



MASTERARBEIT | MASTER'S THESIS

Titel | Title

Das Böse im Staate
Die Rolle des Bösen in Dante Alighieris "Monarchia"

verfasst von | submitted by

Matthias Konrad Wunder BA

angestrebter akademischer Grad | in partial fulfilment of the requirements for the degree of
Master of Arts (MA)

Wien | Vienna, 2025

Studienkennzahl lt. Studienblatt | Degree
programme code as it appears on the
student record sheet:

UA 066 941

Studienrichtung lt. Studienblatt | Degree
programme as it appears on the student
record sheet:

Masterstudium Philosophie

Betreut von | Supervisor:

Dr. Dr. Dr. Gerhard Donhauser Privatdoz.

meinen Eltern

INHALT

	Vorwort	4
	Abstract (DE)	5
	Abstract (ENG)	6
1	Einleitung: Böses in der Utopie	7
2	Dantes Weltreich im Kontext seiner Zeit	13
2.1	Monarchie	19
2.2	Rom	27
2.3	Kaiser	33
3	Das Böse bei Dante und dessen Paten	37
3.1	Platon und der Mythos: Visionen vom Bösen	38
3.2	Schrift und Augustinus: Natur und Gnade	46
3.3	Aristoteles und Thomas von Aquin: Untugenden und Strafe	53
4	Was Dante selbst sagt	64
4.1	Pax universalis	65
4.2	Irdische Glückseligkeit und Redemptio der Erbsünde.	70
4.3	Der <i>Intellectus Possibilis</i>	76
5	Wie Dante antworten könnte	86
5.1	Totalitarismus, Diktatoren und Tyrannen	87
5.2	Verräter, Demagogen und Oligarchen	96
5.3	Diskriminierung und Menschenwürde	105
6	Zum Schluss	111
6.1	Rückblick und Synthese	112
6.2	Kritik und Ausblick	118
	Literaturverzeichnis	122

VORWORT

Am Anfang einer solchen Arbeit, die auch den Schlusspunkt eines wichtigen Lebensabschnitts bezeichnet, gilt es, zu danken. Allen voran möchte ich meinem Betreuer Priv.-Doz. DDDr. Gerhard Donhauser, MSc danken, der durch seine Betreuung und seinen Zuspruch diese Arbeit zuallererst ermöglicht hat. Bevor ich überhaupt das Thema dieser Arbeit ins Auge gefasst habe, war mir Gerhard Donhauser bereits eine bedeutende Inspiration in meiner studentischen Laufbahn: seine Vorlesungen zu Themen der politischen Philosophie begeisterten mich, selbst bei den Prüfungsgesprächen durfte ich noch dazulernen. Er schaffte, was wohl das Wichtigste im Studium der Philosophie ist, er spornte mein Denken an.

Mein zweiter Dank geht an meine Korrekturleser, Prof. Theresa Deinhofer, BEd MEd, Mag. Felix Deinhofer, BA MA und meiner Schwägerin Anika Loidl-Wunder, MA. Ihre wachen Augen bewahrte die finale Arbeit vor so manchen Fehlern, Undeutlichkeiten und Widersprüchen. Auch möchte ich meinen Freunden und meinen Geschwistern danken, die mir immer gute Diskussionspartner und Zuhörer waren und deren Unterstützung und Freundschaft zum Gelingen dieser Arbeit beitrugen. Hervorheben möchte ich meinen Bruder Thomas Wunder, der mich nicht nur auf interessante Literatur gebracht hat, sondern auch immer ein wirklich wertvoller Gesprächspartner war. Ein ganz besonderer Dank gilt meiner Freundin Paula Egger. Nur dank ihrer liebenden Unterstützung, ihrem Ansporn und ihrem Zuspruch konnte diese Arbeit fertiggestellt werden. Ich bin dankbar, neben dem Erfolg dieser Arbeit auch mein Leben mit ihr teilen zu dürfen.

Zuletzt will ich meinen Eltern danken, die in mir stets das gefördert haben, was mir Freude bereitet. Ich bin ihnen unendlich dankbar, dass sie mir ermöglicht haben, im Studium der Philosophie meinem Interesse nachzugehen, das sich zu einer wahren Liebe entwickelt hat.

Wien, am 29. Juli 2025

Matthias Konrad Wunder

ABSTRACT (DE)

Vorliegende Arbeit geht der Frage nach, welche Rolle das Böse in der Staatsauffassung des Dante Alighieri, die insbesondere in seinem Werk *Monarchia* formuliert wird, spielt. Neben einer Darstellung Dantes Staatsdenkens sowie seiner Haltungen zum Bösen generell enthält die Arbeit eine Analyse dreier Aspekte, in denen das Böse in Dantes Staatsdenken auftaucht. Diese sind der universelle Friede und die Störung dessen; die Frage nach der irdischen Glückseligkeit und der Erbsünde sowie der *intellectus possibilis* als gemeinsamer Zwecke der ganzen Menschheit und die Verhinderung dessen. Anschließend werden drei Bereiche herausgegriffen, die im modernen Denken als Böses im Staate bezeichnet werden können: Totalitarismus, Diktaturen und Tyrannei; Verrätertum, Demagogie und Oligarchie sowie Diskriminierung. Diese Aspekte werden mit dem Denken Dantes ins Gespräch gebracht. In einer abschließenden Synthese werden die entwickelten Thesen in einen Zusammenhang gebracht und einer kritischen Betrachtung unterzogen.

ABSTRACT (ENG)

This thesis investigates the role evil plays in Dante Alighieri's conception of the state, mainly formulated in his work *Monarchia*. As well as an outline of his theories on the state and a description of Dante's thoughts about evil in general the thesis contains the analysis of three aspects under which one can identify evil in Dantes political philosophy. These being: universal peace and its disruption; earthly happiness and original sin; and the *intellectus possibilis* which is the comon purpose of all humankind. Following that, three aspects are being analyzed under which in modern thought evil in the state appears: totalitarianism, dicatorship and tyranny; treason, demagogy and oligarchy; and discrimination. These aspects are then brought into context with Dantes thought. In a concluding synthesis the developed theses are brought together and reflected critically.

1 EINLEITUNG: DAS BÖSE IN DER UTOPIE

Sich heute auf die Spuren des Bösen zu begeben, das Böse begrifflich durchdringen zu wollen, sich der Frage nach dem Bösen überhaupt nur zu nähern, erscheint unglaublich schwierig. In der Aufklärung und noch mehr in der Postmoderne hat das Zerlegen und Demontieren der Dinge, die einst für unverrückbar wahr gehalten wurden, eingesetzt. So erging es auch dem Bösen. Erst begrub man den Glauben an den Teufel als Verkörperung des außermenschlichen Bösen, dann musste ab dem 19. Jahrhundert auch das Böse selbst weichen (vgl. Hermann 1995, S. 113). Einst moralische Kategorie und metaphysische Wirklichkeit hat sich auch das Böse einer sezierenden Neubewertung unterziehen müssen und ist spätestens in der Postmoderne in ein Unbestimmbares mutiert (vgl. Geddes 1999, S. 1–2). Der Gegensatz von Gut und Böse, einst eherne Wahrheit, gegründet in mythologischen und religiösen Anschauungen, hat sich letztlich zu einem kakophonischen Cluster verschiedenster Anschauungen über böartige Verhaltensweisen, Anlagen und Neigungen entwickelt, die weniger Behandlungsgegenstand der Ethik oder der Metaphysik als der Psychologie, Psychotherapie oder öffentlichen Debatte zu sein scheinen (vgl. Kavolis 1985, 189–191). Doch nicht nur, weil das Böse sich im Laufe der Ideengeschichte zu einem ungreifbaren Phantom entwickelt hat, fällt es schwer, sich damit auseinanderzusetzen. Bereits vor dem Niedergang des Bösen als ernstzunehmende Realität ist „das Böse“ vereinfachende Fassade für eine Fülle von verschiedenen, einander bestreitenden und komplexen Assoziationen, Erfahrungen und Theorien – und ist doch omnipräsent.

In Geschichten, die uns als Kinder erzählt wurden, begegnet uns der Bösewicht, der Schurke, der dem Held als Widersacher entgegentritt. Es präsentieren sich hier die einander ausschließenden Pole von Gut und Böse als widerstreitende Kräfte, von denen hoffentlich immer das Gute gewinnt. Sei es in den Märchen der Gebrüder Grimm, in Star Wars, Harry Potter oder den Drei Fragezeichen: Geschichten für Kinder und Jugendliche, die im Optimalfall die ersten Anschauungsbeispiele für moralische Dilemmata von weltbewegender oder lebensverändernder Größe sind, benutzen oft das Gegensatzpaar des guten Helden und des bösen Schurken.

Doch ist die Literatur auch voll von komplexeren Fällen: In Dostojewskis *Schuld und Sühne* ist sich Rodin Roskolnikow selbst Held und Bösewicht; die in ihm widerstreitenden Anziehungen zum Guten und Bösen offenbaren sich immer wieder. In der Angst, er könnte des von ihm begangenen Mordes überführt werden, denkt er beim Betreten eines Polizeibüros: „Ich werde hineingehen, mich auf die Knie werfen und alles erzählen“

(Dostojewski 2022, S. 140), scheinbar in einem überwältigenden Anflug von Ekel über die von ihm vollbrachte Gräueltat. Doch letztlich unterlässt er sein Geständnis, als er merkt, dass es um eine andere, harmlose Sache geht. Ein weiteres, berühmtes Beispiel aus der Literaturgeschichte, in dem das Böse gleichsam zum Helden der Handlung wird, ist des berüchtigten Marquis‘ de Sade Erzählung *Die 120 Tage von Sodom*, in der er die sittenwidrigsten Schurken zu den Protagonisten seiner Reise in die absolute Perversion macht. Er erklärt die „Subordination [der Opfer] aus welcher fast aller Zauber der Wollust in der Seele des Peinigers entspringt“ (Sade 2006, S. 62) – was Hannah Arendt als „Laster aller Laster“ (Arendt 2023, S. 42) bezeichnet – zum Ziel des Handelns seiner Charaktere: Sadismus, der Wunsch, „einen anderen Menschen völlig in seiner Gewalt zu haben, ihn zu einem hilflosen Objekt des eigenen Willens zu machen, sein Gott zu werden und mit ihm machen zu können, was einem beliebt“ (Fromm 1979, S. 27), ist Handlungsdevise der Helden von Sades Roman. Der klassische Gegensatz von Guten und Bösen wird gebrochen, die Grenzen verschwimmen oder spielen schlicht keine Rolle mehr.

Im normalen Sprachgebrauch finden wir das Böse oftmals als mitunter vorschnelle Zuschreibung. Wir nennen etwas oder jemanden böse, wenn es uns auf die eine oder andere Art widerstrebt, in uns einen Widerstand hervorruft, der sich in einer moralischen Aburteilung Bahn bricht. Ein bekanntes Beispiel aus der Politik ist Ronald Reagans „Evil Empire Speech“, in der er zu verdeutlichen suchte, dass der Kampf der Vereinigten Staaten von Amerika gegen die Sowjetunion letztlich ein Kampf Gut gegen Böse ist: „America is good“ – „the aggressive impulses of an evil empire“ (Reagan 2016). Ob diese und ähnliche Aussagen, die im Kontext des Kalten Krieges zu sehen sind, vom Redner ernstgemeint waren oder es sich nur um eine propagandistische Rhetorik handelte, sei dahingestellt. Wir mögen sie aber heute für ernster gemeint halten, als wir dies vielleicht noch vor wenigen Jahren taten; die Kriege in der Ukraine und Israel, die ständige Gefahr des islamistischen Terrors, das Erstarken nationalistischer Bewegungen und die abnehmende Unterstützung oder bewusste Unterwanderung demokratischer Strukturen verleiten nicht selten dazu, politische Organisationen, Staaten und Menschen selbst als böse zu bezeichnen und sie auch tatsächlich als böse zu empfinden, seien es doch feindliche Mächte, die „unsere Art, frei und selbstbestimmt und in Demokratie zu leben“ (BMVG 2024), bedrohen – so der deutsche Verteidigungsminister Boris Pistorius über Russlands Präsident Vladimir Putin. Der deutsche Verfassungsschutz schreibt über den Islamismus, er habe „das Ziel, die freiheitliche demokratische Grundordnung der Bundesrepublik Deutschland unter Berufung auf ihre

Religion ganz oder teilweise abzuschaffen“ (Bundesamt für Verfassungsschutz 2020). Manche nahmen in der Zeit der Coronakrise die Impfgegner so wahr, als würden sie eine Tyrannei über die Gesellschaft errichten (vgl. Dabrock 2021), Migranten sollen durch die massenhafte Zuwanderung in unser Sozialsystem unseren Wohlstand und die Integrität unserer Gesellschaft gefährden (vgl. AfD 2017), „Das Böse trägt das Gesicht Donald Trumps“ (Lewitscharoff 2022), der laut einer Reihe von Wirtschaftsnobelpreisträgern die Stabilität der USA bedrohe (vgl. tagesschau 2024).

Alle, die im Diskurs als „die Bösen“ implizit oder explizit bezeichnet werden, bedrohen die, die den Diskurs führen, zumindest fühlt es sich so für sie an. Sei es direkt, körperlich, wie es die Impfgegner durch einen rücksichtslosen Umgang mit der öffentlichen Gesundheit oder Terroristen durch Angriffe auf Öffentlichkeit und Individuen tun, oder indirekt, wie es Migranten durch die Korrosion des Sozialsystems oder Donald Trump durch die Zersetzung der Demokratie tun. Zwei Dinge sind bemerkenswert: Zum einen, dass kein Unterschied gemacht wird zwischen der Größe der Bedrohung, dass also ein Impfgegner am Gipfel der Pandemie eine ähnlich dramatische Figur im Diskurs darstellt, wie es sonst ein Terrorist tut, zum anderen, dass sich die Drohfiguren meist von der anderen Seite ebenso bedroht fühlen. Der Impfgegner von einem Staat, der die Grundrechte der Menschen nicht achtet (vgl. die Basis 2021), Putin vom ‚nazistischen‘ Westen (vgl. Resnik 2024), Donald Trump und seine Anhänger von einer machthungrigen linken Elite (vgl. Serif 2024). In den von ihnen geführten Diskursen und Darstellungen sind die Vertreter der Gegenseite die Bösen. Das Böse, wie es in der Politiksprache ausgemacht wird, scheint in der drohenden Zerstörung jener „Art zu leben“ zu lauern, die der Bedrohte für richtig und gut hält und die er als solche in seiner nach innen wie außen geführten Kommunikation als gut bezeichnet.

Für uns bemerkenswert ist, dass diese Zuschreibungen eben nur das sind: Zuschreibungen, die von einer Seite für die anderen gefunden werden. Ob Trump, Terroristen oder Putin tatsächlich böse sind, ist eine Frage, die nicht mit einem Blick in Zeitungen erklärbar ist. Hans Morgenthau Aussage „Propaganda replaces moral philosophy“ (Morgenthau 1945, S. 2) ist hier gleichzeitig Warnung vor vorschnellem Urteil und Aufruf zur methodischen Genauigkeit. Was im Diskurs als böse bezeichnet wird, muss noch lange nicht *tatsächlich* böse sein – Zuschreibungen des öffentlichen Diskurses mögen tatsächlich nichts weiter sein als Propaganda; oder aber auch moralisierende Überheblichkeit, ein überzogenes Verständnis von politischer Feindschaft, ideologische Verstocktheit, oder – was am wahrscheinlichsten ist – Angst vor der Bedrohung. Und doch bleibt das Gefühl, dass

es das Böse im Staate gibt, dass in der Politik immer wieder böse Kräfte am Werk sind, die den Staat, die Gesellschaft als solche, die Staatengemeinschaft korrumpieren oder ganz und gar zerstören wollen. Würde man nicht ad hoc sagen, dass jemand, der andere aus religiösem Fanatismus tötet, wirklich böse ist? Oder, um auf das gleichsam Ur-Böse der Weltgeschichte zu kommen: Ist ein flammender Nationalsozialist, der sich an der Vernichtung von Menschen beteiligte, nicht tatsächlich ein böser Mensch?

Und so stehen wir wieder an der Schwierigkeit des Anfangs. Dieses mehr oder weniger artikuliert und artikulierbare Gefühl des Bösen stellt uns vor die Frage, was das Böse ist, und was das Böse im Staate ist – was also diese Kraft ist, das gegen das Gemeinwohl arbeitet, das destruktiv gegen die ‚gute‘ Art zu leben arbeitet oder sie zumindest bedroht. Möchte man sich theoretisch einer Antwort auf diese zweite Frage annähern, scheint ein Blick in eine Theorie, einen Entwurf eines Staates lohnenswert, der es sich zur Aufgabe macht, gut zu sein und Gutes hervorzubringen. Anders gesagt: Der Beantwortung der Frage nach dem Bösen im Staate kann womöglich dann gedient werden, indem einer Staatstheorie, die sich explizit um das Gute bemüht, die Frage gestellt wird, was die Rolle des Bösen in ihr und gegen sie ist.

Warum soll genau dieser Weg fruchtbar sein? Eine Staatskonzeption, vor allem eine, deren Ziel und Inhalt das Gute ist, ist in Wahrheit Utopie: Sie sucht einem erkannten politischen Übel eine bessere Vorstellung entgegenzusetzen. Eine Utopie kritisiert die Welt, in der sie entstanden ist und verpackt diese Kritik im Entwurf einer besseren Welt; ohne diese „antithetische Konfrontation des utopischen Ideals mit dem, was kritikwürdig erscheint, verlöre die klassische Utopie ihre Identität“ (Saage 2003, S. 6). Eine Utopie ist die Beschreibung einer Welt, in der es kein Böses gibt. Sich einer Utopie anzunehmen und an sie die Frage nach dem Bösen zu stellen, bedeutet somit, zum Kern der Utopie zu gehen, der gesellschaftskritische Analyse und produktiver Staatsentwurf ist, in der das Übel der gegenwärtigen Welt der Vorstellung einer besseren Ordnung entgegengestellt wird. Genau das möchte vorliegende Arbeit erreichen. Indem das Werk eines Denkers unter der Frage nach dem Bösen im Staate analysiert wird, soll eben zur Beantwortung dieser Frage beigetragen werden.

Das Werk, das ich in dieser Arbeit zur Analyse verwenden werde, ist Dante Alighieris *Monarchia*. Zu Dante muss natürlich vorausgeschickt werden, dass es wenige Denker gibt, deren Werk so ausführlich gelesen, interpretiert, besungen, beschrieben und seziert wurde. Gemeinsam mit den großen Namen der Ideengeschichte hat er einen Platz im Olymp der

Schreibenden. So wird in jeder Arbeit über Dante seine eigene Frage zum Maßstab: „welche Frucht brächte der, welcher ein Theorem Euklids von neuem bewiese?“ (Mon., I, i, 4). Was kann beigetragen werden zu den Bibliotheken, die mit Betrachtungen über Dantes Denken und Schreiben gefüllt sind? „Über Dante schreiben heißt wohl Eulen nach Athen tragen“ (Kelsen 2007, S. 138), schreibt auch Hans Kelsen in seiner ersten wissenschaftlichen Publikation, in der er sich mit dem Staatsdenken Dantes auseinandersetzt. Die Eule, die die vorliegende Arbeit zwischen den vielen schon existenten darstellen soll, zeichnet aus, dass Dantes *Monarchia* als eine Art Gesprächspartner behandelt werden soll, dem die Frage nach dem Bösen im Staate gestellt wird.

Dabei stellt sich unter eben aufgestellter These, die Betrachtung der Utopie sei ein Weg sich dieses Problems anzunehmen, die naheliegende Frage, ob Dantes *Monarchia* tatsächlich eine Utopie ist. Es ist mit Sicherheit nicht eine Utopie wie es ‘Thomas Morus’ *Utopia* ist; sie stellt kein präzises Programm vor, nach dem ein Staat gebaut werden soll: „there is no political infrastructure, no concrete political program; only utopian political visions based on nostalgia and desire“ (Schildgen 2001, S. 54). Dantes *Monarchia* entwirft in groben Zügen einen Staat, dessen Ziel es ist, den ewigen Frieden unter den Menschen zu garantieren (vgl. Davis 1957b, S. 182). „Nur in der Ruhe und Stille des Friedens [...] könne das Menschengeschlecht seine ihm eigentümliche Tätigkeit üben“ (Kelsen 2007, S. 205); diese Tätigkeit beschreibt Dante so: „das ganze Vermögen des möglichen Intellekts ständig zu verwirklichen“ (Mon., I, iv, 1). Aufgabe des Staates ist es also nach Dante, dem Menschengeschlecht die Möglichkeit zu schaffen, seiner für ihn vorgesehenen irdischen Tätigkeit nachgehen zu können, was wir zum jetzigen Zeitpunkt verkürzt als intellektuelle Betätigung beschreiben wollen. Dante sucht, wie er es selbst geschrieben hat, „die Quelle und das Prinzip aller gerechter Staatsverfassungen“ (Mon., I, ii, 6).

Wieso sieht Dante die Notwendigkeit, einen solchen Staatsentwurf vorzustellen? Die Antwort darauf gibt bereits die Gliederung des Werkes, die es in drei Teile teilt, sich jeweils einer Frage widmend: Warum die Monarchie die beste aller Staats- und Regierungsformen ist, warum das Volk der Römer über den ganzen Erdkreis herrschen soll und warum der römische Kaiser in weltlichen Dingen unabhängig vom Papst agieren soll. Es sind also drei Übel, denen Dante begegnen möchte: der Existenz von schlechteren Staatsformen als jener der Monarchie, der Rechtlosigkeit in der Welt, die durch die universale Vorherrschaft Roms gelöst werden könnte (vgl. Lüddecke 2013, S. 48), und dem Anspruch des Papstes, auch in weltlichen Dingen über dem römischen Kaiser zu stehen. „Dantes politisches Denken war

eine Antwort auf die persönliche Erfahrung und die politische Krise der Zeit, gegen die er an die Idee Roms und ein idealisiertes Weltkaisertum appellierte“ (Lüddecke 2013, S. 47).

Die *Monarchia* ist also Utopie, „ein Idealstaat“ (Kelsen 2007, S. 273). Sie benennt drei Übel der Zeit Dantes und präsentiert drei Lösungen für dieses Problem, die zusammen Argumentation für ein Reich sind, in der die gesamte Menschheit „die irdische Glückseligkeit“ in einem unter der Regierung des Kaisers stehenden „irdischen Paradiese“ (Kelsen 2007, S. 211–212) erreicht.

Es sind, wie von Schildgen (vgl. 2001, S. 54) festgehalten, zwei Quellen, aus denen seine utopischen Visionen entspringen: Nostalgie und Sehnsucht. Seine Sehnsucht ist die nach Frieden und der Erfüllung der allgemeinmenschlichen *arete*; seine Nostalgie trägt den Namen Rom. Auch wenn Dante nur wenige freundliche Worte für seine Heimatstadt Florenz findet, jene Stadt, in der er seine politische Laufbahn bestritt und aus der er letztlich verbannt wurde, so war er sich doch der Vornehmheit und Bedeutsamkeit dieser Stadt bewusst, die er – wie seine Zeitgenossen und Mitbürger – letztlich auf den legendarischen römischen Ursprung Florenz‘ zurückführte (vgl. d'Entreves 1952, S. 14, 28). Dante schätzte Rom unendlich hoch, das römische Imperium war ein Fixpunkt in seinem politischen Denken. Tatsächlich ist es der heidnische Kaiser Augustus, der seiner Ansicht nach der perfekte Monarch war, was allein schon darin offenkundig wird, dass Christus das augustinische Reich zum Ort und Zeitpunkt seiner Menschwerdung erwählte, da in dieser Zeit der größte Friede herrschte (vgl. Davis 1957b, S. 193). Die Wirkung Roms in der Geschichte und der Hervorbringung ungebrochenen Friedens unter Augustus bringen Dante dazu, Rom eine „heilsgeschichtliche[...] Bedeutung“ (Lüddecke 2013, S. 49) zuzuschreiben.

Dante, der Dichterstürm und Poet, Politiker und Philosoph entwirft in seiner *Monarchia* die utopische Vision eines Weltstaates unter einem römischen Friedenskaiser, der das Glück der Menschen zum Ziel hat. Mit der Genauigkeit der Scholastik bearbeitet er die drei Grundfragen seiner Abhandlung und produziert so den „vorzüglichsten Ausdruck der mittelalterlichen Doktrin und dabei [...] zugleich deren Überwindung“ (Kelsen 2007, S. 139). Sie ist geschrieben im ausgehenden Mittelalter, in dem sich bereits die Moderne ankündigt. Noch ist, wenn man es genau nimmt, vom „Staat“, wie wir ihn heute verstehen, keine Rede und dennoch ist im Morgengrauen der Moderne die „formative Phase des ‚Staates‘“ (Hidalgo 2018, S. 190) zu verorten. Insofern ist der Titel dieser Arbeit eigentlich nur halbrichtig. Nimmt man „Staat“ als Bezeichnung einer Organisation des Gemeinwesens, das von der konkreten Person des Herrschers unabhängig betrachtet werden kann (Hidalgo 2018, S. 190),

kann die Frage nach dem Bösen im Staate mit Dantes *Monarchia* als Gesprächspartner durchaus erörtert werden.

Vorliegende Arbeit wird in der Behandlung dieser Frage wie folgt vorgehen: Zu Beginn wird Dantes Entwurf einer Weltmonarchie in der *Monarchia* im Kontext seiner Zeit vorgestellt. Dabei werden die drei genannten Themenschwerpunkte des Werkes einzeln betrachtet – Monarchie, Rom, Kaiser. Nach dieser nur umrisshaften Darstellung des gesamten Konzeptes in der *Monarchia* wird sich der nächste Abschnitt mit dem Bösen, wie es Dante verstanden haben könnte, auseinandersetzen und dies auch in Rückgriff auf die Quellen tun, die Pate für die Ideen Dantes und seiner Zeit gestanden haben. Es sind Aristoteles, Augustinus und Thomas von Aquin und jeweils prominente Aspekte ihres Denkens, die als Ausgangspunkte für die Erforschung des Bösen bei Dante dienen werden. Auch Platons Blick auf das Böse werden wir uns zuwenden. Sodann werden die drei Hauptpunkte in Dantes Friedensvision und die Frage, was ihre Hürden und Widersacher sind, behandelt werden; zuerst geht es um die menschliche Freiheit und den universalen Frieden, der schon angedeutet wurde, die irdische Glückseligkeit und die Gutheit des Staates im Kontext der Erbsündenlehre sowie die Erfüllung des Endzwecks der Menschheit, die Aktualisierung des *intellectus possibilis*. Diese Arbeit möchte aber auch Fragen nach dem Bösen im Staate an Dantes *Monarchia* richten, die sich im Mittelalter nicht oder nur am Rande stellten, in der jüngeren Geschichte aber dominanter und virulenter wurden. So werden auch die Themenkomplexe der Tyrannei, der modernen Kriegstreiberei, der Diskriminierung und der Subversion staatlicher Strukturen durch ‚Oligarchen‘ & Verräter behandelt werden. Ziel dieser Untersuchung soll sein, zu erforschen, wie diese Begrifflichkeiten in Dantes Denken auftauchen, wie also ein mittelalterlicher Denker auf Probleme der Moderne antworten könnte. Der Erkenntnisgewinn liegt dabei einerseits darin, moderne Probleme mit den Methodiken und Denkweisen einer vergangenen Epoche zu bearbeiten, andererseits, die utopische Vision an den Problemen der Moderne zu messen. Die grundlegende Frage, zu deren Beantwortung diese Arbeit beitragen möchte, ist: Was ist das Böse im Staate?

2 DANTES WELTREICH IM KONTEXT SEINER ZEIT

Dante schrieb seine *Monarchia* mit großer Wahrscheinlichkeit nach 1312 (vgl. D'Entrèves 1952, S. 43), in einer Epoche, die man durchaus als Zeitenwende bezeichnen kann und die geprägt war vom Streit zwischen dem Kaiser und weltlichen Fürsten einerseits und dem Papst andererseits. In diesem Streit ging es um nicht weniger als um die Frage, wer über wem

stünde, ob der Papst als Inhaber der geistlichen Macht seine Legitimität aus dem Amt des Kaisers ziehe oder umgekehrt das Kaiseramt dem Papsttum unterstünde. Obgleich die Päpste schon lange ihre Position als Verleiher der Kaiserwürde an den deutsch-römischen König zu verfestigen suchten, gelang es erst mit Papst Innozenz III., dem wahrscheinlich brilliantesten römischen Bischof des Mittelalters, diesen Anspruch zu systematisieren und argumentativ zu verteidigen (vgl. Görich 2020, S. 353). Durch Innozenz' kluge Politik befand sich ein Großteil der europäischen Reiche unter indirektem oder gar direktem Einfluss des Heiligen Stuhls – eben sogar das römisch-deutsche Kaisertum brachte er in seine Abhängigkeit: Nachdem der Plan Kaiser Heinrichs VI. gescheitert war, eine Erbmonarchie im Heiligen Römischen Reich deutscher Nation einzurichten, wie er sie aus seinem ‚zweiten Standbein‘, dem Königreich Sizilien kannte, und er schließlich 1197 verstarb, kündigten die deutschen Fürsten seinem Sohn Friedrich II. die Treue auf und wählten, in zwei Parteien gespalten, Philipp von Schwaben und Otto IV. zu deutsch-römischen Königen (vgl. Kinder 1976, S. 172–173). In den darauffolgenden Kämpfen um die Frage, wer denn nun der legitime König sei, wandte man sich nach zahlreichen Treueversprechen und -brüchen in den zwei Fraktionen an den Papst, der in „der politisch-moralischen Unzuverlässigkeit“ (Weinfurter 2008, S. 157) dieser Jahre eine dringend notwendige „hohe, transzendental abgesicherte moralische Autorität“ (Weinfurter 2008, S. 159) darstellte, von der man sich eine Klärung der Königsfrage erhoffte.

Nicht jeder war von diesem Vorgehen angetan und die Gegner einer solchen Einmischung des Papstes formulierten ihren Widerspruch, ein Diener Gottes könne sich nicht in weltliche Angelegenheiten einmischen, in einem Protestschreiben an Innozenz III. (vgl. Weinfurter 2008, S. 161). Die Antwort des Papstes war ebenso naheliegend wie schlagend: Weil der Papst den römischen Kaiser krönte, wäre der Heilige Vater verpflichtet, die Würdigkeit des von den deutschen Fürsten gewählten Kandidaten zu überprüfen und – im Notfall – auch gezwungen, einen ungeeigneten Kandidaten abzulehnen. Er argumentierte 1202 in *Venerabilem*: Wäre die Wahl des deutsch-römischen Königs durch die deutschen Fürsten für den Papst unter allen Umständen bindend, so könnte er ja gezwungen sein, „einen Unwürdigen, Narren, Ketzer oder gar Heiden zum Kaiser zu krönen“ (Weinfurter 2008, S. 161), etwas, das freilich auf keinen Fall sein darf. Die Approbatio durch den Bischof von Rom erhielt Einzug in das Wahlrecht des deutsch-römischen Königs und der Schluss liegt nahe, den Papst von da an als Herren über den Kaiser zu bezeichnen, war dieser doch von seinem Wohlwollen abhängig.

Noch mehr verstärkt sich dieser Eindruck in den Entwicklungen der folgenden Jahre: Nachdem die Einlassungen der deutschen Fürsten in der Königsfrage beim Papst eingegangen waren, entschied sich Innozenz III. für Otto IV., was vor allem daher rührte, da dieser sowohl die päpstlichen Gebietsforderungen anerkannte, als auch auf jeglichen Anspruch auf das Königreich Sizilien verzichtete. Zu diesem Reich, dessen unmündiger König besagter Friedrich II. war, gehörte nämlich auch das südliche Italien. Der Papst und Fürst des Kirchenstaates hatte kein Interesse, von einem deutschen Kaiser in die Zange genommen zu werden, weshalb der vermeintlich unterwürfigere Otto IV. für ihn als die opportunere Wahl erschien (vgl. Weinfurter 2008, S. 163–164).

Nicht lange ruhte die Kaiserkrone auf dem Haupt Ottos, da erklärte er alle seine Versprechungen für hinfällig und zog nach Sizilien, um es in Besitz zu nehmen (vgl. Schuchert und Schütte 1970, S. 293). In der scheinbar aussichtslosen Lage erlaubte der Papst eine erneute Königswahl und brachte wiederum doch Friedrich II. von Sizilien ins Spiel. Nachdem die deutschen Fürsten den Staufer zum König und zukünftigen Kaiser gewählt hatten, ließ sich Innozenz urkundlich bescheinigen, dass Friedrich ihn als seinen Lehensherren anerkannte (vgl. Weinfurter 2008, 164–165).

Der Papst war damit Herr der westlichen Welt, „geistlich-weltliche Autorität der abendländischen Christenheit“ (Schuchert und Schütte 1970, S. 296) – so scheint es zumindest. Doch Friedrich II. war keineswegs gewillt, seinen Machtanspruch dem des Papsts unterzuordnen und auch die Franzosen beehrten gegen Innozenz‘ Machtstreben auf (vgl. Heyen 1978, S. 10). Frucht der Proklamierung einer päpstlichen Weltherrschaft waren nicht enden wollende Kriege sowie soziale und politische Gespaltenheit, die sich mit am eindrücklichsten in der Auseinandersetzung zwischen Guelfen und Ghibellinen zeigte (vgl. Caddick 1843, S. 252). Am ehesten gelang es Innozenz III., seinen Machtanspruch tatsächlich Wirklichkeit werden zu lassen. Seine Nachfolger aber blieben hinter seinem Beispiel zurück und zerrieben sich selbst und die Integrität des Papsttums im Kampf gegen Friedrich II. und die Machtansprüche Frankreichs. Selbst das letzte wirklich große Aufbäumen päpstlichen Selbstbewusstseins unter Bonifaz VIII. war letztlich erfolglos. Seine Auseinandersetzung mit dem französischen König Philipp IV. dem Schönen gipfelte in der Bulle *Unam Sanctam* (1302), die die Fähigkeit des Papstes zur Einsetzung der weltlichen Herrschaft und seine richterliche Gewalt über sie in kanonistische Form gießen sollte (vgl. Krebs 1932b, S. 373–374). Bonifaz unterschätzte aber die Macht des französischen Königs, der sich weder durch diese Bulle noch durch den Kirchenbann von seiner Politik einer größtmöglichen

Unabhängigkeit von Rom abbringen ließ (vgl. Ahlhaus 1932, S. 225). Im Gegenteil, Philipps Pläne reichten sogar bis zu einer französischen Weltmonarchie (vgl. Finke 1932, S. 459). Das Attentat von Anagni, in dem man Bonifaz unter größten Misshandlungen zur Rücknahme von *Unam Sanctam* nötigen wollte, brachte nicht nur den raschen Tod des Papstes mit sich (vgl. Finke 1932, S. 460), nein, eine weitere, viel weitreichendere Folge war der „politische und innerkirchliche Niedergang der päpstlichen Autorität“ (Heyen 1978, S. 11). In Anagni und allen vorbereitenden Ereignissen dazu „hatte sich ein ganzes Volk gegen den Papst erhoben, ohne sich von der Kirche zu trennen“ (Schuchert und Schütte 1970, S. 317) – eine Beobachtung, die auch auf Dante zutrifft.

Es ist nicht übertrieben, in den zwei Herrschern Friedrich II. und Philipp IV. und ihren Kämpfen mit dem Papsttum die Vorboten einer neuen, säkularisierten Staatenwelt zu sehen. Nicht die Loslösung von Religion oder Gottesglaube stand jedoch im Zentrum der Überlegungen des römischen Kaisers und französischen Königs, sondern die Emanzipation von einer mächtigen Kirche. Diese stürzte nach Bonifaz VIII. in eine veritable Krise: Von Philipp im Jahr 1309 nach Avignon gezwungen (vgl. Ahlhaus 1932, S. 225), war die Macht der Päpste nur mehr ein Schatten einstiger Größe.

Doch auch nördlich der Alpen sah es nicht großartig aus. Das Interregnum nach der Absetzung Friedrichs II.; „der kaiserlosen, der schrecklichen Zeit“ (nach Heyen 1978, S. 11), war von Rechtsbrüchen und Friedlosigkeit geprägt (vgl. Kinder 1976, S. 195). Auch als wieder ein deutscher Fürst König wurde, die Kaiserwürde erlangte niemand mehr – bis zum Luxemburger Heinrich VII. Er ist derjenige, der ein letztes Mal den Traum eines römisch-deutschen Weltkaisertums wecken sollte (vgl. Gräfe 1911, S. 11–12). Er ist für diese Arbeit von großem Interesse – weil Dante Alighieri ihn gerade deshalb als Retter Italiens aus den Wirrnissen der kaiserlosen Zeit betrachtete (vgl. Dachs 1932, S. 916; Gerlich 1969, S. 330): Am oder zumindest an der Hand des Anspruchs Heinrichs VII., das deutsche Königtum wieder in die hohe Stellung des römischen Kaisertums zu führen, entwickelt Dante seinen Entwurf einer Weltmonarchie. Bevor ich mich also diesem Staatentwurf zuwende, sei noch eine kurze Charakterisierung Heinrichs vorangestellt.

Heinrich VII von Luxemburg wurde primär deswegen zum deutsch-römischen König gewählt, da die geistlichen Kurfürsten, unter ihnen auch der Bruder Heinrichs VII., eine habsburgische Sukzession (vgl. Gerlich 1969, S. 329; Gräfe 1911, S. 40) und einen kapetingischen Kaiser verhindern wollten (vgl. Moraw 1985, S. 226). Nichtsdestotrotz hatte er ein hochtrabendes Verständnis von dem Amt, das ihm übertragen wurde und noch mehr

von jener Würde, die er als erster König seit langem wieder in Rom erhielt: das deutsch-römische Kaisertum. In seiner sogenannten „Krönungszyklika“, die er am Tag seiner Kaiserkrönung an viele Adressaten verschicken ließ, parallelisiert er die göttliche Herrschaft über das All mit der kaiserlichen Herrschaft über den Erdkreis (vgl. *Regesta Imperii*, VI, S. 16–17). Hier ist ausgedrückt, was Dante mit großer Verve in der *Monarchia* ausdifferenzieren wird. Dass, ebenso wie Gott als alleiniger Herrscher über das Weltall waltet, der Kaiser Herr der ganzen Menschheit auf Erden sein soll. Man kann diese Sichtweise, der römische Kaiser solle Herrscher der Welt sein, nicht ganz zu Unrecht schon damals als „romantisch verbrämten Anachronismus“ (Heyen 1978, S. 20) abtun, der in der Welt der sich formierenden Nationalstaaten keinen Platz hat (vgl. Heyen 1978, S. 21) und der nicht mit der politischen Realität vereinbar war (vgl. Moraw 1985, S. 228); es war aber durchaus das Selbstverständnis des jungen römisch-deutschen Königs, den Platz des universellen römischen Kaisers für sich beanspruchen zu können und sogar zu müssen (vgl. Gräfe 1911, 15–16, 43), ja, er fühlte sich in der Funktion, die er als Herrscher des Erdkreises zu erfüllen suchte, „als Christi Stellvertreter“ (Gräfe 1911, S. 25). Es ging Heinrich in seinem Streben nach der Kaiserkrone nicht primär um Stärkung seiner Hausmacht oder Festigung seines Hauses, er war beseelt und eingenommen von dem Vorhaben, „das universale, frieden- und segenspendende Kaisertum“ (Gräfe 1911, S. 46) wieder aufzurichten. Auch wenn sein Vorhaben letztlich fruchtlos geblieben ist, da er kurz nach seiner Krönung starb (vgl. Moraw 1985, S. 228), so belebte sein Vorhaben in jener Zeit eine rege akademische Diskussion über das Verhältnis von Reich und Kirche und der Stellung des Kaisertums in der Welt (vgl. Gerlich 1969, S. 333). In diese reiht sich Dantes *Monarchia* ein, als schallender Ruf für ein universales, römisches und von der Kirche unabhängiges Kaisertum.

Was bewog Dante zur kraftvollen Parteinahme für den Luxemburger, die so nachhallend ist, dass der italienische Dichterfürst in so gut wie aller Literatur über Heinrich VII. erwähnt wird? Dante schreibt es selbst in seinem Brief an Heinrich, den er 1311 verfasst hat:

Und als du, Nachfolger des Cäsars und Augustus, die Kuppen des Apennins überspringend¹,
die ehrwürdigen Fahnen des Tarpejums zurückgebracht hast, sind sofort unsre langen

¹ Unüberhörbar ist die Anspielung auf Hld 2,8: „Horch, mein Geliebter! Siehe, da kommt er, springt über die Berge, hüpfte über die Hügel.“ Der ersahnte Geliebte im Hohelied wird in der jüdischen Tradition zumeist mit JHWH identifiziert, in der christlichen mit Christus – die Geliebte als Volk Israel oder der Kirche (vgl. Schwienhorst-Schönberger 2016, S. 484). Dante misst dem ersahnten Friedensbringer eine ähnlich messianische Bedeutung bei; das zeigt sich hier und an vielen weiteren Stellen.

Seufzer verstummt und die Überschwemmungen zurückgewichen, und so hat uns, wie ein aufgehender ersehnter Titan, eine neue Hoffnung auf bessere Zeiten für Italien bestrahlt. (A. Kaiser Heinrich, S. 223)

Italien war in der Zeit Friedrichs II. zu einem zersplitterten und von verfeindeten, kriegerischen Tyrannen beherrschten Mosaik an Stadtstaaten geworden, in dem erbitterte Kämpfe und Fehden zum täglich Brot gehörten (vgl. Kelsen 2007, S. 145). Die Unterteilung der Italiener jener Zeit in Guelfen und Ghibellinen als Kaisertreue und Gegner des Kaisers greift viel zu kurz, vielmehr waren es „hunderte und aberhunderte der verschiedensten Gegensätze, die das Land durchwühlten“ (Kelsen 2007, S. 146). Dante hoffte auf Frieden in seinem geliebten Italien:

ebnet, nachdem ihr die Schollen dürrer Feindschaft zerschlagen habt, das kleine Feld eures Geistes, damit der himmlische Regen, eurer Aussaat zuvorkommend, nicht vergeblich von der erhabensten Höhe falle [...] und grüne Sprossen möget ihr treiben, ich sage grüne, welche des wahren Friedens Früchte bringen (A. Fürsten und Herren Italiens, S. 215),

schreibt er an die Fürsten Italiens. Heinrich VII. wird von seinen Zeitgenossen mit auffallender Einmütigkeit als Hüter von „Ordnung, Ruhe und Sicherheit“ (Gräfe 1911, S. 23) gepriesen, worauf sich wohl Dantes Hoffnung gründete, Heinrich könnte Italien die grünen Früchte des Friedens wieder bringen: „Freue dich nun Italia, [...], denn dein Bräutigam, der Trost der Welt und der Stolz deines Volkes, der gnadenreiche Heinrich, der Göttliche und Augustus und Cäsar, eilt zur Hochzeit“ (A. Fürsten und Herren Italiens, S. 214), schreibt er und räumt dem ersehnten Friedensbringer sogar einen Platz im Himmelreich ein:

Auf jenem hohen Stuhl, nach dem du blickest;
Der Krone wegen, die darauf zu sehen,
Wird, eh du speisen wirst bei diesem Feste,
Die Seele sitzen, die auf Erden mächtig,
Des hohen Heinrich, der Italiens Zügel
Ergreifen wird, noch eh es sich bereitet. (Comm., XXX, 133-138)

Seine *Monarchia* ist die theoretische Ausarbeitung der Hoffnung Dantes, ein universelles, römisches Kaisertum² möge nicht nur Italien, sondern der ganzen Menschheit Frieden bringen. Dantes Lebenswerk ist durch und durch politisch (vgl. Lüddecke 2013, S. 44), „Dante the political thinker is a necessary companion to Dante the poet“ (D'Entrèves 1952,

² Ähnliche Sentiments in Bezug auf das römische Kaisertum, es könne lang ersehnten Frieden geben, gab es auch schon vor Dante, in der Antike. So berichtet zum Beispiel Flavius Josephus: „Denn selbst als Vespasianus noch in weiter Ferne war, schlugen ihm bereits alle Herzen in Italien entgegen, wie wenn er schon da wäre [...]. Das Heer vollends schaute mit besonderer Zuversicht auf ihn; kannte es doch am besten die Bedeutung der von ihm so glücklich beendeten Kriege“ (JK 1888-1895, S. 487–488).

S. 1), trotzdem ist die *Monarchia* Dantes „philosophisches Hauptwerk“ (Imbach und Flüeler 1989a, S. 25), in dem sein politisches Denken eine philosophische Form findet.

Das Werk gliedert sich, wie bereits gesagt, in drei Bücher, die jeweils einen Teilaspekt seiner Theorie behandeln. Das erste Buch beantwortet die Frage, warum die Monarchie die beste aller möglichen Staatsformen sei, das zweite Buch argumentiert dafür, dass dem römischen Volk die Würde des Kaisertums aufgrund natürlichen Rechts zustehe, und das dritte Buch schließlich behandelt die Frage, warum der Kaiser in weltlichen Fragen über dem Papsttum stehe. Diesen drei Büchern werde ich mich im Folgenden zuwenden und ihre Argumente überblicksmäßig und im besonderen Hinblick auf die Forschungsfrage vorstellen.

2.1 MONARCHIE

Um „zum öffentlichen Wohl einen Beitrag zu leisten“ (Mon., I, i, 2), schickt sich Dante an, „Wahrheiten zu enthüllen, die noch keiner gewagt hat“ (Mon., I, i, 3). Mit dieser Erklärung seiner Motivation für das Schreiben der *Monarchia* eröffnet Dante sein Werk. Die Wahrheit, die er enthüllen möchte ist „die Erkenntnis der zeitlichen Monarchie“ (Mon., I, i, 5), also nichts weniger als eine vollständige philosophische Durchdringung jener Staatsform vorzulegen, die er für die beste hält. Dass er der erste und einzige wäre, der dieses Unternehmen wagte, ist freilich nicht richtig. Zu einer ähnlichen Zeit als die *Monarchia* erschien, beschäftigt sich unter anderem Engelbert von Admont in seiner Schrift *De ortu et fine Romani Imperii* mit der Frage nach der Weltmonarchie (vgl. Imbach und Flüeler 1989b, S. 28). Es lässt sich durchaus argumentieren, dass die *Monarchia* mehr eine Synthetisierung pro-imperialer Argumente ist als eine bahnbrechend originelle Schrift, die neue, völlig unbekannte Wege geht (vgl. D'Entrèves 1952, S. 44). Und dennoch: Mit Kelsen lässt sich sagen, dass das, „was das ganze Mittelalter an Argumenten für [die Monarchie, MW] zusammengetragen, [...] hier, gleichsam im Brennpunkt eines genialen Denkergeistes, gesammelt und in dichterischem Schwunge wiedergegeben“ (Kelsen 2007, S. 221) wird. Es ist vor allem *ein* Gedanke, der neu ist und an dieser Stelle nur angedeutet werden soll: In Dantes Vorstellung ist das weltumspannende, römische Imperium notwendig, damit das gesamte Menschengeschlecht zu seiner Verwirklichung gelangen kann (vgl. D'Entrèves 1952, S. 47–48). Mehr dazu aber später.

In den Worten, mit denen Dante seine *Monarchia* beginnen lässt, liegt ein Selbstbekenntnis: Er argumentiert nicht aus der Ferne des Studierzimmers in Form einer Art

geistigen Übung, er spricht aus der Erfahrung des Politikers mit einem wachen Blick auf seine Zeit und die Bewegungen in ihr (vgl. Davis 1957a, S. 186). Dante hat einen klaren und ausgeprägten Sensus für die Übel seiner Zeit. Mit am deutlichsten benennt er diese im sechzehnten Gesang des Läuterungsberges in der *Commedia*:

Wohl kannst du sehn, daß nur die schlechte Führung
Der Grund ist, daß die Welt so böß geworden,
Und nicht Natur, die in euch wär verdorben. (Comm., Purg., XVI, 103-105)

So lässt Dante Marco Lombardo sprechen. Das Argument, das sich um die zitierte Passage herum aufbaut, lautet folgendermaßen: Der Mensch ist frei in seinen Entscheidungen – freilich ist ihm ein inneres Streben zum Richtigen eingegeben, doch ob er sich für oder gegen das Gute entscheidet, liegt an ihm selbst. Jedoch, um die Menschen als Gesamtes und den einzelnen Menschen in den Wirrungen des Lebens nicht führungslos zu lassen, bedarf es des Gesetzes und der exekutierenden Gewalten. Zwei Mächte gibt es, die den Menschen führen: die geistliche und die weltliche. Wären diese zwei Gewalten getrennt, wäre alles in bester Ordnung, doch die Kirche hat sich entgegen ihres ursprünglichen Auftrages nach der weltlichen Macht ausgestreckt, sodass nun Schwert und Hirtenstab verbunden sind (vgl. Comm., Purg., XVI, 110). Dante macht diese Verbindung von weltlicher und religiöser Autorität als Urgrund der schlechten Verfassung des Menschengeschlechts aus. Die *Monarchia* ist ein Traktat, das für eine Heilung dieses Fehlers optiert. Mit fast missionarischem Eifer geht er daran, der verfehlten Politik seiner Zeit ein Gegenprogramm entgegenzusetzen:

Allen Menschen, denen die höhere Natur das Streben nach Wahrheit eingeprägt hat, scheint es das Wichtigste zu sein, daß sie in gleicher Weise, wie sie durch die Arbeit der Vorfahren bereichert worden sind, auch selbst für die Nachfahren arbeiten, damit die Nachwelt etwas von ihnen erfahre, wodurch sie bereichert wird. (Mon., I, i, 1)

In dieser Passage, die gleich einer Ouvertüre den Ton für das gesamte Werk angibt, schwingt der berühmte Beginn von Aristoteles' *Metaphysik* mit: „Alle Menschen streben von Natur aus nach Wissen“ (Met., I (A), 980a, 21). Der Vernunftgebrauch, der nach Aristoteles ein menschliches Grundstreben ist, wird bei Dante in die Öffentlichkeit und öffentliche Nützlichkeit geführt; „Dante geht es eigens um ‚öffentlichen Vernunftgebrauch‘“ (Lüddecke 1999, S. 15), also nicht um ein privates Philosophieren, sondern um ein für die Öffentlichkeit wirksames Denken. Das bedeutet aber im Umkehrschluss auch, dass in Dantes Vorstellung der öffentliche, politische, also weltliche Bereich einer ist, der der Vernunft unterworfen ist. In den „entscheidenden Fragen der *politica*“ (Imbach und Flüeler 1989d, S. 52) muss die Vernunft das Heft des Handelns übernehmen und eben nicht der Glaube. Die Politik ist weltlich, vernünftig, während die Kirche auf Überweltliches ausgerichtet und glaubend ist.

Ist hier bereits die moderne Trennung von Staat und Kirche vorweggenommen? Dante definiert direkt im Anschluss die zeitliche Monarchie, deren Verteidigung ja dieses erste Buch gewidmet ist:

Die zeitliche Monarchie, welche man Imperium nennt, ist die Herrschaft eines einzigen über alle andern (Regierungen) in der Zeit oder die Herrschaft in allem und über alles, was von der Zeit gemessen wird. (Mon., I, ii, 2)

Es kommt hier wieder jenes Verständnis von Monarchie zur Sprache, das weiter oben bereits erwähnt wurde. Die Monarchie wird mit der Gottesherrschaft über das All verglichen; die irdischen Hierarchien sollen die himmlischen nachahmen (vgl. Davis 1957a, S. 192). Dante versteht Gottes Herrschaft auch als Königsherrschaft, wie er in der *Commedia* schreibt:

Er herrschet überall, dort ist er König (Comm., Inf., I, 127).

Glaubensauffassungen spielen hier wieder eine Rolle und wir begegnen einem Bruch zur obigen Beobachtung, Dante betrachte das Politische vermeintlich streng vernünftig und klammere Religiöses aus. Hier aber einen Widerspruch zu sehen, wird der Sache nicht gerecht. Dante sieht in seiner ganzen *Monarchia* und darüber hinaus den Menschen in seiner Doppelnatur: Der Mensch ist Körper und Seele, Vernünftiger und Glaubender. Beide Bereiche seiner ontologischen Gegebenheit bedingen sich gegenseitig und so besteht immerzu die „Offenheit von Theologie und Philosophie zueinander“ (Lüddecke 1998, S. 551). Dass Dante für eine weltliche Monarchie argumentiert, steht dem nicht entgegen. Vielmehr möchte er das Gleichgewicht zwischen den beiden Naturen des Menschen gewahrt wissen und die zwei Mächte, die jeweils eine dieser Naturen leiten, in ihrer Autonomie und Souveränität bewahren, beziehungsweise stärken. Wenn wir von einer ‚Säkularisierung‘ der politischen Theorie bei Dante sprechen, dann kann das nur bedeuten, dass „der religiöse Sinngehalt der übertragenen Vorstellungen und Symbole zwar in eine politische Funktion verwandelt wird, dabei aber das mythisch-religiöse Echo ihres Ursprungs im wesentlichen [sic] noch nachklingt“ (Lüddecke 1999, S. 174).

Mit dieser Erkenntnis im Hinterkopf kann man sich einem zweiten wesentlichen Punkt zuwenden, der hier bereits angesprochen wird – das Motiv der *Einheit*, „unum“.

Leitbegriff der Argumentation des ersten Buches und das Wort, mit dem das ganze erste Buch endet, ist „unum“. Dem liegt ein politisch-theologisches Motiv zugrunde: Die menschliche Gattung wird Gott dann am ähnlichsten sein, wenn sie am meisten ‚unum‘ ist. Das aber, so Dante, ist nur möglich, wenn sie einem Herrscher unterworfen ist. (Lüddecke 1998, S. 552).

Wir müssen hier einen kurzen Exkurs in die wissenschaftlichen Standards von Dantes Zeit machen. Der Dichterfürst denkt hier streng *scholastisch*:

Das am meisten Seiende ist am meisten Eines und das am meisten Eine ist am meisten Gutes, und je mehr etwas vom höchsten Seienden entfernt ist, um so mehr ist es vom Einen und folglich vom Guten entfernt. (Mon., I, xv, 1)

Sein, Gutheit, Wahrheit und Einheit fallen hier zusammen: *ens et bonum et verum et unum convertuntur*. Dieser Grundsatz der transzendentalen Eigenschaften ist gleichsam das Fundament der scholastischen Ontologie (vgl. Leisegang 1915, S. 406). Die sogenannten Transzendentalien, „jene Eigenschaften, die dem Seienden als Seiendem zukommen“ (Aertsen 2022, S. 251), sind zugleich Gottesprädikate, da sie nur Gott als dem reinen Sein ganz zukommen (vgl. Schaeffler 2022, S. 347). Grundlegend aber ist das *unum*, die Einheit: „Et ex hoc ipso apparet quod unum convertitur cum ente“ (STh, I, q11, a1c). Gott selbst ist ungeteiltes, also vollkommenstes Sein – „Unde manifestum est quod Deus est maxime unus“ (STh, I, q11, a4c). Weil die transzendentalen Begriffe dem endlich Seienden wie dem göttlichen Sein zukommen, sind sie eine Art Verbindungsglied zwischen der menschlichen Existenz und der göttlichen Existenz. Weil die gesamte sinnlich wahrnehmbare Welt und im Besonderen der Mensch am Sein mit seinen Transzendentalien partizipiert, haben Welt und Mensch Anteil an Gottes Wesen selbst, da er die Fülle des Seins, ergo die Fülle der Einheit, Gutheit und Wahrheit ist (vgl. Kobusch 2022, S. 196–197). Unter Einheit aber versteht Dante, genau wie Thomas von Aquin und Aristoteles, Ungeteiltheit: „et hanc exprimit hoc nomen *unum*: nihil enim est aliud *unum* quam ens indivisum“ (De ver., q1, a1c); „Also ist das Eines-sein das Unzerlegbar-sein“ (Met., X,1, 1052b 15). Eine am meisten geeinte Menschheit ist also eine ungeteilte. Eine ungeteilte Menschheit ist aber laut Dante eine, die einem gemeinsamen Willen folgt, die also die Vielzahl widerstrebender Willen in *einem* Willen vereinigt (vgl. Lüddecke 1998, S. 553):

Denn so wie ein Mensch, der sich im besten Zustand befindet, und zwar nach Körper und Seele, eine gewisse Eintracht ist, und auf gleiche Weise das Haus, die Stadt und das Reich, ebenso verhält es sich bei der ganzen menschlichen Gattung. Also hängt die menschliche Gattung in ihrem besten Zustand von der Einheit der Willen ab. Dies ist nur möglich, wenn es einen Willen gibt, der als Herr und Gebieter alle andern auf Eines hin lenkt [...], wenn es einen Herrscher gibt, dessen Wille der Herr und Gebieter aller andern sein kann. (Mon., I, xv, 8-9)

Die Vielzahl der Willen wird also in dem Willen des Herrschers vereinigt. Der Begriff der Eintracht oder *concordia* ist ein Augustinischer Begriff: „The idea of unity was closely linked in medieval political thought to the idea of peace, the ideal *concordia* of St. Augustine“ (D'Entrèves 1952, S. 31). Wie Augustinus selbst im *Gottesstaat* schreibt:

Wer hörte nicht gern von dem ... Frieden selbst, der so süß und allen teuer ist? [...] So besteht denn der Friede [...] unter Menschen in der geordneten Eintracht, [...] der Friede des Staates in der geordneten Eintracht der Bürger im Befehlen und Gehorchen. (Civ. Dei, S. 277–278)

Zwei Aspekte sind hier für uns relevant, derer ich mich im Folgenden annehmen will: Der Herrscher, der ja durch seinen Willen das vereinende Moment der menschlichen Gemeinschaft in der Monarchie darstellen soll, und der Friede. Wie weiter oben dargelegt, erhoffte sich Dante von Heinrichs Italienzug und Kaiserwerdung Frieden für sein zerrüttetes Italien. Insofern nimmt der Friede in Dantes Denken und in der Argumentation der *Monarchia* eine eminente Rolle ein und dennoch ist Friede bei Dante kein Selbstzweck, sondern Mittel zum Zweck – der Friede dient dazu, den Zweck des Staates zu ermöglichen. Diesen Staatszweck erläutert Dante, indem er damit beginnt, ein grundlegendes Prinzip für seine Argumentation aufzustellen:

Dies also werde hier als Prinzip aufgefaßt, welches das Ziel der universalen Gemeinschaft der menschlichen Gattung darstellt, sofern es ein solches gibt. Durch dieses Prinzip wird alles im folgenden zu Beweisende in ausreichendem Maße offenkundig sein. (Mon., I, ii, 8)

Dante fragt also nach der Zielgerichtetheit des Daseins der gesamten menschlichen Gemeinschaft. Das ist originell, wendet Dante hierbei doch seinen Blick von den partikulären menschlichen Gemeinschaften, der Stadt und dem Königreich, zur *ganzen* Menschheit – er fragt nicht mehr nur nach Ziel und Zweck der *polis*³, wie es Aristoteles getan hat und diese definiert als „Gemeinschaft von Ebenbürtigen zum *Zwecke* des möglichst guten Lebens“ (Pol., VII, 8, 1328a, 37, meine Hervorhebung), und des *regnum*⁴, das im Mittelalter traditionellerweise als Ort der „*poena et remedium peccati*“ (D'Entrèves 1952, S. 16; vgl. auch Kelsen 2007, S. 195) verstanden wird – Dante blickt zur Gemeinschaft aller Menschen, die weder durch Stadtmauern noch Grenzen geteilt wird. Da all den menschlichen Gemeinschaften – Familien, Dörfer, Städte, Königreiche – ihnen eignende Zielsetzungen innewohnen, ist es irrsinnig anzunehmen, die Gesamtheit der Menschen habe kein gemeinsames Ziel, so Dante (vgl. Mon., I, ii, 8). Dieses Ziel muss etwas sein, das eben nicht erreicht werden kann durch den einzelnen Menschen, die Familie, die Stadt, das Reich, sondern nur durch die Gesamtheit der Menschen. Also muss es um ein Ziel gehen, das „das

³ Freilich sollte man Stadt und *polis* nicht gleichsetzen, besitzen doch „moderne Städte nicht die die umfassenden Rechte der *polis* bei Aristoteles [...], etwa über Krieg und Frieden Beschlüsse zu fassen“ (Schütrumpf 2021, S. 360). Doch lässt sich der italienische Stadtstaat, in einem solchen Dante aufgewachsen ist, mit der aristotelischen *polis* durchaus vergleichen, und es lässt sich annehmen, dass Dante diesen Vergleich auch gezogen hat – vgl. dazu u.a. D'Entrèves 1952, S. 16 und Miethke 2017, S. 81.

⁴ Zum Begriff *regnum* siehe v.a. Goetz 1987. Hier wird die Entwicklung des Begriffs in der frühmittelalterlichen Karolingischen Zeit nachvollzogen, in der sich *regnum* von der Beschreibung der Trias Königtum, -reich und -sein „zu einer festen, zwar personal orientierten, aber zugleich institutionell und räumlich abgrenzbaren Größe weiterentwickelt“ (Goetz 1987, S. 183). *Regnum* eignet als Begriff, um die staatliche Institution im frühmittelalterliche Staatsdenken zu charakterisieren, weniger aus der Staatstheorie jener Zeit, sondern aus dem tatsächlichen Selbstverständnis der staatsgestaltenden Kräfte, also Herrscher, Herrscherhäuser, Mayer, etc. Siehe dazu auch Moraw 1979, Fried 1982 und Grundmann 1952.

Äußerste an Möglichkeit der ganzen Menschheit“ (Mon., I, iii, 4) erfordert. Dante fragt an dieser Stelle nach den Seinsweisen der natürlichen Dinge, um zu zeigen, was jenes Sein ist, das nur dem Menschen zukommt. Es ist das „erfassende Sein mittels des möglichen Intellekts. Dieses Sein nämlich kommt keinem vom Menschen verschiedenen Seienden zu, weder einem höheren noch einem niederen“ (Mon., I, iii, 6). Der *mögliche Intellekt*, den Aristoteles im vierten und fünften Kapitel des dritten Buches in *De anima* behandelt, kann auf verschiedenste Art interpretiert werden. Allgemein lässt sich aber zwischen dem *intellectus possibilis* und dem *intellectus agens* so unterscheiden, dass ersteres die „nicht verwirklichte, sondern ‚mögliche‘ Vernunft oder noch unbestimmtes Erkennen“ meint, während zweiteres „tätige, wirkende Vernunft“ (Oeing-Hanhoff 2017) bezeichnet (siehe auch Jung 2009). Ich folge Flüeler und Imbach, Dante verwende „den Begriff *intellectus possibilis*, um das spezifisch menschliche Erkennen zu kennzeichnen: Der Mensch ist fähig zu erkennen, aber diese Fähigkeit muss verwirklicht werden“ (Imbach und Flüeler 1989c, S. 267). Eine genauere Betrachtung des Begriffes des *intellectus possibilis* und seiner Geschichte folgt später im Laufe der Arbeit. Die Menschheit, die Gesamtheit der einzelnen Menschen, folgt also der inneren Zielsetzung zur Betätigung der Vernunft, also menschliche Kultur (vgl. Mon., i, iii, 10), oder, wie es Thomas von Aquin sagt: „Der letzte Zweck eines jeden Menschen ist die beschauliche Tätigkeit des Geistes. Und das ist auch der Zweck des gesamten Staates“⁵ (Thomas von Aquin nach Kelsen 2007, S. 210).

Interessant ist, dass Dante auch zu Averroes Bezug nimmt, der von *einem intellectus possibilis*, der *Substanz* ist, für *alle* Menschen spricht (vgl. Oeing-Hanhoff 2017): „... damit das ganze Vermögen der ersten Materie stets verwirklicht sei“ (Mon., I, iii, 8)⁶. Meiner Deutung nach ist der Bezug zu Averroes insofern bedeutsam, da Dante damit deutlich macht, dass es die *ganze* Menschheit braucht, um den *intellectus possibilis* zu verwirklichen, da es ja der *eine intellectus possibilis* ist, der allen Menschen zukommt und an dem alle Menschen durch ihren individuellen Intellekt teilhaben. Die Menschheit ist als Gesamt gefordert, möchte es seinem innewohnenden Telos gerecht werden. Das „ganze Vermögen des möglichen Intellekts ständig zu verwirklichen“ (Mon., I, iv, 1), ist das Ziel der ganzen Menschheit. Jener Staat, nach dem Dante sucht, muss ein Staat sein, der den Menschen bei der Erreichung seines

⁵ Was Thomas von Aquin hier genau meint und dass es dabei einen Unterschied zu der Haltung Dantes gibt, werde ich im Laufe der Arbeit vorstellen.

⁶ Eine ausführliche Behandlung der Frage, ob Dante Averroist war oder nur mit Einschränkungen seiner Lehre anhing, findet sich bei Lüddecke 1999, S. 30–46. Dort werden prominente Positionen in diesem Disput wiedergegeben. Für unsere Betrachtungen würde diese Frage zu weit führen.

Zieles bestmöglich unterstützt, der das Fortschreiten der ganzen Menschheit zu ihrem innewohnenden *Telos* ermöglicht. Ein Reich, das die ganze Welt umspannt und alle menschlichen Wesen unter eine Regierung stellen möchte, muss die ständige Verwirklichung des menschlichen Intellektes ermöglichen können und wollen (vgl. Kelsen 2007, S. 204–205). Doch wie kann ein Staat das leisten? Mit einem Vergleich zum Menschen, der in Ruhe am ehesten und besten der vernünftigen Tätigkeit nachgehen kann, stellt Dante fest, dass ein Staat, der die intellektuelle Betätigung seiner Bürger ermöglichen möchte, *Friede* garantieren muss, denn nur im Frieden kann der Mensch dieser ihm eignenden Tätigkeit am besten nachgehen. Weil aber diese nur in der Gesamtheit der Menschheit zur Vollendung gebracht werden kann, braucht es einen „allgemeinen Frieden“ (Mon., I, iv, 5), also einen Frieden des gesamten Erdkreises. Dies ist das Prinzip, das Dante gesucht hat: Der gerechte Staat, also jener, der die Menschen zu ihrem Ziel führt, muss seinen Bürgern Frieden gewähren. Der von Dante auch in seinen übrigen Schriften gepriesene Frieden erfährt also seine theoretische Fundierung. Alle folgenden Überlegungen Dantes beziehen sich auf dieses eine Prinzip.

In den folgenden Kapiteln des ersten Buches legt Dante in verschiedenen Argumenten dar, warum die Monarchie die beste aller Staatsformen ist. Immer wieder kehren die Argumente Dantes zur Einheit, zum *unum* zurück, zu jener Annahme, dass die Menschheit in der Nachahmung Gottes möglichst eins sein soll und dies am besten durch die Monarchie zu schaffen ist⁷. Darüber habe ich schon ausreichend gesprochen; jetzt möchte ich die Aussagen Dantes zum Herrscher selbst in unseren Fokus rücken.

Es ist naheliegend, dass eine Kritik an der Staatsform der Monarchie zuallererst beim Monarchen beginnt. Kann eine Staatsform gut sein, in der die gesamte Macht in einer Person gebündelt ist, – in Dantes Diktion – in der *alle* Willen in dem *einen* Willen des Kaisers vereint sind? Öffnet das nicht Willkür und Unfreiheit Tür und Tor? Dantes Antwort will genau das Gegenteil beweisen. In einer Monarchie herrsche nicht Willkür, sondern Gerechtigkeit und Freiheit: „Die Gerechtigkeit besitzt allein unter der Herrschaft des Monarchen am meisten Macht“ (Mon., I, xi, 2). Dante sucht diese Behauptung im Rest des Kapitels mit drei Argumenten zu beweisen: Die Gerechtigkeit besitzt zwei Gegensätze, also zwei Dinge, die sie verhindern; im Habitus, also im Gerechtdisponiertsein und in der Tätigkeit. Der Gegensatz der Gerechtigkeit im Habitus ist die Begierde, also dasjenige, das den Menschen

⁷ Eine prägnante Zusammenfassung aller Argumente, die Dante für die Monarchie ins Feld führt, findet sich bei Kelsen 2007, S. 221–231.

willkürlich werden lässt. Der gerechten *Tätigkeit* steht fehlende Macht entgegen: Selbst wenn ein Mensch gerecht ist, so kann er nicht gerecht handeln, wenn ihm die Möglichkeiten dazu fehlen. Gerechtes Handeln wird weiters durch die rechte Liebe gefördert; wer einen Menschen liebt, den behandelt er gerecht. In einer Monarchie hat der Monarch die meiste Macht, er hat also die größte Möglichkeit, gerecht zu handeln. Der Monarch ist außerdem nach Dante frei von jeder Begierde, da er ja ohnehin alles besitzt: Seinem Willen sind alle Menschen und Länder unterworfen. Was also könnte er noch begehren? Und zuletzt liebt der Monarch alle seine Untertanen auf vorzüglichste Weise, da er ihnen nahesteht, viel näher als jeder andere Fürst. Diese erlangen nämlich ihre Position durch die Gnade des Monarchen und sind daher nicht unmittelbar den Menschen vorgesetzt, sondern nur durch Vermittlung des Kaisers. Dieser ist den Menschen am nächsten und liebt sie also am meisten. (Vgl. Mon., I, xi.)

Die Freiheit erfährt im zwölften Kapitel des ersten Buches eine emphatische Verteidigung: „das Prinzip dieser unserer ganzen Freiheit [ist] das größte Geschenk [...], das Gott der menschlichen Natur verliehen hat [...], denn durch dieses Geschenk werden wir hienieden glücklich wie Menschen, dort aber glücklich wie Götter“ (Mon., I, xiii, 6)⁸. Die Freiheit, die Dante meint, ist eine Freiheit des Urteiles (vgl. Kelsen 2007, S. 207) und diese kann nur gegeben sein, wenn der einzelne Mensch sich selbst Selbstzweck ist – „ein freier Mensch ist, der um seiner selbst und nicht um eines anderen willen lebt“ (Met., I, 2, 982b, 25). Diese Überlegung wendet Dante auch auf den Staat an: Ein Staat, der Freiheit garantieren möchte, muss für den Menschen da sein, nicht umgekehrt. Wenn Gesetze und Gesetzgeber Diener der Bürger sind, ermöglicht der Staat in seinem Rahmen die größtmögliche Freiheit des Einzelnen. Solange sich nun der Monarch als „Diener aller“ (Mon., I, xii, 12) begreift, garantiert er die Freiheit seiner Bürger. Warum Dante der Ansicht ist, dass die größtmögliche Freiheit vor allem in der Monarchie gegeben ist und nicht ebenso in der Aristokratie oder Demokratie, lässt er offen.

Ich habe in diesem Kapitel gezeigt, wie Dante im ersten Buch seiner *Monarchia* dafür argumentiert, dass der Friede, die Selbstentfaltung der ganzen Menschheit, die Freiheit und Gerechtigkeit in einer die Welt umspannenden Monarchie am ehesten realisierbar sind und dass darüber hinaus die Menschheit sich dem Wesen Gottes am ehesten annähert, wenn sie von einem Monarchen beherrscht wird. Wenden wir uns nun dem zweiten Buch zu, in dem

⁸ Dante macht hier wieder auf die Doppelnatur des Menschen aufmerksam.

Dante erläutert, warum es alleine dem römischen Volk zukommen soll, über die Menschheit zu herrschen, also den Kaiser hervorzubringen.

2.2 ROM

Am Ende seiner Reise durch das Fegefeuer sagt Beatrice zum Reisenden und ihrem lebenslangen Verehrer Dante Alighieri:

Hier wirst du kurze Zeit nur Fremdling bleiben,
Dann wirst du mit mir ohne Ende Bürger
In jenem Rom, wo Christus selbst ein Römer. (Comm., Purg., XXXII, 100-102)

Jenes Rom, wo Christus selbst ein Römer: In Dantes Worten schwingt noch das Bild eines hehren Roms mit. Ein Rom „der großartigen alten Ideale und Werte, der ‚Magnitudo‘ und ‚Magnificentia‘, der ‚Majestas‘ [sic] und ‚Pietas‘ – die ‚heilige Heimstätte des Reiches und aller Tugenden‘“ (Seidlmayer 1956, S. 395), wie es der Dichter Ammianus Marcellinus 356 n. Chr. besang. Rom als die Stadt der Städte, ein Bild, das im Mittelalter schon vergangen ist. Rom war nach dem Untergang des weströmischen Reiches nicht mehr als ein verfallender Greis, der weder Kunst noch Wissenschaft hervorbrachte (vgl. Seidlmayer 1956, S. 399) und der von Dante selbst im *Brief an die italienischen Kardinäle* so beschrieben wurde: „ein Gegenstand des Mitleidens für den Hannibal, geschweige für andre, die da einsam sitzt und verwitwet“ (A. Italienische Kardinäle, S. 231). Und doch widmet Dante das zweite Buch seiner *Monarchia* dem römischen Volk, das der hochmittelalterliche Mensch zwar als Inbegriff von „Gemeinheit, Feigheit, Geiz, Ausschweifung und Verlogenheit“ (Liudprand von Cremona nach Seidlmayer 1956, S. 398) betrachtet, Dante aber als „glorreich“ (Comm., II, i, 4) bezeichnet. Es ist eben nicht das hochmittelalterliche Rom, das Dante im Blick hat, wenn er seine Errungenschaften und Großtaten preist, sondern das Rom Caesars und Augustus‘, das Rom Vergils und Catos (vgl. Löwe 1960, S. 533). Es ist eben jenes Rom, in dem Christus tatsächlich ein Römer war.

Christus wollte, wie sein Evangelist Lukas bezeugt, von der Jungfrau Maria geboren werden, als ein Erlaß der römischen Autorität erging, damit der menschgewordene Sohn Gottes in jener besonderen Volkszählung der menschlichen Gattung als Mensch eingetragen werde. Was heißt, daß er diesen Erlaß befolgte. (Mon., II, x, 6)

Nach Dante adelte und legitimierte Gott durch die Menschwerdung seines Sohnes im römischen Imperium zur Zeit Augustus‘ sowohl die Monarchie als solche, das römische Recht und das römische Imperium selbst. Nach Dantes Argument

habe Christus, indem er unter dem Erlass der römischen Autorität, der angeordneten Volkszählung [...], zur Welt kommen wollte, durch diesen Akt davon überzeugt, daß der römische Erlaß gerecht gewesen sei. Da aber ein gerechter Erlaß nur von demjenigen

ergehen könne, dem die Jurisdiktionsgewalt zukommt, habe Christus durch seine Tat (*nascendo*) auch davon überzeugt, daß die römische Jurisdiktion [sic] gerecht war; das aber ist nur möglich, wenn sie *de iure* bestand, weil sie andernfalls ungerecht gewesen wäre (Lüddecke 1999, S. 120–121).

Dass Jesus Christus ein Bürger Roms und des Kaiser Augustus war, ist für Dante keineswegs zufällig, sondern deutlicher Fingerzeig Gottes. Jenes Rom, das einen Großteil der Menschheit unterworfen hat und unter der gerechten Herrschaft Oktavians gestanden ist, ist das Vorbild für Dantes Weltstaat und Sinnbild eines von Friede erfüllten Reiches (vgl. Schildgen 2001, S. 53). Rom ist bei Dante mit Friede, Gerechtigkeit, Freiheit, Rechtsstaatlichkeit gleichgesetzt – all jenes, das er durch die Weltmonarchie und die Krönung Heinrichs VII verwirklicht sehen möchte, war in den Augen Dantes bereits Tatsächlichkeit und zwar unter der Herrschaft der Römer über die Welt. Da ist es nur nachvollziehbar, dass Dante eben jenem Volk wieder zur Herrschaft verhelfen möchte. Für meine Betrachtungen sind die genauen Argumente für die Herrschaft des römischen Volkes nicht relevant. Das Augenmerk dieses Kapitels wird auf den Eigenschaften liegen, die Dante mit den Römern und ihrer Historie verknüpft, da sie meiner Lesart nach den Typus eines politischen Menschen ausmachen, den Dante als zum Herrschen befähigt sieht. Dies ist insofern anzunehmen, als dass Dante ja einen Kaiser unterstützt und preist, der keinesfalls ein ‚echter‘ Römer ist, sondern ein von deutschen Fürsten gewählter Luxemburger mit Vasallenbanden zum französischen König. Zwar kann man davon ausgehen, dass Dante der Theorie der *translatio imperii* anhing und Karl den Großen (und im Anschluss die Deutschen) als natürlichen Nachfolger der römischen Caesaren betrachtete (vgl. Kelsen 2007, S. 271–272). Ich folge C. T. Davis insoweit, dass Dantes Auffassung von ‚römisch‘ und ‚lateinisch‘ weniger eine nationale oder gar rassistische Konnotation besaß, sondern vielmehr jenes zivilisatorische Ideal markiert, das aus dem Samen der von Dante hochgeschätzten römischen Kultur erwachsend den Blick hin zu einem echten Universalismus öffnet (vgl. Davis 1957a, S. 187–190), was folgende Stelle aus dem Brief *An den Kaiser Heinrich VII* zu belegen scheint:

Dein königlicher Erstgeborener [...] ist uns ein zweiter Askanius, der, die Spuren des großen Erzeugers im Auge habend, gegen die Turnus allenthalben wie ein Löwe wüten und gegen die Lateiner wie ein Lamm milde sein wird. Vorbeugen möge sie den hohen Ratschlüssen des allerheiligsten Königs, das nicht der himmlische Richterspruch Samuels aufs neue sich schärfte: „Ist's nicht also, da du klein warst vor deinen Augen, wurdest du das Haupt unter den Stämmen Israels? Und der Herr salbte dich zum Könige über Israel, und der Herr sandte dich auf den Weg und sprach: Ziehe hin und töte die Sünder, die Amalektiter!“ Denn auch Du bist zum Könige geweiht, damit Du die Amalekiter tötest (A. Kaiser Heinrich, S. 225).

Der Sohn Heinrichs, Johannes, wird hier verglichen mit Askanius, dem Sohn des Aeneas und so wird Heinrich mit dem Stammvater der Römer gleichgesetzt. Doch nicht nur das: Es wird

auch jene Stelle aus dem ersten Buch Samuel (1 Sam 15,17-18) zitiert, in der König Saul auf Anweisung Gottes hin von Samuel abgesetzt wird, da dieser sich gegen Gott versündigt hat. In dieser kurzen, aber sehr aufschlussreichen Stelle werden also gleich mehrere Parallelen gezogen: Kaiser Heinrich VII. wird zugleich mit Aeneas und Saul parallelisiert, also sowohl mit dem Urahn des ganzen römischen Imperiums und der römischen Kultur als auch mit Saul, dem ersten von Gott gesalbten König Israels (vgl. Frevel 2016, S. 714). Diesen Vergleich zieht Dante auch mehrmals in der *Monarchia*, zum Beispiel: „es stellte sich eine gewisse höhnische Verachtung ein, [...] wenn ich zudem gar beklagen muss, daß Könige und Herrscher nur in einer Hinsicht an einem Strang ziehen, nämlich um ihrem *Herrn und seinem Gesalbten, dem römischen Herrscher*, Widerstand zu leisten“ (Mon., II, i, 3, meine Hervorhebung). So entsteht auch eine Parallele zwischen dem römischen Volk und dem Volk Israel, d.h. jenem Volk, dessen rechtmäßige Herrschaft Gott durch die Geburt Jesu im Kontext der römischen Herrschaft legitimiert hat, *und* jenem Volk, das Gott sich als *sein* Volk auserwählt hat und dessen Könige er selbst durch seine Propheten gesalbt hat. Und noch eine Parallele birgt dieser Abschnitt. König Saul wird von Gott verworfen, weil er „das Wort des HERRN verworfen“ (1 Sam 15,26) hat und an den Amalekitern, Erbfeinden des Volkes Israel, nicht den vollständigen Bann vollzogen hat (vgl. Hentschel 2016, S. 291). Diese Amalekiter, Erbfeinde des erwählten Volkes, wähnt auch Dante offenbar zu seiner Zeit – seien es die Papsttreuen oder die partikularistischen Städter. Es sind jedenfalls jene, die der Herrschaft des von Gott selbst eingesetzten Kaisers entgegenstehen (vgl. Davis 1957a, S. 188). Die Amalekiter, also die, die außerhalb des Volkes stehen, sind die Nicht-Römer, es sind die, die gegen die Herrschaft des römischen Kaisers opponieren, die der hehren Aufgabe, die Dante dem römischen Imperium und seinem Imperator beimisst, entgegenstehen. Diese Feinde gilt es zu vernichten, wie Dante in seinem Brief an Kaiser Heinrich VII. schreibt.

Was zeichnet den Römer aus, diesen besonderen Typus Mensch, außer dass er für die Herrschaft des Kaisers ist? Was macht einen Menschen zum *Römer*, zu jenem auserwählten Volk, dem Dante die Herrschaft über die Welt anvertrauen will?

Bevor Dante mehr über das römische Volk sagt, behandelt er im zweiten Kapitel des zweiten Teiles das Wesen des Rechts. Alles Gute, so Dante, kommt nur von Gott – alles Schlechte sind Fehler in der Materie. Er vergleicht diesen Zusammenhang mit dem des vollkommenen Künstlers und des fehlerhaften Kunstwerkes (vgl. Mon., II, ii, 3): Wenn ein vollkommener Künstler mit bestem Werkzeug arbeitet, aber das Kunstwerk nicht vollkommen ist, dann muss das an der fehlerhaften Materie liegen. Ebenso verhalte es sich

mit Gott und seiner Schöpfung (Mon., II, ii, 2): Die Natur befindet sich im vollkommensten Zustand im Geiste Gottes, sodann im Himmel, der das Werkzeug Gottes ist. Die Natur entfaltet sich dann in der Welt, indem diese sich dem Himmel annähert. Der Wille Gottes, wie die Welt optimalerweise zu sein hat, ist also aus der Natur ablesbar (vgl. Mon., II, 2, 8) und somit auch das Recht, das im Geist Gottes existiert (vgl. Mon., II, 2, 4), und nichts anderes ist als das, was „Gott hinsichtlich der Gesellschaft der Menschen will, dies ist als wahres und lauterer Recht anzusehen“ (Mon., II, ii, 6). Wir befinden uns hier offensichtlich im Bereich des Naturrechts – „was die Natur geordnet hat, wird von Rechts wegen erhalten“ (Mon., II, vi, 1) – das im mittelalterlichen Denken nicht nur Grundlage allen positiven Rechts ist, sondern auch der sittlichen Ordnung, also in Wechselwirkung zum natürlichen Sittengesetz steht (Scharnagl 1932, S. 454)⁹. Im fünften Kapitel gibt Dante sodann eine Definition des menschlichen Rechts an: „Das Recht ist ein wirkliches und persönliches Verhältnis von Mensch zu Mensch, dessen Beachtung die Gesellschaft erhält und dessen Missachtung die Gesellschaft zerstört“ (Mon., II, v, 1). Und weiter: „Die Gesetze nämlich müssen die Menschen im Hinblick auf den gemeinsamen Nutzen verbinden“ (Mon., II, v, 3). Das Recht, so Dante, ist also das, was die Beziehung zwischen den einzelnen Mitgliedern der Gesellschaft ordnet und diese so erhält. Wozu ist die Gesellschaft aber zu erhalten? Es liegt das Ziel „jeder Gesellschaft im Gemeinwohl der Mitglieder“ und „das Ziel jeglichen Rechts im Gemeinwohl“ (Mon., II, v, 2). Dieses Ziel des Rechts ist das von Gott intendierte Ziel für die menschliche Gemeinschaft, da es ja sein Wille ist, dem echtes Recht folgt und dient. Aufgabe des Menschen muss es dann eben sein, den göttlichen Willen zu erforschen, um das Recht entsprechend dem Willen Gottes zu gestalten. Nicht nur die Natur ist hier Forschungsfeld für den göttlichen Willen, sondern auch das Studium der Schrift und der Geschichte. Ganz klarerweise in ersterem, aber auch in letzterem nimmt Dante das Wirken Gottes ebenso selbstverständlich an wie in den Wirkungen der Natur (vgl. Caldwell 1921, S. 185): „es gibt Urteile Gottes, die der menschliche Verstand mit seinen eigenen Kräften erreichen kann“ (vgl. Mon., II, vii, 2), so sei beispielsweise die Wahl des Matthias in der Apostelgeschichte ebenso auf göttlichen Willen hin geschehen (vgl. Mon., II, vii, 9) wie der

⁹ Für das christliche Naturgesetz ist es von Bedeutung, dass sich in der Natur der Wille Gottes ablesen lässt (vgl. Scharnagl 1932, S. 454), wie die Gegenprobe beweist: Nur weil etwas der Natur widerspricht, muss es noch nicht widerrechtlich oder moralisch verwerflich sein. So schreibt Lukian, dass die Knabenliebe gerade deswegen dem Geschlechtsverkehr mit Frauen vorzuziehen sei, weil sie außerhalb der natürlichen Ordnung stehe und deswegen nicht aus reiner natürlicher Notwendigkeit geschehe (vgl. Foucault 2016, S. 243–244). Erst der göttliche Wille, den man in der Wirkweise der Natur vermutet, macht diejenigen Dinge, die der Natur entgegen- oder außerhalb der Natur stehen, widerrechtlich und unmoralisch.

Sieg Herakles‘ gegen Antaios (vgl. Mon., II, vii, 10): Im Los, der Wahl, im Zweikampf und dem Duell äußert sich der Wille Gottes. Die Erforschung von Schrift und Geschichte zum Zwecke der rechtstheoretischen Überlegungen ist uns bereits weiter oben im Brief an Heinrich begegnet; was dort aber noch mehr rhetorische Figur war, ist in der *Monarchia* durchdachte Philosophie. Mit vielen Beispielen aus der Geschichte Roms legt Dante in den folgenden Abschnitten dar, dass die Römer, bzw. deren herausragende Vertreter, in ihren Handlungen immer das Gemeinwohl der eigenen Bürger angestrebt haben und die somit rechtmäßig gehandelt haben (eine genaue Betrachtung der Genese und Quellen dieser Passage findet sich bei Silverstein 1938), was den Horizont auf die Zukunft des anzustrebenden Imperiums öffnet: Wenn ein zukünftiges Imperium von Römern beherrscht sein soll, bedeutet dies, dass das Rom der Zukunft ein Rom des Rechts sein muss.

Dass Rom den Erdkreis *mit Recht* unterworfen hat, ist eine Annahme, die im Widerspruch zu Augustinus steht (vgl. Civ. Dei, S. 124/XVIII, 2; 22): „Dantes heiligem römischen Volk steht Augustinus‘ römische Räuberbande schroff gegenüber“ (Lüddecke 1999, S. 107–108). Augustinus betrachtet den Staat generell nur „als eine Folge des Sündenfalls“ (Kelsen 2007, S. 195): Gerade im römischen Reich erkannte er den Typus des ungerechten Staates – Herrschsucht, Eitelkeit, Stolz seien die treibenden Motive im staatlichen Handeln des römischen Imperiums gewesen. Obgleich er den Frieden unter dem römischen Imperium preist und einzelne ruhmreiche Personen hervorhebt, so bleibt Rom – und der Staat im Allgemeinen – ein verworfenes Gebilde, das aus sich heraus weder Gutes erreichen kann, noch in irgendeiner Weise Anteil am Gnadengeschehen hat (Flasch 1980, S. 389–391). Im Mittelalter wandelt sich der Blick auf den Staat und staatliches Recht, vor allem mit der Wiederentdeckung aristotelischen Gedankenguts:

Die *civitas* ist auf das erhabenste unter den menschlichen Gütern hingeordnet; das ist vom gesellschaftlichen Aspekt her gesehen das Gemeinwohl, vom individuellen her gesehen die Vervollkommenung des Menschen, in jedweder Beziehung, das Heil im weitesten Sinne der Bedeutung. (Schmölz 1974, S. 196–197)

So betrachtet es Thomas von Aquin, der im Recht, als für die Gesellschaft gestaltende Einrichtung, die „objektive Ausrichtung sozialer Praxis auf das für den Menschen Gute“ (Haus 2023, S. 86) sieht. Im mittelalterlichen Kontext bedeutet das „für den Menschen Gute“ das Heil des Menschen. Im Kontext des *regnum* bedeutet dies das Heil des Menschen im Irdischen, vorerst ohne den Rekurs auf das Transzendente (vgl. Schmölz 1974, S. 200). Die mittelalterliche Philosophie betrachtet also das Staatswesen als durchaus heilsförderlich, da der Mensch in seiner Ganzheit und Doppelnatur betrachtet wird – vor allem Dante tut dies.

Bevor wir diesen Aspekt näher beleuchten, wie er im dritten Buch deutlich zu tragen kommt, befassen wir uns noch kurz mit einem Bereich, in dem Dante eine deutliche Überschneidung zwischen dem Irdischen und Überirdischen, der zweifachen Natur betrachtet, nämlich der Verurteilung Jesu Christi durch Herodes. Im letzten Kapitel des zweiten Buches legt er dar, dass die rechtsgültige Verurteilung Jesu Voraussetzung für das Heilsgeschehen des Kreuzestodes war. Durch den Kreuzestod Christi wurde, nach katholischer Lehre, der durch die Ursünde Adams in Ungnade gefallene Mensch gerechtfertigt, das heißt, seine geschwächte Natur, aus der allein er nicht den Zustand der Gnade erreichen kann, wurde durch das Eingreifen Gottes im Kreuzestod Christi erlöst, sodass dem Mensch wieder Gnade zuteilwerden kann; kurz: Christi Tod sühnte die Ursünde Adams (vgl. Krebs 1932a, S. 675). „Hätte Christus nicht unter einem ordentlichen Richter gelitten, wäre jene Strafe keine Bestrafung gewesen“ (Mon., II, xi, 5). Es war, nach Dante, also erforderlich, dass, damit die Sünde wirklich gesühnt würde, auch eine rechtsgültige Strafe verhängt wurde und diese könne nur von einem rechtsgültig eingesetzten Richter verhängt werden, der wiederum nur von einem legitimen Imperator eingesetzt werden kann – und dieser Imperator kann nur dann legitim sein, wenn seine Einsetzung im Einklang mit dem Willen Gottes steht (vgl. Mon., II, xi, 4-6). Und da der Mensch davon ausgehen muss, dass er durch Christi Bestrafung erlöst sind – da dies ja Kern des gesamten christlichen Glaubens ist – so muss das Imperium Romanum rechtmäßig bestanden haben (vgl. Mon., II, xi, 1).

Um auf die weiter oben gestellte Frage zurückzukehren: Was zeichnet den Römer aus? Wer soll herrschen? Im ganzen zweiten Teil der *Monarchia* ist eine Feststellung entscheidend, nämlich, dass das römische Reich *rechtmäßig* ist. Und so ist meiner Lesart nach auch die Frage zu beantworten, was denn das zum Herrschen berufene Volk auszeichnet: Es ist ein Volk, das mit Recht handelt. Das wiederum bedeutet nach der scholastischen naturrechtlichen Auffassung Dantes, dass ein mit Recht herrschendes Volk ein solches ist, das gemäß dem göttlichen Willen handelt.

„Oh, glückseliges Volk, oh, glorreiches Ausonien, wäre jener nie geboren, der das Imperium gelähmt hat, oder hätte ihn seine fromme Absicht nicht getäuscht!“ (Mon., II, xi, 8)¹⁰. In dieser das zweite Buch der *Monarchia* abschließenden Bemerkung leitet Dante zur Betrachtung des dritten Buches über, in dem er sich mit der Gleichberechtigung von Papst und Kaiser auseinandersetzt. Resümierend preist er dabei das römische Volk und verwendet

¹⁰ Dante spielt hier auf die Konstantinische Schenkung an, die er für ein Unrecht hält.

dabei aber auf sehr augenfällige Weise einen ganz ungewöhnlichen Begriff dafür: Er sagt *Ausonien* und kann damit einerseits einen antiken griechischen Begriff für die die italienische Halbinsel bewohnende Bevölkerung meinen (vgl. Bunbury 1856a, S. 343) oder aber ein bereits in vorrömischer Zeit existierendes Volk ungefähr im heutigen Latium, das als kriegerisch und durchaus mächtig galt, jedoch von den Römern in der Frühphase ihrer staatlichen Entwicklung besiegt und geschluckt wurde (vgl. Bunbury 1856b, S. 343). Geben wir erster Deutung den Vorzug, dann meint Dante womöglich sein Italien, nehmen wir aber die zweite Möglichkeit an, so ergibt sich noch eine andere mögliche Interpretation. Dante spricht hier vielleicht stellvertretend die Ausonier für all jene Völker an, die sich dem römischen Imperium gebeugt haben und somit selbst zu Römern wurden – die das römische Staatswesen mit seinem Recht und seiner Rechtmäßigkeit annahmen und somit selbst zu Römern, auch im übertragenen Sinne, wurden.

2.3 KAISER

Nachdem ich nun Dantes Beschreibungen der und Argumentationen für die Monarchie sowie seine Behandlung des Rechtes und der Rechtmäßigkeit der Römer beleuchtet habe, möchte ich mich dem dritten und letzten Teil der *Monarchia* zuwenden. In diesem argumentiert der Dichterstürm für eine Gleichberechtigung von Kaiser und Papst. Wie in der Einführung zu diesem Kapitel beschrieben, betritt Dante hier ein heiß umkämpftes Terrain. Mehrere Kapitel seiner Erörterung sind daher auf die Heilige Schrift gestützt, um möglichst unangreifbar für seine Zeitgenossen zu sein. Diese Argumente brauchen uns hier im Detail nicht weiter zu interessieren; wesentlich für unsere Betrachtungen sind zum einen Dantes Beschreibung der Ämter des Kaisers und des Papstes, zum anderen die Gottunmittelbarkeit beider Ämter und die schon öfter angesprochene Darstellung des Menschen in seiner Doppelnatur mit einer ebenso doppelten Glückseligkeit.

Im zweiten Kapitel des dritten Teils möchte Dante, wie schon zu Beginn der *Monarchia*, ein Prinzip finden, das er als grundlegend für seine Betrachtungen annehmen möchte. „Folgende unerschütterliche Wahrheit wird vorausgesetzt: Was der Absicht der Natur widerspricht, verwirft Gott“ (Mon., III, ii, 2)¹¹. Dante rekurriert hier wieder auf das Naturrecht bzw. die dem Naturrecht zugrunde liegende Notion, dass die Wirkweisen der

¹¹ Die Satzstellung ist hier vielleicht etwas missverständlich. „Gott“ ist das Subjekt des Satzes; man könnte also auch anders sagen: Was der Absicht der Natur widerspricht, wird von Gott verworfen.

Natur Gottes Willen entsprechen. Weiters erklärt er, dass es in Gottes Willen liegt, das Ziel der Natur zu wollen. Würde er dieses Ziel nicht wollen, würde er das Hindernis wollen und somit das Ziel des Hindernisses. Aber das Ziel des Hindernisses ist das Nicht-Sein des zu Verhindernden. Doch warum sollte Gott das Nicht-Sein der Natur wollen? (vgl. Mon., III, ii, 5). Dieser sehr scholastische Gedankengang soll uns hier den Zusammenhang des zielhaft fortschreitenden Laufes der Natur, dem Wesen der Natur und Gottes Willen verdeutlichen. Dieser Zusammenhang lässt sich nur in dem Weltbild verstehen, das Dantes Denken prägt (diese Beschreibung findet sich in Kelsen 2007, S. 180–182 und wird hier zusammenfassend wiedergegeben): Die Erde, eine Kugel im Mittelpunkt des Universums, liegt in ständiger Ruhe; die neun Himmel, die die Erde umkreisen, sind eingefasst vom sogenannten „Empyrium“, dem Feuerhimmel, dem Sitz der Weisheit, der Heimstatt Gottes. Das Empyrium liegt ganz ruhig und unbewegt, der neunte Himmel jedoch bewegt sich unendlich schnell, angetrieben von der Liebe zu Gott und dem Verlangen, sich mit dem Empyrium zu vereinigen. Die Bewegung des „primum mobile“ überträgt sich auf die anderen Himmel und zuletzt auf die Menschen und ihr Leben auf der Erde: das Individuum, das Haus, die Dorfgemeinschaft, die Stadt, das regnum und das die ganze Menschheit umspannende Imperium (vgl. hierzu auch A. Can Grande, S. 244–246). Alle Bewegung kommt also aus der Urbewegung der Himmelskörper, die selbst nur Verlangen ist, sich mit dem Göttlichen zu vereinigen – wie es auch Thomas von Aquin sagt: „Sic ergo patet quod corpora inferiora a Deo per corpora caelestia reguntur“ (ScG, III, 83). Im Erdmittelpunkt liegt die Hölle, doch auf diese komme ich zu einem späteren Zeitpunkt zu sprechen. Das ganze Universum ist also ausgerichtet auf die Vereinigung mit Gott. Jedes natürliche Ding besitzt, da es Abbild dieses Universums ist, eine innere Zielsetzung, die letztlich Gott ist – und es ist Gott selbst, der *in seiner Vorsehung* alle natürlichen Dinge zu ihrem Ziel führen will: „Movel igitur Deus omnia ad fines suos“ (ScG, III, 64).

Dass Gottes Vorsehung alle Dinge leitet, bedeutet für Dante auch, dass jenes römische Weltreich, das rechtmäßig, also Gottes Willen gemäß, existierte, einen providentiellen Charakter hatte und ein zu errichtendes Weltreich diesem providentiellen Charakter gerecht werden kann. Wo bei Augustinus das römische Imperium eine Folge der Erbsünde ist (vgl. Flasch 1980, S. 394), ist es bei Dante ein „Heilmittel“ (Mon., III, iv, 14) gegen sie. Alle natürlichen Dinge bewegen sich Gott zu, so auch die ganze Menschheit, wenn sie sich unter der *einen* Herrschaft *eines* Kaisers zu *einem* Imperium vereint. Sie bewegt sich zu Gott, wenn sie ihre eigene Zielsetzung erreicht, nämlich, wie wir bereits gesehen haben, „das

ganze Vermögen des möglichen Intellekts ständig zu verwirklichen“ (Mon., I, iv, 1). Wie bereits öfter betont, führt Dante dies auf die Doppelnatur des Menschen zurück, die im Leiblichen, Irdischen, wie im Seelisch-Geistigen also Überirdischen liegt: „der Mensch [steht] als einziges von den Seienden in der Mitte zwischen dem Vergänglichen und Unvergänglichen“ (1989, III, xv, 3), wenn „der Mensch eine gewisse Mitte zwischen Vergänglichem und Unvergänglichem einnimmt und jede Mitte an der Natur der Extreme teilhat, ist es notwendig, daß der Mensch beide Naturen besitzt“ (Mon., III, xv, 5). So ist das Ziel der Perfektion des Gesamtmenschlichen im Irdischen dem Ziel der Glückseligkeit bei Gott im Jenseitigen bei Dante gleichberechtigt beigeordnet:

Und da jede Natur auf ein gewisses Ziel ausgerichtet ist, folgt, daß für den Menschen ein zweifaches Ziel existiert: So wie er als einziges von allen Seienden an der Vergänglichkeit und der Unvergänglichkeit teilhat, ebenso ist er als einziges von allen Seienden auf zwei Ziele hingeordnet. Das eine ist sein Ziel, insofern er vergänglich ist; das andere, insofern er unvergänglich ist. Die unaussprechliche Vorsehung hat also für den Menschen zwei anzustrebende Ziele vorgesehen, nämlich die Glückseligkeit dieses Lebens, die in der Verwirklichung der eigenen Fähigkeit besteht und durch das irdische Paradies versinnbildlicht wird; und die Glückseligkeit des ewigen Lebens, die im Genuß des göttlichen Anblickes besteht und zu der die eigene Fähigkeit nicht aufzusteigen vermag, wenn sie nicht vom göttlichen Licht unterstützt wird. Sie wird durch das himmlische Paradies versinnbildlicht. (Mon., III, xv, 6-7)

Es folgt aus diesem ganz zentralen Abschnitt vor allem eines: Der Mensch ist in seiner *natura mixta* zwei Zielen hingeordnet, zu deren Erreichung zwei Wege führen. Zum Einen ist es der Weg des Glaubens, der uns zur himmlischen Glückseligkeit führt und im Wesentlichen aus dem Erlangen der Göttlichen Tugenden Glaube, Hoffnung und Liebe besteht; zum anderen ist der Weg der Philosophie, den wir durch Meistern der intellektuellen und moralischen Tugenden beschreiten und der uns zur irdischen Glückseligkeit führt (vgl. Mon., III, xv, 8). Dass Dante davon ausgeht, dass diese beiden Bereiche eine weitgehende Autonomie und Unabhängigkeit voneinander besitzen, wird von vielen als „Essenz“ Dantes politischen Denkens betrachtet (vgl. D'Entrèves 1952, S. 58).

Wie wir bereits weiter oben festgestellt haben, ist Dante davon überzeugt, dass der Mensch der Anleitung und der Führung bedarf, eben auch dafür, zu seinen respektiven Zielen zu gelangen. Nach Dante besteht das Unglück der Welt, wie wir gesehen haben, in der Vermischung beider Führungen, also dass sowohl die geistliche wie auch die weltliche Autorität beim Papst liegen. Es sei hingegen für das echte Heil der Welt notwendig, dass diese Bereiche und deren Leitung voneinander getrennt seien: „Deshalb bedurfte der Mensch einer zweifachen Leitung gemäß des zweifachen Zieles“ (Mon., III, xv, 10). Beide Führungsmächte kommen von Gott, „von welchem wie von einem Punkt die Macht des

Petrus und des Cäsar sich zweizackt“ (A. Fürsten und Herren Italiens, S. 215). Sowohl der Papst als auch der Kaiser sind gemäß Dante von Gott selbst eingesetzt (vgl. Mon., III, xv, 13), was seine Preisungen des Königs Heinrich im Brief an ihn erklärt: „der Trost der Welt und der Stolz deines Volkes, der gnadenreiche Heinrich, der Göttliche und Augustus und Cäsar, eilt zur Hochzeit“ (A. Fürsten und Herren Italiens, S. 213–214). Erst, wenn die weltliche Gewalt wieder in den Händen des einen, von Gott eingesetzten römischen Kaisers liegt, wird wieder Recht und Ordnung in der Welt einkehren (vgl. D'Entrèves 1952, S. 72). Das nämlich ist die vornehmliche Aufgabe des Kaisers: „daß auf dieser kleinen Stätte der Sterblichen frei und in Frieden gelebt werde“ (Mon., III, xv, 11). Daraus ergibt sich für Dante auch der positive Beweis dafür, dass Gott den Kaiser selbst einsetzt, denn da die irdischen Bewegungen denen des Himmels gleichen und die Erde nur Abbild des göttlichen Willens ist, kann der Regent der Erde seine Aufgabe nur dann erfüllen, wenn er von jenem eingesetzt wird, „der die ganze Ordnung des Himmels ständig schaut“ (Mon., III, xv, 12), also Gott.

Der Papst aber muss seine Aufgabe als eine ganz und gar pastorale wahrnehmen. Das Reich des Papstes ist eben nicht von dieser Welt, wie es auch Christus selbst gesagt hat (vgl. Joh 18,36). Weil die Kirche Christus nachfolgt (vgl. Mon., III, xiv, 9), kann sie ihrer Natur nach auch keinen Anspruch auf weltliche Macht fordern. Die weltliche Macht hat also für das menschliche Heil von der sakralen Macht getrennt zu sein.

Ich habe in diesem Kapitel die für unsere Betrachtungen wichtigsten Aspekte von Dantes Staatsdenken herausgearbeitet. In aller Kürze sei Dantes Staatsdenken zusammengefasst. Da der Mensch in seiner doppelten Natur mit Körper und Seele zweierlei Ziele zu seiner Glückseligkeit verfolgt, er aber alleine und aus sich heraus nicht fähig ist, diese zu erreichen, bedarf er auf diesem Weg der Anleitung und Ordnung durch zwei Gewalten. Seine Seelenführung ist der Kirche und somit dem Papst anvertraut, sein Leben als Teil der menschlichen Gesellschaft aber untersteht den Fürsten – die Menschheit als Gesamtes allerdings muss, damit der Mensch tatsächlich die irdische Glückseligkeit erreicht, nämlich die Verwirklichung des gesamten menschlichen möglichen Intellekts, an der jeder einzelne teilhat, unter der Herrschaft eines römischen, also rechtmäßig eingesetzten und nach dem Recht handelnden und dem Recht dienenden Kaisers stehen, der sein Amt direkt von Gott erhält und als dessen Werkzeug zum Wohl der ganzen Menschheit dient, also den Frieden, die Freiheit und rechtliche Ordnung auf Erden garantiert, durch den allein das Paradies auf Erden möglich ist. Mit dieser Zusammenfassung wende ich mich nun Dantes Vorstellungen vom Bösen zu.

3 DAS BÖSE BEI DANTE UND DESSEN PATEN

Wenn wir uns Dantes Vorstellungen vom Bösen nähern wollen, werden wir ins Herz und zum Höhepunkt seines Schaffens geführt, zur *Commedia*, der göttlichen Komödie. In ihr bereist Dante die Hölle, das Fegefeuer und den Himmel. Seine Dichtung ist Poesie und Mythos, Philosophie und Theologie – und kontemplativer Reisebericht:

Der Vorgang, der sie trägt, ist die Vision einer Wanderung, welche den Dichter in einem entscheidenden Augenblick seines Lebens durch das Weltall führt. [...] Indem er das Schicksal der Menschen vergangener Zeiten sieht, wird er sich selbst offenbar. So ist auch dieses Sehen kein bloßes Anblicken, sondern das, was alle Hochreligionen als „Kontemplation“ kennen: ein Schauen, in welchem mit dem Schauenden selbst etwas vor sich geht. (Guardini 1956, S. 1)

Dantes Schreiben ist eine Art Inkarnation philosophisch-theologischer Gedanken im Narrativ (vgl. Stump 2019, S. 257). Hier gilt es, eine Bemerkung vorwegzuschicken: Dass Dante dichtend philosophiert, ist nicht zu allen Zeiten seines Lebens so gewesen. Als er die Philosophie entdeckte, sah er sich gezwungen, seine Liebe zur Dichtkunst aufzugeben – zu fordernd war die Geliebte namens Philosophie – und sich ganz *ihr* hinzugeben. Ein Produkt dieser Zeit ist wahrscheinlich die *Monarchia*. Erst später in seinem Leben, als er die *Commedia vollendete*, schaffte er es, beides zu vereinen (vgl. Boyde 1981, S. 27). Diese Entwicklung im Hinterkopf behaltend, drängt sich die Frage auf, inwieweit die Gedanken eines Dantes der *Commedia* mit denen eines Dantes der *Monarchia* zu verbinden sind. Immerhin argumentiert unter anderem d'Entrèves, dass Dante zu politischen Fragen in der *Monarchia* eine andere *innere Haltung* zeigt als er dies in der *Commedia* tut: „He had believed in the perfectibility of mankind; he is now convinced of its next to total corruption“ (D'Entrèves 1952, S. 60). Dieser angenommene Umschwung in Dantes Haltung fordert uns zur Vorsicht auf: Möchten wir nach dem Bösen in der *Monarchia* fragen, müssen sich Beobachtungen aus der *Commedia* stets einer behutsamen Vermittlung und Prüfung unterziehen.

Im Folgenden werde ich mich also Dantes Vorstellungen über das Böse zuwenden, im Rückgriff auf die *Commedia* mit Prüfung anhand der *Monarchia*. Die folgenden Erwägungen erheben nicht den Anspruch, allumfassend zu sein. Vielmehr sollen sie Aspekte herausgreifen, die für unsere Überlegungen wichtig erscheinen. An der Hand dreier ‚Paten‘ nähern wir uns *Dantes Bösem* an. Zuerst mit Platon, dessen *direkter* Einfluss auf Dante nicht unser Thema sein soll. Stattdessen möchte ich ein Projekt unternehmen, ähnlich wie Charles Singleton 1949: einen Mythos Platons wie eine Folie auf Dante legen und sehen, was uns dabei – in unserem Fall – in der Frage nach dem Bösen auffällt; damit soll uns ein erster Anhaltspunkt für Dantes Nachdenken über das Böse gegeben werden. Der zweite Pate, der

heilige Kirchenvater Augustinus, soll uns als einer der grundlegendsten Denker des westlichen Christentums näher in das Herz von Dantes Glauben und Theologie – beides im Mittelalter untrennbar mit Theorien des Bösen verbunden – hineinleuchten. Zuletzt betrachten wir Thomas von Aquin und mit ihm Aristoteles, die maßgeblich den wissenschaftlichen Boden bereiteten, auf dem Dante sät und erntet. Am Ende dieses Abschnittes werden wir ein tieferes Verständnis von den Vorstellungen Dantes zum Bösen gewonnen haben.

3.1 PLATON UND DER MYTHOS: VISIONEN VOM BÖSEN

Was ist das Böse für Platon? Das lässt sich insofern nicht einfach beantworten, als Platon im Laufe seiner Werke unterschiedliche Andeutungen, Anreize und Gedanken zum Wesen und Ursprung des Bösen einfließen lässt, die in verschiedene Richtungen gelesen werden können (vgl. Chilcott 1923, S. 27). Wichtig aber ist vor allem folgender Aspekt: Platon geht nie so weit, das Böse als ein eigenständiges Prinzip in der Welt zu postulieren; alles, was in der Welt böse ist, ist es in Relation zum Guten und der Idee des Guten (vgl. Scudieri 2019, S. 19). Das Böse kommt nicht aus der Welt selbst, sondern aus uns: „We are the source of evil for Plato, whenever we turn away from our existential task of forging our own perfection“ (Wood 2009, S. 384). Das göttliche *nous*, das allumfassend, ewig und gut ist, drückt sich in den intelligenten Wesen der materiellen Welt aus. Indem es sich so ausdrückt, gewährt es den intelligenten Wesen aber auch Anteil an der *psyche*, also der Eigenbewegung, weshalb der allumfassende *nous* keine Herrschaft über die intelligenten Wesen hat. Zwar ist ihnen ein Streben nach dem Guten eingegeben, wohl aber sind sie Herren ihrer eigenen Entscheidungen, sodass sie auch oftmals das Schlechte wählen können, also das, was sie nicht in die Annäherung zum *nous*, den Ideen und Gott bringt, sondern im Gegenteil davon entfernt (vgl. Chilcott 1923, S. 30–31). Bewegt sich also die Seele „in ignorance and forgetfulness of the true nature of the ideas and especially of the relation obtaining between any of them and the idea of good“ (vgl. Cherniss 1954, S. 27), dann wird die Seele selbst zum Quell des Bösen.

Das ist sozusagen der kleinste gemeinsame Nenner der Theorien vom Bösen, die sich bei Platon finden. Denn was es denn nun ist, das den Menschen zur Entscheidung zum Bösen verleitet, lässt sich verschiedentlich beantworten. Sei es die Materie an sich (vgl. Scudieri 2019, S. 16), die ungeordnete Bewegung, die Unreinheit der menschlichen Seele (vgl. Nightingale 1996, S. 70), das verunreinigte ‚Umfeld‘, in dem der ordnende

Schöpfungsvorgang des Demiurgen stattfand (vgl. Scudieri 2019, S. 17) oder ein Ungleichgewicht der Seelenkräfte (vgl. Hackforth 1946, S. 118) – es finden sich viele Antworten auf die Frage, woher der Hang zum Bösen kommt. Im Prinzip ist das für unsere Betrachtungen auch gar nicht von größter Wichtigkeit, denn wir können uns sicher sein, dass Dantes Vorstellungen vom metaphysischen Ursprung des Bösen durch und durch christlich sind. So werden wir auf diese noch später zu sprechen kommen.

Von entscheidender Relevanz im Zusammenhang mit Dante scheint uns vor allem dessen Blick auf den freien Willen des Menschen in Relation zur Ursprünglichkeit des Bösen zu sein. Es scheint, als wäre die entscheidende Quelle, aus der Böses ‚entsteht‘, der freie Wille des Menschen. Einer der Mythen Platons, der sich ganz dezidiert mit dem freien Willen auseinandersetzt, ist der Mythos des *Politikos*, den ich hier näher betrachten möchte. Im Anschluss werden wir uns einem Canto der *Commedia* zuwenden und versuchen, einen ähnlichen Erkenntnisgewinn zu erlangen, wie den, den wir in der Betrachtung des Mythos erlangt haben. Der platonische Mythos wird uns auch noch weiter begleiten.

Der Mythos im *Politikos* ist eingefasst in die Erörterung der Frage, was ein guter Staatsmann sei. Diese wird unter dem nur als „Gast“ Bezeichneten und Sokrates dem Jüngeren verhandelt. Zuerst definiert Platon die Staatskunst als „Sorgfalt für eine gewisse Herde“ (Plt., 267 St.2 C). Recht schnell erkennen aber die Gesprächspartner, dass dies nicht zutreffen kann, ist doch der Hirte für *jeden* Aspekt des Lebens seines Viehs verantwortlich, ein Staatsmann jedoch nicht. Der Gast fragt, ob nicht „die Kaufleute, Ackerbauer, alle Speisebereiter, und nach diesen die Vorsteher der Leibesübungen und das [sic] ganze Zunft der Ärzte [...] über diese Erklärung sich streiten, weil sie auch für die Erhaltung der Menschen sorgen“ (Plt., 267 St.2 E-168 St.2 A). Um seinen Punkt weiter zu illustrieren, erzählt der Gast seinem Gesprächspartner den Mythos von Kronos und Zeus (vgl. Plt., 269 St.2 C-273 St.2 D) und zwei unterschiedlichen Läufen der Welt, in denen sie entweder von Gott umsorgt und gepflegt oder aber ihrem freien Lauf überlassen wird.

Im ersten Teil des Mythos beschreibt Platon die Welt, wie sie unter der Herrschaft des Kronos steht: Der Lauf der Welt ist dem unserer Welt genau entgegengesetzt. In Benjamin Button-artiger Manier läuft das Leben der Menschen in entgegengesetzter Richtung; der Mensch steigt am Beginn seines Lebens als Greis aus der Erde, verjüngt sich und kehrt als Säugling zur Erde zurück. Weiters ist die Welt in einer Art paradiesischem Zustand: Kein Mensch braucht sich um Essen zu sorgen, unter der Herrschaft des Kronos

lässt die Erde alles wachsen, was die Menschen zum Leben brauchen, das Klima ist so mild, dass kein Mensch sich zu bekleiden braucht, sogar das Gras, das aus dem Boden sprießt, ist so weich, dass es den Menschen gemütliche Schlafstatt ist. Es gibt keinen Krieg, kein Privateigentum, keinen Zwiespalt – alles, was den Menschen betrifft, besorgt Kronos, seine Untergötter und sorgenden Dämonen, die den Sterblichen zur Seite gestellt sind.

Das Zeitalter des Zeus beginnt in dem Moment, in dem Kronos „den Griff des Ruders fahren“ (Plt., 272 St.2 E) lässt und die Welt sich selbst überlässt. Dann kehrt sich der Lauf der Welt um, das Leben der Sterblichen bewegt sich in der Weise unserer Welt und das Fehlen der Fürsorge der Götter stürzt den Menschen in die Notwendigkeit, die ihnen überlassene Welt selbst zu ordnen. Je weiter sie sich zeitlich von der Ära des Kronos entfernen, desto mehr verlieren sie ihr Wissen um die Weisungen der Götter. Die Folge sind Kriege, Hungersnöte, Zerstörung, die letztlich so weit geht, dass die Welt, befindet sie sich nur unter der Herrschaft der Menschen, an den Rande ihrer Vernichtung getrieben wird. Der materielle Anteil ihrer körperlich-seelischen Mischung, der noch immer der vor der Erschaffung der geordneten Welt bestehenden Unordnung teilhaftig ist, erzeugt jene Nachlässigkeit in den Menschen, die letztlich ihren schleißigen Umgang mit den Weisungen der Götter erzeugt und bedingt. Begegnet uns zwar hier wieder die Materie als Quelle des Bösen im Menschen, ist es doch ein anderer Punkt, der hier besonders interessant ist.

In der Mitte seiner Erzählung stellt der Gast Sokrates dem Jüngeren die Frage, welche Menschen denn nun die glücklicheren seien – die, die im Schlaraffenland leben und alles haben, was sie zum Leben brauchen und darüber hinaus im perfekten Frieden untereinander und zur Welt sind? Oder die, die sich im von Gott verlassenem Zustande des Krieges *jeder gegen jeden* befinden?

Wenn die Pfleglinge des Kronos, da sie so vieler Muße genossen und auch das Vermögen, nicht nur mit Menschen, sondern auch mit Tieren vernünftigen Umgang zu pflegen, recht gebrauchten zur Ausbildung in der Philosophie und in ihren Unterredungen, mit den Tieren unter sich, von jedem Wesen erforschen, ob es irgend ein besonderes Vermögen besitzend, etwas von den anderen verschiedenes wahrgenommen habe zu Vermehrung der Einsicht, dann ist wohl leicht zu entscheiden, dass die damaligen viel glückseliger dran waren als die jetzigen. Wenn sie aber, reichlich mit Speise und Trank gesättigt, sich untereinander und den Tieren solche Geschichten erzählten, wie auch jetzt noch erzählt werden, so ist auch so die Sache wenigstens nach meiner Meinung gar leicht zu entscheiden. (Plt., 272 St.2 B-272 St.2 C)

Was Platon hier sagt, ist einigermaßen erstaunlich: Auch wenn die Menschen im Zeitalter des Kronos in paradiesischen Zuständen lebten, so können sie nur dann als *glücklicher*

eingeschätzt werden, wenn sie philosophierten, wenn sie sich auf die Suche nach der Wahrheit begäben, wozu sie durchaus im Stande gewesen wären, noch besser sogar als Menschen des Zeus‘, da sie keine materielle Not verspürten, die sie von ihrem Philosophieren abhalten würde und darüber hinaus durch ihre Fähigkeit zur Kommunikation mit den Tieren noch einen tieferen Einblick in das Wesen anderer Kreaturen hätten. Platon lässt aber durchscheinen, dass der Mensch dies gar nicht tun würde. Vielmehr sei der Mensch, „reichlich mit Speise und Trank gesättigt“, in einem solchen Zustand geneigt, Unnützes zu plappern und seine Zeit zu vergeuden. Sie hätten gar keine Notwendigkeit, sich ihrer Vernunft zu bedienen, da ihnen alles, was ihre Bedürfnisse verlangten, von selbst gegeben ist: „[W]e are given no indication that the divinely-tended human flocks had any need or inclination to tax their minds with practical or theoretical problems; only when God abandons them do they have to recourse to technology“ (Nightingale 1996, S. 84). Erst in der Welt des Zeus, in der keine Fürsorge Gottes mehr besteht, sind die Menschen gezwungen, sich mit der Welt, ihren Problemen und der erneuten Suche nach Gott und seinen Weisungen auseinanderzusetzen. Dieser Zusammenhang gibt der Grunderkenntnis, das Böse bei Platon sei die fehlende Annäherung des Menschen an Gott, eine neue Relevanz: Die Menschen, die im Zeitalter des Zeus‘ auf sich alleine gestellt sind, könnten einen friedlichen Zustand in ihrer Welt wiederherstellen, wenn sie sich an die Weisungen der Götter erinnern würden. Dies können sie aber nur, indem sie philosophieren, also durch Betätigung ihrer Vernunft versuchen, sich dem *nous* und den Ideen anzunähern und die Nachlässigkeit ihrer materiellen Verfasstheit zu überwinden. Und gerade darin besteht das wahre Glück des Menschen: „The thrust of the myth is that the human beings who dwell in the Age of Cronus do not have any political needs. They are a flock of animals and not a city of men“ (Nightingale 1996, S. 84). Das genuin Menschliche, die Betätigung der eigenen Vernunft, wird erst dann aktualisiert, wenn der Mensch aus seiner Herde-Hirte-Beziehung gelöst wird und sich selbst umsorgen und regieren muss. Ethik, Politik, Staatskunst, werden erst hier notwendig – sich diesen anzunehmen, bedingt aber das Glückliche für Platon, sodass für den Kronos-Menschen gilt: „none of them could have been happy“ (Nightingale 1996, S. 84).

Es ist dieser Erkenntnisgewinn, den uns der Mythos im *Politikos* gibt – er ist Illustration, bindet aber doch mehrere Aspekte zusammen, die auch in technischer Sprache ausdrückbar wären, aber ihre besondere Tiefe doch in der Wahl des ‚Genres‘ erhält. Nicht ganz unähnlich verhält es sich bei Dantes *Commedia*. Dante selbst schreibt in seinem Brief

An Can Grande Scaliger, dass der Sinn der *Commedia* „nicht ein einfacher ist vielmehr ein vielsinniger“ (A. Can Grande, S. 237). Es sind, um auf Singleton zurückzukommen, *Visionen* mehr denn Wissen: Ziel der Dichtung Dantes und der Mythen Platons „is a vision of an objective order of things in its goodness and its rightness“ (Singleton 1949, S. 502).

Wenden wir uns also einer Passage in Dantes *Commedia* zu, in der wir vom Bösen in Dantes Vorstellungswelt lesen. Wir begeben uns mit ihm auf den Grund der Hölle, in den 34. und letzten Gesang des „Inferno“, wo wir mit Dante und seinem Führer Vergil, dem Teufel selbst, dem gefallenen Luzifer begegnen. Nach ihrem Abstieg durch die neun Kreise der Hölle gelangen sie zu ihrem Grund. Gleich zu Beginn des Cantos wird uns die Unwirtlichkeit des Ortes gewahr: Ein eisiger Wind, von den ledernen Schwingen des Luzifer erzeugt, friert alles um sie herum ein; Dante verschanzt sich hinter seinem Reisebegleiter, doch es hilft nichts, die Kälte und der Terror dieses Ortes erreichen ihn trotzdem. „Stumm und eisig“ (Comm., Inf., XXXIV, 22) ist Dante, „war nicht tot und war auch nicht lebendig“ (Comm., Inf., XXXIV, 25). Dante ist am Ort größtmöglicher Unordnung angekommen, wo selbst die Frage nach Tod und Leben letztlich unbestimmt ist. Dort sieht er den Fürsten der Unterwelt, der aber so gar nichts Fürstliches an sich trägt – im Gegenteil:

Wenn er so schön war wie er jetzo häßlich,
Und gegen seinen Schöpfer aufgestanden,
So muß von ihm wohl alle Trauer kommen. (Comm., Inf., XXXIV, 34-36)

Einst war der Teufel Luzifer, der Lichtbringer; bereits das Zweite Konzil von Braga (561) bezeugte die Auffassung der Kirche, Satan und seine Dämonen waren ursprünglich gute Engel, die sich durch ihre Sünde verdammt hatten (vgl. Winkelhofer 1962, S. 33). Der Fürst des Bösen war also zuerst ein Diener des Guten (vgl. 2 Petr 2,4; Jud 6; oder auch Jes 14,12). Das bedeutet aber auch, dass in der Überlieferung der Kirche, gemäß welcher Dante schreibt, das Böse an sich kein Prinzip ist oder besitzt – ganz wie bei Platon. Inkarnation und Sinnbild des Bösen, der Teufel selbst, ist gefallener Engel, versündigter Diener Gottes, einer, der sich gegen das Gute entschieden hat. Das Böse Dantes ist *Negation*: „Prinzip, Wesenheit ist allein das Gute; das Böse nur Widerspruch zu ihm, seine Negation“ (Guardini 1956, S. 3). Wie wir bereits weiter oben gesehen haben, gehen im scholastischen Denken Gut und Sein Hand in Hand. „Durch das Böse vollzieht sich eine Annäherung an das Nichts“ (Guardini 1956, S. 4) – je weiter Dante in das Reich des Bösen vordringt, desto weniger Sein umgibt ihn. „As we read *Inferno* and descend into realms where evil increases, reality diminishes. Light disappears, language becomes inarticulate, space narrows, and heat disappears“ (Livanos

2009, S. 82). Dante steigt hinab ins Nichts, in eine „spiritual version of a black hole“ (vgl. Hawkins 2011, S. 150). Der in der surrealen Eiseskälte gefangene Dis ist eine pervertierte Gestalt der Himmelsbewohner und Gottes selbst (vgl. Verduin 1983, S. 210): Er hat drei weinende, gequälte Gesichter, die schwarz, weiß und rot sind – Perversion der Dreifaltigkeit – sein abartiges Fleisch ist Travestie der göttlichen Inkarnation, seine Erscheinung als sechsflügliges Überwesen imitiert und pervertiert die Erscheinung seines letzten Lebens als Cherub¹² (vgl. Hawkins 2011, S. 150). In seinen drei Mäulern zermalmt Satan drei Männer. Es sind dies die Erzverräter Brutus, Cassius und Judas:

Die Seele, die dabei am meisten leidet,
Ist Judas, der Verräter, sprach mein Meister.
„Der Kopf ist drin, die Beine zappeln draußen.
Von beiden andern, mit dem Kopf nach unten,
Ist, der vom schwarzen Schopf herabhängt, Brutus;
Sieh, wie er sich in stummen Schmerzen windet;
Der andre Cassius, mit den starken Gliedern. (Comm., Inf., XXXIV, 61-67)

Die drei großen Verräter der Weltgeschichte – die zwei, die den Imperator des von Dante so hochgeschätzten römischen Reiches zu Fall brachten und der, der den Sohn Gottes an seine Mörder auslieferte – erleiden ewige Qualen im Reich des Todes. Doch es ist besonders bemerkenswert, dass sie ihre Strafe von jenem erhalten, der der größte Verräter von allen ist. Der Teufel selbst hat Gott verraten, indem er sich gegen ihn aufgelehnt hat: Luzifer hatte beschlossen,

mit seinen Engeln in der Erkenntnis seiner machtvollen und umfassenden Herrscherstellung im Ganzen des Kosmos [...], darin nicht Gottes, sondern die eigene Ehre zu suchen, um in seinem Reiche selber Gott zu sein [...] und vom Menschen, auch den Mitengeln Anbetung zu fordern. [...] Damit verstieß er [...] gegen seine innerste Natur, die dem Heiligen Geist verwandt ganz zum Dienst für Vater und Sohn bestimmt war und ihre tiefste Vollendung in dieser äußersten Hingabe und Liebe gefunden hätte. (Winkhofer 1962, S. 38–39)

Die Sünde Luzifers besteht im Verrat gegenüber Gott, sich über ihn erheben zu wollen. Er missachtet seine Weisung, indem er anstrebt, sich selbst Ehre zu erweisen und nicht mehr Gott. Ein sprechendes Beispiel für diese Auffassung findet sich in der Bibel, als der Satan in der heiligen Schrift Jesus Christus in der Wüste begegnet (vgl. Mt 4,1-11, Mk 1,12-13, Lk 4,1-13): Dort bietet der Teufel Christus alle Reiche der Welt an, wenn er sich nur vor ihm

¹² Hawkins geht davon aus, dass der sechsflüglige Teufel einen Seraph persiflieren soll, ich halte aber einen Cherub für wahrscheinlicher, da dieser in der Zeit Dantes eher als sechsflügliges Wesen dargestellt wurde (vgl. Junker und Sauer 1932).

niederwerfe. Der Herr der Unterwelt verlangt von Gott, sich ihm zu unterwerfen – der Satan widerspricht der göttlichen, der natürlichen Ordnung.

Ganz anders ist das Bild des Teufels in Dantes „Inferno“. Nicht ein machtvoller Versucher erscheint uns hier, sondern ein *durch und an* sein eigenes Verfehlen gekettetes Wesen. Dieser Zusammenhang, dass die Sünde in der *Commedia* auch immer zugleich die Strafe des Sünders darstellt, ist ein besonderes Merkmal bei Dante (vgl. Hawkins 2011, S. 152): So wird die Hölle zum Ort der grenzenlosen Autonomie des Sünders in seiner Sünde, „wo der Abfall von der Ordnung zum Zeugnis des eigenen Leids wird“ (Söffner 2011, S. 233) – die drei Erzverräter werden vom Urverräter bis in alle Ewigkeit zermalmt und gequält. Noch plastischer stellt sich dieser Zusammenhang im 33. Canto des „Inferno“ dar, wo der Verräter Ugolino leidet. Dieser verrät die Stadt Pisa ihren Feinden, woraufhin der Erzbischof Ruggieri sich mit Ugolinos Feinden gegen ihn verschwor und ihn in einen Turm steckte, um ihn dort mit seinen Kindern verhungern zu lassen. In der Hölle begegnet Dante Ugolino, halb im Eise steckend, wie er mit seinem Bauch an des Erzbischofs Rücken fixiert ist und ihm in rachsüchtiger Wut den Kopf zerkaut. Die Rachsucht an dem, der ihn verraten hat, nachdem er selbst seine Stadt verraten hatte, wird zur Strafe des Sünders in der Hölle: Nie wird er ganz den auffressen können, der ihn und seine Kinder verhungern ließ, nie aber wird er sich von ihm lösen können. Ihm bleibt nur das Verharren in der eigenen zerstörerischen Sünde – wie die anderen Höllenbewohner lebt er als „Märtyrer und Zeuge[...] [seiner] eigenen Sünde“ (Söffner 2011, S. 232; eine hervorragende Analyse des 33. Canto findet sich bei Hawkins 2011). Auch im zehnten Canto findet sich ein sprechendes Beispiel, wo jene Ketzer in offenen Gräbern begraben liegen, die die Unsterblichkeit der Seele leugneten (vgl. Comm., X, 13-15). Das eindrucksvollste Beispiel aber, wie die Sünde den Sünder schlägt, findet sich im Teufel selbst: Er wollte sich über Gott erheben und wird dafür zum Strafwerkzeug in der Heilsökonomie Gottes.

Uns begegnet bei Dante, was auch uns bei Platon begegnet ist: Der Mythos wie die Dichtung bilden eine Illustration des philosophischen Gehaltes; in der *Kontemplation*, wie Guardini es nennt, und damit dem Schaffen einer Vision, ergeben sich Assoziationen, Einsichten, Intuitionen, wie sie Lehrsätze alleine nicht darstellen können. Der Mythos, schreibt James Wetzel, ist nicht einfach nur eine Geschichte unter vielen Geschichten; es ist die Geschichte *hinter* vielen Geschichten (vgl. Wetzel 2012, S. 170).

Dantes Vision vom Bösen ist die einer radikalen Privation, in der Gut und Sein immer eins sind: Das zutiefst Böse ist die grundlegende Ablehnung des Guten, die sich aber selbst gefangen hält. Die ledernen, durch seine Tat grausig verunstalteten Schwingen des Dis erzeugen den eisigen Wind, der die Hölle einfrieren und so das Eis wachsen lässt, das ihn festhält. Das Böse zerstört seinen Träger, lässt ihn zum Nichts hinabsinken, in jenen Bereich, in dem das Sein fast verschwunden ist und zwischen Leben und Tod im ewigen Ungefähren schwebt. Dantes Prinzip der Schwere ist hier zu erwähnen, nachdem das Böse, die ‚Lasten‘, mit dem Schweren zusammengedacht ist; „daher das schlimmste Böse, das des Verrats, in die ‚Tiefe der Welt‘ sinkt“ (Guardini 1956, S. 5). Platon und Dante verbindet die Vorstellung, dass es kein Prinzip des Bösen gibt; den Gedanken Platons, dass das Böse letztlich auf die missbrauchte Freiheit des Menschen zurückzuführen ist, steigert Dante, indem er die kosmische Natur des Bösen auf den durch seinen eigenen Verrat gefallenen Luzifer zuspitzt, der in der Freiheit seiner Entscheidungen Gott verraten hat, in die Tiefe der Hölle stürzte und sich dort mit dem Punkt verband, zu „dem das Schwere strebt von allen Seiten“ (Comm., Inf., XXXIV, 111). Wiewohl der Teufel nicht Prinzip des Bösen ist, so ist doch seine Bestrafung, Opfer der eigenen Sünde zu werden, Prinzip der Bestrafung aller, die sich gegen Gott versündigen. Sie werden Märtyrer der eigenen Schuld.

Das ist der Dante der *Commedia* – stimmt ihm der Dante der *Monarchia* zu? Da ist zuerst der Zusammenhang von Gut und Sein, den wir bereits weiter oben (S. 20) behandelt haben. Hier ist Dantes Haltung also unverändert: Je mehr sich etwas vom Seienden entfernt, desto mehr entfernt es sich vom Guten (vgl. Mon., I, xv, 1). Es ist aber nicht nur das Seiende und das Gute, das in diesem engen Zusammenhang steht, sondern noch vielmehr das *Eine*, das bei Dante eine ganz zentrale Rolle spielt (vgl. z.B. Mon., I, xiv, 2; xv). Der Abfall vom Einen in die Vielheit ist ein großes Übel. Auch der gerade angerissene Zusammenhang zwischen der Sünde, die sich in der Strafe des Sünders widerspiegelt, sehen wir in der *Monarchia*: Die Kirche, die sich über ihre Natur hinwegsetzt, um neben dem Hirtenstab auch noch das Schwert zu tragen, bringt jene Amtsträger in ihr hervor, die sich nur nach der weltlichen Macht sehnen und so die Kirche als geistliche Institution in Verruf bringen (vgl. Mon., III, iii, 8). Zuletzt sei nochmal das von Platon und in der Gestalt des Teufels dargestellte Nicht-Befolgen göttlicher Weisung als Ursprung des Bösen dargestellt. Ähnlich sind Dantes Gedanken, wenn er zum Recht schreibt: Ausführlich habe ich beschrieben, wie Dante im weltlichen Recht einen Widerhall göttlicher Weisung sieht. Folgt man dem rechten weltlichen Recht nicht, ist das ebenso, als würde man dem göttlichen Willen nicht folgen. Es

lässt sich also vermuten, dass Dante in der Renitenz gegenüber weltlichem Recht (so es tatsächlich *rehtens* ist), einen Ursprung des Bösen sieht. Das wird uns aber später beschäftigen.

3.2 SCHRIFT UND AUGUSTINUS: NATUR UND GNADE

Augustinus verstehen zu wollen, führt zwangsläufig über eine Betrachtung seiner Gedanken zum Bösen. Kaum jemand dachte so intensiv über das Böse nach wie Augustinus (vgl. Steel 1994, S. 254). Was ihn so beschäftigte, war die Frage der Theodizee (vgl. Burns 1988, 10–11), also warum ein allmächtiger und guter Gott Böses in der Welt zulässt. Der Manichäismus, dem Augustinus in jungen Jahren anhing, war für ihn nicht befriedigend. Obgleich der Philosophie Manis ein ähnliches Sentiment wie Augustinus‘ zu Grunde lag, nämlich dass die Welt ein Schauplatz des Konfliktes zwischen Gut und Böse sei (vgl. Cooper 1963, S. 258), teilte der Kirchenvater später im Leben nicht mehr die Auffassung des kosmischen Dualismus der Manichäer – dass es ein böses Prinzip gebe, das dem guten Gott gleichgestellt sei und dass die gesamte Materie im Gegensatz zum Geist böse und verworfen sei (vgl. Cary 2019, S. 31). An der Hand Platons und seiner Nachfolger wandte sich Augustinus zur Auffassung, dass das ganze Universum, alles von Gott Geschaffene, gut sei (vgl. Flasch 1980, S. 92). Doch die Frage nach dem Bösen wird unter dieser Prämisse ungemein komplizierter: Wie kann es überhaupt etwas Böses oder auch nur Schlechtes geben, wenn Gott und seine gesamte Schöpfung gut sind? Auch der Blick in die eigene Erfahrungswelt befeuert dieses Rätsel: Selbst wenn mich Böses abstößt, vermag ich es, Böses zu tun. Obwohl ich gegen das Böse bin, vermag ich, es in manchen Situationen zu unterstützen. So oder so ähnlich wird es den meisten Menschen gehen – wir tun Böses, obwohl wir uns für gute Menschen halten. Wie kann es dann also Böses in der Welt geben, wenn wir doch alle gut sind?

Die Antwort Augustinus‘ findet sich in einer Kombination verschiedener Gedanken: (1) das Böse hat kein Sein, es ist Nicht-Sein, (2) die Entscheidung des Individuums kommt aus seinem eigenen freien Willen, (3) dieser Wille aber ist korrumpiert durch die Erbsünde, die vom Menschen allein niemals gänzlich überwunden werden kann (vgl. Cary 2019, S. 30–31).

Zu (1): Dass das Böse kein Sein an sich besitzt, ergibt sich aus dem Wesen des Bösen – das Wesen des Bösen ist Zerstörung; alles was ist, möchte das pure Böse zerstören – und zwar durch folgenden Vierschritt: 1. Wenn es so etwas wie das Böse als Eigenschaft oder

Ding gäbe, müsste es sich selbst zerstören. 2. Was auch immer sich selbst zerstört, kann nicht existieren. 3. Was nicht existieren kann, ist weder eine Eigenschaft noch ein Ding. 4. Wenn es so etwas wie das Böse gibt, kann es weder eine Eigenschaft noch ein Ding sein. Diese vier Schritte führen dann konsequenterweise dazu, dass das Böse pure Negation ist und kein Sein an sich besitzt (vgl. nach Augustinus Nash-Marshall 2015, S. 56). Das Böse ist für Augustinus also *privatio boni*, eine Minderung des Guten – ein Begriff, den Augustinus Aristoteles entlehnt hat (vgl. Cary 2019, S. 32), und somit auch *privatio entis*, da ja alles Geschaffene, also alles Sein, nach Augustinus gut ist – was uns ja auch bereits bei Platon begegnet ist. Ich habe bereits gezeigt, wie sich dieser Gedanke auch in Dantes Denken widerspiegelt: Im letzten Gesang des *Inferno* steigt Dante hinab ins Nichts, in dem Realität und Rationalität verschwinden. Die scholastischen Transzendentalien sind aufgehoben: Wahrheit, Gutheit, Einheit und Sein verschwinden, bis fast nichts, beziehungsweise das Fast-Nichts, zurückbleiben. Es ist aber niemals das gänzliche Nichts, „weil keine endliche Tat das Sein aufheben kann, das von Gottes Willen gesetzt ist“ (Guardini 1956, S. 4) oder wie Augustinus selbst schreibt: „Gott verlassen [...] heißt also nicht nichts sein, sondern sich dem Nichts nähern“ (Civ. Dei, XIV, 13).

Zu (2): Am Anfang des Bösen steht der freie Wille, zumindest am Anfang zweier Kategorien des Bösen. Augustinus unterscheidet drei Arten des Bösen: physisch, moralisch und metaphysisch. Das physische Böse – Krankheiten, Naturkatastrophen etc. – sind Übel, die aus der natürlichen Ordnung der Dinge stammen, nicht vom Menschen beeinflusst oder verursacht sind und doch teilhaben an der Perfektion der Welt (vgl. Cooper 1963, S. 257). Das soll uns nicht weiter beschäftigen. Wichtiger ist für uns das moralische Böse, das, genau wie das moralische Gute, dem Willen entspringt. Der Wille aber handelt nach Augustinus nur aus Liebe, sodass auch der Wille, der Böses tut, aus Liebe handelt, aber aus einer pervertierten oder *korruptierten* Form der Liebe, deren Korruptiert-sein darin besteht, dass sie Dinge, die weniger wert sind, vor Dinge reiht, die mehr wert sind (vgl. Cary 2019, S. 33). Fleischliche Sünden zum Beispiel resultieren aus der Liebe zum Fleischlichen, also zum Beispiel sexueller Befriedigung oder sonst einer Genussbefriedigung. Wer die Befriedigung seiner sexuellen Begierde, eine üppige, mehrgängige Mahlzeit oder übermäßigen Alkoholkonsum als ein in sich erstrebenswertes Gut erachtet und sie vor beispielsweise die Suche nach Gott im Gebet reiht, begeht eine Sünde:

Und ich forschte, was das Böse sei, und ich fand in ihm nicht Wesenheit, sondern Umsturz im Willen, eines Willens, der sich dem höchsten Wesen, Dir, Gott, entwindet ins Niedere hinab, ‚sein Herz hinauswirft‘ und weltfeist sich ins Außen bläht. (Conf., 7, 16)

Ähnlich verhält es sich mit dem Stolz, in dem sich das Individuum selbst vor Gott reiht. Diese Sünde wiegt ungemein schwerer, ist sie doch ihrer Wirkweise nach ähnlich: „Denn sie hätten das böse Werk nicht vollbracht, wäre nicht böser Wille vorausgegangen“ (Civ. Dei, XIV, 13). Die böse Tat präsupponiert den bösen Willen, der dadurch böse ist, da er etwas Minderes, in diesem Fall sich selbst, dem höheren, Gott, vorzieht. „Sie“ in gerade angeführtem Zitat aus der *Gottesbürgerschaft* meint Adam und Eva und gleichermaßen Lucifer, also Satan: Alle drei wollten sich selbst über Gott erheben, indem sie sich selbst Gott vorzogen (vgl. Cary 2019, S. 34). Genau das drückt die Geschichte vom Baum der Erkenntnis aus:

Und der HERR, Gott, nahm den Menschen und setzte ihn in den Garten Eden, ihn zu bebauen und ihn zu bewahren. Und der HERR, Gott, gebot dem Menschen und sprach: Von jedem Baum des Gartens darfst du essen; aber vom Baum der Erkenntnis des Guten und Bösen, davon darfst du nicht essen; denn an dem Tag, da du davon isst, musst du sterben. [...] Da sagte die Schlange zur Frau: Keineswegs werdet ihr sterben! Sondern Gott weiß, dass an dem Tag, da ihr davon esst, eure Augen aufgetan werden und ihr sein werdet wie Gott, erkennend Gutes und Böses. Und die Frau sah, dass der Baum gut zur Nahrung und dass er eine Lust für die Augen und dass der Baum begehrenswert war, Einsicht zu geben; und sie nahm von seiner Frucht und aß, und sie gab auch ihrem Mann bei ihr, und er aß. (Gen 2,15-17.3,4-6)

Die Ursünde des Menschen ist das Verlangen, wie Gott sein zu wollen, sich also selbst zu einem Gott zu machen; vom Baum der Erkenntnis zu essen verlockt, weil es ein Leben wie das Gottes verspricht (vgl. Wetzel 2012, S. 173). Die Folge ist die Verbannung aus dem Paradies, die natürlich als Strafe für die Übertretung zu verstehen ist, aber auch als logische Konsequenz aus der Sünde, die – wie bereits weiter oben bei Dante dargestellt – in Gestalt der Sünde selbst erscheint: Der Mensch möchte Herr seiner selbst sein, möchte wie Gott sein. Er wird Herr seiner selbst, sich selbst bewusst (vgl. Polak 2017, S. 110) und muss demnach die Domäne allumfassender göttlicher Fürsorge verlassen. Um es mit dem Mythos Platons zu vergleichen: Der Mensch verlässt das Zeitalter Kronos‘, um in das des Zeus‘ einzutreten, in dem er sich weitestgehend selbst überlassen ist. Er kann sich nicht selbst beherrschen, solange er vom Hirten umsorgt wird. Im Unterschied zu diesem Mythos ist der Übergang vom Umsorgtwerden zur Selbstbestimmung aber selbstgewählt: Am Anfang steht der Wille, nach dem sich der Mensch mehr liebt als Gott und seine Weisung¹³. Der Wunsch

¹³ Ein weiterer Unterschied ist, dass es sich beim Garten Eden nicht um ein ‚Schlaraffenland‘ gehandelt hat, doch nach dem

nach Selbstregierung zieht die Verbannung aus dem Paradies nach sich. Dem Sündenfall des Menschen geht nach Augustinus der Fall der Engel voraus, der aus denselben Gründen geschieht (vgl. Wetzel 2012, S. 176; Schmaus 1979, S. 293) – Lucifer erhebt sich über Gott, um selbst zu herrschen, er liebt sich mehr als Gott: Falsch geordnete Liebe zieht das Böse nach sich. Dass das Böse in einer Missachtung des göttlichen Gesetzes besteht und sich darin auch immer weiter erhält, ist uns bereits bei Platon begegnet. Augustinus arbeitet dies noch weiter aus, indem er sagt, dass richtiges und gutes Handeln jenes Handeln ist, das freiwillig im Einklang mit den Gesetzen Gottes geschieht. Was wiederum durch die menschliche Ratio erkennbar ist in der Betrachtung der natürlichen Ordnung (vgl. Cooper 1963, 260–261). Dieser Gedanke ist uns auch bereits bei Dantes *Monarchia* begegnet: Das natürliche Recht ist göttlichen Ursprungs – es zu missachten, ist böse.

Der Sündenfall des Menschen besteht in der Missachtung des ganz explizit ausgesprochenen Gesetzes, die Früchte des Baums der Erkenntnis nicht zu konsumieren, durch einen fehlgeleiteten Willen, motiviert durch eine pervertierte Liebe. Der Sündenfall ist die Ursünde, die alle Menschen, alle Nachkommen Adams und Evas, geerbt haben. So gelangt Augustinus zu (3), der Erbsündenlehre, die er durch und mit der Heiligen Schrift entwickelt. Im 1. Korintherbrief des Apostels Paulus heißt es:

So steht auch geschrieben: „Der erste Mensch, Adam, wurde zu einer lebendigen Seele“, der letzte Adam zu einem lebendig machenden Geist. [...] Der erste Mensch ist von der Erde, irdisch; der zweite Mensch vom Himmel. Wie der Irdische, so sind auch die Irdischen; und wie der Himmlische, so sind auch die Himmlischen. Und wie wir das Bild des Irdischen getragen haben, so werden wir auch das Bild des Himmlischen tragen. Dies aber sage ich, Brüder, dass Fleisch und Blut das Reich Gottes nicht erben können, auch die Vergänglichkeit nicht die Unvergänglichkeit erbt. Siehe, ich sage euch ein Geheimnis: Wir werden nicht alle entschlafen, wir werden aber alle verwandelt werden, in einem Nu, in einem Augenblick, bei der letzten Posaune; denn posaunen wird es, und die Toten werden auferweckt werden, unvergänglich (sein), und wir werden verwandelt werden. Denn dieses Vergängliche muss Unvergänglichkeit anziehen und dieses Sterbliche Unsterblichkeit anziehen. (1. Kor 15,45-53)

Hier ist deutlich ausgesprochen, was Fundament der Augustinischen Erbsündenlehre ist: Seitdem Adam sich gegen Gott erhoben hat, um sich selbst zu erhöhen und somit sich und alle Menschen erniedrigt hat (vgl. Mt 23,12), ist der Mensch in Sünde gefangen (siehe auch v.a. Röm 5,1-21, Joh 1,9-11, Joh 8,44). Dies zeigt sich in dem gespaltenen Willen des Menschen, der zum Guten streben will und dennoch das Schlechte begehrt; in dem die Liebe

Sündenfall wurde die Erde, die dem Menschen zu Nutzen gegeben war, „der Möglichkeit beraubt [wurde], dem Menschen in unverletzter Fruchtbarkeit zu bieten, wessen er bedarf“ (Schmaus 1979, S. 273–274).

ver-rückt ist und sich nicht klar und deutlich auf das ausrichtet, was das eigentliche Ziel des Menschen ist: Gott. Um Gott wieder erkennen zu können, den Willen wieder frei auf Gott ausrichten zu können und so also von der Erbsünde befreit zu sein, bedarf es der Taufe, die den Menschen vom unbedingten Hang zur Sünde und darüber hinaus auch von der Teilhaberschaft an Adams Sünde befreit, die seit der Sünde Adams in jedem ungetauften Menschen besteht (vgl. Cary 2019, S. 35).

Im Gegensatz zu dem, was sich uns bei Dante im Zusammenhang mit Platon gezeigt hat, dass der durch und durch freie Wille Satan und alle Sünder mit ihm zu ewiger Strafe geführt hat, erfährt man bei Augustinus einen Widerspruch, wie er dem Kirchenvater auch im Streit mit Pelagius begegnet ist: Der Mensch ist nicht gänzlich frei. Seine Liebe, die am Anfang des Willens steht, ist korrumpiert durch die Ursünde des Adam. Gottes Gnade befreit aus der prinzipiellen Verworfenheit, doch der Hang zum Bösen bleibt. Wo finden sich Augustinische Spuren in dieser und anderen Richtungen bei Dante?

Beginnen wir am Anfang der *Commedia*: Im ersten Canto des *Inferno*, am Beginn seiner spirituellen Reise, findet sich Dante in einem dunklen Wald, weil er vom richtigen Weg abgekommen ist (vgl. Comm., Inf., I, 1-3). Vom richtigen Weg abgekommen – das lässt sich freilich auch moralisch lesen: Dante hat den Weg verlassen, der ihn zum Richtigen geführt hätte und irrt im Dunkel, also dem abwesenden Licht jenes Gestirns, das „uns auf jedem Pfade richtig führt“ (Comm., Inf., I, 17); er irrt in der Unsicherheit der von der Erbsünde verdunkelten Liebe (vgl. Warner 1995, 449–450). So wie dieser Anfang ganz augustinisch und der Rahmen ähnlich jenem ist, in dem sich Augustinus in seinen *Confessiones* am Beginn seines Lebens wähnt, so ist der ganze Reisebericht den *Confessiones* ähnlich, ist ein spirituelles Testament im Geiste Augustinus': Dante behandelt den spirituellen Tod, das Sterben in und mit der Sünde und Verworfenheit, den Durchzug durch die Hölle und die Wiedergeburt in Gott, ganz wie es Augustinus tut (vgl. Freccero 1966, S. 1–3). Wenig später im Prolog beschreibt Dante den Versuch, aus eigener Kraft den Hügel hinaufzusteigen, an dessen Gipfel er das Gute erwartet:

Erst gab ich meinem müden Leibe Ruhe,
Dann ging ich weiter durch die öde Wüste,
Fest immer mit dem untern Fuße tretend. (Comm., Inf., I, 28-30)

Sich auf seine eigenen Kräfte verlassend steigt er hinauf und schon bald begegnet ihm ein Panther, der in seiner Schönheit und dem Spiel des Lichtes in seinem Fell Dante Hoffnung vermittelt. Diese aber ist trügerisch:

Er wollt' mir nicht mehr aus den Augen gehen,
Vielmehr hat er mir so im Weg gestanden,
Daß ich mich mehrmals schon zur Umkehr wandte. (Comm., Inf., I, 34-36)

Der Panther ließ Dante nicht an sich vorbei, sodass er in die Arme zweier weit weniger ansehnlicher Tiere getrieben wird: ein fürchterlicher Löwe und eine grauenvolle Wölfin treiben ihn zurück in das finstere Tal, aus dem er gekommen war, zurück in die Finsternis.

Der Panther verkörpert die Wollust, aber er bedeutet noch mehr: die Schönheit seines Fells weckt das Begehren Dantes – das Spiel des Lichtes in des Panthers Fell gibt Dante eine trügerische Sicherheit. Er beginnt, das Fell mehr zu begehren, als das Licht selbst, die Schönheit des Panthers steht ihm im Weg, zur wahren Schönheit, die Gott selbst ist, zu gelangen. Seine korruptierte Liebe verführt ihn dazu, erneut vom rechten Weg abzukommen, obwohl er sich bewusst ist, dass der Panther ihm „im Weg“ steht, „denn als Emotion unterscheidet die Liebe nicht zwischen Schein und Wahrheit“ (Söffner 2011, S. 222). Die Vernunft siegt nicht über die übermächtigen Gelüste des verfallenen Fleisches, sodass Dante scheitert, aus sich selbst heraus zum Gipfel des Berges zu gelangen – die sündhafte und verworfene Natur hindert ihn daran (vgl. Freccero 1966, S. 5).

Erst durch göttliches Eingreifen kann Dante seine Pilgerreise durch die Hölle und das Fegefeuer zum Himmel beginnen. Es erscheint ihm Vergil, den Dante nicht nur als Dichter verehrte (vgl. Boyde 1981, S. 3), sondern auch als Führer durch die Hölle und Fegefeuer erkies – wohlgemerkt der Dichter und Autor Dante erwählte sich Vergil zum Reiseführer, der Pilger Dante bekommt Vergil von oben als Retter und Führer beigesellt: Die heilige Gottesmutter selbst macht Beatrice, die verstorbene Jugendliebe Dantes, auf das Leid ihres alten Verehrers aufmerksam. Diese eilt vom Paradies in die Vorhölle, in der Vergil als gerechter Heide und unbewusster Kündler der Geburt Christi (vgl. Boyde 1981, S. 36) weilt, um eben ihn zu schicken, Dante aus seiner misslichen Lage zu befreien:

Ich bin zu dir gekommen, wie sie wollte.
Ich habe dich befreit von jenem Tiere,
Das dir den kurzen Weg zum Berge sperrte. (Comm., Inf., II, 118-120)

Es ist also die Hilfe von oben, die Dante rettet und ihm ermöglicht, der Sünde zu entgehen, die das zentrale Motiv in Dantes Darstellung des Bösen in der *Commedia* ist (vgl. Seland 2006, S. 150); eine Sünde, die er selbst nicht überwinden kann. Es ist diese Starthilfe, die es Dante ermöglicht, seine Reise durch die Hölle und das Fegefeuer zu Gott anzutreten: „The journey to God is a return from exile, an exile imposed on all men as consequence of original sin“ (Baldassaro 1974, S. 74). Die Reise zu Gott, aus der durch die Sünde Adams auferlegten

Verbannung aus dem Garten Eden zurück in das Paradies, kann nur geschehen, da Dante göttliche Hilfe beigesellt bekommt. Es braucht die Gnade Gottes, damit der Mensch, entgegen seiner durch die Erbsünde missgestalteten Liebe, seinen Willen wieder auf ihn ausrichten kann, wie auch die Menschheit als Ganzes der rettenden Tat durch Christus braucht, um von der Schuld Adams befreit zu werden:

Und denk daran, daß du bei deinem Schreiben
Auch nicht verschweigst, wie du den Baum gesehen,
Der nun hier oben zweimal ausgeplündert.
Wer immer ihn beraubt oder schädigt,
Beleidigt Gott mit tätlicher Verlästung,
Denn heilig schuf er ihn zu eigenem Zwecke.
Weil sie davon gekostet, mußte schmachten
Fünftausend Jahre lang die erste Seele
Nach dem, der an sich selbst den Biß bestraft. (Comm., Purg., XXXIII, 55-63)

Der augustinische Gedanke erfährt in Dantes *Commedia* eine vollkommene Bestätigung.

Was aber sagt die *Monarchia* zur Erbsünde? Im zehnten Kapitel des zweiten Buches äußert er sich zur Erbsünde: Die Sünde Adams wurde in Christus gesühnt, der nach Dante von einem ordentlichen Richter verurteilt wurde – wäre dies nicht der Fall gewesen, würde die Sünde Adams nicht wirklich gesühnt sein, denn nur wenn Christus ordentlich von einem Richter verurteilt wurde, dessen Jurisdiktion teilhat an der Jurisdiktion über die ganze Menschheit – wie nach Dante im Falle des Pontius Pilatus durch das Weltreiche Augusti – kann er auch die Sünde *aller* Menschen sühnen (Mon., vgl. II, xi, 5). Auch Dante geht also von der prinzipiellen Verworfenheit der menschlichen Natur aus, betrachtet diese aber doch aus einem wohlwollenden Blickwinkel. Dante stellt fest, dass es den Kaiser, das Recht und die Staatsverfassung braucht, um das geordnete Zusammenleben zwischen den Menschen zu erhalten (vgl. Mon., II, v). Dieses Recht aber erhält im letzten seine Ordnung aus den Wirkweisen der Natur, die wiederum von Gott geordnet sind (vgl. Mon., II, vi), der Kaiser ist von Gott selbst eingesetzt (vgl. Mon., III, xv, 12). Die weltliche Ordnung also kommt von Gott selbst, wie auch die Leitung des Menschen in geistlichen Dingen. Das Individuum selbst ist nicht fähig, eine seiner beiden Glückseligkeiten zu erlangen, wie im Kapitel 2 gezeigt. Es bedarf der doppelten Leitung durch Kaiser und Papst, die je einen der Bereiche, in denen sich der Mensch aufgrund seiner Doppelnatur aufhält, ordnen und somit den Rahmen für die mögliche Glückseligkeit des menschlichen Geschlechts und des Individuums geben.

Sowohl der Dante der *Commedia* wie auch der *Monarchia* sind also zweifelsfrei durch und durch augustinisch, da Dante nicht nur vorbehaltlos die Erbsündenlehre rezipiert und verarbeitet, sondern auf seine Weise auch politisch durchdenkt: die Verworfenheit des

Menschen erfährt seine Heilung in der doppelten Leitung durch Papst und Kaiser. Wir werden uns später noch eingehender damit beschäftigen.

3.3 ARISTOTELES UND THOMAS VON AQUIN: UNTUGENDEN UND STRAFE

Aristoteles war seit Albertus Magnus die unangefochtene wissenschaftliche Autorität des Mittelalters. So beschreibt ihn Dante im vierten Höllengesang der *Commedia* als „Meister derer, die da wissen“ (Comm., Inf., IV, 131) und unbestreitbar ist des Stagiriten Einfluss auf den Dichterfürsten, vor allem was seine Ethik betrifft. Tatsächlich ist Aristoteles in der Auffassung Dantes jener Philosoph, dessen Moralphilosophie im Vergleich zu allen anderen Philosophen, die der Florentiner kennt und beschreibt, am meisten vollendet ist; gleichermaßen umfangreich wie prägend sind die Anspielungen und Zitate aus den Werken Aristoteles‘ in und auf Dantes Schriften: 150 Mal erwähnt Dante ihn in seinem Werk explizit (vgl. Imbach 2016, S. 65–66). Es ist, wie gesagt, besonders die Moralphilosophie, die Dante und Aristoteles verbindet. Für Dante ist sie das *primum mobile*, die Königin der Wissenschaften: „Ohne die Moralphilosophie lägen alle Wissenschaften im Dunkeln; es gäbe kein Glück und keine Gerechtigkeit“ (Imbach und Flüeler 1989a, S. 19) – die praktische Philosophie im Ganzen und die Moralphilosophie im Besonderen haben das unangefochtene Primat in Dantes Wissenschaftsordnung.

Auch Aristoteles räumt der Frage nach dem richtigen Handeln einen eminenten Platz in seinem Denken ein: Sowohl in der *Nikomachischen Ethik* wie auch in der *Eudemischen Ethik* und der *Magna Moralia*, deren Autorschaft allerdings umstritten ist, beschäftigt sich Aristoteles mit der Frage nach dem richtigen Handeln und dem glücklichen Leben (vgl. Kraut 2019, §1). Seine Frage nach dem Guten – und somit auch nach dem Bösen – ist vor allem in der Ethik verortet, in eben jenem Fragen nach einem glückenden Leben, doch kann nicht auf diese Disziplin reduziert werden. Das Gute und Schlechte haben bei Aristoteles immer eine ontologische und metaphysische Komponente, insofern das Gute bei Aristoteles, wie bei Platon auch schon, untrennbar mit der Frage nach dem Sein verbunden ist (vgl. Barrón 2002, S. 50). Der Begriff der *arete*, also Tugend, Gutheit etc., ist bei Aristoteles eine moralische wie auch eine ontologische Kategorie. Jede Handlung hat ein Gut, nach dem es strebt, ein *agathon ti*, seien es andere Tätigkeiten oder aber Produkte (vgl. NE, 1094a 1-3). Auch die Dinge haben eine Gutheit, eine *arete*, die „dasjenige, dessen Gutheit sie ist, in eine gute Verfassung bringt und zugleich die Ausübung seiner Funktion (*ergon*) gut macht“ (NE, 1106a 15), also mit anderen Worten den Träger der *arete* dazu befähigt, das in ihm inhärent

angestrebte Ziel zu erreichen. In der *Metaphysik* gibt uns Aristoteles das Beispiel des perfekten Flötenspielers oder Arztes, die dann perfekt sind, „wenn ihnen nach der Form der ihnen eigentümlichen Tugend nichts mangelt“ (Met., Delta, 1021b 17). Jedes handelnde Ding hat seinen perfekten Zustand erreicht, wenn die *arete*, die Tugend, die jedem handelnden oder sich bewegendem Ding eigentümlich ist, *vollendet* ist. „To be a good is to have the character of an end“ (Baker 2017, S. 1841) in Aristoteles‘ Sicht, sodass klar wird, dass etwas, wenn es perfekt sein möchte, an sein Ziel gelangen muss – und dieses Ziel findet sich in der Natur des Dinges selbst (vgl. Barrón 2002, S. 55). Ein perfekter Flötenspieler ist einer, der die Kunst des Flötenspiels zur Vollendung gebracht hat. So erklärt es sich auch, wie Aristoteles von einem perfekten Dieb oder einem perfekten Mörder sprechen kann: sie haben ihre Kunst zur Vollendung gebracht, sie sind gut in dem, was sie tun – aber damit noch nicht moralisch gut (vgl. Baker 2017, S. 1843). Um etwas als moralisch gut zu beurteilen, bedarf es einer Vorstellung des intrinsisch Guten und Bösen und diese finden wir im Sein, in der Glückseligkeit und in Gott.

Glückseligkeit, *eudaimonia*, ist das Gut schlechthin, nach dem jeder Mensch strebt und nach dem es wert ist, zu streben: „being *eudaimon* is the highest end, and all subordinate goals—health, wealth and other such resources—are sought because they promote well-being, not because they are what well-being consists in“ (Kraut 2019, § 2). Glückseligkeit, die wir in der Betätigung möglichst vollendeter menschlicher *arete* finden, macht uns quasi gottgleich, *eudaimonia* ist göttlich: „Das Glück jedoch scheint [...] zu den göttlichsten Dingen zu gehören“, weil sie „der Preis und Ziel der Tugend“ (NE, 1099b 15-16) ist. Die höchste Tugend von allen aber ist die *theoretike*, die betrachtende Tätigkeit. Sie erachtet Aristoteles als die Tätigkeit der Götter, die in der höchsten Form der Glückseligkeit leben (vgl. NE, 1178b 9). Der Mensch rückt in die Nähe der Götter und ihrer Glückseligkeit, „soweit eine Ähnlichkeit mit dieser Tätigkeit vorhanden ist“ (NE, 1178b 26), also je mehr der Mensch sich der betrachtenden Tätigkeit annimmt. Das höchste Gute ist also auf das Göttliche bezogen und von ihm ableitbar (vgl. Baker 2017, S. 1853) – das Göttliche ist Ursache und Ziel der menschlichen *arete*, des Guten und des Strebens danach.

Genau wie das menschliche Handeln auf das Gute strebt – und so nach dem Göttlichen –, genauso strebt alles Seiende *prinzipiell* auf etwas hin. Wir kommen hier zu Aristoteles‘ Theorie vom unbewegten Bewegten, in der alles, was ist, in Bewegung ist. Der Grund für die Bewegung ist ihr Ziel. Grund und Ziel aller Bewegung nennt Aristoteles den

unbewegten Beweger (vgl. Kirchner et al. 2013, S. 683). Das erinnert uns an die weiter oben geschilderte Kosmologie Dantes: „Alles, was sich bewegt, bewegt sich vermöge etwas“ (A. Can Grande, S. 245). Wir sehen hier, wie eng verwoben in Aristoteles' Denken das Sein und das Gute sind, so wie wir es auch bei Augustinus und im weiter zurückliegenden Exkurs in die Scholastik gesehen haben. Das Göttliche als Ursprung und Ziel allen Seins und alles Guten stellt Dante am Ende seiner *Commedia* dar, wo er das Ziel seiner Reise erreicht und Gott selbst schaut:

Die hohe Bildkraft mußte hier versagen,
Doch schon bewegte meinen Wunsch und Willen,
So wie ein Rad in gleichender Bewegung
Die Liebe, die bewegt Sonn' und Sterne. (Comm., Par., XXXIII, 142-145)

Diese Passage muss mit einer anderen zusammen gelesen werden. Ganz am Beginn seiner Reise, als Dante noch führerlos durch den dunklen Wald irrt, sagt er uns folgendes:

Es war die Zeit der ersten Morgenstunde,
die Sonne stieg empor mit jenen Sternen,
Die bei ihr waren, als die Liebe Gottes
Die schöne Welt zum erstenmal bewegte. (Comm., Inf., I, 37-40)

Ist Dante am Anfang noch verloren in der Dunkelheit der eigenen Seele und verstrickt in die Sünde, so sieht er doch da bereits das Licht, das ihm den Rückschluss auf Gottes Liebe erlaubt. Sie wird auch das Ziel seiner Reise sein – er strebt dorthin, wo die Bewegung der Welt, der Sonne und der Sterne ihren Anfang genommen hat; ihn drängt es zu der Liebe Gottes, die die Welt bewegt. Doch er verharrt nicht in bloßer Anschauung Gottes, es passiert mehr als das, sein Wille und Wünschen vereinigt sich mit dem Gottes. Seine Tätigkeit, die „Bewegung“ seines Geistes, gleicht der Bewegung der Sonne und der Sterne, die angestoßen wird vom göttlichen Willen – und dieser Wille ist reine Liebe: Die Liebe ist Urgrund der kosmischen Bewegung. Es begegnet uns hier in starker Verdichtung, was ich in Auseinandersetzung mit Aristoteles darzustellen versuchte. Die Ethik, die Frage nach dem guten Handeln, ist untrennbar verknüpft mit der Metaphysik – die Frage des Guten ist gleichzeitig Frage des Seins.

Was aber sagt Aristoteles' Ethik zum *Bösen*? Eine Frage, die er sich im Umgang mit dem Bösen stellt, ist, wie ein Mensch, der weiß, was gut und richtig bzw. böse und falsch ist, dennoch schlecht handeln kann. Sokrates würde sagen, dass es so etwas nicht gebe: „Niemand, so pflegte er zu sagen, handelt gegen das Beste in der Überzeugung, dies zu tun, sondern [...] aufgrund von Unwissenheit“ (NE, 1145b, 26). Aristoteles widerspricht dem. Um tugendhaft zu handeln, bedarf es zwar des Wissens um das Richtige, aber auch den

entsprechenden Vorsatz, um der Handlung willen zu handeln, und einen festen Charakter, aus dem die Handlung erwächst (vgl. NE, 1105a 31). Alleine das Wissen reicht also nicht aus, es bedarf auch des Vorsatzes, also des Willens, gemäß diesem Wissen zu handeln. Dieser Vorsatz kann zum Beispiel dann nicht gegeben sein, wenn das Wissen im entsprechenden Moment nicht aktiviert wird, das Individuum im entscheidenden Moment sein moralisches Wissen nicht erwägt (vgl. NE, 1146b, 34). Aber selbst wenn es diese Erwägung vollzieht, so kann sich der Mensch noch immer gegen sein besseres Wissen entscheiden. Aristoteles bezeichnet dies als *akrasia*, Willensschwäche. Die praktische Vernunft, mit der der Mensch erkennt, was das gute Leben für ihn selbst ausmacht, die also die entscheidenden Einsichten über die Tugend dem Individuum vermittelt (vgl. Radford 1966, S. 16), versagt im Falle von *akrasia* im entscheidenden Moment. Wenn ein Individuum durch die Leidenschaften in sich einen Wunsch verspürt, der entgegen der durch Vernunft vermittelten Tugend steht, kann sich der Mensch entweder dennoch für die Tugend entscheiden oder aber eben dem Einfluss der Leidenschaften erliegen (vgl. Oriol-Salgado 2020, S. 50). Der Charakter spielt hier eine wesentliche Rolle und ist gleichzeitig untrennbar mit der praktischen Vernunft verbunden (vgl. Radford 1966, S. 17). Der gute Charakter wird durch gute Erziehung und gute Taten gebildet und bildet seinerseits das Fundament, auf dem der Mensch eben nicht willensschwach oder vorsätzlich böse, sondern tugendhaft handeln kann (vgl. Kraut 2019, §§1,9). Ein schlechter Charakter bringt schlechte Taten hervor – das aber entschuldigt den Täter nicht, da er verantwortlich für die Bildung seines Charakters ist (vgl. Radford 1966, S. 14). Tatsächlich ist nach Aristoteles der Mensch per se dem Schlechten zugeneigt, weshalb es so wichtig ist, den Charakter der einzelnen Menschen durch persönliche Erziehung und vor allem durch den Staat und das Gemeinwesen zu bilden (vgl. Müller 2019, S. 179–180). Die böse Tat kann im Denken Aristoteles' also auf verschiedene Arten zustande kommen: entweder durch Unwissenheit, Nicht-erwägen unseres Wissens, Willensschwäche oder einen schlechten Charakter. Nicht immer ist der Akteur gleichermaßen zu be- und verurteilen.

Was aber macht eine Handlung zu einer bösen Handlung? Das führt uns zurück zu *eudaimonia* und dem Streben des Menschen nach ihr. Dieses Streben gehört zur Natur des Menschen – und es ist schlecht für jedes Ding auf der Welt, gegen seine Natur zu handeln. Moralisch defizitär ist für Aristoteles also diejenige Handlung, die gegen das eudaimonische Streben des Menschen als dessen Natur gerichtet ist (vgl. Müller 2019, S. 182–184; Kraut 2019, §2). Die wesentliche Kategorie, um Taten moralisch zu beurteilen, ist die *Mitte*, die die

Tugend zwischen Übermaß und Mangel (vgl. Kirchner et al. 2013, S. 409) bezeichnet und sich normativ zur Natur des Menschen verhält (vgl. Brown 1997, S. 93).

Uns begegnet in der Handlungstheorie des Aristoteles das Böse also als etwas Defizitäres, weil der Mensch einen defizitären Charakter besitzt oder seine Handlung kaum oder nicht durchdenkt. Ist die Frage nach dem Bösen, wenn wir sie metaphysisch wenden wollen, also auch wie bei Augustinus eine Frage der Privation? Auch wenn Aristoteles das Böse nicht explizit mit einer Privation des Seins erklärt, liegt der Schluss nahe, dass es doch so etwas wie eine Privation ist, die für Aristoteles das Böse ontologisch ausmacht, gerade wenn man sich Buch Θ , 9 der *Metaphysik* vor Augen führt, wie Sanford 2017 darlegt. Im Folgenden sei kurz seine aufschlussreiche Interpretation dieses Abschnittes der *Metaphysik* dargelegt, die uns eine Spur zu Aristoteles' metaphysischem Bösen weist. Nach Aristoteles ist das Ziel, die Verwirklichung, die Aktualität immer primär und steht vor dem Vermögen, der Potentialität. Ein Seiendes ist immer von seinem Ziel her zu denken, da es seine Natur bestimmt, wie wir oben gesehen haben. Etwas, das schlecht ist, ist dies relativ zu seinem Ziel, also seiner wahren Natur, wie auch bereits gesagt. Hier begegnet uns also eine Privation: ein schlechter Mensch ist einer, der seine Verwirklichung zur *eudaimonia* nur mangelhaft erfüllt, der also seine Potentialität zur Glückseligkeit nicht in die volle Aktualität überführt. Der aufschlussreiche Satz in der *Metaphysik* ist nun jener: „[D]er Natur nach ist das Schlechte später als das Vermögen“ (Met., 1051a, 19). Jedes Seiende ist durch ein *telos* definiert – das Vermögen dieses Seienden ist daher nicht für alles offen, also für jede Art von Verwirklichung, sondern hat seine Natur eben genau darin, dieser Verwirklichung entgegenzustreben. Das Schlechte als Minderung des Vermögens ist also ontologisch tertiär: nach der Aktualität an erster Stelle und der Potentialität an zweiter Stelle. „The implication from these considerations seems to be that badness *is* only to the extent that it is a defect or perversion of some substance that *ought* to be good“ (Sanford 2017, S. 206). Hier begegnet uns also eine Form der Privation, die besonders dort ansetzt, wo es um Potentialitäten geht. Das wird uns noch stärker bei einer detaillierteren Behandlung der Danteschen Vorstellung vom *intellectus possibilis* beschäftigen.

Eine Vermählung der aristotelischen Lehre der Tugenden, der Zielgerichtetheit der seienden Dinge und der Natur sowie der augustinischen Gnaden- und Privationstheorie findet sich in Thomas von Aquin (vgl. Hägglund 1997, S. 136–137), dessen Schriften die maßgebliche wissenschaftliche Errungenschaft des Hochmittelalters waren. Dante kannte

die Philosophie und Theologie des Aquinaten bestens: Nicht umsonst nannte man die *Commedia* „*Summa in verse*“ (Freeman 1921, S. 76), nicht umsonst lässt Dante ihn als Führer der großen Philosophen und Theologen seiner Zeit auftauchen, wenn er im zehnten Gesang des *Paradiso* die Schönheit und Perfektion der Himmelsordnungen gezeigt bekommt.

Thomas von Aquins Ausgangspunkt im Nachdenken über das Böse ist der Begriff des *malum*, des Übels. Es bezeichnet alle Erfahrungen des Schlechten, egal ob Krankheiten, Sünden, Naturkatastrophen etc. (vgl. Vonarburg 2021, S. 22). Dieses Übel ist das Fehlen eines geschuldeten Guten (vgl. De m., q1, a1c), also zum Beispiel der Gesundheit im Falle der Krankheit. Etwas Schlechtes hat einen Mangel „of what ought to be there“ (Grant 2019, S. 42), also einer Eigenschaft, die einer Sache ihrer Natur nach zukommen müsste: „Relinquitur ergo quod nomine mali significetur quaedam absentia boni“ (STh, I, q48 a1c). Das Schlechte ist also an sich Mangel und somit auch nicht seiend – Gut und Sein sind, wie bereits gesagt, nach Thomas austauschbar: „bonum et ens sunt idem secundum rem: sed differunt secundum rationem tantum“ (STh, I, q5, a1c). Dieser ganz und gar aristotelische Gedanke wird mit einem weiteren solchen gepaart: „bonum est quod omnia appetunt“ (STh, I, q5, a1c). Das Gute ist das, was erstrebt wird und eben seiend ist; das Schlechte ist folglich das, was zu vermeiden ist – und nicht seiend ist. Das ist der Ausgangspunkt, von dem aus Thomas weitere Unterteilungen vornimmt. So unterscheidet er zwischen dem *malum secundum quid* und dem *malum secundum se*, was aussagt, dass es Übel gibt, die in Bezug auf etwas bestimmtes Singuläres schlecht sind (wie es für Luft ein Übel ist, vom Feuer verzehrt zu werden), und dass es Übel gibt, die ein Seiendes seiner ihm eigenen Vervollkommenung berauben; dieses letztere ist ein Übel im eigentlichen Sinne (vgl. Park 2002, S. 14–15) und interessant für unsere Betrachtungen.

Im Folgenden sei überblicksmäßig dargestellt, welche Formen des Übels Thomas von Aquin kennt (vgl. die folgende Darstellung mit Vonarburg 2021, S. 30–37; einzelne Punkte sind darüberhinaus mit den Schriften Thomas‘ belegt): Das Übel besitzt nach dem Aquinaten zwei wesentliche Formen, die wir auch schon von Augustinus kennen. Es ist entweder ein natürliches oder kosmologisches Übel, wie eben Naturkatastrophen oder Krankheiten, oder ein moralisches Übel, das den Menschen als *creatura rationalis* angeht. Auch dieses Übel lässt sich in zwei Kategorien unterscheiden, als *malum culpae* und *malum poenae* (vgl. De m. q1, a4c); letzteres ist für Thomas sozusagen die logische Konsequenz aus der Sünde des Menschen, sowohl aus der Ursünde Adams, die in der Abwendung von Gott und

der Hinwendung zu vergänglichen Gütern besteht (vgl. De m. q4, a2c) und die das Menschengeschlecht in die Schuld Adams durch den Verlust der urständigen Gnade und in der habituellen Begierde als Zündstoff für sündhaftes Verhalten hineinnimmt, wie auch aus der Einzelsünde, der entweder ein Strafübel folgen kann oder aber ein solches Strafübel eine Begleiterscheinung des in der Sünde angestrebten Gutes ist. Nicht jedes Übel, das den Menschen ereilt, ist Folge seiner Handlungen, aber Thomas macht den Tun-Ergehen-Zusammenhang sehr deutlich und lässt ihn auch ins Jenseits hineinragen. So gibt es im Jenseits Strafen für die Sünde; aber auch erlittenes Übel, das den Menschen zu Unrecht ereilt, wie Hiob in der Schrift, wird im Jenseits belohnt – „Freut euch und jubelt, denn euer Lohn ist groß in den Himmeln“ (Mt 5,12). Wird durch die Taufe zwar die Strafe für Adams Sünde von den Menschen genommen, bleibt der Hang des Menschen zur Sünde; es ist der postlapsarische Zustand des Menschen, der ihn in Leidenschaften gefangen hält. Doch bleibt Thomas' Sicht auf den Menschen stets grundpositiv. Es gibt kein Böses schlechthin und keinen bösen Menschen schlechthin, da das Böse ja an sich kein Sein hat und sich selbst zerstören würde. Selbst der böseste Mensch trägt noch immer eine Spur des Guten in sich, aus dem das Böse seine Existenz zieht (vgl. De m. q1, a2c). Das *malum culpae* lässt sich wiederum in zwei Kategorien einteilen, Unterlassungs- und Übertretungsübel. Beiden bösen Taten muss ein freier Willensakt vorausgehen, in dem die Wahl getroffen wird zwischen jenem dem Menschen inhärenten Drang, das Gute zu wollen und das Schlechte zu meiden, und dem Wunsch, diesen Drang zu missachten. Das bedeutet auch, dass ein Mensch, der nur zwischen zwei Übeln wählen kann, sich außerhalb des moralischen Bereiches befindet (vgl. De m., qII, a5c). Um eine Tat als schlecht zu beurteilen, muss nicht die komplette Tat, also deren Intention, die Tat selbst und ihre Folgen schlecht sein, es genügt, wenn ein Teil der Tat schlecht ist. Es gibt nach Thomas Taten, die schlecht sind, aber Gutes hervorbringen können und solche, die schlecht sind und nie etwas Gutes hervorbringen werden. Diese Tat nennt der Kirchenlehrer *malum simpliciter*. Ein solches Übel ist beispielsweise Mord oder Ehebruch – sie sind in sich schlechte Taten, verursachen nur Schlechtes und es wird nichts Gutes gewollt.

Ganz wie Platon, Aristoteles und Augustinus sieht auch der Aquinate die Schöpfung als etwas prinzipiell Gutes an: „everything actual is an object of desire, it follows that everything actual is good“ (Grant 2019, S. 43). Solange es Willen gibt, gibt es auch Gutes (vgl. De m., q2, a12c). Was nicht erstrebenswert und demnach nicht gut ist, muss deshalb eine Privation des Seins sein; es ist Seiendes, dem etwas zu seiner Vollendung fehlt. Das

Seiende ist also ganz im aristotelischen Sinne dann vollkommen gut, wenn es das höchste Maß des ihm eigenen Seins erreicht hat, wenn es also seine volle Potentialität erreicht hat. Die Lücke von Potentialität zu Aktualität ist die Privation (De m., q1, a5c). Diese Lücke nennt Thomas, wie wir gesehen haben, das *malum*. Aber wie kann das *malum* überhaupt existieren, wenn doch die Schöpfung gut ist? Wie kann es möglich sein, dass der Mensch sündigt, wenn er doch das Gute anstrebt? Woher kommt die Lücke des *malum* in der geschaffenen Realität?

Thomas von Aquin hat in seiner Erklärung der Herkunft des Bösen einen dezidiert handlungszentrierten Ansatz. Ganz wie bei Aristoteles hängen Moralphilosophie und Metaphysik eng zusammen. Über das Schlechte im metaphysischen Sinne lässt sich genauso sprechen wie über das tötlich Schlechte (vgl. STh, I-II, q18, a1c): Die Sünde ist gleichsam auch Bild für das Böse als metaphysische Kategorie.

Jede Tat eines Menschen, die moralischen Charakter besitzt, ist ein sogenannter *actus humanus* (vgl. Park 2002, S. 49), dieser geht aus einem gemeinsamen Akt des Willens und der Vernunft hervor (vgl. De mal., q2, a5c). Wille und Vernunft sind gleichermaßen beteiligt, inkludieren einander gegenseitig (vgl. Noller 2017, S. 45). Am Anfang des *actus humanus* steht der Erkenntnisprozess, in dem der Mensch die sich anbietende Realität in sich durch die Produktion von Wahrnehmungsbildern aufnimmt. Durch seinen Intellekt verknüpft und beurteilt er diese (vgl. Park 2002, S. 103) und entscheidet darüber (vgl. Brook 2018, S. 722). Hier können Fehler auftreten, zum Beispiel, indem sich der Mensch in Unwissenheit oder willentlicher Ignoranz über die sittliche Ordnung befindet (vgl. Grant 2019, S. 46), wie uns das auch bei Aristoteles begegnet, oder vermittelt seiner Phantasie sich etwas zum Gegenstand hinzu- oder wegdenkt (vgl. Park 2002, S. 123–124). Der Mensch befindet sich in seiner Willensbildung in größter Freiheit, die auch darin besteht, Fehler im Urteil machen zu können, da der Mensch eben frei zum eigenen Vernunftgebrauch ist und nicht in der Notwendigkeit rein natürlicher Instinkte gefangen ist.

[D]ie grundlegende Ursache des peccatum liegt daran, daß wir Menschen die Willensfreiheit überhaupt haben. Daraus stammt auch die Unbestimmtheit des menschlichen Willens: Der Mensch ist das Wesen, das seiner Natur nach ‚versagen‘ kann. Im Stand des endlichen Daseins bleibt die Freiheit dem Menschen ein kostbares, aber bedrohtes Gut. Zweitens ist der Mensch in der Hinsicht frei, daß er dieses oder jenes wollen kann. Drittens gibt es die Willensfreiheit hinsichtlich des Zieles. Der Wille kann aber Gutes oder Schlechtes wollen, da ihm Freiheit zukommt. Daher ist die Unbestimmtheit des Willens derart, daß er nach Gutem wie nach Schlechtem streben kann. Das bedeutet wiederum, daß wir auch die Freiheit zum Bösen haben. Die Möglichkeit, sich dem Guten zu versagen und Böses zu wollen, ist das Hauptmerkmal seiner Freiheit. (Park 2002, S. 150)

Wichtig aber ist, dass nach Thomas der Mensch, außer im Falle der Sünde aus Bosheit, nie das Böse selbst anstrebt, also den Ehebruch oder den Mord, sondern ein Scheingut, den damit verbundenen Lustgewinn, den er sich erhofft. Er nimmt das Böse, das er begeht und verursacht *per accidens*, in Kauf (vgl. Noller 2017, S. 46). Die sittliche Ordnung wird hier insofern missachtet, indem etwas angestrebt wird, das nicht angestrebt werden soll – ganz wie bei Augustinus.

Ob Menschen auch aus purer Bosheit, also mit Absicht, vollem Wissen und in freier Wahl (vgl. Park 2002, S. 62) sündigen können, ist für den Aquinaten eine schwierig zu beantwortende Frage. Es kann der *habitus* des Menschen bereits so zum Sündhaften hin konditioniert sein, dass er seinen Leidenschaften leicht zum Opfer fällt und leichter das Schlechte als das Gute will (vgl. STh, I-II, q78 a2c). Zusätzlich muss er jegliche Hoffnung auf das ewige Leben und somit auch die Furcht vor der Strafe des gerechten Gottes verloren haben (vgl. STh, I-II, q78 a3c). So zu handeln, nennt Thomas von Aquin Handeln aus Bosheit (vgl. Park 2002, S. 62). Wir sehen hier also einen aristotelischen Gedanken: Der Charakter eines Menschen kann so verdorben – oder so wenig geschult – sein, dass der Mensch in vollem Wissen sündigt. Die Ausrichtung Thomas‘ auf das Jenseits hingegen ist dezidiert christlich und biblisch, wenn Thomas von Aquin einen Gott annimmt, der am Ende jedes Lebens ein Strafgericht hält (vgl. Mt 3,12 und Lk 3,17). Auf die Sünde eines Menschen folgt immer eine dreifache Strafe: durch den Menschen selbst, der von seinem Gewissen geplagt wird, von anderen Menschen und schließlich von Gott (vgl. STh, I-II, q87 a1c).

Warum die Möglichkeit zum Bösen überhaupt besteht, ist eine andere Frage, die uns unweigerlich zur *providentia*, dem Vorherwissen des Schöpfergottes führt. Indem Gott die Welt, ihre natürliche und sittliche Ordnung schafft, den Menschen aber in seiner Freiheit in diese Welt setzt, ist Gott auch *per accidens* die Ursache des Bösen, da er die Störung der Ordnung zulässt (vgl. Grant 2019, S. 49): „Et sic Deus, in rebus causando bonum ordinis universi, ex consequenti, et quasi per accidens, causat corruptiones rerum“ (STh, I, q49 a2c). Aus der Betrachtung der menschlichen Freiheit, die allgemein besteht und die der Mensch auch für das Böse gebrauchen kann, gelangt der Kirchenlehrer also zum Schluss, dass Gott das Böse zulässt – das Böse ist bei Thomas von Aquin ein Preis für die Freiheit.

Die Freiheit ist auch ein wesentlicher Zug in der Philosophie Dantes. So schreibt er in der *Monarchia*: „Die menschliche Gattung befindet sich im besten Zustand, wenn sie die

größte Freiheit genießt“ (Mon., I, xii, 1). Im xii. Kapitel des ersten Buches der *Monarchia* beschreibt Dante eben jenes Vorgehen des Willens, wie es auch Thomas von Aquin beschreibt. Dantes Augenmerk liegt im Besonderen darauf (vgl. Mon., I, xii, 3-4), dass es für eine freie Entscheidung unabdingbar ist, dass das Verstandesurteil den durch den Verstand erfassten Gegenstand beurteilt und so das Begehren im Menschen hervorruft, bevor das Begehren ohne die ‚Kontrolle‘ des Verstandesurteiles tätig wird. In anderen Worten ist der Mensch nur dann frei in seinen Entscheidungen, wenn sein Begehren verstandesmäßig geleitet ist. Es geht Dante hier wohl um jene Tugendhaftigkeit, die Aristoteles in seiner Ethik entwirft; die Kontrolle über das eigene Begehren zu bewahren, hat einen ähnlichen Anklang wie die Sorge um das rechte, durch Vernunft vermittelte Mittelmaß in seinen Handlungen.

Die eminente Stellung der Freiheit in Dantes‘ Philosophie findet sich auch in der *Commedia* – diese Stelle zitiert Dante sogar in seiner *Monarchia*. Beatrice sagt im Paradies zu Dante:

Das größte Gut, das Gott in seiner Gnade
Geschaffen hat und das zu seiner Güte
Am besten paßt, das er am höchsten wertet,
Das ist des Willens Freiheit ja gewesen,
Die den vernunftbegabten Wesen allen,
Nur ihnen, allezeit zuteil geworden. (Comm., Par., V, 19-24)

Im letzten Kapitel der *Monarchia* geht Dante nochmals auf die Freiheit ein, wenn er dafür argumentiert, dass der Herrscher aller Menschen, der sich um das Wohl und vor allem die *Freiheit* der ihm Anvertrauten kümmern soll, „von Jenem bestimmt werde, der die ganze Ordnung des Himmels ständig schaut“ (Mon., III, xv, 12). Dante stellt hier also einen Zusammenhang zwischen der Ordnung und der Freiheit her, zwischen der natürlichen und sittlichen Ordnung und der Freiheit als „größtes Gut“. Wir begegnen hier wieder dem scheinbar unerschütterlichen Glauben Dantes an Recht und Ordnung als Basis für das menschliche Zusammenleben. Gegen die natürliche Ordnung zu handeln bedeutet für Dante, gegen die Freiheit des Menschen zu handeln und das kann nur böse sein, ist die Freiheit doch das, was zu *Gottes Güte am besten passt*.

Dass Dante, ganz wie Thomas von Aquin, von der *Erfahrung* von und über den Menschen, seinen Höhen und Abgründen, ausgeht, zeigt sich bereits an der Flut an historischen Beispielen, Legenden, Augenzeugenberichten und geschichtlich verbürgten Charakteren, die nicht nur die *Commedia*, sondern auch die *Monarchia* bevölkern. Ein paar durften wir bereits kennenlernen. Ihr Auftreten sagt uns, dass die Dante’sche Weltansicht eine

aus der Beobachtung der realen Wirklichkeit geborene ist. Beschwört er in seinen Briefen die italienischen Kardinäle und Fürsten, lässt er im letzten Kreis vor dem Abgrund der Hölle zwei Männer auftreten, deren Leben fast schon symptomatisch für Dantes von Krieg, Intrige und Verrat geprägten Zeit stehen, so zeigt sich sein durchdringender Blick für die Übel seiner Zeit, aus denen er seine Philosophie entwickelt. In dieser hat die Sünde, wie bereits erwähnt, einen ganz besonders wichtigen Platz und ebenso die Strafe: „Der Sünde aber folgt kraft göttlicher Gerechtigkeit notwendig die entsprechende Strafe. Die Strafe aber hat den Zweck, die Lücke anzufüllen, welche durch die Sünde in die sittliche Weltordnung gekommen ist“ (Kelsen 2007, S. 188), was uns zurück zur Ordnung führt. Der Mangel, der durch das sittlich Schlechte entsteht, die in die Ordnung gerissene Lücke, wird angefüllt durch die Gerechtigkeit Gottes. Es ist gar nicht anders denkbar, dass Sünde bestraft und so gesühnt wird, da sonst eine ungeheilte Wunde in der Ordnung bestehen und bleiben würde.

Dass die Bestrafung notwendig ist, ist Dante und Thomas von Aquin gemein: Jede Ordnung, die gestört wird, verlangt Wiedergutmachung, also Wiederherstellung der Ordnung, die auch in der Bestrafung des Störers besteht (vgl. STh, I-II, q87 a1c). Wir haben bereits gesehen, wie die Sündenstrafen in Dantes Hölle aussehen: Sie sind die direkte Anwendung der durch die Sünde entstandenen Schäden auf den Schädiger, auf den Sünder. Luzifer hat sich selbst über Gott erhöht und wurde in Konsequenz daraus zu seinem niedrigsten Werkzeug am tiefsten Punkt der Erde. Die geregelte Ordnung zu bewahren und zu erhalten, ist für den Dante der *Monarchia* auch die Aufgabe des Staates und des Rechtes; es soll das Verhältnis zwischen Menschen in einem Gemeinwesen regeln, sodass die Menschen in ihrem gemeinsamen Nutzen, der Verwirklichung des *intellectus possibilis*, gefördert werden (vgl. Mon., II, iv, 3. v, 1-3).

Den aristotelischen Gedanken vom guten Charakter, der durch das Gemeinwesen gefördert werden soll und bei Thomas von Aquin unter dem Begriff *habitus* wiederkehrt, ist bei Dante auch unter dem Begriff des Rechts zu verstehen. „Daraus folgt, daß die natürliche Ordnung in der Wirklichkeit ohne das Recht nicht erhalten werden kann“ (Mon., II, iv, 3) – das Recht des organisierten Gemeinwesens hat nach Dante die Aufgabe, das natürliche Sittengesetz in der Gesellschaft zu erwirken. Wie es auch bei Aristoteles der Schulung des Individuums bedarf, um es tugendhaft zu machen, so wird in Dantes Rechtsverständnis klar, dass es Recht braucht, um den fehlerhaften Menschen zum Guten zu formen. Zum Guten zu formen heißt in Dantes Sinne, den Menschen möglichst nahe an die Vollkommenheit zu führen, die Gott für ihn vorgesehen hat – und dies geschieht im Setzen und Anwenden von

Recht (vgl. Mon., II, ii, 2-4). Wenn wir von Vollkommenheit sprechen, werden wir uns wieder Aristoteles gewahr, der von der Potentialität des Menschen und seinem *telos* spricht. Betrachten wir das von Gott intendierte Ziel für den Menschen, also seine Vollkommenheit, und darüber hinaus für das gesamte Menschengeschlecht (vgl. Mon., I, iv, 1), so liegt der Schluss nahe, dass es – wie für Aristoteles und Thomas von Aquin – für Dante ein Übel, ein Böses darstellt, wenn dieses *telos* verhindert oder eingeschränkt wird.

Wir bewegen uns hier bereits stark in jene Richtung, die Hauptaugenmerk der vorliegenden Arbeit ist und der wir uns nun im folgenden Abschnitt zuwenden werden: Was ist das Böse im Staate?

4 WAS DANTE SELBST SAGT

In den vorangegangenen Abschnitten arbeitete ich zwei wesentliche Aspekte heraus, die zu kennen zur Beantwortung der Forschungsfrage notwendig ist. Zum einen zeigte ich Dantes Staatsphilosophie auf, wie er sie in seiner *Monarchia* entwirft; zum anderen erarbeitete ich Dantes Vorstellung vom Bösen, insbesondere im Rückgriff auf seine *Commedia* und die *Monarchia*.

Im Bezug auf seinen Staatsentwurf lässt sich festhalten, dass Dante, auch wenn er wenig Konkretes zu Aufbau und Funktionsweise seines Imperiums sagt, eine durchkomponierte Theorie erarbeitet, auf der sein Staatsverständnis ruht. Diese Theorie ist aus der Sicht des Ethikers und des Realpolitikers geschrieben – und doch sind die metaphysischen Anklänge zahlreich. Der Kaiser, dem Dante *die* Schlüsselrolle in seinem Staatsentwurf zueignet, hat eine fast schon messianische Stellung inne. Ihm wird die Fähigkeit beigemessen, in einer vom Krieg zerfressenen Welt endlich Frieden zu schaffen. Auch das römische Volk erhält eine providentielle Stellung: ihm allein ist die Herrschaft über die Welt anvertraut und nur, wenn es diese Herrschaft ausübt, wird die Welt in Frieden leben. Darüber hinaus ist nicht das friedliche Zusammenleben der Menschen Staatszweck, nein, dieses ist nur Mittel zum Erreichen eines höheren Menschheitszweckes, der in der Aktualisierung des *intellectus possibilis* besteht. Man kann also sagen, dass Dantes Theorie vom perfekten Staat zwar ethisch fundiert, doch durch und durch metaphysisch durchdrungen ist. Insofern gibt es mehrere Punkte, in der das Böse – sowohl als ethische wie auch als metaphysische Größe – wenn auch nicht explizit, so doch implizit zur Sprache kommt. Dem wende ich mich in den folgenden Abschnitten zu. Der erste Aspekt, unter dem Dante das Böse im Staate behandelt, ist unter dem Thema der Freiheit und dem *pax universalis* behandelt;

der zweite Aspekt in der Frage der irdischen Glückseligkeit und der Erbsünde und zum Dritten in der Frage des Staatszweckes, dem *intellectus possibilis*.

4.1 FREIHEIT UND PAX UNIVERSALIS

Den hohen Wert, den Dante sowohl im Frieden als auch in der Freiheit sieht, habe ich bereits gezeigt. Zur Rekapitulation: Nur in der Ruhe des Friedens kann der Mensch seiner ihm eigentümlichen Tätigkeit nachgehen, der Verwirklichung des *intellectus possibilis*. Was Dante meint und mit den Worten von Erasmus von Rotterdam vollmundig beschrieben werden kann – „von Götter- und Menschenstimmen zugleich gepriesene Quell, der Schöpfer und Ernährer, der Mehrer, der Beschützer aller Güter im Himmel und auf Erden“ (Rotterdam 2024, S. 14) – kann nie als eine reine Abwesenheit von Krieg gesehen werden, wie sich „Friede“ schließlich auch definieren lässt (vgl. Fiala 2019, § 1). Vielmehr ist ein Zustand gemeint, der wahrhaft ein *ernährender, schützender, mehrender* ist. Friede im Sinne Dantes nimmt den ganzen Menschen wahr. Das wird deutlich, wenn Dante die göttliche Komponente des Friedens ins Spiel bringt und betont,

daß den Hirten vom Himmel nicht Reichtum, nicht Lust, nicht Ruhm, nicht Langlebigkeit, nicht Gesundheit, nicht Stärke, nicht Schönheit, sondern Friede verkündet wurde. [...] Daher pflegte der Erlöser mit ‚Der Friede sei mit euch‘ zu grüßen. Es ziemte sich nämlich für den höchsten Retter, den erhabensten Gruß zu verwenden. (Mon., I, iv, 3-4)

Den Frieden, den die Schrift und der englische Gruß meinen, umfasst „inneres Glück und frohe Heilszuversicht“ (Sickenberger 1932, S. 184), also mehr als nur die Abwesenheit von Streit und Krieg – er ist „nicht wie die Welt gibt“ (Joh 14,27).

In der Analyse dieses Verses aus dem Johannesevangelium gibt Thomas von Aquin zu denken, dass der Friede, den die Welt geben kann, und der Friede, den Christus gibt, in drei Weisen voneinander unterschieden ist (vgl. folgende Darstellung mit S. Ev. Ioann. 1952d, VII, II, 1964): Zum einen ist die Zielsetzung eine andere. Der weltliche Friede zielt nur auf die Wohlgeordnetheit der irdischen Dinge ab, der „Friede der Heiligen“ („*pax sanctorum*“) wie er sagt, aber hat die himmlischen Güter im Sinn. Der irdische Friede möchte es dem Menschen ermöglichen, die irdischen Güter – Wohlstand, Gesundheit, Nahrung – ungestört genießen zu können, der himmlische Friede soll dem Menschen die Aneignung der himmlischen Güter ermöglichen. Zum zweiten betrifft der irdische Friede nur das Äußere. Wiewohl der Mensch in äußerlicher Eintracht mit seinen Nächsten zusammenleben kann, kann er im Herzen Groll und Hass gegen sie hegen. Der Friede Christi aber betrifft auch das Innere und stiftet auch dort Friede. Zum dritten unterscheiden sich irdischer und himmlischer Friede in ihrer Perfektion. Diese kann nämlich nur im Frieden Christi gegeben

sein. Wie er an anderer Stelle zum Vers Mt 10,12 sagt, wenn es darum geht, dass die Apostel den Häusern, in denen sie einkehren, Friede wünschen sollen: „Et iste erat modus salutandi congruus, quia mundus erat in guerra; in Christo autem mundus est reconciliatus“ (S. Ev. Matth., X, I, 830).

Indem Dante den von Christus ausgesprochenen Frieden in seiner Argumentation einführt, zeigt sich, dass er zumindest auf eben jene Vorstellung von Frieden anspielt und somit einen Frieden meint, der sich nicht nur auf der politischen Ebene abspielt und die konkreten *Handlungen* zwischen Menschen betrifft, sondern darüber hinaus das *Heil* der Menschen und deren innere Haltung angeht. Nur dann ist der Friede „unter allen Dingen, die auf unsere Glückseligkeit hingeeordnet sind, das Beste“ (Mon., I, iv, 3).

Weiters ist hier der Augustinische Sinn von Frieden zu betonen, „in dem Recht vor Macht geht, die Macht dem Recht dient, in dem das Recht durch schiedl. Spruch, nicht durch Waffengewalt gesucht wird u. dem Rechte die Macht zur Seite steht, sich durchzusetzen“ (Noppel 1932, S. 184–185). Den hohen Wert, den Dante dem Recht und der Herrschaft des Rechtes beimisst, muss hier nicht nochmal wiederholt werden. Das Recht und seine primäre Stellung im Friedenszustand, wie Augustinus ihn definiert, führt uns aber ein weiteres Mal zu Dantes Auffassung von Freiheit. Diese besteht, wie bereits gezeigt, darin, dass das Individuum im Zustand seiner Freiheit seiner Selbst Zweck ist, dass er also weder um des Willens eines Herrschers, eines Regimes oder sonst eines Dritten existiert. Dass im Sinne der Augustinischen Erbsündenlehre und der Willenstheorie des Aquinaten aber die missbrauchte Freiheit auch Quelle der Sünde sein kann, macht die Freiheit im Denken Dantes zu einem zweiseitigen Schwert. Obwohl sich Dante der Unbeständigkeit des freien menschlichen Willens und der Begrenztheit der Freiheit bewusst ist, ist sie doch für ihn das größte Geschenk, das Gott den Menschen gemacht hat (vgl. Boyde 1981, S. 285).

Was ist nun das Böse in Bezug auf Freiheit und Frieden? Um Dantes Vorstellung vom *malum* generell anzuwenden, das heißt, das *malum* als Privation, so ist das *malum* in Bezug auf alle guten Aspekte, so auch in Bezug auf Friede und Freiheit, deren Abwesenheit. Wenn ein Staat seinen Bürgern nicht Freiheit und Friede garantieren kann, so ist in ihm ein wesentlicher Mangel, ein *malum*, ein Schlechtes.

Allgemeiner Friede aber ist nur erreichbar und lässt sich nur erhalten, wenn eben jene drei Hauptpunkte von Dantes *Monarchia* erfüllt sind, also wenn die ganze Welt von *einem* Kaiser regiert wird, der Römer ist und unabhängig vom Papst agiert. Darauf zielt die ganze Abhandlung ab; der Friede ist ja das Prinzip, „auf das alles zu Beweisende wie auf eine

evidente Wahrheit zurückgeführt werden kann“ (Mon., I, iv, 6), denn allein im Frieden ist es der Menschheit möglich, ihren Zweck zu erfüllen, die Aktualisierung des *intellectus possibilis* (vgl. Mon., I, iv, 2). Dieses Prinzip dient also dem Ziel, das, wie auch bei Aristoteles und Thomas von Aquin so auch bei Dante, das Wesen eines jeden Dinges bestimmt (vgl. Mon., I, ii, 7). Der Friede ist also notwendige Vorbedingung für die Erfüllung der – aristotelisch gesprochen – gesamt menschlichen *arete*. Mangelt es an den Möglichkeiten, diese notwendige Vorbedingung zu erfüllen, erfährt auch das Ziel einen Mangel: Sind die drei Aspekte auf irgendeine Art und Weise mangelhaft erfüllt, fehlt es auch am allgemeinen Frieden und die Menschheit kann der ihr eigentümlichen Tätigkeit nicht oder nur mangelhaft nachgehen.

Sind Störfaktoren, die hinderlich für den Frieden sind, nun wirklich *böse* in der Sicht Dantes? Explizit sagt er das freilich nicht; legt man aber den bereits mehrmals betonten Zusammenhang zwischen Einheit, Gutheit und Sein an (vgl. Mon., I, xv, 1), so liegt der Schluss nahe, dass jede Störung des Friedens tatsächlich in einer bestimmten Art und Weise böse ist. Was die Menschheit an der Erfüllung ihres ihr eigenen Zieles hindert, muss demnach – bis zu einem gewissen Grad zumindest – böse sein, da es eine Verminderung des Seins bedeutet.

Noch deutlicher wird dieser Zusammenhang, wenn man alles Sein als etwas Göttliches, eine Emanation der Wesenheit Gottes betrachtet. So schreibt Dante in seinem Brief *An Can Grande Scaliger*:

Und so hat, mittelbar oder unmittelbar, alles, was ist, das Sein von Ihm; weil von dem, was die zweite Ursache von der ersten empfangen hat, der Einfluß auf das Verursachte dem empfangenden und zurückwerfenden Strahle zu vergleichen ist, weshalb die erste Ursache im höheren Sinne Ursache ist. [...] Wie wir also zur ersten Ursache des Seins gelangten, so ist es jetzt derselbe Fall mit der Wesenheit und Tugend. Hieraus ist deutlich, daß jede Wesenheit und Tugend aus der ersten hervorgeht, und die unteren Wesenheiten gleichsam ausgestrahlte sind und die Strahlen der oberen wie Spiegel weiter nach unten verbreiten. (A. Can Grande, S. 242–243)

Wenn alles Sein, alle Tugend und Wesenheit letztlich aus Gott kommt, ist eine Minderung dieses Seins immer auch eine Verneinung Gottes. Gott zu verneinen ist aber grundlegend für die Erbsünde, deren primärer Inhalt nach Augustinus ja darin besteht, dass Adam sich mehr liebte als Gott und deshalb gegen Gottes Weisung handelte. Das Wesen jeder Sünde aber ist nach Dante der Abfall von der Einheit zur Vielheit (vgl. Mon., I, xv, 3). Den Zusammenhang zwischen Sein und Einem können wir auch hier wieder heranziehen, um zu zeigen, dass ein Abfall vom Einen auch einen Abfall vom Sein und vom Guten darstellt. Weiters aber bedeutet der Abfall von der Einheit in der Dante'schen Staatstheorie vor allem den Abfall von der schon beschriebenen *Eintracht*, also der „einförmige[n] Bewegung

mehrere Willen“ (Mon., I, xv, 5). Nach Augustinus besteht der Friede aber in der Eintracht, wie bereits oben dargelegt. So lässt sich festhalten, dass eine Handlung gegen den allgemeinen Frieden für Dante durchaus etwas Böses ist.

Mit der Freiheit ist es nun ähnlich. Ein Entzug von Freiheit ist immer ein Mangel eines geschuldeten Gutes, also auch ein *malum*. Geschuldet ist das Gut gemäß Dante deswegen, weil er es als Geschenk Gottes bezeichnet (vgl. Mon., I, xii, 6) – die Freiheit ist also etwas, das gemäß dem göttlichen Willen dem Menschen zukommen soll. Wenn nun ein Herrscher seinen Untertanen die Freiheit entzieht, entzieht er dem Menschen ein ihm eigentlich zukommendes Gut. Dieser Entzug, diese Minderung ist ganz eindeutig etwas Böses.

Dante macht sehr deutlich, dass nur in der die Welt umspannenden Monarchie die Freiheit des Einzelnen am größten ist:

Die menschliche Gattung ist aber nur unter der Herrschaft des Monarchen um ihrer selbst willen da. Nur dann nämlich wird den entarteten Staatsverfassungen – d. h. der Demokratie, der Oligarchie und der Tyrannei, die den Menschen zur Knechtschaft zwingen, wie demjenigen klar ist, der sie alle prüft – der richtige Weg gezeigt; und nur dann regieren die Könige, Aristokraten, die man Optimaten nennt, sowie die Eiferer für die Freiheit des Volkes in angemessener Weise. (Mon., I, xii, 9)

Uns zeigt sich in diesem Abschnitt, welches Verständnis Dante konkret von der Rolle des Monarchen in seinem Weltimperium hat. Er regiert nicht direkt über die Bürger, zwischen ihm und den einzelnen Völkern und Städten steht das schon beschriebene *regnum*, also die Einzelstaaten. Diese können ihren Bürgern nur unter der Herrschaft des Weltkaisers „in angemessener Weise“ ein freies Leben garantieren. Dieser garantiert persönliche Freiheit und Gemeinwohl, auf welches jede Form von Herrschaft bedacht sein muss, wie auch der Aquinate hochhält (vgl. Rüthers 2009, S. 972).

Dass die Freiheit in der Monarchie am ehesten gegeben sei, ist nicht nur aus heutiger Sicht schwer nachzuvollziehen. So ist zum Beispiel im antiken Athen „die demokratische Verfassung der einzige wirkliche und dauerhafte Garant der innerpolitischen Freiheit und des freiheitlichen Lebens der Bürger“ (Raaflaub, 1984, S. 540). In der Moderne vollzieht sich die persönliche Freiheit, deren zentrales Gut sie ist, „als prinzipiell gleichberechtigte Teilnahme an der politischen Willensbildung“ (Habermas 1983, S. 752). Beides widersteht der Ansicht Dantes, in der Monarchie sei das höchste Maß an Freiheit für den Einzelnen gegeben. Muss man, um Dantes Aussage folgen zu können, jenen Freiheitsbegriff annehmen, der vermeintlich im Mittelalter vorherrschend war? Nach diesem

ist ‚Freiheit in ihrem tiefsten Sinne‘ [...] gleichbedeutend mit ‚Unterworfenheit unter Gott‘ und ‚Dienst für ihn‘, Eingefügt-sein und Sich-ein-fügen in eine gottgewollte, hierarchisch gestufte Ordnung, auch Rechtsordnung, die jedem das Seine gibt, auch seine Freiheit, immer im Verhältnis zur Freiheit der anderen als eine relative, bedingte, gestufte, nie als absolute Freiheit, die nur Gott und dem Jenseits zukommt. Als wahrhaft frei gilt demnach, wer dieser Ordnung und der ihr entsprechenden Gerechtigkeit Untertan ist. (Grundmann 1957, S. 26)

Mit Grundmann lässt sich sagen, dass das sicherlich eine Verkürzung ist und es im Mittelalter eine Vielzahl an Freiheitsbegriffen, persönlicher, moralischer, metaphysischer und politischer Natur gab, die sich nicht einfach unter den Begriff der ‚Unterwerfung als wahre Freiheit‘ subsumieren lassen (vgl. Grundmann 1957, S. 52). Ganz im Gegenteil bildet sich im Mittelalter ein Verständnis von Willensfreiheit heraus, das „die Ebene reiner Gnadenlehre [verlässt], sie wird profan-ethisch und gewinnt die Fähigkeit, die soziale Welt zu gestalten“ (Fried 1985, S. 360). Ein Verständnis von politischer Freiheit, mit dem „die Unabhängigkeit von Bürgern in ihrem Staat von der Willkür von Mitbürgern u. vom Machtmissbrauch staatl. Organe [...], ferner die Autonomie des Volkes als Staat, auch gegenüber Eingriffen von außen“ (Kirchner et al. 2013, S. 229), gemeint ist, lässt sich zumindest teilweise mit Dantes Aussage, die Monarchie böte das höchste Maß an Freiheit, zusammendenken. Der Weltmonarch ist nach Dante am wenigsten zur Tyrannei fähig, da ihm die Begierde fehlt (vgl. Mon., I, xi, 11-12), wie bereits weiter oben (S. 24) dargelegt. Weiters kann er die Bürger der Welt vor der Willkür und Tyrannei der Herrscher der *regni*, also der Einzelstaaten, beschützen, da diese direkt von ihm abhängig sind (vgl. Mon., I, xi, 16). Der Monarch würde hier also als eine Art Advokat für die Interessen der Bürger gegenüber ihren Staaten und deren Herrschern eintreten. So betrachtet, braucht es kein Freiheitsverständnis der Unterwerfung, um Dantes Aussage einen Sinn abgewinnen zu können und die vermeintliche Kluft zwischen seinem Lob der menschlichen Freiheit und dem Lob der Monarchie überbrücken zu können.

Zuletzt: Lassen sich in der von Dante genannten Einheit aller Willen (vgl. Mon., I, xv, 8) nicht auch bereits „deutliche Spuren“ (Kelsen 2007, S. 235) der Volkssouveränität entdecken? Nach Rousseau bedarf es zur Konstituierung des *Volkes* als handelndes Rechtssubjekt (vgl. Kirchner et al. 2013, S. 711) die Vereinigung aller Einzelwillen zu einem „einzigen Willen, der die gemeinsame Erhaltung und die allgemeine Wohlfahrt zum Gegenstande hat“ (Rousseau 1880, V, 1). Freilich, die Vereinigung aller Einzelwillen findet bei Dante im Willen und in der Person des Kaisers statt, dieser ist aber immerzu ‚weisungsbefugt‘; er wird verstanden als „Diener aller“ (Mon., I, xii, 12), der gemeinsam mit

den Gesetzen um „des Volkes willen da“ (Mon., I, xii, 11) ist und dessen Macht ihm „nur zum Gebrauch verliehen“ (Mon., III, vii, 7) wurde, nicht um *seiner* selbst willen.

Es zeigt sich nun konkret, was das Böse im Bezug auf die Freiheit ist. Sie ist das, was dem Weltmonarchen in seiner ihm aufgetragenen Wahrung der Freiheit seiner Bürger entgegensteht. Böse im Staate Dantes ist, was unfrei macht: Tyrannei und Unterdrückung, Rechtlosigkeit und Willkür, die in der Abwesenheit des Kaisers gegeben sind.

4.2 IRDISCHE GLÜCKSELIGKEIT UND REDEMPTIO DER ERBSÜNDE

Schon oft wurde die Doppelnatur des Menschen, die Dante so wichtig ist und die er als schlagendes Argument gegen die Herrschaft des Papstes in weltlichen Dingen ins Feld führt, im Laufe dieser Arbeit genannt. Der Mensch ist irdisches und überirdisches Wesen, das an beiden Bereichen gleichermaßen teilhat und so beide Naturen besitzt – er ist gleichzeitig vergänglich und unvergänglich (Mon., III, xv, 5), beziehungsweise besitzt einen vergänglichen und einen unvergänglichen Teil. Dante nimmt an, dass der Mensch aufgrund seiner Doppelnatur auch zwei Ziele im Leben besitzt: irdische und überirdische Glückseligkeit. Erstere erreicht er durch die Philosophie, die dem Menschen zur Verwirklichung moralischer und intellektueller Tugenden verhilft, zweite durch geistliche Unterweisung, die ihn den göttlichen Tugenden näherbringt (vgl. Mon., III, xv, 6-8).

Dante verlässt hier den Boden der klassischen Hochscholastik – und vor allem die des Thomas von Aquin – und beschreitet neue Wege, wie weiter oben (S. 30) bereits angedeutet. Für Thomas von Aquin ist klar, dass wahre Glückseligkeit, *beatitudo perfecta*, nur in der seligen Schau Gottes bestehen kann; jedes irdische Glück, *beatitudo imperfecta*, ist nur insofern Glück, wenn es uns zur *beatitudo perfecta* führt. Selbstverwirklichung im tätigen Leben als selbst zu erlangendes Glück im Diesseits ist für Thomas von Aquin keine Kategorie (vgl. Vik 2007, S. 35). Dem folgt logisch, dass der Staat im Denken des Aquinaten nicht die selbe Funktion haben kann wie das bei Dante der Fall ist. Dante betrachtet die Aufgabe des Staates und des Kaisers darin, „die menschliche Gattung zum zeitlichen Glück“ (Mon., III, xv, 10) zu führen. Ihm ist die Sorge um den irdischen Teil des Menschen anvertraut, um seine Vernunft, seine ihm gegebenen Fähigkeiten und seine Möglichkeit zu moralischer und intellektueller Tugendhaftigkeit, zur Aktualisierung der *intellectus possibilis*. Es ist die Aufgabe des Monarchen, den Menschen zur Erlangung seiner irdischen Glückseligkeit zu verhelfen, indem er dafür sorgt, „daß auf dieser kleinen Stätte der Sterblichen frei und in Frieden gelebt werde“ (Mon., III, xv, 11). Für Thomas von Aquin besteht der Zweck der weltlichen Gewalt

in einer „Dienstfunktion [...], insofern ihr Wirken, wie das der geistlichen Gewalt, dem Menschen dazu verhelfen soll, sich auf die Erlangung seines höchsten Zieles vorzubereiten“ (Schockenhoff 2004, S. 101). Diese Aufgabe aber sieht Dante ganz klar und ausschließlich beim Papst und der Kirche verortet (vgl. Mon., III, xv, 10). Was ein Überschreiten der thomistischen Staatstheorie ist, ist zugleich ein harter Gegensatz zur augustinischen. Der große Kirchenvater des Westens betrachtet

den Staat nur als ein durch die Schwachheit der meisten Menschen notwendig gewordenes Übel und stellt ihn in den Dienst der Kirche, die allein imstande ist, ihn gleichsam zu legitimieren und die eigentlich stets bestrebt sein muß, ihn überflüssig zu machen, indem sie gegen seine Grundlage: die Schwachheit der Menschen, ankämpfen soll (Kelsen 2007, S. 288).

Ganz anders ist es bei Dante: Wie bereits angeschnitten, sieht Dante den Staat als ein Heilmittel gegen die Erbsünde. „Diese beiden Regierungen sind also Heilmittel gegen die Schwachheit der Sünde“ (Mon., III, iv, 14). Dante tätigt diese Aussage, als er die sogenannte *Zwei-Lichter-Theorie* widerlegt. Diese beruht auf einer kurzen Stelle aus der Genesis:

Und Gott machte die beiden großen Lichter: das größere Licht zur Beherrschung des Tages und das kleinere Licht zur Beherrschung der Nacht und die Sterne. Und Gott setzte sie an die Wölbung des Himmels, über die Erde zu leuchten und zu herrschen über den Tag und über die Nacht und zwischen dem Licht und der Finsternis zu scheiden. Und Gott sah, dass es gut war. (Gen 1,16-18)

Gemäß der Deutung, die sich beispielsweise im *Liber Extra* (1234) des Gregor IX. findet¹⁴ (vgl. Imbach und Flüeler 1989c, S. 317), werden die beiden Lichter, also Sonne und Mond, als kirchliche und weltliche Macht interpretiert. So wie der Mond, so das Argument, sein Licht von der Sonne erhält und nicht aus sich selbst leuchtet, besitzt der Staat keine Macht, so er sie nicht von der Kirche erhält (vgl. Mon., III, iv, 2-3). Dante wirft dieser Theorie vor, ein falsches Verständnis der Schrift zu haben (vgl. Mon., I, iv, 7-9) und zeigt das anhand von mehreren Argumenten, von denen drei für uns interessant sind. Zum einen würden gemäß dieser Deutung die zwei Lichter Akzidentien des Menschen repräsentieren, ihre ewige und ihre zeitliche Natur. Wäre das richtig, würde das aber die natürliche Ordnung der Dinge umstürzen, da ja dann zuerst die Akzidentien vor dem Subjekt erschaffen worden wären (vgl. Mon., III, iv, 13). Zum zweiten dient ihm der oben zitierte Satz, die weltliche Macht wäre – wie auch die kirchliche – Heilmittel für die Sünden der Menschen, als Prämisse für das

¹⁴ „Ad firmamentum igitur coeli, hoc est universalis ecclesiae, fecit Deus duo magna luminaria, id est, duas *magnas* instituit dignitates, quae sunt pontificalis auctoritas, et regalis potestas. Sed illa, quae praestit diebus, id est spiritualibus, maior est; quae vero [*noctibus, id est*] carnalibus, minor, ut, quanta est inter solem et lunam, tanta inter pontifices et reges differentia cognoscatur“ (CIC II, X, I,33,6).

Argument, dass es unsinnig wäre, ein Heilmittel für die Sünde vor dem Sündenfall zu erschaffen (vgl. Mon., III, iv, 14).

Ohne nun konkret auf die Argumente Dantes, ihre Stärken und Schwächen, eingehen zu müssen, zeigen sich hier zwei interessante Dinge: Im ersten Argument nimmt Dante an, dass der Mensch bereits in seiner Schöpfung, also noch vor seinem Sündenfall, in seinem Wesen Zeitliches und Ewiges vereint. Der Mensch ist bereits in seiner Schöpfung ein Wesen *mixta*. Das deckt sich mit der christlichen Lehre, nach der Gott den Menschen als beseelten Leib erschaffen hat: „Da bildete der HERR, Gott, den Menschen {aus} Staub vom Erdboden und hauchte in seine Nase Atem des Lebens; so wurde der Mensch eine lebende Seele“ (Gen 2,7). Thomas von Aquin bestätigt dies und betont, dass Leib und Seele untrennbar miteinander vereint sind, bereits im Urzustand: „Anima autem, cum sit pars humanae naturae, non habet naturalem perfectionem nisi secundum quod est corpori unita“ (STh, I q90, a4c). Das Paradies, in dem Adam und Eva lebten, war sowohl nach Ansicht des Aquinaten wie auch Augustinus‘ ein körperlicher wie geistiger Ort (vgl. STh, I q103, a1q). Das Leben in diesem Paradies war mit besonderen Gaben ausgestattet, „die als solche zur Ordnung der Natur gehören, nicht zum Gnadenstand, wohl aber der Natur von sich aus nicht erschwinglich sind, sondern ihr von Gott als Gaben des Urstands geschenkt wurden“ (Pesch 2012, S. 140). Wenn Dante vom „irdischen Paradies“ (Mon., III, xv, 7) spricht, das der Mensch in der Erfüllung seiner Fähigkeiten erreichen kann, wirkt es so, als würde er auf diese urständigen, zum Bereich der Natur gehörenden Gaben zumindest anspielen. Es ist sicherlich nicht seine Haltung, der Mensch könne aus sich heraus mit den Gaben der Natur ein zweites Eden schaffen. Sehr wohl aber misst Dante dem irdischen Teil des menschlichen Lebens und Daseins einen hohen Wert bei – und damit der irdischen Glückseligkeit.

Das Zweite, das sich uns zeigt, ist, dass Dante annimmt, der Staat sei tatsächlich *als* Heilmittel für die Sünde geschaffen worden, also als sei es wesentliches, vom Schöpfer aller Dinge intendiertes Merkmal des Staates, Heilmittel gegen die Sünde zu sein: „Da also der Mensch am vierten Tag nicht nur noch nicht gesündigt hatte, sondern überhaupt noch nicht existierte, wäre es überflüssig gewesen, Heilmittel zu schaffen“ (Mon., III, iv, 15). Das bedeutet, dass die Errichtung des Staates und die Ausübung staatlicher Macht im Sinne des Schöpfergottes ist. Das führt uns zum dritten Argument Dantes, in dem Dante den Vergleich, den er ja ursprünglich als unrichtig ablehnt, annimmt und auch auf diese Weise aufzeigt, dass aus dem Vergleich nicht folgen kann, dass das Kaisertum vom Papsttum abhängt. Er sagt, dass die Behauptung, der Mond erhalte sein *gesamtes* Licht von der Sonne,

unrichtig sei und darüber hinaus, selbst wenn das richtig wäre, das Sein des Mondes deshalb noch nicht vom Sein der Sonne abhängt; darüber hinaus sei er in seiner Tätigkeit und Bewegung unabhängig von der Sonne. Dies vergleicht er dann wieder mit den zwei Regierungen, der zeitlichen und der ewigen, und stellt fest, dass auch die zeitliche Regierung ihr Sein, ihre Tätigkeit und Bewegung nicht von der Regierung Seelen (also der Kirche) abhängt (Mon., III, iv, 17-20). Hier macht er den gleichen Punkt wie im zweiten Argument stark: die weltliche Regierung hat ihren eigenen Seinsgrund, der unabhängig von der Kirche ist. Anders ausgedrückt: Das zeitliche Leben der Menschen, ihr Zusammenleben und die Ordnung dieses Zusammenlebens hat einen eigenen Wert, der nicht ableitbar ist aus der primär *spirituellen*, auf das Jenseits ausgerichteten Autorität der Kirche.

Die Stellung, die Dante dem Kaisertum einräumt, ist also enorm: Es ist gottgewolltes, von Ihm geschaffenes, von kirchlicher Gewalt unabhängiges Werkzeug zum Kampf des Menschen gegen die Sünde, mithilfe dessen ein allgemeiner Friede, ein „irdische[s] Paradies“ (Mon., III, xv, 7) errichtet werden kann.

Wie das geht, erklärt sich vor allem durch die Errichtung und Exekution allgemeinen *Rechts*, das Hand in Hand mit der Vorstellung vom Imperium geht: „He raises the imperial standard as the only rallying point for the restoration of law and order in a world torn by dissension and strife. Empire and justice coincide in the allegory of the Eagle—*il sacrosanto segno*“ (D'Entrèves 1952, S. 72). In der Allegorie des Adlers zeigt sich Dantes Haltung in Bezug auf das Recht im Kontext der *Commedia*:

As representative of the Roman Empire and the bird of Jupiter, the eagle symbolizes temporal justice, and prophesies the appearance of the Eagle of Divine Justice in the sphere of Jupiter. As the bird of God [...], the eagle stands for divine grace, gratuitously given to the penitent who has disposed himself to receive it. (Ginsberg 1982, S. 57)

Den Kaiseradler lässt Dante im sechsten Gesang des *Paradieses* besingen. Dort beschreibt niemand anderes als Kaiser Justinian I., der große Kompilator des römischen Rechtes, wie die Herrschaft des römischen Kaiserreiches allen Teile der Erde Frieden, Gerechtigkeit und Sicherheit brachte. Dante bindet hier Recht und römische Herrschaft zusammen – ein Zug, den ich bereits ausführlich besprochen habe.

Kaiser war ich und bin Justinianus;
Ich habe nach der ersten Liebe Willen
Das eitle ausgetilgt aus den Gesetzen. (Comm., Par., VI, 10-12)

„Nach der ersten Liebe Willen“ – das bedeutet: nach dem Willen des Urgrundes der Liebe, nach Gottes Willen. Dante macht hier deutlich, dass Justinian in seiner Erstellung des *Corpus Iuris Civilis* gemäß dem göttlichen Willen handelte, dass also nicht nur die römische

Herrschaft gemäß dem Willen Gottes errichtet und ausgeübt wurde, sondern dass es eben genau jene Art von Herrschaft war, die ich bereits oben geschildert habe: eine rechtmäßige Herrschaft, eine Herrschaft des Rechts. Immer wieder macht Dante auf die eine oder andere Art deutlich, dass „der göttliche Wille mit dem Recht identisch ist“ (Mon., II, ii, 4). Das bedeutet, dass die providentielle Mission, die Dante einem weltumspannenden, römischen Imperium beimisst, vor allem in der Rolle des Rechtes besteht, demgemäß der göttliche Wille in der Welt repräsentiert und auch wirksam wird. Das Recht als wesentlicher Faktor in der Konstitution des Reiches ist somit integrales, von Gott gewolltes und vorhergesehenes Werkzeug in der Erlangung irdischer Glückseligkeit: im Recht äußert sich der göttliche Willen in Bezug auf das irdische Dasein des Menschen, das eine eigene Glückseligkeit erlangen kann. Das Recht ist somit ein Werkzeug im Heilshandeln Gottes an den Menschen, da er mit ihm und durch es den Menschen durch den von ihm eingesetzten Kaiser zur irdischen Glückseligkeit führt.

Resümierend lässt sich also festhalten, dass der Mensch gemäß seiner zeitlichen Natur, die ihm von Beginn seines Daseins, also bereits im Garten Eden, gegeben ist, neben einem spirituellen Ziel, der seligen Schau Gottes, auch ein zeitliches Ziel hat, die irdische Glückseligkeit. Diese zu erlangen wird gefördert durch ein weltumspannendes Reich des Rechtes, das durch sein Recht ein Heilmittel gegen die Sünde des Menschen ist und so eine gottgewollte Funktion in der Heilsökonomie innehat.

Die Frage nach dem Bösen beantwortet sich hier ganz offenkundig: So wie auch Satan, Adam und Eva Böses taten, indem sie sich der göttlichen Ordnung widersetzen, besteht auch das Böse in diesem Fall darin, sich der göttlichen Ordnung des Imperiums zu widersetzen, ist diese doch göttlichen Ursprungs. Dante zeigt, indem er auf das augustinische Rom rekurriert, welches Übel der Welt widerfuhr, nachdem sich die Menschheit gegen die Herrschaft des gerechten Kaisers aufgelehnt hatte. „Oh menschliche Gattung, wie viele Stürme, wie viele Verluste, wie viele Schiffbrüche mußt du erleiden; zu einem vielköpfigen Ungeheuer bist du geworden, das nach Vielen strebt“ (Mon., I, xvi, 4). Das Streben nach dem Vielen, entgegen der Einheit, unterminierte die Ordnung des Imperiums. Wieder muss man die Transzendentalien bemühen, um zu verstehen, was Dante hier umtreibt: Gut – Eines – Sein gehen ineinander; was nicht geeint ist, kann auch nicht gut sein:

Deswegen ist in jeder Gattung der Dinge jenes das Beste, welches am meisten Eines ist nach der Meinung des Philosophen in der Metaphysik. Daher kommt es, daß im Einssein die Wurzel des Gutseins zu bestehen scheint und in der Vielheit jene des Übels. [...] Daraus wird klar, daß sündigen nichts anderes ist als vom verachteten Einen zum Vielen abfallen. (Mon., I, xv, 2-3)

Die ‚Atomisierung‘ der Menschheit ist ein solch großes Übel für Dante, dass er die Herrschaft des *einen* Monarchen als die einzige Möglichkeit zur Wiedergutmachung dieses Übels betrachtet, als einzig wirksames *Heilmittel* gegen die *Sünde* der Zersplitterung. Dabei ist es ein *Eines*, das zersplittert ist, nämlich die Menschheit als *ein* Ganzes. Vielheit in einem Ding als Gegensatz zur Einheit lässt sich als Zusammengesetztheit verstehen. Bezogen auf die Menschheit muss man in diesem Fall von einer metaphysischen Zusammengesetztheit sprechen, die so nicht sein sollte. Physisch ist die Menschheit immer schon zusammengesetzt, aus Einzelpersonen wie auch aus verschiedenen Völkern und Staaten. Diese Vielheit – oder man könnte heute sagen – Diversität in der Menschheit ist Dante durchaus bewusst und stört ihn auch nicht, im Gegenteil. Er betont, dass es verschiedene Reiche und Menschengruppen gibt, die unterschiedlich regiert werden *müssen*, sei es zum Beispiel, weil klimatische Umstände verschiedene Lebensweisen erforderlich machen (vgl. Mon., I, xiv, 4-6). Es muss Dante also um etwas jenseits der Physis gehen, das Einheit unter den Menschen stiftet, sie aber verloren haben. Im metaphysischen Sinne lässt sich Zusammengesetztheit verstehen als „ein aus inneren Seinsgründen (z.B. Wesen und Dasein, Möglichkeit und Wirklichkeit) zusammengesetztes Ganze[s]“ (Schmaus 1940, S. 229–230). Die Menschheit ist also in ihrem Inneren gespalten, lässt Vielheit in ihrem Wesen zu, wo sie doch ein gemeinsames Menschheitsziel verfolgt, das nur dann gegeben sein kann, wenn die Menschheit geeint danach strebt. Diese Einheit kann aber nur der Kaiser geben, es ist für Dante klar, „daß die menschliche Gattung hinsichtlich des Gemeinsamen, das alle betrifft, von ihm beherrscht und mittels einer gemeinsamen Vorschrift auf den Frieden hingelenkt wird“ (Mon., I, xiv, 7). Es gibt etwas Gemeinsames, auf das der Mensch sich erneut besinnen muss, wenn er auf Erden Glückseligkeit erlangen will, wenn es tatsächlich zu diesem irdischen Paradies kommen soll. Aus der Vielheit der Willen, die gegeneinander und in entgegengesetzte Richtungen streben, soll *ein* Wille werden, was, wie wir gesehen haben, Wesen der *Concordia*, der Eintracht ist (vgl. Mon., I, xv, 4-5.9). Das Böse im menschlichen Zusammenleben, die Zwietracht und der Unfriede, Unfreiheit und Sünde – die Hinwendung zur Vielheit im Inneren – können besiegt werden, wenn die Menschheit vereint ist: unter einem Kaiser, der gesetzmäßig *für* sein Volk, alle Menschen, regiert. Dies imitiert auch den Himmel – am Eingang zum Paradies begegnet Dante denen, die durch Gewalt daran gehindert wurden, ihre Gelübde zu erfüllen. Sie sagen:

Vielmehr ist dieses Seligsein gebunden,
 Sich drin zu halten in dem göttlichen Willen,
 Damit sich unser aller Wille eine. (Comm., Par., III, 79-81)

Die Konsequenzen, wenn die Menschheit sich nicht vereint, wären immens. Nicht nur wird somit niemals Friede und Gerechtigkeit unter den Menschen Wohnung nehmen, nein, sowohl die Menschheit als Ganzes wie auch der Einzelmensch wenden sich gegen ihre Natur, indem sie ihrer eigenen Glückseligkeit und dem Mittel, das Gott für das Erreichen dieser vorgesehen hat, entsagen und so dem göttlichen Willen entgegenstehen. Ferner, wenn das Weltreich errichtet ist und alle Menschen ihren Willen auf das gemeinsame Ziel der ganzen Menschheit ausrichten und dies in solchen Gesetzen festschreiben, die ein solches Handeln ermöglichen, handelt derjenige böse, der gegen dieses Ziel und die es fördernden Gesetze handelt; dieser handelt nämlich nicht nur gegen den erkannten Willen des Schöpfers, er sucht darüber hinaus, das Menschengeschlecht eines *geschuldeten* Gutes zu berauben oder die Aneignung dieses Gutes zu verhindern. Die Menschheit strebt nach einem Gut, das ihr gemäß Dante von Gott als inhärentes Ziel zugeschrieben wurde und somit, wie wir bei Aristoteles und Thomas von Aquin gesehen haben, sein Wesen ausmacht. Dieses Streben zu torpedieren, bedeutet auch, das Sein, die Wesenheit der Menschheit mindern zu wollen – und das ist böse. Was dieses inhärente Ziel ist und bereits mehrfach im Laufe dieser Arbeit angesprochen wurde, werden wir im folgenden Abschnitt näher beleuchten.

4.3 DER INTELLECTUS POSSIBILIS

Welch eminente Rolle der *intellectus possibilis* in Dantes Staatstheorie spielt, habe ich schon mehrfach betont: Ihn ständig zu verwirklichen ist das Menschheitsziel (vgl. Mon., I, iv, 1), das, worauf das Menschengeschlecht als Ganzes abzielt. Es ist die Tätigkeit, deretwegen Gott „die menschliche Gattung insgesamt ins Dasein gerufen hat“ (Mon., I, iii, 2) und die wie jedes Ziel als Prinzip des Handelns den Handelnden bestimmt (vgl. Mon., I, ii, 7) und „das Äußerste an Möglichkeiten der ganzen Menschheit“ (Mon., I, iii, 4) gebraucht. Diese Tätigkeit kann nur in einer Sache bestehen, die *nur* dem Menschen zukommt, weder den niederen noch den höheren Daseinsformen. Es ist „das erfassende Sein mittels des möglichen Intellekts“ (Mon., I, iii, 6), aber nicht des einzelnen Menschen, sondern *aller* Menschen (vgl. Mon., I, iii, 8), das in besonderer Weise in der politischen Klugheit und der Kunst zum Tragen kommt (vgl. Mon., I, iii, 10).

Um das Fundament, auf dem Dante den Menschheitszweck als Verwirklichung des möglichen Intellekts errichtet, besser zu verstehen, betrachten wir im Folgenden eine kurze Begriffsgeschichte des *intellectus possibilis*. Seinen Anfang nimmt der Begriff bei Aristoteles, der sich fragt, wie und wodurch der Mensch denkt. Im dritten Buch von *De anima* stellt er

zuerst fest, dass der denkende Teil des Menschen einerseits affiziert von den Gegenständen der Erfahrung, andererseits aber unkörperlich sein muss – ein schwieriger Gegensatz, der irgendwie überbrückt werden muss; auch muss der denkende Teil des Menschen von den konkreten Gegenständen, die sich den Sinnen darbieten, zu einem Allgemeinen abstrahieren können, also vom Schreibtisch, an dem ich sitze, zur *Art* der Tische, von der Teetasse, aus der ich trinke, zur *Art* der Teetassen (vgl. *De an.*, III, 4). Aristoteles wählt den Ansatz der Hylomorphe, um das Denken zu erklären: „*S* thinks *O* if and only if: (i) *S* has the capacity requisite for receiving *O*'s intelligible form; (ii) *O* acts upon that capacity by enforming it; and, as a result, (iii) *S*'s relevant capacity becomes isomorphic with that form“ (Shields 2019a, §7). Das bedeutet, dass in dem Moment, in dem der Mensch denkt, die denkende Kapazität in sich in eine isomorphe Form der wahrnehmbaren Form des gedachten Gegenstandes bringt. Diese isomorphe Form ist in der Art eines Bauplans o.ä. zu verstehen, also ein Abbild, von dem ein generelles Konzept abstrahiert wird.

Das Denken verhält sich zum Gedachten also wie die Wahrnehmung zum Wahrgenommenen; das Denken denkt die *Form* des Gedachten, bildet sich nach dieser Form, um zu denken (vgl. Hendrix 2012, S. 3). Es gibt also eine Art Stoff, wie ein Stück Holz, aus dem die geistige Form gebildet wird. Aristoteles bemüht hier den berühmten Vergleich der „*Tabula rasa*“, der leeren Tafel, die der Geist ist, auf dem das Gedachte wie Buchstaben aufgeschrieben wird: „*δυνάμει δ' οὕτως ὥσπερ ἐν γραμματεῖῳ ᾧ μὴθὲν ἐνυπάρχει ἐντελεχεία γεγραμμένον· ὅπερ συμβαίνει ἐπὶ τοῦ νοῦ*“ (*De an.*, III, 4). Aristoteles betont aber, dass diese Art des Stoffes, also der *nous*, nichts ist, das vor dem Gedachten existiert; erst durch das Denken kommt das Denken zustande (vgl. Shields 2019a, §7). Dieser zwar nicht präexistente und doch unabdingbare ‚leere Raum‘, in dem das Denken stattfindet, beziehungsweise der die ‚Materie‘ für das Gedachte bietet, ist der *intellectus possibilis* – er ist die aufnehmende Substanz, der als *passivum* das Denken ermöglicht. Freilich braucht es dann nicht nur Hyle, sondern auch Morphe – und diese erscheint in Gestalt des *intellectus agens*. Dieser, so lautet eine Interpretation der relevanten Passage in *De anima*, wirkt auf den *intellectus possibilis* ein, der durch die Phantasie in Beziehung mit den Sinneswahrnehmungen steht, und ermöglicht so den *intellectus in actu*, also das Denken im vollständigen und eigentlichen Sinne (vgl. Mager 1934, S. 270–271). Das ist – man muss es zugeben – noch nicht einmal der kleinste gemeinsame Nenner von sehr vielen Interpretationen des durch und durch dunklen 5. Kapitels im dritten Buch von *De anima*; der kleinste gemeinsame Nenner ist, dass es eine Unterscheidung zwischen möglichem und tätigem Intellekt gibt, wobei ersterer mit Materie

und zweiterer mit formender Tätigkeit zu vergleichen ist – beides braucht es (vgl. Shields 2019b).

Zahlreich also sind die Interpretationen von Aristoteles' Vorstellung des *intellectus agens* und des *intellectus possibilis*. Einer der größten Aristoteleskommentatoren, den Dante in der *Monarchia* auch ausdrücklich in Verbindung mit dem *intellectus possibilis* nennt, ist Averroes. Er stellt sich den *intellectus possibilis* als eine einzige, unsterbliche und von allem Materiellen separierte Substanz vor, an der alle Menschen teilhaben. Der Mensch denkt und weiß, indem er durch den *intellectus agens*, der durch die Phantasma der Wahrnehmung informiert ist, mit dem *intellectus possibilis* interagiert (vgl. Arreguín 2008, S. 360).

Der große Gegenspieler des Averroes ist Thomas von Aquin und ihm widerstrebt vor allem der Gedanke, es gäbe *einen intellectus possibilis* für *alle* Menschen. Er argumentiert gegen die averroeistische Haltung sowohl in *De Unitate* und in seiner *Summa contra Gentiles*. In seiner Schrift *De Unitate*, die sich direkt gegen Averroes und seine Anhänger richtet, schreibt er unter anderem:

[N]otandum est quod ante nostrum addiscere et invenire ipse intellectus possibilis est in potentia, sicut tabula in qua nihil est scriptum. [...] [Q]uod per nostrum addiscere seu invenire, ipse intellectus possibilis fit actu. Haec autem nullo modo possunt stare, si sit unus intellectus possibilis omnium qui sunt et erunt et fuerunt. Manifestum est enim quod species conservantur in intellectu est enim locus specierum, ut supra philosophus dixerat; et iterum scientia est habitus permanens. (De un. I., cap. 4, 5)

Der *intellectus possibilis* ist nach Thomas von Aquin jene mentale Anlage, die von der Potentialität in die Aktualität gehoben wird und uns somit denken lässt (vgl. Leijenhorst 2017, S. 477) Der mögliche Intellekt empfängt die intelligiblen Formen, während der tätige von ihnen abstrahiert (vgl. De ver., q10, a6c) – dies muss jedem einzelnen Menschen zukommen, dieser Teil des Intellekts ist wesentlich für das Denken und Erkennen. Zugleich ist er die aristotelische *tabula rasa*; das kann er aber nur sein, wenn jeder Mensch quasi einen ‚frischen Start‘ mit seinem eigenen *intellectus possibilis* hat.

In der *Summa contra gentiles* (vgl. ScG, III, 72) betont Thomas von Aquin die Verbundenheit von Körper und Intellekt, den er als die Form des materiellen Körpers betrachtet, das macht er auch in der *Summa Theologia* deutlich (vgl. STh, I, q76, a1c). Der *intellectus possibilis* kann nicht ein einziger sein, so der Aquinate in der *Summa contra Gentiles*, da das intellektuelle Prinzip, dessen Teil der *intellectus possibilis* ist, nicht eine individuelle Form für jeden einzelnen Menschen sein könnte. Wesentlich für eine Verurteilung des Averroismus ist, dass er davon ausgeht, allein der eine, vom Menschen getrennte Intellekt sei ewig, die menschliche Seele aber nicht (vgl. Lüddecke 1999, S. 40). Auch dies widerlegt

Thomas, indem er darauf abhebt, der Intellekt sei ein Seelenvermögen und somit eben nicht trennbar von der Seele (vgl. STh, I, q79, a1c). Noch weitere Argumente bringt Thomas an der angegebenen und anderen Stellen vor, doch diese sollen genügen.

Dass Dante ein positives Bild von Averroes' Philosophie gehabt haben muss, zeigt sich nicht nur daran, dass er ihn zitiert, sondern auch daran, dass der Katholik Dante eine ebenso hohe Meinung von und Achtung vor den Fähigkeiten des menschlichen Intellektes und der Entfaltung des Menschen in und mit der Gesellschaft hatte wie der Muslim Averroes (vgl. 2016, S. 227–228). Aristotelismus und Averroismus florierten auch nach deren Verwerfung im Jahr 1277 in Oberitalien (vgl. Ahmed 2016, S. 211). Dante bezieht in der Auseinandersetzung, die die Intellektlehre der Averroisten umgab, in der *Commedia* Stellung, nicht aber in der *Monarchia*. Der Kontext der *Commedia* ist folgender: Im Fegefeuer wird Dante von Statius über die Entstehung von Leib und Seele der Ungeborenen aufgeklärt; hier gibt Statius zu verstehen, dass Averroes einem Irrtum unterliegt, wenn er davon ausgeht, es gebe einen von der Seele getrennten möglichen Verstand (vgl. Mon., Purg., XXV, 61-66). In der *Monarchia* recurriert Dante auf Averroes, als er über das gemeinsame *Werk* der ganzen Menschheit spricht:

Und weil dieses Vermögen weder durch einen einzigen Menschen noch durch eine der oben unterschiedenen, besonderen Gemeinschaften [gemeint sind Familie, Stadt und regnum, MW] verwirklicht werden kann, ist es notwendig, daß es in der menschlichen Gattung eine Vielheit gibt, durch welche dieses ganze Vermögen verwirklicht wird; genauso wie es notwendig ist, daß es eine Vielheit werdender Dinge gibt, damit das ganze Vermögen der ersten Materie stets verwirklicht sei, andernfalls müßte man ein abgetrenntes Vermögen annehmen, was unmöglich ist. Und dieser Lehre stimmt Averroes im Kommentar zum *Buch über die Seele* bei. Das vernünftige Vermögen, von dem ich spreche, erstreckt sich nicht nur auf die allgemeinen Formen oder Arten, sondern aufgrund einer gewissen Ausdehnung auch auf das Einzelne. Deshalb pflegt man zu sagen, der spekulative Intellekt werde durch Ausdehnung praktischer Intellekt, dessen Ziel im Handeln und Machen besteht. (Mon., I, iii, 8-9)

Dass es nicht in der Absicht dieser Arbeit liegt, zu zeigen, ob Dante Averroist war oder nicht, habe ich bereits gesagt. Nochmal muss aber deutlich gemacht werden, was dieser Bezug zum zur Zeit Dantes schon verurteilten Averroismus bedeutet. Es ist ein Plädoyer dafür, dass die Menschheit in Einheit handeln muss, um den *intellectus possibilis* tatsächlich zu verwirklichen: „Dante transposes Averroes' thesis by taking the human race as an equivalent of the single possible intellect“ (Scott 1963, S. 218). Im Bezug zu Averroes bedeutet das nicht, dass Dante annimmt, der *eine intellectus possibilis* sei vom Menschen getrennt. Zu sehr würden die Folgen einer solchen Annahme den Haltungen Dantes widersprechen. Da wäre zuallererst die Frage der Unsterblichkeit der Seele – ein Averroist verneint diese, dass Dante diese verneinen würde, ist absurd, im Angesicht seiner Jenseitskontemplation in der *Commedia* (vgl. Lüddecke

1999, S. 40). Sodann folgt, dass in der oben zitierten Passage aus der *Monarchia* Dante sehr deutlich macht, dass sich der Intellekt, den er meint, auf das Einzelne ausdehnt und eben nicht nur auf das Allgemeine. Er setzt diese Ansicht ganz deutlich im Kontrast zu der zitierten Haltung des Averroes': Dieser nimmt nämlich an, dass der mögliche Intellekt nur die allgemeinen Formen erkennen kann, nach Dante erstreckt sich das Erkenntnisvermögen des *intellectus possibilis* auch auf die Einzeldinge (vgl. Lüddecke 1999, S. 37). Zugleich – und damit zusammenhängend – bleibt Dante treu dem scholastischen Gedanken verpflichtet, dass „der *intellectus possibilis* vervielfältigt ist nach der Zahl der Menschen, die erkennen können. Jeder Mensch mache danach die Erfahrung seines eigenen Erkennens“ (Lüddecke 1999, S. 42).

In der Aufnahme des averroistischen Gedankens vom möglichen Intellekt der ganzen Menschheit, den er aber gleichzeitig befähigt sieht, auch die Einzeldinge erkennen zu können und darüber hinaus in jedem einzelnen Menschen als dessen Eigen gegenwärtig sieht, gelingt Dante etwas Großes: Er spricht dem Menschen jene Eigenständigkeit im Erkennen und Handeln zu, die die Scholastik hochhält, bindet aber alle Menschen unter der Vorstellung eines *gemeinsamen intellectus possibilis* zusammen, der nicht einer für alle ist, sondern ein gemeinsam aktualisierter. Der gemeinsame Menschheitszweck vereint alle Menschen unter einer gemeinsamen Zielsetzung, die das Wesen der ganzen Menschheit bestimmt und zu einem konkreten Handeln auffordert. Dabei wird aber nicht der Wert des Individuums aufgegeben, weil es eben das spezifische Erkenntnisvermögen jedes *Einzelnen* ist, das relevant für die Aktualisierung des gemeinsamen *intellectus possibilis* ist. Ohne den Intellekt des Einzelnen ist dies nicht möglich. Das zeigt sich auch bereits am Beginn der *Monarchia*, den wir bereits am Anfang dieser Arbeit betrachtet haben: Dante stellt hier das Verlangen nach Erkenntnisgewinn, das nach Aristoteles allen Menschen innewohnt, in den Dienst der Allgemeinheit. Es geht Dante um einen Beitrag „zum öffentlichen Wohl“ (Mon., I, i, 2), den er mit seiner Schrift leisten möchte.

Wie schon die Eröffnung das [sic] ganzen Werkes deutlich macht, geht es, laut Dante, den wahrheitsliebenden Menschen um die Bereicherung der Nachwelt, um das Aufdecken, neuer, bislang verborgener Wahrheit. Nicht alle Wahrheiten nämlich sind immer schon vom Menschen erkannt, wohl aber sind sie für ihn erkennbar. Das rechtfertigt eine relativ freie, unscholastische Verwendung des Ausdruckes *intellectus possibilis*, und Dante möchte einen Teil davon, der Nachwelt zur Bereicherung, verwirklichen. (Lüddecke 1999, S. 39)

Der *intellectus possibilis* ist das wesenseigene Erkennen des Menschen und entgegen der niederen Seelen Schöpfung Gottes – erstere werden von den Himmelskörpern hervorgebracht – wie sich im XXV. Gesang des Purgatorio zeigt (vgl. Mazzeo 1957, S. 714).

In der Aktualisierung dieses Intellektes besteht also nach Dante auch das Befolgen des Schöpferwillens. Noch einmal muss betont werden, wie Dante hier sowohl vom Aristotelischen als auch vom Scholastischen abhebt, um einen spezifisch dantesken Gedanken zu entwickeln, wie wir ihn auch schon genannt haben. Der Mensch kann auf dieser Erde Glückseligkeit erlangen, die in der Aktualisierung des der ganzen Menschheit gemeinen *intellectus possibilis* besteht und unabhängig von dem jenseitigen Ziel des Menschen ist, in die Schau Gottes einzutreten – das ist die Überschreitung des scholastischen Gedankengutes. Aristoteles überschreitet er, indem er annimmt, es gibt eben nicht nur einen Zweck für die Familie, die Stadt und den Staat, sondern auch für die gesamte Menschheit.

Was bedeutet es nun, den *intellectus possibilis* ständig zu verwirklichen? Die Antwort ist zweifach: Diese eigentümliche Tätigkeit des Menschen zu verwirklichen, besteht in der politischen Praxis und in der künstlerischen und wissenschaftlichen Tätigkeit (vgl. Stocchi-Perucchio 2017, S. 14).

Hier sind wir wieder ganz bei Aristoteles: Der Mensch ist *zoon politikon*, staatenbildend (vgl. Pol., 1253a, 3) und auf staatliche Gemeinschaft mit anderen Menschen ausgelegt (vgl. NE, 1169b, 18-19). Die Menschen schließen sich deshalb zu Stadtstaaten zusammen, um ihrer Natur nachzukommen (vgl. Miller 2019): Die Natur, die nichts tut, was überflüssig ist, hat es nämlich so geordnet, dass die Menschen durch ihre Befähigung zur Sprache, zum Logos, moralische Konzepte und Gesetze diskutieren und festlegen können. Darüber hinaus kann der Mensch außerhalb der Polis nicht existieren, weil der individuelle Mensch nicht ohne Gemeinschaft lebensfähig ist. Es bedarf der Kooperation mit anderen Menschen, damit der Einzelne sein Leben erhalten und darüber hinaus gestalten kann. Auch das *gute Leben*, das ja der Brennpunkt von Aristoteles' praktischer Philosophie ist, ist außerhalb der politischen Ordnung nicht möglich: „Wie nämlich der Mensch, wenn er vollendet ist, das beste der Lebewesen ist, so ist er abgetrennt von Gesetz und Recht das schlechteste von allen“ (Met., 1253a, 31-33). Das gute Leben ist ein Leben in Glückseligkeit und dieses besteht in Tugend – oder besser – in tugendhaftem Handeln: „He says, not that happiness is virtue, but that it is virtuous *activity*. Living well consists in doing something, not just being in a certain state or condition. It consists in those lifelong activities that actualize the virtues of the rational part of the soul“ (Kraut 2019, §2). Ein solches Leben aber ist nur in der Geborgenheit der Polis möglich, da diese den Menschen erhält und es darüber hinaus die Gesetze der Polis sind, die den Menschen zum tugendhaften Wesen formen – die Polis ist primär vor dem Individuum (vgl. Kraut 2019, §10; NE, 1179b, 31-35). Glückselig macht uns jene Handlung, die um ihrer

selbst willen gewählt wird und das ist „das Tun des Wahrhaften und Guten“ (NE, 1176b, 8). Zwei Dinge sind es nun, die nach Aristoteles dieser Voraussetzung gerecht werden: zum einen das Leben gemäß *praktischer* und *charakterlicher* Tugend, die konkret in der politischen Betätigung innerhalb der Gesellschaft besteht (vgl. NE, 1178a, 8-11), zum anderen das Leben in der *theoretike*, der Betrachtung, der Philosophie (vgl. NE, 1177a, 17-19). Zwar steht nach Aristoteles das Leben der Betrachtung über dem der ethischen, politischen Betätigung, jedoch ist davon auszugehen, dass er annimmt, dass jeder Mensch, der sich in diesem höchsten Stadium der Glückseligkeit befindet, auch in der ‚niederen‘ Lebensform der praktischen Tugend bewandert und tugendhaft ist (vgl. Kraut 2019, §10).

Was hat das nun alles mit Dante zu tun? Zum einen ist die Vorstellung, es brauche eine Vielheit von Menschen, um die Erfüllung des menschlichen Zweckes zu gewährleisten, sowohl bei Dante als auch bei Aristoteles präsent. Was wir gerade als Begründung für die Notwendigkeit und den Primat der Polis bei Aristoteles sahen, lässt sich auch auf die Verwirklichung des dantesken *intellectus possibilis* anwenden: „Die Vielheit der Individuen heilt die Defizienz des Einzelnen“ (Imbach und Flüeler 1989d, S. 53). Dieser Gedanke ist, wie Imbach und Flüeler darstellen, vor allem der Kosmologie Aristoteles entnommen und dann bei Dante erkenntnistheoretisch gewendet; es lässt sich aber auch annehmen, dass Dante von der Herleitung der Polis als gemeinsames Werk und die Tugendhaftigkeit des Menschen ermöglichendes Umfeld zur Begründung des Imperiums als die Verwirklichung des *intellectus possibilis* schließt. Wie Aristoteles von der menschlichen Gemeinschaft ausgeht, deren primäre Ordnungseinheit die Polis ist, um dem Menschen die Möglichkeit zu einem tugendhaften Leben zu geben („Ziel des Staates ist also das edle Leben“ (Pol., 1280b 39), so geht Dante von dem Weltimperium aus, um denkbar zu machen, dass die Menschheit ihrer allgemeinen Zielsetzung nachgehen kann. Das zeigt sich unter anderem darin, dass Dante den Kaiser und den Papst „Leitung“, beziehungsweise „directivum“ (Mon., III, xv, 10) gemäß der zwei Ziele des Menschen nennt, um zu bezeichnen, dass – wie es auch Aristoteles tut – der Mensch die formende und erziehende Macht des Staates braucht, um ihn zum höchsten seines Wesens zu führen. Dante räumt jedem Menschen seinen eigenen Intellekt ein, von denen aber jeder in den Dienst des *einen* Menschheitszieles gestellt wird, um die Erkenntnismöglichkeiten der gesamten Menschheit auszuschöpfen – um das, was noch gewusst werden kann, auch tatsächlich zu wissen.

Ist dieses Menschheitsziel, an dem jeder Einzelne in Dantes optimaler Welt teilnimmt, das Gleiche wie die *theoretike* des Aristoteles? Insofern kann man von einer

Deckungsgleichheit beider Konzepte sprechen, als dass Dante die eigentümliche Tätigkeit des Menschengeschlechtes in der ständigen Aktualisierung des *intellectus possibilis* sieht und dieses Werk irgendwann und auf irgendeine Weise ja auch an ein Ende kommen muss – dieses Ende wird erreicht „durch den menschlichen Verstand“ (Mon., III, xv, 9) – irgendwann sind die Fähigkeiten des Menschen eben verwirklicht, irgendwann ist das Ziel, das irdische Paradies, erreicht. Das ist ein Kerngedanke der scholastischen Sicht auf das Gutsein: wenn etwas nicht an ein Ende kommen würde, sagt Thomas von Aquin, wäre es auch nicht gut (vgl. STh, I-II, q1, a4c). Dieser Zustand der Erfüllung muss dann einer sein wie die betrachtende Tätigkeit des Aristoteles, in der sich dann aber eben nicht nur Einzelpersonen, sondern die ganze Menschheit befindet. Freilich ist dazu erst das Forschen und die wissenschaftliche Betätigung der Einzelpersonen nötig, die zum Wachsen der menschheitlichen Weisheit beitragen. Nicht das Lernen und Erforschen sieht Aristoteles als betrachtende Tätigkeit, sondern die Aktivität quasi ‚im Stande der Weisheit‘ (vgl. Kraut 2019, §10). Doch diese betrachtende Tätigkeit kann das Ziel sein, nach dem sich die Menschheit als Ganzes ausstreckt.

Dass die politische Vernunft bei Dante nicht niedriger gewertet sein kann als die forschende Vernunft, zeigt sich alleine schon in dem aufgestellten Prinzip Dantes, dass es den Weltfrieden und als Garant dafür die vom Papst unabhängige, römische, rechtmäßige Weltmonarchie brauche, um der Menschheit ihre kollektive Suche nach weltlicher Erkenntnis zu ermöglichen. Es braucht, damit die Menschheit dem ihr eignenden Werk nachgehen kann, „die Grundlage einer ganzheitlichen Reform der politischen Wirklichkeit“ (Imbach und Flüeler 1989d, S. 54). Ohne diese, ohne den Umbau der Welt hin zu der von Dante entworfenen Weltmonarchie, gibt es kein irdisches Heil für die Welt.

Worin kann nun in Bezug auf den *intellectus possibilis* das Böse bestehen? Zuerst muss Thomas von Aquins Verständnis von Potentialität und Aktualität herangezogen werden. Wir haben gesehen, dass Thomas in der Lücke zwischen der Potenz und der Tatsächlichkeit eine Privation, also ein *malum* sieht. Es kann in Bezug auf den *intellectus possibilis* dieser Gedanke angewendet werden. Das, was der Menschheit zur Aktualisierung des möglichen Intellekts fehlt, ist ein Übel. Es ist die der ganzen Menschheit innewohnende Zielsetzung, den *intellectus possibilis* zu verwirklichen. Die Menschheit in ihrer zeitlichen Verfassung ist also immer defizitär, solange sie nicht den *intellectus possibilis* vollständig verwirklicht hat, also noch nicht an das Äußerste des zeitlichen Erkenntnisvermögens der Gesamtheit menschlichen Intellekts gelangt ist. Das, was dem Menschen zu diesem

Äußersten fehlt, ist immer schlecht, immer *malum*, immer böse. Böse ist es auch deswegen, weil es dem göttlichen Willen zu widersprechen scheint. Wenn die Verwirklichung des *intellectus possibilis* jene Tätigkeit ist, deretwegen Gott „die menschliche Gattung insgesamt ins Dasein gerufen hat“ (Mon., I, iii, 2), wie wir schon am Anfang dieses Abschnittes gesagt haben, so ist jede Lücke zu diesem Ziel, die willentlich besteht, im Gegensatz zu dem Schöpferwillen und somit – ganz im biblischen Sinne Adams, Evas und Luzifers – böse. ‚Willentlich‘ ist hier ein wichtiger Zusatz: Es scheint kontraintuitiv, anzunehmen, dass die bloße Existenz der Lücke von Potenz zu Aktualität schon böse ist. Sie ist sicherlich ein *malum*, das überwunden werden muss, aber vom Bösen in diesem Zusammenhang kann nur gesprochen werden, wenn auf die eine oder andere Art verhindert wird, dass diese Lücke geschlossen wird, dieses *malum* aus der Welt geschafft wird.

Um Dantes Gedanken hier weiter auszudeuten, möchte ich einige Überlegungen anstellen, worin das Böse dann konkret bestehen kann. Vorstellbar ist, dass dies zum Beispiel durch eine willentliche Vernichtung von gesamt menschlichem Wissen geschieht, zu der Kultur in jeder Form gehören kann. So wäre zum Beispiel die Zerstörung der Bibliothek von Alexandria oder die Vernichtung archäologischer Stätten eine böse Tat. Auch die Verweigerung, an der Verwirklichung des *intellectus possibilis* mitzuwirken, wäre böse: Faulheit, Wissenssuche und Forschung, die auf eigene Bereicherung und nicht auf die Mehrung des gesamt menschlichen Wissens aus ist, und das Vorenthalten von Wissen wären solche Beispiele. Gerade den letzten beiden Punkten würde man auch aus heutiger Sicht zustimmen: Wissen, das generiert wird, damit Wenige sich bereichern können, und Wissen, das von der Öffentlichkeit zurückgehalten wird, ist missbrauchtes Wissen – so etwas zu tun, wäre nach Dante böse. Das gilt auch deswegen, weil Dante ja ganz deutlich macht, dass es sich um eine universelle, gesamt menschliche Aufgabe handelt, den *intellectus possibilis* zu verwirklichen. Wissen zurückzuhalten oder für opportunistische Zwecke zu nutzen, würde dann nicht nur die Lücke zwischen Potenz und Aktualität nicht schließen, sondern auch dem Anspruch widersprechen, dass es sich um eine Aufgabe der *ganzen* Menschheit handelt, aus der sich auch niemand herausnehmen kann. So ist auch das Hindern anderer daran, die Lücke zu schließen, indem man ihre Fähigkeiten nicht fördert oder Individuen und Menschengruppen unterdrückt, obwohl deren je eigener *intellectus possibilis* genauso wie der von anderen zum gesamt menschlichen Wissensschatz beitragen kann, nach Dante böse. Auch dies sind Gedanken, die sich durchaus aus einer heutigen Sichtweise verstehen lassen.

Aber auch die politische Komponente darf nicht vergessen werden: Jede nachhaltige Störung jener Gesellschaftsform, die die Förderung des Menschheitszweckes zum Ziele hat – also die kaiserliche Weltmonarchie – ist etwas Böses. Wer das Weltkaisertum in seiner providentiellen Aufgabe stört, hindert die Menschheit an ihrer wesenhaften Tätigkeit und ermöglicht so das Weiterexistieren jenes *malums*, das zu mindern Aufgabe der Menschheit ist. Konkret gesprochen wären das beispielsweise die Papisten, die entgegen Dantes Auffassung arbeiten und davon ausgehen, dass der Papst über dem Kaiser stünde und der letztere vom ersteren abhängig sei. Das verneint nicht nur die grundlegende Annahme Dantes, dass der Mensch in seiner Doppelnatur zwei *gleichberechtigte* Ziele verfolgt, deren Leitungen ebenso gleichberechtigt sind, sondern torpediert auch die Bemühung des Kaisers, seiner ihm von Gott aufgegebenen Aufgabe nachzukommen. Ganz abgesehen davon ist es in sich auch schon ein Übel, weil es den Papst in eine Situation bringt, die ihm naturgemäß nicht zusteht, wie wir auch schon gezeigt haben.

Unter dem Blickwinkel des *intellectus possibilis* zeigt sich auch jener Aspekt, den wir in den beiden vorangehenden Abschnitten als böse im Staate Dantes herausgearbeitet haben, weitaus schwerwiegender. Die Störung von Recht, Freiheit, Friede bedeutet immer auch eine Störung der gesamtmenschlichen *arete*, eine Hinderung des Menschengeschlechtes in seinem Werk.

Zuletzt gibt uns der *intellectus possibilis* aber auch eine mögliche Antwort darauf, wie mit Individuen, die Böses tun, in einem Staat umgegangen werden kann, beziehungsweise welche Rolle sie im Erwirken des Guten spielen können. So wie der Mensch in seiner wissenschaftlichen Tätigkeit die Natur, die Himmelskörper, die Pflanzen, die Körper der Insekten, Fische und Tiere, die Wirkweisen der Jahreszeiten, die Stofflichkeit der Erde etc. erforscht, so muss ja Gegenstand seiner Forschung auch der Mensch selbst sein – und zwar der Mensch in seiner ganzheitlichen Verfasstheit, in seinen Höhen, Tiefen, Verflachungen und Abgründen. Jene Täler und Schluchten der Seele, die das zwischenmenschliche Böse und auch das gesamtgesellschaftlich relevante Böse zulassen, hervorbringen und ermöglichen, können Gegenstand der wissenschaftlichen Erforschung des Menschen werden und so der ständigen Verwirklichung des *intellectus possibilis*. So kann das Böse, das im Menschen auftritt und sich Bahn bricht, positiv für das Gesamtmenschliche gewendet werden. Es kann genutzt werden, um den Menschen und seine Verfasstheit besser zu verstehen. Somit reichert das Böse selbst das Gute an, das in der Mehrung des Wissens der gesamten Menschheit besteht.

Im nun schließenden Kapitel habe ich beleuchtet, welche Lehren über das Böse im Staate sich direkt aus der *Monarchia* Dantes ziehen lassen. Diese Erkenntnisse konnten freilich nur zutage gefördert werden, indem das Denken des italienischen Dichterfürsten kontextualisiert und auch spekulativ weitergedacht wurde. Das trifft vor allem auf seine Vorstellung des *intellectus possibilis* zu, der in der auftretenden Form genuin dantesk ist und deswegen auch so spannend und offen für Interpretation. Bereits in diesen letzten Absätzen zeigte sich, wie Dantes Denken auch heute noch relevant sein kann. Hinter dem schon zu Dantes Zeit eher angestaubten Konzept einer Weltmonarchie ist ein Schatz zu finden, der uns auch interessante und aufschlussreiche Beobachtungen auf Problem des Bösen unserer Zeit finden lassen. Diesen Beobachtungen wende ich mich im nun folgenden Abschnitt meiner Arbeit zu.

5 WIE DANTE ANTWORTEN KÖNNTE

In diesem Teil der Arbeit möchte ich erforschen, wie Dante und seine *Monarchia* auf Phänomene reagieren, die wir allgemein aus heutiger Sicht oder heutige prominente Theorien als ein ‚Böses im Staate‘ begreifen würden. Ich werde wie folgt vorgehen: Nachdem ich ein Phänomen unter Rückgriff auf verschiedene Autoren kurz umreiße, trage ich es an die eben ausgearbeitete Konzeption des Bösen im Staate bei Dante heran. Dabei werden sich dann mindestens folgende zwei Fragen beantworten: Ist dieses Phänomen auch im Sinne Dantes böse? Und wie kann unter Zuhilfenahme von Dante mit dieser Form des Bösen umgegangen werden?

Die Phänomene, die ich beschreiben und analysieren möchte, sind (a) Totalitarismus, Diktatur und Tyrannei, (b) die Verräter des Staates und dessen Streben nach *allgemeinem* Wohl, seien es Demagogen, politische Verräter oder Oligarchen, (c) Diskriminierung und Missachtung von Menschenwürde.

Die angesprochenen Phänomene und die Theorien, die sie erforschen, können freilich hier nur angeschnitten werden. Jede konzise Darstellung wird immer etwas einbüßen, so auch die nun folgende. Am Ende dieses Abschnittes werden wir dennoch gesehen haben, wie die Philosophie eines Denkers, der die Genauigkeit eines Hochscholastikers mit der Virtuosität des Dichters verbindet und den Glauben an das Gute im Menschen mit dem Realismus der eigenen politischen Erfahrungen in Eins brachte, auf jene Phänomene reagiert, die wir aus unserer heutigen Weltsicht als ‚Das Böse im Staate‘ bezeichnen.

5.1 TOTALITARISMUS, DIKTATOREN UND TYRANNEN

Heute über Theorien des Bösen zu sprechen, ohne Hannah Arendt heranzuziehen, ist fast unmöglich. Ihr Nachdenken über das Böse ist motiviert von der unbeschreiblichen Zäsur, die die Herrschaft der Nationalsozialisten in Deutschland und deren Verbrechen an der Menschlichkeit in der Geschichte der Menschheit bezeichnete und die bei jeder Behandlung des Bösen ebenso wenig unerwähnt bleiben darf. Es ist das Regime eines Mannes, der von niederen Leidenschaften beherrscht wurde, von „Haß, Rachsucht, Herrschsucht und, wo er nicht herrschen konnte, Zerstörungslust“ und dessen Lebensweg „nicht der Erhöhung, sondern der Erniedrigung des Menschendaseins“ (Bullock 1971, S. 794) diente. Seine Ziele bestanden nicht im Suchen einer Idee, in der Verwirklichung einer Vision – nur Niederes stand ihm als Ziel vor Augen: „das Streben nach schrankenloser Macht, die Missachtung des Rechts oder jeglicher Machtbeschränkung, die Erhebung des Willens über Vernunft und Gewissen, die anmaßende Behauptung, überlegen zu sein, die Mißachtung der Rechte anderer“ (Bullock 1971, S. 796).

Dieses Böse, das mit Adolf Hitlers Regime in die Welt gekommen war, bestand wesentlich darin, dass „die Moral bei den ganz gewöhnlichen Leuten und die massenhafte Komplizenschaft derjenigen zur Debatte stand, die als Voraussetzung ihrer Taten keineswegs fanatische Ideologen oder habituelle Verbrecher gewesen sein mussten“ (Thürmer-Rohr 2022, S. 334). Den Begriff, den Arendt für diese Art des Bösen finden wird, ist der der ‚Banalität des Bösen‘, den sie entwickelt, nachdem sie mit Adolf Eichmanns Unscheinbarkeit konfrontiert war. Bevor der Eichmann-Prozess begann, erwarteten Hannah Arendt und viele andere Beobachter und Beteiligte in dem Prozess, in Eichmann würden sie nicht einem Mann begegnen, sondern einem „Monster[,] und wurden enttäuscht, als sie einen normalen, einen Durchschnittsmenschen vor sich hatten“ (Horster 2012, S. 30). Arendt beschrieb ihn als „Hanswurst“ (Arendt 1990, S. 138) – und dabei war er doch einer der treibenden Kräfte dieses wahnsinnigen Regimes, jener Diktatur, die keinem andern Ziel zu dienen schien als um sich schlagende Zerstörung.

Bevor sie mit der Hanswurstigkeit Eichmanns konfrontiert war, die eine Neubewertung ihrer bisherigen Theorie vom Bösen notwendig machte, ging sie von einer abgewandelten Form von Immanuel Kants „radikalem Bösen“ aus; doch ihre Vorstellung vom radikalen Bösen geht über das hinaus, was Kant sagt: Der böse Mensch folgt „seinen Neigungen statt der Vernunft und nimmt die eigenen Abweichungen als Ausnahme vom moralischen Gesetz bewusst in Kauf“ (Thürmer-Rohr 2022, S. 334). Das, was sich Hannah

Arendts Vorstellung als radikal Böses vorstellt, überschreitet solche vernunftmäßigen Erklärungen:

Bis jetzt scheint der totalitäre Glaube, daß alles möglich ist, nur bewiesen zu haben, daß alles zerstörbar ist, auch das Wesen des Menschen. Aber in ihrem Bestreben, unter Beweis zu stellen, daß alles möglich ist, hat die totale Herrschaft, ohne es eigentlich zu wollen, entdeckt, daß es ein radikal Böses wirklich gibt und daß es in dem besteht, was Menschen weder bestrafen noch vergeben können. [...]

Es liegt im Sinne unserer gesamten philosophischen Tradition, daß wir uns von dem radikal Bösen keinen Begriff machen können, und dies gilt auch noch von der christlichen Theologie, die selbst Satan noch einen himmlischen Ursprung zugestand, wie von Kant, dem einzigen Philosophen, der in der einzigen Wortprägung seine Existenz zumindest geahnt haben muß, wenngleich er diese Ahnung in dem Begriff des pervertiert-bösen Willens sofort wieder in ein aus Motiven Begreifliches rationalisierte. So haben wir eigentlich nichts, worauf wir zurückfallen können, um das zu begreifen, womit wir doch in einer ungeheuerlichen, alle Maßstäbe zerbrechenden Wirklichkeit konfrontiert sind. Nur eines scheint sich hier abzuzeichnen; wir können immerhin feststellen, daß dieses radikal Böse im Zusammenhang eines Systems aufgetreten ist, in dem alle Menschen gleichermaßen überflüssig werden. Die totalen Machthaber sind von ihrer eigenen Überflüssigkeit genauso überzeugt wie von der aller anderen, und die totalitären Henker sind so gefährlich, weil es ihnen offenbar einerlei ist, nicht nur, ob sie leben oder sterben, sondern ob sie je geboren wurden oder niemals das Licht der Welt erblickten. Die ungeheure Gefahr der totalitären Erfindungen, Menschen überflüssig zu machen, ist, daß in einem Zeitalter rapiden Bevölkerungszuwachses, ständigen Anwachsens der Bodenlosigkeit und Heimatlosigkeit überall dauernd Massen von Menschen im Sinne utilitaristischer Kategorien in der Tat ‚überflüssig‘ werden. (Arendt 2022, S. 941–942)

Arendt muss deshalb hier so ausführlich zitiert werden, weil diese Passage in ihrem Ganzen die Erkenntnis des radikal Bösen in ihrem prä-Eichmann Denken fasst: Das radikal Böse beschreibt etwas Unaussprechliches, Unverzeihliches, Unbestrafbares und vor allem Unerklärliches. Das Einzige, das sich klar abzeichnet, ist, dass das radikale Böse mit dem Überflüssigmachen des Menschen zusammenhängt. Dieses Überflüssigmachen betrifft die Machthaber wie die Handlanger, vor allem aber diejenigen, die von einem totalitären Regime vernichtet werden. Das Überflüssigmachen besteht darin, das Individuum in seiner Individualität abzuschaffen und jeden einzelnen Menschen zu einem austauschbaren Vertreter der einen menschlichen Spezies zu machen. Der Mensch wird überflüssig, wenn er nicht mehr als Individuum existiert und diese Existenz wird ihn genommen durch „Indoktrination in den Eliteformationen und den absoluten Terror in den Lagern“ (Arendt 2022, S. 907) – also sowohl durch die Eingliederung in die Maschinerie des Regimes wie auch durch die Knechtung, Zerstörung und Vernichtung des Menschen in den Konzentrationslagern.

Arendt macht klar, dass das radikale Böse kein Phänomen der Individualethik ist, sondern aus dem Bereich des Politischen kommt; das Überflüssigmachen entsteht nur im sozialen Kontext (vgl. Birmingham 2019, 150). Der Grundstein, auf dem sich die

Überflüssigkeit langsam errichtet, ist die totale Entgrenzung des Einzelmenschen. Diese beginnt historisch mit dem bourgeoisen Streben nach unendlichem Wachstum von Wohlstand, das den Staat und die Gesetze beeinflusst (vgl. Tsao 2002, S. 583), geht über den Imperialismus, der die Grenzen von politischen Körperschaften zugleich überschreitet und demontiert, und endet schließlich im Totalitarismus, dessen totale Machtausübung durch zerstörerische Gewalt die Grenzen des unterdrückten Individuums durchbricht (vgl. Birmingham 2019, S. 150–151). Es wird ein Motor angeworfen, der in der Logik von Gewalt und Macht verharrt, indem er diese beiden Momente als Zweck und Mittel gleichermaßen betrachtet. Macht um ihrer selbst willen erzeugt immer nur mehr Macht und wenn Gewalt das Ziel ist, dann steht an dessen Ende in Wahrheit die komplette Zerstörung – der Motor kann erst zum Stehen kommen, „wenn nichts mehr übrig ist, das nicht vergewaltigt wäre“ (Arendt 2022, S. 314). Im obigen Zitat zeigt sich die Weitsicht Arendts: der Mechanismus des Totalitarismus, seine ureigenen Erfindung, die Menschen überflüssig zu machen, wird sich auch in der Zukunft fortsetzen – das Fortschreiten des radikal Bösen ist unaufhaltsam.

Wir begegnen hier dem, was wir bei Augustinus und Thomas von Aquin – und ihrem Erben Dante – gesehen haben: hätte das Böse ein Sein, würde es dieses Sein und somit sich selbst zerstören. Es zerstört zumindest alles, was ihm in die Quere kommt. Diese Zerstörung aber übersteigt das bloße Morden. Das Gleichmachen der Menschen in den Lagern entspricht der „Präparierung lebender Leichname“ (Arendt 2022, S. 929), die bereits einen dreifachen, aber nicht leiblichen Tod erfahren haben. Sie sind als juristische Person gestorben, als moralische Person und letztlich als individuelle. Hat der Mensch diese drei Tode durchschritten, ist er aller menschlichen Spontanität beraubt und in einer Art perfekten – im Sinne einer nicht mehr steigerbaren – Überflüssigkeit angekommen (vgl. Birmingham 2019, S. 145–155). Die Konzentrationslager betrachtet Arendt dabei als Laboratorien, in denen der Anspruch des Totalitarismus, einen Menschen total beherrschen zu können, erprobt wird (vgl. Arendt 2022, S. 907). Und ihre Experimente schienen zu funktionieren, die Nazis erzeugten in den Konzentrationslagern tatsächlich durch und durch gebrochene Menschen, mit „menschlichen Gesichtern ausgestattete Marionetten“ (Arendt 2022, S. 935).

Das ist das *radikale* Böse, das den Einzelmenschen überflüssig macht. Doch diese Erklärung war nicht mehr zureichend im Angesicht des Bösen, im Angesicht Adolf Eichmanns, der dieses radikale Böse in seiner Hanswurstigkeit nicht zu verkörpern schien. Dass die Nazis nicht größer sind als das Leben selbst (vgl. Minnich 2014, S. 163) und es, wie Arendt selbst sagt, kein radikales, nur extremes Böses gibt, das weder eine dämonische Seite

noch irgendeine Tiefe besäße (vgl. nach Birmingham 2019, S. 148), waren ihre Lehren aus dem Eichmannprozess. Das Böse ist *banal* und diese Banalität liegt nicht zuletzt in der so häufig anzutreffenden Indifferenz des Einzelnen gegenüber Fragen der Moral (vgl. Arendt 2023, S. 150). Das macht das Böse aber auch so gefährlich, weil es so allgegenwärtig, so grenzenlos ist: „Das größte Böse ist nicht radikal, es hat keine Wurzeln, und weil es keine Wurzeln hat, hat es keine Grenzen, kann sich ins unvorstellbar Extreme entwickeln und über die ganze Welt ausbreiten“ (Arendt 2023, S. 77). Wir können hier eine Kontinuität zur prä-Eichmann Zeit Arendts feststellen. Es geht auch beim banalen Bösen um Grenzüberschreitungen, die nicht sein sollten: Bei jeder Person, solange sie moralisch zurechnungsfähig ist,

also weiß, daß sie mit sich selbst zu leben hat, wird es Grenzen geben zu dem, was sie sich selbst zu tun erlauben kann, und diese Grenzen werden ihr nicht von außen aufgezwungen, sondern selbst gezogen sein. [...] [D]as grenzenlose, extreme Böse ist nur dort möglich, wo diese selbst-geschlagenen und gewachsenen Wurzeln, die automatisch Möglichkeiten einschränken, ganz und gar fehlen. Sie fehlen dort, wo Menschen nur über die Oberfläche von Ereignissen dahingleiten, wo sie sich gestatten, davongetragen zu werden, ohne je in irgendeine Tiefe, derer sie fähig sein mögen, einzudringen. (Arendt 2023, S. 86)

Es ist die Entgrenzung des Menschen, die ihn dazu veranlasst, immer nur oberflächlich zu sein und niemals in das einzudringen, in das einzudringen geboten wäre: in die moralische Anfrage des Lebens, der man sich nicht entziehen kann, sondern die, wenn man sie ignoriert, von jemand anderem entschieden wird, wie eben im Falle Eichmanns. Er war ahnungslos ob des moralischen Charakters seiner Handlungen und somit ganz und gar im Einklang mit sich, der er weder ein Sadist, noch ein Perverser, noch ein Psychopath war (vgl. Whitfield 1981, S. 470). Sein Gewissen, das ihm hätte gegen seine Taten raten sollen, war nicht einfach nur zum Schweigen gebracht, es war so verändert, dass es gar keinen Anlass sah, zu sprechen (vgl. Birmingham 2019, S. 159). Deshalb fiel es ihm auch so leicht, alles zuzugeben, was ihm zur Last gelegt wurde (vgl. Arendt 1990, S. 135):

[E]r besann sich ganz genau darauf, daß ihm nur eins ein schlechtes Gewissen bereitet hätte: wenn er den Befehlen nicht nachgekommen wäre und Millionen von Männern, Frauen und Kindern nicht mit unermüdlichem Eifer und peinlichster Sorgfalt in den Tod transportiert hätte. (Arendt 1990, S. 102)

Pierre Drieu la Rochelle schildert in einem Beitrag für die *VU* eine Begegnung mit einem jungen SS-Soldaten am Beginn des Jahres 1934. Noch bestehen Teile der alten Ordnung, Teile der Ärmlichkeit der Zwischenkriegszeit, aber das neue Deutschland, das des zerstörerischen Totalitarismus, dämmert bereits. Der SS-Mann kommt aus einfachen Verhältnissen, war eine Zeit lang Kommunist, reiste, sah den russischen Kommunismus und wandte sich von ihm ab – blieb aber Sozialist „bis in die Tiefe meiner Seele“ (Drieu 2022, S.

40). In seinem Einsatz für die und in der SS motiviert ihn ein nicht näher benanntes Gefühl: „Man muss Deutscher sein, und ein junger Deutscher, der seit fünfzehn Jahren pausenlos gelitten hat, um dieses Gefühl zu empfinden. Dieses Gefühl geht über alles“ (Drieu 2022, S. 42). Nichts an diesem Mann scheint Drieu oder einem Leser von heute wirklich ungewöhnlich: was wir da lesen, beschreibt einen Mann, der sich in der wirtschaftlichen Aussichtslosigkeit nach Lösungen umgesehen hat, erst bei den Kommunisten, dann bei den Nazis, bei denen es offenbar vor allem der Sozialismus ist, der ihn interessiert, und die Tatsache, dass er jetzt nicht nur Soldat der SS ist, sondern auch studieren und seinen Lebensunterhalt durch eine Arbeit als Mechaniker verdienen kann (vgl. Drieu 2022, S. 38). Obgleich er offensichtlich Nationalist ist, der sich mit dem Leid und der gefühlten Wiederauferstehung seines Volkes identifiziert, begegnen wir hier mit Drieu keinem Judenhasser oder Rassisten, keinem Sadisten und keinem Perversen. In Wahrheit ist auch er ein *Hanswurst*, der gerade noch Kommunist war, nur um jetzt als Nationalsozialist durch die Welt zu gehen, weil der Nationalsozialismus ihm eine Uniform und materielle Sicherheit gegeben hat. Eichmanns Anfang mag ein ähnlicher gewesen sein. Er trat nicht als glühender Nazi in die Partei ein, sondern weil er aus einer wirtschaftlich prekären Situation kommend im Nationalsozialismus die Chance auf eine Karriere gesehen hat (vgl. Birmingham 2019, S. 156–157). Was aus dem Gesprächspartner Drieus geworden ist, wissen wir nicht, dass auch er ein ähnliches, wenn auch nicht so – im negativen Sinne – schillerndes Schicksal hatte wie Eichmann, ist wohl vorstellbar. Eichmann und die Mehrheit der Deutschen, allesamt ‚banale‘ Menschen wurden zu Mittätern im Dritten Reich – ihr Böses besteht in der Verflachung ihres Gewissens, die sie zuließen oder sogar förderten, und in der Indifferenz gegenüber dem Lauf der Welt.

Welchen Erkenntnisgewinn könnte man nun gewinnen, wenn man Dantes Konzeption vom Bösen im Staate ins Gespräch bringt mit Hannah Arendts Erläuterungen zum Totalitarismus?

Totalitarismus ist natürlich ein Begriff, den Dante nicht kannte und dessen Bedeutung zu seiner Zeit vermutlich auch nur schwer fassbar gewesen wäre. Auch wenn es unterschiedliche Meinungen dazu gibt, welche Rolle das Individuum im Mittelalter gespielt hat, sei es politisch, gesellschaftlich, kulturell oder in der Selbstwahrnehmung (vgl. dazu Bagge 1997; Logan 1986), so wird niemals die Vorstellung des Einzelmenschen aufgegeben. So etwas wäre auch ganz undenkbar, immerhin ist nicht nur die Menschheit als Ganze, sondern auch und vor allem der einzelne Mensch erlösungsbedürftig und erlöst. Der Mensch

des Mittelalters sorgt sich um *sein* Seelenheil, er steht am Ende seines Lebens allein vor seinem Richter. Solange dieses Sentiment gesellschaftlich vorherrschend ist, ist es unmöglich, den Menschen in eine totalitäre Logik zu zwingen.

Bei Dante wäre diese Logik noch viel undenkbarer, da er ja jeden einzelnen Menschen an der Erfüllung des einen Menschheitszweckes beteiligt sieht, der ständigen Aktualisierung des *intellectus possibilis*. Natürlich könnte man einwenden, dass ein solcher Menschheitszweck, nach dem die Geschichte der Menschheit sich zu entwickeln verpflichtet ist, sehr wohl das Einfallstor für totalitäre Gedanken wäre. Eichmann hat sich nach Hannah Arendt nur als Teil des Fortschreitens der Geschichte und der Natur begriffen (vgl. Birmingham 2019, S. 581), in dem das Schicksal des Einzelnen keine Rolle spielt – Geschichte und Natur entwickeln sich, ohne Rücksicht auf das Individuum. Jede teleologische Weltsicht birgt die Gefahr, dem Einzelschicksal, dem einzelnen Akt, dem einzelnen Leben keine Bedeutung beizumessen und es im Hinblick auf das große Ganze ‚überflüssig‘ scheinen zu lassen. Dem widerspricht Dantes Beharren darauf, dass nicht nur die Menschheit als Ganze ein Ziel verfolgt, sondern auch der einzelne Mensch nicht nur eine, sondern sogar *zwei* ihm innewohnende Zielsetzungen trägt: die Schau Gottes im Jenseits und die irdische Glückseligkeit im Diesseits. Beides zu erreichen ist der Wille Gottes, der sich auch in der Ordnung auf der Erde wiederfinden muss. Der Papst sorgt mit seiner Kirche für die geistliche Unterweisung, der Kaiser sorgt mit dem Schaffen gottgefälligen Rechtes den Rahmen, in dem der Mensch seine irdische Glückseligkeit finden kann (vgl. Mon., III, xv, 9-10). Nimmt man die Zielsetzung jedes Menschen ernst und rechnet man ihr das bei, was auch Dante tut, nämlich „daß der Grund jener Dinge, die auf eine Ziel hingeeordnet sind, vom Ziel her bestimmt werden“ (Mon., I, ii, 7), dann ergibt sich der Wert einer Sache auch aus seinem Ziel. Wenn dieses Ziel nun im göttlichen Willen verankert ist und einerseits auf das hinstrebt, was Aristoteles „das Ziel all dessen, was wir tun“ (NE, 1097b, 21) – die Glückseligkeit – nennt und andererseits auf das, von dem Thomas von Aquin sagt: „ultima et perfecta beatitudo non potest esse nisi in visione divinae essentiae“ (STh, I-II, q3, a8c), ist der Grund des Menschen durch und in Gottes Willen festgelegt. Eine Herrschaft, die errichtet ist, um ein Ziel des Menschen zu erfüllen, kann folglich gar nicht totalitär werden, weil sie den Menschen in seiner Individualität ernstnehmen und fördern muss. Ein Regime im Sinne Dantes kann niemals den einzelnen Menschen *überflüssig* machen, weil er im Blick des Schöpfers, der ihn mit zwei Zielen, einem weltlichen und einem überirdischen, ausgestattet hat, niemals überflüssig ist.

Was aber, wenn nun ein Weltkaiser entgegen aller Versicherungen Dantes *doch* ein Tyrann wird, ein Diktator, der die Menschheit in die Logik des Totalitarismus zwingen wollte? Das führt uns zu der dem Mittelalter und der Scholastik gut bekannten Frage des Tyrannenmordes, dem die Annahme zugrunde liegt, dass es dem Menschen erlaubt sei, sich einer ungerechten oder nicht rechtmäßig an die Macht gekommenen Herrschaft zu entledigen (vgl. Lossen 1894, S. 5). Dante spielt auf den Tyrannenmord in folgendem Satz der *Monarchia* an: „Geschicht es aber vorsätzlich, soll man nicht anders handeln als bei den Tyrannen, welche das öffentliche Recht nicht zum allgemeinen Nutzen befolgen, sondern versuchen, es zum eigenen Nutzen umzubiegen“ (Mon., III, iv, 10). „Sie“ – das sind in diesem Fall jene, die in der von Dante diskutierten und weiter oben behandelten Zweilichter-Theorie die Heilige Schrift für ihre politische Argumentation verbiegen und somit missbrauchen. Sich auf die Autorität der Schrift zu berufen, um Standpunkte zu belegen, ist freilich *das* Argument des Mittelalters schlechthin, Dante tut es ja selbst zu jeder sich bietenden Gelegenheit. Den allegorischen Sinn von Aussagen aber zu verbiegen, ihren Bedeutungshorizont über das mögliche Maß hinaus ‚gewaltsam‘ auszuweiten, kommt für Dante dem Verbrechen gleich, „die Absicht des ewigen Geistes zu missbrauchen“ (Mon., III, iv, 11), dessen Wirken und Wollen er, wie die christliche Theologie bis heute in abgestuften Formen, in der Heiligen Schrift klar ausformuliert sieht. Um den vom Heiligen Geist inspirierten Sinn wirklich ent-decken zu können, braucht es die Deutung der Schrift. Wenn diese aber vorsätzlich in eine Richtung getrieben wird, die einerseits nicht stimmen *kann*, weil sie unlogisch wäre oder sich durch andere Stellen der Schrift verbieten würde, und andererseits in der Deutung verbogen wird, um ein persönliches Ziel damit argumentativ zu unterfüttern, ist nach Dante mit Leuten, die so etwas tun, umzugehen wie mit Tyrannen. Dante geißelt die Verfälschung des Schriftsinnes als eine Sünde „nicht nur an Moses, David, Hiob, Matthäus und Paulus [also den Autoren der Bücher der Bibel, MW], sondern am Heiligen Geist [dem, der die Autoren inspirierte, MW]“ (Mon., III, iv, 11) und rechnet einer solchen Sünde dieselbe Reaktion zu, die einem Tyrann entgegenschlagen soll. Es ist ganz klar, worauf Dante hier abzielt. Er folgt nicht nur der Lehrmeinung der Kirche, die Schrift sei vom Heiligen Geist inspiriert; auch das weltliche Recht, so es das Gemeinwohl anstrebt (vgl. Mon., II, v, 1-2) und indem es der Natur folgt (vgl. Mon., II, vi, 1), folgt der göttlichen Vernunft (vgl. Mon., II, vi, 4). Auch das Recht ist in gewisser Weise göttlich inspiriert, indem es sich am *natürlichen* Recht orientiert, das Ausdruck des göttlichen Willens ist. Ein Missdeuten der Schrift und ein Verbiegen des Rechtes durch einen Tyrann ist also eine Sünde

desselben *Typus*: göttlicher Wille wird missgedeutet, um sich ihn zu Nutze zu machen. „Das Fundament des Imperiums dagegen ist das menschliche Recht“ (Mon., III, x, 7) – der Imperator kann und darf von diesem Fundament nicht abweichen, das Imperium würde sich selbst zerstören, würde es gegen das menschliche Recht handeln (vgl. Mon., III, x, 8).

Die Philosophie des Mittelalters hat keine eindeutige Antwort auf die Frage des Tyrannenmordes gefunden. Johann von Salisbury war der erste, der in seinem Werk *Policraticus* für die Pflicht argumentierte, Tyrannen zu ermorden, und diese Pflicht sogar als glorreich pries (vgl. Ottmann 2004, S. 113). Thomas von Aquin stand dieser Haltung ablehnend gegenüber, ihm zufolge gibt es drei Arten, sich eines Tyrannen zu entledigen – die Absetzung durch das Volk, die Appellation an eine höhere Instanz (möglicherweise der Papst) und das Gebet um Umkehr des Tyrannen – der Mord aber ist keine Option, entgegen mancher Lesart (vgl. Lossen 1894, S. 15–17).

Dass Dante eine härtere Einstellung zu den Tyrannen als Thomas von Aquin hat und eher in Richtung des Johann von Salisbury denkt, lässt sich aus der oben zitierten Anspielung nur errahnen – eine Legitimation des Tyrannenmordes findet sich bei Dante nicht (vgl. Roddewig 1979, S. 84). Fakt ist jedoch, dass Dante den Monarchen, trotz der hohen Stellung, die er ihm einräumt, ihn vor allem als Beamten im Dienste des Volkes betrachtet (vgl. Kelsen 2007, S. 234) und mit ihm alle Machthabenden des Staates:

Obschon der Konsul oder König, was den Weg betrifft, Herren der anderen sind, sind sie bezüglich des Zieles Diener der andern, ganz besonders aber der Monarch, den man ohne Zögern als Diener aller einzustufen hat. Daraus kann erkannt werden, daß der Monarch bei den zu erlassenden Gesetzen durch das ihm vorgegebene Ziel gebunden ist. (Mon., I, xii, 12)

Dieses Ziel aber ist, wie wir bereits gesehen haben, die Erfüllung des gesamt menschlichen Telos. Nur wenn der Kaiser diesem Ziel dient, das die Freiheit und den Frieden der Menschen einschließt, ist seine Herrschaft rechtmäßig.

Diese Argumentationslinie legt nahe, dass nach Dante das Volk ermächtigt sein muss, einen Herrscher auch wieder abzusetzen, sollte er dem Volk nicht genug Diener sein und sollte er nicht das anstreben, was anzustreben der ganzen Menschheit in die Natur gelegt ist. Es ist wichtig anzumerken, dass Dante hier auch „Konsul oder König“ nennt, also mehrere Stufen der Macht in seine Überlegungen einbezieht. Ein „Schreibtischtäter“ wie Adolf Eichmann, dessen Gewissen nur dann belastet werden würde, würde er entgegen der Anweisungen seiner Vorgesetzten handeln oder ihren Anforderungen nur unzureichend genügen, ist in Dantes Denken unmöglich: *Alle* Macht muss dem Volk und seinem Wohlergehen dienen. Insofern ist auch *alle* Macht gefordert, sich mit der Frage

auseinanderzusetzen, ob ihr Handeln dem entspricht, was nicht nur das Gesetz und die Weisung, sondern was das den Menschen inhärente Streben nach irdischer Glückseligkeit ihnen diktiert. Sein Gewissen auszuschalten, in Oberflächlichkeit über die moralischen Anfragen an ein politisches oder bürokratisches Amt hinwegzusehen, verbietet sich nach Dantes Staatsauffassung. Diese niedrigeren Machthaber dahingehend zu kontrollieren, ob sie sich an das Gesetz halten, das sie auf das Wohl der Menschen verpflichtet, ist Aufgabe des Kaisers, da er es auch ist, auf dem sich die anderen Machthaber beziehen; aus ihm erhalten sie ihre Legitimation (vgl. Mon., I, xi, 16).

Auch lässt Dante die Tyrannen seiner Zeit und des Altertums in der Hölle der *Commedia* auftauchen: Im siebten Höllenkreise stehen sie gemeinsam mit den Gewalttätigen in einem Fluss aus kochendem Blut (vgl. Comm., Inf., XIII). Gemäß der Straflogik von Dantes Hölle wird auch hier die Sünde der Sünder zu ihrer Strafe. Das Blut, das sie vergossen haben, bereitet ihnen Pein und Leiden bis in alle Ewigkeit.

Ich sah, die eingetaucht bis zu den Brauen.
Da sagte der Kentaur [der Dante über den Fluss trägt, MW]: „Dies sind Tyrannen,
Die einst nach Beute und nach Blut begehrt.
Hier weinen sie ob ihrer harten Sünden;
So Alexander, Dionys der wilde,
Der einst Sizilien böse Jahre brachte.
Und jene Stirne mit den schwarzen Haaren
Ist Azzolino, jener andre, blonde,
Ist Obizzo von Este, welcher wahrlich
Von seinem Bastard in der Welt getötet.“ (Comm., Inf., XXII, 103-112)

Greifen wir Azzolino heraus: Gemeint ist Ezzelino III da Romano (Imbach und Flüeler 1989c, S. 410), dessen Leben sagen- und mythenumrankt ist und dessen politische Herrschaft über Verona, Padua und Vicenza als Paradebeispiel für die schlechteste, grausamste und ungerechteste Art von Tyrannis galt (vgl. Dean 1999, S. 460–461; Green 1993, S. 338); angeblich soll er innerhalb einer Stunde 11.000 Bewohner Paduas verbrannt haben (vgl. Imbach und Flüeler 1989c, S. 410). Ob dieses negative Bild wirklich zu hundert Prozent stimmt, wird angezweifelt (vgl. Dean 1999, S. 461) – sicher aber ist, dass Dante in ihm einen blutigen Plünderer und Kriegstreiber gesehen hat, dessen Verlangen nach immer mehr Macht und Territorium sinnbildlich für das in Krieg und Rechtlosigkeit verstrickte Italien stand und dieses noch überschritt (vgl. Chida 2019, S. 53): Dantes Kommentar ist hier eindeutig; die kriegserischen Umtriebe von Menschen, die nach größtmöglicher Akkumulation von persönlicher Macht suchen, ohne Rücksicht auf das Leben anderer zu nehmen, ist ebenso verdammungswürdig wie jede andere Form von Gewalttätigkeit. Eine Abstufung erfährt die Strafe in ihrer Intensität: „Bis zu den Brauen“ stehen die Tyrannen im kochenden Blut,

andere Gewalttäter sind weniger tief eingetaucht (vgl. Imbach und Flüeler 1989c, S. 410). Von keinem ist aber gesagt, dass er ganz in das Blut versunken wäre – niemand ist völlig korrupt, niemand ist ganz und gar böse. So wie auch am tiefsten Grund der Hölle noch immer ein schwacher Schein des Lichtes zugegen ist, so wie nach scholastischer Lehre noch immer ein Rest Gutes in jedem Ding bleibt, weil es sonst nicht existieren könnte, so bleibt auch in den Tyrannen noch eine Spur des Guten. Das Böse hat sie vielleicht blind werden lassen – bis zu den Brauen stehen sie im Blut – doch die Wogen schwappen nicht über ihnen zusammen. Selbst der größte Tyrann trägt noch immer eine Spur des Guten in sich.

Lässt sich dem zustimmen, wenn man in die Geschichte der Menschheit blickt? Spottet man nicht der Schrecklichkeit des Verbrechens des nationalsozialistischen Totalitarismus, wenn man annimmt, es gebe noch ein Gutes selbst in diesen größten Verbrechern? Nach Hannah Arendt ist das Böse des Holocausts nicht einmal mehr zu bestrafen, wie wir im langen Zitat oben (S. 88) gesehen haben – es sprengt sogar diese Grenze – wie kann man dann annehmen, es gäbe in diesen Menschen sogar noch etwas Gutes? Freilich lässt sich die Frage, wie Dante über den Holocaust und seine Täter urteilen würde, nicht abschließend beantworten. Aber es gibt im Wesentlichen zwei Möglichkeiten: Entweder er betrachtet die Sache streng scholastisch und muss auch diesen Personen eine letzte Spur Gutes, weil eine letzte Spur Sein, zurechnen oder er verlässt den Boden der Scholastik und weicht von dem Grundsatz ab, dass jedes Seiende auch immer einen letzten Grad von Gut enthält. Wahrscheinlicher ist die erste Variante.

Am Ende dieses Abschnittes zu Totalitarismus, Diktatoren und Tyrannen muss hinzugefügt werden, dass es nicht nur die Architekten und die ihr Gewissen abtötenden Helfer braucht, um ein Regime des Bösen zu errichten. Es braucht auch den Überzeugungstäter, den, der bereit ist, für das Böse nicht nur Leben zu nehmen, sondern auch sein Leben zu lassen. Es braucht den Ermöglicher, brennenden Unterstützer, den Kollaborateur, den, dessen Herz von der Sache des Totalitarismus entzündet wurde, nicht obwohl, sondern aufgrund seiner inhärenten Schrecklichkeit. Diesem Phänomen werden wir uns im nächsten Abschnitt zuwenden, in dem es vertiefend um die Unterwanderung des geordneten Staates gehen soll, um die Demagogie und die Oligarchie.

5.2 VERRÄTER, DEMAGOGEN UND OLIGARCHEN

Warum Verräter, Demagogen und Oligarchen gemeinsam behandeln? Sie alle untergraben wie die Diktatur und der Totalitarismus das Gemeinwohl, möchten gerechte Ordnungen

zerstören. Doch sie verkörpern nicht die extreme Form, nicht dieses sich jeder Beschreibung entziehende Böse. Die Demagogie ist sicherlich oftmals der Beginn einer Tyrannis – nach Aristoteles beginnt die Karriere eines Tyrannen als Demagoge (vgl. Arseni und Pozneacova 2021, S. 4) – und der Beginn des nationalsozialistischen Totalitarismus war das Werk eines Demagogen:

Hitlers Fähigkeit, seine Zuhörer in Bann zu schlagen, ist mit okkulten Kräften eines afrikanischen Medizinmannes oder eines asiatischen Schamanen verglichen worden; andere haben sie verglichen mit der Sensibilität eines Mediums und der Suggestivkraft eines Hypnotiseurs. (Bullock 1971, S. 356)

Doch der Demagoge kann allein nichts anrichten. Sein Feuer muss überschlagen an denjenigen, der die Ordnung, in der er lebt, verrät. Wie bereits gesagt, muss er das wollen, was der Demagoge will. Der Verräter ist somit der, der das Werk des Demagogen fortführt. Und dann ist da noch der Oligarch: er ist dem Verräter, dem Kollaborateur und dem Demagogen insofern artverwand, als dass alle drei ihre Mitmenschen verraten, ihr Volk, die gemeinsame Verpflichtung zum Allgemeinwohl, weil sie entweder das herrschende System als solches ablehnen oder weil sie sich selbst bereichern möchten, ohne aber irgendeine ideologische Anfrage an das System zu richten, an dessen Demontage sie mitarbeiten. Insofern sind sich die drei Erscheinungsformen politischen Übels zugleich nah und fern. Der politische Verräter handelt als Überzeugungstäter, der Demagoge kann als Überzeugungstäter handeln, der Oligarch aber immer als Opportunist – alle drei aber sind sie Verräter an der Ordnung, in der sie leben. Die Grenzen sind immer fließend und nicht klar zu definieren, doch für unsere Betrachtung möchte ich die Unterscheidung zwischen den dreien so ziehen und sie auf diese Weise betrachten.

Am Beginn steht der Demagoge. Im aristotelischen Staatsdenken gehören die Demagogen zu den spannendsten und vielschichtigsten Figuren, da sie in ihren Umtrieben „verhängnisvoll für die Staatsform, die ihre eigene Grundbedingung ist“ (Zoepffel 1974, S. 72), sind:

Die Demokratien verändern sich hauptsächlich durch die Zügellosigkeit der Volksführer [i.e. der Demagogen: δῆμος: Volk, ἄγειν: führen, MW]. Diese führen einzelne Prozesse gegen die Wohlhabenden und treiben sie zum Zusammenschluss (denn die gemeinsame Angst verbindet auch die größten Feinde), oder sie hetzen allgemein das Volk gegen sie auf. Das kann man in vielen Fällen beobachten. (Pol., 1304a, 20-24)

Das Problem des Demagogen, der die Menge dazu bewegt, Dinge zu tun, die sie besser nicht tun sollte, kannte auch schon Homer. In der Ilias schreibt er: „Jener sprach’s; und allen das Herz im Busen bewegt’ er“ (Ilias, II, 140), als Agamemnon sein eigenes Heer – von ihm ungewollt – zur Meuterei aufruft. Die Macht der Demagogie verselbstständigt sich. Aber nur

fast, denn Odysseus und Nestor schaffen es, das Heer zu beruhigen. Doch es zeigt sich eine Kostprobe der Ansteckungskraft von den richtigen Worten zur richtigen Stunde zum richtigen Publikum (vgl. Marneros 2017, S. 61–62). Zwei prominente Definitionen der Demagogie sollen hier angeführt werden. Zum einen jene von Charles Lomas, der den Demagogen als einen charakterisiert, der ohne Rücksicht auf die Wahrheit seine rhetorischen Fähigkeiten einsetzt, um seine eigenen Ziele zu verfolgen und sich selbst zu bereichern (vgl. Lomas 1961, S. 161). Diese Definition muss aber erweitert werden, da ein Demagoge nicht zwingend ein Opportunist sein muss. Er kann auch ein Überzeugungstäter sein, also einer, der die Massen nach seinen Vorstellungen bewegt, weil er davon überzeugt ist, dass er damit einem höheren Zweck dient; ganz allgemein kann man also von Demagogie als einem Phänomen sprechen, das sich Emotionalität und Irrationalität in der Beeinflussung der Massen bedient (vgl. Roberts-Miller 2005, S. 460–461). Der Demagoge mag heutzutage unter dem Begriff des Populisten greifbarer sein, die grundlegenden Mechanismen, nach denen beide agieren, bleiben dieselben (vgl. Patapan 2019, S. 754).

Der Demagoge braucht, um erfolgreich zu sein, denjenigen, den er anstecken kann. Zweifellos braucht ein Demagoge nicht nur einen einzigen Menschen, den er ansteckt, auch nicht nur eine Vielzahl von Menschen, er braucht eine *Masse* von Menschen, die er beeinflussen kann. Die *Masse* ist „plötzlich da [...], wo vorher nichts war. Einige wenige Leute mögen beisammen gestanden haben, fünf oder zehn oder zwölf, nicht mehr. Nichts ist angekündigt, nichts erwartet worden. Plötzlich ist alles schwarz vor Menschen“ (Canetti 1985, S. 10), schreibt der große Theoretiker der Masse, Elias Canetti. Die Masse ist aber nicht so sehr, was uns hier interessiert. Vielmehr geht es uns in dieser Betrachtung um das, was man in der Sprache Canettis am ehesten als einen Teil des *Massenkristalls* bezeichnen könnte. Massenkristalle sind „kleine, rigide Gruppen von Menschen, fest abgegrenzt und von großer Beständigkeit, die dazu dienen, Massen auszulösen“ (Canetti 1985, S. 79). Auch wenn Canetti sie als geschlossene Einheit betrachtet, so bestehen sie aus Individuen und es gibt Individuen, die diese Funktion ebenso übernehmen können. Diese möchte ich als *Verräter* bezeichnen, die Überzeugungstäter, die sich nicht nur anstecken lassen vom Demagogen, sondern sein Werk auch noch weiter tragen, es vervielfältigen und weiterdenken.

Einen solchen Verräter haben wir schon kurz im vorangegangenen Abschnitt kennengelernt: den französischen Faschisten Pierre Drieu La Rochelle. Dabei ist die Zuschreibung ‚Faschist‘ nur gültig für eine der vielen Phasen, die Drieu durchmachte. Er war Kommunist, Dandy, Moralist, Lebemann, Überzeugungstäter und Nihilist (Krause 1993, vgl.

149-150) – er lebte in Widersprüchen, die sich nicht auflösen ließen. Die große Schlucht, in der er sich sein Leben lang befand, war die zwischen totalem Determinismus und der Möglichkeit des Ausbruches einzelner, spezieller Individuen aus diesem Determinismus; das ist der Grund, warum er sein Leben lang fasziniert von der Person des Verräters war (vgl. Hawkins 2000, S. 334–335) oder wie einer der Protagonisten, Constant Trubert, in Drieus letztem Werk *Die Strohhuunde* sagt:

Judas hat seinen freien Willen, so wenig es auch sein mag; er wägt das Für und Wider und entscheidet. Er scheint dreißig Silberlinge gegen seinen guten Ruf zu wählen. Wer hält sich schon an solchen Kleinigkeiten auf? Es geht um etwas ganz anderes. Er entscheidet sich dafür, dass die Welt sich bewegt, dass die Welt atmet. Dieser *Deus ex machina* hält die Maschine am Laufen. *Deus. Deus?* Ist er nicht selbst ein *Deus*, ein Gott? Wie hinter Jago oder Faust sehen wir auch hinter ihm den Satan. Aber ist Satan nur ein Engel? Ist er nicht ein Gott? (Drieu 2024a, S. 101)

Was bei Dante jene Sünde ist, die am tiefsten Höllengrund gesühnt wird, wird von Drieu nicht nur zur Tugend erhoben, sondern zum Prinzip der Bewegung, das dafür sorgt, dass die Welt sich dreht. Es geschieht eine Umkehrung aller klassischen Vorstellungen von Gut und Gott: Nicht mehr der gute Gott ist Urgrund der Bewegung, unbewegter Beweger – der Verrat, die Verräter mit Satan an ihrer Spitze, werden dazu.

Judas, einem der Erzverräter, widmete Drieu ein letztes, nur fragmentarisch erhaltenes Drama. In diesem erscheint Judas als der einzige der zwölf Apostel, der im Angesicht des bevorstehenden Einzugs nach Jerusalem bereit ist, „die Dinge in die Hand zu nehmen“, tätig zu werden: „Die alle sind Feiglinge und Schwächlinge, die werden nie etwas tun“ (Drieu 2024b, S. 221–222). Er ist eigentlich der Einzige, der verstanden hat, worauf es ankommt, nämlich dass Christus sterben muss, um die Welt erlösen zu können. Dieses Erkenntnis vermischt sich mit einem gewissen Hochmut: „Was wäre, wenn er, der Verachtete, die Randfigur, als einziger diesen Jesus verstanden hätte?“ (Sanke 2024, S. 288) Was wenn Judas, der sonst nur für die Verwaltung der gemeinsamen Kasse der Apostel zuständig war, derjenige sein könnte, durch dessen Handeln das von Christus verheißene Himmelreich anbrechen könnte? Dieses Denken veranlasste Judas dazu, zum Kollaborateur mit den Hohepriestern und der römischen Besatzermacht zu werden. Unverkennbar ist hier die Identifikation Drieus mit Judas – sie sind vereint durch die Vision, ein Einzelner könne eine neue Welt erschaffen (vgl. Tucker 1965, S. 154) und zwar durch den Verrat, durch die Disruption des ewig dahinschreitenden, determinierten Laufes der Welt. Es geht Drieu darum, das Heft des Handelns in die Hände zu nehmen, nicht nur gelegt zu bekommen, sondern es sich zu packen und unbarmherzig zu schwingen. Allein der individuelle Charakter und mehr noch, die individuelle Leidenschaft, definieren den Wert eines Menschen (vgl.

Soucy 1970, S. 73). Drieu körperliche Defizite – er war schlank und wollte aber „ein Rohling [sein], der den anderen Rohlingen die Stirn bieten konnte“ (Drieu nach Krause 1993, S. 159) – und sein bis ins Extrem gesteigerter Selbsthass, der sich in ständigen Selbstanklagen und Beziehungsunfähigkeit äußerte, verlangte nach einem harten und unerbittlichen Verschreiben der gewalttätigen Ideologie des Faschismus (vgl. Krause 1993, S. 160). Der Faschismus war maskuliner, lebendiger, kräftiger, als es die liberale Demokratie je sein könnte (vgl. Soucy 1970, S. 80). Drieu war entzündet von dem gigantisch inszenierten Demagogentum der Nazis, wenn er den Reichsparteitag der Nationalsozialisten als „Schlüsselerlebnis für die Sympathie mit dem Nationalsozialismus“ (Krause 1993, S. 158) bezeichnet. So bezeichnet er sich letztlich selbst als Verräter: „Ja, ich bin ein Verräter. Ja, ich war in Einverständnis mit dem Feind“ (Drieu nach Krause 1993, S. 149).

Der politische Verrat, baut auf jenem Typus Mensch auf. Der Hochverräter, der sich vom allgemeinen Typus des Verräters dahingehend unterscheidet, dass ihm eine konkrete strafrechtlich relevante Tat zur Last gelegt werden kann, ist meistens einer, der sich in einer Schlüsselposition der Geschichte wähnt, sich und seinem Handeln eine geschichtsträchtige Bedeutung beimisst (vgl. Greenacre 1969, S. 201).

Vergleicht man Drieu nun mit Eichmann, dann begegnen uns hier zwei ganz unterschiedliche Charaktere, die aber auf ihre je eigene Art dem Totalitarismus gedient haben. Eichmann war, obgleich integraler Bestandteil des Regimes, kein Überzeugungstäter, der andere war, obwohl er sich nicht mal am Rand der wichtigen Nazikreise aufgehalten hat, ein überzeugter Faschist. Das Böse kann also beides verlangen: die Banalität wie die brennende Hingabe, den hingenommenen und den willentlichen Verrat, die Aufgabe der gerechten Ordnung und deren angeekelte Verachtung. Aber was es schlechterdings immer verlangt, ist das Schlechte mehr zu wollen als das Gute. Wir haben bereits analysiert, worin in der christlichen Lesart und in der Dantes die Ursünde des Menschen besteht und dass die Sünde Luzifers damit analog ist; der Sünder will und liebt sich mehr als er Gott will und liebt. Die Folge ist der Verrat Luzifers und des Menschen an Gott und das führt nach Dante in den tiefsten Grund der Hölle – Verrat ist die Sünde aller Sünden. Der Verrat ist konstitutiv, dass das Böse überhaupt in die Welt gekommen ist und in ihr bleibt.

Als ein solches Böses im Staate wird oftmals auch die Oligarchie genannt. Gleichzeitig ist sie sehr doppelgesichtig: Manche sehen gerade in der Oligarchie der Russischen Föderation jene Kraft, die ihr nach dem Zusammenbruch der Sowjetunion wirtschaftlichen Aufschwung erlaubte (vgl. Guriev und Rachinsky 2005, S. 131) und es gibt

spieltheoretische Modelle, die oligarchischen Systemen eine höhere Produktivität als nicht-oligarchischen Systemen attestieren (vgl. Gorodnichenko und Grygorenko 2008, S. 37). Wie auch immer man diese Haltungen und Erkenntnisse bewertet, scheint klar, dass aus einer wirtschaftswissenschaftlichen Sicht Oligarchie und die Frage nach Produktivität und Wohlstand zusammengedacht sind, was bereits in Aristoteles' Denken grundgelegt ist:

Der Punkt, in dem sich Demokratie und Oligarchie voneinander unterscheiden, ist Armut und Reichtum. Wo die Regierung auf dem Reichtum beruht, da handelt es sich notwendigerweise um eine Oligarchie, mögen die Regierenden viele oder wenige sein, wo aber die Armen regieren, da ist es eine Demokratie, und es ist, wie wir sagten, eine Nebensache, daß die einen zahlreich und die andern wenige sind. (Pol., 1279b 39-1280a 5)

Die Oligarchie ist (entgegen dem scheinbaren Wortsinn) die Herrschaft der Wohlhabenden. Nach Gordon Arlen lässt sich eine Oligarchie also anhand von zwei Punkten ausmachen: „Oligarchs, on my account, are agents who (1) retain personal access to massive concentrated wealth and (2) deploy their wealth to achieve discretionary influence in the public domain, broadly understood“ (Arlen 2016, S. 394). Die Oligarchie ist die entartete Form der Aristokratie (vgl. Pol., 1279b 5), in der nicht mehr die Besten, sondern die Reichen herrschen, und diese den persönlichen Vorteil und nicht das allgemeine Gut anstreben (vgl. Lintott 1992, S. 116). Auf diese Weise entstehen nach Aristoteles auch Oligarchien: meistens verändern sich gute Staatsformen, in der mehrere Menschen herrschen, sei es die Aristokratie oder die Politie, zur schlechteren Oligarchie, wenn „der Staat selbst von der Gerechtigkeit abweicht“ (Pol., 1307a 6), wenn also nicht nur einzelne, sondern das Gemeinwesen als solches von jenen Grundsätzen abweicht, die ihm seine gute Staatsform garantieren. Wieder haben wir es hier mit einer Art Verrat zu tun. Es wird das verraten, was den Staat zu einem *guten* Staat gemacht hat, nämlich die Ausrichtung auf das Allgemeinwohl – und es werden die verraten, die gemeinsam mit denen, die zu Oligarchen wurden, am Allgemeinwohl mitgewirkt haben.

Ich habe in diesem Abschnitt drei Formen des Bösen im Staate umrissen: den Demagogen, den Oligarchen und den eigentlichen politischen Verräter. Was sich alle drei teilen, ist der Verrat. Er ist die gemeinsame Wurzel, aus dem die sehr distinkten, aber nicht unabhängigen Formen politischer Unterwanderung erwachsen. Der Verrat geschieht dabei primär an der Ordnung, deren Teil sie sind. Was für Dante der Verrat bedeutet, dass er seine Antwort im tiefsten Höllengrund findet, habe ich bereits gesagt, aber es ist wichtig, nochmal darauf hinzuweisen, welcher Art der Verrat ist, den Dante dort verortet.

In der Person des Judas erscheint uns der, dessen Verrat den Tod Gottes nach sich zog, in Cassius und Brutus aber erscheinen uns genuin *politische* Verräter, Verwandte des

Drieu, die sich gegen eine Ordnung auflehnen, die Dante als gut und gottgewollt erachtet: die Ordnung des römischen Imperiums, an dessen Spitze sich Julius Cäsar setzen möchte. So ist zumindest die Lesart des Dante dieser beiden Figuren. Es erklärt sich aus seiner Verehrung des römischen Reiches und der Idee der Monarchie, dass Dante so denkt. Aber das ist freilich keinesfalls selbstevident. William Shakespeare zum Beispiel schreibt knapp 550 Jahre später sein Drama *Julius Cäsar*. In diesem begegnet uns Marcus Iunius Brutus als ein Mann, der von allen geachtet und geehrt wird. Zum Attentat auf Cäsar wird er von Gaius Cassius Longinus angestiftet, der aber selbst auch nicht nur aus niederen Beweggründen handelt, sondern eine Tyrannei durch Gaius Julius Cäsar verhindern möchte.

Gut Brutus, du bist edel; doch ich sehe, / Dein löbliches Gemüt kann seiner Art / Entwendet werden. [...] / Wer ist so fest, den nichts verführen kann? / Cäsar ist Feind mir, und er liebt den Brutus [...] / Dann denke Cäsar seines nahen Falles: / Wir stürzen bald ihn, oder dulden alles. (Shakespeare 1957, S. 16)

Noch positiver wird Brutus von Voltaire gedeutet. Er wird als einer dargestellt, der treu zu seinem Wort hält, aber bereit ist, für seine Überzeugungen – am wesentlichsten seine republikanischen Überzeugungen – einzustehen: „Tout mon sang est à toi, si tu tiens ta promesse. / Si tu n’es qu’un Tyran, j’abhorre ta tendresse“ (Voltaire 2005, I, 3). Die Geschichtsschreibung ist sich sicher, dass es sich bei Brutus und Cassius – besonders aber bei Brutus – um Philosophen handelte, um Männer, die überlegt und rational handelten, die nicht in blinder Wut und aus niederen Beweggründen agierten, sondern aus klarer Erwägung dessen, was sie für richtig und falsch hielten (vgl. u.a. Sedley 1997, S. 41–42). So schreibt Plutarch in seiner Erzählung vom Leben des Brutus: „ὥστε καὶ τοὺς ἀπεχθανομένους αὐτῷ διὰ τὴν ἐπὶ Καίσαρα συνωμοσίαν, εἰ μὲν τι γενναῖον ἢ προᾶξις ἤνεγκε, Βρούτῳ προσάπτειν, τὰ δυσχερέστερα δὲ τῶν γεγονότων τρέπειν εἰς Κάσιον“ (Brut., S. I). Sie, vor allem Brutus, waren also nicht die Schurken, die man am tiefsten Höllenboden erwarten würde. Hat Dante also unrecht? War Cäsar ein Tyrann und Brutus und Cassius eben nicht die zwei Erzverräter, sondern ganz im Gegenteil zwei Herolde eines freien, republikanischen Roms? Ist Cäsar zu recht ermordet worden?

Drieu preist Judas als denjenigen, der durch seinen Verrat den Lauf der Welt vorangetrieben hat – theologisch könnte man sagen, Judas erfüllte eine wesentliche Rolle im Heilsplan Gottes; nach den Zeugnissen der Schrift (zum Beispiel in Mk 14,18; Joh 3,18; 17,12) muss man annehmen, dass Judas durch den ewigen Ratschluss Gottes vorherbestimmt war, Jesus Christus zu verraten, was seine persönliche Schuld für dieses Vergehen nicht von ihm nimmt (vgl. Maier 1932, S. 671). Shakespeare und Voltaire preisen Brutus und Cassius

als edle Männer, die das römische Volk von Tyrannei befreit haben. Und alle drei, Judas, Cassius und Brutus, werden vom Teufel in Dantes Hölle bis in alle Ewigkeit zerkaut. Aber wer hat recht? In einem 1546 von Donato Giannotti verfassten Dialog mit Michelangelo, entspinnt sich genau diese Diskussion: War Cäsar ein Tyrann und wenn ja, warum sind seine Mörder dann in der Hölle? Michelangelo ergreift für Dante Partei:

In Cäsar aber sah Dante, im Gegensatz zu Cato und den Cäsarmördern, weniger den Tyrannen als das Werkzeug göttlicher Vorsehung, die den Römern und dann dem römischen Kaiser die Weltherrschaft anvertraute. Wenn Brutus und Cassius die kaiserliche Majestät verrieten, ist es nach christlicher Lehre nur gerecht, daß sie am gleichen Ort die gleichen Qualen erleiden müssen wie Judas, der die göttliche Majestät verriet. Außerdem hat der Tod Cäsars nur Unheil über die Welt gebracht, denn verhängnisvolle Kaiser folgten ihm. (Roddewig 1979, S. 77)

Michelangelo zieht hier die Parallele, die auch Dante selbst in der *Monarchia* immer wieder zieht: die irdische Ordnung soll die himmlische nachahmen, der Kaiser ist auf Erden alleiniger Herrscher wie Gott alleiniger Herrscher des Alls ist. Diese Autorität sogar tätlich anzugreifen, verlangt schwere Strafe. Das ist es dann auch egal, wie der Herrscher beschaffen ist, Verrat bleibt Verrat. Hier liegt der Schlüssel zu der scheinbaren Schwierigkeit: Judas hatte kein *Recht*, Christus zu verraten, genauso wenig hatten Cassius und Brutus das *Recht*, Cäsar zu verraten. Selbst wenn ihr Handeln auf der einen Seite durchaus heilsrelevant war und andererseits aus hehren Motiven und in bester Absicht geschehen sein mag, es bleibt Verrat am Recht, Rechtsbruch, und ein solcher ist immer unrecht, ist immer schlecht, immer böse. Es ist wichtig anzumerken, dass der Verrat von Brutus und Cassius nicht an der Person des Cäsar geübt wurde – beide waren sie mehr oder minder offene Feinde oder Kritiker seiner Person – ihre eigentliche Schuld besteht im Verrat am Amt des Kaisers. Dieser Verrat greift eine Ordnung an, die nicht in der Verfügungsgewalt des Verräters steht. Umso lächerlicher erscheint dann das überzogene Selbstbild des Verräters. Er mag sich an der Schlüsselstelle der Geschichte wähnen und diese auch tatsächlich verändern, aber handelt gegen eine Ordnung, die er nicht errichtet und gestiftet hat, die größer ist als er, weil sie von Oben kommt. So wie JHWH Hiob nach dessen Anklage Hiobs unendliche Niedrigkeit und Gottes unendliche Größe spüren lässt, so verhalten sich auch Verräter und verratenes System zueinander: „Gürte doch wie ein Mann deine Lenden! Dann will ich dich fragen, und du sollst mich belehren! Wo warst du, als ich die Erde gründete? Teile es mit, wenn du Einsicht kennst!“ (Hi 38,3-4). Denn es ist ja nicht irgendein System, das verraten wird, es ist eines, das in Dantes Denken nach göttlichem Ratschluss gebildet und eingesetzt wurde. Ein solches System zu verraten, verdient die eingesetzte Strafe, denn letztlich betrifft diese Sünde ja nicht nur das System selbst, sondern mittelbar auch das Gemeinwohl und die irdische

Glückseligkeit jedes einzelnen Menschen, zu deren Nutzen ja das weltumspannende Imperium eingerichtet wurde. Parallelisiert man Cassius und Brutus mit Judas, zeigt sich wieder die eminente Rolle, die Dante dem Kaiserreich als Heilmittel gegen die sündhafte Verworfenheit des Menschen beimisst. So wie Judas in das Heilswirken Gottes durch den Verrat an Christus eingegriffen hat, so taten es auch Cassius und Brutus.

Wie steht es dann um die Oligarchie? Auch sie verrät nicht nur das System, sondern auch die Sorge um das allgemeine Wohl und das Glück des Individuums. Noch einmal kann man die Bedeutung der Weltmonarchie in Dantes Staatsdenken anführen: sie ist konstitutiv für die Erreichung der irdischen Zielsetzung des ganzen Menschengeschlechts und der Glückseligkeit des Einzelnen. Durch die Herrschaft der Wenigen, die diese Herrschaft nutzen, um sich selbst zu bereichern, ihren Wohlstand noch weiter auszubauen, zieht die Unterwanderung nicht nur des Systems allein, sondern von allem, dessen was dieses System bewirken möchten, nach sich. Im Denken des mittelalterlichen Scholastikers bedeutet das, die Menschheit und den einzelnen Menschen in ihrer Zielsetzung nachhaltig zu stören und so zu verhindern, dass sie zu ihrem vollen Sein gelangen. Diese Privation eines von Gott gewollten und so *geschuldeten* Guten sei böse.

Wenn Drieu diese Disruption des göttlichen Willens als die Tat des Menschen preist, der den Verräter an den Wendepunkt der Geschichte stellt, wird das Böse zur Tugend erhoben, ein Zug, der beinahe gnostisch-satanistisch anmutet. Die Kainiten, eine gnostische Sekte des zweiten Jahrhunderts, verehrten die bösen Gestalten der Bibel: Kain, die Schlange im Paradies, Judas Iskariot (vgl. Koch 1932, S. 746). Wie viele Gnostiker erheben sie das Böse zum Prinzip und verehren es obendrein auch noch. Womöglich ist das ein Aspekt, der sich auch beim Verräter wie dem Demagogen finden lässt: Das politische Böse, die Absage an das System, das das Gute für den Menschen möchte, wird zur erstrebenswerten Größe, zur verehrungswürdigen Option. Es ist nicht mehr das Wohl der Menschengemeinschaft, das gesucht wird, sondern die Disruption, die Zerstörung, das Feuer niedergebrannter Kultur. Dies kann nach Dante offenbar geschehen, ohne dass es bewusst wahrgenommen wird: Laut Michelangelo hat Dante „vermutlich sehr wohl gewußt, daß Cäsar ein Tyrann war und daß Brutus und Cassius ihn zurecht töteten“ (Roddewig 1979, S. 76). Dass sie sich aber gegen ein System auflehnten, das von Gott zum Wohle des Menschen errichtet wurde, führt sie trotz aller Unwissenheit in die Hölle. Darüber, was die Beweggründe des Judas‘ waren, lässt sich nur spekulieren, so wie Drieu es tut. Egal welche es waren, er versündigte

sich wie Cassius und Brutus an der von Gott eingesetzten Ordnung, am von ihm gesandten Christus.

In diesem Abschnitt habe ich gezeigt, wie die Phänomene der Oligarchie, des politischen Verrates und der Demagogie alle mit dem Verrat als grundlegende Logik zusammenhängen und warum es aus der Sicht Dantes nur eine Strafe für diese Sünde geben kann, nämlich die ewige Verdammnis im Schlunde des größten aller Verräter. Im kommenden Abschnitt wenden wir uns einem Phänomen zu, das nicht das System selbst angreift, sondern innerhalb des Systems sein Gift verteilt.

5.3 DISKRIMINIERUNG UND MENSCHENWÜRDE

Das Problem von Diskriminierung, welcher Form sie auch sein mag, egal ob Sexismus, Rassismus, Antisemitismus etc., erscheint in einer doppelten Bezogenheit: einerseits vom Individuum auf das Individuum, andererseits vom Kollektiv auf das Kollektiv. Man nehme zum Beispiel den Rassismus. Wie Frantz Fanon schreibt: „Und das Körperschema, an mehreren Stellen angegriffen, brach zusammen und machte einem epidemischen Rassenschema Platz“ (Fanon 1980, S. 73). Fanon schreibt hier aus seiner erlebten Erfahrung des Schwarz-Seins und dem Blick des Weißen auf ihn. Im Ausgeliefertsein des Blicks des anderen erfährt der Mensch laut Fanon, der dem Existentialismus Jean Paul Sartres folgt, normalerweise sich selbst. Dies gilt jedoch nur, wenn die Begegnung von selbst und anderem auf Augenhöhe geschieht – was zwischen Schwarzen und Weißen nicht der Fall ist. Um sich überhaupt noch im Blick des Weißen konstituieren zu können, muss der Schwarze sich selbst verleugnen und eine „Weiße Maske“ aufsetzen (vgl. Kastner 2012, S. 85–86). Der einzelne Mensch, der eine schwarze Haut besitzt, wird „von außen überdeterminiert“ (Fanon 1980, S. 76). Sein Individuum verschwindet; sogar die Vorstellung, die der Andere, das Gegenüber von ihm hat, tritt in den Hintergrund, stattdessen tritt seine Erscheinung in den Vordergrund, die ihn erst in den Augen der anderen, dann in der Wahrnehmung von sich selbst bestimmt und ihn so als etwas neues schafft, als „neuer Typus von Mensch, eine neue Gattung. Eben ein Neger!“ (Fanon 1980, S. 76). Rassismus schafft und prägt die Kollektive, Schwarze wie Weiße, fügt sie ein in die Gesellschaft, gibt ihnen ihre Rollen und Aufgaben und bewertet sie moralisch: „Die Sünde ist schwarz und die Tugend weiß“ (Fanon 1980, S. 90).

Die böartige Umdeutung der Realität, die durch den Rassismus geschieht, wird durch die inzwischen klassisch gewordene Rassismus-Definition von Albert Memmi deutlich: „le racisme est la valorisation, généralisée et définitive, de différences biologiques,

réelles ou imaginaires, au profit de l'accusateur et au détriment de sa victime, afin de justifier une agression“ (Memmi 1966). Um selbst zu profitieren, wertet der Angreifer die biologischen Unterschiede, selbst wenn diese nur fingiert sind, zwischen ihm und seinem Opfer so weit aus, dass jede Aggression dem Opfer gegenüber rechtfertigbar ist. Diese Definition hebt ab auf jene im 18. Jahrhundert sich manifestierenden Auffassung, dass es biologische Unterschiede zwischen Menschengruppen gibt, die von äußeren Merkmalen zu charakterlichen und intellektuellen Kapazitäten reichen (vgl. Benz 2009, S. 76).

Rassismus kann dabei in den verschiedensten Handlungen und Erscheinungsformen auftreten: sei es in den offensichtlichen Fällen, wie der Versklavung der Schwarzafrikaner durch Europäer und Amerikaner, oder rassistisch motivierte Anschläge wie jener von Hanau in Deutschland vom Jahr 2020, bei dem der Täter „seine Opfer nach rassistischen Kriterien ausgewählt und sich an früheren rechtsextremen Anschlägen orientiert hatte“ (Bundeszentrale für politische Bildung 2025). Sei es in dem, was heute oftmals als „Alltagsrassismus“ bezeichnet und als in unseren Strukturen inhärent und durch soziale, unhinterfragte Praktiken weitergegeben vermutet wird (vgl. Essed 2008, S. 214); sich beispielsweise in einer breiten Akzeptanz von *Racial Profiling* äußernd (vgl. El-Tayeb und Thompson 2019, S. 313). Sei es in den besonders perfiden und undurchsichtigen Fällen, wie zum Beispiel den inhärent rassistischen Motiven, die in den eugenischen Bestrebungen Margaret Sangers in Bezug auf die schwarze Bevölkerung der USA zu vermuten sind (vgl. Roberts 2009, S. 211).

In jedem Fall bleibt der rassistische Akt nicht bei der Einzelperson stehen. Er betrifft, in dem eine Gruppenzugehörigkeit sowohl des Angreifers wie auch des Opfers eine Rolle spielt, auch die Gruppe – selbst wenn sich das Opfer dieser gar nicht zugehörig fühlen mag, selbst wenn die Gruppe, die der Angreifer ins Spiel bringt, gar nicht in der Weise existiert. In dem Moment, in dem Diskriminierung stattfindet, wird der Zusammenhang zu einem größeren Ganzen aufgemacht, zu einem Wir und Ihr, das dann, wie bei Fanon gesehen, eine moralische Aufladung erfährt und, wie bei Memmi gesehen, dazu genutzt wird, sich einen wie auch immer gearteten Vorteil gegenüber dem Opfer zu verschaffen. Diskriminierung betont nicht nur eine Ungleichheit, sie macht sie in der konkreten Situation erst real – durch die Anrufung eines Unterschiedes aufgrund einer Gruppenzugehörigkeit vergegenwärtigt sich dieser und betrifft dann nicht mehr nur das angegangene Individuum, sondern auch die Gruppe, der das Individuum zugerechnet wird. Frantz Fanon beschreibt, wie erst diese Abwertung im Blick des anderen die Zugehörigkeit des Opfers zur ‚minderen‘ Gruppe zu

einer relevanten Kategorie werden lässt: „Von einem Mann forderte sie [die Welt, MW] ein männliches Verhalten. Von mit ein schwarzes männliches Verhalten – oder zumindest das eines Negers“ (Fanon 1980, S. 75) und „Manche verbanden mich mit meinen versklavten, gelynchten Vorfahren: ich beschloss, diese Vergangenheit auf mich zu nehmen“ (Fanon 1980, S. 74).

Die Bösartigkeit einer solchen Dynamik ist ganz offensichtlich, vor allem, wenn wir uns an das erinnern, was Hannah Arendt vom radikalen Bösen sagt: indem das Individuum nur mehr als Teil einer Gruppe gedacht wird und seine Mitgliedschaft zur Gruppe auf einmal dasjenige bestimmende Merkmal seines Seins wird, nach dem es beurteilt und verurteilt wird, wird es selbst *überflüssig*. Es fungiert nurmehr als ein Teil jenes Kollektivs, dessen sich in der Herabwürdigung des Opfers bedient wird. Der Täter gebraucht die vermeintliche Zugehörigkeit seines Opfers zu einer vermeintlich minderen Gruppe als derjenigen, der der Täter angehört, um das ganze Sein des Opfers über dessen Gruppenzugehörigkeit zu definieren und es somit herabzuwürdigen. Dieses Verb ist dabei ganz in seinem Wortsinn zu verstehen: Es geht darum, die Würde eines Menschen, die mit seinem Sein zusammenhängt, durch die Minderung seines Seins herabzusetzen – oder im Extremfall ganz auszumerzen.

Wie Sein und Würde zusammenhängen, führt uns zu Dante und zur Scholastik. Der Begriff der menschlichen Würde fand seinen prominenten Vertreter aber erst in Immanuel Kant (vgl. Kirchner et al. 2013, S. 742), könnte man einwenden. Doch auch bereits Thomas von Aquin arbeitete mit einem Würdebegriff, der dem Kants zumindest nicht unähnlich ist.

Auch nach Thomas von Aquin gibt es etwas, das den Menschen nicht nur vom Tier unterscheidet und ihm so einen besonderen Wert gegenüber den Tieren gibt und das nicht nur gesamt menschlich gedacht wird, sondern sich auf jeden einzelnen Menschen erstreckt (vgl. STh, I, q93, a2c). Dieses bestimmende und distinkte Merkmal besteht nach der Ansicht Thomas' darin, dass der Mensch als vernunftbegabtes Wesen Herr seiner eigenen Handlungen ist. Im Gegensatz zu Tieren folgt der Mensch nicht nur Trieben und Kausalitäten, er kann sich durch seine Vernunft zu sich selbst und seinem Handeln *verhalten*, es hinterfragen und gestalten (vgl. Honnefelder 2009, S. 278). In diesem wesentlichen Aspekt seines Seins ist der Mensch Gott ähnlich, hierin besteht nach Thomas von Aquin die Gottesebenbildlichkeit (vgl. STh, I-II, Prol.). Es ist die Schöpfung des Menschen im Bilde Gottes, die ihn über alle anderen Tiere erhebt und in die Nähe Gottes rückt. Die Teilhabe an der Vernunft ist es letztlich, die dem Menschen seinen intrinsischen, unantastbaren Wert verleiht.

Neben dieser theologischen Erklärung kann der Aquinate mit einer weiteren, weitaus säkularer klingenden Definition der Menschenwürde aufwarten: „homo peccando ab ordine rationis recedit, et ideo decedit a dignitate humana, prout scilicet homo est naturaliter liber et propter seipsum existens“ (STh, II-II, q64, a2ad3). In dieser Quaestio behandelt Thomas die Frage, ob die Todesstrafe erlaubt sei oder nicht. Sie ist es insofern für den Kirchenlehrer, als dass der Mensch in einem sündhaften Akt dem Tier ähnlicher wird als er es den anderen Menschen ist, indem er seine Vernunft verrät. Die Folge davon ist dann, dass der Mensch seine Würde verwirkt. Interessant an dieser Stelle ist, dass die Definition dessen, was Thomas hier ausdrücklich „dignitas“ also „Würde“ nennt, auch ohne einen Bezug zur Schöpfung des Menschen im Bilde Gottes auskommt, um deutlich zu machen, worum es beim Menschsein geht: Freiheit und das Existieren um seiner selbst willen. Dieses Verständnis von Freiheit finden wir auch bei Dante, wie wir gesehen haben, sodass naheliegt, dass Dante auch einen ähnlichen, wenn nicht den gleichen Zugang zur Frage der menschlichen Würde besitzt wie Thomas von Aquin. Menschenwürde und Gottesebenbildlichkeit sind hier die zwei Seiten der gleichen Medaille: Gottesebenbildlichkeit ist die theologische Entsprechung zur philosophischen Menschenwürde (vgl. Honnefelder 2009, S. 287).

Die Erschaffung des Menschen im Bilde Gottes erwähnt auch Dante in der *Monarchia*, wo er die Gottesebenbildlichkeit des Menschen nutzt, um für die Monarchie zu werben, die sich auch in einer Ebenbildlichkeit zu Gott befindet, da sie die Einheit des Schöpfergottes und Pantokrators in der Person des Monarchen nachahmt (vgl. Mon., I, viii, 2-4). Dieses theologische Konzept menschlicher Würde erfährt aber – wie bei Thomas so auch bei Dante – eine säkulare Beimischung, die sich in dem schon viel erwähnten *intellectus possibilis* erklärt. Dass das Sein eines jeglichen Dings in der Scholastik von seinem Ziel her gedacht werden muss, haben wir bereits gesehen. Auch das menschliche Sein erklärt sich durch dessen Zielsetzung.

Da die irdische Zielsetzung eines *jeden* Menschen darin besteht, an der ständigen Verwirklichung des *intellectus possibilis* mitzuarbeiten, führt jede Minderung des individuellen Seins eines Menschen aufgrund seiner Zugehörigkeit zu einer wie auch immer gearteten Gruppe ins Nichts. Niemals kann der Mensch nach Dante über einen Teil seines Wesens definiert werden, da dieser in keiner Weise eine Rolle in der Definition des Mensch-, Person- und Bürgerseins spielt. Allein der Telos, die Potentialität gibt dem Menschen die Richtung vor – Potenz ist immer primär und somit wesensbestimmend für den Einzelnen wie für die

Gesellschaft. Es ist die „ganze menschliche Gattung“ (Mon., i, v, 10), die auf das selbe Ziel ausgerichtet ist.

Jedoch gibt es eine Passage, die dem diametral entgegen zu stehen scheint. So schreibt Dante in der *Monarchia* auch, dass „die Natur eine Vielheit von Menschen hervorbringt“ (Mon., II, vi, 6), deren Verschiedenheit auch aufgrund zum Beispiel klimatischer Bedingungen hervorgerufen wird, wie wir bereits weiter oben gesehen haben. „Deshalb stellen wir fest, daß nicht nur einzelne Menschen, sondern auch Völker geeignet sind zum Herrschen, andere zum Gehorchen und Dienen“ (Mon., II, vi, 7). Bei solchen Völkern ist nach Dante „das Beherrschtwerden nicht nur förderlich, sondern sogar gerecht, auch wenn sie dazu gezwungen werden“ (Mon., II, vi, 7). Das steht in einem eklatanten Gegensatz zu der Vorstellung, jeder Mensch habe gleichermaßen Teil an dem großen, gemeinsamen Menschheitszweck. Wenn von „Beherrschtwerden“ und Zwang die Rede ist, fühlt man sich direkt wieder in die Frage nach Tyrannei und Totalitarismus zurückversetzt – und zu Fragen der Abwertung und dem Rassifizieren von Menschen(gruppen). Wir konnten analysieren, wie im Totalitarismus der Mensch in seinem Sein gehindert wird, weil er in einem Staat lebt, der es ihm nicht erlaubt, die Potentialität seines Seins zu aktualisieren. Diskriminierung und totalitäre Herrschaftssysteme reichen sich in diesem Aspekt die Hand und Dante scheint hier ebenfalls einzuschlagen: Er scheint, ganze Völker als unfähig zur Herrschaft zu betrachten. Ihnen wäre ein größerer Gefallen getan, würden sie zur Unterwerfung gezwungen. Dantes Gedanken sind hier freilich nicht originell. Er bezieht sich ganz explizit auf Aristoteles, der schreibt:

[...] diese sind Sklaven von Natur, und für sie ist es, wie bei den vorhin genannten Beispielen, besser, auf die entsprechende Art regiert zu werden. Von Natur ist also jener ein Sklave, [...] der so weit an der Vernunft teilhat, daß er sie annimmt, aber nicht selbstständig besitzt. (Pol., 1254b, 17-22)

Aristoteles sagt hier, dass der natürliche Sklave nicht im selben Maße vernunftfähig ist wie der Nicht-Sklave und zwar indem ihm jene Teile der Vernunft fehlen, die es ihm ermöglichen, ein glückliches und selbsterfülltes Leben, also ein Leben in *eudaimonia* zu leben (vgl. Heath 2008, S. 253).

Wie verträgt sich diese Haltung mit der Aussage Dantes, die ganze Menschengattung wäre aufgefordert, an der Verwirklichung des möglichen Intellekts mitzuarbeiten? Hier ist ein Widerspruch vorhanden, der nicht einfach so aufzulösen ist. Zwei Anhaltspunkte aber kann man für eine mögliche Interpretation dieser Spannung aufzeigen. Zum einen ist zu bemerken, dass Dante im Gegensatz zu Aristoteles nicht direkt auf die Vernunftfähigkeit der

Menschen eingeht. Stattdessen ruft er dem römischen Volk, das er ja zum Herrschen über alle Völker berufen sieht, in Erinnerung, es gehöre zu ihren Pflichten, „Gesetze des Friedens zu erlassen, die Unterworfenen zu schonen“ (Mon., II, vi, 9). Die Herrschaft des römischen Volkes soll eine sein, die Friede, Rechtmäßigkeit und den Schutz der Schwachen garantiert¹⁵. Wenn dies nicht gegeben ist, ist der Herrschaftszweck verfehlt, denn alleine dazu ist ja der Kaiser und das herrschende Volk eingesetzt: zur Errichtung eines Imperiums, das dem Menschen ein Leben in seiner irdischen Glückseligkeit erlaubt. Dazu gehört aber eben wesentlich das Schonen der Unterworfenen durch Frieden und Recht. Eine Herabwürdigung eines Menschen aufgrund seiner Völkerzugehörigkeit wäre also eigentlich nicht denkbar, lediglich seine politische Unterordnung in ein System, das von ihm aber nicht beherrscht werden kann. Diese Deutung reißt freilich ein ganzes Spektrum an Problematiken auf, die unter dem Schlagwort des *Subalternen* (vgl. dazu Spivak 2015) zu behandeln wären; das führt aber an dieser Stelle zu weit.

Stattdessen sei auf die zweite Deutungsmöglichkeit hingewiesen. Wie weiter oben in der Arbeit herausgearbeitet, kann es Dante eigentlich gar nicht um das tatsächliche Volk der Römer gehen, wenn er für deren Herrschaft im Verlauf des zweiten Buches der *Monarchia* argumentiert. Sonst hätte er nicht glühend Partei ergriffen für den römisch-deutschen König aus Luxemburg. Sein Verständnis von *römisch* ist das des Rechts. Die *Monarchia* atmet das Recht, die Verpflichtung auf das Recht, die Legitimation jeder Herrschaft aus dem Recht. Ohne Recht ist kein Imperium denkbar, eigentlich überhaupt kein menschlicher, gesellschaftlicher Verbund. Wenn Dante über Völker redet, die zum Herrschen ungeeignet sind, so kann er auch damit meinen, dass es Völker gibt, in denen das Rechtsverständnis schlicht nicht so weit ausgereift ist, wie er es für optimal erachtet. Dass es Unterschiede zwischen verschiedenen Ländern und Nationen in der Rechtsentwicklung und der Anwendung von Recht gibt, wird niemand bestreiten. Dass sich daraus die Berechtigung oder gar die Pflicht ableitet, dieses Volk zu unterwerfen, ist aus heutiger Sicht freilich nicht mehr nachvollziehbar. In der Sicht eines mittelalterlichen Menschen mag eine solche Denkweise aber durch und durch sinnvoll erscheinen. Der Anspruch Dantes ist ja, eine Weltmonarchie zu errichten, die allen Menschen zur irdischen Glückseligkeit verhilft. Dass

¹⁵ Obgleich natürlich die Schonung eines Unterworfenen noch lange nicht den Schutz eines Schwächeren bedeutet. (Ich danke Anika Loidl-Wunder für diesen Hinweis.) Jedoch ist einer, der die Unterworfenen schont, auch einer, der die zumindest das Dasein des Schwächeren nicht vernichten möchte. Der Unterworfene, der Schwächere ist immerhin schonens- und schützenswert.

man manche Menschen und ganze Völker zu ihrem Glück zwingen muss, ist in der Sicht eines Denkers, der in einem von Intrigen, Kriegen und Unruhen zerfressenen Italien aufgewachsen ist und politisch tätig war, wahrscheinlich viel nachvollziehbarer als aus unserer heutigen Perspektive.

Hier zeigt sich die Krux des Unterfangens, dass ich hier unternommen habe. Es wird immer ein Rest Inkommensurabilität bleiben, wenn man mit dem Denken des Mittelalters an Probleme des Jetzt herantritt – die Lücke von 700 Jahren kann nicht einfach so ignoriert werden. Wenn man diesen Gedanken aber im Hinterkopf behält, lässt sich doch mindestens eine wesentliche Erkenntnis aus den angestellten Beobachtungen ziehen: Das Böse im Staate kannte Dante wie wir es auch heute kennen. Seine Wertungen, Gewichtungen und sein Erfahrungshorizont waren ein ganz anderer als das, was wir heute denken. Doch das Problem des Bösen im Staate war Dante ein Begriff und wird uns auch weiterhin ein Begriff bleiben. Das genuin *andere*, das Dante und mit ihm die Scholastik und die Philosophie des Mittelalters mitbringt, ist, dass immer primär vom *Positiven* ausgegangen wird. Ausgangspunkt ist immer das Gute, das Sein, das Göttliche. Alles Böse in der Welt ist Wegnahme, Privation – ein großer Subtrahend, der aber den Minuend niemals ins Negative bringt. Ein Rest Licht, ein Rest des Guten bleibt immer.

Wenn wir mit Hannah Arendt, Pierre Drieu La Rochelle und Frantz Fanon in die Abgründe menschlichen Zusammenlebens geschaut haben, ist uns oftmals nur das Finstere begegnet: Das absolute Böse, die Freude an der Vernichtung und dem Verrat, die Resignation vor der Übermacht. Das Denken des Mittelalters kommt – erstaunlicherweise – um einiges optimistischer daher. Obgleich man landläufig vom „finsternen Mittelalter“ spricht, ist die grundlegende Annahme dieser Zeit eine durchaus helle: das Böse ist niemals stärker als das Gute; selbst am Grund der Hölle scheint immer noch ein wenig Licht. Nun kann man sagen, dass die Schrecklichkeit des Holocausts oder die scheinbare Omnipräsenz diskriminierender Strukturen die Dinge einfach anders erscheinen lassen; vielleicht gibt es Momente, in denen das Böse schlicht stärker ist als das Gute, gerade im Staat und gerade im Gesellschaftlichen. Diese Frage muss offen bleiben.

6 ZUM SCHLUSS

Der Schauspieler und Danteverehrer Robert Benigni schrieb über Dantes *Commedia*, es sei ein Gedicht, „das nicht nur von Leidenschaften spricht, sondern auch von Eidechsen und Raureif, darüber, wie einer aus trüben Augen schaut, wie man sich den Kopf kratzt und wie

man sich fühlt, wenn man bäuchlings auf dem Bett liegt. Dante hat praktisch alles gesagt“ (Benigni 2010, S. 31). Dante schreibt über alles: Die ganze Dramatik, Banalität, Hässlichkeit, Schönheit, Freude und Trauer des menschlichen Lebens findet in seiner *Commedia* Platz. Die *Monarchia* kann als eine Art theoretische Ausformulierung wesentlicher politikphilosophischer Gedanken gelesen werden, die in der *Commedia* Erwähnung finden. Zugleich sind *Monarchia* und *Commedia* nicht deckungsgleich; der Horizont letzteren Werkes ist viel weiter, ersteres zudem viel optimistischer, wie wir gesehen haben. Doch beschreibt die *Monarchia* einen wesentlichen Teil des ganzen menschlichen Lebens, sein gemeinschaftliches Leben mit anderen in dieser Welt. Diese Welt, die Dante beschreibt, ist eine, die durchwirkt ist vom göttlichen Willen. Der Wille Gottes ist der Wille des Guten, des Schönen, des Wahren, des Einen, des Seins – es ist die Liebe Gottes, die die Welt bewegt (vgl. Comm., Inf., I, 39-40; Par., XXXIII, 145). In einem solchen Weltbild lebt Dante, dieser Blick auf die Welt prägt sein Denken.

Wo in dieser Welt und in der organisierten Gemeinschaft der Menschen das Böse ist und wie es darin wirkt, ist die Fragestellung, die über dieser Arbeit steht. Im Folgenden möchte ich also kurz rekapitulieren und zusammenfassen, was in den vorangegangenen Kapiteln erreicht und gezeigt wurde. Anschließend möchte ich einige mögliche Kritikpunkte ansprechen und Anstöße bieten, an denen weiteres Denken über dieses Thema konkret sowie über die Frage des Bösen im Staate generell anknüpfen kann.

6.1 RÜCKBLICK UND SYNTHESE

In dieser Arbeit wollte ich dem Bösen in Dantes Staatstheorie auf den Grund gehen. Ich tat dies, indem ich zuerst seine Staatstheorie analysiert habe und jene Punkte herausgegriffen habe, die für unsere Betrachtung von größter Bedeutung waren. Insbesondere waren dies die Rolle des Monarchen, der die Einheit der Menschheit in seinem Amt garantieren soll, die Anwendung des von Gott gestifteten und durch die Menschen erkennbaren Naturrechts und die Freiheit des Einzelnen als wesentliche Fundamente einer gottgewollten Herrschaft und die Unabhängigkeit der weltlichen Regierung von der geistlichen, die auf die Doppelnatur des Menschen zurückzuführen ist.

Sodann beleuchtete ich Dantes Vorstellungen vom Bösen, indem ich drei Schlaglichter auf drei Denker beziehungsweise Denktraditionen warf, die für uns in diesem Zusammenhang informativ sind. Zum ersten Platon und dessen Mythos von Kronos und Zeus. Indem wir diesen mit zwei Abschnitten aus Dantes *Commedia* parallelisierten, begegnete

uns zum ersten Mal Dantes Vorstellung vom Bösen als radikale Privation, als Abwesenheit des Guten und des Seins. Auch zur Natur des Menschen konnte uns diese Parallelisierung Aufschluss geben. Gemäß dem Mythos Platons entstehen Unordnung und Unfrieden durch eine Missachtung göttlicher Weisungen, die die Menschen im Zeitalter des Zeus vergessen. Auch bei Dante ist die Missachtung des göttlichen Rechts, erst durch Luzifer, sodann durch Adam und Eva, Ursprung des kosmischen Bösen und der Erbsünde. Auch, dass es in der Natur des Menschen liegt, dem Göttlichen durch Erforschung und Befolgung ihrer Weisungen nahezukommen, begegnete uns in diesem Abschnitt. Zuletzt zeigte sich in den beiden betrachteten Abschnitten der *Commedia*, wie Dante sich die Sündenstrafen vorstellt: Als Anwendung der Sünde auf den Sünder selbst.

Als zweite Annäherungshilfe an Dantes Vorstellungen zum Bösen diene uns die Heilige Schrift und der große lateinische Kirchenvater Augustinus. Vor allem der Begriff der Erbsünde, die in die Natur des Menschen durch die Ursünde Adams getreten war, trat deutlich hervor. Dante rezipiert die Erbsündenlehre der römischen Kirche vorbehaltlos und mit ihr auf ihre Vorstellung von der Natur des Menschen. Diese ist erlösungsbedürftig, aber aus sich heraus unfähig, Erlösung zu erlangen. Es bedarf der göttlichen Gnade, die sich am meisten in der Menschwerdung und dem Kreuzestod Christi äußerte und wirksam wurde. Hier ließ sich eine Brücke schlagen zum menschlichen Recht, das Dante unendlich hoch schätzt. Gott legitimiert Regierungen und ihr Recht, so die feste Überzeugung Dantes, da es andernfalls nicht denkbar wäre, dass die Sünde der Menschen tatsächlich gesühnt wurde. Nur durch die rechtmäßige Verurteilung und die rechtmäßige Hinrichtung Christi war es möglich, dass er statt unserer bestraft wurde. Das hebt nicht nur das römische Reich auf eine sehr hohe Position, sondern die weltliche Regierung, so sie rechtmäßig ist, ganz generell. Böse ist, was ihr widerstrebt, was dem Recht widerstrebt.

Zuletzt dienten uns Aristoteles und Thomas von Aquin als Referenzpunkt für Dantes Vorstellungen vom Bösen. Am Begriff der Glückseligkeit und der Tugend entwickelte ich ein tieferes Verständnis von Dantes Vorstellung über die menschliche Natur. So wie nach Aristoteles alle seienden Dinge nach etwas streben, nämlich nach der ihr eigenen Vervollkommenheit, so strebt auch der Mensch nach einer solchen. Was ihm fehlt und was ihn daran hindert, es zu erlangen, ist – hier spricht dann Thomas von Aquin – ein *malum*. Der Mangel eines geschuldeten Guten. Das moralische Böse ist das, was einem fehlgeleiteten Willen entspringt. Dieser strebt etwas an, das er nicht anstreben sollte, etwas, das der Ordnung des Schöpfergottes widerspricht. Dass dies überhaupt möglich ist, liegt gemäß dem

Aquinate an dem Willen Gottes, demgemäß der Mensch frei ist. So liegt das Böse auch in der Vorsehung Gottes, da er dem Menschen in seiner Freiheit auch die Möglichkeit zugesteht, Böses zu tun. Ein solch hohen Wert räumt auch Dante der Freiheit ein. Wirklich frei ist der Mensch aber nach Dante nur, wenn er verstandesmäßig handelt, wenn sein Handeln durch das Verstandesurteil erleuchtet ist. Eine solche Freiheit bringt Dante in Verbindung einerseits mit der Herrschaft des Kaisers, andererseits mit der Herrschaft Gottes. Er stellt einen Zusammenhang her zwischen dem göttlichen Willen, der den Menschen zur Freiheit geschaffen hat, und der Regierung durch den Monarchen, der die Freiheit der Menschen durch die Wahrung des Rechtes garantieren soll. Der Staat und das Recht erfüllen einen ähnlichen Zweck wie die aristotelische *polis*. Beides, danteskes imperiales Recht und aristotelisches Gemeinwesen sollen zur Formung der Bürger beitragen, das Böse in ihnen eindämmen und ihre Vervollkommenung in Tugendhaftigkeit und Gerechtigkeit fördern. Zur Gerechtigkeit, der göttlichen wie der staatlichen, gehört sowohl bei Thomas von Aquin wie auch bei Dante die Strafe. Sie ist eine logische Konsequenz aus dem Bösen. Bei beiden Denkern wird der Tun-Ergehen-Zusammenhang stark betont und auch in das Jenseits hinübergetragen.

Im Anschluss an die Darstellungen vom Bösen in Dantes Denken wendete ich mich der Hauptfrage zu, also worin das Böse in Dantes *Staatsdenken* liegen könnte. Zuerst behandelte ich die Rolle des Friedens und der Freiheit in der *Monarchia*. Die Definition des Friedens, die Dante bedient, ist biblisch-augustinisch. Nicht Abwesenheit von Krieg ist der Inhalt dieses Friedens, sondern ein allumfassender, auch das Innere des Menschen ergreifender Frieden, der sich äußerlich und gesellschaftlich in der Vormacht des Rechts über die Willkür und das Unrecht manifestiert. Friede ist in diesem Sinne *Concordia*, Eintracht der Willen. Den Frieden zu fördern, heißt also das Recht zu fördern – und, was darüber hinausgeht, dem Menschheitszweck jenen Rahmen zu geben, in dem er am ehesten verwirklicht werden kann, die Ungestörtheit des Friedens. Den Frieden zu stören, bedeutet die Menschheit an der Erfüllung ihres Zwecks zu hindern, also ein geschuldetes Gut zu mindern. Selbiges gilt für die Freiheit, die dem Menschen seiner Natur nach zukommt. Die Freiheit des Menschen und der Friede der Menschen untereinander ist am ehesten unter der Herrschaft des Monarchen verwirklicht, da durch ihn das Recht am meisten gewahrt wird, die Menschheit am meisten in Eintracht ist und der Mensch am meisten zu der ihm geschuldeten Freiheit kommt. Das Böse ist alles, was gegen den Monarchen und seine Aufgabe arbeitet: Tyrannei, Willkür, Rechtlosigkeit, Unterdrückung.

Sodann widmete ich Dantes Vorstellung der irdischen Glückseligkeit des Menschen im Staate und wie dieser auch ein Heilmittel gegen die Sünde und Verworfenheit des Menschen ist. Von der Vermischtheit der menschlichen Natur ausgehend, nimmt Dante an, dass der Mensch auch zwei Ziele besitzt, die seinen beiden Teilen entsprechen. Der Mensch hat ein himmlisches und ein irdisches Ziel. Ersteres besteht ganz scholastisch in der Schau Gottes, wie sie auch am Schluss der *Commedia* geschildert wird, zweiteres in nichts Geringerem als der Errichtung eines „irdische[n] Paradies[es]“ (Mon., III, xv, 7). Er spielt hierbei auf die urständigen Gnaden an, die der Mensch vor der Verbannung aus dem Garten Eden besaß. Sich diesen zumindest anzunähern, durch die ständige Verwirklichung des *intellectus possibilis* der ganzen Menschheit, ist Ziel und Aufgabe eben dieser. Den Rahmen dafür schafft das Imperium durch die Stiftung des genannten Friedens, der eben in der Setzung und Erwirkung gottgewollten Rechtes für alle Menschen garantiert wird. Wieder begegnet uns die *Concordia*, die wahre Eintracht unter den Menschen unter einem Kaiser und gottgewolltem Recht bedeutet. Gerade die Einheit der Menschen ist es, die in diesem Zusammenhang noch einmal stark hervortritt. Die Zersplitterung des Menschen ist für Dante schon ein Übel an sich, das sich aber dadurch erklärt, dass der Mensch in diesem atomisierten Zustand niemals im Stande sein wird, das irdische Paradies als wirksames Mittel gegen die Sünde zu errichten.

Zuletzt wandte ich mich dem *intellectus possibilis* zu, um ihn näher zu definieren. Die Verwirklichung des *intellectus possibilis* als Menschheitszweck führte uns zurück zu Aristoteles und seiner *arete*. Den Menschheitszweck zu verwirklichen, liegt in seiner Natur; die Lücke, die zwischen zu realisierender Potentialität und Tatsächlichkeit liegt, ist immer ein Übel (thomistisch gesprochen) und jedenfalls ein Böses, wenn es willentlich verhindert wird, wenn der Mensch also vorsätzlich die Menschheit daran hindert, zu ihrer Perfektion zu gelangen. Die aristotelische *polis* begegnete uns hier abermals. Der Mensch als *zoon politicon* bedarf der Gemeinschaft zur Erfüllung gemeinsamer Zwecke, er ist auf Kooperation angewiesen – so auch bei der Verwirklichung des *intellectus possibilis*. Weiters trat der averroistische Gedanke des *einen intellectus possibilis* für alle Menschen in Erscheinung, auf den Dante in diesem Zusammenhang anspielt. Die besondere Bedeutung dieser Referenz sah ich in der Betonung der menschlichen Einheit, die Dante damit vornimmt, weniger in einer etwaigen Übernahme averroistischer Theoreme in Dantes Denken, die sich mit seiner Überzeugung von der Unsterblichkeit der Seele schlagen würden.

Im Anschluss betrachtete ich Phänomene, die man aus der heutigen Sicht wohl als Böses im Staate ansehen würde. Den Anfang machte der Totalitarismus, die Diktatur und Tyrannei. Mit Hannah Arendt näherten wir uns einer Begriffsbestimmung des politischen Bösen im Totalitarismus an. Die zweimalige Deutung dieses Bösen bei Arendt konnte ins Gespräch mit Dante gebracht werden. Da wäre zum ersten die absolut zerstörerische Kraft des totalitären Bösen, die sich auch bei Dante findet, indem er davon ausgeht, dass das Böse als Abwesenheit des Seins vor allem *vernichtend* wirkt, also in das Nichts führt. Die Vernichtung des Individuums, das Überflüssigmachen dessen, wäre in Dantes Weltbild unmöglich, in dem das Individuum niemals seinen Wert vor dem Richtergott verlieren kann. Das gilt sogar im Hinblick auf den gemeinsamen Menschheitszweck, der ja durchaus als mögliches Einfallstor für den Totalitarismus gesehen werden könnte. In diese nämlich wird der Mensch als Individuum immer ernst genommen und gefördert, weil es als Gottes Wille verstanden werden muss, dass der Mensch in seiner individuellen Glückseligkeit – auch der irdischen – gefördert werden muss. Sollte einer Kaiser doch ein tyrannisches Regime über der Welt errichten wollen, so stünde nach Dante dem Volk das Recht zu, den Kaiser zu entmachten, da dieser ja dem Wohl der Menschheit zu dienen hat. Erfüllt er diesen Dienst nicht mehr, ist auch die Rechtmäßigkeit seines Handelns verwirkt. Kaisertum, das ist bei Dante bereits ein Amt. Es ist nicht mehr so sehr an die Person geknüpft, der Kaiser ist ein Beamter, der dem Gemeinwohl zu dienen hat. Als solche Beamte versteht Dante auch die unteren Stufen der Machtausübung, also die Herrscher der einzelnen Länder. All diese verschiedenen Ebenen der Macht sind dem menschlichen Wohl, der Wahrung von Recht, Frieden und Freiheit sowie der Erreichung des irdischen Paradieses verpflichtet. Somit ist auch die zweite Form des totalitären Bösen, die Arendt beschreibt, das banale Böse, bei Dante eigentlich nicht denkbar. Der Machthaber kann nicht indifferent gegenüber dem sein, was seine Macht bewirkt. Er ist verpflichtet darauf, dem Gemeinschaftszweck zu dienen; eine Verflachung des Gewissens erlaubt sein Amt nicht.

Als zweites wandte ich mich dem zu, was ich überschrieben habe mit dem Begriff des ‚Verräters‘, also eines Menschen, der das System, in dem er lebt und das auf das Gemeinwohl ausgerichtet ist, verrät. Dies kann aus verschiedenen Gründen geschehen, sei es aus dem Wunsch, sich selbst zu bereichern, wie im Falle der Oligarchie, oder um das System aus ideologischen Gründen umzustürzen, um ein anderes zu errichten, wie im Falle der Demagogie, oder aber weil man angestachelt ist von der Macht des Demagogen und Freude daran hat, die Gemeinschaft zu verraten, wie im Falle des Verräters im eigentlichen

Sinne, des Kollaborateurs. Pierre Drieu La Rochelle diene uns als Archetyp für letzteren Fall. Er erfreute sich nicht nur an seinem Verrat, er zog seinen Selbstwert aus der Rolle des Verräters. Er war angefacht von der Zurschaustellung aufgeblasener Nazimacht und verriet das System seines Heimatlandes für diese. Der Verrat begegnet uns bei Dante am tiefsten Grund der Hölle in der *Commedia*. Brutus, Cassius und Judas leiden dort in den Mäulern des Erzverrätters ewige Qualen. Lassen sich gerade erstere beiden auch als Befreier von möglicher Tyrannei durch Cäsar lesen, so sind sie aus der Sicht Dantes doch am meisten verdammungswürdig. Das liegt daran, weil sie, ohne das Recht dazu gehabt zu haben, in das Heilswirken Gottes in der Errichtung des römischen Kaiserreichs eingriffen. Gleichermäßen griff auch Judas in das Heilshandeln Gottes ein, weswegen alle drei am selben Höllenort zu leiden haben. Wieder ist es das Recht, das hier eine besondere Position einnimmt. Es geht um die Rechtmäßigkeit des menschlichen Handelns. Mag der Mord an Cäsar aus einer republikanischen Sicht auch noch so gerechtfertigt gewesen sein, er war unrecht, weil er gegen den göttlichen Willen agierte. Die drei Arten des politischen Verräters, des drieu'schen Kollaborateurs, des Oligarchen und des Demagogen handeln unrechtmäßig und aus eigenen, niederen, dem Gemeinwohl entgegenstehenden Motiven und sind so alle drei ein Böses im Staate.

Zuletzt betrachtete ich das Phänomen der Diskriminierung, im Speziellen des Rassismus. Obgleich sich rassifizierend anmutenden Passagen in Dantes *Monarchia* finden, lassen es diese nicht zu, Dante als einen Denker zu betrachten, den man aus heutiger Sicht für die Legitimierung rassistischer Denkweisen heranziehen könnte. Auch hier erlaubt der Rekurs auf das Recht eine breitere Deutung. Argumentiert man, wie ich es tat, dass Dante im römischen Volk einen Typus Mensch sieht, der in seinem Handeln von Recht geleitet ist und dieses zu fördern sucht, lässt sich die Passage, in der Dante davon spricht, manche Völker seien eher zum Beherrschtwerden berufen, auch anders lesen. Es muss die Vorherrschaft des Rechts auch erst errichtet werden, was das Beherrschen von manchen Menschen durch andere Menschen nötig macht. Den letzten Rest der Spannung wird man aber hier nicht letztgültig auflösen können. Abgesehen von dieser Passage aber lässt sich ganz bestimmt nicht mit Dante gegen die Gleichheit aller Menschen argumentieren. *Alle* Menschen haben Anteil an der Verwirklichung des gemeinsamen Menschheitszwecks. Aktiv eine Menschengruppe auszuschließen, würde dieser Verwirklichung im Wege stehen. Dadurch, durch die Gottesebenbildlichkeit und die jedem Menschen gegebene Freiheit, sich selbst Zweck zu sein, erwächst eine jedem einzelnen Menschen zukommende Würde.

Wo lässt sich also eine abschließende Synthese in all diesen Betrachtungen finden? Allen voran steht Dantes Haltung zum Bösen, die er sich mit Platon, Augustinus, Thomas von Aquin und auch Aristoteles teilt: Das Böse hat kein Prinzip an sich, es ist die Abwesenheit des Guten und somit des Seins, des Einen, des Wahren. Das Böse ist also immer defizitär, es ist nicht aus sich heraus seiend, sondern ist immer die Negation des Seins. Das Böse besteht also in der Ablehnung dessen, was gut ist – das ist es metaphysisch, moralisch und auch politisch. Das, was gut ist im Staat, wird vom Bösen im Staat abgelehnt. Gut sind der Friede, die Freiheit, das Recht, die Einheit und das gemeinsame Streben nach der Erfüllung des Menschheitszwecks. Böse ist, was dem entgegensteht, was all dies verneint. Das Böse im Staate sind also jene Dynamiken, Kräfte und Personen, die für den Krieg, für die Unfreiheit, für die Willkür, für die Zersplitterung und gegen das gemeinsame Menschheitsziel sind und aktiv dagegen ankämpfen. Wer das Böse will, will das Gute nicht, will keinen freien Menschen, der in Rechtsstaatlichkeit, Friede, geeint mit seinem Mitmenschen das gemeinsame Ziel verwirklichend lebt. Indem Dante die Welt vom göttlichen Willen durchwirkt sieht, wiegt das Böse umso schwerer. Den Staat, das Weltimperium, das all das Gute für die Menschheit erwirken soll, ist eine gottgewollte Einrichtung. Es abzulehnen, ist dann nicht mehr nur ein Vergehen gegen das Gemeinwohl, es ist ein Vergehen gegen den Heilsplan Gottes, es ist wirklich *Böses*, wie auch Luzifer böse ist, der sich gegen Gott auflehnte. Am gleichen Ort leiden er, Satan, Judas und Cassius und Brutus, die Cäsarenmörder. Er straft die Sünder gegen die Majestät des Kaisertums, das Garant für all das Gute im Staate ist, ebenso wie die Sünder gegen seine Majestät, Satan und Judas. Das Vergehen gegen die irdische Glückseligkeit anderer Menschen, ihre Freiheit, ihren Frieden, ihre Einheit mit anderen, ihre Rechte und ihr Recht, ist eine Sünde kosmischen Ausmaßes. Das Böse im Staate ist bei Dante das Böse schlechthin, auf gleicher Stufe mit Angriffen auf Gott selbst, den Vater und den Sohn.

6.2 KRITIK UND AUSBLICK

Diese Vergöttlichung menschlichen Rechts und somit menschlicher Herrschaft ist sicherlich einer der größten Widerhaken in Dantes Staatstheorie, die zu einer kritischen Hinterfragung auffordern. So stellt sich beispielsweise in der Verurteilung Christi durch Pontius Pilatus, die Dante ja als eines *der* Argumente zur Begründung der Rechtmäßigkeit des römischen Imperiums heranzieht, die Frage, ob zur Rechtmäßigkeit eines Urteils nicht auch gehört, ein tatsächliches Vergehen bestrafen zu müssen, da ihm sonst ja der zu bestrafende Gegenstand

fehlen würde. Welcher Natur aber war das Verbrechen Jesu? – Und würde Dante so weit gehen, Christus eine Schuld nach weltlichem Recht zuzuschreiben? Hier ist sicherlich ein Anknüpfungspunkt für weiteres Nachdenken, scheint doch die Argumentation Dantes hier Konsequenzen nach sich zu ziehen, die womöglich in der Logik Dantes nicht tragbar sind.

Auch wird Dante wenig konkret, wenn es um den Inhalt des Rechtes geht. Zwar ist der Rechtszweck, der wie in allen Naturrechtsschulen in der Verwirklichung „überpositiver Werte“ (Trupp 2017) zu sehen ist, zur konkreten Ausgestaltung sagt Dante aber wenig. So bleibt beispielsweise offen, wie mit Störern des allgemeinen Friedens umzugehen ist oder wie sich die Ein- und Absetzung des Monarchen konkret vollziehen könnte. Zwar kann man annehmen, dass der Verehrer römischen Rechts, der Dante war, Rechtsnormen vorsieht, die diesem entsprechen, eine deutliche und unmissverständliche Behandlung dieser Frage aber fehlt. Man könnte einwenden, dass dies auch nicht in der Absicht des Werkes liegt und dass die *Monarchia* eben kein detaillierter Entwurf einer Staatsverfassung ist, sondern vielmehr drei Thesen beweisen möchte, aus denen sich dann konkretere Annahmen ableiten lassen. Welche konkreten Rechtsnormen es in der Weltmonarchie von Dantes *Monarchia* geben könnte, wäre ebenso Anknüpfungspunkt für weitere Überlegungen.

Wie wir gesehen haben, hebt Dante den Weltkaiser auf eine fast schon gottgleiche Stellung: Sein Herrschen imitiert das des allmächtigen Gottes, das irdische Glück, für das der Kaiser die Verantwortung trägt, ist dem überirdischen beigeordnet, das Kaisertum hat eine providentielle Rolle. Die einzige Einschränkung, die diese Positionierung erfährt, besteht im allerletzten Abschnitt der *Monarchia*, wenn er schreibt:

Der Kaiser muß Petrus jene Ehrfurcht erweisen, die der erstgeborene Sohn dem Vater schuldet, auf daß er durch das Licht der väterlichen Gnade erleuchtet um so wirksamer den Erdkreis erhelle, zu dessen Vorsteher ihn allein jener bestimmt hat, welcher alle geistlichen und zeitlichen Angelegenheiten bestimmt hat. (Mon., III, xv, 18)

Manche sagen, dass Dante hier die gesamte Argumentation des dritten Buches der *Monarchia* über Bord geworfen habe, alle Bemühungen, den Kaiser als gleichberechtigt und unabhängig vom Papst darzustellen, wären mit diesem letzten Eingeständnis wertlos geworden (vgl. Sistrunk 1987, S. 95–96). Wie auch immer das Zustandekommen dieser letzten Passage erklärt werden mag, Fakt ist, dass Dante hier eine Konzession vornimmt und das Weltliche unter das Himmlische reiht, die jenseitige Bestimmung des Menschen als führend und leitend für die diesseitige. Das ist insofern kein Widerspruch zu dem bis dahin von Dante Ausgeführten, als dass er immer alles, auch das irdische Dasein, als auf Gott ausgerichtet betrachtet. Und doch verwundert es auf eine gewisse Art, dass er diese Konzession im

Hinblick auf das Papsttum macht. Er hätte ja auch den Kaiser einfach ‚nur‘ auf die Ordnungen des himmlischen Rechtes und den Glauben an Gott und die Kirche verpflichten können. Womöglich war das für Dante einfach nicht denkbar. So schreibt Papst Benedikt XV. in seiner Enzyklika *In Praeclara Summorum*: „Ecclesiae vero Catholicae auctoritati mirum quantum tribuit Aligherius, quantum Romani Pontificis potestati, utpote ex qua quaevis Ecclesiae ipsius leges et instituta valeant“ (Benedictus PP. XV 1921). Ob im Schreiben des Papstes in der Zeit nach dem 1. Vatikanischen Konzil der Wunsch Vater des Gedanken war oder Dante tatsächlich das Papsttum als Fundament aller kirchlichen Gesetzgebung, also auch derjenigen das persönliche Seelenheil betreffend, betrachtete, sei dahingestellt. Wie sich der von Dante in diesem letzten Abschnitt angerissene Gedanke aber analysieren lässt, wie also eine Weltmonarchie unter den ‚Auspizien‘ des Papstes denkbar ist, ohne dass die weltliche Macht durch und durch von der päpstlichen bestimmt werden kann, ist ebenfalls eine Frage, der man weitere Überlegungen widmen kann.

Der mit Sicherheit größte Widerstand, den die Behandlung von Dantes Bösen im Staate hervorruft, ist freilich, dass es alleine im Negativen besteht, weil das Böse eben kein Prinzip besitzt. Ich habe bereits angesprochen, dass wir vor einer nicht unerheblichen Schwierigkeit und Erklärungsnot stehen, wenn wir nun mit Erfahrungen des Bösen konfrontiert sind, die so schrecklich sind, dass sie alles Begreifen zu überschreiten scheinen. Unter dem Eindruck des Holocausts beispielsweise, kann man nicht anders als anzweifeln, was Dante mit der Scholastik sagen müsste: Selbst dort gibt es einen Rest Gutes, weil es sonst nicht sein könnte. Es läge doch viel näher, dem Bösen selbst ein Sein zuzurechnen, es als Prinzip zu betrachten, das ebenso wie das Gute in der Welt aktualisiert wird und wirkt. Dass, mit anderen Worten, das Sein nicht verschwindet und so das Böse sich ausbreitet, sondern dass das Böse selbst ein Sein ist, das gegen das gute Sein wirkt und arbeitet. So naheliegend dieser Schluss zu sein scheint, so fern ist er dem scholastischen Denken. Was ist, ist gut. Was vernichtet, ist böse.

Vielleicht lässt sich auch gerade hier eine Lösung für dieses scheinbare Problem finden. Das Vernichten als Tätigkeit eines Handelnden erzeugt die Abwesenheit des Guten und macht so Platz für das Böse. Was auch immer Seiendes vernichtet wird, es fehlt in der Harmonie des Seienden. Im Akt des Vernichtens besteht das Böse. Auf diese Weise gedeutet, erhält das Böse eine dezidiert handlungszentrierte Dimension. Das Böse entsteht im Tun des Menschen, das auf Vernichtung ausgelegt ist, auf Zerstörung dessen, was ist und was dadurch gut ist. Inwieweit dieser Ansatz mit scholastischem Denken vereinbar ist, wäre zu prüfen.

Wenn man allerdings den sehr wahrnehmungsbezogenen Ansatz der Hochscholastik und den Stellenwert, den der menschliche Wille hat, betrachtet, scheint es naheliegend, dass ein solcher Ansatz durchaus verträglich wäre.

Das Böse im Staate Dantes ist ein Böses, das den Menschen gesellschaftlich aber auch singulär betrifft, und dies in seiner überirdischen und irdischen Natur. Das Böse, das den Staat angreift, ist ein Böses, das den Menschen in seiner Ganzheitlichkeit angreift. Es beschädigt den Menschen in seinem Handeln und in seinem Sein, indem es dies in der Erfüllung des innewohnenden Telos verhindert, ihn an der Verwirklichung seiner Natur hindert.

Diese Arbeit zeigt, wie ernst Dante das organisierte Gemeinwesen nimmt, welch hohen Stellenwert er ihm einräumt und wie desaströs eine nachhaltige Störung dieses Gemeinwesens ist. Der Staat ist zur Vervollkommnung aller Menschen eingerichtet. In der *Monarchia* begegnet uns ein Denken, das den Menschen in seiner Mehrschichtigkeit wahr- und ernstnimmt, als seelisches, geistiges und gesellschaftliches Wesen, das in der Erlangung seines eigenen Glücks nicht durch die Vertröstung auf das Jenseits oder im Gegenteil eine radikale Diesseitszentriertheit fortschreitet, auch nicht in solipsistischem Individualismus oder Kollektivismus, sondern – ganz aristotelisch – eine Mitte zwischen all dem braucht. Es ist dieser ausgleichende und umfassende Weitblick, gepaart mit einer optimistischen Ernsthaftigkeit, die die *Monarchia* auch heute noch lesens- und studierenswert macht.

LITERATURVERZEICHNIS

A PRIMÄRLITERATUR

Alle Werke der Primärliteratur werden mit Siglen angegeben. Die Primärliteratur ist im Literaturverzeichnis nach der alphabetischen Reihenfolge der Autoren geordnet.

Can Grande

DANTE Alighieri (1922a): „An Can Grande Scaliger“. In: *Dante Alighieri: Dantes Werke. Der unbekannte Dante*. Hg. v. A. Rittler. Berlin: G. Grosser.

Kaiser Heinrich

DANTE Alighieri (1922b): „An den Kaiser Heinrich VII“. In: *Dante Alighieri: Dantes Werke. Der unbekannte Dante*. Hg. v. A. Rittler. Berlin: G. Grosser, S. 223–228.

Fürsten und Herren Italiens

DANTE Alighieri (1922c): „An die Fürsten und Herren Italiens“. In: *Dante Alighieri: Dantes Werke. Der unbekannte Dante*. Hg. v. A. Rittler. Berlin: G. Grosser, S. 213–217.

Italienische Kardinäle

DANTE Alighieri (1922d): „An die italienischen Kardinäle“. In: *Dante Alighieri: Dantes Werke. Der unbekannte Dante*. Hg. v. A. Rittler. Berlin: G. Grosser, S. 228–232.

Mon.

DANTE Alighieri (1989): *Monarchia. Studienausgabe. Lateinisch/Deutsch*. Hg. v. R. Imbach und C. Flüeler. Stuttgart: Reclam.

Comm.

DANTE Alighieri (2001): *Die Göttliche Komödie*. Hg. von H. Gmelin, R. Bachr und M. Hardt. Ditzingen: Reclam (Reclams-Universalbibliothek, 796).

Met.

ARISTOTELES (1970): *Metaphysik. Schriften zur Ersten Philosophie*. Hg. v. F. Schwarz. Stuttgart: Reclam.

Pol.

ARISTOTELES (1984): *Politik*. 5. Aufl. Hg. v. O. Gigon. München: Dt. Taschenbuch-Verl. (2136 dtv-Klassik: Literatur, Philosophie, Wissenschaft).

De an.

ARISTOTELES (2017): *Περὶ ψυχῆς*. wikisource. Online verfügbar unter https://el.wikisource.org/wiki/%CE%A0%CE%B5%CF%81%CE%AF_%CF%88%CF%85%CF%87%CE%AE%CF%82, zuletzt geprüft am 19.05.2025.

NE

ARISTOTELES (2018): *Nikomachische Ethik*. 7. Aufl. Hg. v. U. Wolf. Hamburg: Rowohlt.

Civ. Dei

AUGUSTINUS (1961): *Die Gottesbürgerschaft – De Civitate Dei*. Hg. v. H. v. Balthasar. Frankfurt a. Main: Fischer.

Conf.

AUGUSTINUS (1987): *Bekenntnisse. Lateinisch und Deutsch*. Hg. v. J. Bernhart. Frankfurt a. Main: Insel.

Ilias

HOMER (2024): *Ilias und Odyssee. Vollständig griechisch und deutsch*. Hg. v. E. Gottwein und J. H. Voß. Online verfügbar unter <https://www.gottwein.de/Grie/Homer.php>, zuletzt geprüft am 24.05.2025.

JK

JOSEPHUS, Flavius (1888-1895): *Der jüdische Krieg. Und kleinere Schriften*. Hg. v. H. Clementz. Berlin: Marix Verlag.

Regesta Imperii, VI

MARGUE, M.; Böhmer, J. F. (Hg.) (2021): *Die Regesten des Kaiserreichs unter Rudolf, Adolf, Albrecht, Heinrich VII. Vierte Abteilung: Heinrich VII. 1288/1308-1313 Regesten aus den Archiven und Bibliotheken Österreichs*. Österreichische Akademie der Wissenschaften - Regesta Imperii; Deutsche Kommission für die Bearbeitung der Regesta Imperii bei der Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Mainz.

Plt.

PLATON (1857): „Politikos“. In: Platon: *Platons Werke*. Hg. v. F. Schleiermacher. Berlin: Akademieverlag (2). Online verfügbar unter <http://www.opera-platonis.de/Politikos.html>.

Brut.

PLUTARCH (1918): *Life of Brutus*. Hg. v. B. Perrin. Cambridge, MA: Harvard University Press (Digital Loeb Classical Library). Online verfügbar unter <https://www-loebclassics->

com.uaccess.univie.ac.at/view/plutarch-lives Brutus/1918/pb_LCL098.127.xml?rskey=9bCfaN&result=2, zuletzt geprüft am 25.5.25.

De m.

S. THOMAE AQUINATIS (1883): „De Malo“. In: *Quaestiones Disputatae accedit Liber De Ente et Essentia*. Hg. v. T. de Vio Cajetanus. Paris: S. Paulus.

De ver.

S. THOMAE AQUINATIS (1898): „De Veritate“. In: S. Thomae Aquinatis: *Quaestiones Disputatae. et Quaestiones Duodecim Quodlibetas, III*. Turin, London: Typographie Pontifica/Burns & Oates, S. 1–352.

S. Ev. Matth.

S. THOMAE AQUINATIS (1951): *Super Evangelium S. Matthaei Lectura*. Hg. v. R. Cai. Turin, Rom: Marietti.

STh

S. THOMAE AQUINATIS (1952a): *Summa Theologiae*. Hg. v. Petri Caramello. Turin: Marietti.

S. Ev. Ioann.

S. THOMAE AQUINATIS (1952b): *Super Evangelium S. Ioannis lectura*. 5. Aufl. Hg. v. R. Cai. Turin, Rom: Marietti.

ScG

S. THOMAE AQUINATIS (1961): *Liber de Veritate Catholicae Fidei contra errores Infidelium. seu Summa contra gentiles. 3 Bände*. Hg. v. P. Marc. Turin, Rom: Marietti.

De un. I.

S. THOMAE AQUINATIS (2020): *De Unitate Intellectus*. Hg. v. Aquinas Institute, Inc. Online verfügbar unter <https://aquinas.cc/la/en/~DeUnitate>, zuletzt geprüft am 20.05.2025.

CIC

SANCTA SEDES: *Decretalium Gregorii papae IX compilationis. X*, https://www.hsaugsburg.de/~harsch/Chronologia/Lspost13/GregoriusIX/gre_1t33.html#006, zuletzt geprüft am 17.05.25.

Alle Zitate aus der **Heiligen Schrift** sind mit dem gängigen Kürzel des Buches, Kapitel- und Verszahl angegeben. Zitate sind entnommen aus: *Die Bibel. Elberfelder Übersetzung*. Verfügbar unter: <https://www.bibleserver.com/>.

B MONOGRAPHIEN

ARENDT, H. (1990): *Eichmann in Jerusalem. Ein Bericht von der Banalität des Bösen*. Leipzig: Reclam.

ARENDT, H. (2022): *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft. Antisemitismus, Imperialismus und totale Herrschaft*. 24. Aufl. München: Piper.

ARENDT, H. (2023): *Über das Böse: Eine Vorlesung zu Fragen der Ethik*. 15. Aufl. Hg. v. Kohn, Jerome (Hg.). München: Piper.

BENEDICTUS PP. XV (1921): *In Praeclara Summorum. Dilectis Filiis Doctoribus Et Alumnis Litterarum Artiumque Optimarum Orbis Catholici, Saeculo Sexto Exeunte Ab Obitu Dantis Aligherii*. Rom: Der heilige Stuhl. Online verfügbar unter https://www.vatican.va/content/benedict-xv/en/encyclicals/documents/hf_ben-xv_enc_30041921_in-praeclara-summorum.html, zuletzt geprüft am 02.01.2024.

BENIGNI, R. (2010): *Mein Dante*. München: Luchterhand.

BOYDE, P. (1981): *Dante. Philomythes and Philosopher. Man in the Cosmos*. Cambridge: Cambridge University Press.

BULLOCK, A. (1971): *Hitler. Eine Studie über Tyrannei*. Düsseldorf: Droste.

CANETTI, A. (1985): *Masse und Macht*. Frankfurt a. Main: Fischer.

CHIDA, E. (2019): *Local Power in Dante's Inferno*. Dissertation. Columbia University, New York. Graduate School of Arts and Sciences.

DAVIS, C. (1957): *Dante and the Idea of Rome*. London: Oxford University Press.

D'ENTRÈVES, A. (1952): *Dante as Political Thinker*. London: Oxford University Press.

DOSTOJEWSKI, F. (2022): *Schuld und Sühne*. Hg. v. H. Röhl. München: Anaconda.

FANON, F. (1980): *Schwarze Haut, weiße Masken*. Hg. v. Eva Moldenhauser. Frankfurt a. Main: Syndikat.

FLASCH, K. (1980): *Augustin. Einführung in sein Denken*. Stuttgart: Reclam.

- FOUCAULT, M. (2016): *Subjektivität und Wahrheit. Vorlesung am Collège de France. 1980-1981*. Berlin: Suhrkamp.
- FROMM, E. (1979): *Die Seele des Menschen. Ihre Fähigkeit zum Guten und zum Bösen*. Frankfurt a. Main, Wien, Zürich: Büchergilde Gutenberg.
- GRÄFE, Kurt (1911): *Die Persönlichkeit Kaiser Heinrichs VII*. Leipzig: Dyk.
- HÄGGLUND, B. (1997): *Geschichte der Theologie. Ein Abriß*. 3. Aufl. Gütersloh: Chr. Kaiser (Kaiser-Taschenbücher, 79).
- HEYEN, F. (Hg.) (1978): *Kaiser Heinrichs Romfahrt. Die Bilderchronik von Kaiser Heinrich VII. und Kurfürst Balduin von Luxemburg 1308 - 1313*. München: Deutscher Taschenbuch-Verlag (dtv, 1358).
- JUNG, C. (2009): *Die doppelte Natur des menschlichen Intellekts bei Aristoteles*. Dissertation. Universität Heidelberg, Heidelberg.
- KELSEN, H. (2007): „Die Staatslehre des Dante Alighieri“. In: ders.: *Werke*, Bd. 1. Hg. v. Matthias Jestaedt. Tübingen: Mohr Siebeck, S. 134–300.
- DRIEU, P. (2022): *Heimat Europa. Reiseberichte und andere Texte*. Hg. v. Louise Feldt. Dresden: Jungeuropa Verlag.
- DRIEU, P. (2024): *Die Strohbande. Sowie Judas. Der Mann, der sich erhängt. Kommentierte Ausgabe*. 1. Aufl. Hg. v. Markus Sanke. Dresden: Jungeuropa Verlag.
- LOSSEN, M. (1894): *Die Lehre vom Tyrannenmord in der christlichen Zeit: Festrede gehalten in der öffentlichen Sitzung der kb Akademie der Wissenschaften zu München zur Feier ihres 135. Stiftungstages am 28. März 1894*. München: Verlag der kb Akademie.
- LÜDDECKE, D. (1999): *Das politische Denken Dantes. Überlegungen zur Argumentation der Monarchia Dante Alighieris*. Neuried: Ars Una (Reihe politisches Denken, Bd. 3).
- MARNEROS, A. (Hg.) (2017): *Homers Ilias psychologisch erzählt: Der Seele erste Worte*. Wiesbaden: Springer Fachmedien Wiesbaden.

- MORAW, P. (1985): *Von offener Verfassung zu gestalteter Verdichtung. D. Reich im späten Mittelalter 1250 bis 1490*. Berlin: Propyläen-Verlag (Propyläen-Geschichte Deutschlands, Bd. 3).
- NOLLER, J. (2017): *Theorien des Bösen. zur Einführung*. Hamburg: Junius.
- PARK, K. (2002): *Das Schlechte und das Böse: Studien zum Problem des Übels in der Philosophie des Thomas von Aquin*.
- PARK, K. (2002): *Das Schlechte und das Böse. Studien zum Problem des Übels in der Philosophie des Thomas von Aquin*. Zugl.: Bochum, Univ., Diss., 2002. Frankfurt am Main, Berlin: Lang (Europäische Hochschulschriften Reihe 20, Philosophie = Philosophie, 649).
- ERASMUS von Rotterdam (2024): *Die Klage des Friedens*. Hg. v. K. Steinmann. Berlin: Insel.
- ROUSSEAU, J. J. (1880): *Der Gesellschaftsvertrag oder Die Grundsätze des Staatsrechts*. Hg. v. H. Denhardt. Online verfügbar unter https://www.textlog.de/rousseau_vertrag.html, zuletzt geprüft am 16.05.2025.
- SAAGE, R. (2003): *Utopische Profile*. Münster, Hamburg, Berlin, London: Lit (Politica et ars, Bd. 4).
- SADE, D. (2006): „Die 120 Tage von Sodom oder Die Schule der Ausschweifung“. In: ders.: *Die 120 Tage von Sodom. Die Philosophie im Boudoir*. Köln: Anaconda, S. 9–479.
- SCHMAUS, M. (1940): *Katholische Dogmatik. Einleitung - Gott der Eine und der Dreieinige*. 2. Aufl. München: Max Hueber (I).
- SCHMAUS, M. (1979): *Der Glaube der Kirche. Gott der Schöpfer*. 2. Aufl. VII. St. Ottilien: EOS-Verl. (Der Glaube der Kirche, III).
- SCHUCHERT, A.; Schütte, H. (1970): *Die Kirche in Geschichte und Gegenwart*. Kempen/Niederrhein: Thomas-Verl.
- SHAKESPEARE, W. (1957): *Julius Cäsar. Tragödie*. Hg. v. A. W. Schlegel. Stuttgart: Reclam.
- VOLTAIRE, 1694-1778 (2005): *La mort de César. Tragédie*. Hg. v. C. Traverso und R. Levesque: Project Gutenberg. Online verfügbar unter

<https://www.gutenberg.org/cache/epub/15804/pg15804-images.html>, zuletzt
geprüft am 25.05.2025.

WEINFURTER, S. (2008): *Das Reich im Mittelalter. Kleine deutsche Geschichte von 500 bis 1500*. München: Beck.

WINKLHOFER, A. (1962): *Traktat über den Teufel*. 2. Aufl. Frankfurt a. Main: Josef Knecht.

C ARTIKEL UND BEITRÄGE

AERTSEN, J. (2022): „Die Lehre der Transzendentalien und die Metaphysik“. In: Christoph Böhr und Wolfgang Buchmüller (Hg.): *Sein und Seiendes: Ens, unum, bonum, verum: die Erkenntnislehre der Transzendentalien als Seinsbestimmungen und ihre fortwirkende Bedeutung in der Gegenwart*. Wiesbaden: Springer Fachmedien Wiesbaden, S. 233–253.

AHMED, S. (2016): „The Genesis of Secular Politics in Medieval Philosophy: The King of Averroes and the Emperor of Dante“. In: *Labyrinth Philosophy Journal* 18 (2), S. 209–231.

ARLEN, G. (2016): „Aristotle and the problem of oligarchic harm: Insights for democracy“. In: *European Journal of Political Theory* 18 (3), S. 393–414.

ARREGUÍN, H. (2008): „The Separate Substances and Aquina’s Intellectus Agens“. In: *Revista Portuguesa de Filosofia* 64 (1), S. 359–377.

ARSENI, A.; Pozneacova, V. (2021): „The Democracy Vs Totalitarianism in the Political Philosophy“. In: *1 1* (2), 1-20.

BAGGE, S. (1997): „The individual in the middle ages and the renaissance“. In: *The European Legacy* 2 (8), S. 1305–1312.

BAKER, S. (2017): „The metaphysics of goodness in the ethics of Aristotle“. In: *Philosophical Studies* 174 (7), S. 1839–1856.

BALDASSARO, L. (1974): „Dante the Pilgrim: Everyman as Sinner“. In: *Dante Studies, with the Annual Report of the Dante Society* (92), S. 63–76.

- BARRÓN, J. (2002): „Das Gute im Horizont der Seinsfrage: Zur Bedeutungsmannigfaltigkeit des Guten bei Aristoteles“. In: W. Schrader, G. Goedert und M. Scherbel (Hg.): *Perspektiven der Philosophie: Neues Jahrbuch*. Leiden, Niederlande: Brill (28), S. 47–83.
- BENZ, W. (2009): „Rassismus als Ideologie und Herrschaftspraxis (1933-1945)“. In: *Praxis der Kinderpsychologie und Kinderpsychiatrie* 58 (7), S. 491–503.
- BIRMINGHAM, P. (2019): „Hannah Arendt’s double account of evil“. In: T. Nys und S. de Wijze (Hg.): *The Routledge handbook of the philosophy of evil*. London, New York: Routledge (Philosophy/Psychology/Religion), S. 148–162.
- BROOK, A. (2018): „Thomas Aquinas on the Effects of Original Sin: A Philosophical Analysis“. In: *The Heythrop Journal* 59 (4), S. 721–732.
- BROWN, L. (1997): „What Is ‚the mean relative to us‘ in Aristotle’s ‚Ethics‘?“. In: *Phronesis* 42 (1), S. 77–93.
- BURNS, J. (1988): „Augustine on the Origin and Progress of Evil“. In: *The Journal of Religious Ethics* 16 (1), S. 9–27.
- CADDICK, H. (1843): „The Guelphs and Ghibellines“. In: *Bradshaw’s journal : a miscellany of literature, science, and art*, S. 252–256.
- CALDWELL, R. (1921): „The political writings of Dante“. In: *Rice Institute Pamphlet-Rice University Studies* 8 (2).
- CARY, P. (2019): „Augustine on Evil“. In: T. Nys und S. de Wijze (Hg.): *The Routledge handbook of the philosophy of evil*. London, New York: Routledge (Philosophy/Psychology/Religion).
- CHERNISS, H. (1954): „The Sources of Evil According to Plato“. In: *Proceedings of the American Philosophical Society* 98 (1), S. 23–30.
- CHILCOTT, C. (1923): „The Platonic Theory of Evil“. In: *The Classical Quarterly* 17 (1), S. 27–31.

- COOPER, R. (1963): „Saint Augustine’s Doctrine of Evil“. In: *Scottish Journal of Theology* 16 (3), S. 256–276.
- DEAN, T. (1999): „The rise of the signori“. In: D. Abulafia (Hg.): *The New Cambridge Medieval History. Volume 5, C.1198-c.1300*. Cambridge: Cambridge University Press (Cambridge histories online, 5), S. 458–478.
- EL-TAYEB, F.; Thompson, V. (2019): „Alltagsrassismus, staatliche Gewalt und koloniale Tradition“. In: *Ein Gespräch über Racial Profiling und intersektionale Widerstände in Europa*. S, S. 311–328.
- ESSED, P. (2008): „Everyday Racism“. In: D. Goldberg und J. Solomos (Hg.): *A Companion to Racial and Ethnic Studies*. Hoboken: Wiley, S. 202–216.
- FRECCERO, J. (1966): „Dante’s Prologue Scene“. In: *Dante Studies, with the Annual Report of the Dante Society* (84), S. 1–25.
- FREEMAN, W. (1921): „Sources of Dante’s Inspiration“. In: *Fordham College Monthly* 40 (2), S. 74–77.
- FREVEL, C. (2016): „Epochen und Daten der Geschichte in Israel/Palästina in biblischer Zeit. Anhang I“. In: E. Zenger et al.: *Einleitung in das Alte Testament. Neunte, aktualisierte Auflage*. Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer (Kohlhammer - Studienbücher Theologie, Band 1,1), S. 711–718.
- FRIED, J. (1982): Der karolingische Herrschaftsverband Im 9. Jh. zwischen „Kirche“ und „Königshaus“ in *Historische Zeitschrift* 235 (1), S. 1–44.
- FRIED, J. (1985): „Über den Universalismus der Freiheit im Mittelalter“ in *Historische Zeitschrift* 240 (2), S. 313–362.
- GEDDES, J. (1999): „Introduction“. In: R. Lestmeister (Hg.): *Florence 98. Destruction and Creation Personal and Cultural Transformation: Proceedings of the Fourteenth International Congress for Analytical Psychology*. Florence: Daimon.
- GINSBERG, W. (1982): „Dante’s Dream of the Eagle and Jacob’s Ladder“. In: *Dante Studies, with the Annual Report of the Dante Society* (100), S. 41–69.

- GOETZ, H. (1987): „Regnum: Zum politischen Denken der Karolingerzeit“. In: *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte: Germanistische Abteilung* 104 (1), S. 110–189.
- GÖRICH, K. (2020): „Der Kaiser, das Heilige Reich und die Fürsten“. In: B. Schneidmüller (Hg.): *Die Kaiser und die Säulen ihrer Macht. Von Karl dem Großen bis Friedrich Barbarossa*. Darmstadt: wbv Theiss, S. 353–357.
- GORODNICHENKO, Y.; Grygorenko, Y. (2008): „Are oligarchs productive? Theory and evidence“. In: *Journal of Comparative Economics* 36 (1), S. 17–42.
- GRANT, W. (2019): „Aquinas on Evil“. In: T. Nys und S. de Wijze (Hg.): *The Routledge handbook of the philosophy of evil*. London. New York: Routledge (Philosophy/Psychology/Religion).
- GREEN, L. (1993): „The image of tyranny in early fourteenth-century Italian historical writing“. In: *Renaissance Studies* 7 (4), S. 335–351.
- GREENACRE, P. (1969): „Treason and the Traitor“. In: *American Imago* 26 (3), S. 199–232.
- GRUNDMANN, H. (1952): „Sacerdotium — Regnum — Studium“. In: *Archiv für Kulturgeschichte* 34 (Jg), S. 5–21.
- GRUNDMANN, H. (1957): „Freiheit als Religiöses, Politisches und Persönliches Postulat im Mittelalter“ in *Historische Zeitschrift* 183 (1), S. 23–54.
- GUARDINI, R. (1956): „Das Licht bei Dante“. In: *Münchener Universitätsreden* (16), S. 1–11.
- GURIEV, S.; Rachinsky, A. (2005): „The Role of Oligarchs in Russian Capitalism“. In: *Journal of Economic Perspectives* 19 (1), S. 131–150.
- HABERMAS, J. (1983): „Der Eintritt in die Postmoderne“. In: *Merkur* 37 (10), S. 752–761.
- HACKFORTH, R. (1946): „Moral Evil and Ignorance in Plato's Ethics“. In: *The Classical Quarterly* 40 (3-4), S. 118–120.
- HAUS, M. (2023): „Mittelalterliche Autoritäten und Emporkömmlinge der Renaissance: Thomas von Aquin und Niccolò Machiavelli“. In: M. Haus (Hg.): *Grundlagen der*

- Politischen Theorie: Ein Überblick*. Wiesbaden: Springer Fachmedien Wiesbaden, S. 81–118.
- HAWKINS, M. (2000): „The foundations of fascism: The world views of Drieu la Rochelle“. In: *Journal of Political Ideologies* 5 (3), S. 321–341.
- HAWKINS, P. (2011): „Bottom of the Universe: Dante and Evil“. In: T. Kay, M. McLaughlin und M. Zaccarello (Hg.): *Dante in Oxford. The Paget Toynbee Lectures*. New York: Legenda, S. 147–159.
- HEATH, M. (2008): „Aristotle on Natural Slavery“. In: *Phronesis* 53 (3), S. 243–270.
- HENDRIX, J. (2012): „Philosophy of Intellect in the Long Commentary on the De anima of Averroes“. In: *Conference on Ancient and Medieval Philosophy, Fordham University*. New York: Fordham University.
- HERMANNI, F. (1995): „Die Wiederkehr des Bösen“. In: *AZP* 20 (2), S. 131–144.
- HIDALGO, O. (2018): „Klassische Staatstheorien“. In: R. Voight (Hg.): *Handbuch Staat*, S. 189–198.
- HONNEFELDER, L. (2009): „Menschenwürde und Transzendenzbezug“. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 57 (2), S. 273–287.
- HORSTER, D. (2012): „Das radikal Böse“. In: *SI* 42 (2), S. 30–33.
- IMBACH, R. (2016): „Dante als Schüler und Lehrer“. In: A. Speer und T. Jeschke (Hg.): *Schüler und Meister*. Berlin: De Gruyter, S. 61–80.
- IMBACH, R.; FLÜELER, C. (1989a): „Dante und die Philosophie“. In: Dante Alighieri: *Monarchia. Studienausgabe. Lateinisch/Deutsch*. Hg. v. R. Imbach und C. Flüeler. Stuttgart: Reclam, S. 13–25.
- IMBACH, R.; FLÜELER, C. (1989b): „Der philosophiehistorische Kontext“. In: Dante Alighieri: *Monarchia. Studienausgabe. Lateinisch/Deutsch*. Hg. v. R. Imbach und C. Flüeler.. Stuttgart: Reclam, S. 26–50.

- IMBACH, R.; Flüeler, C. (1989c): „Kommentar“. In: Dante Alighieri: *Monarchia. Studienausgabe. Lateinisch/Deutsch*. Hg. v. R. Imbach und C. Flüeler. Stuttgart: Reclam, S. 251–334.
- IMBACH, R.; Flüeler, C. (1989d): „Zur Deutung der Monarchia“. In: Dante Alighieri: *Monarchia. Studienausgabe. Lateinisch/Deutsch*. Hg. v. R. Imbach und C. Flüeler. Stuttgart: Reclam, S. 50–57.
- KASTNER, J. (2012): „Klassifizierende Blicke, manichäische Welt. Frantz Fanon: ‚Schwarze Haut, weiße Masken‘ und ‚Die Verdammten dieser Erde‘“. In: J. Reuter und A. Karentzos (Hg.): *Schlüsselwerke der Postcolonial Studies*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, S. 85–95.
- KAVOLIS, V. (1985): „Logics of Evil as Secular Moralities“. In: *Soundings: An Interdisciplinary Journal* 68 (2), S. 189–211.
- KOBUSCH, T. (2022): „Transzendenz und Transzendentalien“. In: C. Böhr und W. Buchmüller (Hg.): *Sein und Seiendes: Ens, unum, bonum, verum: die Erkenntnislehre der Transzendentalien als Seinsbestimmungen und ihre fortwirkende Bedeutung in der Gegenwart*. Wiesbaden: Springer Fachmedien Wiesbaden, S. 189–202.
- KRAUSE, T. (1993): „Selbstfindung im Zeichen des Bösen“. In: A. Schuller und W. von Rahden (Hg.): *Die andere Kraft*. Berlin: De Gruyter, S. 149–164.
- LEIJENHORST, C. (2017): „The Nature of the Understanding: Intellect, Conception, and Concepts“. In: H. Lagerlund und B. Hill (Hg.): *Routledge companion to sixteenth-century philosophy*. New York, London: Routledge (Routledge philosophy companions), S. 475–492.
- LEISEGANG, H. (1915): „Über die Behandlung des scholastischen Satzes: ‚Quodlibet ens est unum, verum, bonum seu perfectum‘, und seine Bedeutung in Kants Kritik der reinen Vernunft“. In: *Kant-Studien* 20 (1-3).
- LINTOTT, A. (1992): „Aristotle and Democracy“. In: *The Classical Quarterly* 42 (1), S. 114–128.
- LIVANOS, C. (2009): „Dante’s Monsters: Nature and Evil in the *Commedia*“. In: *Dante Studies, with the Annual Report of the Dante Society* (127), S. 81–92.

- LOGAN, R. (1986): „A conception of the self in the later middle ages“. In: *Journal of Medieval History* 12 (3), S. 253–268.
- LOMAS, C. (1961): „The Rhetoric of Demagoguery“. In: *Western Speech* 25 (3), S. 160–168.
- LÖWE, H. (1960): „Dante und das Kaisertum“. In: *Historische Zeitschrift* 190 (1), S. 517–552.
- LÜDDECKE, D. (1998): „Dantes Monarchia als Politische Theologie Abhandlungen und Aufsätze“. In: *Der Staat* 37 (4), S. 547–570.
- LÜDDECKE, D. (2013): „Dantes Denken politischer Ordnungsformen“. In: M. Knoll und S. Saracino (Hg.): *Das Staatsdenken der Renaissance - Vom gedachten zum erlebten Staat*, Baden-Baden: Nomos, 69-91. (Staatsverständnisse, 55)
- MAGER, D. Alois (1934): „Der νοῦς παθητικὸς bei Aristoteles und Thomas von Aquin“. In: *Revue néoscolastique de philosophie* 36, S. 263–274.
- MAZZEO, J. (1957): „The analogy of creation in Dante“. In: *Speculum* 32 (4), S. 706–721.
- MIETHKE, J. (2017): „Das Gegenüber von ‚Staat‘ und ‚Kirche‘ in der mittelalterlichen Politiktheorie“. In: O. Hidalgo und C. Polke (Hg.): *Staat und Religion: Zentrale Positionen zu einer Schlüsselfrage des politischen Denkens*. Wiesbaden: Springer Fachmedien Wiesbaden, S. 79–96.
- MINNICH, E. (2014): „The evil of banality: Arendt revisited“. In: *Arts and Humanities in Higher Education* 13 (1-2), S. 158–179.
- MORAW, P. (1979): „Reichsstadt, Reich und Königtum im Späten Mittelalter“. In: *Zeitschrift für Historische Forschung* 6 (4), S. 385–424.
- MORGENTHAU, H. (1945): „The Evil of Politics and the Ethics of Evil“. In: *Ethics* 56 (1), S. 1–18.
- MÜLLER, J. (2019): „Aristotle and the Origins of Evil“. In: *Phronesis* 65 (2), S. 179–223.
- NASH-MARSHALL, S. (2015): „Free Will, Evil, and Saint Augustine“. In: *quid* 6 (1), S. 43–57.
- NIGHTINGALE, A. (1996): „Plato on the Origins of Evil“. In: *Ancient Philosophy* 16 (1), S. 65.

- ORIOI-SALGADO, M. (2020): „Aristotle’s Conscious Evil Typology“. In: J. Schlegel und B. Hansen (Hg.): *Challenging Evil. Time, Society and Changing Concepts of the Meaning of Evil*. Leiden: Brill.
- OTTMANN, H. (2004): „John of Salisbury (1115/20–1180)“. In: H. Ottmann (Hg.): *Geschichte des politischen Denkens: Band 2: Römer und Mittelalter*. Stuttgart: J.B. Metzler, S. 104–117.
- PATAPAN, H. (2019): „On Populists and Demagogues“. In: *Canadian Journal of Political Science* 52 (4), S. 743–759.
- POLAK, R. (2017): „Heimkehr zu Gott und seiner Sozialordnung“. In: R. Polak (Hg.): *Migration, Flucht und Religion. Praktisch-Theologische Zugänge*. Ostfildern: Matthias Grünewald Verlag (1), S. 107–124.
- RAAFLAUB, K. (1984): „Freiheit in Athen und Rom: Ein Beispiel divergierender politischer Begriffsentwicklung in der Antike“. In: *Historische Zeitschrift* 238 (1), S. 529–568.
- RADFORD, R. (1966): „Aristotle On Doing Evil“. In: *Journal of Thought* 1 (2), S. 9–22.
- ROBERTS, D. (2009): „Margaret Sanger and the racial origins of the birth control movement“. In: *Racially writing the republic: Racists, race rebels, and transformations of American identity*, S. 196–213.
- ROBERTS-MILLER, P. (2005): „Democracy, Demagoguery, and Critical Rhetoric“. In: *rap* 8 (3), S. 459–476.
- RODDEWIG, M. (1979): „Cäsar oder der Tyrannenmord aus der Sicht von Dante, Michelangelo und Donato Giannotti“. In: *Deutsches Dante-Jahrbuch* 53-54 (1), S. 73–103.
- RÜTHERS, B. (2009): „Das Ungerechte an der Gerechtigkeit“. In: *JuristenZeitung* 64 (20), S. 969–975.
- SANFORD, J. (2017): „Aristotle on Evil as Privation“. In: *International Philosophical Quarterly* 57 (2), S. 195–209.

- SANKE, M. (2024): „Nachwort: Erlöser oder Verräter“. In: P. Drieu La Rochelle: *Die Strohbande. Sowie Judas. Der Mann, der sich erhängt. Kommentierte Ausgabe*. 1. Aufl. Hg. v. M. Sanke. Dresden: Jungeuropa Verlag, S. 264–291.
- SCHAEFFLER, R. (2022): „Die Lehre von den Transzendentalien: ihre philosophiehistorische Krise und ihre bleibende Aktualität“. In: C. Böhr und W. Buchmüller (Hg.): *Sein und Seiendes: Ens, unum, bonum, verum: die Erkenntnislehre der Transzendentalien als Seinsbestimmungen und ihre fortwirkende Bedeutung in der Gegenwart*. Wiesbaden: Springer Fachmedien Wiesbaden, S. 347–355.
- SCHILDGEN, B. (2001): „Dante’s Utopian Political Vision, the Roman Empire, and the Salvation of Pagans“. In: *Annali d’Italianistica* 19, S. 51–69.
- SCHMÖLZ, F. (1974): „Das Glück in der Politik?“. In: W. Paul Eckert (Hg.): *Thomas von Aquino. Interpretationen und Rezeption. Studien und Texte*. Mainz: Matthias Grünewald Verlag, 196–201. (Walberger Studien. Philosophische Reihe, 5).
- SCHOCKENHOFF, E. (2004): „Church as Politeia. Dient die Politik dem Glück des Menschen?: Zum Verhältnis von geistlicher und weltlicher Gewalt bei Thomas von Aquin“. In: C. Stumpf und H. Zaborowski (Hg.): *The Political Self-Understanding of Christianity. Proceedings of a Becket Institute Conference at the University of Oxford, 28 September -1 October 2000*. Berlin: De Gruyter, S. 69–102.
- SCOTT, J. (1963): „Dante’s use of the word ‚Intelletto‘“. In: *Italica* 40 (3), S. 215.
- SCUDIERI, A. (2019): „Plato on evil“. In: Thomas Nys und Stephen de Wijze (Hg.): *The Routledge handbook of the philosophy of evil*. London, New York: Routledge (Philosophy/Psychology/Religion), S. 15–29.
- SEDLEY, D. (1997): „The Ethics of Brutus and Cassius“. In: *Journal of Roman Studies* 87, S. 41–53.
- SEIDLMAYER, M. (1956): „Rom und Romgedanke im Mittelalter“. In: *Saeculum* 7 (JG), S. 394–411.
- SELAND, J. (2006): „Dante and Tolkien: Their ideas about evil“. In: *INKLINGS FOREVER* 5, S. 147–154.

- SILVERSTEIN, T. (1938): „On the Genesis of De Monarchia, II, v“. In: *Speculum* 13 (3), S. 326–349.
- SINGLETON, C. (1949): „Dante and Myth“. In: *Journal of the History of Ideas* 10 (4), S. 482–502.
- SISTRUNK, T. (1987): „Obligations of the Emperor as the Reverent Son in Dante’s Monarchia“. In: *Dante Studies, with the Annual Report of the Dante Society* (105), S. 95–112.
- SÖFFNER, J. (2011): „Zeuge des Jenseits“. In: W. Drews und H. Schlie (Hg.): *Zeugnis und Zeugenschaft. Perspektiven aus der Vormoderne*. Paderborn: Wilhelm Fink Verlag.
- SOUCY, R. (1970): „Romanticism and Realism in the Fascism of Drieu La Rochelle“. In: *Journal of the History of Ideas* 31 (1), S. 69–90. DOI: 10.2307/2708370.
- SPIVAK, G. (2015): „Can the Subaltern Speak?“ In: P. Williams und L. Chrisman (Hg.): *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory*. London: Routledge, S. 66–111.
- STEEL, C. (1994): „Does Evil Have a Cause? Augustine’s Perplexity and Thomas’s Answer“. In: *The Review of Metaphysics* 48 (2), S. 251–273.
- STOCCHI-PERUCCHIO, D. (2017): „Dante Politico: Toward a Mapping of Dante’s Political Thought“. In: *Mediaevalia* 38 (1), S. 13–36.
- STUMP, E. (2019): „Dante on the Evil of Treachery“. In: Andrew P. Chignell (Hg.): *Evil: A History*. New York: Oxford University Press, S. 252–257.
- TSAO, R. (2002): „The Three Phases of Arendt’s Theory of Totalitarianism“. In: *Social Research* 69 (2), S. 579–619.
- TUCKER, W. (1965): „Fascism and Individualism: The Political Thought of Pierre Drieu La Rochelle“. In: *The Journal of Politics* 27 (1), S. 153–177.
- VERDUIN, K. (1983): „Dante and the Sin of Satan: Augustinian Patterns in Inferno XXXIV. 22–27“. In: *Quaderni d’italianistica* 4, S. 208–217.

- VIK, J. (2007): „Die Unterscheidung des Thomas von Aquin zwischen beatitudo perfecta und beatitudo imperfecta in der ‚Summa theologiae‘“. In: *Studia Universitatis Babes-Bolyai-Theologia Catholica Latina* (2), S. 3–36.
- VONARBURG, V. (2021): „Das Böse bei Thomas von Aquin“. In: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 68 (1), S. 21–39.
- WARNER, L. (1995): „The Dark Wood and the Dark Word in Dante’s ‚Commedia‘“. In: *Comparative Literature Studies* 32 (4), S. 449–478.
- WETZEL, J. (2012): „Augustine on the origin of evil: myth and metaphysics“. In: James Wetzel (Hg.): *Augustine’s City of God*. Cambridge: Cambridge University Press, S. 167–185.
- WHITFIELD, S. (1981): „Hannah Arendt and the Banality of Evil“. In: *The History Teacher* 14 (4), S. 469–477.
- WOOD, J. (2009): „Is There an ‚Archê Kakou‘ in Plato?“ In: *The Review of Metaphysics* 63 (2), S. 349–384..
- ZOEPPFEL, R. (1974): „Aristoteles und die Demagogen“. In: *Chiron* 4, S. 69–90.

D LEXIKA UND LEXIKONARTIKEL

- AHLHAUS, J. (1932): „Philipp IV der Schöne“. In: M. Buchberger (Hg.): *Lexikon für Theologie und Kirche*, VIII. 2., neu bearb. Aufl. Freiburg im Breisgau: Herder, S. 224–226.
- BUNBURY, E. (1856a): „Aurunci“. In: W. Smith (Hg.): *Dictionary of Greek and Roman Geography*. London: Walton and Maberly.
- BUNBURY, E. (1856b): „Ausones“. In: W. Smith (Hg.): *Dictionary of Greek and Roman Geography*. London: Walton and Maberly.
- DACHS, H. (1932): „Heinrich VII“. In: M. Buchberger (Hg.): *Lexikon für Theologie und Kirche*, IV. 2., neu bearb. Aufl. Freiburg im Breisgau: Herder, S. 916.
- FIALA, A. (2019): „Pacifism“. In: E. Zalta (Hg.): *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. (Fall 2019 Edition). Online verfügbar unter

<https://plato.stanford.edu/entries/pacifism/#DefiPeac>, zuletzt geprüft am 15.05.2025.

FINKE, H. (1932): „Bonifatius VIII“. In: M. Buchberger (Hg.): *Lexikon für Theologie und Kirche*, II. 2., neu bearb. Aufl. Freiburg im Breisgau: Herder, S. 458–460.

GERLICH, A. (1969): „Heinrich VII“. In: O. zu Stolberg-Wenigerode (Hg.): *Neue deutsche Biographie*, Bd. 8. Berlin: Duncker u. Humblot, S. 329–334.

HENTSCHEL, G. (2016): „Die Samuelbücher“. In: E. Zenger et al.: *Einleitung in das Alte Testament*. Neunte, aktualisierte Auflage. Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer (Kohlhammer - Studienbücher Theologie, Band 1,1), S. 289–300.

JUNKER, H.; Sauer, J. (1932): „Cherubim“. In: M. Buchberger (Hg.): *Lexikon für Theologie und Kirche*, II. 2., neu bearb. Aufl. Freiburg im Breisgau: Herder, S. 852–853.

KINDER, H. (1976): *dtv-Atlas zur Weltgeschichte*. Orig.-Ausg., 12. Aufl., 811. - 900. Tsd. 2 Bände. München: Deutscher Taschenbuch-Verlag (dtv, 3001).

KIRCHNER, F.; Michaelis, K.; Hoffmeister, J. (2013): *Wörterbuch der philosophischen Begriffe. Jubiläumsausgabe zum 150jährigen Bestehen der „Philosophischen Bibliothek“*. Hg. v. Arnim Regenbogen. Hamburg: Felix Meiner Verlag (Philosophische Bibliothek, Band 500).

KOCH, W. (1932): „Kainiten“. In: M. Buchberger (Hg.): *Lexikon für Theologie und Kirche*, V. 2., neu bearb. Aufl. Freiburg im Breisgau: Herder, S. 746.

KRAUT, R. (2019): „Aristotle’s Ethics“. In: E. Zalta (Hg.): *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. (Fall 2019 Edition). Online verfügbar unter <https://plato.stanford.edu/entries/aristotle-ethics/>, zuletzt geprüft am 28.03.2025.

KREBS, E. (1932a): „Rechtfertigung“. In: M. Buchberger (Hg.): *Lexikon für Theologie und Kirche*, VIII. 2., neu bearb. Aufl. Freiburg im Breisgau: Herder, S. 675–678.

KREBS, E. (1932b): „Unam sanctam“. In: M. Buchberger (Hg.): *Lexikon für Theologie und Kirche*, X. 2., neu bearb. Aufl. Freiburg im Breisgau: Herder, S. 373–374.

- MAIER, F. (1932): „Judas Iskarioth“. In: M. Buchberger (Hg.): *Lexikon für Theologie und Kirche*, V. 2., neu bearb. Aufl. Freiburg im Breisgau: Herder, S. 671–672.
- MEMMI, A. (1966): „Racisme“. In: C. Grégory (Hg.): *Encyclopédie Universalis*. Online verfügbar unter <https://www.universalis.fr/encyclopedie/racisme/>, zuletzt geprüft am 27.05.2025.
- MILLER, F. (2019): „Political Naturalism“. In: E. Zalta (Hg.): *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. (Fall 2019 Edition). Online verfügbar unter <https://plato.stanford.edu/entries/aristotle-politics/supplement3.html>, zuletzt geprüft am 21.05.2025.
- NOPPEL, C. (1932): „Frieden. II. Völkerleben.“ In: M. Buchberger (Hg.): *Lexikon für Theologie und Kirche*. 2., neu bearb. Aufl. Freiburg im Breisgau: Herder.
- OEING-HANHOFF, L. (2017): „Intellectus agens / intellectus possibilis“. In: J. Ritter, K. Gründer und G. Gabriel (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie online*. Basel: Schwabe Verlag.
- SCHARNAGL, A. (1932): „Naturrecht“. In: M. Buchberger (Hg.): *Lexikon für Theologie und Kirche*, VII. 2., neu bearb. Aufl. Freiburg im Breisgau: Herder, S. 453–455.
- SCHÜTRUMPF, E. (2021): „Polis“. In: C. Rapp und K. Corcilus (Hg.): *Aristoteles-Handbuch: Leben – Werk – Wirkung*. Stuttgart: J.B. Metzler, S. 360–364.
- SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, L. (2016): „Das Hohelied“. In: E. Zenger et al.: *Einleitung in das Alte Testament*. Neunte, aktualisierte Auflage. Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer (Kohlhammer - Studienbücher Theologie, Band 1,1), S. 447–487.
- SHIELDS, C. (2019a): „Aristotle’s Psychology“. In: E. Zalta (Hg.): *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. (Fall 2019 Edition). Online verfügbar unter <https://plato.stanford.edu/entries/aristotle-psychology/#PsycFacu>, zuletzt geprüft am 19.05.2025.
- SHIELDS, C. (2019b): „The Active Mind of De Anima iii 5“. In: E. Zalta (Hg.): *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. (Fall 2019 Edition). Online verfügbar unter

<https://plato.stanford.edu/entries/aristotle-psychology/active-mind.html>, zuletzt geprüft am 20.05.2025.

SICKENBERGER, J. (1932): „Frieden. I. Hl. Schrift“. In: M. Buchberger (Hg.): *Lexikon für Theologie und Kirche*. 2., neu bearb. Aufl. Freiburg im Breisgau: Herder.

THÜRMER-ROHR, C. (2022): „Das Böse“. In: W. Heuer und S. Rosenmüller (Hg.): *Arendt-Handbuch: Leben – Werk – Wirkung*. Stuttgart: J.B. Metzler, S. 334–335.

TRUPP, A. (2017): „Rechtszwek“. In: J. Ritter, K. Gründer und G. Gabriel (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie online*. Basel: Schwabe Verlag.

E INTERNETQUELLEN

AFD (2017): *Zuwanderung | Asyl - Alternative für Deutschland*. Online verfügbar unter <https://www.afd.de/zuwanderung-asyl/>, zuletzt aktualisiert am 05.12.2022, zuletzt geprüft am 10.08.2024.

BMVG (2024): „Es geht ihm um mehr als die Ukraine“ – Pistorius über die russische Aggression. *Bundesministerium für Verteidigung*. Online verfügbar unter <https://www.bmvg.de/de/aktuelles/pistorius-ueber-russische-aggression-5747658>, zuletzt aktualisiert am 23.02.2024, zuletzt geprüft am 10.08.2024.

BUNDESAMT FÜR VERFASSUNGSSCHUTZ (2020): *Islamismus und islamistischer Terrorismus - Begriff und Erscheinungsformen*. Bundesamt für Verfassungsschutz. Online verfügbar unter https://www.verfassungsschutz.de/DE/themen/islamismus-und-islamistischer-terrorismus/begriff-und-erscheinungsformen/begriff-und-erscheinungsformen_artikel.html, zuletzt aktualisiert am 15.12.2020, zuletzt geprüft am 10.08.2024.

BUNDESZENTRALE FÜR POLITISCHE BILDUNG (2025): *19. Februar 2020: Anschlag in Hanau*. Online verfügbar unter <https://www.bpb.de/kurz-knapp/hintergrund-aktuell/559464/19-februar-2020-anschlag-in-hanau/>, zuletzt aktualisiert am 13.02.2025, zuletzt geprüft am 27.05.2025.

DABROCK, P. (2021): „Tyrannei der Ungeimpften? Zugespitzt, aber ethisch richtig!“ In: *Philosophie Magazin*. Online verfügbar unter

<https://www.philomag.de/artikel/tyrannei-der-ungeimpften-zugespitzt-aber-ethisch-richtig>, zuletzt aktualisiert am 09.11.2021, zuletzt geprüft am 10.08.2024.

DIE BASIS (2021): *Forderungen - dieBasis | Basisdemokratische Partei Deutschland. Basisdemokratische Partei Deutschland (dieBasis)*. Online verfügbar unter <https://diebasis-partei.de/partei/forderungen/>, zuletzt aktualisiert am 26.08.2021, zuletzt geprüft am 10.08.2024.

LEWITSCHAROFF, S. (2022): „Das Böse trägt das Gesicht Donald Trumps“. In: *bref Magazin*. Online verfügbar unter <https://brefmagazin.ch/kolumne/das-boese-traegt-das-gesicht-donald-trumps/>, zuletzt aktualisiert am 19.01.2022, zuletzt geprüft am 10.08.2024.

REAGAN, R. (2016): *Evil Empire Speech Text*. Online verfügbar unter <https://voicesofdemocracy.umd.edu/reagan-evil-empire-speech-text/>, zuletzt aktualisiert am 05.07.2016, zuletzt geprüft am 08.08.2024.

RESNIK, D. (2024): „Tag des Sieges in Russland: Putin prangert den ‚bösen‘ Westen an“. In: *Euronews*. Online verfügbar unter <https://de.euronews.com/my-europe/2024/05/09/tag-des-sieges-in-russland-putin-prangert-den-bosen-westen-an>, zuletzt aktualisiert am 09.05.2024, zuletzt geprüft am 10.08.2024.

SERIF, M. (2024): „Trump sieht in den USA dunkle Mächte am Werk“. In: *Frankfurter Rundschau*. Online verfügbar unter <https://www.fr.de/politik/donald-trump-wahl-midterms-usa-joe-hunter-biden-kommunismus-news-zr-91886053.html>, zuletzt aktualisiert am 10.08.2024, zuletzt geprüft am 10.08.2024.

TAGESSCHAU (2024): „Nobelpreisträger warnen vor Wiederwahl Trump“s. In: *tagesschau.de*. Online verfügbar unter <https://www.tagesschau.de/ausland/amerika/nobelpreistraeger-trump-wiederwahl-100.html>, zuletzt aktualisiert am 26.06.2024, zuletzt geprüft am 10.08.2024.

F VERWENDUNG KÜNSTLICHER INTELLIGENZ

Künstliche Intelligenz im Programm „ChatGPT“ wurde verwendet, um eigene Übersetzung fremdsprachiger Texte auf Richtigkeit zu prüfen. Ansonsten wurde keine Form künstlicher Intelligenz verwendet.