

Thomas von Aquin

---

Über die Herrschaft  
der Fürsten

---

Reclam

THOMAS VON AQUIN

# Über die Herrschaft der Fürsten

ÜBERSETZUNG VON FRIEDRICH SCHREYVOGL  
NACHWORT VON ULRICH MATZ

PHILIPP RECLAM JUN. STUTTGART

Originaltitel: De regimine principum  
Die Übersetzung wurde von Ulrich Matz revidiert

Universal-Bibliothek Nr. 9326

Alle Rechte vorbehalten

© für diese Ausgabe 1971 Philipp Reclam jun., Stuttgart

Die Übersetzung erscheint mit Genehmigung

des Gustav Fischer Verlages, Stuttgart

Gesamtherstellung: Reclam, Ditzingen.

Printed in Germany 1987

ISBN 3-15-009326-0

# Über die Herrschaft der Fürsten

AN DEN KÖNIG VON CYPERN

## GEGENSTAND DER ERÖRTERUNG

ALS ICH darüber nachdachte, was ich etwa darbringen könnte, damit es Eurer Königlichen Majestät würdig, aber auch meinem Stande und der Pflicht meines Berufes angemessen sei, erschien es mir als das beste, einem König – über die Herrschaft der Könige zu schreiben. Ich möchte darin den Ursprung königlicher Herrschaft und alles, was mit dem Beruf eines Königs verbunden ist, geleitet vom Gebot der Heiligen Schrift, der Erkenntnis der Philosophen und dem Beispiel gepriesener Fürsten, mit aller Sorgfalt entwickeln, soweit mein eigenes Können mich diese Aufgabe erfüllen läßt. Daß ich mein Werk beginnen, weiterführen und vollenden kann, erwarte ich von der Hilfe dessen, der da der König aller Könige und der Herr aller Herrscher ist und durch den allein alle Fürsten ihre Herrschaft üben: von Gott, dem größten Gebieter und Herrn über alle Kräfte, die jenseits des Irdischen sind.

---

# ERSTES BUCH

## 1. KAPITEL

WARUM ES NOTWENDIG IST, DASS MENSCHEN,  
DIE IN GEMEINSCHAFT LEBEN, VON JEMANDEM  
MIT ERNSTLICHEM BEMÜHEN REGIERT WERDEN

WIR MÜSSEN mit der Erklärung beginnen, welcher Sinn eigentlich dem Worte ›König‹ beizumessen ist.

Bei allem, was geschieht, um ein Ziel zu erreichen, bei dem man dazu verschiedene Wege einschlagen kann, ist es notwendig, gerade jenen Weg zu bestimmen, durch den man ohne Umweg das verlangte Ziel erreicht. Denn auch das Schiff, das, von mehreren Winden getrieben, sich nach verschiedenen Richtungen hin treiben lassen könnte, würde nicht zu seinem bestimmten Ziel gelangen, wenn es nicht von dem Willen des Steuermannes in den Hafen gelenkt würde. Der Mensch nun hat ein Ziel, dem sein ganzes Leben und sein Handeln zustrebt, denn er handelt nach seiner Vernunft, und diese kann offensichtlich nur im Hinblick auf ein Ziel tätig sein. Die Art und Weise, in der die Menschen ihr gefaßtes Ziel zu erreichen suchen, ist verschieden; schon die Verschiedenheit menschlicher Bestrebungen und menschlichen

Handelns bringt das zum Ausdruck. Es braucht der Mensch also etwas, das ihm den geraden Weg zum Ziel bestimmt. Von Natur aus ist ihm so das Licht der Vernunft eingepflanzt, daß er dadurch in seinem Handeln zum Ziel geführt werde.

Wäre es die Bestimmung des Menschen, wie viele Tiere vereinzelt zu leben, würde er keiner anderen Leitung bedürfen, um sein Ziel zu erreichen; ein jeder wäre sein eigener König, und nur Gott würde als höchster Herrscher über ihn gebieten, insoweit er sich selbst durch das ihm geschenkte Licht der Vernunft in seinen Handlungen leiten lassen würde. Es ist aber die natürliche Bestimmung des Menschen, das für gemeinschaftliches und staatliches Leben erschaffene Geschöpf zu sein, das gesellig lebt, weit mehr als alle anderen Lebewesen. Schon die Notwendigkeit der menschlichen Natur gibt dafür die Erklärung. Anderen Geschöpfen hat die Natur die Nahrung bereitgestellt, die Bedeckung der Haare, Mittel zur Verteidigung, wie die Zähne, Hörner, Krallen, oder doch die Möglichkeit geschenkt, sich dem Gegner durch schnelle Flucht zu entziehen. Der Mensch aber ist mit keinem dieser Geschenke der Natur gerüstet, statt ihrer aller ist ihm die Vernunft gegeben, damit er, von ihr geleitet, imstande sei, sie sich selbst durch die Arbeit seiner Hände zu verschaffen. Aber um diese Aufgabe zu erfüllen, reicht die Kraft des einzelnen nicht hin. Auf sich allein gestellt, wäre kein Mensch imstande,

---

das Leben so zu führen, daß er seinen Zweck erreicht. So ist es also der Natur entsprechend, mit vielen gesellig zu leben.

Und um es noch weiter auszuführen: In den anderen Geschöpfen ist schon ein natürlicher Sinn lebendig für alles, was ihnen nützlich oder schädlich ist, wie etwa das Schaf von Natur aus in dem Wolf seinen Feind sieht. Andere Tiere erkennen aus ihrem natürlichen Trieb heraus heilsame Pflanzen und andere Dinge, die ihrem Leben notwendig sind. Dem Menschen aber ist nur im allgemeinen eine natürliche Erkenntnis von den Notwendigkeiten des Lebens gegeben, denn ihm ist es ja durch seinen Verstand möglich, aus den allgemeinen Grundsätzen zu der Erkenntnis des Einzelnen zu gelangen, das zum menschlichen Leben notwendig ist. Nun ist es aber unmöglich, daß ein einzelner durch seinen Verstand *alle* Erkenntnisse dieser Art gewinnt. So ist das gesellige Leben eine Notwendigkeit, damit der eine von dem andern unterstützt werde und verschiedene damit beschäftigt seien, durch ihren Verstand die verschiedenen Erkenntnisse zu finden, der eine in der Heilkunde, der andere auf diesem, der andere auf jenem Gebiete. Der augenscheinlichste Beweis dafür liegt wohl darin, daß es allein die Eigentümlichkeit der Menschen ist, sich der Sprache zu bedienen, durch die der einzelne alles, was er auf seinem Gebiet erfaßt hat, restlos dem anderen mitzuteilen vermag. Andere Geschöpfe können das,

was sie empfinden, nur im allgemeinen ausdrücken, wie der Hund durch Bellen, daß er zornig ist, und andere Tiere auf die verschiedenste Art. Demnach ist der Mensch mehr als jedes andere in Herden lebende Geschöpf, wie Kraniche, Ameisen und Bienen, dazu bestimmt, sich den anderen mitzuteilen. Aus dieser Überlegung heraus sagt wohl auch Salomo (Pred. 4, 9): »Es ist besser zu zweit zu sein als allein, denn zwei haben den Vorteil, daß sie einander Gesellschaft sind.«

Wenn es also der natürlichen Bestimmung des Menschen entspricht, in Gesellschaft mit vielen zu leben, so muß unter den Menschen etwas sein, wodurch die vielen gelenkt werden. Wären nämlich viele Menschen beisammen und jeder nur auf das bedacht, was ihm selbst angemessen erscheint, so würde die Gesellschaft nach entgegengesetzten Richtungen auseinandergeraten, falls nicht eben jemand da wäre, der für das Sorge trägt, was das Wohl der Gesellschaft betrifft. So würde sich ja auch der Leib des Menschen und jedweden Geschöpfes auflösen, wenn es nicht eine gemeinsame leitende Kraft im Körper gäbe, die auf das gemeinsame Wohl aller Glieder bedacht ist. Das meint Salomo wohl, wenn er (Spr. 11, 14) sagt: »Wo kein Regent ist, zerstreut sich das Volk.«

Daß das so geschieht, entspricht ganz unserer Einsicht. Denn das Eigene und das Gemeinsame ist nicht dasselbe. Durch das Eigene entstehen die Unterschiede, durch das Gemeinsame wird alles zur

---

Einheit verbunden. Verschiedene Vorgänge haben aber auch verschiedene Ursachen. Es muß also außer dem, was jeden antreibt, sein Wohl im Auge zu haben, noch etwas anderes geben, das ihn bewegt, das Gemeinwohl der Gesellschaft zu beachten. Denn bei allem, was auf ein bestimmtes Ziel hingeeordnet wird, findet sich etwas, das ihm die Richtung bestimmt. In der Körperwelt werden alle anderen Körper durch den obersten Körper, nämlich den Himmel, nach der Ordnung der göttlichen Vorsehung regiert und alle Körper durch das von Vernunft geleitete Geschöpf. Aber auch in einem einzelnen beherrscht die Seele den Leib, und unter den Teilen der Seele werden die Gemütsbewegungen und Wünsche vom Verstand gezügelt. Ebenso ist unter den einzelnen Gliedern des Körpers eines das wichtigste Glied, entweder der Kopf oder das Herz, das alles bestimmt. Es muß also in jeder Vielheit etwas geben, das regiert.

Man kann nun bei allen Bemühungen, ein Ziel zu erreichen, einen richtigen und einen unrichtigen Weg einschlagen. Deshalb wird man auch bei der Lenkung einer Gesellschaft richtiges und unrichtiges Vorgehen finden. Richtig wird etwas, was immer es auch sei, geleitet, wenn es zu dem Ziel geführt wird, das ihm angemessen ist, unrichtig aber, wenn es zu einem Ziel gebracht wird, das ihm nicht entspricht. Einer Gesellschaft von Freien ist ein anderes Ziel angemessen als einer Gesellschaft von Sklaven. Frei ist nämlich,

wer um seiner selbst willen lebt, ein Sklave dagegen, wer mit dem, was er ist, einem anderen gehört.

Wenn also eine Gesellschaft von Freien von ihrem Führer auf das Gemeinwohl der Gesellschaft hingelenkt wird, so wird diese Regierung recht und gerecht sein, wie es Freien angemessen ist. Wenn aber die Führung sich nicht das Gemeinwohl der Gesellschaft, sondern den persönlichen Vorteil des Führers zum Ziel setzt, so wird die Herrschaft ungerecht und wider die Natur sein. Daher droht auch der Herr solchen Führern durch Hesekiel (Kap. 34, 2): »Wehe den Hirten, die sich selbst weideten!« – das heißt ihrem eigenen Vorteil nachgehen – »Sollten nicht die Herden von den Hirten geweidet werden?« Wenn aber die Hirten das Wohl ihrer Herden suchen müssen, so auch jeder Führer das Wohl der Gesellschaft, die seiner Leitung unterworfen ist.

Wenn nun eine ungerechte Herrschaft durch einen geübt wird, der seinen eigenen Vorteil in der Regierung verfolgt, nicht aber das Wohl der ihm untergebenen Gesellschaft, so wird ein solcher Herrscher Tyrann genannt. Das Wort leitet sich von ›Stärke‹ ab, weil er nämlich gleichsam mit Gewalt unterdrückt und nicht durch die Gerechtigkeit regiert. Daher hießen bei den Alten auch alle Mächtigen Tyrannen.

Wird eine ungerechte Herrschaft nicht von einem einzelnen, sondern von mehreren, und zwar

---

von wenigen geübt, so wird sie Oligarchie genannt, das heißt die Vorherrschaft einiger weniger. Sie tritt dann ein, wenn ein paar Leute durch ihren Reichtum das Volk niederhalten und sich so nur durch die Zahl von einem Tyrannen unterscheiden. Wenn aber die ungerechte Regierung von vielen geführt wird, so heißt das Demokratie, das ist Volksherrschaft, in der die breite Masse durch die Macht ihrer Überzahl die Reichen unterdrückt. Dann wird das ganze Volk wie ein einziger Tyrann sein.

Ähnlich müssen wir auch die Arten einer gerechten Regierung auseinanderhalten. Wird sie nämlich durch eine Mehrheit ausgeübt, so heißt sie mit einem allgemeinen Ausdruck Politie, wenn etwa eine Vielzahl von Kriegern in einer Stadt oder einer Landschaft die Führung hat. Ruht sie in der Hand von wenigen Männern, die aber durch ihre Begabung hervorragen, so nennt man eine derartige Regierungsform Aristokratie, das bedeutet beste Herrschaft oder Herrschaft der Besten (die man auch Optimaten nennt). Wenn aber die gerechte Herrschaft einem einzigen zu steht, wird dieser im eigentlichen Sinne des Wortes König genannt. So sagt der Herr durch Hesekiel (Kap. 37, 24): »Mein Knecht David wird König über alle sein. Und er allein wird innen allen ein Hirte sein.« Hiermit ist deutlich gezeigt, was zu dem Begriff des Königs gehört: einer zu sein, der anderen als Herr vorangesetzt ist und

doch wie ein Hirte wirkt, indem er das Gemeinwohl der Gesellschaft, nicht aber seinen eigenen Vorteil im Auge hat.

Da es aber dem Menschen bestimmt ist, gesellig zu leben, weil er, wenn er vereinzelt bleibt, den Notwendigkeiten des Lebens gegenüber nicht genügen kann, so muß die Gesellschaft der vielen um so vollkommener sein, je mehr sie den Bedürfnissen des Lebens zu entsprechen vermag. Man hat nun wohl in der Familiengemeinschaft eines Hauses einiges, das den Anforderungen des Lebens genügt, vor allem mit Hinblick auf die natürlichen Handlungen der Ernährung, die Erzeugung der Nachkommenschaft und anderes der Art; in einer Ansammlung von Häusern hat man allenfalls, was zu einem Gewerbebezweig gehört. In einer Stadt aber, die die vollendetste Form gemeinschaftlichen Lebens darstellt, hat man das Ausreichen gegenüber allen Lebensbedürfnissen; noch mehr aber in einem größeren Gebiet wegen der Notwendigkeit gemeinschaftlichen Kampfes und wechselseitiger Hilfe gegen die Feinde.

Deshalb wird dem richtigen Sinne des Wortes gemäß erst derjenige König genannt, der die vollendete Gemeinschaft einer Stadt oder eines Landes beherrscht; wer nur sein Haus regiert, wird nicht König, sondern Oberhaupt der Familie genannt, freilich hat er eine gewisse Ähnlichkeit mit dem König, und darum nennt man manchmal die Könige Väter des Volkes.

Aus all dem Gesagten ergibt sich somit, daß der ein König ist, der über die Gesellschaft einer Stadt oder ein Land, und zwar, um ihrem Gemeinwohl zu dienen, die Führung hat. Darum sagt Salomo (Pred. 5, 8): »Einem ganzen Lande gebietet der König und es gehorcht ihm.«

## 2. KAPITEL

WARUM ES ZWECKMÄSSIGER IST, DASS EINE  
GESELLSCHAFT VON MENSCHEN, DIE ZUSAM-  
MENLEBEN, VON EINEM GELEITET WERDE ALS VON  
MEHREREN

DIES VORAUSGESCHICKT. Nun müssen wir untersuchen, was für ein Land oder eine Stadt zweckentsprechender ist: von einem oder mehreren regiert zu werden. Man kann dies aus dem innersten Zweck der Herrschaft selbst entscheiden.

Denn das Streben eines jeden, der eine Herrschaft ausübt, muß darauf gerichtet sein, das, was er zu regieren übernommen hat, heil zu erhalten. So ist es die Pflicht des Steuermannes, das Schiff vor den Gefahren des Meeres zu bewahren und unversehrt in den sicheren Hafen zu geleiten. Die Wohlfahrt und das Heil einer zu höherer Gemeinschaft verbundenen Menge ist es aber, jene Einigkeit zu erhalten, die man Friede nennt; ohne sie geht aller Nutzen, der aus dem Leben der Ge-

meinschaft erwächst, zugrunde, und die entzweite Menge wird sich selbst zur Last. Darauf muß also jeder Führer einer Menge vor allem achten, daß er das einigende Band des Friedens behüte. Und es wäre unrecht von ihm, erst zu erwägen, ob er in der Gesellschaft, die seiner Führung unterworfen ist, den Frieden herstellen solle, wie von einem Arzt, ob er den ihm anvertrauten Kranken heilen solle. Denn niemand darf über das Ziel, das er anstreben soll, erst Überlegungen anstellen, sondern nur über das Mittel, um zum Ziele zu gelangen.

Deshalb sagt der Apostel (Eph. 4, 3), nachdem er dem gläubigen Volk die Einigkeit empfohlen hat: »Seid sorgsam darauf bedacht, die Einheit des Geistes mit dem festen Bande des Friedens festzuhalten.« Je wirksamer also eine Herrschaft darin sein wird, die einigende Kraft des Friedens zu erhalten, um so nützlicher wird sie sein. Denn nur dann nennen wir etwas nützlicher, wenn es uns mehr dazu dient, ein Ziel zu erreichen. Nun ist es aber offensichtlich, daß etwas, das in sich selbst eins ist, mehr die Einheit bewirken kann als eine Vielheit, wie etwa das, was schon in sich Wärme hat, die wirksamste Ursache der Erwärmung ist. Es ist also zweckmäßiger, wenn einer herrscht als viele.

Und weiter: Es ist klar, daß mehrere Führer die Gesellschaft in keiner Weise in ihrem Bestande erhalten, wenn sie etwa unter sich selbst völlig entzweit sind. Denn wenn mehrere regie-

---

ren, so muß eine Übereinstimmung unter ihnen hergestellt werden, damit sie überhaupt irgendwie ihre Herrschaft auszuüben imstande sind; auch ein Schiff würden viele Leute nicht nach einer Richtung ziehen können, wenn sie sich nicht in irgendeiner Weise darüber geeinigt hätten. Vieles wird aber dadurch geeinigt, daß es sich der Einheit nähert. Es ist also wohl besser, daß gleich einer regiert als viele nur dadurch, daß sie sich einem angeglichen haben.

Überdies: Es ist immer das das Beste, was der Natur entspricht; in den einzelnen wirkt die Natur immer das Beste. Alle Führung in der Natur geht aber von einem einzelnen aus. In der Vielheit der Glieder ist ein einziges, das alle lenkt: das Herz; innerhalb der Seele hat eine beherrschende Kraft die Führung: die Vernunft. Auch die Bienen haben eine Königin, und in der ganzen Welt ist ein Gott, der alles erschaffen hat und nach seinem Willen lenkt. Der Grund dafür ist durch eine verstandesgemäße Überlegung zu finden. Alle Vielheit leitet sich von einer Einheit ab. Wenn daher die Werke der Kunst die Werke der Natur nachzubilden bemüht sind und ein Kunstwerk immer besser ist, je mehr es die Ähnlichkeit mit seinem Vorbilde erreicht, so muß es auch in der Gesellschaft der Menschen das Beste sein, daß sie von einem geführt sind.

Auch aus der Erfahrung ergibt sich das. Die Provinzen oder Städte, die nicht von einem regiert

werden, leiden an inneren Zwistigkeiten. Fern davon, im Frieden zu leben, sind sie in beständiger Unruhe, so daß sich an ihnen zu erfüllen scheint, was der Herr durch den Propheten klagt (Jer. 12, 10): »Die vielen Hirten haben meinen Weinberg zerstört.« Umgekehrt erfreuen sich Landschaften und Städte, die von einem Fürsten geleitet werden, des Friedens; sie blühen auf, da die Gerechtigkeit herrscht, und leben in glücklichstem Überfluß. So verspricht es auch der Herr seinem Volk durch die Propheten wie ein großes Geschenk, daß er ihnen ein Haupt setzen und daß *ein* Herrscher in ihrer Mitte sein werde.

### 3. KAPITEL

WIE DIE HERRSCHAFT EINES EINZELNEN DAS BESTE IST, WENN SIE GERECHT IST, SO IST IHR GEGENTEIL DAS SCHLIMMSTE; DAS WIRD MIT VIELEN GRÜNDEN BEWIESEN

WIE ABER die Herrschaft eines Königs die beste ist, so ist die eines Tyrannen die schlechteste. Der Politie wird die Demokratie entgegengesetzt; beide sind, wie aus dem Gesagten hervorgeht, Formen der Herrschaft, die durch viele geübt wird; der Gegensatz der Oligarchie ist die Aristokratie, beide werden von wenigen gelenkt; dem Königtum läßt

---

sich schließlich die Tyrannis gegenüberstellen, denn in beiden herrscht ein einzelner. Daß das Königtum die beste Regierungsform ist, ist früher aufgezeigt worden. Wenn man aber dem Besten das Schlechteste entgegensetzen pflegt, muß die Tyrannis die schlechteste Art zu herrschen sein.

Hierzu ist weiter zu sagen: Vereinte Kraft ist zur Herbeiführung des Erfolges wirksamer, als wenn sie zerstreut oder geteilt wäre. Viele ziehen vereint, was geteilt und stückweise von je einem nicht weitergebracht werden könnte. Wie es also nützlicher ist, daß eine zum Guten gewendete Kraft mehr eins sei, damit sie desto eher die Kraft hätte, das Gute zu bewirken, um so schädlicher ist es, wenn eine dem Bösen zugewandte Kraft eins statt geteilt ist. Die Kraft eines ungerechten Herrschers aber wirkt sich zum Schaden der Gesellschaft aus, denn er verkehrt das Gemeinwohl in seinen persönlichen Vorteil. Wie daher bei der gerechten Herrschaft die Regierung je einheitlicher, um so nutzbringender und also das Königtum besser als die Aristokratie, diese aber besser als die Politie ist, so wird bei einer ungerechten Herrschaft das Gegenteil eintreten; je einheitlicher die Regierungsgewalt ist, um so mehr Schaden wird sie stiften können. So ist eine Tyrannis noch schädlicher als eine Oligarchie, eine Oligarchie wieder schädlicher als eine Demokratie. Doch weiter. Eine Herrschaft wird dadurch ungerecht, daß statt des vernachlässigten Gemeinwohles der persönli-

che Vorteil des Herrschers gesucht wird. Und um so ungerechter ist die Regierung, je mehr sie sich davon entfernt, nach dem Gemeinwohl zu handeln. Nun weicht man in einer Oligarchie, in der der Vorteil einiger weniger verfolgt wird, mehr vom Gemeinwohl ab als in der Demokratie, in der man zum Besten der breiten Massen handelt, noch mehr aber in der Tyrannis, in der ja nur das Wohlergehen eines einzigen gesucht wird. Denn der Gesamtheit stehen die vielen näher als die wenigen, die wenigen aber noch immer näher als einer allein. So ist die Herrschaft eines Tyrannen die ungerechteste.

Die gleiche Erkenntnis tritt auch zutage, wenn wir die von der göttlichen Vorsehung bestimmte Ordnung betrachten, die das Weltall aufs beste ordnet. Das Gute in der Welt kommt aus *einer* vollkommenen Ursache, es ist gleichsam alles vereint, was zum Guten helfen könnte; das Böse aber entsteht einzeln aus einzelnen Fehlern. So gibt es keine Schönheit des Körpers, wenn nicht *alle* Glieder in entsprechendem Verhältnis zueinander stehen, aber die Häßlichkeit ist da, wenn auch nur *ein* Glied diesem Verhältnis widerspricht. So entsteht Häßlichkeit aus vielfachen Gründen auf verschiedene Art, Schönheit aber nur auf eine Weise, aus *einem* vollendeten Grunde. Und so ist es bei allem Guten und Schlechten. Gott hat gleichsam dafür vorgesorgt, daß das Gute aus einer Ursache stärker, das Schlechte aber, das sich von vielfachen

Gründen herleitet, schwächer sei. Es tritt also noch der Vorteil hinzu, daß die gerechte Herrschaft eines einzigen auch stärker ist. Neigt aber eine Herrschaft zur Ungerechtigkeit, so wird es besser sein, wenn sie in der Hand von vielen liegt, damit sie unwirksamer sei und die Herrschenden sich untereinander hindern. Von den Formen einer ungerechten Regierung ist die Demokratie also immerhin erträglicher, die allerschlimmste aber ist die Tyrannis.

Dasselbe ergibt sich besonders auch, wenn jemand die Übel erwägt, die aus der Herrschaft von Tyrannen entspringen. Der Tyrann verachtet das Gemeinwohl und sucht seinen persönlichen Vorteil. Die Folge davon ist, daß er seine Untertanen in verschiedener Weise, je nachdem er verschiedenen Leidenschaften unterworfen ist, bedrückt, um sich in den Besitz irgendwelcher Güter zu setzen. Wer von der Leidenschaft der Habgier besessen ist, wird den äußeren Besitz seiner Untertanen an sich zu reißen trachten. Darum sagt Salomo (Spr. 29, 4): »Ein gerechter König richtet sein Land auf, ein habgieriger Mann wird es zerstören.« Wenn aber einer der Leidenschaft des Jähzorns unterliegt, so vergießt er für Nichtigkeiten Blut. So heißt es bei Hesekiel (22, 27): »Ihre Fürsten leben wie Wölfe unter ihnen, die Beute erraffen, um Blut zu vergießen.«

Diese Art der Herrschaft zu meiden, mahnt auch der Weise (Spr. 9,18): »Halte dich fern von

dem Manne, der die Macht hat zu töten«; weil er ja – wäre zu ergänzen – nicht um die Gerechtigkeit zu vollstrecken, sondern aus Lust an der Willkür tötet, da er dazu die Macht hat. Da wird keine Sicherheit sein und alles ungewiß, wenn vom Recht abgewichen wird. Nichts kann sich festigen, was auf den Willen – um nicht zu sagen auf die Laune – des anderen gestellt ist. Allein nicht nur in körperlichen Dingen bedrückt so ein Mann seine Untertanen, auch ihre geistigen Güter sucht er einzuschränken. Denn alle, die mehr danach streben, andere zu beherrschen, als ihnen wirklich nützlich zu sein, sind allem Fortschritt ihrer Untertanen im Wege. Sie müssen ja befürchten, daß alles, was unter den Beherrschten an Bedeutung hervorragt, eine Verurteilung ihres ungerechten Regiments bedeutet. So sind dem Tyrannen immer die Tüchtigen verdächtiger als die Untüchtigen, jede fremde Tugend ist ihnen ein Grund zur Furcht. Es gehen also die Tyrannen darauf aus, daß sich unter ihren eigenen Untertanen keine große Begabung entwickle, daß sie etwa den Geist zu großen Taten fassen und das Joch ihrer ungerechten Herrschaft nicht länger ertragen. Sie sind darauf bedacht, daß unter ihren Untertanen sich kein Freundschaftsbund festige und sie sich nicht an dem Vorteil des Friedens untereinander erfreuen, damit sie so, da einer dem andern mißtraut, nicht imstande sind, gegen ihre Unterdrückung etwas ins Werk zu setzen.

Deshalb streuen sie Zwietracht unter ihnen aus, nähren sie, wo eine entstanden ist, und suchen alles, was zur friedlichen Verbindung der Menschen beiträgt, wie die Verschwägerung der Sippen oder festliche Gastmähler, zu hintertreiben. So auch alles andere, das von solcher Art ist, daß es unter den Menschen das Gefühl der Zusammengehörigkeit und des Vertrauens entstehen läßt. Auch gehen ihre Bemühungen dahin, sie nicht reich oder mächtig werden zu lassen. Da sie nach ihrer eigenen, ihnen bewußten Schlechtigkeit von ihren Untertanen argwöhnen, sie würden Macht und Reichtum zum Schaden anderer gebrauchen, müssen sie fürchten, daß ihnen die Macht der Untertanen und ihr Reichtum nur zum Schaden ausschlagen würden. Daher heißt es auch bei Hiob (15,21) über den Tyrannen: »Der Lärm des Schreckens ist immer in seinem Ohr. Und auch wenn Friede ist« – das heißt, wenn niemand etwas Böses gegen ihn im Schilde führt –, »wird er immer einen Hinterhalt wittern.« Daher kommt es auch, daß die Führer, die ihre Untertanen zur Tugend führen sollten, die Tugend aller ihnen Unterworfenen scheel ansehen und ihr, soweit sie können, im Wege stehen, so daß unter der Herrschaft der Tyrannen nur wenige hervorragende Männer gefunden werden. Denn nach der Ansicht des Philosophen werden nur bei jenen tapfere Männer gefunden werden, bei denen die tapfersten eine besondere Ehrenstellung einnehmen, und wie Cicero sagt, »es liegt im-

mer das danieder und kann sich nicht zur Blüte erheben, was gerade bei einem Volke nicht gebilligt wird«.

Es liegt aber auch in der Natur des Menschen, daß die, die unter dem Druck einer steten Furcht aufwachsen, zu knechtischer Gesinnung entarten und schließlich zu kleinmütig werden, überhaupt noch eine männliche und große Tat zu tun. Der Beweis dafür steht in den Ländern vor Augen, die lange unter der Herrschaft eines Tyrannen geschmachtet haben. Deshalb sagt auch der Apostel (Kol. 3, 21): »Ihr Väter, treibt eure Söhne nicht zum Unwillen, damit sie nicht verzagten Sinnes werden!«

Diese Nachteile hat auch König Salomo bei den Worten: »Wenn Gottlose herrschen, beginnt das Verderben der Menschen« (Spr. 28, 12) im Auge, da ja die Untertanen durch den schlechten Sinn des Tyrannen an der Vervollkommnung ihrer Tugenden Schaden nehmen, und auch an anderer Stelle sagt er (ebd. 29, 2): »Wenn die Gottlosen die Gewalt ergriffen haben, seufzt das Volk, als wäre es in die Sklaverei geführt worden«, und abermals (ebd. 28, 15): »Wenn die Gottlosen aufstehen, verbergen sich die Menschen« – um der Grausamkeit der Tyrannen zu entfliehen.

Das ist nicht wunderlich; ein Mensch, der, fern von den Erwägungen der Vernunft, nur nach der Willkür seines Gemütes die Herrschaft führt, unterscheidet sich in nichts von einem wilden Tier.

So sagt Salomo (ebd. 28, 28): »Ein brüllender Löwe und ein hungernder Bär, das ist ein gottloser Fürst für das arme Volk.« Deshalb suchen sich die Menschen vor den Tyrannen wie vor grausamen Bestien zu verbergen. Es scheint ja fast dasselbe, einem Tyrannen unterworfen zu sein oder vor den Rachen eines wilden Tieres geschleudert zu werden.

## 4. KAPITEL

AUF WELCHE WEISE DIE REGIERUNGSFORM BEI  
DEN RÖMERN GEÄNDERT WURDE UND DASS ZEIT-  
WEILIG DER STAAT DURCH DIE HERRSCHAFT MEH-  
RERER EINEN GROSSEN AUFSCHWUNG NAHM

WEIL SOMIT der Grund für das Beste wie für das Schlimmste in der Monarchie, d. h. der Herrschaft eines einzigen, liegt, wird vielen wegen der Schlechtigkeit des Tyrannen die königliche Würde überhaupt verhaßt. Manche geraten auch unter die grausame Bedrückung von Tyrannen, gerade während sie nach der Herrschaft eines Königs Verlangen tragen, und wohl die Mehrzahl aller Herrscher übt unter dem Vorwand, ihre königliche Würde zu wahren, eine Gewaltherrschaft aus. Ein Beispiel dafür liegt offensichtlich im römischen Staate vor. Die Könige wurden vom rö-

mischen Volke vertrieben, weil es die Anmaßung dieser Könige oder vielmehr Tyrannen nicht länger ertragen konnte. Sie setzten sich selbst Konsuln und andere Amtspersonen ein, durch die sie nun regiert und gelenkt wurden. Ihr Wille war es, das Königtum in eine Aristokratie umzuwandeln, und es ist, wie Sallust berichtet, unglaublich, wie der römische Staat, nachdem er einmal seine Freiheit erlangt hatte, in kurzer Zeit aufgeblüht ist. Es ereignet sich nämlich meistens, daß die Menschen, die unter der Herrschaft eines Königs leben, recht lässig auf das Gemeinwohl bedacht sind. Sie meinen, daß alles, was das Gemeinwohl anlangt, nicht ihre Sache sei, sondern die eines andern, dessen Macht sie die gemeinsamen Güter überantwortet sehen. Wenn sie hingehen sehen, daß das Gemeinwohl nicht der Zuständigkeit eines einzigen ausgeliefert ist, so bemühen sie sich nicht mehr so darum, als handelte es sich um die Angelegenheit eines anderen, sondern jeder sucht es, als wäre es seine eigene, zu verwirklichen. Dabei zeigt es sich durch die Erfahrung, daß eine Stadt, die durch jährlich neu zu bestellende Führer regiert wird, bisweilen zu höheren Leistungen befähigt ist als ein König, der drei oder vier Städte beherrscht. Kleine Steuern, die von Königen eingetrieben werden, trägt man schwerer als große Lasten, wenn sie von der Gemeinschaft aller Bürger auferlegt werden. Das Aufblühen des römischen Staates hat das beobachten lassen. Das

Volk wurde nämlich zum Kriegsdienst ausgehoben; denen, die unter Waffen standen, zahlte man Sold. Als nun der Staatsschatz für die Soldzahlungen nicht ausreichte, wurden alle Privatschätze zu Staatszwecken verwendet. Das ging so weit, daß selbst der Senat seinen Mitgliedern nichts als einen goldenen Ring und eine goldene Kapsel, Abzeichen ihrer Würde, übrigließ. Aber durch unaufhörliche Parteikämpfe, die sich bis zu Bürgerkriegen auswuchsen, kam die Erschöpfung. Durch diese Bürgerkriege wurde ihnen die Freiheit, auf die sie so viel Mühe verwendet hatten, aus den Händen gerissen, und sie begannen unter die Gewalt der Imperatoren zu gelangen, die sich freilich, da den Römern der Königsname so verhaßt war, anfangs keineswegs Könige nennen wollten. Einige von ihnen hüteten nach wahrhaft königlicher Art das Gemeinwohl mit aller Treue; durch ihre Bemühungen wurde das römische Reich gemehrt und erhalten. Die meisten von ihnen aber waren gegen ihre Untertanen Tyrannen, den Feinden gegenüber aber untätig und schwach; so führten sie das römische Reich zu seinem Untergang. Ähnlich vollzog sich die Entwicklung bei dem hebräischen Volke. Zuerst, als sie unter der Führung von Richtern standen, wurden sie ringsum von den Feinden ausgeplündert. Ein jeder tat nur das, was in seinen Augen gut war. Dann wurden ihnen auf ihr Bitten von Gott Könige gegeben, aber infolge der Schlechtigkeit der Könige fielen sie von der

Verehrung des einen Gottes ab und wurden zuletzt in die Gefangenschaft geführt.

Von allen Seiten droht also Gefahr. Wenn man den Tyrannen fürchtet, meidet man die Herrschaft eines Königs, die die beste ist, und wenn man sich doch für sie entscheidet, kann die königliche Gewalt in das Unheil einer Tyrannenherrschaft verkehrt werden.

## 5. KAPITEL

WARUM BEI DER HERRSCHAFT VON MEHR ALS  
EINEM ÖFTERS EINE TYRANNENHERRSCHAFT ENT-  
STEHT ALS AUS DER HERRSCHAFT EINES EINZIG-  
EN UND SO DIE REGIERUNG EINES EINZIGEN BES-  
SER IST

WENN MAN zwischen zwei Dingen, die beide mit einer Gefahr bedrohen, eine Entscheidung treffen muß, so muß man wohl das wählen, das das geringere Übel nach sich zieht. Aus einer Monarchie aber, wenn sie zu einer Tyrannenherrschaft wird, folgt noch immer ein kleineres Übel als aus der Herrschaft etwa mehrerer Optimaten, wenn sie einmal entartet. Denn die Zwietracht, die zu meist aus der Herrschaft mehrerer entsteht, steht dem Frieden entgegen, der das höchste Gut in der zu gemeinsamem Leben verbundenen Menge ist. Dieses Gut wird nun durch die Herrschaft eines

Tyrannen nicht ganz beseitigt, sondern das Wohl einzelner Personen wird nur in manchen Belangen gehemmt, außer es ist ein Übermaß tyrannischer Bedrückung, das gegen die ganze Gemeinschaft wüthet. Also ist die Herrschaft eines einzigen der von mehreren vorzuziehen, wenn auch aus beiden Gefahren erwachsen.

Ferner: Man muß augenscheinlich das mehr fliehen, woraus in mehrfacher Weise große Gefahren folgen können. Es ergeben sich aber häufiger aus der Herrschaft mehrerer die größten Gefahren als aus der Regierung eines einzigen. Denn es trifft öfter zu, daß unter vielen einer die Rücksicht auf das Gemeinwohl außer acht läßt als einer, dem es allein anvertraut ist. Sooft aber auch nur einer von mehreren, die die Regierung führen, von der Verfolgung des Gemeinwohls abweicht, droht die Gefahr der Uneinigkeit unter den Bürgern. Wenn die Führer uneins sind, ist Streit unter der Menge die notwendige Folge. Steht aber *einer* an der Spitze, so ist er auch meist auf das Gemeinwohl bedacht; läßt er aber davon ab, folgt noch nicht sofort, daß er nun seinen Sinn nur auf die Bedrückung seiner Untertanen richtet. Denn das ist, wie früher dargestellt, schon eine Ausschweifung der Tyrannei und schließt den höchsten Grad der Böswilligkeit in sich. Man muß sich also mehr vor den Gefahren in acht nehmen, die die Herrschaft mehrerer mit sich bringt, als vor denen, die aus der Regierung eines einzelnen erwachsen.

Und noch eins: Es ereignet sich keineswegs seltener, daß eine von mehreren ausgeübte Herrschaft sich in eine Tyrannis verkehrt als die eines einzigen, ja vielleicht sogar häufiger. Denn wenn ein Streit innerhalb einer vielköpfigen Regierung ausbricht, trifft es oft ein, daß einer die Oberhand über die anderen gewinnt und sich allein die Führung der Menge anmaßt. Das kann man klar aus dem ersehen, was vor Zeiten wirklich geschehen ist. Denn fast jede von mehreren geübte Herrschaft ist schließlich zu einer Tyrannei geworden. Der römische Staat ist dafür ein deutliches Beispiel. Nachdem er lange von mehreren Ämtern aus verwaltet worden war, brachen Feindschaften, Streitigkeiten und schließlich Bürgerkriege aus; so fiel er in die Hände der grausamsten Tyrannen. Und wer überhaupt die Geschehnisse der *Vergangenheit* und der Gegenwart einer sorgfältigen Prüfung unterzieht, wird finden, daß weitaus mehr Tyrannenherrschaften in jenen Ländern, die von mehreren geleitet werden, aufgerichtet worden sind als dort, wo ein einzelner herrscht. Wenn also bei der Königsherrschaft, die ja doch als die beste erscheint, vor allem wegen der Möglichkeit einer Tyrannenherrschaft die scheinbare Notwendigkeit, sie zu meiden, besteht, die Tyrannis aber gar nicht seltener, sondern sogar häufiger einzutreten pflegt, wenn viele regieren, so bleibt das Ergebnis, daß es schlechthin zweckmäßiger ist, unter einem König als unter der Herrschaft von vielen zu leben.

## 6. KAPITEL

SCHLUSSFOLGERUNG, DASS DIE HERRSCHAFT  
EINES EINZIGEN SCHLECHTHIN DIE BESTE IST. ES  
WIRD GEZEIGT, WIE SICH DIE MENGE GEGEN DIE-  
SEN SELBST ZU VERHALTEN HAT, WIE MAN IHM  
JEDE GELEGENHEIT, EIN TYRANN ZU WERDEN,  
AUS DEM WEGE RÄUMEN MUSS UND INWIEFERN  
ER SELBST IN DIESEM FALL ERTRAGEN WERDEN  
SOLL, UM EIN NOCH GRÖßERES UNHEIL ZU VER-  
HÜTEN

WEIL ALSO die Herrschaft eines einzigen, die doch die beste ist, vorzuziehen ist, es aber doch vorkommt, daß sie sich in eine Tyrannei verkehrt, die, wie ja aus allem Gesagten hervorgeht, das schlimmste Übel ist, muß man mit Sorgsamkeit und allem Eifer darauf bedacht sein, daß sich die Menge bei ihrem König vorsehe, um nicht plötzlich einem Tyrannen in die Hände zu fallen.

Vor allem ist es nötig, daß von jenen Männern, die dazu berufen sind, ein Mann von solchen Anlagen zum König erhoben werde, die es kaum wahrscheinlich machen, daß er sich einer Gewaltherrschaft zukehrt. So preist Samuel (1. Kön. 13, 14) die Vorsehung Gottes bei der Einsetzung des Königs: »Der Herr suchte sich einen Mann nach seinem Herzen.« Dann ist die Verwaltung des Königreiches so einzurichten, daß bereits durch die Verfassung dem König jede Gelegenheit, eine Ge-

waltherrschaft aufzurichten, entzogen wird. Zugleich muß auch seine Macht so eingeschränkt werden, daß er gar nicht imstande ist, sich leicht hin der Tyrannei zuzuwenden. Wie das zu geschehen hat, wird in der Folge zu erwägen sein. Schließlich muß man aber Sorge tragen, wie dem Fall, daß ein König den Abweg zu einer Tyrannei bereits beschritten hat, begegnet werden kann.

Wenn die Gewaltherrschaft nicht zu einem besonderen Übermaß ausartet, ist es wohl besser, eine Tyrannis, die sich in gewissen Grenzen hält, eine Zeitlang zu ertragen, als sich durch Unternehmungen gegen den Tyrannen in Gefahren zu verwickeln, die noch weit schwerer sind als die Tyrannis selbst. Es kann zum Beispiel der Fall eintreten, daß diejenigen, die sich gegen die Gewaltherrschaft erhoben haben, nicht die Oberhand gewinnen können und der so gereizte Tyrann nun um so mehr wütet. Und wenn jemand imstande ist, das Übergewicht gegenüber dem Tyrannen zu erlangen, so entstehen sehr häufig gerade daraus die schwersten Streitigkeiten unter dem Volke, sei es, daß sich die Menge noch während der Erhebung oder nach seiner Niederwerfung darüber in Parteien zerklüftet, wie nun die Herrschaft einzurichten sei. Es ereignet sich auch, daß gerade der, mit dessen Hilfe das Volk den Tyrannen vertreibt, nun, da er die Macht erlangt hat, die Gewaltherrschaft selbst an sich reißt und aus Furcht, von einem andern das gleiche zu erleiden, was er selbst

---

getan hat, die Untertanen in noch drückenderer Knechtschaft hält. In der Gewaltherrschaft pflegt es nämlich so einzutreffen, daß die spätere noch drückender wird als die vorhergehende; der Tyrann läßt von den Bedrückungen, die vor ihm geschahen, nicht ab und denkt noch selbst neue aus der Böswilligkeit seines eigenen Gemüts hinzu.

Deshalb betete auch jene Greisin, als in Syrakus alle den Tod des Dionysos herbeisehnten, ohne Unterlaß, daß es ihm wohlergehe und daß er sie überlebe. Als er davon erfuhr, fragte sie der Tyrann, warum sie das tue. »Als ich ein Mädchen war«, antwortete sie, »und wir einen harten Tyrannen hatten, wünschte ich seinen Tod. Er wurde getötet, aber es folgte ihm einer, der noch grausamer war. Auch daß seine Herrschaft ein Ende nahm, war in meinen Augen ein Glück. Als dritten, aber nur noch gewalttätigeren Gebieter haben wir nun dich. So wird, wenn du von uns genommen sein wirst, ein noch ärgerer an deine Stelle treten.«<sup>1</sup>

Vielen scheint es nun, wenn die Ausschreitungen der Gewaltherrschaft ein unerträgliches Maß erreichen, zu der Tugend tapferer Männer zu gehören, den Tyrannen zu ermorden und für die Befreiung des Volkes sich auch einer Todesgefahr auszusetzen. Dafür gibt es auch im Alten Testament ein Beispiel. Ajoth stieß Eglon, den König

---

1. eine – entsprechend verschieden – in vielen Volkssagen, namentlich des Balkans, verbreitete Erzählung. (Anm. d. Übers.)

von Moab, der das Volk des Herrn mit schwerer Knechtschaft bedrückte, den Dolch in die Weichen, tötete ihn so und wurde Richter des Volkes. Aber das stimmt nicht mit der Lehre der Apostel überein. Denn Petrus lehrt uns, nicht nur guten und maßvollen, sondern auch harten Herren geziemend Untertan zu sein (1. Petr. 2, 19). »Denn das ist eine Gnade, weil Gott es so will, Trauriges ungerecht zu erleiden.«

Deshalb wurden auch, als viele römische Kaiser den Glauben an Christus tyrannisch verfolgten und eine große Zahl aus dem Adel und dem Volke zum Glauben bekehrt war, diejenigen gepriesen, die ohne Widerstand, geduldig und beherzt den Tod erlitten, wie es ja an der heiligen thebanischen Legion klar an den Tag tritt. Der Fall des Ajoth muß wohl dahin beurteilt werden, daß er mehr einen Feind als einen Führer des Volkes getötet hat, wenn er auch ein Tyrann war.

Daher liest man auch im Alten Testament, daß die, die Joas, den König von Juda, getötet hatten, hingerichtet wurden, obwohl dieser von dem Dienst des Herrn abgewichen war, und daß nur ihre Söhne nach der Bestimmung des Gesetzes dem Leben erhalten wurden. Denn das wäre für das Volk und seine Führer voll Gefahr, wenn bloß aufgrund einer persönlichen Erwägung irgendwelche Leute einen tödlichen Anschlag auf die Regierenden planen würden, auch wenn es Tyrannen sind. Denn zumeist setzen sich die Schlechten viel eher

den Gefahren eines solchen Unternehmens aus als die Guten. Den Schlechtgesinnten pflegt aber die Herrschaft der Könige nicht weniger drückend zu sein als die der Tyrannen, denn nach der Ansicht Salomos (Spr. 20, 26) »verjagt ein weiser König alle Schlechten«. Es würde aus dem Vorhaben eines solchen Menschen mehr Gefahr erwachsen, den König zu verlieren, als eine Abhilfe, den Tyrannen zu entfernen.

Es ist also wohl besser, gegen die grausame Bedrückung der Tyrannen nicht nach dem persönlichen Dafürhalten einiger weniger, sondern nach allgemeinem Beschluß vorzugehen. Denn wenn es erstens zum Rechte eines Volkes gehört, sich selbst einen König zu bestimmen, so kann mit vollem Rechte der eingesetzte König von ebendemselben Volke von seinem Platze entfernt oder seine Macht eingeschränkt werden, wenn er die königliche Gewalt in tyrannischer Weise mißbraucht. Und man darf nicht glauben, daß ein solches Volk gegen die Treue handelt, indem es den Tyrannen absetzt; auch wenn es sich ihm vorher für immer unterworfen hat. Denn er hat selbst das Schicksal, daß ihm der Vertrag von seinen Untertanen nicht gehalten wird, dadurch verdient, daß er bei der Regierung des Volkes nicht die Treue hielt, wie es die Pflicht eines Königs verlangt.<sup>2</sup> So haben die Römer den Tarquinius Superbus, den sie zum König gewählt hatten, wegen seiner und seines Sohnes Tyrannei vom Throne gestoßen und eine ge-

ringere – die konsularische – Gewalt an seine Stelle gesetzt. So ist auch Domitian, der nach den maßvollsten Kaisern, seinem Vater Vespasian und seinem Bruder Titus, die Herrschaft angetreten hatte, vom römischen Senat ermordet und alles, was er in verkehrter Weise den Römern auferlegt hatte, durch Senatsbeschluß für nichtig erklärt worden. Dadurch ist es geschehen, daß der selige Evangelist Johannes, der Lieblingsjünger Gottes, der

- 
2. Diese Stellen des Kapitels 6 haben wiederholt den Mittelpunkt langwieriger Erörterung gebildet. Anlässlich der Ermordung des Herzogs von Orleans im Jahre 1407 behauptete der Pariser Theologe Jean *Petit*, daß Thomas von Aquino den Tyrannenmord begünstige, und hielt, auf diese Autorität gestützt, die Tat für gerechtfertigt. Der Kanzler der Pariser Universität, *Gerson*, trat ihm entgegen, und auch das Konzil von Kostnitz verwarf die Meinung Jean Petits. Ebenso ist die Frage, wie sich Thomas von Aquino zum Tyrannenmord verhalte, immer wieder aufgeworfen worden, sooft die viel mißdeutete Stellung der Jesuiten zu dieser Frage zur Erörterung stand. Gegenüber der Lehre *Salzedos*, die in mißverständlicher Spitzfindigkeit zwischen dem *wirklichen* (*proprie*) Tyrannen und dem (legalen) tyrannisierenden *König* unterscheidet und die Beseitigung des wirklichen Tyrannen als von Thomas bedingt erlaubt hinstellt, ist eine genaue Betrachtung des Textes die einfachste Klarstellung. Es ist ausdrücklich und *ohne Klausel* verboten, aus eigenem Antrieb den Tyrannen zu töten, und die Verweisung an eine höhere Autorität in den Vordergrund gerückt. Die Stellen, in denen die Rechtmäßigkeit eines Vorgehens *auctoritate publica* unter dem Rechtstitel des verletzten *pactum* hervorgehoben wird, haben überdies begriffliche Gelegenheit zur Herstellung einer Analogie mit dem Gedanken des »*contrat social*« geboten. Hier ist es notwendig, ausdrücklich auf den grundverschiedenen Naturrechtsbegriff der Scholastik und der Aufklärung hinzuweisen, die bei oberflächlicher Ausdrucksgleichheit noch lange nicht tatsächliche, innere Gleichheit aufweisen. (Anm. d. Übers.)

---

durch Domitian selbst auf die Insel Patmos verbannt worden war, durch Senatsbeschluß nach Ephesus zurückgesandt wurde.

Gehört es aber zu dem Recht eines Oberen, dem Volke einen König zu setzen, so ist auch von ihm Abhilfe gegen die Untauglichkeit des Tyrannen zu erwarten. So wurde dem Archelaus, der für seinen Vater Herodes bereits die Regierung angetreten hatte und nun der Schlechtigkeit seines Vaters nacheiferte, als die Juden bei Kaiser Augustus gegen ihn Klage erhoben, zunächst seine Macht eingeschränkt, indem man ihm den Königstitel nahm und die Hälfte seines Reiches unter seine zwei Brüder aufteilte. Als er sich aber dann noch immer in seiner Tyrannei keine Schranken auferlegte, wurde er vom Kaiser Tiberius nach Lyon in Gallien in die Verbannung geschickt.

Wenn man aber überhaupt gegen einen Tyrannen keine menschliche Hilfe haben kann, muß man sich an Gott wenden, der da in Trübsal zu richtiger Stunde als Helfer erscheint. Denn in seiner Macht liegt es, das grausame Gemüt des Tyrannen in Milde zu verwandeln, nach dem Worte Salomos (Spr. 21,1): »Das Herz des Königs ruht in der Hand Gottes, er wird es lenken, wohin er will.« Er hat die Grausamkeit des Königs von Assyrien, der den Juden den Tod bereiten wollte, zur Nachsicht gewendet. Und er war es, der den grausamen König Nebukadnezar so sehr änderte, daß er zu einem Verkünder der Macht Gottes wurde. »Nun

also« – sagt er – »lobe ich, Nebukadnezar, und erhebe und preise den Herrn des Himmels. Denn seine Werke sind wahr und seine Wege voll Gerechtigkeit. Er vermag die zu demütigen, die vor dem voll Hochmut einhergegangen sind.« (Dan. 4, 34.) Die Tyrannen aber, die er einer Bekehrung für unwürdig erachtet, kann er aus dem Leben hinwegraffen oder sie in die tiefste Niedrigkeit zurückstürzen, wie das Wort des Weisen (Sir. 10, 17) besagt: »Den Thron der übermütigen Herrscher hat Gott zerstört und hat die Milde an ihren Platz gesetzt.« Er war es, der, als er die Bedrängnis seines Volkes in Ägypten sah und ihren Schrei um Hilfe hörte, den Tyrannen Pharao mit seinem Heere ins Meer stürzte.

Und er hat auch Nebukadnezar, von dem wir soeben sprachen, als er sich im Übermut überhob, nicht nur von seinem königlichen Thron, sondern aus der Gemeinschaft der Menschen gestoßen und ihn gleichsam in ein Tier verwandelt. Denn sein Arm reicht nicht so kurz, daß er nicht sein Volk von den Tyrannen befreien könnte. Er verspricht ja seinem Volke durch Jesaja, daß er ihm Ruhe von Not und Verwirrung und der harten Sklaverei, der es vorher gehorcht hatte, schenken werde. Und bei Hesekiel (34, 10) sagt er: »Ich werde meine Herde noch aus ihrem Rachen befreien«, aus dem der Hirten nämlich, die sich selber weiden. Damit aber das Volk verdient, diese Wohltat von Gott zu erlangen, muß es von seinen Sünden ablassen.

Denn zur Strafe für ihre Sünden wird mit Zulassung Gottes den Frevlern die Herrschaft auferlegt; wie es der Herr bei Hosea (13, 11) ausspricht: »Ich will dir einen König geben in meinem Zorn.« Und bei Hiob (34, 30) heißt es: »Er läßt es zu, daß ein Heuchler herrscht wegen der Sünden des Volkes.« Es muß also zuerst die Schuld beseitigt werden, damit es Ruhe finde vor der Qual der Tyrannen.

## 7. KAPITEL

WELCHER BEWEGGRUND VOR ALLEM DEN KÖNIG  
BEI DER REGIERUNG LEITEN MUSS: EHRE ODER  
RUHM. ANSICHTEN DARÜBER, WELCHER WEG  
EINZUSCHLAGEN IST

WEIL ES, entsprechend dem, was wir gesagt haben, die Aufgabe des Königs ist, das Wohl der Gesellschaft zu suchen, so wäre sein Amt wohl allzu schwer, wenn nicht auch ihm irgendein persönlicher Vorteil daraus entstehen würde. Es gilt also zu untersuchen, welcher Art der angemessene Lohn eines guten Königs ist.

Manchen schien es so, als bestünde der Lohn aus nichts anderem als Ehre und Ruhm. So bestimmt auch Cicero in seiner Schrift über den Staat, daß der Führer des Staates mit Ruhm gesättigt werden müsse. Die Begründung dafür scheint Aristoteles in seiner Ethik zu geben: weil ein Herrscher,

der nicht an Ehre und Ruhm Genüge findet, ganz notwendigerweise zum Tyrannen wird. Denn es lebt in der Seele eines jeden der Trieb, sein eigenes Wohl zu verfolgen. Wenn also ein Fürst nicht mit Ruhm und Ehre zufriedengestellt ist, wird er sinnliche Freuden und Reichtum suchen. Und so wird er sich der Beraubung und Unterdrückung seiner Untertanen zuwenden.

Wenn wir uns indessen diese Ansicht zu eigen machen, ergeben sich sehr viele Übelstände. Zunächst wäre es ja ein großer Nachteil für die Könige, wenn sie so viele Mühen und Sorgen für einen so vergänglichen Lohn erdulden würden. Denn nichts auf der Welt scheint vergänglicher als Ruhm und ehrende Menschengunst. Sie hängt ja von den Meinungen der Menschen ab, und es gibt nichts im menschlichen Leben, das leichter zu verändern wäre. Darum nennt der Prophet Jesaja (Kap. 20) einen solchen Ruhm »Grasblüte«. Überdies raubt die Gier nach Ruhm unter den Menschen dem Geist jede innere Größe. Denn wer die Gunst der Menschen sucht, muß notwendigerweise in allem, was er sagt und tut, ihrem Willen zu Diensten sein. So wird er, da er den Menschen zu gefallen trachtet, ein Sklave jedes einzelnen. Deswegen sagt auch Cicero in seinem Buch über die Pflichten, daß man sich »vor der Ruhmbegehrde in acht nehmen müsse«. Denn sie benimmt die seelische Freiheit, an die Männer von hoher Gesinnung jede Bemühung setzen müssen. Nichts

---

aber ziemt dem Fürsten, der eingesetzt wird, um das Gute zu bewirken, mehr als Adel der Seele. Es ist also Ruhm unter den Menschen als Lohn des Königs ganz unzulänglich.

Desgleichen ist es auch für das Volk von Schaden, wenn den Fürsten ein derartiger Lohn ausgesetzt wird. Denn es zählt zu den Pflichten jedes braven Mannes, den Ruhm wie alle anderen zeitlichen Güter wenig zu schätzen. Es ist Sache eines tugendhaften und mutigen Herzens, für die Gerechtigkeit den Ruhm wie das Leben gering anzuschlagen.

Darauf gründet sich die sonderbare Erscheinung: weil der Ruhm jeder Tat der Tugend folgt, wird der Ruhm selbst, wie es die Tugend verlangt, entsprechend gering geachtet, und mancher wird, gerade weil er den Ruhm für nichts ansieht, nach den Worten des Fabius: »Wer den Ruhm verachtet, hat ihn in Wahrheit«, berühmt. Und von Cato sagt Sallust: »Je weniger Ruhm er suchte, um so sicherer erreichte er ihn.« Selbst die Jünger Christi stellten sich als Diener des Herrn in Ruhm wie in Ruhmlosigkeit, in Schande und Ansehen dar. Der Ruhm also, den die Guten geringachten, kann nicht der Lohn sein, der einem guten Manne angemessen wäre. Wenn nur dieses Gut den Fürsten zur Belohnung ausgesetzt wäre, wäre die Folge, daß tüchtige Männer die Herrscherwürde nicht annehmen, haben sie sie aber angenommen, ohne Lohn wären.

Weiter ergeben sich aus der Ruhmsucht auch gefährliche Übel. Denn viele haben, da sie ohne Maß Ruhm in kriegerischen Verwicklungen suchten, sich und ihre Heere ins Verderben gestürzt und damit ihr freies Vaterland unter die Gewalt des Feindes gebracht. Darum hat der römische Feldherr Torquatus, um ein warnendes Beispiel für dieses Vorgehen zu setzen, seinen eigenen Sohn, der, vom Feinde gereizt, in jugendlicher Hitze gegen den Befehl den Kampf begonnen hatte, hinrichten lassen, obwohl er gesiegt hatte, damit durch das Beispiel der Anmaßung kein größeres Übel entstehe als der Ruhm, den Feind getötet zu haben, einen Nutzen bedeutet.

Auch hat die Ruhmsucht einen anderen, ihr verwandten Fehler: die Heuchelei. Weil es nämlich schwer ist und nur wenigen gelingt, die wahre Tugend zu erreichen, der allein die Ehre gebührt, kommen viele aus Ruhmsucht dazu, Tugend zu heucheln. So hat, wie Sallust sagt, »der Ehrgeiz viele Menschen gezwungen, falsch zu werden. Anderes tragen sie im Herzen verschlossen als laut auf der Zunge und scheinen so mehr zu sein, als sie sind.« Aber auch unser Erlöser nennt die, die das Gute tun, um von den Menschen gesehen zu werden, Komödianten, das heißt Heuchler. Wie also für das Volk Gefahr besteht, wenn der Fürst Lust und Reichtum als Lohn sucht, daß er zu einem Räuber und Schänder seiner Ehre entarte, ebenso ist die Gefahr, wenn er von dem Lohn des Ruh-

---

mes gebannt ist, daß er anmaßend und voll Heuchelei werde.

Soviel aber aus der Absicht der von uns erwähnten Philosophen erkennbar ist, haben sie nicht in der Überlegung Ehre und Ruhm dem Fürsten zum Lohn bestimmt, als sollte er sein Streben darauf als Hauptziel richten. Ihre Annahme war wohl, daß es noch immer erträglicher sei, wenn einer Ruhm zu erreichen trachtet, als wenn er seine Begier auf Geld richtet oder nur dem sinnlichen Triebe folgt. Denn diese böse Neigung steht der Tugend näher; der Ruhm, den die Menschen wünschen, ist nach Augustinus nichts anderes als das günstige Urteil von Menschen über Menschen. Die Ruhmbegierde hat so wenigstens eine Spur des Tugendhaften an sich. Sie strebt immerhin nach dem Beifall der Guten und schreckt davor zurück, ihnen zu mißfallen. Da also nur wenige zu wahrer Tugend gelangen, ist es offenbar erträglich, den als Herrscher vorzuziehen, der wenigstens das Urteil der Menschen fürchtet und sich so vor offenen Untaten zurückhalten läßt.

Denn wer nach Ruhm verlangt, sucht es entweder auf dem geraden Weg durch mühevollen Taten der Tugend zu erreichen, daß ihm der Beifall der Menschen zuteil wird, oder er verfolgt dieses Ziel zumindest durch List und Täuschung. Wer aber nur nach der Macht verlangt, wird, wenn er ohne Verlangen nach Ruhm die Mißbilligung der gerecht Urteilenden nicht scheut, zumeist durch ganz

unverhohlene Verbrechen zu erreichen trachten, wonach sein Sinn steht. Dann übertrifft er durch die Laster seiner Grausamkeit und seiner Schwelgerei jedes wilde Tier, wie es bei Kaiser Nero ersichtlich ist. Denn dessen Prasserei war, wie Augustin sagt, so maßlos, daß niemand meinte, von ihm eine männliche Tat befürchten zu müssen, und von solcher Grausamkeit, daß man glaubte, er habe keinen einzigen weichlichen Zug an sich.

Das aber wird durch das, was Aristoteles über den Seelenadel in seiner Ethik sagt, hinlänglich verständlich gemacht. Er sieht nicht Ehre und Ruhm als etwas Großes, das der angemessene Lohn der Tugend sei, aber er fordert von den Menschen nichts anderes. Denn das scheint unter allen irdischen Gütern ein besonderes zu sein, daß dem Menschen von seinem Mitmenschen Zeugnis über seine Tugend gegeben werde.

## 8. KAPITEL

WELCHER ART DAS WAHRE ZIEL FÜR EINEN KÖNIG IST, DAS IHN SELBST ANTREIBEN SOLL, EIN GUTER HERRSCHER ZU SEIN

DA ALSO weltliche Ehre und Ruhm unter den Menschen für die Mühsal eines Königs nicht der angemessene Lohn sein können, bleibt uns zu untersuchen, wie er denn eigentlich beschaffen sein muß.

Es ist aber angemessen, daß der König seinen Lohn von Gott erwartet. Denn der Diener erwartet den Lohn für seinen Dienst von seinem Herrn. Der König ist aber in der Ausübung seines Herrscheramtes über das Volk ein Diener Gottes. Wie der Apostel (Röm. 13, 1 und 4) sagt, »ist alle Gewalt von Gott dem Herrn«, und »sie ist ein Werkzeug Gottes, ein Mittel der Rache zum Zorne dessen, der übeltut«. Auch im Buche der Weisheit werden die Könige als Diener Gottes bezeichnet. Es müssen also die Könige den Lohn für ihre Herrschaft von Gott erwarten. Gott lohnt die Könige dafür, daß sie ihm dienen, bisweilen mit zeitlichen Gütern, aber solche Güter sind Bösen und Guten gemeinsam. So sagt der Herr (Hes. 29, 18): »Nebukadnezar, der König von Babylon, ließ sein Heer gegen Tyrus schweren Dienst tun, aber weder ihm noch seinem Heer wurde der Lohn für den Dienst, den er mir im Kampfe gegen die Stadt geleistet hat, an Tyrus zuteil.« Jenen Dienst im Sinne des Apostels nämlich, der von der Gewalt sagt, sie sei nur »ein Werkzeug Gottes, ein Mittel der Rache zum Zorne dessen, der Übles tut«. Später aber fügt er über den Lohn hinzu: »Deshalb spricht Gott der Herr: Siehe, ich will Nebukadnezar, den König von Babylon, in das Land Ägypten senden, dort wird er reiche Beute machen, und sie wird der Lohn für sein Heer sein.« Wenn also der Herr ungerechte Könige, die gegen die Feinde Gottes kämpfen, obwohl sie dies keineswegs in der Absicht tun, Gott

zu dienen, sondern nur, um ihren Haß und ihre Begierden zu befriedigen, damit belohnt hat, daß er ihnen Sieg über die Feinde zuteilt, Königreiche unterwirft und Beute preisgibt, was wird er erst jenen guten Königen zuwenden, die, ihr Herz in Frömmigkeit zu Gott gewandt, ihr Volk regieren und gegen seine Feinde streiten? Keinen *irdischen*, sondern einen *ewigen* Lohn verspricht er ihnen und in niemand anderem als in sich selbst. So spricht Petrus zu den Hirten des Volkes Gottes (1. Petr. 5): »Weidet die Herde Gottes, die euch überantwortet ist ... Und wenn der Herr aller Hirten« – das ist Christus, der Herr aller Könige – »kommt, so werdet ihr die unverwelkliche Ruhmeskrone erhalten.« Von dieser Krone sagt Jesaja (28, 5): »Der Herr wird seinem Volke ein Kranz des Jubels sein und eine Krone des Ruhmes.«

Auch einen Vernunftbeweis gibt es dafür. In den Sinn aller Menschen, die von Natur aus die Vernunft gebrauchen, ist der Gedanke eingesenkt, daß die Glückseligkeit der Lohn der Tugend sei. Denn das, was die Tugend jedweder Sache ausmacht, wird als etwas beschrieben, das den, der es besitzt, gut macht und ebenso sein Werk. Nun wird aber ein jeder durch richtiges Handeln zu dem zu gelangen suchen, was am meisten Gegenstand seiner Sehnsucht ist. Dies aber ist, glücklich zu sein. Es ist unmöglich, daß das ein Mensch nicht will. Es wird also ganz richtig das als Preis der Tugend erwartet, was den Menschen glücklich

---

macht. Wenn aber ein gutes Handeln überhaupt das Wesen der Tugend ist, das Wesen des Königs aber, seine Untertanen gut zu lenken, so wird das der Lohn des Königs sein, was ihn glücklich macht. Was das aber sei, wollen wir hier überlegen.

Die Glückseligkeit ist, so sagen wir, das Endziel aller Sehnsucht. Denn der Drang der Sehnsucht kann nicht ins Unendliche fortschreiten; dann wäre ja ein von der Natur gegebener Antrieb vergeblich: das Unendliche kann nicht durchmessen werden. Da aber die Sehnsucht jedes vernünftigen Wesens nach einem umfassenden Gut zielt, so wird jenes Gut allein wirklich glücklich machen können, nach dessen Erlangung kein weiteres zu wünschen bleibt. Und darum heißt die Glückseligkeit ein vollendetes Gut, weil sie alles Ersehenswerte in sich schließt. Kein einziges irdisches Gut ist aber dieser Art; wer Reichtum hat, sehnt sich, noch mehr zu besitzen, und ähnliches ist bei allen übrigen zu sehen. Und wenn die Menschen auch nicht mehr zu erlangen suchen, so wünschen sie doch, daß der Besitz Dauer habe oder etwas anderes an seine Stelle tritt. Denn nichts Bleibendes findet sich auf der Erde, und also gibt es nichts Irdisches, das die Sehnsucht ganz zur Ruhe bringen kann. So kann auch nichts, das von dieser Erde stammt, glücklich machen, so daß es der angemessene Lohn für einen König wäre.

Dazu ist noch einiges zu sagen. Die schließliche Vollkommenheit eines jeden Dinges und die

Tatsache, daß es ein vollkommenes Gut ist, hängt von etwas Höherem ab. Auch die körperlichen Dinge an sich werden durch die Verbindung mit etwas Besserem besser, schlechter aber, wenn sie mit etwas Minderem vermischt werden. Wenn nämlich Gold zu Silber gemengt wird, wird das Silber besser, während es durch die Vermischung mit Blei unrein wird. Es steht nun wohl fest, daß alles Irdische geringer ist als der Geist des Menschen, die Glückseligkeit aber ist die schließliche Vollkommenheit des Menschen und das vollkommene Gut, zu dem alle zu gelangen wünschen. Daher kann es kein irdisches Gut sein, das den Menschen endgültig glücklich zu machen imstande ist. Und also auch kein irdisches Gut, das der entsprechende Lohn für einen König ist. »Denn« – so sagt Augustinus (*De civitate Dei*, lib. 5, cap. 24) – »nicht deshalb nennen wir christliche Fürsten glücklich, weil sie länger regiert haben oder weil sie nach einem sanften Tod ihren Sohn als Herrscher zurückließen, weil sie die Feinde des Staates bezwungen haben oder imstande waren, sich vor dem Aufruhr der Bürger zu hüten oder ihrer Herr zu werden. Sondern dann nennen wir sie glücklich, wenn sie gerecht regieren, wenn sie lieber ihre Leidenschaften als irgendwelche Völker beherrschen wollen, wenn sie alles nicht entbrannt für eitlen Ruhm, sondern aus Liebe zur wahren und ewigen Seligkeit tun ... solche christliche Fürsten nennen wir glücklich, zunächst um

dessentwillen, was sie zu hoffen haben, später aber wirklich sein werden, wenn das gekommen sein wird, was wir erwarten.« Aber es gibt auch unter dem, was erschaffen wurde, nichts anderes, das das Glück des Menschen bewirkt und dem König als Lohn bestimmt werden könnte. Denn die Sehnsucht jedes Dinges drängt zu seinem Urgrund zurück, von dem es seinen Ausgang nimmt. Der Grund des menschlichen Geistes aber ist Gott, der ihn nach seinem Ebenbilde formt. Gott allein ist es also, der es vermag, der menschlichen Sehnsucht den Frieden zu geben, den Menschen glücklich zu machen und der gebührende Lohn für einen König zu sein.

Doch weiter. Der menschliche Geist erkennt ein vollkommenes Gut durch seine Vernunft und wünscht es durch seinen Willen. Ein vollkommenes Gut aber läßt sich nur in Gott finden. Nichts kann die Sehnsucht des Menschen stillen und ihn dadurch glücklich machen außer Gott, von dem es in den Psalmen (102, 5) heißt: »... der deine Sehnsucht mit Gütern stillt.« Darauf also muß der König seinen Lohn setzen. Aus diesen Gedanken heraus sagte ja König David (Ps. 72 [73], 25): »Was habe ich im Himmel und was wollte ich von dir auf Erden?« In der Antwort auf diese Frage fügt er hinzu: »Mein Gut aber ist es, Gott anzuhängen und auf Gott den Herrn meine Hoffnung zu setzen.« Denn er selbst ist es, der den Königen Heil verleiht, nicht nur zeitliches, durch das er allge-

mein Mensch und Tier seine Hilfe leiht, sondern auch jenes, von dem er durch Jesaja (51, 6) sagt: »Mein Heil wird in alle Ewigkeit währen.« Jenes Heil, durch das er die Menschen errettet und bis zu den Engeln erhebt.

In diesem Sinne kann es also als Wahrheit anerkannt werden, daß Ehre und Ruhm der Lohn der Könige ist. Denn welche irdische und vergängliche Ehre kann jener gleich sein, daß ein Mensch Bürger des himmlischen Reiches und Hausgenosse Gottes ist, unter die Söhne Gottes gezählt wird und mit Christus die Erbschaft des Himmels erlangt? Das ist jene Ehre, von der König David (Ps. 138, 17), als er sich nach ihr sehnte, voll Verwunderung sagte: »Ohne Maß sind deine Freunde, o Gott, geehrt!«

Welcher Ruhm aus menschlichem Lob kann überdies dem verglichen werden, den nicht die trügerische Zunge der Schmeichler, nicht die getäuschte Meinung der Menschen begründet, der aus dem Zeugnis des innersten Gewissens hervorkommt und durch Gottes Zeugnis bestätigt wird, der es seinen Bekennern versprochen hat, daß er in der Herrlichkeit des Vaters vor der Schar der Engel sich zu ihnen bekennen werde?

Die diesen Ruhm suchen, finden ihn auch. Dabei erlangen sie überdies den Ruhm unter den Menschen, den sie nicht suchen. Dafür ist Salomo ein Beispiel, der nicht allein die Weisheit, die er suchte, von Gott erhielt, sondern auch an iridi-

---

schem Ruhm über alle anderen Könige erhoben wurde.

## 9. KAPITEL

DER LOHN DER KÖNIGE UND FÜRSTEN NIMMT  
DEN HÖCHSTEN GRAD IN DER HIMMLISCHEN SE-  
LIGKEIT EIN. DAS WIRD MIT VIELEN GRÜNDEN  
UND BEISPIELEN BEWIESEN

ES BLEIBEN uns weiter noch Überlegungen darüber anzustellen, daß diejenigen, die das königliche Amt mit Würde und lobenswert erfüllen, ein besonderes Maß der himmlischen Seligkeit besitzen werden. Denn wenn die Seligkeit der Lohn der Tugend ist, folgt daraus, daß der größeren Tüchtigkeit ein größerer Grad von Glückseligkeit zukommt. Nun ist aber das eine ganz besondere Tüchtigkeit, durch die ein Mensch nicht nur sich selbst, sondern auch anderen den Weg zu bestimmen vermag; und dies um so mehr, für je mehr sie bestimmend ist. Auch hinsichtlich seiner körperlichen Tüchtigkeit wird ja einer für um so tüchtiger gehalten, je mehr Feinde er niederringen oder je mehr Lasten er vom Boden heben kann. Wenn also schon für die Leitung eines Hausstandes eine größere Tüchtigkeit erforderlich scheint, als um sich selbst zu lenken, eine wieviel größere erst zur Regierung einer Stadt oder eines Königreiches! Es

ist also wohl das Zeichen ganz besonderer Tugend, wenn einer die Pflicht eines Königs gut erfüllt. So gebührt ihm auch ein ganz besonderer Lohn in der himmlischen Seligkeit.

In allen Künsten und Fähigkeiten sind ferner immer die mehr des Lobes wert, die andere gut zu leiten wissen, als die, die sich selbst nach fremder Leitung wohl verhalten. Auch bei jeder gedanklichen Betrachtung bedeutet es mehr, den anderen lehrend die Wahrheit zu vermitteln, als selbst bloß das fassen zu können, was von anderen gelehrt wird. Auch im Gewerbe wird etwa der Architekt, der den Plan für ein Gebäude entwirft, höher eingeschätzt und um mehr Geld angestellt als der Handwerker, der bloß nach dessen Plan mit seiner Hand Arbeit tut. Und in den Kämpfen des Krieges folgt bei einem Sieg der Klugheit des Führers ein größerer Ruhm als der Tapferkeit des Soldaten. Nun aber verhält es sich mit dem Führer der Gesellschaft bei allem, was von den einzelnen der Tugend entsprechend getan werden soll, wie mit dem Lehrer in den Wissenschaften, dem Architekten beim Häuserbau und dem Anführer im Kriege. Es ist also der König, wenn er seine Untertanen gut leiten kann, eines größeren Lohnes wert als irgendeiner der Untertanen, der unter der Führung des Königs angemessen gelebt hat.

Wenn es weiter das Wesen der Tugend ist, daß durch sie das Werk der Menschen gut wird, so ist es offenbar der größeren Tugend eigen, daß je-

---

mand durch sie ein größeres Gut bewirkt. Nun ist aber das, was einer Vielheit ein Gut bedeutet, größer und dem Willen Gottes entsprechender als das Gut eines einzigen. So muß bisweilen das Übel für einen einzigen ertragen werden, wenn es vor dem Wohl der Gesamtheit zurücktreten muß. So wird der Räuber hingerichtet, um der Gesellschaft den Frieden zu geben; und Gott selbst würde alles Übel in der Welt nicht zulassen, wenn er aus ihm nicht Nutzen und Schönheit für das All hervorzubringen wüßte.

Es gehört aber zur Pflicht eines Königs, das allgemeine Wohl mit Eifer zu besorgen. Darum also kommt dem König für seine gute Herrschaft ein größerer Lohn zu als einem Untertanen für sein Wohlverhalten.

Noch klarer wird das, wenn man mehr ins einzelne geht. Es wird von den Menschen jede Privatperson gelobt, und von Gott wird es als Verdienst angerechnet, wenn sie einem Darbenden hilft, wenn sie die Uneinigen versöhnt, wenn sie einen Unterdrückten der Hand eines Mächtigeren entreißt, und überhaupt, wenn sie irgend jemand auf irgendeine Weise mit Rat oder tätiger Unterstützung zu seinem Heile verhilft. Um wieviel mehr muß aber der von den Menschen gepriesen und von Gott belohnt werden, der es bewirkt, daß sich ein ganzes Land des Friedens freut, der jede Grausamkeit hintanhält, die Gerechtigkeit wahrt und durch seine Gesetze und Vorschriften bestimmt,

wie die Menschen zu handeln haben. Daran zeigt sich auch die Erhabenheit der Herrschertugend, daß sie vor allem ein Gleichnis Gottes darstellt. Sie tut in ihrem Königreiche, was Gott auf der ganzen Welt. Darum werden auch (2. Mose 22) die Richter des Volkes Götter genannt. Um so mehr ist aber etwas Gott genehm, je mehr es sein Ebenbild ist, und deshalb mahnt der Apostel (Eph. 5, 1): »Seid die Nachahmer Gottes, als seiet ihr seine überaus geliebten Söhne.«

Wenn aber, wie es die Meinung des Philosophen ist, jedes Wesen das ihm Ähnliche liebt, so ist es, sofern zwischen dem Verursachten und seiner Ursache irgendeine Ähnlichkeit besteht, die Folge, daß die guten Könige Gott am angenehmsten sind und ihm der großen Belohnung wert erscheinen. Überdies, um die Worte Gregors zu gebrauchen, »was ist ein Gewitter auf dem Meere so anders als ein Sturm der Seele? Wenn das Meer ruhig ist, wird selbst der Unkundige das Schiff richtig lenken können; ist aber das Meer von den Wogen des Unwetters zerwühlt, wird auch der erfahrene Schiffer verwirrt. Darum geht dann zumeist bei dem Bemühen um die Herrschaft der Nutzen des gelungenen Werkes verloren, der in der Ruhe festgehalten wurde.« Denn es ist, wie Augustinus sagt, sehr schwer, daß die Fürsten inmitten der Reden übertriebener Schmeichler und der blinden Folgsamkeit aller, die allzu tief den Rücken beugen, sich nicht überheben und sich erinnern, daß sie

Menschen sind. Auch in der Schrift (Sir. 31, 8) heißt es: »Selig ist der Mann, der nicht um Gold auf Abwege geraten ist und nicht seine Hoffnung auf Goldschätze gesetzt hat, der – ohne Strafe Gebote übertreten konnte und nicht übertreten hat, Böses verüben konnte und es nicht getan hat.« So wird einer gleichsam im Werke der Tugend für treu befunden, und darum zeigt nach dem Worte des Bias erst die Herrscherwürde das Wesen eines Mannes. Denn viele, die, solange sie in niedrigerer Stelle lebten, voll Tugend schienen, fallen von ihr ab, sobald sie auf die Höhe fürstlicher Macht gelangen. So macht gerade die Schwierigkeit, richtig zu handeln, die Fürsten größeren Lohnes wert. Und wenn sie einmal durch ihre Schwächen gesündigt haben, erscheinen sie den Menschen leichter entschuldbar und erhalten eher von Gott Verzeihung, sofern sie nur nicht vergessen, wie Augustinus sagt, für ihre Sünden dem wahren Gott das Opfer ihrer Erniedrigung, flehentlich Klage und des Gebetes darzubringen. Als Beispiel dafür sagte der Herr über Achab, den König von Israel, der viel gesündigt hatte, zu Elias (1. Kön. 21, 29): »Weil er sich um meinetwillen erniedrigt hat, will ich nicht in seinen Tagen das Übel senden.«

Aber nicht allein durch die Gründe der Vernunft ist zu beweisen, daß den Königen ein besonderer Lohn gebührt; auch durch die göttliche Autorität wird es bestätigt. Es heißt nämlich (Sach. 12,8): »An jenem Tage der Glückseligkeit, das ist

im Erschauen des ewigen Friedens, wird der Herr allen Schutz sein, die in Jerusalem wohnen. Wie das Haus Davids wird auch das Haus der anderen sein, denn nun werden alle gleich Königen sein und mit Christus herrschen, wie die Glieder mit ihrem Haupt. Das Haus Davids aber wird wie das Haus Gottes sein. Denn, weil er durch seine Herrschaft das Amt Gottes unter dem Volke in Treue geübt hat, wird er auch bei der Belohnung für Gott mehr sein und also bleiben.«

Das schien auch traumhaft in irgendeiner Weise den Heiden vorzuschweben, wenn sie an eine Verwandlung der Lenker und Hüter des Staates in Götter glaubten.

## 10. KAPITEL

EIN KÖNIG UND FÜRST MUSS SCHON WEGEN SEINER EIGENEN WOHLERGEBENS UND DES NUTZENS, DER DARAUS FOLGT, BEMÜHT SEIN, EINE GUTE HERRSCHAFT ZU FÜHREN. ALS GEGENTEIL DAVON FOLGT TYRANNISCHE HERRSCHAFT

DA DEN KÖNIGEN ein so großer Lohn in der himmlischen Seligkeit ausgesetzt ist, wenn sie bei ihrer Regierung richtig gehandelt haben, müssen sie mit achtsamster Sorge sich selbst davor bewahren, daß sie sich der Tyrannei zuwenden. Denn nichts soll ihnen willkommener sein, als sogleich von der

Ehre ihrer königlichen Würde, durch die sie auf Erden so hoch erhoben werden, in die Glorie des himmlischen Reiches versetzt zu werden. Und die Tyrannen sind wahrhaft im Irrtum, die irgendwelcher irdischen Vorteile willen von der Gerechtigkeit ablassen und sich so des großen Lohnes berauben, den sie durch gerechte Herrschaft hätten erlangen können. Wie töricht ist es aber, sich für kleine und vergängliche Güter dieser Art die größten und ewigen Güter zu verderben, die nur ein Tor oder ein Ungläubiger für nichts achtet!

Überdies ist hinzuzufügen, daß eben diese zeitlichen Vorteile, um derentwillen die Tyrannen von der Gerechtigkeit lassen, den Königen viel mehr zum Gewinn ausschlagen, wenn sie die Gerechtigkeit wahren. Denn es gibt unter den Dingen dieser Welt nichts, das einer würdigen Freundschaft vorzuziehen wäre. Sie ist es, die die Tüchtigen zu einem Sinn verbindet, ihre Tugend bewahrt und anspornt. Sie ist es, die alle Menschen brauchen, welche Geschäfte immer zu vollenden sind; im Glück kommt sie nicht ungelegen und im Unglück läßt sie nicht im Stich. Sie bringt die größte Freude mit sich, so sehr, daß manches an sich Erfreuliche ohne Freunde widerlich wird. Alle Dunkelheiten macht die Liebe leicht und fast wie nichts zu ertragen, ja selbst keines Tyrannen Grausamkeit ist so groß, daß er an der Freundschaft gar keinen Gefallen finden würde. So berichtet es auch eine Geschichte von Dionys, dem Tyrannen von Syra-

kus. Als er einen von zwei Freunden – Damon und Pythias – hinrichten lassen wollte, bat der zum Tod Verurteilte um einen Aufschub, damit er nach Hause reisen und seine Angelegenheiten ordnen könne; der andere Freund aber stellte sich dem Tyrannen als Geisel für seine Rückkehr. Als jedoch der dafür festgesetzte Tag herankam und jener nicht zurückkehrte, machte jedermann dem Bürgen Vorwürfe, daß er töricht gehandelt habe. Der aber erklärte, er sorge sich nicht um die Zuverlässigkeit des Freundes. Und zur selben Stunde, in der er für den andern hätte hingerichtet werden sollen, kehrte jener zurück. Diese Gesinnung der beiden zwang selbst dem Tyrannen Bewunderung ab. Um ihrer Freundestreue willen erließ er die Strafe und bat sie noch überdies, ihn als dritten in ihren Freundschaftsbund aufzunehmen.

Indes, so sehr sich die Tyrannen nach dem Gut der Freundschaft sehnen, sie können es nicht erlangen. Da sie ja nicht das Gemeinwohl, sondern ihren persönlichen Vorteil verfolgen, entsteht geringe oder gar keine Gemeinschaft mit ihren Untertanen. Alle Freundschaft aber wird erst durch irgendeine Gemeinsamkeit befestigt. Wir sehen, daß sich die in Freundschaft verbinden, die einander durch ihre Abstammung, durch Ähnlichkeit des Charakters oder durch das Gemeinsame irgendeines Lebenskreises finden. Zwischen Tyrann und Untertan kann es so nur wenig Freundschaft geben, oder besser gesagt, gar keine, da ja überdies

die Untertanen von der Ungerechtigkeit des Tyrannen bedrückt werden und es wohl fühlen, daß sie nicht geliebt, sondern für nichts geachtet werden: so fühlen auch sie keine Liebe. Und die Tyrannen haben keinen Grund, sich über die Untertanen zu beklagen, daß sie keine Zuneigung bei ihnen finden. Sie benehmen sich ja selbst keineswegs so, daß sie es verdienten, von ihnen geliebt zu werden. Die guten Könige aber werden, da sie mit Eifer auf den allgemeinen Fortschritt bedacht sind und die Untertanen fühlen, daß sie durch ihren Eifer so manche Vorteile erlangen, von den meisten geliebt, denn sie beweisen damit, daß sie ihren Untertanen zugetan sind. Und es wäre ein Zeichen weit größerer Verderbtheit, als sie bei der großen Menge vorkommt, wenn Freunde gehaßt werden und Wohltätern Gutes mit Bösem vergolten wird.

Diese Liebe ist auch der Grund dafür, daß die Herrschaft guter Könige von Dauer ist, da um ihretwillen die Untertanen sich auch vor Gefahren nicht scheuen. Ein Beispiel dafür ist Julius Cäsar, von dem Sueton berichtet, daß er seine Soldaten so sehr liebte, daß er, als er von der Ermordung einiger von ihnen hörte, Haar und Bart nicht früher schor, als bis er sie gerächt hatte. Dadurch gewann er auch Soldaten, die ihm überaus ergeben und voll Eifer waren; so sehr, daß viele von ihnen, in Gefangenschaft geraten, es ablehnten, sich das Leben unter der Bedingung schenken zu las-

sen, daß sie nun gegen Cäsar kämpften. Auch Kaiser Augustus, der seine Macht auf das maßvollste ausübte, wurde so sehr von seinen Untertanen geliebt, daß viele sterbend geweihte Tiere dafür opfern ließen, daß sie ihn überlebend zurücklassen durften. Es ist also nicht leicht, die Herrschaft eines Fürsten zu erschüttern, den sein Volk so einmütig liebt. So sagt Salomo (Spr. 29, 14): »Ein König, der die Armen in Gerechtigkeit richtet, wird seines Thrones in Ewigkeit sicher sein.«

Die Herrschaft des Tyrannen aber kann nicht von langer Dauer sein, denn sie ist der Menge verhaßt. Und nichts, was gegen die Wünsche der vielen ist, kann sich auf die Dauer behaupten. Von kaum einem wird das gegenwärtige Leben durchlebt, ohne daß er in Schwierigkeiten kommt. In einer schwierigen Lage aber kann es nicht an Gelegenheit fehlen, sich gegen den Tyrannen zu erheben. Wo immer eine Gelegenheit ist, wird unter den vielen auch der eine sein, der die Gelegenheit benützt. Jenen aber, der sich erhebt, wird das ganze Volk mit seinen Wünschen begleiten, und nicht leicht wird der Erfolg bei dem ausbleiben, was unter der Zustimmung der Menge ins Werk gesetzt wird. So wird es sich also kaum ereignen, daß sich die Herrschaft eines Tyrannen auf lange Zeit erstreckt.

Das tritt auch deutlich hervor, wenn man überlegt, wodurch sich denn eigentlich die Herrschaft eines Tyrannen erhält. Sie wird jedenfalls nicht

---

durch Liebe bewahrt, da es ein Gefühl der Freundschaft der unterworfenen Menge zu ihrem Tyrannen, wie aus dem früheren ersichtlich ist, nur in geringem Maß oder überhaupt nicht gibt. Auf die Treue der Untertanen aber kann der Tyrann kein Vertrauen setzen. Denn solche Tugendhaftigkeit findet man in der großen Masse nicht, daß sie sich etwa durch die Tugend der Treue abhalten ließe, das Joch unverdienter Knechtschaft abzuschütteln, sobald sie nur dazu imstande ist. Und vielleicht wird es nach der Meinung der vielen gar nicht für einen Widerspruch gegen die Treue gehalten, sich gegen die Untauglichkeit eines Tyrannen auf jede mögliche Weise aufzulehnen. Es bleibt also, daß die Herrschaft der Tyrannen allein durch die Furcht gestützt wird; darum suchen sie mit allen Kräften zu erreichen, daß sie von ihren Untertanen gefürchtet werden.

Die Furcht aber ist eine hinfällige Grundlage. Die sich nur aus Furcht unterwerfen, erheben sich, sobald sich ihnen eine Gelegenheit bietet, bei der sie Strafflosigkeit erhoffen können, um so leidenschaftlicher gegen ihren Führer, je mehr sie früher gegen ihren innersten Willen allein durch die Furcht niedergehalten wurden. Es ist wie beim Wasser, das, sobald es einen Ausgang gefunden hat, nur um so heftiger ausfließt, wenn es vorher mit Gewalt eingeschlossen wurde. Aber auch der Zustand der Furcht selbst ist nicht ohne Gefahr; aus allzu großer Furcht geraten viele in Verzweif-

lung. Die Verzweiflung an dem eigenen Heil treibt aber mit Verwegenheit in jedwedem Beginnen. So kann es nicht sein, daß die Herrschaft eines Tyrannen von Dauer ist.

Das aber ist nicht weniger durch Beispiele als durch Gründe der Vernunft klarzumachen. Denn wenn jemand die Taten der alten und die Geschehnisse der neueren Geschichte überlegt, so wird er kaum finden, daß die Herrschaft eines Tyrannen lange Zeit gedauert hätte. So beweist auch Aristoteles in seiner *Politik* bei der Aufzählung vieler Tyrannen, daß ihrer aller Herrschaft in kurzer Zeit zu Ende gegangen sei. Nur einige von ihnen haben lange regiert, aber nur darum, weil sie in der Gewaltherrschaft nicht allzu maßlos waren und in vielen Dingen wenigstens das Beispiel guter Könige nachgeahmt haben.

Das wird überdies noch deutlicher, wenn wir das Urteil der Heiligen Schrift betrachten. So heißt es bei Hiob (34, 30): »Und er ließ einen Komödianten herrschen wegen der Sünden des Volkes.« Niemand aber wird berechtigter ein Komödiant genannt, als der, der das Amt eines Königs übernimmt und sich dann als Tyrann erweist. Denn als Komödiant wird der bezeichnet, der die Person eines anderen darstellt, wie es in den Schauspielen zu geschehen pflegt. So läßt es Gott zu, daß Tyrannen herrschen, um die Sünden der Untertanen zu bestrafen. Eine solche Strafe aber wird in der Heiligen Schrift gewöhnlich Zorn Gottes genannt.

So sagt der Herr bei Hosea (13, 11): »Ich werde euch einen König geben in meinem Zorne.« Der König aber, dessen Herrschaft über das Volk im Zorn Gottes zugelassen wird, ist wahrhaft unselig. Seine Herrschaft kann nicht auf festem Grund stehen. Denn »Gott vergißt nicht sein Erbarmen und wird auch in seinem Zorn nicht sein Mitleid zurückhalten«, und so heißt es bei Joel (2, 13): »Er ist geduldig, von großer Barmherzigkeit und größer als alle Schlechtigkeit.« Gott läßt es also nicht zu, daß Tyrannen lange regieren, sondern, nachdem er ein Gewitter durch sie hat hereinbrechen lassen, läßt er durch ihren Sturz wieder Ruhe eintreten. So heißt es (Sir. 10, 17): »Gott hat den Thron der übermütigen Fürsten zerstört und Milde an ihre Stelle kommen lassen.«

Aus der Erfahrung sieht man zudem noch klarer, daß die Könige durch Gerechtigkeit mehr Reichtum erwerben als die Tyrannen durch Raub. Da die Herrschaft des Tyrannen dem unterworfenen Volke mißliebig ist, so haben sie es nötig, viele Trabanten zu halten, um vor ihren Untertanen sicher zu sein. Für diese müssen sie nun mehr ausgeben, als sie von den Untertanen rauben können. Die Herrschaft des Königs aber, die nach dem Herzen der Untertanen ist, hat alle Untertanen an Stelle der Trabanten zu ihrem Schutz und hat es nicht nötig, etwas für sie auszugeben. Bisweilen aber, in Zeiten der Not, geben sie aus freien Stücken ihren Königen mehr, als je die Tyrannen mit

Gewalt erraffen könnten. So erfüllt sich, was Salomo (Spr. 11,24) sagt: »Die einen« – nämlich die Könige – »teilen ihr Eigentum, indem sie ihren Untertanen Gutes tun, und werden nur reicher; die anderen« – nämlich die Tyrannen – »rauben noch das, was nicht ihr Eigentum ist, und leben immer in Mangel.« Ähnlich geschieht es durch den gerechten Ratschluß Gottes, daß diejenigen, die unrechtmäßig Reichtum anhäufen, ihn auch wieder nutzlos vergeuden oder daß es mit Recht von ihnen genommen wird. Denn, wie Salomo (Pred. 5, 9) sagt: »Der Geizige wird nicht satt am Geld, und wer Geld liebt, wird keine Frucht daraus ziehen.« Ja, wie es (Spr. 15, 27) auch heißt: »Es zerstört sein Haus, wer der Habsucht folgt.« Den Königen aber, die Gerechtigkeit suchen, wird von Gott der Reichtum dazugegeben; so empfing Salomo, da er nur um Weisheit für die Rechtsprechung gebeten hatte, auch die Verheißung des Überflusses an Reichtum.

Über den öffentlichen Ruf sprechen, scheint wahrlich überflüssig. Denn wer zweifelt daran, daß gute Könige nicht nur in diesem Leben, sondern noch mehr nach ihrem Tode im Lob der Menschen gewissermaßen fortleben und in sehnsüchtiger Erinnerung behalten werden, der Name der Schlechten aber entweder sogleich verlöscht oder, wenn sie in ihrer Verwerflichkeit besonders hervorstachen, nur mit Verwünschungen in Erinnerung gebracht wird?

Darum sagt Salomo (Spr. 10, 7): »Das Andenken des Gerechten lebt im Lobe der andern, der Name der Ruchlosen aber verwest.« Denn er verschwindet entweder ganz oder bleibt doch in Schmach.

## 11. KAPITEL

DIE GÜTER DER ERDE, WIE REICHTUM, MACHT,  
EHRE UND EIN GUTER RUF, WERDEN DEN GU-  
TEN KÖNIGEN MEHR ALS DEN TYRANNEN ZUTEIL.  
VON DEN ÜBELN, IN DIE DIE TYRANNEN AUCH  
SCHON IN DIESEM LEBEN GERATEN

ES IST also daraus ganz klar, daß Dauer der Macht, Reichtum und ein guter Ruf mehr den Königen als den Tyrannen nach ihren Wünschen zuteil werden. Und gerade, um das auf unrechtmäßige Weise zu erlangen, verirrt sich ein Fürst auf den Weg der Tyrannei. Denn niemand weicht von der Gerechtigkeit ab, wenn er nicht von der Begierde nach irgendeinem Vorteil mitgerissen wird. Überdies beraubt sich der Tyrann der ganz besonderen Seligkeit, die den Königen als Lohn gebührt, und zieht sich, was noch drückender ist, die schwerste Qual unter den irdischen Strafen zu. Denn wenn einer, der einen Menschen beraubt, in Sklaverei bringt oder tötet, die schwerste Strafe verdient – vor dem Gericht der Menschen den Tod, vor Gott die ewige Verdammnis –, um wieviel mehr ist da die Annahme berechtigt, daß ein Tyrann, der überall den

Besitz aller brandschatzt, ihre Freiheit untergräbt und nach seinem Gutdünken den Tod verhängt, noch weit schwerere Strafen verdient! Menschen dieser Art empfinden auch nur selten Reue. Von Hochmut gebläht, ihrer Sünden wegen von Gott verlassen und durch die Schmeicheleien der Menschen verwöhnt, vermögen sie sich nur ganz selten dazu durchzuringen, ihr Unrecht gutzumachen. Wie könnten sie auch alles wiedererstaten, was sie zum Hohn jeder Forderung der Gerechtigkeit an sich gerissen haben! Freilich zweifelt niemand, daß sie dazu verpflichtet wären. Wann aber sollten sie jenen, die sie unterdrückt und auf irgendeine Weise ungerecht geschädigt haben, die volle Genugtuung leisten? Aber nicht nur, daß sie unbußfertig sind; sie glauben auch, daß ihnen alles erlaubt sei, was sie straflos und ohne Widerstand zu finden tun konnten. So kommen sie nicht nur damit nicht zuwege, ihre eigenen Übeltaten zu bessern, sondern übertragen den freien Mut zur Sünde auch auf den Nachfolger, da sie, was ihnen Gewohnheit war, gleichsam als führendes Beispiel setzen. So laden sie vor Gott nicht nur die Verantwortung für ihr eigenes Tun, sondern auch für das Tun derjenigen auf sich, denen sie solche Gelegenheit, vor Gott zu sündigen, gegeben haben. Noch gewichtiger aber wird diese Sünde durch die Würde des Amtes, das sie auf sich genommen haben. Wie auf Erden ein König diejenigen, deren Amt es ist, ihm zu dienen, härter straft, wenn er

sie unter seinen Widersachern findet, so wird auch Gott gerade die, die er zu Vollstreckern und Dienern seiner Herrschaft einsetzt, schwerer strafen, wenn sie schlecht handeln und so seine Gerechtigkeit in Bitternis verkehren. Darum wird auch im Buch der Weisheit (6, 5) zu den ungerechten Königen gesprochen: »Da ihr Diener jenes Reiches waret und nicht recht Urteil gesprochen habt, noch das Gebot der Gerechtigkeit beachtet; weil ihr nicht nach dem Willen des Herrn euren Weg gegangen seid, wird das Gericht schrecklich und jähe über euch kommen. Denn das härteste Gericht wird über die gehalten werden, deren Platz vor den andern war. Nur geringes Erbarmen wird gewährt; die Mächtigen aber werden auch gewaltige Qualen erdulden.« Und dem Nebukadnezar wird durch Jesaja (14, 15) gesagt: »Zur Hölle wirst du herabgezogen werden, in die Tiefe des Abgrundes. Und wer dich sieht, wird sich zu dir hinabbeugen und sehen, wie tief du unter deiner Strafe gleichsam begraben bist ...«

Wenn also die Könige alle zeitlichen Güter in Überfluß und Wohlergehen besitzen und ihnen ein besonderer Grad der Seligkeit von Gott bereitet wird, die Tyrannen aber zumeist um die zeitlichen Güter, die sie an sich reißen, gebracht werden, sich überdies vielen Gefahren aussetzen und, was noch weit mehr bedeutet, sich, für die schwersten Strafen bestimmt, der ewigen Güter berauben, so müssen wohl alle, die das Amt des Herrschers

auf sich nehmen, mit Eifer darauf bedacht sein, sich ihren Untertanen nicht als Tyrannen, sondern als Könige zu erweisen.

Was ein König ist, welchen Nutzen es für das Volk bedeutet, einen König zu haben, und überdies, daß es dem Herrscher mehr nützt, sich als ein König des beherrschten Volkes und nicht als sein Tyrann zu zeigen, dafür mag, was wir sagten, wohl genügen.

## 12. KAPITEL

ÜBER DEN BERUF DER KÖNIGE. NACHWEIS AUFGRUND DER NATUR, DASS DER KÖNIG IN SEINEM REICHE DAS GLEICHE BEDEUTET WIE DIE SEELE IM LEIBE UND GOTT IN DER WELT

UM UNSERE Erörterungen folgerichtig fortzusetzen, müssen wir nun überlegen, was eigentlich die Pflicht eines Königs einschließt und wie der König sein muß. Weil nämlich alles, was nach bewußter Überlegung geschieht, die natürlichen Vorgänge nachahmt, durch die wir erst den Weg erkennen und unser Handeln vernunftmäßig einrichten, scheint es am besten, das Wesen des königlichen Amtes an den die Natur lenkenden Kräften abzulesen. Nun finden wir, daß eine doppelte Leitung die Natur bestimmt: eine allgemeine und eine besondere. Die allgemeine ist die, der zufolge alles unter der Herrschaft Gottes zusammengehalten wird,

der das All in seiner Vorsehung lenkt. Die besondere aber, die der göttlichen am ähnlichsten ist, findet sich im Menschen, der darum eine ›kleine Welt‹ genannt wird. Denn in ihm findet sich das Wesen jener Leitung des Alls wieder. Wie alle körperhafte Natur und alle geistigen Kräfte unter der Herrschaft Gottes stehen, so werden alle Glieder des Körpers und alle übrigen Kräfte der Seele von der Vernunft geleitet, und so nimmt die Vernunft im Menschen denselben Platz ein wie Gott in der Welt. Weil aber, wie wir früher aufgezeigt haben, der Mensch ein Wesen ist, das von Natur aus für ein geselliges Leben bestimmt ist und in Gemeinschaft mit vielen lebt, so zeigt sich die Ähnlichkeit mit der Herrschaft Gottes im Menschen nicht nur, soweit der einzelne Mensch durch die Vernunft geleitet wird, sondern auch, soweit eine Gemeinschaft durch den Verstand eines einzigen gelenkt wird. Und gerade das macht vorzüglich das Amt des Königs aus.

Auch bei einigen Tieren, die gesellig leben, findet sich eine große Ähnlichkeit mit dieser Art der Führung. So bei den Bienen, unter denen es in der Tat Könige geben soll, freilich nicht in dem Sinne, als ob diese Herrschaft durch Verstand geübt wird, sondern nur durch einen natürlichen Instinkt, der ihnen von dem höchsten Gebieter, dem Schöpfer aller Natur, gegeben worden ist.

Dessen muß sich also ein König bewußt werden: daß er das Amt auf sich genommen hat, sei-

nem Königreiche das zu sein, was die Seele für den Leib und Gott für die Welt bedeutet. Wenn er dies mit Fleiß bedenkt, wird in ihm wohl der Eifer der Gerechtigkeit entbrennen, da er erwägt, daß er nur deshalb auf seinen Platz gestellt ist, um an Gottes Statt in seinem Reiche Urteil zu sprechen. Aber auch die sanfte Gesinnung der Milde und Güte wird er daraus schöpfen können, wenn er einmal die einzelnen, die unter seiner Herrschaft stehen, wie Glieder seines eigenen Körpers betrachtet.

### 13. KAPITEL

BESTIMMUNG DER ART ZU HERRSCHEN NACH DIESEM BILD: WIE GOTT JEDEM DING DURCH EINE BESTIMMTE ORDNUNG, DURCH SEINE EIGENE WIRKSAMKEIT UND DEN PLATZ, AUF DEN ES GESTELLT IST, SEINE EIGENTÜMLICHKEIT GIBT – EBENSO MUSS DER KÖNIG IN SEINEM REICH MIT SEINEN UNTERTANEN VERFAHREN. IN GLEICHER WEISE VERHÄLT ES SICH AUCH MIT DER SEELE

MAN MUSS also erwägen, was Gott in der Welt wirkt. Daraus wird sich klar ergeben, was dem König zu tun bestimmt ist. Im allgemeinen sind zwei Wirksamkeiten Gottes in der Welt zu betrachten, die eine, durch die er die Ordnung der Welt schafft, und die andere, durch die er die so geordnete Welt regiert. Diese zweifache Wirksamkeit hat auch die Seele im Körper des Menschen: denn

---

zuerst wird durch die Kraft der Seele der Körper gebildet, dann aber wird der Leib durch die Seele gelenkt und bewegt. Die zweite dieser Wirksamkeiten gehört im engeren Sinne zum Amt eines Königs; von der Führung einer Regierung haben ja auch die Könige ihren Namen. Die erste Art der Wirksamkeit aber kommt nicht allen Königen zu, denn nicht alle gründen ein Reich oder eine Stadt, über die sie dann gebieten, sondern wenden nur die Sorgfalt ihrer Regierung auf ein Reich oder eine Stadt, deren Gründung schon lange zurückliegt. Dabei ist freilich eines zu überlegen: Wäre derjenige, der Stadt oder Reich gegründet hat, nicht vorher gewesen, so wäre nun auch nicht die Möglichkeit gegeben, darüber zu herrschen. Jedenfalls ist auch die Gründung eines Reiches oder einer Stadt in das Amt eines Königs einzubeziehen, denn einzelne haben in der Tat Städte gegründet, in denen sie dann die Regierung führten, wie Ninus die Stadt Ninive oder Romulus Rom. Ebenso gehört es auch zu dem Amt der Regierung, daß sie, was sie leitet, erhält und zu dem Zweck verwendet, zu dem die Gründung vollzogen worden ist. Daher kann man das Amt des Regierens nicht voll erkennen, wenn man das Grundgesetz ihrer Errichtung nicht kennt. Der bei einer Reichsgründung leitende Grundsatz ist von dem Beispiel, das uns mit der Erschaffung der Welt gegeben ist, abzuleiten, bei der zuerst die Erschaffung der Dinge selbst, dann die geordnete Unterscheidung aller

Teile betrachtet wird. Dort sieht man weiter, daß den einzelnen Teilen der Welt ganz verschiedene Arten der Dinge zugeteilt wurden: die Sterne dem Himmel, die Vögel der Luft, die Fische dem Wasser, der Erde andere Tiere, und daß jedes einzelne mit dem, was es braucht, im Überfluß durch göttliche Fügung versorgt erscheint. Den Grundgedanken dieser Schöpfung hat Mose sehr genau und sorgsam in Worte gefaßt. Denn er rückt mit den Worten: »Im Anfang schuf Gott Himmel und Erde« die Erschaffung der Dinge in die erste Reihe. Dann berichtet er, wie alles nach übereinstimmender Ordnung voneinander geschieden wurde, wie Tag von Nacht, das Untere vom Oberen, das Meer vom Trockenem. Weiter führt er aus, wie der Himmel mit Lichtern, das Meer mit Fischen, die Erde mit Tieren beschenkt wurde. Schließlich aber wurde dem Menschen die Herrschaft über Erde und Tiere zugewiesen. Auch von dem Gebrauch der Pflanzen und aller anderen Lebewesen nach dem Willen der göttlichen Vorsehung berichtet er. Wer nun eine Stadt oder ein Reich gründen will, kann nicht etwa die Menschen, den Platz, auf dem sie ihren Wohnsitz aufschlagen können, und alle weiteren Hilfsmittel zum Leben aufs neue erschaffen; er muß notwendigerweise das gebrauchen, was in der Natur von vorher vorhanden ist, so wie auch die anderen Kunstfertigkeiten den Stoff, an dem sie ihre Wirksamkeit üben, von der Natur empfangen. So nimmt der Schmied das Eisen und der

Baumeister das Holz und Steine, um sie für seine Kunst zu gebrauchen.

Für einen Stadt- oder Reichsgründer ist es also notwendig, zuerst einen Platz aufzusuchen, der in gleicher Weise einer Reihe von Anforderungen zu entsprechen imstande ist, durch seine gesunde Lage die Bewohner erhält, durch seine Fruchtbarkeit für ihren Lebensunterhalt ausreicht, durch die Anmut der Landschaft erfreut und durch eine natürliche Überlegenheit der Örtlichkeit Sicherheit vor den Feinden gewährt. Wenn einer von diesen Vorzügen fehlt, so wird die Örtlichkeit um so geeigneter sein, je mehr oder je mehr des unbedingt Notwendigen sie von dem Gesagten besitzt. Dann ist es erforderlich, daß der Gründer des Reiches oder der Stadt den erwählten Ort nach den Funktionen, die die Vollkommenheit des Reiches oder der Stadt fordert, in seinen Teilen unterscheidet. So muß er, wenn es sich etwa um die Gründung eines Königreiches handelt, vorsehen, welcher Ort für die Errichtung von Städten geeignet ist, welcher für Dörfer und welcher für befestigte Plätze, wo die Schulen zu errichten sind, wo die Übungsplätze für das Militär und der Markt der Kaufleute; in gleicher Weise auch alles andere, was die Vollkommenheit des Reiches erfordert. Geht man aber zur Gründung einer Stadt ans Werk, so muß man vorsehen, welcher Platz für die Kirchen, welcher für die Gerichtsgebäude und welcher für die einzelnen Zünfte zu bestimmen ist. Ferner ist

es notwendig, alle jene Menschen zu versammeln, die nach ihren Berufen entsprechende Örtlichkeiten zugewiesen erhalten müssen. Schließlich müssen alle Maßnahmen getroffen werden, daß sich die einzelnen alles verschaffen können, was ihnen nach ihrer Lage und ihrem Stand lebensnotwendig ist. Anders ist es nicht möglich, daß ein Reich oder eine Stadt auch dauernd bestehen bleibt.

Das also ist es, um zusammenzufassen, was bei einer Reichs- oder Städtegründung zum Amte des Königs gehört. Alles konnte aus der Ähnlichkeit mit der Erschaffung der Welt abgeleitet werden.

## 14. KAPITEL

WELCHE ART ZU REGIEREN DEM KÖNIG ZIEMT,  
DA SIE SICH VON DER ART DER GÖTTLICHEN LEN-  
KUNG ABLEITET. DIE DARLEGUNG NIMMT DABEI  
VON DER LENKUNG EINES SCHIFFES IHREN AUS-  
GANG. DABEI ERGIBT SICH EIN VERGLEICH ZWI-  
SCHEN DER PRIESTERLICHEN UND DER KÖNIGLI-  
CHEN WÜRDE

WIE ABER die Gründung einer Stadt oder eines Reiches in angemessener Weise nach der Erschaffung der Welt bestimmt werden kann, so ist auch der Grundsatz ihrer Regierung von der Art, in der die Welt regiert wird, abzuleiten.

Wir müssen uns zuerst vor Augen halten, daß das Wesen der Regierung eben darin besteht, das, was sie führt, in entsprechender Weise zu dem ge-

forderten Ziele zu bringen. So sagt man, ein Schiff wird gelenkt, wenn es durch den Fleiß des Steuer-  
manns auf dem richtigen Wege unversehrt in den  
Hafen geführt wird. Wenn also etwas einem Ziel,  
das außer ihm liegt, zugelenkt wird, wie das Schiff  
dem Hafen, so wird es zur Pflicht des Steuermanns  
gehören, nicht nur die Sache in sich selbst un-  
versehrt zu bewahren, sondern sie darüber hinaus  
auch zu ihrem Ziele zu führen. Handelte es sich  
freilich um solche Dinge, deren Zweck nicht au-  
ßer ihnen selbst liegt, so hätte sich die Aufmerk-  
samkeit des Lenkers allein darauf zu richten, je-  
nes Ding in seiner Vollkommenheit ohne Schaden  
zu erhalten. Und obwohl nach Gott, der das letzte  
Ziel aller Dinge ist, nichts derartiges zu finden ist,  
so wird doch von vielen in verschiedener Art auf  
das Mühe verwendet, was einem außenliegenden  
Zweck zugeordnet wird.

Da wird etwa einer sein, der dafür Sorge trägt,  
daß eine Sache in ihrem Wesen erhalten bleibt,  
und ein anderer wieder, der darauf sieht, daß sie  
zu erhöhter Vollkommenheit gelangt, wie es ja  
auch bei dem Schiff, von dem der Grundsatz des  
Regierens abgeleitet wird, klar zutage tritt. Der  
Zimmermann hat die Sorge der Wiederherstellung,  
wenn etwas an dem Schiffe beschädigt worden ist.  
Der Schiffer aber hat seine Aufmerksamkeit darauf  
zu richten, daß er das Schiff in den Hafen führt. So  
ist es auch beim Menschen. Der Arzt sorgt, daß das  
Leben des Menschen gesund bleibe, der Wirtschaft-

ter, daß aller Lebensbedarf ausreichend gedeckt wird, der Gelehrte, daß er die Wahrheit erkennt, der sittliche Führer des Volkes aber, daß es nach den richtigen Grundsätzen lebt. Wäre der Mensch nun nicht zu einem Gut bestimmt, das jenseits dieser Dinge liegt, so würden sie für ihn voll genügen. Nun gibt es aber ein Gut, das außer dem Menschen liegt, solange er als Sterblicher lebt: die höchste Seligkeit, die er sich in der Schau Gottes nach seinem Tode erhofft. Denn wie der Apostel (2. Kor. 5, 6) sagt: »Solange unsere Seele im Körper gefangen ist, wandern wir ferne vom Herrn in der Fremde.« Daher bedarf der Christ, dem jene Glückseligkeit durch das Blut Christi erworben wurde und der für ihre Erlangung die Bürgschaft des Heiligen Geistes empfangen hat, einer geistlichen Fürsorge, durch die er in den Hafen des ewigen Heils geführt wird. Diese Fürsorge wird den Gläubigen durch die Diener der Kirche Christi erwiesen.

Nun muß aber das Urteil über das letzte Ziel der ganzen Gesellschaft dasselbe wie über das Endziel des einzelnen sein. Wenn also das Endziel des Menschen ein Gut wäre, das in ihm selbst liegt, so wäre es gleicherweise das Endziel für die Regierung der Gesellschaft, dieses Gut zu erlangen und zu bewahren. Wäre so bei dem einzelnen oder der Gesellschaft das körperliche Dasein und die Gesundheit des Leibes der letzte Zweck, so fiel das Amt dem Arzt zu. Wäre es aber Überfluß an anderen Gütern, so wäre ein Kenner der Wirtschaft

---

der Führer der Gesellschaft. Wäre schließlich das Gut eine Erkenntnis der Wahrheit von solcher Art, daß es die vielen zu erlangen vermöchten, wäre das Amt des Königs das eines Gelehrten. Nun ist es aber nach allem Anschein das Endziel der zu gemeinsamem Leben vereinigten Gesellschaft, nach der Tugend zu leben. Denn dazu begründen die Menschen eine Gemeinschaft, daß sie nun vereint gut leben, was jeder im Leben als einzelner nicht erreichen kann. Gut leben aber heißt leben, wie es die Tugend verlangt.

So ist das Leben nach der Tugend das Endziel menschlicher Gemeinschaft. Ein Zeichen dafür ist es, daß nur diejenigen Glieder einer in Gemeinschaft verbundenen Gesellschaft sind, die einander wechselseitig zu dem guten Leben die Hilfe der Gemeinschaft leisten. Denn wenn sich die Menschen allein des bloßen Lebens willen zusammenschließen wollten, so wären auch Tiere und Sklaven ein Teil der staatlichen Gemeinschaft. Wenn sie sich wieder nur, um Reichtümer zu erwerben, vereinigen würden, so müßten alle, die in gleicher Weise am wirtschaftlichen Verkehr interessiert sind, zu einem Staate gehören, denn wir sehen es ja, daß immer nur die als eine staatliche Gemeinschaft angesprochen werden, die unter denselben Gesetzen und von derselben Führung zur guten Lebensführung geleitet werden. Wenn aber der Mensch durch ein Leben nach der Tugend zu einem höheren Ziel gelenkt wird, das im An-

schauen Gottes beschlossen liegt, wie wir es schon dargelegt haben, so muß das Ziel der menschlichen Gesellschaft dasselbe wie das eines einzelnen sein. Nun ist es aber nicht das letzte Endziel einer in Gemeinschaft verbundenen Gesellschaft, bloß nach der Tugend zu leben, sondern vielmehr durch dieses tugendvolle Leben in den Genuß der göttlichen Verheißungen zu gelangen. Wenn man nun durch die Kraft der menschlichen Natur zu diesem Ziel gelangen könnte, so wäre es notwendigerweise Aufgabe des Königs, die Menschen dahin zu führen. Denn wir nehmen an, daß als König eben der bezeichnet wird, dem die höchste Leitung in den menschlichen Dingen anvertraut wird. Um so höher ist aber eine Regierung, je höher das Ziel ist, auf das hin sie sich einstellt. Denn es zeigt sich immer, daß derjenige, dem die Erfüllung des höchsten Zieles bestimmt ist, über alle anderen die Führung hat, die bei dem, was dazu hinführt, am Werke sind. So schreibt der Seefahrer, der die Fahrt des Schiffes bestimmt, dem Erbauer des Schiffes vor, wie er das Schiff herstellen muß, damit es für die Fahrt geeignet ist, und der Bürger, der die Waffen verwendet, dem Schmied, wie er sie herzustellen hat. Da aber der Mensch das Ziel, in den Genuß der göttlichen Verheißungen zu gelangen, nicht durch menschliche Tugend, sondern durch eine von Gott verliehene Kraft erreicht, wie es das Wort des Apostels (Röm. 6, 23): »Die Gnade Gottes ist das ewige Leben«, verkün-

det, so wird es göttlicher und nicht menschlicher Führung zukommen, uns zu diesem Ziele zu bringen. Also gehört eine Führung dieser Art zu dem Amt eines Königs, der nicht nur Mensch, sondern auch Gott ist, also zum Amt unseres Herrn Jesu Christi, der alle Menschen zu Kindern Gottes erhoben und sie so in die himmlische Herrlichkeit geführt hat. Denn das ist die ihm übertragene Herrschaft, die nicht zugrunde gehen wird und um deretwillen der Heiland von der Heiligen Schrift nicht nur Priester, sondern auch König genannt wird, wie Jeremia (23, 5) sagt: »Es wird ein König herrschen, und er wird voll Weisheit sein.« Von ihm leitet sich nun das königliche Priestertum ab, und, was weit mehr bedeutet, alle Gläubigen, soweit sie Glieder Christi sind, werden darum Könige und Priester genannt. Das Amt dieses Königtums ist, damit das Reich des Geistes vom Irdischen geschieden sei, nicht den Königen der Erde, sondern den Priestern überantwortet worden und vor allem dem höchsten Priester, dem Nachfolger Petri, dem irdischen Stellvertreter Christi, dem Papst zu Rom, dem alle Könige des christlichen Volkes untergeben sein müssen wie Jesus Christus dem Herrn. Denn so müssen dem, der das letzte Ziel zu besorgen hat, alle diejenigen unterworfen sein, denen die Sorge um die Vorziele obliegt, und sie müssen sich durch sein Gebot lenken lassen. Weil aber bei den Heiden das Priestertum und die gesamte Gottesverehrung auf die Erwerbung zeit-

licher Güter gerichtet war, die alle auf das äußere Gemeinwohl hinlenken, wofür die Sorge auf den Schultern des Königs ruht, waren ganz sinngemäß die Priester der Heiden ihren Königen unterstellt. Und weil auch im Alten Testament irdische Güter – freilich nicht als von Dämonen, sondern dem frommen Volk vom wahren Gott zu spendende Gaben – verheißen wurden, liest man dort, daß die Priester unter der Herrschaft der Könige standen.

Im Neuen Testament aber steht das Priestertum, durch das die Menschen zu den Gütern des Himmels gebracht werden, höher, und im Gesetz, das Christus gab, müssen die Könige den Priestern unterworfen sein. Deshalb ist es nach der göttlichen Voraussicht in wunderbarer Weise geschehen, daß sich in der Stadt Rom, von der Gott vorausgesehen hatte, daß sie die Hauptstadt der Christenheit sein werde, allmählich die Sitte durchsetzte, daß sich die Führer des Staates den Priestern unterwarfen. Darüber erzählt Valerius Maximus: »Unser Staat hielt immer daran fest, alles der Religion nachzusetzen, auch jene Dinge, in denen er die Würde höchster Majestät erkannt wissen wollte. Darum trugen unsere höchsten Beamten kein Bedenken, sich dem Heiligen unterzuordnen. Denn sie erwogen dabei, daß sie nur dann Macht über das Irdische haben würden, wenn sie der göttlichen Macht gut und beharrlich gedient hätten.«

Und weil es später kommen sollte, daß in Gallien die Verehrung des Priesterstandes die größte

Bedeutung erlangte, ist es durch den Willen Gottes zugelassen worden, daß auch bei den heidnischen Galliern die Priester, die man Druiden nannte, das Rechtsleben ganz Galliens bestimmten, wie es Julius Cäsar in seinem Buch über den Krieg in Gallien berichtet.

## 15. KAPITEL

WIE ES, UM DAS LETZTE ZIEL ZU ERLANGEN, GEFORDERT WIRD, DASS DER KÖNIG SEINEN UNTERTANEN ZU EINEM LEBEN NACH DER TUGEND DEN RICHTIGEN WEG WEIST, SO MUSS ES AUCH HINSICHTLICH DER ZIELE VON MITTLERER WICHTIGKEIT GESCHEHEN. ES WIRD BESTIMMT, WAS ZU EINEM GUTEN LEBEN FÜHRT UND WAS EIN HINDERNIS DAZU IST, SCHLIELICH WELCHE MITTEL DER KÖNIG ANWENDEN MUSS, UM DIESE HINDERNISSE AUS DEM WEG ZU RÄUMEN

WIE DAS richtige Leben, das die Menschen auf Erden führen, auf jenes Leben, das wir im Himmel voll Seligkeit erhoffen, gleichsam als dem Endziel hingeordnet ist, so sind alle die Teilgüter, die von den Menschen besorgt werden, wie Reichtum, Gewinn, Gesundheit, Beredsamkeit oder Bildung, auf das allgemeine Wohl hingeordnet. Wenn nun, wie gesagt, der, der für das letzte Ziel Sorge zu tragen hat, denen, die alles auf dieses Ziel Hingeordnete besorgen, übergeordnet sein und sie mit seinem Befehl lenken muß, geht daraus klar hervor, daß

der König, ebenso wie er sich in den Dingen jener Herrschaft und Führung, die durch das Amt der Priester erfolgt, unterwerfen, so andererseits allen Ämtern menschlicher Herrschaft vorstehen und sie durch seine Anordnung leiten muß.

Wem immer aber es obliegt, etwas, das auf etwas anderes als sein Ziel hingeeordnet ist, einer Vollendung näherzubringen, der hat darauf zu achten, daß sein Werk diesem Ziele entspricht. So macht der Schmied ein Schwert, damit es in der Schlacht seine Aufgabe erfüllt, und der Baumeister muß den Bau eines Hauses so anordnen, daß es zur Bewohnung geeignet ist.

Da also der letzte Zweck eines guten Lebens, das wir jetzt führen, die himmlische Seligkeit ist, so gehört es zu dem Amt eines Königs, für ein gutes Leben des Volkes nach der Erwägung zu sorgen, inwieweit ihm zur Erreichung der himmlischen Seligkeit Bedeutung zukommt, damit er, was dazu förderlich ist, anordnet und das Gegenteil, soweit das eben möglich ist, verbietet. Was aber der Weg zur wahren Glückseligkeit ist und was die Hindernisse sind, die sich vor ihr auftürmen, das kann er aus der Heiligen Schrift erkennen, die zu lehren in die Aufgabe des Priesters fällt, wie es aus Maleachi (2, 7) hervorgeht: »Die Lippen des Priesters sollen Hüter des Wissens sein, und aus seinem Munde sollen sie das Gesetz erfragen.« Und so gebietet auch der Herr (5. Mose 17,18): »Sobald der König auf dem Thron seines Reiches sitzt, soll

---

er sich die zwölf Gebote des Gesetzes, das er von einem Priester des Stammes der Leviten erhält, in eine Rolle abschreiben. Und er soll sie mit sich tragen und alle Tage seines Lebens darin lesen, damit er lernt, den Herrn, seinen Gott, zu fürchten und seine Worte und Gebräuche, wie sie im Gesetz vorgeschrieben sind, hütend zu bewahren.« Der König muß so, im göttlichen Gesetz wohlbewandert, seinen Eifer vor allem darauf richten, in welcher Weise das ihm untergebene Volk ein gutes Leben führt. Dieses Bestreben zerfällt in dreierlei: Erstens geht es darauf, in dem geführten Volk die Grundlagen für ein gutes Leben zu schaffen, zweitens das so Gegründete zu bewahren und drittens das Bewahrte zu immer Besserem zu heben.

Damit ein einzelner ein gutes Leben führt, wird zweierlei gefordert: Das eine, Hauptsächliche, ist das Handeln nach der Tugend (denn die Tugend ist es, die das Wesen des »guten Lebens« ausmacht) und das zweite, mehr Nebensächliche und gleichsam als Hilfsmittel Anzusehende, das genügende Vorhandensein materieller Güter, deren Gebrauch zu einem Akt der Tugend notwendig ist. Im Menschen wird die Einheit durch die Natur bewirkt, die Einheit der Gesellschaft aber, die Friede heißt, muß erst durch die Bemühung des Führers bewirkt werden.

Mithin ist dreierlei erforderlich, um ein gutes Leben der Gesellschaft zu begründen. Erstens, daß die Gesellschaft zu der Einheit des Friedens ge-

bracht, und zweitens, daß die so durch das Band des Friedens verknüpfte Gesellschaft dazu gelenkt werde, ein gutes Leben zu führen. Wie nämlich der Mensch das nicht tun könnte, dürfte er nicht die Einheit aller seiner Teile voraussetzen, so ist sich auch die menschliche Gesellschaft, die der Einheit des Friedens entbehrt und mit sich selbst im Streit liegt, selbst im Wege, um ein gutes Leben zu führen. Drittens aber tut es not, daß durch die Bemühung des Herrschers eine genügende Menge der anderen Güter, die zu einem guten Leben notwendig sind, vorhanden ist. Sind nun also durch die Tätigkeit des Königs in der Gesellschaft die Grundlagen für ein gutes Leben geschaffen, so ist es das nächste, daß er seine Bemühungen darauf richtet, sie jetzt auch zu erhalten. Nun geschieht es aber aus dreifacher Ursache, daß das Staatswohl nicht bleibend ist. Die eine entspringt der Natur: das Wohl der Gesellschaft darf nicht nur mit Rücksicht auf die Erfordernisse einer bestimmten Zeit begründet werden, sondern es muß in irgendeinem Sinne ihren Ablauf überdauern. Da die Menschen aber sterblich sind, so können sie nicht ewige Dauer haben, ja nicht einmal, solange sie leben, stehen sie, da sich das Leben unter so viel Veränderungen beugen muß, in der gleichen Blüte ihrer Kraft. So sind die Menschen keineswegs in gleicher Weise ihr ganzes Leben hindurch geeignet, dieselben Aufgaben zu erfüllen. Ein anderes Hindernis, das Staatswohl zu bewahren, kommt

---

aus dem Inneren des Menschen. Es beruht darauf, daß sich der Wille der Menschen verkehrt, so daß sie entweder zu träge sind, den Forderungen des Staates gerecht zu werden, oder noch darüber hinaus dem Frieden der Gesellschaft schädlich sind, indem sie die Gebote der Gerechtigkeit übertreten und dadurch den Frieden der anderen stören. Das dritte Hindernis aber hat eine äußere Ursache: wenn der Friede durch einen Einfall der Feinde aufgehoben wird oder sich manchmal das Reich oder die Stadt völlig auflöst.

Also muß auch der König um diese drei Hindernisse dreifache Sorge tragen. Zuerst für den menschlichen Nachwuchs und den Ersatz aller jener, die in der leitenden Stellung der verschiedenen Ämter stehen. Wie durch die Regierung Gottes bei allen vergänglichen Dingen, weil sie nicht immer in derselben Gestalt dauern können, vorgesehen ist, daß Neues entsteht und an ihre Stelle tritt, damit so das All in seiner Ganzheit erhalten bleibt, ebenso soll durch das Bemühen des Königs das Wohl der ihm untergebenen Gesellschaft erhalten werden, indem er darüber wacht, daß wieder andere an die Stelle der Abgehenden treten.

Zweitens muß er darauf sehen, daß er durch seine Gesetze und Vorschriften, durch Strafe und Lohn, seine Untertanen vom Unrecht abhält und zu Werken der Tugend veranlaßt. Das Beispiel erhält er dabei von Gott, der den Menschen sein Gesetz gegeben hat, indem er allen, die es befolgen,

Lohn, denen aber, die es übertreten, Strafe aus-  
teilt. Drittens ruht auf dem König die Sorge, sein  
Volk vor den Feinden zu sichern. Denn es würde  
nichts nützen, im Inneren alle Gefahren zu ver-  
meiden, wenn man sich nicht gegen Angriffe von  
außen schützen könnte.

Nun bleibt noch die dritte Aufgabe, die nächst  
der Begründung und Erhaltung des allgemeinen  
Wohles zum Amte des Königs gehört: Er muß  
auch für seine Förderung tätig sein. Das geschieht  
dadurch, daß er in allem, was wir vorher unter-  
sucht haben, das Unzweckgemäße richtigstellt, das  
Fehlende ergänzt und dort, wo eine Verbesserung  
möglich ist, nach Vervollkommnung strebt. Darum  
ermahnt auch der Apostel (1. Kor. 12) die Gläubi-  
gen, nur immer höheren Gaben der Gnade nach-  
zueifern.

Das also sind die Aufgaben eines Königs. Nun  
werden wir sie im einzelnen noch sorgfältiger zu  
untersuchen haben.

---

# ZWEITES BUCH

## 1. KAPITEL

WIE DER KÖNIG EINE STADT ODER EIN LAGER  
GRÜNDEN MUSS, UM DURCH DIESE GRÜNDUNG  
RUHM ZU FINDEN; WIE ER DAZU EINEN ENTSPRE-  
CHENDEN ORT ERWÄHLEN MUSS UND WELCHE  
VORTEILE DARAUS FÜR DAS REICH ERWACHSEN,  
WELCHE NACHTEILE AUS DEM GEGENTEIL

DAS ERSTE ist wohl, die Aufgabe des Königs bei der Errichtung einer Stadt oder eines Reiches darzulegen. Denn es vermochten, wie Vegetius sagt, die mächtigsten Völker und Fürsten keinen größeren Ruhm zu erwerben, als wenn sie neue Städte gründeten oder Gründungen anderer durch eine Erweiterung mit ihrem Namen verknüpften. Mit diesem Zeugnis stimmt auch die Heilige Schrift überein. Der Weise Sirach (40, 19) sagt: »Die Gründung einer Stadt verleiht dem Namen Dauer.« Niemand würde heute den Namen des Romulus kennen, hätte er nicht Rom gegründet! Bei der Gründung einer Stadt oder eines Reiches ist, wenn sich die Möglichkeit dazu bietet, zunächst eine Gegend von dem König auszusuchen, die in allem einem gewissen Maß entsprechen muß.

Denn aus dem gemäßigten Klima einer Gegend erwachsen den Bewohnern viele Vorteile. Zunächst eine gewisse Unverwüstlichkeit der Gesundheit und ein langes Leben. Denn da Gesundheit in einer gewissen Mäßigkeit der Säfte besteht, wird auch an einem gemäßigten Ort die Gesundheit bewahrt, denn Gleiches wird durch Gleiches erhalten. Tritt aber ein Übermaß an Hitze oder Kälte ein, so verändert sich notwendig auch die Art des Körperzustandes nach der Art der umgebenden Luft. Daher begeben sich manche Tiere aus einem natürlichen Trieb zur Zeit der Hitze in kühle Gegenden, während sie wiederum in Zeiten der Kälte die warmen Gegenden aufsuchen, um aus dieser entgegengesetzten Verteilung des Klimas das richtige Maß zu erhalten. Andererseits wird, da jedes Lebewesen von Wärme und Feuchtigkeit lebt, bei starker Hitze die natürliche Feuchtigkeit rasch ausgetrocknet, und das Leben schwindet, wie eine Lampe rasch erlischt, wenn die nährenden Flüssigkeit, die eingegossen wurde, durch das Übermaß der Flamme verzehrt wird. Daher sollen in manchen sehr heißen Gegenden Äthiopiens die Menschen nicht über 13 Jahre alt werden. In übermäßig kalten Gegenden wieder friert die natürliche Feuchtigkeit ein, und die natürliche Wärme verlöscht. Schließlich bedeutet das mäßige Klima einer Gegend große Vorteile bei den Kriegen, durch die die menschliche Gesellschaft gesichert wird. Denn alle Völker, die der Sonne sehr nahe leben,

sind, wie Vegetius berichtet, durch die übergroße Hitze gleichsam ausgetrocknet, sie haben zwar mehr Weisheit, aber weniger Blut und darum nur wenig Ausdauer und Vertrauen zum Nahkampf. Sie wissen ja, wie wenig Blut sie haben, und fürchten darum die Wunden. Im Gegensatz dazu sind die Völker, die im Norden und weit weg von der Glut der Sonne leben, zwar weniger überlegt, aber zu allen kriegerischen Verwicklungen überaus bereit, da sie von der Fülle ihres Blutes fast überfließen. Diejenigen aber, die in gemäßigeren Landteilen wohnen, haben genug Blut, um Wunden und Tod zu verachten, aber auch die Klugheit fehlt ihnen nicht, die Mäßigkeit im Lagerleben des Krieges beobachtet. Und es bedeutet keinen geringen Vorteil, im Kampfe mit Überlegung zu handeln.

Schließlich übt eine gemäßigte Gegend auch auf das politische Leben ihren Einfluß. Wie nämlich Aristoteles in seiner *Politik* ausführt, sind die Völker, die in kalten Ländern wohnen, zwar voll Mut, mit Schärfe des Geistes und Kunstfertigkeit aber weniger begabt. Deshalb bleiben sie wohl meist frei, haben aber kein rechtes politisches Leben und können wegen ihrer Unklugheit die Führung über ihre Nachbarn nicht erlangen. Die wieder in warmen Gegenden wohnen, sind zwar, was ihre seelischen Kräfte anlangt, voll Scharfsinn und Kunstfertigkeit, aber ohne Mut. Deshalb sind sie immer unter die Gewalt eines anderen gebeugt und verharren auch in dieser Unterwerfung. Die aber in

der Mitte wohnen, nehmen an beidem Anteil; so bleiben sie in Freiheit, führen zumeist auch ein reges politisches Leben und verstehen es, die Führung über andere zu erlangen. Darum muß man also, um eine Stadt oder ein Reich zu gründen, eine gemäßigte Gegend wählen.

## 2. KAPITEL

DIE KÖNIGE MÜSSEN ZUR GRÜNDUNG EINER  
STADT ODER EINES FESTEN PLATZES GEGENDEN  
AUSWÄHLEN, IN DENEN DIE LUFT DER GESUND-  
HEIT ZUTRÄGLICH IST. WORAN UND AN WELCHEN  
ZEICHEN MAN EINE SOLCHE LUFT ERKENNT

NACH DER Auswahl der Gegend muß man einen für die Stadtgründung geeigneten Platz aussuchen. Dabei scheint es das erste Erfordernis zu sein, daß die Luft der Gesundheit zuträglich ist. Denn vor jedem staatlichen Zusammenleben liegt das natürliche Leben, das durch die Gesundheitswirkung der Luft vor Schaden bewahrt wird. Der gesündeste Ort wird aber, wie Vegetius sagt, der sein, der in einer gewissen Höhe liegt, von Nebeln frei und dem Reife nicht ausgesetzt ist, der sich nicht nach der heißen oder kalten Himmelsrichtung hin öffnet und nicht Sümpfe in seiner Nachbarschaft hat. Die Höhenlage eines Ortes pflegt auch auf die gesundheitliche Wirkung der Luft von Einfluß zu sein; ein hochgelegener Ort steht den durchstrei-

---

chenden Winden offen, durch die die Luft rein wird. Auch die Dämpfe, die unter der Einwirkung der Sonnenstrahlen von Erde und Wasser aufsteigen, verdichten sich mehr in den Tälern und nieder gelegenen Orten als auf der Höhe. Daher ist dort eine klarere Luft zu finden.

Eine derartige Klarheit der Luft, die das meiste für eine freie und gesunde Atmung ausmacht, wird durch Nebel und Reif gehindert, die in feuchten Gegenden überreichlich auftreten; darum sind solche Gegenden den Forderungen der Gesundheit gerade entgegengesetzt. Und weil sumpfige Gegenden an einem Übermaß von Feuchtigkeit leiden, so muß der Platz für die Gründung der Stadt auch in entsprechender Entfernung von Sümpfen ausgewählt werden. Denn wenn mit Sonnenaufgang die Morgenlüfte zu einem solchen Ort kommen und sich mit den aus den Sümpfen aufgestiegenen Nebeln vermischen, so werden sie auch die mit Nebeln vermengten Ausdünstungen der giftigen Sumpftiere verbreiten und den Ort zu einer Brutstätte der Pest machen. Wenn jedoch solche Mauern in Sümpfen errichtet werden, die nahe dem Meere liegen und in der Richtung nach Norden oder ringsherum erbaut sind, und überdies die Sümpfe höher als die Meeresküste liegen, so scheint ein derartiger Bau doch vernunftgemäß zu sein. Denn wenn Gräben gezogen sind, so hat das Wasser einen Ausfluß zum Meer, und das Meer flutet, durch Stürme angeschwollen, in die Sümpfe

zurück und läßt es gar nicht zu, daß Sumpftiere überhaupt entstehen. Und wenn Tiere von höher gelegenen Orten herabkommen, so müssen sie in dem ungewohnten Salzwasser zugrunde gehen.

Dann muß der Platz für die Stadt auch im Hinblick auf seine Lage nach den verschiedenen Himmelsrichtungen so bestimmt werden, daß Kälte und Hitze gemäßigt sind. Wenn etwa Mauern, die in Sümpfen nahe dem Meere erbaut wurden, nach Süden gerichtet sind, kann das der Gesundheit nicht zuträglich sein. Denn derartige Örtlichkeiten werden in der Früh zwar kühl sein, da sie von der Sonne nicht beschienen sind, zu Mittag aber werden sie unter der Bestrahlung der Sonne wahrhaft glühend werden. Die gegen Westen gerichteten Orte aber werden bei Sonnenaufgang mäßig warm oder kühl, zu Mittag heiß und am Abend glühend wegen der fortdauernden Wärme und des Standes der Sonne sein. Wenn sie aber nach Osten gerichtet sind, so erwärmen sie sich morgens, weil ihnen die Sonne gerade gegenübersteht, mäßig, auch zu Mittag wird die Wärme sich nicht sehr viel steigern, da die Sonne nicht gerade auf diese Stelle strahlt, am Abend aber sind die Orte, da die Sonnenstrahlen völlig abgewandt sind, kühl. Die gleiche oder ähnlich mäßige Temperatur wird herrschen, wenn der Platz der Stadt nach Norden hin liegt; es ist das Umgekehrte von dem der Fall, was wir über die Lage nach Süden gesagt haben. Wir können es auch aus der Erfahrung erkennen,

daß es für die Gesundheit schlecht ist, wenn jemand in größere Wärme versetzt wird. Denn lebendige Körper, die von kalten Gegenden in heiße gebracht werden, können keine Dauer haben, sondern sie lösen sich auf. Die Hitze, die allen Dunst an sich zieht, zerteilt alle natürlichen Kräfte; deshalb werden auch in gesunden Gegenden die Körper im Sommer matt. Weil aber zur körperlichen Gesundheit der Genuß entsprechender Speisen gesucht wird, so soll man damit zur Erkenntnis über die gesundheitliche Beschaffenheit eines Ortes, der für die Gründung einer Stadt ausersehen wird, beitragen, daß man die Entscheidung nach den Speisen trifft, die im Lande wachsen. Die Alten pflegten dies an den an dem entsprechenden Orte gedeihenden Tieren zu erforschen. Da es ja Menschen und Tieren gemeinsam ist, zur Nahrung das zu gebrauchen, was im Lande wächst, ist die Folge: wenn das Innere geschlachteter Tiere gesund befunden wird, können auch die Menschen am selben Ort sich gesund ernähren. Erscheinen aber die Glieder der getöteten Tiere erkrankt, so kann man vernünftigerweise darauf schließen, daß das Wohnen an diesem Orte auch für die Menschen nicht gesund ist.

Wie aber die richtige Temperatur der Luft, so muß auch gesundes Wasser gesucht werden. Denn von dem, was recht häufig zum menschlichen Gebrauch genommen wird, hängt die körperliche Gesundheit am meisten ab, und von der Luft ist es

ganz offenbar, daß wir sie tagtäglich durch das Atmen bis zu den lebenswichtigsten Organen in uns einziehen. Darum trägt auch ihre gesundheitliche Beschaffenheit vor allem zur völligen Gesundheit des Körpers bei. Ebenso ist, da wir unter allem, was als Nahrung eingenommen wird, das Wasser in Speise und Trank am allerhäufigsten verwenden, außer der Reinheit der Luft nichts für die Gesundheit einer Gegend so maßgebend wie gesundes Wasser. Es gibt aber noch ein anderes Zeichen, aus dem man auf die gesunde Lage eines Ortes schließen kann, wenn etwa das Gesicht aller Leute, die dauernd dort wohnen, eine gesunde Farbe zeigt, wenn ihr Körper kräftig ist und ihre Glieder im richtigen Gleichmaß sind, wenn sich viele lebhaft junge Leute, aber auch viele Greise finden. Wenn andererseits das Gesicht der Leute mißgestaltet ist und ihre Körper schwächlich, die Glieder dünn und krank sind, wenn sich nur wenige und schwächliche Knaben und noch viel weniger Greise finden lassen, so besteht kein Zweifel, daß der Aufenthalt an diesem Orte bald den Tod bringt.

### 3. KAPITEL

EINE STADT, DIE EIN KÖNIG GRÜNDEN WILL,  
MUSS GENÜGENDE LEBENSMITTEL HABEN, DENN  
OHNE SIE KANN KEIN STAAT VOLLENDET SEIN.  
ES GIBT EINEN DOPPELTEN WEG, SIE ZU ERLAN-  
GEN, DER ERSTE DAVON IST VOR ALLEM ZU EMP-  
FEHLEN

DER PLATZ, der zur Erbauung der Stadt gewählt wurde, muß aber nicht nur so beschaffen sein, daß er seine Bewohner in Gesundheit erhält, sondern er muß auch durch die Fruchtbarkeit seiner Lage genügend Mittel zum Lebensunterhalt bieten. Denn es ist unmöglich, daß eine Anzahl von Menschen beisammenwohnt, wenn die Vorräte an Lebensmitteln nicht ausreichen. Darum soll, wie Aristoteles berichtet, Alexander von Mazedonien seinem überaus geschickten Baumeister Xenokrates, als er ihm darlegte, wie er imstande wäre, auf irgendeinem Berge eine Stadt von besonderer Schönheit zu bauen, die Frage vorgelegt haben, ob auch Ackerland vorhanden wäre, um der Stadt die nötige Menge an Getreide zu liefern. Und als er fand, daß es daran fehlte, gab er zur Antwort, daß es höchst tadelnswert wäre, wenn einer an einem solchen Platz eine Stadt gründen wollte. Denn wie ein neugeborenes Kind ohne die Milch der Amme nicht leben und zum Wachsen gebracht werden kann, so kann eine Stadt ohne einen ge-

wissen Überfluß an Lebensmitteln keine große Bevölkerung haben.

Es gibt nun zwei Wege, auf denen die Stadt über einen Überfluß an allen Dingen verfügen kann. Der eine, von dem wir schon sprachen, ist, daß eine Gegend durch ihre Fruchtbarkeit selbst alles reichlich hervorbringt, was die Notwendigkeit des menschlichen Lebens verlangt. Der zweite ist der Handel, durch den alle Lebensnotwendigkeiten von verschiedenen Orten an diesen Platz gebracht werden. Und es läßt sich in unbedingter Klarheit dartun, daß der erste Weg der zweckentsprechendere ist. Denn ein Ding ist um so mehr wert, je mehr es als autark befunden wird; was eines anderen bedarf, beweist eben darin einen eigenen Mangel. Diese Selbstgenügsamkeit aber wird eine Stadt, der die umliegende Gegend für ihre Lebensbedürfnisse genügend zu bieten vermag, in weit vollerm Maße besitzen, als jene, die es nötig hat, sich von andern auf dem Wege des Handels zu erhalten. Und die Stadt, die aus ihrem eigenen Gebiete Überfluß an allen Dingen hat, ist wertvoller als eine Stadt, die nur durch die Tätigkeit der Kaufleute in dieser Lage ist. Zudem scheint das auch eine größere Sicherheit zu bieten. Durch Zufälligkeiten der Kriege oder die verschiedenen Unsicherheiten der Verkehrswege kann es sich leicht ereignen, daß die Zufuhr der Lebensmittel unterbunden wird und die Stadt durch den Mangel daran zugrunde geht. Auch für

das staatliche Leben bedeutet der erste Weg einen größeren Nutzen. Denn eine Stadt, die zu ihrem Lebensunterhalt eine Menge von Kaufleuten nötig hat, muß auch ein fortwährendes Zusammenleben mit Ausländern dulden. Der Verkehr mit Ausländern aber verdirbt zumeist den Charakter der Bürger; so ist es auch die Ansicht des Aristoteles, wie er sie in seiner *Politik* äußert. Da die Ausländer unter anderen Gesetzen und Gebräuchen aufgewachsen sind, muß es dazu kommen, daß sie in vielen Dingen anders handeln, als es der Sitte der Einheimischen entspricht. So gerät, da nun diese wieder durch das Beispiel zu ähnlichem Handeln veranlaßt werden, das staatliche Leben in arge Verwirrung. Sind anderseits wieder die Bürger selbst mit dem Handel beschäftigt, so ist einer ganzen Zahl von Lastern der Weg in die Stadt offen. Da das Streben der Kaufleute sich vor allem auf den Gewinn richtet, wird durch den Betrieb des geschäftlichen Verkehrs die Begehrlichkeit in den Seelen der Bürger erweckt. Die nächste Folge daraus ist, daß im Staate alles käuflich wird, sich alles Vertrauen verliert und für jeden Betrug Platz ist, daß jeder in Verachtung des Gemeinwohls nur seinem persönlichen Vorteil folgt und jedes Bemühen um die Tugend schwindet, da die Ehre, sonst ihr allein als Lohn vorbehalten, nun allen dargeboten wird. In einer solchen Stadt muß das öffentliche Leben notwendig zugrunde gehen.

Dann ist das kaufmännische Leben auch jeder militärischen Ertüchtigung überaus hinderlich. Die Kaufleute leben ständig im Schatten ihrer Häuser und halten sich von jeder körperlichen Arbeit fern. Da sie andererseits ein sehr reichliches Leben führen, so werden sie im Geiste schlaff, und ihr Körper wird schwach und zu jeder militärischen Leistung ungeeignet. Deshalb ist auch dem Militär jedes kaufmännische Geschäft nach staatlichem Rechte untersagt.

Schließlich pflegt auch die Stadt, deren Bevölkerung sich seltener versammelt und sich weniger innerhalb der Stadtmauern aufhält, weit friedliebender zu sein. Denn wenn Menschen häufig zusammenkommen, erwächst daraus Anstoß zu Streitigkeiten, und es bietet sich Grund für einen Aufruhr. Deshalb ist es nach der Meinung des Aristoteles nützlicher, wenn die Bevölkerung außerhalb der Städte beschäftigt wird, als wenn sie sich ständig innerhalb der Stadtmauern aufhält. Wenn nun eine Stadt völlig mit dem Handel beschäftigt ist, so ist es überaus notwendig, daß die Bürger innerhalb der Stadt ihren Sitz haben und dort ihrem Geschäfte nachgehen. Es ist daher besser, wenn eine Stadt aus ihrem eigenen Ackerland über genügend Lebensmittel verfügt, als wenn sie ganz auf das Ergebnis des Handels gestellt ist.

Dennoch dürfen die Kaufleute nicht gänzlich aus dem Staate ausgeschlossen werden. Es wird sich nicht leicht ein Ort finden lassen, der an allen

Lebensnotwendigkeiten derart Überfluß hat, daß er nicht noch irgend etwas, das erst von anderswoher beschafft werden muß, benötigt. Ebenso würden sich alle Leute an dem, was am selben Orte im größten Überfluß vorhanden ist, einen schädlichen Vorrat aufhäufen, wenn es nicht durch die Tätigkeit des Kaufmannes an andere Plätze gebracht werden könnte. Eine vollkommene Stadt muß daher auch die Kaufleute verwenden – aber im richtigen Maß.

#### 4. KAPITEL

DIE GEGEND, DIE EIN KÖNIG ZUR ERRICHTUNG VON STÄDTEN UND FESTEN PLÄTZEN AUSWÄHLT, SOLL AUCH LANDSCHAFTLICHE SCHÖNHEITEN AUFWEISEN. FREILICH SOLL MAN DIE BÜRGER DARAUF BESCHRÄNKEN, SIE NUR MIT MASS ZU GENIEßEN. SONST SIND SIE ALLZU HÄUFIG DER ANLASS, DASS SICH ALLE SITTEN LOCKERN UND DAS REICH DARAN ZUGRUNDE GEHT

BEI EINER Städtegründung soll auch ein solcher Platz erwählt werden, der durch die Schönheit der Landschaft den Bewohnern Freude macht. Denn einen anmutigen Ort wird man nicht so leicht verlassen, und ebenso strömt nur schwer eine Menge von Bewohnern an einem Ort zusammen, dem jeder landschaftliche Reiz fehlt. Denn ohne eine gewisse Schönheit kann das Leben der

Menschen nicht lange bestehen. Dazu gehört es, daß der Platz sich weithin in ebenen Feldern erstreckt, daß er von Bäumen bewachsen ist, die Nähe der Berge einen schönen Anblick gibt, Wälder die Landschaft bekränzen und kleine Wasser sie überall durchziehen. Weil aber übergroße Annehmlichkeiten der Landschaft den Menschen im Übermaß zum Vergnügen locken, was wieder für den Staat größten Schaden bedeutet, ist es notwendig, sie mit Maß zu genießen. Denn erstens werden die Menschen, die sich nur dem Vergnügen widmen, schlaff im Geiste. Die ständige Süßigkeit stumpft ihre Seele für jeden Eindruck ab, so daß sie in allem, was den Genuß betrifft, kein freies Urteil mehr haben können. So wird nach der Ansicht des Aristoteles selbst die Einsicht des Richters durch stetes Vergnügen verdorben. Zweitens bewirken die übermäßigen Vergnügungen, daß die Menschen aufhören, die Tugend zu achten, denn nichts führt mehr zu Maßlosigkeit, durch die die rechte Mitte der Tugend beeinträchtigt wird, als das Vergnügen. Einmal, weil die Natur voll Gier nach Freude ist und schon, wenn sie ein mäßiges Vergnügen genossen hat, in die Versuchung schändlicher Genüsse gestürzt wird, so wie ein trockenes Holz schon durch ein kleines Feuer in Brand gerät. Aber auch deshalb, weil das Vergnügen nie das Begehren stillt, sondern, einmal gekostet, nur einen größeren Durst nach ihm hervorruft. Deshalb ist es eine Aufgabe

der Tugend, daß sich die Menschen von übermäßigen Vergnügungen fernhalten.

Durch die Vermeidung des Übermaßes gelangt man so leicht zur richtigen Mitte, die das Wesen der Tugend ausmacht. In natürlicher Folge verweichlichen die, die sich dem übermäßigen Genuß hingeben, auch im Geiste und werden ganz ungeeignet, ein schweres Ziel anzustreben, Strapazen zu ertragen und vor Gefahren nicht zurückzuschrecken. Deshalb sind für den Krieg Vergnügungen von größtem Schaden. Denn, wie Vegetius in seinem Buch über das Kriegswesen sagt, fürchtet der, der sich bewußt ist, im Leben weniger Lust gehabt zu haben, auch den Tod viel weniger. Schließlich werden die Menschen, die ganz im Vergnügen aufgehen, zumeist träge und lassen notwendige Bestrebungen und pflichtgemäße Beschäftigungen außer acht, da sie allein den Vergnügungen ihre Sorge zuwenden, für die sie nun das, was vor ihnen von anderen gesammelt worden ist, zügellos verschwenden. Wenn sie dann dadurch in Armut kommen, so geben sie sich, da sie die gewohnten Genüsse nicht entbehren können, dem Raub und Diebstahl hin, um so wenigstens die Mittel zur Befriedigung ihrer Begierden zu haben. Darum ist es für einen Staat schädlich, sei es nun infolge der Lage oder durch andere Umstände, an übermäßigen Vergnügungen Überfluß zu haben. Und es ist im Zusammenleben der Menschen angezeigt, nur mäßige Vergnügungen, gleichsam als

Würze zur Erholung des Geistes, zu haben. Denn – wie sich Serenus gegenüber Seneca in seinen Erörterungen über die Ruhe der Seele ausdrückt – dem Geist ist eine Erholung zu gönnen. Nach der Ruhe erhebt man sich wieder besser und gestärkter zur Arbeit. So mag es dem Geist nützlich sein, mäßig Vergnügungen zu genießen, wie das Salz, das bei der Zubereitung der Speise zu ihrer eigenen Schmackhaftigkeit verwendet wird, sie, im Übermaß gebraucht, verdirbt. Wenn weiter das, was nur Mittel zum Ziele ist, wie das Ziel selbst verfolgt wird, wird die Ordnung der Natur aufgehoben und zerstört, wie wenn der Schmied den Hammer um seiner selbst willen verwendet oder der Wagner die Säge oder der Arzt das Heilmittel, die doch alle nur auf den gebührenden Endzweck hinzielen. Das Endziel aber, das ein König in der unter seiner Herrschaft stehenden Stadt verfolgen muß, ist das Leben nach der Tugend.

Alles übrige soll aber jeder nur insoweit gebrauchen, soweit es mit diesem Endziel in Verbindung steht und soweit es notwendig ist, um dieses Ziel zu verfolgen. Das trifft aber nicht bei jenen zu, die ihr Leben nur auf übermäßige Vergnügungen aufbauen. Vergnügungen dieser Art stehen zu dem gesetzten Ziel in gar keinem Verhältnis, scheinen sie doch als letztes Ziel gesucht zu werden. In dieser Art wollen sie offenbar auch jene Sünder verwenden, die im Buch der Weisheit (Kap. 2, 6), unrichtigen Gedanken folgend, nach dem Zeugnis der

---

Heiligen Schrift sagen: »Kommt, laßt uns die Güter genießen, die da sind!« – was doch nur dem Endzweck zukommt –, »Laßt uns das Geschaffene nützen, da ja die Jugend so schnell verstreicht ...« und weiter, was an dieser Stelle folgt. Darin wird der maßlose Genuß der Freuden des Körpers wie der des Jugendalters dargestellt und, wie es sich gebührt, von der Heiligen Schrift getadelt. Aus diesem Gedankengang geschieht es auch, daß Aristoteles in seiner *Ethik* den Gebrauch der Freuden des Körpers mit dem Genuß von Speisen vergleicht. Die zu viel oder zu wenig genommen haben, verderben ihre Gesundheit, die aber richtiges Maß gehalten haben, finden das Heil und mehren sie noch. Ebenso trifft es für alle Annehmlichkeiten und Genüsse des menschlichen Lebens zu.

# NACHWORT

## I

THOMAS VON AQUIN (1224?-74) gehört wie Platon, Aristoteles, Augustin, Kant oder Hegel zu den bedeutendsten Denkern des Abendlandes. Die Scholastik, jene vom 9. bis ins 16. Jahrhundert reichende geistesgeschichtliche Epoche, in der das christliche Europa nach dem Zusammenbruch der Antike bei ebendieser Antike, ihren griechischen und römischen Kirchenvätern und Philosophen, »in die Schule ging« (Scholastik – schola – Schule), erreicht mit seiner umfassenden Synthese von christlicher Theologie und antiker Philosophie ihren Höhepunkt.

Gleichwohl ist die Herausgabe eines politischen ›Werkchens‹ (opusculum) dieses christlichen Theologen für unsere Zeit des sich neigenden 20. Jahrhunderts nicht eben selbstverständlich. Was kann ein Theologe schon Sachverständiges über Politik sagen? Und gar ein Theologe des hohen Mittelalters, der sich an den christlichen Fürsten in einer »geschlossenen«, fraglos christlichen Gesellschaft wendet? Welche Verbindung gäbe es zu unserer industriellen Zeit, die – was das allgemeine öffentliche Bewußtsein angeht – kaum noch christlich genannt werden kann, für die der Fürst längst eine

Märchengestalt geworden ist und deren politische Probleme wahrhaftig andere zu sein scheinen als die des 13. Jahrhunderts? In der Tat: wir haben in 700jähriger Geschichte an die Stelle der gotischen Kathedrale endgültig das Bürohochhaus gesetzt und damit einem Wandel des Selbstverständnisses der Gesellschaft sichtbaren Ausdruck gegeben, der so grundlegend ist, daß der Weg zurück zu diesem »Fürstenspiegel« nur mehr dem Mediävisten und Spezialisten für politische Ideengeschichte offenzustehen scheint.

Indessen, der Schein trügt. Zwar sollte unser Hinweis den Leser davor warnen, die erheblichen Schwierigkeiten zu unterschätzen, die sich dem Verständnis dieses scheinbar so einfachen Textes entgegenstellen; tatsächlich bedürfte es eines fast satzweise vorgehenden Kommentars, um die tragenden Thesen dieses Fürstenspiegels dem heutigen Verständnis zu entfalten und in ihren weiteren Begründungszusammenhang zu stellen. Im übrigen aber wiche der Rückzug in die sichere Distanz der rein historischen Betrachtung einer geistigen Auseinandersetzung aus, auf die wir in unserer gegenwärtigen geistigen und politischen Lage besonders angewiesen sind.

Geistesgeschichtliche Betrachtung anstelle geistiger Auseinandersetzung mit der Vergangenheit ist uns nur zu selbstverständlich geworden; diese Einstellung findet ihre Stütze im modernen Historismus, dem geschichtsphilosophischen Glau-

ben an einen universalen Fortschritt, der das Vergangene nur als Vergangenes ernst zu nehmen braucht, weil es für ihn nur die unvollkommene Vorstufe zur vollkommeneren Gegenwart ist. Solchem Denken setzt der Fürstenspiegel den Anspruch entgegen, daß er über grundlegende, zu jeder Zeit gültige Prinzipien der Politik handle. Der Geschichte wird zwar in mehrfacher Beziehung gedacht, aber sie ist nirgends »Prozeß«, der sich auf ein definierbares historisches Ziel hin entwickelt. Wer einwendet, Thomas denke eben »noch statisch«, weil er die Fortschrittsidee »noch nicht« gekannt habe, unterstellt, sofern dies kein historischer Hinweis, sondern ein sachlicher Einwand sein soll, bereits wieder den Fortschrittsglauben, statt ihn der Kritik auszusetzen. Wir sollten uns auf die Konfrontation einlassen. Wir entdecken dann nicht nur, daß zwischen uns und diesem Text die neuzeitliche Verdrängung der praktischen politischen Philosophie durch Geschichtsphilosophie liegt, mit der die Unterscheidung von Gut und Schlecht (das Wesen des Traktats über König und Tyrann) ersetzt wird durch die Unterscheidung zwischen Fortschritt und Rückschritt, durch die Anpassung an die »geschichtliche Entwicklung« als oberstes moralisches und politisches Prinzip; wir sind auch unversehens zur Legitimation dieser Grundidee modernen politischen Denkens aufgefordert. Dabei werden wir rasch gewahr, daß wir die Grundlagen des Glaubens an den Fort-

---

schritt längst verloren haben, auch wenn unsere Gesellschaft noch aus diesem Glauben als einzigem geistigen Halt zu leben versucht. Der endgültige Verlust des Glaubens an den Fortschritt und damit eine unvorstellbare geistig-politische Krise mögen folgen oder nicht: auf jeden Fall wird die Kritik, d. h. die rationale Sicherung oder Korrektur von bisher selbstverständlichen politischen Wahrheiten, zur Notwendigkeit.

Denn sobald die Fortschrittsidee überhaupt, und damit auch für die politische Ideengeschichte, ihre Kraft der Selbstverständlichkeit verliert, unterliegen alle überlieferten Prinzipien ohne Rücksicht auf ihren Ort im »historischen Prozeß« dem gleichen Zweifel. Eine kritische Distanz zum Tradierten tritt auf, die bei den uns am nächsten stehenden politischen Grundsätzen am fühlbarsten wird: wir finden uns, jedenfalls in dieser Hinsicht, am Ende der Neuzeit. Vor uns liegt die Aufgabe, im Überdenken der politischen Prinzipien der Neuzeit den Sinn politischer Ordnung für die Zukunft aufs neue zu sichern. Dafür, und nicht für die Utopie einer romantischen Restauration des Mittelalters, ist die Konfrontation modernen politischen Denkens mit seinem Ursprung, der klassischen politischen Philosophie der Antike und des Mittelalters, außerordentlich wichtig; denn Klassik und Moderne sind in wesentlichen Punkten nicht durch Evolution, sondern durch die Antithese verbunden.

Das läßt sich am Beispiel des Thomasischen Fürstenspiegels besonders deutlich zeigen: Leitziel der Politik, wenn man von einem solchen überhaupt noch sprechen kann, ist heute nicht mehr, wie dort, die ›Bestimmung des Menschen‹ (*bonum humanum*), sondern der Mensch als Individuum, d. h.: nicht mehr das Gemeinwohl, sondern das Einzelwohl, nicht mehr der ›Frieden der Einheit‹, sondern die Freiheit; daher ist der Staat nicht mehr die unter einem gemeinsamen Lebensziel vereinte Lebensgemeinschaft, sondern Instrument für Dienstleistungen, sein Prinzip ist nicht mehr die Pflicht, sondern der Rechtsanspruch, kraft dessen sich die Einheit in einen Pluralismus emanzipierter Teilzwecke (freie Wirtschaft, freie Wissenschaft usw.) verwandelt; dem entspricht die Verlagerung des Interesses der politischen Wissenschaft weg vom Problem der ›Tüchtigkeit‹ (Tugend) des politischen Menschen, auf der für Thomas die Institutionen und deren Ordnung beruhen, hin zu den Institutionen als gleichsam isolierter technischer Apparatur; weg vom Problem des Handelns und seinen Zwecken, hin zur Ursache des Handelns: der Macht, und damit weg von der normativ-kritischen Erörterung des »guten Lebens«, hin zur empirisch-analytischen Untersuchung der Politik, »wie sie sich tatsächlich abspielt«.

Diese Antithesenreihe ließe sich auch anhand beliebiger anderer klassischer Texte bilden. Gleichwohl ist Thomas von Aquin unter den gro-

ßen Autoren der klassischen politischen Philosophie von besonderer Bedeutung für die kritische Analyse der modernen politischen Prinzipien. Der Grund dafür liegt in dem eigentümlichen Mischcharakter des neuzeitlichen Denkens. Ist die Neuzeit doch keineswegs nur das Zeitalter der »reinen« Philosophie oder Wissenschaft gewesen, als das sie sich selbst verstand, sondern zutiefst auch ein Produkt des Christentums: nicht nur das Zeitalter der Emanzipation der Vernunft von der Religion, sondern zumindest ebenso das Zeitalter der Umwandlung der Religion in weltliche Ideologie (*vulgarisation du surnaturel*).

Insofern kann man geradezu von der Epoche eines unchristlichen Christentums oder einer christlich deformierten Vernunft sprechen. Das gilt in besonderem Maße für das moderne *politische* Denken, in das – um nur wenige Beispiele zu nennen – etwa der Fortschrittsglaube als Kind christlicher Eschatologie, gewisse Demokratietheorien als Säkularisate der Ekklesiologie, der spirituell radikalisierte Emanzipationsgedanke (vgl. die »Kritische Theorie«) als Ergebnis einer Metamorphose der christlichen Erlösung usw. eingegangen sind.

Unter diesem Aspekt heißt Kritik modernen politischen Denkens im ursprünglichen Sinn des Wortes: Scheidung eines Amalgams aus Vernunft und einem seiner religiösen Grundlage beraubten Glaubensgut mit dem Zweck, wieder zu einer politischen Wahrheit zu kommen, die unsere Ge-

sellschaft auch in einer nachchristlichen Epoche zu tragen imstande ist. Hierfür einen christlichen Theologen zu Hilfe zu nehmen scheint zunächst paradox. Tatsächlich aber läßt sich die Kritik der zu Unrecht verquickten Elemente ›Vernunft‹ und ›Offenbarung‹ am besten in der Auseinandersetzung mit einer scholastischen Lehre vollziehen, deren historisches Verdienst es ist, auf der Grundlage einer *genuin* christlichen Theologie diese Elemente zum erstenmal systematisch klar geschieden zu haben und damit »die Welt« – Erfahrung, Vernunft, empirisch-rationale Wissenschaft und weltliche Politik – systematisch klar vom Religiösen unterschieden, ja geradezu neu entdeckt und in ihrem Eigenrecht analysiert zu haben.

Diese »Säkularisation« des Weltlichen profiliert zugleich den übernatürlichen Charakter der christlichen Glaubenssätze und macht damit die spezifisch moderne Säkularisation des Sakralen transparent, so wie sie sich auch von einer Sakralisierung des Profanen absetzt, die wir nicht mehr nachvollziehen könnten.

## II

Mit den vorstehenden Bemerkungen ist nur jener Aspekt des Thomasischen Werks hervorgehoben, der unser theoretisches, vom weltanschaulichen Standpunkt unabhängiges Interesse rechtfertigt.

Ein solches Interesse führt freilich nur zu einem Gegenstand hin, es führt jedoch schlecht in ihn ein, da es zum verzeichnenden Auswählen neigt. Das Bemühen um ein adäquates Verständnis des Fürstenspiegels wird von einer Einordnung des Textes in das Gesamtwerk ausgehen müssen.

Dabei tritt das theologische Motiv stärker hervor, das Thomas zur wissenschaftlichen, an der aristotelischen Philosophie orientierten »Säkularisierung« des Weltlichen führt und diese »Säkularisierung« zugleich in einer christlichen Synthese bindet. In der Tat läßt sich das Gesamtwerk des Thomas von Aquin nur als eine Einheit begreifen, die am besten mit dem Titel seines unvollendeten Hauptwerks charakterisiert ist: »Summe der Theologie«. Wenn sich diese »Summe« thematisch nicht auf die Theologie der Offenbarung beschränkt, sondern weltliche Wissenschaften wie z. B. die politische Wissenschaft mit umgreift, so beruht das auf einer theologischen These, die hier nicht erläutert werden kann: daß »die Gnade die Natur nicht zerstört, sondern voraussetzt und vollendet«. Aus diesem Satz folgt als Wichtigstes, daß das irdisch-natürliche Leben des Menschen nicht dualistisch als Widerpart des christlichen Lebens, sondern als Stufe auf dem Weg zu diesem Leben gesehen werden muß. Insofern spielt die Politik für Thomas eine zwar untergeordnete, aber doch wieder sehr wesentliche Rolle. Es nimmt daher auch nicht wunder, daß *De regimine princi-*

*pum* durchaus nicht das einzige oder auch nur das größte politische Werk des Thomas von Aquin ist. Seinen besonderen Wert erhält der Fürstenspiegel vor allem als Einführung. Neben ihm aber treten umfangreiche politische und rechtsphilosophische Abhandlungen in den großen Werken *Summa theologica* und *Summa contra gentiles* sowie vor allem die Kommentare zur *Ethik* und *Politik* des Aristoteles.

*De regimine principum* unterscheidet sich in Stil und Darstellungsweise erheblich von den übrigen wissenschaftlichen Arbeiten des Thomas von Aquin und erweist sich damit als einer besonderen Literaturgattung zugehörig. Fürstenspiegel entstanden seit der Antike (Kyropädie des Xenophon) bis ins 18. Jahrhundert hinein (z. B. der *Antimachiavell* Friedrichs des Großen), solange die politische Macht und Verantwortung im wesentlichen bei Fürsten lag; ihr Verschwinden im Zeitalter der Demokratie dürfte u. a. eine Folge der gefährlichen Fiktion sein, daß in der Demokratie die Herrscher mit den Beherrschten identisch seien und daher keiner besonderen Belehrung über ihre Pflichten mehr bedürften. Die Fürstenspiegel dokumentieren demgegenüber den geradezu wichtigsten Teil jeder »politischen Bildungsarbeit«: sie entwickeln Regeln für das Verhalten der politischen Amtsträger, indem sie bestimmte historische Vorbilder zeichnen oder aber abstrakt Wesen und Aufgabe des Herrscheramtes darstellen.

In der zweiten Form wird der mittelalterliche Fürstenspiegel durch das Thomasische opusculum (um 1265 entstanden) zur Vollendung gebracht: wenn gleich eine Instruktionsschrift für einen bestimmten Fürsten, den König des Kreuzfahrerstaates auf Zypern (Hugo II. oder III.), enthält es eine ganze Staatsphilosophie in Kurzfassung, die es sich nicht nehmen läßt, bis zu den praktischsten Fragen der Organisation der Wirtschaft, der Raumordnung, des Militär- und Gesundheitswesens vorzudringen – ein für die damalige Zeit völlig neuartiger und erstaunlicher Realismus, der den Schüler des Aristoteles, des Empirikers unter den Philosophen, deutlich erkennen läßt. Die Schlichtheit der praktischen Ratschläge kommt uns heute gewiß reichlich naiv vor, auch wenn wir in Rechnung stellen, daß es sich um die ersten Versuche einer neuen praktischen Wissenschaft handelt. Zwei Umstände müssen indessen dabei berücksichtigt werden, deren einer der Vergangenheit angehört, deren anderer die praktische Politik zu allen Zeiten begleitet: erstens waren die Bedingungen des damaligen Lebens und die Probleme einer Koloniegründung im besonderen selbst einfacher Natur, zweitens sind viele Grundsätze politischen Lebens banal, deswegen jedoch noch nicht selbstverständlich; sie werden gerne »vergessen« und müssen dem Bewußtsein der Verantwortlichen immer wieder eindringlich vor Augen geführt werden. Man denke nur an die scheinbar unbeabsichtigte »Unwirt-

lichkeit unserer Städte« und vergleiche, was Thomas zur Bedeutung der *amoenitas*, der arkadischen Schönheit und Harmonie des Siedlungsraums, zu sagen hat.

*De regimine principum* besteht an sich aus vier Büchern. Der Text aber, der nach der intensiven kritischen Forschung von Thomas selbst stammt, bricht sehr früh, mitten im 4. Kapitel des zweiten Buches ab. Er wurde von Tholomäus von Lucca, einem Schüler des Thomas von Aquin, etwa 40 Jahre später fortgesetzt, hält sich aber nicht einmal mehr an den noch von Thomas aufgestellten Plan des Werks (vgl. I, 15), geschweige denn, daß der geistige Rang des originalen Fragments bewahrt wurde. Wir bringen hier nur den authentischen Text.

### III

Im Aufbau dieses Textes lassen sich im groben vier Abschnitte unterscheiden: 1. Untersuchung über den objektiven Sinn und den verfassungstheoretischen Ort der Institution des Königtums (*ratio regiminis*): I, 1-6; 2. Untersuchung der politischen Herrschaft vom subjektiven Standpunkt des Fürsten aus (*ratio regentis*): 1,7-11; 3. Untersuchung der Regierungsaufgaben im allgemeinen, die sich aus den zuvor entwickelten Prinzipien ergeben (*ratio gubernationis*): I, 12 bis 15; 4. Untersuchung der Regierungsaufgaben im einzelnen: II,

1-4. Das Folgende schließt sich eng an die Ordnung des Textes an.

Gleich mit dem ersten Satz scheint sich der Fürstenspiegel als unkritische Apologie der Monarchie einzuführen. Tatsächlich aber handelt das erste Kapitel ganz abstrakt über Gesellschaft und Herrschaft: Um sichere Maßstäbe für eine kritische Analyse des Herrscheramtes zu gewinnen, geht Thomas zunächst auf die Grundfrage aller Politik zurück: Warum existiert überhaupt der Staat als übergreifende Lebensgemeinschaft? Es ist eine gleichsam naturwissenschaftliche Frage nach der Ursache eines Phänomens (genetisch-analytische Methode); sie soll hier freilich nicht nur die *Existenz* eines Phänomens erklären, sondern auch seinen *Sinn* verstehen lassen. Die Ursache wird also zugleich als Ziel und Zweck verstanden. Die Anthropologie zeigt uns nun, daß der Mensch von Natur unfähig ist, als einzelner, als autonomes Individuum, sein Leben zu fristen. Die Fülle des Wissens und Könnens, die zur Befriedigung der menschlichen Lebensbedürfnisse erforderlich ist, wird nur im Zusammenschluß, durch Arbeitsteilung und Kooperation, hervorgebracht. Gesellschaft existiert, um ihre Mitglieder überhaupt im Dasein zu erhalten, »um des Lebens willen«. Diese Antwort wird später (s. S. 86 f.) allerdings noch wesentlich erweitert und vertieft. Hier kommt es zunächst nur auf die Erkenntnis an, daß der Ursprung der Gesellschaft nicht in einem fun-

damentalen, auf die Gewalt der Herrschenden zurückgehenden Antagonismus oder im beliebigen Willensentschluß der Bürger, sondern im naturgesetzlich wirkenden Wesen des Menschen zu finden ist.

Es folgt die Frage nach dem Grund der Herrschaft. Die Gesellschaft kann nach Thomas nicht als Assoziation funktional gleicher, »souveräner« Individuen bestehen, da diese naturgemäß nur für sich und nicht ohne weiteres für das Wohl des Abstraktums »Gesellschaft« sorgen. Es muß eine besondere Kraft geben, deren einzige Aufgabe es ist, aus der Vielheit eine Einheit zu machen, die Gesellschaft als ganze auf das ihr entsprechende Wohl als Voraussetzung des Wohls der einzelnen und der Gruppen (für Thomas noch: Stände) hinzulenken und dadurch die Gesellschaft gewissermaßen erst zu konstituieren – ein universales ontologisches Prinzip, das Thomas in den verschiedensten Seinsbereichen feststellt. Emanzipatorische, herrschaftsfreie Gesellschaftsmodelle beruhen danach, so können wir schließen, auf einem utopischen Optimismus, der die Existenz der Gesellschaft in Frage stellt und damit auch die Existenz der Individuen samt ihrer nur durch gesellschaftliche Ordnung verbürgbaren Freiheit. Ebenso stellt sich die politische Ordnung der Gesellschaft nicht schon durch Addition individueller Grundrechte oder Ausgleich organisierter Interessen von selbst her.

Politische Herrschaft ist vielmehr zugleich mit der Gesellschaft notwendig gesetzt, ohne daß damit die Freiheit in der Gesellschaft aufgehoben würde: Herrschaft und Freiheit sind keine Gegensätze, im Gegenteil: politische Herrschaft im Unterschied zur Despotie muß der Natur des Gemeinwesens als Gemeinschaft von Freien entsprechen. Herrschaft ist ganz allgemein nur insofern rechtens und gut, als sie durch den ihr vorgegebenen Zweck – Verfolgung des Gemeinwohls im Unterschied zum Eigeninteresse des Herrschers oder bestimmter Gruppen – rechtlich präzise begrenzt ist. Aus dieser teleologischen Ausrichtung der Herrschaft folgt u. a., daß König nicht schon jeder ist, der auf dem Thron sitzt (das kann auch ein Tyrann sein), sondern nur, »wer das Volk ... des Gemeinwohls wegen lenkt« (I,1).

Bis hierhin geht es nicht um die Rechtfertigung der Monarchie, sondern abstrakt um die Notwendigkeit (= Rechtmäßigkeit) des Herrschaftsamtes im allgemeinen ohne Rücksicht auf die Verfassungsform, in der es ausgeübt wird. Die Verfassungsproblematik wird nun nicht, wie in der heutigen Theorie zumeist, rein deskriptiv-vergleichend oder apologetisch nach Maßgabe einer Option für ein bestimmtes System behandelt; vielmehr folgt aus der normativen Zweckbestimmtheit der Herrschaft, daß die Verfassungslehre nur als normativ-abwägender Traktat über die beste Verfassung (I, 2-6) geschrieben werden kann. Dem modernen

Leser fällt hier besonders die »personalistische« Sichtweise der Verfassungslehre auf, die die institutionell-technische Seite ganz an den Rand drängt und auf wenige grobe Alternativen (König – Tyrann, Monarchie – oligarchische Republik) reduziert. Diese Darstellung entspricht ganz dem allgemeinen politischen Denken, wie es von der Antike bis ins 18. Jahrhundert vorherrschte. Sie beruht darauf, daß auch der Staat noch als Lebensgemeinschaft, ja sogar als die der Idee nach vollkommene Lebensgemeinschaft, gesehen wird, während das mit Thomas Hobbes einsetzende moderne politische Denken dazu übergehen wird, den Staat als technisch-mechanistische »Apparatur« der Machtbildung und -kontrolle zu konstruieren. Wegen der zentralen Bedeutung des Herrschaftszieles für die Verfassungslehre greift Thomas zunächst (I, 2) nochmals das Gemeinwohlproblem auf und präzisiert, das Gemeinwohl bestehe darin, »die geistige Einheit durch das Band des Friedens zu bewahren«. Eine Definition, die uns befremdet: daß von einem großen Sozialprodukt und dessen gerechter Verteilung keine Rede ist, könnte noch hingehen (die materiellen Güter als *Teil* des Gemeinwohls werden später – I, 15 und II, 3 – behandelt); aber just der für uns höchste Wert der Freiheit und damit des Pluralismus scheint nunmehr im Widerspruch zu I, 1 ignoriert, wenn nicht gar ausgeschlossen zu werden. Hier wären Erläuterungen notwendig, die weit über den uns gesteckten

Rahmen hinausgehen. Wir können hier nur feststellen: Freiheit ist und bleibt für Thomas zwar die Voraussetzung jeder politischen Gesellschaft, aber sie kann für ihn offenbar nicht eigentlich politisches *Ziel* sein, insofern damit die Einheit der Gesellschaft aufgehoben würde. Eine radikal antagonistische, pluralistische oder individualistische Theorie leugnet demnach entweder die Möglichkeit oder die Notwendigkeit der Gesellschaft als einer *alle* Bürger umfassenden Einheit. Während ersteres von Thomas überhaupt nicht in Betracht gezogen wird, versucht er das letztere durch seine Lehre von der wesentlichen Ergänzungsbedürftigkeit des Menschen (s. u.) zu widerlegen.

Mit stetem Blick auf seine Bestimmung des Gemeinwohls führt Thomas nun die Untersuchung über die beste Verfassung in einem dialektischen Dreischritt, der an die scholastische Methode des ›sic et non‹ erinnert: zunächst wird (I, 2) mit einer Reihe von Gründen aus der Vernunft und der geschichtlichen Erfahrung (vgl. die zeitgenössischen italienischen Stadtrepubliken), die durch die Autorität der Hl. Schrift gestützt werden, die reine Monarchie als die Verfassung dargestellt, die den Zweck des Staates am besten erfüllt. Die Monarchie ist demnach für Thomas die *absolut* beste Verfassung. Dieses Ergebnis ist aber nur vorläufig, denn es handelt sich um eine ideale Norm, deren Realisierung von idealen Voraussetzungen bei Herrscher und Bürger abhängt. Deswegen werden

in einem zweiten Schritt (I, 3 und 4) dem Ideal die Erfahrungen der politischen Geschichte entgegengesetzt, die die praktische Gültigkeit des Ideals relativieren, wenn nicht gar zur Utopie zu machen scheinen: Die Alleinherrschaft führt in der Wirklichkeit überwiegend zum schlimmsten aller politischen Übel, der Tyrannis (*corruptio optimi pessima*), während sich andererseits die Beteiligung der Mehrzahl der Bürger an der politischen Gewalt aus psychologischen Gründen positiv für die Stärkung des staatlichen Zusammenhalts auswirken kann. Angesichts dieser gegenläufigen Argumentation erhalten wir Einsicht in eine der Grundthesen der klassischen Politischen Wissenschaft: daß die Politische Wissenschaft zwar mit Gewißheit die obersten Normen, so z. B. die theoretisch *beste* Verfassung, feststellen kann, nicht aber die im Hinblick auf den Wandel der geschichtlichen Umstände jeweils richtige Lösung, z. B. die *bestmögliche* Verfassung. Die praktische Vernunft ist insoweit auf eine Güter abwägende Berechnung des Risikos (der Tyrannis) verwiesen; ihr Urteil entbehrt also in concreto der Gewißheit der theoretischen Wissenschaften wie etwa der Mathematik, weil ihr Objekt, die Geschichte, selbst wandelbar ist. Unter diesem entscheidenden Vorbehalt steht denn auch der Schlußteil der verfassungstheoretischen Überlegungen, in dem Thomas die konstitutionell gebundene Monarchie mit einem demokratisch verfaßten Widerstands-

recht (bzw. Appellationsrecht an den Oberherrn im Lehnstaat) als *relativ* beste Verfassung empfiehlt.

Der zweite Abschnitt des Fürstenspiegels (I, 7-11) konfrontiert den Fürsten gleichsam als Privatmann mit einer Lehre vom rechten Handeln. Die Berechtigung eines solchen individual-ethischen Traktats innerhalb eines politikwissenschaftlichen Textes ergibt sich aus einer objektiv-politischen Überlegung. Es geht darum, die tatsächliche Wirksamkeit der uneigennützig auf das Gemeinwohl ausgerichteten Kraft im Gemeinwesen zu sichern. Und dabei vertraut Thomas offenbar, anders als die Neuzeit, institutionellen Konstruktionen weniger als der Aufklärung des Herrschers über den unaufhebbaren Zusammenhang seines wohlverstandenen Eigeninteresses mit der Wahrung des Gemeinwohls. Diese Aufklärung ist also mehr, oder besser: etwas anderes als ein idealistischer Appell an ein abstraktes Pflichtbewußtsein, das dem Egoismus unvermittelt entgegengestellt wird; sie will vielmehr, statt den natürlichen Egoismus in Pflichtbewußtsein zu ersticken, diesen Egoismus reinigen, auf sein wahres Ziel hinlenken, das er selbst im Grunde um keinen Preis verfehlen will. So steigt die Theorie des wohlverstandenen Eigeninteresses von einer empirisch-psychologisch (!) ansetzenden Analyse der möglichen Motive menschlichen Handelns auf zu einer Lehre vom letzten Ziel und Sinn des menschlichen Lebens.

Wenn nun aber dieser Traktat über die Ethik im dritten Teil des ersten Buches (I, 12-15), der sich mit Sinn, Aufgaben und Grenzen des Regierens befaßt, wieder aufgenommen und dabei vertieft und differenziert wird, so ist dies für das moderne Politikverständnis mehr als merkwürdig. Denn damit wird nicht mehr der Fürst den Zwecken der Politik gefügig gemacht, sondern umgekehrt: die Gesichtspunkte der individuellen Ethik werden in anscheinend unangemessener Weise auf die Politik selbst übertragen. In der modernen politischen Theorie werden Ethik (sofern diese überhaupt noch als Gegenstand der Wissenschaft betrachtet wird) und Politik getrennt, was übrigens in der Konzeption einer besonderen »politischen Ethik« am deutlichsten wird. Im Grunde offenbart sich darin, daß die Zwecke des Individuums und des Staates auseinandergefallen sind, daß der Mensch aus dem Staat »ausgewandert« ist. Thomas erklärt dagegen ausdrücklich, daß die Lebensziele des einzelnen und der Gesamtheit identisch sein *müssen* (I, 14). Daher werden bei ihm die Ethik und das Problem des Lebenssinns sogar zum Kernstück der Lehre von der Politik, von dem her erst alle weiteren politischen Probleme institutioneller, wirtschaftlicher und militärischer Art sinnvoll eingeordnet und gelöst werden können.

Obwohl im Grunde recht einfach, ist die Thomatische Ethik heute nicht mehr ohne ausgreifende Interpretation verständlich; zu sehr läuft

unser Denken noch in den Bahnen der Kantischen Ethik und der modernen Moralisten, ja die Tugendlehre z. B. ist als ausdrückliches Lehrstück überhaupt aus dem Bildungskanon verschwunden. Einige Hinweise seien dennoch versucht: Die zentralen Begriffe der klassischen Ethik und Politik sind die uns so hausbacken und unpolitisch klingenden Begriffe ›Tugend‹ und ›Glückseligkeit‹; sie umreißen das Ziel menschlichen Lebens, das als Triebkraft alles Handelns bewegt: Was immer das Motiv des Handelns sei, das Erlangen von Vergnügen, Reichtum oder Ruhm (vgl. I, 7 f.), hinter allem steht immer das Streben nach Glück als dem höchsten Ziel. Wenn aber Glück kein trügerischer Gefühlszustand sein soll, dann kann es nicht auf beliebige Weise erreicht werden, sondern nur in der Übereinstimmung des Menschen mit seinem Wesensgesetz. Glückseligkeit ist daher für Thomas nur »die höchste Vollendung der geistigen Natur«, nach der jeder unwillkürlich, wenn auch vielleicht irrend strebt. Eine solche Entfaltung der menschlichen Natur gewährleisten die ›Tugenden‹, die in der klassischen Ethik nicht, wie bei Kant z. B., Knebelung der natürlichen Neigungen, sondern im Gegenteil Vollendung der natürlichen Fähigkeiten des Menschen gemäß seiner Natur bedeuten.

Dieses Lebensziel der Selbstentfaltung kann nach Thomas nicht privatistisch verstanden, sondern muß zurückbezogen werden auf den Staat,

weil das Individuum wesentlich, d. h. nicht nur in materieller, sondern auch in geistiger Hinsicht, ergänzungsbedürftig – d. h. unaufhebbar unvollkommen (*insufficiens*) – ist. Der Zweck des Staates ist demnach nicht nur die einfache Lebenssicherung (›das Leben‹ in klassischer Terminologie), wie das erste Kapitel des Fürstenspiegels nahezu legen scheint, sondern das ›gute Leben‹, das *alle* Entfaltungsmöglichkeiten des einzelnen umgreift. Nur weil es in diesem umfassenden Sinne »personalistisch« verstanden wird, ist auch das Gemeinwohl bei Thomas absolut höherwertig als das Einzelwohl und die Aufgabe der politischen Gewalt größer als die des Arztes, des Wirtschaftlers oder irgendeines anderen Berufes. Aus der Überordnung des allgemeinsten, des politischen Zwecks ergibt sich daher nicht nur eine Einordnung des Individuums (*sofern* die Gesellschaft sein Wohl intendiert), sondern aller anderen gesellschaftlichen Gebilde und Aufgaben. Diese ›Hierarchie der Lebenszwecke‹ beläßt zwar allen Teilzwecken ihren Eigenwert entsprechend ihrem Nutzen für die Gesamtentfaltung einer menschenwürdigen Gesellschaft, verbietet ihnen aber damit zugleich, sich von dem höchsten Ziel menschlichen Daseins zu emanzipieren und dadurch ihren Sinn zu verlieren. In der Auflösung dieser sinnstiftenden Hierarchie der Lebenszwecke zugunsten eines Pluralismus autonomer Lebensbereiche dürfen wir wohl die entscheidende Antithese der Moderne und ver-

mutlich den Ursprung des Entfremdungsgedankens sehen.

Alle noch folgenden administrativen Ausführungen des Fürstenspiegels über die Gründung und Regierung des Staates (*institutio regni* und *gubernatio regni*, I, 12 bis Schluß) stehen unter dem Gesichtspunkt des höchsten Lebensziels. Am deutlichsten läßt sich das an der Behandlung der Wirtschaft (II, 3) ablesen. Der Zweck der Wirtschaft – Beschaffung der materiellen Güter – ist lebensnotwendig und daher gut (denn »für den Notleidenden ist es besser, zu Besitz zu kommen als zu philosophieren«), aber dieses Ziel ist kein Selbstzweck und daher der Staat auch nicht die Produktions- und Konsumgenossenschaft, als die er sich heute fast ausschließlich darstellt. Reichtum um des Reichtums willen, ohne Bezug auf die Vollen- dung des Menschen, ist sinnlos und daher verwerflich. Daraus folgen dann die »antikapitalistischen« Restriktionen des Fürstenspiegels.

Aus der teleologischen Überordnung des Gemeinwohls läßt sich schließlich auch der für uns schwer verständliche Satz erklären, daß der Fürst im Reich sei, was Gott in der Welt (I, 13 f.). Selbstverständlich kann kein Mensch für den christlichen Theologen Thomas Gott oder wie Gott sein; es ist vielmehr die Funktion, die dem Fürsten eine geradezu übermenschliche Aufgabe zuweist. Da die Gesellschaft und ihre Ordnung sich nicht von selbst herstellen (vgl. I,1), muß der Fürst Schöp-

fer und Bewahrer dieser Ordnung und damit auch Erzeuger all jener sozialen Güter sein, von denen die menschliche Existenz abhängt, so wie Gott den Kosmos geschaffen hat und in seiner Ordnung erhält.

Diese Bestimmung muß Thomas aber als Christ noch »nach oben« abgrenzen. Nur, wenn das menschliche Wohl in der Vollendung des irdischen Lebens läge, dann wäre die politische Gewalt die höchste Gewalt überhaupt. Für den Christen aber sind Staatswohl und menschliches Wohl nicht schlechthin identisch, die wahre Erfüllung liegt für ihn im Jenseits und übertrifft sogar als Wohl eines einzigen Menschen »das Gut des ganzen Weltalls« (der christliche Ursprung der Grundrechtsidee). Was sich vom Standpunkt des Irdischen her als höchster Zweck erwies, erweist sich unter der Voraussetzung des christlichen Glaubens also doch wieder als Teilzweck, der einem noch höheren Ziel zu dienen hat. Die Menschen zu *diesem* Ziel zu führen, hat Christus nach Thomas der Kirche aufgetragen, nicht dem weltlichen Fürsten. Damit tritt das Problem des Verhältnisses von Kirche und Staat auf, bei dessen Lösung Thomas sicher zwischen zwei Extremen hindurchsteuert: der Politisierung der Religion im Sinne der vorchristlichen Antike oder gegenwärtiger theologischer Bestrebungen einerseits, der Klerikalisierung der Politik im Sinne der Theokratie andererseits. Die Kirche als Trägerin des höchsten Lebenszwecks muß zwar

der politischen Gewalt übergeordnet werden, damit wird der Fürst jedoch nicht Amtsträger der Kirche; die Hierarchie der Lebenszwecke nimmt auf keiner Stufe den Lebensbereichen ihre Eigenständigkeit, wohl aber, wie wir sahen, ihre absolute Autonomie. Daher unterwirft sich der christliche Fürst eines christlichen Volkes der kirchlichen Herrschaft, soweit es das transzendente Ziel des Christen erfordert, und führt die Politik im Hinblick auf dieses Ziel; aber er führt sie selbständig und kraft der Autorität menschlicher Vernunft in eigener Verantwortung, weil das Amt der Kirche nicht weltlich ist. Bei Thomas hört mit anderen Worten die politische Geschichte auf, unmittelbar Moment der Heilsgeschichte zu sein; erst die neuzeitlichen Ideologien werden den Staat wieder zum Werkzeug der Erlösung des Menschen und die Politik damit zur fürchterlichen Macht einer absolut existenzentscheidenden Religion steigern.

*Ulrich Matz*

# INHALT

Gegenstand der Erörterung .....	5
---------------------------------	---

## ERSTES BUCH

1. KAPITEL: Warum es notwendig ist, daß Menschen, die in Gemeinschaft leben, von jemandem mit ernstlichem Bemühen regiert werden ..... 7
2. KAPITEL: Warum es zweckmäßiger ist, daß eine Gesellschaft von Menschen, die zusammenleben, von EINEM geleitet werde als von mehreren ..... 15
3. KAPITEL: Wie die Herrschaft eines einzelnen das Beste ist, wenn sie gerecht ist, so ist ihr Gegenteil das Schlimmste; das wird mit vielen Gründen bewiesen ..... 18
4. KAPITEL: Auf welche Weise die Regierungsform bei den Römern geändert wurde und daß zeitweilig der Staat durch die Herrschaft mehrerer einen großen Aufschwung nahm ..... 25
5. KAPITEL: Warum bei der Herrschaft von mehr als einem öfters eine Tyrannenherrschaft entsteht als aus der Herrschaft eines einzigen und so die Regierung eines einzigen besser ist ..... 28
6. KAPITEL: Schlußfolgerung, daß die Herrschaft eines einzigen schlechthin die beste ist. Es wird gezeigt, wie sich die Menge gegen diesen selbst zu verhalten hat, wie man ihm jede Gelegenheit, ein Tyrann zu werden, aus dem Wege räumen muß und inwiefern er selbst in diesem Fall ertragen werden soll, um ein noch größeres Unheil zu verhüten ..... 31

- 
7. KAPITEL: Welcher Beweggrund vor allem den König bei der Regierung leiten muß: Ehre oder Ruhm. Ansichten darüber, welcher Weg einzuschlagen ist. .... 39
  8. KAPITEL: Welcher Art das wahre Ziel für einen König ist, das ihn selbst antreiben soll, ein guter Herrscher zu sein ..... 44
  9. KAPITEL: Der Lohn der Könige und Fürsten nimmt den höchsten Grad in der himmlischen Seligkeit ein. Das wird mit vielen Gründen und Beispielen bewiesen ..... 51
  10. KAPITEL: Ein König und Fürst muß schon wegen seines eigenen Wohles und des Nutzens, der daraus folgt, bemüht sein, eine gute Herrschaft zu führen. Als Gegenteil davon folgt tyrannische Herrschaft ..... 56
  11. KAPITEL: Die Güter der Erde, wie Reichtum, Macht, Ehre und ein guter Ruf, werden den guten Königen mehr als den Tyrannen zuteil. Von den Übeln, in die die Tyrannen auch schon in diesem Leben geraten ..... 65
  12. KAPITEL: Über den Beruf der Könige. Nachweis aufgrund der Natur, daß der König in seinem Reiche das gleiche bedeutet wie die Seele im Leibe und Gott i der Welt ..... 68
  13. KAPITEL: Bestimmung der Art zu herrschen nach diesem Bild: wie Gott jedem Ding durch eine bestimmte Ordnung, durch seine eigene Wirksamkeit und den Platz, auf den es gestellt ist, seine Eigentümlichkeit gibt – ebenso muß der König in seinem Reich mit seinen Untertanen verfahren. In gleicher Weise verhält es sich auch mit der Seele ..... 70
  14. KAPITEL: Welche Art zu regieren dem König ziemt, da sie sich von der Art der göttlichen Lenkung ableitet. Die Darlegung nimmt dabei von der Lenkung eines Schiffes ihren Ausgang. Dabei ergibt sich ein Vergleich zwischen der priesterlichen und der königlichen Würde ..... 74

15. KAPITEL: Wie es, um das letzte Ziel zu erlangen, gefordert wird, daß der König seinen Untertanen zu einem Leben nach der Tugend den richtigen Weg weist, so muß es auch hinsichtlich der Ziele von mittlerer Wichtigkeit geschehen. Es wird bestimmt, was zu einem guten Leben führt und was ein Hindernis dazu ist, schließlich welche Mittel der König anwenden muß, um diese Hindernisse aus dem Weg zu räumen ..... 81

## ZWEITES BUCH

1. KAPITEL: Wie der König eine Stadt oder ein Lager gründen muß, um durch diese Gründung Ruhm zu finden; wie er dazu einen entsprechenden Ort erwählen muß und welche Vorteile daraus für das Reich erwachsen, welche Nachteile aus dem Gegenteil ..... 87
2. KAPITEL: Die Könige müssen zur Gründung einer Stadt oder eines festen Platzes Gegenden auswählen, in denen die Luft der Gesundheit zuträglich ist. Woran und an welchen Zeichen man eine solche Luft erkennt ..... 90
3. KAPITEL: Eine Stadt, die ein König gründen will, muß genügend Lebensmittel haben, denn ohne sie kann kein Staat vollendet sein. Es gibt einen doppelten Weg, sie zu erlangen, der erste davon ist vor allem zu empfehlen ..... 95
4. KAPITEL: Die Gegend, die ein König zur Errichtung von Städten und festen Plätzen auswählt, soll auch landschaftliche Schönheiten aufweisen. Freilich soll man die Bürger darauf beschränken, sie nur mit Maß zu genießen. Sonst sind sie allzu häufig der Anlaß, daß sich alle Sitten lockern und das Reich daran zugrunde geht ..... 99

Nachwort ..... 104