

THOMAS VON AQUIN

RECHT UND GERECHTIGKEIT

Theologische Summe II—II, Fragen 57—79
Nachfolgefassung von Band 18 der
Deutschen Thomasausgabe

Neue Übersetzung

von

Prof. Dr. Josef F. Groner

Anmerkungen, sowie vollständig überarbeiteter
und ergänzter Kommentar

von

Prof. Dr. Dr. h.c. Arthur F. Utz

IFG VERLAGSGESELLSCHAFT MBH BONN

CIP-Kurztitelaufnahme der Deutschen Bibliothek

Thomas <de Aquino>:

Recht und Gerechtigkeit: Theol. Summe II-II,
Fragen 57-79/Thomas von Aquin. Anm., sowie vollst. überarb.
u. erg. Kommentar von Arthur F. Utz. —

Nachfolgefassung von Bd. 18 d. Deutschen Thomasausgabe/
neue Übers. von Josef F. Groner. — Bonn: IfG-Verlagsgesellschaft, 1987.

Einheitssacht.: Summa theologica <dt.> Teilausg.

ISBN 3-922183-15-8

NE: Utz, Arthur [Hrsg.]

VORWORT

Der 18. Band der Deutschen Thomasausgabe war kurze Zeit nach seinem Erscheinen (1953) vergriffen. Die Anfragen, ob ich noch irgendwo ein Exemplar dieses Bandes auftreiben könne, häuften sich. Einige Bibliotheken teilten mir sogar mit, der Band sei abhanden gekommen. Der Verlag Styria/Graz konnte sich für eine Neuauflage nicht entschließen. Dankenswerterweise hat es nun der Verlag des Instituts für Gesellschaftswissenschaften Walberberg in Bonn gewagt, diese Nachfolgefassung zu übernehmen.

Die Nachfolgefassung unterscheidet sich bereits äußerlich von der ersten Auflage innerhalb der Deutschen Thomasausgabe. Sie bringt nicht mehr den lateinischen Text. Ein Großteil der Leser der Werke des hl. Thomas von Aquin ist mit dem Lateinischen nicht mehr so vertraut, wie man es noch vor etwa fünfzig Jahren voraussetzen konnte. Die übrigen Leser können eine der leicht zugänglichen lateinischen Summa-Ausgaben einsehen. Wer die deutsche Übersetzung der ersten Auflage von Bd. 18 der Deutschen Thomasausgabe zur Hand nimmt, ist zum vollen Verständnis sehr oft auf das Mitlesen der lateinischen Parallele angewiesen. Darum bestand die Absicht, eine deutsche Übersetzung anzufertigen, die ohne Rückgriff auf den lateinischen Text voll und ganz verständlich sein sollte. Als neuen Übersetzer konnte ich meinen Mitbruder und Freund Prof. Dr. Groner gewinnen. Mit sprachlichem Geschick und mit gründlicher Kenntnis des Thomas-Lateins hat er nun einen deutschen Text erstellt, der das Original adaequat auf deutsch wiedergibt, weshalb man auf die lateinische Vorlage verzichten kann.

Den Kommentar habe ich vollständig überarbeitet und zum Teil auch wesentlich ergänzt. Auch im Teil „Anmerkungen“ wird derjenige, der die erste Auflage besitzt, manche Änderungen feststellen. Auf die allgemein in wissenschaftlichen Werken eingehaltene Gewohnheit, möglichst viel Literatur in Fußnoten

anzuführen, habe ich verzichtet. Ein Kommentar zu Thomas von Aquin sollte nicht schon nach wenigen Jahren als veraltet beiseite gelegt werden, weil der literarische Apparat den wissenschaftlichen Prestigenormen nicht mehr zu entsprechen scheint. Ich habe lediglich den einen oder anderen Titel, der für den Band von einiger Bedeutung ist, im Literaturverzeichnis nachgetragen. Wer mehr wünscht, kann meine „Bibliographie der Sozialethik“ zu Rate ziehen. Die grundsätzlichen Fragen über das Naturrecht bei Thomas von Aquin, die dem vorliegenden Band thematisch vorausgehen (I–II 90–97), möchte ich auf gleiche Weise wie hier an absehbarer Zeit herausbringen, dies u. a. (vgl. Anm. 1 in der Einleitung) deshalb, weil ich mich mit diesem Kommentar seit Jahrzehnten beschäftige.

Übersetzer und Kommentator danken Dr. Brigitta Gräfin von Galen für die redaktionelle Überarbeitung der Manuskripte, die Lesung der Korrekturen und die Erstellung der Verzeichnisse.

Mit der vorliegenden Neufassung hoffen Übersetzer und Kommentator, der Deutschen Thomasausgabe einen Dienst erwiesen zu haben.

A. F. Utz OP

INHALTSVERZEICHNIS

VORWORT	V
EINLEITUNG	XIX
DER AUFBAU DER ARTIKEL	XXVI
TEXT	1
57. FRAGE: DAS RECHT	3
1. Artikel: Ist das Recht das Objekt der Gerechtigkeit?	3
2. Artikel: Wird das Recht zutreffend in Naturrecht und posi- tives Recht eingeteilt?	5
3. Artikel: Ist das Völkerrecht das gleiche wie das Naturrecht?	7
4. Artikel: Müssen väterliches und herrschaftliches Recht besonders unterschieden werden?	9
58. FRAGE: DIE GERECHTIGKEIT	12
1. Artikel: Ist die Definition der Gerechtigkeit: Der unwan- delbare und feste Wille, jedem das Seine zu geben, richtig?	12
2. Artikel: Ist die Gerechtigkeit auf einen anderen bezogen?	15
3. Artikel: Ist die Gerechtigkeit Tugend?	17
4. Artikel: Hat die Gerechtigkeit ihren Sitz im Willen?	18
5. Artikel: Ist die Gerechtigkeit „allgemeine Tugend“?	20
6. Artikel: Ist die Gerechtigkeit als allgemeine Tugend wesent- lich jeder anderen Tugend gleich?	21
7. Artikel: Gibt es außer der allgemeinen Gerechtigkeit noch eine besondere Gerechtigkeit?	23
8. Artikel: Hat die Sondergerechtigkeit einen eigenen Wirk- bereich?	25
9. Artikel: Hat die Gesetzesgerechtigkeit etwas mit den Lei- denschaften zu tun?	27
10. Artikel: Ist die Tugendmitte gleich der Sachmitte?	29

11. Artikel: Besteht der Akt der Gerechtigkeit darin, jedem das Seine zu geben?	30
12. Artikel: Steht die Gerechtigkeit an der Spitze der sittlichen Tugenden?	32
59. FRAGE: DIE UNGERECHTIGKEIT	34
1. Artikel: Ist die Ungerechtigkeit ein besonderes Laster? ..	34
2. Artikel: Heißt jemand ungerecht, weil der Ungerechtes tut?	35
3. Artikel: Kann jemand willentlich Unrecht leiden?	37
4. Artikel: Sündigt schwer, wer Unrecht tut?	39
60. FRAGE: DIE RECHTSPRECHUNG	41
1. Artikel: Ist die Rechtsprechung ein Akt der Gerechtigkeit?	41
2. Artikel: Ist es erlaubt, Recht zu sprechen?	43
3. Artikel: Ist ein Urteil auf bloßen Verdacht hin erlaubt? ..	45
4. Artikel: Müssen Zweifel nach der günstigeren Seite hin gelöst werden?	47
5. Artikel: Muß man immer nach dem geschriebenen Gesetz Recht sprechen?	49
6. Artikel: Wird die Rechtsprechung durch Anmaßung beeinträchtigt?	50
61. FRAGE: DIE TEILE DER GERECHTIGKEIT	53
1. Artikel: Gibt es zwei Arten von Gerechtigkeit, die austeilende und die ausgleichende?	53
2. Artikel: Wird die „Mitte“ bei der austeilenden und der ausgleichenden Gerechtigkeit auf gleiche Weise bestimmt?	55
3. Artikel: Haben die beiden Arten von Gerechtigkeit verschiedene Materien?	57
4. Artikel: Ist Gerechtigkeit einfachhin das gleiche wie Vergeltung?	60
62. FRAGE: DIE RÜCKERSTATTUNG	63
1. Artikel: Ist die Rückerstattung ein Akt der ausgleichenden Gerechtigkeit?	63

2. Artikel: Ist die Rückgabe einer entwendeten Sache zum ewigen Heil notwendig?	65
3. Artikel: Genügt es, einfach das zurückzugeben, was zu Unrecht weggenommen wurde?	67
4. Artikel: Muß jemand zurückgeben, was er nicht entwendet hat?	68
5. Artikel: Muß man immer dem zurückerstatten, von dem man etwas genommen hat?	70
6. Artikel: Muß immer jener zurückerstatten, der entwendet hat?	72
7. Artikel: Sind die, die nichts entwendet haben, zur Wiedererstattung verpflichtet?	74
8. Artikel: Muß man sofort zurückgeben oder darf man die Restitution hinauszögern?	77
63. FRAGE: DAS „ANSEHEN DER PERSON“	79
1. Artikel: Ist das „Ansehen der Person“ eine Sünde?	79
2. Artikel: Spielt bei der Verleihung von geistlichen Gütern das „Ansehen der Person“ eine Rolle?	81
3. Artikel: Kommt es bei der Erweisung von Ehre und Hochachtung zum „Ansehen der Person“?	84
4. Artikel: Gibt es bei Gerichtsentscheidungen die Sünde des „Ansehens der Person“?	85
64. FRAGE: DER MORD	87
1. Artikel: Darf man irgendwelche Lebewesen töten?	87
2. Artikel: Ist es erlaubt, Sünder zu töten?	89
3. Artikel: Darf eine Privatperson einen Sünder töten?	91
4. Artikel: Ist es Geistlichen erlaubt, Verbrecher zu töten?	92
5. Artikel: Darf man sich selber töten?	94
6. Artikel: Darf man in bestimmten Fällen einen Unschuldigen töten?	97
7. Artikel: Darf man in Notwehr jemanden töten?	99
8. Artikel: Verstrickt sich, wer zufällig einen Menschen tötet, in Schuld?	101

65. FRAGE: ANDERE ARTEN VON UNRECHT GEGEN PERSONEN	103
1. Artikel: Kann es gegebenenfalls erlaubt sein, jemanden zu verstümmeln?	103
2. Artikel: Dürfen Väter ihre Kinder oder die Herren ihre Diener schlagen?	105
3. Artikel: Ist es erlaubt, einen Menschen einzukerkern? . . .	107
4. Artikel: Wird die Sünde schwerer, wenn durch die gegen bestimmte Personen begangenen Unrechtstaten andere mitbetroffen werden?	108
66. FRAGE: DIEBSTAHL UND RAUB	111
1. Artikel: Kommt materieller Besitz dem Menschen von Natur aus zu?	111
2. Artikel: Ist Privateigentum erlaubt?	113
3. Artikel: Besteht Diebstahl in der geheimen Wegnahme einer fremden Sache?	115
4. Artikel: Sind Diebstahl und Raub spezifisch verschiedene Sünden?	116
5. Artikel: Ist Diebstahl immer Sünde?	118
6. Artikel: Ist Diebstahl schwere Sünde?	120
7. Artikel: Darf man aus Not stehlen?	121
8. Artikel: Kann Raub Sünde sein?	123
9. Artikel: Ist Raub eine schwerere Sünde als Diebstahl? . . .	125
67. FRAGE: DIE MISSACHTUNG DER GERECHTIGKEIT BEI DER AUSÜBUNG DES RICHTERAMTES	126
1. Artikel: Kann der Richter über jemanden urteilen, für den er nicht zuständig ist?	126
2. Artikel: Ist es erlaubt, angesichts der vorgebrachten Aus- sagen ein Urteil gegen das eigene bessere Wissen zu fällen?	128
3. Artikel: Kann der Richter tätig werden, auch wenn kein Kläger vorhanden ist?	130
4. Artikel: Darf der Richter die Strafe erlassen?	132

68. FRAGE: DIE UNGERECHTE ANKLAGE	134
1. Artikel: Ist man verpflichtet, Anklage zu erheben?	134
2. Artikel: Muß die Anklage schriftlich abgefaßt werden?	136
3. Artikel: Wird die Anklage ungerecht durch Verleumdung, Verheimlichung (praevaricatio) und Widerruf (ter- giversatio)?	137
4. Artikel: Verfällt ein Ankläger, der in seiner Beweisführung versagt, der Strafe der Wiedervergeltung?	139
69. FRAGE: DIE SÜNDEN DES ANGEKLAGTEN GEGEN DIE GERECHTIGKEIT	142
1. Artikel: Kann der Angeklagte, ohne eine Todsünde zu be- gehen, die Wahrheit leugnen, die seine Verurtei- lung zur Folge hätte?	142
2. Artikel: Darf sich der Angeklagte mit unredlichen Mitteln verteidigen?	144
3. Artikel: Darf der Schuldige Berufung einlegen, um der Ver- urteilung zu entgehen?	146
4. Artikel: Darf sich ein zum Tod Verurteilter verteidigen, wenn er kann?	148
70. FRAGE: DIE VERSTÖSSE GEGEN DIE GERECHTIG- KEIT DURCH DEN ZEUGEN	150
1. Artikel: Ist man zur Zeugenaussage verpflichtet?	150
2. Artikel: Genügt die Aussage von zwei oder drei Zeugen?	152
3. Artikel: Kann die Aussage eines Zeugen, ohne daß bei ihm Schuld vorliegt, zurückgewiesen werden?	155
4. Artikel: Ist falsche Zeugenaussage immer Todsünde?	157
71. FRAGE: DIE UNGERECHTIGKEITEN, DIE VOR GERICHT DURCH DIE ANWÄLTE BEGAN- GEN WERDEN	159
1. Artikel: Ist der Anwalt verpflichtet, als Rechtsbeistand im Prozeß eines Armen mitzuwirken?	159
2. Artikel: Ist es in Ordnung, daß bestimmte Personen recht- mäßig vom Amt des Anwalts ausgeschlossen wer- den?	161

3. Artikel: Sündigt der Anwalt, der eine ungerechte Sache vertritt?	163
4. Artikel: Darf der Anwalt für seinen Rechtsbeistand Geld nehmen?	165
72. FRAGE: DIE SCHMÄHUNG	167
1. Artikel: Besteht die Schmähung in Worten?	167
2. Artikel: Ist Schmähung oder Beschimpfung Todsünde? . .	169
3. Artikel: Muß man zugefügte Schmähung dulden?	171
4. Artikel: Entspringt die Schmähung dem Zorn?	173
73. FRAGE: DIE EHRABSCHNEIDUNG	175
1. Artikel: Besteht die Ehrabschneidung in der Anschwärzung fremden Leumunds durch heimliche Worte?	175
2. Artikel: Ist Ehrabschneidung Todsünde?	177
3. Artikel: Ist Ehrabschneidung die schwerste aller Sünden gegen den Nächsten,	179
4. Artikel: Sündigt der Zuhörer, der den Ehrabschneider gewähren läßt, schwer?	182
74. FRAGE: DIE OHRENBLÄSEREI	185
1. Artikel: Unterscheidet sich die Sünde der Ohrenbläserei von der Ehrabschneidung?	185
2. Artikel: Ist die Sünde der Ehrabschneidung schwerer als die Ohrenbläserei?	186
75. FRAGE: DIE VERSPOTTUNG	189
1. Artikel: Ist die Verspottung eine besondere Sünde?	189
2. Artikel: Kann Verspottung Todsünde sein?	191
76. FRAGE: DIE VERFLUCHUNG	193
1. Artikel: Darf man jemand verfluchen?	193
2. Artikel: Darf man etwas Vernunftloses verfluchen?	195
3. Artikel: Ist Verfluchen Todsünde?	197
4. Artikel: Ist Verfluchen eine schwerere Sünde als Ehrabschneidung?	198

77. FRAGE: DER BETRUG BEI KAUF UND VERKAUF . .	200
1. Artikel: Darf man etwas über seinen Wert verkaufen? . . .	200
2. Artikel: Wird der Verkauf ungerecht und unerlaubt wegen Fehlerhaftigkeit der verkauften Sache?	203
3. Artikel: Muß der Verkäufer auf einen Warenfehler hinweisen?	206
4. Artikel: Darf bei Handelsgeschäften der Verkaufspreis höher sein als der Einkaufspreis?	208
78. FRAGE: DIE SÜNDE DES ZINSNEHMENS	211
1. Artikel: Ist es Sünde, Zins für geliehenes Geld anzunehmen?	211
2. Artikel: Kann man für ein Darlehen irgendeine andere Gefälligkeit erbitten?	215
3. Artikel: Muß man den Gewinn aus Wucherzinsen zurückerstatten?	219
4. Artikel: Ist es erlaubt, gegen Zins ein Darlehen aufzunehmen?	220
79. FRAGE: DIE DER VERVOLLSTÄNDIGUNG DIENENDEN TEILTUGENDEN DER GERECHTIGKEIT	223
1. Artikel: Sind Das-Gute-tun und Das-Böse-meiden Teile der Gerechtigkeit?	223
2. Artikel: Ist die Übertretung eine Sünde besonderer Art? . .	225
3. Artikel: Ist die Unterlassung eine Sünde besonderer Art? .	227
4. Artikel: Ist die Sünde der Unterlassung schwerer als die Sünde der Übertretung?	229
ANMERKUNGEN	233
KOMMENTAR	263
Zur Einführung	265
ERSTER TEIL: DAS WESEN DER GERECHTIGKEIT (Fr. 57–60)	267

Erstes Kapitel: Das Recht als Gegenstand der Tugend der Gerechtigkeit (Fr. 57)	267
I. Der Begriff des Rechts (Art. 1)	267
II. Naturrecht und positives Recht (Art. 2-4)	274
1. Die Entstehung des Rechts aufgrund der Natur und der positiven Satzung (Art. 2)	274
2. Die Naturrechtslehre des hl. Thomas und die der moder- nen Rechtsphilosophie	277
a) Die Normen des Naturrechts	277
b) Der rechtslogische Prozeß von den Normen zum konkreten Recht	289
3. Das „jus gentium“ (Art. 3)	292
4. Vaterrecht und Herrschaftsrecht (Art. 4)	298
Zweites Kapitel: Gerechtigkeit als Tugend (Fr. 58)	302
1. Die allgemeine Begriffsbestimmung der Gerechtigkeit und deren sittliche Bewandtnis (Art. 1-4)	302
2. Die allgemeine Gerechtigkeit. Das Problem der sozialen Gerechtigkeit (Art. 5 u. 6)	307
3. Die Sondergerechtigkeit (Art. 7-10)	312
4. Das gerechte Tun (Art. 11)	313
5. Die Werthöhe der Gerechtigkeit (Art. 12)	314
Drittes Kapitel: Die Ungerechtigkeit (Fr. 59)	315
Viertes Kapitel: Die Rechtsprechung (Fr. 60)	317
ZWEITER TEIL: DIE TEILTUGENDEN DER GERECH- TIGKEIT (Fr. 61-79)	322
Erstes Kapitel: Die ausgleichende und die austeilende Ge- rechtigkeit (Fr. 61 u. 62)	322
Zweites Kapitel: Die Sünden gegen die austeilende Gerech- tigkeit. Die falsche Rücksicht auf Personen (Fr. 63)	325
Drittes Kapitel: Die Sünden gegen die ausgleichende Ge- rechtigkeit (Fr. 64-78)	327

I. Der Mord (Fr. 64)	328
1. Die Todesstrafe (Art. 1-4)	328
a) Schuld und Strafe	329
b) Staatsgewalt und Todesstrafe	333
2. Der Selbstmord (Art. 5)	338
a) Der Selbstmord als Verbrechen gegen sich selbst . . .	340
b) Der Selbstmord als Verbrechen gegen die Gesellschaft	341
c) Der Selbstmord als Sünde gegen Gott	341
3. Die Tötung unschuldigen Lebens (Art. 6)	342
4. Die Tötung eines lebensgefährlichen Angreifers (Art. 7)	343
II. Die andern Eingriffe in das Recht der Person, wie Körperverletzung, Züchtigung, Freiheitsberaubung (Fr. 65)	346
1. Die Körperverstümmelung (Art. 1)	346
2. Die Prügelstrafe (Art. 2)	348
3. Kerkerhaft und Gewahrsam (Art. 3)	349
4. Das Unrecht in seiner Ausdehnung auf einen weiteren Personenkreis (Art. 4)	350
III. Diebstahl und Raub (Fr. 66)	351
A. Das Eigentumsrecht (Art. 1 u. 2)	351
1. Der Streit um die Auslegung der thomasischen Texte	351
2. Das Eigentum als Naturrecht in der modernen Schauweise	354
3. Die Lehre vom Eigentum in der christlichen Tradition . .	365
4. Die Lehre über das Eigentum beim hl. Thomas	385
a) Der Zweck der Güterwelt. Ihre soziale Bestimmung	385
b) Kommunismus oder private Eigentumsordnung? . . .	389
c) Das Recht auf Eigentum ein Naturrecht?	394
d) Die Reichweite des Privaten	397
e) Der Eigentumsbegriff des hl. Thomas und der Wandel der Wirtschaft	398
B. Die sittliche Bewertung des Diebstahls und des Raubes (Art. 3-9)	401

3. Analyse des Gemeinwohlbegriffs der päpstlichen Verlautbarungen	461
Unterscheidung von Wert- und Handlungsordnung . .	461
Das Gemeinwohl als ethischer Wert	462
Das Gemeinwohl in der gesellschaftlichen Handlungsordnung	469
Das Gemeinwohl der Kirche und das ihm entsprechende Subsidiaritätsprinzip	472
Zusammenfassung	475
4. Die philosophische und theologische Interpretation des Gemeinwohlbegriffs der kirchlichen Soziallehre	477
Das Objekt der Interpretation	477
a) Das Gemeinwohl bei Thomas von Aquin	479
Zusammenfassung	484
b) Das Gemeinwohl im Solidarismus von G. Gundlach .	486
c) Das Gemeinwohl bei Johannes Messner	493
5. Die Anwendung des Gemeinwohlbegriffs der katholischen Soziallehre auf die Bestimmung der Wohlfahrt . .	495
Abkürzungen	499
Literaturverzeichnis	503
Alphabetisches Sachverzeichnis	523
Namenverzeichnis	541

EINLEITUNG

Der vorliegende Band überrascht wohl den modernen Leser durch die Reichhaltigkeit an Themen, die unter dem Sammelbegriff „Recht und Gerechtigkeit“ zusammengefaßt werden. Thomas breitet hier eine Rechtsphilosophie aus, die sich mit vielen Einzelheiten des gesellschaftlichen Zusammenseins befaßt und die darum schon rein äußerlich in die Richtung weist, nach welcher alle Einzeltraktate eingestellt sind: in die Richtung des Naturrechts. Mit modernen Begriffen ausgedrückt: es handelt sich hier um eine „Rechtsphilosophie“, eine „Gesellschafts- und Staatsphilosophie“ und nicht zuletzt um eine „Wirtschaftsethik“, wobei der Begriff der Wirtschaftsethik nicht etwa nur ein allgemein sittlich-gutes Verhalten in wirtschaftlichen Fragen besagen, sondern das Rechtsverhältnis ausdrücken will, das in der Wirtschaftsgesellschaft geltend sein soll. Es gibt kaum ein Thema dieses Bandes, das uns Moderne nicht zutiefst anspricht oder wenigstens aufhorchen läßt und zu intensiverem Studium anregen wird. Neben den grundsätzlichen Erörterungen über die Wesenheit des Rechts, seine Entstehung, seine völkerumfassende Spannweite, seine Beziehung zur Moral, vernehmen wir Wichtiges über die Grundrechte des Menschen, über das Recht auf Leben – in Verbindung damit über das Recht der Staatsgewalt, die Todesstrafe zu verhängen – und über das Recht auf körperliche Unversehrtheit. Nicht zuletzt kommt auch das Recht auf Eigentum zur Sprache. Mit diesem letzten Fragenkomplex führt Thomas bereits ins Gebiet der Wirtschaftsethik ein. Hier sind es dann vor allem die mit dem Kapital und der Kapitalrendite, dem arbeitslosen Einkommen, zusammenhängenden Fragen, mit denen sich Thomas beschäftigt. In Wahrheit also eine Summe des Naturrechts als einer rechtlich friedlichen Regelung der politischen, gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Ordnung.

Um nicht über all diese brennenden Gegenwartsfragen nur Allgemeines zu sagen, sei kurz auf die aktuelle Bedeutung zweier grundlegenden Erkenntnisse hingewiesen, die dem modernen Leser des vorliegenden Bandes als neu und unerwartet auffallen dürften und müßten:

1. die thomasische Begründung des Naturrechts, die durch die traditionelle Kommentierung manche Verschiebung, wenn nicht gar Verzeihung erfahren hat¹;

2. die Rückorientierung der Eigentumslehre und der damit zusammenhängenden Probleme auf die altchristliche Tradition, die in der modernen wirtschaftsethischen Diskussion allzu leicht übersehen wird.

1. An Naturrechtslehrern hat es bis heute nicht gefehlt. Und auch an der Berufung auf Thomas von Aquin mangelt es nicht. Ob man sich aber jeweils der Tragweite einer solchen Berufung auf Thomas bewußt war? So hoch auch die Lehre des hl. Thomas von den ewigen Normen des Rechts und von dem damit gegebenen erkenntnistheoretischen Standpunkt eines gemäßigten Realismus anzuschlagen ist, so wäre der menschlichen Gesellschaft damit noch nicht viel gedient, da diese Lehre allein rechtsphilosophisch nur ein Bruchstück wäre, utopisch, unbrauchbar für die Wirklichkeit. Man redet eigentlich noch gar nicht vom spezifisch thomasischen Naturrecht, solange man nur die ewig geltenden Normen menschlichen Zusammenseins meint. Und der Kampf mit dem Rechtspositivismus wird von seiten der Scholastiker mit papiernen Waffen ausgefochten, solange sie einzig auf absolute Sittennormen für die Menschen pochen, aber nicht beweisen, daß diese Sittennormen zugleich auch Rechtsnormen im Sinne der Organisation des äußeren Lebens der Menschen untereinander sind, und dazu Rechtsnormen, die nicht nur ewig gelten, sondern vor allem hier und jetzt in dieser genau bestimmten Form.

Die Rechtspositivisten haben darum immer den Finger auf den wunden Punkt der Naturrechtslehre vieler Scholastiker gelegt, indem sie Antwort verlangten auf die Frage: Auf wel-

¹ Thomas setzt allerdings in diesem Traktat die allgemeine Lehre vom Naturrecht voraus, die er in I-II 94-97 dargestellt hat. Ich habe vor, diesen Traktat der Summa in einem eigenen Band zu veröffentlichen, da gerade dieser Teil im Kommentar des bereits erschienenen Bandes 13 der Deutschen Thomasausgabe spärlich behandelt worden ist.

Auf die Bedeutung der Zinslehre und der Handelsmoral des hl. Thomas, die beide in diesem Band zu Wort kommen, kann ich in dieser Einleitung nicht näher eingehen. Ich verweise auf den Kommentar. Daß Thomas das Gewinnmotiv ablehnt, darf nicht überraschen. Wenn die Börsenspekulation (besonders auf dem Geldmarkt) keine sozialwirtschaftliche Funktion mehr ausübt, also einzig durch das individualistische Gewinnmotiv begründet ist, dann gilt das Verdikt, mit dem Thomas das Gewinnmotiv belegt, auch heute noch.

chem rechtslogischen Wege gelangt der Mensch zu dem im konkreten Leben geltenden Naturrecht, nicht also nur zu irgendwelchen Naturrechtsnormen, sondern zu einem hier und jetzt geltenden natürlichen Recht? Wo ist das Organ, welches rechts-erzeugend die ewigen Normen in konkret geltendes Recht umformt? Den Rechtspositivisten von heute geht es eigentlich nicht um die Leugnung ewiger Gewissensnormen, die unser Gemeinschaftsleben regeln sollen. Die moderne Soziologie beweist zur Genüge, daß das Rechtliche bei weitem nicht die einzige Kategorie ist, welche das gesellschaftliche Leben ordnet. Und alle Juristen sind sich darüber im klaren, daß isoliertes Recht die Gesellschaft nicht erhält, sondern ertötet, gemäß dem angeblichen Ausspruch Ferdinands I.: *Fiat justitia, perat mundus*. Die absolute Notwendigkeit einer wenigstens einigermaßen standfesten Moral besagt aber noch nicht, daß die Moral schon eine Rechtskategorie sei. Dem Modernen will es nicht einleuchten, daß man hier das Gewissen in den rechtslogischen Prozeß, der von den Normen zum geltenden Recht führt, einschalten könne, zumal die Soziologie nachzuweisen glaubt, daß das Gewissen der Menschen keine einheitliche Struktur besitze. *W. Friedmann* macht in seinem Buch „An introduction to world politics“ (London 1951) die Feststellung, daß dasselbe Individuum im politischen Raum mit einem ganz anderen Gewissen urteile, als es im persönlichen Leben zu tun gewohnt sei. Der duldsamste und nachsichtigste Privatmann kann als Politiker in der Verteidigung seiner nationalen Interessen über Menschenleben, über ganze Nationen hinwegschreiten! Mit wieviel spöttischer Verachtung spricht nicht oft der Christ von der andern Nation, während er sich sonst im persönlichen Leben um die christliche Nächstenliebe zu bemühen glaubt! Und was *Friedmann* vom Politiker auf internationaler Plattform sagt, das gilt entsprechend auch im nationalen Raum, hier allerdings oft in umgekehrtem Verhältnis: Das Gewissen des einzelnen Menschen schreckt meistens noch vor öffentlichen sittlichen Verbrechen zurück, während es im geheimen Winkel des privaten Lebens zu ähnlichen Untaten schon längst fähig und gewillt ist.

Bei dieser Sachlage scheint es also unmöglich, das Gewissen als Richter über die rechtlich zu formulierende Moral anzurufen. Mit anderen Worten: es fehlt an der rechtserzeugenden Kraft, welche die ewigen Normen menschlichen Handelns und menschlichen Zusammenseins in Form eines naturhaften Pro-

zesses – denn dies wäre für ein wirkliches Naturrecht unumgänglich – auf die jeweilige Gegenwart angewendet. Solange es nicht möglich ist, diesen natürlichen Prozeß bis ins konkrete Recht hinein durchzuführen, verbleiben die Naturrechtsforderungen am Himmel der Ideen, die höchstens für eine Rechtspolitik, nicht aber für eine eigentliche Rechtserzeugung in Frage kommen. In der Ungewißheit, auf diese ernste Frage des Rechtspositivismus eine stichhaltige Antwort zu geben, haben sich eben die Scholastiker allzuoft mit der unermüdlichen Wiederholung der ewigen Gültigkeit des Naturrechts begnügt, ohne zu beweisen, daß dieses Recht gerade in diesem Augenblick und in dieser Situation nur in einmaliger Weise gelten kann.

Hier ist eine ernste Besinnung auf die Naturrechtslehre des hl. Thomas gefordert, wie er sie wirklich vorgetragen hat, und nicht, wie sie als in seinem vermeintlichen „Geiste“ von einigen Erklärern neueren und älteren Datums dargestellt wird. Diese genuin thomatische Naturrechtsauffassung ist sehr wohl imstande, den soziologischen Befund einer Zeit mitaufzunehmen in die konkrete Formulierung eines wirklichen Naturrechts, nicht bloß eines an den ewigen natürlichen Sittennormen gemessenen positiven Rechts. Thomas vermag dies, weil er erstens das Recht – auch das Naturrecht – wirklich als einen konkreten Inhalt erkennt und weil es ihm zweitens gelungen ist, das Gewissen trotz aller menschlichen Dekadenz und Gewissensmißbildung im rechtslogischen Prozeß der Rechtserzeugung zu retten. Nach Thomas bedarf beispielsweise der Katalog der Menschenrechte der UNO zur konkreten Gültigkeit nicht unbedingt der positiven Anerkennung durch die jeweiligen Verfassungen der einzelnen Nationen (unter der Voraussetzung, daß diese Menschenrechte dem eigentlichen Naturrecht entsprechen würden). Damit ist dann zugleich die Frage eines Kriegsverbrecherprozesses gelöst, mit der sich der Thomaskommentar *Victoria* ausdrücklich auseinandersetzt². Weitere Ausführungen über diese Probleme können wir uns mit dem Hinweis auf den Kommentar zu Fr. 57 ersparen.

² Vgl. die ausgezeichnete Einleitung von *Paul Hadrossek* zu: Francisco de Victoria, *De Indis recenter inventis et de jure belli Hispanorum in Barbaros relectiones*. Zur Deutung der Völkerrechtslehre Victorias durch *Paul Hadrossek* vergleiche meine Besprechung in: *Politeia* 4 (1952) 226–228.

2. In der Eigentumsfrage sind wir heute durchweg der selbstverständlich scheinenden Anschauung, daß die Begründung des Eigentumsrechts des einzelnen Menschen in erster Linie auf dem individual-personalen Charakter des Menschen beruhe, so daß man von einem unabänderlichen „Naturrecht“ des Einzelmenschen auf „sein“ Eigentum redet. Wenngleich sich auch aus der thomasischen Eigentumslehre diese Schlußfolgerung bei folgerichtiger Weiterdenken der Naturrechtsauffassung des hl. Thomas ergibt, so hätte Thomas selbst diese Schlußfolgerung niemals von vornherein als philosophischen Grundsatz aufgestellt. Für ihn ergibt sich die Legitimierung des Rechts auf Privateigentum aus dem Gemeinwohl, ganz im Einklang mit der gesamten christlichen Tradition. Mit dieser Anschauung ist er, der „Aristoteliker“, der auch in diesem Punkte beinahe alle Einzelheiten seinem philosophischen Lehrmeister verdankt, eben doch nicht Aristoteliker, sondern der an der christlichen Überlieferung gebildete Theologe. Dies hervorzuheben dürfte besonders wichtig sein, weil man gemeinlich die Abhängigkeit des hl. Thomas von *Aristoteles* allzusehr übertreibt. Der Geist und die Grundauffassung der thomasischen Eigentumslehre ist durchaus altchristlich, nicht aristotelisch. Ganz im Gegensatz hierzu haben die christlichen Liberalisten den aristotelischen Gedanken von einem apriorischen „Naturrecht“ auf Privateigentum – nicht zwar als Gefolgsmänner des Stagyrten, sondern des Individualismus des 19. Jahrhunderts – allzu leichtfertig und ohne Rückbesinnung auf den eigentlich christlich-logischen Weg, der in Wahrheit zu dieser Schlußfolgerung führen kann, das „Naturrecht“ auf Privateigentum zur unumstößlichen Devise der Wirtschaftsethik gemacht. Die Korrektur wurde durch die päpstlichen Verlautbarungen vorgenommen. Mit der logischen Weichenstellung, die Thomas in diesem gesamten Fragenkomplex vorgenommen hat, stehen unsere wirtschaftsethischen Diskussionen über freie und gebundene Wirtschaft, über privatkapitalistische Wirtschaftsweise in einem ganz neuen Zusammenhang. Im Hinblick auf die Bedeutung einer solchen Wiederentdeckung des altchristlichen Gedankengutes bei Thomas – gegenüber einem Großteil bisheriger Kommentare – wird man es dem Kommentator nicht verübeln, wenn er in der Frage nach dem Eigentumsrecht (Fr. 66 Art. 1 u. 2) die entscheidenden Texte der Kirchenväter so ausführlich anführt. Die Texte sind vielleicht altbekannt, ihre Ver-

wertung bei dem „Aristoteliker“ Thomas aber ist leider zu unbekannt.

Der Leser einer Summa theologica wird natürlich mit Recht nach dem theologischen Gehalt dieses Traktates über Recht und Gerechtigkeit fragen. In der Tat ist die innere Struktur dieses Traktates zunächst rein natürlich, da die natürliche Sachlage das Recht bestimmt. Die Ordnung in der menschlichen Gemeinschaft wird, wie auch die päpstlichen Verlautbarungen immer wieder betonen, durch das Recht erstellt. Wenigstens schwebt dem vernünftig Ordnenen zunächst ein gedankliches Modell einer Ordnung gemäß der Gerechtigkeit vor. Es ist gerade ein verdienstvolles Kennzeichen der Denkweise des hl. Thomas, die Ordnungen nicht zu verwischen. Nirgendwo findet sich bei ihm auch nur ein Anflug von einem utopischen Gedanken an eine Idealgemeinschaft unter Menschen auf Erden, die einzig durch den spontanen Impuls der Liebe eingerichtet werden könnte. Da aber das Recht für eine Gesellschaft gilt, deren Einheits- und Lebensprinzip die in Gott verankerte Ethik ist, darum eben öffnet sich für die Gerechtigkeit die Sicht ins typisch Theologische. Zu wiederholten Malen erklärt Thomas, daß mit der Bedrohung der Gerechtigkeit die christliche Existenz überhaupt bedroht ist. Nichts anderes als die Liebe hält das menschliche Auge für das Rechte und Billige wach. Die göttliche Liebe ist es, die dem Menschen die Verantwortung gegenüber der gerechten Ordnung einschärft. *Pius XII.* hat diesen christlichen Gehalt der Lehre von der Gerechtigkeit in seiner Osteransprache vom 9. April 1939 in die Worte gefaßt: „Freilich ist es das Anliegen der Gerechtigkeit, die Normen jener Weltordnung, die erstes und hauptsächlichstes Fundament eines festgefühten Friedens ist, aufzustellen und unversehrt zu bewahren. Doch kann diese allein die schwierigen Hindernisse nicht überwinden, die oft genug der Verwirklichung und Festigung des Friedens sich entgegenstellen. Wenn sich darum zur starr und scharf abgegrenzten Gerechtigkeit nicht die Liebe zu brüderlichem Bunde gesellt, dann wird allzu leicht das geistige Auge vor Dunkelheit die Rechte des andern nicht mehr sehen können, das Ohr wird taub gegenüber der Stimme jener Billigkeit, die, wenn sie mit willigem und verständigem Bemühen untersucht wird, auch die verworrensten und schwierigsten Streitfälle in vernünftiger Ordnung lösen

und beschwichtigen kann.“ (Utz-Groner, Soziale Summe Pius XII., Nr. 3641).

Der vorliegende Band will keine Patentlösung für die darin behandelten Fragen bieten. Dem Leser könnte kein größeres Mißverständnis der Rechtsphilosophie des hl. Thomas unterlaufen. Wohl aber wird jeder eifrig Studierende sich eine sichere geistige Haltung aneignen können, die ihn instandsetzt, im echten Geiste des hl. Thomas den Weg zu einer konkreten Lösung der brennenden Gegenwartsfragen unserer aufgewählten Gesellschaft zu finden.

A. F. Utz

DER AUFBAU DER ARTIKEL

1. Die Titelfrage zum Artikel stammt nicht von Thomas selbst, sondern ist der Einleitung zum ersten Einwand entnommen, mit dem jeder Artikel beginnt („Es scheint, daß nicht...“ oder „Es scheint, daß...“). In der Übersetzung ist diese Einleitung weggelassen, weil sie in der Titelfrage zum Ausdruck kommt.

2. Auf die Titelfrage folgen mehrere in der Thomas-Literatur als „Einwände“ bezeichnete Argumente, welche die Untersuchung einleiten. In der Übersetzung sind sie einfach mit Nummern versehen. Wenn auf solche Einwände verwiesen wird, benützt die Übersetzung die Abkürzung E. (= Einwand).

3. Im „Dagegen“ (Sed contra) begründet Thomas die den vorausgehenden Einwänden entgegengesetzte These mit einem oder mehreren Autoritätsbeweisen, teilweise aus der Hl. Schrift, teilweise aus Aristoteles und anderen philosophischen oder theologischen Autoren.

In der „Antwort“ (wörtlich: „Meines Erachtens ist zu sagen“) entwickelt Thomas seine eigene Doktrin. Dieser Teil wird in der Thomasliteratur als „corpus articuli“ bezeichnet.

4. Auf die „Antwort“ folgen die Erwiderungen auf die Einwände. In der Übersetzung werden sie durch „Zu 1“, „Zu 2“, „Zu 3“ usw. eingeleitet, entsprechend dem Lateinischen „Ad primum“, „Ad secundum“, „Ad tertium“ usw.

TEXT

DAS RECHT

Nach der Klugheit ist nun die Gerechtigkeit zu behandeln. Dabei kommt ein Vierfaches unter Betracht: 1. die Gerechtigkeit, 2. ihre Teile, 3. die entsprechende Gabe des Heiligen Geistes, 4. die zur Gerechtigkeit gehörenden Gebote.

Die Gerechtigkeit umfaßt vier Themen: 1. das Recht, 2. die Gerechtigkeit als solche, 3. die Ungerechtigkeit, 4. das Urteil.

Zum ersten Punkt stellen sich vier Fragen:

1. Ist das Recht das Objekt der Gerechtigkeit?
2. Wird das Recht zutreffend in Naturrecht und positives Recht eingeteilt?
3. Sind Völkerrecht und Naturrecht dasselbe?
4. Muß das Recht noch besonders in herrschaftliches und väterliches Recht unterschieden werden?

1. ARTIKEL

Ist das Recht das Objekt der Gerechtigkeit?

1. Der Rechtsgelehrte *Celsus* sagt: „Das Recht ist die Kunst des Guten und Rechten“ (Dig. I, 1; KR I, 29 a). Die Kunst ist aber nicht Objekt der Gerechtigkeit, sondern meint an sich intellektuelles Können. Also ist das Recht nicht Objekt der Gerechtigkeit.

2. Nach *Isidors* Etymologie (V, 3; ML 82, 199) ist das Gesetz „eine Art des Rechts“. Das Gesetz ist aber nicht das Objekt der Gerechtigkeit, sondern mehr der Klugheit. Daher führt *Aristoteles* (Eth. VI, 8; 1141 b 25) die Gesetzgebung auch als Teil der Klugheit an. Also ist das Recht nicht Objekt der Gerechtigkeit.

3. Vor allem ist es die Gerechtigkeit, die den Menschen Gott unterwirft. *Augustinus* sagt nämlich im Buch *De moribus ecclesiae* (c. 15; ML 32, 1322): „Die Liebe, die Gott allein dient, ist die Gerechtigkeit, und darum beherrscht sie vortrefflich auch alles, was dem Menschen unterworfen ist“. Doch das Recht gehört nicht zu den göttlichen, sondern nur zu den menschlichen Dingen, sagt doch *Isidor* (Etym. V, 2; ML 82, 198): „Sittlichkeit ist göttliches Gesetz, Recht aber ist menschliches Gesetz“. Also ist das Recht nicht Objekt der Gerechtigkeit.

DAGEGEN steht, daß *Isidor* ebendort (c. 3; ML 82, 199) schreibt: „Es heißt etwas ‚Recht‘, weil es gerecht ist“. Doch das Gerechte ist das Objekt der Gerechtigkeit. *Aristoteles* sagt nämlich im V. Buch seiner Ethik (c. 1; 1129 a 7): „Alle wollen jenen Habitus ‚Gerechtigkeit‘ nennen, durch den sie gerechte Werke vollbringen“. Also ist das Recht Objekt der Gerechtigkeit.

ANTWORT. Im Unterschied zu anderen Tugenden ist es eine besondere Eigenart der Gerechtigkeit, den sachbezogenen Umgang des Menschen mit anderen in eine Ordnung zu bringen. Sie besagt nämlich, wie schon der Name nahelegt, einen gewissen Ausgleich. In der Umgangssprache heißt ja das, was ausgeglichen wird, „richtig“stellen. Ausgleich aber ist auf anderes bezogen. Die übrigen Tugenden hingegen vervollkommen den Menschen nur in Bezug auf ihn selbst. Was bei diesen Tugenden das Richtige ist – worauf die Tugend als auf ihr wesenseigenes Objekt hinzielt –, versteht sich nur im Hinblick auf den Handelnden. Das „Richtige“ jedoch im Werk der Gerechtigkeit ergibt sich – abgesehen von der subjektiven Sicht auf den Handelnden – durch die Beziehung zu etwas anderem. Was nämlich in unserem Tun als gerecht bezeichnet wird, berührt in Form irgendeines Ausgleichs einen anderen, z. B. die Bezahlung des geschuldeten Lohnes für eine Dienstleistung.

So heißt nun also etwas „gerecht“, das sich durch die Rechtheit der Gerechtigkeit, worin die gerechte Handlung besteht, auszeichnet. Auf welche Weise dies vom Handelnden zustande gebracht wird, bleibt dabei außer Betracht. Das Rechte bei den anderen Tugenden hingegen wird nicht unabhängig von dem bestimmt, was der Handelnde irgendwie tut. Deshalb wird der Gerechtigkeit im Gegensatz zu den anderen Tugenden als eigentliches Objekt das zugewiesen, was wir das „Rechte“ nennen. Und das ist das Recht. Somit wird klar, daß das Recht Objekt der Gerechtigkeit ist.

Zu 1. Es ist ganz geläufig, daß die Namen von dem, was sie ursprünglich bezeichneten, auf anderes übertragen werden. So wird das Wort „Medizin“ zunächst zur Bezeichnung des Heilmittels für den Kranken, der geheilt werden soll, gebraucht, dann jedoch wurde es auf die Kunst angewandt, durch die das geschieht. Ebenso wurde mit dem Namen „Recht“ zunächst die rechte Sache belegt, sodann übertrug man ihn auf die Kunst, mittels derer das Rechte erkannt wird, außerdem zur Kennzeichnung des Ortes, wo Recht gesprochen wird, wie wenn

man sagt, es müsse jemand vor „dem Recht“ (d. h. vor Gericht) 57. 2
erscheinen, und schließlich heißt auch das noch „Recht“, was
vom amtlichen Rechtspfleger gesprochen wird, selbst wenn
seine Entscheidung ungerecht ist.

Zu 2. Wie das sichtbare Kunstwerk zuerst als künstlerische
Leitidee im Geist des Künstlers vorhanden ist, so ist auch vom
Werk der Gerechtigkeit das, was von der Vernunft bestimmt
wird, zuvor im Geist als eine Idee vorhanden, gleichsam als
Richtschnur der Klugheit. Wenn dies dann schriftlich festgelegt
wird, spricht man von „Gesetz“. Nach *Isidor* (Etym. V, 3;
ML 82, 199) bedeutet nämlich Gesetz soviel wie „geschriebene
Ordnung“. Somit ist, genau gesagt, „Gesetz“ nicht das gleiche
wie „Recht“, sondern die Ursache des Rechts [1].

Zu 3. Weil Gerechtigkeit Ausgleich bedeutet, wir aber Gott
nichts Gleichwertiges anbieten können, vermögen wir ihm
gegenüber auch nicht vollen Rechtsausgleich zu schaffen. Des-
halb heißt das göttliche Gesetz im eigentlichen Sinn auch nicht
einfach „Recht“, sondern eben „Göttliches Recht“ („fas“), denn
Gott ist zufrieden, wenn wir tun, was wir können. Dennoch
strebt die Gerechtigkeit dahin, daß der Mensch Gott soviel
zurückerstattet, als er vermag, und dies geschieht dadurch, daß
er sich ihm völlig unterwirft.

2. ARTIKEL

Wird das Recht zutreffend in Naturrecht und positives Recht eingeteilt?

1. Was naturhaft ist, ist unveränderlich und bei allen gleich.
So etwas findet man jedoch unter menschlichen Verhältnissen
nicht, denn alle menschlichen Rechtsregeln versagen einmal da
oder dort und setzen sich nicht überall durch. Also gibt es kein
Naturrecht.

2. Was vom menschlichen Willen festgesetzt wird, heißt
„positiv“. Doch was vom Willen des Menschen festgesetzt wird,
ist deswegen nicht auch schon gerecht, sonst könnte der Wille
des Menschen ja nie ungerecht sein. Da nun das Gerechte soviel
ist wie Recht, gibt es also kein positives Recht.

3. Göttliches Recht ist nicht gleich Naturrecht, da es über
der menschlichen Natur liegt. Es ist aber auch kein positives
Recht, weil es sich nicht auf menschliche, sondern auf göttliche

57.2 Autorität stützt. Also ist die Einteilung des Rechts in natürliches und positives unangebracht.

DAGEGEN steht das *Aristoteles*wort (Eth. V, 10; 1134 b 18): „Für den gerechten Staatsmann ist das eine (Recht) natürlich, das andere gesetzlich“, d. h. durch Gesetz festgelegt.

ANTWORT. Wie oben (Art. 1) gesagt, ist das Recht oder das Rechte eine angemessene Leistung zugunsten eines anderen gemäß einem Modus des Ausgleichs. Auf zweifache Weise nun kann einem Menschen etwas angemessen sein. Einmal aufgrund der Sache, wie wenn z. B. jemand soviel gibt, um genau soviel zu erhalten. In diesem Fall spricht man von Naturrecht. – Auf andere Weise ist etwas angemessen aufgrund einer Abmachung oder allgemeinen Übereinkunft, wie wenn sich jemand zufrieden gibt bei soundsoviel Gegenleistung. Auch dies kann auf doppelte Weise geschehen: einmal aufgrund einer privaten Vereinbarung, wie sie durch einen Vertrag zwischen privaten Personen abgeschlossen wird. Ein anderes Mal gemäß einer öffentlichen Übereinkunft, z. B. wenn ein ganzes Volk zustimmt, daß etwas mit einem anderen als verglichen oder angemessen gelten soll, oder wenn der Landesherr, dem die Sorge für das Volk obliegt und der es in seiner Person vertritt, dies anordnet. Dann ist von positivem Recht die Rede.

Zu 1. Das Naturhafte, das einem Wesen mit unveränderlicher Natur eigen ist, muß sich immer und überall gleichbleiben. Die Natur des Menschen aber ist veränderlich. Darum kann das Natürliche des Menschen bisweilen versagen. Z. B. entspricht es dem naturgemäßen Ausgleich, daß dem Hinterleger das Hinterlegte zurückgegeben werde, und wenn die menschliche Natur stets „recht“ wäre, müßte man sich immer daran halten. Weil jedoch der menschliche Wille bisweilen verderbt ist, kommt es vor, daß man das Hinterlegte nicht zurückgeben darf, damit ein Mensch mit verwerflicher Absicht nicht schlechten Gebrauch davon macht, wie z. B. wenn ein Geistesgestörter oder ein Staatsfeind seine hinterlegten Waffen zurückfordern wollte [2].

Zu 2. Der Mensch mit seinem freien Willen kann aufgrund allgemeiner Abmachung in Dingen, die keinen Widerspruch zur natürlichen Gerechtigkeit besagen, etwas als gerecht bestimmen. Und hier nun findet das positive Recht sein Betätigungsfeld. Daher sagt *Aristoteles* im V. Buch seiner Ethik (c. 10; 1134 b 20): „Das gesetzlich Gerechte ist das, was grundsätzlich

anders sein kann. Ist es aber einmal festgelegt, dann hat es einen Unterschied zur Folge“. Steht jedoch etwas zum Naturrecht im Widerspruch, dann kann es durch menschlichen Willensentscheid nicht als gerecht erklärt werden, wie z. B. wenn festgesetzt würde, daß Diebstahl oder Ehebruch erlaubt seien. Daher heißt es bei *Isaias* 10,1: „Weh denen, die unheilvolle Gesetze erlassen!“ 57.3

Zu 3. Jenes Recht heißt „göttlich“, das durch Gott kundgetan wird. Es bezieht sich teilweise auf das naturhaft Gerechte – seine Gerechtigkeit bleibt dem Menschen jedoch verborgen –, teilweise auf das, was durch göttliche Verfügung gerecht wird. Daher kann, wie das menschliche Recht, auch das göttliche nach diesen zwei Gesichtspunkten unterschieden werden. Denn auch im göttlichen Gesetz gibt es manches, das geboten wird, weil es in sich gut, und manches, das verboten wird, weil es in sich schlecht ist, wie auch etwas, das nur gut ist, weil es geboten, und nur schlecht, weil es verboten wird [3].

3. ARTIKEL

Ist das Völkerrecht [4] das gleiche wie das Naturrecht?

1. Die Menschen kommen nur in dem überein, was ihnen naturhaft innewohnt. Doch im Völkerrecht kommen alle Menschen überein, sagt doch der Rechtsgelehrte (Dig. I, 1; KR I, 29 a): „Völkerrecht ist, was bei den Völkern der Menschen in Gebrauch steht“. Also ist das Völkerrecht das gleiche wie das Naturrecht.

2. Sklaverei ist unter den Menschen etwas Naturgegebenes, sagt doch *Aristoteles* im I. Buch seiner Politik (c. 4; 1254 a 15): „Manche sind von Natur aus Sklaven“. Nach *Isidor* (Etym. V, 6; ML 82, 199) nun gehört die Sklaverei zum Völkerrecht. Also sind Völkerrecht und Naturrecht dasselbe.

3. Das Recht wird, wie oben ausgeführt, in natürliches und positives Recht eingeteilt. Doch das Völkerrecht ist kein positives, denn niemals sind alle Völker übereingekommen, um aufgrund gemeinsamer Abmachung etwas festzulegen. Also ist das Völkerrecht Naturrecht.

DAGEGEN steht *Isidors* Wort (Etym. V, 6; ML 82, 199): „Das Recht ist entweder ein natürliches oder ein bürgerliches oder

57.3 Völkerrecht“ – Und so wird das Völkerrecht vom Naturrecht unterschieden.

ANTWORT. Das Recht oder das naturhaft Gerechte ist jenes, das aufgrund seiner Natur einem anderen angeglichen oder angemessen ist (vgl. o. Art. 2). Dies kann auf zweifache Weise der Fall sein. Einmal unter seinem absoluten Betracht so wie z. B. dem Männlichen eine naturhafte Hinordnung auf das Weibliche zum Zweck der Zeugung eigen ist und der Mutter auf das Kind zum Zweck des Nährens. Auf andere Weise ist etwas dem anderen angemessen nicht aufgrund absolut gültigen Verhältnisses, sondern aufgrund von etwas, das sich aus diesem ergibt, z. B. die Eigenart der Besitzaufteilung. Betrachtet man etwa diesen Acker absolut, dann spielt es keine Rolle, ob er diesem oder jenem gehört. Faßt man ihn jedoch unter dem Gesichtspunkt der vorteilhaften Bearbeitung und der friedlichen Nutzung ins Auge, dann zeigt sich eine gewisse Angemessenheit dafür, daß er diesem und nicht jenem gehöre (*Aristoteles* Pol. II, 5; 1262a 21) [5].

Etwas absolut erfassen ist nicht nur dem Menschen, sondern auch anderen Sinnenwesen eigen. Darum ist das Recht, das „natürliches“ im ersten Sinne meint, uns und den anderen Sinnenwesen gemeinsam. „Von einem so verstandenen Naturrecht weicht das Völkerrecht ab“, wie der Rechtsgelehrte (Dig. I, 1; KR I, 29 a) sagt, „weil jenes allen Sinnenwesen, dieses jedoch nur den Menschen unter sich gemeinsam ist“. Nur die Vernunft jedoch vermag etwas zu erfassen in seinem Verhältnis zu dem, was aus ihm folgt. Und deshalb ist das, was sie diktiert, für den Menschen im Hinblick auf seine Vernunftnatur natürlich [6]. Der Rechtsgelehrte *Gaius* sagt darum auch: „Was die natürliche Vernunft aller Menschen festlegt und was von allen Menschen beachtet wird, heißt Völkerrecht“ (Dig. I, 1; KR I, 29 b).

Zu 1. Die Antwort ergibt sich aus dem oben Gesagten.

Zu 2. In sich betrachtet, besteht kein natürlicher Grund dafür, daß ein bestimmter Mensch eher Sklave sei als ein anderer, sondern er ergibt sich nur aus einem gewissen Nützlichkeitsstandpunkt, insofern es für den einen vorteilhaft ist, von einem Klügeren gelenkt zu werden, und für den anderen, von jenem Hilfe zu erhalten (*Aristoteles* Pol. I, 6; 1255 b 5). Darum ist die Sklaverei, die zum Völkerrecht gehört, natürlich nicht in seiner ersten, sondern in seiner zweiten Bedeutung.

Zu 3. Weil die natürliche Vernunft möglichst übereinstimmendes als Völkerrecht erklärt, bedarf es keiner besonderen Verfügung, sondern die natürliche Vernunft selbst verfügt es, wie die oben angeführte Autorität bestätigt. 57. 4

4. ARTIKEL

Müssen väterliches und herrschaftliches Recht besonders unterschieden werden?

1. Zur Gerechtigkeit gehört es, „Jedem das Seine zu geben“, wie *Ambrosius* in seiner Pflichtenlehre (I, 24; ML 16, 57) schreibt. Doch, wie gesagt, ist das Recht das Objekt der Gerechtigkeit. Also gehört das Recht in gleicher Weise zu jedermann, und so braucht man nicht im besonderen zwischen väterlichem und herrschaftlichem Recht zu unterscheiden.

2. Das Recht geht aus dem Gesetz hervor (Art. 1 Zu 2). Doch das Gesetz betrifft das Gemeinwohl des Staates und Reiches (I-II 90, 2), nicht aber das Privatwohl einer einzelnen Person oder einer einzigen Familie. Deshalb darf es auch kein herrschaftliches oder väterliches Recht oder Gerechtes geben, da Herr und Vater zum selben Hauswesen gehören (*Aristoteles* Pol. I, 3; 1253 b 5).

3. Es bestehen zahlreiche Gradunterschiede bei den Menschen: die einen sind Soldaten, andere Priester, wiederum andere Fürsten. Also muß auch für sie ein je verschiedenes Recht festgesetzt werden.

DAGEGEN unterscheidet *Aristoteles* im V. Buch seiner Ethik (c. 10; 1134 b 8) vom bürgerlichen Recht ein herrschaftliches und ein väterliches und anderes dergleichen.

ANTWORT. Das Recht oder das Gerechte wird in Beziehung auf etwas anderes ausgesagt. Dieses andere kann nun zweifach sein. Einmal das schlechthin andere und gänzlich unterschiedene, wie es z. B. bei zwei Menschen der Fall ist, von denen der eine dem anderen nicht untersteht, sondern beide einem einzigen Landesfürsten untertan sind. Zwischen diesen besteht nach *Aristoteles* (Eth. V, 10; 1134 a 26) das Verhältnis des schlechthin Gerechten. – Sodann gibt es ein nicht schlechthin anderes, sondern ein in seiner Existenz vom anderen Abhängiges. Auf diese Weise ist unter den Menschen der Sohn „etwas vom Vater“, gleichsam ein „Teil“ von ihm, wie es bei *Aristoteles*

57. 4 (Eth.VIII, 14; 1161 b 18) heißt, und der Sklave „etwas von seinem Herrn“, weil er dessen Werkzeug ist (*Aristoteles* Pol. I, 4; 1253 b 32). Darum besteht zwischen dem Vater und seinem Sohn kein Verhältnis wie zu einem schlechthin anderen und deswegen auch keine Rechtsbeziehung absoluter Art, sondern nur ein relatives Recht, nämlich das väterliche. Aus dem gleichen Grund ist dies auch nicht zwischen dem Herrn und seinem Sklaven der Fall. Zwischen ihnen gilt das herrschaftliche Recht.

Die Gattin hingegen unterscheidet sich von ihrem Mann mehr als der Sohn vom Vater oder der Sklave von seinem Herrn, obwohl sie „etwas von ihrem Mann“ ist – der Apostel betrachtet sie im Epheserbrief 5, 28 wie zu dessen eigenem Leib gehörig –, wird sie doch in das gemeinschaftliche Leben der Ehe aufgenommen. Daher besteht nach *Aristoteles* (Eth. V, 10; 1134 b 15) zwischen Mann und Frau ein strengeres Rechtsverhältnis als wie zwischen Vater und Sohn oder Herr und Sklave [7]. Weil jedoch Mann und Frau in der häuslichen Gemeinschaft unmittelbar verbunden sind, gilt zwischen ihnen nicht absolut das bürgerliche, sondern mehr das häusliche Recht.

Zu 1. Die Gerechtigkeit verlangt, jedem das Seine zu geben. Vorausgesetzt dabei wird allerdings der Unterschied des einen vom anderen. Teilt sich nämlich jemand zu, was ihm selber gehört, dann kann von Recht keine Rede sein. Und weil das, was der Sohn hat, dem Vater und was der Sklave hat, seinem Herrn gehört, darum besteht auch keine strenge Gerechtigkeit zwischen Vater und Sohn oder Herr und Sklave.

Zu 2. Der Sohn ist als solcher dem Vater zugeordnet und ebenso der Sklave als solcher seinem Herrn. Wird jeder der beiden jedoch als Mensch betrachtet, so ist er ein selbständiges, von anderen unterschiedenes Wesen. Als Menschen steht ihnen daher irgendwie die strenge Gerechtigkeit zu. [8]. Daher gibt es auch bestimmte Gesetze zum Verhältnis Vater-Sohn und Herr-Sklave. Doch insofern einer „etwas vom anderen“ ist, versagt hier der vollkommene Begriff von Gerechtigkeit und Recht.

Zu 3. Alle anderen Unterschiede der Personen, die im Staate leben, weisen auf eine unmittelbare Beziehung zur Staatsgemeinschaft und ihrem Oberhaupt hin. Daher besteht zwischen ihnen ein Rechtsverhältnis im strengen Sinn der Gerechtigkeit. Dennoch gibt es Rechtsunterschiede entsprechend den verschiedenen dienstlichen Stellungen. So spricht man von Militärjustiz, Behördenrecht oder Klerikerrecht, nicht weil hier die

strenge Gerechtigkeit nicht in Frage käme wie beim väterlichen und herrschaftlichen Recht, sondern weil der jeweilige Personenstand entsprechend seiner besonderen Aufgabe eine besondere Berücksichtigung verlangt. 57.4

DIE GERECHTIGKEIT

Hierauf ist von der Gerechtigkeit zu handeln. Dabei stellen sich zwölf Fragen:

1. Was ist die Gerechtigkeit?
2. Ist die Gerechtigkeit stets auf einen anderen bezogen?
3. Ist sie Tugend?
4. Ist ihr Sitz im Willen?
5. Ist sie „allgemeine Tugend“?
6. Ist sie als „allgemeine Tugend“ wesentlich jeder anderen Tugend gleich?
7. Gibt es eine Sondergerechtigkeit?
8. Hat die Sondergerechtigkeit eine eigene Materie?
9. Richtet sie sich auf die Leidenschaften oder nur auf die Tätigkeiten?
10. Ist die „Tugendmitte“ gleich der „Sachmitte“?
11. Besteht der Akt der Gerechtigkeit darin, jedem das Seine zu geben?
12. Steht die Gerechtigkeit an der Spitze aller sittlichen Tugenden?

1. ARTIKEL

Ist die Definition der Gerechtigkeit: Der unwandelbare und feste Wille, jedem das Seine zu geben, richtig?

1. Die Gerechtigkeit ist nach dem V. Buch der Ethik des *Aristoteles* (c. 1; 1129a7) „ein Habitus, dem das gerechte Tun der Menschen entspringt und der die Ursache dafür ist, daß sie es tun und wollen“. Unter Wille versteht man jedoch Fähigkeit oder auch Akt. Also läßt sich Gerechtigkeit nicht einfach mit „Wille“ gleichsetzen.

2. Wille ist nicht gleich Rechtheit des Willens, sonst könnte es, wenn der Wille soviel wie Rechtheit wäre, keinen verkehrten Willen geben. Nach *Anselms* Buch Über die Wahrheit (c. 12; ML 148, 480) aber ist „Gerechtigkeit Rechtheit“. Also ist Gerechtigkeit nicht Wille.

3. Gottes Wille allein ist unwandelbar. Setzt man also Gerechtigkeit mit unwandelbarem Willen gleich, dann gibt es Gerechtigkeit nur in Gott, und das ist falsch.

4. Alles Unwandelbare ist fest, weil es unabänderlich ist. 58. 1
Daher setzt man „unwandelbar“ und „fest“ überflüssigerweise in die Definition der Gerechtigkeit ein.

5. Jedem das Seine zu geben, ist Sache des Fürsten. Wenn nun die Gerechtigkeit darin besteht, jedem das Seine zuzuteilen, folgt, daß nur der Fürst gerecht sein kann, dies aber ist nicht zutreffend.

6. *Augustinus* sagt im Buch *De moribus ecclesiae* (c. 15; ML 32, 1322): „Die Gerechtigkeit ist Liebe, die nur Gott dient“. Also gibt sie nicht jedem das Seine.

ANTWORT. Die obige Definition stimmt, man muß sie nur recht verstehen. Da jede Tugend ein Habitus ist, Ausgang guten Tuns, muß man Tugend notwendigerweise mit dem Akt definieren, der sich auf ihr Betätigungsfeld (ihre „Materie“) bezieht. Die Gerechtigkeit nun ist auf Dinge, die „den anderen“ angehen, ausgerichtet, sie sind ihre Materie (s. u. Art. 2 u. 8). Wenn es darum heißt, die Gerechtigkeit „gebe jedem sein Recht“, so wird dadurch ihre Hinordnung auf ihre Materie und ihr Objekt zum Ausdruck gebracht. So sagt auch *Isidor* in seiner Etymologie (X, 1; ML 82, 320): „Gerecht ist, wer das Recht wahr“. Damit aber ein Akt auf irgendeinem Betätigungsfeld Akt der Tugend sei, muß er dem Willen entspringen, fest und beharrlich sein. *Aristoteles* schreibt nämlich im II. Buch seiner Ethik (c. 3; 1105 a 31), zum Tugendakt gehöre 1. „daß man weiß, was man tut“, 2. „daß man überlegt und wegen eines ehrenhaften Zieles entscheidet“, 3. daß man „ohne Wanken handelt“. Das erste ist im zweiten enthalten, denn „was aus Unwissenheit getan wird, ist unwillentlich“, wie es im III. Buch der Ethik (c. 2; 1129 b 35) heißt. Daher steht in der Definition der Gerechtigkeit an erster Stelle der Wille, um darzutun, daß ihr Akt aus freiem Entscheid hervorgehen muß. Standhaftigkeit und Unwandelbarkeit kommen hinzu, um die Festigkeit des Handelns zu kennzeichnen. Und somit ist die vorgelegte Definition eine vollständige Bestimmung der Gerechtigkeit, nur daß anstelle von Habitus Akt eingesetzt wird, weil sie eben durch den Akt ihr Gepräge erhält (spezifiziert wird), denn der Habitus wird durch den Akt definiert. Wer die Definition in vollkommene Form bringen wollte, könnte sagen: Die Gerechtigkeit ist ein Habitus, kraft dessen jedem das Seine mit festem und unwandelbarem Willen zugeteilt wird. Diese Definition kommt der des *Aristoteles* im V. Buch seiner Ethik (c. 9;

58. 1 1134 a 1) ziemlich gleich, wo es heißt: „Die Gerechtigkeit ist ein Habitus, kraft dessen jemand aus freier Entscheidung das Gerechte tut.“

Zu 1. Wille bedeutet hier Akt, nicht Fähigkeit (Potenz). Die Autoren pflegen jedoch den Habitus durch den Akt zu definieren. So schreibt z. B. *Augustinus* in seinem Johanneskommentar (Tr. 40; ML 35, 1690): Glaube heißt „annehmen, was du nicht siehst.“

Zu 2. Auch die Gerechtigkeit ist nicht gleich Rechtheit des Willens, sondern nur deren Ursache, sie ist nämlich ein Habitus, aus dem heraus jemand richtig handelt und will.

Zu 3. Der Wille kann auf zweifache Weise „unwandelbar“ genannt werden. Einmal im Hinblick auf den Akt, der unwandelbar weiterdauert. So ist nur der Wille Gottes unwandelbar. Das andere Mal im Hinblick auf das Objekt, insofern jemand unwandelbar etwas tun will. Und dies gehört zum Wesen der Gerechtigkeit. Um gerecht zu sein, genügt es nicht, wenn jemand nur für eine Stunde in irgendeiner geschäftlichen Sache die Gerechtigkeit hochhalten will – kaum gibt es ja einen, der stets und immer ungerecht handeln möchte –, sondern der Mensch muß den Willen haben, unwandelbar und in allem die Gerechtigkeit zu wahren.

Zu 4. Unter „unwandelbar“ versteht man nicht unwandelbare Dauer des Willensaktes. Deshalb steht nicht überflüssig das Wörtchen „fest“ dabei. Wie mit „unwandelbarer Wille“ ausgedrückt wird, daß jemand unwandelbar die Gerechtigkeit wahren möchte, so mit dem Wort „fest“, daß er diesen Vorsatz mit Festigkeit durchhält.

Zu 5. Der Richter „gibt jedem das Seine“ als Befehlender und Leitender, weil der Richter nach dem V. Buch der Ethik (c. 7 u. 9; 1132 a 21, 1134 a 1) „die lebende Gerechtigkeit und der Fürst und Wächter der Gerechtigkeit“ ist. Die Untergebenen hingegen geben jedem das Seine als Ausführende.

Zu 6. Wie in der Liebe zu Gott die Liebe zum Nächsten eingeschlossen ist (vgl. o. Fr. 25, Art. 1), so gibt der Mensch, der Gott dient, auch jedem, was ihm gebührt.

Ist die Gerechtigkeit auf einen anderen bezogen?

1. Der Apostel schreibt im Römerbrief 3, 22: „Die Gerechtigkeit Gottes aus dem Glauben an Jesus Christus.“ Doch der Glaube versteht sich nicht durch die Beziehung eines Menschen zum anderen. Also auch nicht die Gerechtigkeit.

2. Weil die Gerechtigkeit nach *Augustinus* (*De mor. eccl.* c. 15; ML 32, 1322) alles in den Dienst Gottes stellt, vermag sie auch das, was „dem Menschen unterworfen ist, gut zu beherrschen.“ Doch das sinnliche Begehren ist dem Menschen unterworfen gemäß Gn 4, 7, wo es heißt: „Ihre“, nämlich der Sünde, „Begier soll unter dir sein“, „und du sollst sie beherrschen.“ Also gehört es zur Aufgabe der Gerechtigkeit, das eigene Begehren zu beherrschen. Und darum bezieht sich die Gerechtigkeit auf einen selbst.

3. Die Gerechtigkeit Gottes dauert ewig. Doch gab es nie etwas, das zusammen mit Gott ebenso ewig gewesen wäre. Also gehört die Ausrichtung auf einen anderen nicht zum Begriff der Gerechtigkeit.

4. Wie die auf andere ausgerichteten Tätigkeiten einer Norm zu unterwerfen sind, so auch die Handlungen, die einen selbst angehen. Doch durch die Gerechtigkeit werden Handlungen normiert gemäß Spr 11, 5: „Der Arglosen Weg lenkt die Gerechtigkeit.“ Also richtet sich die Gerechtigkeit nicht nur auf das, was andere, sondern auch auf das, was einen selbst betrifft.

DAGEGEN schreibt *Cicero* im I. Buch seiner Pflichtenlehre (c. 7): „Die Gerechtigkeit ist jenes Ordnungsprinzip, das die menschliche Gesellschaft und das Gemeinschaftsleben zusammenhält.“ Dies jedoch besagt Bezug auf den anderen. Also erstreckt sich die Gerechtigkeit nur auf die Beziehung zum anderen.

ANTWORT. Da Gerechtigkeit Ausgleich bedeutet (vgl. Fr. 57, Art. 1), ergibt sich aus ihrem Wesen, daß sie auf einen anderen ausgerichtet ist, nichts nämlich ist sich selbst gegenüber ausgeglichen, sondern nur gegenüber einem anderen. Und weil die Gerechtigkeit dem menschlichen Tun Ausrichtung zu geben hat (vgl. I-II 60, 2; 61, 3), muß jene „Andersheit“, die sie verlangt, in zwei Handlungsmächtigen bestehen, die verschiedenen voneinander sind. Die Tätigkeiten aber gehen von Personen

58. 2 und vom Ganzen aus, nicht aber streng genommen von den Teilen und Formen oder Fähigkeiten (Potenzen). Man sagt ja eigentlich nicht: „Die Hand schlägt“, sondern: der Mensch mit seiner Hand. Auch heißt es nicht eigentlich, „die Hitze macht warm“, sondern: das Feuer durch seine Hitze. Doch dies sind bildliche Ausdrucksweisen. Die Gerechtigkeit im eigentlichen Sinn verlangt also die Verschiedenheit der Subjekte, und darum kann es sie nur zwischen zwei Menschen geben. Wegen einer gewissen Ähnlichkeit jedoch läßt sich in einem und demselben Menschen von verschiedenen Tätigkeitsprinzipien unterschiedlicher Herkunft reden: Vernunft, überwindendes, begehrendes Vermögen. Im übertragenen Sinn kann man daher sagen, in einem und demselben Menschen gebe es Gerechtigkeit, insofern die Vernunft dem überwindenden und begehrenden Vermögen befiehlt, und insofern diese der Vernunft gehorchen, darüber hinaus ganz allgemein, insofern jedem Teil des Menschen zugeteilt wird, was ihm gebührt. Daher bezeichnet *Aristoteles* solcherlei Gerechtigkeit als „metaphorisch“ (Eth. V, 15; 1138b5).

Zu 1. Unsere durch den Glauben bewirkte Gerechtigkeit, durch den der Sünder gerechtfertigt wird, besteht in der rechten Ordnung der Seelenteile, wie oben (I-II 113, 1) dargelegt wurde, wo von der Rechtfertigung des Sünders die Rede war. Dies gehört jedoch zur Gerechtigkeit im übertragenen Sinne, die man auch bei einem einsam und allein Lebenden finden kann.

Daraus ergibt sich die Antwort auf den 2. Einwand.

Zu 3. Die Gerechtigkeit Gottes ist von Ewigkeit entsprechend seinem ewigen Willen und Vorsatz, und darin besteht vor allem die Gerechtigkeit. Von der Wirkung aus gesehen, ist sie freilich nicht von Ewigkeit, weil es nichts gibt, das wie Gott gleich ewig ist.

Zu 4. Die Tätigkeiten des Menschen, die auf ihn selbst ausgerichtet sind, stehen ausreichend unter einer Norm, wenn die Leidenschaften durch andere sittliche Tugenden in Ordnung gebracht worden sind. Doch die auf andere bezogenen Tätigkeiten bedürfen einer besonderen Regelung, und zwar nicht nur im Hinblick auf den Handelnden, sondern auch im Hinblick auf dessen Adressaten. Daher muß es diesbezüglich eine eigene Tugend geben, und dies ist die Gerechtigkeit.

Ist die Gerechtigkeit Tugend?

1. Bei Lk 17,10 heißt es: „Wenn ihr alles getan habt, was euch befohlen wurde, sollt ihr sagen: wir sind unnütze Knechte, wir haben nur unsere Schuldigkeit getan.“ Doch ein Werk der Tugend zu verrichten, ist nicht unnützlich, sagt doch *Ambrosius* im II. Buch seiner Pflichtenlehre (c. 6; ML 16, 109): „Wir nennen nützlich nicht, was sich mit barer Münze ausdrücken läßt, sondern die Erlangung der Frömmigkeit.“ Was man machen *muß*, ist also kein Werk der Tugend. Doch von dieser Art ist die Gerechtigkeit. Also ist sie keine Tugend.

2. Was aus Notwendigkeit geschieht, ist nicht verdienstlich. Doch jedem das Seine geben, worin die Gerechtigkeit besteht, ist notwendig. Also ist es nicht verdienstlich. Durch Tugendakte jedoch erwerben wir Verdienste. Also ist die Gerechtigkeit keine Tugend.

3. Bei den sittlichen Tugenden geht es um das Tun. Was aber äußerlich geschieht, ist nicht tun, sondern „machen“ (vgl. *Aristoteles*, *Metaphysik IX*, c. 8; 1050 a 30). Da nun die Gerechtigkeit darin besteht, äußerlich ein in sich gutes Werk zu „machen“, kann sie keine sittliche Tugend sein.

DAGEGEN erklärt *Gregor* im II. Buch seiner *Moralia* (2, 49; ML 75, 592): „Die ganze Struktur des guten Werkes erhebt sich auf den vier Tugenden“, nämlich der Maßhaltung, der Klugheit, der Tapferkeit und der Gerechtigkeit.

ANTWORT. Menschliche Tugend „macht das menschliche Tun und den Menschen selber gut“ (*Aristoteles*, *Eth. II*, 6; 1113 a 26). Dies trifft auch für die Gerechtigkeit zu. Das menschliche Tun wird nämlich dadurch gut, daß es mit der Maßstab setzenden Vernunft, die ihm seine Ausrichtung gibt, übereinstimmt. Da nun die Gerechtigkeit den menschlichen Tätigkeiten Richtung verleiht, ist klar, daß sie damit das Tun des Menschen gut macht. So erklärt auch *Cicero* im I. Buch seiner Pflichtenlehre (c. 7): „Die Menschen werden hauptsächlich wegen ihrer Gerechtigkeit gut genannt.“ Daher ist, wie er ebendort bemerkt, „der Glanz der Tugend in ihr am größten.“

Zu 1. Wenn jemand tut, was er tun *muß*, bringt er dem, für den er tut, was er tun muß, keinen Gewinn, sondern schützt ihn lediglich vor Schaden. Dennoch hat er selber insofern Nutzen,

58. 4 als er spontan und entschlossen tut, was er tun muß, und das heißt tugendhaft handeln. Darum steht im Buch der Weisheit 8,7: die Weisheit Gottes „lehrt Mäßigkeit und Gerechtigkeit, Klugheit und Starkmut, – nichts Nützlicheres gibt es im Leben der Menschen“, nämlich der tugendhaften.

Zu 2. Die Notwendigkeit ist eine zweifache. Einmal die des Zwanges. Diese verschafft kein Verdienst, denn sie hebt die Willenskraft auf. Die andere Notwendigkeit gründet in der Verpflichtung durch ein Gebot oder in der Notwendigkeit, ein Ziel zu erlangen, z. B. wenn jemand das Ziel einer Tugend nur unter dieser oder jener Bedingung erreichen kann. Diese Art von Zwang schließt die Möglichkeit des Verdienstes nicht aus, weil hier das Notwendige freiwillig getan wird. Dennoch fehlt ihm der Ruhm der Übergebühr entsprechend dem *Paulus*wort im 1. Korintherbrief 9, 16: „Wenn ich das Evangelium verkünde, kann ich mich deswegen nicht rühmen, denn ein Zwang liegt auf mir.“

Zu 3. Gerechtigkeit besteht nicht darin, mit äußeren Dingen etwas zu „machen“, – das ist Sache der Kunst, sondern hat etwas zu tun mit der Art, wie die Dinge in Bezug auf einen anderen zu gebrauchen sind.

4. ARTIKEL

Hat die Gerechtigkeit ihren Sitz im Willen?

1. Die Gerechtigkeit wird bisweilen auch Wahrheit genannt. Doch die Wahrheit ist nicht im Willen, sondern im Verstand. Also hat die Gerechtigkeit nicht im Willen ihren Sitz.

2. Die Gerechtigkeit befaßt sich mit Dingen, die Bezug zu einem anderen haben. Doch etwas auf einen anderen hinordnen ist Sache des Verstandes. Also hat die Gerechtigkeit nicht im Willen, sondern vielmehr im Verstand ihren Sitz.

3. Die Gerechtigkeit ist keine Verstandestugend (kein Verstandeshabitus), da sie nicht auf Erkenntnis ausgerichtet ist. Daher kann sie nur sittliche Tugend sein. Doch die sittliche Tugend wurzelt im „Vernünftigen durch Teilhabe“, und dies ist das überwindende und das begehrende Vermögen (vgl. *Aristoteles*, Eth. I, 13; 1102b30). Also hat die Gerechtigkeit nicht im Willen, sondern im überwindenden und im begehrenden Vermögen ihren Sitz.

DAGEGEN steht *Anselms* Wort (De veritate c. 12; ML 158, 482): „Die Gerechtigkeit ist die um ihrer selbst willen bewahrte Rechtheit des Willens.“ 58. 4

ANTWORT. Jenes Vermögen ist Sitz (Subjekt) der Tugend, dessen Akt durch die Tugend seine Rechtheit erhalten soll. Die Gerechtigkeit aber hat nicht irgendeinen Erkenntnisakt zu lenken, heißen wir ja nicht gerecht, weil wir etwas richtig erkennen. Daher ist die Gerechtigkeit auch nicht im Verstand oder in der Vernunft, d. h. im Erkenntnisvermögen, verwurzelt.

Da wir jedoch „gerecht“ heißen, weil wir etwas auf rechte Weise vollbringen und der unmittelbare Ausgangspunkt des Handelns in der Strebekraft liegt, muß die Gerechtigkeit ihren Sitz notwendigerweise in irgendeiner Strebekraft haben. Es gibt nun ein doppeltes Strebevermögen, nämlich der in der Vernunft beheimatete Wille und das sinnliche Streben, das der sinnlichen Wahrnehmung folgt und in das überwindende und das begehrende Vermögen eingeteilt wird (vgl. I 81, 2). „Einem jeden das Seine geben“ kann aber nicht aus dem sinnlichen Streben hergeleitet werden, da die sinnliche Wahrnehmung nicht zur Erfassung des Verhältnisses des einen zum anderen ausreicht. Diese Aufgabe löst allein der Verstand. Daher kann die Gerechtigkeit ihren Sitz weder im überwindenden noch im begehrenden Vermögen haben, sondern nur im Willen. Deshalb definiert *Aristoteles* die Gerechtigkeit auch mit dem Akt des Willens (vgl. o. Art. 1, 1. Einw.) [9].

Zu 1. Der Wille ist ein Vernunftstreben, und darum behält die Rechtheit der Vernunft – auch „Wahrheit“ genannt –, wenn sie in den Willen eindringt, wegen ihrer Nähe zur Vernunft den Namen „Wahrheit“. Aus diesem Grund wird die Gerechtigkeit bisweilen „Wahrheit“ genannt.

Zu 2. Der Wille stellt sich auf sein Objekt nach vorausgehender Vernunftkenntnis ein. Weil nun der Verstand die Hinordnung auf einen anderen bewirkt, kann auch der Wille etwas in Hinordnung auf einen anderen wollen, und das ist Sache der Gerechtigkeit.

Zu 3. Das Vernünftige durch Teilhabe findet sich nicht nur im Überwindungs- und Begehungsvermögen, sondern „überhaupt allgemein im sinnhaften Streben“, wie es im I. Buch der Ethik (c. 13; 1102 b 30) heißt, denn jegliches Streben gehorcht der Vernunft. Unter die Strebekräfte aber fällt auch der Wille, und darum kann er Sitz einer moralischen Tugend sein.

Ist die Gerechtigkeit „allgemeine Tugend“? [10]

1. Die Gerechtigkeit steht in der Einteilung des Weisheitsbuches 8,7 neben anderen Tugenden: „Sie (die Weisheit) lehrt Maßhaltung und Klugheit, Gerechtigkeit und Tapferkeit.“ Doch das Allgemeine kann man nicht mit anderen teilen oder mit dem unter dem Allgemeinen Stehenden zusammenzählen. Also ist die Gerechtigkeit keine allgemeine Tugend.

2. Gleichwie die Gerechtigkeit unter die Kardinaltugenden gerechnet wird, so auch Maßhaltung und Tapferkeit. Doch Maßhaltung oder Tapferkeit gilt nicht als allgemeine Tugend. Also darf auch die Gerechtigkeit nicht irgendwie als allgemeine Tugend angesehen werden.

3. Die Gerechtigkeit ist immer auf einen anderen ausgerichtet (o. Art. 2). Doch die Sünde, die sich gegen den Nächsten richtet, ist nicht „allgemeine“ Sünde, sondern steht der Sünde, durch die sich der Mensch gegen sich selbst verfehlt, gegenüber. Also ist auch die Gerechtigkeit nicht allgemeine Tugend.

DAGEGEN schreibt *Aristoteles* im V. Buch seiner Ethik (c. 1; 1130 a 8): „Die Gerechtigkeit ist eine allgemeine Tugend.“

ANTWORT. Wie gesagt (Art. 2), ordnet die Gerechtigkeit den Menschen in seinem Verhältnis zu einem anderen. Dies nun kann auf zweifache Weise geschehen. Einmal in seinem Verhältnis zu einer Einzelperson, ein anderes Mal zu einem anderen „im allgemeinen“. Dies ist der Fall bei dem, der im Dienst einer Gemeinschaft steht und somit allen Menschen dieser Gemeinschaft dienstbar ist. Unter dieser doppelten Sichtweise kann die Gerechtigkeit zum Zuge kommen. Es ist aber klar, daß alle, die einer Gemeinschaft angehören, sich zu dieser wie Teile zum Ganzen verhalten. Der Teil aber als solcher ist etwas vom Ganzen. Daher läßt sich das Wohl des Teiles auf das Wohl des Ganzen hinordnen. Danach also verbindet sich das Gut jeder Tugend, bringe sie einen Menschen in sich selbst in Ordnung oder in Bezug auf andere Einzelmenschen, mit dem Gemeinwohl, dem die Gerechtigkeit verpflichtet ist. Und so können die Akte aller Tugenden, insofern sie den Menschen auf das Gemeinwohl ausrichten, zur Gerechtigkeit gehören. In diesem Sinn heißt die Gerechtigkeit „allgemeine Tugend“. Und weil es Aufgabe des Gesetzes ist, die Hinordnung auf das Gemeinwohl

sicherzustellen (vgl. I-II 90, 2), erhält die Gerechtigkeit, die, wie eben erklärt, „allgemein“ ist, den Namen „Gesetzesgerechtigkeit“, denn durch sie unterwirft sich der Mensch dem Gesetz, das die Akte aller Tugenden dem Gemeinwohl dienstbar macht.

Zu 1. Die Gerechtigkeit steht in der Einteilung zusammen mit den anderen Tugenden nicht als allgemeine, sondern als besondere Tugend, wie unten dargelegt werden wird. (Art. 7).

Zu 2. Maßhaltung und Tapferkeit haben ihren Sitz im sinnlichen Strebevermögen, d. h. im begehrenden und im überwindenden. Diese Kräfte aber wenden sich gewissen Einzelobjekten zu, wie auch die sinnliche Erkenntnis nur Einzelnes erfaßt. Die Gerechtigkeit hingegen hat ihren Sitz im rationalen Strebevermögen und ist deshalb imstande, auf das vom Verstand erkannte Allgemeingut auszugehen. Aus diesem Grund kann die Gerechtigkeit auch eher eine allgemeine Tugend sein als Maßhaltung und Tapferkeit.

Zu 3. Was einen selbst angeht, läßt sich auch auf andere beziehen, vor allem, wenn es um das Gemeinwohl geht. Daher kann die Gesetzesgerechtigkeit, weil sie auf das Gemeinwohl ausrichtet, „allgemeine Tugend“ genannt werden. Und aus dem gleichen Grund läßt sich die Ungerechtigkeit als „allgemeine Sünde“ bezeichnen. Daher heißt es 1 Jo. 3, 4: „Jede Sünde ist Ungerechtigkeit.“

6. ARTIKEL

Ist die Gerechtigkeit als allgemeine Tugend wesentlich jeder anderen Tugend gleich?

1. *Aristoteles* schreibt im V. Buch seiner Ethik (c. 5; 1130 a 12), Tugend und Gesetzesgerechtigkeit „sind gleich jeder anderen Tugend, ihr Begriff aber ist nicht dasselbe“. Was jedoch nur begrifflich verschieden ist, unterscheidet sich nicht im Wesen. Also ist Gerechtigkeit wesentlich gleich jeder anderen Tugend.

2. Eine Tugend, die nicht jeder Tugend wesentlich gleichkommt, ist Teil einer Tugend. Doch die genannte Gerechtigkeit ist nach der obigen *Aristoteles*stelle „nicht Teil der Tugend, sondern die ganze Tugend“. Also unterscheidet sich die vorgenannte Gerechtigkeit nicht wesentlich von jeder anderen Tugend.

58. 6 3. Dadurch, daß eine Tugend ihren Akt auf ein höheres Ziel ausrichtet, wird sie in ihrem Wesen als Habitus nicht verändert. So bleibt sich der Habitus der Maßhaltung wesentlich gleich, auch wenn ihr Akt auf Gott hinweist. Die Gesetzesgerechtigkeit jedoch ordnet alle Tugendakte auf ein höheres Ziel hin, nämlich auf das gemeinsame Wohl aller, das über dem Wohl einer Einzelperson liegt. Also ist die Gesetzesgerechtigkeit wesentlich gleich allen anderen Tugenden.

4. Jeder Teil ist auf das Ganze ausgerichtet, andernfalls ist es vergeblich und umsonst. Das Tugendhafte jedoch kann nicht so sein. Also kann es auch keinen Tugendakt geben, der nicht zur allgemeinen Gerechtigkeit gehört, deren Objekt das Gemeinwohl ist. Und so erklärt sich, daß die allgemeine Gerechtigkeit wesentlich das gleiche ist wie jede andere Tugend.

DAGEGEN behauptet *Aristoteles* im V. Buch seiner Ethik (c. 3; 1129b33): „Viele können die Tugend in ihren eigenen Angelegenheiten ausüben, aber in dem, was andere betrifft, können sie es nicht.“ Und im III. Buch der Politik (c. 4; 1277a22) schreibt er: „Die Tugend des guten Mannes ist nicht einfach die Tugend des guten Staatsbürgers.“ Denn die Tugend des guten Bürgers ist die allgemeine Gerechtigkeit, die das Gemeinwohl ins Auge faßt. Also sind „allgemeine Gerechtigkeit“ und Tugend im allgemeinen nicht das gleiche, denn man kann die eine ohne die andere haben.

ANTWORT. „Allgemein“ versteht sich zweifach. Einmal als Aussage, wie: „Sinnenwesen“ gilt allgemein für Mensch und Pferd u. dgl. Hierbei muß das Allgemeine bei denen, auf welche die Aussage zutrifft, wesentlich das gleiche sein, denn das Genus findet sich wesentlich gleich in der Spezies wieder und bestimmt deren Definition. – In anderer Weise spricht man von „allgemein“ der Kraft nach. So ist die Universalursache „allgemein“ bezüglich aller Wirkungen, wie die Sonne in Bezug auf alle Körper, die beleuchtet oder durch ihre Kraft verändert werden. Das derart „Allgemeine“ braucht in seinem Wesen nicht mit dem übereinzustimmen, für das es „allgemein“ ist, denn Ursache und Wirkung sind nicht gleichen Wesens.

Auf diese zweite Art nun wird die oben (Art. 5) besprochene Gesetzesgerechtigkeit „allgemeine Tugend“ genannt, nämlich insofern sie die Akte aller anderen Tugenden auf ihr Ziel ausrichtet, was bedeutet: unter ihrem Befehl alle anderen Tugenden in Bewegung bringen. Wie man die Caritas (übernatürliche

Liebe zu Gott) „allgemeine Liebe“ nennen kann, insofern sie die Akte aller Tugenden auf Gott als höchstes Gut ausrichtet, so auch die Gesetzesgerechtigkeit, insofern diese die Akte aller Tugenden dem Gemeinwohl zuordnet. Wie nun die Caritas, die das göttliche Gut als ihr besonderes Objekt ins Auge faßt, ihrem Wesen nach eine eigene Tugend ist, so ist auch die Gesetzesgerechtigkeit ihrem Wesen nach eine eigene Tugend mit dem Gemeinwohl als ihrem besonderen Objekt. Und so ist sie im Fürsten „haupt“-sächlich und gleichsam Richtung weisend, in den Untergebenen aber in zweiter Linie und gleichsam ausführend. 58.7

Jede Tugend kann jedoch „Gesetzesgerechtigkeit“ genannt werden, insofern sie, als zwar wesensverschiedene, doch wegen ihrer Bewegkraft als „allgemein“ wirksame, auf das Gemeinwohl hingeordnet ist. So gesehen kommt die Gesetzesgerechtigkeit mit jeder anderen Tugend überein, unterscheidet sich aber dem Begriff nach. In diesem Sinn spricht *Aristoteles* (Eth.V, 3; 1130a 12).

Zu 1 und Zu 2: Die Antworten ergeben sich aus der obigen Darlegung.

Zu 3. Auch jener Einwand geht von der in diesem Sinn gefaßten Gesetzesgerechtigkeit aus, wonach die von der Gesetzesgerechtigkeit gelenkte Tugend selbst wiederum Gesetzesgerechtigkeit genannt wird.

Zu 4. Jede Tugend richtet entsprechend ihrer Eigenart ihren Akt auf das ihr zugehörige Ziel. Daß sie aber einem weiteren Ziel zustrebt, sei es für immer, sei es bisweilen, liegt nicht in ihrer Wesensart. Es muß dazu eine andere, höhere Tugend vorhanden sein, die sie auf jenes Ziel einstellt. Und so muß es eine höhere Tugend geben, die alle Tugenden auf das Gemeinwohl ausrichtet, und dies ist die Gesetzesgerechtigkeit – eine wesentlich von jeder anderen verschiedene Tugend.

7. ARTIKEL

*Gibt es außer der allgemeinen Gerechtigkeit
noch eine besondere Gerechtigkeit?*

1. Im Reich der Tugenden gibt es nichts überflüssiges. Nun setzt die allgemeine Gerechtigkeit den Menschen ausreichend

58.7 in den Stand, um allem zu genügen, was den anderen betrifft. Also ist eine besondere Gerechtigkeit nicht vonnöten.

2. Eines und Vieles ändern die Art einer Tugend nicht. Die Gesetzesgerechtigkeit aber ordnet den Menschen auf den anderen hin in all dem, was alle betrifft (vgl. o. Art. 5 u. 6). Also gibt es keine andere Tugendart, die den Menschen auf den anderen in dem hinordnet, was nur eine einzelne Person angeht.

3. Zwischen der Einzelperson und der Menge der Bürger gibt es ein Mittleres, nämlich die Familiengruppe. Wenn es nun außer der allgemeinen Gerechtigkeit noch eine Sondergerechtigkeit für die Beziehung zu einer einzelnen Person gibt, dann muß es auch eine Gerechtigkeit für die Hausgemeinschaft geben, die das Wohl einer Familie sichert. Doch davon redet niemand. Also gibt es neben der Gesetzesgerechtigkeit auch keine Einzelgerechtigkeit.

DAGEGEN steht das *Chrysostomus*wort zu Mt 5, 6 („Selig, die hungern und dürsten nach Gerechtigkeit“): „Mit Gerechtigkeit bezeichnet er (Christus) die allgemeine oder die dem Geiz entgegengesetzte besondere Tugend“ (Hom. 15; MG 57, 227).

ANTWORT. Wie (im vorigen Art.) gesagt, ist die Gesetzesgerechtigkeit nicht jeder Tugend wesentlich gleich, sondern außer der Gesetzesgerechtigkeit, die den Menschen unmittelbar auf das Gemeinwohl hinordnet, muß es noch andere Tugenden geben, die ihn unmittelbar zu Einzelgütern in Beziehung bringen. Dies kann in bezug auf sich selbst oder auf eine andere Einzelperson zutreffen. Wie es nun neben der Gesetzesgerechtigkeit Sondertugenden geben muß, die den Menschen in sich in Ordnung halten, z. B. Maßhaltung und Tapferkeit, so auch neben der Gesetzesgerechtigkeit eine Sondergerechtigkeit, die dem Menschen in seinem Verkehr zu einer anderen Einzelperson die rechte Weisung gibt.

Zu 1. Die Gesetzesgerechtigkeit gibt dem Menschen in seinen Beziehungen zu anderen im Hinblick auf das Gemeinwohl unmittelbar zwar genügend rechte Orientierung, bezüglich des Wohls einer einzelnen Person jedoch nur mittelbar [11]. Daher muß es eine Sondergerechtigkeit geben, die den Menschen unmittelbar auf das Wohl einer anderen Einzelperson hinorientiert.

Zu 2. Das Gemeinwohl des Staates und das Einzelwohl einer Person unterscheiden sich nicht nur wie viel und wenig, sondern wesentlich („formal“). Etwas wesentlich anderes ist

nämlich das Wohl des Gemeinwesens und etwas anderes das Wohl der einzelnen. Sie sind so grundverschieden wie das Ganze und sein Teil. Daher sagt *Aristoteles* im I. Buch seiner Politik (c. 1; 1252 a 7): „Unrichtig drückt sich aus, wer sagt, der Staat und die Hausgemeinschaft und anderes dgl. unterschieden sich nur wie viel und wenig, und nicht ihrer Wesensart nach.“

Zu 3. Im Familienverband unterscheidet *Aristoteles* (vgl. Pol. I, 3; 1253 b 6) drei Beziehungsverhältnisse, nämlich „der Gattin zu ihrem Mann, des Vaters zu seinem Sohn und des Herrn zu seinem Sklaven“, wobei die eine der so verbundenen Personen jeweils „etwas von der anderen“ ist. Daher besteht bezüglich dieser Person nicht einfach das Verhältnis von Gerechtigkeit schlechthin, sondern eine besondere Gerechtigkeit, nämlich die „häusliche“ (vgl. *Aristoteles* Eth. V, 10; 1134 b 8).

8. ARTIKEL

Hat die Sondergerechtigkeit einen eigenen Wirkbereich?

1. Zum Vers Gn 2, 14: „Der vierte Fluß ist der Euphrat“, bemerkt die *Glosse* (*Augustinus*, ML 34, 204): „Euphrat heißt der ‚Fruchtbare‘. Und es wird nicht gesagt, wohin er fließt, denn die Gerechtigkeit erstreckt sich auf alle Teile der Seele“. Dies wäre aber nicht möglich, wenn sie einen besonderen Wirkbereich hätte, jedem besonderen Wirkbereich entspricht nämlich ein besonderes Wirkvermögen (Potenz). Also steht der Sondergerechtigkeit keine besondere Materie zu.

2. *Augustinus* schreibt in seinem Buch *Dreiundachtzig Fragen* (Fr. 61; ML 40, 51): „Mit vier Tugenden in unserer Seele bestreiten wir hinieden unser geistiges Leben, nämlich mit der Klugheit, der Maßhaltung, dem Starkmut und der Gerechtigkeit“. Und er fügt hinzu: die vierte ist die Gerechtigkeit, „die alle durchdringt“. Also hat die Sondergerechtigkeit – eine der vier Kardinaltugenden – keine besondere Materie.

3. Die Gerechtigkeit gibt dem Menschen genügend Orientierung in seinen Beziehungen zum anderen. Doch alles im Leben hinieden kann den Menschen zu einem anderen in Beziehung bringen. Also hat die Gerechtigkeit nur einen allgemeinen und keinen besonderen Wirkbereich.

58. 8 DAGEGEN fordert *Aristoteles* im V. Buch seiner Ethik (c. 5; 1130b31) eine Sondergerechtigkeit für das besondere Gebiet zwischenmenschlichen Verkehrs.

ANTWORT. Alles, was sich durch die Vernunft regeln läßt, ist Materie der sittlichen Tugend, die durch die „rechte Vernunft“ definiert wird, wie aus dem II. Buch der aristotelischen Ethik (c. 6; 1107a1) hervorgeht. Durch die Vernunft können nun sowohl die inneren Leidenschaften als auch die äußeren Handlungen und ebenso die äußeren Dinge, die die Menschen in Gebrauch haben, in Ordnung gebracht werden. Doch durch die äußeren Handlungen wie durch die äußeren Dinge, welche die Menschen miteinander in Kontakt bringen können, tritt ein Mensch mit einem anderen in Verkehr; im Bereich der inneren Leidenschaften hingegen hat es jeder nur mit sich selbst zu tun. Da sich nun die Gerechtigkeit im Verhältnis zu einem anderen abspielt, erstreckt sie sich nicht auf das ganze Wirkungsgebiet der sittlichen Tugend, sondern nur auf die äußeren Handlungen und Dinge unter dem besonderen Blickwinkel, daß dadurch zwei Menschen einander zugeordnet werden.

Zu 1. Die Gerechtigkeit gehört zwar wesentlich zu einem bestimmten Teil der Seele, in dem sie ihren Sitz hat, nämlich zum Willen, dieser jedoch steuert durch seinen Befehl alle anderen Teile der Seele. So erstreckt sich die Gerechtigkeit nicht unmittelbar, jedoch in einer Art von Übergreifen auf alle Teile der Seele.

Zu 2. Wie oben (I–II 61, 3 u. 4) dargelegt, werden die Kardinaltugenden zweifach verstanden. Einmal als besondere Tugenden mit bestimmten Wirkungsfeldern, sodann, insofern sie gewisse allgemeine Weisen der Tugend bezeichnen. In diesem Sinne spricht dort *Augustinus*. Er schreibt nämlich, die Klugheit sei „Erkenntnis dessen, was zu erstreben und zu fliehen ist“, die Maßhaltung „Zügelung der Begierde in dem, was für kurze Zeit Lust verschafft“, die Tapferkeit „Seelenstärke in vorübergehenden Beschwernissen“, die Gerechtigkeit ist die Tugend, „die alle durchtränkt, sie ist Liebe zu Gott und zum Nächsten“ und die gemeinsame Wurzel der gesamten Beziehungen zu anderen.

Zu 3. Die inneren Leidenschaften – ein Teilbereich für sittliche Betätigung – sind in sich nicht auf einen anderen ausgerichtet – dies gehört spezifisch zur Gerechtigkeit –, doch ihre Wirkungen, d. h. das durch sie ausgelöste Verhalten kann sich auf andere richten. Daraus folgt also nicht, daß die Materie der Gerechtigkeit allgemein ist.

*Hat die Gesetzesgerechtigkeit
etwas mit den Leidenschaften zu tun?*

1. Im II. Buch seiner Ethik (c. 2; 1104 b 8) schreibt *Aristoteles*: „Sittliche Tugend hat mit Lust und Trauer zu tun.“ Lust, d. h. Begierde, und Trauer aber sind Leidenschaften, wie oben im Traktat über die Leidenschaften dargelegt wurde (I–II 24, 4). Da nun die Gerechtigkeit eine sittliche Tugend ist, bezieht sie sich auch auf die Leidenschaften.

2. Die Gerechtigkeit schafft Ordnung in den Beziehungen zu anderen. Doch diese Ordnung läßt sich nicht schaffen, solange die Leidenschaften nicht in Ordnung sind, denn aus der Unordnung der Leidenschaften folgt die Unordnung im erwähnten Bemühen. Die Begierde auf sexuellem Gebiet führt nämlich zum Ehebruch, und die übermäßige Liebe zum Geld verleitet zum Diebstahl. Also muß sich die Gerechtigkeit auch auf die Leidenschaften erstrecken.

3. Wie die Sondergerechtigkeit, so bezieht sich auch die Gesetzesgerechtigkeit auf andere. Doch die Gesetzesgerechtigkeit hat es mit den Leidenschaften zu tun, sonst wäre sie nicht für alle Tugenden zuständig, von denen sich offensichtlich einige auf die Leidenschaften beziehen. Also wirkt die Gerechtigkeit auch auf dem Gebiet der Leidenschaften.

DAGEGEN steht das Wort des *Aristoteles* in seiner Ethik (V, 1; 1129 a 3), wonach sie nur die Tätigkeiten berührt.

ANTWORT. Die Lösung der vorliegenden Frage ergibt sich aus zwei Tatsachen. 1. aus dem Träger (Sitz, Subjekt) der Gerechtigkeit, nämlich dem Willen, dessen Bewegungen oder Akte nichts von Leidenschaften an sich haben (vgl. I–II 22, 3), – nur die Regungen des sinnlichen Strebevermögens heißen Leidenschaften. Darum erstreckt sich die Gerechtigkeit nicht auf die Leidenschaften, wie es bei der Maßhaltung und der Tapferkeit der Fall ist, die den Leidenschaften des Überwindenden und des Begehrenden Vermögen zugehören. – 2. aus der Art des Wirkungsbereichs (der „Materie“). Die Gerechtigkeit ist nämlich auf den anderen ausgerichtet, die im Inneren wohnenden Leidenschaften verweisen uns aber nicht unmittelbar an einen anderen. Daher hat die Gerechtigkeit nichts mit Leidenschaften zu tun.

58. 9 Zu 1. Nicht jede sittliche Tugend wirkt im Bereich von Lust und Trauer. Denn die Tapferkeit hat es mit Furcht und Übermut zu tun. Dennoch ist jede sittliche Tugend auf Freude und Trauer als Folgeerscheinungen hingeordnet, wie *Aristoteles* im VII. Buch seiner Ethik (c. 12; 1152 b 2) sagt: „Lust und Unlust stehen im Vordergrund unseres Empfindens, wenn wir etwas mit schlecht oder gut bezeichnen.“ Dies gilt auch für die Gerechtigkeit, denn „es gibt keinen Gerechten, der über sein gerechtes Tun nicht Freude empfände“ (Eth. I, 9; 1099 a 18).

Zu 2. Die äußeren Handlungen liegen sozusagen in der Mitte zwischen den äußeren Dingen, auf die sie sich beziehen, und den inneren Leidenschaften, denen sie entspringen. Bisweilen kann nun auf der einen Seite etwas fehlen, was auf der anderen nicht der Fall ist, z. B. wenn jemand eine fremde Sache wegnimmt, ohne sie behalten zu wollen, sondern nur, um zu schaden, oder, umgekehrt, wenn einer des anderen Sachen begehrt, ohne sie wegnehmen zu wollen. Die rechte Ordnung also in den Handlungen, die äußerlich vollzogen werden, ist Aufgabe der Gerechtigkeit, doch was zur Ordnung der Leidenschaften gehört, untersteht anderen sittlichen Tugenden. Ihr Betätigungsfeld sind eben die Leidenschaften. So verhindert die Gerechtigkeit die Wegnahme fremden Gutes, insofern sie dem zu wahren Ausgleich in der Sachwelt widerspricht; die Freigebigkeit hingegen, insofern sie der übermäßigen Begierde nach Reichtum entspringt. Weil jedoch die äußeren Handlungen ihr wesentliches Gepräge nicht von inneren Leidenschaften, sondern mehr von äußeren Dingen als von ihren Objekten erhalten, bilden, an sich gesprochen, die äußeren Handlungen mehr den Gegenstandsbereich der Gerechtigkeit als der anderen sittlichen Tugenden.

Zu 3. Das Gemeinwohl ist das Ziel der einzelnen in der Gemeinschaft lebenden Personen, so wie das Ganze das Ziel jedes seiner Teile ist. Das Wohl einer einzelnen Person bildet jedoch nicht das Ziel einer anderen. Daher läßt sich die dem Gemeinwohl zugeordnete Gesetzesgerechtigkeit eher auf die inneren Leidenschaften, die den Menschen irgendwie in sich selber zurechtrücken, ausdehnen, als die Sondergerechtigkeit, die auf das Wohl einer anderen Einzelperson bezogen ist. Dennoch erstreckt sich die Gesetzesgerechtigkeit hauptsächlich auf die Tätigkeiten der anderen Tugenden, insofern „das Gesetz vorschreibt, die Werke des Mutigen zu verrichten, als auch die

10. ARTIKEL

Ist die Tugendmitte gleich der Sachmitte? [12]

1. Der Wesensgehalt der Gattung muß in allen ihren Arten wiederkehren. Nun wird die sittliche Tugend definiert als „Habitus des Willens, der die nach uns bemessene Mitte hält und durch die Vernunft bestimmt wird“. Also gilt auch für die Gerechtigkeit die durch die Vernunft und nicht die durch die Sache bestimmte „Mitte“.

2. Bei dem, was schlechthin gut ist, gibt es keinen Grund, ein Zuviel und ein Zuwenig anzunehmen, und folglich auch kein Mittleres, wie *Aristoteles* über die Tugenden im II. Buch der Ethik (c. 6; 1107a22) sagt. Bei der Gerechtigkeit geht es jedoch um „schlechthin Gutes“, wie es im V. Buch der Ethik heißt (c. 2; 1129b5). Also gibt es bei der Gerechtigkeit keine Sachmitte.

3. Bei den anderen Tugenden spricht man von vernunft- und nicht von sachtensprechend, weil die Entsprechung je nach Person verschieden ist: was für den einen viel ist, ist für den anderen wenig (*Aristoteles*, Eth. II, 5; 1106a36). Doch dies läßt sich auch bei der Gerechtigkeit beobachten: ungleich fällt die Strafe aus, wenn ein Fürst oder wenn eine Privatperson geschlagen wird. Also gilt für die Gerechtigkeit nicht die Sach-, sondern die Vernunftmitte.

DAGEGEN steht, daß *Aristoteles* in seiner Ethik (V, 7; 1132a1) die „Mitte“ der Gerechtigkeit nach dem arithmetischen Verhältnis angibt, womit er die sachbezogene „Mitte“ meint.

ANTWORT. Wie oben (Art. 2, 4 u. Art. 8) dargelegt, bewegen sich die anderen sittlichen Tugenden hauptsächlich auf dem Gebiet der Leidenschaften. Hier wird das rechte Verhalten nur nach dem Menschen, in dem sich die Leidenschaften regen, bemessen, d. h. daß er in Zorn geraten und begehren darf je nach den verschiedenen Umständen. Deshalb bestimmt sich die „Mitte“ bei diesen Tugenden nicht durch das Verhältnis der einen Sache zur anderen, sondern allein durch das Verhältnis zur Person des Tugendhaften. Aus diesem Grund wird hier die „Mitte“ allein von der an uns gemessenen Vernunft festgelegt.

58. 11 Die Materie der Gerechtigkeit hingegen ist eine äußere Handlung, sofern sie oder eine in Gebrauch genommene Sache in einem bestimmten Verhältnis zu einer anderen Person steht. Deshalb besteht die „Mitte“ bei der Gerechtigkeit in einem ausgeglichenen Verhältnis einer äußeren Sache zu einer äußeren Person. Der „Ausgleich“ aber liegt sachlich in der „Mitte“ zwischem dem Mehr und dem Weniger, wie es bei *Aristoteles* im X. Buch seiner *Metaphysik* (c. 5; 1056 a 22) heißt. Also wird die „Mitte“ bei der Gerechtigkeit von der Sache her bestimmt.

Zu 1. Jene sachbestimmte Mitte ist zugleich auch vernunftbestimmte Mitte. Deshalb bleibt die Gerechtigkeit als sittliche Tugend unangetastet.

Zu 2. Das schlechthin Gute ist ein zweifaches. Eimal jenes, das in jeder Hinsicht gut ist, – so sind die Tugenden „gut“. Und bei dem schlechthin Guten gibt es auch keine Mitte und keine Extreme. – Sodann heißt etwas schlechthin gut, weil es absolut, d. h. von seinem Wesen her gesehen, gut ist, wenngleich es durch Mißbrauch schlecht werden kann, wie dies beim Reichtum und bei der Ehre der Fall ist. Hier kann man von Zuviel, von Zuwenig und von Mitte in Bezug auf die Menschen reden, die davon guten oder schlechten Gebrauch machen können. Und in diesem Sinne befaßt sich die Gerechtigkeit mit dem schlechthin Guten.

Zu 3. Ein anderes Gewicht hat zugefügtes Unrecht gegen einen Fürsten und ein anderes gegen eine Privatperson. Daher muß es durch Strafe beide Male anders ausgeglichen werden. Dies gehört also zum Unterschied in der Sache, nicht zum Unterschied in der Vernunftgemäßheit.

11. ARTIKEL

Besteht der Akt der Gerechtigkeit darin, jedem das Seine zu geben?

1. *Augustinus* teilt in seinem Buch *Über die Dreifaltigkeit* (14, 9; ML 42, 1046) der Gerechtigkeit die Aufgabe zu, „denen, die im Elend sind, zu helfen“. Doch wenn wir den Elenden helfen, geben wir Ihnen nicht das Ihre, sondern vielmehr das Unsrige. Also besteht der Akt der Gerechtigkeit nicht darin, jedem das Seine zu geben.

2. *Cicero* schreibt im I. Buch seiner Pflichtenlehre (c. 7): „Die Wohltätigkeit, die man Güte oder Freigebigkeit nennen darf“, gehört zur Gerechtigkeit. Doch freigebig sein heißt, einem anderen vom Eigenen, nicht vom Seinigen etwas geben. Also bedeutet Gerechtigkeit nicht, jedem das Seine geben.

3. Zur Gerechtigkeit gehört nicht nur, die Dinge in angemessener Weise zu verteilen, sondern auch, ungerechte Handlungen zu verhindern, z. B. Mord, Ehebruch u. dgl. Doch „Jedem das Seine geben“ bezieht sich nur auf das Verteilen. Wenn also der Akt der Gerechtigkeit nur darin bestehen soll, jedem das Seine zu geben, dann ist er damit nicht genügend gekennzeichnet.

DAGEGEN schreibt *Ambrosius* im I. Buch seiner Pflichtenlehre (c. 24; ML 16, 57): „Die Gerechtigkeit ist jene Tugend, die jedem gibt, was sein ist, sich fremdes Gut nicht aneignet und nicht auf den eigenen Vorteil schaut, um so die allgemeine Rechtsgleichheit zu schützen.“

ANTWORT. Wie gesagt (Art. 8, 10), bildet die äußere Handlung, insofern sie oder eine Sache, die wir gebrauchen, auf eine andere Person, mit der wir rechtlich verbunden sind, hingebordnet ist, das Betätigungsfeld der Gerechtigkeit. Was nun einer Person nach dem Verhältnis der Rechtsgleichheit geschuldet wird, nennt man „das Seine“. Daher besteht der eigentliche Akt der Gerechtigkeit in nichts anderem, als jedem das Seine zu geben.

Zu 1. Der Gerechtigkeit als Kardinaltugend sind gewisse nachgeordnete Tugenden zugesellt, wie Barmherzigkeit, Freigebigkeit u. dgl. (vgl. u. Fr. 80). Den Elenden helfen, was zur Barmherzigkeit oder zum Mitleid gehört, und reichlich Gutes tun, was zur Freigebigkeit gehört, wird daher der Gerechtigkeit als Haupttugend zugerechnet.

Daraus ergibt sich die Antwort Zu 2.

Zu 3. Nach *Aristoteles* (Eth. V, 7; 1132 b 11) wird alles Zuviel in Sachen Gerechtigkeit als „Gewinn“ im weiteren Sinn bezeichnet, wie, umgekehrt, alles „Zuwenig“ als „Verlust“. Dies erklärt sich dadurch, daß die Gerechtigkeit früher, und auch jetzt noch, als Tauschgeschäft in Kauf und Verkauf ausgeübt wurde, wobei diese Ausdrücke in ihrer eigentlichen Bedeutung gebraucht wurden. Von da wurden sie auf alles übertragen, was mit Gerechtigkeit zu tun hat. Und derselbe Grund liegt vor bei der Formel „Jedem das Seine geben“.

Steht die Gerechtigkeit an der Spitze der sittlichen Tugenden?

1. Aufgabe der Gerechtigkeit ist, jedem das Seine zu geben. Die Freigebigkeit jedoch teilt vom Eigenen aus, und das ist viel tugendhafter. Also steht die Freigebigkeit über der Gerechtigkeit.

2. Der Schmuck ist von höherem Wert als das Geschmückte. Doch „die Hochherzigkeit ist Schmuck der Gerechtigkeit und aller Tugenden“, wie *Aristoteles* im IV. Buch seiner Ethik (c. 7; 1124 a 1) schreibt. Also ist die Hochherzigkeit der Gerechtigkeit überlegen.

3. „Das Schwierigere und das Gute“ ist die Sache der Tugend (*Aristoteles*, Eth. II, 3; 1105 a 9). Doch die Tapferkeit steht viel Schwierigerem gegenüber, nämlich den Todesgefahren (*Aristoteles*, Eth. III, 9; 1115 a 24). Also übertrifft die Tapferkeit die Gerechtigkeit.

DAGEGEN meint *Cicero* in seiner Pflichtenlehre (I, 7): „Tugendglanz umgibt die Gerechtigkeit, ihretwegen heißen die Menschen gut.“

ANTWORT. Wenn wir von der Gerechtigkeit sprechen, ist es klar, daß sie alle sittlichen Tugenden überragt, und zwar deshalb, weil das Gemeinwohl über dem Einzelwohl einer Person steht. Dies meint *Aristoteles*, wenn er im V. Buch seiner Ethik (c. 1; 1094 b 7) schreibt: „Die herrlichste Tugend ist die Gerechtigkeit, und weder Abend- noch Morgenstern sind so wunderbar wie sie.“

Doch auch die Sondergerechtigkeit übertrifft die anderen sittlichen Tugenden, und zwar aus zweifachem Grund. 1. vom Subjekt aus gesehen: sie hat ihren Sitz im edleren Teil der Seele, nämlich im geistigen Streben, im Willen, während die anderen sittlichen Tugenden im sinnlichen Strebevermögen verwurzelt sind, zu dem als Materie ebendieser Tugenden die Leidenschaften gehören. – 2. Vom Objekt her gesehen: Die anderen Tugenden erhalten ihr Ansehen allein von dem, was sie im Tugendhaften selbst an Gutem bewirken, die Gerechtigkeit hingegen dadurch, daß sich der Tugendhafte einem anderen gegenüber gut verhält, und so wird die Gerechtigkeit irgendwie ein Gut des anderen, wie es im V. Buch der Ethik (c. 3; 1130 a 3) heißt.

Darum bemerkt *Aristoteles* im I. Buch seiner Rhetorik (c. 9; 1366 b 3) auch: „Die größten Tugenden sind notwendig jene, die für andere das Beste bewirken, denn die Tugend ist eine wohl-tätige Macht. Deshalb werden die Tapferen und die Gerechten am meisten geehrt, ist doch die Tapferkeit den anderen im Kriege von Nutzen, die Gerechtigkeit aber im Krieg und im Frieden.“ 58. 12

Zu 1. Auch wenn die Freigebigkeit vom Eigenen austeilt, so tut sie das doch im Hinblick auf das eigene sittliche Wohl. Die Gerechtigkeit jedoch gibt dem anderen, was Sein ist, im Hinblick auf das Gemeinwohl. Außerdem wird die Gerechtigkeit allen gegenüber gewahrt, die Freigebigkeit hingegen läßt sich nicht auf alle ausdehnen. Überdies gründet die Freigebigkeit, die vom Ihrigen gibt, auf der Gerechtigkeit, die darauf achtet, daß jeder das Seine behält.

Zu 2. Sofern die Hochherzigkeit zur Gerechtigkeit hinzu- kommt, vermehrt sie deren Wert. Ohne Gerechtigkeit jedoch besäße sie überhaupt nicht die Beschaffenheit einer Tugend.

Zu 3. Die Tapferkeit hat es zwar mit dem Schwierigeren, jedoch nicht mit dem Besseren zu tun, da sie nur im Kriege nützlich ist. Die Gerechtigkeit ist es im Krieg und im Frieden, wie soeben betont wurde.

DIE UNGERECHTIGKEIT

Hierauf ist die Ungerechtigkeit zu betrachten. Dabei ergeben sich vier Fragen:

1. Ist die Ungerechtigkeit ein besonderes Laster?
2. Ist das Unrechtun das Kennzeichen des Ungerechten?
3. Kann jemand mit seiner Zustimmung Unrecht erleiden?
4. Ist die Ungerechtigkeit Ihrer Art nach eine schwere Sünde?

1. ARTIKEL

Ist die Ungerechtigkeit ein besonderes Laster?

1. In 1 Jo 3, 4 heißt es: „Jede Sünde ist Gesetzwidrigkeit“. Doch Gesetzwidrigkeit scheint das gleiche wie Ungerechtigkeit zu sein, denn Gerechtigkeit besteht in einem gewissen Ausgleich, und so scheint die Ungerechtigkeit dasselbe wie Unausgeglichenheit (*inaequalitas*) oder Gesetzwidrigkeit (*iniquitas*) zu sein. Also ist Ungerechtigkeit keine besondere Sünde.

2. Eine besondere Sünde steht nicht in Gegensatz zu allen Tugenden. Doch Ungerechtigkeit widerspricht sämtlichen Tugenden. So ist das Unrecht des Ehebruchs gegen die Keuschheit, des Mordes gegen die Milde usw. Also ist die Ungerechtigkeit keine besondere Sünde.

3. Die Ungerechtigkeit steht in Gegensatz zur Gerechtigkeit, die ihren Sitz im Willen hat. Doch „jede Sünde ist im Willen“, wie *Augustinus* sagt (*De duabus animabus* c. 10; ML 42, 103). Also ist Ungerechtigkeit keine besondere Sünde.

DAGEGEN steht: die Ungerechtigkeit ist das Gegenteil von Gerechtigkeit. Doch die Gerechtigkeit ist eine besondere Tugend, also die Ungerechtigkeit auch ein besonderes Laster.

ANTWORT. Die Ungerechtigkeit ist eine zweifache. Die eine ist gesetzeswidrig, weil sie der Gesetzesgerechtigkeit widerspricht, und sie ist ihrem Wesen nach ein besonderes Laster, weil sie ein besonderes Objekt hat, nämlich das Gemeinwohl, das sie verachtet. Von der Absicht her gesehen, ist sie jedoch ein allgemeines Laster, denn die Mißachtung des Gemeinwohls kann den Menschen zu allen Sünden verleiten. Daher tragen

alle Laster, insofern sie dem Gemeinwohl widersprechen, den Charakter der Ungerechtigkeit, gleichsam als seien sie von der Ungerechtigkeit abgeleitet (vgl. o. Fr. 58, Art. 6).

Auf andere Weise kann man von Ungerechtigkeit unter dem Gesichtspunkt einer gewissen Ungleichheit in der Beziehung zu einem anderen sprechen, wie wenn einer mehr Güter, z. B. Reichtum und Ehren, und weniger Übles, z. B. Arbeit und Schaden, haben möchte. Und so hat die Ungerechtigkeit eine besondere Materie und ist ein besonderes, der Sondergerechtigkeit entgegengesetztes Laster.

Zu 1. Wie man von Gesetzesgerechtigkeit im Hinblick auf das Gemeingut spricht, so von göttlicher Gerechtigkeit im Hinblick auf das Gut, das Gott ist, dem jede Sünde widerstreitet. Aus diesem Grund heißt jede Sünde Gesetzwidrigkeit.

Zu 2. Auch die Sondergerechtigkeit steht – indirekt – im Gegensatz zu allen Tugenden, insofern auch die äußeren Akte sowohl zur Gerechtigkeit wie auch zu den anderen sittlichen Tugenden gehören, wenngleich auf verschiedene Weise (vgl. Fr. 58, Art. 2 Zu 2).

Zu 3. Der Wille – wie auch die Vernunft – erstreckt sich auf die gesamte Materie des Sittlichen, d. h. auf die Leidenschaften und auf die äußeren Handlungen, die sich auf andere richten. Doch die Gerechtigkeit vervollkommnet den Willen nur, soweit er sich auf Tätigkeiten, die auf andere ausgerichtet sind, erstreckt. Und das gleiche gilt für die Ungerechtigkeit.

2. ARTIKEL

Heißt jemand ungerecht, weil er Ungerechtes tut?

1. Der Habitus erhält seine spezifische Prägung durch sein Objekt (vgl. I-II 54, 2). Nun ist das eigentliche Objekt der Gerechtigkeit das Gerechte und das eigentliche Objekt der Ungerechtigkeit das Ungerechte. Also muß einer, der Gerechtes tut, „gerecht“ genannt werden, und „ungerecht“, wer Ungerechtes tut.

2. Nach *Aristoteles* (Eth. V, 13; 1137a 17) ist die Meinung jener falsch, die glauben, es liege in der Macht des Menschen, so einfachhin Ungerechtes zu tun und nicht weniger könne der Gerechte ebenso Unrechtes tun wie der Ungerechte. Dies wäre

59. 2 nur der Fall, wenn das Unrecht eine Wesenseigenschaft des Ungerechten wäre. Also ist jemand als Ungerechter einzustufen, weil er Ungerechtes tut.

3. Jede Tugend verhält sich zu ihrem eigentümlichen Akt immer gleich, und dasselbe gilt von den entgegengesetzten Lastern. Wer nun die Maßhaltung überschreitet, heißt „unmäßig“. Demnach heißt „ungerecht“, wer Ungerechtes tut.

DAGEGEN schreibt *Aristoteles* im V. Buch seiner Ethik (c. 10; 1134 a 17): „Es tut einer etwas Ungerechtes und ist trotzdem nicht ungerecht“.

ANTWORT. Wie das Objekt der Gerechtigkeit Ausgleich in äußeren Dingen besagt, so ist das Objekt der Ungerechtigkeit etwas Unausgeglichenes, insofern jemandem mehr oder auch weniger, als ihm zusteht, gegeben wird. Dieses Objekt ist auf den Habitus der Ungerechtigkeit bezogen, und zwar durch dessen eigentümlichen Akt, das Unrecht. Es kann also auf zweifache Weise vorkommen, daß jemand Ungerechtes tut, und doch nicht ungerecht ist. Einmal, weil es zwischen der Tätigkeit und ihrem eigentümlichen Objekt keine Entsprechung gibt, – die Tätigkeit erhält ja Art und Namen vom Objekt, und zwar von ihrem An-sich-Objekt, nicht von dem, was nur „zufällig“ einmal ihr Gegenstand sein kann. Bei dem, was Ziel (Objekt) einer Handlung ist, heißt „an sich“, was sich mit absichtlichem Wollen verbindet, „zufällig“, was außerhalb der Absicht liegt. Wer daher etwas Ungerechtes tut, ohne die Absicht, es zu tun, es z. B. aus Unwissenheit tut, ohne etwas Unrechtes zu ahnen, begeht nichts Unrechtes „an sich“ und eigentlich („formell“), sondern nur „zufällig“ und beiläufig („per accidens“). – Auf andere Weise kann es vorkommen (daß jemand Unrecht tut, ohne ungerecht zu sein) wegen fehlender Übereinstimmung der Tätigkeit mit dem Habitus. Das Unrecht kann nämlich bisweilen einer Leidenschaft entspringen, z. B. dem Zorn oder der Begehrlichkeit, bisweilen aber auch der freien Wahl, wenn das Unrecht in sich Wohlgefallen erregt. Dann geht es im eigentlichen Sinn vom Habitus aus, denn jedem, der einen Habitus hat, ist willkommen, was diesem Habitus entspricht. – Unrecht mit Absicht und aus freier Wahl macht also das Eigentümliche des Ungerechten aus, insofern „Ungerechter“ heißt, wer den Habitus der Ungerechtigkeit besitzt. Doch ohne Absicht oder aus Leidenschaft Unrechtes tun kann jemand ohne den Habitus der Ungerechtigkeit.

Zu 1. Nur das im eigentlichen und formellen Sinn verstandene Objekt bestimmt die Art des Habitus, nicht jedoch, wenn man es materiell und als etwas Zufälliges versteht.

Zu 2. Es tut nicht leicht jemand absichtlich Unrecht aus reinem Vergnügen, sondern eher aus anderen Gründen. Dies ist, wie *Aristoteles* ebendort (Eth. V, 10 u. 14; 1134a17 bzw. 1137a22) betont, bezeichnend für den, der einen Habitus besitzt.

Zu 3. Das Objekt der Maßhaltung ist nicht wie bei der Gerechtigkeit etwas äußerlich Festgelegtes, sondern es ist das Maßvolle und ergibt sich allein aus seiner Bezogenheit zum Menschen. Das Beiläufige und Unbeabsichtigte kann daher weder materiell noch formell „maßvoll“ genannt werden, und ebensowenig „unmässig“. Diesbezüglich besteht keine Ähnlichkeit zwischen der Gerechtigkeit und den anderen sittlichen Tugenden. Bezüglich des Verhältnisses der Handlung zum Habitus jedoch gilt für sie wie bei allen das gleiche.

3. ARTIKEL

Kann jemand willentlich Unrecht erleiden?

1. Ungerecht ist soviel wie unausgeglichen (vgl. Art. 2). Doch wer sich selbst verletzt, bewirkt ebenso Unausgeglichenheit wie durch Verletzung eines anderen. Es kann also jemand sich selbst genau so wie einem anderen Unrecht zufügen. Doch wer Unrecht tut, tut es willentlich. Also kann jemand willentlich Unrecht erleiden, vor allem durch sich selbst.

2. Das bürgerliche Gesetz straft nur wegen begangenen Unrechts. Doch Selbstmörder werden [wurden] nach den Staatsgesetzen dadurch bestraft, daß ihnen früher die Ehre eines Begräbnisses verweigert wurde, wie *Aristoteles* berichtet (Eth. V, 15; 1138 a 12). Also kann sich jemand selbst Unrecht antun und so willentlich Ungerechtigkeit erleiden.

3. Unrecht geschieht nur, wenn es jemand erleidet. Nun kommt es vor, daß jemand einem anderen mit dessen Zustimmung Unrecht zufügt. Also kommt es vor, daß jemand willentlich Unrecht erleidet.

DAGEGEN steht, daß Unrechterleiden das Gegenteil ist von Unrechtun. Doch Unrecht tut man nur mit Willen. Also erlei-

59. 3 det, umgekehrt, niemand Unrecht, es sei denn, gegen seinen Willen.

ANTWORT. Eine Handlung geht begriffsgemäß vom Handelnden aus, das Erleiden hingegen wird seiner Natur nach von einem anderen bewirkt. Daher kann ein und derselbe nicht in gleicher Hinsicht Handelnder und Erleidender sein (vgl. *Aristoteles*, Physik III, 1 u. VIII, 5; 201 a 19 u. 256 b 20). Nun ist das eigentliche Tätigkeitsprinzip bei den Menschen der Wille, und daher tut der Mensch eigentlich und an sich nur das, was er willentlich tut. Umgekehrt erleidet der Mensch im eigentlichen Sinn das, was er gegen seinen Willen erleidet, denn insofern er will, liegt der Ausgangspunkt in ihm selbst, und insofern ist er mehr Handelnder als Erleidender.

Man muß also sagen: an sich und im eigentlichen Sinn (formell) gesprochen, kann niemand Unrecht tun, es sei denn, er will, und niemand es erleiden, es sei denn gegen seinen Willen. Beiläufig (per accidens) jedoch und gleichsam materiell gesprochen, kann jemand etwas an sich Ungerechtes entweder, ohne es zu wollen, tun (z. B. wenn er es ohne Absicht tut) oder etwas willentlich erleiden, z. B. wenn jemand einem anderen freiwillig mehr gibt, als er muß.

Zu 1. Wer freiwillig einem gibt, was er ihm nicht schuldet, begeht weder ein Unrecht, noch schafft er damit eine Ungleichheit. Das Besitzrecht des Menschen hängt nämlich von seinem Willen ab, und so ergibt sich kein Mißverhältnis, wenn er etwas freiwillig abgibt oder sich nehmen läßt.

Zu 2. „Einzelperson“ kann doppelt verstanden werden. Einmal an sich, und wenn sich, so gesehen, jemand einen Schaden zufügt, kann dies zwar den Charakter einer Sünde annehmen, z. B. der Unmäßigkeit oder der Unklugheit, nicht jedoch der Ungerechtigkeit, denn wie die Gerechtigkeit sich stets auf einen anderen bezieht, so auch die Ungerechtigkeit. – Sodann läßt sich der Mensch als zum Staatswesen gehörig als dessen Teil betrachten oder als Gott zugehörig, nämlich als dessen Geschöpf und Ebenbild. Wer sich nun selbst tötet, begeht ein Unrecht, zwar nicht sich selbst, jedoch dem Staat und Gott gegenüber. Darum wird er sowohl vom göttlichen wie vom menschlichen Gesetz bestraft, so wie der Apostel vom Unzüchtigen sagt (1 Kor 3, 17): „Wer den Tempel Gottes verdirbt, den wird Gott verderben“.

Zu 3. Das Erleiden wird durch eine äußere Handlung bewirkt. Beim Tun und Erleiden des Unrechts erscheint nun als materielles Element der äußere Akt in sich betrachtet (vgl. o. Art. 2), das Formelle und Eigentliche jedoch ist im Willen des Handelnden und des Erleidenden zu sehen (vgl. ebda.). Dennoch ist zu sagen, daß Unrecht tun des einen und Unrecht erleiden des anderen materiell gesehen immer zusammen sind. Reden wir aber formell, so kann der eine Unrecht tun, und zwar mit Absicht, und dennoch erleidet der andere kein Unrecht, weil er es willentlich hinnimmt. Umgekehrt kann einer Unrecht erleiden, falls er das Unrecht gegen seinen Willen erleidet, und dennoch tut der andere, weil er aus Unwissenheit handelt, kein Unrecht im formellen (eigentlichen) Sinn, sondern nur materiell (äußerlich gesehen). 59. 4

4. ARTIKEL

Sündigt schwer, wer Unrecht tut?

1. Die läßliche Sünde steht im Gegensatz zur schweren. Doch bisweilen ist es nur läßliche Sünde, wenn jemand Unrecht tut. *Aristoteles* sagt nämlich im V. Buch seiner Ethik (c. 10; 1136 a 6), wenn er von solchen spricht, die Unrecht tun: „Nachsicht verdienen fehlerhafte Handlungen, wenn sie nicht bloß in Unwissenheit, sondern auch aus Unwissenheit geschehen“. Also sündigt man nicht immer schwer, wenn man Unrecht tut.

2. Wer in einer unbedeutenden Sache Unrecht tut, weicht nur wenig von der „Mitte“ ab. Dies aber ist nach *Aristoteles'* Ethik (V, 9; 1109 b 18) erträglich und unter die kleinen Übel zu rechnen. Also sündigt nicht jeder schwer, der Unrecht tut.

3. Die Caritas (übernatürliche Gottesliebe) ist die „Mutter aller Tugenden“; was zu ihr in Gegensatz steht, heißt Todsünde. Doch nicht alle Sünden, die anderen Tugenden widersprechen, sind Todsünden. Also ist Unrecht tun auch nicht immer Todsünde.

DAGEGEN steht: was sich gegen Gottes Gebot richtet, ist Todsünde. Doch wer Unrecht tut, handelt gegen ein Gesetz Gottes, gehe es um Diebstahl, um Ehebruch, um Mord oder etwas anderes dergleichen, wie weiter unten auseinandergelegt wird (Fr. 64 ff.). Wer Unrecht tut, begeht also eine Todsünde.

59. 4 ANTWORT. Wie oben (I-II 72, 5), als es um den Unterschied der Sünden ging, gesagt wurde, ist Todsünde, was der Caritas, die der Seele das Leben verleiht, widerspricht. Jeder Schaden aber, der dem Nächsten zugefügt wird, widerstreitet an sich der Caritas, die dazu antreibt, dem anderen Gutes zu wollen. Da nun Unrecht immer in der Schädigung des anderen besteht, ist offensichtlich, daß Unrechtun seiner Art nach Todsünde ist.

Zu 1. Jenes *Aristoteles*wort versteht sich vom Nichtwissen des Tatbestandes, das er selbst (Eth. III, 2; 1110 b 31) mit „Nichtwissen der besonderen Umstände“ bezeichnet. Dieses verdient Nachsicht, nicht jedoch das Nichtwissen der Rechtslage. Dieses entschuldigt nicht. Wer aber unwissentlich Unrecht tut, tut es nur beiläufig (per accidens; vgl. o. Art. 2).

Zu 2. Wer in Kleinigkeiten Unrecht tut, erfüllt nicht den Vollbegriff des Unrechtuns, insofern man annehmen darf, solches sei nicht gänzlich gegen den Willen dessen, der es erleidet, z. B. wenn jemand einem einen Apfel oder etwas dergleichen wegnimmt, wodurch der andere wohl kaum Schaden erleidet oder sich deswegen ungehalten zeigt.

Zu 3. Die Sünden gegen die anderen Tugenden verursachen beim anderen nicht immer Schaden, sondern tragen eine gewisse Unordnung in die menschlichen Leidenschaften hinein. Die Gesichtspunkte sind also verschieden.

DIE RECHTSPRECHUNG

Hierauf ist die Rechtsprechung zu betrachten. Dazu gibt es 6 Fragen:

1. Ist die Rechtsprechung ein Akt der Gerechtigkeit?
2. Ist es erlaubt, Recht zu sprechen?
3. Darf man auf Verdachtsgründe hin Recht sprechen?
4. Müssen Zweifel nach der günstigeren Seite hin gelöst werden?
5. Muß man immer nach dem geschriebenen Gesetz Recht sprechen?
6. Wird die Rechtsprechung durch Anmaßung beeinträchtigt?

1. ARTIKEL

Ist die Rechtsprechung ein Akt der Gerechtigkeit?

1. *Aristoteles* schreibt im I. Buch seiner Ethik (c. 1; 1094 b 27): „Jeder beurteilt gut, was er kennt.“ Die Rechtsprechung ist demnach also Sache der Erkenntniskraft. Die Erkenntniskraft wird jedoch durch die Klugheit vervollkommenet. Also gehört die Rechtsprechung mehr zur Klugheit als zur Gerechtigkeit, die im Willen ihren Sitz hat (Fr. 58, 4).

2. Der Apostel schreibt im 1. Korintherbrief 2, 15: „Der geisterfüllte Mensch urteilt über alles“. Doch am meisten geisterfüllt wird der Mensch durch die Tugend der Caritas (übernatürliche Gottesliebe), die „ausgegossen ist in unsere Herzen durch den Heiligen Geist, der uns gegeben ist“, wie es im Römerbrief 5, 5 heißt. Also gehört die Rechtsprechung eher zur Caritas als zur Gerechtigkeit.

3. Jede Tugend muß sich ein richtiges Urteil über ihre eigene Materie bilden, denn nach des *Aristoteles* Ethik (III, 6; 1113 a 32) „urteilt der Tugendhafte über alles und jedes richtig“. Die Rechtsprechung gehört also nicht in höherem Maß zur Gerechtigkeit als zu den anderen sittlichen Tugenden.

4. Die Rechtsprechung scheint einzig Sache der Richter zu sein. Gerechtes Handeln jedoch gibt es bei allen Gerechten. Da nun nicht nur die Richter allein gerecht sind, ist wohl auch die Rechtsprechung kein der Gerechtigkeit eigener Akt.

60. 1 DAGEGEN heißt es im Ps 93, 15: „... bis zur Gerechtigkeit das Gerichtswesen zurückkehrt.“

ANTWORT. „Rechtsprechung“ bedeutet im eigentlichen Sinn den Akt des Richters, insofern er Richter ist. „Richter“ (judex) aber heißt soviel wie „Recht sprechend“ (jus dicens). Nun ist das Recht das Objekt der Gerechtigkeit, wie oben (Fr. 57, 1) dargelegt wurde. Und so besagt „Rechtsprechung“ nach ihrem unmittelbaren Wortsinn Bestimmung oder Festlegung des Gerechten oder des Rechts. Die Fähigkeit aber, genau richtig sagen zu können, was tugendhaft ist, hängt entscheidend vom Habitus der Tugend ab. So vermag z. B. der Keusche genau anzugeben, was zur Keuschheit gehört. In gleicher Weise unterliegt die Rechtsprechung, die in der richtigen Bestimmung dessen, was recht ist, besteht, der Tugend der Gerechtigkeit. Daher schreibt *Aristoteles* im V. Buch der Ethik (c. 7; 1132a 20): Die Menschen „nehmen ihre Zuflucht zum Richter wie zu einer Art von lebendiger Gerechtigkeit“.

Zu 1. Das Wort „Rechtsprechung“ wurde zunächst für die richtige Bestimmung dessen gebraucht, was gerecht ist, sodann jedoch auf die richtige Bestimmung anderer Dinge übertragen, sowohl im Bereich des reinen Denkens als auch des praktischen Tuns. Immer jedoch setzt eine sachgemäße Rechtsprechung zwei Dinge voraus: einmal die Fähigkeit, ein Urteil zu bilden, und so ist die Rechtsprechung ein Akt der Vernunft; etwas auszusprechen oder zu definieren, ist nämlich Sache der Vernunft. Das andere Erfordernis besteht in der persönlichen Eignung des Richtenden zum richtigen Urteil. In Sachen Gerechtigkeit geht die Rechtsprechung also aus der Tugend der Gerechtigkeit hervor, wie das, was zur Tapferkeit gehört, der Tugend der Tapferkeit entspringt. Die Rechtsprechung ist daher ein Akt der Gerechtigkeit, insofern diese zum richtigen Urteilen geneigt macht, ein Akt der Klugheit jedoch, insofern sie das Urteil ausspricht. Daher heißt auch die „Synesis“ (der „hausbackene Verstand“), die zur Klugheit gehört, „treffende Urteilskraft“ (vgl. Fr. 51, 3).

Zu 2. Der geistliche Mensch [13] besitzt kraft der Tugend Caritas die Geneigtheit, alles nach göttlichen Normen zu beurteilen. Im Blick auf sie spricht er, gelenkt durch die Gabe der Weisheit, sein Urteil aus, so wie der Gerechte, gelenkt durch die Tugend der Klugheit, im Blick auf die Normen des Rechts sein Urteil ausspricht.

Zu 3. Die übrigen Tugenden schaffen Ordnung im Menschen selbst, die Gerechtigkeit jedoch in seinen Beziehungen zu anderen (vgl. Fr. 58, 2). Nun ist der Mensch Herr über das, was ihn selber, nicht jedoch über das, was andere betrifft. Daher verlangen die anderen Tugendbereiche nur das Urteil des persönlich Tugendhaften, freilich in der erweiterten Bedeutung des Wortes (vgl. Zu 1). Doch in Sachen Gerechtigkeit ist darüber hinaus das Urteil eines Höheren vonnöten, „der beide zurechtweisen und seine Hand auf beide legen darf“ (Job 9, 33). Daher gehört die Rechtsprechung im eigentlichen Sinn viel eher zur Gerechtigkeit als zu irgendeiner anderen Tugend.

Zu 4. Die Gerechtigkeit ist im Fürsten als schöpferische Tugend, sie befiehlt und schreibt gleichsam vor, was gerecht ist. In den Untergebenen hingegen ist sie ausführende und dienende Tugend. Daher gehört die Rechtsprechung, durch die das Gerechte festgelegt wird, zur Gerechtigkeit, insofern sie auf höhere Weise im Staatsoberhaupt ist.

2. ARTIKEL

Ist es erlaubt, Recht zu sprechen?

1. Strafe wird nur für Unerlaubtes verhängt. Doch den Richtenden droht Strafe, der Nichtrichtende entgehen gem. Mt 7, 1: „Richtet nicht, damit ihr nicht gerichtet werdet!“ Also ist Rechtsprechen unerlaubt.

2. Röm 14, 4 heißt es: „Wie kannst du den Diener eines anderen richten? Sein Herr entscheidet, ob er steht oder fällt.“ Der Herr aller aber ist Gott. Also steht es keinem Menschen zu, Recht zu sprechen.

3. Kein Mensch ist ohne Sünde gem. 1 Jo 1, 8: „Wenn wir sagen, daß wir keine Sünde haben, führen wir uns selber in die Irre.“ Doch nach Röm 2, 1 darf der Sünder nicht richten: „Du bist unentschuldigbar – wer du auch bist, Mensch –, wenn du richtest. Denn worin du den anderen richtest, darin verurteilst du dich selber, da du, der Richtende, dasselbe tust.“ Also ist es niemandem erlaubt, Recht zu sprechen.

DAGEGEN steht Dt 16, 18: „Innerhalb aller deiner Tore sollst du Richter und Vorsteher einsetzen, damit sie das Volk mit gerechtem Gerichte richten.“

ANTWORT. Rechtsprechen ist insoweit erlaubt, als es einen Akt der Gerechtigkeit darstellt. Damit aber das Rechtsprechen ein Akt der Gerechtigkeit ist, sind nach dem oben Gesagten (Art. 1 Zu 1 u. 3) drei Dinge nötig: 1. es muß aus der Bereitschaft zur Gerechtigkeit hervorgehen, 2. es muß die Autorität der Obrigkeit dahinterstehen, 3. es muß mit richtig bedachter Klugheit vorgetragen werden. Fehlt einer dieser Punkte, ist die Rechtsprechung fehlerhaft und unerlaubt. Verstößt sie gegen die eindeutige Gerechtigkeit, dann ist sie „pervers“ oder „ungerecht“. Fällt der Mensch Urteile auf Gebieten, für die er nicht zuständig ist, spricht man von „angemaßter“ Rechtsprechung. Fehlt es an rationaler Sicherheit, z. B. wenn jemand aufgrund leichter Mutmaßungen über Zweifelhaftes oder Verborgenes urteilt, dann heißt man dies „Verdachts“- oder „Unbesonnenheitsurteil“.

Zu 1. Der Herr verbietet dort leichtsinniges Urteilen über innere Absichten oder andere unsichere Dinge (vgl. *Augustinus*: Bergpredigt II, 18; ML 34, 1237). – Oder er verbietet das Urteil über göttliche Dinge, die wir nicht beurteilen dürfen, weil sie uns übersteigen oder weil wir sie schlicht und einfach glauben müssen, wie *Hilarius* sagt (Matthäuskommentar c. 5; ML 9, 950). – Oder er verbietet das Urteil, das nicht aus Wohlwollen, sondern aus bitterer Gesinnung gefällt wird (so der Unvollendete Matthäuskommentar des *Chrysostomus*, Hom. 17; MG 56, 725).

Zu 2. Der Richter wird eingesetzt als Diener Gottes. Daher heißt es im Buch Deuteronomium 1, 16: „Richtet, was recht ist!“, und weiter (17): „Denn Gottes ist das Gericht“.

Zu 3. Wer im Zustand schwerer Sünde lebt, darf den, der in gleiche oder weniger schwere Sünden verstrickt ist, nicht richten, wie *Chrysostomus* zu Mt 7, 1: „Richtet nicht!“ (Hom. 23; MG 57, 310) sagt. Dies gilt vor allem dann, wenn die Sünden öffentlich sind, denn dies erregt Ärger in den Herzen der anderen. Sind sie jedoch nicht öffentlich, sondern geheim, und erweist sich ein Urteil von Amts wegen als notwendig, kann er (der sündige Richter) in Demut und Furcht zurechtweisen oder richten. Darum schreibt *Augustinus* im Buch Über die Bergpredigt (II, 19; ML 34, 1299): „Wenn wir uns in demselben Fehler befinden, laßt uns ihn bedauern und uns zu gemeinsamer Anstrengung aufmuntern.“ – Damit verurteilt sich der Mensch nicht selbst, wodurch er sich etwa ein neues Verdienst erwerben

würde, sondern er beweist, daß er selbst, indem er einen anderen verurteilt, wegen der gleichen oder einer ähnlichen Sünde ebenso verurteilungswürdig ist. 60. 3

3. ARTIKEL

Ist ein Urteil auf bloßen Verdacht hin unerlaubt?

1. Unter Verdacht versteht man eine unsichere Meinung über etwas Böses. Daher wendet sich der Verdacht nach *Aristoteles* (Eth. VI, 3; 1139b17) dem Wahren und dem Falschen zu. Doch in der Welt des Zufälligen läßt sich nur eine unsichere Meinung bilden. Da sich nun das Urteil des Menschen auf das menschliche Tun bezieht, das sich im Einzelnen und Zufälligen abspielt, scheint jegliches Urteil unerlaubt zu sein, wenn man überhaupt nicht auf Verdacht hin urteilen darf.

2. Ein unerlaubtes Urteil fügt dem Nächsten Unrecht zu. Doch böse Verdächtigung existiert nur in der Meinung des Menschen, und so wirkt sie sich nicht als Unrecht gegen einen anderen aus. Also ist Urteil auf Verdacht hin nicht unerlaubt.

3. Ist es unerlaubt, muß es auf die Ungerechtigkeit zurückgeführt werden, denn das Urteil ist ein Akt der Gerechtigkeit (Art. 1). Doch Ungerechtigkeit ist ihrer Art nach Todsünde (Fr. 59, 4). Also wäre Urteil auf Verdacht hin immer Todsünde, wenn es unerlaubt wäre. Dies jedoch ist falsch, denn „Verdacht läßt sich nicht vermeiden“, wie die *Glosse Augustins* zu 1 Kor. 4, 5: „Richtet nicht vor der Zeit!“ (ML 191, 1566) sagt. Also scheint ein Urteil auf Verdacht hin nicht unerlaubt zu sein.

DAGEGEN schreibt *Chrysostomus* zum Matthäusewort (7, 1) „Richtet nicht!“,: „Der Herr verbietet mit diesem Befehl nicht, aus Wohlwollen andere zurechtzuweisen, sondern daß sie aus Einbildung auf ihre Gerechtigkeit als Christen die anderen Christen verachten, indem sie meist auf bloße Verdachtsgründe hin die anderen hassen und verurteilen“ (Unvollendeter Mt-Kommentar, Hom. 17; MG 56, 725).

ANTWORT. Wie *Cicero* sagt, bedeutet Verdächtigung, wenn sie schwach begründet ist, soviel wie Vermutung von etwas Bösem (Tuscul. 4, 7). Und dies geschieht aus dreifachem Grund. Einmal deshalb, weil jemand selber schlecht ist und darum im Bewußtsein seiner Schlechtigkeit von anderen leicht etwas Schlechtes denkt gemäß Prd 10, 3: „Wenn der Tor auf

60. 3 seinem Wege wandelt, hält er, da er selbst ein Tor ist, alle für Toren“. – Sodann kommt es daher, daß sich jemand mit einem anderen schlecht versteht. Verachtet oder haßt jemand einen anderen oder hegt er Zorn- oder Neidgefühle gegen ihn, dann genügen geringe Andeutungen, um ihn des Bösen zu verdächtigen, denn, was man wünscht, das glaubt man gern. – Drittens spielt lange Erfahrung noch eine Rolle, weshalb *Aristoteles* im II. Buch seiner Rhetorik (c. 13; 1389b21) schreibt: „Greise sind aufs höchste argwöhnisch, da sie oftmals das Versagen ihrer Mitmenschen erlebt haben“.

Die ersten beiden Ursachen des Argwohns sind offensichtlich der Verkehrtheit der Affekte zuzuschreiben. Die dritte Ursache jedoch schwächt den Grad der Verdächtigung ab, indem die Erfahrung die Gewißheit, die ja den Verdacht aufhebt, wachsen läßt. Verdächtigung trägt also den Makel des Sündhaften an sich, und je mehr sie sich steigert, umso schlimmer wird sie.

Der Argwohn hat drei Grade. Beim ersten fängt der Mensch an, auf leichte Gründe hin an der Tadellosigkeit des andern zu zweifeln. Dies ist läßliche und leichte Sünde, denn „es gehört nun einmal zur menschlichen Versuchung, ohne die unser Leben nicht vonstatten geht“, wie es in der *Glosse* zu 1 Kor 4, 5 („Richtet nicht vor der Zeit!“) heißt (ML 191, 1566). – Beim zweiten Grad nimmt jemand aufgrund schwacher Anhaltspunkte Bösigkeit bei seinem Nächsten als sichere Tatsache an. Dies ist im Falle schweren Vorwurfs eine Todsünde, denn es geht nicht ohne Verachtung des Nächsten ab. Die *Glosse* fährt darum dort weiter: „Wenn wir deshalb auch nicht allen Argwohn meiden können, weil wir Menschen sind, so müssen wir uns doch mit dem endgültigen und bestimmten Urteil zurückhalten.“ – Der dritte Grad wird erreicht, wenn ein Richter aufgrund von Verdacht zur Verurteilung schreitet. Dies fällt unmittelbar in das Gebiet der Ungerechtigkeit. Daher ist es schwere Sünde.

Zu 1. Beim menschlichen Tun gibt es eine gewisse Sicherheit, nicht zwar so wie in den streng beweisbaren Wissenschaften, sondern entsprechend der gegebenen Materie, z. B. wenn etwas durch geeignete Zeugenaussagen bewiesen wird.

Zu 2. Dadurch, daß sich jemand über einen ohne hinreichenden Grund eine schlechte Meinung bildet, verachtet er ihn zu Unrecht. Und somit beleidigt er ihn.

Zu 3. Weil sich Recht und Unrecht auf äußere Handlungen beziehen (Fr. 58, 8. 10. 11), fällt das Verdächtigungsurteil, falls es zum äußeren Akt kommt, direkt in das Gebiet der Ungerechtigkeit. Und dann ist es, wie soeben gesagt, schwere Sünde. Das innere Urteil jedoch gehört zur Gerechtigkeit durch seine Bezogenheit zum äußeren Urteil wie der innere Akt zum äußeren, vergleichbar dem Verhältnis Begierde – Unzucht und Zorn – Mord.

4. ARTIKEL

Müssen Zweifel nach der günstigeren Seite hin gelöst werden?

1. Die Rechtsprechung muß sich nach dem richten, was in den meisten Fällen vorkommt. Doch meistens ist es so, daß die Leute schlecht handeln, denn, wie der Prediger 1, 15 sagt, ist „die Zahl der Toren unendlich groß“, und in der Genesis 8, 21 heißt es: „Der Sinn des Menschen ist zum Bösen geneigt von Jugend an.“ Also müssen wir die Zweifel eher nach der schlechten als nach der guten Seite hin lösen.

2. *Augustinus* schreibt (Über die christliche Lehre I, 27; ML 34, 29): „Fromm und gerecht lebt, wer die Dinge unbestechlich beurteilt“ und nach keiner Seite hin abirrt. Jener aber, der im Zweifel nach der besseren Seite hin auslegt, geht nach einer Seite hin fehl. Dies darf man nicht tun.

3. Der Mensch muß seinen Nächsten lieben wie sich selbst. Doch für sich selbst muß er seine Zweifel im ungünstigeren Licht sehen gemäß Job 9, 28: „Ich fürchte alle meine Werke.“ Also muß man, was beim Nächsten zweifelhaft erscheint, wohl im schlechteren Sinne auslegen.

DAGEGEN schreibt die *Glosse* zu Röm 14, 3 („Wer kein Fleisch ißt, richte den nicht, der es ißt“): „Zweifel müssen nach der günstigeren Seite hin ausgelegt werden“ (ML 191, 1512).

ANTWORT. Wie oben (Art. 3, 2) gesagt, fügt jemand, der sich ohne genügenden Grund von einem anderen eine schlechte Meinung bildet, diesem Unrecht zu und verachtet ihn. Niemand jedoch darf einen anderen ohne zwingenden Grund verachten oder ihm irgendeinen Schaden zufügen. Und darum müssen wir, solange von einem keine sicheren Beweise für seine

60. 4 Schlechtigkeit vorliegen, ihn als gut ansehen und einen aufkommenden Zweifel nach der guten Seite hin auslegen.

Zu 1. Es kann vorkommen, daß häufig getäuscht wird, wer sich von der guten Auslegung leiten läßt. Doch ist es besser, daß jemand, der von einem schlechten Menschen eine gute Meinung hat, häufig hereinfällt, als daß er seltener getäuscht wird, indem er von einem guten Menschen eine schlechte Meinung hat, denn dadurch wird einem Unrecht getan, nicht jedoch im ersteren Fall.

Zu 2. Etwas anderes ist das Urteil über Sachen und etwas anderes über Menschen. Beim Urteil über Sachen spielen gut und böse auf Seiten der Sache, die wir beurteilen, keine Rolle, sie trägt keinen Schaden davon, gleich wie wir über sie urteilen. Hier kommt nur die geistige Verfassung des Urteilenden in Frage; sie ist gut, falls er richtig, sie ist schlecht, falls er falsch urteilt, denn „das Wahre ist das Gut des Verstandes, das Falsche sein Übel“, wie *Aristoteles* im VI. Buch seiner Ethik schreibt (c. 2; 1130a 27). Daher muß ein jeder darauf bedacht sein, die Dinge sachgemäß zu beurteilen. – Doch beim Urteil über Menschen fällt der Blick vor allem auf das Wohl und Wehe dessen, der beurteilt wird: ergibt sich ein günstiges Urteil, gilt er als Ehrenmann, kommt er schlecht davon, ist er verachtenswert. Daher müssen wir bei einer solchen Richtertätigkeit eher danach streben, den Menschen gut zu beurteilen, es sei denn eindeutig ein Grund für das Gegenteil vorhanden. Für den richtenden Menschen jedoch wirkt sich ein falsch getroffenes gutes Urteil nicht negativ auf seine geistige Verfassung aus, denn ihr guter Zustand hängt nicht von der Erkenntnis zufälliger Einzelwahrheiten, sondern vielmehr von der richtigen affektiven Einstellung ab.

Zu 3. Auf zweifache Weise geschieht die Auslegung nach der schlechten oder der guten Seite hin. Einmal dadurch, daß wir von einer bestimmten Annahme ausgehen. So ist es von Vorteil, bei der Anwendung eines Heilmittels, sei es bei uns, sei es bei anderen, das Schlechtere anzunehmen, um so ein wirksameres Mittel einzusetzen, denn eine Medizin, die gegen ein größeres Übel hilft, hilft noch viel mehr gegen ein kleineres. – Auf andere Weise legen wir etwas zum Guten oder Schlechten aus durch genaue Bestimmung oder durch Entscheidung. So muß man bei der Beurteilung von Sachen danach trachten, jedes Ding so einzuschätzen, wie es wirklich ist, sich beim Urteil über Men-

schen jedoch für die bessere Seite entscheiden (vgl. Antwort u. 60. 5 Zu 2).

5. ARTIKEL

Muß man immer nur nach dem geschriebenen Gesetz Recht sprechen?

1. Ein ungerechtes Urteil ist stets zu vermeiden. Doch bisweilen enthalten die geschriebenen Gesetze Unrecht gemäß Is 10,1: „Weh denen, die ungerechte Gesetze erlassen und Ungerechtigkeiten niederschreiben!“ Also darf man nicht immer nach den geschriebenen Gesetzen Recht sprechen.

2. Die Rechtsprechung muß sich mit einzelnen Vorkommnissen beschäftigen. Doch ein geschriebenes Gesetz kann nicht alle einzelnen Vorkommnisse berücksichtigen, wie *Aristoteles* im V. Buch seiner Ethik (c. 14; 1137b13) schreibt. Also darf man nicht immer nach geschriebenen Gesetzen Recht sprechen.

3. Das Gesetz wird schriftlich festgelegt, damit der Wille des Gesetzgebers deutlich zum Ausdruck gelangt. Doch bisweilen kommt es vor, daß der Gesetzgeber, wäre er selbst zugegen, anders urteilen würde. Also darf man nicht immer nach dem geschriebenen Gesetz Recht sprechen.

DAGEGEN schreibt *Augustinus* in seinem Buch Über die wahre Religion (c. 3; ML 34, 148): „So ist es mit den zeitlichen Gesetzen: obgleich die Menschen, wenn sie sie verfassen, über sie urteilen, so steht es, sobald sie verfaßt und bestätigt sind, keinem Richter mehr zu, über sie zu urteilen, vielmehr hat er nach ihnen zu urteilen.“

ANTWORT. Wie gesagt (Art. 1), ist der Richterspruch nichts anderes als die Bestimmung und Begrenzung dessen, was gerecht ist. Gerecht aber wird etwas auf zweifache Weise. Einmal aus der Natur der Sache heraus, und dies heißt „Naturrecht“. Auf andere Weise durch Vereinbarung unter den Menschen, und dies nennt man „positives Recht“ (vgl. Fr. 57, 2). Zur Erklärung beider Rechtsarten werden nun schriftlich Gesetze erlassen, freilich in verschiedenem Sinn. Denn das geschriebene Gesetz enthält zwar das Naturrecht, doch es hat es nicht begründet: es schöpft seine Kraft nämlich nicht aus dem Gesetz, sondern aus der Natur. Das positive Recht aber ist im schriftlichen Gesetz enthalten, wurde durch es begründet und

60. 6 erhält von ihm seine autoritative Kraft. Der Richterspruch muß also nach dem geschriebenen Gesetz erfolgen, sonst nämlich würde er entweder vom Naturrecht oder vom positiven Recht abweichen.

Zu 1. Wie das geschriebene Gesetz dem Naturrecht nicht seine verpflichtende Kraft verleiht, so kann es auch seine Kraft nicht mindern oder aufheben, der menschliche Wille vermag die Natur nicht zu verändern. Wenn daher das geschriebene Gesetz etwas Naturrechtswidriges enthält, dann ist es ungerecht und besitzt keine Verbindlichkeit: das positive Recht kommt nämlich nur dort infrage, wo es dem Naturrecht gegenüber „keine Rolle spielt, ob es so oder so gefaßt wird“, wie oben (Fr. 57, 2, 2) erklärt worden ist. Daher sind derartige schriftliche Festlegungen auch nicht „Gesetze“, sondern vielmehr Zerrüttung der Gesetze zu nennen (vgl. I-II 95, 2). Aus diesem Grund darf man nach ihnen auch nicht Recht sprechen.

Zu 2. Wie die ungerechten Gesetze von sich aus dem Naturrecht widersprechen, sei es immer, sei es in den meisten Fällen, so bewähren sich auch ordnungsgemäß erlassene positive Gesetze in gewissen Fällen nicht, und würden sie befolgt, wäre es gegen das Naturrecht. Daher ist in derartigen Fällen nicht nach dem Buchstaben des Gesetzes Recht zu sprechen, sondern auf die Billigkeit, die der Gesetzgeber im Auge hat, zurückzugreifen. Der Gesetzesgelehrte sagte denn auch (Dig. I, 3; KR I, 34): „Keine Rechtsauffassung oder die Milde der Billigkeit duldet es, daß wir das, was zum Nutzen der Menschen heilsam eingeführt wird, durch eine härtere Auslegung gegen ihren Vorteil verschärfen.“ In solchen Fällen würde auch der Gesetzgeber anders urteilen, und, hätte er es in Betracht gezogen, auch gesetzlich so festgelegt haben.

Daraus ergibt sich die Antwort Zu 3.

6. ARTIKEL

Wird die Rechtsprechung durch Anmaßung beeinträchtigt?

1. Die Gerechtigkeit besteht in einer gewissen Rechtheit des Handelns. Der Wahrheit geschieht nun kein Eintrag, gleich von wem sie ausgesprochen wird, sie ist vielmehr von jedem anzunehmen. Also wird auch die Gerechtigkeit nicht beeinträchtigt,

gleich von wem immer das Gerechte bestimmt wird, was ja zum Wesen des Urteilspruches gehört. 60. 6

2. Die Sünden zu bestrafen gehört zur Rechtsprechung. Von manchen liest man jedoch in lobender Weise, sie hätten Sünden bestraft, obwohl sie über die Strafwürdigen keine Befugnis besessen hätten, wie z. B. *Moses*, der einen Ägypter erschlug (Ex 2, 11 ff.), und *Phinees*, der Sohn des *Eleazar*, den *Cambri*, den Sohn *Saloms* (Nm 25, 7 ff.), „und es wurde ihm als Tat der Gerechtigkeit angerechnet“, wie es im Ps 106, 31 heißt. Also hat Anmaßung der richterlichen Funktion nichts mit Ungerechtigkeit zu tun.

3. Geistliche und weltliche Gewalt sind verschieden. Doch bisweilen mischen sich kirchliche Vorgesetzte mit geistlicher Gewalt in weltliche Angelegenheiten ein. Also ist angemäßte richterliche Tätigkeit nicht unerlaubt.

4. Der ordnungsgemäße Urteilspruch setzt nicht nur entsprechende Befugnis voraus, sondern verlangt vom Richter auch Wissen und die Tugend der Gerechtigkeit (Art. 1, Zu 1 u. Zu 2; Art. 2). Doch spricht man nicht von ungerechtem Urteil, wenn einem Richter die Tugend der Gerechtigkeit abgeht oder ihm die nötige Rechtskenntnis fehlt. Also wird auch angemäßtes Richten, das trotz mangelnder Autorität ausgeübt wird, nicht immer ungerecht sein.

DAGEGEN heißt es Röm 14, 4: „Wie kannst du den Diener eines anderen richten?“

ANTWORT. Da ein Urteil gemäß den geschriebenen Gesetzen gefällt werden muß (Art. 5), interpretiert der Richter irgendwie den Gesetzestext dadurch, daß er ihn auf den Einzelfall anwendet. Da es nun Sache derselben Autorität ist, ein Gesetz auszulegen und es vorzuschreiben, so kann, wie das Gesetz nur durch die öffentliche Autorität erlassen werden kann, auch ein Urteil nur kraft öffentlicher Autorität – die sich auf alle Glieder der Gesellschaft erstreckt – gefällt werden. Und wie es ungerecht wäre, jemanden zur Befolgung eines Gesetzes, das nicht durch die öffentliche Autorität gedeckt ist, zu zwingen, so ist es auch ungerecht, wenn jemand einen dazu bringen wollte, ein Urteil anzunehmen, das nicht von der öffentlichen Autorität getragen wird.

Zu 1. Die Verkündigung der Wahrheit nötigt niemanden, ihr beizustimmen, es steht jedem frei, sie nach Gutdünken anzunehmen oder nicht anzunehmen. Ein Richterspruch hingegen

60. 6 übt einen gewissen Druck aus. Darum ist es unrecht, wenn einer von jemandem gerichtet wird, der nicht öffentlich autorisiert ist.

Zu 2. *Moses* hat den Ägypter wohl aufgrund einer durch göttliche Eingebung mitgeteilten Befugnis getötet. Dies scheint Apg 7,24 f. nahezulegen: „Nachdem er den Ägypter erschlagen hatte, dachte *Moses*, seine Brüder würden begreifen, daß Gott den Israeliten durch seine Hand Rettung bringen wolle.“ – Oder man kann sagen, *Moses* habe den Ägypter getötet, indem er den, der Unrecht gelitten hatte, mit dem gebotenen Maß der Notwehr verteidigte. Daher schreibt *Ambrosius* in seiner Pflichtenlehre (I, 36; ML 16, 75): „Wer Unrecht von seinem Gefährten nicht abwehrt, obwohl er kann, ist ebenso in Schuld wie jener, der es zufügt.“ – Oder es läßt sich mit *Augustinus* (QQ in Exod. II; ML 34, 597) die Meinung vertreten: „Wie die Erde vor dem Aufgehen nützlicher Samen wegen der Fruchtbarkeit unnützer Kräuter gelobt wird, so war jene Tat des *Moses* zwar an sich fehlerhaft, doch barg sie das Zeichen großer Fruchtbarkeit“, insofern sie nämlich das Zeichen seiner Kraft war, mit der er sein Volk befreien sollte.

Von *Phinees* aber ist zu sagen, daß er das, vom Eifer für Gott getrieben, auf göttliche Eingebung hin tat. – Oder weil er, zwar nicht Hoherpriester, so doch immerhin sein Sohn war, und ihm dadurch dieses Gericht ebenso zustand wie den anderen Richtern, die zu so etwas verpflichtet waren.

Zu 3. Die weltliche Gewalt ist der geistlichen untertan wie der Leib der Seele. Es gilt daher nicht als Rechtsanmaßung, wenn ein geistlicher Vorgesetzter sich in zeitliche Dinge einmischt, soweit ihm die weltliche Gewalt untersteht, oder in dem, was ihm diese überläßt.

Zu 4. Der Habitus von Wissenschaft und Gerechtigkeit sind Vollkommenheiten der einzelnen Person. Fehlen sie, dann kann man nicht von angemäßer Rechtsprechung reden wie im Fall von fehlender öffentlicher Autorität, auf der die zwingende Kraft des Urteils beruht.

DIE TEILE DER GERECHTIGKEIT

Hierauf sind die Teile [14] der Gerechtigkeit zu betrachten. Und zwar erstens die subjektiven Teile. Dies sind die Arten der Gerechtigkeit, nämlich die austeilende und die ausgleichende [Tausch-, Verkehrs-] Gerechtigkeit [15]. Zweitens die vervollständigenden Teile. Drittens die potentiellen Teile, nämlich die verwandten Tugenden.

Bezüglich der erstgenannten Teile ergibt sich eine doppelte Betrachtung: 1. der Teile der Gerechtigkeit selbst, 2. der entgegenstehenden Laster. Und weil die Rückerstattung (Restitution) ein Akt der Tauschgerechtigkeit ist, ist zunächst über den Unterschied von ausgleichender und austeilender Gerechtigkeit, sodann über die Restitution nachzudenken.

Zum Ersten ergeben sich 4 Fragen:

1. Gibt es zwei Arten von Gerechtigkeit, nämlich die austeilende und die ausgleichende Gerechtigkeit?
2. Ist die „Mitte“ bei beiden gleich?
3. Haben sie die gleiche oder eine verschiedene Materie?
4. Bedeutet gerecht bei einer der beiden Arten soviel wie einfach Wiedervergeltung?

1. ARTIKEL

Gibt es zwei Arten von Gerechtigkeit, die austeilende und die ausgleichende?

1. Es kann keine Art von Gerechtigkeit geben, die der Gemeinschaft schadet, da die Gerechtigkeit ja auf das Gemeinwohl ausgerichtet ist. Doch die gemeinsamen Güter auf viele verteilen schadet dem gemeinen Wohl aller, weil dadurch sowohl die gemeinsamen Subsistenzmittel erschöpft werden, als auch besonders weil so die Moral der Menschen untergraben wird. Cicero sagt nämlich in seiner Pflichtenlehre (II, 15): „Wer empfängt, wird schlechter und möchte dauernd dasselbe erwarten.“ Also kann das Verteilen nicht eine Art von Gerechtigkeit bilden.

2. Wie oben (Fr. 58, 2) dargelegt, besteht der Akt der Gerechtigkeit darin, jedem zu geben, was sein ist. Doch beim Verteilen

61. 1 wird nicht jedem gegeben, was sein ist, sondern es eignet sich dabei einer etwas an, was gemeinsam war. Dies gehört nicht zur Gerechtigkeit.

3. Die Gerechtigkeit ist nicht nur im Fürsten, sondern auch in den Untertanen (vgl. Fr. 58, 6). Doch das Verteilen ist immer Sache des Fürsten. Also gehört es nicht zur Gerechtigkeit.

4. „Das Austeilungsgerechte betrifft die gemeinsamen Güter“, sagt *Aristoteles* im V. Buch seiner Ethik (c. 7; 1131 b 27). Doch das Gemeinsame fällt unter die Gesetzesgerechtigkeit. Also ist die Verteilungsgerechtigkeit keine Art der besonderen Gerechtigkeit, sondern der Gesetzesgerechtigkeit.

5. Eins und Viel bewirkt in der Art der Tugend keinen Unterschied. Nun besteht die Tauschgerechtigkeit darin, daß etwas einem einzigen gegeben wird, die Verteilungsgerechtigkeit darin, daß viele etwas bekommen. Also sind es nicht zwei verschiedene Arten von Gerechtigkeit.

DAGEGEN spricht *Aristoteles* im V. Buch seiner Ethik (c. 5; 1130 b 31) von zwei Teilen der Gerechtigkeit und sagt: „die eine ist für das Zuteilen zuständig, die andere für die Tauschhandlungen“.

ANTWORT. Wie erwähnt (Fr. 58, 7), ist die Sondergerechtigkeit auf eine private Person, die sich zur Gemeinschaft wie ein Teil zum Ganzen verhält, hingeordnet. Der Teil kann jedoch unter einem doppelten Ordnungsbezug gesehen werden. Einmal als Teil zum Teil, was der Ordnung einer Privatperson zu einer anderen entspricht. Diese Ordnung regelt die ausgleichende Gerechtigkeit, die in einer Tauschhandlung unter zwei Personen besteht. Die andere Ordnung beruht auf dem Verhältnis des Ganzen zu seinen Teilen und entspricht der Ordnung der Gemeinschaftsgüter zu den einzelnen Personen. Diese Ordnung untersteht der Verteilungsgerechtigkeit, die das Gemeinsame in angemessener Weise auf die einzelnen verteilt. Und so gibt es zwei Arten von Gerechtigkeit, nämlich die ausgleichende und die zuteilende.

Zu 1. Wie beim Geschenkmachen privater Personen Maßhaltung empfohlen und Verschwendung getadelt wird, so ist auch bei der Verteilung der gemeinsamen Güter Mäßigung zu beachten. Und hierbei greift die Verteilungsgerechtigkeit regelnd ein.

Zu 2. Wie Teil und Ganzes gleichsam Eines sind, so gehört auch dem Teil, was des Ganzen ist. Wenn daher von den

gemeinsamen Gütern etwas dem Einzelnen zugeteilt wird, so erhält jeder in gewisser Weise das, „was sein ist“. 61. 2

Zu 3. Das Verteilen der gemeinschaftlichen Güter steht allein dem Verantwortlichen für die Gemeinschaftsgüter zu. Dennoch ist die Verteilungsgerechtigkeit auch eine Tugend der Untergebenen, insofern sie mit der gerechten Verteilung zufrieden sind. Bisweilen freilich kommt es vor, daß die zur Verteilung anstehenden Güter nicht dem Gemeinwesen, sondern einer einzelnen Familie gehören. In diesem Fall kann die Verteilung autoritativ durch eine private Person erfolgen.

Zu 4. Bewegungen werden spezifisch geprägt durch ihre Ziele. Und so ist es Sache der Gesetzesgerechtigkeit, die Belange der Privatpersonen auf das Gemeinwohl hinzuordnen. Doch, umgekehrt, das Gemeinwohl durch Verteilung auf die Einzelpersonen auszurichten, ist Sache der Verteilungsgerechtigkeit.

Zu 5. Verteilungs- und Tauschgerechtigkeit unterscheiden sich nicht nur wie Eins und Viel, sondern auch nach ihrem verschiedenen Geschuldetsein: etwas anderes ist es nämlich, jemandem etwas vom Gemeingut, etwas anderes, ihm sein Eigengut zu schulden.

2. ARTIKEL

Wird die „Mitte“ bei der austeilenden und der ausgleichenden Gerechtigkeit auf gleiche Weise bestimmt?

1. Beide Gerechtigkeitsarten fallen unter die Sondergerechtigkeit (vgl. Art. 1). Nun wird bei allen Tugenden der Maßhaltung und der Tapferkeit die „Mitte“ in gleicher Weise bestimmt. Also gilt dasselbe auch für die „Mitte“ von verteilender und ausgleichender Gerechtigkeit.

2. Die Wesensform der sittlichen Tugend ist die von der Vernunft bestimmte „Mitte“. Da nun eine Tugend nur eine einzige Wesensform hat, muß die „Mitte“ bei beiden in gleicher Weise bestimmt werden.

3. Bei der austeilenden Gerechtigkeit wird die „Mitte“ im Hinblick auf die Würde der Personen bestimmt. Doch die Würde der Personen findet auch bei der ausgleichenden Gerechtigkeit Berücksichtigung, wie z. B. im Fall der Bestrafung: strenger wird bestraft, wer einen Fürsten geschlagen, als

61. 2 jemand, der sich an einer Privatperson vergriffen hat. Also wird bei beiden Gerechtigkeitsarten die „Mitte“ in derselben Weise bestimmt.

DAGEGEN steht des *Aristoteles* Erklärung im V. Buch seiner Ethik (c. 6 u. 7; 1131 a 29, b 32), wonach die Tugendmitte bei der verteilenden Gerechtigkeit nach dem „geometrischen“, bei der ausgleichenden jedoch nach dem „arithmetischen Verhältnis“ bestimmt wird.

ANTWORT. Die verteilende Gerechtigkeit weist einer Privatperson etwas zu, was vonseiten des Ganzen dem Teil zusteht. Dies ist umso größer, je bedeutsamer die Stellung des Teils im Ganzen ist. Daher wird bei der austeilenden Gerechtigkeit einem umso mehr von den gemeinsamen Gütern gegeben, eine je höhere Stellung jene Person in der Gemeinschaft einnimmt. In der aristokratischen Gesellschaft wird diese Vorrangstellung der Tüchtigkeit zuerkannt, in der oligarchischen dem Reichtum, in der demokratischen der Freiheit und in anderen anders. Und so wird bei der austeilenden Gerechtigkeit die „Mitte“ nicht nach dem Gleichmaß von Sache zu Sache, sondern nach dem Verhältnis von Sachen zu Personen bestimmt, und zwar in der Art, daß, wie eine Person eine andere überragt, so auch die Sache, die der einen Person gegeben wird, die Sache, die eine andere erhält, überragt. Daher sagt *Aristoteles* (vgl. DAGEGEN), diese „Mitte“ bestimme sich nach dem „geometrischen Verhältnis“, bei dem der Ausgleich nicht nach Quantität, sondern nach Proportionalität erfolge. Es ist das gleiche, wie wenn wir sagen: wie sich 6 zu 4 verhält, so verhält sich 3 zu 2, denn hier wie dort haben wir das Verhältnis von anderthalb, wobei das Größere das Ganze des Kleineren und dazu noch dessen Hälfte enthält; nicht jedoch besteht eine Gleichheit des quantitativen Mehr, denn 6 ist um 2 mehr als 4 und 3 um 1 mehr als 2.

Im Tauschverkehr hingegen gibt man einer einzelnen Person etwas als Ausgleich für eine von ihr erhaltene Sache. Dies zeigt sich am deutlichsten bei Kauf und Verkauf, wo die Grundstruktur des Tausches zutage tritt. Und darum muß Sache mit Sache zur Übereinstimmung gebracht werden, so daß, was der eine vom anderen zu viel hat, dem zurückgegeben werde, dem es gehört. Auf diese Weise entsteht ein Ausgleich entsprechend der „arithmetischen“ Mitte, die auf dem gleichen quantitativen Überhang beruht: so wie 5 die Mitte zwischen 6 und 4 ist, also

um 1 Einheit darunter- und darübergibt. Wenn also bei Beginn jeder 5 hatte und der eine eine Einheit vom anderen erhielt, dann hat einer, nämlich der Empfangende, 6 und dem anderen verbleiben noch 4. Es wird also erst dann Gerechtigkeit sein, wenn beide zur Mitte zurückkehren, so daß, wer 6 hat, eine Einheit dem abgibt, der 4 besitzt; dann haben beide wieder 5, und das ist die Mitte [16].

Zu 1. Bei den anderen sittlichen Tugenden wird die Mitte von der Vernunft und nicht von der Sache her bestimmt. Doch bei der Gerechtigkeit ist die Sachmitte maßgeblich. Die Mitte ändert sich also mit den verschiedenen Sachbereichen.

Zu 2. Ausgeglichenheit ist die allgemeine Wesensgestalt der Gerechtigkeit, und darin kommen Verteilungs- und Tauschgerechtigkeit überein. Bei der einen jedoch herrscht geometrische, bei der anderen arithmetische Proportionalität.

Zu 3. Bei den Handlungen und Leidenschaften spielt die Stellung der Person in der Bestimmung des Quantum eine Rolle: größer nämlich ist das Unrecht, wenn ein Fürst, als wenn eine Privatperson geschlagen wird. Daher findet die Stellung der Person bei der austeilenden Gerechtigkeit an sich Berücksichtigung, bei der ausgleichenden jedoch nur insoweit, als sich dadurch eine Verschiedenheit in der Sache ergibt.

3. ARTIKEL

Haben die beiden Arten von Gerechtigkeit verschiedene Materien?

1. Die Verschiedenheit der Materien bildet die Grundlage für die verschiedenen Tugenden, wie dies bei Maßhaltung und Tapferkeit leicht zu ersehen ist. Wäre nun die Materie bei austeilender und ausgleichender Gerechtigkeit verschieden, dann könnten sie nicht ein und derselben Tugend, nämlich der Gerechtigkeit, zugewiesen werden.

2. Die Zuteilung, die zur distributiven Gerechtigkeit gehört, bezieht sich auf „Geld, Ehre und anderes, was unter die Mitglieder eines Gemeinwesens verteilt werden kann“, wie *Aristoteles* im V. Buch seiner Ethik (c. 6; 1130 b 31) schreibt. Bei diesen gibt es aber auch gegenseitige Tauschgeschäfte, und dies fällt unter die ausgleichende Gerechtigkeit. Also besteht zwischen

61.3 der austeilenden und der ausgleichenden Gerechtigkeit kein Unterschied in der Materie.

3. Entspricht der austeilenden und der ausgleichenden Gerechtigkeit wegen ihres spezifischen Unterschiedes auch eine verschiedene Materie, dann darf es dort, wo kein spezifischer Unterschied vorhanden ist, auch keine verschiedene Materie geben. Doch *Aristoteles* nimmt für die ausgleichende Gerechtigkeit, die doch eine vielgestaltige Materie hat, nur eine einzige Art an. Den genannten Gerechtigkeitsarten entspricht also wohl keine vielgestaltige Materie.

DAGEGEN steht im V. Buch der Ethik (c. 5; 1130 b 31): „Die eine Art von Gerechtigkeit hat die Leitung beim Verteilen, die andere beim Tauschen.“

ANTWORT. Wie oben erklärt, hat es die Gerechtigkeit mit gewissen äußeren Handlungen zu tun, nämlich mit Verteilen und Tauschen. Dabei geht es um den Umgang mit äußeren Gegebenheiten, seien es Sachen, Personen oder Arbeitsleistungen: Sachen, wie z. B. wenn jemand einem seine Sache stiehlt oder gibt; Personen, wenn jemand einer Person Unrecht antut, z. B. sie schlägt oder lästert oder auch ihr seine Hochachtung erweist; Leistungen, wenn z. B. jemand von einem gerechterweise Arbeit verlangt oder jemandem einen Dienst erweist. Nehmen wir nun als Materie das an, worüber beide Gerechtigkeitsarten bei ihren Funktionen verfügen, so ist ihre Materie ein und dieselbe, denn Sachen können sowohl vom gemeinsamen Besitz einzelnen zugeteilt werden als auch durch Tausch vom einen zum anderen übergehen. Ebenso gibt es Zuteilung von beschwerlichen Arbeiten und deren Vergütung.

Nehmen wir jedoch als Materie der beiden Gerechtigkeitsarten ihre Haupthandlungen selbst, mittels derer wir Personen, Sachen und Arbeitsleistungen in Dienst nehmen, so kommt jeweils eine andere Materie zum Vorschein. Denn die verteilende Gerechtigkeit ist führend bei der Verteilung, die ausgleichende bei den Tauschhandlungen, die zwischen zwei Personen stattfinden können.

Manche ausgleichenden Rechtsbeziehungen sind unfreiwillig, manche freiwillig. Unfreiwilligkeit liegt vor, wenn sich jemand eine fremde Sache, eine Person oder die Arbeit eines anderen gegen seinen Willen zunutze macht. Dies geschieht bisweilen heimlich durch Betrug, bisweilen offen durch Gewalt. Beides richtet sich gegen eine Sache oder gegen eine Person, die

Person selbst oder gegen eine gemeinschaftlich verbundene Person. Gegen eine Sache: wenn jemand die Sache des anderen heimlich wegnimmt; dies nennt man Diebstahl. Geschieht es offen, heißt es Raub. Gegen die Person selbst: entweder durch Angriff auf ihre leibliche Existenz oder auf ihre Würde. Die leibliche Existenz einer Person wird heimlich verletzt durch hinterlistiges Töten, Schlagen oder Darreichen von Gift; offen durch Töten vor aller Augen oder Gefangensetzung, durch Schlagen und Verstümmelung. Die Würde einer Person verletzt man heimlich durch falsche Aussagen oder Verleumdung, wodurch jemand ihren guten Ruf schädigt, und anderes dergleichen; offen durch falsche Anklage vor Gericht oder durch Beschimpfung.

Bezüglich einer in Gemeinschaft mit ihm stehenden Person erleidet jemand Schaden in seiner Gattin durch meist heimlichen Ehebruch (vonseiten eines anderen), im Knecht, wenn jemand den Knecht dahin bringt, daß er seinen Herrn verläßt. Und auch dies kann offen geschehen. Das gleiche gilt von anderen gemeinschaftlich verbundenen Personen, gegen die ebenfalls auf alle Weise Unrecht begangen werden kann als ein Unrecht gegen den hauptsächlich Betroffenen. Doch Ehebruch und Verführung des Knechtes ist eigentlich Unrecht gegen diese Personen selbst, weil jedoch der Knecht gewissermaßen zum Eigentum gehört, fällt dies unter Diebstahl.

Freiwillig sind Tauschgeschäfte, wenn jemand seine Sache aus eigenem Antrieb einem anderen aushändigt. Und wenn er sie ohne Schuldverpflichtung überträgt wie bei einer Schenkung, so ist dies kein Akt der Gerechtigkeit, sondern der Freigebigkeit. Insoweit allerdings gehört die freiwillige Eigentumsübertragung zur Gerechtigkeit, als dabei ein Geschuldetsein vorliegt. Dies kommt in drei Fällen vor. 1. wenn jemand sein Eigentum schlechthin als Gegenleistung für eine andere Sache überträgt, wie dies bei Verkauf und Kauf zutrifft. – 2. wenn jemand sein Eigentum einem anderen zur Nutzung überläßt mit der Auflage, es zurückzuerstatten. Gewährt er freie Nutzung, dann spricht man bei Dingen, die Frucht bringen, von Nießbrauch, bei Dingen, die keine Frucht bringen, einfach von Darlehen oder Leihgut, wie bei Münzen, Gefäßen u. dgl. Wird der Gebrauch jedoch nicht umsonst gewährt, spricht man von Vermietung und Verpachtung. – 3. wenn jemand sein Eigentum einem anvertraut mit der Absicht, es zurückzunehmen, nicht

61. 4 zur Nutzung, sondern entweder zum Verwahren wie bei der Hinterlegung oder als Ausdruck seiner Verpflichtung, wie wenn einer sein Eigentum als Pfand oder als Bürgschaft für einen anderen einsetzt.

In allen diesen Aktionen, seien sie freiwillig, seien sie unfreiwillig, geht es immer um die „Mitte“ gemäß der Gleichheit der Gegenleistung. Daher sind sie auch alle einer einzigen Art von Gerechtigkeit, nämlich der ausgleichenden, zuzurechnen.

Daraus ergeben sich die Antworten zu den Einwänden.

4. ARTIKEL

Ist Gerechtigkeit einfachhin das gleiche wie Vergeltung?

1. Das göttliche Gericht ist schlechthin gerecht. Doch das göttliche Gericht besteht wesentlich darin, daß jemand Vergeltung erleidet entsprechend dem, was er getan hat, gem. Mt 7, 2: „Wie ihr richtet, so werdet ihr gerichtet werden, und nach dem Maß, mit dem ihr meßt, wird euch zugemessen werden.“ Also ist Gerechtigkeit einfach das gleiche wie Vergeltung.

2. Bei beiden Arten von Gerechtigkeit wird etwas nach dem Grundsatz des Ausgleichs gegeben: bei der verteilenden Gerechtigkeit im Hinblick auf die Würde der Person, eine Würde, die sich hauptsächlich nach den Leistungen bemißt, die einer für die Gesellschaft erbracht hat; bei der ausgleichenden Gerechtigkeit im Hinblick auf die Sache, in der jemand geschädigt wurde. Bei jeder dieser Ausgleichsformen wird vergolten nach dem, was einer getan hat. Also scheint die Gerechtigkeit einfachhin in der Vergeltung zu bestehen.

3. Gewollt und ungewollt spielen in der Frage der Vergeltung eine entscheidende Rolle. Wer nämlich ungewollt ein Unrecht getan hat, wird weniger bestraft. Gewollt und ungewollt nun sind subjektive Größen, die die „Mitte“ der Gerechtigkeit, die eine sachbestimmte und nicht subjektbestimmte ist, nicht verändern. Also drückt sich Gerechtigkeit einfachhin durch Vergeltung aus.

DAGEGEN beweist *Aristoteles* im V. Buch seiner Ethik (c. 8; 1132b23), daß nicht jede Rechtshandlung auf Vergeltung beruhe.

ANTWORT. „Vergeltung“ besagt gleichwertige Reaktion auf eine leidzufügende Aktion. In seiner eigentlichsten Bedeutung

kommt dies zum Ausdruck, wenn jemand seinem Nächsten durch ungerechte Handlungen Leid zufügt, z. B., er hat ihn geschlagen, – also soll er einen Gegenschlag erleiden! Dieses Rechtsverhältnis findet im Gesetz (Ex 21, 23) seine Bestätigung: „Leben für Leben, Auge für Auge“ usw. – Und weil auch Stehlen ein Tun ist, so spricht man in zweiter Linie hier ebenfalls von Vergeltung insofern, als, wer Schaden zugefügt hat, an seinem Eigentum Schaden erleiden soll. Auch dieser Rechtsgrundsatz findet sich im Gesetz (Ex 22, 1): „Wenn jemand ein Rind oder ein Schaf stiehlt und schlachtet es oder verkauft es, so soll er fünf Rinder für ein Rind zurückgeben und vier Schafe für ein Schaf.“ – Drittens wird das Wort „Vergeltung“ auf freiwillige Tauschhandlungen übertragen, wo von beiden Seiten Leistung und Gegenleistung erbracht wird, doch wegen der Freiwilligkeit kann von „Erleiden“ kaum die Rede sein.

In allen diesen Fällen muß jedoch gemäß dem Grundsatz der Tauschgerechtigkeit Vergeltung durch Ausgleich erfolgen, d. h. die Reaktion muß der Aktion entsprechen. Nicht immer jedoch wäre Gleichmaß gegeben, wenn einer für seine Tat einen spezifisch gleichen Vergeltungsschlag erleiden würde. Denn wenn einer die Person eines höher Gestellten verletzt, so ist die Untat größer als was er durch die Vergeltung derselben Art erleiden würde. Daher wird, wer einen Fürsten schlägt, nicht nur einfach selber ebenso geschlagen, sondern viel schärfer bestraft. – Ebenso ist die Untat, durch die jemand dem Eigentum eines anderen gegen seinen Willen Schaden zufügt, größer, als die Vergeltung durch bloße Wegnahme der [gestohlenen] Sache wäre, denn der Schadensstifter hätte dann an seinem Eigentum keine Einbuße erlitten. Daher muß er zur Strafe ein vielfaches herausrücken, hat er doch auch nicht nur eine Privatperson geschädigt, sondern auch die Schutzfunktion des Staates in Frage gestellt. – Desgleichen wäre auch in den freiwilligen Tauschgeschäften die Gleichheit der Entschädigung nicht gewährleistet, wenn unter zweien einfach Sache gegen Sache ausgewechselt würde, denn die Sache des anderen könnte vielleicht viel wertvoller sein als die seine. Deshalb müssen Leistung und Gegenleistung bei Tauschgeschäften nach einem ausgewogenen Maßstab ins Gleichgewicht gebracht werden. Zu diesem Zweck wurde das Geld erfunden. Kurzum: Vergeltung ist das Tauschgerechte.

61. 4 Dies gilt jedoch nicht für die austeilende Gerechtigkeit. Denn hier kommt nicht ein abgewogener Ausgleich zwischen Sache und Sache oder zwischen Aktion und Gegenaktion in Betracht, weswegen man von Vergeltung spricht, sondern das Verhältnis von Sachen zu Personen, wie oben gesagt wurde.

Zu 1. Das göttliche Gericht weist die Struktur der ausgleichenden Gerechtigkeit auf: sie vergilt Verdienst mit Belohnung und Sünde mit Strafe.

Zu 2. Wenn jemand, der sich um das Gemeinwohl verdient gemacht hat, für seine Dienste belohnt würde, erfolgte dies nicht nach der austeilenden, sondern nach der ausgleichenden Gerechtigkeit. Denn die austeilende Gerechtigkeit schaut nicht auf den Ausgleich zwischen Belohnung und Leistung, sondern achtet darauf, daß entsprechend den persönlichen Verhältnissen zugeteilt wird [17].

Zu 3. Ist ein ungerechtes Vorgehen willentlich, so ist das Unrecht umso größer und wird als schwerwiegende Sache betrachtet. Daher muß es durch eine schwerere Strafe ausgeglichen werden, allerdings nicht entsprechend unserer subjektiven Einstellung, sondern gemäß den sachlichen Unterschieden.

DIE RÜCKERSTATTUNG [18]

Hierauf ist die Rückerstattung zu betrachten. Dazu ergeben sich 8 Fragen:

1. Wessen Akt ist sie?
2. Ist es zum ewigen Heil notwendig, alles Entwendete zurückzugeben?
3. Muß man ein Vielfaches zurückerstatten?
4. Muß man zurückgeben, was man nicht entwendet hat?
5. Muß man dem zurückgeben, von dem es stammt?
6. Muß es der zurückgeben, der es weggenommen hat?
7. Oder ein anderer?
8. Muß man sofort zurückgeben?

1. ARTIKEL

Ist die Rückerstattung ein Akt der ausgleichenden Gerechtigkeit?

1. Gerechtigkeit verbindet sich mit dem Gedanken des Geschuldetseins. Doch wie man etwas schenken kann, ohne es zu schulden, so verhält es sich auch mit der Rückerstattung. Also hat die Rückerstattung nichts mit irgendeiner Art von Gerechtigkeit zu tun.

2. Was vorbei ist und nicht mehr existiert, läßt sich nicht zurückgeben. Nun beziehen sich Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit auf gewisse Handlungen und Leidzufügungen, die nicht anhalten, sondern vorübergehen. Also hat Rückerstattung wohl nichts mit irgendeiner Art von Gerechtigkeit zu tun.

3. Rückerstattung ist eine Art von Ausgleich für eine weggenommene Sache. Nun kann man einem nicht nur beim Tausch, sondern auch bei der Zuteilung etwas wegnehmen, z. B. wenn jemand beim Zuteilen einem weniger gibt, als diesem gebührt. Also ist Rückgabe ebenso sehr ein Akt der verteilenden wie der ausgleichenden Gerechtigkeit.

DAGEGEN ist zu sagen: die Rückerstattung steht in Gegensatz zur Wegnahme, doch die Wegnahme einer fremden Sache ist ein Akt der Ungerechtigkeit auf dem Gebiet des Tausches.

62.1 Also gehört die Rückgabe zu jener Gerechtigkeit, die im Tauschgeschäft maßgeblich ist.

ANTWORT. Zurückerstatten (restituere) bedeutet nichts anderes als jemanden wiederum (iterato) in sein Besitztum oder ihn als Eigentümer einsetzen (statuere). Und so kommt bei der Rückerstattung der Rechtsausgleich im Ersatz einer Sache durch eine Sache zum Ausdruck, und das gehört zur ausgleichenden Gerechtigkeit. Darum ist die Rückerstattung ein Akt der Tauschgerechtigkeit, sei die Sache des einen mit dessen Zustimmung im Besitz des anderen wie bei Tausch oder Hinterlegung, sei es gegen seinen Willen wie bei Raub und Diebstahl.

Zu 1. Was einem nicht geschuldet wird, gehört ihm streng genommen nicht, auch wenn es ihm einmal gehört hat. Daher handelt es sich auch mehr um eine neue Schenkung als um Rückerstattung, wenn jemand einem gibt, was er ihm nicht zu geben braucht. Eine gewisse Ähnlichkeit mit der Rückgabe liegt allerdings vor, da die Sache materiell die gleiche ist. Doch unter dem eigentlichen Gesichtspunkt der Gerechtigkeit, wonach sie jemandes Eigentum sein muß, ist sie nicht die gleiche.

Zu 2. Rückerstattung setzt, da sie in gewissem Sinn Wiederholung bedeutet, das Gleichbleiben der Sache voraus. Darum kommt Rückgabe in ihrer ersten Bedeutung vornehmlich bei materiellen Dingen in Betracht, die, weil sie substantiell und eigentumsrechtlich gleichbleiben, von einem zum anderen übergehen können. Doch weil der Ausdruck „Tausch“ von hier auf Handlungen oder Leidzufügungen, die mit Ehrung oder Beleidigung, also mit Nachteil oder Vorteil für eine Person zu tun haben, übertragen wurde, so wird auch das Wort „Rückerstattung“ dafür gebraucht, wenngleich [jene Handlungen] in Wirklichkeit nicht mehr vorhanden sind und höchstens als Nachwirkung weiterdauern, sei es körperlicher Art, z. B. wenn jemand bei einer Schlägerei verwundet wird, sei es als Vorstellung in der Meinung der Menschen, z. B. wenn jemand wegen eines Schimpfwortes seinen Leumund verliert oder in seinem Ansehen geschmälert wird.

Zu 3. Die Zugabe, die der Verteilende dem nachreicht, der weniger als recht von ihm erhalten hat, erfolgt nach dem Verhältnis von Sache zu Sache, insofern er ihm um so viel mehr geben muß, als er weniger, als ihm geschuldet war, erhalten hatte.

Ist die Rückgabe einer entwendeten Sache zum ewigen Heil notwendig?

1. Was unmöglich ist, ist zum ewigen Heil nicht nötig. Nun ist es bisweilen unmöglich, die weggenommene Sache zurückzugeben, z. B. wenn jemand einen eines Gliedes oder des Lebens beraubt hat. Also ist es zum Heil nicht notwendig, zurückzuerstatten, was man einem anderen weggenommen hat.

2. Eine Sünde begehen ist zum Heil nicht notwendig, weil der Mensch sonst nicht wüßte, was er tun soll. Nun läßt sich bisweilen, was einem genommen wurde, nicht ohne Sünde zurückgeben, z. B. wenn jemand einem durch Ausplaudern der Wahrheit den guten Ruf geraubt hat. Daher ist es zum Heil nicht nötig, das Weggenommene zurückzugeben.

3. Was geschehen ist, läßt sich nicht ungeschehen machen. Nun kommt es vor, daß einer seine persönliche Ehre verliert, weil ihn jemand ungerecht tadelt. Also kann ihm nicht zurückgegeben werden, was ihm geraubt wurde. Und so ist es eben auch zum ewigen Heil nicht notwendig, das Weggenommene zu restituieren.

4. Wer einen daran hindert, ein Gut zu erlangen, nimmt es ihm weg. Nun sagt *Aristoteles* zwar im II. Buch seiner *Physik* (c. 5; 197a2): „Fehlt nur wenig, so ist das soviel wie nichts.“ Wenn aber jemand einen daran hindert, eine Pfründe oder dgl. zu erhalten, ist er nicht verpflichtet, die Pfründe zu erstatten, denn manchmal könnte er dies gar nicht. Also ist es zum Heil nicht notwendig, die weggenommene Sache zurückzugeben.

DAGEGEN schreibt *Augustinus* (Brief 153; ML 33, 662): „Die Sünde wird nicht vergehen, wenn Weggenommenes nicht zurückgegeben.“

ANTWORT. Die Wiedererstattung ist, wie gesagt (Art. 1) ein Akt der Tauschgerechtigkeit, die in einem gewissen Ausgleich besteht. Daher bedeutet Wiedererstatten die Rückgabe jener Sache, die weggenommen wurde, denn durch ihre erneute Übereignung wird der Ausgleich wiederhergestellt. Ist die Sache jedoch rechtmäßig weggenommen worden, dann ergäbe sich durch die Rückgabe Ungleichheit, denn Gerechtigkeit besteht in Gleichheit. Da nun die Beobachtung der Gerechtigkeit zum Heil notwendig ist, ist folglich auch die Rückgabe des-

62. 2 sen, was ungerechterweise einem weggenommen wurde, zum Heil notwendig.

Zu 1. In Fällen, wo der volle Ausgleich nicht möglich ist, genügt es, das Mögliche zu erstatten, wie dies „bei der Bekundung der Ehre gegenüber Gott und den Eltern“ offensichtlich ist (vgl. des *Aristoteles* Eth. VIII, 16; 1163 b 16). Wenn daher das Weggenommene durch etwas Gleichwertiges nicht zu ersetzen ist, muß man wiedergutmachen, soweit möglich. Wenn z. B. jemand einen eines Gliedes beraubt hat, muß er ihn mit Geld oder Ehre entschädigen unter Beachtung – nach dem Urteil eines rechtschaffenen Mannes – der beiderseitigen Verhältnisse.

Zu 2. Den guten Ruf kann jemand auf dreifache Weise zerstören. Einmal, indem er die Wahrheit sagt, und zwar mit Recht, z. B. wenn jemand ordnungsgemäß ein Verbrechen zur Anzeige bringt. In diesem Fall besteht keine Verpflichtung zur Wiederherstellung des Leumunds. – Zweitens, indem jemand unberechtigterweise Falsches aussagt, und dann ist er gehalten, den guten Ruf wiederherzustellen, indem er eingesteht, Falsches verbreitet zu haben. – Drittens durch ungerechtfertigtes Verbreiten der Wahrheit, z. B. wenn jemand entgegen der bestehenden Rechtsordnung ein Verbrechen aufdeckt. In diesem Fall ist er verpflichtet, den guten Ruf, soweit wie möglich – jedoch ohne Lüge – wiederherzustellen, z. B. indem er erklärt, er habe ihn böswillig oder ungerechterweise um seinen guten Ruf gebracht. Oder es muß ihm, falls sich der gute Ruf nicht wiederherstellen läßt, auf andere Weise Genugtuung verschafft werden, wie oben (Zu 1) für andere Fälle angedeutet wurde.

Zu 3. Beschimpfung kann nicht ungeschehen gemacht werden, doch ist es möglich, ihre Wirkung, nämlich die Minderung des Ansehens einer Person in der Meinung der Menschen, durch Erweis von Hochachtung zu mildern.

Zu 4. Jemanden an der Erlangung einer Pfründe zu hindern, ist auf vielfache Weise möglich. Einmal mit vollem Recht, z. B. wenn jemand, von der Sorge für die Ehre Gottes oder das Wohl der Kirche bewogen, dafür sorgt, daß sie einer würdigeren Person verliehen werde. Dann besteht in keiner Weise die Pflicht zur Restitution oder irgendeiner Art von Ersatz. – Sodann ungerechterweise, z. B. wenn man dem, den man hindert, aus Haß oder Rachsucht oder dergleichen Schaden zufügen möchte. Falls er dadurch die Verleihung der Pfründe an einen Würdigen hintertreibt, indem er, bevor die Verleihung bestätigt ist, rät, sie

ihm nicht zu geben, ist er zwar, unter Beachtung der persönlichen Verhältnisse und des ganzen Vorgangs nach dem Urteil eines klugen Ratgebers, zu einer gewissen Wiedergutmachtung verpflichtet, nicht jedoch zum vollen Ersatz, weil jener die Pfründe noch nicht in Besitz hatte und auf mancherlei Weise daran gehindert werden konnte. Wenn die Pfründenverleihung jedoch bereits bestätigt war und einer aus nichtigem Grund ihren Widerruf bewirkte, so ist das soviel, als ob er ihm die bereits in Besitz genommene entrissen hätte. Dann ist er zur Erstattung des gleichen Wertes verpflichtet, freilich entsprechend seinen Möglichkeiten. 62. 3

3. ARTIKEL

Genügt es, einfach das zurückzugeben, was zu Unrecht genommen wurde?

1. Ex 22, 1 (21, 37) heißt es: „Wenn einer ein Rind oder ein Schaf stiehlt und es schlachtet oder verkauft, soll er fünf Rinder für ein Rind und vier Schafe für ein Schaf als Ersatz geben“. Nun soll jeder das Gebot des göttlichen Gesetzes beobachten. Wer stiehlt, muß also das Vier- oder Fünffache zurückerstatten.

2. „Was geschrieben wurde, ist zu unserer Belehrung geschrieben worden“, heißt es im Römerbrief 15, 4. Und bei Lk 19, 8 sagt *Zachäus* zum Herrn: „Wenn ich jemanden betrogen habe, gebe ich es vierfach zurück“. Also muß der Mensch das Vielfache dessen, was er ungerecht an sich genommen hat, zurückerstatten.

3. Keinem darf man gerechterweise nehmen, was er nicht herzugeben braucht. Doch der Richter nimmt vom Dieb als Buße mehr, als er gestohlen hat. Also muß der Mensch dem nachkommen. Und deshalb genügt die einfache Gegenleistung nicht.

DAGEGEN steht, daß die Rückgabe das gestörte Gleichmaß wiederherstellt. Wer nun einfach das, was er genommen hat, zurückgibt, stellt das Gleichmaß tatsächlich wieder her. Somit braucht man nur genau das zu restituieren, was man sich angeeignet hat.

ANTWORT. Wenn jemand unrechtmäßig eine fremde Sache an sich nimmt, sind zwei Dinge zu beachten. Das eine ist die Ungleichheit auf der sachlichen Seite, – was bisweilen mit

62. 4 Unrecht nichts zu tun hat, wie z. B. beim Tausch. Das andere ist die persönliche Schuld des Unrechts. Diese kann auch bei sachlicher Ausgeglichenheit bestehen, z. B. wenn jemand Gewalt anzuwenden versucht, jedoch dabei keinen Erfolg hat. Bezüglich des ersten Punktes wird durch Rückerstattung Abhilfe geschaffen, insofern dadurch die Gleichheit wiederhergestellt wird, und dazu genügt es, wenn genau das zurückgegeben wird, was einer an fremdem Besitz hatte. Doch der Schuld wird durch Strafe begegnet, und deren Verhängung obliegt dem Richter. Bis zur richterlichen Verurteilung braucht also einer als Restitution nur zurückzugeben, was er weggenommen hat, nach der Verurteilung jedoch hat er die Strafe abzubüßen.

Zu 1. ist die Antwort also klar, denn jenes Gesetz bestimmt die vom Richter aufzuerlegende Strafe. Und obwohl nach der Ankunft Christi niemand mehr zur Beobachtung eines [alttestamentlichen] richterlichen Gebotes verpflichtet ist (vgl. I-II 104, 3), kann das menschliche Gesetz, für das die gleiche Überlegung gilt, solches oder ähnliches bestimmen.

Zu 2. *Zachäus* wollte mit jenem Wort einem Werk der Übergebühre Ausdruck verleihen. Daher schickte er voraus: „Sieh, die Hälfte meines Besitzes gebe ich den Armen.“

Zu 3. Der Richter kann bei seiner Verurteilung zur Buße mit Recht etwas mehr abnehmen, doch vor der Verurteilung durfte er es nicht.

4. ARTIKEL

Muß jemand zurückgeben, was er nicht entwendet hat? [19]

1. Wer Schaden zugefügt hat, muß ihn auch beheben. Nun verursacht bisweilen jemand einen Schaden, der über das unmittelbar Weggenommene hinausgeht, z. B. wenn einer die Saat verwüstet, macht er die ganze zukünftige Ernte dessen zunichte, der sie ausgebracht hat, und diese muß er dann ebenfalls ersetzen. Also besteht die Verpflichtung, zu erstatten, was man nicht weggenommen hat.

2. Wer das Geld des Gläubigers über den abgemachten Rückzahlungstermin hinaus behält, beeinträchtigt ihn am ganzen Gewinn, den er mit seinem Geld hätte machen können. Und doch nimmt er ihm diesen nicht weg. Also ist einer verpflichtet, für etwas aufzukommen, was er nicht weggenommen hat.

3. Die menschliche Gerechtigkeit ist von der göttlichen abgeleitet. Doch Gott schuldet man mehr als man von ihm empfangen hat gemäß Mt 25, 26: „Du hast gewußt, daß ich ernte, wo ich nicht gesät, und sammle, wo ich nicht ausgestreut habe.“ Demnach ist es recht, auch einem Menschen zu erstatten, was man ihm nicht genommen hat.

DAGEGEN steht, daß die Rückgabe zur Gerechtigkeit gehört, insofern sie Ausgleich schafft. Doch wenn jemand zurückgäbe, was er nicht genommen hat, diene dies nicht dem Ausgleich. Eine solche Restitution entspricht nicht der Gerechtigkeit.

ANTWORT. Wer jemandem Schaden zufügt, nimmt ihm das, um was er ihn geschädigt hat, weg. Von Schaden spricht man nämlich nach des *Aristoteles* Ethik (V, 7; 1132 b 14), wenn einer weniger hat, als er haben sollte. Daher ist der Mensch für den angerichteten Schaden restitutionspflichtig. Doch Schaden erleidet einer auf zweifache Weise. Einmal, wenn ihm, was er tatsächlich besaß, weggenommen wurde. Und dieser Schaden ist durch Erstattung von etwas Gleichwertigem stets gutzumachen, z. B. wenn jemand einen durch Zerstörung seines Hauses geschädigt hat, muß er ihm den Wert des Hauses ersetzen. – Auf andere Weise schädigt jemand einen, wenn er ihn daran hindert, eine aussichtsreiche Sache an sich zu bringen. Für einen derartigen Schaden braucht er nicht vollständig aufzukommen, denn etwas nur in Aussicht haben, ist weniger, als es wirklich besitzen. Wer sich nämlich erst daranmacht, etwas zu erlangen, besitzt es nur der Erwartung oder Möglichkeit nach. Und wenn es ihm zurückgegeben würde, so daß er es tatsächlich hätte, würde ihm nicht der einfache Wert des Weggenommenen erstattet, sondern ein Vielfaches davon. Dies ist jedoch kein unbedingtes Erfordernis der Restitution (Art. 3). Eine gewisse Wiedergutmachung entsprechend den persönlichen und sachlichen Verhältnissen ist jedoch angebracht.

Zu 1 und Zu 2 ist somit die Antwort klar. Denn wer die Saat auf dem Acker ausgebracht hat, besitzt die Ernte noch nicht in Wirklichkeit, sondern nur der Möglichkeit nach. Ebenso hat, wer Geld besitzt, den Gewinn noch nicht in seiner Tasche, sondern erst in Aussicht, und beides kann auf vielfache Weise mißlingen.

Zu 3. Gott verlangt vom Menschen nur das Gute, das er selbst in uns gesät hat. Daher ist jenes Wort entweder nach der

62. 5 törichten Ansicht des faulen Knechtes zu verstehen, der meinte, er habe nichts empfangen, oder so, daß Gott von uns die Früchte von den Gaben erwartet, die sowohl von ihm als auch von uns sind, obwohl die Gaben selbst allein von Gott herkommen ohne unser Zutun.

5. ARTIKEL

Muß man immer dem zurückerstatten, von dem man etwas genommen hat? [20]

1. Man darf niemandem schaden. Doch manchmal fiele es zum Schaden des Betreffenden aus oder auch anderer, wenn man ihm das Weggenommene zurückgäbe, z. B. wenn man einem Geistesgestörten ein hinterlegtes Schwert aushändigte. Also braucht man nicht immer dem Eigentümer zu restituieren.

2. Wer unerlaubterweise etwas hergegeben hat, ist nicht würdig, es zurückzuerhalten. Doch bisweilen gibt einer unerlaubterweise her, was ein anderer unerlaubterweise annimmt, wie dies beim simonistischen [21] Geben und Nehmen offensichtlich der Fall ist. Also braucht man nicht immer dem zurückzugeben, von dem man etwas hat.

3. Niemand ist zum Unmöglichen verpflichtet. Nun ist es bisweilen unmöglich, dem zu restituieren, von dem man etwas hat, etwa weil er gestorben oder zu weit weg oder unbekannt ist. Also braucht man nicht dem zurückzuerstatten, von dem man etwas in Besitz hat.

4. Der Mensch muß eher dem zurückerstatten, von dem er die größere Wohltat empfangen hat. Doch von anderen hat der Mensch mehr Wohltaten empfangen als etwa von einem Handels- oder Hinterlegungspartner, z. B. von seinen Eltern. Also muß man bisweilen einer anderen Person eher etwas zuwenden als dem restituieren, von dem man etwas in Besitz hat.

5. Überflüssig ist es, das zurückzugeben, was durch Restitution in die Hand des Restituierenden zurückkehrt. So kommt, wenn ein Prälat der Kirche auf unrechte Weise etwas entzogen hat, dies durch seine Restitution wiederum in seine Hand, da er ja selber Verwalter der Kirchengüter ist. Also muß er der Kirche, die er beraubt hat, nicht restituieren.

DAGEGEN steht Röm 13,7: „Gebt allen, was ihr ihnen schuldig seid, sei es Steuer oder Zoll.“

ANTWORT. Die Wiedererstattung stellt das Gleichgewicht der Tauschgerechtigkeit, die, wie gesagt (Art. 2), im Ausgleich der Sachen besteht, wieder her. Dieser Ausgleich der Sachen kann nur erfolgen, wenn dem, der zu wenig, als ihm zusteht, hat, ergänzt wird, was ihm fehlt. Und damit diese Ergänzung zustandekommt, muß dem Geschädigten Restitution geleistet werden.

Zu 1. Wenn die Rückgabe einer Sache für den, dem wiederzuerstatten ist, oder für einen anderen sehr gefährlich zu sein scheint, dann darf ihm nicht restituiert werden, denn die Restitution dient dem Nutzen dessen, dem sie geleistet wird. Alles Eigentum untersteht nämlich dem Gesichtspunkt des Nutzens. Der andere darf sich die fremde Sache allerdings nicht aneignen, sondern muß sie bis zu einem geeigneten Zeitpunkt der Rückgabe bei sich behalten oder sie irgendwohin weggeben, wo sie sicherer aufbewahrt wird.

Zu 2. Auf zweifache Weise gibt jemand etwas unerlaubterweise. Einmal, weil das Geben in sich unerlaubt und gegen das Gesetz ist, wie bei dem, der simonistisch etwas gibt. Ein solcher verliert mit Fug und Recht, was er gegeben hat, man braucht es ihm also nicht wiederzuerstatten. Doch auch der Empfänger darf es nicht behalten, weil er es gesetzwidrig angenommen hat, sondern muß es für fromme Zwecke weitergeben. – Auf andere Weise gibt jemand unerlaubt, nicht weil das Geben als solches, sondern die Sache unerlaubt ist, wie bei dem, der für Unzuchtsgewähr einer Dirne etwas gibt. Daher kann die Frau das Dargereichte behalten. Hätte sie jedoch auf betrügerische oder hinterlistige Weise zuviel herausgepreßt, müßte sie dieses zurückerstatten.

Zu 3. Wenn der, dem man zu restituieren hat, vollkommen unbekannt ist, muß man zurückerstatten soweit eben möglich, indem man, sorgfältige Umfrage nach der Person des Restitutionsempfängers vorausgesetzt, für sein Seelenheil Almosen gibt, sei er gestorben oder noch am Leben. – Ist er gestorben, muß sein Erbe, der mit ihm sozusagen wie eine Person zu betrachten ist, bedacht werden. – Lebt er weit weg, muß ihm die Sache übersandt werden, vor allem, wenn sie sehr wertvoll ist und bequem transportiert werden kann. Andernfalls ist sie an einen sicheren Ort zu verbringen und dort für ihn aufzubewahren, und dem Eigentümer hat man hierüber Bericht zu erstatten.

62. 6 Zu 4. Mit seinem eigenen Besitz muß man eher für die Eltern oder seine größeren Wohltäter etwas tun. Nicht aber darf man seinen Wohltäter mit fremdem Eigentum bedenken. Dies läge vor, wenn man dem einen gäbe, was dem anderen gehört. Eine Ausnahme bildet höchstens der Fall äußerster Not. Hier dürfte, ja müßte man mit fremdem Gut seinem Vater zu Hilfe kommen.

Zu 5. Ein kirchlicher Oberer kann Kirchengut auf dreifache Weise an sich bringen. 1. wenn er nicht ihm, sondern einem anderen zugewiesenes Kirchengut sich selber aneignet, z. B. wenn ein Bischof das Kapitelsvermögen an sich reißen würde. Dann ist es klar, daß er restituieren muß, indem er die Sache den rechtmäßigen Eigentümern zurückgibt. – 2. wenn er das ihm anvertraute Kirchengut in eines anderen Besitz überführt, z. B. seines Verwandten oder Freundes. Dann muß er es der Kirche zurückerstatten und dafür besorgt sein, daß es einmal an seinen Nachfolger übergeht. – 3. kann sich ein Prälat der bloßen Absicht nach Kirchengut aneignen, wenn er nämlich mit dem Gedanken spielt, es persönlich und nicht im Namen der Kirche zu besitzen. In diesem Fall besteht die Restitution darin, derlei Absichten aufzugeben.

6. ARTIKEL

Muß immer jener zurückerstatten, der entwendet hat?

1. Durch die Rückgabe wird das Gleichmaß der Gerechtigkeit wiederhergestellt. Dies geschieht dadurch, daß dem, der mehr hat, genommen und dem, der weniger hat, gegeben wird. Bisweilen jedoch kommt es vor, daß einer die entwendete Sache nicht mehr besitzt, da sie in die Hand eines anderen gelangt ist. Es braucht also nicht mehr der Dieb zu restituieren, sondern der andere, der die Sache in Besitz hat.

2. Niemand braucht seine Untat aufzudecken. Doch bisweilen kommt beim Restituieren die Untat ans Licht, wie dies beim Diebstahl der Fall ist. Also muß der Dieb die gestohlene Sache nicht mehr zurückgeben.

3. Eine Sache braucht man nicht mehrmals zurückzuerstatten. Manchmal jedoch stehlen viele zusammen etwas, und einer von ihnen gibt alles zurück. Also ist nicht immer jeder Dieb zur Rückgabe verpflichtet.

DAGEGEN gilt: der Sünder ist zur Genugtuung verpflichtet. Nun gehört die Rückgabe zur Genugtuung. Also muß jeder, der entwendet hat, zurückgeben.

ANTWORT. Bei dem, der eine fremde Sache an sich genommen hat, sind zwei Dinge ins Auge zu fassen, nämlich die entwendete Sache und die Wegnahme als solche. Bezüglich der Sache ist er verpflichtet, sie zurückzugeben, solange er sie bei sich hat, denn was einer mehr hat, als sein ist, muß ihm abgenommen und nach den Regeln der ausgleichenden Gerechtigkeit dem gegeben werden, dem es fehlt.

Mit der Wegnahme einer fremden Sache selbst kann es sich dreifach verhalten. Bisweilen ist sie ungerecht, nämlich gegen den Willen ihres Eigentümers gerichtet wie beim Diebstahl und Raub. Die Restitutionspflicht ergibt sich dann nicht nur wegen der Sache, sondern auch wegen der ungerechten Handlung, selbst wenn die Sache nicht mehr bei ihm verblieben ist. Wie nämlich jemand, der einen geschlagen hat, verpflichtet ist, dem Leidtragenden für das Unrecht Genugtuung zu leisten, obwohl er nichts vom Betroffenen in Besitz hat, so muß auch der Dieb oder Räuber für den verursachten Schaden eintreten, auch wenn er nichts behalten hat, und überdies muß er für das zugefügte Unrecht bestraft werden.

Zweitens nimmt jemand fremdes Gut ohne Unrecht in seinen Gebrauch, nämlich mit Zustimmung seines Eigentümers, wie dies bei Leihgeschäften der Fall ist. Der Empfänger ist dann zur Restitution für die erhaltene Sache verpflichtet – und dies selbst, wenn er sie verloren hat –, nicht allein wegen der Sache, sondern auch wegen der Annahme [als solcher], denn er muß dem Genugtuung leisten, der ihm die Gefälligkeit [der Leihe] erwiesen hat, was nicht geschehen wäre, hätte er den Schaden vorausgesehen.

Drittens nimmt jemand ohne Unrecht eine fremde Sache an sich, doch nicht zum eigenen Nutzen, wie dies bei der Hinterlegung der Fall ist. Aus einer derartigen Übernahme erfließt für den Annehmenden keinerlei Verpflichtung, vielmehr erweist er damit eine Gefälligkeit. Verpflichtung ergibt sich jedoch aus der Sache. Kommt sie ihm ohne eigene Schuld abhanden, braucht er keine Wiedergutmachung zu leisten. Anders läge hingegen der Fall, wenn er die hinterlegte Sache aus eigener schwerer Schuld verlieren würde.

62.7 Zu 1. Die Rückgabe zielt nicht in erster Linie darauf, daß, wer mehr hat, als ihm gebührt, dies nun verliert, sondern daß dem, der zu wenig hat, das Fehlende ergänzt wird. Daher hat dort, wo jemand vom anderen etwas nehmen kann, ohne ihm zu schaden, die Restitution keinen Platz, z. B. wenn einer sein Licht an der Kerze eines anderen entzündet. Wenn daher ein Dieb das gestohlene Gut nicht mehr besitzt, weil er es weitergegeben hat, müssen, da der andere seiner Sache beraubt ist, sowohl der Dieb – wegen seiner ungerechten Handlung –, als auch der Besitzer des Gestohlenen – der Sache wegen – restituieren [22].

Zu 2. Auch wenn niemand verpflichtet ist, anderen seine Untat aufzudecken, so ist man doch gehalten, sie Gott in der Beichte zu offenbaren. Somit kann man durch Vermittlung des Beichtvaters die Rückgabe der fremden Sache veranlassen.

Zu 3. Weil die Wiedererstattung hauptsächlich den Zweck verfolgt, Schaden vom zu Unrecht Beraubten abzuwenden, brauchen, wenn einer genügend wiedergutmacht hat, die anderen nicht auch noch zu restituieren, sondern müssen vielmehr dem, der die Rückgabe auf sich genommen, einen Ausgleich verschaffen, doch kann dieser auch darauf verzichten.

7. ARTIKEL

Sind die, die nichts entwendet haben, zur Wiedererstattung verpflichtet?

1. Die Wiedererstattung ist eine Art Strafe für den, der etwas entwendet hat. Doch keiner darf bestraft werden, der nicht gesündigt hat. Also muß nur der zurückgeben, der entwendet hat.

2. Die Gerechtigkeit verpflichtet nicht, das Eigentum des anderen zu mehren. Wenn jedoch nicht nur jener, der entwendet hat, sondern auch alle, die irgendwie mitmachen, restituieren müßten, dann würde das Eigentum dessen, dem etwas weggenommen wurde, vermehrt, und zwar einmal, weil ihm vielfache Restitution zuteil würde, sodann aber auch, weil manche bisweilen alles versuchen, um einem etwas wegzunehmen, was dann aber nicht gelingt. Also sind andere nicht zur Wiedererstattung verpflichtet.

3. Niemand braucht sich einer Gefahr auszusetzen, um das Eigentum eines anderen zu retten. Doch durch die Anzeige eines Räubers oder den Widerstand gegen ihn würde sich jemand in Todesgefahr bringen. Also ist nicht zur Restitution verpflichtet, wer einen Räuber nicht anzeigt oder ihm keinen Widerstand leistet.

DAGEGEN steht im Römerbrief 1, 32: „Des Todes würdig sind nicht allein, die [Böses] tun, sondern auch, die denen zustimmen, die es tun“. Also müssen aus gleichem Grund auch die Zustimmenden restituieren.

ANTWORT. Wie gesagt (Art. 6), ist jemand zur Wiedererstattung nicht nur wegen der entwendeten Sache verpflichtet, sondern auch wegen der ungerechten Wegnahme als solcher. Daher unterliegt jeder, der an der Entwendung ursächlich beteiligt ist, der Restitutionspflicht. Dies ergibt sich auf doppelte Weise: direkt und indirekt. Direkt, wenn jemand einen zum Entwenden verführt. Und dies ist dreifach möglich. 1. indem er ihn zur Wegnahme anstiftet, was durch Befehl, Rat, ausdrückliche Zustimmung und dadurch geschieht, daß man einen als „tüchtigen Kerl“ lobt, weil er etwas entwendet hat. 2. mit Blick auf den Dieb, indem er ihn bei sich aufnimmt oder ihm sonstwie Hilfe gewährt. 3. vom entwendeten Gut aus gesehen, indem er sich gleichsam als Kumpan der Freveltat am Diebstahl oder Raub beteiligt. – Indirekt, indem einer die Tat nicht verhindert, obwohl er es könnte oder müßte, sei es durch Wiederruf des Befehls oder Rats, wodurch der Diebstahl oder Raub verhindert wird, sei es durch Entzug seiner Hilfe, was die Untat ebenfalls verhüten könnte, oder sie nachher totschweigt. Dies alles wird [auf Latein] in dem Vers ausgedrückt: „Befehlen, raten, zustimmen, lobhudeln, Schutz bieten, mitmachen, verschweigen, nicht widerstehen, nicht ans Licht bringen“.

Fünf von diesen Verhaltensweisen verpflichten stets zur Wiedererstattung. 1. der Befehl, denn der Befehlende setzt die Aktion an erster Stelle in Gang, daher ist er auch an erster Stelle gehalten, Wiedergutmachung zu leisten. 2. die Zustimmung, jedenfalls bei dem, ohne den der Raub nicht zustandekommen könnte. 3. der Schutz, wobei der gemeint ist, der den Räuber bei sich aufnimmt und seine Hand über ihn hält. 4. die Teilnahme, wenn nämlich einer am Verbrechen des Raubes und an der Beute teilhat. 5. ist jener restitutionspflichtig, der keinen Widerstand leistet, obwohl er müßte. So sind die Fürsten,

62.7 denen der Schutz der Gerechtigkeit auf Erden obliegt, zur Restitution verpflichtet, wenn durch ihre Nachlässigkeit das Räuberwesen überhand nimmt, denn die Einkünfte, die sie beziehen, sind gleichsam der Lohn dafür, daß sie auf Erden die Gerechtigkeit unter ihren Schutz nehmen.

In den anderen aufgezählten Fällen besteht nicht immer die Pflicht zur Wiedererstattung. Rat und Lob und dergleichen sind nämlich nicht immer wirksame Ursache von Raub. Daher müssen Ratgeber oder Schmeichler nur dann für die Wiedererstattung einstehen, wenn aus derartigen Einwirkungen aller Wahrscheinlichkeit nach eine ungerechte Entwendung erfolgt ist.

Zu 1. Nicht nur jener sündigt, der die sündige Tat ausführt, sondern auch, wer auf irgendeine Weise Ursache der Sünde ist, sei es durch Rat, Befehl oder sonstwie.

Zu 2. In erster Linie muß wiedererstaten, wer bei der Aktion der Ausschlaggebende ist, also zuerst der Befehlende, dann der Ausführende und dann weiter die anderen der Reihe nach. Erhält der Geschädigte von Einem Genugtuung, dann braucht ein anderer nicht auch noch zu restituieren. Doch die Haupträdelsführer bei der Tat, die auch die Beute eingesteckt haben, müssen denen etwas geben, die restituiert haben. – Befiehlt aber einer eine ungerechte Entwendung, die jedoch nicht zustandekommt, so ist keine Restitution zu leisten, denn sie hat ja hauptsächlich den Zweck, das Eigentum des ungerecht Geschädigten zu vervollständigen.

Zu 3. Wer den Räuber nicht anzeigt, ihm keinen Widerstand leistet oder ihn nicht festhält, braucht nicht immer zu restituieren, sondern nur, wenn er von Amts wegen dazu verpflichtet ist, wie dies bei den Fürsten der Welt zutrifft. Diesen droht daraus ja auch keine große Gefahr, besitzen sie doch die öffentliche Gewalt, damit sie die Hüter der Gerechtigkeit sein können.

Muß man sofort zurückgeben oder darf man die Restitution hinausögern?

1. Die affirmativen Gebote [23] verpflichten nicht jederzeit. Nun leitet sich die Notwendigkeit der Wiedererstattung aus einem affirmativen Gebot her, also ist der Mensch nicht zur sofortigen Rückgabe verpflichtet.

2. Niemand ist zum Unmöglichen verpflichtet. Doch bisweilen ist es einem unmöglich, sogleich zurückzugeben. Also braucht niemand sogleich zu restituieren.

3. Die Rückgabe ist ein Akt der Tugend, nämlich der Gerechtigkeit. Der Zeitpunkt ist nun eine der Gegebenheiten, die zum Tugendakt notwendig gehören. Da jedoch die anderen Umstände für die Tugendakte nicht festgelegt, sondern nach klugem Ermessen zu bestimmen sind, gibt es auch für die Restitution keine Zeitbestimmung, wonach die Rückgabe sofort erfolgen müßte.

DAGEGEN steht, daß bei jeder Restitution die gleiche Überlegung gilt. Doch wer Lohnarbeiter dingt, kann die Aushändigung des Lohnes nicht verschieben, wie aus Lv 19, 13 ersichtlich ist: „Der Lohn des Tagelöhners soll nicht über Nacht bis zum Morgen bei dir bleiben.“ Also darf es auch bei anderen Abgeltungen kein Hinausögern geben, sondern die Übergabe muß sogleich erfolgen.

ANTWORT. Wie die Entwendung einer fremden Sache eine Sünde gegen die Gerechtigkeit ist, so auch, wenn man sie behält. Denn dadurch, daß einer die fremde Sache gegen den Willen des Eigentümers behält, wird dieser am Gebrauch seines Eigentums gehindert, und so fügt er ihm Unrecht zu. Es ist aber klar, daß man auch nicht einen Augenblick lang im Zustand der Sünde verweilen darf, sondern jeder ist gehalten, die Sünde sofort aufzugeben gemäß Sir 21, 2: „Flieh vor der Sünde wie vor der Schlange!“ Daher muß ein jeder sogleich wiedererstaten oder bei dem, der den Gebrauch der Sache erlauben kann, um Aufschub bitten.

Zu 1. Das Restitutionsgebot ist zwar affirmativ formuliert, doch enthält es das negative Gebot [Verbot], eine fremde Sache zu behalten.

62. 8 Zu 2. Wenn jemand nicht sogleich zurückgeben kann, entschuldigt ihn die Unmöglichkeit von der sofortigen Restitution, wie er gänzlich von der Rückgabepflicht befreit wäre, wenn er sich dazu absolut außerstande sähe. Er muß dann allerdings selber oder durch einen anderen die entsprechende Person um Nachlaß oder Aufschub bitten.

Zu 3. Jeder Umstand, dessen Mißachtung sich mit der Tugend nicht vereinbaren läßt, ist als festgelegt zu betrachten und zu beachten. Und weil durch Hinauszögern der Wiedererstattung die Sünde des ungerechtfertigten und ungerechten Behaltens begangen wird, muß der Umstand der Zeit festgelegt sein, damit die Restitution sogleich geleistet wird.

DAS „ANSEHEN DER PERSON“

Nunmehr ist von den Lastern zu reden, die zu den erwähnten Teilen der Gerechtigkeit im Gegensatz stehen.

Dabei geht es zunächst um das „Ansehen der Person“, das der zuteilenden Gerechtigkeit widerspricht, sodann um die Sünden gegen die ausgleichende Gerechtigkeit.

Zum ersten Punkt ergeben sich 4 Fragen:

1. Ist das „Ansehen der Person“ eine Sünde?
2. Spielt es auch bei der Zuteilung geistlicher Güter eine Rolle?
3. Auch beim Erweis von Ehrungen?
4. Und vor Gericht?

1. ARTIKEL

Ist das „Ansehen der Person“ eine Sünde?

1. Unter dem Namen „Person“ versteht man die Würde der Person. Doch die Würde von Personen in Betracht ziehen („ansehen“) gehört zur austeilenden Gerechtigkeit. Also ist das „Ansehen der Person“ keine Sünde.

2. Im Bereich des Menschlichen steht die Person über den Dingen, denn die Dinge sind wegen der Menschen da und nicht umgekehrt. Doch die Dinge in Betracht ziehen („ansehen“) ist keine Sünde, also noch viel weniger, das gleiche bei Personen zu tun.

3. Bei Gott kann es keine Ungerechtigkeit noch Sünde geben. Doch scheint bei ihm das „Ansehen der Person“ zu gelten, denn bisweilen nimmt er von zwei Menschen der gleichen Lebenslage den einen gnadenhaft an und läßt den anderen in seiner Sünde zurück gemäß dem Wort bei Mt 24, 40: „Zwei sind auf einem Lager [Acker], der eine wird mitgenommen und der andere zurückgelassen.“ Also ist das „Ansehen der Person“ keine Sünde.

DAGEGEN wird im Gesetz Gottes nichts verboten außer der Sünde. Doch das „Ansehen der Person“ wird im Buche Dt 1, 17 untersagt, wo es heißt: „Ihr sollt auf keines Menschen Person schauen.“ Also ist das „Ansehen der Person“ eine Sünde.

63. 1 ANTWORT. Das „Ansehen der Person“ steht im Gegensatz zur austeilenden Gerechtigkeit. Das Gleichmaß der austeilenden Gerechtigkeit ergibt sich nämlich daraus, daß verschiedenen Personen entsprechend ihrer Würde Verschiedenes zugeteilt wird. Zieht man also jene Eigenschaft einer Person in Betracht, weshalb ihr das gebührt, was sie erhält, so spielt dabei das „Ansehen der Person“ keine Rolle, sondern die Sachlage. Daher schreibt die *Glosse* (ML 192, 218) zum Wort des Epheserbriefs (6, 9) „Bei Gott gibt es kein Ansehen der Person“: „Der gerechte Richter entscheidet nach Sachgründen, nicht nach Personen.“ Beruft z. B. jemand einen wegen seiner wissenschaftlichen Eignung zum Lehramt, dann ist dabei ein sachlicher Grund, nicht die Person ausschlaggebend. Wer hingegen bei einem, dem er etwas verleiht, nicht darauf sieht, ob es angemessen oder geschuldet ist, sondern ihm nur zuspricht, weil er dieser bestimmte Mensch ist, sagen wir Peter oder Martin, dann kommt hier das „Ansehen der Person“ ins Spiel, denn es wird ihm nicht etwas aus einem sachlichen Grund, der ihn würdig machte, zugeteilt, sondern einfach, weil er diese Person ist.

Zur „Person“ aber gehört alles, was mit den sachlichen Gründen für die Verleihung dieser oder jener Auszeichnung nichts zu tun hat; wenn z. B. jemand einen zur Prälatur oder zum Lehramt befördert, weil er reich oder sein Verwandter ist, dann heißt dies „Ansehen der Person“. Es kommt jedoch vor, daß eine persönliche Eigenschaft jemanden für die eine Sache geeignet macht, für die andere nicht, wie wegen der Blutsverwandtschaft einer für würdig erachtet wird, als Erbe des väterlichen Vermögens eingesetzt zu werden, nicht jedoch ein kirchliches Amt zu erhalten. So wirkt sich die gleiche persönliche Eigenschaft bei der einen Angelegenheit als „Ansehen der Person“ aus, bei der anderen nicht.

Das „Ansehen der Person“ steht also zur verteilenden Gerechtigkeit dadurch in Gegensatz, daß gegen die Verhältnismäßigkeit verstoßen wird. Gegen die Tugend jedoch verstößt nur die Sünde. Daraus ergibt sich, daß das „Ansehen der Person“ Sünde ist.

Zu 1. Bei der verteilenden Gerechtigkeit werden die Eigenschaften der Person ins Auge gefaßt, die ihre Würde ausmachen oder für eine moralische Verpflichtung sprechen. Beim „Ansehen der Person“ hingegen kommen Eigenschaften zum Zuge, die nichts zur sachlichen Begründung beitragen.

Zu 2. Die Personen werden geeignet und würdig für das, was ihnen zugeteilt wird, wegen gewisser Dinge, die zu ihrer Stellung gehören, und dies ist daher als eigentlicher Grund (für die Zuteilung) zu betrachten. Schaut man jedoch auf die Personen (als solche), dann nimmt man als Grund, was keiner ist. So erklärt sich, daß bestimmte Leute an sich gesehen würdiger sind, nicht jedoch für eine bestimmte Aufgabe.

Zu 3. Die Gabenzuteilung ist eine zweifache. Bei der einen gibt jemand einem, was ihm geschuldet wird; dies fällt in das Gebiet der Gerechtigkeit. Bei derlei Gabenzuteilungen spielt das „Ansehen der Person“ eine Rolle. Die andere Gabenzuteilung untersteht der Freigebigkeit, die einem umsonst gibt, was man ihm nicht schuldet. Von solcher Art ist die Zuteilung der Gnadengeschenke, durch die die Sünder von Gott angenommen werden. Und bei dieser Gabenzuteilung ist kein Platz für „Ansehen der Person“, denn jeder kann ohne Ungerechtigkeit von dem Seinen geben, soviel er will und wem er will, gemäß Mt 20, 14 f.: „Darf ich mit dem, was mir gehört, nicht tun, was ich will? Nimm was Dein ist, und geh'!“

2. ARTIKEL

Spielt bei der Verleihung von geistlichen Gütern das „Ansehen der Person“ eine Rolle?

1. Eine kirchliche Würde oder eine Pfründe jemandem wegen Blutsverwandtschaft verleihen gehört zum „Ansehen der Person“, denn Blutsverwandtschaft ist nichts, was den Menschen eines Kirchengutes würdig macht. Doch dies ist keine Sünde, denn die Kirchenprälaten haben dies schon immer so gemacht. Also spielt „Ansehen der Person“ bei der Verleihung geistlicher Güter keine Rolle.

2. „Ansehen der Person“ liegt vor, wenn ein Reicher einem Armen vorgezogen wird, wie aus Jak 2, 1 ff. hervorgeht. Nun erhalten Reiche und Mächtige leichter Dispens, wenn sie jemanden aus einem verbotenen Verwandtschaftsgrad heiraten wollen, als andere. Also spielt die Sünde des „Ansehen der Person“ bei diesen Dispensen keine Rolle.

3. Nach der Rechtssammlung (Frdb II, 79) genügt es, einen Guten zu wählen, nicht aber wird verlangt, einem Besseren den Vorzug zu geben. Doch einen weniger Guten für etwas Höhe-

63. 2 res zu wählen, ist ein Fall von „Ansehen der Person“. Also ist „Ansehen der Person“ in geistlichen Dingen keine Sünde.

4. Nach den kirchlichen Bestimmungen (Frdb II, 78) muß der Wahlkandidat aus „dem Schoß der (Kapitels-) Kirche“ stammen. Doch dies sieht nach „Ansehen der Person“ aus, denn bisweilen würden anderswo Geeigneterere gefunden. Also ist „Ansehen der Person“ in geistlichen Dingen keine Sünde.

DAGEGEN steht Jak 2, 1: „Haltet den Glauben an unseren Herrn Jesus Christus frei von jedem Ansehen der Person.“ Dazu bemerkt die *Glosse Augustins* (ML 33, 740): „Wer kann es ertragen, daß einer einen Reichen auf eine kirchliche Ehrenstelle wählt und einen Armen, der gebildeter und heiliger ist, übergeht?“

ANTWORT. Wie gesagt (Art. 1), ist das „Ansehen der Person“ eine Sünde, weil es der Gerechtigkeit widerspricht. Umso schwerer versündigt sich nun, in je bedeutsameren Dingen jemand die Gerechtigkeit verletzt. Da nun die geistlichen Güter höher stehen als die weltlichen, ist es eine schwerere Sünde, bei der Zuteilung geistlicher Güter Rücksicht auf die Person zu nehmen, als bei der Zuteilung weltlicher Güter.

Und weil „Ansehen der Person“ darin besteht, zugunsten der Person außer dem Gewicht ihrer Würde sonst noch etwas zu berücksichtigen, muß diese ihre Würde nach zwei Gesichtspunkten betrachtet werden. Einmal schlechthin und an sich, und so gesehen zeichnet sich jener durch größere Würde aus, der die größere Fülle geistlicher Gnadengaben besitzt. Sodann im Hinblick auf das Gemeinwohl. Da kann es vorkommen, daß der weniger Heilige und weniger Gelehrte für das Gemeinwohl wegen seiner weltlichen Macht und seiner Geschäftstüchtigkeit oder wegen sonst etwas dieser Art mehr zu leisten vermag. Und weil die Zuteilung geistlicher Güter auf den gemeinen Nutzen ausgerichtet ist gemäß 1 Kor 12, 7: „Einem jeden wird die Offenbarung des Geistes geschenkt, damit sie anderen nützt“, werden bisweilen bei der Verleihung geistlicher Güter die an sich weniger Guten den Besseren ohne „Ansehen der Person“ vorgezogen. Ähnlich teilt ja auch Gott manchmal seine unverdienten Gnaden an weniger Gute aus.

Zu 1. In Sachen Blutsverwandte eines Prälaten ist zu unterscheiden. Bisweilen sind sie sowohl an sich, als auch im Hinblick auf das Gemeinwohl weniger würdig, und werden sie den Würdigeren dennoch vorgezogen, ist dies eine Sünde des

„Ansehens der Person“ bei der Verleihung geistlicher Güter. 63. 2
Über diese ist der kirchliche Obere ja nicht Herr, so daß er sie nach Belieben zuteilen könnte, sondern nur Verwalter gemäß 1 Kor 4, 1: „So erachte man uns als Diener Christi und Verwalter der Geheimnisse Gottes.“ – Bisweilen jedoch sind die Blutsverwandten eines Kirchenprälaten genau so würdig wie andere. Darum kann er sie ohne „Ansehen der Person“ erlaubterweise vorziehen, denn darin wenigstens besteht ihr Vorzug, daß er mehr darauf vertrauen darf, daß sie mit ihm zusammen einmütig die Geschäfte der Kirche besorgen. Sollten jedoch irgendwelche darin ein schlechtes Beispiel dafür sehen, daß Kirchengüter nicht nur wegen vorhandener Würdigkeit an Verwandte vergeben werden, dann müßte man des Ärgernisses wegen davon absehen.

Zu 2. Dispens zur Eheschließung pflegt hauptsächlich erteilt zu werden, um den Bund des Friedens zu festigen. Dies ist bei hochgestellten Personen im Hinblick auf das Gemeinwohl von dringenderer Notwendigkeit. Daher gewährt man ihnen ohne „Ansehen der Person“ leichter Dispens.

Zu 3. Damit eine Wahl gerichtlich nicht angefochten werden kann, genügt es, einen Guten zu wählen, der Bessere braucht es nicht zu sein, denn sonst könnte jede Wahl in Zweifel gezogen werden. Vor seinem Gewissen jedoch muß man den Besseren wählen, den Besseren schlechthin oder den Besseren im Hinblick auf das Gemeinwohl. Denn steht einer zur Verfügung, der für eine Würde geeigneter ist und wird dennoch ein anderer vorgezogen, so muß dafür ein sachlicher Grund vorhanden sein. Liegt dieser in der Eignung für das Amt, dann ist in dieser Hinsicht der Gewählte auch der Geeigneter. Hat der Grund für die Wahl mit dem Amt jedoch nichts zu tun, dann liegt eindeutig „Ansehen der Person“ vor.

Zu 4. Wer bei der Wahl aus dem Personenkreis der (Kapitels-) Kirche hervorgeht, wird für das Gemeinwohl meist nützlicher sein, weil er die Kirche, in der er groß geworden ist, mehr liebt. Deshalb wird in Dt 17, 15 befohlen: „Nur aus der Mitte deiner Brüder darfst du einen König über dich einsetzen.“

*Kommt es bei der Erweisung von Ehre und Hochachtung
zum „Ansehen der Person“?*

1. Ehre ist nichts anderes als Ehrfurcht, die man einem zum Zeugnis seiner Tugend erweist, wie *Aristoteles* im I. Buch seiner Ethik (c. 3; 1095 b 26) bemerkt. Nun muß man die kirchlichen Vorgesetzten und die Fürsten ehren, selbst wenn sie schlecht sind, ebenso auch die Eltern, wie in Ex 20, 12 geboten wird: „Ehre deinen Vater und deine Mutter“; nicht weniger müssen die Bediensteten ihre Herren ehren, selbst wenn sie schlecht sind, gemäß dem 1. Brief an Tim 6, 1: „Die das Joch der Sklaverei zu tragen haben, sollen ihren Herren alle Ehre erweisen.“ Also ist „Ansehen der Person“ beim Erweis von Ehre keine Sünde.

2. Im Buch Lv 19, 32 wird geboten: „Vor einem ergrauten Haupt stehe auf und ehre die Person des Greises.“ Doch dies sieht nach „Ansehen der Person“ aus, denn manchmal sind die Greise nicht tugendhaft, wie Dn 13, 5 schreibt: „Die Ungerechtigkeit ging aus von den Ältesten des Volkes.“ Also ist „Ansehen der Person“ bei Erweis von Ehre keine Sünde.

3. Zum Jakobuswort 2, 1: „Haltet den Glauben frei von jedem Ansehen der Person“, steht in der *Glosse Augustins* (ML 33, 740): „Gilt das Wort des Jakobus ‚Wenn ein Mann mit goldenem Ring in euere Versammlung kommt usw.‘; von den täglichen Zusammenkünften, wer sündigt dann nicht, wenn er überhaupt sündigt?“ Doch „Ansehen der Person“ ist es, die Reichen wegen ihres Reichtums zu ehren. *Gregor* sagt nämlich in einer Homilie (In Evang., hom. 28; ML 76, 1211): „Wie schwach geworden ist doch unser Stolz, da wir in den Menschen nicht die nach dem Bilde Gottes geschaffene Natur, sondern den Reichtum ehren!“ Und da der Reichtum kein angemessener Grund für Erweis von Ehre ist, gehört dies zum „Ansehen der Person“. Also ist „Ansehen der Person“ bei Ehrweisung keine Sünde.

DAGEGEN steht das Wort der *Glosse* zu Jak 2, 1 (ML 33, 740): „Wer einen Reichen wegen seines Reichtums ehrt, der sündigt.“ Dies gilt ebenso, wenn jemand aus Gründen, die der Ehrung nicht würdig machen, geehrt wird, – es fällt unter

„Ansehen der Person“. Also ist „Ansehen der Person“ beim Erweis von Ehre sündhaft. 63. 4

ANTWORT. Ehre bedeutet Anerkennung der Tugend des Geehrten. Daher ist nur die Tugend der maßgebliche Grund der Ehre. Man muß freilich bedenken, daß jemand nicht nur wegen der *eigenen* Tugend geehrt werden kann, sondern auch wegen der Vollkommenheit eines anderen. So werden auch die schlechten Fürsten und Prälaten geehrt, insofern sie Stellvertreter Gottes und der Gemeinschaft sind, die sie leiten, gemäß Spr 26, 8: „Wie einer, der einen Stein auf Merkurs Steinhaufen wirft, ist, wer einem Toren Ehre erweist.“ Weil die Heiden dem Merkur das Rechnungswesen zuschreiben, bedeutet „Haufe des Merkur“ soviel wie „Geldhaufen“. Auf ihn wirft der Kaufmann hier und da ein kleines Steinchen anstelle von hundert Mark. So wird auch dem Toren Ehre gezollt, weil er die Stelle Gottes und der ganzen Gemeinschaft vertritt. – Desgleichen muß man die Eltern und Dienstherren ehren, denn sie nehmen teil an der Würde Gottes, der aller Vater und Herr ist. – Den Greisen jedoch gebührt Ehre, weil ihr Alter Zeugnis der Tugend ist, mag das Zeugnis bisweilen auch versagen. Daher heißt es im Buch der Weisheit 4, 8: „Ehrenvolles Alter besteht nicht in einem langen Leben und wird nicht an der Zahl der Jahre gemessen. Mehr als graue Haare bedeutet für die Menschen die Klugheit und mehr als Greisenalter wiegt ein Leben ohne Tadel.“ – Die Reichen aber sind deshalb zu ehren, weil sie in den Gemeinschaften eine höhere Stellung einnehmen. Werden sie aber nur wegen ihres Reichtums geehrt, ist dies Sünde des „Ansehens der Person“.

Daraus ergibt sich die Lösung zu den Einwänden.

4. ARTIKEL

Gibt es bei Gerichtsentscheidungen die Sünde des „Ansehens der Person“?

1. Das „Ansehen der Person“ steht in Gegensatz zur verteilenden Gerechtigkeit (Art. 1). Doch die Gerichtsentscheidungen betreffen vor allem die ausgleichende Gerechtigkeit. Also steht „Ansehen der Person“ hier nicht in Frage.

2. Strafen werden aufgrund eines Urteils verhängt. Doch bei der Strafzumessung gibt es „Ansehen der Person“, ohne daß

63. 4 damit gesündigt würde, denn schwerer wird bestraft, wer einen Fürsten, als wer eine andere Person beleidigt. Also gibt es bei richterlichen Urteilen kein „Ansehen der Person“.

3. Sir 4, 10 sagt: „Wenn du Recht sprichst, sei gegen Waisen barmherzig“. Doch dies sieht nach „Ansehen der Person“ aus. Also ist „Ansehen der Person“ bei Gerichtsurteilen keine Sünde.

DAGEGEN heißt es in den Sprichwörtern 18, 5: „Ansehen der Person bei Gericht ist nicht gut“.

ANTWORT. Wie gesagt (60, 1), ist das Urteil ein Akt der Gerechtigkeit, insofern der Richter das ins gerechte Gleichgewicht bringt, was zu Ungleichheit führen kann. Das „Ansehen der Person“ jedoch hat eine gewisse Ungleichheit zur Folge, insofern einer Person entgegen dem ihr Angemessenen – darin besteht das Gleichmaß der Gerechtigkeit – etwas zugesprochen wird. Somit ist es eindeutig, daß durch „Ansehen der Person“ die richterliche Entscheidung verfälscht wird.

Zu 1. Die richterliche Entscheidung kann man unter zweifachem Gesichtspunkt betrachten. Einmal in Bezug auf die beurteilte Sache, und so gilt sie gleicherweise für die ausgleichende und die verteilende Gerechtigkeit, denn durch richterliche Entscheidung kann festgelegt werden, was vom Gemeingut an die einzelnen zu verteilen ist, aber auch, was der eine dem anderen zum Ausgleich geben muß. – Sodann kann die Form der richterlichen Entscheidung ins Auge gefaßt werden, insofern der Richter auch im Bereich der ausgleichenden Gerechtigkeit dem einen nimmt und dem anderen gibt. Dies jedoch fällt in die Zuständigkeit der verteilenden Gerechtigkeit. So kann bei jeder richterlichen Entscheidung das „Ansehen der Person“ eine Rolle spielen.

Zu 2. Wird jemand wegen Beleidigung einer höher gestellten Person schwerer bestraft, dann hat dies mit „Ansehen der Person“ nichts zu tun, denn der Verschiedenheit der Personen liegt in dieser Beziehung auch ein sachlicher Unterschied zugrunde, wie oben (61, 2, 3) ausgeführt worden ist.

Zu 3. Man muß vor Gericht dem Armen, soweit möglich, zu Hilfe kommen, jedoch ohne Verletzung der Gerechtigkeit. Sonst tritt das Exoduswort 23, 3 in Kraft: „Du sollst auch den Armen vor Gericht nicht begünstigen“.

DER MORD

Nun sind die der ausgleichenden Gerechtigkeit entgegengesetzten Laster zu behandeln. Dabei stellen sich 1. die Sünden zur Besprechung an, die auf unfreiwilliger Gegenseitigkeit beruhen, 2. die Sünden, die in freiwilliger Gegenseitigkeit begangen werden (Fr. 77–78). Bei unfreiwilliger Gegenseitigkeit werden die Sünden dadurch begangen, daß dem Nächsten gegen seinen Willen Schaden zugefügt wird, und dies kann auf zweifache Weise geschehen: durch Tat und durch Wort. Durch Tat dadurch, daß der Mitmensch in eigener Person oder in einem seiner Angehörigen oder in seinem Eigentum Schaden erleidet. Diese Punkte sind der Reihe nach zu behandeln. Zunächst stellt sich das Thema Mord, der dem Mitmenschen am meisten schadet.

Dabei erheben sich 8 Fragen:

1. Ist das Vernichten von Tieren und Pflanzen eine Sünde?
2. Ist es erlaubt, einen Sünder zu töten?
3. Darf dies ein Privatmann oder nur eine Amtsperson?
4. Darf es ein Geistlicher?
5. Darf man sich selber töten?
6. Darf man einen Gerechten töten?
7. Darf man in Notwehr jemanden töten?
8. Ist unbeabsichtigte Tötung schwere Sünde?

1. ARTIKEL

Darf man irgendwelche Lebewesen töten?

1. Der Apostel schreibt im Römerbrief 13, 2: „Wer sich der Ordnung Gottes widersetzt, zieht sich selbst sein Gericht zu“. Nun werden nach der Ordnung der göttlichen Vorsehung alle Wesen am Leben erhalten gemäß Psalm 146, 8: „Er läßt Gras wachsen auf den Höhen und gibt dem Vieh seine Nahrung“. Also ist es nicht erlaubt, irgendwelche Lebewesen zu vernichten.

2. Mord ist deshalb Sünde, weil dabei ein Mensch seines Lebens beraubt wird. Doch Leben ist auch in allen Tieren und

64. 1 Pflanzen. Also ist es in gleicher Weise Sünde, Tiere und Pflanzen zu vernichten.

3. Das göttliche Gesetz spricht nur für die Sünde eine besondere Strafe aus. Nun wird aber dort für den, der eines anderen Schaf oder Rind tötet, eine bestimmte Strafe ausgesprochen, wie aus Ex 22, 1 hervorgeht. Also ist das Töten von Tieren Sünde.

DAGEGEN schreibt *Augustinus* im I. Buch des Gottesstaates (c. 20; ML 41, 35): „Wenn wir hören ‚Du sollst nicht töten‘, so geht es bei diesem Wort nicht um Fruchtpflanzen, denn sie haben keinerlei Empfinden, und auch nicht um unvernünftige Tiere, denn sie stehen mit uns nicht auf gleicher Ebene. Das Wort ‚Du sollst nicht töten‘ können wir sinnvoll also nur auf Menschen anwenden“.

ANTWORT. Von Sünde ist keine Rede, wenn man eine Sache entsprechend ihrem Zweck gebraucht. Nun ist in der Hierarchie der Dinge das Unvollkommene wegen des Vollkommenen da: so schreitet auch die Natur auf dem Weg des Werdens vom Unvollkommenen zum Vollkommenen voran. Wie es daher bei der Entwicklung des Menschen zuerst mit etwas Lebendigem beginnt, hierauf das Sinnenwesen erscheint, und schließlich der Mensch kommt [24], so ist auch das, was bloß Leben hat wie die Pflanzen im ganzen gesehen wegen der Tiere da, und die Tiere sind wegen der Menschen da. Wenn daher der Mensch die Pflanzen zum Nutzen der Tiere gebraucht und die Tiere zum Nutzen der Menschen, so ist hier nichts Unerlaubtes zu finden, wie auch *Aristoteles* im I. Buch seiner Politik (c. 8; 1256 b 15) meint. Neben anderen Zwecken besteht der wichtigste darin, daß die Tiere die Pflanzen und die Menschen die Tiere als Nahrung benützen, und dies kann nicht geschehen, ohne daß man ihrem Leben ein Ende macht. Daher darf man Pflanzen als Tierfutter gebrauchen und Tiere zum Nutzen des Menschen töten, und zwar nach göttlicher Anordnung, wie es in Gn 1, 29 f. geschrieben steht: „Seht, ich gebe euch alle Kräuter und alle Bäume, damit sie euch und allen Tieren als Nahrung dienen“. Und Gn 9, 3 heißt es: „Alles, was sich regt und lebt, soll eure Speise sein“.

Zu 1. Nach göttlicher Ordnung wird das Leben von Tier und Pflanze nicht um ihrer selbst willen erhalten, sondern wegen des Menschen. Daher schreibt *Augustinus* im I. Buch seines Gottesstaates (a. a. O.): „Nach der höchsten Ordnung des

Schöpfers stehen Leben und Tod dieser Wesen zu unserer Verfügung“. 64. 2

Zu 2. Tiere und Pflanzen besitzen kein Vernunftleben, mit dem sie sich selbst leiten könnten, sondern sie werden stets gleichsam von einem anderen, einem gewissen naturhaften Antrieb, gelenkt. Dies ist ein Zeichen dafür, daß sie von Natur aus zum Dienst und Gebrauch anderer bestimmt sind.

Zu 3. Wer das Rind eines anderen tötet, sündigt, nicht weil er das Rind getötet, sondern weil er jemanden an seinem Eigentum geschädigt hat. Daher fällt dies nicht unter die Sünde des Mordes, sondern des Diebstahls oder Raubes.

2. ARTIKEL

Ist es erlaubt, Sünder zu töten?

1. Der Herr verbietet in jenem Gleichnis Mt 13, 29f., Unkraut – das sind die „Söhne des Bösen“, wie es dort (V. 38) heißt – auszureißen. Nun ist alles, was Gott verbietet, Sünde. Also ist es auch Sünde, einen Sünder zu töten.

2. Die menschliche Gerechtigkeit gleicht sich der göttlichen Gerechtigkeit an. Doch nach göttlicher Gerechtigkeit werden die Sünder geschont, damit sie Buße tun gemäß dem *Ezechiel*-wort (18, 23; 33, 11): „Ich will nicht des Sünders Tod, sondern daß er sich bekehre und lebe“. Also ist es durchaus unrecht, wenn Sünder getötet werden.

3. Etwas in sich Schlechtes darf auch wegen eines noch so guten Zweckes nicht getan werden, wie aus *Augustins* Buch *Gegen die Lüge* (c. 7; ML 40, 528) und aus des *Aristoteles* Ethik, Buch V (c. 6; 1107a 14), hervorgeht. Doch einen Menschen töten ist in sich schlecht, denn jedem Menschen müssen wir uns in Liebe zuwenden, unsere Freunde aber „sollen leben und sein“, wie *Aristoteles* im IX. Buch seiner Ethik (c. 4; 1166a 4) bemerkt. Also ist es in keinem Fall erlaubt, einen Sünder zu töten.

DAGEGEN heißt es Ex 22, 18: „Zauberer sollst du nicht am Leben lassen“, und im Psalm 101, 8: „Am Morgen will ich alle Frevler im Lande töten“.

ANTWORT. Wie (Art. 1) gesagt, ist es erlaubt, Tiere zu töten, insofern sie von Natur aus, so wie das Unvollkommene auf das Vollkommene, auf die Bedürfnisse der Menschen hingeordnet

64. 2 sind. Jeder Teil nun ist auf das Ganze wie das Unvollkommene auf das Vollkommene ausgerichtet. Daher ist jeder Teil natürlicherweise wegen des Ganzen da. Aus diesem Grund wird ein Glied, wenn es z. B. faulig ist und andere anzustecken droht, zum Wohl des ganzen menschlichen Körpers mit Fug und Recht abgeschnitten. Jede Einzelperson aber steht zur gesamten Gemeinschaft im Verhältnis des Teils zum Ganzen. Wenn sich daher ein Mensch wegen einer Sünde als gefährlich und verderblich für die Gemeinschaft herausstellt, wird er zur Erhaltung des Gemeinwohls mit Fug und Recht getötet, denn, wie es im 1. Korintherbrief 5, 6 heißt, „verdirbt ein wenig Sauerteig die ganze Masse“.

Zu 1. Der Herr befahl, das Ausreißen des Unkrauts zu unterlassen, um den Weizen, d. h. die Guten, zu schonen. Dies ist der Fall, wenn sich die Schlechten nicht ausrotten lassen, ohne daß man dabei auch die Guten vernichtet, da sie sich unter die Guten verstecken oder weil sie viele Anhänger haben, so daß sie ohne Gefahr für die Guten nicht unschädlich gemacht werden können, wie *Augustinus* in seiner Schrift *Gegen Parmenianus* (III, 2; ML 43, 89) sagt. Daher lehrt der Herr, man solle die Schlechten lieber am Leben lassen und die Vergeltung auf den jüngsten Tag aufsparen, als die Guten zugleich dem Tod ausliefern. – Wenn jedoch die Tötung der Bösen keine Gefahr für die Guten mit sich bringt, sondern eher ihrem Schutz und ihrer Rettung dient, da dürfen die Schlechten mit Recht getötet werden.

Zu 2. Nach der Ordnung seiner Weisheit tötet Gott die Sünder bisweilen sofort, um die Guten zu befreien, bisweilen aber gewährt er ihnen eine Frist der Buße, wie es nach seiner Vorsehung für seine Auserwählten dienlich ist. So verhält sich nach Möglichkeit ja auch die menschliche Gerechtigkeit: die Gemeingefährlichen tötet sie, die Sünder, die anderen keinen schweren Schaden zufügen, schont sie, damit sie Buße tun.

Zu 3. Der Mensch steigt durch sein Sündigen aus der Ordnung der Vernunft aus, und damit wirft er auch seine menschliche Würde von sich, in der seine natürliche Freiheit und ein Leben um seiner selbst willen beschlossen liegen, und sinkt hinab in die Sklaverei des Tieres, damit entsprechend seinem Nutzen für andere über ihn verfügt wird gemäß Ps 49, 21: „Der Mensch in Ehren, doch ohne Einsicht, er gleicht dem Vieh und wird ihm ähnlich“, und Spr 11, 29 heißt es: „Der Tor wird des

Weisen Knecht“. Obwohl es daher in sich schlecht ist, einen seine Würde hochhaltenden Menschen zu töten, kann es doch gut sein, einen sündhaften Menschen ebenso zu töten wie ein Tier, denn ein schlechter Mensch ist noch schlechter als ein Tier und richtet größeren Schaden an, wie *Aristoteles* im I. Buch seiner Politik (c. 2; 1253 a 32) und im VII. Buch der Ehtik (c. 7; 1150 a 7) schreibt. 64. 3

3. ARTIKEL

Darf eine Privatperson einen Sünder töten?

1. Im göttlichen Gesetz wird nichts Unerlaubtes befohlen. Doch Ex 32, 27 ordnet Moses an: „Ein jeder töte seinen Nächsten, seinen Bruder und seinen Freund“ um der Sünde des gegossenen Kalbes willen. Also ist es auch Privatpersonen erlaubt, Sünder zu töten.

2. Wegen seiner Sünden wird ein Mensch mit den Tieren verglichen (vgl. Art. 2 Zu 3). Doch ein schweren Schaden verursachendes wildes Tier darf jede Privatperson töten. Also mit gleichem Grund auch einen sündigen Menschen.

3. Lobenswert ist, wenn sich ein Mensch auch als Privatperson zum Nutzen des Gemeinwohls einsetzt. Nun schlägt aber das Töten von Übeltätern zum Nutzen des Gemeinwohls aus (vgl. o.). Also ist es lobenswert, wenn auch Privatpersonen Übeltäter töten.

DAGEGEN schreibt *Augustinus* im I. Buch des Gottesstaates (vgl. Frdb I, 965): „Wer ohne öffentlichen Auftrag einen Verbrecher tötet, wird wie ein Mörder verurteilt, und dies umso mehr, als er sich nicht scheute, sich eine Vollmacht anzumaßen, die er von Gott nicht erhalten hat.“

ANTWORT. Wie gesagt (Art. 2), darf man einen Menschen töten, insofern dies auf das Wohl der ganzen Gemeinschaft hingordnet ist [25]. Daher steht dies nur jenem zu, in dessen Händen die Sorge für das Gemeinwohl ruht, wie es Sache des Arztes ist, ein fauliges Glied abzuschneiden, wenn ihm die Sorge für den ganzen Körper übertragen wurde. Die Sorge für das Gemeinwohl nun liegt in den Händen der regierenden Fürsten, und deshalb steht es nur ihnen zu, Übeltäter zu töten, nicht aber Privatpersonen.

64. 4 Zu 1. Wer autoritativ befiehlt, ist der wahre Täter, so *Dionysius* in seiner *Caelestis hierarchia* c. 13 (MG 3, 305). *Augustinus* bemerkt daher im I. Buch seines Gottesstaates (c. 21; ML 41, 35): „Nicht der tötet, der dem Befehlenden den Dienst schuldet wie ein Schwert dem, der es führt.“ Daher haben jene, die auf göttlichen Befehl hin ihre Nächsten und Freunde töteten, dies nicht selber getan, sondern vielmehr jener, in dessen Namen sie es ausgeführt, so wie ein Soldat im Auftrag des Fürsten den Feind tötet, und der Henker den Räuber im Namen des Richters.

Zu 2. Das Tier unterscheidet sich von Natur aus vom Menschen. Daher bedarf es keines richterlichen Urteils, ob es, falls frei lebend, getötet werden darf. Bei Haustieren jedoch ist ein Urteil nötig, zwar nicht wegen ihrer selbst, sondern wegen des Schadens für den Eigentümer. Ein sündiger Mensch hingegen unterscheidet sich nicht der Natur nach von den gerechten Menschen und daher ist ein öffentliches Gerichtsverfahren notwendig, um zu entscheiden, ob er wegen des Gemeinwohls getötet werden soll.

Zu 3. Etwas Unschädliches für das Wohl der Allgemeinheit zu tun, ist jeder Privatperson erlaubt. Doch wenn dabei Schaden entsteht, darf es nicht ohne richterliches Urteil dessen geschehen, dem es zusteht, abzuschätzen, was zum Wohl des Ganzen den Teilen entzogen werden darf.

4. ARTIKEL

Ist es Geistlichen erlaubt, Verbrecher zu töten?

1. Geistliche müssen ihr Leben gestalten nach dem Wort des Apostels (1 Kor 4, 6): „Seid meine Nachahmer, wie ich Christi Nachahmer bin.“ Damit wird uns nahegelegt, dem Beispiel Gottes und der Heiligen nachzueifern. Doch Gott selbst, den wir verehren, tötet Verbrecher gemäß Psalm 135, 10: „Er schlug den Ägypter samt seiner Erstgeburt.“ Auch *Moses* ließ von den Leviten 23 000 Menschen töten, weil sie vor dem goldenen Kalb niedergekniet waren, wie in Ex 32, 28 nachzulesen ist. Und der Priester *Phinees* schlug einen Israeliten nieder, der sich mit einer Midianiterin eingelassen hatte (Nm 25, 6 ff.). *Samuel* tötete den König *Agag* von Amalek (1 Sam 15, 33) und *Elias* die Baalspriester (3 Kön 18, 40) und *Mathathias* den, der gerade opfern wollte

(1 Makk 2, 24), und im Neuen Testament *Petrus* das Ehepaar *Ananias* und *Saphira* (Apg 5, 3 ff.). Also ist es auch den Geistlichen erlaubt, Übeltäter zu töten.

2. Die geistliche Macht steht über der weltlichen und ist Gott mehr verbunden. Nun darf die weltliche Macht als „Dienerin Gottes“, wie es im Römerbrief 13, 4 heißt, die Verbrecher töten. Also steht es noch viel mehr den Geistlichen zu, die als Diener Gottes geistliche Vollmacht besitzen, Verbrecher zu töten.

3. Wer rechtmäßig ein Amt übernimmt, darf erlaubterweise tun, was in die Zuständigkeit dieses Amtes fällt. Nun ist es die amtliche Aufgabe der Fürsten der Erde, die Verbrecher zu töten (vgl. Art. 3), also dürfen auch jene Geistliche, die zugleich Fürsten sind, Verbrecher töten.

DAGEGEN heißt es im 1. Brief an *Timotheus* 3, 2f.: „Der Bischof soll ohne Tadel, dem Trunk nicht ergeben und kein Totschläger sein.“

ANTWORT. Aus zwei Gründen dürfen die Geistlichen nicht töten. Erstens, weil sie für den Dienst am Altar ausersehen sind, an dem das Leiden des getöteten Christus dargestellt wird, der „da er geschlagen wurde, selbst nicht schlug“, wie es im 1. Petrusbrief 2, 23 heißt. Daher geziemt es sich nicht, daß Geistliche schlagen oder töten, denn die Diener müssen sich ihren Herrn zum Vorbild nehmen gemäß dem Wort des *Jesus Sirach* 10, 2: „Wie die Richter des Volkes, so seine Diener“ [26].

Zweitens, weil den Geistlichen der Dienst des Neuen Bundes obliegt, in dem Töten und Körperverletzung nicht als Strafe festgesetzt sind. Sie müssen daher, um „würdige Diener des Neuen Testaments zu sein“ (2 Kor 3, 6), solches unterlassen.

Zu 1. Gott wirkt überall in allem das Gute, für den einzelnen jedoch das, was ihm angemessen ist. Daher muß jeder Gott in dem nachahmen, was für ihn besonders angemessen ist. Wenn nun Gott die Missetäter körperlich tötet, ist es nicht nötig, daß ihn alle hierin nachahmen. – *Petrus* hat nicht aus eigener Vollmacht oder mit eigener Hand *Ananias* und *Saphira* getötet, sondern damit vielmehr den göttlichen Urteilsspruch über ihren Tod verkündet. – Priester und Leviten waren im Alten Testament Diener des Alten Gesetzes, das körperliche Strafen verhängte, und deshalb stand es ihnen auch zu, mit eigener Hand zu töten.

Zu 2. Der geistliche Dienst ist auf einen höheren Zweck als auf Vollstreckung von Todesstrafen ausgerichtet, nämlich auf

64. 5 das, was zum Seelenheil gehört. Daher ist es für sie unpassend, sich mit etwas weniger Wichtigem abzugeben.

Zu 3. Kirchenprälaten übernehmen ein fürstliches Amt nicht, um selber Bluturteile zu vollstrecken, sie geben dazu anderen den obrigkeitlichen Auftrag [27].

5. ARTIKEL

Darf man sich selber töten? [28]

1. Mord ist Sünde, insofern er der Gerechtigkeit widerspricht. Doch niemand kann sich selber Unrecht antun, wie im V. Buch der Ethik (c. 15; 1138 a 4) bewiesen wird. Also sündigt nicht, wer sich selber tötet.

2. Wer öffentliche Vollmacht besitzt, darf Verbrecher töten. Doch bisweilen ist der Inhaber öffentlicher Vollmacht selbst ein Verbrecher. Also darf er sich auch selber töten.

3. Es ist erlaubt, sich aus eigenem Entschluß in eine geringere Gefahr zu begeben, um eine größere zu vermeiden, wie es z. B. erlaubt ist, sich zum Wohl des ganzen Körpers selbst ein fauliges Glied abzuschneiden. Nun kann es sein, daß einer durch Selbsttötung einem größeren Übel, einem elenden Leben oder der Schande einer Sünde aus dem Weg geht. Also ist es erlaubt, sich selbst zu töten.

4. *Samson* tötete sich selber wie im Buch der Richter (16, 30) steht, und dennoch zählt er zu den Heiligen (Hebr 11, 32). Also ist es erlaubt, sich selbst zu töten.

5. Im 2. Makkabäerbuch 14, 41 ff. wird berichtet, daß ein gewisser *Razias* (Rasis) sich selbst das Leben nahm, „denn er wollte lieber in Ehren sterben, als den Frevlern in die Hände fallen und eine schimpfliche Behandlung erfahren, die seiner edlen Herkunft unwürdig war“. Nichts aber, was edelmütig und tapfer getan wird, ist unerlaubt. Also ist gegen Selbstmord nichts einzuwenden.

DAGEGEN schreibt *Augustinus* im I. Buch des Gottesstaates (c. 20; ML 41, 35): „Es bleibt nur übrig, das Verbot ‚Du sollst nicht töten‘ vom Menschen zu verstehen: weder einen anderen noch dich selbst sollst du töten. Denn wer sich selbst tötet, tötet eben auch einen Menschen.“

ANTWORT. Sich selbst zu töten ist aus dreifachem Grund ganz und gar unerlaubt.

1. Weil sich jedes Wesen von Natur aus liebt, und dazu gehört, daß es aus naturhaftem Drang sich seine Existenz sichert und sich allem Zerstörerischen nach Kräften entgegenstellt. Daher ist Selbstmord gegen den Naturtrieb und die Caritas gerichtet, mit der ein jeder sich selber lieben muß. Aus diesem Grund ist Selbstmord auch immer schwere Sünde, eben weil er gegen das Naturgesetz und gegen die Caritas verstößt.

2. Weil jeder Teil als Teil dem Ganzen gehört. Der Mensch jedoch ist Teil der Gemeinschaft, und so gehört er als solcher ihr an. Daher fügt er der Gemeinschaft, wenn er sich das Leben nimmt, einen Schaden zu, wie *Aristoteles* im V. Buch seiner Ethik (c. 15; 1138a11) erklärt.

3. Weil das Leben ein Geschenk Gottes für den Menschen ist und der Macht dessen unterworfen bleibt, „der tötet und lebendig macht“. Wer sich das Leben nimmt, sündigt daher gegen Gott genau so, wie sich einer, der einen fremden Sklaven tötet, gegen den Herrn des Sklaven versündigt, und wie einer sündigt, der sich ein Urteil über eine Sache anmaßt, für die er nicht zuständig ist. Gott allein nämlich steht das Urteil über Tod und Leben zu gemäß dem Wort in Dt 32, 39: „Ich bin es, der tötet und der lebendig macht.“

Zu 1. Der Mord ist nicht nur Sünde, weil er sich gegen die Gerechtigkeit, sondern auch weil er sich gegen die Liebe richtet, die man zu sich selber haben muß. Und so gesehen bedeutet Selbstmord Sünde gegen sich selbst. In Bezug auf die Gemeinschaft und auf Gott ist er aber auch eine Sünde gegen die Gerechtigkeit.

Zu 2. Der Inhaber der öffentlichen Gewalt kann einen Missetäter erlaubterweise töten, weil er ihn richten kann. Niemand aber ist Richter seiner selbst. Daher darf sich der Inhaber der öffentlichen Gewalt nicht selber töten, was auch immer sein Vergehen sein mag. Doch bleibt es ihm unbenommen, sich dem Gericht anderer zu stellen.

Zu 3. Der Mensch wird Herr seiner selbst durch seine Willensfreiheit. Er kann daher frei über sich verfügen in allen Bereichen des Lebens, die seiner freien Entscheidung unterliegen. Doch der Übergang von diesem Leben in ein anderes glücklicheres fällt nicht in die Kompetenz der menschlichen Willensfreiheit, sondern hängt von der Macht Gottes ab. Deshalb darf der Mensch nicht Hand an sich legen, um in ein glücklicheres Leben hinüberzugehen.

64. 5 Ebensovienig, um dem Elend der irdischen Existenz zu entgehen. Denn „das letzte“ aller Übel dieses Lebens und „das schrecklichste“ ist der Tod, wie *Aristoteles* im III. Buch seiner Ethik (c. 9; 1115 a 26) bemerkt. Und daher bedeutet, sich den Tod antun, um der Drangsal dieses Lebens zu entfliehen, ein größeres Übel auf sich nehmen, um ein kleineres zu vermeiden.

Ebensovienig ist es erlaubt, seinem Leben wegen einer begangenen Sünde freiwillig ein Ende zu setzen. Denn einmal fügt man sich dadurch den größten Schaden zu, daß man sich der nötigen Zeit zur Buße beraubt, und sodann darf man einen Missetäter ja auch nur aufgrund eines Urteils der öffentlichen Gewalt seines Lebens berauben.

Ebensovienig ist es einer Frau erlaubt, sich zu töten, um einer Vergewaltigung zu entrinnen. Denn sie darf nicht selbst das größte Verbrechen begehen – nämlich Selbstmord –, um das Verbrechen eines anderen zu verhindern. Sie selber macht sich durch die Vergewaltigung ja keines Verbrechens schuldig, wenn sie ihr nicht zustimmt, denn „nur das innere Einverständnis befleckt den Leib“, sagt die heilige *Luzia* (vgl. *Jacobus de Voragine: Legenda aurea* 4, 1). Unzucht und Ehebruch sind aber sicher weniger schlimm als Mord, vor allem seiner selbst, er ist eine sehr schwere Sünde, weil man dem schadet, dem man doch die größte Liebe schuldet. Zudem ist sie höchst gefährlich, weil keine Zeit mehr bleibt, um sie durch Buße zu sühnen.

Ebensovienig ist Selbstmord erlaubt aus Furcht, man könnte in eine Sünde einwilligen. Denn „man darf nichts Schlechtes tun, damit etwas Gutes daraus entspringt“ (Röm 3, 8), oder um Übel zu verhüten, besonders kleinere und weniger wahrscheinliche. Es ist nämlich keineswegs sicher, daß man der Sünde später zustimmen wird, ist Gott doch mächtig genug, den Menschen, wenn die Versuchung über ihn kommt, vor der Sünde zu bewahren.

Zu 4. Im I. Buch seines Gottesstaates (c. 21; ML 41, 35) schreibt *Augustinus*: „Auch *Samson*, der sich selbst mitsamt den Feinden unter den Trümmern seines Hauses begrub, findet nur darin eine Entschuldigung, daß ihm der Geist, der durch ihn Wunder tat, dies heimlich befahl.“ Die gleiche Begründung führt er zugunsten gewisser heiliger Frauen, die sich in der Verfolgungszeit selbst das Leben nahmen und deren Andenken in der Kirche gefeiert wird.

Zu 5. Die Tapferkeit verlangt, sich um der Tugend willen und um die Sünde zu vermeiden, von einem anderen töten zu lassen. Doch selber Hand an sich zu legen, um Grausamkeiten zu entrinnen, sieht zwar nach Tapferkeit aus, und manche haben Selbstmord begangen in der Meinung, damit eine Heldentat zu begehen – in diese Reihe gehört auch *Razias* –, doch in Wirklichkeit handelt es sich dabei nicht um echte Tapferkeit, sondern eher um seelische Schwäche, die nicht imstande ist, Grausamkeiten zu ertragen (vgl. *Aristoteles*: Eth. III, 11; 1116 a 12. *Augustinus*: Gottesstaat I, 22 u. 23; ML 41, 35 ff.). 64. 6

6. ARTIKEL

Darf man in bestimmten Fällen einen Unschuldigen töten?

1. Sünde ist gewiß kein Zeichen von Gottesfurcht, denn „Gottesfurcht vertreibt vielmehr die Sünde“, wie es bei *Jesus Sirach* 1, 27 heißt. Doch *Abraham* wurde als gottesfürchtig gepriesen, weil er seinen unschuldigen Sohn töten wollte. Also kann jemand einen Unschuldigen töten, ohne zu sündigen.

2. Eine Sünde gegen den Nächsten wiegt umso schwerer, je größer der Schaden ist, den man einem anderen zufügt. Doch schlimmeren Schaden fügt man durch Tötung einem Sünder als einem Unschuldigen zu, denn dieser geht aus dem Jammertal dieses Lebens nach dem Tod in die himmlische Glorie ein. Da man nun gegebenenfalls einen Sünder töten darf, ist es noch viel mehr erlaubt, einen Unschuldigen oder Gerechten zu töten.

3. Was nach der Rechtsordnung geschieht, ist keine Sünde. Doch bisweilen wird jemand gezwungen, entsprechend der Rechtsordnung einen Unschuldigen zu töten, z. B. wenn ein Richter, der nach den vorgebrachten Aussagen richten muß, einen, von dessen Unschuld er überzeugt ist, unter der Beweislast falscher Zeugen zum Tod verurteilt. Also kann jemand ohne Sünde einen Unschuldigen töten.

DAGEGEN heißt es im Buch Ex 23, 7: „Wer unschuldig und im Recht ist, den bring’ nicht um sein Leben.“

ANTWORT. Der Mensch kann unter einem zweifachen Gesichtspunkt betrachtet werden: einmal an sich, und sodann in Beziehung zu etwas anderem. Betrachtet man ihn an sich, so darf man keinen Menschen töten, denn in jedem, auch im Sünder, müssen wir die von Gott geschaffene Natur lieben, die

64. 6 durch Tötung zerstört wird. Doch, wie oben (Art. 2) dargelegt, wird die Tötung des Sünders im Hinblick auf das Gemeinwohl, das die Sünde zugrunderichtet, erlaubt. Das Leben der Gerechten hingegen erhält das Gemeinwohl und bringt es zur Blüte, denn sie bilden die Elite der Gesellschaft. Aus diesem Grund ist es niemals erlaubt, einen Unschuldigen zu töten.

Zu 1. Gott hält Leben und Tod in seiner Hand, denn nach seinem Willen sterben Sünder und Gerechte. Wer darum auf Befehl Gottes einen Unschuldigen tötet, sündigt so wenig wie Gott selbst, dessen Vollstrecker er ist, und indem er seinen Geboten gehorcht, erweist er sich als gottesfürchtig.

Zu 2. Bei der Beurteilung der Schwere einer Sünde muß man mehr die Sache an sich als das zufällig Hinzukommende ins Auge fassen. Daher sündigt schwerer, wer einen Unschuldigen als wer einen Sünder tötet, und zwar 1. weil er dem Schaden zufügt, den er mehr lieben muß, und so verstößt er auch mehr gegen das Gebot der Liebe. 2. weil er dem Unrecht antut, der es am wenigsten verdient. Er versündigt sich also in erhöhtem Maße gegen die Gerechtigkeit. 3. weil er dadurch die Gemeinschaft eines wertvolleren Gutes beraubt. 4. weil er Gott dadurch mehr verachtet gemäß dem *Lukaswort* 10,16: „Wer euch verachtet, verachtet mich.“ – Daß Gott den getöteten Gerechten in die ewige Herrlichkeit geleitet, hat mit der Tötung nur zufällig etwas zu tun.

Zu 3. Wenn der Richter von der Unschuld eines Angeklagten, der durch falsche Zeugen überführt wurde, überzeugt ist, muß er die Zeugen, um den Unschuldigen zu retten, nachdrücklicher verhören, so wie es *Daniel* gemacht hat (Dn 13, 51 ff.). Gelingt ihm dies nicht, hat er den Angeklagten an die höhere Instanz zu überweisen. Läßt sich auch dies nicht machen, sündigt er nicht, wenn er sein Urteil nach den vorliegenden Beweisen fällt, denn nicht er ist es dann, der einen Unschuldigen ums Leben bringt, sondern jene sind es, die seine Schuld behaupten. – Enthält der Richterspruch einen unerträglichen Irrtum, dann muß der Vollstreckungsbeamte des Richters, der den Unschuldigen verurteilt hat, den Gehorsam verweigern, denn sonst gingen die Henker schuldlos aus, die Glaubenszeugen zu Tode gebracht haben. Liegt jedoch keine offensichtbare Ungerechtigkeit vor, dann sündigt er durch die Ausführung der richterlichen Anordnung nicht, denn er hat den Spruch

seines Vorgesetzten nicht der Prüfung zu unterziehen, und schließlich tötet nicht er, sondern der Richter, in dessen Diensten er steht. 64.7

7. ARTIKEL

Darf man in Notwehr jemanden töten?

1. *Augustinus* schreibt an *Publicola* (Brief 47; ML 33, 186): „Der Rat, Menschen zu töten, damit man von diesen nicht selbst ums Leben gebracht wird, gefällt mir keineswegs, es handle sich denn um einen Soldaten oder einen Beamten, der dies nicht im eigenen Interesse, sondern für andere tut, und zwar mit legitimer, ihm angemessener Vollmacht.“ Doch wer in Notwehr jemanden tötet, tut dies, damit nur er selbst nicht ums Leben kommt. Also ist dies unerlaubt.

2. Im I. Buch Über die Willensfreiheit (c. 5; ML 32, 1228) schreibt *Augustinus*: „Wie sollen die vor der göttlichen Vorkehrung von Sünde frei sein, die sich wegen Dingen, die man verachten soll, mit Mord beflecken?“ Jene Dinge aber seien zu verachten, sagt er entsprechend dem Zusammenhang, welche die Menschen gegen ihren Willen verlieren können. Dazu aber gehört das leibliche Leben. Also darf niemand, um sein leibliches Leben zu retten, einen Menschen töten.

3. Papst *Nikolaus I.* sagt (ML 119, 1131) – das Zitat findet sich in den *Dekreten* (dist. 50; FrdbI, 179) – : „Du hast mich um Rat gefragt, ob jene Geistlichen, die in Notwehr einen Heiden getötet haben, nach verrichteter Buße ihren früheren Rang wieder einnehmen oder in einen höheren aufsteigen könnten. Wisse nun, daß Wir es für keinen Fall rechtfertigen und ihnen in keiner Weise gestatten können, irgendeinen Menschen auf irgendeine Weise zu töten.“ Doch allgemein sind Geistliche wie Laien auf die Einhaltung der sittlichen Gebote verpflichtet. Also ist es auch Laien nicht erlaubt, jemanden bei der Selbstverteidigung zu töten.

4. Mord ist schlimmer als einfache Unzucht oder Ehebruch. Doch niemand darf Unzucht treiben oder Ehebruch oder eine andere schwere Sünde begehen, um sein Leben zu retten, denn das Leben der Seele ist dem des Leibes vorzuziehen. Also darf niemand in Notwehr einen anderen töten, um selber mit dem Leben davonzukommen.

64. 7 5. Ist der Baum schlecht, dann auch die Frucht, wie es bei Mt 7, 17 heißt. Doch die Selbstverteidigung als solche ist schlecht gemäß Röm 12, 19: „Ihr sollt euch nicht selbst verteidigen, liebe Brüder.“ Also ist das Töten eines Menschen, das sich dabei ergibt, unerlaubt.

DAGEGEN heißt es im Buch Ex 22, 2: „Wenn ein Dieb in ein Haus einbricht oder es untergräbt und dabei ertappt wird und an einer zugefügten Verletzung stirbt, zieht sich, wer ihn erschlagen, keine Blutschuld zu.“ Doch noch viel mehr als sein Haus darf man sein Leben verteidigen. Also ist jemand, der in Verteidigung seines Lebens einen anderen tötet, keines Mordes schuldig.

ANTWORT. Ein einziger Akt kann durchaus zwei Wirkungen hervorbringen, von denen nur die eine beabsichtigt, die andere jedoch nicht gewollt ist. Die Art einer sittlichen Handlung wird jedoch von dem geprägt, was beabsichtigt ist, und nicht von dem, was ihr fern liegt, denn dies stellt sich nur als ungewollte Nebenwirkung ein, wie oben auseinandergelegt wurde (43, 3; I-II 72, 1). Die Selbstverteidigung kann nun zwei Wirkungen zur Folge haben: die eine ist die Erhaltung des eigenen Lebens, die andere der Tod des Angreifers. Ein solcher Akt hat, weil die Erhaltung des eigenen Lebens dabei beabsichtigt wird, nichts Unerlaubtes an sich, denn jeder möchte sich natürlich nach Kräften in seiner Existenz erhalten. Eine gut gemeinte Handlung kann jedoch fragwürdig werden, wenn sie ihrem Zweck nicht angepaßt ist. Daher ist es unerlaubt, bei der Verteidigung des eigenen Lebens mehr Gewalt einzusetzen als nötig. Wird der Angriff jedoch maßvoll abgewehrt, dann ist die Verteidigung moralisch in Ordnung, denn nach der Rechtssammlung (Frdb II, 801) „ist es erlaubt, ‚mit moralisch abgewogener Schutzmaßnahme‘ Gewalt zurückzuweisen“. Dabei ist es nicht heilsnotwendig, die moralisch abgewogene Schutzmaßnahme zu unterlassen, um den Tod des anderen zu vermeiden, denn der Mensch muß mehr für das eigene als für ein fremdes Leben Sorge tragen.

Weil das Töten eines Menschen nur der öffentlichen Gewalt um des Gemeinwohls willen zusteht (vgl. Art. 3), darf nur der Inhaber der öffentlichen Autorität den Tod eines Menschen bei der Selbstverteidigung beabsichtigen, denn jener richtet sein Tun auf das öffentliche Wohl aus. Dies trifft auf den Soldaten, der gegen den Feind kämpft, und den Justizbeamten bei seinem

Einsatz gegen Räuber zu. Ist bei ihnen jedoch persönliche Willkür im Spiel, dann versündigen sich auch diese [29]. 64. 8

Zu 1. *Augustins* Worte gelten für den Fall der absichtlichen Tötung zur Befreiung aus eigener Todesgefahr.

Auf den gleichen Fall deutet die zitierte Bemerkung aus *Augustins* Buch Über die Willensfreiheit. Daher wird dort das „für diese Fälle“ unterstrichen, um damit die Absicht zu bezeichnen.

Daraus ergibt sie die Antwort Zu 2.

Zu 3. Auch wenn Tötung ohne Sünde ist, folgt daraus Irregularität (Weiheunwürdigkeit), wie dies beim Richter der Fall ist, der jemanden gerechterweise zum Tode verurteilt. So ist auch der Kleriker, der in Notwehr jemanden getötet hat, irregulär, obwohl er nicht töten, sondern nur sich verteidigen wollte [30].

Zu 4. Unzucht und Ehebruch haben nicht notwendig etwas mit Rettung des eigenen Lebens zu tun, wie im Fall einer Handlung mit möglicher Todesfolge [31].

Zu 5. Mit der angeführten Bibelstelle wird nur jene Selbstverteidigung verboten, die den Makel der Rache an sich trägt. Daher sagt die *Glosse* (ML 191, 1502): „Ihr sollt euch nicht verteidigen“, d. h. „ihr sollt euren Gegnern nicht heimzahlen.“

8. ARTIKEL

Verstrickt sich, wer zufällig einen Menschen tötet, in Schuld?

1. Gn 4, 23 (*Midrosch*) lesen wir, *Lamech* habe, in der Meinung, ein Tier zu erlegen, einen Menschen getötet, und dies wurde ihm als Schuld angerechnet. Also macht sich schuldig, wer zufällig einen Menschen tötet.

2. Ex 21, 22f. steht geschrieben: „Wer eine schwangere Frau schlägt, und sie wegen einer dadurch erfolgten Fehlgeburt stirbt, soll Leben für Leben geben.“ Dies kann aber geschehen, ohne die Absicht zu töten. Also ist, wer durch Zufall jemanden tötet, als schuldig zu erklären.

3. In den *Dekreten* (dist. 50; Frdb I, 178 ff.), werden mehrere *Canones* angeführt, in denen unbeabsichtigte Tötung unter Strafe gestellt wird. Doch Strafe gibt es nicht ohne Schuld. Also macht sich schuldig, wer zufällig einen Menschen tötet.

64. 8 DAGEGEN schreibt *Augustinus* an *Publicola* (Brief 47; ML 33, 167): „Nie soll uns als Schuld angerechnet werden, wenn bei dem, was wir in guter Absicht und erlaubterweise tun, gegen unseren Willen etwas Schlechtes entsteht.“ Nun kommt es tatsächlich vor, daß denen, die etwas Gutes tun, durch Zufall die Tötung eines Menschen unterläuft. Also wird ihnen dies nicht als Schuld angerechnet.

ANTWORT. Nach *Aristoteles* (Phys. II, 6; 197 b 18) geht der Zufall von einer Ursache aus, die in keinem Zusammenhang mit der Absicht des Handelnden steht. Daher ist das zufällig Geschehende an sich eben weder beabsichtigt noch gewollt. Und weil nach *Augustinus* (Über die wahre Religion, c. 14; ML 34, 133) jede Sünde aus dem freien Willen hervorgeht, ist das zufällig Geschehende als solches auch keine Sünde. Das tatsächlich und an sich nicht Gewollte oder Beabsichtigte kann jedoch unter Umständen als Nebenfolge gewollt und beabsichtigt sein, insofern die Nebenursache nach einem *Aristoteles*wort (Phys. VIII, 4; 255 b 24) „hindernisbeseitigend“ wirkt. Daher führt, wer das, woraus der Tod folgt, nicht vermeidet, obwohl er es müßte, in gewissem Sinne willentlich den Tod eines Menschen herbei.

Der Fall stellt sich in doppelter Weise. Einmal, wenn sich jemand mit unerlaubten Dingen, die er lassen müßte, abgibt und dabei den Tod verursacht. Ein anderes Mal, wenn er es an der nötigen Sorgfalt fehlen läßt. Wer sich daher – so die Rechtsammlung (Frdb I, 197 u. II, 803) – mit erlaubten Dingen abgibt und dabei trotz aufgewandter Sorgfalt der Tod eintritt, entgeht dem Vorwurf schuldhafter Tötung. Beschäftigt er sich jedoch mit etwas Unerlaubtem oder auch mit etwas Erlaubtem, jedoch ohne die nötige Sorgfalt, dann ist er von Schuld nicht frei, falls sein Tun den Tod eines Menschen zur Folge hat.

Zu 1. *Lamech* hat nicht genügend Sorgfalt aufgewandt, um den Tod eines Menschen zu verhüten, und darum ist er für die Tötung verantwortlich.

Zu 2. Wer eine schwangere Frau schlägt, tut damit etwas Unerlaubtes. Wenn daraus der Tod der Frau oder der belebten Leibesfrucht folgt, ist er dafür verantwortlich, vor allem, wenn der Tod sehr rasch nach seiner Mißhandlung eintritt.

Zu 3. Nach den *Canones* werden die mit Strafe belegt, die bei unerlaubtem Tun oder fehlender Sorgfalt den Tod eines Menschen zufällig verursachen [32].

ANDERE ARTEN VON UNRECHT GEGEN PERSONEN

Nun muß noch von anderen Unrechtssünden gegen Personen die Rede sein. Dabei stellen sich 4 Fragen:

1. Die Verstümmelung.
2. Die körperliche Züchtigung.
3. Die Einkerkering.
4. Wird eine derartige Sünde gegen die Gerechtigkeit dadurch schwerer, daß sie sich gegen eine mit anderen verbundene Person richtet?

1. ARTIKEL

Kann es gegebenenfalls erlaubt sein, jemanden zu verstümmeln?

1. Der *Damaszener* schreibt im II. Buch (De fide orth. 4, 20; MG 94, 1196), die Sünde bestehe „in der Abwendung vom Naturgemäßen und in der Hinwendung zum Naturwidrigen“. Nun ist der von Gott eingerichteten Natur gemäß, daß der Körper alle seine Glieder besitzt, gegen die Natur ist es, wenn er ein Glied verliert. Also ist es immer Sünde, jemanden eines Gliedes zu berauben.

2. Wie sich die ganze Seele zum ganzen Leib verhält, so verhalten sich nach dem II. Buch des *Aristoteles* Über die Seele (c. 1; 412 b 23) die Teile der Seele zu den Teilen des Leibes. Doch niemand darf einen seiner Seele berauben, indem er ihn tötet, es sei denn die öffentliche Gewalt. Also ist auch Verstümmelung nicht erlaubt außer mit Zustimmung der öffentlichen Gewalt.

3. Das Heil der Seele ist dem Heil des Leibes vorzuziehen. Doch wegen des Seelenheils darf sich niemand verstümmeln. Nach den Bestimmungen des Konzils von Nizäa (Mansi II, 667) werden die bestraft, die sich verstümmelt haben, um die Keuschheit zu bewahren. Also ist es auch aus anderem Grund nicht erlaubt, jemanden zu verstümmeln.

DAGEGEN heißt es im Buch Ex 21, 24: „Aug um Auge, Zahn um Zahn, Hand um Hand, Fuß um Fuß.“

65. 1 ANTWORT. Ein Glied als Glied ist Teil im Gesamt des menschlichen Körpers. Darum steht es auch im Dienst des Ganzen, so wie eben das Unvollkommene im Dienst des Vollkommenen steht. Daher muß man mit einem Glied des Körpers so umgehen, wie es für das Ganze gut ist. An sich nun dient ein Glied dem Wohl des ganzen Körpers, doch unter Umständen kann es auch einmal Schaden stiften, z. B. wenn es wegen Fäulnis den übrigen Körper zu verderben droht. Ist also ein Glied gesund und funktionstüchtig, kann es ohne Beeinträchtigung des ganzen Körpers nicht entfernt werden. Weil aber der ganze Mensch auf die ganze Gemeinschaft, deren Teil er ist, zielhaft ausgerichtet ist (vgl. 61, 1), mag es vorkommen, daß die Beseitigung eines Gliedes, obwohl sie zum Nachteil des ganzen Körpers ausschlägt, dennoch dem Wohl der Gemeinschaft dient, insofern sie einem als Strafe zur Verhinderung von Sünden auferlegt wird. Wie daher einer durch die öffentliche Gewalt wegen größerer Schuld erlaubterweise sein Leben verliert, so wird er auch wegen geringerer Schuld eines Gliedes beraubt. Eine Privatperson darf dies jedoch nicht tun, auch nicht mit Einverständnis dessen, dem das Glied gehört, denn dadurch geschieht der Gemeinschaft, in die der Mensch mit allen seinen Teilen eingebunden ist, Unrecht.

Droht jedoch ein fauliges Glied den ganzen Körper anzustekken, dann darf das infizierte Glied mit Einverständnis dessen, dem es gehört, um der Gesundheit des ganzen Körpers willen entfernt werden, denn einem jeden ist die Sorge für die eigene Gesundheit anvertraut. Die gleiche Überlegung gilt für den, dem die Gesundheitsüberwachung für einen Menschen, der ein schadhaftes Glied hat, obliegt. Sonst jedoch ist es ganz und gar unerlaubt, jemanden zu verstümmeln.

Zu 1. Was im einzelnen Fall gegen die Natur ist, kann im gesamten gesehen durchaus der Natur entsprechen. So sind Tod und Auflösung in der Welt der natürlichen Dinge zwar gegen die Natur des Einzeldinges, das davon betroffen wird, sie fügen sich jedoch in das Geschehen der Gesamtnatur harmonisch ein. Ähnlich verhält es sich mit der Verstümmelung: sie ist zwar im einzelnen gegen die körperliche Natur des Verstümmelten, und dennoch entspricht sie im Hinblick auf das Gesamtwohl der vernünftigen Ordnung der Natur.

Zu 2. Das Leben des Menschen als Ganzes ist nicht auf etwas dem Menschen zu eigen Gehöriges hingeeordnet, sondern

vielmehr dient alles, was zum Menschen gehört, seinem Leben. Daher steht es einzig und allein der öffentlichen Gewalt zu, jemandem das Leben zu nehmen, denn ihr ist die Sorge für das Gemeinwohl aufgetragen. Doch die Entfernung eines Gliedes kann dem persönlichen Wohl eines einzelnen Menschen dienen, und darum auch ihm persönlich zustehen.

Zu 3. Man darf ein Glied wegen der körperlichen Gesundheit des Ganzen nur dann entfernen, wenn sonst nicht zu helfen ist. Für die geistige Gesundheit jedoch läßt sich immer anders als durch Entfernung eines Gliedes sorgen, denn die Sünde hängt vom Willen ab. Daher ist die Entfernung eines Gliedes zur Vermeidung irgendwelcher Sünden in keinem Fall erlaubt. *Chrysostomus* schreibt deshalb in seiner Auslegung des Matthäuswortes (19, 12) „Es gibt Eunuchen, die sich wegen des Himmelreiches selber kastriert haben“ in der Homilie 62 (MG 58, 599): „Dabei handelt es sich nicht um das Abschneiden der Glieder, sondern um das Ausmerzen der schlechten Gedanken. Denn dem Fluch verfällt, wer sich ein Glied abschneidet. Ein solcher nämlich nimmt sich heraus, was die Mörder tun.“ Und dann fügt er noch bei (MG 58, 600): „Auch wird die Begierde damit nicht etwa gebändigt, sondern nur noch heftiger. Denn der Same hat seine Quelle ganz woanders in uns, er kommt vor allem aus einem ungezügelter Gemüt und einem unregelmäßigen Gedankenleben. Das Abschneiden eines Gliedes dämpft die Versuchungen viel weniger als die Beherrschung der Gedanken.“

2. ARTIKEL

Dürfen die Väter ihre Kinder oder die Herren ihre Diener schlagen?

1. Der Apostel schreibt im Epheserbrief 6, 4: „Ihr Väter, reizt eure Kinder nicht zum Zorn.“ Und später (V. 9) fügt er hinzu: „Und ihr Herren, handelt in gleicher Weise gegen eure Sklaven, ohne zu drohen.“ Nun wird mancher wegen körperlicher Züchtigungen zum Zorn gereizt. Auch sind sie schwerwiegender als Drohungen. Also dürfen weder Väter ihre Kinder, noch Herren ihre Diener schlagen.

2. *Aristoteles* schreibt im X. Buch seiner Ethik (c. 10; 1180 a 18): „Das Wort des Vaters bedeutet nur Mahnung, nicht

65. 2 aber Zwang.“ Doch bisweilen wird Zwang mit Schlägen ausgeübt. Also ist es den Eltern nicht erlaubt, ihre Kinder zu schlagen.

3. Jeder darf einen anderen in Zucht nehmen, dies gehört nämlich zum Austeilen geistlicher Almosen, wie oben (32, 2) erwähnt wurde. Wenn also die Eltern der Zucht wegen ihre Kinder schlagen dürfen, dann ist es aus gleichem Grund jedermann erlaubt, jeden zu schlagen. Doch das ist offensichtlich falsch. Also auch das erste.

DAGEGEN heißt es in den Sprichwörtern 13, 24: „Wer die Rute spart, haßt seinen Sohn“, und weiter (23, 13): „Versäume an einem Knaben die Zucht nicht! Wenn du ihn nämlich mit der Rute schlägst, wird er davon nicht sterben. Du wirst ihn mit der Rute schlagen und seine Seele vor der Hölle bewahren.“ Und *Jesus Sirach* schreibt 33, 28: „Einem böswilligen Sklaven gebührender Folter und Fußseisen.“

ANTWORT. Durch Schläge wird dem Körper des Geschlagenen ein gewisser Schaden zugefügt, anders jedoch als bei der Verstümmelung. Denn die Verstümmelung zerstört die Unversehrtheit des Körpers, Schläge jedoch fügen nur sinnliche Schmerzen zu. Daher entsteht ein viel geringerer Schaden als bei der Verstümmelung. Einen Schaden darf man jemandem jedoch nur als gerechte Strafe zufügen. Gerechterweise kann man aber nur einen Untergebenen strafen. Daher darf nur strafen, wer Machtbefugnis über den zu Bestrafenden besitzt. Und weil der Sohn der väterlichen Gewalt untersteht und der Diener der Gewalt seines Herrn, darf der Vater seinen Sohn und der Herr seinen Diener aus Gründen der Besserung und der Zucht erlaubterweise schlagen.

Zu 1. Weil der Zorn Rachgier in sich schließt, wird er besonders entfacht, wenn sich jemand ungerecht verletzt fühlt, wie *Aristoteles* im II. Buch seiner Rhetorik (c. 2; 1378 a 31) bemerkt. Wenn daher den Vätern untersagt wird, ihre Kinder zum Zorn zu reizen, bedeutet dies kein Verbot, sie aus Gründen der Zucht zu schlagen, sondern nur, sie nicht maßlos mit Schlägen zu traktieren. – Wenn aber Herren nahegelegt wird, Drohungen zu unterlassen, so kann dies auf zweifache Weise verstanden werden. Einmal als Empfehlung, mit Drohungen sparsam umzugehen, – dies gehört zur pädagogischen Selbstbeherrschung; in anderer Weise, daß man die Drohung nicht immer wahr macht, – dies bedeutet, daß die ausgesprochene Strafandrohung bisweilen durch barmherzige Unterlassung gemildert wird.

Zu 2. Die größere Gewalt muß auch größeren Zwang ausüben können. Wie nun aber der Staat die vollkommene Gemeinschaft darstellt, so hat das Staatsoberhaupt die vollkommene Zwangsgewalt, und deshalb kann sie auch unwiderriefliche Strafen verhängen, nämlich Tod und Verstümmelung. Der Vater jedoch oder der Herr, die der unvollkommenen Gemeinschaft des Hauswesens vorstehen, besitzen nur die unvollkommene Zwangsgewalt leichter Bestrafung, die keinen nichtwiedergutzumachenden Schaden mit sich bringt. Und von dieser Art ist körperliche Züchtigung.

Zu 3. Jeder darf einen anderen in Zucht nehmen, vorausgesetzt, daß dieser zustimmt. Doch einen, der nicht will, in Zucht zu nehmen, steht nur dem zu, dessen Obsorge jener anvertraut ist. Und dazu gehört es, ihn mit Schlägen zu züchtigen.

3. ARTIKEL

Ist es erlaubt, einen Menschen einzukerkern?

1. Wie oben (I-II 18, 2) bemerkt, ist ein Akt, der sich auf ein unangemessenes Objekt bezieht, seiner Art nach schlecht. Nun ist der Mensch mit seiner naturgegebenen Willensfreiheit ein unangemessenes Objekt der Einkerkung, denn diese läuft der Freiheit zuwider. Also ist es unerlaubt, jemanden einzukerkern.

2. Die menschliche Gerechtigkeit muß sich nach der göttlichen ausrichten. Nun heißt es aber bei *Jesus Sirach* 15, 14: „Gott hat den Menschen seiner eigenen Entscheidung überlassen.“ Also darf man niemanden mit Ketten oder Kerker zur Ordnung zwingen.

3. Nur vom schlechten Tun darf jemand abgehalten werden; daran einen zu hindern, steht jedermann zu. Wäre nun das Einkerkern zur Verhinderung des Bösen erlaubt, dürfte jeder seinen Nächsten ins Gefängnis bringen. Dies ist offensichtlich falsch. Also auch das erste.

DAGEGEN liest man bei *Lv* 24, 11 f., jemand sei wegen der Sünde der Gotteslästerung eingekerkert worden.

ANTWORT. Bei den Gütern des Körpers müssen drei Dinge der Ordnung nach beachtet werden. 1. die Unversehrtheit des Körpers als solchen: ihm wird durch Tötung oder Verstümmelung Schaden zugefügt. 2. das Wohlsein oder die Ruhe der Sinne: dem entgegen steht körperliche Züchtigung und alles,

65. 4 was sinnlichen Schmerz bereitet. 3. die Bewegungsfreiheit und der Gebrauch der Glieder: dies wird unterbunden durch Fesselung oder Einkerkierung oder durch irgendwelches Festhalten. Daher ist es unerlaubt, jemanden einzukerkern oder irgendwie festzuhalten, es sei denn gemäß der Rechtsordnung oder zur Strafe oder als Vorbeugung eines Übels.

Zu 1. Wer die ihm übertragene Gewalt mißbraucht, verdient, daß er sie verliert. Daher ist der Mensch, der durch Sündigen das freie Verfügungsrecht über seine Glieder mißbraucht hat, ein geeignetes Objekt der Einkerkierung.

Zu 2. Bisweilen hindert Gott nach der Ordnung seiner Weisheit die Sünder daran, ihre sündhaften Pläne auszuführen gemäß Job 5, 12: „... der die Anschläge der Boshaften zunichte macht, daß ihre Hände nicht ausführen können, was sie begonnen haben.“ Bisweilen jedoch läßt er sie tun, was sie wollen. Und ähnlich werden die Menschen nach der menschlichen Gerechtigkeit nicht für jedes schuldhafte Vergehen eingesperrt, sondern nur für bestimmte.

Zu 3. Jeder darf einen, der im nächsten Augenblick etwas Unerlaubtes tun möchte, sogleich von seinem Vorhaben zurückhalten, z. B. packen, damit er sich nicht irgendwo hinabstürzt oder einen anderen schlägt. Doch schlechthin einen einzusperren oder zu fesseln, steht nur dem zu, der allgemein über Tun und Leben des anderen zu bestimmen hat. Denn durch Einkerkierung wird er nicht nur daran gehindert, Böses, sondern auch Gutes zu tun.

4. ARTIKEL

Wird die Sünde schwerer, wenn durch die gegen bestimmte Personen begangenen Unrechtstaten andere mitbetroffen werden?

1. Unrechtstaten dieser Art sind insofern Sünde, als jemandem gegen seinen Willen Schaden zugefügt wird. Nun ist das Böse, das einen selber trifft, mehr gegen den Willen als das Unrecht gegen eine irgendwie verbundene Person. Also ist das Unrecht gegen eine verbundene Person geringer.

2. In der Hl. Schrift wird vor allem getadelt, wer Waisen und Witwen Unrecht antut. Daher heißt es bei *Jesus Sirach* 35, 17: „Er mißachtet die Bitten der Waisen nicht, noch auch die Witwe,

wenn sie sich in Klagen ergeht. "Doch Witwen und Waisen sind keine mit anderen verbundene Personen. Also wird durch das Unrecht, das auch noch andere trifft, die Sünde nicht schwerer.

3. Die mitbetroffene Person hat einen eigenen Willen wie auch die Hauptperson. Sie kann also mit etwas einverstanden sein, was der Hauptperson widerstrebt, wie dies beim Ehebruch zutagetritt, an dem die Ehefrau Gefallen findet, während er dem Mann mißfällt. Nun sind derlei Unrechtstaten insofern Sünde, als sie in unfreiwilliger Wechselseitigkeit bestehen. Also sind solche Unrechtstaten weniger sündhaft [33].

DAGEGEN heißt es in Dt 28, 32 mit einer gewissen Übertreibung: „Deine Söhne und Töchter werden vor deinen Augen einem anderen Volk gegeben werden.“

ANTWORT. Je mehr ein Unrecht andere mitbetrifft, umso schwerer ist – unter sonst gleichen Voraussetzungen – die Sünde. Daher ist es schwerer sündhaft, einen Fürsten als eine Privatperson zu schlagen, denn dadurch wird die ganze Gemeinschaft mitbetroffen, wie oben erklärt wurde (I-II 73, 9). Wenn ein Unrecht gegen eine irgendwie mit anderen zusammengehörende Person begangen wird, erstreckt sich das Unrecht eben auf zwei Personen. Daher verschärft sich – unter sonst gleichen Voraussetzungen – die Schwere der Sünde. Bisweilen jedoch ist eine Sünde gegen eine unabhängige Person unter gewissen Umständen schwerer, sei es wegen ihrer Würde, sei es wegen der Größe des zugefügten Schadens.

Zu 1. Das Unrecht, das eine andere Person mitbetrifft, verursacht bei dieser weniger Schaden, als wenn es ihr unmittelbar angetan würde, und insoweit ist es eine geringere Sünde. Doch dies alles, was mit dem Unrecht gegen die mittelbar betroffene Person zusammenhängt, häuft sich auf die Sünde, die jemand dadurch begeht, daß er einer Person unmittelbaren Schaden zufügt.

Zu 2. Unrechtstaten gegen Witwen und Waisen werden deshalb so stark hervorgehoben, weil sie der Barmherzigkeit schärfer widersprechen, wie auch der Schaden für diese Personen schwerer wiegt, da sie niemanden haben, der ihnen hilft.

Zu 3. Dadurch daß die Gattin dem Ehebruch freiwillig zustimmt, wird die Sünde und das Unrecht auf seiten der Frau geringer. Es wäre nämlich schwerer, wenn der Ehebrecher mit Gewalt gegen sie vorginge. Dennoch wird dadurch das Unrecht vonseiten des Mannes nicht aufgehoben, denn „die Frau hat“,

65. 4 wie es im 1. Korintherbrief 7,4 heißt, „kein Verfügungsrecht über ihren Leib, sondern ihr Mann“. Und gleiches gilt für ähnliche Fälle. Vom Ehebruch, der nicht nur der Gerechtigkeit, sondern auch der Keuschheit widerspricht, wird später, im Traktat über die Maßhaltung, die Rede sein.

DIEBSTAHL UND RAUB

Nunmehr sind die der Gerechtigkeit entgegengesetzten Sünden zu betrachten, durch die dem Nächsten Sachschaden zugefügt wird, nämlich Diebstahl und Raub. Dazu ergeben sich 9 Fragen:

1. Kommt materieller Besitz dem Menschen von Natur aus zu?
2. Ist Privateigentum erlaubt?
3. Besteht Diebstahl in der heimlichen Wegnahme einer fremden Sache?
4. Unterscheidet sich Raub spezifisch vom Diebstahl?
5. Ist jeder Diebstahl Sünde?
6. Ist Diebstahl Todsünde?
7. Darf man in Not stehlen?
8. Ist jeder Raub Todsünde?
9. Ist Raub eine schwerere Sünde als Diebstahl?

1. ARTIKEL

Kommt materieller Besitz dem Menschen von Natur aus zu?

[34]

1. Niemand darf sich aneignen, was Gott gehört. Doch Gott gebührt das Eigentumsrecht über alles Geschaffene gemäß dem Psalmwort (23) 24, 1: „Des Herrn ist die Erde“ usw. Also steht materieller Besitz dem Menschen nicht von Natur aus zu.

2. Bei Auslegung jener Stelle Lk 12, 18, wo der Reiche sagt: „Ich werde (in meinen Scheunen) mein ganzes Getreide und meine Vorräte unterbringen“, schreibt *Basilius* (Hom. sup. Luc. 12, 18 sq.; MG 31, 276): „Sag' mir, was ist Dein? Woher hast du es genommen und ins Leben mitgebracht?“ Von dem, was der Mensch jedoch von Natur aus besitzt, kann er mit Recht sagen: es gehört mir. Also besitzt der Mensch nicht von Natur aus äußere Güter.

3. *Ambrosius* schreibt in seinem Buch Über die Dreifaltigkeit (ML 16, 530): „Herr' ist Name der Macht.“ Doch der Mensch besitzt keine Macht über die materiellen Dinge, kann er doch

66. 1 ihr Wesen nicht verändern. Also ist der Besitz äußerer Güter für den Menschen nicht natürlich.

DAGEGEN heißt es im Psalm 8, 8: „Alles hast du unter seine – nämlich des Menschen – Füße gelegt.“

ANTWORT. Eine materielle Sache kann auf zweifache Weise betrachtet werden. Einmal im Hinblick auf ihr Wesen. Dieses unterliegt nicht der menschlichen Macht, sondern allein der Macht Gottes, dem alles auf seinen Wink hin gehorcht. Sodann im Hinblick auf den Gebrauch der Sache. So gesehen besitzt der Mensch ein natürliches Herrschaftsrecht über die materiellen Dinge, denn mit Vernunft und freiem Willen kann er sie gleichsam als für ihn bereitgestellte Schöpfung zu seinem Nutzen gebrauchen, – immer nämlich hat das Unvollkommenere dem Vollkommeneren zu dienen, wie oben (64, 1) bemerkt wurde. Von dieser Überlegung ausgehend beweist *Aristoteles* im I. Buch seiner Politik (c. 8; 1256 b7), daß der Besitz materieller Güter für den Menschen natürlich ist. Dieses natürliche Herrschaftsrecht über die unter ihm stehende Kreatur, das dem Menschen aufgrund seiner Geistigkeit, in der seine Gottebenbildlichkeit beschlossen liegt, zusteht, offenbart sich bei der Schöpfung des Menschen selbst, wo es Gn 1,26 heißt: „Laßt uns den Menschen machen als unser Abbild, uns ähnlich, und er soll herrschen über die Fische des Meeres“ usw.

Zu 1. Gott, der die Oberherrschaft über alle Dinge innehat, bestimmte davon in seiner Vorsehung einen gewissen Teil für den leiblichen Unterhalt des Menschen. Daher besitzt der Mensch die natürliche Herrschaft über diese Dinge im Sinn der seinem Nutzen dienenden Verfügungsmacht.

Zu 2. Jener Reiche wird getadelt, weil er glaubte, die materiellen Güter gehörten ihm als ursprünglichem Besitzer und er habe sie nicht von einem anderen, nämlich von Gott, erhalten.

Zu 3. Jene Überlegung geht aus von der Herrschaft über die Natur der materiellen Dinge, doch diese Herrschaft steht, wie gesagt, Gott allein zu.

Ist Privateigentum erlaubt?

1. Alles, was dem Naturrecht widerspricht, ist unerlaubt. Nun gehört nach dem Naturrecht alles allen. Zu diesem Gemeinschaftsbesitz steht Eigenbesitz in Widerspruch. Also ist es keinem Menschen erlaubt, sich irgendeine materielle Sache anzueignen.

2. *Basilius* schreibt bei der Auslegung des erwähnten Wortes jenes Reichen (Lk 12, 18; MG 31, 276): „Die Reichen, die, jedem zuvorkommend, als Privateigentum betrachten, was allen gehört, gleichen dem, der zuerst am Theater anlangt und die anderen am Eintritt hindern wollte, indem er für sich allein genießen möchte, was für alle vorgesehen ist“ [35]. Doch wäre es unerlaubt, anderen den Weg zu den gemeinsamen Gütern zu verlegen. Also ist es unerlaubt, sich eine materielle Sache als Privateigentum anzueignen.

3. *Ambrosius* sagt (Sermo 81; ML 17, 613) – zu finden auch in den *Dekreten* (dist. 47; FrdbI, 171) –: „Keiner nenne Privateigentum, was gemeinsam ist“. Er bezeichnet aber als Gemeinbesitz die materiellen Dinge, wie aus dem Zusammenhang ersichtlich ist. Also ist es unerlaubt, sich irgendeine materielle Sache anzueignen.

DAGEGEN schreibt *Augustinus* in seinem Buch Über die Irrlehren (Haeres. 40; ML 42, 32): „Mit einer Anmaßung sondergleichen nennen sie sich ‚apostolisch‘, weil sie in ihre Gemeinschaft keine Verheirateten und Leute mit Privatbesitz aufnehmen, wo es doch in der katholischen Kirche eine große Anzahl von solchen unter den Mönchen und Klerikern gibt“ [36]. Doch sie sind Häretiker und haben sich von der Kirche getrennt, weil ihrer Meinung nach jene, die Dinge gebrauchen, auf die sie selber verzichten, keine Hoffnung haben auf das ewige Heil. Es ist also falsch, zu behaupten, es sei dem Menschen nicht erlaubt, Privateigentum zu besitzen.

ANTWORT. In bezug auf eine materielle Sache steht dem Menschen zweierlei zu. Das ist einmal die Berechtigung des Erwerbs und der Verwaltung. Und im Hinblick darauf ist es dem Menschen erlaubt, Privateigentum zu besitzen. Dies ist zum menschlichen Leben auch nötig, und zwar aus drei Gründen,

66. 2 1. weil jemand mit einer Sache sorgfältiger umgeht, wenn sie ihm allein, als wenn sie allen oder vielen gehört. Gerne überläßt man nämlich aus Bequemlichkeit die Arbeit am gemeinsamen Eigentum anderen, wie das bekanntlich vorkommt, wo die Verantwortung auf viele verteilt ist. – 2. weil die Dinge ordnungsgemäßer an die Hand genommen werden, wenn der einzelne für ihre Beschaffung selber sorgen muß. Es entstünde nämlich ein heilloses Durcheinander, falls jeder unbekümmert alles besorgen würde. – 3. weil der friedliche Zustand unter den Menschen besser gewahrt bleibt, wenn jeder mit seiner Sache zufrieden ist. Wir stellen ja fest, daß dort, wo gemeinsamer und unterschiedsloser Besitz herrscht, häufig Streitigkeiten ausbrechen.

Das andere, was dem Menschen in bezug auf die materiellen Dinge zusteht, ist ihre Nutzung. In dieser Hinsicht darf der Mensch die materiellen Güter nicht als Privateigentum, sondern muß er sie als Gemeingut betrachten, so daß er sie ohne weiteres für den Bedarf anderer ausgibt. Daher sagt der Apostel im letzten Kapitel 1 Tim 17 f: „Den Reichen dieser Welt gebiete, ... sie sollen freigebig sein und mit anderen teilen“.

Zu 1. Die Gemeinsamkeit der Dinge geht auf das Naturrecht zurück, nicht weil es gebieten würde, alles gemeinsam zu besitzen und nichts als Privateigentum zu betrachten, sondern weil es keinen Unterschied in den Besitzweisen kennt: diese hängen vielmehr von menschlicher Übereinkunft ab, die Sache des positiven Rechts ist, wie oben (57, 2. 3) erklärt wurde. Daher richtet sich das Privateigentum nicht gegen das Naturrecht, sondern es bedeutet eine Ausweitung des Naturrechts, welche die menschliche Vernunft herausgefunden hat. [37].

Zu 2. Wer auf dem Weg zum Theater anderen vorausseilt, handelt nicht unerlaubt, doch fragwürdig wird sein Verhalten, wenn er andere am Eintritt hindert. Ähnlich handelt der Reiche nicht unerlaubt, wenn er von dem, was zu Anfang Gemeinbesitz war, etwas als Eigentum vorwegnimmt, um andere daran teilnehmen zu lassen. Er sündigt aber, falls er andere vom Genuß jener Sache rücksichtslos ausschließt. Daher schreibt *Basilius* an der erwähnten Stelle (MG 31, 276): „Warum lebst du im Überfluß, während der andere betteln geht? Nicht etwa deshalb, damit du das Verdienst für gute Verwaltung erlangst, während jener mit dem Lohn der Geduld gekrönt werde?“

Zu 3. Wenn *Ambrosius* sagt: „Niemand soll als Privateigentum erklären, was allen gehört“ (Sermo 81; ML 17, 613 f),

spricht er vom Eigentum im Hinblick auf seinen Genuß. Darum fügt er hinzu: „Was über die Lebenskosten hinausgeht, ist mit Gewalt erworben“. 66. 3

3. ARTIKEL

Besteht Diebstahl in der geheimen Wegnahme einer fremden Sache?

1. Was die Sündhaftigkeit verringert, gehört nicht zum Wesen der Sünde. Doch im Geheimen sündigen bedeutet Verringerung der Sünde, wie es umgekehrt, um die Größe gewisser Sünden zu zeigen, bei Is 3, 9 heißt: „Sie reden von ihren Sünden wie Sodoma in aller Öffentlichkeit und verbergen sie nicht“. Also gehört die geheime Wegnahme einer fremden Sache nicht zum Wesen der Sünde.

2. *Ambrosius* sagt (ML 17, 613–614) – das Wort findet sich auch in den *Dekreten* dist. 47 (FrdbI, 171): „Auch ist es kein kleineres Verbrechen, dem Besitzer etwas zu nehmen, als – wenn du kannst und Überfluß hast – dem Bedürftigen etwas zu verweigern“. Wie also der Diebstahl in der Wegnahme einer fremden Sache besteht, so nicht weniger darin, sie zu behalten.

3. Man kann heimlich jemandem etwas wegnehmen, was einem selbst gehört, z. B. eine Sache, die man bei einem hinterlegt hat, oder die von ihm ungerechterweise entwendet wurde. Geheime Wegnahme einer fremden Sache gehört also nicht zum Wesen des Diebstahls.

DAGEGEN steht das Wort in *Isidors* Etymologie (X, ad F; ML 82, 378): „Fur (das Wort ‚Dieb‘) kommt von *furvus*, das heißt ‚dunkel‘, denn er nützt die Zeit der Nacht“ [38].

ANTWORT. Im Begriff des Diebstahls fließen drei Dinge zusammen. Das erste besteht in seinem Gegensatz zur Gerechtigkeit, die jedem das Seine gibt und läßt. Von hier aus gesehen besagt Diebstahl Aneignung einer fremden Sache. – Das zweite gehört zum Begriff des Diebstahls, insofern er sich von den Sünden gegen Personen unterscheidet, wie etwa von Mord oder Ehebruch. Dabei geht es immer um eine Sache im Besitzverhältnis. Wer nämlich etwas wegnimmt, was nicht des anderen Besitz, sondern ein Teil von ihm ist, wie z. B. wenn er ihn eines Gliedes beraubt, oder als verwandte Person mit ihm verbunden ist, z. B. wenn er die Tochter oder Gattin entführt, dann liegt

66. 4 hier nicht der strenge Begriff des Diebstahls vor. – Der dritte Unterschied macht den Begriff des Diebstahls vollständig, nämlich daß die fremde Sache heimlich entwendet wird. So stellt sich das eigentliche Wesen des Diebstahls dar als: „Heimliche Wegnahme einer fremden Sache“ [39].

Zu 1. Bisweilen ist die Verheimlichung Ursache der Sünde, z. B. wenn jemand Verheimlichung als Mittel zum Sündigen einsetzt, wie bei Betrug und List. Dadurch wird die Sünde keineswegs gemildert, sondern die Heimlichkeit begründet vielmehr die Art der Sünde. – Doch kann die Verheimlichung auch ein einfacher Umstand der Sünde sein und sie dadurch abschwächen, weil sie entweder Zeichen der Scham ist oder Ärgernis verhütet.

Zu 2. Eine Sache behalten, die einem anderen gehört, ist, vom Schaden her gesehen, soviel wie Diebstahl. Daher versteht man unter ungerechter Wegnahme auch ungerechtes Behalten.

Zu 3. Was jemandem schlechthin gehört, kann ohne weiteres in gewisser Hinsicht einem anderen gehören. So gehört eine hinterlegte Sache schlechthin dem Hinterleger, doch bezüglich des Aufbewahrens gehört sie dem, bei dem sie hinterlegt ist. Und was durch Raub entwendet wurde, gehört dem Räuber, zwar nicht schlechthin, so doch in Bezug auf das Innehaben [40].

4. ARTIKEL

Sind Diebstahl und Raub spezifisch verschiedene Sünden?

1. Diebstahl und Raub unterscheiden sich durch geheim und offen. Diebstahl bedeutet nämlich heimliche Wegnahme, Raub gewaltsame und offene. Doch bei anderen Sündenarten spielt geheim und offen für die spezifische Unterscheidung keine Rolle. Also sind Diebstahl und Raub keine der Art nach verschiedenen Sünden.

2. Sittliche Akte werden durch ihr Ziel spezifiziert, wie oben (I–II 1, 3; 18, 6) dargelegt wurde. Nun verfolgen Diebstahl und Raub das gleiche Ziel, nämlich Besitznahme fremden Gutes. Also besteht zwischen ihnen kein Artunterschied.

3. Wie etwas geraubt wird, um es zu besitzen, so wird eine Frau geraubt, um sich an ihr zu ergötzen. Daher schreibt *Isidor* in seiner *Etymologie* (X, ad R; ML 82, 392): „Raptor (der

Räuber) heißt soviel wie corruptor (Verderber) und rapta (die Geraubte) corrupta (die Verdorbene). „Von „Raub“ spricht man aber, gleich ob die Frau offen oder im Geheimen geraubt wurde. Also heißt es auch „Raub“, ob eine Sache nun heimlich oder offen geraubt worden ist. Somit unterscheidet sich Diebstahl nicht von Raub.

DAGEGEN unterscheidet *Aristoteles* im V. Buch seiner Ethik (c. 5; 1131 a 6) Diebstahl vom Raub, indem er Diebstahl als etwas Geheimes, Raub als etwas Gewaltames kennzeichnet.

ANTWORT. Die Sünden Diebstahl und Raub stehen insofern in Gegensatz zur Gerechtigkeit, als dabei einer dem anderen Unrecht zufügt. „Niemand“ jedoch „erleidet Unrecht, wenn er einverstanden ist“, wie im V. Buch der Ethik (c. 15; 1138 a 12) bewiesen wird. Daher sind Diebstahl und Raub Sünden, weil die Wegnahme ohne Willen dessen geschieht, dem etwas genommen wird. „Ungewollt“ aber bedeutet etwas Zweifaches, nämlich einmal „ohne Wissen“ und sodann „mit Gewalt“, wie im II. Buch der Ethik steht (c. 1; 1109 b 35). Daher ist Raub begrifflich etwas anderes als Diebstahl, und deshalb unterscheiden sie sich auch der Art nach.

Zu 1. Bei den anderen Sündenarten spielt das Ungewolltsein für den Begriff der Sünde keine Rolle, dies ist nur bei den Sünden gegen die Gerechtigkeit der Fall. Wo daher ein verschiedenes Ungewolltsein gegeben ist, liegt auch eine verschiedene Art der Sünde vor.

Zu 2. Das weitere Ziel ist bei Raub und Diebstahl das gleiche, doch dieses genügt zur Bildung spezifisch gleicher Akte nicht, denn es bleibt der Unterschied in den unmittelbaren Zielen. Der Räuber nämlich möchte durch Gewalt erlangen, der Dieb hingegen durch List.

Zu 3. Frauenraub kann für die geraubte Frau keine heimliche Angelegenheit sein. Wenn daher auch die anderen, denen sie geraubt wird, davon nichts merken, so handelt es sich für die gewaltsam ergriffene Frau dennoch um eigentlichen Raub.

Ist Diebstahl immer Sünde?

1. Eine Sünde wird nie von Gott befohlen, heißt es doch bei *Jesus Sirach* 15, 21: „Niemand hat er geboten, gottlos zu handeln.“ Doch findet sich im Buche *Ex* 12, 35 f. eine Stelle, wo Gott den Diebstahl vorschreibt: „Die Söhne Israels taten, wie der Herr dem *Moses* befohlen hatte, und raubten die Ägypter aus.“ Also ist Diebstahl nicht immer Sünde.

2. Wer eine gefundene Sache, die ihm nicht gehört, an sich nimmt, scheint einen Diebstahl zu begehen, denn er eignet sich eine fremde Sache an. Doch ist dies, wie die Juristen sagen (s. u. Zu 2), aufgrund natürlicher Billigkeit erlaubt. Also ist Diebstahl nicht immer Sünde.

3. Wer an sich nimmt, was ihm gehört, sündigt nicht, da er nicht gegen die Gerechtigkeit handelt, deren Gleichmaß er nicht aufhebt. Doch wer sein Eigentum, das ein anderer aufbewahrt oder bewacht, heimlich wegnimmt, begeht auch einen Diebstahl. Also ist Diebstahl nicht immer Sünde.

DAGEGEN heißt es im Buche *Ex* 20, 15: „Du sollst nicht stehlen.“

ANTWORT. Wer den Begriff des Diebstahls untersucht, wird dabei zwei Gründe für seine Sündhaftigkeit entdecken. Zunächst trifft man auf den Widerspruch zur Gerechtigkeit, die jedem gibt und läßt, was sein ist. Und so steht der Diebstahl zu ihr in Gegensatz, insofern er Wegnahme einer fremden Sache bedeutet. Weiter zeigt sich noch der Gesichtspunkt der Arglist oder des Betrugs, den der Dieb begeht, indem er sich heimlich und gleichsam aus dem Hinterhalt heraus einer fremden Sache bemächtigt. Mithin ist es offensichtlich, daß jeder Diebstahl Sünde ist.

Zu 1. Wer eine fremde Sache heimlich oder offen aufgrund eines autoritativen Entscheids des Richters wegnimmt, begeht keinen Diebstahl, denn sie ist ihm geschuldet, weil durch richterliches Urteil ihm zugesprochen. Daher war es noch viel weniger Diebstahl, als die Söhne Israels die Ägypter auf Befehl des Herrn beraubten, der ihnen dies zuerkannte für die Drangsale, mit denen die Ägypter sie ohne Grund heimgesucht hatten. Daher sagt *Weish.* 10, 19 ausdrücklich: „Die Gerechten trugen den Raub von den Gottlosen hinweg“ [41].

Zu 2. Bei gefundenen Sachen ist zu unterscheiden. Manche waren nie Eigentum von irgendjemand, wie Perlen und Edelsteine, die man am Meeresstrand findet. Diese werden dem Finder überlassen (Dig. I, 8, 3; Inst. 2, 1, 18). Das gleiche gilt von den Schätzen, die in alter Zeit in der Erde vergraben wurden; auch sie haben keinen Besitzer, es sei denn der Finder werde nach dem Zivilgesetz gehalten, die Hälfte dem Eigentümer des Grundstücks zu überlassen, falls er den Fund auf fremdem Boden gemacht hat (Inst. 2, 1, 39; Cod. 10, 15). Daher heißt es auch im Gleichnis des Evangeliums nach Mt 13, 44 vom Finder des „verborgenen Schatzes im Acker“, er habe „den Acker gekauft“, um damit den ganzen Schatz rechtmäßig zu besitzen. – Manche Dinge befanden sich jedoch bis vor kurzem in irgendeines Besitz. Wer sie dann an sich nimmt ohne Absicht, sie zu behalten, sondern um sie dem Besitzer, der sie nicht als „verlassen“ betrachtet, zurückzugeben, begeht keinen Diebstahl (Inst. 2, 1, 47). Ebenso begeht der Finder keinen Diebstahl, der Sachen behält, von denen er annimmt, daß sie aufgegeben wurden. Sonst versündigt er sich durch Diebstahl (Dig. XLI, 1, 9; Inst. 2, 1, 48). Daher sagt *Augustinus* in einer Predigt (Sermo 178; ML 38, 965): „Hast du etwas gefunden und nicht zurückgegeben, hast du geraubt.“

Zu 3. Wer heimlich sein hinterlegtes Eigentum an sich nimmt, belastet den Verwahrer, denn er ist zur Restitution oder zum Beweis seiner Unschuld verpflichtet. Daher versündigt er sich ohne Zweifel und ist gehalten, der Beschwerneis des Verwahrers ein Ende zu machen. – Wer jedoch sein Eigentum heimlich bei einem, der es zu Unrecht besitzt, wegnimmt, sündigt zwar nicht, weil er dem, der es ihm vorenthält, Beschwerden verschafft – deshalb ist er auch nicht zur Restitution verpflichtet –, sondern er sündigt gegen die allgemeine Gerechtigkeit, da er sich unter Umgehung der Rechtsordnung ein Gerichtsurteil in eigener Sache anmaßt. Daher muß er Gott Genugtuung leisten und nach Kräften das Ärgernis, das etwa dadurch entstanden ist, beseitigen [42].

Ist Diebstahl schwere Sünde?

1. In den Sprichwörtern 6,30 heißt es: „So groß ist die Schuld nicht, wenn jemand stiehlt.“ Doch jede Todsünde besagt große Schuld. Also ist Diebstahl keine Todsünde.

2. Der Todsünde gebührt Todesstrafe. Doch für den Diebstahl wird nach dem Gesetz keine Todesstrafe verhängt, sondern nur Buße gemäß Ex 22,1: „Wenn jemand ein Rind oder Schaf stiehlt, . . . so soll er fünf Rinder für ein Rind zurückgeben und vier Schafe für ein Schaf.“ Also ist Diebstahl keine Todsünde.

3. Stehlen kann man im kleinen wie im großen. Es wäre jedoch unangemessen, jemanden für den Diebstahl einer geringen Sache, z. B. einer Nadel oder einer Feder, mit dem ewigen Tod zu bestrafen. Also ist der Diebstahl keine Todsünde.

DAGEGEN verdammt das göttliche Gericht niemanden, es sei denn wegen einer Todsünde. Nach Zach 5,3 wird jedoch ein Verdammungsurteil wegen Diebstahls ausgesprochen: „Dies ist der Fluch, der ausgeht über das ganze Land: jeder Dieb, wie dort geschrieben steht, wird verdammt werden.“ Also ist Diebstahl eine schwere Sünde.

ANTWORT. Die Caritas erfüllt die Seele mit geistlichem Leben. Darum ist ein Tun, das ihm widerspricht, Todsünde. Die Caritas besteht nun in erster Linie in der Liebe zu Gott, in zweiter in der Liebe zum Nächsten, und dazu gehört es, ihm Gutes zu wollen und anzutun. Durch den Diebstahl fügt der Mensch seinem Nächsten jedoch Schaden an seinen Gütern zu, und wenn die Menschen einander unterschiedslos bestehlen würden, wäre es um die menschliche Gesellschaft geschehen. Daher ist Diebstahl, als Gegensatz zur Caritas, Todsünde.

Zu 1. Mit geringer Schuld ist Diebstahl aus doppeltem Grund behaftet. Erstens wegen einer Notlage, die zum Diebstahl führt, was die Schuld mindert oder gänzlich aufhebt, wie weiter unten ausgeführt wird (Art. 7). Daher heißt es dort (Spr 6,30) weiter: „Er stiehlt ja, um seinen Hunger zu stillen.“ – Zweitens läßt sich bei Diebstahl von geringer Schuld sprechen im Vergleich zum Vergehen des Ehebruchs, der mit dem Tod bestraft wird (Lv 20,10; Dt 22,22). Daher heißt es vom Dieb weiter (V. 31 f.): „Wenn er ertappt wird, soll er es siebenfach ersetzen, wer aber Ehebrecher ist, wird sein Leben verlieren.“

Zu 2. Die Strafen im gegenwärtigen Leben dienen mehr der Besserung als der Vergeltung. Die Vergeltung nämlich bleibt dem göttlichen Gericht vorbehalten, das „der Wahrheit gemäß“ (Röm 2, 2) über die Sünder ergehen wird. Daher verhängt das irdische Gericht nicht für jede Todsünde die Todesstrafe, sondern nur für jene, die unwiederbringlichen Schaden verursachen, oder auch für jene, die Ausdruck höchster Verkommenheit sind. Aus diesem Grund wird für Diebstahl, der wiedergutzumachenden Schaden verursacht, im irdischen Gericht keine Todesstrafe ausgesprochen, außer wenn die Schwere des Diebstahls durch irgendeinen Umstand bedeutend verschärft wird, wie dies offenkundig beim Diebstahl einer gottgeweihten Sache, bei Unterschlagung öffentlicher Gelder (vgl. *Augustinus*, Johanneskommentar, Tr. 50; ML 35, 1762) und bei Menschenraub der Fall ist, worauf die Todesstrafe steht, wie aus Ex 21, 16 hervorgeht.

Zu 3. Etwas Geringwertiges betrachtet die Vernunft gleichsam als Nichts. Daher fühlt sich der Mensch durch Verlust von ganz wenigem nicht geschädigt, und wer dieses wegnimmt, darf voraussetzen, daß ihm der Eigentümer sein Verhalten nicht übelnimmt. Insoweit kann der Dieb solch geringer Dinge von Todsünde freigesprochen werden. Hat er aber die Absicht, zu stehlen und dabei zu schädigen, dann kann sogar der Diebstahl von derlei Kleinigkeiten Todsünde sein, wie ja auch ein bloßer Gedanke dazu genügt, falls man ihm zustimmt.

7. ARTIKEL

Darf man aus Not stehlen?

1. Buße wird nur einem Sünder auferlegt. Doch in der *Extra* (Frdb II, 810) heißt es: „Wer durch Not des Hungers oder Kleidermangels Speise, Kleidung oder Vieh gestohlen hat, soll drei Wochen Buße tun.“ Also ist es nicht erlaubt, aus Not zu stehlen.

2. Im II. Buch seiner Ethik (c. 6; 1107a 9) schreibt *Aristoteles*: „Manche Handlungen besagen schon ihrem Namen nach etwas Schlechtes“, und dabei nennt er den Diebstahl. Was jedoch in sich schlecht ist, kann wegen eines guten Zweckes nicht gut werden. Also kann man auch nicht erlaubterweise stehlen, um seiner Not abzuhelpfen.

66.7 3. Der Mensch muß seinen Nächsten lieben wie sich selbst. Nun darf man, wie *Augustinus* in seinem Buch *Gegen die Sünde* (c. 7; ML 40, 528) bemerkt, nicht stehlen, um seinem Nächsten mit einem Almosen zu helfen. Also ist es auch nicht erlaubt, sich durch Diebstahl selber zu helfen.

DAGEGEN lautet der Grundsatz: Im Notfall gehört alles allen. Somit ist es keine Sünde, sich eines anderen Eigentum anzueignen, denn die Not hat es zu einer Sache für alle gemacht.

ANTWORT. Menschliches Recht kann dem natürlichen oder dem göttlichen Recht keinen Abbruch tun. Nach der von der göttlichen Vorsehung eingerichteten Naturordnung nun sind die niedrigen Dinge dazu bestimmt, der menschlichen Bedürftigkeit zu dienen. Daher hindern Verteilung und Besitznahme der Dinge – ein Werk des menschlichen Rechts – nicht, ebendiese Dinge zur Linderung menschlicher Not einzusetzen. Deshalb ist das, was einige im Überfluß besitzen, aufgrund des Naturrechts, den Armen zu ihrem Lebensunterhalt geschuldet. So sagt *Ambrosius* (ML 17, 613–614) – es steht auch in den *Dekreten* dist. 47 (Frdb I, 171) –: „Was du zurückhältst, ist Brot der Hungrigen, was du einschließt, Kleidung der Nackten, das Geld, das du im Boden vergräbst, Loskauf und Befreiung der Elenden.“ Weil es jedoch viele Notleidende gibt und einer mit dem, was er hat, nicht allen zu helfen vermag, bleibt es dem einzelnen überlassen, seine Sachen so einzuteilen, daß er damit den Notleidenden beispringen kann. Ist die Not jedoch einmal eindeutig so groß, daß man im drängendem Fall mit dem, was sich gerade anbietet, offenkundig Abhilfe schaffen muß, z. B. wenn einer Person Gefahr droht und anders nicht geholfen werden kann, dann darf man mit einer fremden Sache, sei sie nun offen oder heimlich weggenommen, ihre Not beheben. Von Diebstahl oder Raub kann dann eigentlich nicht die Rede sein [43].

Zu 1. Jene Bestimmung der *Dekrete* faßt den Fall ins Auge, wo keine dringende Not vorliegt.

Zu 2. Eine heimlich weggenommene fremde Sache zur Behebung äußerster Not gebrauchen, hat streng genommen mit Diebstahl nichts zu tun. Denn eine derartige Lebenslage bewirkt, daß das, was jemand an sich nimmt, um sich am Leben zu halten, „das Seine“ wird.

Zu 3. Im Falle ähnlicher Not kann man heimlich etwas entwenden, um auch seinem in Schwierigkeit geratenen Nächsten zu helfen.

Kann Raub Sünde sein?

1. Beute wird gewaltsam weggenommen, dies gehört zum Wesen des Raubes (vgl. Art. 4). Doch Beute machen bei den Feinden ist erlaubt, wie bei *Ambrosius* in seinem Buch über die Patriarchen (ML 14, 427) steht: „Wenn die Beute in die Hand des Siegers gefallen ist, verlangt die soldatische Zucht, alles dem König zu übergeben“, nämlich zur Verteilung. Also ist Raub in gewissen Fällen erlaubt.

2. Was einem nicht gehört, darf man ihm nehmen. Nun ist der Besitz der Ungläubigen nicht ihr Eigentum. *Augustinus* schreibt nämlich im Brief an den Donatisten *Vincentius* (Brief 33; ML 33, 345): „Ihr nennt Dinge fälschlich euer eigen, doch besitzt ihr sie nicht rechtmäßig und müßtet sie nach den Gesetzen der weltlichen Könige herausgeben.“ Also dürfte man die Ungläubigen erlaubterweise berauben.

3. Die Landesfürsten pressen aus ihren Untertanen mit Gewalt viel heraus, und dies ist doch wohl nichts anderes als Raub. Es wäre jedoch bedenklich, zu sagen, daß sie damit sündigen, denn sonst kämen fast alle Fürsten in die Hölle. Also ist Raub in gewissen Fällen erlaubt.

DAGEGEN steht, daß von allem rechtmäßig Erworbenen Gott ein Opfer oder eine Gabe dargebracht werden kann. Mit Raubgut darf dies jedoch nicht geschehen gemäß Is 61, 8: „Denn ich, der Herr, liebe das Recht und hasse den Raub als Brandopfer.“ Also ist es nicht erlaubt, sich durch Raub etwas zu verschaffen.

ANTWORT. Raub bedeutet Gewalt und Zwang, wodurch, der Gerechtigkeit zuwider, jemandem weggenommen wird, was sein ist. In der menschlichen Gesellschaft besitzt jedoch Zwangsrecht nur die öffentliche Gewalt. Wer daher jemandem als Privatperson ohne öffentliche Gewalt eigenmächtig etwas nimmt, handelt unerlaubt und begeht einen Raub genau so wie die Räuber.

Den Fürsten jedoch wird öffentliche Gewalt übertragen, damit sie Hüter der Gerechtigkeit seien. Daher dürfen sie nur nach Maßgabe der Gerechtigkeit Gewalt und Zwang anwenden, und das heißt entweder im Kampf gegen die Feinde oder bei Strafaktionen gegen verbrecherische Bürger. Was bei derar-

66. 8 tigen Gewaltanwendungen weggenommen wird, ist nicht Raub, da dies nicht gegen die Gerechtigkeit verstößt. Wird jedoch gegen die Gerechtigkeit von irgendwelchen im Namen der öffentlichen Gewalt fremdes Gut entwendet, so handeln diese unerlaubt und begehen Raub und sind zur Restitution verpflichtet [44].

Zu 1. In Sachen Beute ist zu unterscheiden. Führen die Beutemacher einen gerechten Krieg, dann geht, was sie dabei gewaltsam an sich reißen, in ihr Eigentum über. Es handelt sich dann streng genommen nicht um Beute, und zur Restitution besteht darum auch kein Anlaß. Freilich können sich die Beutemacher in einem gerechten Krieg in schlechter Absicht durch Besitzgier versündigen, wenn sie hauptsächlich nicht wegen der Gerechtigkeit, sondern um der Beute willen kämpfen. *Augustinus* sagt nämlich in seinem Buch über die Worte des Herrn (Sermo 82; ML 39, 1904): „Um der Beute willen Kriegsdienst zu leisten ist Sünde.“ – Wer jedoch in einem ungerechten Krieg Beute macht, begeht Raub und ist zur Restitution verpflichtet.

Zu 2. Gewisse Ungläubige besitzen ihr Eigentum insofern ungerechterweise, als sie es „nach den Gesetzen der Landesfürsten abtreten müssen.“ Daher kann es ihnen gewaltsam abgenommen werden, jedoch nicht mit privater, sondern nur mit öffentlicher Autorität.

Zu 3. Wenn die Fürsten von ihren Untertanen verlangen, was ihnen zur Erhaltung des Gemeinwohls gerechterweise zusteht, so ist dies kein Raub, auch wenn dabei mit Gewalt vorgegangen wird. Erpressen die Fürsten jedoch etwas ungerechterweise mit Gewalt, dann ist dies genauso Raub, wie andere Räuberei. Daher schreibt *Augustinus* im 4. Buch seines Gottesstaates (c. 4; ML 41, 115): „Was sind die Königreiche ohne Gerechtigkeit anderes als große Räuberbanden? Denn auch die Räuberbanden, – sind sie nicht etwa kleine Königreiche?“ Und bei Ez 22, 27 steht: „Die Fürsten in seiner Mitte gleichen Beute raubenden Wölfen.“ Daher sind sie genau wie die Räuber zu Restitution verpflichtet. Dabei sündigen sie umso mehr als die Räuber, je verderblicher und allgemeiner sie die Gerechtigkeit, als deren Hüter sie berufen wurden, mit Füßen treten.

Ist Raub eine schwerere Sünde als Diebstahl?

1. Zur Wegnahme einer fremden Sache kommt beim Diebstahl noch Betrug und Arglist hinzu, was beim Raub nicht der Fall ist. Nun sind Betrug und Arglist schon für sich genommen Sünde, wie oben (55, 4. 5) dargelegt wurde. Also ist Diebstahl eine schwerere Sünde als Raub.

2. Scham ist Furcht vor schimpflichem Tun, wie es im IV. Buch der Ethik (c. 15; 1128 b 11) heißt. Doch die Menschen empfinden mehr Scham über Diebstahl als über Raub. Also ist Diebstahl schimpflicher als Raub [45].

3. Je mehr Menschen eine Sünde schadet, umso schwerer scheint sie zu sein. Nun kann Diebstahl Große und Kleine treffen, Raub jedoch nur Schwache, gegen die man mit Gewalt vorgehen kann. Also ist die Sünde des Diebstahls schwerer als die des Raubes.

DAGEGEN steht, daß nach dem Gesetz Raub schwerer bestraft wird als Diebstahl.

ANTWORT. Wie oben (Art. 4) erklärt wurde, sind Raub und Diebstahl Sünden, weil dabei jedesmal gegen den Willen des Eigentümers etwas weggenommen wird, jedoch mit dem Unterschied, daß beim Diebstahl Ungewolltsein wegen Nichtwissens, beim Raub hingegen Ungewolltsein wegen offener Gewalt vorliegt. Bei Gewaltanwendung wird der Wille aber wirksamer ausgeschaltet als durch Nichtwissen, weil Gewalt unmittelbarer als Nichtwissen auf den Willen einwirkt. Und deshalb ist Raub eine schwerere Sünde als Diebstahl.

Dazu kommt noch ein anderer Gesichtspunkt. Beim Raub wird nicht nur Sachschaden angerichtet, sondern er wendet sich auch schmachvoll und entehrend gegen die Person. Und dies ist schlimmer als Betrug oder Arglist, die den Diebstahl begleiten.

Daraus ergibt sich die Lösung Zu 1.

Zu 2. Auf Äußerlichkeiten eingestellte Menschen begeistern sich mehr für körperliche Kraftakte, wie sie beim Raub in Erscheinung treten, als für die innere Kraft der Tugend, die durch die Sünde verlorenght. Daher empfinden sie über den Raub weniger Scham als über den Diebstahl.

Zu 3. Durch Diebstahl kann wohl eine größere Anzahl als durch Raub geschädigt werden, doch der Schaden durch Raub ist größer als der durch Diebstahl. Aus diesem Grunde ist der Raub auch verabscheuungswürdiger.

DIE MISSACHTUNG DER GERECHTIGKEIT BEI DER AUSÜBUNG DES RICHTERAMTES

Nunmehr sind die Verfehlungen gegen die ausgleichende Gerechtigkeit zu behandeln, die zum Schaden des Nächsten durch Worte begangen werden. Dabei sind zunächst die Tätigkeiten beim Gerichtsverfahren zu untersuchen (Fr. 67–71), sodann die Verbalinjurien außerhalb der Rechtsprechung (Fr. 72–76).

Bezüglich des ersten Punktes drängen sich 5 Themen auf:

1. Die Ungerechtigkeit des Richters bei der Rechtsprechung.
2. Die Ungerechtigkeit des Anklägers bei seiner Anklage.
3. Die Ungerechtigkeit des Angeklagten bei seiner Verteidigung.
4. Die Ungerechtigkeit des Zeugen bei der Zeugenaussage.
5. Die Ungerechtigkeit des Anwalts bei der Verteidigung.

Zum ersten Thema ergeben sich vier Fragen:

1. Kann der Richter über jemanden urteilen, für den er nicht zuständig ist?
2. Ist es erlaubt, im Hinblick auf die vorgelegten Aussagen gegen das eigene bessere Wissen ein Urteil zu fällen?
3. Kann der Richter einen Nichtangeklagten gerechterweise verurteilen?
4. Ist es erlaubt, eine Strafe zu erlassen?

1. ARTIKEL

Kann der Richter über jemanden urteilen, für den er nicht zuständig ist?

1. Dn 13, 45ff. ist zu lesen, daß *Daniel* die des falschen Zeugnisses überführten Ältesten verurteilte. Nun waren diese Ältesten nicht *Daniels* Untergebene, im Gegenteil, sie waren Richter des Volkes. Also darf jemand erlaubterweise einen richten, für den er nicht zuständig ist.

2. Christus, „der König der Könige und Herr der Herren“ (Apk 17, 14) war keinem Menschen untertan, und dennoch

stellte er sich einem menschlichen Gericht. Also darf man 67. 1
jemanden richten, für den man nicht zuständig ist.

3. Nach dem Recht ist ein Fall vor jenem Gericht zu verhandeln, in dessen Bereich die Verfehlung begangen wurde. Doch bisweilen untersteht der Delinquent nicht dem Gericht jenes Ortes, z. B. wenn er einer anderen Diözese angehört oder exempt ist. Also kann jemand einen richten, für den er nicht zuständig ist.

DAGEGEN steht das Wort *Gregors* zur Stelle Dt 23, 25: „Wenn du auf den Fruchtbauer kommst [darfst du Ähren abreißen, aber nichts mit der Sichel abschneiden]“: „Er kann mit der Sichel des Richterspruches nicht in eine Sache eingreifen, die der Zuständigkeit eines anderen untersteht“ (Regist. XI, ep. 64; ML 77, 1192; FrdbI, 561).

ANTWORT. Der Spruch des Richters ist gleichsam ein auf den Einzelfall zugeschnittenes Gesetz. Wie daher das allgemeine Gesetz nach *Aristoteles* (Eth. X, 10; 1180 a 21) Zwangsgewalt haben muß, so auch der Spruch des Richters. Dadurch werden beide Teile gezwungen, sich an das Urteil zu halten, denn sonst wäre es wirkungslos. Erzwingungsgewalt besitzt im Staat jedoch nur der Inhaber der öffentlichen Gewalt. Und die sie ausüben, gelten als Vorgesetzte jener, über die sie, wie über Untergebene, Macht erhalten haben. So ist es klar, daß niemand einen richten kann, wenn ihm dieser nicht irgendwie untergeben ist, entweder aufgrund einer Vollmachtsübertragung oder ordentlicher Amtsbefugnis.

Zu 1. *Daniel* wurde die Vollmacht, jene Ältesten zu richten, gewissermaßen durch göttliche Eingebung übertragen. Dies wird angedeutet durch das Wort (V. 45): „Der Herr erweckte den Geist eines noch jungen Mannes.“

Zu 2. In menschlichen Dingen kann sich jemand freiwillig dem Urteil anderer unterstellen, auch wenn sie nicht seine Vorgesetzten sind. Dies trifft z. B. bei jenen zu, die einen Schiedsrichter anrufen. Freilich muß dann der Schiedsspruch durch eine Strafe gesichert werden; die Schiedsrichter, die nicht Vorgesetzte sind, besitzen von sich aus ja keine Erzwingungsgewalt. So unterwarf sich auch Christus freiwillig dem menschlichen Gericht, desgleichen Papst *Leo* (IV.) dem Gericht des Kaisers (Mansi XIV, 887; FrdbI, 496).

Zu 3. Der Bischof, in dessen Diözese sich einer vergangen hat, wird dessen Vorgesetzter aufgrund des Deliktes, selbst

- 67.2 wenn er exempt ist, es sei denn, er habe sich in einer exempten Sache vergangen, z. B. in der Verwaltung eines exempten Klosters. Hat ein Exempter jedoch Diebstahl, Mord oder ähnliches verschuldet, kann er durch den Bischof rechtmäßig verurteilt werden [46].

2. ARTIKEL

Ist es erlaubt, angesichts der vorgebrachten Aussagen ein Urteil gegen das eigene bessere Wissen zu fällen?

1. Dt 17,9 heißt es: „Du sollst vor die Priester vom Geschlecht Levi treten und vor den Richter, der dann im Amte ist, und Umfragen anstellen lassen; so werden sie dir das der Wahrheit gemäße Urteil verkünden.“ Doch bisweilen wird Unwahres vorgebracht, wie z. B. wenn etwas durch falsche Zeugen bewiesen wird. Also ist es dem Richter nicht erlaubt, nach dem, was vorgebracht und bewiesen wird, gegen sein eigenes besseres Wissen ein Urteil zu fällen.

2. Der richtende Mensch muß sich dem Gericht Gottes angleichen, denn „Gottes ist das Gericht“, wie es Dt 1,7 heißt. Nun „ist Gottes Gericht der Wahrheit gemäß“ (Röm 2,2) und Is 11,3f. wird von Christus geweißt: „Er richtet nicht nach dem Augenschein, noch urteilt er nach dem Hörensagen, sondern er richtet die Armen nach Gerechtigkeit und urteilt mit Billigkeit über die Demütigen der Erde.“ Also darf der Richter angesichts der ihm vorgelegten Beweise nicht ein Urteil gegen sein eigenes besseres Wissen fällen.

3. Vor Gericht werden Beweise verlangt, damit sich der Richter eine Meinung vom wahren Sachverhalt bilden kann. Zur Klarstellung bekannter Dinge bedarf es daher keines Gerichtsverfahrens gemäß 1 Tim 5,24: „Die Sünden mancher Leute liegen offen zutage, sie laufen ihnen gleichsam voraus zum Gericht.“ Kennt der Richter also von sich aus die Wahrheit, darf er auf die vorgebrachten Beweise keine Rücksicht nehmen, sondern muß seinen Spruch nach der ihm bekannten Wahrheit fällen.

4. „Gewissen“ heißt soviel wie Anwendung des Wissens auf das Tun (vgl. I 79,13). Doch gegen das Gewissen handeln ist Sünde. Also sündigt der Richter, wenn er entgegen seinem Wis-

sen um die Wahrheit nach den vorliegenden Prozeßakten sein Urteil fällt. 67. 2

DAGEGEN steht, was *Ambrosius* in einer Homilie zum Psalm 118 (ML 15, 1571) schreibt: „Ein guter Richter entscheidet nicht nach eigenem Gutdünken, sondern er fällt seinen Spruch nach Gesetz und Recht.“ Dies bedeutet aber nach dem urteilen, was im Gericht vorgebracht und bewiesen wird. Also muß sich der Richter daran halten und darf nicht seiner eigenen Meinung folgen.

ANTWORT. Wie (60, 6) gesagt, kommt das Rechtsprechen dem Richter zu als bestelltem Vertreter der öffentlichen Macht. Deshalb darf ihn bei seiner Tätigkeit nicht das leiten, was er als Privatperson weiß, sondern die Kenntnis, die er als öffentliche Person besitzt. Diese Kenntnis nun wird ihm vermittelt im allgemeinen und im besonderen. Im allgemeinen durch die öffentlichen Gesetze, göttliche und menschliche: gegen sie darf er keine Beweise gelten lassen. Im besonderen, d. h. im einzelnen Fall, durch Beweismittel, Zeugen und andere dergleichen rechtmäßige Bürgschaften. Diesen muß er bei der Verhandlung mehr folgen als seinem Wissen als Privatperson. Er kann jedoch seine eigene Überzeugung mitspielen lassen, indem er die vorgebrachten Beweise einer schärferen Prüfung unterzieht, um ihre Schwachstellen herauszustellen. Kann er sie jedoch rechtlich nicht zurückweisen, dann muß er, wie gesagt (DAGEGEN), sein Urteil darauf stützen [47].

Zu 1. Jener Text über die Umfrage durch die Richter wird vorausgeschickt, um klarzustellen, daß die Richter nach dem urteilen müssen, was ihnen vorgelegt wurde.

Zu 2. Gott fällt seine Urteile aus eigener Machtbefugnis, und daher richtet er sich dabei nach der Wahrheit, die er selber weiß, und nicht nach dem, was er von anderen erfährt. Das gleiche gilt von Christus, der wahrer Gott und wahrer Mensch ist. Die übrigen Richter jedoch fallen ihre Urteile nicht aus eigener Machtbefugnis. Daher sind die beiden Fälle nicht vergleichbar.

Zu 3. Der Apostel spricht von dem Fall, daß der Tatbestand nicht nur dem Richter, sondern auch anderen bekannt ist. Daher kann der Schuldige auf keine Weise sein Verbrechen in Abrede stellen, sondern er wird sogleich durch den offenkundigen Tatbestand überführt. Ist er aber nur dem Richter, jedoch nicht anderen bekannt oder anderen und nicht dem Richter, dann läßt sich ein Prozeßverfahren nicht umgehen.

- 67.3 Zu 4. Für sich selber muß der Mensch sein Gewissen nach eigenem Wissen bilden. Handelt er jedoch in öffentlicher Funktion, dann gilt für seine Gewissensinformation nur, was in einem öffentlichen Gerichtsverfahren herauskommen kann usw.

3. ARTIKEL

Kann der Richter tätig werden, auch wenn kein Kläger vorhanden ist?

1. Die menschliche Gerechtigkeit leitet sich von der göttlichen ab. Doch Gott richtet die Sünder auch dann, wenn es keinen Ankläger gibt. Also kann in gleicher Weise der Mensch gerichtlich jemanden verurteilen, wenn kein Kläger vorhanden ist.

2. Der Ankläger ist bei einem Gerichtsverfahren nötig, damit das Verbrechen dem Richter vorgetragen wird. Doch bisweilen kann das Verbrechen auf andere Weise als auf dem Anklageweg vor den Richter gelangen, z. B. durch Anzeige, durch üblen Ruf oder wenn der Richter selbst darauf stößt. Also kann der Richter jemanden ohne Ankläger verurteilen.

3. Die Taten der Heiligen werden in der Hl. Schrift als Vorbilder für das menschliche Leben erzählt. Nun war *Daniel* zugleich Ankläger und Richter im Fall der ruchlosen Ältesten, wie bei Dn 13, 45 ff. geschrieben steht. Also ist es nicht gegen die Gerechtigkeit, wenn jemand als Richter einen verurteilt und zugleich als Ankläger gegen ihn auftritt.

DAGEGEN steht, was *Ambrosius* bei der Auslegung von 1 Kor 5, 2 (ML 17, 208) zur Ansicht des Apostels über den Unzüchtigen schreibt: „Der Richter darf nicht ohne Ankläger verurteilen, denn der Herr hat den *Judas*, der ein Dieb war, in keiner Weise von sich gestoßen, und zwar deshalb, weil er nicht angeklagt war.“

ANTWORT. Der Richter sagt, was im einzelnen Gerechtigkeit ist. „Daher nehmen die Leute“, wie *Aristoteles* im V. Buch seiner Ethik (c. 4; 1132 a 20) bemerkt, „ihre Zuflucht zum Richter wie zur lebendigen Gerechtigkeit.“ Die Gerechtigkeit bezieht sich jedoch, wie oben (58, 2) betont, nicht auf einen selbst, sondern regelt die Beziehungen zu anderen. Daher muß der Richter zwischen Zweien entscheiden, und dies setzt vor-

aus, daß der eine Kläger und der andere Angeklagter ist. Aus diesem Grunde kann der Richter jemanden in Kriminalfällen nur verurteilen, wenn ein Kläger auftritt gemäß jenem Wort Apg 25, 16: „Bei den Römern ist es nicht üblich, einen Menschen zu verurteilen, bevor der Angeklagte den Anklägern gegenübergestellt und ihm Gelegenheit zur Verteidigung gegeben wurde, um sich von den Verbrechen, die ihm vorgeworfen werden, zu entlasten“ [48].

Zu 1. In seinem Gericht weist Gott dem Gewissen des Sünders die Funktion des Anklägers zu gemäß Röm 2, 15: „Ihre Gedanken klagen sich gegenseitig an und verteidigen sich.“ Auch spielt die Evidenz der Tatsachen die gleiche Rolle gemäß Gn 4, 10: „Das Blut deines Bruders *Abel* schreit auf zu mir von der Erde.“

Zu 2. Der schlechte Ruf in der Öffentlichkeit übt das Geschäft des Anklägers aus. Daher schreibt die *Glosse* (interlin. I, 45 v) zu Gn 4, 10 „Das Blut deines Bruders *Abel*“ usw.: „Die Offenkundigkeit des Verbrechens braucht keinen Ankläger.“ – Die Anzeige jedoch hat, wie oben (33, 7) erwähnt, nicht die Bestrafung des Sünders zum Ziel, sondern seine Besserung. Daher geschieht nichts gegen den angezeigten Sünder, sondern man tut etwas für ihn. Aus diesem Grund bedarf es hier ebenfalls keines Anklägers. Widerspenstigkeit gegen die Kirche wird hingegen ohne besonderen Ankläger bestraft, denn dieses Vergehen ist ebenfalls offenkundig und klagt sich selber an. – Entdeckt der Richter persönlich ein Verbrechen, so kann er ein Urteil nur nach den Regeln der offiziellen Rechtsordnung fällen.

Zu 3. Gott steht für sein Gericht die eigene Kenntnis der Wahrheit zur Verfügung, nicht aber dem Menschen (Art. 2, 3). Daher kann der Mensch nicht wie Gott zugleich Ankläger, Richter und Zeuge sein. *Daniel* jedoch war in seiner Person Ankläger und Richter und vollzog unter Gottes Eingebung gleichsam an dessen Stelle das Gericht (Art. 1, 1).

Darf der Richter die Strafe erlassen?

1. Bei Jak 2, 13 steht: „Ein Gericht ohne Erbarmen hat zu erwarten, wer kein Erbarmen kennt.“ Doch niemand wird bestraft, weil er nicht tut, was er erlaubterweise nicht tun kann. Also kann jeder Richter Barmherzigkeit üben, indem er die Strafe erläßt.

2. Menschliches Richten muß das göttliche Gericht nachahmen. Nun läßt Gott den reuigen Sündern die Strafe nach, denn „er will nicht des Sünders Tod“, wie es bei Ez 18, 23 heißt. Also kann auch der menschliche Richter dem reuigen Angeklagten die Strafe erlassen.

3. Jeder kann tun, was ihm nützt und anderen nicht schadet. Dem Schuldigen die Strafe erlassen ist jedoch für diesen von Nutzen und schadet keinem. Also kann der Richter dem Schuldigen erlaubterweise die Strafe erlassen.

DAGEGEN heißt es Dt 13, 8f. von dem, der den Rat gibt, anderen Göttern zu dienen: „Dein Auge schone seiner nicht, daß du vielleicht Mitleid habest und ihn verbergen möchtest, sondern töte ihn auf der Stelle.“ Und vom Mörder heißt es Dt 19, 12f: „Er soll sterben und du sollst kein Erbarmen mit ihm haben.“

ANTWORT. Wie aus dem obigen (2, 3) hervorgeht, sind in der vorliegenden Frage beim Richter zwei Gesichtspunkte zu bedenken. Einmal muß er zwischen Ankläger und Schuldigem richten, sodann aber fällt er seinen Spruch nicht aus eigener Machtbefugnis, sondern als Vertreter der öffentlichen Autorität. Zwei Gründe also verbieten es dem Richter, dem Schuldigen die Strafe zu erlassen. Erstens die Rücksicht auf den Ankläger, der die Bestrafung wegen eines erlittenen Unrechts mit gutem Grund erwarten kann. Ein Nachlaß liegt nicht im Belieben des Richters, denn der muß jedem sein Recht geben.

Zweitens verwehrt es ihm der Staat, in dessen Namen er sein Amt ausübt und zu dessen Gemeinwohl es gehört, daß die Übeltäter bestraft werden. Dennoch gibt es hier einen Unterschied zwischen den untergeordneten Richtern und dem obersten Richter, nämlich dem Fürsten, dem die öffentliche Gewalt in vollem Umfang anvertraut ist. Der untergeordnete Richter nämlich besitzt keine Befugnis, einem Schuldigen gegen die von

seinem Vorgesetzten im auferlegten Gesetze die Strafe zu erlassen. Daher bemerkt *Augustinus* zum Johanneswort (19, 11) „Du hättest keine Macht über mich“: „Gott hat dem *Pilatus* nur eine derart dem Kaiser untergeordnete Macht verliehen, daß es nicht in seinem Belieben stand, den Angeklagten freizugeben“ (In Joh., Tr. 116; ML 35, 1943). Doch der Fürst, der volle Macht im Staate besitzt, kann, wenn das Opfer der Untat damit einverstanden ist und es dem Gemeinwohl nicht zum Schaden ausschlägt, den Schuldigen erlaubterweise ohne Strafe davonkommen lassen.

Zu 1. Barmherzigkeit kann der Richter in Dingen walten lassen, die seinem Ermessen freistehen, wo es nach den Worten des *Aristoteles* (Eth.V, 14; 1138 a 1) „Zeichen des guten Menschen ist, die Strafe zu mildern.“ Wo jedoch die Bestimmungen des göttlichen oder menschlichen Gesetzes herrschen, steht es ihm nicht zu, Nachsicht zu üben.

Zu 2. Gott besitzt die höchste richterliche Gewalt, und ihm unterliegt alles, was gegen irgendjemand gesündigt wird. Daher steht es ihm frei, die Strafe zu erlassen, zumal die Sünde vor allem deshalb die Strafe verdient, weil sie gegen ihn gerichtet ist. Doch verzichtet er nur deshalb auf Bestrafung, weil dies seiner Güte, diesem Quellgrund all seiner Gesetze, entspricht.

Zu 3. Wenn der Richter unter Mißachtung der Rechtsordnung Strafe erlasse, fügte er der Gemeinschaft Schaden zu, für die es gut ist, wenn die Übeltäter bestraft werden, damit das Sündigen unterbleibt. Daher fährt Dt 13, 11 nach der Erwähnung der Strafe für den Verführer fort: „Damit ganz Israel es höre und sich fürchte und fernerhin nicht mehr etwas dergleichen tue.“ Der Richter schadete aber auch dem Opfer der Ungerechtigkeit, das in der Bestrafung des Übeltäters eine gewisse Wiederherstellung seiner Ehre erblickt.

DIE UNGERECHTE ANKLAGE

Nun steht das Thema „ungerechte Anklage“ zur Behandlung an. Dabei ergeben sich vier Fragen:

1. Ist man verpflichtet, Anklage zu erheben?
2. Muß die Anklage schriftlich abgefaßt werden?
3. Wodurch wird eine Anklage verwerflich?
4. Wie sind böswillige Ankläger zu bestrafen?

1. ARTIKEL

Ist man verpflichtet, Anklage zu erheben?

1. Niemand wird wegen einer Sünde von der Erfüllung eines göttlichen Gebotes entschuldigt, denn sonst zöge er aus seiner Sünde einen Vorteil. Doch manche werden wegen einer Sünde unfähig, als Kläger aufzutreten, wie z. B. die Exkommunizierten, die Ehrlosen und die größerer Verbrechen Angeklagten, bevor ihre Unschuld erwiesen ist. Also ist man durch göttliches Gebot nicht gehalten, Anklage zu erheben.

2. Jede Pflicht hängt von der Liebe ab, die „das Ziel des Gesetzes ist“. Daher heißt es Röm 13, 8: „Bleibt niemand etwas schuldig, nur die Liebe schuldet ihr einander immer.“ Doch die Liebe schuldet der Mensch allen, den Großen und den Kleinen, den Untergebenen und den Vorgesetzten. Da nun die Untergebenen nicht die Vorgesetzten und die Kleinen nicht die Großen anklagen sollen, wie durch mehrere Kapitel in den *Dekreten* II, q. 7 (Frdb I, 483 ff.) dargelegt wird, ist offenbar niemand verpflichtet, Klage zu erheben.

3. Niemand ist verpflichtet, gegen die Treue zu handeln, die er dem Freund schuldet, denn er darf einem anderen nicht antun, was er selbst von ihm nicht zugefügt haben möchte. Nun bedeutet jemanden anklagen bisweilen einen Verstoß gegen die Treue, die man dem Freund schuldet, wie es Spr 11, 13 heißt: „Wer trügerisch wandelt, deckt Geheimnisse auf, wer aber treu ist, schweigt über das, was der Freund ihm anvertraut hat.“ Also ist man nicht gehalten, Anklage zu erheben.

DAGEGEN heißt es Lv 5, 1: „Wenn jemand dadurch sündigt, 68. 1
daß er einem Fluchenden zuhört und also Augenzeuge ist, es
jedoch nicht anzeigt, macht er sich schuldig.“

ANTWORT. Wie oben (67, 3, 2) dargelegt, besteht der Unter-
schied zwischen Anzeige und Anklage darin, daß die Anzeige
die Besserung des Mitbruders im Auge hat, während die
Anklage auf die Bestrafung des Verbrechens ausgeht. Die Stra-
fen des gegenwärtigen Lebens jedoch sind nicht an sich gefor-
dert – denn hienieden ist nicht die endgültige Zeit der Vergel-
tung –, sondern als Heilmittel zur Besserung des Sünders oder
zum Wohl des Gemeinwesens, dessen Friede durch die Bestra-
fung der Sünder gesichert wird. Das erste hat, wie gesagt, die
Anzeige im Sinn, das zweite bezweckt man mit der Anklage.
Wenn daher ein Verbrechen ein Ausmaß angenommen hat, daß
es den Staat bedroht, besteht die Verpflichtung zur Klageerhe-
bung – ausreichender Beweis vorausgesetzt; sich dessen zu ver-
sichern, ist Pflicht des Anklägers –, z. B. wenn jemandes Sünde
zum leiblichen oder geistlichen Verderben des Volkes aus-
schlägt. Erreicht die Sünde aber nicht eine derartige soziale
Auswirkung oder läßt sie sich nicht genügend beweisen, so
besteht keine Verpflichtung, eine Klage anzustrengen, denn nie-
mand ist zu etwas verpflichtet, was er nicht sachgerecht zu lei-
sten vermag.

Zu 1. Es stimmt tatsächlich, daß der Mensch wegen einer
Sünde unfähig wird, zu tun, was alle tun müssen, z. B. das
ewige Leben verdienen oder die Sakramente empfangen. Doch
zieht der Mensch daraus keineswegs einen Vorteil, in Wirklich-
keit nämlich bedeutet nicht tun können, was man tun sollte,
schwerste Strafe, denn seine Vollkommenheit erlangt der
Mensch durch tugendhaftes Tun.

Zu 2. Untergebene, die das Leben ihrer Vorgesetzten „nicht
aus Liebe, sondern in bössartiger Absicht in Verruf bringen und
der Kritik aussetzen wollen“, dürfen gegen sie keine Klage erhe-
ben (FrdbI, 488). Das gleiche gilt nach den *Dekreten* II, q. 7
(FrdbI, 488) für verbrecherische Untergebene. Sonst jedoch
dürfen Untergebene ihre Vorgesetzten aus Liebe anklagen, falls
sie die nötigen Voraussetzungen dazu haben.

Zu 3. Geheimnisse zum Schaden der betreffenden Person
enthüllen, verstößt gegen die Treue, nicht aber wenn sie ans
Licht der Öffentlichkeit gezogen werden zum Vorteil des
Gemeinwohls, das dem Wohl des einzelnen stets vorgeht. Des-

68. 2 halb darf man sich auch auf kein Geheimnis einlassen, das sich gegen das Gemeinwohl richtet. – Jedoch ist das, was sich durch vollgültige Zeugen beweisen läßt, kein Geheimnis [49].

2. ARTIKEL

Muß die Anklage schriftlich abgefaßt werden?

1. Die Schrift wurde zur Unterstützung des Gedächtnisses erfunden, damit es das Vergangene besser behalten kann. Doch eine Anklage hat Gegenwärtiges zum Thema. Also ist es nicht nötig, sie schriftlich abzufassen.

2. In den *Dekreten* II, q. 8 (FrdbI, 503) steht: „Ein Abwesender kann weder anklagen noch von jemand angeklagt werden.“ Die Schrift aber dient gerade dazu, Abwesenden etwas mitzuteilen (vgl. *Augustinus*: Über die Dreifaltigkeit, 10, 1; ML 42, 972). Also ist eine schriftliche Abfassung der Anklage überflüssig, zumal ein Kanon bestimmt, daß „keine Anklage schriftlich angenommen werden darf“ (FrdbI, 503).

3. Man kann jemand eines Verbrechens überführen sowohl durch Anklage wie durch Anzeige. Doch eine Anzeige braucht man nicht schriftlich abzufassen. Also auch nicht eine Anklage.

DAGEGEN heißt es in den *Dekreten* II, q. 3 (FrdbI, 503): „Ankläger ohne schriftlich aufgesetzten Text dürfen nicht zugelassen werden“.

ANTWORT. Wie oben (67, 3) bemerkt, ist der Ankläger in einem Kriminalprozeß Partei, so daß der Richter zur Prüfung der Rechtslage in der Mitte zwischen dem Ankläger und dem Angeklagten steht. Dabei muß er zu möglichst sicheren Erkenntnissen gelangen. Weil jedoch nur mündlich Vorgebrachtes leicht vergessen wird, stünde dem Richter bei seiner Urteilsverkündung das Was- und Wie-Gesagte nicht sicher vor Augen. Daher gibt es die kluge Bestimmung, daß die Anklage, wie überhaupt alles, was zu einer Gerichtsverhandlung gehört, schriftlich abzufassen ist [50].

Zu 1. Es ist schwer, sich bei der Menge und Mannigfaltigkeit des Gesprochenen einzelne Worte zu merken. Beweis dafür ist die Tatsache, daß viele, die das gleiche gehört haben, schon nach kurzer Zeit, wenn man sie danach fragt, verschiedene Antworten geben. Und doch ändert schon ein geringer Unterschied in den Worten den Sinn! Daher ist es für die Sicherheit des Urteils,

auch wenn es der Richter schon bald nach Abschluß der Verhandlung verkünden muß, von Vorteil, wenn die Anklage schriftlich abgefaßt wird.

Zu 2. Schriftliche Abfassung ist nicht nur nötig, wenn die Person, die etwas mitteilt oder der etwas mitgeteilt werden muß, abwesend ist, sondern auch wenn die Sache sich zeitlich hinzieht (Zu 1). Wenn daher der Kanon sagt, daß „keine Anklage schriftlich angenommen werden darf“, so ist dies vom Abwesenden zu verstehen, der seine Anklage brieflich einreicht. Dies schließt jedoch nicht aus, daß, wenn der Ankläger anwesend ist, ein Schriftsatz verlangt wird.

Zu 3. Wer anzeigt, verpflichtet sich nicht, Beweise vorzulegen. Deshalb wird er auch nicht bestraft, wenn er keine hat. Aus diesem Grund ist für die Anzeige auch keine Niederschrift nötig, sondern ausreichend, wenn die Anzeige der kirchlichen Autorität mündlich vorgetragen wird, die dann von Amts wegen zusieht, daß der Mitbruder auf bessere Wege kommt [51].

3. ARTIKEL

Wird die Anklage ungerecht durch Verleumdung, Verheimlichung (praevaricatio) und Widerruf (tergiversatio)? [52]

1. In den *Dekreten* II, q. 3 (Frdb I, 453) steht: „Verleumden heißt falsche Verbrechen angeben“. Doch bisweilen wirft jemand einem aus entschuldbarer Unkenntnis der Tatsachen ein falsches Verbrechen vor. Also wird die Anklage im Fall von Verleumdung nicht immer ungerecht.

2. Ebendort heißt es: „Praevaricari bedeutet: wahre Verbrechen verheimlichen“. Doch dies scheint nicht unerlaubt zu sein, denn man ist nicht gehalten, alle Verbrechen aufzudecken, wie oben (Art. 1; 33,7) gesagt wurde. Also wird die Anklage durch eine derartige Verheimlichung nicht ungerecht.

3. Ebenfalls steht dort: „Tergiversari heißt: gänzlich von der Anklage zurücktreten“. Doch dies kann ohne Ungerechtigkeit geschehen; man liest dort nämlich weiter: „Reut es einen, über etwas nicht Beweisbares eine Strafklage eingereicht und schriftlich niedergelegt zu haben, so soll er sich mit dem Angeklagten verständigen, und die Sache ist beigelegt“. Also wird die Anklage durch Widerruf nicht ungerecht.

68. 3 DAGEGEN heißt es an der gleichen Stelle: „Die Unbedachtsamkeit des Anklägers zeigt sich auf dreierlei Weise: entweder verleumdet er oder er verheimlicht oder er leistet Widerruf“.

ANTWORT. Wer eine Klage erhebt, möchte durch die Bekanntmachung des Verbrechens dem Gemeinwohl einen Dienst erweisen. Niemand aber darf einem ungerecht Schaden zufügen, um das Gemeinwohl zu fördern. Daher wird die Anklage aus zweifachem Grund sündhaft. Einmal durch ungerechtes Vorgehen gegen den Angeklagten, indem man ihn erfundener Verbrechen bezichtigt, und das heißt „verleumden“. – Sodann im Hinblick auf den Staat, dessen Wohl man durch die Anklage hauptsächlich dienen will: eine solche Absicht wird zunichte, wenn man böswillig die Bestrafung der Sünde hintertreibt, was wiederum auf zweifache Weise geschehen kann. Einmal durch betrügerische Machenschaften in der Anklage; dies fällt unter „Verheimlichung (praevaricatio) zugunsten des Angeklagten“, denn „ein praevaricator ist gewissermaßen einer, der ‚auf krummen Wegen geht‘, indem er die eigene Sache verrät und es heimlich mit der Gegenpartei hält“ (ebda.). – Auf andere Weise dadurch, daß man die Anklage völlig widerruft, und dies heißt „tergiversari“, „den Rücken wenden“, denn widerruft jemand das, was er begonnen hat, so „wendet er gleichsam den Rücken“.

Zu 1. Man darf eine Anklage nur dann erheben, wenn man seiner Sache unbedingt sicher ist und keine Zweifel über die Tatsachen bestehen. Doch verleumdet nicht jeder, der einem fälschlich ein Verbrechen zur Last legt, sondern nur, wer sich böswillig zu einer falschen Anklage hinreißen läßt. Es kommt nämlich bisweilen vor, daß jemand aus Leichtsinn zur Anklage schreitet, weil er in seiner Unbesonnenheit allzu leicht glaubt, was er hört. Bisweilen jedoch wird jemand auch durch einen unvermeidlichen Irrtum zur Klage veranlaßt. All dies hat ein kluger Richter auseinanderzuhalten, damit er nicht voreilig Verleumdung vermutet, wo es sich nur um Leichtsinn handelt oder um falsche Anklage aufgrund unvermeidlichen Irrtums [53].

Zu 2. Nicht jeder, der über wahre Verbrechen schweigt, verheimlicht sie im vorliegenden Sinn, sondern nur, wenn er betrügerisch verschweigt, was zu seiner Anklage gehört, und mit dem Angeklagten gemeinsame Sache macht, indem er zu dessen Gunsten Beweise unterschlägt und falsche Entlastungen zuläßt.

Zu 3. „Widerrufen“ heißt die Anklage zurückziehen, indem man die Absicht anzuklagen völlig aufgibt, und zwar nicht irgendwie, sondern auf eine rechtswidrige Weise. Einwandfrei kann jemand eine Anklage auf zweifache Art aufgeben. Einmal, wenn er im Verlauf des Prozesses erkennt, daß seine Anklage nicht stimmt und Kläger und Angeklagter dann durch gegenseitige Übereinkunft die Sache für erledigt erklären. Sodann, wenn der Fürst in seiner Sorge um das Gemeinwohl, dem ja die Anklage dienen wollte, das Verfahren einstellt.

4. ARTIKEL

Verfällt ein Ankläger, der in seiner Beweisführung versagt, der Strafe der Wiedervergeltung? [54]

1. Es kommt bisweilen vor, daß jemand aus unvermeidlichem Irrtum zur Anklage schreitet. In diesem Fall muß der Richter den Ankläger straflos ausgehen lassen, wie in den *Dekreten* II, q. 3 (FrdbI, 454) gesagt wird. Der Ankläger, der in der Beweisführung versagt, unterliegt also nicht der Strafe der Wiedervergeltung.

2. Sollte die Strafe der Wiedervergeltung dem ungerechten Ankläger auferlegt werden, dann wegen eines gegen jemand begangenen Unrechts. Nicht aber wegen eines Unrechts gegen die Person des Anklagten, denn dann könnte der Fürst diese Strafe nicht erlassen. Aber auch nicht wegen eines Unrechts gegen das Gemeinwesen, denn dann könnte ihn der Angeklagte nicht freigeben. Also gebührt dem, der in der Anklage versagt hat, nicht die Strafe der Wiedervergeltung.

3. Einunddieselbe Sünde darf nicht mit doppelter Strafe geahndet werden. So gemäß Nah 1, 9: „Gott wird nicht zweimal verurteilen für dasselbe Vergehen“ (Septuagintatext). Doch wer in der Beweisführung versagt, zieht sich die Strafe der Ehrlosigkeit zu, die, wie es scheint, selbst der Papst nicht erlassen kann gemäß dem Wort des Papstes *Gelasius*: „Wenn wir auch die Seelen durch Buße retten können, am Verlust der Ehre können wir nichts ändern“. Also verdient der Ankläger nicht auch noch die Strafe der Wiedervergeltung.

DAGEGEN steht das Wort des Papstes *Hadrian* (In capitulari, c. 52; Mansi XII, 912): „Wer seinen Vorwurf nicht beweisen

68. 4 kann, soll die dem Angeklagten zugedachte Strafe selbst erleiden“.

ANTWORT. Wie oben (Art. 2) besprochen, gehört der Ankläger im Klageprozeß zur Partei, die eine Bestrafung des Angeklagten durchsetzen will. Die Aufgabe des Richters jedoch besteht darin, den rechtlichen Ausgleich zwischen beiden herzustellen. Dies nun verlangt, daß einer den Schaden, den er dem anderen zugedacht hat, selbst erleidet gemäß Ex 21, 24: „Aug' um Auge, Zahn um Zahn“. Somit ist es nur gerecht, daß, wer jemanden durch seine Anklage in die Gefahr schwerer Bestrafung gebracht hat, selbst eine ähnliche Strafe erleidet.

Zu 1. Wie es bei *Aristoteles* im V. Buch seiner Ethik (c. 8; 1132b31) heißt, ist „Wiedervergeltung“ auf dem Gebiet der Gerechtigkeit schlechthin nicht immer angebracht, denn viel kommt darauf an, ob einer den anderen absichtlich oder unfreiwillig geschädigt hat. Was mit Absicht geschieht, verdient Strafe, dem Unfreiwilligen jedoch gebührt Nachsicht. Wenn daher der Richter feststellt, daß einer jemanden fälschlich angeklagt hat, ohne den Willen zu schaden, sondern aus Unkenntnis aufgrund von unverschuldetem Irrtum und somit unabsichtlich, legt er ihm die Strafe der Wiedervergeltung nicht auf.

Zu 2. Wer böswillig anklagt, sündigt gegen die Person des Angeklagten und auch gegen das Gemeinwesen. Daher wird er für beides bestraft. In diesem Sinn ist Dt 19, 18 ff. zu verstehen: „Wenn sie (die Priester und Richter) nach sorgfältiger Untersuchung gefunden haben, daß der falsche Zeuge gegen seinen Bruder eine Lüge gesprochen hat, so sollen sie ihm antun, was er seinem Bruder anzutun gedachte“. Dies zum Unrecht gegen die Person; sodann zum Unrecht gegen das Gemeinwesen: „Und so sollst du das Böse aus deiner Mitte fortschaffen, damit die übrigen es hören und sich fürchten und nie mehr solches zu tun wagen“. Insbesondere jedoch geschieht bei falscher Anklage der Person des Angeklagten Unrecht. Daher kann der Angeklagte, wenn er unschuldig ist, dem Kläger sein Unrecht verzeihen, vor allem, wenn dieser nicht verleumderisch, sondern aus Gedankenlosigkeit gegen ihn vorgegangen ist. Verzichtet er nach Verabredung mit seinem Gegner auf Erhebung der Anklage, bleibt aber dennoch das Unrecht gegen das Gemeinwesen, und dieses kann vom Angeklagten nicht vergeben werden, sondern nur vom Fürsten, der die Sorge für das Gemeinwohl trägt.

Zu 3. Der Ankläger verdient die Strafe der Wiedervergeltung als Ausgleich für den Schaden, den er dem Nächsten antun wollte. Die Strafe des Ehrverlusts jedoch gebührt ihm wegen der Bosheit seiner verleumderischen Anklage. Bisweilen verzichtet der Fürst auf Bestrafung, läßt jedoch die Ehrlosigkeit weiter bestehen; manchmal aber hebt er auch diese auf. Daher kann auch der Papst die Ehrlosigkeit aufheben, und jenes Wort des Papstes *Gelasius*: „Ehrlosigkeit können wir nicht aufheben“, ist zu verstehen entweder von der tatbezogenen Ehrlosigkeit (*infamia facti*), oder weil es bisweilen nicht ratsam ist, sie aufzuheben. Oder er spricht dort von der Ehrlosigkeit, die der weltliche Richter verhängt hat, wie *Gratian* sagt (*FrdbI*, 453) [55]. 68. 4

DIE SÜNDEN DES ANGEKLAGTEN GEGEN DIE GERECHTIGKEIT

Nun ist über die Sünden zu reden, die vom Angeklagten gegen die Gerechtigkeit begangen werden. Dabei stellen sich vier Fragen:

1. Begeht einer eine Todsünde durch Leugnen der Wahrheit, die seine Verurteilung zur Folge hätte?
2. Darf man sich mit unredlichen Mitteln verteidigen?
3. Ist es erlaubt, Berufung einzulegen, um der Verurteilung zu entgehen?
4. Darf sich ein Verurteilter mit Gewalt wehren, wenn er die Möglichkeit dazu hat?

1. ARTIKEL

Kann der Angeklagte, ohne eine Todsünde zu begehen, die Wahrheit leugnen, die seine Verurteilung zur Folge hätte?

1. *Chrysostomus* schreibt (Hom. 31 zum Hebräerbrief; MG 63, 216): „Ich sage dir nicht, du sollest dich öffentlich bloßstellen oder dich bei einem anklagen.“ Wenn jedoch ein Angeklagter vor Gericht mit der Wahrheit herausrückte, würde er sich bloßstellen und anklagen. Also ist er nicht gehalten, die Wahrheit zu sagen, und darum sündigt er auch nicht schwer, wenn er vor Gericht lügt.

2. Wie es eine Gefälligkeitslüge ist, wenn jemand die Unwahrheit sagt, um einen vor dem Tod zu retten, so ist es auch eine Gefälligkeitslüge, wenn jemand lügt, um dadurch selbst dem Tod zu entgehen, denn man ist sich selber mehr schuldig als anderen. Die Gefälligkeitslüge wird jedoch nicht als Todsünde angesehen, sondern gilt als läßlich. Also sündigt ein Angeklagter nicht schwer, wenn er vor Gericht die Wahrheit leugnet, um dem Tod zu entgehen.

3. Jede Todsünde ist gegen die *Caritas* gerichtet (vgl. 24, 12). Wenn nun ein Angeklagter lügt, indem er die Verantwortung für ein ihm vorgeworfenes Vergehen von sich weist, richtet sich dies nicht gegen die *Caritas*, d. h. weder gegen die Liebe zu Gott,

noch gegen die Liebe zum Nächsten. Also ist eine derartige Lüge keine Todsünde. 69. 1

DAGEGEN steht: alles, was der Ehre Gottes zuwiderläuft, ist Todsünde, denn wir sind verpflichtet, „alles zur Ehre Gottes zu tun“, wie es 1 Kor 10, 31 heißt. Nun handelt der Angeklagte zur Ehre Gottes, wenn er bekennt, was gegen ihn steht. Dies drückt ganz deutlich das Wort des *Josue* an *Achar* aus (Jos 7, 19): „Mein Sohn, gib dem Herrn, dem Gott Israels, die Ehre und bekenne und zeige mir an, was du getan hast, und verheimliche es nicht.“ Wer also mit einer Falschaussage seine Sünde leugnet, begeht eine Todsünde.

ANTWORT. Wer immer gegen die Gerechtigkeit verstößt, begeht eine Todsünde, wie oben (59, 4) dargelegt wurde. Nun verlangt die Gerechtigkeit, dem Vorgesetzten in dem, was zu dessen Amtsbereich gehört, Gehorsam zu leisten. Der Richter aber ist, wie bemerkt (67, 1), Vorgesetzter dessen, der gerichtet wird. Aus diesem Grund ist der Angeklagte verpflichtet, dem Richter die Wahrheit, wie er sie in rechtlicher Form verlangt, offenzulegen [56]. Wenn er also die Wahrheit, die er zu sagen hat, nicht preisgeben will oder sie lügenhaft leugnet, sündigt er schwer. Stellt der Richter jedoch Fragen außerhalb der Rechtsordnung, so braucht ihm der Angeklagte nicht zu antworten, sondern kann sich entweder durch Berufung oder auf eine andere einwandfreie Weise aus seiner Lage herauswinden. Lügen jedoch darf er nicht.

Zu 1. Wer vom Richter der Rechtsordnung gemäß gefragt wird, stellt sich nicht selber bloß, sondern wird von einem anderen bloßgestellt, insofern ihm der, dem er gehorchen muß, die Antworten abnötigt.

Zu 2. Lügen, um einen aus Todesnot zu retten, indem man einem Dritten Unrecht tut, ist keine schlichte Gefälligkeitslüge, sondern hat etwas Böses an sich. Wenn nun jemand vor Gericht zu seiner Entlastung lügt, tut er dem Unrecht, dem er zum Gehorsam verpflichtet ist, indem er ihm verweigert, was er ihm schuldet, nämlich das Bekenntnis der Wahrheit.

Zu 3. Wer vor Gericht zu seiner Entschuldigung lügt, handelt sowohl gegen die Liebe zu Gott, „dessen das Gericht ist“ [Dt 1, 17], als auch gegen die Liebe zum Nächsten, und dies einmal im Hinblick auf den Richter, dem er das Geschuldete verweigert, sodann im Hinblick auf den Ankläger, der bestraft wird, wenn er in seiner Beweisführung versagt. Daher heißt es

69. 2 im Ps 140, 4: „Laß mein Herz sich nicht boshafte[n] Dingen zuneigen, um Entschuldigungen zu suchen für meine Sünden.“ Dazu bemerkt die *Glosse* (ML 70, 1001): „Dies ist bei den Unverschämten Sitte, daß sie sich, wenn sie ertappt werden, mit irgendwelchen Lügen herausreden.“ Und *Gregor* schreibt in seinen *Moralia* (22, 15; ML 76, 230) bei der Erklärung der *Job*-stelle 31, 33 „Nicht verhehlte ich nach Menschenweise meine Sünde“: „Es ist ein Gewohnheitslaster der Menschen, heimlich Sünden zu begehen und sie dann durch Leugnen zu vertuschen und, wenn sie überführt sind, sie bei der Verteidigung noch zu vermehren.“

2. ARTIKEL

Darf sich der Angeklagte mit unredlichen Mitteln verteidigen?

1. Nach dem bürgerlichen Recht (KR II, 96 a) darf im Rechtsverfahren über todeswürdige Missetaten jeder seinen Gegner bestechen. Doch dies bedeutet, sich im höchsten Grad mit allen Schikanen verteidigen. Also sündigt der Angeklagte nicht, wenn er sich mit unredlichen Mitteln zur Wehr setzt.

2. „Der Ankläger, der mit dem Angeklagten gemeinsame Sache macht, erhält die vom Gesetz bestimmte Strafe“, wie es in den *Dekreten* II, q. 3 (Frdb I, 453) heißt. Dem Angeklagten jedoch wird keine Strafe auferlegt, wenn er mit dem Ankläger gemeinsame Sache macht. Also darf sich der Angeklagte mit unredlichen Mitteln verteidigen.

3. Spr 14, 16 heißt es: „Der Weise fürchtet und meidet das Böse; der Tor setzt sich darüber hinweg und fühlt sich sicher.“ Was aber aus Weisheit geschieht, ist keine Sünde. Also sündigt nicht, wer mit welchen Mitteln auch immer sich ein Übel vom Hals zu schaffen sucht.

DAGEGEN steht, daß man auch in einem Strafprozeß den Kalumnieneid [57] ablegen muß (*Extra*; Frdb II, 265). Dies wäre nicht der Fall, wenn sich der Angeklagte mit allen Schikanen verteidigen dürfte.

ANTWORT. Etwas anderes ist die Wahrheit verschweigen, und etwas anderes Falsches behaupten. Das erste geht in gewissen Fällen hin, denn niemand muß alle Wahrheit sagen, sondern nur jene, die der Richter entsprechend der Rechtsordnung von ihm verlangen kann und muß. So z. B. wenn üble Nachrede

vorausgegangen ist oder eindeutige Verdachtsgründe vorliegen oder die Sache schon halbwegs bewiesen ist. Etwas Falsches behaupten darf man jedoch auf keinen Fall.

Was aber erlaubt ist, kann entweder auf einwandfreien und dem erstrebten Zweck angemessenen Wegen unternommen werden, und dies gehört zur Klugheit; oder auf unerlaubten und dem beabsichtigten Zweck unangemessenen Wegen, und dies gehört zur Schläue, die sich durch Betrug und List auszeichnet (55, 3 ff.). Der erste Weg ist lobenswert, der zweite ist sündhaft. So darf sich also der schuldige Angeklagte verteidigen, indem er die Wahrheit, die er nicht zu bekennen braucht, auf untadelige Weise verschweigt, z. B. dadurch, daß er nicht antwortet, worauf er nicht zu antworten braucht. Dies hat mit unredlicher Verteidigung nichts zu tun, sondern heißt einfach, sich mit Klugheit in Sicherheit bringen. – Nicht jedoch darf er Falsches aussagen oder die Wahrheit verschweigen, die er pflichtgemäß bekennen muß; auch darf er nicht Betrug oder List anwenden, denn Betrug und List kommen der Lüge gleich, und das heißt, sich mit unredlichen Mitteln aus der Gefahr ziehen.

Zu 1. Die menschlichen Gesetze lassen vieles ungestraft, was nach dem göttlichen Gericht Sünde ist, wie dies z. B. bei der Unzucht unter Ledigen der Fall ist. Das menschliche Gesetz verlangt nämlich vom Menschen nicht vollendete Tugend, die nur Sache von wenigen ist und in der großen Masse, wie das menschliche Gesetz sie notwendig ertragen muß, nicht durchwegs gefunden werden kann. Daß aber jemand in einem Rechtsverfahren über todeswürdige Verbrechen der Sünde widersteht, die den Schuldigen vor dem leiblichen Tod retten könnte, ist wahrlich vollendete Tugend, denn „das Schrecklichste von allem auf der Welt ist der Tod“, heißt es im III. Buch der Ethik (c. 9; 1115 a 26). Wenn nun der Schuldige in einem solchen Verfahren seinen Gegner besticht, sündigt er zwar, weil er ihn zu einer unsaubereren Sache verführt, doch im bürgerlichen Gesetz ist dafür keine Strafe vorgesehen. Und insofern läßt sich sagen, es sei erlaubt.

Zu 2. Der Ankläger, der mit einem schuldigen Angeklagten gemeinsame Sache macht, verfällt der Strafe. Dies ist ein klarer Beweis dafür, daß er sündigt. Da es nun Sünde ist, jemanden zur Sünde zu verführen oder sonstwie an einer Sünde teilzuhaben – des Todes würdig seien, die den Sündern zustimmen, sagt der

69. 3 Apostel [Röm 1, 32] –, sündigt offensichtlich auch der Angeklagte, wenn er mit dem Gegner gemeinsame Sache macht. Dennoch zieht er sich nach den menschlichen Gesetzen aus dem erwähnten Grund keine Strafe zu.

Zu 3. Der Weise braucht weder List noch Tücke, um etwas zu verbergen, er bringt das mit Klugheit zuwege [58].

3. ARTIKEL

Darf der Schuldige Berufung einlegen, um der Verurteilung zu entgehen?

1. Der Apostel schreibt Röm 13, 1: „Jedermann unterwerfe sich den obrigkeitlichen Gewalten.“ Doch der Schuldige, der Berufung einlegt, lehnt es ab, sich der obrigkeitlichen Gewalt – das ist hier der Richter – zu unterwerfen. Also sündigt er.

2. Stärker ist die bindende Autorität der ordentlichen Gewalt als die eines selbst gewählten Richters. In den *Dekreten* II, q. 6 (FrdbI, 478) aber steht zu lesen: „Es ist nicht erlaubt, über die Köpfe der gemeinsam (von beiden Parteien) gewählten Richter hinweg Berufung einzulegen.“ Also ist dies noch viel weniger den ordentlichen Richtern gegenüber erlaubt.

3. Was einmal erlaubt ist, ist immer erlaubt. Doch ist nicht erlaubt, noch nach dem zehnten Tag Berufung einzulegen (Frdb I, 474), und auch nicht, dreimal in der gleichen Sache (FrdbI, 481). Also ist Berufung an sich nicht erlaubt.

DAGEGEN steht, daß *Paulus* Berufung beim Kaiser eingelegt hat (Apg 25, 11).

ANTWORT. Aus zwei Gründen kann jemand Berufung einlegen. Einmal im Vertrauen auf die gerechte Sache nach ungerichteter Verurteilung durch den Richter. In diesem Fall ist Berufung erlaubt, denn dies heißt, sich in kluger Weise der Verurteilung entziehen. Daher steht in den *Dekreten* II, q. 6 (FrdbI, 467): „Jeder Unterdrückte kann nach Belieben frei das Gericht der Priester anrufen, und niemand darf ihn daran hindern.“

Sodann legt jemand Berufung ein, um Zeit zu gewinnen und die gerechte Verurteilung hinauszuzögern. Dies ist schikanöse Verteidigungstaktik und, wie oben bemerkt, unerlaubt. Sie bedeutet nämlich Unrecht sowohl gegen den Richter, dem er in der Ausübung seines Amtes Schwierigkeiten macht, als auch

gegen seinen Kontrahenten, dessen Rechtsansprüche er zu verwirren sucht. Deshalb ist nach den *Dekreten* II, q. 6 (Frdb I, 473) „unbedingt zu bestrafen, wer eine ungerechtfertigte Berufung eingereicht hat“.

Zu 1. Einer untergeordneten Gewalt muß man sich insoweit fügen, als sie die über ihr stehende Ordnung beachtet. Sobald sie davon abbrückt, ist die Unterordnung zu beenden, z. B. „wenn der Prokonsul etwas anderes befiehlt als der Kaiser“, wie die *Glosse* zu Röm 13 (ML 191, 1505) bemerkt. Wenn nun ein Richter jemanden ungerecht verurteilt, so verläßt er hierin die Ordnung der übergeordneten Gewalt, die ihn beauftragt hat, unbedingt nach Recht und Gerechtigkeit zu richten. Daher ist es dem ungerecht Verurteilten erlaubt, die höher stehende Instanz anzurufen, sei es vor, sei es nach der Verkündung des Urteils. – Und weil anzunehmen ist, daß dort, wo der wahre Glaube fehlt, auch kein richtiges Verhältnis zu dem, was gerecht ist, besteht, darf ein Katholik nicht an einen ungläubigen Richter Berufung einlegen gemäß den *Dekreten* II, q. 6 (Frdb I, 478): „Ein Katholik, der seine Klage, sei sie gerecht oder ungerecht, vor das Gericht eines andersgläubigen Richters zieht, sei dem Banne verfallen“ (verliert seine kirchlichen Rechte). Denn auch der Apostel tadelt jene, die ihre Streitsachen vor dem Gericht der Ungläubigen austrugen [1 Kor 6, 1].

Zu 2. Wer sich einem Gericht unterwirft, dessen Rechtsprechung er nicht traut, hat dies seiner eigenen Sorglosigkeit zuzuschreiben. Auch scheint es mit der Standfestigkeit dessen nicht weit her zu sein, der nicht bei dem bleibt, was er einmal für gut befunden hat. Daher wird ihm das Hilfsmittel der Berufung gegen die selbstgewählten Richter, die ihre Vollmacht nur aus der Übereinkunft der streitenden Parteien besitzen, verweigert. – Die Vollmacht des ordentlichen Richters jedoch hängt nicht von der Zustimmung dessen ab, der sich seinem Gericht unterwirft, sondern von der Autorität des berufenden Königs oder Fürsten. Daher gewährt das Gesetz gegen seine ungerechte Entscheidung das Hilfsmittel der Berufung, so daß man, auch wenn er ordentlicher und selbstgewählter Richter zugleich ist, gegen ihn Berufung einlegen kann. Denn die ordentliche Vollmacht scheint der Anlaß dazu zu sein, ihn zum Schiedsrichter zu wählen. Und es darf dem kein Nachteil entstehen, der sich für den als Schiedsrichter entscheiden wollte, den der Fürst mit ordentlicher Vollmacht ausgestattet hat.

69. 4 Zu 3. Der Ausgleich des Rechts kommt der einen Partei so zugute, daß der anderen kein Nachteil entsteht. Daher gewährt es zur Berufung eine Frist von zehn Tagen, während der man genügsam überlegen kann, ob sich eine Berufung lohnt. Gäbe es jedoch für die Berufung keine Zeitbeschränkung, bliebe die endgültige Entscheidung zum Nachteil der anderen Seite endlos in der Schwebe. – Niemand darf ein drittes Mal in der gleichen Sache Berufung einlegen, weil es unwahrscheinlich ist, daß die Richter so oft das richtige Urteil verfehlen.

4. ARTIKEL

Darf sich ein zum Tod Verurteilter verteidigen, wenn er kann?

1. Das, wozu die Natur uns hintreibt, ist immer erlaubt, es besitzt gleichsam den Charakter eines Naturrechts. Nun wendet sich die Natur instinktiv gegen das Zerstörerische, nicht nur bei Menschen und Tieren, sondern auch bei nicht sinnbegabten Wesen. Also ist es dem Verurteilten erlaubt, sich zu wehren, wenn er kann, damit er nicht dem Tod ausgeliefert wird.

2. Wie sich jemand dem Todesurteil durch Widerstand entziehen kann, so auch durch Flucht. Doch durch Flucht darf man sich aus Todesgefahr befreien gemäß dem Wort Sir 9, 18: „Halte dich fern von einem Menschen, der die Macht hat zu töten, aber nicht, lebendig zu machen.“ Also ist es auch erlaubt, Widerstand zu leisten.

3. Spr 24, 11 heißt es: „Rette, die man zum Tode führt, und unterlaß nicht, die zu befreien, die man zum Untergang schleppt.“ Nun schuldet man sich selbst mehr als anderen. Also ist es einem Verurteilten erlaubt, sich zu wehren, daß er nicht dem Tod ausgeliefert wird.

DAGEGEN sagt der Apostel Röm 13, 2: „Wer sich der staatlichen Gewalt widersetzt, stellt sich gegen die Ordnung Gottes, und wer sich ihm entgegenstellt, wird dem Gericht verfallen.“ Nun leistet der Verurteilte, der sich wehrt, der staatlichen Gewalt gerade darin Widerstand, wozu sie von Gott eingesetzt wurde, nämlich „zur Bestrafung der Bösen und zur Belobigung der Guten“ [1 Petr 2, 14]. Also sündigt er, wenn er sich verteidigt.

ANTWORT. Die Verurteilung zum Tod ist auf zweifache Weise möglich. Einmal gerecht, und dann darf sich der Ver-

urteilte nicht dagegen zur Wehr setzen. Tut er es dennoch, ist es dem Richter erlaubt, seinen Widerstand zu brechen, denn vom Verbrecher aus gesehen handelt es sich um einen ungerechten Krieg. Daher versündigt er sich ohne Zweifel.

Anders liegt der Fall bei ungerechter Verurteilung. Ein solches Urteil gleicht einem Gewaltakt nach Räuberart, so wie es bei Ez 22, 27 steht: „Die Fürsten in seiner Mitte, sind wie Beute raubende Wölfe, nur darauf bedacht, Blut zu vergießen.“ Wie man nun den Räubern Widerstand leisten darf, so ist es auch erlaubt, sich gegen schlechte Fürsten zur Wehr zu setzen, es sei denn, ein Ärgernis, in dessen Gefolge schwere Verwirrung zu befürchten wäre, müßte vermieden werden.

Zu 1. Der Mensch besitzt die Gabe der Vernunft, damit er seinen natürlichen Neigungen nicht nur irgendwie, sondern mit Überlegung nachgeht. Daher ist Selbstverteidigung nicht auf jedwede Art und Weise erlaubt, sondern nur nach den Regeln einer abgewogenen Schutzmaßnahme.

Zu 2. Keiner wird dazu verurteilt, sich selbst den Tod zu geben, sondern daß er den Tod erleide. Daher braucht er nicht zu tun, was den Tod nach sich zöge, z. B. an dem Ort zu bleiben, von dem aus er zur Hinrichtung geführt wird. Jedoch darf er sich dem Henker nicht widersetzen, um nicht zu erleiden, was er nach Recht und Gerechtigkeit zu erleiden hat. Doch sündigt ein zum Hungertod Verurteilter nicht, wenn er heimlich ihm zugesteckte Speise annimmt, denn nicht annehmen wäre soviel wie Selbstmord.

Zu 3. Jener Spruch des Weisen will nicht dazu verleiten, jemanden gegen die Rechtsordnung vom Tod zu erretten. Daher darf sich auch niemand selbst durch Widerstand der Hinrichtung entziehen.

DIE VERSTÖSSE GEGEN DIE GERECHTIGKEIT DURCH DEN ZEUGEN.

Hierauf sind die Verstöße gegen die Gerechtigkeit, die der Zeuge begeht, ins Auge zu fassen. Dabei ergeben sich vier Fragen:

1. Ist man zur Zeugenaussage verpflichtet?
2. Genügen zwei oder drei Zeugen?
3. Kann man die Aussage eines Zeugen zurückweisen, ohne daß bei diesem ein schuldhaftes Vergehen vorliegt?
4. Ist falsches Zeugnis Todsünde?

1. ARTIKEL

Ist man zur Zeugenaussage verpflichtet?

1. *Augustinus* schreibt in seinen „Fragen zur Genesis [zum Heptateuch]“ (I, 26; ML 34, 554), daß Abraham, als er von seiner Frau sagte: „Es ist meine Schwester“, nicht log, sondern nur die Wahrheit verbergen wollte. Wer aber die Wahrheit verbirgt, legt kein Zeugnis ab. Also ist man nicht verpflichtet, Zeugenaussage zu machen.

2. Niemand ist verpflichtet, trügerisch zu handeln. Doch Spr 11, 13 heißt es: „Wer trügerisch wandelt, deckt Geheimnisse auf, wer aber treu ist, verbirgt, was der Freund ihm anvertraut hat“. Also ist man nicht immer zur Zeugenaussage verpflichtet, besonders über Dinge, die einem der Freund unter vier Augen anvertraut hat.

3. Kleriker und Priester sind mehr als andere zu dem verpflichtet, was zum ewigen Heil notwendig ist. Doch ist es ihnen nicht gestattet, in Rechtsverfahren über todeswürdige Missetaten Zeugnis abzulegen. Also ist Zeugnisgeben zum ewigen Heil nicht notwendig.

DAGEGEN sagt *Augustinus* (FrdbI, 665; II, 817): „Wer die Wahrheit verheimlicht und wer eine Lüge sagt, ist schuldig; der eine, weil er nicht helfen will, der andere, weil er schaden möchte“.

ANTWORT. Bei der Zeugenaussage ist zu unterscheiden. Denn bisweilen wird sie verlangt, bisweilen nicht. Wird die Zeugenaussage eines Untergebenen aufgrund der Autorität des Vorgesetzten verlangt, dem der Untergebene im Rechtsbereich Gehorsam schuldet, so ist dieser ohne Zweifel zur Zeugnisabgabe über alles verpflichtet, was im Rahmen der Rechtsordnung diesbezüglich von ihm erwartet werden kann, z. B. über offenkundige Verbrechen oder über solche, denen üble Nachrede vorausging. Würde man von ihm aber Zeugenaussage über andere Dinge verlangen, z. B. über geheime Tatsachen oder solche, die noch nicht durch üble Nachrede in die Öffentlichkeit gedrungen sind, dann ist er zur Zeugenaussage nicht verpflichtet.

Wird er jedoch nicht aufgrund der Autorität eines Vorgesetzten, dem er Gehorsam schuldet, um Zeugenaussage ersucht, so muß man wiederum unterscheiden. Ist sein Zeugnis erforderlich, um ungerechten Tod oder irgendeine Strafe, verleumderischen Leumund oder auch ungerecht zugefügten Schaden von jemandem abzuwenden, so wird Zeugenaussage zur Pflicht. Verlangt niemand sein Zeugnis, muß er sein Möglichstes tun, um die Wahrheit einer Person anzuvertrauen, die in der Sache nützlich sein kann. Es steht ja im Ps 81, 4 geschrieben: „Rettet den Armen und befreit den Hilflosen aus der Hand des Sünders“, und Spr 24, 11: „Errette die, welche zum Tode geführt werden.“ Und Röm 1, 32 heißt es: „Den Tod verdienen nicht nur, die solches tun, sondern auch, die den Übeltätern noch Beifall spenden.“ Dazu bemerkt die *Glosse* (ML 191, 1337): „Schweigen, wo du einen Gegenbeweis führen könntest, heißt zustimmen.“

Über das jedoch, was zur Verurteilung eines Menschen führt, braucht niemand eine Zeugenaussage zu machen, höchstens wenn er nach der Rechtsordnung von seinem Vorgesetzten dazu gedrängt wird. Denn ein Verschweigen der Wahrheit wirkt sich in einem solchen Fall zu keines Menschen besonderem Schaden aus. Auch braucht man sich um das Risiko für den Ankläger nicht zu kümmern, denn er ist es ja aus freien Stücken eingegangen. Anders verhält es sich, wenn es um den Angeklagten geht, denn er ist gegen seinen Willen in Gefahr geraten.

Zu 1. *Augustinus* spricht von der Verheimlichung der Wahrheit für den Fall, daß jemand nicht durch obrigkeitlichen Befehl

70. 2 zur Offenlegung der Wahrheit veranlaßt wird und das Verschweigen keinem zu besonderem Schaden ausschlägt.

Zu 2. Was einem Menschen unter dem Siegel des Beichtgeheimnisses anvertraut wurde, darf niemals in einer Zeugenaussage preisgegeben werden, denn das dort Gesagte weiß der Beichtvater nicht als Mensch, sondern als Diener Gottes, und strenger ist die sakramentale Schweigepflicht als jedes menschliche Gebot.

Bei den Geheimnissen, die einem sonstwie unter dem Siegel der Verschwiegenheit kundgetan werden, ist zu unterscheiden. Bisweilen sind sie von der Art, daß man sie gleich nach Kenntnisnahme bekanntgeben muß, z. B. wenn ein Geheimnis zum geistlichen oder materiellen Verderben des Volkes oder zum großen Schaden irgendeiner Person führen würde, oder um was dergleichen es sich auch immer handle, das man durch Zeugenaussage oder Anzeige offenbaren muß. Diese Pflicht kann durch das anvertraute Geheimnis nicht außer Kraft gesetzt werden, denn sonst würde man gegen die Loyalität verstoßen, die man dem Mitmenschen schuldet. – Es gibt aber auch Geheimnisse, die man nicht unbedingt weitergeben muß. Die Tatsache, daß sie jemandem unter dem Siegel der Verschwiegenheit anvertraut wurden, verpflichtet, und dann darf er sie auf keinen Fall preisgeben, auch nicht auf Befehl eines Vorgesetzten, denn Treue wahren ist Naturrecht. Es kann dem Menschen aber nichts befohlen werden, was dem Naturrecht widerspricht.

Zu 3. Die Diener des Altars haben nicht die Tötung eines Menschen zu besorgen oder dabei mitzuhelfen, wie oben (64, 4; 40, 2) betont wurde. Daher können sie nach der Rechtsordnung nicht dazu veranlaßt werden, in einem Verfahren über todeswürdige Missetaten als Zeugen aufzutreten.

2. Artikel

Genügt die Aussage von zwei oder drei Zeugen?

1. Das Urteil verlangt Sicherheit, doch sichere Wahrheit ist durch die Aussage von zwei Zeugen nicht zu erreichen. 3 Kön 21, 9 ff. liest man nämlich, daß *Naboth* auf die Aussage von zwei Zeugen hin unschuldig zum Tod verurteilt wurde. Also genügen die Aussagen von zwei oder drei Zeugen nicht.

2. Damit das Zeugnis glaubwürdig sei, müssen die Aussagen übereinstimmen. Doch meistens gehen die Aussagen von zwei oder drei Zeugen auseinander. Also reichen sie nicht aus, um die Wahrheit vor Gericht zu beweisen.

3. In den *Dekreten* II, q. 4 (FrdbI, 466) steht: „Ein Bischof soll nur auf die Aussagen von 72 Zeugen hin verurteilt werden. Ein Kardinalpriester ist nur bei 44 Zeugenaussagen abzusetzen. Zur Verurteilung eines Kardinaldiakons der Stadt Rom müssen 28 Zeugenaussagen zusammenkommen. Ein Subdiakon, Akolyth, Exorzist, Lektor und Ostiarius soll nur aufgrund von 7 Zeugenaussagen verurteilt werden.“ Doch die Sünde eines in höherer Würde Stehenden ist unheilvoller und deshalb weniger zu dulden. Also genügt auch zur Verurteilung der anderen die Zeugenaussage von zwei oder drei nicht.

DAGEGEN heißt es Dt 17, 6: „Wenn es um Leben oder Tod eines Angeklagten geht, darf er nur auf die Aussagen von zwei oder drei Zeugen hin zum Tod verurteilt werden.“ Und weiter 19, 15: „Auf die Aussage von zwei oder drei Zeugen hin darf eine Sache Recht bekommen.“

ANTWORT. Nach des *Aristoteles* Ethik (I, 1 u.7; 1094 b 12 u. 1098 a 26) „darf man in verschiedenen Bereichen nicht den gleichen Grad von Sicherheit verlangen“. Die menschlichen Handlungen nun, über die Gericht gehalten wird und Zeugenaussagen entscheiden, lassen sich nicht mit absoluter Sicherheit beurteilen, denn sie wirken auf dem Feld des Zufälligen und Veränderlichen. Es genügt hier deswegen eine wahrscheinliche Sicherheit, wie sie in den meisten Fällen gegeben ist, auch wenn sie sich ausnahmsweise mit der Wahrheit einmal nicht deckt. Es ist aber wahrscheinlich, daß die Aussage vieler der Wahrheit näher kommt, als die Aussage nur *einer* Person. Weil nun der Angeklagte der einzige ist, der leugnet, viele Zeugen in ihren Aussagen mit dem Ankläger jedoch einig gehen, ist es vom göttlichen und menschlichen Recht vernünftigerweise so bestimmt worden, daß man sich an die Aussage der Zeugen halten muß.

Jede Vielheit ist in ihren drei Elementen beschlossen, nämlich in Anfang, Mitte und Ende. Daher schreibt *Aristoteles* im I. Buch seiner Himmelskunde (c. 1; 268 a 9): „In der Zahl drei lassen wir Universalität und Totalität sich gründen.“ Nun wird die Dreizahl der Aussagen erreicht, wenn zwei Zeugen mit dem Ankläger übereinstimmen. Daher sind zwei Zeugen erforderlich oder zur größeren Sicherheit drei, um die Dreiheit zu errei-

70. 2 chen, in der die vollkommene Vielheit beruht. Aus diesem Grund heißt es auch Prd 4, 12: „Eine dreifache Schnur reißt nicht so leicht.“ *Augustinus* aber sagt zum Wort bei Joh 8, 17 „Das Zeugnis von zwei Menschen ist wahr“ : „Dadurch wird symbolisch an das Geheimnis der Dreifaltigkeit erinnert, in der ewig unveränderlich die Wahrheit ruht“ (In Joh, Tr. 36; ML 35, 1669).

Zu 1. Wie hoch auch immer die Anzahl der Zeugen bestimmt wird, es kann dennoch zu einer falschen Bezeugung kommen, steht doch Ex 23, 2 geschrieben: „Du sollst der großen Menge nicht folgen, um Böses zu tun.“ Und trotzdem darf man, da hier eine unfehlbare Sicherheit eben nicht erreicht werden kann, auf die wahrscheinliche Sicherheit, die durch zwei oder drei Zeugen zu erlangen ist, nicht verzichten.

Zu 2. Stimmen die Zeugen in den Aussagen über einige wichtige Umstände, die den Sachverhalt wesentlich berühren, z. B. in der Frage der Zeit, des Ortes oder der beteiligten Personen, nicht überein, so besitzt ihr Zeugnis keinen Wert. Denn wenn sie in diesen Punkten nicht einig sind, haben ihre Aussagen nichts miteinander zu tun und beziehen sich augenscheinlich auf verschiedene Ereignisse, z. B. wenn der eine behauptet, dieser Vorfall habe zu dieser Zeit oder an diesem Ort stattgefunden, und der andere erklärt, zu anderer Zeit und an einem anderen Ort, dann reden sie wohl nicht von der gleichen Sache. Die Zeugenaussage wird jedoch nicht wertlos, wenn sich der eine mit einer Erinnerungslücke entschuldigt, während der andere Zeit und Ort genau angeben kann.

Wenn sich bei diesen Aussagen die Zeugen des Anklägers und die des Angeklagten völlig widersprechen, dann wird, falls sie an Zahl und Gewicht gleich sind, zugunsten des Angeklagten entschieden, denn der Richter muß eher zu Freispruch als zu Verurteilung neigen, es sei denn, es handle sich um Fälle von Vergünstigung, wie Befreiung oder dgl. [59]. – Sind sich die Zeugen derselben Partei jedoch nicht einig, dann muß der Richter entsprechend ihrer Zahl oder dem Gewicht ihrer Aussagen oder mit Rücksicht auf mildernde Umstände oder die Lage des Falles und all dessen, was vorgebracht wurde, herausfinden, für welche Partei zu entscheiden ist.

Noch viel mehr ist die Aussage eines Zeugen zurückzuweisen, der sich auf die Frage, was er gesehen habe und wisse, selbst widerspricht. Nicht jedoch, wenn er sich, nach seiner

Meinung und dem Hörensagen befragt, in Widersprüche verwickelt, denn er kann je nach dem Gesehenen und Gehörten innerlich zu verschiedenen Antworten gedrängt werden. 70. 3

Beziehen sich widersprüchliche Aussagen auf nebensächliche Dinge, z. B. ob das Wetter neblig oder schön gewesen, das Haus bemalt war oder nicht oder dgl., so spielen solche Unstimmigkeiten für den Wert des Zeugnisses keine Rolle, denn auf derlei achten die Leute meist nicht besonders, weshalb sie es auch leicht vergessen. Ein wenig Unstimmigkeit macht im Gegenteil das Zeugnis umso glaubhafter, wie *Chrysostomus* in seinem Matthäuskommentar (Hom. 1; MG 57,16) bemerkt. Denn widersprächen sie sich auch in den geringsten Nebensächlichkeiten nicht, dann könnte es den Anschein haben, als hätten sie ihre gleichlautenden Aussagen untereinander abgemacht.

Zu 3. Jene Vorschrift ist eine Sonderregelung für Bischöfe, Priester, Diakone und Kleriker der Römischen Kirche mit Rücksicht auf deren Würde. Und zwar aus dreifachem Grund. 1. weil in ihr nur solche ein Amt erlangen dürfen, deren Heiligkeit mehr Glaube verdient als die Einwendungen vieler Zeugen. – 2. weil Menschen, die andere richten müssen, um der Gerechtigkeit willen oft viele Gegner haben. Daher soll man den gegen sie auftretenden Zeugen nicht so einfach Glauben schenken, es sei denn, sie erschienen in großer Zahl. – 3. weil die Verurteilung eines von ihnen in den Augen der Menschen der Würde und dem Ansehen jener Teilkirche Abbruch tun würde. Und dies hätte dort Schlimmeres zur Folge als das Ertragen eines Sünders, es sei denn sein unmoralisches Verhalten dringe in die breite Öffentlichkeit und verursache schweres Ärgernis.

3. ARTIKEL

Kann die Aussage eines Zeugen, ohne daß bei ihm Schuld vorliegt, zurückgewiesen werden?

1. Über manche wird als Strafe verhängt, daß sie als Zeugen nicht zugelassen werden, wie dies bei den (rechtlich) Ehrlosen zutrifft. Doch Strafe darf nur für schuldhaftes Vergehen aufgelegt werden. Also ist niemand von der Zeugenaussage auszuschließen, es sei denn, wegen einer Schuld.

2. „Jeder ist bis zum Beweis des Gegenteils als ehrenhaft zu betrachten“ (*Gregor IX.*, c. *Dudum de Praesumpt.*; *Frdb II*, 359). Doch ein ehrenhafter Mensch gibt ein wahres Zeugnis ab. Weil also das Gegenteil nur bei erwiesener Schuld der Fall sein kann, darf niemand als Zeuge zurückgewiesen werden, es sei denn, wegen einer Schuld.

3. Nur die Sünde macht den Menschen unfähig, das zu tun, was zum ewigen Heil notwendig ist. Doch Zeugnis für die Wahrheit ablegen ist notwendig zum ewigen Heil (vgl. Art. 1). Also darf niemand vom Zeugnisgeben ausgeschlossen werden, es sei denn, wegen einer Schuld.

DAGEGEN steht das Wort *Gregors* (*Regist. XIII*, ep. 45; *ML 77*, 1299) – es findet sich auch in den *Dekreten II*, q. 1 (*Frdb I*, 442): „Wird ein Bischof von seinen Dienern verklagt, so ist zu wissen, daß diese auf keinen Fall gehört werden dürfen.“

ANTWORT. Eine Zeugenaussage besitzt, wie betont, keine unfehlbare Sicherheit, sondern nur eine wahrscheinliche. Daher macht alles, was die Wahrscheinlichkeit ins Gegenteil verkehrt, die Zeugenaussage wertlos. Nun wird die Festigkeit in der Bezeugung der Wahrheit bisweilen in Frage gestellt, und zwar trifft dies einmal bei den schuldhaft Ungläubigen zu, bei Leuten mit schlechtem Leumund sowie bei denen, die ein öffentliches Verbrechen begangen haben; alle diese können auch nicht als Ankläger auftreten. Bisweilen liegt jedoch auch keine Schuld vor. So im Fall mangelnder Vernunft wie bei Kindern, Geisteskranken und Frauen, oder wenn Leidenschaften mit ins Spiel kommen, wie bei Feinden, verwandten Personen und Dienstpersonal, oder auch bei Leuten in gewissen sozialen Verhältnissen, wie den Armen, den Sklaven und denen, die Befehle empfangen, die alle, wie zu befürchten, leicht zu unwahren Zeugenaussagen zu bringen sind. Somit ist also verständlich, daß sowohl Schuldige wie auch Menschen ohne persönliche Schuld von der Zeugenaussage ausgeschlossen werden.

Zu 1. Die Zurückweisung eines Zeugen ist weniger Strafe als vielmehr Sicherung gegen falsche Aussagen. Also ist der Einwand nicht stichhaltig.

Zu 2. Bis zum Gegenbeweis ist jeder als ehrenhaft zu betrachten, solange bei dieser Annahme ein Dritter nicht in Gefahr kommt. Denn dann muß man Vorsicht walten lassen und darf nicht leicht jedem Glauben schenken gemäß *1 Jo 4, 1*: „Traue nicht jedem Geist.“

Zu 3. Bezeugen ist heilsnotwendig, vorausgesetzt der Zeuge ist geeignet und wird der Rechtsordnung entsprechend aufgerufen. Es steht also nichts im Weg, daß einige zum Zeugnissen nicht zugelassen werden, wenn sie den gesetzlichen Bedingungen nicht entsprechen. 70. 4

4. ARTIKEL

Ist falsche Zeugenaussage immer Todsünde?

1. Falsche Zeugenaussage kann auf Unkenntnis des Tatbestands beruhen. Doch solche Unkenntnis entschuldigt von der Todsünde. Also ist falsche Zeugenaussage nicht immer Todsünde.

2. Eine Lüge, die nützt und niemandem schadet, ist Gefälligkeitslüge, und diese ist keine Todsünde. Doch bisweilen besteht ein falsches Zeugnis aus einer solchen Lüge, z. B. wenn jemand ein falsches Zeugnis ablegt, um einen vom Tod zu erretten oder vor einem ungerechten Urteil zu bewahren, das andere falsche Zeugen oder ein verkommener Richter durchbringen möchten. Also ist falsches Zeugnis dieser Art keine Todsünde.

3. Vom Zeugen wird ein Eid verlangt, damit er sich bei seinem feierlichen Schwur davor hüte, schwer zu sündigen. Dies würde sich jedoch erübrigen, wenn das falsche Zeugnis selbst Todsünde wäre. Also ist falsches Zeugnis nicht immer Todsünde.

DAGEGEN steht Spr 19, 5: „Ein falscher Zeuge bleibt nicht ungestraft.“

ANTWORT. Eine falsche Zeugenaussage ist auf dreifache Weise eine entstellte Aussage. Einmal durch den Meineid. Zeugen werden ja erst nach Ablegung des Zeugeneides zugelassen. Und deswegen ist ihre falsche Aussage immer Todsünde. – Sodann durch die Verletzung der Gerechtigkeit. Und deshalb ist sie ihrer Art nach Todsünde, wie jede Ungerechtigkeit. Aus diesem Grund wird das falsche Zeugnis in den Zehn Geboten (Ex 20, 16) in folgender Form untersagt: „Du sollst kein falsches Zeugnis geben gegen deinen Nächsten.“ Denn jemanden daran hindern, Unrecht zu tun, bedeutet nicht, gegen ihn handeln: dies trifft nur zu, wenn man ihm nimmt, was ihm rechtens zusteht. – Drittens durch die Falschaussage als solche, die

70. 4 Sünde ist wie jede Lüge. Doch daraus folgt nicht, daß falsches Zeugnis immer Todsünde ist.

Zu 1. Bei der Zeugenaussage darf man nicht etwas als sicheres Wissen ausgeben, was man in Wirklichkeit doch nicht genau kennt, sondern was zweifelhaft ist, muß als Zweifel vorgebracht, und was sicher ist, als sicher vorgetragen werden. Wegen der Unzuverlässigkeit des Gedächtnisses jedoch meint man bisweilen, etwas sicher zu wissen, was tatsächlich nicht stimmt. Wenn nun jemand nach sorgfältiger Prüfung für sicher wahr hält, was jedoch falsch ist, so begeht er durch eine entsprechende Behauptung keine Todsünde, denn er macht an sich und seiner Absicht nach keine falsche Aussage, sie hat nur rein äußerlich und zufällig etwas damit zu tun und ist gegen das, was er eigentlich will.

Zu 2. Ein ungerechtes Urteil ist überhaupt kein Urteil. Daher ist eine falsche Zeugenaussage, die in einer ungerechten Gerichtsverhandlung gemacht wird, um eine Ungerechtigkeit zu verhüten, keine Todsünde (gegen die Gerechtigkeit, weil keine vorhanden), aber dennoch Todsünde, und zwar wegen des gebrochenen Eides.

Zu 3. Die Menschen schrecken am meisten vor Sünden gegen Gott zurück, sind sie ja doch die schwersten. Darunter fällt auch der Meineid. Die Sünden gegen den Nächsten verabscheuen sie nicht so sehr. Aus diesem Grund wird zur größeren Sicherheit der gerichtlichen Aussage der Zeugeneid verlangt.

DIE UNGERECHTIGKEITEN, DIE VOR GERICHT DURCH DIE ANWÄLTE BEGANGEN WERDEN

Nun ist noch von Ungerechtigkeiten zu reden, die vor Gericht durch die Rechtsanwälte begangen werden.

Hierbei stellen sich vier Fragen:

1. Ist der Anwalt verpflichtet, als Rechtsbeistand im Prozeß eines Armen mitzuwirken?
2. Darf jemand vom Amt des Anwalts ausgeschlossen werden?
3. Sündigt der Anwalt, der als Verteidiger einer ungerechten Sache auftritt?
4. Sündigt er, wenn er für seinen Beistand Geld nimmt?

1. ARTIKEL

Ist der Anwalt verpflichtet, als Rechtsbeistand im Prozeß eines Armen mitzuwirken?

1. Ex 25, 5 heißt es: „Wenn du den Esel dessen, der dich haßt, unter seiner Last liegen siehst, so sollst du nicht vorübergehen, sondern ihm helfen, den Esel aufzurichten.“ Doch nicht weniger Gefahr droht dem Armen, wenn seine Sache vor Gericht gegen alle Gerechtigkeit in Bedrängnis gerät, als seinem Esel, wenn die Last ihn zu Boden drückt. Also ist der Anwalt verpflichtet, die Sache des Armen in seine Hand zu nehmen.

2. In einer Homilie (In Evang., hom 9; ML 76, 1100) sagt Gregor: „Wer Verstand und Wissen hat, schweige nicht; wer Überfluß an Hab und Gut besitzt, lasse der Barmherzigkeit großzügigen Lauf; wer die Kunst des Regierens versteht, wirke damit zum Wohl des Nächsten; wer mit den Reichen ins Gespräch kommt, verwende sich für die Armen! Jede Begabung, und sei sie noch so gering, wird nämlich einem jeden als ‚Talent‘ angerechnet.“ Sein anvertrautes Talent darf man aber nicht vergraben, sondern muß es treu verwalten. Dies beweist deutlich die Strafe des Knechts, der sein Talent vergrub

71. 1 (Mt 25, 24 ff.). Also ist der Anwalt verpflichtet, Fürsprecher der Armen zu sein.

3. Das Gebot, die Werke der Barmherzigkeit zu tun, ist positiv und daher entsprechend Ort und Zeit verpflichtend, vor allem im Fall der Not. Dies ist nun gegeben, wenn die Sache eines Armen in Schwierigkeiten kommt. Also ist der Anwalt in einem solchen Fall gehalten, den Armen mit seiner Rechtshilfe beizuspringen.

DAGEGEN steht: der Arme, der Nahrung braucht, ist in einer nicht geringeren Not als der Arme, der den Rechtsbeistand des Anwalts braucht. Wer jedoch des Armen Hunger zu stillen vermag, ist nicht verpflichtet, dies immer zu tun. Also ist auch der Anwalt nicht immer verpflichtet, der Sache des Armen seinen Beistand zu gewähren.

ANTWORT. Da Rechtshilfe für die Armen zu den Werken der Barmherzigkeit gehört, ist hier das gleiche zu sagen wie oben, wo von den anderen Werken der Barmherzigkeit die Rede war (32, 5. 9). Keiner vermag nämlich allen Armen mit einem Werk der Barmherzigkeit zu Hilfe zu kommen. Daher sagt *Augustinus* im I. Buch seiner Christlichen Lehre (c. 28; ML 34, 30): „Da du nicht allen helfen kannst, mußt du denen vor allem beispringen, die dir nach Ort und Zeit und anderen günstigen Umständen näher stehen und gleichsam schicksalhaft mit dir verbunden sind.“ Er spricht also vom „günstigen Umstand des Ortes“, das heißt: man braucht nicht in der ganzen Welt die Armen zusammenzusuchen, sondern es genügt, denen, die einem gerade begegnen, das Werk der Barmherzigkeit zuzuwenden. Daher heißt es Ex 23, 4: „Wenn du zufällig deines Feindes verirrtten Ochs oder Esel siehst, dann bring sie ihm zurück.“ – Er fügt auch hinzu: „nach Zeit“, denn niemand braucht für die zukünftige Not des Nächsten Vorsorge zu treffen, sondern es genügt, jetzt und heute etwas für ihn zu tun. Deshalb heißt es 1 Jo 3, 17: „Wer seinen Bruder Not leiden sieht und sein Herz vor ihm verschließt“ usw. – Schließlich bemerkt er noch: „nach anderen günstigen Umständen“, denn man muß seinen Verwandten in jeder Not am meisten seine Fürsorge angedeihen lassen gemäß 1 Tim 5, 8: „Wer aber für seine Verwandten, besonders für die eigenen Hausgenossen, nicht sorgt, der verleugnet damit den Glauben.“

Wenn dies alles zutrifft, bleibt dennoch zu sehen, ob sich jemand in einer derartigen Notlage befindet, daß man nicht

weiß, wie ihm rasch in anderer Weise zu helfen sei. In diesem Fall ist ihm das Werk der Barmherzigkeit zuzuwenden. – Erblickt man aber eine andere Möglichkeit, etwas für ihn zu tun, sei es im Sinn der Hilfe zur Selbsthilfe, sei es, daß eine noch näher stehende oder eine vermögendere Person bereitsteht, so braucht man dem Armen nicht unbedingt beizuspringen, so daß man sich bei Unterlassung versündigen würde, obwohl es löblich ist, dies auch ohne eine besondere Notlage zu tun.

Daher ist der Anwalt nicht verpflichtet, dem Armen immer seinen Rechtsbeistand zu gewähren, sondern nur unter den oben angeführten Bedingungen. Sonst müßte er nämlich alle anderen Geschäfte liegen lassen und sich nur der Rechtsbeihilfe für die Armen widmen. – Das gleiche wäre vom Arzt in Sachen Armenfürsorge zu sagen.

Zu 1. Liegt der Esel zusammengebrochen unter seiner Last, können ihm nur gerade Vorbeikommende wieder auf die Beine helfen, und deshalb müssen sie es auch tun. Sie bräuchten es aber nicht, wenn von anderswoher Hilfe käme.

Zu 2. Der Mensch muß das ihm anvertraute Talent hilfreich einsetzen, doch, wie betont, unter Berücksichtigung von Ort, Zeit und anderen Gegebenheiten.

Zu 3. Nicht jede Not fordert notwendig Hilfe heraus, sondern nur jene, wie oben beschrieben.

2. ARTIKEL

Ist es in Ordnung, daß bestimmte Personen rechtmäßig vom Amt des Anwalts ausgeschlossen werden?

1. Von Werken der Barmherzigkeit darf niemand ferngehalten werden. Doch Rechtsbeistand leisten gehört, wie gesagt, zu den Werken der Barmherzigkeit. Also darf niemand von diesem Amt ausgeschlossen werden.

2. Aus zwei entgegengesetzten Ursachen kann nicht die gleiche Wirkung hervorgehen. Doch sich göttlichen Dingen und dem Sündigen hingeben sind Gegensätze. Es ist also ungereimt, wenn vom Amt des Anwalts manche, wie die Mönche und Kleriker, wegen der Religion, manche aber wegen Sündenschuld, wie die Ehrlosen und Irrlehrer, ausgeschlossen werden.

3. Man muß den Nächsten lieben wie sich selbst. Nun drängt die Liebe den Anwalt, sich der Sache seines Nächsten

71. 2 anzunehmen. So ist es also nicht in Ordnung, wenn manche zwar ihre eigene Angelegenheit vor Gericht vertreten können, die Fälle anderer jedoch nicht übernehmen dürfen.

DAGEGEN steht in den *Dekreten* III, q. 7 (FrdbI, 525), wonach viele Personen vom Amt des Anwalts ausgeschlossen sind.

ANTWORT. Aus doppeltem Grund wird jemandem eine Tätigkeit untersagt. Einmal wegen Unfähigkeit und sodann wegen Unschicklichkeit. Bei Unfähigkeit kommt das Recht auf gewisse Handlungen überhaupt nicht in Frage. Unschicklichkeit hingegen schließt sie nicht völlig aus, weil Notwendigkeit die Unschicklichkeit aufheben kann. So werden manche vom Amt des Anwalts wegen Unfähigkeit ausgeschlossen, weil ihnen an ihrer sinnhaften Ausstattung etwas abgeht, sei es innerlich, wie bei den Geisteskranken und den Kindern, sei es äußerlich, wie bei den Tauben und Stummen. Der Anwalt muß nämlich geistig imstande sein, in angemessener Weise die rechtliche Seite des übernommenen Falles aufzuzeigen, und die nötige Ausdrucksfähigkeit und das aufmerksame Ohr besitzen, um genau hinzuhören und wiederzugeben, was ihm vorgetragen wird. Wer hier also Mängel aufweist, kann als Anwalt niemals in Frage kommen, weder für sich selbst, noch für andere.

Aus zwei Gründen schickt es sich für gewisse Personengruppen nicht, das Amt des Anwalts auszuüben. Einmal für jemand, der durch höhere Verpflichtungen gebunden ist. So geziemt es sich für Mönche und Priester nicht, in irgendeiner Sache als Anwälte zu wirken, ebensowenig für Kleriker vor einem weltlichen Gericht, denn alle diese Leute haben für Gott und seine Sache da zu sein. – Sodann für Personen, die an gewissen Mängeln leiden, seien sie körperlicher Art, wie dies bei den Blinden der Fall ist, die vernünftigerweise nicht vor dem Richter erscheinen können, seien sie geistiger Art, weil es sich für einen, der die Gerechtigkeit für sich selbst verachtet hat, nicht geziemt, für andere den Anwalt zu spielen. Daher können Ehrlose, Ungläubige und wegen schwerer Verbrechen Verurteilte geziemenderweise nicht als Rechtsanwälte auftreten.

Zu 1. Manche werden wegen Unfähigkeit, manche aus Schicklichkeitsgründen daran gehindert, Werke der Barmherzigkeit zu tun. Denn es ziemt sich nicht für alle, alle Werke der Barmherzigkeit auszuüben, wie etwa für die Einfältigen, Ratschläge zu geben, und für die Nichtswisser, Unterricht zu erteilen.

Zu 2. Wie die Tugend durch ein Zuviel oder ein Zuwenig 71. 3 aufgehoben wird, so ergibt sich das Unangemessene durch ein Zuhoch und ein Zunieder. Aus diesem Grund werden manche vom Anwaltsamt ausgeschlossen, weil sie zu hoch über dieser Tätigkeit stehen, wie die Ordensleute und die Kleriker, andere wiederum, weil sie unterhalb der Erfordernisse für dieses Amt stehen, wie die Ehrlosen und die Ungläubigen.

Zu 3. Der Mensch hat eine größere Verpflichtung, sich seiner eigenen Rechtsangelegenheiten anzunehmen als der Sache anderer. Denn die anderen können selber sehen, wie sie weiterkommen. Der Einwand gilt daher nicht.

3. ARTIKEL

Sündigt der Anwalt, der eine ungerechte Sache vertritt?

1. Wie ein Arzt seine Tüchtigkeit dadurch beweist, daß er einen hoffnungslos Kranken heilt, so der Anwalt sein Können dadurch, daß er auch eine ungerechte Sache zu verteidigen versteht. Nun wird der Arzt gelobt, wenn er einen hoffnungslos Kranken heilt. Also sündigt auch der Anwalt nicht, sondern ist noch mehr zu loben, wenn er eine ungerechte Sache verteidigt.

2. Eine sündhafte Handlung darf man abbrechen. Nun wird nach den *Dekreten* II, q. 3 (FrdbI, 454) der Anwalt bestraft, wenn er seinen Fall aufgibt. Also sündigt der Anwalt nicht, wenn er eine ungerechte Sache, die er zur Verteidigung übernommen hat, weiterführt.

3. Schwerer sündigt, wer Ungerechtigkeit zur Verteidigung einer gerechten Sache einsetzt, indem er z. B. falsche Zeugen vorführt oder falsche Gesetze heranzieht, als wer eine ungerechte Sache verteidigt, denn jene Sünde bezieht sich auf die Form, die zweite auf den Inhalt. Doch dem Anwalt sind derlei Winkelzüge wohl erlaubt, wie es auch dem Soldaten erlaubt ist, aus dem Hinterhalt heraus zu kämpfen. Also sündigt der Anwalt nicht, wenn er eine ungerechte Sache verteidigt.

DAGEGEN heißt es 2 Chr 19, 2: „Du leitest dem Gottlosen Hilfe..., darum verdienst du den Zorn des Herrn.“ Nun gewährt der Anwalt durch die Verteidigung einer ungerechten Sache dem Gottlosen Hilfe. Also verdient er wegen dieser Sünde den Zorn Gottes.

71. 3 ANTWORT. Es ist unerlaubt, zum Bösen mitzuwirken, sei es durch Rat, sei es durch Hilfe oder durch irgendeine Art von Zustimmung, denn wer rät und mithilft, ist irgendwie selbst der Täter. Und der Apostel schreibt Röm 1, 32: „Nicht nur die, welche die Sünde tun, sind des Todes würdig, sondern auch alle, die damit einverstanden sind.“ Daher wurde auch oben (62, 7) betont, daß alle diese zur Wiedergutmachung verpflichtet sind. Es ist nun offensichtlich, daß der Anwalt dem Hilfe und Rat zuteil werden läßt, dessen Sache er vertritt. Wenn er daher bewußt ein ungerechtes Anliegen verteidigt, so begeht er ohne Zweifel eine schwere Sünde und ist verpflichtet, den Schaden, den die andere Seite durch seine Hilfe gegen alle Gerechtigkeit erlitten hat, wiedergutzumachen. Verteidigt er jedoch unwissend eine ungerechte Sache in der Meinung, sie sei gerecht, dann ist er entschuldigt, soweit Unwissenheit entschuldigen kann.

Zu 1. Wenn sich der Arzt mit einem hoffnungslos Kranken abgibt, tut er niemandem Unrecht. Der Anwalt jedoch, der eine ungerechte Sache übernimmt, verletzt die Gerechtigkeit jenem gegenüber, gegen den er zugunsten seines Mandanten auftritt. Daher sind beide Fälle nicht zu vergleichen. So lobenswert sein juristisches Talent auch erscheinen mag, – sein ungerechtes Wollen zieht ihn dennoch der Sünde, denn er gebraucht seine Meisterschaft zum Bösen.

Zu 2. Wenn ein Anwalt zunächst der Meinung ist, seine Sache sei gerecht, und im Verlauf des Prozesses die Ungerechtigkeit zutage tritt, darf er sie nicht aufgeben, um der Gegenpartei zu helfen oder ihr die Geheimnisse seiner Akten zuzuspielen. Er kann und muß jedoch seine Teilnahme am Verfahren einstellen oder seinen Mandanten zur Aufgabe oder zu einem Vergleich ohne Schaden für den Gegner veranlassen.

Zu 3. Wie oben (40, 3) erklärt, darf ein Soldat oder Heerführer in einem gerechten Krieg aus dem Hinterhalt heraus manövrieren, indem er seine Bewegungen klug verschleiert, es darf jedoch nicht in gemeine Hinterhältigkeit ausarten, denn „auch dem Feind ist noch die Treue zu wahren“, wie *Cicero* im III. Buch seiner Pflichtenlehre (c. 29) schreibt. Daher darf auch ein Anwalt in der Verteidigung einer gerechten Sache klug verbergen, was seinem Vorgehen schaden könnte, zu Betrügereien allerdings darf es nicht kommen.

Darf der Anwalt für seinen Rechtsbeistand Geld nehmen?

1. Werke der Barmherzigkeit soll man nicht mit dem Blick auf irdische Vergeltung tun gemäß Lk 14, 12: „Wenn du mittags oder abends ein Essen gibst, so lade nicht deine Freunde oder deine Brüder, deine Verwandten oder reiche Nachbarn ein, sonst laden auch sie dich ein, und damit ist dir wieder alles vergolten.“ Wer nun jemandem Rechtsbeistand gewährt, tut damit, wie gesagt, ein Werk der Barmherzigkeit. Also ist es einem Anwalt nicht erlaubt, für seine Leistung eine Vergütung anzunehmen.

2. Geistige Güter lassen sich nicht gegen materielle eintauschen. Rechtsbeistand ist jedoch ein geistiges Gut, denn es besteht in der Anwendung der Rechtswissenschaft. Also darf der Anwalt für geleisteten Rechtsbeistand kein Geld annehmen.

3. Bei einem Gerichtsverfahren sind drei Personen beteiligt: der Anwalt, der Richter und der Zeuge. Doch nach *Augustins* Brief an *Macedonius* (Brief 153; ML 33, 663) „darf der Richter nicht seinen Urteilsspruch und der Zeuge nicht seine wahre Aussage verkaufen“. Also kann auch der Anwalt für seinen Rechtsbeistand kein Geld verlangen.

DAGEGEN schreibt *Augustinus* dort weiter: „Der Anwalt verkauft erlaubterweise seine gerechte Verteidigung und der Rechtsgelehrte seinen guten Rat.“

ANTWORT. Für eine Leistung, die man einem nicht schuldet, kann man gerechterweise ein Entgelt fordern. Ein Anwalt ist aber selbstverständlich nicht immer verpflichtet, in Rechtsangelegenheiten Beistand zu leisten oder anderen gute Ratschläge zu erteilen. Darum handelt er auch nicht gegen die Gerechtigkeit, wenn er seinen Rechtsbeistand oder seinen Rat verkauft. Das gleiche gilt auch für den Arzt, der sich um die Heilung bemüht, und für alle anderen dergleichen Personen, vorausgesetzt allerdings, daß ihre Forderungen maßvoll sind in Berücksichtigung der persönlichen Verhältnisse, des Sachgebietes, der aufgewandten Arbeit und dessen, was im Lande üblich ist. Wer aber in schamloser Weise über alles Maß hinaus Honorar erpreßt, sündigt gegen die Gerechtigkeit. Daher schreibt *Augustinus* an *Macedonius* (ML 33, 664): „Was von diesen in maßloser Unverschämtheit erpreßt wurde, pflegt man zurück-

71.4 zuzufordern, nicht jedoch, was nach erträglicher Gewohnheit gegeben worden ist.“

Zu 1. Nicht alles, was man aus Barmherzigkeit tun kann, braucht man immer umsonst zu machen, sonst dürfte ja niemand etwas verkaufen, denn jeden Dienst kann man aus Barmherzigkeit erweisen. Leistet er ihn aber aus reiner Barmherzigkeit, dann soll er nicht menschlichen, sondern göttlichen Lohn erwarten. Ähnliches gilt für den Anwalt, wenn er aus Barmherzigkeit die Sache der Armen vertritt: er soll dann nicht mit menschlicher, sondern mit göttlicher Vergeltung rechnen. Doch ist er nicht verpflichtet, seine Anwaltsarbeit stets gratis zu verrichten.

Zu 2. Obwohl die Rechtswissenschaft etwas Geistiges ist, setzt sie sich in der Praxis in körperliche Leistung um. Daher darf man als Ausgleich Geld annehmen, sonst wäre es ja auch keinem Künstler erlaubt, aus seiner Kunst Gewinn zu ziehen.

Zu 3. Richter und Zeugen sind für beide Parteien in gleicher Weise da, denn der Richter muß ein gerechtes Urteil fällen und der Zeuge eine wahre Aussage machen. Gerechtigkeit und Wahrheit dürfen sich jedoch nicht stärker nach der einen als nach der anderen Seite neigen. Daher werden für die Richter als Arbeitsentschädigung Gehälter aus öffentlichen Mitteln bereitgestellt, und die Zeugen erhalten – nicht als Lohn für ihre Aussage, sondern als Entgelt für ihre Mühe – eine finanzielle Zuwendung entweder von beiden Parteien oder von der Seite, die sie eingeführt hat, denn, so heißt es 1 Kor 9,7: „Niemand leistet Kriegsdienst auf eigene Kosten.“ Der Anwalt jedoch vertritt nur die eine Seite. Daher kann er erlaubterweise von der Partei, die seine Rechtshilfe erfährt, Honorar beanspruchen.

DIE SCHMÄHUNG

Nun sind die Verstöße gegen die Gerechtigkeit zu untersuchen, die durch Worte außerhalb des Gerichtsverfahrens begangen werden. Dabei handelt es sich erstens um Schmähung, zweitens um Ehrabschneidung, drittens um Ohrenbläselei, viertens um Verspottung und fünftens um Verwünschung.

Zum ersten Punkt stellen sich vier Fragen:

1. Worin besteht die Schmähung?
2. Ist jede Schmähung Todsünde?
3. Muß man Schmähungen zurückweisen?
4. Woraus entspringt die Schmähung?

1. ARTIKEL

Besteht die Schmähung in Worten?

1. Durch Schmähung wird dem Nächsten Schaden zugefügt, denn sie gehört in den Bereich der Ungerechtigkeit. Doch Worte bewirken für den Nächsten keinerlei Schaden, weder an seinen Sachen noch an seiner Person. Also besteht Schmähung nicht in Worten.

2. Schmähung ist eine Art von Entehrung. Doch durch Handlungen kann man mehr entehren oder schmähen, als durch Worte. Also drückt sich Schmähung nicht in Worten, sondern eher in Handlungen aus.

3. Entehrung durch Worte nennt man Beschimpfung oder Vorhaltung. Doch Schmähung unterscheidet sich von Beschimpfung und Vorhaltung. Also besteht Schmähung nicht in Worten.

DAGEGEN nimmt das Gehör nichts anderes wahr als das Wort. Nun wird Schmähung mit dem Gehör wahrgenommen gemäß Jr 20, 10: „Ich hörte die Schmähungen ringsum.“ Also drückt sich Schmähung in Worten aus.

ANTWORT. Schmähung bedeutet Entehrung eines Menschen, und dies geschieht auf doppelte Weise. Da Ehre eine überragende Eigenschaft zur Voraussetzung hat, entehrt man jemanden einmal dadurch, daß man ihn des Vorzuges beraubt, der ihm die Ehre einbrachte. Dies geschieht durch die Tatsün-

72.1 den, von denen oben (Fr. 64 ff.) die Rede war. – Sodann dadurch, daß man ihm Dinge, die gegen die Ehre sprechen, vorhält oder vor anderen ausbreitet. Und darin besteht im eigentlichen Sinn die Schmähung. Dies geschieht nun durch gewisse Zeichen. Doch, wie *Augustinus* im II. Buch seiner Christlichen Lehre (c. 3; ML 34, 37) bemerkt, „sind im Vergleich zu den Worten alle Zeichen von geringerer Bedeutung, denn die Worte stehen bei den Menschen an erster Stelle, wenn es gilt, die innere Gesinnung zum Ausdruck zu bringen“. Daher besteht die Schmähung, genau genommen, in Worten. *Isidor* schreibt denn auch im X. Buch seiner Etymologie (ad C; ML 82, 372), schmähsüchtig heiße jemand, „weil er rasch mit schwülstigen Worten der Ungerechtigkeit zur Hand ist“.

Weil jedoch auch durch Handlungen etwas bezeichnet werden kann und sie dadurch die Ausdruckskraft von Worten erhalten, wird „Schmähung“ im weiteren Sinn auch von Handlungen ausgesagt. Daher schreibt die *Glosse* (ML 191, 1335) zum Wort des Römerbriefs (1, 30) „... schmähsüchtig, hochmütig...“: schmähsüchtig sind jene, „die mit Worten oder Handlungen jemandem Schmähungen und Schimpflichkeiten zufügen.“

Zu 1. Von Ihrem Wesen her gesehen, also insofern Worte nichts anderes als hörbare Töne sind, verursachen sie bei niemandem Schaden, es sei denn, sie belasten das Gehör, falls jemand zu laut redet. Insofern sie jedoch Zeichen darstellen, die anderen etwas zur Kenntnis bringen, können sie vielseitigen Schaden anrichten. Darunter fällt auch die Schmälerung der geschuldeten Ehre oder der Ehrerbietung. Deshalb ist die Schmähung größer, wenn jemand einem anderen seine Fehler in der Öffentlichkeit vorhält. Doch kann auch von Schmähung die Rede sein, wenn dies unter vier Augen geschieht, insofern der Redende gegen die Ehrfurcht vor dem Hörenden verstößt.

Zu 2. Handlungen haben entehrenden Charakter, insofern sie das bewirken oder bezeichnen, was sich gegen die Ehre richtet. Das erste fällt nicht unter Schmähung, sondern unter andere Arten von Ungerechtigkeit, von denen oben (Fr. 64 ff.) die Rede war. Das zweite jedoch gehört zur Schmähung, insofern Handlungen die Aussagekraft von Worten haben.

Zu 3. Beschimpfung und Vorhaltung [60] bestehen ebenso wie die Schmähung in Worten, denn durch all dies wird dem anderen zum Schaden seiner Ehre ein Gebrechen vorgehalten.

Das Gebrechen aber ist dreifach. Einmal das Gebrechen der Schuld; dieses wird durch Schmähworte gebrandmarkt. Dann allgemein das Gebrechen von Schuld und Strafe, das in der Beschimpfung zum Ausdruck kommt, denn „Schimpfliches“ wird nicht nur von der Seele, sondern auch vom Körper ausgesagt. Wenn daher jemand in beleidigender Weise zu einem sagt, er sei blind, so spricht er eine Beschimpfung, aber nicht eine Schmähung aus. Wirft er jedoch einem vor, er sei ein Dieb, dann ist dies nicht nur eine Beschimpfung, sondern auch eine Schmähung. – Schließlich erinnert jemand einen an seine niedere Herkunft oder seine Armut; auch dies tut der Ehre Abbruch, die ja auf irgendeinem Vorzug beruht. Und dies geschieht durch ein Wort der „Vorhaltung“, wodurch jemand einen auf beleidigende Art an die Unterstützung erinnert, die er ihm in seiner Not angedeihen ließ. Daher heißt es Sir 20, 15: „Wenig gibt er und viel hält er einem vor.“ Bisweilen jedoch wird das eine Wort für das andere genommen.

2. ARTIKEL

Ist Schmähung oder Beschimpfung Todsünde?

1. Todsünde ist nie Akt einer Tugend. Doch Schimpfen ist Akt einer Tugend, nämlich der Geselligkeit. Dazu gehört nach *Aristoteles* (Eth. IV, 14; 1128 a 32), „tüchtig“ zu schimpfen. Also ist Schimpfen oder Schmähen keine Todsünde.

2. Todsünde findet sich nicht bei vollkommenen Menschen. Diese aber sprechen bisweilen Beschimpfungen und Schmähungen aus, wie dies beim Apostel der Fall ist, der an die Galater schreibt (3, 1): „O ihr unvernünftigen Galater!“ Und der Herr selbst sagt bei Lk 24, 25: „O ihr Unverständigen und langsamen Herzens!“ Also ist Beschimpfung oder Schmähung keine Todsünde.

3. Was seiner Art nach läßliche Sünde ist, kann zwar Todsünde werden, nicht jedoch kann eine der Art nach schwere Sünde sich in eine leichte verwandeln, wie oben (I-II 88, 4. 6) dargelegt wurde. Wenn also Schimpfen oder Schmähen seiner Art nach Todsünde wäre, dann folgte, daß es immer schwer sündhaft wäre. Dies scheint jedoch falsch zu sein, wie bei dem ins Auge springt, der nur eben leichthin und aus Überraschung

72. 2 oder ein bißchen zornig ein Schmähwort von sich gibt. Schmä-
hung oder Beschimpfung ist also nicht ihrer Art nach Todsünde.

DAGEGEN steht: Nichts verdient die ewige Strafe der Hölle außer der Todsünde. Doch Schmähung oder Beschimpfung verdient die Strafe der Hölle gemäß Mt 5, 22: „Wer zu seinem Bruder sagt: ‚Du Narr!‘, soll dem höllischen Feuer verfallen.“ Also ist Beschimpfung oder Schmähung Todsünde.

ANTWORT. Wie oben (Art. 1, 2) bemerkt, richten die Worte als reine Töne bei anderen keinen Schaden an, sondern nur insofern sie etwas bedeuten. Diese Bedeutung kommt ihnen aus der inneren Gesinnung zu. Daher muß man bei den Wort-sünden vor allem darauf achten, aus welcher Gesinnung heraus jemand seine Worte vorbringt. Beschimpfung oder Schmähung besagt nun ihrer Natur nach eine gewisse Entehrung, und wenn die Absicht des Sprechenden darauf ausgeht, durch seine Worte dem anderen die Ehre zu nehmen, dann heißt dies eigentlich und an sich beschimpfen oder schmähen. Dies ist nicht weniger Todsünde als Diebstahl oder Raub, denn der Mensch liebt seine Ehre nicht weniger als seinen Besitz.

Sagt jedoch jemand einem ein Wort der Beschimpfung oder Schmähung ohne Absicht zu entehren, sondern vielleicht als Zurechtweisung oder aus einem ähnlichen Grund, dann spricht er im eigentlichen Sinn und an sich keine Beschimpfung oder Schmähung aus, sondern nur zufällig und materiell, insofern er Worte gebraucht, die Beschimpfung oder Schmähung sein könnten. Daher kann dies bisweilen läßliche, bisweilen jedoch überhaupt keine Sünde sein. – Doch ist hier Zurückhaltung und maßvoller Umgang mit derlei Worten geboten. Denn unbedacht könnte eine so schwerwiegende Beschimpfung herauskommen, daß die Ehre des Betroffenen zugrunde gerichtet wäre. Dann könnte jemand schwer sündigen, auch wenn die Entehrung des anderen nicht in seiner Absicht lag. Sowenig ist ja auch einer von Schuld frei, der einen beim Spiel unvorsichtig schlägt und dabei schwer verletzt.

Zu 1. Zum Spaßmacher gehört es, ein bißchen zu schimpfen, nicht um den Angesprochenen zu entehren oder zu kränken, sondern mehr zur Belustigung und zum Scherz. Dies kann ohne Sünde sein, wenn die nötigen Umstände beachtet werden. Scheut sich aber jemand nicht, den, dem derlei witzige Beschimpfung gilt, zu betrüben, während er die anderen zum

Lachen bringt, so ist er von Schuld nicht frei, wie es dort 72. 3 (Eth. IV, 14; 1128 a 4) heißt.

Zu 2. Wie es aus Gründen der Zucht erlaubt ist, jemanden zu schlagen oder an seinem Eigentum zu schädigen, so darf man aus gleichem Grund einem, den es zurechtzuweisen gilt, ein Schimpfwort zurufen. In diesem Sinn nannte unser Herr seine Jünger „unverständlich“ und der Apostel die Galater „unvernünftig“. – Nach *Augustins* Wort im Buch Über die Bergpredigt (II, 19; ML 34, 1299) „sind Schimpfworte jedoch nur im äußersten Notfall zu gebrauchen und nicht mit der Absicht, unserem Vorteil, sondern dem Herrn zu dienen“.

Zu 3. Weil die Sünde der Beschimpfung oder der Schmä-
hung von der Gesinnung des Sprechenden abhängt, ist sie läß-
lich, falls es sich nur um eine geringe, den Menschen wenig ent-
ehrende Beschimpfung handelt und sie ohne viel Überlegung
oder aus einer leichten Zornesanstrengung dahergeredet wird
ohne festen Entschluß, jemanden zu entehren, z. B. wenn
jemand einen mit einem solchen Wort nur leicht kränken will.

3. ARTIKEL

Muß man zugefügte Schmä- hung dulden?

1. Wer eine zugefügte Schmä-
hung hinnimmt, unterstützt die
Frechheit des Beschimpfenden. Doch so etwas soll man nicht
tun. Also darf man eine zugefügte Schmä-
hung nicht dulden,
sondern muß dem Schmä-
henden vielmehr eine Abfuhr erteilen.

2. Der Mensch muß sich selbst mehr als andere lieben. Nun
darf man nicht zulassen, daß ein anderer geschmä-
ht wird, wes-
halb es Spr 26, 10 heißt: „Wer einen Toren zum Schweigen
bringt, besänftigt Erbitterung.“ Also darf man auch die uns
selbst zugefügten Schmä-
hungen nicht dulden.

3. Entsprechend dem Wort (Hebr 10, 30) „Mein ist die
Rache, ich werde vergelten“ darf man sich selbst nicht rächen.
Wenn jedoch jemand der Schmä-
hung nicht widersteht, rächt er
sich gemäß dem Wort des *Chrysostomus* (Hom. 22 in ep. ad
Rom.; MG 60, 612): „Willst du dich rächen, dann schweige, und
du hast ihm einen tödlichen Schlag versetzt.“ Also darf man
Schmä-
hungen nicht mit Schweigen übergehen, sondern muß
vielmehr mit einer Antwort entgegentreten.

72. 3 DAGEGEN steht das Psalmwort 37,13 f.: „Die mir Böses wünschten, redeten Eitles“, und weiter: „Ich aber hörte einem Tauben gleich nicht hin und war wie ein Stummer, der seinen Mund nicht auf tut.“

ANTWORT. Wie man gegen uns gerichtete Machenschaften aushalten muß, so auch gegen uns gerichtetes Geschwätz. Die Verpflichtung, zu ertragen, was uns widerfährt, versteht sich jedoch nur als innere Bereitschaft, entsprechend der Auslegung des Herrengebotes „Schlägt dich einer auf die eine Wange, dann halt‘ ihm auch die andere hin“ (Mt 5, 30) bei *Augustinus* in seinem I. Buch Über die Bergpredigt (c. 19; ML 34, 1260): Der Mensch muß bereit sein, dies zu tun, wenn es nötig ist; er ist jedoch nicht verpflichtet, es immer so zu tun, denn der Herr selbst hat es auch nicht immer getan, sondern sagte, als er einen Backenstreich erhielt: „Warum schlägst du mich?“ (Jo 18, 23). Das gleiche gilt auch für den Fall, daß Schmähworte gegen uns gerichtet werden. Wir müssen innerlich bereit sein, Schmähungen zu ertragen, wenn es angebracht ist. Bisweilen jedoch gilt es, eine Schmähung zurückzuweisen, hauptsächlich aus zwei Gründen. Erstens zum Vorteil des Schmähenden selbst, damit seine Frechheit einen Dämpfer bekomme und er so etwas nicht noch einmal versuche. Dazu paßt Spr 26, 5: „Antworte dem Toren nach seiner Torheit, damit er sich nicht weise dünke.“ Zweitens um des Wohles vieler willen, deren geistlicher Fortschritt durch die uns zugefügten Schmähungen gefährdet wird. Daher sagt *Gregor* (Sup. Ezech., hom. 9; ML 76, 877): „Jene, die als lebendige Vorbilder für andere bestellt sind, müssen, wenn sie können, die Vorwürfe ihrer Verleumder zum Schweigen bringen, damit, wer hören kann, ihre Predigt hört, und wer im Sumpf seiner Laster steckt, ein tugendhaftes Leben nicht verschmäh.“

Zu 1. Die Frechheit des schmähenden Beschimpfers muß man gelassen zurückweisen als Erfüllung einer Liebespflicht, nicht im Interesse persönlicher Ehre. Daher heißt es Spr 26, 4: „Antworte dem Toren nicht nach seiner Torheit, damit du ihm nicht gleich werdest.“

Zu 2. Weist jemand die gegen einen anderen gerichteten Schmähungen zurück, ist das Streben nach persönlicher Ehre nicht so zu fürchten, als wenn jemand die gegen ihn selbst erhobenen Schmähungen abwehrt; vielmehr scheint jenes dem Beweggrund der Caritas zu entspringen.

Zu 3. Wenn jemand nur deshalb schwiege, um durch sein Schweigen den Schmähenden zum Zorn zu reizen, dann geschähe dies aus Rache. Schweigt aber jemand, um „dem Zorn [Gottes] Raum zu geben“ [Röm 12, 19], dann ist das lobenswert. Daher heißt es Sir 8, 4: „Streite nicht mit einem zungenfertigen Menschen, und lege nicht Holz in sein Feuer.“ 72. 4

4. ARTIKEL

Entspringt die Schmähung dem Zorn?

1. Spr. 11, 2 heißt es: „Wo Hochmut, da ist Schmähung.“ Doch das Laster des Zornes ist etwas anderes als Hochmut. Also entspringt die Schmähung nicht dem Zorn.

2. Spr. 20, 3 heißt es: „Alle Toren lassen sich zu Schmähenden hinreißen.“ Doch die Torheit ist ein der Weisheit entgegengesetztes Laster, wie oben (46, 1) dargelegt wurde. Der Zorn hingegen steht zur Sanftmut in Gegensatz. Also entspringt die Schmähung nicht dem Zorn.

3. Keine Sünde wird je nach ihrer Ursache geringer. Doch die Sünde der Schmähung wird geringer, wenn sie im Zorn ihren Ursprung hat. Schwerer sündigt nämlich, wer aus Haß als wer aus Zorn eine Schmähung ausstößt. Also entspringt die Schmähung nicht dem Zorn.

DAGEGEN schreibt *Gregor* in seinen *Moralia* (31, 45; ML 76, 621), aus dem Zorn entspringe Schmähung.

ANTWORT. Eine Sünde kann verschiedene Ursachen haben. Ihre hauptsächliche Quelle jedoch liegt dort, wo sie in den meisten Fällen zu entspringen pflegt, und zwar wegen der Nähe zu ihrem Ziel. Nun liegen die Ziele von Schmähung und Zorn ganz nah beieinander: beiden geht es um Rache. Keine Form der Rache liegt dem Zornigen nämlich näher, als gegen den anderen Schmähungen auszustoßen. Also entspringt die Schmähung hauptsächlich dem Zorn.

Zu 1. Die Schmähung ist nicht auf das Ziel des Hochmuts, das in der Selbstüberhebung liegt, ausgerichtet. Deshalb entspringt die Schmähung auch nicht unmittelbar dem Hochmut. Doch bereitet der Hochmut auf die Schmähung vor, insofern jene, die sich über andere erhaben dünken, diese leicht verachten und beleidigen. Sie geraten auch rascher in Zorn, weil sie sich über alles entrüsten, was gegen ihren Willen geschieht.

72. 4 Zu 2. Nach *Aristoteles* (Eth. VII, 7; 1149a25) „hört der Zorn nicht genügend auf die Vernunft“, und so setzt sich beim Zornigen die Vernunft nicht immer durch, – genau so verhält es sich auch mit der Torheit. Deshalb entspringt die Schmähung aus der Torheit wegen ihrer Nachbarschaft zum Zorn.

Zu 3. Nach *Aristoteles* (Rhet. II, 2; 1378a31) „geht der Zornige auf die offene Beleidigung aus; der Hassende kümmert sich darum nicht“. Daher ist die Schmähung, die offene Beleidigung bedeutet, mehr dem Zorn als dem Haß zuzurechnen.

DIE EHRABSCHNEIDUNG

Nun ist die Ehrabschneidung zu betrachten. Dabei ergeben sich vier Fragen:

1. Was ist Ehrabschneidung?
2. Ist sie Todsünde?
3. Vergleich mit anderen Sünden.
4. Sündigt, wer Ehrabschneidung anhört?

1. ARTIKEL

Besteht die Ehrabschneidung in der Anschwärzung fremden Leumunds durch heimliche Worte?

1. Es scheint, daß Ehrabschneidung nicht „Anschwärzung fremden Leumunds durch heimliche Worte“ ist, wie sie von einigen definiert wird. Denn „heimlich“ und „offen“ sind keine Gegebenheiten, die eine Sündenart begründen. Für die Sünde spielt es ja keine Rolle, ob sie vielen oder nur wenigen bekannt ist. Doch was die Art einer Sünde nicht begründet, gehört nicht zu ihrem Wesen und darf auch nicht in ihrer Definition erscheinen. Also darf auch die Ehrabschneidung nicht damit definiert werden, daß sie durch heimliche Worte geschieht.

2. Zum Begriff des Leumunds gehört seine öffentliche Bekanntheit. Soll er nun durch Ehrabschneidung angeschwärzt werden, so kann dies nicht durch heimliche Worte geschehen, sondern nur durch öffentlich ausgesprochene.

3. Ehrabschneider ist, wer von dem, was vorhanden ist, etwas „abschneidet“ oder wegnimmt. Doch bisweilen schwärzt jemand den guten Ruf an, ohne von der Wahrheit etwas „wegzunehmen“, z. B. wenn einer die wahren Untaten seines Nächsten verbreitet. Also ist nicht jede Anschwärzung des Leumunds Ehrabschneidung.

DAGEGEN steht Prd 10, 11: „Wer heimlich verleumdet, unterscheidet sich in nichts von einer Schlange, die heimlich beißt.“ Also heißt ehrabschneiden, den Ruf anderer heimlich zugrunderichten.

ANTWORT. Wie man durch die Tat jemanden auf doppelte Weise schädigt: offen wie bei Raub oder anderer Gewalteinwir-

73. 1 kung, heimlich wie bei Diebstahl und heimtückischem Schlagen, so kann man auch durch das Wort jemanden auf doppelte Weise verletzen: einmal offen durch Schmähung (vgl. oben) und einmal heimlich, und dies geschieht durch Ehrabschneidung. Tritt einer offen mit Worten gegen jemand auf, so bedeutet dies Geringschätzung und daraus ergibt sich ohne weiteres Entehrung, und so bewirken Schmähworte für den Geschmähten Verlust der Ehre. Wer sich jedoch im geheimen gegen jemanden ausläßt, scheint ihn mehr zu fürchten als geringzuschätzen. Daher schädigt er nicht direkt seine Ehre, sondern seinen Leumund, insofern sich durch derlei hinter seinem Rücken vorgebrachte Reden – soweit es an ihnen liegt – bei den Zuhörern eine schlechte Meinung von dem Betroffenen bildet. Dies scheint er zu beabsichtigen, und der Ehrabschneider tut alles, damit man seinen Worten glaubt.

Die Ehrabschneidung unterscheidet sich also von der Schmähung auf doppelte Weise. Einmal durch die Art des Redens: der Schmähende geht gegen seinen Widersacher offen vor, der Ehrabschneider im geheimen. Sodann durch den angestrebten Zweck bzw. den verursachten Schaden: der Schmähredner reißt die Ehre herunter, der Ehrabschneider macht den guten Ruf zunichte.

Zu 1. Bei den unfreiwilligen Tauschhandlungen, zu denen alles gehört, was beim Nächsten durch Wort oder Tat Schaden verursacht, bewirkt „heimlich“ und „offen“ einen wesentlichen Unterschied in der Qualität der Sünde. Jeweils anders liegt ja der Fall von Unfreiwilligkeit unter Gewalteinwirkung bzw. bei Unwissenheit, wie oben (66, 4) erklärt wurde.

Zu 2. Die Worte der Ehrabschneidung sind nicht schlechthin geheim, sondern nur in bezug auf den, dem sie gelten: sie werden nämlich in dessen Abwesenheit und ohne sein Wissen ausgesprochen. Im Gegensatz dazu schleudert der Schmähredner seine Worte dem Gegner geradewegs ins Gesicht. Redet daher jemand vor vielen Leuten Schlechtes über einen anderen hinter dessen Rücken, so ist dies Ehrabschneidung; geschieht es mit ihm unter vier Augen, dann heißt es Schmähung. Aber auch wenn einer nur mit einem einzigen über einen Abwesenden schlecht redet, schädigt er dessen guten Ruf, zwar nicht gänzlich, so doch zum Teil.

Zu 3. „Ehrabschneider“ heißt einer nicht, weil er die Wahrheit, sondern weil er den guten Ruf schmälert. Bisweilen

geschieht dies indirekt, bisweilen direkt. Direkt auf vierfache Weise: 1. wenn man jemandem etwas Falsches zur Last legt, 2. wenn man seine Sünde mit Worten übertreibt, 3. wenn man Geheimes ausplaudert und 4. wenn man guten Taten schlechte Absichten unterschiebt. Indirekt, indem man dem Nächsten Gutes abspricht oder es böswillig verschweigt. 73. 2

2. ARTIKEL

Ist Ehrabschneidung Todsünde?

1. Ein Tugendakt ist keine Todsünde. Doch eine geheime Sünde offenbaren, was, wie gesagt (1, 3), zur Ehrabschneidung gehört, ist ein Akt der Tugend, entweder nämlich der Caritas, im Fall, daß einer die Sünde seines Bruders anzeigt mit der Absicht, seine Besserung herbeizuführen, oder auch der Gerechtigkeit, wenn jemand seinen Bruder anklagt. Also ist Ehrabschneidung keine Todsünde.

2. Zum Wort Spr 24, 21 „Mache mit dem Ehrabschneider keine gemeinsame Sache“ schreibt die *Glosse* (ML 111, 759): „Vor allem durch dieses Laster kommt das ganze Menschengeschlecht in Gefahr.“ Doch findet sich keine Todsünde, die über das ganze Menschengeschlecht verbreitet wäre. Viele nämlich meiden die Todsünde, die läßlichen Sünden hingegen sind es, die überall vorkommen. Also ist Ehrabschneidung eine läßliche Sünde.

3. In seiner Homilie über das Fegfeuer (Serm. 104; ML 39, 1947) zählt *Augustinus* unter die „kleinen Sünden“, „wenn wir höchst gedankenlos oder leichtfertig üble Nachrede führen“, also das tun, was Ehrabschneidung ist. Somit ist Ehrabschneidung läßliche Sünde.

DAGEGEN heißt es im Römerbrief 1, 30: „Ehrabschneider, Gotteshasser“, was, wie die *Glosse* (ML 191, 1335) sagt, deshalb beigefügt wird, „damit man ihre Sünde nicht für gering erachtet, nur weil sie mit Worten begangen wird“.

ANTWORT. Wie oben (72, 2) bemerkt, muß man die Wort-sünden vor allem nach der Absicht des Sprechenden beurteilen. Die Ehrabschneidung aber bezweckt ihrer Natur nach die Anschwärzung des guten Rufes. Daher ist, an sich gesprochen, jener Ehrabschneider, der über einen Abwesenden redet, um seinen guten Ruf zu schädigen. Den guten Ruf eines Menschen

73. 2 zerstören ist jedoch eine sehr schwerwiegende Sache, denn unter den zeitlichen Gütern bildet er etwas höchst Kostbares. Ist er verloren, sieht sich der Mensch weithin nicht mehr in der Lage, Gutes zu tun. Deshalb heißt es Sir 41, 15: „Trage Sorge für deinen guten Namen, denn dieser bleibt dir länger als tausend große und kostbare Schätze“. Und darum ist Ehrabschneidung eine Todsünde.

Es kommt jedoch bisweilen vor, daß jemand mit irgendeinem Wort den Ruf eines anderen beeinträchtigt, ohne dies zu beabsichtigen, er hatte nämlich etwas ganz anderes im Sinn. An sich und genau genommen ist dies dann keine Ehrabschneidung, höchstens materiell und zufällig. Und wenn jemand Worte, die den guten Ruf schädigen, wegen eines Gutes oder um einer Notwendigkeit willen und unter Beachtung der erforderlichen Umstände ausspricht, dann kann von Sünde keine Rede sein, und man darf es nicht Ehrabschneidung nennen. – Redet er aber leichtsinnig daher oder ohne notwendigen Grund, dann ist es keine Todsünde, es sei denn, das ausgesprochene Wort habe ein solches Gewicht, daß es jemandes Ruf beträchtlich schädigt, und besonders in Dingen, die zur Ehrenhaftigkeit des Lebens gehören; solche Worte tragen nämlich schon ihrer Art nach die Todsünde in sich.

Im übrigen ist man gehalten, den guten Ruf wiederherzustellen entsprechend der allgemeinen Verpflichtung, angerichteten Schaden an fremdem Eigentum wiedergutzumachen. Vgl. dazu im einzelnen, was oben im Zusammenhang mit der Restitution gesagt wurde (62, 2, 2).

Zu 1. Die geheime Sünde von jemandem offenbaren, indem man durch Anzeige seine Besserung erreichen will, oder Anklage erheben wegen des Gutes der öffentlichen Ordnung ist, wie gesagt, nicht Ehrabschneidung.

Zu 2. Jene Glosse behauptet nicht, Ehrabschneidung sei über das ganze Menschengeschlecht verbreitet, sondern schränkt ein mit dem Wörtchen „beinah“. So heißt es auch [Prd 1, 15]: „Die Zahl der Toren ist unendlich“, und nur wenige sind es, die auf dem Weg des Heiles wandeln. Und es gibt nur wenige oder überhaupt keine, die nicht bisweilen aus Unbedachtsamkeit etwas sagen, wodurch bei einem, wenn auch nur leicht, der gute Ruf getrübt wird. In diesem Sinn heißt es bei Jak 3, 2: „Wer sich in seinen Worten nicht verfehlt, ist ein vollkommener Mann“.

Zu 3. *Augustinus* hat dort den Fall im Auge, wo jemand 73. 3
einen anderen ein wenig schlecht macht, jedoch nicht in der
Absicht zu schaden, sondern aus Unüberlegtheit oder mit
einem Wort, das ihm eben so entschlüpft ist.

3. ARTIKEL

Ist Ehrabschneidung die schwerste aller Sünden gegen den Nächsten?

1. Zum Psalmwort 108, 4: „Statt mich zu lieben, nehmen sie mir die Ehre“, schreibt die *Glosse* (ML 191, 988): „Mehr schaden jene, die Christus in seinen Gliedern herabsetzen – denn sie töten die Seelen seiner Gläubigen – als die Mörder seines Leibes, der bald wieder auferstehen sollte.“ Daraus geht hervor, daß Ehrabschneidung eine schwerere Sünde ist als Mord: die Seele töten ist ja wahrlich viel schlimmer als den Leib vernichten. Doch Mord ist die schwerste aller Sünden gegen den Nächsten. Also ist Ehrabschneidung schlechthin unter allen Sünden die schwerste.

2. Die Ehrabschneidung ist eine schwerere Sünde als Schmä-
hung, denn gegen diese kann der Mensch sich wehren, gegen die
im Verborgenen wirkende Ehrabschneidung jedoch nicht. Nun
ist die Schmähung schlimmer als Ehebruch, denn dieser einigt
zwei zu einem Fleisch, während Schmähung die Geeinten in
viele auseinanderbringt. Also ist Ehrabschneidung eine größere
Sünde als Ehebruch, der doch zum Schlimmsten gehört, was
man seinem Nächsten antun kann.

3. Die Schmähung geht aus dem Zorn hervor, die Ehrab-
schneidung jedoch aus dem Neid, wie *Gregor* in seinen *Moralia*
(31, 45; ML 76, 621) sagt. Doch der Neid ist eine größere Sünde
als der Zorn. Also ist auch Ehrabschneidung eine größere
Sünde als Schmähung. Und so haben wir dasselbe wie zuvor.

4. Eine Sünde ist umso schwerer, je schlimmer der Schaden
ist, den sie anrichtet. Die Ehrabschneidung nun bringt den
schlimmsten Schaden mit sich, nämlich die Erblindung des Gei-
stes. *Gregor* sagt nämlich [Regist. XI, ep. 2; ML 77, 1120]: „Was
tun die Ehrabschneider anderes als Staub aufwirbeln und sich
Sand in die Augen blasen, so daß sie, je mehr sie ihre verleumde-
rischen Behauptungen verbreiten, umso weniger die Wahrheit

73. 3 sehen.“ Also ist die Ehrabschneidung die schwerste aller Sünden, die gegen den Nächsten begangen werden.

DAGEGEN steht: man sündigt schwerer durch die Tat, als durch das Wort. Doch Ehrabschneidung ist Wort-Sünde, Ehebruch, Mord und Diebstahl hingegen sind Tat-Sünden. Also ist Ehrabschneidung nicht schlimmer als die anderen Sünden gegen den Nächsten.

ANTWORT. Die Sünden gegen andere sind an sich (objektiv) nach dem Schaden zu beurteilen, den sie beim Nächsten anrichten, denn daraus ergibt sich ihr Schuldcharakter. Der Schaden aber ist umso größer, ein je höheres Gut zerstört wird. Nun besitzt der Mensch ein dreifach gestuftes Gut, nämlich das Gut der Seele, das Gut des Leibes und das Gut äußeren Besitzes. Das Gut der Seele – das höchste – kann einem nicht genommen werden, es sei denn indirekt, z. B. durch Überredung zum Bösen, wodurch jedoch kein Zwang entsteht. Die beiden anderen Güter hingegen – Leib und äußerer Besitz – können einem gewaltsam entrissen werden. Weil aber das Gut des Leibes über dem des äußeren Besitzes steht, sind die Sünden, die dem Leib Schaden zufügen, schwerer als andere, die nur die äußeren Dinge beeinträchtigen. Daher ist unter allen Sünden gegen den Nächsten der Mord, der das Leben eines bereits existierenden Menschen vernichtet, die schwerste. Danach folgt der Ehebruch, der sich gegen die rechte Ordnung der menschlichen Zeugung – das ist den Weg zum Leben – richtet. Schließlich folgen die äußeren Güter. Hier kommt der gute Ruf vor dem Reichtum, weil er den geistigen Gütern näher steht. Daher heißt es Spr 22, 1: „Ein guter Name ist mehr wert als viele Reichtümer.“ Und aus diesem Grund ist die Ehrabschneidung ihrer Art nach auch eine schwerere Sünde als der Diebstahl, weniger schwer jedoch als Mord oder Ehebruch. – Es kann sich aber wegen erschwerender bzw. erleichternder Umstände auch eine andere Reihenfolge ergeben.

Die Schwere der Sünde ist auch noch (subjektiv) vom Sünder her zu beurteilen. Er sündigt schwerer, wenn er aus Überlegung, als wenn er aus Schwachheit oder Unvorsichtigkeit sündigt. Unter diesem Gesichtspunkt ist den Wortsünden eine gewisse Geringfügigkeit eigen, weil sie leicht und ohne viel Nachdenken von der Zunge gehen.

Zu 1. Wer Christus in Verruf bringt und dadurch den Glauben seiner Glieder erschwert, vergreift sich an seiner Gottheit,

auf die sich der Glaube stützt. Daher geht es hier nicht um einfache Ehrabschneidung, sondern um Gotteslästerung. 73. 3

Zu 2. Schwerer als Ehrabschneidung ist die Sünde der Schmähung, denn in dieser drückt sich mehr Menschenverachtung aus, vergleichbar dem Raub, der auch schwerer ist als Diebstahl, wie oben (66, 9) dargelegt wurde. Hingegen ist Schmähung nicht sündhafter als Ehebruch, denn dessen Schwere ergibt sich nicht aus der Vereinigung der Leiber, sondern aus der Unordnung in der menschlichen Zeugung. Der Schmähende ist auch keine eigentliche Ursache für ein Feindschaftsverhältnis, sondern lediglich Anlaß von Entzweiung, insofern er durch Ausplaudern von eines anderen Schlechtigkeiten vorhandene Freundschaftsbande, soweit es an ihm liegt, zerstört, obgleich dazu aufgrund seiner Worte kein echter Grund besteht. So ist der Ehrabschneider indirekt auch Mörder, insofern er durch seine Worte jemanden veranlaßt, den Nächsten zu hassen oder zu verachten. Daher sagt der *Klemensbrief* (Mansi I, 505; FrdbI, 1164), „die Ehrabschneider seien Mörder“, nämlich indirekt, denn „wer seinen Bruder haßt, ist ein Mörder“, wie bei 1 Jo 3, 15 steht.

Zu 3. Nach *Aristoteles* (Rhet. II, 2; 1378 a 31) „sucht der Zorn, offen Rache zu nehmen“. Somit ist die Ehrabschneidung, die im Verborgenen geschieht, keine Tochter des Zornes wie die Schmähung, sondern eher des Neides, die auf jede Weise das Ansehen des Nächsten herabsetzen möchte. Daraus folgt jedoch nicht, daß die Ehrabschneidung schwerer ist als die Schmähung, denn aus einem geringeren Laster kann eine größere Sünde hervorgehen, wie z. B. Mord und Gotteslästerung aus dem Zorn entstehen. Die Herkunft der Sünden ist nämlich aus ihrer Zielrichtung ersichtlich, d. h. aus ihrer „Hinwendung“, ihre Schwere hingegen mehr aus ihrer „Abkehr“ [61].

4. Weil „sich der Mensch freut am Ausspruch seines Mundes“, wie es Spr 15, 23 heißt, ist der Ehrabschneider geneigt, immer mehr zu lieben und zu glauben, was er sagt, und infolgedessen seinen Nächsten immer mehr zu hassen und sich so immer mehr von der Erkenntnis der Wahrheit zu entfernen. Diese Wirkung kann sich allerdings auch aus anderen Sünden, die zum Nächstenhaß gehören, ergeben.

*Sündigt der Zuhörer, der den Ehrabschneider gewähren läßt,
schwer?*

1. Niemand ist einem anderen gegenüber mehr verpflichtet, als sich selbst. Doch selber mit Geduld seine Verleumder ertragen ist etwas Lobenswertes, sagt doch *Gregor* (Sup. Ezech., hom. 9; ML 76, 877): „Wie wir die Zungen der Verleumder nicht absichtlich reizen dürfen, damit sie nicht verloren gehen, so müssen wir die durch ihre eigene Bosheit aufgebrachten ertragen, damit unser Verdienst wächst.“ Also sündigt nicht, wer die Ehrabschneidungen anderer nicht unterbindet.

2. Sir 4, 30 heißt es: „Du sollst dem Wort der Wahrheit in keiner Weise widersprechen.“ Zuweilen aber wird jemand zum Ehrabschneider, indem er die Wahrheit sagt, wie oben (1, 3) erklärt wurde. Also ist man nicht immer verpflichtet, den Ehrabschneidungen zu widerstehen.

3. Was anderen nützt, soll man nicht verhindern. Doch oft dient die Ehrabschneidung dem Nutzen derer, gegen die sie gerichtet ist. Papst *Pius* [I.] sagt nämlich (FrdbI, 556): „Bisweilen werden ehrenhafte Leute in Verruf gebracht, damit sie, denen die Schmeicheleien der Hausgenossen oder anderer Gunst den Kamm schwellen ließ, durch Ehrabschneidung zur Demut zurückfinden.“ Also braucht man Ehrabschneidung nicht zu unterbinden.

DAGEGEN schreibt *Hieronymus* (ML 22, 538): „Hüte dich vor lüsterner Zunge und gierigen Ohren, das heißt: du sollst weder selbst andere herunterreißen, noch zuhören, wie andere das tun.“

ANTWORT. Nach dem Römerbrief des Apostels (1, 32) „sind des Todes würdig nicht nur, die Sünden tun, sondern auch, die den Übeltätern noch Beifall spenden.“ Dies geschieht nun auf zweifache Weise. Einmal direkt durch Verführung zur Sünde oder durch Wohlgefallen an der Sünde. Sodann indirekt, wenn man nicht dagegen auftritt, obwohl man könnte. Und dieses Versagen hat seinen Grund nicht etwa im Wohlgefallen an der Sünde, sondern in der Menschenfurcht. Es ist also zu sagen: Wer sich Ehrabschneidereien anhört, ohne dagegen aufzutreten, stimmt dem Ehrabschneider zu, und damit macht er sich an seiner Sünde mitschuldig. Verführt er ihn zur Ehrabschneidung

oder findet er aus Haß gegen den Betroffenen daran Gefallen, dann sündigt er nicht weniger als der Ehrabschneider selbst, bisweilen sogar noch mehr. Daher schreibt *Bernhard* (ML 182, 756). „Ehrabschneiden oder Ehrabschneider anhören, – ich kann nicht leicht sagen, was von den beiden das Schlimmere ist.“ – Empfindet er jedoch keinen Gefallen an der Sünde, sondern scheut aus Furcht oder Gleichgültigkeit oder auch aus einer gewissen Scham davor zurück, den Ehrabschneider in die Schranken zu weisen, so sündigt er, doch weit weniger als der Ehrabschneider, und gewöhnlich nur lässlich. Bisweilen jedoch kann es auch schwere Sünde sein, sei es für den Fall, daß jemand amtlich verpflichtet ist, den Ehrabschneider eines besseren zu belehren, sei es wegen einer daraus entstehenden Gefahr, sei es schließlich, daß sein Stillschweigen in einer Menschenfurcht begründet ist, die, wie oben (19, 3) dargelegt wurde, Todsünde sein kann.

Zu 1. Keiner hört selbst die gegen ihn ausgesprochenen Ehrabschneidereien. Das Schlechte nämlich, das in seiner Gegenwart von ihm gesagt wird, ist nicht Ehrabschneidung, sondern, streng genommen, Schmähung (vgl. 1, 2). Doch können die gegen jemand ausgesprochenen Ehrverletzungen durch Dritte zu seiner Kenntnis gelangen. Dann mag er selbst entscheiden, ob er die Schädigung seines Leumunds zulassen will, es sei denn, sie werde zur Gefahr für andere (72, 3). Jedenfalls verdient er volles Lob, wenn er die angetane Verunglimpfung mit Gelassenheit erträgt. – Es steht jedoch nicht in seinem Belieben, die Rufschädigung eines anderen geduldig hinzunehmen. Daher macht er sich schuldig, wenn er nicht dagegen auftritt, falls er kann, und zwar aus dem gleichen Grund, wie jemand gehalten ist, „dem Esel seines Nächsten, der unter der Last zusammengesunken ist, wieder auf die Beine zu helfen“, wie es Dt 22, 4 geboten ist.

Zu 2. Man braucht den Ehrabschneider nicht immer dadurch zum Schweigen zu bringen, daß man ihm die Unwahrheit nachweist. Dies erübrigt sich von vornherein, wenn er die Wahrheit sagt. Doch muß man ihm beibringen, daß er eine Sünde begeht, wenn er seinen Bruder so heruntermacht, oder man muß ihm wenigstens durch einen traurigen Blick sein Mißfallen an der Ehrabschneidung kundgeben. Denn wie es Spr 25, 23 heißt, „vertreibt der Nordwind den Regen und ein finsternes Gesicht die verleumderische Zunge“.

73. 4 Zu 3. Der Nutzen, den die Ehrabschneidung mit sich bringt, fließt nicht aus der Absicht des Ehrabschneiders, sondern aus dem Willen Gottes, der alles Böse zum Guten wenden kann. Dennoch muß man den Ehrabschneidern entgegenreten, genau wie den Räubern und Unterdrückern, mag auch bei den Unterdrückten und Beraubten wegen ihrer standhaften Geduld das Verdienst sich mehren.

DIE OHRENBLÄSEREI

Nunmehr ist die Ohrenbläserei zu behandeln. Und hier stellen sich zwei Fragen:

1. Unterscheidet sich die Sünde der Ohrenbläserei von der Ehrabschneidung?
2. Welche von den beiden Sünden ist die schwerere?

1. ARTIKEL

Unterscheidet sich die Sünde der Ohrenbläserei von der Ehrabschneidung?

1. Im X. Buch seiner Etymologie (ad S; ML 82, 394) schreibt *Isidor*: „Susurro (der Ohrenbläser) ist ein lautmalendes Wort, denn da spricht jemand einem verleumderisch nicht ins Gesicht, sondern ins Ohr.“ Doch in herabsetzender Weise über einen reden ist Ehrabschneidung. Also unterscheidet sich die Sünde der Ohrenbläserei nicht von der Ehrabschneidung.

2. Lv 19, 16 heißt es: „Du sollst kein Verleumder noch Ohrenbläser im Volke sein.“ Doch verleumden scheint das gleiche wie ehrabschneiden zu sein. Also unterscheidet sich auch die Ohrenbläserei nicht von der Ehrabschneidung.

3. Sir 28, 15 steht: „Ohrenbläser und Doppelzüngige sollen verflucht sein.“ Doch der Doppelzüngige ist das gleiche wie der Verleumder, denn ehrabschneiden heißt mit doppelter Zunge reden: anders in Abwesenheit, anders in Gegenwart des Betroffenen. Also ist Ohrenbläserei das gleiche wie Ehrabschneidung.

DAGEGEN schreibt die *Glosse* (ML 191, 1335) zu Röm 1, 29 f. „Ohrenbläserei, Verleumder“: „Ohrenbläser säen Zwietracht unter Freunden, Ehrabschneider streiten bei anderen das Gute ab oder setzen es herunter.“

ANTWORT. Ohrenbläserei und Ehrabschneidung kommen in der Sache wie auch in der Form, d. h. in der Art und Weise zu reden, überein: beide Male wird nämlich vom Nächsten etwas Schlechtes ausgesagt. Wegen dieser Ähnlichkeit nimmt man bisweilen auch eins für das andere. Darum schreibt die *Glosse* (interlin. III, 393 r) zum *Sirach*wort (5, 16) „Laß dich nicht Ohrenbläser nennen“: „das heißt ‚Ehrabschneider‘“. Der Unterschied

74. 2 liegt jedoch im Zweck. Der Ehrabschneider will nämlich den guten Ruf des Nächsten anschwärzen, weshalb er von ihm vor allem jenes Schlechte vorbringt, das seinen Leumund zugrunde richten oder wenigstens beeinträchtigen kann. Der Ohrenbläser hingegen möchte Freunde auseinanderbringen, wie die erwähnte *Glosse* bemerkt und Spr 26, 20 andeuten: „Ist der Ohrenbläser weg, hören die Streitereien auf.“ Daher flüstert der Ohrenbläser jenes Schlechte vom Nächsten zu, das den Hörenden gegen ihn aufbringt gemäß Sir 28, 11: „Ein Mann der Sünde bringt Freunde gegeneinander auf und stiftet Feindschaft unter denen, die in Frieden leben.“

Zu 1. Insofern der Ohrenbläser von anderen Schlechtes sagt, ist er Ehrabschneider. Er unterscheidet sich jedoch von ihm, weil er nicht ausgesprochen etwas Schlechtes sagen will, sondern nur, was den einen gegen den anderen aufbringen kann, auch wenn es sich dabei um etwas an sich Gutes handelt, was jedoch insofern als schlecht erscheint, als es dem, der es hört, mißfällt.

Zu 2. Der Verleumder unterscheidet sich vom Ohrenbläser und vom Ehrabschneider. Der Verleumder legt anderen entweder durch Anklage oder durch Lästerung öffentlich Verbrechen zur Last. Dies jedoch ist bei Ehrabschneidung und Ohrenbläserei nicht der Fall.

Zu 3. Der Doppelzüngige wird recht und eigentlich Ohrenbläser genannt. Besteht nämlich zwischen Zweien ein Freundschaftsverhältnis, so sucht der Ohrenbläser, es von beiden Seiten aus zu zerstören. Darum spricht er zu beiden mit zwei verschiedenen Zungen, indem er jeweils beim einen Schlechtes über den anderen redet. Daher heißt es Sir 28, 15: „Fluch dem Ohrenbläser und Doppelzüngigen!“, und weiter: „Denn viele, die in Frieden leben, entzweit er.“

2. ARTIKEL

Ist die Sünde der Ehrabschneidung schwerer als die Ohrenbläserei?

1. Die Wortsünden bestehen darin, daß jemand Böses redet. Der Ehrabschneider nun redet vom Nächsten, was schlechthin böse ist, denn daraus entsteht Ehrlosigkeit oder Minderung des guten Rufes. Dem Ohrenbläser jedoch liegt nur daran, schein-

bar Böses, etwas nämlich, das dem Hörenden mißfällt, vorzubringen. Also ist die Sünde der Ehrabschneidung schwerer als die Ohrenbläserei. 74. 2

2. Wer einem den guten Ruf nimmt, nimmt ihm nicht nur einen Freund, sondern viele Freunde, denn jeder meidet die Freundschaft mit Leuten von schlechtem Ruf. Darum heißt es 2 Chr 19, 2 gegen irgendjemanden: „Du schließt Freundschaft mit denen, die den Herrn hassen.“ Durch Ohrenbläserei verliert man hingegen nur einen einzigen Freund. Schwerer also ist die Sünde der Ehrabschneidung als die Ohrenbläserei.

3. Jak 4, 11 heißt es: „Wer seinen Bruder herabsetzt, setzt das Gesetz herab“, und folglich Gott, den Gesetzgeber. So ist die Sünde der Ehrabschneidung gegen Gott gerichtet, und das ist das allerschlimmste, wie oben (20, 3; I-II 73, 3) dargelegt wurde. Die Sünde der Ohrenbläserei hingegen richtet sich gegen den Nächsten. Also ist die Sünde der Ehrabschneidung schwerer als die Ohrenbläserei.

DAGEGEN heißt es Sir 5, 17: „Über den Doppelzüngigen kommt schärfster Tadel, über den Ohrenbläser jedoch Haß, Feindschaft und Schande.“

ANTWORT. Wie oben (73, 3; I-II 73, 8) dargelegt, ist die Sünde gegen den Nächsten umso schwerer, je größerer Schaden ihm zugefügt wird. Die Größe des Schadens jedoch bemißt sich nach dem Gut, das verlorengeht. Unter den äußeren Gütern nun steht der Freund an der Spitze, denn „ohne Freunde kann man nicht leben“, wie *Aristoteles* im VIII. Buch seiner Ethik (c. 1; 1155 a 5) sagt. Daher heißt es auch Sir 6, 15: „Mit einem treuen Freund ist nichts zu vergleichen.“ Ein guter Leumund – durch Ehrabschneidung zerstörbar – ist nun unbedingt nötig, damit ein Mensch der Freundschaft würdig sei. Darum ist Ohrenbläserei eine größere Sünde als Ehrabschneidung und auch als Schmähung, denn „der Freund ist mehr wert als Ehre und geliebt werden mehr als geehrt werden“, wie *Aristoteles* schreibt (Eth. VIII, 9; 1159 a 25).

Zu 1. Art und Schwere einer Sünde sind mehr von ihrem Zweck als von ihren materiellen Gegebenheiten her zu beurteilen. Von ihrem Zweck aus gesehen, ist die Ohrenbläserei darum auch schwerer, wengleich der Ehrabschneider bisweilen zu schlimmeren Aussagen greift.

Zu 2. Guter Ruf ist Voraussetzung zu Freundschaft, schlechter Ruf zu Feindschaft. Die Voraussetzung aber steht tiefer im

74. 2 Rang als das, wozu sie Voraussetzung ist. Daher sündigt weniger, wer nur etwas tut, um die Voraussetzung zur Feindschaft zu schaffen, als wer diese direkt herbeizuführen trachtet.

Zu 3. Wer seinen Bruder herabsetzt, setzt insoweit auch das Gesetz herab, als er das Gebot der Nächstenliebe verachtet. Gegen sie handelt direkter, wer Freundschaft zu zerstören sucht. Daher richtet sich diese Sünde am meisten gegen Gott, denn „Gott ist Liebe“ (1Jo 4, 8. 16). Und deshalb heißt es Spr 6, 16: „Sechs Dinge sind's, die der Herr haßt, und das siebte verabscheut seine Seele“; und als dieses Siebte nennt er (19) „den, der unter Brüdern Zwietracht sät.“

DIE VERSPOTTUNG

Hierauf ist über die Verspottung zu reden. Dabei stellen sich zwei Fragen?

1. Unterscheidet sich die Sünde der Verspottung spezifisch von den anderen Sünden, durch die dem Nächsten durch Worte Schaden zugefügt wird?
2. Ist Verspottung schwere Sünde?

1. ARTIKEL

Ist die Verspottung eine besondere Sünde?

1. Verhöhnung ist das gleiche wie Verspottung. Doch Verhöhnung gehört zur Schmähung. Also unterscheidet sich Verspottung nicht von Schmähung.

2. Verspottet wird jemand nur wegen einer schimpflichen Sache, über die der Mensch errötet, und von solcher Art ist die Sünde. Spricht man sie offen aus, dann handelt es sich um Schmähung, wird sie im geheimen weitererzählt, dann ist es Ehrabschneidung oder Ohrenbläselei. Also ist die Verspottung keine von den vorgenannten verschiedene Sünde.

3. Diese Sünden werden nach dem Schaden unterschieden, den sie dem Nächsten zufügen. Doch durch Verspottung wird dem Nächsten auch an nichts anderem als an der Ehre, dem guten Ruf oder durch Beeinträchtigung der Freundschaft geschadet. Verspottung unterscheidet sich also nicht von den vorgenannten Sünden.

DAGEGEN steht, daß Verspottung auf lustige Weise geschieht [vgl. *Aristoteles*, Eth. IV, 14; 1128 a 4], weshalb man auch sagt: „sich über einen lustig machen“. Die vorgenannten Sünden haben jedoch mit Sich-lustig-machen nichts zu tun, sie geschehen im Ernst. Also unterscheidet sich Verspottung von allem Vorgenannten.

ANTWORT. Wie oben (72, 2) bemerkt, sind die Wortsünden vor allem nach der Absicht des Sprechenden zu beurteilen. Und so werden die Sünden je nach dem, was einer mit seinen gegen den Nächsten gerichteten Worten bezweckt, unterschieden. Wie nun aber jemand mit seinen Beschimpfungen die Ehre des

75.1 Beschimpften herabsetzen, durch Ehrabschneidung seinen guten Ruf schädigen und durch Ohrenbläserei Freundschaft zerstören möchte, so hat auch der Spötter die Absicht, den Verspotteten zum Erröten zu bringen. Und weil sich dieser Zweck von den anderen Zwecken unterscheidet, ist auch die Sünde der Verspottung von den vorgenannten Sünden verschieden.

Zu 1. Verhöhnung und Verspottung haben den gleichen Zweck, doch sie unterscheiden sich durch die Art und Weise, denn „die Verspottung geschieht mit der Zunge“, d. h. mit Worten und schallendem Gelächter, „die Verhöhnung hingegen durch Naserümpfen“ [62], wie die *Glosse* (ML 191,71) zum Psalmwort (2,4) „Der im Himmel thront, lacht über sie“, schreibt. Aus einem solchen Unterschied ergibt sich aber keine Andersartigkeit. Beide jedoch (Verspottung und Verhöhnung) unterscheiden sich von der Schmähung wie die Scham von der Entehrung, denn die Scham ist die „Furcht vor Entehrung“, wie *Johannes von Damaskus* sagt (MG 94,932).

Zu 2. Eine tugendhafte Tat bringt Hochachtung und guten Ruf bei anderen ein, bei sich selbst den Ruhm eines guten Gewissens gemäß 2 Kor 1, 12: „Das ist unser Ruhm: das Zeugnis unseres Gewissens.“ Umgekehrt verliert der Mensch durch schimpfliche, d. h. lasterhafte Handlungen bei anderen Ehre und guten Namen. Und um dieses zu bewirken, sagt der Schmähsüchtige und Ehrabschneider Schimpfliches von anderen aus. Der Betroffene verliert jedoch wegen der Verbreitung seiner Schandtaten den „Ruhm des Gewissens“, indem er in Verwirrung gerät und Scham empfindet. Und um dies zu erreichen, spricht der Spötter von schimpflichen Dingen. So ist klar, daß die Verspottung mit den vorgenannten Sünden materiell übereinstimmt, sich in der Zwecksetzung jedoch davon abhebt [63].

Zu 3. Sicherheit und Ruhe des Gewissens sind ein hohes Gut gemäß Spr 15, 15: „Ein ruhiger Geist ist ein beständiges Freudenmahl“. Wer darum das Gewissen des Nächsten durch Verwirrung beunruhigt, fügt ihm einen besonderen Schaden zu. Aus diesem Grund ist die Verspottung auch eine besondere Sünde.

Kann Verspottung Todsünde sein?

1. Jede Todsünde widerspricht der Caritas. Doch bei der Verspottung ist dies nicht der Fall, handelt es sich dabei doch meist nur um Spaß unter Freunden, weshalb es ja auch „Spaßmacherei“ heißt. Also kann Verspottung keine Todsünde sein.

2. Jener Spott ist der schlimmste, mit dem jemand Gott beleidigen will. Doch nicht jeder Spott, durch den Gott beleidigt wird, ist schwere Sünde. Denn sonst sündigte jeder, der in eine bereute lässliche Sünde zurückfällt, schwer. *Isidor* sagt nämlich (II De summo Bono, 16; ML 83, 619): „Spötter ist ein Unbußfertiger, der weitertut, was er bereut.“ Desgleichen würde folgen, daß jegliche Heuchelei Todsünde wäre, denn, wie *Gregor* schreibt (*Moralia* 31, 15; ML 76, 588), mit dem „Strauß“ [Job 39, 13. 18] ist der Heuchler gemeint, der das „Roß“, d. h. den gerechten Menschen, und den „Reiter“, d. h. Gott, verlacht. Also kann Verspottung keine Todsünde sein.

3. Schmähung und Ehrabschneidung sind schwerere Sünden als Verspottung, denn es ist schlimmer, etwas (Böses) im Ernst als im Scherz zu tun. Doch nicht jede Ehrabschneidung oder Schmähung ist schwere Sünde. Also viel weniger noch Verspottung.

DAGEGEN heißt es Spr 3, 34: „Er spottet der Spötter“. Der Spott Gottes besteht jedoch darin, daß er die Todsünde ewig bestraft, wie sich klar aus dem Psalmwort 2, 4 ergibt: „Der im Himmel thront, lacht über sie.“ Also ist Verspottung Todsünde.

ANTWORT. Man verspottet nur irgendein Übel oder Gebrechen. Ist das Übel groß, wird es freilich nicht als Spaß genommen, sondern als ernste Sache. Zieht man es ins Spaßhafte oder Lächerliche – daher „Spaßmacherei“ und „auslachen“ –, so deshalb, weil es für etwas Unbedeutendes gehalten wird. Als „unbedeutend“ läßt sich nun etwas auf zweifache Weise verstehen: einmal an sich, und dann in Bezug auf die Person. Verspöttelt und verlacht jemand das Übel oder Gebrechen einer Person, weil es an sich dabei um etwas Unbedeutendes geht, so ist dies seiner Art nach nur eine lässliche und leichte Sünde. – Hält man jedoch etwas für unbedeutend wegen der Person, wie wir etwa Mängel bei Kindern und Beschränkten leicht zu nehmen pflegen, so bedeutet verspotten und auslachen, ihn völlig gering-

75. 2 schätzen und ihn für so nichtig halten, daß man sich um sein Gebrechen nicht zu kümmern braucht, sondern es sozusagen als Spaßobjekt benutzen darf. Eine derartige Verspottung ist Todsünde. Und sie ist, was auf der Hand liegt, schwerer als Schmähung, denn der Schmähende nimmt das Gebrechen des anderen wenigstens ernst, der Spötter aber zieht es ins Lächerliche. Deshalb liegt darin eine größere Verachtung und Entehrung.

Demnach ist Verspottung schwere Sünde, und umso schwerer, eine je größere Ehrfurcht der Person gebührt, die verspottet wird. Aus diesem Grund ist es eine sehr schwere Sünde, Gott und was Gottes ist, zu verspotten gemäß Is 37, 23: „Wen hast du beschimpft und verhöhnt? Und gegen wen die Stimme erhoben?“ Und dann fügt er hinzu: „Gegen den Heiligen Israels!“ – An zweiter Stelle kommt dann die Verspottung der Eltern. Daher heißt es Spr 30, 17: „Das Auge, das den Vater verspottet und die alte Mutter verachtet, hacken die Raben am Bache aus und die Adlerjungen fressen es.“ – Sodann ist auch die Verspottung der Gerechten schwer sündhaft, denn „der Tugend Lohn ist die Ehre“ [*Aristoteles*, Eth. IV, 7; 1123 b 35]. Auch Job 12, 4 beklagt sich: „Die Aufrichtigkeit der Gerechten wird verlacht.“ Derlei Verspottung ist höchst verhängnisvoll, denn dadurch werden die Menschen davon abgehalten, Gutes zu tun gemäß *Gregor* (*Moralia* 20, 14; ML 76, 155): „Die da im Wirken anderer das Gute aufkeimen sehen, reißen es mit der Hand ihres giftigen Spottes bald heraus.“

Zu 1. Spaßmachen verstößt nicht gegen die Liebe zu dem, mit dem Spaß gemacht wird, es kann jedoch Lieblosigkeit gegen den ins Spiel kommen, über den man lacht, wegen der Verachtung, wie soeben bemerkt.

Zu 2. Wer in die bereute Sünde zurückfällt und wer heuchelt, verspottet Gott nicht ausdrücklich, sondern nur dem Anschein nach, insofern er sich wie ein Spötter verhält. Auch ist nicht schlechthin rückfällig oder heuchlerisch, wer läßlich sündigt, sondern es liegt nur eine Bereitschaft und eine unvollkommene Regung dazu vor.

Zu 3. Die Verspottung ist ihrer Natur nach etwas weniger Belangvolles als Ehrabschneidung und Schmähung, denn sie bedeutet nicht Verachtung, sondern Spiel. Bisweilen jedoch schließt sie größere Verachtung ein als selbst Schmähung, wie oben (ANTW.) dargelegt wurde. Und dann ist sie Todsünde.

DIE VERFLUCHUNG

Nunmehr ist die Verfluchung zu besprechen. Hierbei stellen sich vier Fragen:

1. Ist es erlaubt, jemand zu verfluchen?
2. Darf man etwas Vernunftloses verfluchen?
3. Ist Verfluchung Todsünde?
4. Vergleich mit anderen Sünden.

1. ARTIKEL

Darf man jemand verfluchen?

1. Es ist nicht erlaubt, das Gebot des Apostels zu übertreten, der im Namen Christi sprach, wie es 2 Kor 13, 3 heißt. Der Apostel selbst aber befiehlt Röm 12, 14: „Segnet, und flucht nicht!“ Also ist es nicht erlaubt, jemanden zu verfluchen.

2. Alle sind verpflichtet, Gott zu segnen (preisen) gemäß Dn 3, 82: „Segnet (preiset), ihr Menschenkinder den Herrn!“ Aus demselben Mund kann aber nicht zugleich Segnung (Preisung) Gottes und Verfluchung des Menschen hervorgehen, wie *Jakobus* (3, 9 ff) darlegt. Also ist es nicht erlaubt, jemanden zu verfluchen.

3. Wer jemanden verflucht, wünscht ihm das Übel der Schuld oder der Strafe, denn Verfluchung ist eine Art von Verwünschung. Doch darf man einem anderen nicht Böses wünschen, vielmehr muß man für alle beten, damit sie vom Bösen befreit werden. Also ist es niemandem erlaubt, zu fluchen.

4. Der Teufel ist wegen seiner Verstocktheit am meisten der Bosheit ausgeliefert. Doch niemand darf den Teufel verfluchen, so wenig wie sich selbst. Es heißt nämlich Sir 21, 30: „Wenn der Gottlose den Teufel verflucht, verflucht er seine Seele (sich selbst)“. Also darf man noch viel weniger einen Menschen verfluchen.

5. Zu Nm 23, 8 „Wie soll ich den verfluchen, den Gott nicht verflucht?“ sagt die *Glosse* (MG 12, 687): „Wo die Gesinnung des Sünders nicht bekannt ist, liegt da ein gerechter Grund zur Verfluchung vor?“ Nun kann niemand die Gesinnung eines anderen Menschen kennen, und auch nicht wissen, ob er von

76. 1 Gott verflucht ist. Also ist es niemandem erlaubt, einem Menschen zu fluchen.

DAGEGEN steht Dt 27, 26: „Verflucht sei, wer die Gebote dieses Gesetzes nicht hält.“ Auch *Elisäus* verfluchte die Knaben, die ihn verspotteten (4 Kön 2, 24).

ANTWORT. Verfluchen (*maledicere* = *malum dicere* = Böses sagen) ist soviel wie „Böses aussagen“. Aussagen steht nun in einem dreifachen Verhältnis zu dem, was ausgesagt wird. Einmal nämlich als schlichte Aussage, wie dies durch Indikativform ausgedrückt wird. So bedeutet „Böses aussagen“ nichts anderes als Böses über den Nächsten berichten. Dies gehört zur Ehrabschneidung. Daher nennt man die, welche Übles reden, auch Ehrabschneider. – Zweitens wird das Wort „sagen“ zur Bezeichnung der Verursachung gebraucht. So steht es in erster Linie und hauptsächlich Gott zu, der alles durch sein Wort erschaffen hat, gemäß Ps 32, 9: „Er sagte (sprach), und es ward.“ In der Folge kommt es auch den Menschen zu, die durch ihr Befehlswort andere veranlassen, etwas zu tun. In diesem Sinn gibt es die imperativische Aussageform. – Drittens wird „sagen“ noch gebraucht, um die in einem Wort enthaltenen Wünsche zum Ausdruck zu bringen. Und zu diesem Zweck wurde die optative Wortform eingeführt.

Die erste Weise, durch die schlicht und einfach Böses ausgesagt wird, sei übergangen, und es sei nur von den beiden anderen die Rede. Dabei muß man wissen, daß „etwas tun“ und „es wollen“ sich moralisch nicht unterscheiden: beide Akte sind jeweils gut oder böse, wie oben (I–II 20, 3) dargelegt wurde. Folglich gilt auch für die imperative wie für die optative Aussageform das gleiche bezüglich erlaubt und unerlaubt. Wenn nämlich einer Böses für seinen Nächsten befiehlt oder wünscht, und zwar absichtlich Böses als Böses, dann ist solches „Böses aussagen“ auf jede Art unerlaubt. Und dies heißt im eigentlichen Sinn „verfluchen“. – Befiehlt oder wünscht jedoch einer Böses für seinen Nächsten unter dem Gesichtspunkt des Guten, dann ist es erlaubt. Dies ist eigentlich auch gar kein verfluchen, sondern sieht nur danach aus, denn der Sprechende hat in erster Linie nicht das Böse, sondern das Gute im Auge.

Böses kann man jedoch unter einem doppelten Gesichtspunkt des Guten befehlen oder wünschen. Bisweilen nämlich unter dem Gesichtspunkt des Gerechten. So „verdammte“ der Richter erlaubterweise einen, dem er gerechte Strafe aufzuerle-

gen befiehlt. Und in dieser Weise „verurteilt“ auch die Kirche, 76. 2
indem sie den Kirchenbann (das Anathem) ausspricht. Ebenso
haben auch die Propheten den Sündern bisweilen Böses ange-
droht, indem sie gleichsam ihren Willen mit der göttlichen
Gerechtigkeit gleichsetzten, – doch kann man derlei Verwün-
schungen auch als Verkündigung kommenden Unheils verste-
hen. – Bisweilen wird etwas Böses unter dem Gesichtspunkt
des Nützlichen ausgesprochen, z. B. wenn jemand einem Sün-
der Krankheit oder sonst eine hinderliche Sache wünscht, damit
er sich entweder bessert oder wenigstens aufhört, anderen zu
schaden.

Zu 1. Der Apostel verbietet das eigentliche Verfluchen, d. h.
jenes, das mit schlechter Absicht verbunden ist.

Die gleiche Antwort gilt für Zu 2.

Zu 3: Jemandem etwas Böses unter dem Gesichtspunkt des
Guten wünschen widerspricht nicht der Absicht, einem
schlechthin Gutes zu erweisen, sondern steht damit vielmehr in
Einklang.

Zu 4. Beim Teufel ist zwischen Natur und Schuld zu unter-
scheiden. Seine Natur ist gut und stammt von Gott, darum darf
man sie auch nicht verfluchen. Seine Schuld jedoch ist zu verfluchen
gemäß Job 3, 8: „Es sollen ihr (nämlich der Nacht, in der er
geboren wurde) fluchen, die dem Tag fluchen.“ Wenn aber der
Sünder dem Teufel flucht wegen dessen Schuld, so hält er sich
selbst aus ähnlichem Grund der Verfluchung wert. In diesem
Sinn ist auch das Wort „Seine Seele verfluchen“ zu verstehen.

Zu 5. Auch wenn die Gesinnung des Sünders an sich nicht
zu sehen ist, so läßt sie sich aus einer offenkundigen Sünde den-
noch erkennen, und dafür wird ihm die Strafe auferlegt. Ebenso
gilt: wengleich man nicht wissen kann, wen Gott im Hinblick
auf die endgültige Verwerfung verflucht, so kann man immer-
hin wissen, wen Gott angesichts einer hier und jetzt vorliegen-
den Schuld verflucht.

2. ARTIKEL

Darf man etwas Vernunftloses verfluchen?

1. Die Verfluchung scheint vor allem als Strafe für ein Vergehen
erlaubt zu sein. Doch die vernunftlose Kreatur ist weder einer
Schuld noch Strafe fähig. Also darf man sie nicht verfluchen.

2. Bei der vernunftlosen Schöpfung findet sich nichts anderes als die Natur, die Gott geschaffen hat. Diese jedoch darf man selbst beim Teufel nicht verfluchen (o. Zu 4). Also darf man die vernunftlose Kreatur überhaupt nicht verfluchen.

3. Das Vernunftlose ist entweder etwas Bleibendes, wie die Körper, oder etwas Vorübergehendes, wie die Zeit. Nach *Gregor* (*Moralia* 4, 2; *ML* 75, 634) ist es nun „müßig, zu verfluchen, was nicht existiert, sündhaft jedoch, wenn es existierte“. Also darf man etwas Vernunftloses überhaupt nicht verfluchen.

DAGEGEN steht, daß der Herr den Feigenbaum verflucht hat (*Mt* 21, 19), und „Job verfluchte seinen Tag“ (*Job* 3, 1).

ANTWORT. Nur etwas, dem Gutes oder Böses widerfahren kann, läßt sich streng genommen segnen oder verfluchen, und das ist die vernunftbegabte Kreatur. Den vernunftlosen Wesen jedoch wird „gut“ und „böse“ zugeschrieben im Hinblick auf die vernunftbegabte Kreatur, der sie zu dienen hat. In vielfacher Weise nun sind sie auf diese hingeeordnet. Einmal als Hilfe, insofern die Bedürfnisse des Menschen durch die vernunftlosen Geschöpfe befriedigt werden. In diesem Sinn sprach Gott zum Menschen *Gn* 3, 17: „Die Erde sei verflucht wegen deiner Taten“, nämlich auf daß der Mensch durch ihre Unfruchtbarkeit bestraft werde. So ist auch *Dt* 28, 5 zu verstehen: „Gesegnet seien deine Scheuern“, und danach: „Verflucht sei deine Scheuer“. In diesem Sinn auch verfluchte *David* die Berge Gelboes, [*2 Sam* 1, 21] gemäß der Auslegung *Gregors* (*Moralia* 4, 4; *ML* 75, 636). – Sodann dienen die vernunftlosen Dinge der vernunftbegabten Kreatur als Sinnbilder. Auf diese Weise verfluchte der Herr den Feigenbaum als Zeichen für Juda. – Drittens nimmt die vernünftige Kreatur vernunftlose Dinge als zeitlichen oder ortsbestimmenden Rahmen. So verfluchte Job den Tag seiner Geburt, weil ihn da, bei seiner Geburt, die Erbschuld traf, und wegen der daraus folgenden Strafen. Aus demselben Grund verfluchte *David* – so kann man *2 Sam* 1, 21 verstehen – die Berge Gelboes, weil sein Volk dort eine Niederlage erlitten hatte.

Vernunftlose Dinge zu verfluchen, insofern sie Schöpfung Gottes sind, ist eine Sünde der Gotteslästerung. – Sie verfluchen, weil sie sind, wie sie sind, ist müßig und sinnlos und daher unerlaubt.

Daraus ergibt sich die Lösung der Einwände.

Ist Verfluchen Todsünde?

1. *Augustinus* rechnet in seiner Homilie Über das Fegfeuer (Sermo 104; ML 30, 1947) die Verfluchung unter die leichten Sünden. Solcher Art aber sind die läßlichen. Also ist Verfluchung nicht Todsünde, sondern nur läßliche.

2. Was einer flüchtigen Geistesregung entspringt, ist nicht Todsünde. Doch Verfluchung entsteht zuweilen aus diesem Grund. Also ist sie nicht Todsünde, sondern nur läßliche.

3. Schlimmer ist Böses tun als „Böses sagen“ (fluchen). Doch Böses tun ist nicht immer Todsünde. Also noch viel weniger „Böses sagen“.

DAGEGEN steht, daß nichts vom Reich Gottes ausschließt außer der Todsünde. Doch Verfluchung schließt vom Reich Gottes aus gemäß 1 Kor 6, 10: „Weder Verflucher noch Räuber werden das Reich Gottes besitzen“. Also ist Verfluchung Todsünde.

ANTWORT. Die Verfluchung, von der hier die Rede ist, besteht im Aussprechen von etwas Bösem gegen jemand, sei es in Befehls-, sei es in Wunschform. Dem Nächsten aber etwas Böses wünschen oder durch Befehl dazu bewegen widerspricht an sich der Caritas, mit der wir den Nächsten lieben, indem wir Gutes für ihn wollen. Daher ist jenes Handeln seiner Art nach Todsünde, und eine umso schwerere, je mehr wir die Person, die wir verfluchen, lieben und verehren müssen. Daher heißt es Lv 20, 9: „Wer seinem Vater oder seiner Mutter flucht, soll des Todes sterben“.

Es kommt jedoch vor, daß ein Verfluchungswort nur läßliche Sünde ist, sei es wegen der Geringfügigkeit des Übels, das jemand einem anderen verfluchend wünscht, sei es wegen der Geistesverfassung des Verfluchenden, wenn er aus flüchtiger Erregung oder im Spaß oder irgendwie spontan derlei Worte von sich gibt. Wortsünden sind ja, wie oben (72, 2) bemerkt, vor allem nach der Gesinnung zu beurteilen.

Daraus ergibt sich die Lösung der Einwände.

Ist Verfluchen eine schwerere Sünde als Ehrabschneidung?

1. Verfluchung ist eine Art Lästerung, wie aus dem *Judas*-brief (V. 9) hervorgeht: „Als der Erzengel Michael mit dem Teufel rechtete und um den Leib des Moses stritt, hat er nicht gewagt, ein lästerliches Urteil zu fällen“. Und „Lästerung“ nimmt die *Glosse* (interlin. VI, 238r) hier für Verfluchung. Lästerung aber ist eine schwerere Sünde als Ehrabschneidung. Also auch Verfluchung.

2. Mord ist schwerer als Ehrabschneidung, wie oben (73, 3) erklärt wurde. Doch Verfluchung und Mord sind gleich schwer. *Chrysostomus* schreibt nämlich in seinem Matthäuskommentar (Hom. 19; MG 57,285): „Wenn du sagst: ‚Fluch ihm, reiße sein Haus ein und laß alles zugrundegehen‘, so bist du nichts anderes als ein Mörder“. Also ist Verfluchung schwerer als Ehrabschneidung.

3. Eine Ursache ist wirksamer als ein Zeichen. Doch wer verflucht, verursacht durch seinen Befehl ein Übel. Wer hingegen die Ehre abschneidet, zeigt nur ein bereits bestehendes Übel an. Also sündigt der Verfluchende mehr als der Ehrabschneider.

DAGEGEN steht, daß Ehrabschneidung niemals gut werden kann. Die Verfluchung hingegen läßt sich, wie dargelegt wurde, im guten und schlechten Sinn anwenden. Also ist Ehrabschneidung schwerer sündhaft als Verfluchung.

ANTWORT. Wie im I. Buch (I 48, 5) erklärt wurde, gibt es ein zweifaches Übel: das der Schuld und das der Strafe. Das Übel der Schuld aber ist schlimmer (ebda). Und so ist das Aussagen von Schuld auch schlimmer als das Aussagen von Strafe, vorausgesetzt, die Art des Aussagens ist die gleiche. Bei Schmähung nun wie auch bei Ohrenbläserei und Ehrabschneidung sowie bei Verspottung wird Schuld ausgesagt, doch der Verflucher, wie jetzt von ihm die Rede ist, spricht Strafübel, aber kein Schuldübel aus, – dieses höchstens unter dem Gesichtspunkt der Strafe. Die Art und Weise des Sprechens ist jedoch verschieden. Denn um die vier vorgenannten Laster auszusprechen, genügt es, die Schuld einfach zu nennen; bei der Verfluchung jedoch wird Strafe ausgesprochen, indem man sie entweder in Form eines Befehls oder eines Wunsches verursacht. Das Aus-

sagen von Schuld ist nun Sünde, insofern dadurch dem Nächsten Schaden zugefügt wird. Schwerer jedoch wiegt Schaden zufügen als – unter gleichen Voraussetzungen – Schaden nur wünschen. Daher ist Ehrabschneidung nach gemeinem Verständnis eine schwerere Sünde als jene Verfluchung, die nur einen einfachen Wunsch zum Ausdruck bringt. Die Verfluchung jedoch in Form eines Befehls kann wegen ihres Ursachecharakters schwerer als Ehrabschneidung sein, falls sie mehr Schaden bewirkt als es Anschwärzung ist, – oder bei geringem Schaden auch leichter.

All dies versteht sich entsprechend dem, was zu den wesentlichen Elementen dieser Sünden gehört. Es können freilich auch noch zufällige Umstände in Betracht kommen, wodurch sich die Sündhaftigkeit verschlimmert oder abschwächt.

Zu 1. Die Verfluchung der Schöpfung, insofern sie Schöpfung ist, fällt auf Gott zurück und nimmt dadurch den Charakter der Gotteslästerung an. Nicht so verhielte es sich, wenn die Schöpfung verflucht würde wegen einer Schuld. Und das gleiche gilt von der Ehrabschneidung.

Zu 2. Wie gesagt (s. o.), verbindet sich eine Form von Verfluchung mit dem Wunsch, daß Böses geschehe. Wenn daher jemand in seinen Fluch den Gedanken des Mordes an seinem Nächsten miteinbezieht, so unterscheidet er sich der Absicht nach nicht von einem Mörder. Ein Unterschied besteht freilich darin, daß durch die äußere Ausführung zum reinen Willensakt noch etwas hinzukommt.

Zu 3. Diese Überlegung gilt nur für die imperative Verfluchung.

DER BETRUG BEI KAUF UND VERKAUF

Nun sind die Sünden zu besprechen, die bei freiwilligen Tauschhandlungen vorkommen.

Dabei geht es erstens um Betrug bei Kauf und Verkauf, zweitens um den Wucher bei Leihgeschäften. Bei den anderen freiwilligen Tauschhandlungen gibt es nämlich keine von Raub oder Diebstahl verschiedenen Arten von Sünde.

Bezüglich des ersten Punktes ergeben sich vier Fragen:

1. Der Preis beim ungerechten Verkauf, d. h. darf man etwas über seinen Wert verkaufen?
2. Der ungerechte Verkauf von der Ware her gesehen.
3. Muß der Verkäufer auf einen Warenfehler hinweisen?
4. Darf bei Handelsgeschäften der Verkaufspreis höher sein als der Einkaufspreis?

1. ARTIKEL

Darf man etwas über seinen Wert verkaufen?

1. Das Gerechte bei den Tauschgeschäften wird in der menschlichen Gesellschaft nach bürgerlichen Gesetzen bestimmt. Doch danach (KR II, 179 b u. 180 a) ist es Käufer und Verkäufer erlaubt, sich gegenseitig zu hintergehen. Dies geschieht dadurch, daß der Verkäufer seine Ware über Wert verkauft, der Käufer sie hingegen unter Wert bezahlt. Also darf man eine Sache über Wert verkaufen.

2. Was unter den Menschen allgemein verbreitet ist, scheint etwas Natürliches zu sein. *Augustinus* gibt nun im XIII. Buch Über die Dreifaltigkeit (c. 3; ML 42, 1017) das Wort eines von allen beklatschten Schauspielers wieder: „Ihr wollt billig einkaufen und teuer verkaufen.“ Damit stimmt auch Spr 20, 14 überein: „Schlecht, schlecht!“ sagt jeder Käufer, ist er aber weg, dann prahlt er.“ Also ist es erlaubt, etwas teurer zu verkaufen und billiger einzukaufen, als es wert ist.

3. Es scheint nicht unerlaubt, auf Vereinbarung hin zu tun, was man schon nach den Regeln der Ehrbarkeit tun muß. Nun

hat nach *Aristoteles* (Eth. VIII, 15; 1163a16) unter Freunden 77. 1
jener, der eine Wohltat empfangen hat, entsprechend dem
erlangten Nutzen einen Ausgleich zugunsten des anderen zu
leisten [64]. Diese Gegenleistung übersteigt bisweilen den Wert
der erhaltenen Sache, z. B. wenn jemand etwas sehr nötig hat,
um einer Gefahr zu begegnen oder einen Vorteil zu erlangen.
Also ist es erlaubt, im Kauf- und Verkaufsvertrag etwas um
höheren Preis, als es wert ist, abzugeben.

DAGEGEN steht bei Mt 7, 12: „Alles, was ihr von anderen
erwartet, das tut auch ihnen.“ Niemand aber will, daß ihm eine
Sache teurer verkauft werde, als sie wert ist. Also darf niemand
dem anderen eine Sache über Wert verkaufen.

ANTWORT. Betrug anwenden, um etwas über dem gerech-
ten Preis zu verkaufen, ist unter allen Umständen Sünde, denn
dadurch wird der Nächste zu seinem Schaden hintergangen.
Daher sagt auch *Cicero* im III. Buch seiner Pflichtenlehre
(c. 15): „Von Verträgen ist jede Lüge fernzuhalten; der Verkäuf-
fer soll keinen Mehrbietenden, der Käufer keinen, der ihn unter-
bietet, zulassen.“

Sehen wir vom Betrug einmal ab, so können wir über Kauf
und Verkauf in doppelter Weise sprechen. Einmal an sich. Und
so scheinen Kauf und Verkauf zum gemeinsamen Nutzen bei-
der Teile eingeführt worden zu sein, indem nämlich der eine die
Sache des anderen nötig hat und umgekehrt, wie *Aristoteles* im
I. Buch seiner Politik (c. 9; 1257a6) bemerkt. Was nun zum
gemeinsamen Nutzen eingeführt wurde, darf den einen nicht
mehr belasten als den anderen. Daher muß der Vertrag zwi-
schen ihnen unter dem Gesichtspunkt des sachlichen Aus-
gleichs abgeschlossen werden. Der Wert der Dinge aber, die
zum Nutzen des Menschen in Umlauf kommen, wird nach dem
bezahlten Preis bemessen. Zu diesem Zweck wurde das Geld
erfunden, wie es im V. Buch der Ethik (c. 8; 1133a29) heißt.
Wenn daher der Preis den Sachwert übersteigt oder, umgekehrt,
der Sachwert den Preis übersteigt, ist von ausgleichender
Gerechtigkeit keine Rede mehr. Teurer verkaufen oder billiger
einkaufen, als eine Sache wert ist, ist also an sich ungerecht und
unerlaubt.

In anderer Weise können wir von Kauf und Verkauf spre-
chen, sofern daraus zufällig dem einen ein Vorteil und dem
anderen ein Nachteil entsteht, z. B. wenn einer etwas sehr nötig
hat und der andere geschädigt würde, wenn er es entbehren

77. 1 müßte. In diesem Fall ergibt sich der gerechte Preis nicht nur im Hinblick auf die Sache, die verkauft wird, sondern auch im Hinblick auf den Schaden, der dem Verkäufer aus dem Verkauf entsteht. Und so kann etwas teurer verkauft werden, als es an sich wert ist, obwohl es nicht teurer verkauft werden sollte, als es dem Besitzer wert ist.

Hat aber jemand einen großen Nutzen von der erhaltenen Sache, der Verkäufer durch die Weggabe jedoch keinen Nachteil, so darf er sie nicht teurer verkaufen. Denn der Vorteil, der dem anderen zufällt, entsteht nicht aus dem Verkauf, sondern aus der Lage des Käufers. Niemand aber darf jemandem etwas verkaufen, was ihm nicht gehört, wenn er ihm auch den Schaden berechnen kann, den er erleidet. Wer hingegen durch die erhaltene Sache eine große Hilfe erfährt, kann dem Verkäufer freiwillig etwas dreingeben, – dies wäre eine ehrenhafte Geste.

Zu 1. Wie oben (I-II 96, 2) bemerkt, beansprucht das menschliche Gesetz seine Gültigkeit für die ganze Gesellschaft, in der es viele lasterhafte Glieder gibt, und nicht nur für die Tugendhaften. Daher konnte es nicht alles verhindern, was der Tugend widerspricht, es genügt ihm, das zu verhindern, was das Zusammenleben der Menschen unmöglich macht. Andere Dinge hingegen gelten ihm als „erlaubt“, nicht weil es sie gut hieße, sondern nur, weil es sie nicht bestraft. So hält es gleichsam auch für erlaubt und fordert dafür keine Bestrafung, wenn der Verkäufer, ohne zu betrügen, seine Sache teurer verkauft oder der Käufer billiger einkauft, immer vorausgesetzt, der Unterschied ist nicht zu groß, denn dann zwingt auch das menschliche Gesetz zur Restitution, z. B. wenn jemand um mehr als die Hälfte des gerechten Preises betrogen wurde (KR II, 179 b). Das göttliche Gesetz jedoch läßt nichts, was der Tugend widerspricht, ungestraft. Daher gilt nach ihm als unerlaubt, wenn bei Kauf und Verkauf der gerechte Ausgleich nicht gewahrt wird. Und wer zuviel an sich genommen hat, muß dem Geschädigten Ersatz leisten, falls es sich um nennenswerten Schaden handelt. Ich sage dies deshalb, weil sich der gerechte Preis nicht immer auf den i-Punkt genau ausmachen läßt, sondern mehr auf Schätzung beruht, so daß ein geringes Mehr oder Weniger den gerechten Ausgleich nicht aufzuheben scheint.

Zu 2. *Augustinus* sagt ebendort: „Beim Gedanken an sich selbst oder die Erfahrung mit anderen vor Augen meinte jener Schauspieler, billig einkaufen und teuer verkaufen wollen sei

allgemein verbreitet. Weil dies aber tatsächlich Sünde ist, kann hier jeder dadurch Gerechtigkeit erlangen, daß er dem siegreich widersteht. "Und er bringt ein Beispiel von einem, der, obgleich ihm jemand aus Unwissenheit nur eine geringe Summe für ein Buch abverlangte, den gerechten Preis bezahlte. Daraus folgt, daß jenes allgemeine Bestreben nicht aus der Natur, sondern aus dem Laster folgt. Es ist nur jenen vielen allgemein geläufig, die auf der breiten Straße der Sünde einhergehen.

Zu 3. Bei der Tauschgerechtigkeit wird vor allem auf den sachlichen Ausgleich geachtet. Doch die auf Nutzen beruhende Freundschaft sieht eben auf den Nutzen, und daher muß sich die Gegenleistung nach dem herausgekommenen Nutzen richten, beim Kauf hingegen entsprechend dem Ausgleich in der Sache.

2. ARTIKEL

Wird der Verkauf ungerecht und unerlaubt wegen Fehlerhaftigkeit der verkauften Sache?

1. Ist der wesentliche Bestand einer Sache vorhanden, so fällt das übrige weniger mehr ins Gewicht. Nun scheint der Verkauf nicht unerlaubt zu sein, selbst wenn der wesentliche Bestand nicht vorhanden ist, z. B. wenn jemand Alchimiesilber oder -gold anstelle von echtem verkauft, das man für alle Gebrauchsgegenstände aus Silber und Gold benötigt, z. B. zur Herstellung von Gefäßen und dergleichen. Also ist der Verkauf noch viel weniger unerlaubt, wenn es sich um andere Mängel handelt.

2. Mengenmäßige Mängel in der Sache scheinen der Gerechtigkeit, die im Gleichmaß besteht, am meisten zu widersprechen. Die Menge aber wird durch das Maß festgestellt. Die Meßgrößen für die Dinge, die dem Menschen zum Gebrauch dienen, sind jedoch nicht genau festgelegt, sondern hier größer, dort kleiner, wie aus des *Aristoteles* V. Buch der Ethik (c. 10; 1135 a 1) hervorgeht. Ein quantitativer Mangel bei der verkauften Sache läßt sich also nicht vermeiden, und darum wird der Verkauf deswegen wohl nicht unerlaubt sein.

3. Ein Mangel an der Sache liegt vor, wenn ihr die entsprechende Qualität fehlt. Wer jedoch über Qualität einer Sache Bescheid wissen will, braucht umfassende Kenntnisse, die den meisten Kaufleuten abgehen. Also wird der Verkauf nicht unerlaubt wegen eines Fehlers der Sache. .

77.2 DAGEGEN schreibt *Ambrosius* im III. Buch seiner Pflichtenlehre (c. 11; ML 16, 175): „Es ist eine klare Regel der Gerechtigkeit, daß es sich für den rechtschaffenen Mann nicht geziemt, vom Wahren abzuweichen, noch irgendwem einen Schaden zuzufügen, noch seine Sache irgendwie mit Betrug in Verbindung zu bringen.“

ANTWORT. Eine Sache, die verkauft wird, kann einen dreifachen Mangel aufweisen. Der erste bezieht sich auf ihren Wesensbestand. Ist ein solcher Mangel dem Verkäufer beim Verkauf der Sache bekannt, dann begeht er dabei einen Betrug; daher wird der Verkauf unerlaubt. Und das ist es, was bei Is 1, 22 gegen gewisse Leute gesagt wird: „Dein Silber wurde zu Schlacke, dein Wein ist mit Wasser vermischt.“ Was vermischt ist, verliert nämlich seinen spezifischen Wesensbestand. – Der zweite Mangel liegt in der Quantität, die durch Messung festgestellt wird. Wer darum wissentlich beim Verkauf zu wenig mißt, begeht Betrug, und der Verkauf ist unerlaubt. Daher heißt es Dt 25, 13 f.: „Du sollst nicht zweierlei Gewicht im Beutel haben, ein größeres und ein kleineres; auch sollst du in deinem Hause nicht einen größeren und einen kleineren Scheffel haben.“ Und nachher (V. 16) wird hinzugefügt: „Denn der Herr verabscheut den, der solches tut, und ist ein Feind aller Ungerechtigkeit.“ – Der dritte Mangel bezieht sich auf die Qualität, z. B. wenn einer ein krankes Tier als gesundes verkauft. Wer dies bewußt tut, begeht Betrug beim Verkauf, deshalb ist der Verkauf unerlaubt.

Und bei alledem sündigt einer nicht nur durch ungerechten Verkauf, sondern er ist auch zur Restitution verpflichtet. Findet sich aber ohne sein Wissen einer der erwähnten Mängel in der verkauften Sache, sündigt der Verkäufer zwar nicht, weil er nur materiell etwas Ungerechtes tut, auch ist sein Verhalten nicht ungerecht, wie aus dem Obigen (59, 2) hervorgeht. Doch sobald der Mangel bekannt wird, ist er verpflichtet, dem Käufer den Schaden zu ersetzen.

Was vom Verkäufer gesagt wurde, gilt auch für den Käufer. Es kommt nämlich zuweilen vor, daß der Verkäufer seine Sache für weniger wertvoll hält, als sie in Wirklichkeit ist. So kauft jemand, dem Gold anstelle von Messing angeboten wird, ungerecht ein, falls er es merkt, und ist zur Restitution verpflichtet. Dasselbe gilt bei qualitativen und quantitativen Mängeln.

Zu 1. Gold und Silber sind nicht nur teuer wegen des Nutzens der Gefäße, die daraus hergestellt werden, oder wegen

anderer dergleichen Dinge, sondern auch wegen der Schönheit 77. 2
und der Reinheit ihrer natürlichen Beschaffenheit. Wenn daher
das von Alchimisten hergestellte Gold oder Silber den Charakter
von echtem Gold oder Silber nicht besitzt, so ist der Verkauf
betrügerisch und ungerecht. Dies vor allem auch deshalb, weil
es für echtes Gold und Silber wegen ihrer natürlichen Wirksam-
keit Verwendungszwecke gibt, die alchimistisch vorgetäuschetem
Gold nicht zukommen, wie z. B. daß es die Eigenschaft hat,
Freude zu wecken oder medizinisch gegen gewisse Krankheiten
zu helfen. Außerdem läßt sich echtes Gold auch in vielfältiger
Weise verwenden und bewahrt seine Reinheit länger als Schein-
gold. – Käme jedoch bei alchimistischen Verfahren echtes Gold
heraus, dann dürfte man es auch als echtes verkaufen, denn
nichts steht im Weg, daß ein künstliches Verfahren mit Hilfe
natürlicher Ursachen natürliche und echte Wirkungen hervor-
bringt, wie *Augustinus* im III. Buch Über die Dreifaltigkeit
(c. 8; ML 42, 875) zu dem bemerkt, was die Dämonen zu-
standebringen.

Zu 2. Die Maße für die Handelswaren müssen an verschie-
denen Orten wegen des verschieden großen Angebots verschie-
den sein; denn wo es mehr Ware gibt, sind die Maßeinheiten
meist größer. An jedem Ort jedoch ist es Sache der Gemeindevor-
steher, in Anbetracht der örtlichen Verhältnisse und der vor-
handenen Dinge die richtigen Maße für die Waren zu bestim-
men. Daher darf man diese von der öffentlichen Autorität oder
durch Gewohnheit festgelegten Maße nicht außer acht lassen.

Zu 3. Wie *Augustinus* im XI. Buch seines Gottesstaates
(c. 16; ML 41, 331) schreibt, richtet sich der Preis von Handels-
waren nicht nach ihrem natürlichen Rang, da bisweilen ein
Pferd teurer zu stehen kommt als ein Sklave, sondern danach,
welchen Nutzwert eine Sache für den Gebrauch des Menschen
besitzt. Daher braucht der Verkäufer oder der Käufer die ver-
borgene Qualität der verkauften Sache nicht zu kennen, son-
dern nur jene, die sie für den menschlichen Gebrauch geeignet
machen, z. B. daß ein Pferd kräftig sei und tüchtig laufe, und so
in ähnlichen Fällen. Diese Eigenschaften können Käufer und
Verkäufer jedoch leicht erkennen.

Muß der Verkäufer auf einen Warenfehler hinweisen?

1. Da der Verkäufer den Käufer zum Kauf nicht zwingt, scheint er die Ware, die er verkauft, dessen Urteil zu überlassen. Doch eine Ware beurteilen und sich genaue Kenntnis von ihr verschaffen, ist Sache derselben Person. Also ist es wohl nicht dem Verkäufer anzurechnen, wenn der Kunde wegen überstürzten Kaufs und ohne sorgfältige Prüfung des Warenzustands in seinem Urteil fehlerhaft.

2. Töricht ist, wer durch ein bestimmtes Handeln sein Vorhaben zunichte macht. Doch wenn einer die Mängel seiner Ware aufdeckt, macht er den Verkauf zunichte. So führt *Cicero* in seiner Pflichtenlehre (III, 13) einen an, der sagt: „Was gäbe es Widersinnigeres, als wenn auf Befehl des Eigentümers der Ausrufer ankündigen würde: Ich biete ein verseuchtes Haus zum Kaufe an!“ Also ist der Verkäufer nicht verpflichtet, die Mängel der verkauften Sache anzugeben.

3. Für einen Menschen ist es wichtiger, den Weg der Tugend zu kennen als die Mängel von Handelswaren. Doch man ist nicht verpflichtet, einem jeden Ratschläge zu erteilen und über den Tugendweg Aufklärung zu verschaffen, – wenngleich man niemandem etwas Falsches sagen darf. Viel weniger also ist der Verkäufer gehalten, auf Mängel einer verkauften Sache hinzuweisen, indem er dem Käufer gleichsam guten Rat erteilt.

4. Wäre man verpflichtet, Warenmängel anzugeben, so könnte dies nur eine Senkung des Preises zur Folge haben. Doch bisweilen fällt der Preis auch ohne Warenmängel aus einem anderen Grund, z. B. wenn der Verkäufer, der seinen Weizen an einen Ort bringt, wo Getreidemangel herrscht, weiß, daß da viele mit ihren Erzeugnissen hinkommen können; wenn die Käufer dies wüßten, würden sie einen geringeren Preis zahlen. Einen diesbezüglichen Hinweis braucht der Verkäufer jedoch wohl nicht zu geben. Also aus gleichem Grund auch keine Auskunft über Mängel seiner verkauften Ware.

DAGEGEN schreibt *Ambrosius* im III. Buch seiner Pflichtenlehre (c. 10; ML 16, 173): „Bei Kaufverträgen muß auf Warenmängel hingewiesen werden. Und falls der Verkäufer dies unterläßt, ist der Verkauf, obwohl die Ware an den Käufer übergegangen ist, wegen Betrugs hinfällig.“

ANTWORT. Jemanden in Gefahr bringen oder einem Schaden aussetzen ist immer unerlaubt, obwohl der Mensch einem anderen nicht immer notwendigerweise Hilfe gewähren oder einen Ratschlag erteilen muß, um ihm irgendwelche Förderung zuteil werden zu lassen; dies ist nur in einem bestimmten Fall vonnöten, z. B. wenn jemand seiner Obhut anvertraut ist oder wenn ihm kein anderer zu Hilfe kommen kann. Der Verkäufer nun, der eine Ware anbietet, bringt den Käufer dadurch, daß er ihm ein fehlerhaftes Produkt anbietet, in eine schadendrohende oder gefährliche Lage, falls ihm der Fehler tatsächlich zum Schaden ausschlagen oder eine Gefahr für ihn bedeuten kann. Ein *Schaden* entsteht dadurch, daß die Ware wegen solchen Mangels im Wert gemindert wird, der Verkäufer jedoch den Preis dennoch nicht herabsetzt. Eine *Gefahr*, z. B. wenn ein derartiger Mangel den Gebrauch der Sache unmöglich macht oder Schaden verursacht, so etwa, wenn jemand einem ein lahmen Pferd für ein schnelles, ein baufälliges Haus für eine solides oder eine verdorbene oder vergiftete Speise für eine gute verkauft. Sind derlei Fehler verborgen und gibt sie der Verkäufer nicht an, dann ist der Verkauf unerlaubt und betrügerisch, und der Verkäufer ist zu Schadenersatz verpflichtet.

Ist der Fehler jedoch offensichtlich, z. B. wenn das Pferd einäugig ist oder wenn die Ware zwar für den Verkäufer keinen Wert hat, jedoch anderen nützlich sein kann und wenn er wegen eines derartigen Fehlers vom Preis entsprechend heruntergeht, ist er nicht verpflichtet, den Fehler aufzudecken, weil der Käufer dann den Preis wegen dieses Fehlers mehr als angemessen herunterdrücken möchte. Daher darf der Verkäufer sich vor Schaden schützen, indem er den Fehler verschweigt.

Zu 1. Beurteilen kann man nur, was offen zutage liegt. Denn, wie es im I. Buch der Ethik (c. 1; 1094 b 27) heißt, „richtet sich ein Urteil eines jeden nach dem, was er kennt“. Wenn daher die Warenmängel verborgen sind und der Verkäufer sie nicht erwähnt, wird dem Käufer nicht genügend Möglichkeit zur Beurteilung gegeben. Anders wäre es im Fall, wo die Mängel auf der Hand liegen.

Zu 2. Es ist nicht nötig, daß jemand durch einen Ausrufer die Mängel seiner Ware bekanntmachen läßt. Ankündigungen dieser Art würden die Käufer nur vom Kauf abschrecken und sie über die Güte und Nützlichkeit der Sache in Unkenntnis lassen. Doch im einzelnen ist jeder, der mit Kaufabsichten heran-

77. 4 tritt, auf den Mangel hinzuweisen, damit er dann alle Eigenschaften, die guten und die schlechten, miteinander vergleichen kann, denn nichts steht im Weg, daß etwas in einem Punkt fehlerhaft, in vielen anderen aber nützlich sein kann.

Zu 3. Obwohl der Mensch nicht gehalten ist, schlechthin jeden bezüglich dessen, was zur Tugend gehört, aufzuklären, so wäre er dennoch für den Fall dazu verpflichtet, daß durch sein Tun einem anderen Gefahr zum Schaden der Tugend drohte, wenn er die Wahrheit verschwiege. Und so liegt die Sache hier.

Zu 4. Ein Fehler an einer Sache bewirkt, daß sie im Augenblick von geringerem Wert ist, als es den Anschein hat. Doch im erwähnten Fall wird eine Wertminderung erst in Zukunft erwartet wegen der Zahl der herbeiströmenden Händler, von denen die Käufer nichts wissen. Daher handelt der Verkäufer, der seine Ware zum augenblicklich gültigen Preis absetzt, nicht gegen die Gerechtigkeit, wenn er sich über die zukünftigen Verhältnisse nicht ausläßt. Käme er jedoch darauf zu sprechen oder ginge er im Preis herunter, dann wäre dies ein Zeichen vollkommener Tugend. Doch scheint er dazu aufgrund der Gerechtigkeit nicht verpflichtet zu sein.

4. ARTIKEL

Darf bei Handelsgeschäften der Verkaufspreis höher sein als der Einkaufspreis?

1. *Chrysostomus* schreibt zu Mt 21, 12 (MG 56, 840): „Wer immer eine Sache kauft, um sie, wie sie ist, mit Gewinn wieder zu verkaufen, der ist der Händler, der aus dem Tempel Gottes hinausgetrieben wird“. Und das gleiche sagt *Cassiodor* (ML 700, 500) zum Psalmwort 70, 15 „Weil ich unerfahren bin in der Wissenschaft“ oder, nach einer anderen Leseart (Septuaginta), „in Handelsgeschäften“ [65]: „Was – sagt er – ist der Handel anderes als billig einkaufen und teurer verkaufen wollen?“ und fügt hinzu: „Derlei Händler treibt der Herr aus dem Tempel hinaus“. Doch niemand wird aus dem Tempel hinausgetrieben, es sei denn wegen einer Sünde. Also ist ein so ausgeübter Handel sündhaft.

2. Gegen die Gerechtigkeit verstößt, wer etwas teurer verkauft oder billiger einkauft, als es wert ist (vgl. Art. 1). Doch wer im Handel teurer verkauft als einkauft, hat entweder unter Wert

eingekauft oder zu teuer verkauft. Eine Sünde lässt sich dabei nicht vermeiden. 77. 4

3. *Hieronymus* schreibt an *Nepotian* (ML 22, 531): „Einen Kleriker, der Handel treibt, der aus einem Armen ein Reicher, aus einem Unbekannten ein berühmter Mann wird, den fliehe wie die Pest“. Doch Handelsgeschäfte sind für die Kleriker nur zu verbieten wegen der Sünde. Also ist es Sünde, im Handel etwas billig einzukaufen und teurer zu verkaufen.

DAGEGEN schreibt *Augustinus* (ML 36, 886) zum Psalmwort 70, 15 „Weil ich in der Wissenschaft nicht bewandert bin“: „Ein Kaufmann, der darauf aus ist, zum Schaden [des Nächsten] Gewinn zu erzielen, lästert Gott; um der Preise willen lügt und schwört er. Doch dies sind Mängel des Menschen, nicht der kaufmännischen Kunst, die ohne diese Laster ausgeübt werden kann“. Also ist Handeltreiben an sich nicht unerlaubt.

ANTWORT. Die Aufgabe der Kaufleute besteht darin, sich mit dem Tausch von Waren zu beschäftigen. Wie nun *Aristoteles* im I. Buch seiner Politik (c. 9; 1257a 19) schreibt, gibt es eine doppelte Art von Warentausch. Die eine ist gleichsam natürlich und notwendig. Bei ihr wird Sache gegen Sache oder Sache gegen Geld getauscht um der Bedürfnisse des Lebens willen. Diese Art von Tausch ist nicht eigentlich Angelegenheit der Händler, sondern eher der Haushaltsvorstände und staatlichen Stellen, die sich um die lebensnotwendigen Dinge im Haus oder Gemeinwesen zu kümmern haben. Die andere Art von Tausch besteht darin, Geld gegen Geld oder irgendwelche Waren gegen Geld zu tauschen, und zwar nicht wegen notwendiger Lebensbedürfnisse, sondern mit dem Ziel, Gewinn zu machen. Und in diesen Geschäften liegt das eigentliche Betätigungsfeld der Kaufleute. Nach *Aristoteles* nun (Pol. I, 10; 1258a 38) gebührt der ersten Art von Tauschgeschäft Lob, denn sie dient einer natürlichen Notwendigkeit. Die zweite jedoch wird aus gutem Grund getadelt, denn an sich gesehen dient sie dem Gewinnstreben, das keine Grenzen kennt, sondern endlos weitergeht. Daher haftet am Handelsgeschäft, in sich betrachtet, eine gewisse Schimpflichkeit, insofern es seiner Natur nach keine ehrenhafte oder notwendige Zweckbestimmung besitzt.

Der Gewinn jedoch – Ziel des Handels – hat, obwohl er in seinem Begriff nichts über ehrenhaft oder notwendig aussagt, dennoch nicht etwas Lasterhaftes oder Tugendwidriges in sich. Daher besteht keine Schwierigkeit, ihn einem notwendigen

77. 4 oder auch einem ehrenhaften Ziel dienstbar zu machen. Und somit wird das Handelsgeschäft eine erlaubte Sache, z. B. wenn einer den maßvollen Gewinn, den er beim Handel sucht, für die Erhaltung seines Hauses verwendet oder wenn er damit die Armen unterstützt oder auch, wenn er Handel treibt zum öffentlichen Nutzen, damit seinem Land das Notwendige zum Leben nicht fehle, und er den Gewinn dabei weniger als Ziel, sondern sozusagen als Arbeitsentgelt auffaßt.

Zu 1. Das *Chrysostomus*wort ist vom Handel zu verstehen, der sein letztes Ziel im Gewinn sieht, was vor allem dann der Fall ist, wenn einer eine unveränderte Sache teurer verkauft. Verkauft er nämlich seine zum besseren veränderte Sache um höheren Preis, dann nimmt er damit einfach den Lohn für seine Arbeit entgegen. Doch darf man den Gewinn auch selbst erlaubterweise erstreben, zwar nicht als letztes Ziel, aber, wie gesagt, wegen eines anderen notwendigen oder ehrenhaften Zieles.

Zu 2. Nicht wer etwas teurer verkauft, als er eingekauft hat, treibt schon Handel, sondern nur, wer mit der bewußten Absicht einkauft, teurer zu verkaufen. Kauft aber jemand etwas ein, nicht um es zu verkaufen, sondern um es zu behalten, möchte es aber später aus irgendeinem Grund abstoßen, so treibt er nicht Handel, auch wenn er es teurer verkauft. Er kann dies nämlich erlaubterweise tun, weil er entweder die Sache irgendwie aufgewertet hat oder weil der Preis entsprechend den Umständen von Ort oder Zeit gestiegen ist oder auch wegen der Gefahr, der er sich oder seine Beauftragten beim Transport der Sache von einem zum anderen Ort ausgesetzt hat. Und dementsprechend ist weder Kauf noch Verkauf ungerecht.

Zu 3. Die Kleriker müssen nicht nur das an sich Schlechte, sondern auch das scheinbar Schlechte meiden. Dies ist der Fall bei Handelsgeschäften, und zwar sowohl weil sie auf irdischen Gewinn hingeordnet sind, den die Kleriker verachten müssen, als auch wegen der häufigen Laster der Handeltreibenden, denn „nur schwer bleibt ein Händler frei von Zungensünden“, wie es Sir 26, 28 heißt. Dazu kommt noch, daß das Handelsgeschäft den Geist zu sehr in irdische Sorgen verstrickt und in Folge davon vom geistlichen Leben abhält. Daher schreibt der Apostel 2 Tim 2, 4: „Keiner, der in den Krieg zieht, läßt sich in Alltagsgeschäfte verwickeln“. – Erlaubt ist jedoch den Klerikern die erste Art von Tauschgeschäften, wo bei Kauf und Verkauf den Bedürfnissen des Lebens Rechnung getragen wird.

DIE SÜNDE DES ZINSNEHMENS [66]

Nun ist von der Sünde des Zinsnehmens, die bei Leihgeschäften begangen wird, zu reden.

Dabei ergeben sich vier Fragen:

1. Ist es Sünde, Geld als Bezahlung für geliehenes Geld anzunehmen, was dasselbe wie Zinsnehmen ist?
2. Ist es erlaubt, dafür als Gegenleistung irgendeine Gefälligkeit entgegenzunehmen?
3. Muß einer den Gewinn restituieren, den er aus dem Zins auf rechtem Weg gemacht hat?
4. Darf man Geld gegen Zins ausleihen?

1. ARTIKEL

Ist es Sünde, Zins für geliehenes Geld anzunehmen?

1. Niemand sündigt, wenn er dem Beispiel Christi folgt. Doch der Herr sagt von sich selbst Lk 19, 23: „Bei meiner Rückkehr hätte ich es mit Zinsen zurückgefordert“, nämlich das ausgeliehene Geld. Also ist es keine Sünde, für geliehenes Geld Zins zu nehmen.

2. Im Psalm 18, 8 heißt es: „Das Gesetz des Herrn ist unbefleckt“, weil es die Sünde verbietet. Doch im Gesetz Gottes wird ein gewisser Zins gestattet gemäß Dt 23, 19f.: „Du sollst deinem Bruder weder Geld noch Früchte noch irgendetwas anderes auf Zins leihen, wohl aber dem Fremden.“ Und, was noch mehr ist: für die Beobachtung des Gesetzes wird sogar eine Belohnung versprochen gemäß Dt 28, 12: „Du wirst vielen Völkern Darlehen geben können und selbst von niemandem entleihen müssen.“ Also ist Zinsnehmen keine Sünde.

3. In den Beziehungen unter den Menschen wird die Gerechtigkeit durch bürgerliche Gesetze bestimmt. Nach ihnen ist das Zinsnehmen jedoch gestattet. Also scheint dies nicht un-erlaubt zu sein.

4. Die Beobachtung der Räte verpflichtet nicht unter Sünde. Doch Lk 6, 35 steht unter anderen Räten: „Leih aus, ohne etwas dafür zu erhoffen.“ Also kann man, ohne zu sündigen, Zins entgegennehmen.

78.1 5. Lohn für etwas annehmen, das man zu tun nicht verpflichtet ist, scheint an sich keine Sünde zu sein. Doch wer Geld hat, ist nicht in jedem Fall verpflichtet, es seinem Nächsten zu leihen. Also ist es irgendwann einmal erlaubt, Entgelt für ein Darlehen zu nehmen.

6. Zwischen zu Münzen geprägtem und zu Gefäßen verarbeitetem Silber besteht kein wesentlicher Unterschied. Doch für ausgeliehene Silbergefäße darf man Geld annehmen. Also gilt das gleiche auch für ausgeliehene Silbermünzen. Zinsnehmen ist also an sich keine Sünde.

7. Jedermann darf erlaubterweise eine Sache annehmen, die ihm dessen Besitzer freiwillig überläßt. Wer nun ein Darlehen entgegennimmt, übergibt dafür freiwillig Zins. Also darf ihn der Entleiher erlaubterweise annehmen.

DAGEGEN steht Ex 22, 25: „Leihst du einem aus meinem Volk, einem Armen, der neben dir wohnt, Geld, dann sollst du dich gegen ihn nicht wie ein Wucherer benehmen. Ihr sollt von ihm keinen Wucherzins fordern.“

ANTWORT. Für geliehenes Geld Zins verlangen ist in sich unrecht, denn es wird dabei verkauft, was nicht existiert. Dadurch ergibt sich eindeutig eine Ungleichheit, die der Gerechtigkeit widerspricht. Hierzu muß man wissen, daß es gewisse Dinge gibt, deren Gebrauch in ihrem Verbrauch besteht. So verbrauchen wir den Wein, indem wir ihn als Trank gebrauchen, und den Weizen verbrauchen wir, indem wir ihn als Speise gebrauchen. Bei diesen Dingen darf man also den Gebrauch der Sache nicht von der Sache selbst trennen, sondern wem immer der Gebrauch zugestanden wird, dem wird auch die Sache zugestanden. Deshalb bedeutet hier Leihe zugleich Besitzübertragung. Wollte daher jemand den Wein verkaufen und außerdem noch den Gebrauch des Weines, dann würde er diesselbe Sache zweimal verkaufen, oder er würde etwas verkaufen, das nicht vorhanden ist. Damit versündigt er sich eindeutig gegen die Gerechtigkeit. In gleicher Weise begeht ein Unrecht, wer Wein oder Weizen leiht und dafür zweifaches Entgelt verlangt, eines als Gegenleistung zum sachlichen Ausgleich und eines als Preis für den Gebrauch, was soviel bedeutet wie „Zins“.

Es gibt jedoch Dinge, deren Gebrauch nicht in ihrem Verbrauch liegt. So besteht der Gebrauch eines Hauses im Bewohnen, nicht jedoch im Zerstören. Daher kann bei derlei Dingen

beides getrennt gestattet werden, z. B. wenn jemand sein Haus einem anderen zu Eigentum überträgt und für sich eine Zeitlang den Gebrauch vorbehält, oder, umgekehrt, wenn jemand einem den Gebrauch des Hauses einräumt, es aber als Eigentum behält. Und deshalb darf man einen Preis für den Gebrauch des Hauses fordern und außerdem das geliehene Haus zurückverlangen, wie dies bei Verpachtung oder Vermietung eines Hauses der Fall ist. 78. 1

Das Geld aber wurde nach *Aristoteles* (Eth.V, 8; 1133 a 20, und Pol. I, 9; 1257 a 35) hauptsächlich erfunden, um Tauschhandlungen vorzunehmen. Daher besteht der eigentliche und vorrangige Gebrauch des Geldes in seinem Verbrauch oder seiner Verausgabung, wie dies bei Tauschgeschäften getätigt wird. Aus diesem Grund ist es in sich unerlaubt, für den Gebrauch geliehenen Geldes eine Entschädigung anzunehmen, die „Zins“ heißt. Und wie anderes unrechtmäßig Erworbenes zurückgegeben werden muß, so auch das Geld, das man als Zins erhalten hat.

Zu 1. „Zins“ wird dort im übertragenen Sinn als Zuwachs an geistigen Gütern genommen, den Gott erwartet. Er will nämlich, daß wir einen immer besseren Gebrauch von den von ihm empfangenen Gaben machen, – dies zu unserem, nicht zu seinem Gewinn.

Zu 2. Den Juden war es verboten, „von ihren Brüdern“ Zins zu nehmen, nämlich eben von den Juden. Damit wird zu verstehen gegeben, daß Zins von irgendjemandem zu verlangen absolut schlecht ist, müssen wir doch jeden Menschen „gleichsam als Nächsten und Bruder“ betrachten, vor allem wir, die unter dem Gesetz des Evangeliums stehen, zu dem alle berufen sind [67]. Daher heißt es im Psalm 14, 5 ohne Einschränkung: „Er gibt sein Geld nicht auf Zins“, und Ez 18, 17: „Er nimmt keinen Zins.“ Daß sie (die Juden) aber von den Volksfremden den Zins nahmen, war ihnen nicht als erlaubt zugestanden, sondern nur zur Vermeidung größeren Übels gestattet, nämlich damit sie nicht aus Geiz, dem sie nach Is 56, 11 verfallen waren, von den Juden, die Gott verehren, Zins nahmen. – Wenn aber Lohn versprochen wird mit den Worten: „Du wirst vielen Völkern Darlehen geben usw.“, so ist dort „Darlehen“ im weiteren Sinn zu verstehen, wie es auch Sir 29, 10 heißt: „Viele geben nicht aus Bosheit kein Darlehen“, d. h. sie leihen nicht. Den Juden wird also als Belohnung Fülle des Reichtums versprochen, der es ihnen möglich macht, anderen auszuleihen.

78. 1 Zu 3. Die menschlichen Gesetze lassen wegen des Zustandes der unvollkommenen Menschen manche Sünden ungestraft durchgehen. Würden nämlich alle Sünden mit Strafen streng unterdrückt, dann würde bei ihnen mancher gute Dienst ungetan bleiben. Daher hat das menschliche Gesetz das Zinsnehmen erlaubt, nicht als ob es dieses als gerecht ansähe, sondern um vielen einen Vorteil zu verschaffen. Deshalb heißt es auch im bürgerlichen Recht (Inst., KRI, 13 b): „Dinge, die durch den Gebrauch verzehrt werden, lassen weder vom natürlichen noch vom zivilrechtlichen Standpunkt aus eine Nutznießung zu“, und: „Der Senat hat die Nutznießung dieser Dinge nicht zugelassen, er konnte es auch gar nicht, sondern er gewährte nur eine Art von Nutznießung“, indem er nämlich den Zins gestattete. Und von natürlicher Überlegung geleitet, schreibt *Aristoteles* im I. Buch der Politik (c. 10; 1258 b7): „Gelderwerb durch Zinsnehmen ist in höchstem Maße gegen die Natur.“

Zu 4. Der Mensch ist nicht immer verpflichtet zu leihen, und darum wird von der Leihe nur in den Räten gesprochen. Doch das Verbot, aus dem Darlehen Gewinn zu ziehen, fällt unter das Gebot. – Es kann aber als „Rat“ bezeichnet werden im Hinblick auf die Aussprüche der Pharisäer, die meinten, ein gewisser Zins sei erlaubt; in diesem Sinn ist auch die Feindesliebe ein „Rat“. – Oder er (Christus) spricht dort nicht von der Aussicht auf Zinsgewinn, sondern von der Erwartung, die man an einen Menschen stellt. Wir dürfen nämlich kein Darlehen geben oder sonst etwas Gutes tun in der erwartungsvollen Hoffnung auf einen Menschen, sondern nur wegen der Hoffnung auf Gott.

Zu 5. Wer leiht, ohne dazu verpflichtet zu sein, kann eine Vergütung für seine Leistung annehmen, aber nichts darüber hinaus. Diese Vergütung entspricht dem Gleichmaß der Gerechtigkeit, wenn er genau so viel zurückerhält, als er ausgeliehen hat. Verlangt er mehr für die Nutznießung einer Sache, deren Gebrauch ausschließlich im Verbrauch besteht, dann verlangt er einen Preis für etwas, das nicht existiert. Dies ist demnach eine ungerechte Forderung.

Zu 6. Die vorzügliche Verwendung silberner Gefäße besteht nicht in ihrem Verbrauch und daher kann für ihre Benutzung unter Vorbehalt des Eigentumsrechts erlaubterweise Geld verlangt werden. Silbergeld hingegen dient in erster Linie dem Verbrauch bei Tauschgeschäften. Daher darf man seinen Gebrauch

nicht verkaufen und dann auch noch die Rückgabe dessen verlangen, was man einem als Darlehen gegeben hat. 78. 2

Es ist jedoch zu bedenken, daß Silbergefäße auch noch als Objekte im Tauschhandel gebraucht werden können. Einen solchen Gebrauch dürfte man nicht verkaufen. Und in gleicher Weise kann es auch noch einen zweiten Gebrauch von Silbergeld geben, z. B. wenn jemand geprägte Münzen für eine Schau- stellung hergibt oder sie anstelle eines Pfandes verwendet. Einen solchen Gebrauch des Geldes kann man erlaubterweise verkaufen [68].

Zu 7. Wer Zins gibt, gibt ihn nicht schlechthin freiwillig, sondern unter dem Druck einer gewissen Notwendigkeit, insofern er ein Darlehen nötig hat, das der Darlehensgeber nicht ohne Zins gewähren will.

2. ARTIKEL

Kann man für ein Darlehen irgendeine andere Gefälligkeit erbitten?

1. Jeder kann erlaubterweise dafür sorgen, daß ihm kein Schaden entsteht. Doch bisweilen erleidet jemand einen Schaden durch Gewährung eines Darlehens. Also darf er zum geliehenen Geld noch etwas für den Schaden erbitten oder verlangen.

2. Jeder ist aus Gründen der Anständigkeit gehalten, „dem, der ihm eine Gefälligkeit erwiesen hat, mit einer Gegenleistung zu vergelten“, wie es im V. Buch der Ethik (c. 8; 1133 a 4) heißt. Nun erweist, wer einem, der sich in Bedrängnis befindet, Geld leiht, eine Gefälligkeit, daher gebührt ihm ein Zeichen des Dankes. Also ist der Empfänger aus natürlicher Pflicht gehalten, irgendeine Gegenleistung zu erbringen. Es scheint aber nicht unerlaubt zu sein, sich zu etwas zu verpflichten, wozu jemand durch das Naturrecht gehalten ist. Also scheint es auch nicht unerlaubt, wenn einer, der jemandem ein Darlehen gibt, von ihm eine gewisse Gegenleistung verlangt.

3. Wie es ein „Handgeld“ gibt, so gibt es auch ein „Mundgeld“ und ein „Dienstgeld“ [69], wie die *Glosse* zu Is 33, 15: „Selig, wer seine Hände von jedem Geschenk rein hält“ (interlin. IV, 61 r) schreibt. Doch ist es erlaubt, einen Dienst oder auch ein Lob von dem anzunehmen, dem man ein Gelddarlehen

78.2 gewährt hat. Also ist es aus gleichem Grund erlaubt, irgendein anderes Geschenk anzunehmen.

4. Das Verhältnis von einer Gabe zu einer anderen ist das gleiche wie von einem Darlehen zu einem anderen Darlehen. Nun ist es erlaubt, Geld gegen anderes Geld anzunehmen. Also ist es auch erlaubt, für ein gewährtes Darlehen als Gegenleistung ein anderes Darlehen entgegenzunehmen.

5. Wer durch Darlehensgewährung sein Besitzrecht überträgt, trennt sich mehr von seinem Geld, als wer es einem Kaufmann oder Handwerker anvertraut. Nun ist es erlaubt, aus dem Geld, das man einem Kaufmann oder Handwerker anvertraut, Gewinn zu ziehen. Also ist es auch erlaubt, mit einem Gelddarlehen Gewinn zu machen.

6. Für ein Gelddarlehen kann man ein Pfand nehmen, dessen Gebrauch sich für einen gewissen Preis verkaufen ließe, so, wenn ein Acker oder ein bewohntes Haus verpfändet wird. Also darf man auch aus geliehenem Geld einen gewissen Gewinn haben.

7. Es kommt bisweilen vor, daß jemand seine Sachen wegen eines Darlehens teurer verkauft oder die eines anderen billiger einkauft, oder wegen Zahlungsverzögerung den Preis erhöht oder für frühzeitige Rückzahlung senkt. In all diesen Fällen ergibt sich sozusagen ein vorteilhafter Ausgleich für das Ausleihen des Geldes. Dies nun scheint nicht eindeutig unerlaubt zu sein. Also ist es wohl auch erlaubt, für das ausgeliehene Geld eine Vergünstigung zu erwarten oder zu verlangen.

DAGEGEN steht Ez 18, 17 unter anderem, was von einem gerechten Mann verlangt wird: „Zins und Zuschlag nimmt er nicht.“

ANTWORT. Nach *Aristoteles* (Eth. IV, 1; 1119b26) gilt als Geld alles, „dessen Wert sich mit Geld messen läßt“. Wie daher jeder, der für ein Gelddarlehen oder etwas anderes, das im Gebrauch verbraucht wird, Geld annimmt, sei es nach stillschweigender oder ausdrücklicher Abmachung, gegen die Gerechtigkeit sündigt (Art. 1), so begeht die gleiche Sünde, wer nach stillschweigender oder ausdrücklicher Übereinkunft irgend etwas anderes annimmt, dessen Wert mit Geld gemessen werden kann. Nimmt er etwas dergleichen jedoch weder als Forderung noch als stillschweigende oder ausdrückliche Verpflichtung, sondern als freiwilliges Geschenk an, so sündigt er nicht, denn bereits vor der Gewährung des Darlehens konnte er

erlaubterweise ein Geschenk umsonst annehmen, und er kommt wegen seiner Darlehensvergabe nicht in eine schlechtere Lage. – Eine Gegenleistung jedoch, die man mit Geld nicht messen kann, darf man für ein Darlehen verlangen, z. B. Wohlwollen oder Zuneigung des Darlehensnehmers oder dergleichen.

Zu 1. Der Darlehensgeber kann mit dem Darlehensnehmer ohne Sünde eine Entschädigung für den Nachteil vereinbaren, den er durch die Weggabe dessen, was sein ist, erleidet. Dies heißt nämlich nicht, den Gebrauch des Geldes verkaufen, sondern Schaden von sich fernhalten. Dabei ist es möglich, daß der Darlehensnehmer einen größeren Schaden vermeidet als der Geber riskiert. Der Darlehensnehmer gleicht also mit seiner Gefälligkeit den Verlust des anderen aus. – Der Ersatz des Schadens jedoch, der darin besteht, daß dieser mit seinem Geld keinen Gewinn macht, kann nicht vertraglich abgesichert werden, denn er darf nicht verkaufen, was er noch nicht hat und dessen Erwerb sich vielfache Hindernisse in den Weg stellen können.

Zu 2. Der Ausgleich für eine empfangene Wohltat kann auf zweifache Weise geschehen. Einmal unter dem Gesichtspunkt rechtlicher Verpflichtung, an die jemand aufgrund eines genauen Vertrags gebunden sein kann, und diese Verpflichtung richtet sich nach der Größe der empfangenen Wohltat. Daher braucht der Empfänger eines Gelddarlehens oder von etwas anderem dergleichen, dessen Gebrauch im Verbrauch besteht, nicht mehr zu erstatten, als er im Darlehen erhalten hat. Es verstößt also gegen die Gerechtigkeit, ihn zu einer größeren Gegenleistung zu verpflichten. – In anderer Weise ist einer zum Entgelt einer Wohltat aus freundschaftlicher Verbundenheit verpflichtet. Hierbei ist mehr die Zuneigung zu beachten, aus der die Wohltat entsprungen ist, als die Größe der erwiesenen Gefälligkeit selbst. Eine Schuld von dieser Art liegt nicht auf der Ebene bürgerlicher Verpflichtung, denn diese übt einen gewissen Zwang aus, so daß sich eine spontane Bezeugung der Dankbarkeit nicht mehr entfalten kann.

Zu 3. Wenn jemand für sein dargeliehenes Geld gleichsam als stillschweigende oder ausdrückliche Vertragspflicht eine Entschädigung in Form von körperlicher oder geistiger Leistung erwartet oder verlangt, so ist dies soviel, als er warte oder verlange er ein „Handgeld“, denn beides läßt sich mit Geld bemessen, wie dies deutlich bei denen der Fall ist, die ihre mit

78. 2 Körperkraft oder mit geistigen Mitteln ausgeübte Arbeit verdingen. Bietet der Darlehensnehmer seine körperlichen Dienste oder seine geistigen Fähigkeiten nicht als Verpflichtung an, sondern aus Freundlichkeit, die man mit Geld nicht bemessen kann, so darf man sie annehmen, fordern und erwarten [70].

Zu 4. Geld kann nicht um mehr Geld verkauft werden als um die Summe des Darlehens, das man zurückzahlen muß. Auch ist dabei nichts zu fordern oder zu erwarten als Wohlwollen, das sich nicht mit Geld berechnen läßt, jedoch Ursache für ein frei angebotenes Darlehen sein kann. Dies zieht aber keineswegs die Verpflichtung für ein Darlehen in der Zukunft nach sich, denn auch eine solche Verpflichtung könnte mit Geld bemessen werden. Und so ist es zwar dem Darlehensgeber erlaubt, zugleich von seinem Darlehensnehmer ein Darlehen aufzunehmen, er darf diesen aber nicht verpflichten, ihm auch in Zukunft ein Darlehen zu gewähren.

Zu 5. Wer ein Gelddarlehen gibt, überträgt das Besitzrecht des Geldes auf den, dem er es leiht. Daher liegt es nun beim Empfänger auf seine Gefahr, und dieser ist verpflichtet, es vollständig zurückzubezahlen. Aus diesem Grund darf der Darlehensgeber nichts darüber hinaus verlangen. Doch wer sein Geld einem Kaufmann oder Handwerker etwa wie einem Gesellschafter zur Verfügung stellt, überträgt diesem sein Eigentumsrecht nicht, sondern behält es, so daß der Kaufmann auf des Geldgebers Gefahr Handel treibt oder der Handwerker damit arbeitet. Und deshalb darf er auch einen Teil des Gewinns, der dabei herauskommt, als etwas, das ihm gehört, für sich beanspruchen [71].

Zu 6. Wenn jemand für sein Gelddarlehen etwas verpfändet, dessen Gebrauch sich mit Geld bemessen läßt, muß der Darlehensgeber den Gebrauch dieser Sache bei der Rückzahlung des Darlehens miteinberechnen. Wollte er nämlich den Gebrauch jener Sache gleichsam als Gratiszulage behalten, so wäre dies soviel, als nähme er Geld für das Darlehen, also Zins, an. Freilich mag es hingehen, wenn es sich um eine Sache handelt, mit deren Gebrauch man unter Freunden ohne Entgelt einverstanden ist, wie etwa bei der Ausleihe eines Buches [72].

Zu 7. Wer seine Waren über den gerechten Preis verkaufen wollte, um dem Käufer einen Zahlungsaufschub einzuräumen, versündigt sich ohne Zweifel durch Wucher, denn der Zahlungsaufschub bedeutet soviel wie ein Darlehen. Was immer also

über die gerechte Vergütung für einen solchen Aufschub verlangt wird, hat die Bedeutung von Wucherzins. – Das gleiche gilt, wenn ein Käufer etwas um einen geringeren als den gerechten Preis einkaufen wollte mit der Begründung, daß er bereits vor der Übergabe der Ware bezahlt habe: auch dies wäre Sünde des Wuchers, weil diese Vorauszahlung ebenfalls den Charakter eines Darlehens aufweist, dessen Preis in der vom ordentlichen Zahlungsbetrag abgezogenen Summe besteht. – Wer jedoch den gerechten Preis herabsetzt, um schneller an sein Geld zu kommen, verfehlt sich nicht durch die Sünde des Wuchers.

3. ARTIKEL

Muß man den Gewinn aus Wucherzinsen zurückerstatten?

1. Der Apostel schreibt Röm 11, 16: „Ist die Wurzel heilig, dann sind es auch die Zweige.“ Also gilt gleicherweise: Ist die Wurzel vergiftet, dann sind es auch die Zweige. Nun war die Wurzel wucherisch, also ist alles, was aus ihr gezogen wird, wucherisch, und folglich muß man dies restituieren.

2. Im Buch Extra „Über den Wucher“ steht in jener *Dekretale* „Da du, wie du sagst“ (Frdb II, 812): „Besitz, der mit Wucherzinsen gekauft wurde, muß veräußert werden, und der Erlös ist denen zurückzugeben, von denen die Zinsen erpreßt wurden.“ Also muß aus gleichem Grund alles restituiert werden, was sonstwie aus Wucherzinsen erworben wurde.

3. Was jemand mit Wucherzinsen kauft, gehört ihm aufgrund der Geldausgabe, die er dafür geleistet hat. Er besitzt also kein größeres Recht auf die Sache als auf das Geld, daß er dafür aufwandte. Doch dieses Wuchergeld muß er zurückerstatten, also auch das, was er dafür gekauft hat.

DAGEGEN steht: Jeder darf erlaubterweise behalten, was er rechtmäßig erworben hat. Doch was mit Wuchergeld erworben wird, ist bisweilen zu Recht erworben. Also kann man es erlaubterweise behalten.

ANTWORT. Wie oben betont, besteht der Gebrauch gewisser Dinge in ihrem Verbrauch, und sie lassen daher nach der Rechtssammlung (Inst., KRI, 13 b) keinen Nießbrauch zu. Wenn nun solche Dinge, wie z. B. Geld, Weizen, Wein und anderes dergleichen, als Zinsen erpreßt wurden, muß man nur zurückgeben, was man erhalten hat, denn das Weitere, was

78. 4 damit erstanden wurde, ist nicht Frucht jener Dinge, sondern der menschlichen Geschäftstüchtigkeit, es sei denn, der andere erleide durch ihre Zurückhaltung Schaden wegen teilweisen Verlusts seiner Güter. Dann muß für den Schaden Ersatz geleistet werden.

Es gibt jedoch Dinge, deren Gebrauch nicht in ihrem Verbrauch besteht, und diese lassen Nießbrauch zu, wie z. B. ein Haus, ein Acker und anderes dergleichen. Wenn nun jemand eines anderen Haus oder Acker als Zins erpreßt hätte, wäre er nicht nur gehalten, das Haus oder den Acker zurückzugeben, sondern auch die Früchte von Dingen, deren Herr der andere ist, und die folglich diesem gehören [73].

Zu 1. Die Wurzel ist nicht nur „Materie“ nach Art des Wucherzinses, sondern hat in etwa auch die Funktion einer Wirkursache, insofern sie der Ernährung (des Baumes) dient. Daher ist es nicht das gleiche.

Zu 2. Besitz, der aus Wucherzins erworben wurde, gehört nicht denen, von denen der Wucherzins stammt, sondern denen, die ihn gekauft haben. Er bleibt jedoch den Zinsgebern verpfändet gleich wie auch alle anderen Güter des Wucherers. Deshalb besteht keine Vorschrift, jenen Besitz auf die Zinsgeber zu übertragen, denn vielleicht ist er mehr Wert als die Zinsen, die sie bezahlt haben. Doch wird vorgeschrieben, den Besitz zu verkaufen und den Erlös davon entsprechend der Höhe des eingenommenen Wucherzinses zurückzuerstatten.

Zu 3. Was jemand mit Wucherzins erwirbt, gehört dem Käufer, zwar nicht wegen des dafür ausgegebenen Wuchergeldes gleichsam als der Instrumentalursache, sondern wegen seiner Geschäftstüchtigkeit als Hauptursache. Daher besitzt er mehr Recht an der mit Wucherzins bezahlten Sache als am Wuchergeld selbst.

4. ARTIKEL

Ist es erlaubt, gegen Zins ein Darlehen aufzunehmen?

1. Der Apostel schreibt Röm 1, 32: „Des Todes würdig sind nicht nur, die Sünde tun, sondern auch, die denen bereitwillig zustimmen, die sie tun.“ Doch wer ein Darlehen gegen Zinsen aufnimmt, stimmt der Sünde des Wucherers zu und veranlaßt ihn zu sündigen. Also sündigt auch er.

2. Man darf einem anderen um keines zeitlichen Vorteils willen Gelegenheit zur Sünde geben, dies bedeutet nämlich aktives Ärgernisgeben [74], was, wie oben [II-II 43, 2) bemerkt, immer Sünde ist. Nun gibt, wer ein Darlehen vom Wucherer verlangt, ausdrücklich Gelegenheit zur Sünde. Also ist er durch keinen zeitlichen Vorteil entschuldigt.

3. Die Notwendigkeit, sein Geld bisweilen beim Wucherer zu hinterlegen, ist wohl nicht geringer, als bei ihm ein Darlehen aufzunehmen. Doch sein Geld dem Wucherer anzuvertrauen scheint ebenso gänzlich unerlaubt zu sein wie ein Schwert bei einem Wahnsinnigen aufzubewahren oder eine Jungfrau einem Wüstling zu überlassen oder Nahrungsmittel einem Schlemmer. Also ist es auch nicht erlaubt, ein Darlehen beim Wucherer aufzunehmen.

DAGEGEN verfehlt sich, nach *Aristoteles* (Eth.V, 15; 1138 a 34) nicht, wer Unrecht erleidet. Daher steht die Gerechtigkeit auch nicht in der Mitte zwischen zwei Lastern, wie es dort (c. 9; 1138 b 32) heißt. Doch der Wucherer sündigt, insofern er dem, der gegen Zins ein Darlehen aufnimmt, Unrecht tut. Also sündigt, wer ein Darlehen gegen Zins aufnimmt, nicht.

ANTWORT. Einen Menschen zum Sündigen verleiten ist in keiner Weise erlaubt. Die Sünde eines anderen zum Guten gebrauchen ist hingegen erlaubt. Auch Gott gebraucht alle Sünden zu etwas Gutem, aus jedem Bösen lockt er etwas Gutes hervor, wie es im *Enchiridion* heißt (*Augustinus*: *Enchiridion de fide, spe et caritate*, c. 11; ML 40, 236). Daher antwortet *Augustinus* dem *Publicola* (Ep. 47; ML 33, 184) auf die Frage, ob es erlaubt sei, sich den Eid dessen zunutze zu machen, der bei falschen Göttern schwört, (wobei er offenkundig sündigt, indem er ihnen göttliche Ehrung erweist): „Wer sich die Überzeugung dessen, der bei falschen Göttern schwört, zunutze macht, nicht zum Bösen, sondern zum Guten, verstrickt sich nicht in seine Sünde, durch die er bei den bösen Geistern geschworen hat, sondern verbindet sich nur mit der guten Seite seiner Eidesformel, durch die jener sich verpflichtet hat, die Treue zu wahren.“ Würde er ihn aber dazu verleiten, bei falschen Göttern zu schwören, dann beginge er eine Sünde.

So ist auch im vorliegenden Fall zu sagen, daß es unter keinen Umständen erlaubt ist, jemanden zu veranlassen, Darlehen gegen Zins zu geben. Man darf jedoch bei einem, der dazu bereit ist und Zinsen nimmt, um eines Gutes willen, d. h. um

78. 4 sich selbst oder einen anderen aus einer Notlage zu befreien, ein Darlehen gegen Zins aufnehmen. So darf ja auch einer, um dem Tod zu entgehen, die Räuber, unter die er gefallen ist, auf seine mitgeführten Sachen hinweisen, obwohl die Banditen durch deren Raub eine Sünde begehen. Dies entspricht genau dem Beispiel der zehn Männer, die zu *Ismael* sagten: „Töte uns nicht, denn wir haben einen versteckten Schatz im Acker“ (Jer 41, 8).

Zu 1. Wer ein Darlehen gegen Zins aufnimmt, stimmt der Sünde des Wucherers nicht zu, sondern macht sie sich nur zunutze. Auch findet er keinen Gefallen am Einheimsen des Zinses, sondern am Darlehen, und das ist eine gute Sache.

Zu 2. Wer ein Darlehen gegen Zins entgegennimmt, veranlaßt den Wucherer nicht, Zinsen zu verlangen, sondern nur, ein Darlehen auszuhändigen. Für den Wucherer hingegen ist dies eine Gelegenheit, aus Bosheit zu sündigen. Daher liegt die Sünde des Ärgernisses auf seiner Seite, der Darlehensnehmer jedoch hat damit ursächlich nichts zu tun. Er braucht sich wegen eines solchen Ärgernisses von einem dringlichen Darlehensgesuch auch nicht abhalten zu lassen, denn jenes Ärgernis kommt nicht aus Schwäche oder Unwissenheit, sondern aus Bosheit.

Zu 3. Wenn einer sein Geld dem Wucherer brächte, der sonst nichts hätte, womit er sich Zinsen verschaffen könnte, oder es ihm mit der Absicht übergäbe, damit größeren Zinsgewinn zu erzielen, dann böte er ihm das „Material“ zur Sünde. Daher würde er auch sich selbst in die Schuld verstricken. Übergabe aber jemand einem Wucherer, der sonst genug hat, um damit sein Wuchergeschäft zu betreiben, sein Geld, damit es bei ihm sicherer aufgehoben ist, so sündigt er nicht, sondern gebraucht den Sünder nur für einen guten Zweck.

DIE DER VERVOLLSTÄNDIGUNG DIENENDEN TEILTUGENDEN DER GERECHTIGKEIT.

Schließlich sind noch die Teiltugenden der Gerechtigkeit zu behandeln, die ihrer Vervollständigung dienen, nämlich: das Gute tun und das Böse meiden, sowie die entgegenstehenden Laster.

Dabei ergeben sich vier Fragen:

1. Sind die beiden vorgenannten Tugenden Teile der Gerechtigkeit?
2. Ist die Übertretung eine Sünde besonderer Art?
3. Ist die Unterlassung eine Sünde besonderer Art?
4. Vergleich zwischen Unterlassung und Übertretung.

1. ARTIKEL

Sind Das-Gute-tun und Das-Böse-meiden Teile der Gerechtigkeit?

1. „Das Gute tun“ und „das Böse meiden“ gehören zu jeder Tugend. Die Teile aber gehen nicht über das Ganze hinaus. Also dürfen „Das Böse meiden“ und „Das Gute tun“ nicht als Teile der Gerechtigkeit, die eine Tugend besonderer Art ist, angesehen werden.

2. Zum Psalmwort 33,15 „Meide das Böse und tue das Gute“ sagt die *Glosse* (ML 191, 343): „Jenes vermeidet die Schuld“, nämlich das Meiden des Bösen, „dieses verdient Leben und Siegespalme“, nämlich das Tun des Guten. Doch jeder Teil der Tugend verdient Leben und Siegespalme. Also ist „das Böse meiden“ nicht Teil der Gerechtigkeit.

3. Wenn die eine Sache in der anderen enthalten ist, unterscheiden sie sich nicht voneinander wie Teile eines Ganzen. „Das Böse meiden“ aber ist im „das Gute tun“ enthalten, denn niemand tut zugleich Böses und Gutes. Also sind „Böses meiden“ und „Gutes tun“ nicht Teile der Gerechtigkeit.

79. 1 DAGEGEN hält *Augustinus* im Buch *De correptione et gratia* (c. 1; ML 44, 917) dafür, daß zur Gesetzesgerechtigkeit „Böses meiden und Gutes tun“ gehören.

ANTWORT. Wenn wir vom Guten und Bösen im allgemeinen sprechen dann gehören „Gutes tun“ und „Böses meiden“ zu jeder Tugend. Und so gesehen können sie nicht Teile der Gerechtigkeit sein, es sei denn, man nehme Gerechtigkeit im Sinn von „jede Tugend“ („jede Tugend ist Gerechtigkeit“). Gleichwohl stellt sich das Gute auch in einer so verstandenen Gerechtigkeit von einer besonderen Seite dar, nämlich in seiner Hinordnung auf das göttliche oder das menschliche Gesetz.

Doch als besondere Tugend erfaßt die Gerechtigkeit das Gute unter dem Gesichtspunkt des Geschuldetseins gegenüber dem Nächsten. Und so gehört es zur Einzelgerechtigkeit, das Gute als Geschuldetes gegenüber dem Nächsten zu tun und das entgegengesetzte Böse zu unterlassen, nämlich das, was dem Nächsten schadet. Zur allgemeinen Gerechtigkeit jedoch gehört es, das geschuldete Gute in Hinordnung auf das Gemeinwesen oder auf Gott zu tun und das entgegengesetzte Böse zu meiden.

Nun werden diese beiden Teile der allgemeinen oder der Sondergerechtigkeit als „gleichsam vervollständigende Teile“ bezeichnet, weil sie für die Vollkommenheit des gerechten Aktes unerlässlich sind. Gerechtigkeit muß bekanntlich den Ausgleich in den sachlichen Beziehungen zu den anderen herstellen, wie oben (58, 2) dargelegt wurde. Nun ist beim Herstellen und beim Erhalten des Hergestellten das gleiche Prinzip wirksam. Das Gleichmaß der Gerechtigkeit stellt aber einer dadurch her, daß er das Gute tut, d. h. dem anderen läßt und gibt, was sein ist. Er bewahrt den Ausgleich der bereits hergestellten Gerechtigkeit, indem er das Böse meidet, d. h. seinem Nächsten keinerlei Schaden zufügt.

Zu 1. Gut und böse werden hier unter einem besonderen Gesichtspunkt der Gerechtigkeit zugeordnet. Die beiden erscheinen nämlich wegen einer eigenen Art von gut und böse als Teile nur der Gerechtigkeit und nicht einer anderen sittlichen Tugend, weil die anderen sittlichen Tugenden sich auf die Leidenschaften beziehen, wobei es beim Tun des Guten um das Erreichen der Tugendmitte geht, d. h. um das Vermeiden eines fragwürdigen Extremverhaltens. Und so kommt bei diesen anderen Tugenden Gutes tun und Böses lassen auf dasselbe her-

aus. Die Gerechtigkeit hingegen hat es mit Handlungen und äußeren Dingen zu tun, wobei es etwas anderes ist, das Gleichmaß herzustellen, und etwas anderes, das hergestellte nicht zu gefährden. 79. 2

Zu 2. Sich vom Bösen abwenden bedeutet als Teil der Gerechtigkeit nicht reine Verneinung im Sinn von „Böses nicht tun“, denn dies verdiente nicht die Siegespalme (ewigen Lohn), sondern vermiede nur Strafe; es bedeutet vielmehr einen positiven Willensakt, der das Böse von sich weist, wie dies ja auch im Wort „sich abwenden“ zum Ausdruck kommt. So etwas ist verdienstlich, vor allem, wenn jemand angefochten wird, das Böse zu tun, und dem dann widersteht.

Zu 3. Im Tun des Guten liegt die Vollendung der Gerechtigkeit, es ist gleichsam ihr hauptsächlichster Teil. Sich vom Bösen abwenden hingegen ist der unvollkommenere Akt und ihr zweitrangiger Teil. Er bildet daher sozusagen die materielle Seite, ohne die der eigentliche und vollendende Teil nicht sein kann.

2. ARTIKEL

Ist die Übertretung eine Sünde besonderer Art?

1. Die Art wird nicht in die Definition der Gattung aufgenommen. „Übertretung“ aber findet sich in der allgemeinen Definition der Sünde. *Ambrosius* schreibt nämlich (*De Paradiso*, c. 8; ML 14, 292), die Sünde bestehe in der „Übertretung des göttlichen Gesetzes“. Also bietet die Übertretung keine besondere Art der Sünde.

2. Keine Art geht über ihre Gattung hinaus. Doch die Übertretung geht über den Bereich der Sünde hinaus, denn nach *Augustins* *Contra Faustum*, Buch XXII (c. 27; ML 42, 418) ist die Sünde „Wort oder Tat oder ein Begehren gegen das Gesetz Gottes“. Übertretung aber gibt es auch gegen die Natur oder die Gewohnheit. Also ist Übertretung keine besondere Art von Sünde.

3. Die Art enthält in sich nicht alle Teile, aus der die Gattung besteht. Doch die Sünde der Übertretung erstreckt sich auf alle Hauptsünden und auch auf die Gedanken-, Wort- und Tatsünden. Also ist die Übertretung keine besondere Art von Sünde.

DAGEGEN steht, daß sie einer besonderen Tugend widerspricht, nämlich der Gerechtigkeit.

79. 2 ANTWORT. Der Ausdruck „Übertretung“ wurde von körperlichen Bewegungen auf sittliche Akte übertragen. Wenn nun jemand in körperlicher Bewegung „übertritt“, so heißt dies, er „tritt über“ die für ihn bestimmte Grenze. Auf sittlichem Gebiet sind es die negativen Gebote, die dem Menschen eine Grenze vorschreiben, die er nicht überschreiten darf. Daher spricht man im eigentlichen Sinn von Übertretung, wenn jemand gegen ein negatives Gebot handelt.

Materiell gesehen kann dies bei allen Sündenarten ebenso sein, denn bei jeder Art von Todsünde übertritt der Mensch ein göttliches Gebot. – Nimmt man es aber im eigentlichen Sinn, nämlich unter dem besonderen Gesichtspunkt des Verstoßes gegen ein negatives Gebot, so handelt es sich in zweifacher Weise um eine besondere Sünde. Einmal, insofern sie sich von den Sündenarten unterscheidet, die den anderen Tugenden entgegengesetzt sind: wie nämlich die Gesetzesgerechtigkeit ihren eigentlichen Ausdruck darin findet, daß sie auf die Verpflichtung gegenüber dem Gesetz achtet, so ist die Übertretung wesentlich dadurch gekennzeichnet, daß sie auf die Verachtung des Gesetzes hinausläuft. Sodann, insofern sie sich von der „Unterlassung“ abhebt, die dem positiven Gebot gegenübersteht.

Zu 1. Wie die Gesetzesgerechtigkeit von ihrem Subjekt (Willen) und gewissermaßen von ihrem materiellen Umfang her gesehen „allumfassende Tugend“ ist, so liegt in jeder Sünde ein Verstoß gegen die Gesetzesgerechtigkeit. Und so hat *Ambrosius* die Sünde definiert, nämlich nach dem Gesichtspunkt der Gesetzesgerechtigkeit [75].

Zu 2. Die naturhafte Neigung gehört zu den Geboten des Naturgesetzes. Auch ehrenhafte Gewohnheit hat das Gewicht eines Gebotes, denn, wie *Augustinus* in seinem Brief über das Samstagsfasten schreibt (ep. 33; ML 33, 136), „sind die Sitten des Volkes Gottes als Gesetze zu betrachten“. Daher kann es sowohl Sünde als auch Übertretung gegen die ehrenhafte Gewohnheit und gegen die naturhafte Neigung geben.

Zu 3. Bei allen aufgezählten Sündenarten kann eine Übertretung vorkommen, zwar nicht gemäß ihrer spezifischen Natur, sondern unter einem besonderen Gesichtspunkt, wie gesagt wurde. – Die Unterlassungssünde jedoch ist unbedingt von der Übertretung zu unterscheiden.

Ist die Unterlassung eine Sünde besonderer Art?

1. Die Sünde ist entweder Erbsünde oder persönliche Sünde. Doch die Unterlassung ist nicht Erbsünde, denn man bekommt sie nicht durch die Geburt, sie ist aber auch nicht persönlich getan, weil sie ohne unser Zutun entstehen kann, wie oben dargelegt wurde, als es um die Sünden im allgemeinen ging (I-II 71, 5). Also ist Unterlassung keine Sünde besonderer Art.

2. Jede Sünde wird freiwillig getan. Doch die Unterlassung ist bisweilen nicht freiwillig, sondern ergibt sich ohne willentliches Zutun, z. B. wenn eine nicht mehr jungfräuliche Frau, Jungfräulichkeit gelobt hat, oder wenn jemandem eine Sache, die er zurückgeben muß, abhanden gekommen ist, oder wenn ein Priester Messe lesen sollte und durch irgendetwas daran gehindert wird. Also ist die Unterlassung nicht immer Sünde.

3. Für jede besondere Sünde kann man den Zeitpunkt angeben, wann sie beginnt. Doch dies ist bei der Unterlassung nicht möglich, weil sie während der ganzen Zeit, in der das Handeln ruht, andauert, und dennoch sündigt man nicht ohne Unterlaß. Also ist die Unterlassung keine Sünde besonderer Art.

4. Jede besondere Sünde ist einer besonderen Tugend entgegengesetzt. Doch gibt es keine besondere Tugend, die der Unterlassung entgegengesetzt wäre, einmal, weil das Gut jeder Tugend Objekt von Unterlassung sein kann, und sodann, weil die Gerechtigkeit, der sie am meisten entgegengesetzt zu sein scheint, stets einen Akt verlangt, selbst um sich vom Bösen abzuwenden (Art. 1, 2). Die Unterlassung jedoch kann ohne jeden Akt geschehen. Also ist sie keine Sünde.

DAGEGEN heißt es bei Jak 4, 17: „Wer das Gute tun kann und es nicht tut, der sündigt.“

ANTWORT. Unterlassung bedeutet Auslassung des Guten, jedoch nicht irgendwelchen, sondern des geschuldeten Guten. Das Gute als etwas Geschuldetes gehört jedoch im eigentlichen Sinn zur Gerechtigkeit: zur Gesetzesgerechtigkeit, falls das Geschuldete aufgrund des göttlichen oder des menschlichen Gesetzes zu leisten ist, zur Sondergerechtigkeit, wenn sich das Geschuldete auf eine Verpflichtung gegenüber dem Nächsten bezieht. Ebenso also wie die Gerechtigkeit eine besondere

79. 3 Tugend ist (vgl. 58, 5), ist auch die Unterlassung eine besondere Sünde, die sich von den Sünden gegen andere Tugenden unterscheidet. In derselben Weise aber wie „Das Gute tun“, dem die Unterlassung gegenübersteht, ein besonderer Teil der Gerechtigkeit ist – unterschieden vom „Das Böse meiden“, dem Gegensatz zur Übertretung –, unterscheidet sich auch die Unterlassung von der Übertretung.

Zu 1. Die Unterlassung ist nicht Erbsünde, sondern persönlich begangene Sünde, nicht weil sie aus einem ihr wesentlich eigenen Akt bestünde, sondern weil der Nichtvollzug einer Handlung der Gattung des Handelns zugerechnet wird. Dem entsprechend wird, wie oben erklärt, Nichttun als eine Art Tun genommen.

Zu 2. Die Unterlassung bezieht sich, wie erklärt, nur auf das Gute, das man hätte tun müssen. Niemand aber ist zum Unmöglichen verpflichtet. Daher sündigt niemand durch Unterlassung, der nicht tut, was er nicht tun kann. Die Frau also, die Jungfräulichkeit gelobt hat, ohne sie noch zu besitzen, begeht dadurch, daß sie nicht mehr Jungfrau ist, keine Unterlassungssünde, sondern nur dann, wenn sie ihre begangene Sünde nicht bereut oder wenn sie nicht durch Beobachtung der Keuschheit nach Kräften ihr Gelübde zu erfüllen trachtet. Auch der Priester ist nur zur Meßfeier verpflichtet, wenn die nötigen Voraussetzungen gegeben sind; fehlen sie, dann begeht er keine Unterlassungssünde. Ebenso ist nur zur Restitution verpflichtet, wer die Möglichkeit dazu besitzt; hat er sie nicht und kann er sie nicht haben, ist, falls er nur sein Möglichstes tut, von Unterlassungssünde nicht die Rede. Und ähnliches gilt für andere Fälle.

Zu 3. Wie die Sünde der Übertretung den negativen Geboten, die sich auf das „Sich vom Bösen abwenden“ beziehen, entgegengesetzt ist, so bildet die Unterlassungssünde den Gegensatz zu den positiven Geboten, die „Das Gute tun“ vorschreiben. Die positiven Gebote verpflichten jedoch nicht ununterbrochen, sondern nur, wenn es darauf ankommt. Handelt man dann nicht, beginnt die Unterlassungssünde.

Es kann jedoch vorkommen, daß sich einer dann nicht imstande sieht, zu tun, was er soll. Trägt er daran keine Schuld, dann ist, wie gesagt, von Unterlassungssünde keine Rede. – Beruht die Unterlassung jedoch auf vorausgehender Schuld, z. B. wenn sich einer am Abend betrunken hat und sich deshalb

zu den pflichtgemäßen Metten nicht erheben kann, dann fängt nach einigen die Unterlassungssünde in dem Augenblick an, wo er den unerlaubten und mit seiner Pflicht nicht zu vereinbarenden Akt begeht. Doch dies scheint nicht richtig zu sein. Denn angenommen, er würde mit Gewalt aus dem Schlaf gerissen und ginge zu den Metten, dann würde er keine Unterlassungssünde begehen. Somit ist es klar, daß der vorausgehende Trunkenheitszustand nicht die Unterlassungssünde selbst, sondern deren Ursache war. – Man muß daher sagen: die Unterlassung wird ihm erst dann als Schuld angerechnet, wenn die Zeit zum Handeln gekommen ist, allerdings wegen der vorausgehenden Ursache, wodurch die nachfolgende Unterlassung zur freiwilligen wird.

Zu 4. Die Unterlassung ist, wie gesagt, direkt der Gerechtigkeit entgegengesetzt, denn es gibt Unterlassung des Guten irgendeiner Tugend nur, wenn dieses Gut den Charakter des Geschuldeten trägt, und dadurch fällt es unter die Gerechtigkeit. Mehr aber verlangt der verdienstliche Tugendakt als das Mißverdienst der Schuld, denn „das Gute kommt nur zustande durch Erfüllung sämtlicher Bedingungen, das Schlechte ergibt sich aus jeglichem Versagen“ (*Dionysius Areopagita: De div. nom.*; MG 3, 729).

4. ARTIKEL

Ist die Sünde der Unterlassung schwerer als die Sünde der Übertretung?

1. Verfehlung ist das gleiche wie „Fehlen“, und folglich dasselbe wie Unterlassung. Doch eine Verfehlung ist schwerer als eine sündhafte Übertretung, weil sie nach Lv 5, 15 größerer Sühne bedurfte. Also ist die Sünde der Unterlassung schwerer als die Sünde der Übertretung.

2. Dem größeren Gut steht das größere Übel gegenüber, wie *Aristoteles* im V. Buch seiner Ethik (c. 12; 1160 b 9) erklärt. Doch „Das Gute tun“, dem die Unterlassung entgegensteht, ist ein vornehmerer Teil der Gerechtigkeit als „Das Böse meiden“, dem als Gegensatz die Übertretung entspricht (Art. 1, 3). Also ist die Unterlassung eine schwerere Sünde als die Übertretung.

3. Die Tatsünde kann leicht und schwer sein. Doch die Unterlassungssünde scheint immer schwer zu sein, denn sie wider-

79. 4 setzt sich einem positiven Gebot. Also ist die Unterlassung wohl eine schwerere Sünde als die Übertretung.

4. Die ewige Verdammnis, d. h. der Ausschluß von Gottes Anschauung, der dem Unterlassungssünder droht, ist eine größere Strafe als die Qual der Sinne, die dem Übertretungssünder bevorsteht, wie *Chrysostomus* in seinem Matthäuskommentar (Hom. 23; MG 57, 317) schreibt. Doch die Strafe entspricht der Schuld. Also ist die Unterlassung schwerer sündhaft als die Übertretung.

DAGEGEN steht: es ist leichter, das Böse zu lassen als das Gute zu tun. Also sündigt schwerer, wer das Böse nicht läßt, also durch Übertretung sündigt, als wer das Gute nicht tut, was sündhafte Unterlassung bedeutet.

ANTWORT. Die Schwere der Sünde wächst mit ihrem Abstand von der Tugend. „Gegensätzlichkeit“ ist jedoch „der größte Abstand“, wie es (bei *Aristoteles*) im X. Buch der *Metaphysik* (c. 4; 1055 a 9) heißt. Daher steht das Entgegengesetzte von seinem Entgegengesetzten weiter ab als seine bloße Verneinung, wie etwa schwarz weiter absteht von weiß als das bloße nicht-weiss. Alles Schwarze ist nämlich nicht weiß, aber nicht umgekehrt. Ganz eindeutig ist nun die Übertretung dem Akt der Tugend entgegengesetzt, die Unterlassung hingegen besagt nur seine Verneinung. Wer z. B. den Eltern die geschuldete Ehrerbietung nicht erweist, begeht eine Unterlassungssünde, eine Übertretungssünde aber, wenn er sie schmäht oder sonstwie beleidigt. Schlechthin und absolut gesagt ist die Übertretung ohne Zweifel eine schwerere Sünde als die Unterlassung, wenngleich gegebenenfalls eine Unterlassung schwerer wiegen kann als eine Übertretung.

Zu 1. Das Wort „Verfehlung“ bedeutet in seinem allgemeinen Sinn Unterlassung irgendwelcher Art. Bisweilen aber wird es streng genommen für die Unterlassung unserer Pflichten gegen Gott, z. B. wenn der Mensch wissentlich und mit einer gewissen Verachtung das unterläßt, was er tun sollte. So erhält die Verfehlung eine besondere Schwere und bedarf daher größerer Sühne.

Zu 2. Dem Tun des Guten ist sowohl das Nichttun des Guten, d. h. das Unterlassen, als auch das Bösestun, d. h. die Übertretung, entgegengesetzt, doch das erstere kontradiktorisch, das zweite konträr, und dies bedeutet einen größeren Abstand. Daher ist die Übertretung eine schwerere Sünde.

Zu 3. Wie die Unterlassung positiven Geboten entgegengesetzt ist, so die Übertretung negativen. Und daher fallen beide, nimmt man sie im strengen Sinn, in die Kategorie der Todsünde. „Übertretung“ oder „Unterlassung“ lassen sich jedoch auch weiter fassen: als etwas, das einfach außerhalb positiver oder negativer Gebote liegt und zu ihren Gegensätzen disponiert. Und so gesehen können beide läßliche Sünde sein. 79. 4

Zu 4. Der Übertretungssünde entspricht die Strafe der Verdammnis wegen ihrer Abwendung von Gott und die der Sinne wegen ihrer Hinwendung zu vergänglichen Dingen. In gleicher Weise gebührt auch der Unterlassung nicht nur die Strafe der Verdammnis, sondern auch die Strafe der Sinne gemäß Mt 7, 19: „Jeder Baum, der keine guten Früchte bringt, wird ausgehauen und ins Feuer geworfen.“ Und dies wegen der Wurzel, aus der die Unterlassung hervorgeht, wenngleich sie nicht notwendigerweise eine tatsächliche Hinwendung zu vergänglichen Dingen besagt.

ANMERKUNGEN

[1] Thomas macht hier auf den Unterschied zwischen Recht und Gesetz aufmerksam. Das Gesetz ist die Begründung des Rechts. Der Inhalt des Gesetzes wird durch das Soll des Gesetzes zum Recht. Das Recht bedeutet also den Inhalt des Gesetzes, insofern er zwischen zwei Ansprüchen die Friedensordnung herstellt oder, wie Thomas im Artikel sagt, den Ausgleich schafft. Es ist nun bedeutsam, daß Thomas nicht irgendeine logische Deduktion als solche bereits zur rechtsbegründenden Instanz macht, sondern eben das Gesetz. Die Rechtspositivisten, so vor allem *Kelsen*, werfen es der Naturrechtslehre vor, sie operiere mit logischen Ableitungen, um das Recht zu begründen. Damit aber würde ein außerjuristischer Prozeß eingeleitet, der niemals zu Recht führen könne. Thomas stimmt ganz mit den modernen Rechtsphilosophen überein, daß nur das Gesetz Recht begründen kann. Der logische Prozeß hat bei ihm nicht als solcher rechtsbegründende Funktion, sondern insofern er gesetzbildende Bewandnis hat. Es handelt sich nämlich in den naturrechtlichen Ableitungen nicht um irgendwelche Deduktionen unserer Vernunft, sondern um die Deduktionen der *praktischen* Vernunft. Die praktische Vernunft aber hat bei Thomas, sofern sie allgemeine sittliche Ableitungen aus der menschlichen Natur im Hinblick auf das geordnete Zusammenleben der Menschen macht, gesetzgebende Bewandnis. Es ist also auch nicht einfach die Finalität des geordneten Zusammenlebens als solche, welche rechtserzeugend wirkt. Auch hierin wurde die scholastische Naturrechtslehre mißdeutet, als ob sie annähme, die Zweckdienlichkeit irgendwelcher Einsicht bewirke das Recht. Gewiß spielt diese Zweckdienlichkeit eine Rolle, insofern sie nämlich im Zusammenhang mit der gesellschaftlichen Ordnung steht. Aber nicht die Zweckdienlichkeit als solche bewirkt das Gesetz, sondern die praktische Vernunft, welche diese Zweckdienlichkeit in naturhaftem Soll zur Forderung des Zusammenseins erhebt. Die thomasische Naturrechtslehre verbleibt also voll und ganz im *rechtslogischen* Prozeß. Vgl. hierzu Kommentar zu Art. 2.

[2] Unter der menschlichen Natur, die als „veränderlich“ bezeichnet wird, ist hier nicht etwa die spezifische Wesenheit des Menschen verstanden, sondern die konkrete Natur, wie sie entsprechend der geschichtlichen Befindlichkeit sich wandelt. Das Naturrecht, sofern es auf der allgemeinen Natur, d. h. der

spezifischen Wesenheit des Menschen, aufbaut, ist unwandelbar. Was gegen diese Natur verstößt, bedeutet einen Widerspruch gegen das Naturrecht „an sich“, wovon Thomas in der Lösung des zweiten Einwandes spricht. Thomas will also das Naturrecht nicht nur im allgemeinen Sinn verstanden wissen, sondern auch im konkreten Sachbestand, als Recht, das sich hier und jetzt aus der Sachanalyse ergibt. Natürlich wird die sachliche Analyse nach Normen beurteilt. Diese Normen sind der Natur „an sich“ entnommen. Da diese Normen zweckbestimmte Normen sind, nämlich Normen im Hinblick auf die Vervollkommnung der menschlichen Natur, wird der konkrete Fall, d. h. die sachliche Analyse der konkreten Wirklichkeit nach dieser Zweckbestimmung oder Zweckentsprechung beurteilt. Recht wird also entsprechend dieser Finalität, d. h. dasjenige ist Naturrecht im konkreten Sinne, was den Sinn, die innere Zweckhaftigkeit der Normen am besten erfüllt. Es wurde aber bereits in der Anmerkung [1] gesagt, daß nicht eigentlich die Finalität als solche die rechtserzeugende Kraft besitzt, sondern die Vernunft, welche diese Finalität erkennt und als Norm ausspricht. Das Naturrecht in diesem konkreten Sinn ist also etwas Wandelbares. Es ist kein Schema, sondern wird je und je neu geformt von der menschlichen Vernunft, die nach Thomas, wie bereits gesagt, rechtserzeugende Kraft ist, sofern sie wahrheitsgetreu den objektiven Sachverhalt trifft. Damit ist spekulativ (wenngleich noch nicht praktisch) der Vorwurf beseitigt, der dem Naturrechtsdenken namentlich von Seiten der Positivisten gemacht wurde, daß nämlich das Naturrecht zu allem nütze sei und jeder politischen Zielsetzung dienen könne. Das Naturrecht des hl. Thomas ist weit entfernt von dieser subjektiven Zielsetzung. Seine Sachanalyse ist außerhalb der politischen Zielsetzung. Diese ergibt sich erst aus jener.

Um das Gesagte, das für ein richtiges Verständnis der thomasischen Naturrechtslehre so überaus wichtig ist, etwas aufzuhellen, sei ein Beispiel angeführt. Thomas hält dafür, daß die „Sklavenschaft“, d. h. bei ihm das Verhältnis der Leibeigenschaft (vgl. Kommentar zu 57,4), ein „naturrechtlicher“ Zustand sei. Wir würden uns heute über diese Ausdrucksweise entsetzen, da für uns das Naturrecht nur im Sinne der unwandelbaren Normen genommen wird. Thomas aber — *Aristoteles* folgend — analysiert die konkrete Befindlichkeit der Gesellschaft und erklärt, daß tatsächlich viele Menschen von Natur

einfach keine Veranlagung haben, sich selbst zu regieren und ihr Leben nach eigener Verantwortung einzurichten. Wenn sie darum in lebenslänglichem Dienstverhältnis unter der Herrschaft eines anderen stehen, erfüllen sie in der menschlichen Gesellschaft noch einen nützlichen Beruf. Die Feststellung, daß manche Menschen einfach nicht fähig sind, ein völlig freies Leben zu führen, sondern besser immer in Abhängigkeit und Unterordnung bleiben, werden wir wohl auch heute noch nicht abstreiten können, wenngleich wir darum nicht zum Schluß kommen, daß deswegen alle diese Menschen naturrechtlich ins Verhältnis der Leibeigenschaft gehören. Im allgemeinen gelangen bei uns heute solche Menschen von selbst in untergeordnete Stellungen, da sie den Konkurrenzkampf nicht bestehen. Sofern diese niedere Stellung im sozialen Ganzen nicht menschenunwürdig ist, werden doch wohl auch wir sagen müssen, daß damit den betreffenden Menschen der ihrer Natur entsprechende Platz eingeräumt worden sei. Thomas würde diesen „naturentsprechenden“ Platz als den „naturrechtlichen“ Ort bezeichnen, naturrechtlich entsprechend ihrer Natur und entsprechend dem soziologischen Bestand der Gesellschaft. So ist das konkrete Naturrecht nichts Starres, sondern ungeheuer beweglich, andererseits aber auch nichts durch irgendwelche politischen Willensbildungen willkürlich Bestimmbares, sondern zu bestimmen gemäß dem objektiven Sachverhalt.

Dieser objektive Sachverhalt kann allerdings auch die Willensbildung der Menschen miteinschließen, aber nicht, weil etwa diese Willensbildung der Grund für die nähere Bestimmung des Naturrechts wäre, sondern weil die Willensbildung ein objektiver, unabänderlicher soziologischer Sachverhalt ist. So nimmt z. B. Thomas die Willensbildung des Tyrannen in Kauf und bestimmt danach das, was Naturrecht ist, nicht weil der Wille des Tyrannen das Naturrecht festlegen würde, sondern weil dieser Wille in seiner Unabänderlichkeit einen soziologischen Befund darstellt, der in der Sachanalyse ins Gewicht fällt. Darum kann sich Thomas die Erlaubtheit des Tyrannenmordes nicht vorstellen, wenn sich daraus eine größere soziale Unordnung ergeben würde, als sie schon besteht. Es wird also nicht irgendein politisches Ziel (etwa gar der Wille des Tyrannen) zum Bestimmungsgrund des Naturrechts gemacht, sondern einzig die objektive Sachanalyse in Hinordnung auf die ewigen Normen der menschlichen Natur.

[3] Wie das menschliche Recht viele Dinge enthält, die an sich schon von Natur Recht sind, so ist auch im göttlichen Recht vieles enthalten, was nicht vom göttlichen Willen her die innere Bestimmung empfängt, sondern bereits „an sich“ gut und gerecht ist. Mit dieser Feststellung will der hl. Thomas keineswegs die rationalistische Auffassung von *Hugo Grotius* vertreten, nach der es ein Naturrecht gäbe, das besteht, auch wenn es Gott nicht gäbe. Nach Thomas wird das Naturrecht von Gott nicht frei erfunden. Es ist vielmehr wie die Wesenheiten der Dinge im Wesen Gottes selbst begründet. Indem Gott, vor Seinem Wollen und Lieben, Sein eigenes Wesen erkennt, erkennt Er auch alle möglich seienden Wesenheiten. Sie auszuwählen ist selbstredend Seinem freien Entscheid anheimgestellt. Aber ihre innere Formung haben sie bereits vor dem Wollen Gottes, nicht aber – wie der Ausspruch von *Grotius* es nahelegt – vor Gott. Im göttlichen Wesen und im göttlichen Selbsterkennen liegt im tiefsten die Rationalität des Naturrechts begründet. Sie ist also niemals eine Rationalität außerhalb Gottes. Wenngleich Gott die Welt schaffen, d. h. ins Dasein rufen mußte, damit das Naturrecht überhaupt da sei, so ist doch nicht der Schöpferwille Gottes die Ursache des Naturrechts. Es ist vielmehr seine praktische Erkenntnis, welche allen Wesenheiten die ihnen eigene Finalität vorschreibt und so zu ihrem Gesetzgeber wird. Die thomasische Naturrechtsauffassung bleibt also auch hier, wo sie in die göttliche Begründung hineinsteigt, voll und ganz auf den Bahnen des rechtslogischen Prozesses. Gott wird nicht eingeführt als irgendein allmächtiges Wesen, sondern als der ewige Gesetzgeber. Wenn es nur der Wille Gottes wäre, welcher das Naturrecht begründet, dann allerdings könnte nur der religiöse Glaube die Erkenntnis des Naturrechts vermitteln. Und dann könnte man es begreifen, wenn ein Nicht-Gläubiger, wie z. B. *Kelsen*, erklärt, daß das Naturrecht eine primitive Auffassung von Recht sei, da rechtsfremde Kategorien eingeführt würden. Selbstredend kann Gott, wie der hl. Thomas hier ausdrücklich erklärt, durch Seinen freien Entscheid Recht schaffen. Er kann aber auf diese Weise nicht *Naturrecht* schaffen, weil das Naturrecht in sich inhaltlich bestimmt ist, ehe der Schöpferwille die Welt schafft. Während der Mensch dem Schöpferwillen Ehrfurcht und Furcht entgegenbringt, bringt er Gott als dem ewigen Gesetzgeber Gehorsam entgegen. Es ist darum falsch, wenn *Kelsen* meint, daß die Naturrechtsauffassung nichts

anderes sei als die Äußerung einer primitiven Furcht vor einem überweltlichen Wesen, das Blitz und Donner zu schicken imstande ist.

[4] Unter dem *jus gentium*, das wir hier mit „Völkerrecht“ übersetzen, ist nicht das moderne Völkerrecht zu verstehen. Wie im Kommentar dargelegt wird, bedeutet dieser Ausdruck „das bei allen Völkern geltende Recht“, ein Recht, das als ursprüngliches Gewohnheitsrecht zum positiven römischen Recht erhoben wurde. Der Inhalt dieses bei allen Völkern geltenden Rechts bestand durchwegs aus Sachverhalten, die sich aus der naturgemäß denkenden Vernunft ergaben, also in der thomasischen Sicht als Naturrecht zu gelten hatten. Für Thomas bestand nun das spekulativ schwere und historisch überaus wichtige Problem, dieses *jus gentium* entsprechend einzuordnen. Vgl. hierzu den Kommentar.

Leider konnte in der Übersetzung nicht die sinngemäßere Formulierung „das bei allen Völkern geltende Recht“ gebraucht werden, weil sich sonst Tautologien ergeben hätten.

[5] Während die Güter aus sich keine Zueignung an private Personen haben, so erklärt Thomas hier, werden sie doch klugerweise im Hinblick auf die konkrete Befindlichkeit der Menschen von den einzelnen in verschiedener und verteilter Weise verwaltet, um so eine bessere Verwendung, d. h. eine größere Produktivität zu erzielen. Es ist dies die Begründung des Privateigentums, von der Thomas in 66, 2 eingehender sprechen wird (vgl. den Kommentar dazu). Es ist nun eigentümlich, daß dort nicht auf *Aristoteles* zurückgegriffen wird, während hier die eigentliche Quelle der Befürwortung des Privateigentums angegeben wird. Es ist daher hier der Ort, um näher auf die Beziehung der thomasischen Eigentumslehre zu *Aristoteles* einzugehen.

Aristoteles (Pol. 2, 5) hat sich schon sehr präzise die Frage gestellt, „ob es besser ist, daß Besitzungen und Nutznießungen gemeinsam sind, nämlich entweder so, daß die Grundstücke Privateigentum bleiben, die Erträge aber als Gemeingut zusammengetan und verbraucht werden – wie dies einige Völkerstämme tun –, oder umgekehrt so, daß das Land gemeinsam ist und seine Bestellung gemeinsam geschieht, dagegen die Erträge zum Privatverbrauch verteilt werden – auch diese Art

von Gemeinschaft soll sich bei einigen Barbarenvölkern finden —, oder endlich so, daß Grundstücke so gut wie Erträgnisse Gemeingut sind“.

Aristoteles setzt sich mit dem von *Plato* befürworteten Kommunismus auseinander. Er meint zwar, daß trotz der privaten Aufteilung eine gewisse Gemeinsamkeit im Gebrauch und in der Benutzung der Güter das Gemeinschaftsgefühl steigern würde. Er verweist dabei auch auf die Verwirklichung einer gewissen Gütergemeinschaft in Lazedämon (vgl. den Text im Kommentar zu 66, 2). Er findet aber doch, daß *Plato* sehr übertrieben hat. Außerdem meint er, daß die Befürwortung des Kommunismus bei *Plato* doch nur bei reichlich allgemeinen Angaben stehengeblieben sei. Wenn man der Sache einmal auf den Grund gehe, dann sei nicht abzusehen, wie im einzelnen die Durchführung gedacht sei. „Man darf aber auch nicht übersehen, daß die lange Zeit und die vielen Jahre bedenklich machen müssen, in denen es nicht verborgen geblieben wäre, wenn solche Einrichtungen wirklich etwas für sich hätten. Denn man ist schon so ziemlich auf alles verfallen, aber manches hat man nicht gesammelt, und manches war zwar gesammelt und bekannt, aber es wird doch nicht eingeführt. Die Sache würde aber am klarsten werden, wenn man eine solche Verfassung einmal tatsächlich durchgeführt sähe. Denn man würde mit der Einrichtung des Staates nicht zurechtkommen ohne Teilung und Sonderung der gemeinsamen Güter, einmal unter Tischgenossenschaften und dann unter Geschlechterverbänden und Stämmen, so daß bei dieser Gesetzgebung keine andere besondere Bestimmung sich ergäbe als die, daß die Wächter des Staates keinen Ackerbau treiben sollen, was ja auch die Lazedämonier schon jetzt bei sich einführen wollen“. *Aristoteles* ist also gegenüber *Plato* sehr skeptisch. Er nimmt den Menschen, wie er nun einmal ist, und meint, daß das Zusammenleben und die Gemeinschaft in allen menschlichen Dingen schwer sei, besonders aber hinsichtlich der materiellen Güter. „Man sieht das an den Gesellschaften der Reisegefährten, wo fast die meisten über Kleinigkeiten und das erste beste, was ihnen in den Weg kommt, sich entzweien und aneinandergeraten.“ *Aristoteles* schätzt auch das ganz eigene Gefühl, das der Mensch empfindet, wenn er etwas als sein eigen bezeichnen kann: „Es ist auch mit Worten nicht zu sagen, welche eigenartige Befriedigung es gewährt, wenn man etwas sein eigen nennen kann. Sicherlich

nicht umsonst hat jeder die Liebe zu sich selbst, sondern es ist uns von der Natur so eingepflanzt, und nur die egoistische Liebe erfährt den gerechten Tadel; sie ist aber auch nicht dasselbe wie die Selbstliebe, sondern ist die übertriebene Liebe zu sich selbst, wie man auch den Habsüchtigen tadelt, obgleich doch im einzelnen jeder an seiner Habe Freude hat.“ Nur in einer gesellschaftlichen Ordnung, in welcher das Privateigentum ordnendes Prinzip ist, kann auch, so meint *Aristoteles*, die Tugend der Freigebigkeit und der Gastfreundschaft geübt werden: „Aber auch das bereitet hohe Lust, den Freunden und Gästen oder Gefährten Gunst und Hilfe zu erweisen, was nur geschehen kann, wenn es ein Eigentum gibt.“ Darum bleibt Grundgesetz der gesellschaftlichen Ordnung für *Aristoteles* das Privateigentum.

Allerdings solle zugleich der Eigentümer aus sittlicher Verantwortung, d. h. „um der Tugend willen“, gerne von seinem Eigentum an andere abgeben und vor allem die Benutzung und den Gebrauch seiner Güter als etwas Gemeinsames betrachten: „Freunden ist alles gemein.“ Und *Aristoteles* meint sogar, daß die Gesetzgeber eine solche Gesinnung in den Bürgern wachrufen sollten.

Den Einwand, daß mit der Teilung in Privateigentum die Rechtshändel sich mehren und Unfriede entstände, erledigt *Aristoteles* mit der Bemerkung, daß solche Händel nicht von der fehlenden Gütergemeinschaft, sondern von der menschlichen Schlechtheit herrühren, „da ja doch erfahrungsgemäß solche, die etwas gemeinsam haben und nutzen, viel mehr Streit miteinander bekommen als die Inhaber von Privateigentum“.

Thomas hat nun diese aristotelische Lehre in ihren Einzelheiten übernommen, ohne allerdings sich ihr ganz zu ergeben. Er nimmt die allgemeine menschliche Schwäche, wie sie nun einmal besteht, zur Kenntnis als einen soziologischen Befund, um danach die soziale Ordnung einzurichten. Das Argument mancher Kirchenväter (vgl. Kommentar zu 66,2), daß die Aneignung privaten Gutes eigentlich einem egoistischen Triebe folge und somit grundsätzlich ein moralisches Übel sei, dem man zu Leibe rücken müsse, wird abgeschwächt zugunsten eines Begriffs von Selbstliebe, der jede egoistische Note fehlt, im Hinblick darauf, daß das Eigenwohl leichter gesucht wird als das Gemeinwohl. Thomas konnte hierfür aus der Theologie der Erbsünde, deren physische und moralische Folgen nun einmal

nicht aus der Welt zu schaffen sind, eine noch tiefere Begründung für die Befürwortung der privaten Ordnung schöpfen. Thomas hat von *Aristoteles* gelernt, die Selbstliebe, die zunächst das eigene Individuum betrachtet und erst in der Folge das Gemeinwohl, als einen ganz natürlichen Befund einzuschätzen.

Mit *Aristoteles* betont dann Thomas die gemeinsame Nutzung der Güter. Mit ihm unterstreicht er ebenfalls die sittliche Gestalt der Verpflichtung, welche jedem Besitzer in dieser Hinsicht obliegt. Hier greift er allerdings zu schärferen Formulierungen als etwa *Aristoteles*, indem er erklärt, daß der Überfluß den Armen vom Naturrecht her geschuldet sei (66,7). Damit spricht nun eigentlich der Theologe in Thomas, der von den Vätern den negativen Kommunismus (vgl. Kommentar zu 66,2) kennen und schätzen gelernt hat und mit ihnen für den ethischen Kommunismus des Paradiesesmenschen eintritt (vgl. hierzu Anm. [34]).

So bringt die Übernahme des negativen Kommunismus, wie die Väter ihn lehrten, in die aristotelisch-thomatische Eigentumslehre eine ganz neue Note, dergestalt, daß die aristotelische Sicht im Grunde doch verlassen ist, wenngleich die einzelnen Elemente noch deutlich erkennbar bleiben. Indem nämlich Thomas mit den Vätern dafür einsteht, daß die Güter aus sich niemandem gehören und daß auch die menschliche Natur als solche eine Aufteilung nicht fordert, wird der aristotelische Gedanke, daß das Privateigentum der „Natur“ des Menschen entspräche, zurückgestellt. Das — im Zustand der Erbsünde leider nicht durchführbare — Ideal der Natur bleibt für Thomas eben doch der freie Kommunismus. Zwar hat auch *Aristoteles* um des Guten der Tugend willen die Gemeinsamkeit der Güter gepriesen. Thomas kommt aber zu diesem Gedanken aus einer ganz anderen Richtung, nicht etwa nur wegen irgendwelcher Übung sittlicher Tugenden wie der Freundschaft oder der Freigebigkeit, sondern aus der Überlegung, daß der innere Sinn der Güter niemals auf diesen oder jenen Menschen abzielen kann, sondern nur auf den Menschen überhaupt. Er kommt daher zur Formulierung, daß es nach dem „Naturrecht“ keine Unterscheidung im Besitz gäbe (66,2 Zu 1). Und da für Thomas, den Theologen, die innere Zweckbestimmung der Güter einer ewigen Absicht Gottes entspricht, lastet in seiner Lehre die soziale Verpflichtung auf dem Menschen zugleich als eine religiöse Verantwortung. So hat es Thomas verstanden, *Aristoteles* auf-

zunehmen und im Sinne des christlichen Denkens weiterzuführen.

[6] Dasjenige, was durch die menschliche Vernunft erschlossen wird, zählt nach Thomas zu den naturgegebenen Sachverhalten. Nimmt man nun die Lehre des zweiten Artikels hinzu, dann muß man sagen, daß das durch die Vernunft Erschlossene zum Naturrecht gehört. Thomas aber kann hier, wo es um die Erklärung des Begriffs des „jus gentium“ geht, diese Formulierung nicht anwenden, weil es ja nun gerade darauf ankommt, jenes Eigentümliche herauszuheben, das gemäß der Tradition im jus gentium enthalten ist, nämlich ein Recht zu sein, das bei allen Menschen „im Gebrauch“ ist. Da dem jus gentium der stoische Naturrechtsbegriff gegenübersteht, wonach Naturrecht alles das ist, was unmittelbar im animalischen Trieb des Menschen beschlossen ist, kann Thomas nicht sagen, das jus gentium sei Naturrecht. Denn das stoische Naturrecht ist da, bevor die Menschen denken, es ist also nicht erst deswegen Recht, weil die Menschen irgendwie im vernünftigen Verkehr es gestalten, also „gebrauchen“. Die vernünftige Rechtsgestaltung des Menschen ist aber ebenfalls als etwas Natürliches für den Menschen zu bezeichnen. Und sofern diese Vernunft auf einer objektiven Sachanalyse beruht, ist dieses Recht Naturrecht. Das jus gentium ist aber kein anderes als das vernünftige, auf objektiver Sachanalyse beruhende Recht, darum Naturrecht.

[7] Die Ehe bedeutet zwar eine Liebesgemeinschaft und insofern begründet sie eine Gemeinschaft, die über die Rechtsordnung herausragt. Andererseits baut dieses gemeinschaftliche Leben auf einem gegenseitigen Vertrag auf. Und zwar bestimmt dieser Vertrag das Wesen der Ehe. Aus diesem Grunde bewahrheitet sich hier die Bewandnis des Rechts ausgeprägter als etwa im Verhältnis vom Vater zum Sohn.

[8] Aus diesem Grunde sprechen wir auch vom Menschenrecht des Kindes gegenüber den Eltern. Das Recht des Kindes auf eine angemessene Erziehung ist darum nicht nur ein Recht, das sich an die Gesellschaft oder den Staat, sondern in erster Linie an die Eltern richtet. Der Staat hat darum in subsidiärer Dienstleistung zunächst Maßnahmen zu ergreifen, daß von seiten der Eltern die Pflicht der Erziehung erfüllt werden kann. Die

Eltern ihrerseits haben wiederum mit ihrer Pflicht gegenüber dem Kinde zugleich auch ein Recht, die Erziehung ihres Kindes selbst zu bestimmen. (Näheres bei *A. F. Utz*, Sozialethik, Teil III, Bonn 1986, 131 ff.)

[9] Wie *Th. Graf* (*De subjecto psychico gratiae et virtutum sec. doctrinam scholasticorum usque ad medium saeculum XIV. Pars prima, De subjecto virtutum cardinalium*, Roma 1935, 27 f.) nachwies, hat *Aristoteles* mit größter Wahrscheinlichkeit die Gerechtigkeit nicht in den Willen, sondern in das sinnliche Strebevermögen verlegt. Daß dabei in der aristotelischen Definition des Willens Erwähnung getan wird, kann diese Ansicht von *Graf* nicht entkräften, weil dies auch bei den anderen Tugenden geschieht. Dem thomasischen Schema der Tugenden lag es näher, die Gerechtigkeit dem Willen zuzuteilen. Im sinnlichen Strebevermögen war in der thomasischen Vorstellung für die Gerechtigkeit kein Raum mehr. Darum wird der in Art. 1, Einwand 1 zitierte aristotelische Text nach dem thomasischen Schema ausgelegt. Allerdings ergeben sich für die Erklärung, warum der Wille einer Tugend bedarf und nicht schon von Natur auf das Gute der Gerechtigkeit ausgerichtet sei, besondere Schwierigkeiten. Die Frage wurde eingehend besprochen in meinem Kommentar zu I-II 56,6 (DT, Bd. 11, S. 545 ff.).

[10] Der Artikel handelt von der Gemeinwohlgerechtigkeit. Dabei ist der Zugang zu diesem Objekt bei Thomas ein ganz anderer als etwa bei uns heute. Wir würden das Problem formulieren: Gibt es eine Gemeinwohlgerechtigkeit? Thomas aber kommt hier vom aristotelischen Gedankengut her (das seinerseits platonische Elemente enthält) und fragt: In welchem Sinne kann die Gerechtigkeit eine umfassende Tugend sein? Nach platonischer Auffassung mündete jede Tugend in die Gerechtigkeit, ja im Grunde war jede Tugend Gerechtigkeit. Nach *Aristoteles* ist die Gerechtigkeit die überragende, alle Tugenden umgreifende sittliche Haltung. Es stellt sich also für Thomas, der bisher von der Gerechtigkeit als einer eigenen, nämlich einer Kardinaltugend gesprochen hat, die Frage, in welchem Sinne diese nun eine allgemeine Tugend sein könne. Bei der Untersuchung des Begriffes „allgemein“ stellt sich sodann heraus, daß man in einem doppelten Sinn von einer allgemeinen Gerechtigkeit sprechen kann: 1. im Sinne von Gemeinwohlgerechtigkeit,

die deswegen allgemein genannt wird, weil ihr eigentümlicher Gegenstand ein vielen *gemeinsames* Objekt ist, die aber um ihres eigenen, nur ihr zugehörigen Gegenstandes willen zugleich von den anderen Tugenden klar unterschieden ist; 2. im Sinne einer Tugend mit universalem, allgemeinem Einfluß auf das gesamte sittliche Leben. In dieser Weise ist die Gemeinwohlgerechtigkeit zugleich auch „allgemein“, da sie alle Tugenden auf das Gemeinwohl ausrichtet. Die Gemeinwohlgerechtigkeit ist ihrer Kraft nach gewissermaßen in allen Tugenden „investiert“, da sie allen ihre sittliche Stärke leiht, wie ähnlich die göttliche Liebe in alle Tugenden einfließt. Vom ersten Gesichtspunkt spricht Thomas hier im fünften Artikel, vom zweiten in Art. 6.

[11] Die Gesetzesgerechtigkeit (= Gemeinwohlgerechtigkeit) regelt mittelbar, wie Thomas hier ausführt, *auch* die Rechtsverhältnisse zwischen den einzelnen Menschen. Dagegen bezieht sich die Sondergerechtigkeit, z. B. die Verkehrsgerechtigkeit, *nur* auf das Verhältnis zum einzelnen Menschen. Die Gesetzesgerechtigkeit ist darum ein umspannenderes Ordnungsprinzip als die Verkehrsgerechtigkeit. Mit anderen Worten: Die Verkehrsgerechtigkeit mit ihrem Äquivalenzprinzip hat sich der Gemeinwohlgerechtigkeit unterzuordnen. Damit ist dem Liberalismus und Individualismus der Kampf angesagt. Es ist der Gedanke ausgesprochen, den *Leo XIII.* in „*Rerum novarum*“ und *Pius XI.* in „*Quadragesimo anno*“ unterstrichen haben, daß vom Gemeinwohl her jegliche individualrechtliche Freiheit ihre Begrenzung erhält. Wir finden denselben Gedanken noch schärfer in Art. 9 Zu 3 formuliert. Und es könnte dort scheinen, daß das Kollektiv über die Person gestellt würde. Jedoch ist zu bedenken, daß das Gemeinwohl bei Thomas das gemeinsame Wohl vieler *Personen* ist. Dieses Gut geht über das Gut einer einzelnen Person.

[12] Die Tugendmitte ist ein altes und beliebtes Thema der Moral. Thomas hat es bereits in I–II 64 (vgl. meinen Kommentar in DT, Bd. 11, S. 606 ff.) behandelt. Für die Gerechtigkeit ergibt sich hier eine besondere Schwierigkeit, weil sie, streng genommen, keine Mitte hat, da sie nicht zwischen zwei Lastern als Extremen steht. Denn gibt man dem Nächsten wissentlich mehr, als ihm zusteht, so ist dies Liebe. Gibt man ihm weniger,

als ihm zusteht, dann ist dies Ungerechtigkeit. Dennoch kann man, so erklärt Thomas, sagen, die Gerechtigkeit sei zwischen zwei Extremen, insofern der Sachverhalt, nämlich das Gerechte, zwischen mehr und zu wenig liegt. Die Tugendmitte der Gerechtigkeit ist demnach eine sachbestimmte Mitte.

[13] Gemeint ist der übernatürlich lebende Mensch, der sein „geistliches Leben“ pflegt. Die göttliche Liebe ist die Wurzel der Gaben des Heiligen Geistes, wie Thomas in I–II 68, 5 ausführt. In besonderer Weise wird die Weisheit als die höchste Gabe der vornehmsten Tugend, nämlich der Liebe, zugeteilt (vgl. Fr. 45, Art. 1 u. 2).

[14] Der Ausdruck „Teile“ wird hier analog gebraucht (vgl. hierzu meinen Kommentar in DT, Bd. 11, S. 519). Der Begriff der Gerechtigkeit ist ein Sammelbegriff, in dem eine Vielheit von sittlichen Haltungen und Kräften enthalten ist, die als „Teile“ bezeichnet werden. Je nachdem nun der Denkprozeß von dem allgemeinen Begriff der Gerechtigkeit zu den einzelnen, dazu gehörenden Elementen fortschreitet, spricht man in verschiedener Weise von „Teilen“ der Gerechtigkeit. Geht der logische Prozeß vom Gattungsbegriff zu den Arten, dann kommt man, wie Thomas mit *Aristoteles* sagt, zu den subjektiven Teilen. Geht er aber von der noch unklaren zur klareren, „detaillierten“ Betrachtung ein und derselben Tugend, dann spricht Thomas von vervollständigenden (integralen) Teilen. Wendet sich schließlich die Betrachtung zu den seelischen Verhaltensweisen, die wohl mit dem Allgemeinbegriff der Gerechtigkeit in Beziehung stehen, weil sie in irgendeiner, wenn auch abgeschwächten Weise noch etwas von Gerechtigkeit besagen, die aber doch nicht im strengen Sinn Gerechtigkeit sind, dann spricht man von potentiellen Teilen der Gerechtigkeit. Hierzu gehören z. B. die Gottesverehrung, die Pietät u. a. (vgl. DT, Bd. 11, a. a. O.).

[15] Das lateinische Wort „*justitia commutativa*“ kann in dreifacher Weise sinngemäß übersetzt werden: 1. ausgleichende Gerechtigkeit, 2. Verkehrsgerechtigkeit, 3. Tauschgerechtigkeit. „*Ausgleichende Gerechtigkeit*“ drückt das eigentliche Wesen dessen aus, was unter der „kommutativen Gerechtigkeit“ begriffen ist, denn das Eigene der kommutativen Gerechtigkeit

besteht in der vollen Äquivalenz, im mathematischen Ausgleich zwischen Leistung und Gegenleistung. Diese Art der Gerechtigkeit heißt *Verkehrsgerechtigkeit*, insofern dieses strenge Rechtsverhältnis zwischen den Menschen untereinander im gegenseitigen Verkehr von Individuum zu Individuum hergestellt wird. Sie heißt *Tauschgerechtigkeit*, weil dieser individualrechtliche Verkehr in der überwiegenden Mehrheit sich in Form der Tauschgeschäfte abspielt.

[16] Thomas setzt hier den strengen Begriff der Gerechtigkeit auseinander, indem er erklärt, daß bei der Verkehrsgerechtigkeit das Äquivalenzprinzip im eigentlichen Sinne gelte, so daß die Verkehrsgerechtigkeit den Begriff der Gerechtigkeit in ausgeprägteste Weise wiedergibt. Eine andere Frage aber ist nun, ob dieser Begriff in solch reiner Form in der Wirklichkeit auch vorkommt. Die Beantwortung dieser Frage hängt davon ab, ob der Mensch überhaupt als Nur-Individuum denkbar ist oder ob er nicht wesentlich das Verhältnis zum Nächsten und zu einem Ganzen, in welchem er lebt, einschließt. Wie bereits aus Anm.[11] hervorgeht, gibt es keine Verkehrsgerechtigkeit, die von der Gemeinwohlgerechtigkeit unabhängig wäre. Daraus wird klar, daß die Vorstellung der reinen Verkehrsgesellschaft und des sich aus ihr ergebenden Äquivalenzprinzips eine reine Abstraktion bedeutet, wie etwa in der Wirtschaftstheorie der sogenannte homo oeconomicus.

[17] Wenngleich der Mensch sein ganzes Tun auf das Gemeinwohl abstellen muß, kann er andererseits nicht erwarten, daß er die ganze Leistung durch die austeilende Gerechtigkeit wiederum zurückerhalte. Der Reiche zahlt mehr Steuern als der Arme, während der Arme mehr empfängt als der Reiche. Man erkennt hier deutlich die Verschiedenheit in der Bewegung, welche den beiden Arten der Gerechtigkeit, Gemeinwohlgerechtigkeit und austeilender Gerechtigkeit, eigen ist: vom einzelnen zum Gemeinwohl (Gesetzesgerechtigkeit) und von dort zum einzelnen (austeilende Gerechtigkeit). Diese Verschiedenheit der Bewegung, die sich in einer Verschiedenheit der Leistung und des Empfangens ausdrückt, ist für uns heute unter dem Namen der Sozialgerechtigkeit in *einem* begriffen (vgl. Exkurs II). Denn im Grunde ist es beide Male das Gemeinwohl, welches die Verschiedenheit in der Leistung und in der Gegenleistung fordert.

[18] Der Traktat der Wiedererstattung bereitet, so einfach er in der Theorie sein mag, in der Praxis vielfältige Schwierigkeiten. *Alphons v. Liguori* schreibt, daß er in diesem Traktat wohl kaum dem Wertempfinden aller entsprechen könne, obwohl er sich die größte Mühe gebe, das Gerechte zu treffen. Und er übertreibt nicht, wenn er schreibt: „Manchmal habe ich zur Ermittlung eines gerechten Urteils tagelang daran gearbeitet“ (*Theologia Moralis*, Editio Leon. Gaudé, II Nr. 547). Vor allem heikel und verwickelt wird die Frage nach der Pflicht zur Wiedererstattung dort, wo keine Schuld vorliegt: beim gutgläubigen Besitzer fremden Eigentums, bei Schädigung durch Ungeschicklichkeit, Versehen, bei leichter Fahrlässigkeit.

[19] Thomas spricht hier von der Pflicht zur Wiedergutmachung in folgenden beiden Fällen: bei Schädigung am bereits bestehenden Eigentum durch Diebstahl und bei Schädigung an dem zu erwartenden Eigentumszuwachs (vgl. den Text). Es wäre aber noch der Fall denkbar, daß einer einem andern einen Schaden zufügt, ohne sittlich schwer oder überhaupt verantwortlich zu sein (leichte Fahrlässigkeit oder überhaupt völlige Schuldlosigkeit). Der Moralist kann die Verpflichtung zur Wiedergutmachung nur im Verhältnis zur schuldhaften Handlung fordern. Darum kann nach ihm aus einer leichten Schuld – unbesehen des dadurch entstandenen großen Schadens – niemals eine schwere Verpflichtung zur Wiedergutmachung entstehen. Aus einer völlig schuldlosen Schädigung ergibt sich überhaupt keine Restitutionspflicht. Solche schuldlose Schädigung fällt unter das Kapitel „Betriebsunfall der Menschlichkeit“. Mit solchen Betriebsunfällen muß jedermann ebensogut rechnen wie mit einer rein naturhaften Einwirkung wie Blitz und Hagel. Die Sachlage ändert sich allerdings, wenn das richterliche Urteil dazwischengreift, weil dann im Hinblick auf eine allgemeine Ordnung der einzelne um des Gemeinwohls willen zu einem Schadenersatz sittlich und rechtlich verpflichtet wird, wozu er sonst nicht gehalten wäre. Die diesbezüglichen Ausführungen bei *Alphons v. Liguori* sind klar und tief durchdacht.

[20] Es ist hier nicht nur von der Wiedererstattung gestohlenen Gutes die Rede, sondern überhaupt von der Rückgabe jeglichen Gutes, wie immer man es erhalten hat, selbst auch als Gut der Aufbewahrung. Ein Gut ist, wie im Artikel dargelegt wird, dem zurückzuerstatten, von dem es rechtlich stammt.

[21] Unter Simonie versteht man den Handel mit geistlichen Dingen.

[22] Im Zusammenhang mit der hier besprochenen Rückgabe steht die Frage nach der Rückerstattung von fremden Gütern, die man guten Glaubens übernommen hat. Es sei hierfür auf die Moralbücher verwiesen. *D. Prümmer* (Manuale Theologiae Moralis, II, Ed. 9, Friburgi 1940, pg. 187f.) erklärt mit Recht, daß es wenige moraltheologische Traktate gäbe, in welchen die Autoren unter sich so uneins seien wie in diesem.

[23] Die Scholastik unterscheidet die Gebote in fordernde Gebote und Verbote. Das fordernde oder affirmative Gebot verlangt von dem, der ihm unterworfen ist, eine ganz bestimmte Handlung, unter Umständen, sogar eventuell zu einer bestimmten Zeit, einem bestimmten Ort (z. B. Sonntagsheiligung durch Besuch der heiligen Messe). Das Verbot untersagt bestimmte Handlungen, verlangt also eine Unterlassung von bestimmten Akten (nicht stehlen, nicht töten.)

[24] Über diese Meinung, die Thomas im Anschluß an *Aristoteles* auch sonst vorträgt, vergleiche besonders I 118, 2 Zu 2, DT, Bd. 8, S. 301 ff., ebendort in Anm. [94] S. 383 die Literatur zu dieser Frage und im Kommentar S. 596 die heutige Auffassung.

[25] Es ist wohl zu beachten, daß es sich um einen Verbrecher handelt, dessen Todesstrafe dem Gemeinwohl zugeordnet wird. Es widerspräche völlig dem Gedanken des hl. Thomas, wollte man den Satz dahin auslegen, daß überhaupt jede Tötung, „sofern sie auf das Wohl der ganzen Gemeinschaft hingeeordnet ist“, erlaubt sei.

[26] Vgl. hierzu Canon 9 des 4. Laterankonzils (1215): „Kein Kleriker darf ein Todesurteil befehlen oder fällen, auch darf er die Todesstrafe nicht ausführen oder der Vollstreckung beiwohnen.“

[27] Thomas spricht hier von der doppelten Rechtsausrüstung eines Klerikers (Bischofs oder Abtes): der kirchlichen und der weltlichen. Ein Bischof konnte damals als weltlicher Fürst

auch die Jurisdiktion in weltlichen Dingen haben. Er hätte also an sich auch die rechtliche Befugnis haben müssen, die Todesstrafe zu verhängen. „Dennoch“, so sagt *Cajetan*, der diese Stelle im Sinne des hl. Thomas erklärt, „war es klar, daß ein Bischof als weltlicher Herr nicht ein Todesurteil fällen, Krieg führen und ähnliches vollführen kann, was er zwar könnte, wenn er nur weltlicher Herr wäre. Jedoch wird die weltliche Herrschaft durch die geistliche gemäßigt, so daß, was immer sich für den Prälaten nicht ziemt, auch dem Herrn nicht ziemt, der zugleich Prälat und Herr ist.“

[28] Der Artikel hat seine besondere geschichtliche Bedeutung im Hinblick auf die Sekte der Katharer. Manche „Vollkommenen“ (die Vollkommenen bildeten den Kern der Sekte), namentlich solche, die in schwerer Krankheit die sogenannte Geistestaufe empfangen hatten, suchten die Gefahr der Sünde und damit eine Verletzung des Sakramentes dadurch zu vermeiden, daß sie sich dem Hungertod (Endura) preisgaben. Vgl. *Bihlmeyer-Tüchle*, Kirchengeschichte, 2. Teil: Das Mittelalter, 1948¹², S. 212.

[29] *Cajetan* gibt in seinem Kommentar den Sinn des Artikels treffend wieder: „Auf zweifache Weise kann die Tötung des andern auf die Bewahrung des eigenen Lebens hingeeordnet sein: 1. als Mittel zum Ziel, 2. als Folge aus der Notwendigkeit des Zieles . . . Sowohl das Ziel wie das Mittel zum Ziele fallen unter die Absicht, wie dies beim Arzt offenbar ist, der durch einen Trunk oder eine Diät die Gesundheit beabsichtigt. Das aber, was aus der Notwendigkeit des Zieles sich ergibt, fällt nicht unter die Absicht, sondern ergibt sich als etwas Nicht-Beabsichtigtes, wie dies z. B. bezüglich der Schwächung des Kranken, die aus der heilenden Medizin folgt, offenbar ist. Gemäß diesen beiden Arten kann je verschieden eine Amtsperson und eine Privatperson erlaubterweise töten. Die Amtsperson ordnet wie der Soldat die Tötung des Feindes als Mittel auf das dem Gemeinwohl untergeordnete Ziel hin . . . Die Privatperson hat nicht die Absicht zu töten, um sich zu retten, sondern beabsichtigt, sich zu retten und sich der Selbstverteidigung nicht zu enthalten, auch wenn aus dieser sich der Tod des andern notwendigerweise ergeben würde. Und so tötet dieser nur beiläufig, jener aber an sich.“

[30] Thomas spricht hier von den Irregularitäten, wodurch derjenige, welcher ihnen verfallen ist, sowohl von dem Empfang einer Weihevollmacht ausgeschlossen wie auch an deren Ausübung gehindert ist. Abgesehen von gewissen schuldhaften Handlungen, auf welche eine Irregularität folgt, anerkennt das kanonische Recht auch Irregularitäten auf Grund irgendwelcher äußerer, dem Stand des Klerikers widersprechender Unziemlichkeiten. Unter diese gehörte zu Thomas' Zeiten auch die unfreiwillige Tötung in der Selbstverteidigung. Heute jedoch nicht mehr, ebenso wenig der andere von Thomas erwähnte Fall.

[31] Unzucht und Ehebruch sind an sich schlecht, können also niemals auf ein gutes Ziel hingeeordnet werden. Dagegen ist die Tötung eines Menschen in sich nicht schlecht; denn sie geschieht auch auf gerechte Weise, wie z. B. in der Vollstreckung eines gerechten Todesurteils.

[32] *J. Le Foyer* (Exposé du droit pénal normand au XIII^e siècle, Paris 1931, 53) berichtet von einer Bestimmung des normannischen Rechts des 13. Jahrhunderts, wonach derjenige, der einen andern durch Zufall getötet hat, zwar keiner Strafe unterliegt, jedoch die von der Kirche verhängte Buße übernehmen muß.

[33] Der Einwand ist in seinem logischen Aufbau ziemlich verwickelt. Es handelt sich in diesem Artikel um die Beleidigungen, die man jemandem zufügt, der mit einer andern Person (Hauptperson) als verwandt angenommen wird. Z. B. sei der Ehemann die in Frage stehende Hauptperson. Wer nun die Ehefrau beleidigt, beleidigt zugleich den Mann. Nun ist aber die Frau, wenn sie freiwillig mit einem fremden Manne Unzucht treibt, selbst nicht beleidigt (denn gemäß 59,3 ist niemand Opfer einer Beleidigung, wenn er mit der Handlung des andern einverstanden ist). Also, so scheint es, kann auch der Mann nicht beleidigt sein, weil der Mann als verwandte Hauptperson nur beleidigt wird, sofern seine Verwandte, d. h. in diesem Falle die Ehefrau, wirklich beleidigt ist.

[34] Der Ausdruck „Besitz“ darf nicht etwa schon im Sinne von Privateigentum aufgefaßt werden. Im Vergleich zu den Be-

griffen *proprietas* (Eigentum) und *dominium* (Herrschaft) ist der Begriff *possessio* (Besitz) der allgemeinste bei Thomas (vgl. hierzu: C. Spicq, Notes de lexicographie philosophique médiévale: „Dominium, possessio, proprietas“ chez S. Thomas et chez les juristes romains, RSPTh 18, 1929, 269–281; ders., La notion analogique de „Dominium“ et le droit de propriété, RSPTh 20, 1931, 52–76). Wenn also Thomas hier erklärt, daß es dem Menschen natürlich sei, die äußeren Güter zu besitzen, dann hat dies noch nichts mit einer Verteidigung des Naturrechtes auf Privateigentum zu tun. Der Artikel ist keineswegs aristotelisch (vgl. Anm. [5]). Er hält sich voll und ganz in der Linie der Väter. Eine aristotelische Auslegung allerdings müßte aus diesem Artikel herauslesen, der Einzelmensch habe eine natürliche Veranlagung, die Dinge für sich selbst zu besitzen, entsprechend dem aristotelischen Gedanken, daß der Mensch von Natur (!) zunächst auf das eigene Wohl und dann erst auf das Gemeinwohl abziele. Doch kann hiervon in unserem Artikel keine Rede sein, wenngleich Thomas den Philosophen *Aristoteles* als Gewährsmann heranzieht. Thomas bleibt hier dem altchristlichen Gedankengut treu, daß Gott die Welt für den Menschen geschaffen habe, damit der Mensch, nicht irgendein einzelner, sondern der Mensch überhaupt, sie zu Seiner Ehre „benütze“, d. h. über die Dinge herrsche, sie sich zu eigen mache, soweit die Dinge überhaupt dem Menschen gehorchen können. Es ist also auch nicht, wie man es gemeint hat, davon die Rede, daß der *Einzelmensch* nur ein Nutzrecht habe. Denn sobald man den Einzelmenschen einführt, steigt man ins Private hinab. Thomas will aber hier nicht vom Individuellen und Privaten reden. Der Einzelne wird gegen den Einzelnen nicht abgehoben. Es ist nur die Rede vom Menschen als solchem. Dieser Mensch ist eine abstrakte, ideelle Größe, die zwar potentiell die einzelnen in sich birgt, aber nicht ausspricht. Es ist daher metaphysisch unmöglich, daß im ersten Artikel von Privateigentum gesprochen werde. Aus demselben Grund ist es aber auch ausgeschlossen, daß irgendwie ein Kollektiv gemeint sei; denn die Vorstellung des Kollektivs schließt bereits den ausdrücklichen Gedanken an die vielen in sich, die als viele eins sein sollen. Der Universalbegriff „Mensch“ ist kein Kollektivbegriff, er ist eine Einheit, die potentiell viele einschließt. In diesem Zusammenhang ist es zu begreifen, daß Thomas, der die ganze Ethik des Rechts unter dem Gesichtspunkt der universalen *natura*

humana sieht, nicht sagen konnte, das „Privateigentum“ sei „naturrechtlich“ im Sinne der *natura humana*. In der *natura humana* gibt es eben noch kein „privat“, wie ebensowenig ein „kollektiv“.

Dieses nach dem Privaten und dem Kommunistischen (Kollektiven) hin noch Indifferentsein der materiellen Güter bezeichnet man als *negativen Kommunismus*.

Von hier aus ergeben sich nun zunächst zwei Möglichkeiten des Abstiegs ins Individuelle:

1. *Privateigentum*, 2. Gütergemeinschaft (Kollektivbesitz), d. h. *positiver Kommunismus*, der natürlich verschieden stark ausgeprägt sein kann (bezüglich der Produktionsgüter und Konsumgüter). Der positive Kommunismus aber ist wiederum doppelt möglich: a) als *ethischer Kommunismus*, insofern alle Einzelglieder aus innerer Freiheit und Idealismus alles ins Gemeinwohl tragen (in diesem Sinne sprachen die Kirchenväter im allgemeinen von der Gütergemeinschaft des Paradiesesmenschen und sprachen sich manche Väter für das Ideal des Kommunismus auch nach dem Sündenfalle aus); b) als *rechtlicher Zwangskommunismus*. Thomas nimmt nun erst hier, wo es darum geht, vom negativen Kommunismus aus sich für eine der potentiell denkbaren Formen der konkreten Verwirklichung der Eigentumsordnung zu entscheiden, den *aristotelischen* Gedanken auf. Das Privateigentum wird darum bei ihm erst zum Naturrecht in der konkreten Situation der menschlichen Natur, nicht schon in der *natura humana* als solcher (vgl. den Kommentar).

[35] Die Stelle stammt aus *Cicero*, der sie seinerseits *Chrysipp* entleiht (vgl. Kommentar).

[36] Thomas zitiert diesen *Augustinustext* wohl im Hinblick auf die damals die Kirche stark beunruhigenden Apostoliker oder Apostelbrüder, die auf *Gerard Segarelli* von Parma zurückgehen. Dieser versuchte, von den Franziskanern abgewiesen, seit 1260 in eigener Institution und unabhängig von der kirchlichen Obrigkeit mit Gleichgesinnten das apostolische Leben in Armut und Wanderpredigt zu erneuern. *Honorius IV.* (1286) und *Nikolaus IV.* (1290) haben gegen die Bruderschaft dieser „Pseudoapostel“ scharfe Verbote erlassen. *Gerard Segarelli* wurde 1294 von der Inquisition zu dauerndem Kerker verurteilt

und 1300 als „rückfälliger Häretiker“ verbrannt. Vgl. *Bihlmeyer-Tüchle*, a. a. O. 309.

[37] Daß das Privateigentum durch eine „Ausweitung“, d. h. einen logischen Denkprozeß zum allgemeinen Naturrecht erschlossen wird, läßt sich leicht begreifen, wenn man sich an das in Anm. [34] Gesagte erinnert, daß nämlich im allgemeinen Naturrecht (d. h. in jenem Recht, das in der allgemeinen *natura humana* unmittelbar enthalten ist) nur der negative Kommunismus steht.

[38] Die isidorische Wortdeutung stützt sich auf die Institutionen *Justinians* (IV. I § 2). Etymologisch ist sie nicht richtig. Der Stamm von *furtum* ist *fur*, und *fur* kommt vom griechischen *phor* (= Dieb). Was nun die inhaltliche Verwandtschaft angeht, so steht, wie Thomas in Fr. 108, 8 Zu 3 sagt, *furtum* (Diebstahl) dem Begriff *fraus* (Betrug) nahe.

[39] Thomas gibt hier eine Erklärung der *Justinianischen Institutionen* (IV, I § 9). Dort wird nämlich als Gegenstand des Diebstahls dasjenige bezeichnet, was in der Gewalt des andern steht. Da die Gattin nicht als willenlose Sache unter der Gewalt des Mannes steht, kann die Entführung der Gattin nicht als Diebstahl bezeichnet werden. Dagegen haben die *Justinianischen Institutionen* die heimliche Entführung eines Kindes als Diebstahl angesehen.

[40] Es klingt vielleicht eigenartig, wenn Thomas hier dem Dieb einer Sache ein gewisses Recht auf die Sache einräumt. Und dennoch hat der Dieb die Sache nicht ganz rechtsunabhängig in Besitz, insofern er, solange er die gestohlene Sache nicht zurückgegeben hat, die Pflicht hat, dieselbe im Interesse des Eigentümers unversehrt zu bewahren. Wenn also ein Eigentümer seine Sache auf geheimem Wege zurückholen wollte, dann würde er damit die innere sittliche Verpflichtung des Diebes zur Rückgabe nicht beheben, da der Dieb immer noch sittlich als Dieb zu betrachten ist, wenngleich er es vielleicht positivrechtlich nicht mehr sein mag. Vgl. Art. 5 Zu 1.

[41] Das Beispiel vom Raub der Israeliten in Ägypten findet sich bereits bei *Irenäus*. Vgl. Kommentar zu 66, 2.

[42] Vgl. Anm. [40]. Thomas beweist hier wiederum seinen Sinn für die Ordnung in der Gesellschaft. Der ordentliche Weg, seine Habe aus Diebeshand zurückzuholen, ist nicht die geheime Heimholung, sondern, sofern der Dieb sie nicht freiwillig zurückerstattet, der gerichtliche Prozeß.

[43] Die Lehre des Artikels wird leicht einsichtig, wenn man sich vergegenwärtigt, daß der ursprüngliche Sinn der Güterwelt nicht der einzelne, sondern der Mensch überhaupt ist. Vgl. Anm. [34] und [37] sowie Kommentar zu 66, 2. Auch hier wird wieder einmal mehr deutlich, wie stark Thomas es mit der Väterlehre vom negativen Kommunismus hält.

[44] Die augustinische Auffassung hängt mit der von der Stoa beeinflussten Lehre zusammen, daß man nur das in Wirklichkeit als sein Eigentum betrachten könne, wovon man einen sittlich-guten Gebrauch macht. Da nun die Ungläubigen keinen für das ewige Leben gültigen Gebrauch von den Gütern machen können, so scheinen sie vom Eigentumsrecht ausgeschlossen zu sein. Vgl. Kommentar zu 66, 2, wo die Väterlehre des näheren dargestellt ist.

[45] Thomas sieht in der Scham eine Furchtempfindung, die sowohl vor wie nach der schlechten Tat steht. Denn theologisch gesehen ist es jedesmal dieselbe Furcht vor dem einen ewigen Richter, der vor einer schlechten Tat warnt, wie Er auch nachher sie zu strafen willens ist.

[46] Ein Kloster ist exemt, wenn es der bischöflichen Jurisdiktion entzogen ist.

[47] Wie der Kommentar von *Cajetan* beweist, wurde die Frage des Artikels viel diskutiert. Die rechtsformalistische Ansicht des hl. Thomas, wonach der Richter nicht nach eigenem, wenn auch noch so sicherem Wissen, sondern nach den Zeugenaussagen, d. h. nach der rechtlichen Form zu urteilen habe, scheint in der Tat gegen das Naturrecht zu stehen, gemäß welchem ein Unschuldiger ein naturgegebenes Recht auf Freispruch hat. Heute tritt ein Richter, der nach privatem Wissen „gerechter“ zu urteilen versteht als nach dem Wissen, das er durch die Zeugenaussagen gewinnt, in den Ausstand. Auch

Thomas kennt diese Pflicht des Richters, wie aus 64, 6 Zu 3 hervorgeht. Damit ist dem Artikel jede Härte genommen.

[48] Vgl. hierzu *E. Chénon*, *Histoire générale du Droit français publique et privé des origines à 1815*, I, Paris 1926, 663: „Das Prozeßverfahren war dasselbe in Zivil- und in Strafsachen. In Strafsachen gab es nämlich keine amtliche Klage. Das Verfahren ging immer vom Kläger aus, d. h. die rechtliche Verfolgung war einzig Sache des Beleidigten oder von dessen Verwandten. Wenn diese nicht eingriffen, gab es keinen Prozeß, auch nicht in Strafsachen“. Dagegen steht die Entwicklung zum Inquisitionsverfahren. Vgl. Anmerkung [51].

[49] Wir übersetzen hier „sufficiens“ sinngemäß mit „vollgültig“, nicht mit „genügend“. Denn es ist Thomas hier um eine wirksame, nicht etwa nur hinlängliche Zeugenaussage zu tun. Vgl. zum Begriff „sufficiens“ *M.-D. Chenu*, *Sufficiens*, in *RSPT* 22, 1933, 251–259.

[50] Das gerichtliche Verfahren war bis ins 12. Jahrhundert hinein nur mündlich. Erst gegen Ende des 12. Jahrhunderts tritt der Gerichtsschreiber auf. Vgl. *E. Chénon*, a. a. O. 663.

[51] Thomas deutet hier bereits das Verfahren des Inquisitionsprozesses an. Im Gegensatz zum Anklageprozeß übernimmt hier das Gericht selbst die Aufspürung des strafwürdigen Gegenstandes, meist geführt durch eine Anzeige (nicht also durch eine eigentliche Klage). Vgl. *E. Chénon*, a. a. O. 712 f. Allgemein über die Entwicklung des Inquisitionsverfahrens orientiert der Artikel „Inquisition“ von *G. Schnürer* im *LThK* V, 1933, 419 ff.

[52] Durch die Anklage tritt nach Ansicht des hl. Thomas der Kläger nach Art eines Prozeßkontraktes mit dem Angeklagten in das Verhältnis der strengen Gerechtigkeit (Verkehrsgerechtigkeit). Der Kläger verstößt gegen diese Gerechtigkeit, wenn er den Angeklagten entweder verleumdet oder mit ihm gemeinsame Sache macht oder unbegründeterweise vom begonnenen Prozeß zurücksteht. Vgl. *E. Chénon*, a. a. O. 711.

[53] Mit dem Freispruch des Angeklagten war die richterliche Aufgabe noch nicht erschöpft. Der Richter hatte ebenfalls

zu untersuchen, auf welcher Gesinnung die falsche Anklage eigentlich beruhte. Vgl. *E. Chénon*, a. a. O. 712.

[54] Das *jus talionis*, von dem hier die Rede ist, bedeutet die Vergeltung durch Gleiches. Sosehr auch dieses Recht sich aus der Geschichte entwickelt haben mag, so ist es doch in der Metaphysik von Sünde und Strafe begründet, wie im Kommentar von 64, 2 ausgeführt ist.

[55] Der „Ehrverlust“ ist doppelt: entweder vom Richter ausgesprochen oder auf Grund der öffentlichen Tat selbst. Von letzterem spricht Thomas in 67, 3 Zu 2.

[56] Die Antworten des Angeklagten hatten nach der strengen Form der Frage zu erfolgen. Vgl. *E. Chénon*, a. a. O. 667 f.

[57] *Calumnia* ist im Prozeßrecht die Schikane, d. h. das bewußte Vorgehen mit unwahren Behauptungen oder unge-rechtfertigten Anträgen. Als Schutz gegen die Schikane wurde der hier erwähnte Kalumnieneid auferlegt, d. h. der Schwur, daß man nicht aus Schikane handle. Vgl. „calumnia“ in *Heumanns* Handlexikon zu den Quellen des Römischen Rechts. 9. Auflage von *E. Seckel*, Jena 1914, 52.

[58] Unter „Klugheit“ ist hier nicht etwa die „Gerissenheit“, sondern die sittliche Klugheit zu verstehen.

[59] Es handelt sich hier um Befreiung jeglicher Art, z. B. von väterlicher Gewalt, von einem bisher bestandenen Dienstverhältnis.

[60] Bezüglich der Unterscheidung der Begriffe vgl. Kommentar zu diesem Artikel.

[61] Die Sünde bedeutet eine zweifache Bewegung: eine Hinwendung auf ein verbotenes Gut und eine Abkehr vom guten Ziel. Im Anschluß an diese doppelte Betrachtungsweise der Sünde haben die Scholastiker lange Traktate über den Wesensbestandteil der Sünde geschrieben. Es ging dabei um die Frage, ob die Sünde zunächst und zuerst wesentlich in der Hinwendung auf ein verbotenes Gut oder in der Abkehr von dem

guten Ziel bestehe. Das Textmaterial weist bei Thomas nach beiden Richtungen. Auch der Text hier ist nicht eindeutig.

[62] Thomas macht hier den etwas spitzfindig erscheinenden Unterschied zwischen Verhöhnung und Verspottung. Die Verhöhnung äußert sich in überheblichem Naserümpfen, die Verspottung dagegen in Worten und tönendem Lachen. In der Tat aber steckt hierin eine feinsinnige Psychologie. Gerade im Naserümpfen kann ein Mensch wortlos seine Verachtung gegenüber dem Nächsten in sehr empfindlicher Weise zum Ausdruck bringen. Wir sprechen in etwas anderem Zusammenhang auch von „Hochnäsigkeit“.

[63] Man könnte meinen, es schade dem Nächsten weiter nicht, wenn man ihm persönlich unter vier Augen die Fehler vorhalte, denn weder guter Ruf noch Ehre ständen im Spiel. Dagegen bemerkt Thomas – und hier verrät er wieder einmal mehr den feinsinnigen Psychologen –, daß der Nächste in seinem seelischen Gleichgewicht dennoch schwerstens getroffen werde, was schon sein Erröten anzeige. Wieviel seelisches Unheil hat falscher Tadel schon angerichtet in der Erziehung! Überaus treffend setzt Thomas diese durch unangebrachten Tadel zerstörte Selbstsicherheit des eigenen Gewissens dem Verlust der „gloria conscientiae“, d. h. des Ruhmes des Gewissens gleich.

[64] Thomas unterscheidet mit *Aristoteles* drei Arten von Freundschaften (vgl. Kommentar in Eth.VIII, lectio 3, Ed. Marietti 1563 ff.): die vollkommene Freundschaft, die auf Nutzen beruhende Freundschaft und die auf geistigen Gewinn bedachte Freundschaft. Freundschaft ist immer gegenseitige Liebe, gemäß *Augustinus* „amicus amico amicus“. In der vollkommenen Freundschaft nun ist das Gut, das von beiden Seiten her geliebt wird, die wahre sittliche Größe des andern. In der auf Nutzen beruhenden Freundschaft ist das beiderseits geliebte Gut der Vorteil, den jeder vom andern hat. Diese ist die kaufmännische oder Geschäftsfreundschaft, von der im Text die Rede ist. In der auf geistigen Gewinn bedachten wird das Vergnügen und die persönliche Freude gesucht, welche die Freunde einander bereiten.

[65] Vgl. DT, Bd. 24, Anm [111] zu 188, 5, Einw. 1.

[66] Der Darlehenszins galt als Sünde. Um diesen Sachverhalt auszudrücken, übersetzen wir nicht: „Von der Sünde des Wuchers“, wengleich usura gleich Wucher ist; denn es ist hier bei Thomas mit Wucher die Forderung eines Darlehenszinses gemeint. Vgl. Näheres im Kommentar.

[67] Vgl. DT, Bd. 24, Anm [97], S. 319.

[68] Hier wird Geld nicht mehr als Tauschmittel betrachtet, sondern als Schmuck oder Gegenstand der Numismatik. Man kann also unter diesem zweiten Zweck, von dem Thomas hier spricht, nicht etwa die Investition verstehen, wie C. *Spicq* es tut (S. Thomas d' Aquin, *Somme Théologique*, La Justice III, Paris-Tournai-Rome 1935, 345).

[69] Thomas spricht hier von den verschiedenen Formen, gemäß denen man sich für ein Darlehen einen Mehrwert ausbitten könnte: als Handleistung (Geld für Geld), Leistung durch Worte (Lob, Gunst, wir würden heute sagen: „Beziehung“), Dienstleistung (Mithilfe im Haushalt, in der Landbestellung, jegliche Arbeitsleistung).

[70] Selbstredend kann jeder, der einem andern einen Gefallen erweist, von diesem die Gesinnung der Dankbarkeit erwarten und sogar fordern. Jedoch ist diese Forderung der Dankbarkeit nie rechtlich erzwingbar. Sie bleibt immer eine moralische Forderung. In diesem Sinne sagt Thomas hier, daß derjenige, der einem andern in Form eines an sich unentgeltlichen Darlehens einen Gefallen erweist, von dem Darlehensnehmer Dankbarkeit „fordern“ (exigere) könne.

[71] Die Antwort könnte vielleicht die Meinung nahelegen, daß Thomas den eigentlichen Mehrgewinn ausschlosse und nur die Risikoprämie zulasse. Vgl. hierzu den Kommentar.

[72] Für Gelddarlehen mußte der Darlehensempfänger zur Garantieleistung oft ein Pfand hinterlegen. Wenn dieses Pfand einen eigenen Nutzwert bot, der in Geld meßbar war, war der

Darlehensgeber verpflichtet, diesen Nutzpreis nachher zu Gunsten des Darlehensempfängers zu berechnen. Sonst hätte ein reiner Mehrerwerb durch Darlehen vorgelegen, was Wucher gleichkam.

[73] Der Gedankengang dieses Artikels ist etwas verwickelt. Thomas nimmt zunächst den Fall an, daß A dem B Konsumgüter (Weizen, Wein usw.) leihe und dafür Zins verlange in Form einer größeren als der geliehenen Menge. Nun ist B an sich zur Rückgabe dieser Mehrmenge verpflichtet. B arbeitet aber mit diesem Mehr (z. B. durch Anpflanzen des Weizens, durch Verkauf des Weines im Kleinhandel), wodurch er einen weiteren Mehrwert erzielt. Muß nun B dieses durch eigenen Fleiß dazuerworbene Quantum ebenfalls zurückerstatten? Thomas antwortet: Er brauche dem A nur die Darlehensgröße plus dem geforderten Mehr zurückzuerstatten, weil es sich um eine Sache handle, die in sich nicht produktiv sei. Produktiv war nach seiner Ansicht nur die Arbeit, es sei denn, dem Eigentümer wäre irgendwie ein Schaden entstanden.

Thomas führt nun weiter aus: Gesetzt den Fall, der Darlehensgeber A verlange als Zins für die dem B geliehenen Konsumgüter irgendwelche Produktivgüter, wie ein Haus, einen Acker. Wie verhält es sich dann? Muß A nur das Haus zurückerstatten, das er auf Grund eines „Wuchers“ erworben hat, oder auch den Gewinn, den er daraus gezogen hat? Thomas erklärt: er muß beides zurückerstatten, weil die Natur des Hauses und die des Ackers produktiv ist.

[74] Gemeint ist eine Tat, die unmittelbar aus sich eine Verführung zur Sünde bedeutet, die also ein Ärgernis hervorruft. Anders bei irgendeiner Tat, die unmittelbar keinen Zusammenhang mit einem Ärgernis hat, die aber doch tatsächlich zum Ärgernis für andere wird, weil die äußeren Umstände ein solches herbeiführen. Z. B. kann ein Journalist an sich aus Berufsgründen glaubensfeindliche Zeitungen lesen müssen. Er würde aber Ärgernis geben, wenn er es in der Eisenbahn vor den anderen Fahrgästen tun würde, weil die Mitfahrenden den Grund nicht kennen. In diesem Fall ist die Tat zwar aus sich nicht auf Ärgernis eingestellt. Das Ärgernis entsteht erst im andern, nicht vom Täter aus.

[75] Die Gesetzesgerechtigkeit hat einen allgemeinen Wirkkreis, da sie alle Tugenden auf das Gemeinwohl ausrichtet. Darum bedeutet sie für den, der sie besitzt, also für ihren „Träger“, jegliche Tugend. Sowohl von der sittlichen Verpflichtung des Menschen wie auch vom umfassenden Wirkkreis (Objekt) der Tugend der Gesetzesgerechtigkeit her wird also die Gesetzesgerechtigkeit zur universalen Tugend. Dies ist gemeint, wenn Thomas hier sagt, die Gesetzesgerechtigkeit sei sowohl für den Träger wie gleichsam nach außen „jede Tugend“. Die Ungerechtigkeit ist nun, wenn auch nicht vom Subjekt, so doch im äußeren Wirkkreis, d. h. im Objekt, eine allgemein umfassende Sünde.

KOMMENTAR

ZUR EINFÜHRUNG

Dem modernen Denken kommt bereits die Überschrift des Traktats bei Thomas überraschend, wenn nicht gar befremdend vor. Denn „Recht und Gerechtigkeit“ meint bei Thomas etwas anderes als in der heutigen Rechtsphilosophie. Wer heute von Recht und Gerechtigkeit spricht, versteht darunter das bestehende Recht in seiner Beziehung zur Idee der Gerechtigkeit. Gerechtigkeit ist dabei das Ideal, das jedem geltenden Recht vorschweben soll, um „richtiges Recht“ zu sein, ein Ideal also, an dem alle Rechtsbildung sich orientieren soll.

Dagegen wird hier bei Thomas „Gerechtigkeit“ in einem ganz anderen Sinn verstanden. Der Begriff ist tief verankert im ethischen Gefüge des Traktats. Gerechtigkeit ist eine Tugend, eine persönliche Vollkommenheit, eine Festigkeit unseres Willens, gerecht handeln zu wollen und wirklich, d. h. durch die Tat, gerecht zu sein, wo immer wir es mit dem „Recht“ als Gegenstand zu tun haben. Wir werden also mitten in die Ethik versetzt, in die Lehre von den Tugenden, von den seelischen Verhaltensweisen im Hinblick auf das Gute. Das Recht erscheint demnach schon bei seinem ersten Auftreten in der Summa als ein Gegenstand des sittlich guten Willens. Das ist zwar nicht ganz überraschend, denn auch die moderne Rechtsphilosophie hält dafür, daß das Recht ein wahres Gut sei, ein Gut der Ordnung, ein Gut der Gesellschaft. Daß aber der einzelne dieses Gut zum Gegenstand eigenen persönlichen sittlichen Strebens macht, kümmert sie dann weniger oder überhaupt nicht mehr. Der Begriff der Gerechtigkeit kann daher, wo er in der modernen Rechtsphilosophie verwandt wird, nicht diesen „Sprung“ ins Persönlich-Verantwortliche des einzelnen machen. Bei Thomas aber wird er gerade dorthin verlegt, und dies nicht ohne Absicht, wie sich in der Analyse des Begriffs des Rechts erweisen wird. Was die Modernen unter Gerechtigkeit begreifen ist bei Thomas nicht ein idealisiertes Gut, das hoch über dem Horizont des Lebens als Leitstern voranleuchtet und so *vor* dem Recht steht; vielmehr kann er das Ideal, wonach Recht gebildet wird, nur verstehen als etwas, das in sich selbst schon Recht ist.

Von dieser Grundschau der Gerechtigkeit als sittlicher Tugend her ist erst die Einteilung des Traktats verständlich: die Betrachtung der Tugend der Gerechtigkeit in sich (Fr. 57–60)

und in ihren Teilen (Fr. 61–120), entsprechend der Art der Behandlung, wie sie Thomas sonst bei jeder sittlichen Tugend eingehalten hat. Es sei dabei in Erinnerung gerufen (vgl. DT, Bd. 11), daß der Ausdruck „Teile der Tugend“ nichts zu tun hat mit einer quantitativen Auffassung, sondern die verschiedenen Verwirklichungsweisen der Tugend, entsprechend der jeweiligen Lagerung des Objekts, bedeutet. Das Nähere ergibt sich aus der Darstellung der einzelnen Teile.

ERSTER TEIL
DAS WESEN DER TUGEND
DER GERECHTIGKEIT
(Fr. 57–60)

Erstes Kapitel
DAS RECHT ALS GEGENSTAND
DER TUGEND DER GERECHTIGKEIT
(Fr. 57)

I. Der Begriff des Rechts
(Art. 1)

Die Schlußfolgerung auf die der erste Artikel in anscheinend 57. 1
umständlichen Wendungen hinausläuft, klingt für einen unbe-
fangenen, nicht tiefer lotenden Leser selbstverständlich, kaum
wert, daß darüber überhaupt ein Wort verloren wird: Gegen-
stand der Gerechtigkeit ist das Recht. Und doch verbirgt sich
hinter diesem einfachen Schlußsatz das Problem, um das sich
die Rechtsphilosophie aller Jahrhunderte bemüht hat: Einheit
oder Mehrheit des Rechts.

Der Positivismus faßt seine sämtlichen Gewinnchancen im
Kampf mit der Naturrechtslehre zusammen in dem monisti-
schen Apriori: es gibt nur ein einziges Recht. Dieser Satz ergibt
sich notwendig aus der Auffassung der Gesellschaft als einer
rechtlich geordneten Gemeinschaft. Innerhalb einer rechtlichen
Gemeinschaft kann doch nur ein einziges Recht gelten, sonst
würde die Einheit der Gemeinschaft zerbrechen. Selbst die
Naturrechtslehre kann auf dieses Apriori nicht verzichten,
wenngleich sie vorstaatliche Rechte, also Rechte verteidigt, die
vor der faktischen und positiv gebildeten Rechtsgemeinschaft
liegen, insofern sie im Fall einer Rechtskollision dem einen,
nämlich dem natürlichen Recht den Vorzug geben muß. Man
mag dabei von einer „Intoleranz“, von einer Selbstüberhebung
des Naturrechts reden. Aber sowohl das rein begriffliche als
auch das praktische Denken zwingen zu diesem Schluß auf die
Einheit des Rechts: das begriffliche Denken, insofern „Recht“
als solches nicht zwei gegensätzliche Inhalte in gleicher Weise
qualifizieren kann, sondern den einen als Recht, den anderen als
Unrecht bezeichnen muß; das praktische Denken, insofern wir
in der Praxis zu irgendeiner Friedensordnung kommen müssen,

57. 1 wenn zwei Parteien sich streiten. Mit einer Doppelspurigkeit des Rechts kämen wir niemals zur Ruhe. In diesem Sinne mag, allerdings mit der Verwahrung gegen die Anschuldigung der Intoleranz des Naturrechts, stimmen, was der Positivist *W. R. Beyer*¹ sagt: „Es kann begrifflich nur *ein* Recht geben. Der Begriff des Rechts steht über der Erscheinungsform desselben. Die Unteilbarkeit des Rechtsbegriffs zwingt das Naturrecht ja, im Wege einer Intoleranz sich selbst überzuordnen und alles positive Recht nur als Ausfluß, als Ausdruck, als Teil seiner selbst zu betrachten“. Allerdings verrät dieser Text klar den positivistischen, naturrechtlich unhaltbaren Gedanken, daß die Bestimmung des Rechts an sich überhaupt nichts mit der Erscheinungsform, d. h. mit der inhaltlichen Bestimmung dessen, was recht ist, zu tun habe. Wohl kann die Nominaldefinition des allgemeinen Begriffs „Recht“ von den Inhalten, die als recht bezeichnet werden, absehen, niemals aber die Realdefinition des Rechts. Das bolschewistische Recht erfüllt nur die Nominaldefinition, nicht aber die Realdefinition von Recht. Es wird sogleich noch darauf eingegangen werden.

Das Grundanliegen einer konsequent denkenden Rechtswissenschaft ist also damit erfüllt, daß Thomas klar und bestimmt herausstellt: Gegenstand des gerechten Verhaltens ist einzig und allein das Recht. Nicht das Recht und eine Gerechtigkeit, d. h. nicht ein geltendes Recht und eine diesem vorschwebende ideale Gerechtigkeit sind Gegenstand einer gerechten Handlung, sondern einzig das Recht. Dieses Recht ist so eindeutig, wie jedes Maß, wonach zwei Dinge zu messen sind, eindeutig sein muß.

Was ist nun das wesentliche Merkmal des Rechts? Oder besser: *Wie lautet die Definition des Rechts?*² Bereits hier stellt sich die Rechtswissenschaft als ein ziemlich undurchsichtiges Gebilde dar. Außer in der Soziologie wurde wohl in keiner Wissenschaft so um die Definition des eigentlichen Gegenstands gestritten. *Pascal* bemerkt darum nicht ohne Grund: „Eine Ortsveränderung um drei Breitengrade macht die ganze Rechtswissenschaft zunichte“. Wohl hat er dabei mehr an das, was man als inhaltliches Recht bestimmt, als etwa an das Recht

¹ *W. R. Beyer*, Rechtsphilosophische Besinnung. Eine Warnung vor der ewigen Wiederkehr des Naturrechts. 1947, 69.

² Vgl. hierzu *A. F. Utz*, Sozialethik, Teil II: Rechtsphilosophie, 19–56.

selbst gedacht. Die moderne Rechtsphilosophie macht ganz richtig eine klare Unterscheidung zwischen Recht und dem, was recht ist. Ebenso bemüht sie sich heute, aus einem bereits in dieser Anfangsfrage sich vordrängenden Positivismus heraus, um die Unterscheidung zwischen Recht und Ideal des Rechts. Diese letzte Unterscheidung zwischen Recht und Ideal des Rechts hängt, wie wir sehen werden, zuinnerst mit der Frage zusammen, ob das „richtige“ Recht aus sich schon Recht sei.

Zur Abklärung der Definition des Rechts ist zuvorderst die Unterscheidung zwischen Recht und *dem* Recht, d. h. dem, was recht ist, also dem Gerechten vonnöten. *W. R. Beyer*³ drückt dies in der Weise aus, daß er sagt, der Frage nach dem Recht gehe die Frage nach Recht voraus; es sei erheblich, ob Recht oder das jeweilige Recht in Frage gestellt sei. Bereits hier verbirgt sich ein gefährlicher Positivismus, sofern man es darauf absieht, Recht von dem Recht oder Gerechten nicht nur zu unterscheiden, sondern zu trennen. Das Naturrechtsdenken kann mit einer Trennung nicht einverstanden sein. Es kann sich nur für eine Unterscheidung erklären.

Sehen wir also einmal davon ab, was als Recht zu gelten hat und was darum – im Naturrechtsdenken – überhaupt erst ein Recht sein kann, so müssen wir trotz aller wirklichen Bindung des Rechts an einen Inhalt zu einer allgemeinen Begriffsbestimmung von Recht gelangen, in der eben nicht Moral, nicht Religion oder was sonst immer, sondern eben nur Recht begriffen wird. Das heißt, es geht um eine Begriffsabgrenzung von Recht, welche gilt, wo immer von Recht die Rede ist und wie immer auch der Inhalt dessen, was man als Recht bezeichnet, aussehen mag.

Ganz im Sinne des aristotelisch-thomasischen Denkens ist hierbei von der Erfahrung auszugehen; denn jede Begriffsbestimmung beginnt bei der Festlegung des Namens, wie er tatsächlich im Gebrauch ist. Freilich sind wir damit erst bei der *Nominaldefinition*. Und eben daran kranken die Begriffsbestimmungen der modernen Rechtsphilosophen durchweg, daß sie diese als eine Realbestimmung ausgeben. Sind wir aber in der Erkenntnis so weit, daß wir die Vorläufigkeit der Definition von Recht, im Unterschied zum Rechten, zugeben, dann wird es wohl kein allzugroßer Schritt mehr sein bis zur Anerkennung

³ *W. R. Beyer*, Recht und Rechts-Ordnung. Meisenheim-Glan 1951.

57. 1 einer Bestimmung des Rechts, das vom Inhalt und zu guter Letzt auch von einer Rechtsidee, somit einem Rechtsideal be-
griffen werden muß.

Welches aber ist nun die Nominaldefinition von Recht? Im modernen Denken wird Recht stets als mit Zwang durchsetzbare gesellschaftliche Ordnung verstanden. In diesem Sinne sagt z. B. *H. Lauterpacht*:⁴ „Recht ist das Werkzeug einer geltenden Gesellschaftsordnung“. Obwohl der Sinn, der sich hinter dieser Begriffsbestimmung verbirgt, einen unzweideutigen Positivismus verrät, können wir diese Definition als reine Nominaldefinition ruhig gelten lassen, wobei dann die Frage offen bleibt, was nun als geltende Gesellschaftsordnung angesprochen werden kann. Recht ist immer Friedensordnung der in Gemeinschaft zusammenlebenden Menschen. Im Grunde genommen kommt diese Sicht auf das hinaus, was Thomas hier in unserem Artikel sagt: Das Recht ist ein Ausgleich zwischen verschiedenen Personen.

Es fragt sich dann weiter, wie nun die *Realdefinition* des Rechts lautet. Mit dieser Frage verbindet sich notwendig die Vorstellung eines „Rechts an sich“, also gerade dessen, was die moderne Rechtsphilosophie aus dem Begriff des Rechts ausschließen möchte. Die moderne Rechtsphilosophie, die die Realität der Universalien leugnet, muß notwendigerweise beim rein Nominalen stehen bleiben. Sie erklärt das, was naturrechtliches Denken notwendigerweise *nur* als „nominal“ bezeichnen kann, als den „Begriff“. Für das thomatische Denken aber gilt es als eine Selbstverständlichkeit, daß wir aus den Erscheinungen, die als Recht bezeichnet werden, das Allgemeine herauslösen können, ja noch mehr, daß wir aus dem, was überhaupt als Recht bezeichnet werden darf, die allgemeine Realbestimmung des Rechts gewinnen. In der Ordnung der Tätigkeit kann Thomas sich nun die Definition nur denken entsprechend einer vorgegebenen Teleologie; d. h. die Realdefinition wird nicht etwa aus dem genommen, was man als solches bezeichnet und was vielleicht allen bezeichneten Erscheinungen faktisch zugrundeliegt, sondern aus dem, was der Begriff enthalten muß, um die Bezeichnung Recht zu verdienen. Schon hier in der Realdefinition des Rechts stoßen wir auf das schwierige Problem von Recht und Moral. Das Recht steht in der Ordnung des Sollens

⁴ *H. Lauterpacht*, *Recognition in International Law*. Cambridge 1947, 154.

und wird darum real auch nur von einem Sollen, also von einer absolut gültigen Norm her bestimmt. Es ist eigenartig, daß nicht einmal *Del Vecchio*, der sich selbst mit Eifer für ein Naturrecht einsetzt, dies gespürt hat. Er unterscheidet sich daher trotz aller Bemühungen, über das „richtige Recht“ von *Rudolf Stammler* hinauszukommen, grundsätzlich nicht von ihm. Gleich diesem bleibt er Idealist, bei dem die Idealvorstellung von Recht stets von dem fernbleibt, was zum Wesen des Rechts gehört. *Kant*, dessen Definition des Rechts zwar insofern positivistisch gefärbt war, als darin das Recht an die kontingente, positive Willensbildung der Gesellschaftsglieder gebunden war, steht trotz allem dem Denken des hl. Thomas noch näher als die neueren Rechtsphilosophen: „Das Recht ist der Inbegriff der Bedingungen, unter denen die Willkür des einen mit der Willkür des andern nach einem allgemeinen Gesetz der Freiheit zusammen vereinigt werden kann“ (WW IX, 33 ff.). *Del Vecchio* hat zu dieser Bestimmung nicht mehr zu sagen als dies: „Diese Begriffsbestimmung bezieht sich in Wirklichkeit auf das Naturrecht, also das Ideal des Rechts, aber sie gibt keineswegs den Begriff, die Vorstellung von dem Recht als logischer Kategorie. Wollte man sie in diesem Sinne verstehen, so könnte sie zu der Schlußfolgerung veranlassen, daß das Recht in Wirklichkeit nie und nirgends vorhanden gewesen ist. Denn die Rechtssysteme, welche wir als solche gelten lassen, sind mehr oder weniger weit von dieser Höchstform entfernt. Das Ergebnis wäre, daß man ohne weiteres aus dem Begriffsbereiche des Rechts alle die Systeme ausschließen müßte, in denen die Gleichheit der Freiheit nicht die volle Anerkennung gefunden hat“.⁵ Die Kritik *Del Vecchios* an der kantischen Definition beweist die Begrenztheit modernen Rechtsdenkens, weil sie meint, mit der „logischen“ Begriffsbestimmung schon den wissenschaftlichen Boden für eine Diskussion über Recht geschaffen zu haben. Denn in der Tat glaubt diese Rechtsphilosophie, daß in ihrer logischen Bestimmung mehr ausgedrückt sei, als was etwa Thomas unter einer reinen Nominaldefinition versteht. Sie meint nämlich, daß überall das, was man als Recht erklärt, auch Recht sei und als solches darum bezeichnet werden müsse, während Thomas diesen „dämonischen“ Sprachgebrauch am Inhalt selbst wieder

⁵ *G. Del Vecchio*, Lehrbuch der Rechtsphilosophie. 2. Aufl., hrsg. von *F. Darmstaedter*. Basel 1951, 342.

57. 1 zurechtbiegt. Und dieser Inhalt ist nun einmal in der Ordnung des Handelns nichts anderes als eine real gültige Idee von Recht. Es bleibt darum bestehen: eine Realdefinition von Recht ist nur aufzustellen im Hinblick auf die Idee von Recht, wobei die Idee keine idealistische Vorstellung ist, sondern eine der Natur des Menschen entnommene Norm.

Folgeschwer wird allerdings die Erkenntnis, die sich daraus ergibt: alles, was nicht ausgerichtet ist nach dieser absolut gültigen Norm, ist kein Recht. Damit wird die Begriffsbestimmung von *Lauterpacht* umgekehrt: eine geltende Gesellschaftsordnung gibt es überhaupt nicht, wo nicht „ideales“ Recht verwirklicht ist.

So verstehen wir, daß Thomas die bedeutsame Gleichsetzung von Recht und Gerechtem, d. h. dem, was recht ist, vollziehen muß. Dies besagt nichts anderes, als daß der Inhalt selbst auf Grund seines inneren Bezuges zur absoluten Norm Recht ist. Das auf Grund menschlicher Bestimmung in Rußland gültige Recht kann darum kein Recht sein, sondern ist und bleibt Gewalt. Das ist der erkenntnistheoretische Hintergrund des ersten Artikels. Die Realdefinition des Rechts lautet also nach Thomas: Das Recht ist ein Ausgleich zwischen verschiedenen Personen entsprechend den Normen der Natur. Dabei kann diese Entsprechung zu den Normen der Natur auch mittelbar geschehen auf dem Wege über das positive Gesetz, sofern dieses der Natur entspricht.

Thomas bemüht sich nun weiterhin in diesem Artikel um die Abgrenzung des Rechts oder des Gerechten von dem, was Gegenstand der anderen sittlichen Tugenden ist. Maß für das Recht ist, so sagt er, nicht eine Gewissensentscheidung, sondern die Abmessung von Ansprüchen mehrerer Personen. Die Zuständigkeit des subjektiven Gewissensspruchs als des Maßes der menschlichen Handlungen wird nur dort anerkannt, wo es um Handlungen geht, die in ihrer ganzen inneren Bestimmung vom sittlichen Streben des Menschen abhängig sind. So entscheidet z. B. das jeweilige sittlich gute Streben, inwieweit wir uns Opfer und Entsagung aufzuerlegen haben. Es gibt da kein absolut bestimmendes äußeres Maß, wenngleich äußere Bestimmungsgründe nicht ausgeschlossen sind, insofern auch sachliche Überlegungen, wie z. B. Alter, Beruf, Geschlecht, in die sittliche Wertung mithineinbezogen werden müssen. Entscheidend aber ist einzig, wie Thomas mit *Aristoteles* immer

wieder betont, das rechtschaffene, d. h. das sittlich gute Streben, der gute Wille in eben diesem Augenblick, in welchem die Handlung vollzogen werden soll. Die sittliche „Situation“ kann je und je verschieden sein. Entsprechend fühlt sich das gute, zielhaft auf Gott gerichtete Wollen in das konkrete Sollen ein.

Ganz anders verhält es sich auf dem Gebiet des Rechts und der ihm entsprechenden Haltung. Hier ist nicht das konkrete Wertempfinden, die Werteinfühlung in die sittliche Situation das Maßgebende, sondern die äußerlich geregelte Beziehung zwischen Mensch und Mensch. Recht ist also wirklich Friedensordnung zwischen mehreren Personen. Es unterscheidet sich darum grundsätzlich von der sittlichen Zumessung, die der einzelne Mensch für seine eigene Person vornimmt. Wir haben also insofern auch eine gewisse Abgrenzung zwischen Recht und Moral vorgenommen, wenngleich sich zeigen wird, daß Thomas zur Erkenntnis des Rechts auch eine sittliche Ausrüstung verlangt, so vor allem beim Richter. Diese ist aber nicht die Bedingung des Gegenstands wie bei den andern sittlichen Tugenden, etwa der Maßhaltung und der Tapferkeit, sondern die Voraussetzung der Erkenntnis eines sachlich vorliegenden Gegenstands, wobei wir allerdings nicht den ausgefallenen Gedanken heraufbeschwören wollen, daß es nur ein fertiges und nicht auch ein noch zu setzendes Recht gäbe.

Damit ist noch nichts über das eigentliche Problem von Recht und Moral gesagt, wie wir es heute verstehen. Im Grunde ist nur eine Unterscheidung vorgenommen zwischen dem Gegenstand der Gerechtigkeit und dem der anderen sittlichen Tugenden. Wenn wir heute von Recht und Moral sprechen, dann meinen wir die heikle Frage, ob rein sittliche Normen zu Rechtsnormen erhoben werden können, d. h., ob dem Recht irgendwelche politisch-pädagogische Zielhaftigkeit innewohnt. Kann das Recht irgendwelche sittlichen Zweckbestimmungen verfolgen, z. B. den sittlichen Stand einer Gesellschaft heben wollen? Es ist klar, daß jedes Recht irgenwie Ausdruck des sittlichen Standes der Gesellschaft ist. Es fragt sich aber, ob das Recht darüber hinaus auch noch höhere ethische Normen in sich begreift, so daß es die Zwangsinstitution wäre, um einen Idealstand der Gesellschaft zu schaffen. Die Frage ist folgenswer. Es geht dabei z. B. auch darum, ob eine christliche Autorität gegen das heidnische Schwergewicht der Gesellschaft auf rechtllichem Wege, also mit den Zwangsmitteln des Rechts,

57. 1 das sittliche Gepräge des gesellschaftlichen Lebens bestimmen könne. Dabei wird noch ganz abgesehen von der Frage, ob ein solches Unternehmen klug sei oder nicht. Es handelt sich lediglich darum, ob ein Recht dazu bestehe, d. h., ob eine sittliche Forderung potentiell rechtliche Qualität habe.

Diese Fragen sind von Thomas im ersten Artikel noch nicht behandelt. Geht es ihm hier doch zunächst nur um die Definition, also um den Begriff des Rechts. Es ist dabei noch keineswegs von einem Ideal des Rechts die Rede, somit auch nicht vom eigentlichen Problem „Recht und Moral“. Selbstredend drängt sich unmittelbar nach der Begriffsbestimmung die Frage auf: Woher stammt die Begründung des Rechts? Welche Faktoren bestimmen es? Irgendeine ethische Norm oder ein faktischer Zustand oder vielleicht sogar nur ein faktischer Willensbeschluß? Hierüber spricht Thomas in den Artikeln 2–4.

II. Naturrecht und positives Recht (Art. 2–4)

1. DIE ENTSTEHUNG DES RECHTS AUFGRUND DER NATUR UND DER POSITIVEN SATZUNG

(Art. 2)

57. 2 Es ist sehr bezeichnend, daß Thomas nicht vom Gedanken der Rechtsnorm her den Weg zur Unterscheidung zwischen Naturrecht und positivem Recht sucht, sondern von der Frage aus, auf welche Weise Recht entstehe. Gerade die moderne Rechtsphilosophie müßte daran ihre Freude haben, da es ihr doch darum zu tun ist, die Rechtsentstehung von der Normierung des Rechts zu unterscheiden. Mit dieser Unterscheidung glaubt ja die moderne Rechtsphilosophie, soweit sie nicht völlig im Positivismus erstickt ist, sondern noch den idealistischen Standpunkt der Vorstellung einer Idee der Gerechtigkeit bewahrt hat, ihre Unterscheidung zwischen Geltung des Rechts und richtigem oder besserem Recht stützen zu können. Allerdings kommt für das moderne Rechtdenken sogleich die Ernüchterung, wenn wir dann durch Thomas belehrt werden, daß die Natur, die als rechtsetzend bezeichnet wird, eben gerade jenen Himmel der Normen in die Sphäre der Geltung herunterholt, den die idealistische Rechtsphilosophie stets als außerhalb des geltenden Rechts befindlich betrachtet. Es wird

sich nämlich noch zeigen, daß die Natur, welche Recht konstituiert, in sich vielschichtig ist, also *real gültige* Ideengehalte überzeitlicher Gültigkeit in sich beschließt, die darum nicht nur normierend, sondern zugleich rechtschaffend sind.

Es ist also hier nicht mehr die Rede von der Definition des Rechts oder dem Rechtsbegriff, sondern dem Weg, *wie* konkretes, wirkliches Recht *entsteht*. Thomas sieht hier eine doppelte Möglichkeit: 1. die rein sachliche Bestimmtheit, 2. die freie Konvention. Auf eine zweifache Weise, so sagt er in Art. 2, kann zwischen zwei oder mehreren Personen das Gleichgewicht hergestellt werden, erstens, indem die Natur, zweitens, indem die freie willentliche Abmachung Recht setzt. Bemerkenswert sind dabei die Beispiele, die Thomas für die naturhafte Setzung des Rechts angibt. Er nennt hierbei nicht etwa, wie die moderne Naturrechtslehre es erwarten würde, die menschliche Natur im allgemeinen, sondern einen ganz konkreten Sachverhalt: soviel wurde geleistet, soviel also muß wiedergeleistet oder bezahlt werden. Selbst dann also, wenn es sich um ein wirtschaftliches Geschäft aus freiem Willen handelt, muß man sich fragen: Wie liegt der natürliche Sachverhalt? Was ist der Gegenstand wert? Wenngleich Verkauf und Kauf einen freien Vertrag bedeuten, so kann dieses Geschäft doch nach der *vor* jeder Konvention liegenden sachlichen Inhaltlichkeit betrachtet werden. Diese Form der Betrachtung ist die naturgerechte Betrachtung. Darum wird das so statuierte Recht *Natur-Recht* genannt. Es sei auf diese Sicht des Naturrechts besonders geachtet. Wir neigen heute dazu, Naturrecht nur als jenes Recht zu bezeichnen, das sich aus der Wesenheit des Menschen ergibt. Wir kommen darum im so gefaßten Naturrecht nicht weiter als zu allgemeinen Normen, die ihre Anwendung auf Grund eines eigenen „rechtslogischen“ Prozesses suchen. Das so universal gefaßte Naturrecht verbleibt darum immer noch im idealistischen Raum, im Bereich der reinen Norm. Für Thomas dagegen ist Naturrecht ein bis in die konkrete Sachlage hineinreichendes Soll. Wir könnten seinen Gedanken auch so ausdrücken, daß wir sagen: Alles das hat als Naturrecht zu gelten, was objektiv rational, d. h. sachlich analysierbar ist. Ob es nun immer möglich sein wird, auf rationalem Wege die an sich *rationale*, genauer gesagt, *rationable* und *intelligible*, weil sachlich vorliegende, Rechtslage zu analysieren, ist eine andere Frage. Thomas selbst hat (I—II 94, 4; DT, Bd. 13) verschiedene Stufen der

57. 2 Erkennbarkeit des Naturgesetzes unterschieden: einmal die allgemeinen Prinzipien, die von allen leicht erkannt werden können; dann die vielfältigen, daraus erschlossenen Forderungen, die erfahrungsgemäß vielen verborgen bleiben. Tatsächlich wird die objektiv an sich erkennbare Inhaltlichkeit der Natursachlage von unserer Seite oft nur durch eine entsprechend *ethisch* unterbaute Ratio erschlossen. Wir kommen also dem nahe, was die moderne Philosophie Werterkenntnis nennt, wenngleich bei Thomas diese Werterkenntnis eine etwas andere Struktur zeigt, als es im modernen Denken der Fall ist.

Thomas hält also daran fest: Es gibt ein Naturrecht, das konkret als solches formuliert werden *kann*. Und da Recht immer ein konkreter Bestand ist, ist Natur-Recht immer mit konkreter Inhaltlichkeit gefüllt. Darin gerade liegt einer der bedeutenden Unterschiede zwischen dem *Recht* und dem *Gesetz*. Das Gesetz kann sich in allgemeinen Normen bewegen, während das Recht eben wesentlich eine Situation im Hier und Jetzt entscheidet. Es wäre daher an der Zeit, daß die Naturrechtsdenker, die sich auf Thomas berufen, diesen Unterschied zwischen Naturgesetz und Naturrecht voll und ganz ernstnehmen würden.

Dem modernen Rechtsdenken kommt diese konkrete Sicht des Rechts, wie bereits gesagt, sehr entgegen. Nur der Positivismus sieht die Gestaltungsursache dieses konkreten Rechts nicht in der Natur, sondern allein in der positiven Setzung. Das positive Gesetz ist aber noch weit entfernt vom konkreten Recht im Hier und Jetzt. Darum hatte die Freirechtsschule die eigentliche Rechtsbildung in den richterlichen Spruch verlegt. Immerhin wurde im europäischen Positivismus noch ein Weg gesucht von irgendwelchen übergeordneten Normen zur konkreten Rechtssetzung. Auch *Kelsen*, der konsequenteste Positivist, geht von einem Normensystem aus. Um das Recht noch als konkreten Entscheid zu retten, zieht auch er den rechtserzeugenden Prozeß folgerichtig durch bis in das richterliche Urteil. Dagegen gibt es gemäß dem vom Darwinismus stark beeinflussten Amerikaner *Oliver Wendell Holmes* überhaupt kein geschlossenes Rechtssystem mehr. Im gleichen Materialismus bewegen sich die Amerikaner *J. Frank*, *Th. W. Arnold*, *Edwin N. Garland*. Hier heißt es: Recht *ist*; es *wird* also eigentlich *nicht*; und zwar ist es jedesmal neu im Urteilsspruch des Richters.

Im Hinblick auf die konkrete Formung des Naturrechts kann es dann nicht mehr wundernehmen, wenn Thomas (Art. 2 Zu 1) erklärt: „Die Natur des Menschen ist veränderlich“. Die Sachlage ändert sich nach den konkreten Umständen. Die allgemeinen Normen gehören zum Gesetz. Sie sind dem konkreten Recht einverleibt. Dennoch aber sind sie mit diesem nicht identisch, sonst würden sie ihre Allgemeinheit und Unveränderlichkeit verlieren.

Damit läßt sich das Naturrecht, also das, was konkret von Natur recht ist, als ein Sollen erkennen, das in sich vielschichtig ist. Es sind darin die Normen enthalten, die, mit einem konkreten Sachverhalt zusammengebracht, eben das Recht ergeben. Und das alles soll, wie Thomas im zweiten Artikel erklärt, ohne Dazwischentreten irgendeiner positiven Gesetzesgewalt geschehen, so daß das Naturrecht seine Existenz einem, wenn man so sagen darf, „Naturprozeß“ verdankt. Damit sind wir beim Kern der thomasischen Naturrechtslehre angelangt. Um seinen Inhalt aufzubrechen und in seiner Bedeutung für uns heute erst richtig zu erkennen, bringen wir die thomasische Naturrechtslehre mit der modernen Rechtsphilosophie in Vergleich.

2. DIE NATURRECHTSLEHRE DES HL. THOMAS UND DIE DER MODERNEN RECHTSPHILOSOPHIE⁶

a) Die Normen des Naturrechts

Thomas anerkennt, wie gesagt, trotz der konkreten Fassung des Naturrechts allgemeine Naturrechtsprinzipien. So spricht er in Art. 2 Zu 2 von einem „Widerspruch an sich“, den eine Rechtsbehauptung besagt, z. B. ist die Behauptung, der Diebstahl sei erlaubt, in sich ein Widerspruch, weil das Wesen des Diebstahls immer und überall den Rechtsprinzipien widerspricht (a. a. O.). Die moderne Scholastik bezeichnet durchweg dieses An-sich als „das Naturrecht“ und sieht in der konkreten

⁶ Die umfangreiche Literatur zu diesem Thema habe ich besprochen in: Die Neue Ordnung 5 (1951) 201–219, 313–329. Eine erweiterte Besprechung in Bulletin Thomiste 8 (1947/53) 650–664. Weitere Literaturangaben in A. F. Utz, Sozialethik, Teil II: Rechtsphilosophie; ebenso in ders., Bibliographie der Sozialethik (11 Bde) unter II. 10. 3.

57. 2 Formulierung nur mehr eine Anwendung des Naturrechts. So meint z. B. *J. Messner* (Das Naturrecht. 1950, 345): „Im Naturrecht ist in der Tat nur ein Grundriß von Rechtsbeziehungen gegeben, alles übrige ist dem Willen der Gesellschaftsmitglieder überlassen, sobald die Demokratie rechtmäßige Staatsform geworden ist“. Thomas hätte diese Formulierung nicht gebracht. Er hätte im entscheidenden Teil des zitierten Textes gesagt: „alles übrige ist der *Vernunft* überlassen...“. In der neuesten, 7. Auflage (1984, 623) ist dieser Text allerdings geändert worden im Hinblick auf die staatliche Verfassung. Die Vernunft ist das Maßgebende in der Analyse des Sachbereichs. So weit sie dringt, ebenso weit dringt das Naturrecht. Wo der moderne Scholastiker schon eine willentliche, interessenmäßige Anwendung des Naturrechts (bei Thomas der Naturrechtsprinzipien) sehen möchte, da sieht Thomas noch Vernunft. Allerdings anerkennt er, wie aus dem zweiten Artikel ersichtlich ist, auch die rein willensmäßige Festlegung. Jedoch hat diese bei Thomas nicht den Raum wie im Denken der modernen Scholastiker. Freilich behält *Messner* im Hinblick auf die moderne Gesellschaft, in der eine allgemeingültige Vernunft nicht mehr anerkannt wird, dennoch Recht. In der grundsätzlichen Schau aber ist Thomas beizupflichten, sofern man dem thomasischen Erkenntnisoptimismus folgt, gemäß dem die menschliche Vernunft fähig genug ist, eine konkrete Sachanalyse vorzunehmen, ohne voreilig zu rein willentlicher Festlegung zu greifen. Die protestantische Naturrechtsauffassung krankt eben daran, daß sie der menschlichen Vernunft um der Erbsünde willen kaum Vertrauen oder teilweise sogar in jeder Hinsicht Mißtrauen entgegenbringt und so zu einem übernatürlichen Erkenntnisprinzip, nämlich dem Glauben, als dem einzigen Maßstab des Naturrechts greifen muß (vgl. *E. Brunner*, *Gerechtigkeit*. Zürich 1943).

Auch außerhalb der Scholastik läßt sich heute, so vor allem im Arbeitsrecht⁷, ein starker Ruf nach naturrechtlicher Fundierung des Rechts erkennen. Die Wandlung, welche die Rechtsphilosophie durch die Abkehr vom Positivismus und die Hinwendung zum Naturrechtsdenken durchmacht, darf aber durchaus nicht in übereilem Optimismus als eine Rückkehr zur christlichen Naturrechtslehre gedeutet werden. Zwar werden

⁷ Vgl. auch den in der Fußnote 6 angegebenen Artikel der Neuen Ordnung.

Normen proklamiert, gemäß denen sich das konkrete Recht zu bilden habe. Und diese Normen werden als Naturrechtsnormen bezeichnet. Es ist aber sorgsam zu untersuchen, ob es sich wirklich um Naturrechtsnormen handelt oder schließlich doch nur um „das richtige Recht“ *Stammlers*, „das Kulturrecht“ *Kohlers*, „die apriorischen Grundlagen“ *Reinachs*, „das autonome Recht“ oder „die Autonomie des Gewissens“ *Launs*. *W. G. Becker*⁸ glaubt – wenn auch in sehr eigenwilliger Weise – nicht weniger als sechs Definitionen des Naturrechts zusammenstellen zu können. Man scheut sich nicht, von Naturrecht zu sprechen und dabei im *Neukantianismus* steckenzubleiben. Wer die Geschichte des Naturrechts von der *Stoa* bis in die Neuzeit verfolgt, dürfte über die Vielgestalt des Begriffs „Naturrecht“ nicht mehr im Zweifel sein.

Das Entscheidende für eine naturrechtliche Auffassung der Rechtsnormen ist, daß diese Normen wirklich als gültige Normen konkreten Rechts anerkannt werden und nicht nur als metajuristische Kategorien, die in irgendeiner Weise für die Rechtsbildung als notwendig bezeichnet werden. Auch der Positivismus hat Normen der Rechtsbildung verlangt, abgesehen vielleicht von dem materialistischen Suprarealismus amerikanischer Rechtsphilosophen. Man würde dem Positivisten Unrecht tun, wollte man ihm vorwerfen, er leugne den wirklichen Einfluß irgendwelcher Naturrechtsideen von seiten der Menschen, die das Recht gestalten. Nach ihm ist es durchaus möglich, daß eine Gesellschaft, die überwiegend naturrechtlich denkt, auf Grund dieser soziologischen Struktur den Inhalt des Rechts im Sinne des Naturrechts gestaltet. Für den Positivisten sind aber diese Entstehungsgründe des Rechts, also alle sittlichen und politischen Absichten, die etwa zur Rechtschaffung führen können, außerrechtlich, ohne jede rechtliche Bewandnis. Sie sind einfach Daten, die zur Rechtsbildung führen, die politisch sogar gefordert sind, mit „Recht“ aber nichts zu tun haben, d. h. keine rechtlichen Sollenssätze darstellen. Die tatsächliche Gültigkeit in einer konkreten Gesellschaft ist im Recht das Entscheidende. Alles andere gehört in die Rechtspolitik.

⁸ *W. G. Becker*, Die symptomatische Bedeutung des Naturrechts im Rahmen des bürgerlichen Rechts. In: *Archiv für die zivilistische Praxis* 150 (1948) 97–130. Vgl. ebenso *E. Wolf*, Das Problem der Naturrechtslehre, Karlsruhe 1964, bes. 193–201. *A. F. Utz*, Sozialethik, Teil II: Rechtsphilosophie, 119–124.

57. 2 Nicht viel anders verhält es sich mit den meisten modernen Verteidigern des Naturrechts. Wer die Rechtsnorm zwar als einen – wenn auch noch so starken – rechtsbildenden Faktor auffaßt, in ihr aber *nur die Bedingung* für richtiges Recht anerkennt, kann nicht als Vertreter der Naturrechtslehre angesehen werden. *Stammler* mit seinem „richtigen Recht“ als einen Verfechter des Naturrechts zu bezeichnen, wäre daher höchst irrtümlich. *Becker* (a. a. O. 117) hat die Wahrheit getroffen, wenn er sagt, daß *Stammler* durchaus Positivist im technischen Sinne sei. Auf folgendes kommt es an: Eine echte Naturrechtslehre anerkennt reale, allgemeingültige Normen, die aus sich, ohne Rückgriff auf die bestehende Gesellschaft, konkret rechtliche Anerkennung fordern und darum in der durch die Vernunft (nicht den Willen) vorgenommenen Konkretisierung Recht sind.

Von den „realen, allgemeingültigen Normen“ ist hier zunächst die Rede. Es handelt sich hierbei um die Forderungen der Naturrechtsprinzipien an die *lex ferenda*, an das erst in der Bildung begriffene Recht. Die Konkretisierung durch die Vernunft kommt nachher zur Sprache. Es geht dann dort um den rechtslogischen Prozeß, mit Hilfe dessen Naturrecht gebildet wird.

Becker (a. a. O. 121) unterscheidet das Naturrecht im direkten Sinne (*sensu proprio*) vom Naturrecht im symptomatischen Sinne (*sensu symbolico* oder *allegorico*). Unter dem Naturrecht im direkten Sinne versteht er die Naturrechtsnormen, wie sie von Thomas als rechtliche Forderungen an das zu bildende Recht aufgefaßt werden. Er nennt diese Art, das Naturrecht zu sehen, einen „naiven Naturrechtsbegriff“. Nach *Becker* ist Naturrecht nur haltbar als ein symbolischer Begriff, der unmittelbar mit der Natur als solcher nichts zu tun hat. In dieser Fassung ist Naturrecht „ein Inbegriff von historisch geschehenen, positiv registrierbaren, in Rechtsakten zum Ausdruck gelangenden Erkenntnissen von Menschen, welche von dem Gedanken einer effektiven Rechtsbesserung motiviert und dirigiert sind, damit von dem Bedürfnis, ein nach logischen und ethischen Maßstäben unbefriedigendes Recht ohne Rücksicht auf seine staatliche Sanktionierung bei seiner konkreten Anwendung durch die dazu berufenen Menschen nur in verbesserter und befriedigender Gestalt zur Wirkung gelangen zu lassen“ (a. a. O.). Es handelt sich hierbei nicht um eine der menschlichen Vernunft und erst recht nicht dem menschlichen Werterleben

vorgegebene Norm in Sinn der überzeitlichen *natura humana*, sondern lediglich um die am gesellschaftlichen Leben gemessene, aus ihm erst entstehende Rechtsauffassung. Rechtsbesserung ist also nach *Becker*, der stärkstens von *Stammler* und teilweise von *Kierkegaard* beeinflusst ist, keine Besserung gemäß Annäherung an eine objektive, von dem menschlichen Willen unabhängige Normenordnung, sondern nichts anderes als eine von den konkret lebenden Menschen gewertete Lebensordnung. Die Naturrechtsordnung ist so eine Ordnung der „normalen“ – richtiger wäre es zu sagen: der durchschnittlich lebenden – Menschen in der Gesellschaft, im Grunde: der Mehrheit im formaldemokratischen Sinn.

Der Begriff der Natur wird also aus dem „naiven Realismus“ der philosophischen Abstraktion in die konkrete Willensordnung verlagert. Allerdings ist auch diese Natur in gewissem Sinn eine vorgegebene Größe, vorgegeben aber nicht als ontisch-metaphysische Realität, sondern als soziologischer Befund. Ähnlich ist auch der Begriff der „conscientia“, des Gewissens, umgedeutet. Conscientia ist nicht mehr das praktische Wissen um die Verwirklichung ewiger Normen, sondern ein *con-scire*, ein Wissen mit anderen zusammen um gemeinsam erkannte Grundsollenssätze. Ein solches Naturrecht entspricht in etwa der „kommunikativen Kompetenz“ bei *J. Habermas*.⁹

Die Verlagerung des Begriffs „Natur“ ist bezeichnend für die gesamte Naturrechtsauffassung unserer Tage. Wer „Natur“ nur im Sinn des realistischen Optimismus der Erkenntnis zu nehmen gewohnt ist, wird durch die stets anwachsende Naturrechtswissenschaft geblendet und zur Annahme verleitet, es vollziehe sich heute eine allgemeine Rückkehr zur alten Naturrechtsauffassung des hl. Thomas. Bei *Ed. Spranger*¹⁰ ist der Charakter des Universalen derart außer Kraft gesetzt, daß das Naturrecht im Sinn einer ewig geltenden Norm ausdrücklich als „Utopie“ bezeichnet wird, da es für neu auftretende kritische Situationen keine bestimmten Anwendungen enthalte. Das Naturrecht, das jeweils in Kraft sein mag, wird nur im Sinn einer Zukunftsnorm anerkannt, d. h. im zeitlichen Fluß der Tra-

⁹ *J. Habermas*, Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz, in: *J. Habermas/N. Luhmann*, Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie – Was leistet die Systemforschung?, 101–141.

¹⁰ *E. Spranger*, Zur Frage des Naturrechts. in: *Universitas* 3 (1948) 405–420.

57. 2 dition, und zwar hier nur richtunggebend auf das Kommende hin. Wir begegnen hier einer existentiellen Rechtsphilosophie, wie sie auch der bereits zitierte Autor *Beyer* vertritt.

Immerhin wirken in der heutigen Naturrechtsauffassung noch stark einige Überreste der christlichen Tradition und vor allem auch die auf den jüngsten Bankrott des Positivismus erfolgte Neubesinnung auf die ursprünglichen Rechtsansprüche des Menschen, so daß sich die Ergebnisse dieses heutigen „versubjektivierten“ Naturrechts oft in auffallender Ähnlichkeit mit denen der alten christlichen Naturrechtslehre treffen.

Dasjenige, woran eigentlich die modernste Naturrechtsauffassung, soweit sie sich nicht in den Bahnen der thomistischen Tradition bewegt, Anstoß nimmt, ist der Begriff der „vorstaatlichen“ Rechte. Das Recht kann man sich nach moderner Anschauung nur in der existenten Gesellschaft vorstellen, und auch da nur, insofern diese organisiert ist. Die Gesellschaft wird ihrerseits durch andere Motive als die des Rechts aufgerufen, sich der menschlichen Lebenswerte bewußt zu sein und ihnen entsprechend Rechtspolitik zu betreiben zur Schaffung des „richtigen“ Rechts. So kommt man heute durchweg auf die Werte als Normen von zu bildendem Recht. Und zwar sind diese Werte in ihrer Allgemeingültigkeit und Allgemeinverpflichtung anerkannt. Der Gedanke *J. Tammelos*¹¹, daß die Rechtsnorm jeweils nur dem Forscher intuitiv gegeben sei, nähert sich stark einem individualistischen Wertdenken.

Im weitaus größeren Teil der modernen Literatur ist Vorfeld des Rechts das Feld der Werte im Sinne der materiellen Werte *M. Schelers* und *N. Hartmanns*. *Ph. Heck* hatte in seinem umstrittenen Buch „Begriffs- und Interessenjurisprudenz“ (1932) die Notwendigkeit einer Wertforschung, also einer Wertlehre, für die Rechtswissenschaft verteidigt. Dabei aber verwies er diese Wertforschung in die Rechtsphilosophie, die ihm keine Wissenschaft vom Recht, sondern eine „Vorwissenschaft“ ist. Die Literatur der Nachkriegszeit legt Gewicht darauf, diese Wertforschung, wie sie für die Rechtsbildung von Bedeutung ist, nicht mehr in den Vorhof der Rechtswissenschaft zu verweisen, sondern sie unmittelbar als Gegenstand der Rechtswissenschaft anzuerkennen. Ob aber diese Annäherung an altes

¹¹ *J. Tammelos*, Untersuchungen zum Wesen der Rechtsnorm. 1947.

Naturrechtsdenken wirklich so viel bedeutet, wie es den Anschein hat? 57. 2

*H. Mitteis*¹² hebt als einen zentralen Wert das Ethos der Persönlichkeit hervor. Im selben Sinne finden wir bei *H. Coing*¹³ dieses Persönlichkeitsideal als einen Grundton des modernen Rechtsempfindens. Durchweg hat man sich damit abgefunden, und mehr als das, man hat es sogar befürwortet, daß die moralischen Kategorien zu den rechtsbestimmenden Faktoren gehören. So auch, nach langer Entwicklung, selbst *G. Radbruch*.

Und doch sind diese Werte nicht eigentlich aus sich Rechtsnormen; der Weg von der Moral oder den Werten geht nicht direkt zum Inhalt dessen, was Recht sein soll, sondern über das Rechtsbewußtsein der Gesellschaft; nicht der objektive Wert als solcher hat rechtsbildende und rechtserzeugende Kraft, sondern nur das Bewußtsein von diesen Werten, und zwar das Bewußtsein, sofern es sich in der Gesellschaft ausbreitet. Auch bei Thomas begegnen wir etwas Ähnlichem, insofern nicht der Inhalt aus sich die Bewandnis des Sollens hat, sondern nur, insofern er ins menschliche Bewußtsein eintritt und von diesem als Forderung gestellt wird. Wir werden darauf noch bei der Besprechung des rechtslogischen Prozesses zurückkommen. Aber Thomas erkennt in diesem Bewußtsein noch eine allgemeingültige menschliche Vernunft und nicht bloß ein Wertgefühl. In der modernen Rechtsphilosophie werden aber die Werte als Rechtsnormen nivelliert entsprechend dem Kultur- und Moralniveau der Gesellschaft. Im Grunde genommen kommt man also auf die alten Auffassungen vom Rechtsgefühl zurück. Die Ethik wird im Rechtsbereich zu dem, was die Gemeinschaft als solche empfindet, entsprechend der Definition des Rechts, das nichts anderes als „eine soziale Friedensordnung“ sein soll, und zwar eine Friedensordnung der existenten Gesellschaft, wie sie augenblicklich denkt und fühlt.

Diese Nivellierung der Ethik im Bereich der Rechtsnormen und entsprechend die Verbannung der Ethik aus dem Recht selbst haben nicht zuletzt ihren Grund in der inhaltlich völlig entleerten Fassung der Rechtsnorm. Aus dem idealistischen Be-

¹² *H. Mitteis*, Über das Naturrecht. Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Vorträge und Schriften, Heft 26, 1948.

¹³ *H. Coing*, Die obersten Grundsätze des Rechts. Ein Versuch der Neubegründung des Naturrechts. Schriften der „Süddeutschen Juristenzeitung“, Heft 4, 1947.

57. 2 griff der Gerechtigkeit werden die Achtung vor der Persönlichkeit sowie die verschiedenen Rechtsnormen abgeleitet. Es bedarf also einer ganz bestimmten und vorgefaßten Idee und Wertempfindung, wenn man aus der Gerechtigkeit die verschiedenen Menschenrechte ableiten will. Im Grunde handelt es sich daher nicht um eine Analyse der dem Wesen des Menschen und der menschlichen Gesellschaft entnommenen Idee „Gerechtigkeit“, sondern des Wertempfindens in bezug auf die Gerechtigkeit. Bereits die oberste Rechtsnorm läßt wegen ihrer kategorialen Leere eine verschiedene Ausdeutung im konkreten Rechtsempfinden zu, so daß es nur anderer Menschen mit anderer Erziehung und anderen Erfahrungen bedarf, um sogleich einen Wandel in den Rechtsnormen und in der Folge im Recht herbeizuführen.

Doch sei nicht verschwiegen, daß die Scholastik selbst Anlaß zu einer solch entleerten Auffassung des obersten Gerechtigkeitsbegriffs gibt. Aus den Erörterungen der Scholastiker über das Prinzip „Jedem das Seine geben“ gewinnt man leicht den Eindruck einer formalen Kategorie. Dieser Eindruck wird noch dadurch verstärkt, daß die Scholastik nur das allgemeinste Prinzip „Das Gute ist zu tun, das Böse zu meiden“ und ähnliche Formulierungen, wie „dem andern nichts Böses zufügen“, als eigentlich allgemeingültige Normen hinstellte, während die Ableitungen schon nicht mehr diese Unabänderlichkeit aufweisen, so daß man von Naturrechtsprinzipien her sowohl auf die Monogamie wie auch auf die Polygamie schließen konnte.¹⁴ Thomas hatte zwei Arten von Naturrechtsprinzipien unterschieden: allgemeinste und zweitrangige (I–II 94, 5). Die allgemeinen, unter denen sich z. B. auch das Prinzip der Gerechtigkeit findet: „Jedem das Seine geben, niemandem das Seinige nehmen“, erinnern sehr stark an den *neukantianischen* Normbegriff. Gerade dies ist es wahrscheinlich auch, was der modernen Rechtsphilosophie bei Thomas so gefällt und sie anzieht. Selbst ein Positivist wie der Amerikaner *Jerome Frank* zollt Thomas v. Aquin das unerhört schmeichelnde Lob: „Ich verstehe nicht, wie irgendein vernünftiger und gesitteter Mensch heute es ablehnen kann, die Grundprinzipien des Naturrechts bezüglich des menschlichen Verhaltens, wie sie Thomas v. Aquin fest-

¹⁴ Vgl. *C. R. Billuart*, *Summa S.Th.*, T. IV., Tract. deleg., Diss. II, Art. IV.

gestellt hat, als Grundlage der modernen Kultur anzuerkennen“.¹⁵ 57. 2

Das Lob steht durchaus zurecht, aber nicht in dem Sinne, wie es etwa die idealistische oder positivistische Rechtsphilosophie meint. Die ungeheure Weite und Wandelbarkeit, die Thomas den Naturrechtsnormen zuerkennt, ist alles andere als der Ausdruck einer Naturrechtsauffassung im Sinne der Lehre vom Wertempfinden und Wertgefühl. Thomas spricht an jener Stelle vom sittlichen Teil der Naturgesetze und meint, daß die sittliche Verantwortung in dem Maße abnimmt, in welchem man die Normen nicht mehr mit Sicherheit erkennt. Natürlich ist dann auch die Gesellschaft sittlich nicht gehalten, diese Prinzipien in ihrer vollgültigen objektiven Werthaftigkeit zu ihren Rechtsnormen zu erklären. Hier ist darum auch die Stelle, an der von Thomas her der Zugang zu der modernen Lehre vom soziologischen Wertgefühl als dem rechtsformenden Faktor gefunden werden kann.¹⁶ Es wäre aber grundfalsch, die Naturrechtsprinzipien ihrer absoluten Normkraft entkleiden zu wollen. Diese absolute Normkraft läßt z. B. nicht zu, daß man mit manchen Scholastikern erklärt, Gott habe im Alten Testament von der Monogamie „dispensiert“. Wenn die Monogamie wirklich eine naturrechtliche Forderung ist, dann gibt es keine Dispens. Es mag sein, daß die Erkenntnis einer solchen Forderung nicht einer jeden Menschheitsgruppe aufgeht. Darum gibt es eine *sittliche* Entschuldigung für diese Menschen. Nie aber kann es eine objektive, wertmäßige Wandlung geben; darum auch kann die göttliche Autorität niemals dispensieren; sie kann einzig den konkreten, sittlich entschuldbaren mißlichen Umständen Rechnung tragen, indem sie den objektiven Abfall nicht anrechnet. Die Scholastiker hätten klarer unterscheiden müssen zwischen den (objektiv) rechtlichen Normen und der von der Erkenntnis abhängigen sittlichen Verantwortung gegenüber diesen Normen. Allein von der Erkenntnisfähigkeit und der dieser entsprechenden sittlichen Verantwortung her spricht Thomas von der Unterscheidung zwischen primären (allgemeinsten) und

¹⁵ J. Frank, Einleitung zur 6. Aufl. von „Law and the Modern Mind“, XVII. Zitiert nach H. Coing, in: Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie 38 (1949/50) 554.

¹⁶ Beispielhaft für die soziologische Sicht von Rechtsnormen: P. Trappe, Soziale Norm, Normalität und Wirklichkeit, in: P. Trappe, Kritischer Realismus in der Rechtssoziologie, Wiesbaden 1983, 67–84.

57. 2 sekundären Naturrechtsprinzipien. Für Thomas ist das Naturrecht grundsätzlich ein rational analysierbarer Sachverhalt, in welchen die unwandelbaren Prinzipien (also die Rechtsnormen) verwoben sind.

Indem die moderne Rechtsphilosophie das Wertempfinden der Gesellschaft als die dem positiven Gesetz vorgeordnete Rechtsnorm bezeichnet, entfernt sie sich völlig vom eigentlichen Naturrechtsdenken, sosehr sie vielleicht sich als solches ausgibt. Wenn man schon in das Wertbewußtsein der Gesellschaft ableitet, dann wäre es, um das kollektive Gewissen zu erforschen, schließlich das einzig Folgerichtige, mit *Fr. W. Jerusalem*¹⁷ die Soziologie zu befragen, also mit Hilfe der soziologischen Methode die Zweckmäßigkeit der sozialen Wirklichkeit festzustellen und damit auch zu festen Rechtssprüchen zu gelangen. So allerdings wird die Soziologie „das Naturrecht unserer Zeit“¹⁸. Das Resultat solchen Naturrechts ist in dem Satz niedergelegt: „Entscheidend ist nicht, daß diese Ergebnisse wahr sind, sondern daß sie gelten, und zwar für die Rechtsgemeinschaft gelten, d. h. daß sie Bestandteil des Geistes der Rechtsgemeinschaft und von diesem rezipiert oder jedenfalls anerkannt sind bzw. anerkannt werden können“.¹⁹

Von hier aus ist dann kein weiter Weg mehr zu *Savignys* Volkgeist, dem auch *O. Veit*²⁰, selbst ein Verteidiger der Naturrechtslehre, sich verschreibt. Damit aber sind wir beim ewigen Werden und Vergehen der Rechtsnormen (nicht etwa nur des Rechts, dem ja auch Thomas Wandelbarkeit zuerkennt) angelangt, und wir könnten genau so gut mit dem Materialisten und Marxisten *H. J. Laski*²¹ die natürliche Ordnung, das Vorgegebene, das im Mittelalter und in der spanischen Tradition so hoch im Kurs stand, als in die wirtschaftliche Entwicklung verwoben ansehen und so der „unabänderlichen Veränderung“ die unwandelbaren Naturrechtsprinzipien opfern.

Entfernt man sich aber so weit von den natürlichen Normen, dann wäre es immer noch besser und folgerichtiger, mit dem amerikanischen Realisten *Justice Holmes* erst dort Recht zu

¹⁷ *F. W. Jerusalem*, Kritik der Rechtswissenschaft, 1948.

¹⁸ A. a. O. XX, 5.

¹⁹ A. a. O. 52.

²⁰ *O. Veit*, Die geistesgeschichtliche Situation des Naturrechts. in: *Merkur* 1 (1947) 390–405.

²¹ *H. J. Laski*, *Grammar of Politics*, 1941.

erkennen, wo der Richter es ausspricht, und jeder anderen Rechtsnorm die Wirklichkeit abzusprechen, weil sie nicht mehr wirklich sei in dem Augenblick, da wir über sie nachdenken. Oder wir können ebensogut mit der Freirechtslehre einig gehen und etwa mit *H. Isay*, *H. Kantorowicz* oder *E. Fuchs* erklären, daß erst der Richter Recht schaffe, da jede Norm um ihrer abstrakten Form willen zu einer solchen Wirkung unfähig sei.

Zu guter Letzt schließt sich wieder der Kreis: vom Positivismus zum scheinbaren Naturrecht und von hier wieder zurück zum Positivismus.

Die Unterscheidung zwischen *Recht und Moral*, von der bereits kurz die Rede war, bedarf – im engen Rahmen, der hier zur Verfügung steht – noch einer Erklärung. Der Unterschied zwischen Recht und Moral kann einem hellseherischen Auge nicht entgehen, sosehr er von einem Teil der Scholastiker auf Grund der nicht in Abrede zu stellenden Wahrheit, daß die Normen des Naturrechts zugleich auch sittliche Normen sind, übersehen wurde.

Es ist nicht unmittelbar einsichtig, warum die absoluten Normen der Ethik zugleich auch rechtliche Bewandnis haben sollen. Wenn man z. B. sagt, daß jeder Mensch, der eine Ehe eingehen will, im Gewissen verpflichtet sei, sie nur als Einehe einzugehen, dann scheint noch nicht gegeben zu sein, daß derjenige, der polygam lebt, von der menschlichen Gesellschaft belangt werden könnte, also auf rechtlichem Wege erfassbar sei, es sei denn, die menschliche Gesellschaft habe ihrerseits die Einehe zu einem Bestandteil des friedlichen Zusammenlebens erklärt. Ethische Normen sind nicht schon deswegen, weil sie ethisch sind, rechtliche Normen. Darin liegt auch der Grund, warum in der modernen Sozialethik jeder Gedanke an ein rechtliches Zwangsnormensystem ausgeschaltet und der Blick nur auf das der Gesellschaft vorzustellende, von dieser frei zu erwählende Ideal gerichtet wird. Der Unterschied zwischen ethischer und rechtlicher Betrachtung ist also nicht zu leugnen. Die ethische ist die vertikale Sicht zu den ewigen Gesetzen, die rechtliche die horizontale zu den Mitmenschen. Die vertikale weist auf das absolute Sollen, dem der einzelne Mensch in seinem Gewissen wie einem ewigen Gericht anheimgegeben ist; die horizontale dagegen deutet auf die Organisation der Menschen untereinander, nicht um irgendeines Ideales, sondern um der konkret irgendwie noch möglichen Friedensordnung wil-

57. 2 len, da die konkrete soziale Ordnung notgedrungen der konkreten Willensbildung der Gesellschaftsglieder Rechnung tragen muß, wenn sie nicht utopisch sein will. Der Unterschied zwischen Recht und Moral ist sogar ein realer, sofern man Recht und Individualmoral einander gegenüberstellt. Denn es gibt in Wahrheit sittliche Ideale, die nur der Einzelmensch ergreift und vor seinem Gewissen als verpflichtend anerkennen muß. Der einzelne Mensch hat seinen eigenen Gewissensspruch, den er nicht ohne weiteres der Gemeinschaft aufzwingen kann.

Im Raum der Sozialethik sind Recht und Moral nicht mehr in dieser Wirklichkeit unterschieden. Denn hier ist derselbe Inhalt mit zwei verschiedenen *Funktionen* ausgerüstet, der sittlichen und der rechtlichen. Es gibt für Thomas ethische Werte, die wesentlich Gemeinschaftswerte sind, nämlich alle jene, welche aus der menschlichen Wesenheit als solcher folgen, eben jener Wesenheit, in welcher alle Menschen zur menschlichen Rechtsgemeinschaft zusammengeschlossen sind. Diese ethischen Werte sind nicht nur Werte, sondern zugleich Rechtsansprüche der Menschen untereinander. Das ethische Sollen der *natura humana* ist ein Kulturauftrag an die gesamte Menschheit und von ihr als solcher zu erfüllen. Denn nicht etwa nur das Gewissen des einzelnen oder der vielen einzelnen Menschen ist zur Verwirklichung des in der *natura humana* enthaltenen Sollens aufgerufen, sondern der Mensch als solcher. Darum ist das Ethos der *natura humana* ein rechtliches Organisationsprinzip. Jeder kann und muß daher vom andern erwarten können, daß er „mitmache“ in der tatkräftigen Verwirklichung der unabänderlichen ethischen Sollensordnung, soweit diese in der menschlichen Natur niedergelegt ist.

Dieser Gedanke ist allerdings nicht völlig durchzudenken, ohne daß man auf den Gesetzgeber dieser rechtlichen Normen zurückgreift, nämlich auf Gott. Wenngleich an dem Wort von *Hugo Grotius*, daß das Naturrecht auch ohne die Existenz Gottes bestünde (*si Deus non esset...*), insofern etwas Wahres ist, als die naturrechtlichen Normen nicht im Willen Gottes, sondern in der Natur des Menschen begründet sind, so würde dem Naturrecht eben doch die gesetzliche Kraft abgehen, wenn man nicht auf Gott, näherhin die Vernunft Gottes, als die vorgegebene Autorität, zurückginge. Eine weitere Erklärung dieses Gedankens können wir uns hier ersparen, da er in den Traktat über das Gesetz gehört.

In der thomasischen Rechtsphilosophie ist also jeder sittliche Verstoß gegen die *natura humana* ein Skandal für die Menschheit, auch wenn diese *de facto* nicht skandalisiert ist. Der Skandal wird nicht nach der gesellschaftlich gültigen Wertethik beurteilt, sondern nach den Aufbauprinzipien, die ins Sein der menschlichen Natur verflochten sind. Daß nur äußere Handlungen durch das menschliche Gesetz erfaßt werden können, tut dieser Auffassung keinen Eintrag.

Wer aber besorgt nun die Bekanntgabe dieser naturrechtlichen Normen? Diese Frage führt in das folgende Thema hinüber.

*b) Der rechtslogische Prozeß
von den Normen zum konkreten Recht*

Thomas steht für den erkenntnistheoretischen Optimismus ein, der besagt, daß die menschliche Vernunft naturhaft die Veranlagung in sich trägt, die absoluten Normen zu erkennen, so daß es an sich keiner eigenen Instanz zur Bekanntgabe bedarf, sondern die praktische Vernunft der Menschen genügt. Die praktische Vernunft aber ist nichts anderes als das, was wir *Gewissen* nennen. Damit ist jedoch nicht gesagt, daß das sittliche Gewissen des einzelnen sich ohne weiteres zum Richter über die gesellschaftliche Organisation und Friedensordnung aufwerfen könne. Denn Thomas denkt an das *naturhafte Gewissen*, das diesen rechtslogischen Prozeß vornimmt. Darunter versteht er jene subjektive Kraft der Vernunft, die den objektiven absoluten Normen als naturhaftes Organ entspricht. Natürlich ist damit nicht ein verobjektivierter Geist gemeint. Es wird aber die Auffassung vertreten, daß der Mensch an sich, eben weil er eine *natura humana* besitzt, Vernunftkraft genug habe, um die Normen erkennen und von diesen aus unter Einbeziehung der konkreten Sachkenntnis die sachgebundene Folgerung ziehen zu können, was als im Hier und Jetzt von der Gesellschaft rechtmäßig zu verwirklichen ist. Das Resultat dieses logischen Prozesses ist Naturrecht.

Man könnte nun mit den vielen positivistisch eingestellten Gegnern des hl. Thomas erklären, daß dieser Denkprozeß eben mehr ein logischer Prozeß der Deduktion als ein rechtslogischer Prozeß sei. Um im Rechtsvorgang zu verbleiben, hat z. B. die *Kelsensche* Theorie den rechtserzeugenden Prozeß bis zur kon-

57. 2 kreten Rechtsanwendung durchgeführt. Aber gerade die thomatische Auffassung von der Vernunft als der Kraft, die den Weg von den Normen zum konkreten Recht überwinden helfen soll, scheint daran zu krankem, daß sie einen metajuristischen Faktor einbezieht.

Dem ist nicht so, weil in der Lehre des hl. Thomas die praktische Vernunft, insofern sie den objektiven Sachverhalt richtig analysiert, d. h. insofern sie *wahr* ist, rechtserzeugende Kraft besitzt; denn entsprechend der scholastischen Lehre von der Synderesis ist die menschliche Vernunft von Natur aus darauf angelegt, die objektiv vorliegenden Sachverhalte in ihrem Normengehalt zu erkennen und als Normen auszusprechen. Die Naturrechtslehre des hl. Thomas sieht im naturhaften Spruch der praktischen Vernunft den nächsten Gesetzgeber der Menschenrechte, der dann seinerseits höher weist, nämlich auf den ewigen Gesetzgeber über dieser Welt. Man mag diese Metaphysik als verworrene Spekulation ablehnen. Man wird aber mit ihr in der Praxis doch immer rechnen müssen. Denn in der Tiefe des Bewußtseins lebt in einem jeden Menschen immer die Überzeugung, daß er irgendwie autorisiert sei, gegen die Verletzungen seiner ursprünglichen Rechte in revolutionärer Auflehnung Front zu machen. Tatsächlich hat keine andere Metaphysik als diese die Revolutionäre von 1789 und 1848 im Kampf um das Recht auf Arbeit begeistert.

Damit ist das Gewissen in vollständig logischer Form in den rechtserzeugenden Prozeß eingereicht, nicht allerdings das Gewissen, sofern es nach persönlicher sittlicher Haltung in persönlichen sittlichen Fragen urteilt, sondern insofern es ein Wissen um den Sachverhalt ist, der die Friedensordnung der Menschen objektiv bestimmen soll, ein Wissen, das in der Folge entsprechend seiner naturhaften Anlage diese Friedensordnung spontan fordert, und zwar mit einer Autorität, die ihre letztgültige Sendung vom ewigen Gesetzgeber ableitet.

Daraus ergibt sich eine folgenschwere Einsicht: Jedes gewissenlose Handeln gegen die Menschenwürde, sei es nun vonseiten der gesetzgebenden Autorität, sei es vonseiten der ausführenden Organe, ist ein naturrechtliches Verbrechen und darum in sich strafwürdig. Es kann daher in durchaus rechtslogischem Sinne von einer kommenden Autorität bestraft werden, auch wenn die früheren positiven Gesetze, unter denen das Verbrechen gegen die Menschenwürde geschehen ist, dieses als sol-

ches nicht geahndet hätten. Mit anderen Worten: das Naturrecht hat wirkliche Geltung, auch wenn das positive Recht dagegensteht. 57. 2

Damit sind wir bei dem für einen Positivisten so ungeheuerlich klingenden Thema von der Mehrheit des Rechts angelangt, ein Thema, das das Problem von der Kollision zwischen Naturrecht und positivem Recht in sich birgt. Für Thomas gibt es kein positives Recht, das im Widerspruch stände zum Naturrecht; denn es wäre nicht Recht, weil jedes positive Gesetz, das dem Naturrecht widerstreitet, wirkungslos, also unfähig ist, Recht zu konstituieren. Damit ist die Forderung nach Einheit des Rechts gewahrt.

Im übrigen ist niemand ein eifrigerer Verteidiger der Einheit des Rechts als Thomas selbst. Kein Gedanke beherrscht die thomatische Rechtsphilosophie stärker als der Gedanke der Ordnung und des Friedens. Gerade darin sieht Thomas den Sinn des Rechts, die Friedensordnung zu garantieren. So kann es nach ihm nur jeweils ein einziges Recht geben, wengleich es zwei Rechtsquellen (Naturrecht und positives Gesetz) gibt. Um dieser Grundfinalität des Rechts überhaupt (also der *Natur* des Rechts) zu entsprechen, wird daher die Gesellschaft nicht jedem Einzelgewissen freien Lauf gewähren können. Die positivrechtliche Festlegung wird von selbst zur dringlichen Notwendigkeit und damit zum naturrechtlichen Erfordernis. Bei aller Bevorzugung, welche das Naturrecht bei Thomas auf philosophischer Ebene genießt, ist Thomas Realist genug und räumt dem positiven Recht in der Praxis eine weite Aktionsbasis ein. Wie stark er bei aller grundsätzlichen Naturrechtsauffassung das formale Recht des Staates betont, beweisen seine Fragen über das Prozeßrecht (Fr. 67–71) und vor allem seine grundsätzliche Forderung der Unterordnung unter die gegebene staatliche Autorität. Das Mittelalter dachte um der naturrechtlichen Grundforderung der Friedensordnung willen im Hinblick auf das bestehende positive Recht viel zu konservativ, als daß er z. B. den Mord an einer auch noch so tyrannischen Obrigkeit befürwortet hätte, es sei denn einzig in dem Fall, daß diese überhaupt noch nicht im gefestigten Besitze der Gewalt wäre.²² Selbst

²² In diesem Sinne ist die Thomasstelle in 2. Sent. dist. 44, q. 2, a. 2 ad 5 zu verstehen.

57. 2 einem ungerechterweise zum Tode Verurteilten erlaubt Thomas den aktiven Widerstand nur, wenn keine öffentliche Unruhe zu befürchten ist (68, 4).

3. DAS „JUS GENTIUM“ (Art. 3)

57. 3 Ist die Einteilung des Rechts in Naturrecht und positives Recht erschöpfend? Das ist die sich unmittelbar aufdrängende Frage. Dem hl. Thomas wurde diese Frage durch verschiedene andere Einteilungen des Rechts vorgelegt, von denen in den beiden Artikeln 3 und 4 die Rede ist. Als erste bedeutende Schwierigkeit (Art. 3) ergab sich für Thomas die Einordnung des „jus gentium“, das nach römischem Recht gegen das bürgerliche Recht abgetrennt wurde. Dieser dritte Artikel wurde durch die eigenwillige Erklärung, die er bei *Franziskus de Vitoria* erfahren hat, zum Anlaß einer umwälzenden Entwicklung auf dem Gebiet des Völkerrechts.

In Rom standen von jeher den feierlichen, mit Rechtskraft des bürgerlichen Rechts ausgestatteten Rechtsgeschäften auch zahllose Verkehrsgeschäfte gegenüber, die ohne jegliche Form abgewickelt wurden. Die „bona fides“ war hier das Prinzip, jene bona fides, die noch nicht zu einer Quelle des römischen Rechts geworden war.²³

Wie sollten nun solche formlosen Geschäfte rechtliche Gültigkeit erlangen? Diese Frage war deswegen wichtig, weil sämtliche Geschäfte mit Ausländern formlos waren, da der Fremde nach römischem Recht grundsätzlich als rechtlos galt. Es war daher im Interesse der Ordnung, daß sowohl die Geschäfte zwischen Fremden als auch solche zwischen römischen Bürgern und Fremden juristisch geformt wurden.

Bis etwa 250 v. Chr. hatten immerhin die römischen Gemeinden mit anderen Staaten nicht selten Staats- und Handelsverträge geschlossen (z. B. Karthago), wonach gegenseitig Rechtsschutz und Rechtsfähigkeit zugesagt wurden. So. z. B.

²³ Vgl. zum Geschichtlichen des jus gentium *R. Sohm*, Institutionen. Geschichte und System des römischen Privatrechtes. München-Leipzig 1919¹⁶. *O. Lottin*, Le droit naturel chez S. Thomas d'Aquin et ses prédécesseurs, 1931². *R. Linhardt*, Die Sozialprinzipien des hl. Thomas v. Aquin, Freiburg i. Br. 1932, 106ff.

hatte nach dem zweiten Handelsvertrag mit Karthago der Römer in Karthago die privatrechtliche Verkehrsfähigkeit des karthagischen Bürgers, der Karthager in Rom die privatrechtliche Verkehrsfähigkeit des römischen Bürgers. Den privilegierten Nichtbürgern (Peregrini) war so durch internationalen Freundschaftsvertrag ein Teil des römischen Bürgerrechts (das *jus commercii*) verliehen. 57. 3

Etwa im dritten Jahrhundert ändert sich die Lage. Rom, das zur Großmacht wird, braucht solche Freundschaftsverträge nicht mehr. Zahlreiche Gemeinwesen werden dem römischen Gemeinwesen einverleibt, ohne jedoch das Bürgerrecht der Römer zu bekommen. Das römische Bürgerrecht ist also ein Privileg. Dadurch wird die juristische Formlosigkeit der Handelsgeschäfte zwischen Römern und Fremden und zwischen Fremden untereinander noch stärker unterstrichen. Dabei gehörten Rechtsgeschäfte zwischen Römern und Fremden nicht zu den Seltenheiten. Die Notwendigkeit eines Rechts, das außerhalb des römischen Bürgerrechts den Rechtsverkehr unter den Peregrini und mit diesen formte, lag auf der Hand. In Rom wurde um 242 v. Chr. ein eigener Prätor für die Fremdenrechtsprechung eingesetzt. Man erkannte also jetzt ein Recht für die Fremden an, das sogenannte *jus gentium*. Quellen dieses Rechts waren die Amtsgewalt des römischen Magistrats, d. h. des Prätors, und die Tradition. Das römische Recht, das Volksgesetz, galt nur für die römische Bürgerschaft. Das Amtsrecht, das magistratische *jus honorarium* und das Gewohnheitsrecht brachten das *jus gentium* hervor, das ohne nationale Schranken für Fremde genau so gut Gültigkeit hatte wie für die Bürgerschaft. Im *jus gentium* vollzieht sich also eine Anpassung des Rechtsdenkens an das allgemein menschliche Rechtbewußtsein. Wir haben somit im *jus gentium* inhaltlich ein Weltrecht vor uns, ein Recht im Sinne eines naturhaften Sachverhalts, in gewissem Sinne ein „Naturrecht“, das nach Treu und Glauben, nicht nach dem Buchstaben wirkt. Das *jus gentium* war also ein gemeines Menschenrecht, gemeinsam allen Völkern auf Grund der Dinge. Es sprach sich darin das allgemein menschliche Gefühl der Billigkeit aus. Und dennoch war es als Recht nicht das Naturrecht der Philosophie. Es bleibt ein Teil des *positiven*, durch die Verkehrsgewohnheiten und andere Rechtsquellen (besonders das prätorische Edikt) konkret gestalteten *römischen* Rechts. *R. Sohm* (a. a. O. 84) bestimmt darum das *jus gen-*

57. 3 tium in folgender Formulierung: „Das jus gentium war der Teil des römischen Privatrechts, welcher mit dem Recht anderer Völker (insbesondere mit dem griechischen Recht, das an den Gestaden des Mittelmeers eine natürliche Vorherrschaft ausübte) in seinen Grundgedanken übereinstimmte. Mit anderen Worten, das jus gentium war derjenige Teil des römischen Rechts, welcher schon den Römern als eine Art von ratio scripta, als gemeingültiges und gemeinmenschliches Recht erschien.“

Da es für Thomas vom Gesichtspunkt der Rechtsentstehung her nur zwei Formen von Recht gibt, das natürliche und das positive, war es ihm zweifellos schwer geworden, dieses schillernde jus gentium vorbehaltlos in eine der beiden Kategorien einzuordnen. Diese schwere Aufgabe wird noch klarer, wenn man sich die verschiedenen Definitionen des jus gentium, die Thomas vor sich hatte, vor Augen führt.

Gaius (gegen 160) unterschied zwei Arten von Recht: das bürgerliche Recht, das jedes Volk aus eigenem Gutdünken gestaltet, und das jus gentium, ein allgemeines Erbteil der gesamten Menschheit, diktiert von der menschlichen Vernunft. Das jus gentium scheint dabei dem Naturrecht gleichzukommen. Es ist, wie *Gaius* (Dig. 1. 41, tit. 1, 1) sagt, mit dem Menschengeschlecht zugleich entstanden. So gelte z. B. in gleicher Weise, daß die Dinge, die noch keinen Eigentümer haben, demjenigen gehören, der sich ihrer zuerst bemächtigt.²⁴ Ebenso gehören auch die Gefangenen den Siegern.²⁵ Auch die Sklavenschaft wird zum jus gentium gezählt.²⁶

Ulpian (gest. 228) übernahm die bereits bei *Cicero* stehende Einteilung des Rechts in Naturrecht, jus gentium und bürgerliches Recht. Neben dem bürgerlichen Recht, welches wie bei *Gaius* das einem jeden Volk eigene Recht besagt, gehört das jus gentium wie auch das Naturrecht der ganzen Menschheit. Das Naturrecht ist nach stoischem Vorbild jene Richtschnur, nach welcher sowohl Menschen wie Tiere tätig sind: die animalischen Triebe. Das jus gentium ist im eigentlichen Sinn menschliches

²⁴ Dig. 1. 41, tit. 1, 1 u. 3.

²⁵ Ebd. tit. 1, 5 u. 7.

²⁶ Dig. 1. 1, tit. 6, 1.

Recht und dient allen Völkern in gleicher Weise als Norm.²⁷ 57. 3
Zum jus gentium gehört auch die Sklaverei.²⁸

Die *Institutionen Justinians* (533) übernehmen die Dreiteilung *Ulpian's*. Zum jus gentium werden die Sklaverei und, von *Hermogenian* beeinflusst, die verschiedenen Institutionen bezüglich privater Rechtsgeschäfte gerechnet. Auffallend ist, daß die *Institutionen Justinians* nicht mehr die Definition des Naturrechts, wie sie sich bei *Ulpian* findet, übernehmen, sondern unter dem Naturrecht dasselbe verstehen wie unter dem jus gentium (vgl. *O. Lottin*, a. a. O. 8). Besondere Erwähnung verdient, daß die *Institutionen Justinians*, einen Text *Marcians* übernehmend, zu diesem natürlichen Recht, das bei allen Völkern gilt, auch die Benutzung der Flüsse und Meere zählen. Sosehr das jus gentium durch die Anerkennung vonseiten des römischen Rechts positiven Charakter angenommen hat, so geht dieser Aufnahme ins positive Recht dennoch die Überlegung voraus, daß alles, was überall durch die menschliche Vernunft diktiert und anerkannt wird, Naturforderung und darum ein Naturrecht sei.

Isidor von Sevilla greift in seiner Einteilung auf *Aristoteles* zurück. *Aristoteles* hatte das bürgerliche Recht in das Naturrecht und das gesetzte Recht eingeteilt. Naturrecht war dabei alles, was irgendwie in der Natur selbst beschlossen ist, unabhängig von menschlichen Meinungen, unabhängig vor allem von jeder Gesetzgebung und Rechtsprechung. Diesen Begriff des Naturrechts übernimmt *Isidor*. Er verzichtet also auf die stoische Unterscheidung zwischen dem, was dem animalischen Trieb, und dem, was der menschlichen Vernunft als solcher entspricht. So kann er das Naturrecht schlechthin definieren als das Recht, das allen Nationen gemeinsam ist. Das jus gentium ist dem gegenüber jenes Recht, dessen sich fast alle Völker bedienen. Es ist also bereits von der Natur weg zu irgendwelchem faktischen Gewohnheitsrecht hinübergenommen. Im übrigen wird die Unterscheidung nicht klar durchgeführt. Von besonderem Interesse ist, daß *Isidor* unter den einzelnen Beispielen des jus gentium nicht nur allgemein privatrechtliche Institutionen, sondern auch *völkerrechtliche* Gepflogenheiten

²⁷ Ebd. tit. 1, 1.

²⁸ Ebd. tit. 1, 4.

57. 3 im heutigen Sinne aufzählt: Unverletzlichkeit der Gesandten, Friedensverträge, Waffenstillstand.

Das Dekret *Gratians* bringt in die Frage nur Verwirrung zwischen göttlichem und natürlichem Gesetz (vgl. *O. Lottin*, a. a. O. 11). Er wiederholt außerdem nur die Einteilung von *Isidor*.

Was hat nun Thomas unter dem *jus gentium* verstanden? Die scheinbaren Unstimmigkeiten rühren einzig daher, daß er mit der *aristotelischen* Einteilung, wie auch mit der von *Ulpian-Isidor* und der von *Gaius* sich auseinandersetzen mußte (vgl. *Eth. V, 12; I–II 95, 4, DT, Bd. 13*). Aus Art. 2 und I–II 95, 4 folgt eindeutig, daß Thomas das Recht vollgültig teilt in Naturrecht und positives Recht. *Naturrecht* ist dabei nicht nur das, was bereits an sich nach Art eines analytischen Urteils gilt, sondern auch dasjenige, was unter den gegebenen konkreten Umständen vernunftgemäß sich aus der Sachanalyse ergibt. Die Inhalte, welche die Tradition durchweg unter dem Namen des *jus gentium* begriff, waren für Thomas nichts anderes als das durch vernünftige Sachanalyse gegebene Recht, also ebenfalls Naturrecht. Denn das Naturrecht ist wie das Recht überhaupt ein *konkreter* Sachverhalt. Andererseits mußte Thomas, durch die Tradition gezwungen, dem *jus gentium* einen eigenen rechtlichen Gegenstandsbereich zuteilen. Dies geschieht, indem er erklärt, daß alles unter das *jus gentium* falle, was mit der menschlichen Vernunft aus dem naturrechtlichen An-sich erschlossen worden ist. Daraus folgt, daß Thomas im Grunde einen doppelten Begriff von Naturrecht aufweist, insofern erstens alles, was unmittelbar und an sich bereits als Naturrecht erkannt wird, zweitens dasjenige darunter gefaßt wird, was durch einen weiteren logischen Prozeß im Zusammenhang mit der konkreten Befindlichkeit der menschlichen Natur, d. h. ihrer existentiellen Umstände, erschlossen wird. Es besteht aber kein Zweifel, daß auch die zweite Fassung zum wahren Naturrecht gehört, wie wir es in der Erklärung von Art. 2 dargestellt haben. Die Unterscheidung in „an sich naturrechtlich“ und „erschlossen naturrechtlich“ ist nur eine Unterscheidung des Gegenstandsbereiches eines und desselben sachbegründeten und darum natürlichen Rechts. In I–II 95, 4 begreift Thomas z. B. den gerechten Kauf–Verkauf unter dem *jus gentium*. Im zweiten Artikel unserer Frage dagegen teilt er denselben Sachverhalt dem „Naturrecht“ zu, indem er von der „natürlichen“ Entsprechung von

57. 3
Leistung und Gegenleistung spricht, womit im Grunde nur eine allgemeinere Formulierung für das gebraucht wird, was in I—II 95, 4 Kauf—Verkauf genannt wird.

Daß Thomas die Sklaverei unter das *jus gentium* und damit auch unter das Naturrecht zählt, darf nicht verwundern; denn erstens versteht er darunter nicht die Sklaverei im römisch-rechtlichen Sinn, sondern nur das lebenslängliche Dienstverhältnis eines Menschen im Dienste seines Herrn (im Sinne der mittelalterlichen Leibeigenschaft); sodann ist damit nur soviel gesagt, daß unter den für ihn damals gegebenen Umständen nicht alle Menschen in der Lage waren, sich selbst als freie Herren im Leben zu behaupten, sondern daß sie der Führung durch einen „Weiseren“ bedurften, daß es somit im Hinblick auf die konkrete gesellschaftliche Situation angemessen, also natürlich war, den Zustand des Dienstverhältnisses zu befürworten. Die natürliche Vernunft mußte ein solches gesellschaftliches Gefüge „diktieren“ (vgl. Zu 3). Damit ist nicht gesagt, daß ein solcher gesellschaftlicher Zustand, der als „naturrechtlich“ bezeichnet wird, unabänderlich wäre. Entsprechend dem Wandel der Umstände wandelt sich auch das vernünftige Urteil, die sachliche Analyse, und damit das konkrete Recht der Natur (vgl. Komm. zu Art. 2).

Da nun all das, was das vernünftige Zusammenleben der *Völker* untereinander (also in unserem Sinne das Völkerrecht) angeht, im Namen des *jus gentium* mitbegriffen war, wurde das, was wir heute Völkerrecht nennen, stark beeinflusst durch das weitere geschichtliche Schicksal des Begriffs des „*jus gentium*“. Für uns ist heute das Völkerrecht in selbstverständlichster Weise ein positiver Rechtsbegriff, sosehr auch vieles inhaltlich aus dem naturrechtlichen Denken und aus dem Gewohnheitsrecht stammen mag, formell aber handelt es sich um ein positives Recht. Diese Entwicklung des Begriffs des *jus gentium* zum modernen positiven Sinn des Völkerrechts ist aber nicht erst durch den Positivismus eingeleitet worden, sondern geht bereits auf *Vitoria* zurück. Zwar wird über die Ehre eines Initiators des Völkerrechts im modernen Sinne viel gestritten — die Ehre, die lange Zeit *Vitoria* zugeteilt worden war, wurde ihm zugunsten von *Hugo Grotius* genommen —, und doch muß man diese Ehre *Vitoria* lassen, sofern man bei ihm auf den tieferen rechtsphilosophischen Grund seiner *Jus-gentium*-Lehre hinabsteigt. Rechtsgeschichtlich gesehen ist nämlich die Frage, was

57. 3 an einzelnen Bestimmungen zum Völkerrecht gezählt wurde, nicht so entscheidend wie die Frage, welcher Autor als erster das Völkerrecht als eine positive Abmachung zwischen den Völkern begriffen hat. Und hierin ist *Vitoria* den anderen vorangegangen, indem er erklärte, daß das *jus gentium* und damit auch der gesamte völkerrechtliche Inhalt mehr zum positiven als zum natürlichen Recht gehöre (Comment. in S. Thom. II—II 57,3).²⁹ Hier liegt der eigentliche rechtsphilosophische Wandel. Es war dann verhältnismäßig leicht, die einzelnen Grundsätze aufzustellen, die in dieses positive Völkerrecht aufzunehmen waren. Vom Standpunkt des Naturrechtsdenkens her muß allerdings gesagt werden, daß die Wendung, welche *Vitoria* dem Begriff des *jus gentium* gegeben hat, überaus zu bedauern ist, weil so der erste Griff zur Abriegelung des Völkerrechts vom Naturrecht getan wurde.

4. VATERRECHT UND HERRSCHAFTSRECHT

(Art. 4)

57. 4 In der Auseinandersetzung mit dem traditionellen Begriff des *jus gentium* kam Thomas zu dem Resultat, daß die Einteilung des Rechts in Naturrecht und positives Recht keinerlei Einbuße durch das *jus gentium* erleide. In anderem Zusammenhang stellt die geschichtliche Überlieferung noch einige weitere Einteilungen zur Diskussion, gegen die Thomas seine These von der vollgültigen Einteilung des Rechts in Naturrecht und positives Recht verteidigen muß. Es handelt sich dabei um das Rechtsverhältnis zwischen Vater und Sohn und zwischen Herrn und Sklaven, wofür bei den Römern ein eigenes Recht bestand.

Das römische Recht hatte sowohl Kinder wie Ehefrau in die väterliche Gewalt gegeben. Was der Sohn erwarb, erwarb er dem Vater. Die väterliche Gewalt wurde als eine Gewalt um des Vaters willen betrachtet, während nach deutschem Rechtsdenken die väterliche Gewalt eine Gewalt um des Kindes willen ist. Darum erlischt nach deutschem Rechtsdenken die väterliche Gewalt mit der Mündigkeit des Kindes, nicht aber im römischen Recht. Auch konnte im römischen Recht im Falle des Todes des Vaters die Mutter nicht die Stelle des Vaters überneh-

²⁹ Vgl. hierzu *S. Ramírez*, *El derecho de gentes*, Madrid 1955.

men. An die Stelle des Vaters trat ein Vormund. Die Frau wurde also nicht Herrin des Hauses (vgl. *Sohm*, a. a. O.). 57. 4

Obwohl der Sklave im römischen Recht als Träger natürlicher Persönlichkeit anerkannt und ihm daher die Befugnis, gewisse Rechtsgeschäfte abzuschließen, nicht versagt war, so war er doch dem Herrn gegenüber völlig rechtlos. Erst die kaiserliche Rechtsprechung schritt gegen die grundlose Tötung und gegen unmenschliche Behandlung der Sklaven und Mißbrauch der Sklavinnen ein.

Das römische Recht bietet in diesen Betrachtungen des Vater- und Herrschaftsrechts im Grunde nichts anderes als eine konkrete Formulierung aristotelisch-griechischen Denkens. *Aristoteles* hatte in der Hausgemeinschaft folgende vier Rechtsbeziehungen festgestellt: 1. die Beziehungen zwischen den Ehegatten; 2. die Beziehungen zwischen dem Vater und den Kindern; 3. die Beziehungen zwischen dem Herrn und den Sklaven; 4. die Beziehungen vom Herrn zu den materiellen Dingen. Die drei ersten kommen bei Thomas hier zur Sprache, die vierte wird in Fr. 66 behandelt.

Für *Aristoteles* war das Verhältnis der Ehegatten zueinander sowie das zwischen Vater und Sohn und zwischen dem Herrn und dem Sklaven nicht ohne weiteres ein Rechtsverhältnis. Es klingt für unser Ohr geradezu wild-barbarisch, wenn wir den sonst so gefeierten Philosophen von Stagyra in seiner Politik mit *Hesiod* aufzählen hören: Haus, Weib und Ochse, wobei dann noch die Bemerkung beigefügt ist, daß der arbeitende Ochse für den armen Mann die Stelle des Sklaven ersetze (Pol. I, 1). *Aristoteles* hält es mit *Homer*, gemäß welchem der Hausvater der Gesetzgeber für Kinder und Frauen ist. Nimmt man nun noch den Grundgedanken der aristotelischen Politik, daß der Vater in seiner gesellschaftlichen Funktion Bürger ist, hinzu, dann kann man sich die Folgen für die Erziehungspolitik von selbst vorstellen. Darum auch behandelt *Aristoteles* Ehe und Erziehung nicht etwa im Traktat über die Hausgemeinschaft, sondern in der Staatslehre. Den Unterschied zwischen Gesellschaft und Staat kennt *Aristoteles* nicht. Die Gesellschaft wächst bei ihm organisch in die Form des Staates hinein, so daß der Staat die „vollkommene Gesellschaft“ wird. In dieser vollkommenen Gesellschaft aber verschwindet der Organismus, obwohl *Aristoteles* noch äußerlich von ihm redet. In diesem Schein-Organismus wird das Gesetz zur Seele, so also zum

57. 4 eigentlichen Formprinzip. Mit anderen Worten: alles ist staatlich. Nicht zuletzt trägt der aristotelische Gesellschafts- und Staatsbegriff die Schuld, daß in der Summa des hl. Thomas kein sozialetischer Traktat über die Familie oder die Berufsstände zu finden ist. Der Ständegedanke wurde Thomas dort, wo er ihn bespricht (Kleriker- und Ordensstand), nicht etwa durch den Gesellschaftsbegriff, sondern einzig durch das kirchliche Recht aufgedrängt.

Einen unverkennbaren Rest aristotelischen Rechtsdenkens möchte man bei Thomas hier im vierten Artikel (Antw.; vgl. auch Zu 3) finden. Thomas erklärt hier, daß dort, wo zwei Menschen eine unmittelbare Beziehung zum Staat und dessen Fürsten haben, eine Beziehung mit vollgültigem Rechtscharakter vorliege. Man gewinnt also den Eindruck, als ob der Rechtscharakter nach dem Verhältnis abgestuft würde, in welchem der einzelne zum Staat steht, ob unmittelbar oder mittelbar, ob direkt als Mensch oder nur über den Gatten, den Vater oder den Herrn. Nach *Aristoteles* war Rechtsträger einzig der Bürger. Hat sich Thomas dieser Auffassung restlos angeschlossen?

Während *Aristoteles* noch sehr stark an den griechischen Stadt-Staat dachte und von hier aus seine Philosophie über die Entstehung des Rechts begann, schreitet Thomas viel weiter in die Abstraktion, zum Staat an sich. Hier aber gilt uneingeschränkt, daß der Staat als die letzte und höchste Gesellschaft das oberste rechtliche Bezugssystem darstellt. Thomas ist, wie bereits gesagt wurde, Monist im Sinne der einen naturrechtlichen Norm, die jede Kollision mit dem positiven Recht ausschließt, weil dieses, wenn es in Kollision treten würde, bereits nicht mehr Recht wäre. Das hindert nicht, daß Thomas dieses grundsätzliche Rechtsdenken mit dem mittelalterlichen Staat in Verbindung bringt. Der Ausgang seiner Politik ist aber das *bonum humanum*, nicht das Wohl eines konkreten Staatsgebildes. Deutlich wird diese Weite des Gesichtswinkels in Zu 2, wo Thomas erklärt, daß zwischen Vater und Sohn, Herrn und Sklaven nicht nur das Vater-Sohn- und Herr-Sklave-Verhältnis besteht, sondern zugleich die Rechtsbeziehung zwischen Mensch und Mensch.

Trotz dieser grundsätzlichen Rechtsgleichheit zwischen Vater und Sohn kann Thomas die Ansicht verteidigen, daß der Sohn ein Teil des Vaters ist und ihm darum rechtlich untersteht, nicht im Menschsein, aber im Sohnsein, mit all den Folgen die-

ses so gearteten Verhältnisses. Es ist sattsam bekannt, welche ungeheure Tragweite diese naturrechtliche Lehre hat: das Recht der Eltern auf die Erziehung der Kinder und das damit gegebene Schulrecht. Für Thomas war dies alles noch kein Problem. Für ihn stand im Vordergrund die in II—II 10, 12 (DT, Bd. 15) aufgeworfene Frage, wie es sich mit der Taufe von ungläubigen und jüdischen Kindern gegen den Willen des Vaters verhalte.

Die völlig gesellschaftlich geformte Staatsauffassung des hl. Thomas konnte der Frau nicht die bürgerlichen Rechte zusprechen wie dem Mann. Der Staat als vollkommene Gesellschaft bildet sich aus den verschiedenen Gesellschaftskörpern, vorab aus den Familien. In der Familie aber ist die Frau dem Mann untergeordnet, wenngleich nicht in dem Maße wie etwa der Sohn dem Vater oder der Diener dem Herrn (vgl. Antw.). Die unmittelbare Beziehung zur Hausgemeinschaft geht bei der Frau vor. Darum ist sie nicht unmittelbarer Träger von bürgerlichen Rechten.

Die wirtschaftliche und politische Entwicklung aber hat der Frau neue Aufgaben zugewiesen, die sie unmittelbar ins politische Leben hineinstellt. Erst recht gilt dies, seitdem man die letzten Folgerungen aus der politischen Emanzipation der Frau gezogen hat, indem man sie sogar in den Kriegsdienst stellte, wenigstens in dem Maße, als sie ihrer physischen und psychischen Konstitution nach diesen Dienst zu leisten vermag: Verwundetendienst, selbst an der Front, Luftschutzorganisationen, Schreibkraft beim Militär usw. Daß die Frau in politischen Dingen mitzusprechen das Recht hat, ergibt sich aus der unwandelbar gewordenen Stellung, welche sie in dem durch Arbeitsteilung weitverzweigten Wirtschaftsprozeß innehat. Unsere Wirtschaft ist keine Hauswirtschaft mehr. Eines jeden Existenz ist in die Wirtschaftspolitik mithineinverflochten, deren Hauptproblem die — richtig verstandene — Vollbeschäftigung ist, just also die Frage, die der Frau äußerst nahegeht, da ein Großteil von Frauen keine Möglichkeit zur Gründung eines Familienstandes findet.

Die Moderne hat mit der grundsätzlichen Gleichstellung von Mann und Frau, wovon Thomas hier andeutungsweise spricht, in einer neuen gesellschaftlichen Situation Ernst gemacht und so — wenigstens in den meisten Staaten — die politische Gleichheit beider erklärt. Thomas konnte zu diesem Schluß noch nicht kommen, nicht etwa nur wegen der starken Abhängigkeit

57. 4 von *Aristoteles*, sondern auch im Hinblick auf die Struktur der damaligen Gesellschaft. Die Anwendung eines naturrechtlichen Prinzips ist eben je und je verschieden, entsprechend der konkreten Befindlichkeit sowohl des Menschen wie der Gesellschaft, entsprechend dem Satz, den Thomas in Art. 2 Zu 1 ausgesprochen hat: „Die Natur des Menschen ist veränderlich“. Das will heißen: Die sachgegebenen Umstände, in denen wir leben, ändern sich unaufhaltsam, so daß wir entsprechend auch die Ordnungsformen ändern müssen.

Zweites Kapitel
GERECHTIGKEIT ALS TUGEND
(Fr. 58)

1. DIE ALLGEMEINE BEGRIFFSBESTIMMUNG DER GERECHTIGKEIT
UND DEREN SITTLICHE BEWANDTNIS

(Art. 1–4)

58. 1-4 Die Gerechtigkeit, um die es hier geht, ist nicht die allgemeine Rechtheit im Sinne *Anselms* (vgl. Art. 1, Einw. 2), auch nicht die übernatürliche Rechtfertigung durch und vor Gott (vgl. Art. 2, Einw. 1), sondern die sittliche Stärke, welche das Recht dem andern gegenüber verwirklichen soll. Thomas hat bei der Abfassung des ersten Artikels, wo es um die Definition der Gerechtigkeit in diesem eigentlichen Sinne geht, die durch die *Institutionen Justinians* übernommene Definition *Ulpians* vor Augen: „Die Gerechtigkeit ist der anhaltende und feste Wille, jedem sein Recht zu geben“. *Ulpian* findet dabei den Beifall des hl. Thomas mit der einen Verbesserung, daß es bei der Definition von Tugenden, wie Thomas sagt, eigentlich nicht um den Willensakt, sondern um eine dauernde sittliche *Haltung* gehe. Aus diesem Grunde findet Thomas die aristotelische Definition aus dem 5. Buch der Ethik besser, wie er am Schluß des Artikels leicht andeutet: „Die Gerechtigkeit ist jener Habitus, auf Grund dessen jemand sich für das Recht entscheidet“.

Es möchte vielleicht überflüssig und belanglos erscheinen, wenn dann Thomas, nachdem er doch bereits in der vorigen Frage die innere Bewandnis des Rechts als einer Friedensordnung zwischen vielen getrennten Personen dargestellt hat, nun im zweiten Artikel nochmals fragt, ob die Gerechtigkeit immer

auf einen andern bezogen sei. Und dennoch bedeutet gerade diese Frage den Auftakt zu der Abklärung der Diskussion des dritten Artikels, ob die Gerechtigkeit als Tugend bezeichnet werden könne. Es bleibt nämlich immer Eigenheit der Gerechtigkeit, den Abstand des Ich vom Du zu behalten und keine Vermengung der Interessen vorzunehmen. So möchte es eben scheinen, daß der Begriff des Guten völlig schwindet. Und dies aus einem doppelten Grunde: 1. Es wird scheinbar die Trennung vor der Gemeinsamkeit bevorzugt, wo im Verhältnis zwischen den Menschen doch gerade im Zusammenstehen und Vereinigen die Vollendung zu liegen scheint; 2. dem Recht scheint sich die Vorstellung des Zwanges notwendig zu verbinden, so daß die sittliche Größe des gerechten Handelns völlig verschwindet. Mit dieser zweiten Schwierigkeit beschäftigt sich Thomas ausdrücklich im dritten Artikel, während die erste im Gedankengang des zweiten Artikels verborgen liegt.

Was nun die erste Fragestellung betrifft, so betont Thomas zwar mit Nachdruck (Art. 2) das wesentliche Element in jeglicher Form von Gerechtigkeit: das „Ein-anderer-sein“. Er erklärt aber dabei, daß es bei aller Verschiedenheit eben doch auf einen Ausgleich ankommt, ohne dabei auf eine Verwischung der Interessen hinzusteuern. Zurückgreifend auf diesen Gedanken, formuliert Thomas zu Beginn des fünften Artikels das Ergebnis des zweiten: Die Gerechtigkeit *ordnet* den Menschen in seinem Verhältnis zu einem andern. Die Gerechtigkeit sieht es also nicht auf das Ich ab in seiner Geschiedenheit vom Du, sondern auf die *Ordnung* des Ich zum Du. Sie ist Friedensordnung. Damit ist ihre sittliche Aufgabe gewahrt.

Auf die zweite Frage eingehend, unterstreicht Thomas (Art. 3) nochmals die Bewandnis des Guten im Recht gegenüber jedem Zwangsnormensystem, von dem in der Rechtsphilosophie *Kelsens* ausschließlich die Rede ist. Der Gedanke des Rechtszwanges ist erst eine weitere Konsequenz, die sich aus dem Begriff des Rechtsgutes ergibt. Er folgt erst aus dem Guten, das die Bewandnis des Rechts hat, insofern der andere, auf seinen Rechtsanspruch pochend, zu Gegenmaßnahmen greift und damit zur Rechtsbefolgung zwingt. Man kann allerdings den Gedanken des Rechtszwanges aus dem Recht selbst nicht bannen. Er ergibt sich aus dem Begriff des Geschiedenseins derer, zwischen denen die Friedensordnung hergestellt werden soll.

Der *Zwang* bleibt aber im Wesen des Rechts *nur als Möglichkeit* beschlossen und verborgen. Es ist für das Recht durchaus nicht wesentlich, sich tatsächlich im Zwang auszuwirken. Thomas unterstreicht also den unleugbaren sittlichen Wert des Rechts. Aus ihm leitet er ab, daß die Tugend der Gerechtigkeit zum vollkommenen Menschen gehört, daß es darum ein utopischer Gedanke ist, sich eine Gemeinschaft vorzustellen, die nur Liebesverband wäre. Sosehr die Liebe vorherrschen mag, wie die Theologie sich dies für den paradiesischen Menschen und für den Zustand am Ende der Dinge für das Jenseits vorstellt, so bleibt doch das wahre Gut des Rechts immer bestehen, insofern die Menschen unter sich getrennte Wesen mit eigenständiger Handlungsweise darstellen. Der Zwang liegt freilich bei diesem Idealzustand außerhalb der Betrachtung. Er bleibt aber doch in der Möglichkeit beschlossen, für den Fall, daß der eine dem andern nicht freiwillig das Seine gäbe. Die Vorstellung *Tolstois* von einer reinen Liebesgemeinschaft mag viel Verlockendes an sich haben, ähnlich wie die erdachten Ausführungen mancher Kirchenväter über ein verlängertes Paradiesesdasein.

Allerdings könnte man sich weiterhin die ernste Frage vorlegen, ob die Gerechtigkeit nur die freie sittliche Einstellung zu dem Gut des Rechts sei oder ob sich darin nicht doch auch eine gewisse Unterwerfung unter ein Gesetz und damit unter einen Gesetzgeber finde. Mit dieser Frage stoßen wir wohl oder übel doch auf das Problem des Zusammenhangs zwischen Recht und Autorität. Thomas spricht hiervon an unserer Stelle nicht. Wir begnügen uns daher damit, die Schwierigkeit nur kurz zu streifen.

Man beachte, daß es in der Frage nach der Beziehung des Rechts zur Autorität keineswegs um die Frage nach dem Zwang geht. Auch hier bleibt die Vorstellung des Zwanges zweitrangig, insofern man sich eine Autorität vorstellen kann, die nur Ordnungsprinzip und nur der Möglichkeit, nicht unbedingt der Tatsächlichkeit nach, Vollzieherin des Zwanges ist.

Thomas kann sich, wie sich aus seinem Traktat über das Gesetz (I–II 90–108; DT, Bd. 13) ergibt, das Recht ohne Gesetz und so auch ohne Gesetzgeber nicht vorstellen. Gerade hier liegt ja der Grund, warum er im Recht, mit welchem ein anderer gegen uns auftritt, nicht nur eine fremde Zwangshandlung sieht, sondern ein wahres sittliches Gut, das Frieden zwischen uns stiftet. Die *Hobbessche* Vorstellung sah im Mitmen-

schen einen Wolf, dem gegenüber man sich sichern muß, was nur durch gegenseitige Übereinkunft, durch ein notgedrungen vereinbartes Rechtssystem möglich sei. Für Thomas ist das Rechtssystem kein notgedrungenes Friedensabkommen, sondern ein Ordnungsgefüge, das die Partner vorfinden, nicht eigenmächtig schaffen.

Es liegt nun in der Eigenart des kausalen Denkens, sogleich nach dem Woher dieser Friedensordnung zu fragen. Gewiß hat der Positivismus und vor allem *Kelsen* dieses Fragen nach der Ursache als ein dem Rechtsdenken artfremdes Vorgehen bezeichnet. Und dennoch bewegt sich Thomas ganz folgerichtig nur auf dem Boden des rechtlichen Denkens und begibt sich keineswegs hinüber auf den allgemeinen Bereich kausalen Wirkens, etwa in den Gedanken der Welterschöpfung durch Gott. Wo immer ein Mensch uns gegenüber mit einem Anspruch auftritt, spricht er ein gewisses Machtwort, in der Weise nämlich, als er sich jede Einmischung von anderer Seite verbittet und auf seine Eigenständigkeit pocht. Er muß sich also von selbst als uns überlegen ausweisen, zwar nicht durch die Kraft seiner Faust, sondern vielmehr durch die Macht des ideellen Gehaltes, um dessentwillen er sich uns gegenüber als unantastbar bezeichnet. Die Tatsache nun, daß auf unserer Seite dem Selbständigkeitsanspruch des Mitmenschen gegenüber eine spontane Anerkennung dieser seiner Eigenständigkeit entspricht, zeigt deutlich, daß hier ein Friedensordnungsprinzip vorliegt, das wir nicht aus uns haben, das vielmehr zurück- oder hinüberweist auf eine beiden übergeordnete Gesetzes-Macht, die wir als den Schöpfer unserer geistigen Eigenständigkeit bezeichnen müssen. Verbinden wir diese aus unzweideutig juristischem Denkprozeß ermittelte höchste Autorität mit dem ontologisch-kausalen Denken, dann werden wir sie nur mit dem Namen „*Gott*“ anreden können. Wenn *Kelsen* solches Denken mit dem Aberglauben der Primitiven vergleicht, als ob es sich hier um die unbewußten Auswirkungen einer Angst vor dem fremden Wesen handle, das uns Blitz und Donner schickt, dann übersieht er die Grundstruktur unseres kausalen Denkens, dem auch er nicht entrinnen kann.

Thomas spricht von all dem hier in unserer Frage nicht mehr, weil es ihm eine Selbstverständlichkeit ist. Er zieht nur die Schlußfolgerung (Art. 3): Die Gerechtigkeit ist eine wahre Tugend, eine sittliche Einstellung auf das Gut des Rechts.

58. 1-4 Daraus mag man zugleich erkennen, daß es einfach eine absolute Unmöglichkeit ist, Recht und Moral zu trennen, d. h. den Begriff des Rechts von dem des Guten loszudenken, um eine reine Rechtslehre im Sinne *Kelsens* auszubauen. Allerdings ist das Gute und das Recht nicht schlechthin dasselbe. Aber das Recht ist ein Gut und nur als ein Gut vorstellbar. So ist auch die scholastische Auffassung der Sozialethik gerechtfertigt, welche in der Sozialethik das rechtlich geordnete Gefüge der Gesellschaft betrachtet. Es wäre verhängnisvoll, ausgehend vom kantischen Standpunkt zu meinen, daß die Ethik nur die Entwicklung oder Entfaltung des persönlichen kategorischen Imperativs zum Gegenstand habe. Damit wäre natürlich jede Ethik des Sozialen außer Kurs gesetzt. Andererseits besagt diese Übereinstimmung von Gut und Recht nicht, daß Sozialethik und Recht, im Sinne von *positivem* Recht, sich decken würden. In der Schaffung positiven Rechts sind wir Vertragspartner, wenigstens zu einem großen Teil, so daß wir hier die freie Willensbildung aller in Betracht ziehen müssen, also vom „Ideal“ der natürlichen Sittlichkeit oft genug dadurch abweichen, daß wir nicht abzuändernde sittliche Dekadenz in Kauf nehmen. Hier erhält die absolute Ethik den Charakter einer „Situationsethik“, d. h. einer Ethik, die sich der gegebenen soziologischen und psychologischen Verfassung der Gesellschaft anpaßt, weil anders eine Friedensordnung nicht möglich wäre. In der positiven Rechtsgestaltung müssen wir oft genug moralische Übel der Gesellschaft hinnehmen (vgl. Ehescheidungsgesetze), um wenigstens ein Mindestmaß der an sich für alle unbedingt geltenden Ethik zu retten.

Dennoch aber bleibt die Schlußfolgerung des hl. Thomas bestehen: Die Gerechtigkeit ist eine wahre Tugend, eine sittliche Einstellung auf das Gut des Rechts. Daß das Recht seinerseits wesentlich die Autorität einschließt, kann seinen sittlichen Wert nicht beeinträchtigen, da die Autorität keine Heteronomie bedeutet, wie *Kant* gemeint hat. Denn die Autorität ist bereits in das sittliche Apriori unserer Vernunft verwoben. Bedeutet doch das Urgewissen, die sogenannte *Synderesis*, nicht einfachhin das Hören auf eine außenstehende Macht, sondern eine uns eingeschaffene Teilhabe der göttlichen Autorität¹. Unser kategori-

¹ Vgl. *A. F. Utz*, Ethik, Heidelberg 1970, 145.

scher Imperativ, um *Kants* Ausdrucksweise zu gebrauchen, ist eben eine Partizipation göttlichen Imperativs. 58. 1-4

Im Anschluß an die Frage nach der sittlichen Bewandnis der Gerechtigkeit konnte Thomas, der in unserem Traktat weitgehend *Aristoteles* folgt, die Frage nach dem psychologischen Träger der Tugend der Gerechtigkeit nicht übergehen (Art. 4). *Aristoteles* hatte die Gerechtigkeit in den sinnlichen Strebeteil verlegt, Thomas dagegen schreibt sie dem Willen zu. Für uns liegt heute dies Problem am Rande, während es für Thomas aus geschichtlichen und theologischen Gründen nicht zu umgehen war².

2. DIE ALLGEMEINE GERECHTIGKEIT.
DAS PROBLEM DER SOZIALEN GERECHTIGKEIT
(Art. 5 u. 6).

In den Artikeln 5 ff. beschäftigt sich der hl. Thomas mit einer alten, von *Aristoteles* stammenden Einteilung der Gerechtigkeit, die besondere Aufmerksamkeit verdient: die Unterscheidung der Gerechtigkeit in *Gemeinwohl-* und *Sondergerechtigkeit*, wobei letztere wiederum untergeteilt wird in *austeilende* und *ausgleichende*. 58. 5/6

Man würde Thomas falsch verstehen, wollte man diese Teilgerechtigkeiten nur als verschiedene Gesichtspunkte einer einzigen sittlichen Haltung betrachten und dabei die Sicht auf die Verschiedenheit des Objekts, d. h. die Unterscheidung von seiten des Rechts übersehen. Gemäß der aristotelisch-thomistischen Philosophie wird jegliche seelische, erst recht sittliche Haltung vom Objekt her bestimmt.

Allerdings wäre man wiederum auf falscher Fährte, wollte man glauben, Thomas fände den Grund der besagten Gliederung der Gerechtigkeit in der Wesensfunktion des Rechts, d. h. im Recht als solchem. Das Recht ist immer Friedensordnung zwischen verschiedenen Subjekten. Der Unterschied zwischen *Gemeinwohl-* und *Sondergerechtigkeit* ist darum nicht in einer Verschiedenheit der wesentlichen Rechtsfunktion zu suchen. Thomas erklärt dies ausdrücklich, wenn er (Art. 5) sagt, daß sich in beiden die „eigentliche Bewandnis“ des Gerechtheits bewahrheitete (*secundum propriam rationem*).

² Siehe meinen Kommentar in DT, Bd. 11, 545–550.

58. 5/6 Man erinnert sich bei dieser Gelegenheit der Lehre des Artikels 5 in Frage 57, wo das Verhältnis zwischen Vater und Kind nicht als streng rechtliche Beziehung bezeichnet wurde. Dort wäre eine solche Bezeichnung „Gerechtigkeit“ in ihrer eigentlichen Bewandnis für die Vater-Sohn-Beziehung nicht möglich gewesen. Dagegen heißt es hier, daß auch die Gemeinwohl-gerechtigkeit zur Kategorie des strengen Rechts gehöre, wenn- gleich der einzelne Mensch als Teil des Ganzen bezeichnet wird, wie ähnlich in 57, 5 der Sohn als Teil des Vaters. Man mag daraus die Bedeutung dieser an sich unscheinbaren und im allgemeinen wenig beachteten, sogar „mißachteten“ Bemerkung in unserem Artikel erkennen. In der Diskussion über die Wiedergutmachung hätte man darauf das Augenmerk richten sollen (vgl. Kommentar zu 62, 1).

Die Unterscheidung also, um die es hier geht, ist nicht der Wesensfunktion des Rechts, sondern dessen Sachbereich entnommen. Der Sachbereich des Rechts ist nämlich verschieden, entsprechend der Verschiedenheit des „andern“, dem man das Seine geben soll. Es ist ihm immer das „Seine“ zu geben. Wir verbleiben also im Bereich des strengen Rechts. Der „andere“ aber, dem das Recht gilt, kann eine einzelne Person sein oder die Gemeinschaft, zu der wir gehören. Im ersten Fall haben wir die Sondergerechtigkeit, im zweiten die Gemeinwohlgerechtigkeit. Um die *Gemeinwohlgerechtigkeit* geht es nun zunächst (Art. 5 u. 6).

Der Mensch lebt naturhaft in der Gemeinschaft von Menschen, er bildet also einen Teil eines Ganzen und ist somit dem Ganzen gegenüber verpflichtet. Überraschend für das moderne Denken über die Menschenrechte kommt sodann die völlig aristotelische Wendung: „Der Teil aber ist, was er ist, durch das Ganze“. Darum steht der ganze sittliche Mensch in der Spannweite der Gerechtigkeit, nämlich der Gemeinwohlgerechtigkeit. Aus diesem Grund erhält dann die Gemeinwohlgerechtigkeit den Namen „allgemeine Gerechtigkeit“.

Man denkt unwillkürlich an den *Spannschen* Universalismus: Das Ganze, die Gemeinschaft wird aufgebaut von oben, vom Universalen und Umfassenden her. Die Glieder sind Funktion des Ganzen. Das Ganze tritt also mit Herrschaftsansprüchen an die Glieder heran. Die Anerkennung dieses Herrschaftsanspruchs vollzieht sich in der Gemeinwohlgerechtigkeit. Es möchte fast scheinen, als ob hier der Christ Thomas

den Totalitarismus des Heiden *Aristoteles* kopieren würde. Doch können wir dem thomasischen Text unmöglich diese Deutung geben, da Thomas sonst in seinen Werken unzweideutig eine personalistische Gesellschaftslehre vorträgt³.

Wie aber löst sich der scheinbare Widerspruch in der Lehre des hl. Thomas? Man könnte versucht sein, die Antwort darin zu finden, daß Thomas eigentlich nur von der *Möglichkeit* spricht, die gesamte sittliche Haltung des Individuums auf die Gemeinschaft auszurichten, wie man etwa von der Liebe sagt, sie könne sich frei verschenken, ohne dadurch ihren persönlichen Charakter zu verlieren. Thomas gebraucht ja auch den Ausdruck „ausrichtbar“ und nicht „auszurichten“. Ebenso: „Die Akte aller Tugenden *können* zur Gerechtigkeit gehören, insofern diese den Menschen auf das Gemeinwohl ausrichtet“. Andererseits ist zu bedenken, daß wir uns auf dem Gebiet der strengen Gerechtigkeit befinden, wo ein unabänderliches Muß gilt, das vom andern, nämlich von der Gemeinschaft, eingefordert werden kann. Zu alledem fährt Thomas fort, die Gemeinwohl- oder allgemeine Gerechtigkeit könne auch Gesetzesgerechtigkeit genannt werden, insofern der Mensch durch sie sich dem Gesetz unterwirft, welches die Akte aller Tugenden auf das Gemeinwohl hinordnet.

Die theologische Ordnung bleibt außer acht, da es sich um ein rein philosophisches Problem handelt. Der Traktat über die Gerechtigkeit steht auf dem Boden der Natur, da es darum geht, was der Mensch dem andern auf Grund der Naturverbundenheit schuldet. Die übernatürliche Ordnung von Mensch zu Mensch ist die Ordnung der Liebe, die ihrerseits zwar der Gerechtigkeit nicht entraten kann, aber andererseits eben nicht selbst Gerechtigkeit besagt, sondern weit darüber hinausragt⁴. Auch dem Theologen darf diese philosophische Schauweise nicht fehlen, da die göttliche Liebe Königin aller Tugenden, auch

³ Vgl. *I. Th. Eschmann*, Bonum commune etc., Med. St. 5 (1943) 126–165. *A. F. Verpaalen*, Der Begriff des Gemeinwohls bei Thomas von Aquin, Ein Beitrag zum Problem des Personalismus. Heidelberg 1954. Die gesamten das Gemeinwohl betreffenden Thomastexte (von *A. F. Verpaalen* zusammengestellt) sind im Teil I meiner Sozialethik abgedruckt.

⁴ Dabei darf aber nicht übersehen werden, daß beim Christen jedwede Ungerechtigkeit zugleich Sünde gegen die übernatürliche Gottesliebe ist. Vgl. 59, 4 mit Kommentar. Hier wird der unzerreißbare innere Zusammenhang von natürlicher und übernatürlicher Ordnung deutlich.

58. 5/6 der natürlichen, ist, d. h. den gesamten sittlichen, auch rein natürlichen Kräftekosmos zur Tätigkeit aufruft. Die innere Erneuerung der in Gemeinschaft lebenden Individuen durch die Liebe kann noch nicht die ganze gesellschaftliche Erneuerung bedeuten, da diese ihre Verwirklichung in einer sogenannten „Zuständereform“, d. h. in rechtlichen Abgrenzungen verlangt.

Es kann also in unserem Artikel keineswegs von einer Hinordnung der theologischen oder eingegossenen sittlichen Tugenden auf das Gemeinwohl auf Grund der Gemeinwohlgerechtigkeit die Rede sein. Die Frage bezieht sich einzig auf die natürlichen Tugenden: „Das Wohl des Bürgers ist nicht das letzte Ziel der eingegossenen Kardinaltugenden [erst recht nicht der theologischen Tugenden], sondern der erworbenen Tugenden, von denen bei den Philosophen die Rede war“ (Virt. card., 4 Zu 3). Im natürlichen Bereich bewegen sich alle Tugenden im Raum der sozialen Natur. Zwar anerkennt auch der Philosoph ein persönliches Verhältnis eines jeden geistigen Wesens zu Gott. Doch bedeutet dieses Verhältnis zu Gott in der Natur keine Tugend, sondern eben Natur. Es liegt in der Teilhabe des Seins, also im Sein des natürlich Personalen. Das natürliche Streben nach Gott ist nichts anderes als die naturhafte Ausrichtung des Menschen auf den Schöpfer. Man wird darum in der Tugendlehre, d. h. unter jenen vom Menschen durch eigenen sittlichen Fleiß erworbenen sittlichen Kräften, umsonst nach einer „Tugend“ der Gottesliebe suchen. Die Tugenden des Philosophen bewegen sich im Bereich der Mittel zum Endziel, auf welches wir naturhaft hingeeordnet sind. Auf diesem Tätigkeitsfeld aber sind wir naturhaft sozial, gesellschaftsverbunden. Unsere naturhafte Gottbezogenheit beweisen wir dadurch, daß wir uns zu allem „recht“ verhalten, was uns umgibt und uns unterstellt ist: dem Mitmenschen gegenüber, uns selbst gegenüber und der Welt gegenüber. Dem Mitmenschen gegenüber durch die Gerechtigkeit im eigentlichen Sinn, uns selbst und der nichtgeistigen Welt gegenüber durch die Tugenden der Maßhaltung und der Tapferkeit. Das Objekt der Maßhaltung wie auch jenes der Tapferkeit steht aber in engem Kontakt mit dem Mitmenschen. Der Genußsüchtige mißbraucht Güter dieser Welt, mittels deren er und der Mitmensch sich vervollkommen sollten. Die *Drogensüchtigen* z. B. bedeuten eine kostenmäßige Belastung der Gesellschaft. Der Feige mißachtet Güter, für die er sich um der Mitmenschen willen einsetzen sollte, weil sie allge-

mein menschliche Güter sind. Wenngleich sich ein Großteil der Maßhaltung und der Tapferkeit im geheimen Leben unserer eigenen Person abspielt, so ist doch das Objekt unserer Leidenschaften, deren Regelung diesen beiden Tugenden obliegt, aufs innigste mit der Umwelt verknüpft. Das sittliche Leben kennt keine säuberliche Abtrennung, sondern ist in sich geeint (vgl. „Verknüpfung der Tugenden“ in I–II 65; DT, Bd. 11). Wir haben uns nicht nur vor Überschreitungen zu hüten, die dem Nächsten schaden könnten, sondern müssen darüber hinaus unsere sittlichen Kräfte positiv einsetzen zur Beteiligung am Aufbau der Gemeinschaft, am allgemeinen Kulturschaffen, das nicht nur etwas Personales, sondern zugleich ein soziales Gut ist. Würden wir uns dem Kulturauftrag, der an die Menschheit als solche ergangen ist, entziehen, wir würden nicht nur unsere persönliche sittliche Vollendung hintansetzen, sondern auch den Mitmenschen um unseren Beitrag kürzen, den wir ihm aufgrund der Gemeinsamkeit der menschlichen Natur schulden.

So gilt also in Wahrheit der Satz des hl. Thomas: „Das Gut einer jeden Tugend, ob diese nun den Menschen in sich selbst oder in Beziehung auf den andern Einzelmenschen ordnet, ist auf das Gemeinwohl ausrichtbar“, und zwar ausrichtbar im Sinne der Gerechtigkeit, ist also „auszurichten“ auf das Gemeinwohl, das einen Anspruch auf die sittliche Leistung eines jeden hat.

Der Begriff des Gemeinwohls, den Thomas hier zugrundelegt, hat seine eigene Färbung, die wir heute nicht mehr kennen (vgl. die Exkurse).

Die Gemeinwohlgerechtigkeit wird vom hl. Thomas als eine eigene Tugend im strengen Sinn aufgefaßt, da sie ein eigenes Objekt hat, eben das Gemeinwohl (Art. 6). Sie ist aber zugleich eine Tugend, die die andern auf sich bezieht, die darum dem gesamten sittlichen Leben eine neue Zielrichtung gibt. In dieser Hinsicht kann sie als Kommandostelle der natürlichen Tugendordnungen bezeichnet werden. Thomas gibt ihr unter diesem Betracht den Namen „allgemeine“ Gerechtigkeit. Nicht, daß die anderen Tugenden ihre eigene Funktion verlieren. Es soll nur gesagt sein, daß sie eine neue Werthaftigkeit, eine neue sittliche Note, empfangen. Darum ist die Gemeinwohlgerechtigkeit in gewisser Hinsicht *in* allen Tugenden, wie Thomas (Art. 5 u. 6) sich ausdrückt. Sie wird auch, wie bereits erwähnt, „Geset-

58. 5/6 zsgerechtigkeit“ genannt, weil ihr Objekt durch die Gesetze bestimmt werden kann.

Entsprechend dem aristotelischen Vorbild unterscheidet Thomas (Art. 6) die Gemeinwohlgerechtigkeit selbst wiederum je nach dem Subjekt, in welchem sie sich findet, ob im Fürsten oder im Untertan. Im Fürsten, so meint er, sei sie „hauptsächlich“ und in erster Linie, im Untertan erst zweitlinig und ausführend. Auffallend ist, daß Thomas nicht sagt: eigentlich und uneigentlich. Man erinnere sich der Lehre von der politischen Klugheit in II—II 50, 2, wo die gleiche Unterscheidung angewandt wird. Hat eigentlich Thomas diese Rangunterschiede in der Gemeinwohlgerechtigkeit nicht doch stark im Sinn einer Wesensunterscheidung gesehen? Aus II—II 50, 2 zu schließen, handelt es sich jedenfalls nur um eine gradmäßige Unterscheidung. Diese Erkenntnis könnte an sich belanglos erscheinen. Jedoch ergibt sich aus ihr die grundsätzliche politische Gleichstellung zwischen Regierendem und Untertan. In der modernen Demokratie, in welcher ein jeder in gleichem Maße die Verantwortung für das Gemeinwohl übernimmt, ist diese Erkenntnis eine Selbstverständlichkeit. So wenig die Unterscheidung zwischen Demokratie und Monarchie für die politische Gemeinschaft eine Wesensunterscheidung bedeutet, sondern nur deren äußere Form betrifft, ebensowenig berührt die Unterscheidung der Funktionen, welche dem Untertan einerseits und dem Regierenden andererseits im Staate zufallen, das Wesen der sittlich-politischen Verantwortung.

3. DIE SONDERGERECHTIGKEIT

(Art. 7—10)

58. 7-10 Die Sondergerechtigkeit ist bei Thomas nicht die Gerechtigkeit eines einzelnen Menschen, sondern *zu* einem einzelnen. Aus diesem Grunde kann Thomas sie unterscheiden in *ausgleichende* (zwischen zwei einzelnen Menschen) und *austeilende* (vom Gemeinwohl zum einzelnen Menschen). Allerdings sagt Thomas (61, 1) selbst, daß die austeilende Gerechtigkeit im Grunde nicht nur den einzelnen, sondern zugleich auch die gesamte Ordnung im Auge hat, insofern die Güter des Gemeinwohls ordnungsgerecht (*secundum proportionalitatem*) dem einzelnen zugeteilt werden. Damit aber nähert sich die austeil-

lende Gerechtigkeit des hl. Thomas unserem modernen Begriff von der Gemeinwohlgerechtigkeit, die auch als *soziale Gerechtigkeit* bezeichnet wird. Wir können uns heute, wie im zweiten Exkurs dargestellt ist, das Gemeinwohl nur noch im Sinn der ausgeglichenen Proportion und Koordination aller vorstellen, so daß notwendigerweise Gemeinwohlgerechtigkeit und ausgleichende Gerechtigkeit nur verschiedene Funktionen ein und derselben Gerechtigkeit (der sozialen Gerechtigkeit) sind. Für unser vom Individualismus beeinflusstes und der konkreten Rechtsverteilung zugewandtes Denken kann das Gemeinwohl, sofern es Gegenstand des Rechts ist, nur noch in der Ordnung der vom Gesetz den vielen einzelnen aufgetragenen Lasten und Pflichten bestehen. Allerdings möchte das christliche Denken sich gegen die Gefangennahme durch den Individualismus dadurch wehren, daß es eben doch noch eine Zielstrebigkeit des Gemeinwesens nach einem Ideal anerkennt. Damit bleibt dem Gesetz die Vollmacht erhalten, für alle Menschen geltende sittliche Forderungen rechtskräftig aufzustellen, auch wenn die faktische Willensbildung, die soziologische Situation, ihnen widerstreben würde. Thomas bedurfte dieses Sperriegels gegen den Individualismus nicht, da die Gemeinwohlgerechtigkeit bei ihm ein integrales Ja zur Gemeinschaft bedeutet. Aus diesem Grunde wird der innere Mensch mit seinen Affekten durch die Gemeinwohlgerechtigkeit in einer Weise aufgerufen, wie man es sonst von der Gerechtigkeit nicht erwarten würde (Art. 9 Zu 3). Allerdings bleibt es Eigenheit einer jeden Art der Gerechtigkeit, durch eine äußere Handlung auf die Umwelt zu wirken (Art. 9 u. 10). In diese äußere Betätigung aber wird bei der Gemeinwohlgerechtigkeit das Affektleben des Menschen in wesentlicher Weise mit hineingezogen (Art. 9 Zu 3).

4. DAS GERECHTE TUN

(Art. 11)

Entsprechend der Grundauffassung der Scholastik, daß die Tugend eine dauerhafte sittliche Haltung (Habitus) bedeute, ergibt sich von selbst die Notwendigkeit, den Akt, d. h. die Äußerung dieser sittlichen Einstellung, zu studieren. Die Antwort liegt auf der Hand, da die sittliche Haltung selbst durch den Akt und dieser durch das Objekt bestimmt ist. Das

58. 11 Gerechtsein äußert sich im gerechten Tun, das in nichts anderem besteht, als jedem das Seine zu geben.

5. DIE WERTHÖHE DER GERECHTIGKEIT

(Art. 12)

58. 12 Der Vergleich der Tugenden nach ihrer Werthöhe ist in der Ethik des hl. Thomas ein bevorzugtes Thema. Im ersten Teil seiner Moraltheologie hat er diesem Thema eine eigene Frage (I–II 66; DT, Bd. 11) gewidmet. In II–II 30, 4 (DT, Bd. 16) erwog er die besonderen Auszeichnungen der Barmherzigkeit. In II–II 81, 7 (DT, Bd. 19) werden die Vorzüge der Gottesverehrung dargestellt. Ähnliche Vergleiche finden sich an zahlreichen anderen Stellen (vgl. II–II 102, 3; 104, 3; 117, 6; 123, 12; 136, 2; 141, 8; 152, 5; 155, 4; 157, 4).

Das Fragen nach der besten Tugend ist keine nutzlose Spielerei, wengleich jede sittliche Tat ihren eigenen unvergleichlichen Wert besitzt, so daß ein in der absoluten Wertskala weniger hoch eingeschätzter Tugendakt auf Grund der konkreten Umstände, der persönlichen Intensität usw. Ausdruck höchster sittlicher Bemühung sein kann. Sofern man aber der Ethik die Wesenserkenntnis der sittlichen Werte nicht abspricht, muß man dieser absoluten Wertskala ihre Berechtigung zuerkennen.

Thomas zieht hier keinen Vergleich von der Gerechtigkeit zu den theologischen Tugenden, auch nicht zur Klugheit, sondern lediglich zu den beiden andern sittlichen Tugenden der Tapferkeit und Maßhaltung.

Gemäß dem Grundsatz, daß das Gemeinwohl dem Einzelwohl vorgehe, stellt Thomas ohne Umschweife die Gemeinwohlgerechtigkeit den beiden genannten sittlichen Tugenden voran.

Bezüglich der Sondergerechtigkeit möchte es schwer scheinen, das Lob auf die Gerechtigkeit aufrechtzuerhalten. Und dennoch wird Thomas auch dieser Beweis leicht. Die Gerechtigkeit ist ihm die geistigste unter den sittlichen Tugenden. Dazu kommt noch, daß sie nicht im Subjekt verbleibt, sondern aus ihm hinausgeht zum Nächsten. Man vermute hier bei Thomas nicht die unbesorgte Nachfolge des Philosophen *Aristoteles*! Es entspricht durchaus einem grundsätzlich christlichen Gedanken, daß eine Tugend, je mehr sie über sich hinaus zum Näch-

sten geht, an Vollkommenheit gewinnt. Aus diesem Grunde wird die Barmherzigkeit von Thomas (II—II 30, 4 Zu 2; DT, Bd. 16) als die „Summe der christlichen Religion“ bezeichnet, „soweit die äußeren Werke in Frage kommen“. Entsprechend wird hier auf einer Vorstufe der theologischen Tugenden, nämlich im Bereich der sittlichen Tugenden, die Gerechtigkeit als die vornehmste der Tugenden bezeichnet. 58. 12

Dies für die moderne praktische Moral zu notieren, dürfte besonders angezeigt sein, nachdem durch eine jahrhundertelange Tradition hindurch der Schwerpunkt der Aufmerksamkeit auf einer Tugend lag, die in erster Linie das persönlich seelische Gleichgewicht regelt, nämlich auf der Keuschheit. Ohne die Werthöhe dieser Tugend, die ihren besonderen christlichen Glanz durch die Jungfräulichkeit um Christi willen erhält, auch nur im geringsten herabzusetzen, müssen wir in der absoluten Wertung dennoch der Tugend, die das Subjekt transzendiert, den Vorzug geben. In der konkreten Situation allerdings mag die Keuschheit, vorab die Jungfräulichkeit, eine stärkere sittliche Intensität beweisen, weil sie die Überwindung größerer subjektiver Schwierigkeiten fordert. Die absolute Werthöhe der Tugenden wird aber eben nicht nach der Überwindung der Hemmungen bestimmt, denen der Mensch unterliegt, sondern gemäß der geistigen Gutheit des Objekts.

Drittes Kapitel

DIE UNGERECHTIGKEIT

(Fr. 59)

Der erste Artikel ist nicht nur durch die biblische Lehre von der Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit (vgl. Einw. 1), sondern auch durch die Feststellung des praktischen Lebens veranlaßt, daß nämlich die Ungerechtigkeit selten allein auftritt, sondern immer mit andern Verfehlungen zusammen, wie der 2. Einwand darstellt. 59. 1-4

Wie die Gemeinwohlgerechtigkeit eine eigene Tugend ist, so bedeutet der Verstoß gegen sie eine eigene Sünde und, sofern es aus verfestigter Haltung geschieht, ein eigenes Laster. Die egozentrische Einstellung, welche der Gemeinschaft das Ihrige vorenthält, ist wirklich Sünde, und zwar eine eigene Sünde, nicht

59. 1-4 nur unordentliche Begierde nach Reichtum, sondern eine vor der Gemeinschaft zu verantwortende Ungerechtigkeit: asoziale Haltung und Tat. Das Sich-selbst-Abschließen und Sich-Sträuben gegenüber der Eingliederung in das allgemeine Kulturschaffen fügt der Gemeinschaft Schaden zu und bedeutet zugleich einen Verstoß gegen die eigene sittliche Vollendung des Einzelmenschen. Ein erneuter Beweis dafür, wie tief Thomas die soziale Natur des Menschen als sittliche Aufgabe anerkannt wissen will.

Wo der Mensch dem Mitmenschen das versagt, was ihm zusteht, liegt, wie Thomas weiter ausführt, eine Ungerechtigkeit gegen die Sondergerechtigkeit vor.

Allerdings kann man nur dort von Ungerechtigkeit sprechen, wo ein ungerechtes Wollen im Menschen vorliegt (Art. 2).

Da die Gerechtigkeit stets den Rechtsanspruch des Mitmenschen miteinbezieht, so geschieht Ungerechtigkeit niemals, wenn der andere sich nicht unwillig zeigt, d. h. den ihm zugefügten Schaden überhaupt nicht einschätzt (Art. 3). Diese von *Aristoteles* stammende Lehre zeitigt verhängnisvolle Folgen, sobald man den Boden des Naturrechtsdenkens verläßt, wo es noch Rechte gibt, auf welche der Mitmensch nicht verzichten kann. Der Rechtspositivismus, der die Friedensordnung der Gesellschaft nicht im Sinne absoluter Normen, sondern als Ordnung innerhalb verschiedener Willensbildungen auffaßt, kann folgerichtig z. B. die Homosexualität als strafwürdiges Verbrechen streichen, sofern die beiden Partner in beiderseitiger Einwilligung handeln. Es liegt dann kein Unrecht mehr vor, zumal wenn die gesamte Gesellschaft an dieser Handlung keinen Anstoß mehr nimmt. Im Naturrechtsdenken jedoch bleibt die Homosexualität immer ein von der Gesellschaftsmoral absolut und überzeitlich zu verwerfendes Vergehen, so daß sie immer eine Ungerechtigkeit bedeutet, nicht nur in dem rein religiösen Sinn der sündhaften Tat gegen Gott, sondern auch im zwischenmenschlichen Bereich, weil eben eine Norm verletzt wird, die der Gesellschaft als Ganzes aufgetragen ist. Auch hier mag man wiederum die sittliche Spannweite der Gemeinwohl-gerechtigkeit erkennen.

Welches Gewicht die sittliche Verpflichtung zu rechtem Handeln besitzt, ergibt sich aus Artikel 4, wo Thomas erklärt, daß die Sünde der Ungerechtigkeit wesentlich eine schwere Sünde sei. Wer dem andern das Seine nimmt oder nicht gibt,

verfehlt sich sogar gegen das Grundgebot der übernatürlichen Sittlichkeit, gegen die göttliche Liebe. Nicht, als ob die Gerechtigkeit im Grunde doch auf die Liebe hinausliefe. Wer aber die Liebe hat und sie bewahren will, muß gerecht sein, muß dem Nächsten das geben, was ihm gehört, sonst kann er in der Liebe nicht bleiben. Mit andern Worten: sonst versündigt er sich schwer, denn in der Theologie ist jene Sünde als schwer zu bezeichnen, die mit der Liebe nicht mehr vereinbar ist. 59. 1-4

Dies schließt aber im Bereich der Gerechtigkeit die Möglichkeit einer „kleinen“, theologisch ausgedrückt, einer läßlichen Sünde nicht aus. In kleinen und belanglosen Dingen hat der Geschädigte keinen sachlichen Grund zum Unwillen. Wer also in kleineren Dingen Unrecht begeht, kann berechtigterweise annehmen, daß der andere sich nicht geschädigt fühlt (Art. 4 Zu 2). Damit aber ist der Ungerechtigkeit die Spitze abgebrochen, da es, wie Thomas im 3. Artikel ausführte, Unrecht nur gibt, wo der Mitmensch das Unrecht „erleidet“. Man kann daher auf dem Gebiet des Rechts von schwerwiegendem und geringfügigem Tatbestand reden (*materia gravis* und *materia levis*, wie die Theologie sich ausdrückt).

Viertes Kapitel

DIE RECHTSPRECHUNG

(Fr. 60)

Sosehr die Gesetzesbildung für ein ruhiges gesellschaftliches Leben im Vordergrund stehen muß, so wird sie dennoch endgültig ihre Wirksamkeit erst in der Rechtsprechung erhalten. Hier erst *wird* eigentlich Recht im entscheidenden Sinn. Es entspricht dies ganz dem Denken des hl. Thomas, insofern er selbst als Recht das *hic et nunc* geltende Objekt der Tugend der Gerechtigkeit bezeichnet (vgl. Kommentar zu 57, 1). *Kelsen* hat daher, wie bereits gesagt, mit feinem Gespür dem Richter rechtserzeugende Kraft zugesprochen. Auch bei Thomas schreitet der rechtsbildende Prozeß folgerichtig von den Gesetzen vor bis zum richterlichen Urteil. In Art. 6 Zu 1 sagt er ausdrücklich, daß das richterliche Urteil nicht nur eine Feststellung des Tatbestandes sei, sondern ein autoritativer Anstoß. Darum gehört die Rechtsprechung in jenen Bereich des Rechts, der 60. 1-6

60. 1-6 nicht einzig Recht vollführt und befolgt, sondern als übergeordnete Instanz Recht festlegt (Art. 1 Zu 4). Zur Rechtsprechung ist eine höhere Gewalt vonnöten, welche beide rechtsuchenden Teile gewissermaßen in der Hand hat (Art. 1 Zu 3). Das richterliche Urteil wird darum als „auf den Einzelfall zugeschnittenes Gesetz“ bezeichnet (67, 1).

Es möchte sogar scheinen, als ob Thomas im Sinn der Freirechtsschule dem Richter die freie Rechtsbildung zusprechen würde. Denn außer der Tugend der Gerechtigkeit und der legitimen Zuständigkeit verlangt er auch noch die Rechtsklugheit auf seiten des Richters (Art. 2). Soll diese Klugheit etwa bedeuten, daß der Richter selbständig, vielleicht sogar über das Gesetz hinweg neues Recht schaffen kann? Die Lehre von Frage 60 beweist, daß Thomas insoweit den Gedanken der Freirechtsschule vertritt, als er, wie sie, die Lückenhaftigkeit des Gesetzes unterstreicht. Er unterscheidet sich jedoch von ihr, insofern er nicht einfach eine Berücksichtigung der Verkehrsbedürfnisse und der Forderungen von Treu und Glauben, sondern über diese mehr praktische Sicht hinaus eine Rückbesinnung auf die absoluten Normen fordert.

Die thomasische Auffassung von der Lückenhaftigkeit des Gesetzes und der damit gegebenen Notwendigkeit einer neuen Rechtsbildung durch den Richter spricht sich in dem Begriff jener Klugheit und der mit ihr verbundenen Tugend der Gerechtigkeit aus, die Thomas als wesentliche Ausrüstung des Richters verlangt.

Diese Klugheit ist zunächst die „rechte Vernunft“ zur Aufdeckung des unter das Gesetz fallenden Tatbestandes (vgl. Art. 1 Zu 1; Art. 2). Damit ist allerdings zunächst mehr dem Rechtsformalismus als der Freirechtslehre das Wort gesprochen. Immerhin führt bereits die besondere Art, mit welcher der Richter bei der Feststellung des Tatbestandes vorzugehen hat, einen Gedanken ein, der zur freien sittlichen Rechtsentscheidung des Richters hinüberführt. Denn es soll dem Richter, wie Thomas (Art. 4 Zu 2) sagt, nicht nur um die Ermittlung einer materiellen Wahrheit nach Art einer rein juristischen Technik gehen, sondern er soll selbst mit eigener sittlicher Verantwortung für die Wahrheit des Tatbestandes eintreten können. Aus diesem Grunde rät Thomas (Art. 4 Zu 3), immer zum Besten des Nächsten zu urteilen, denn besser sei es, sich öfters zu täuschen, als sich der Gefahr auszusetzen, dem andern Unrecht zu

tun (Art. 4 Zu 1). So wird der Richter zum sittlichen, nicht nur zum sachverständigen Interpreten des vorliegenden Falles. 60. 1-6

Über den Tatbestand hinaus reicht nun diese sittliche Haltung des Richters bis hinein in das Innere der Rechtsprechung, des Urteils. Den aristotelischen Begriff der Billigkeit anwendend, meint Thomas (Art. 5 Zu 2), der Richter habe zu urteilen, ob billigerweise das Gesetz in einem konkreten Fall überhaupt Geltung habe; denn die positiven Gesetze könnten, wenngleich sie an sich eine Rechtsordnung im allgemeinen beabsichtigten, dennoch im Einzelfall die Ordnung stören. Thomas macht also den Richter nicht nur zum Interpreten des statuierten Gesetzes, sondern spricht ihm darüber hinaus noch die Fähigkeit zu, selbst gegen den Wortlaut des Gesetzes zu urteilen, also im konkreten Fall gesetzgebend, besser: rechtsverbessernd zu wirken. Das Prinzip dieser Rechtserzeugung ist dabei die mit der Tugend der Gerechtigkeit gepaarte sittliche Klugheit. Damit wird ein Orientierungspunkt eingeführt, der nicht *in* dem allgemeinen Rechtsgefühl der Gesellschaft, wie etwa bei den Vertretern der Freirechtsschule, sondern *über* der gesellschaftlichen Praxis, erst recht natürlich *über* der rein juristischen Praxis liegt, nämlich in den Normen der natürlichen Sittlichkeit, die für alle gelten, die sich in der menschlichen Gesellschaft zusammengefunden haben. So kann Thomas (Art. 2 Zu 2) den Richter den „Diener Gottes“ nennen, ähnlich wie *Ulpian* den Juristen als „Priester der Gerechtigkeit“ bezeichnet hat. *H. Coing*¹ scheint sich dieser Auffassung zu nähern, wenn er in der Rechtsanwendung nicht eine rein logische Tätigkeit sieht, ein „Rechnen mit Begriffen“ nach Art der deutschen Pandektistik des vorigen Jahrhunderts, eine reine Subsumption des gegebenen Tatbestandes unter den Tatbestand des Gesetzes, sondern eine, freilich irgendwie gebundene, aber doch freie Entscheidung. Das sogenannte „Richterrecht“ hat sich in Deutschland besonders im Arbeitsrecht entwickelt, da hinsichtlich der Arbeitskämpfe (Kampfparität der Sozialpartner) keine gesetzlichen Normen bestehen.

Allerdings wirft eine solche Auffassung des richterlichen Amtes die Frage nach der Rechtssicherheit auf, die für *Radbruch* das zentrale Thema war. Thomas selbst hat dies gefühlt und darum nicht umsonst im 5. Artikel (vgl. auch Art. 6) die Bedeu-

¹ Die obersten Grundsätze des Rechts, 1947, 141.

60. 1-6 tung des geschriebenen Gesetzes hervorgehoben. Diese „formalistische“ Seite seines Rechtsdenkens kommt namentlich in 67,2 zur Geltung. Dennoch kann er die Rechtsprechung nicht einem toten Formalismus ausliefern. Darum verteidigt er die lebendige Rückorientierung aller konkreten Rechtsbildung an den Grundnormen des Naturrechts. Schärfer konnte Thomas seine Befürwortung des Naturrechts gegen das positive Gesetz nicht formulieren, als daß er erklärt, daß positive Gesetze, die gegen das Naturrecht sind, nicht Gesetze, sondern Gesetzesverderbnis seien und daß darum nach ihnen nicht gerichtet werden dürfe (Art. 5 Zu 1). Das Instrument der Rückbesinnung auf das Naturrecht ist das Gewissen. Wo dieses seine Funktion nicht mehr leistet, sieht Thomas keine Grundlage mehr für ein rechtlich geordnetes Zusammenleben. Darum gibt es für ihn nur ein Mittel zur Wahrung einer Ordnung in der Rechtsprechung: neben fachlicher Kenntnis die Erziehung des Richters zum Diener Gottes. Ganz übereinstimmend mit dieser thomasischen Schauweise sieht *V. Tomberg*² die Regeneration der Rechtsbildung und der Rechtsprechung: „Das moralische Denken als Denken, das in den Kategorien von Gut und Böse geschieht, ist die Quelle des entstehenden Rechts und der Boden, auf dem die Jurisprudenz ihr wahres Wesen wiederfinden kann und muß“. Eigentlich ist dies nichts anderes, als was bereits *Justinian* gesagt hat: „Jurisprudencia est divinarum atque humanarum rerum notitia“, die Jurisprudenz ist die Kenntnis der göttlichen und menschlichen Wahrheiten.

Thomas hat diese seine Darlegungen über die Rechtsprechung im Grunde nicht einmal den römischen Juristen entnommen, sondern aus einer älteren Quelle geschöpft, aus *Aristoteles*, der die Billigkeit als das bessere Recht bezeichnet (Eth. V, 14). Die Begründung sieht *Aristoteles* in dem Rückgriff auf höhere Normen gesellschaftlicher Ordnung: „Das Billige ist zwar ein Recht, aber nicht dem Gesetze nach, sondern als eine Korrektur des gesetzlich Gerechten. Das hat seinen Grund darin, daß jedes Gesetz allgemein ist und bei manchen Dingen richtige Bestimmungen durch ein allgemeines Gesetz sich nicht geben lassen. Wo nun eine allgemeine Bestimmung zu treffen ist, ohne daß sie ganz richtig sein kann, da berücksichtigt das

² *V. Tomberg*, Degeneration und Regeneration der Rechtswissenschaft, 1946, 28.

Gesetz die Mehrheit der Fälle, ohne über das diesem Verfahren anhaftende Gebrechen im unklaren zu sein. Nichtsdestoweniger ist dieses Verfahren richtig. Denn der Fehler liegt nicht an dem Gesetz, noch an dem Gesetzgeber, sondern in der Natur der Sache. Denn im Gebiet des Handelns ist die ganze Materie von vornherein dieser Art“ (1137 b 11–19). Wichtig ist, daß Thomas mit dem Begriff der Korrektur Ernst macht und nicht etwa nur Gesetzeslücken, d. h. gesetzlich überhaupt nicht Geregeltes, durch den Richter ausfüllen, sondern auch Widersinniges in der gesetzlichen Anwendung durch den Richter ausmerzen und sinnvoll gestalten läßt. Dieser moralische Optimismus dürfte allerdings dem modernen Verständnis des Rechtsstaates und der Rechtssicherheit nicht mehr entsprechen. Im modernen Rechtsstaat kann man weder dem Wissen noch der Moral des Richters soviel Vorschuß an Vertrauen geben. 60. 1-6

ZWEITER TEIL

DIE TEILTUGENDEN DER GERECHTIGKEIT

(Fr. 61–79)

Erstes Kapitel

DIE AUSGLEICHENDE UND DIE AUSTEILENDE GERECHTIGKEIT

(Fr. 61 u. 62)

61-62 Mit Frage 61 beginnt Thomas eigentlich einen neuen Abschnitt im Traktat der Gerechtigkeit. Nachdem er in den vorhergehenden Fragen das Wesen des Rechts und der Gerechtigkeit sowie deren Gegenteil, die Ungerechtigkeit, wie auch einen ausgeprägten Rechtsakt, nämlich den richterlichen Urteilspruch, behandelt hat, befaßt er sich nun mit den einzelnen Teilen; und zwar zunächst mit den eigentlichen Arten der Gerechtigkeit, einschließlich der ihnen entgegengesetzten Laster (Fr. 61–78), sodann mit den verschiedenen sittlichen Haltungen und Handlungen, die zur Vollständigkeit der Gerechtigkeit gehören (Fr. 79), und schließlich mit jenen Tugenden des Bereichs der Gerechtigkeit, die vom strengen Begriff der Gerechtigkeit etwas abweichen wie Gottesverehrung, Pietät usw. (Fr. 80–120; DT, Bd. 19 u. 20).

Auffallend ist, daß Thomas unter den Arten der Gerechtigkeit nur die beiden Tugenden der Sondergerechtigkeit, die ausgleichende und die austeilende Gerechtigkeit, nicht aber die Gemeinwohlgerechtigkeit bespricht, da er dieser doch ebenso die eigentliche Bewandnis der Gerechtigkeit zuerkennt. Die Gemeinwohlgerechtigkeit ist ihm die universale gerechte Haltung, die nicht nur die einzelnen Arten der Gerechtigkeit, sondern überhaupt den ganzen sittlichen Menschen auf das Gemeinwohl hinordnet, sosehr sie ein eigenes Objekt hat wie jede andere Tugend. Als „principalis“ justitia gehört sie nicht unter die einzelnen Arten der Gerechtigkeit. Außerdem ist Thomas an das Schema von *Aristoteles* gebunden, der unter dem Namen der Kardinaltugend der Gerechtigkeit nur die beiden Sondergerechtigkeiten begriff. Da die sogenannten Teiltugenden bei *Aristoteles* nichts anderes als Teile der Kardinaltugenden sind, konnte Thomas hier im Traktat über die Teile der Gerechtigkeit nur von jenen Tugenden sprechen, die im Begriff der

Kardinaltugend enthalten sind. Ein moderner Traktat über die Tugend der Gerechtigkeit würde sich wohl dieser historischen Bindung entledigen müssen. Der aristotelische Begriff der Kardinaltugend der Gerechtigkeit hat Thomas daran gehindert, seine eigene Systematik der verschiedenen Arten der Gerechtigkeit auszubauen.¹

Zum Unterschied von der austeilenden Gerechtigkeit hebt Thomas als eigentliches Merkmal der *ausgleichenden* Gerechtigkeit die sozusagen mathematische Bestimmbarkeit des Objekts hervor. Das Rechtsgeschäft zwischen zwei Individuen ist leicht zu bestimmen, insofern der eine dem andern das zu erstatten hat, was er von ihm erhalten oder genommen hat. Dagegen läßt sich das Maß der *austeilenden* Gerechtigkeit nur im Vergleich zu allen andern festlegen, da die Güter des Gemeinwohls entsprechend den Verdiensten am Gemeinwohl verteilt werden; wir würden noch hinzufügen: entsprechend auch der Unterstützungsbedürftigkeit durch das Gemeinwohl. Sobald man aber hier dem einen mehr gibt, als ihm zukommt, schmälert man die andern. Das Rechtsverhältnis zwischen Einzelmensch und Gemeinschaft bedarf also immer der Rückorientierung an der Umwelt, den andern Gliedern der Gemeinschaft. Es ist demnach kein so glattes Geschäft zwischen Einzelmensch und Gemeinwesen zu tätigen, wie dies zwischen Mensch und Mensch in der ausgleichenden Gerechtigkeit geschieht, wo wirklich ein voller Ausgleich zwischen zwei Partnern zustande kommt, weswegen die ausgleichende Gerechtigkeit auch „Verkehrsgerechtigkeit“ heißt.

Es ist nun ein Verhängnis der Geschichte, daß dieses Geben und Nehmen, wie es sich in der Verkehrsgerechtigkeit abspielt, die Vorstellung von der Gerechtigkeit überhaupt so sehr beherrscht hat, daß der Begriff der Wiedergutmachung einzig ihr zugedacht wurde. Moraltheologen des Mittelalters und der Neuzeit haben keine Anstrengung gescheut, um diese einmal festgewurzelte Lehre von der Wiedergutmachung als dem eigentlichen Akt der Verkehrsgerechtigkeit durchzuretten. Wie ist eigentlich die Verkehrsgerechtigkeit zu dieser ihrer unverdienten Sonderstellung gekommen?

Das lateinische Wort hat ursprünglich gar nichts mit Wiedererstattung von zugefügtem Schaden zu tun, sondern will nur

¹ Vgl. hierzu A. F. Utz, Sozialethik I, 210ff.

61-62 einfach und allgemein „erstaten“ oder „vergelt“ besagen. In der Verkehrsgerechtigkeit vollzieht sich ein Austausch. Der eine gibt dem andern etwas, und der andere erstattet ihm den gleichen Wert zurück. Das ist der einfache Vorgang, weswegen der Verkehrsgerechtigkeit die Wiedererstattung zuerkannt werden muß (62, 1). Dieser Vorgang des Empfangens und Wiedergebens findet allerdings in keiner andern Form von Gerechtigkeit statt. Jedoch ist darin nicht das typische Merkmal der Gerechtigkeit an sich zu sehen. Denn der Ausgleich zwischen mehreren, der zu jeder Art von Gerechtigkeit gehört, braucht sich nicht notwendig in Form von Geben und Empfangen zu vollziehen. Wo immer vom Gemeinwohl her ein Ausgleich zwischen mehreren stattfinden soll, da muß für den Fall, daß der eine zuviel erhalten hat, dieses Zuviel wiedererstattet werden, und zwar eben deswegen, weil sonst die austeilende Gerechtigkeit verletzt würde. Allerdings vollzieht sich in diesem Akt des Zurückgebens etwas, was an sich für die Sache, d. h. Leistung auf Gegenleistung, passen soll. Und dies ist eben wesentlich bei der Verkehrsgerechtigkeit der Fall. Jedoch folgt daraus nicht, daß die Verpflichtung zur Wiedergutmachung von der Verkehrsgerechtigkeit aus zu begründen sei. Man kann wohl mit Thomas (Art. 1 Zu 3) zugeben, daß die Wiedergutmachung zur Verkehrsgerechtigkeit gehört, sofern man das äußere Geschehen, den Vorgang der äußeren Handlung, betrachtet. Thomas selbst hatte erklärt, daß die Gerechtigkeit äußere Handlungen betreffe. Nach diesen also wird nun das Wesen der Wiedergutmachung bestimmt. Damit ist aber noch nichts über die Pflicht zur Wiedergutmachung gesagt! Die Pflicht zur Wiedergutmachung besteht auch um der austeilenden bzw. der Gemeinwohl-gerechtigkeit willen. Die Verteilung einer sozialen Prämie geschieht nach einem ganz bestimmten Schlüssel. Wo dem einen zuviel gegeben wurde, muß es ihm wieder genommen werden. Das praktiziert von selbst jede Behörde, indem sie bei der nächsten Zahlung der Rente das abhält, was sie vorher vielleicht zuviel ausbezahlt hat. Dies verlangt die austeilende Gerechtigkeit. Nur bezüglich des Aktes des Zurückholens könnte man, wenn man ganz formal denken will, sagen, daß er die Bewandnis eines Aktes der Verkehrsgerechtigkeit habe, weil mathematisch genau zurückverlangt wird, was zuviel gegeben worden ist. Es wickelt sich also dabei der äußere Vorgang der Verkehrsgerechtigkeit ab. Aber die moralische Innen-

seite des Sollens ist doch die austeilende oder Gemeinwohl- 61-62
gerechtigkeit. Man fragt sich, wie es möglich war, daß so viel Tinte
verschrieben wurde für ein Thema, das durch die Wirklichkeit
schon lange klargestellt ist. Die Ansicht von *Faidherbe* und
Welty verdient Anerkennung: „Wer die allgemeine oder gesetz-
liche Gerechtigkeit verletzt, kann *aus diesem Grunde*, und nicht
nur wegen der beiläufig mitverletzten ausgleichenden Gerech-
tigkeit, entschädigungspflichtig sein“.¹

Zweites Kapitel

DIE SÜNDEN GEGEN DIE AUSTEILENDE GERECHTIGKEIT. DIE FALSCHER RÜCKSICHT AUF PERSONEN

(Fr. 63)

Das in Fr. 63 behandelte Thema wäre auf zu schmale Spur 63. 1-4
gestellt, wollte man nur an den Nepotismus denken, der als
Krebsschaden die mittelalterliche Hierarchie verseuchte. Im
übrigen hätte die Frage in dieser Beschränkung auch für uns
heute noch Bedeutung genug, wo die „Beziehung“ im sozialen
Leben alles und die Sachlichkeit oft nichts erreicht. Thomas
aber zeigt im vierten Artikel, daß die falsche Rücksicht auf die
Person nicht nur in der unsachlichen Verteilung von Ämtern
vorliegt, sondern überall dort gegeben ist, wo mit behördlicher
Autorität dem einen zum Nachteil des andern mehr gegeben
wird, als ihm zusteht, das heißt, wo das Gesetz der gerechten
Verteilung verletzt, also nach modernem Denken die soziale
Gerechtigkeit gestört wird.

Der Begriff der sozialen Gerechtigkeit spannt allerdings den
Aufgabenkreis weiter als der der austeilenden Gerechtigkeit bei
Thomas. In der sozialen Gerechtigkeit handelt es sich nicht nur
um die von oben her in Angriff zu nehmende Verteilung und
Zuteilung von Ämtern und Gütern, sondern auch um die vom
einzelnen Gemeinschaftsglied zu übernehmenden Lasten.
Darum wird überall dort die soziale Gerechtigkeit verletzt, wo
ein einzelner dem Gemeinwohl etwas entzieht, was diesem
zusteht. Der Begriff der falschen Rücksicht auf Personen paßt

¹ E. Welty, Sozialkatechismus, Bd. 1, 263, Fußnote.

63. 1-4 also nicht mehr recht für die Sünde gegen die soziale Gerechtigkeit in ihrem ganzen Umfang. Denn er lenkt den Blick zu sehr auf die Autorität, welche in Vertretung des Gemeinwohls den gerechten Ausgleich schaffen soll. Allerdings wird dann in der Folge auch die beratende und Intrige spielende Person derselben Sünde schuldig. Von hier ist der Weg dann nicht mehr weit zur Überlegung, daß der einzelne auch ohne den Weg über die Behörde dem Gemeinwohl Schaden zufügen und sich damit wesentlich derselben Sünde schuldig machen kann, die Thomas als falsche Rücksicht auf Personen bezeichnet, die aber dann besser mit Sünde gegen das Gemeinwohl bezeichnet würde.

Besonderer Erwähnung würdig ist die Lehre des zweiten Artikels, wonach die Würde der Person im gesellschaftlichen Bereich nicht einfach nach der sittlichen Gutheit bemessen werden darf, sondern nach der Eignung, das Gemeinwohl sachlich zu fördern. Man möchte zwar annehmen, daß gerade der Tugendhafte um seiner Tugend willen der passende Mann sei, ein gesellschaftliches Ganzes zu leiten, da das Ziel der Gesellschaft eben im Grunde doch ein ethisches ist. Thomas ist Realist genug, um diesen Gedanken nicht restlos zu bejahen, da das Gemeinwohl in der konkreten Situation derart verwickelt ist, daß die Tugend allein und die mit ihr gegebene persönliche sittliche Klugheit eben nicht ausreichen, um das Ordnungsganze zu durchschauen. Um den Weg zur vollkommenen Ordnung anzubahnen, bedarf es daher der Begabung und einer gewissen Geschäftstüchtigkeit, nicht nur der Tugend, wie ja auch Gott bisweilen die außergewöhnlichen Gnadengaben, wie zum Beispiel Wunder und Weissagungen, den weniger Guten zuteilt (Art. 2). Wir sind heute mit diesem Gedanken noch mehr vertraut, als es etwa Thomas zu seiner Zeit sein konnte, da wir mit einem beinahe unabsehbaren Mechanismus des gesellschaftlichen Zusammenlebens rechnen müssen, wie wir ihn in der modernen Wirtschaft vor uns haben. Um einen Ausweg aus dem Gewirr von wirtschaftlichen Problemen zu finden, genügt die reine Ethik keinesfalls; sondern es ist zugleich, sogar vorrangig ein gerütteltes Maß an wirtschaftswissenschaftlichen Kenntnissen gefordert.

Drittes Kapitel
DIE SÜNDEN GEGEN
DIE AUSGLEICHENDE GERECHTIGKEIT

(Fr. 64—78)

In diesem Traktat über die Sünden wider die ausgleichende Gerechtigkeit wird erst so recht deutlich, daß die wörtliche Übersetzung von „kommutativer“ Gerechtigkeit mit „Tausch“-gerechtigkeit eigentlich nur einen Ausschnitt aus dem umfassenden Bereich der kommutativen Gerechtigkeit begreift. Geht es doch hier Thomas nicht nur darum, die verschiedenen Verfehlungen in den Tauschgeschäften oder Verträgen zwischen Einzelmenschen, sondern überhaupt jedweden Verstoß eines Einzelmenschen gegen das Recht eines andern zu behandeln. Es geht also im Grunde um nichts anderes als um die Rechtskürzung eines einzelnen Menschen durch einen andern einzelnen Menschen, d. h. um die Verfehlungen im gegenseitigen rechtlichen Zusammenleben, im Verkehr. Gerade darum erscheint der Ausdruck „Verkehrsgerechtigkeit“ als die geeignetste Übersetzung der „kommutativen“ Gerechtigkeit. Diese Übersetzung hat dem Namen „ausgleichende Gerechtigkeit“ das voraus, daß sie den Inhalt plastischer wiedergibt, wenngleich „ausgleichende Gerechtigkeit“ mehr ins Wesen dieser besonderen Art der Gerechtigkeit vordringt, insofern darin die streng arithmetische Bemessung ausgesprochen ist. In der Übersetzung wird jeweils der passendste Terminus gewählt.

Thomas unterscheidet nun zwei praktische Formen der Verkehrsgerechtigkeit, die eine, die dem andern das Seine nicht nimmt, ohne mit ihm in einem Rechtsgeschäft zu stehen; die andere, die dem andern das ihm Gehörige leistet, weil er darauf einen Anspruch hat aufgrund einer Leistung seinerseits. Entsprechend sieht nun Thomas zwei Arten von Ungerechtigkeiten: 1. das Rechtsvergehen gegen den andern in Fällen, wo man mit ihm in keinem direkten Austausch stand, und zwar durch die Tat, im Mord, in der Körperverletzung und im Diebstahl oder Raub, und durch das Wort, im gerichtlichen Prozeß in Form von falschem Urteil, falscher Anklage usw. oder im außergerichtlichen Leben in Form von Verleumdung, Ehrabschneidung usw., und 2. das Rechtsvergehen gegen den Nächsten bei Tauschgeschäften, wie Betrug, Wucher usw.

I. Der Mord

(Fr. 64)

1. DIE TODESSTRAFE

(Art. 1–4)

64. 1-4 Es fällt vielleicht auf, daß Thomas vom Mord als von einer Sünde gegen die Gerechtigkeit nur in einem Artikel (6) spricht, während er im übrigen die Frage nach *Erlaubtheit* der Tötung von Menschen untersucht. Doch ist zu bedenken, daß die Sünde eigentlich nur zufällig zur Ethik und Moraltheologie gehört, wiewohl sie in der Praxis der Menschen einen beachtlichen Raum behauptet. Gegenstand der Ethik ist das Gute, das Böse dagegen nur als Abfall vom Guten. So wird auch hier das Gebiet abgeschritten, innerhalb dessen eine Tötung erlaubt, also noch gut ist. Jenseits dieses Bereiches beginnt dann die Ungerechtigkeit gegen das menschliche Leben.

Etwas weit ausholend untersucht Thomas zunächst (Art. 1) die Frage, ob es überhaupt erlaubt sei, Lebewesen irgendwelcher Art zu töten. Allerdings dachte er dabei nicht an die von manchen Exegeten behandelte Frage, ob der Mensch ursprünglich sich von Pflanzen oder Tieren ernährte. Der erste Artikel dient nur als Rahmen, um den Zusammenhang aufzuzeigen, in welchem die Frage nach der Tötung von Menschen überhaupt steht: das Ordnungsgefüge des Universums. Denn, wie sich noch zeigen wird, kann auch die legitime Tötung eines Menschen nur von einem, wenn auch kleineren, Ordnungsgefüge aus verteidigt werden. Schwierig ist die Frage nach der Erlaubtheit der Todesstrafe, welche Thomas in Art. 2 behandelt: „Ist es erlaubt, einen Sünder zu töten?“ Die private Tötung eines Verbrechers wird dabei verneint, höchstens für den Fall anerkannt, wo der Verbrecher dem Nächsten als Angreifer begegnet (Art. 7).

Im systematischen Zusammenhang ist es bezeichnend, daß Thomas das Problem der Tötung eines Verbrechers durch eine Privatperson erst nach Behandlung der Frage bespricht, ob ein Verbrecher durch die öffentliche Hand hingerichtet werden könne. Denn hier stellen sich die wesentlichen Probleme: Wesen der Strafe überhaupt, Vollzug der Strafe, Todesstrafe, durch eine menschliche Autorität verhängt, Zweck der Todesstrafe.

Wohl auf keinem Feld der Ethik wird wie hier das Problem nach dem Ursprung unserer Werturteile aufgeworfen. Ist es schon schwierig, auf rationalem Wege den Satz zu begründen, daß jede Sünde eine Strafe verdient, so wird es erst recht mühsam, durch sachliche Analyse zu dem Ergebnis zu kommen, daß eine bestimmte Sünde oder auch irgendeine Sünde der Todesstrafe würdig sei.

a) *Schuld und Strafe*¹

Woher nehmen wir das Werturteil, daß eine Sünde eine entsprechende Strafe verdiene? Sofern dieses Werturteil dem Naturgesetz entstammt, müssen wir dazu auf dem Wege einer Analyse der Sünde kommen. Denn was dem Naturgesetz entspricht, muß auf rationalem Wege erfaßbar sein.

Wir begegnen bei allen Völkern, angefangen von den primitiven, bei denen das jus talionis (das Recht der Vergeltung) bestand und noch besteht, bis zu den höchsten Kulturen, dem Wertempfinden, daß ein Vergehen gesühnt werden müsse. Auch verbindet sich mit dem Sühnedanken immer oder meistens irgendwie eine religiöse Vorstellung. Es ist z. B. wahrscheinlich, daß bereits im altgriechischen Rechtsdenken die Todesstrafe eine Kulthandlung war, ein Sühnopfer an die beleidigte Gottheit. Ebenso hatten im altgermanischen Recht die öffentlichen Todesstrafen sakralen Charakter. Sie waren Kulthandlungen, die von Priestern vollzogen wurden. Die Vorbereitungen stempelten den Verbrecher zum Opfertier. Das Christentum hat trotz der es kennzeichnenden Milde die Todesstrafe nicht abgeschafft. Auch hier lebt der Gedanke, daß ein Verbrechen gegen die Gemeinschaft gesühnt und daß diese Sühne vom Staate im Auftrage Gottes vollzogen werden müsse: „Wenn du aber das Böse tust, so fürchte, denn nicht umsonst trägt sie (die Obrigkeit) das Schwert; ist sie doch Gottes Dienerin, Rächerin zur Bestrafung für den, der das Böse tut“ (Röm 13, 2–4).

Man könnte – wenn wir einmal vom übernatürlichen Offenbarungscharakter der christlichen Lehre absehen – aus dieser allgemein menschlichen Überzeugung, daß ein Verbrechen gesühnt und daß ein schweres Verbrechen gegen die Gemein-

¹ Ausführlicheres zu diesem Thema s. A. F. Utz, Sozialethik, Teil II: Rechtsphilosophie, Heidelberg 1963, 181–208.

64. 1-4 schaft mit dem Tode bestraft werden soll, den Schluß ziehen wollen, daß ein naturgegebenes Wertempfinden dem Menschen das Prinzip der verdienten Strafe und in der Folge der verdienten Todesstrafe eingibt. Doch genügt ein solcher Beweis, der nur aus den soziologischen Tatsachen und dem historisch festgestellten Wertempfinden geschlossen wird, nicht zum Aufweis eines wirklichen Naturgesetzes im Sinne des hl. Thomas. Wenn Thomas in unserer Frage nicht mehr behaupten wollte, als daß er das christliche Wertempfinden bezüglich der Strafe und im besonderen bezüglich der Todesstrafe wiedergibt, dann wäre dies wohl ein unanfechtbares christliches Lehrstück; es wäre aber noch kein philosophisches Lehrstück. Denn trotz der theologischen Umrahmung will der Traktat über Recht und Gerechtigkeit bei Thomas eine philosophische, nämlich naturrechtliche Begründung aller Lehrstücke bieten. Diese Aufgabe obliegt ihm auch dann, wenn er diesen Traktat als typisch theologischen auffassen wollte. Denn es genügte dann nicht, nur auf die Schrift und den Geist des Christentums zu verweisen; er hätte immer noch die Aufgabe, die Beziehung zur natürlichen Ethik zu suchen. Ohne den Aufweis dieses Bezuges zur natürlichen Ethik könnte der Theologe nur auf den Willen Gottes verweisen, müßte es aber für jeden einzelnen Straftatbestand tun können, sonst müßte er den Straftatbestand mit natürlichem Werturteil bestimmen. Damit aber verließ er die theologische Basis für ein konkretes Strafurteil.

Wenn es wirklich keinen anderen Hinweis auf Naturgesetzlichkeit des Sünde-Sühne-Verhältnisses gibt als jenen auf den soziologischen Tatbestand, dann gibt es keine voll- und letztgültige Entgegnung auf die Behauptung mancher, die Rechtsfolge zwischen Sünde und Sühne und erst recht zwischen schwerem Verbrechen und Todesstrafe entspränge einem anerzogenen Wertempfinden.

Wie also läßt sich das Sünde-Strafe-Verhältnis rational ermitteln? Der überragende Mittelbegriff ist hierbei für Thomas der Begriff der Ordnung. Das Universum – dies besagt übrigens schon sein Name – ist in Wirklichkeit ein Ordnungsganzes. Die Vielheit der Dinge bedeutet nicht ein Nebeneinander, sondern ein Unter- und Übereinander zur Erfüllung eines jedem Sein entsprechenden Gemeinzwckes. Darum spricht Thomas vom Gemeinwohl des Universums. Es ist also im Universum eine Idee verkörpert, die ihrerseits einen Denkenden voraussetzt,

der kein anderer ist als der Schöpfer. Also ein Deus ex machina? Keineswegs, denn wir verbleiben in der Ordnung des Seins und seiner inhaltlichen Erklärung. Es wird durchaus nicht ein Sprung vom Inhaltlichen auf das Bewirkende gemacht. Der Schluß heißt, genau formuliert, nicht: Es gibt eine Ordnung, weil es einen Gott gibt, sondern: Es gibt eine Ordnung, weil das Sein, in welchem sich diese Ordnung findet, einer ideellen Konzeption nachgebildet ist und diese real zum Ausdruck bringt. Naturgemäß ist daher auch mitausgesprochen, daß das geordnete Sein eine Ursache hat. Aber nicht die Wirkursache ist hierbei das logische Bindeglied, sondern die ewige Idee und Absicht dieser Wirkursache. Aus der Wirkursächlichkeit allein läßt sich kein Ordnungsbegriff herstellen. Genauso will die Scholastik auch nicht aus dem Schöpfungsbericht als solchem die göttliche Autorität im Naturgesetz nachweisen, wie *Kelsen* fälschlicherweise meinte. Sie gelangt vielmehr zu ihrem Resultat in einem im Rechtsdenken verbleibenden logischen Prozeß, indem sie von einem naturhaft gegebenen Rechtsanspruch des Menschen zur Begründung dieses Anspruchs zum ewigen Befehl des Schöpfers aufsteigt, einem Befehl, der aber nicht wirkursächlich, sondern final, d. h. aus der Zielordnung heraus zu verstehen ist. Selbstredend ist der final ordnende und befehlende Gott zugleich auch Wirkursache der Welt und ihrer Ordnung. Die Scholastik vermischt also nicht die Kausal- (Wirk-) Ordnung mit der Rechtsordnung.

Erfasst man aber die Ordnung des Universums, vor allem aber die Ordnung der menschlichen Gemeinschaft als ein einer ewigen Idee nachgebildetes Gefüge, dann erscheint die Sünde nicht nur als eine vorübergehende, sondern eine in gewissem Sinne nicht wieder zu beseitigende Störung der Ordnung. Das Gleichgewicht ist noch nicht wiederhergestellt, wenn der Sünder seine Sünde lediglich bereut und sich wiederum zum Guten wendet. Damit wird erst wieder Ordnung geschaffen für den kommenden zeitlichen Ablauf der Dinge. Die Ordnung aber will begriffen werden als eine der ewigen Idee nachgebildete Sinnfülle. Um nun im zeitlichen Raum das Vergangene, wenigstens soweit es möglich ist, wiederum aufzuholen, übernimmt der Mensch eine Sühne. Es ist klar, diese Sühne kann niemals einen vollen Ersatz für etwas Unwiderrufliches bedeuten. Aber sie bedeutet dennoch die einzige Ausdrucksmöglichkeit des zum Guten wieder zurückgekehrten Menschen gegenüber der

64. 1-4 ewigen Ordnung in Gott. Die Sühne ist darum nichts anderes als die nachdrückliche menschliche Wiederbejahung der ewigen Ordnung nach einem schuldhaften Verstoß gegen dieselbe. Ohne diesen metaphysischen Blick in die ewige Ordnung göttlichen Denkens und Befehlens ist es schlechthin unmöglich, das Verhältnis von Sünde und Strafe irgendwie zu erklären. Jene in der Geschichte der Völker feststellbare enge Verbindung zwischen Sühne und Religion hat darum nicht nur soziologische Bewandnis, sondern zutiefst metaphysische, seinsmäßige. Der Ordnungsbegriff, der sich in jedem Zusammendenken von Sünde und Strafe kundtut, wäre unsinnig, wenn er nicht in einem überzeitlich denkenden und befehlenden ewigen Geist verankert wäre.

In diesem Zusammenhang allein ist der Gedanke des hl. Thomas in 61, 4 zu erklären, daß es nicht genüge, das gestohlene Gut im gleichen Wert zurückzugeben, sondern daß ein Mehrfaches zu leisten sei, um auf eigener Seite einen Schaden zu erleiden, wie er auf der andern verursacht wurde.

Jede Strafe, im menschlichen Raum von menschlicher Macht verhängt, kann naturgemäß nur einen zeitlichen Ausschnitt des ewigen Sinnes der Strafe begreifen. Darum tritt der reine Sühnecharakter zurück zugunsten des Zweckgedankens, die Menschen ins Gleichgewicht der Ordnung zu bringen, und zwar den Verbrecher, oder wer es zu werden droht, von der Versuchung zum Verbrechen abzubringen und die Guten in der Gesellschaft zu beruhigen mit dem Gedanken, daß die Obrigkeit stark genug ist, um die Ordnung zu garantieren. Das ist es, was Thomas in 68, 1 meint, wenn er sagt, daß die Verhängung der Strafe als solche „an sich“ (d. h. in ihrem endgültigen Vergeltungssinn) dem Jenseits vorbehalten sei, während hier auf Erden die medizinale Zweckbestimmung vorherrsche (vgl. auch 66, 6 Zu 2), und wenn er dann diese medizinale Zweckbestimmung doppelt bestimmt, im Hinblick auf den einzelnen und im Hinblick auf die Ruhe und Ordnung in der Gemeinschaft (68, 1). Besonders zu beachten ist dabei, daß Thomas die medizinale Zweckbestimmung der Strafe im Hinblick auf die Gemeinschaft zugleich auch als Sühne im menschlichen, zeitlich beschränkten Sinne auffaßt (vgl. besonders auch 67, 4). Diese Sühne hat für den Theologen und Metaphysiker, der alles vom Ewigen und Unabänderlichen her sieht, eben nur vorläufige und darum zweckgerichtete Bewandnis. Dadurch daß Tho-

mas im menschlichen Raum die medizinale Seite der Bestrafung hervorkehrt, wird aber der Sühnecharakter nicht ausgeschlossen. Unser rationales Denken trennt, weil es nur den menschlichen Strafbereich begreift, die Sühne vom Medizinalen und verweist die theologisch-metaphysische Fundierung der Sühne in das rein ethische Denken.

b) Staatsgewalt und Todesstrafe

Wer hat nun das Recht, zu strafen und Sühne zu verhängen? Die Frage ist eigentlich gleich beantwortet: derjenige, welcher die Ordnung aufzustellen das Recht hat oder dem sie zur Obhut unterstellt ist. Das Problem wird erst heikel, wenn es um die Todesstrafe geht.

Wir brauchen uns hier nicht mehr mit der Frage zu befassen, ob der Tod überhaupt eine Sühne darstellen könne. Im Raum des ewigen Denkens ist der Tod zweifellos keine Zerstörung der Ordnung, weil derjenige, welcher den Tod als Sühne übernimmt, nicht aufhört zu sein. (Natürlich ist hier die Unsterblichkeit der menschlichen Seele vorausgesetzt.) Vielmehr geht es um die Erklärung, ob außer dem ewigen ordnenden Geist einer andern, menschlichen, Befehlsgewalt das Recht zusteht, eine solche Sühne zu fordern.

Die Sühne ist inhaltlich begründet durch die Ordnung, innerhalb welcher das Vergehen begangen worden ist. Ausgesprochen und gefordert wird sie, wie gesagt, von jener Gewalt, welcher diese Ordnung zur Obhut unterstellt ist. Diese Gedankenfolge ist logisch und einfach. Das Problem liegt aber tiefer. Der Kern der Frage besteht nicht darin, ob irgendeine menschliche Autorität die Vollmacht zur Verhängung eines Todesurteils habe, sondern wie der Mensch in jenem Ordnungsganzen stehe, das – in unserem Fall – der staatlichen Autorität zur Sorge übertragen ist. Was immer dem Ordnungsganzen unterstellt ist, gehört notwendigerweise auch zum Machtbereich der dem Ganzen vorstehenden Gewalt. Wenn also der Mensch mit seinem Leben innerhalb der menschlichen Gemeinschaft steht und dem Ganzen sogar untergeordnet ist, dann folgt notwendig daraus, daß für den Fall, daß er gegen die Gemeinschaft grundsätzlich, also gemeingefährlich, verstößt, die Autorität von ihm das Opfer des Lebens verlangen kann. Von diesem Gesichtspunkt aus hat Thomas das Problem in Artikel 2 angefaßt. Es er-

64. 1-4 übrig bleibt also die Schwierigkeit, daß nur derjenige das Recht habe, über das Leben eines Menschen zu befinden, der es auch geschaffen hat. Mit solcher Fragestellung befänden wir uns außerhalb des Gebiets des Rechts, nämlich nur innerhalb der Kausalität. Die Kategorie des Rechts ist aber, wie bereits gesagt, grundsätzlich von der Kausalität unterschieden, wiewohl beide untereinander Verbindungslinien haben.

Der Artikel 5 in Fr. 58 hat uns bereits einen Einblick in die beinahe unabschätzbare Eingliederung der Einzelperson in die Gemeinschaft gegeben. Das organische Gesellschafts- und Staatsdenken drängt zu dieser Sicht. „In staatlicher Hinsicht werden alle Menschen, die einer Gemeinschaft angehören, als ein einziger Körper angesehen und die ganze Gemeinschaft als *ein* Mensch, wie auch *Porphyrius* sagt, daß vermöge der Wesensgemeinschaft mehrere Menschen *ein* Mensch sind“ (I-II 81, 1; DT, Bd. 12). Wie an anderer Stelle ausgeführt wird (vgl. Exkurs I), gehört dieser Organismus zur moralischen Ordnung, nicht etwa zur physischen. Manche scholastische Autoren haben sich viel Mühe gemacht, durch die Unterscheidung von Individuum und Person zu zeigen, daß das Personale über der Gemeinschaft stehe. Diese ontologische Sicht lag Thomas fern. Für ihn gehört die Gemeinschaft der dynamisch-sittlichen Ordnung, d. h. dem Bereich des menschlichen Zieles, also jenem Bereich an, zu welchem Thomas auch das Recht zählt. Das Recht der Gemeinschaft wird bei ihm von dem gemeinsamen Ziel, dem Gemeinwohl, abgeleitet. Diesem hat der Mensch mit dem Einsatz aller seiner, auch persönlichen Kräfte zu dienen, um sich selbst als Mensch wiederzufinden. Wie die Sünde überhaupt den Menschen jenes Platzes beraubt, den er in der Gesamtordnung als geistiges Wesen einnimmt, und ihn so sogar unter das Tier stellt (Art. 2 Zu 3), so scheidet die Sünde gegen die Gemeinschaft den Menschen gewissermaßen von selbst aus dieser aus. Aus diesem Grunde auch kann die staatliche Autorität nicht wegen jedweden Verbrechens die Todesstrafe verhängen, sondern nur wegen jener, die den Menschen zum „fauligen“ Glied, wie sich Thomas (Art. 2) ausdrückt, stempeln.

Es geht in erstem Betracht nicht darum, daß die Gemeinschaft sich in ihrer Existenz sichere, als ob sie sich durch einen gemeingefährlichen Verbrecher in einem gewissen Notstand oder gar in einer Notwehr befände. Dieser Notwendigkeit der Selbstsicherung wäre mit Einkerkelung bzw. Gewahrsam mit

Arbeitszwang Genüge getan. Gewiß kann unter Umständen die Todesstrafe ein Abschreckmittel sein, um schwerste, gemeingefährliche Verbrechen zu verhüten. Aber auch dieser Gesichtspunkt ist nicht vordringlich. Vielmehr geht es darum, die Ordnung als ein *geistiges* Gut der Gemeinschaft zu wahren und dort – wiederum menschlich gesprochen – wiederherzustellen, wo sie durchbrochen wurde, d. h. das Verbrechen zu *sühnen*. Es ist zum richtigen Verständnis der Todesstrafe vorausgesetzt, daß man sich grundsätzlich in den geistigen und sittlichen Sinn der Gemeinschaftsordnung hineinfindet.

Im letzten Grund ruht das Argument für die Todesstrafe also auf der inneren Struktur des Gemeinwohls, das sich mit dem Wohl der Einzelperson nicht auf dieselbe Stufe stellen läßt. Denn es besteht, wie Thomas in 58,7 Zu 2 sagt, zwischen diesen beiden ein *wesentlicher* Unterschied, nicht nur ein quantitativer wie zwischen viel und wenig. Aus eben diesem Grund hat niemals eine Privatperson das Recht zur Tötung eines Verbrechers (ausgenommen im Fall der Notwehr, wodurch aber eine ganz andere Note in die Fragestellung hineinkommt). Ebenso wenig kann ein Hausherr seinen Sklaven hinrichten. Denn auch hier hält Thomas an der wesentlichen Eigenart des Gemeinwohls fest: Staatsgemeinschaft und Hausgemeinschaft sind wesentlich verschieden (58,7 Zu 2). Es ist also im Ordnungsdenken des hl. Thomas durchaus richtig: „Das Gemeinwohl vieler ist gottentsprechender als das Wohl des einzelnen“ (II-II 31,3 Zu 2; DT, Bd. 16).

Soweit die Zusammenhänge in der Ordnung der reinen Philosophie, d. h. insofern von den Rechten der Gemeinschaft die Rede ist innerhalb der *natura humana*. Wie aber verhält es sich, wenn wir nicht mehr grundsätzlich von dem *Staat an sich*, sondern von dem Staat sprechen, der in der konkreten Wirklichkeit als solcher existiert? Das Gemeinwohl, von dem Thomas spricht, ist nicht dasselbe wie das, was ein konkreter Staat als solches bezeichnet und beabsichtigt. Es ist noch lange nicht immer Gemeinwohl, was eine staatliche Gemeinschaft als solches ansieht. Wäre dem so, dann könnte der Widerstand gegen eine sittlich zerrüttete und zu den größten Menschenverbrechen fähige Gesellschaft bereits als Sünde gegen das Gemeinwohl bezeichnet und darum naturrechtlich mit dem Tode bestraft werden. Unvermeidlicherweise wird de facto ein Revolutionär, auch wenn er *an sich* nach idealem Denken recht hätte,

64. 1-4 Unrecht bekommen, d. h. er wird gemäß positiv geltendem Recht hingerichtet. Der Naturrechtsdenker wird eine solche Hinrichtung im Raum der ewigen Ordnung und des ewigen Rechts stets als rechtswidrig bezeichnen. Gerade diese Aussicht aber, daß der konkrete Staat, der von einer ganz kontingenten Willensbildung abhängt und regiert wird, die naturrechtliche Ordnung, also auch die gerechte Handhabung der Todesstrafe, nicht garantiert, gibt das schwere Problem auf, ob die „an sich“ zu Recht bestehende Todesstrafe nicht doch schließlich die Absichten des Naturrechts zunichtemache. Dazu kommt noch die Überlegung, daß Irren menschlich ist, daß also selbst bei bester sittlicher Haltung der Staatsgewalt und ihrer Behörden die Schuldfrage des als Verbrecher Bezeichneten nicht wahrheitsgetreu gelöst werden kann. Wäre es dann nicht doch angebracht, den Rat des hl. Thomas (60, 4 Zu 1 u. Zu 3) zu befolgen, wonach es besser ist, sich öfters zugunsten des Mitmenschen zu täuschen, als sich der Gefahr auszusetzen, dem andern auch nur in seltenen Fällen Unrecht zu tun?

Mit dieser Frage sind wir nun nicht mehr auf dem Boden der überzeitlichen Prinzipien des Naturrechts, sondern des konkreten natürlichen Rechts, wovon sich in der Praxis ein gerütteltes Maß von persönlichem Wertempfinden mischt. Thomas selbst hatte offenbar keine Schwierigkeit, für den konkreten Staat die Gültigkeit der Todesstrafe aufrechtzuerhalten, und zwar nicht etwa nur auf Grund soziologischer Beeinflussung vonseiten des Werturteils seiner Zeit überhaupt, sondern auch, weil er von sich aus dem christlichen Gewissen seiner Zeitgenossen noch Einsicht und auch Verantwortungsbewußtsein zutraute, sich an den Normen unabänderlicher Gesetze zu orientieren. Vielleicht hatte er ihm doch zu viel zugetraut?

Natürlich können wir Menschen niemals den Anspruch erheben, irrtumsfrei zu sein. Wir werden, wenn wir überhaupt noch eine allgemeine Ordnung aufrechterhalten wollen, immer mit dem einen oder andern „Betriebsunfall“ in der Justiz rechnen müssen. Eine andere Frage allerdings wird die sein, ob wir von vornherein einen solch schwerwiegenden Betriebsunfall wie die irrtümliche Hinrichtung eines Unschuldigen in Kauf nehmen dürfen. Und doch geben auch die Gegner der Todesstrafe zu, daß in besonders außerordentlichen Fällen, wie bei Unruhen, in Kriegszeiten usw., die Todesstrafe eine unentbehrliche Maßnahme zur Aufrechterhaltung der allgemeinen Ord-

nung sei. *H. Kühle*, dessen Buch über „Staat und Todesstrafe“ (Münster 1934) übrigens die Gedanken des hl. Thomas gut wiedergibt, weist auf einen sprechenden Beleg, auf die Haltung des ehemaligen Reichsjustizministers *G. Radbruch* hin, „der prinzipiell Gegner der Todesstrafe war, aber praktisch sie angewandt wissen wollte. In seinem Entwurf des RSTGB hatte er – seiner Anschauung gemäß – die Abschaffung der Todesstrafe vorgesehen. Als aber nach der Ermordung *W. Rathenau*s (die Ermordung *Erzbergers* war vorhergegangen) die Gefährdung der Regierungsmitglieder deutlich wurde, erschien am 29. Juni 1922 die 2. Verordnung zum Schutze der Republik mit weitgehender Androhung der Todesstrafe. Fast noch weiter geht das Republikenschutzgesetz des Ministeriums *Radbruch* vom 21. Juli desselben Jahres“ (a. a. O. 106). Allerdings hat dann *Radbruch* später nach seinem Ausscheiden aus der Regierung sich wiederum gegen die Todesstrafe gewandt. Das Beispiel zeigt deutlich, wie sehr die praktische Handhabung der Todesstrafe, deren Erlaubtheit an sich und prinzipiell nicht zu leugnen ist, sehr stark von der soziologischen Situation abhängt und übrigens auch abhängen muß. Verkehrt wäre es nur, daraus die grundsätzliche Erlaubtheit der Todesstrafe abstreiten zu wollen.

Im 4. Art. kommt Thomas auf ein typisch mittelalterliches Diskussionsthema zu sprechen. Trotz der naturrechtlichen Unanfechtbarkeit der durch den Staat zu verhängenden Todesstrafe und trotz der undurchbrochenen kirchlichen Lehre, daß dieses Recht dem Staate zustehe, schickt es sich doch nicht, daß ein Kleriker das Amt eines Henkers übernimmt. Gemäß dem Grundsatz „*Ecclesia non sitit sanguinem*“ sollte der Kleriker, der dem Altar geweiht ist, sich von solchen Werken freihalten. Das frühere kirchliche Gesetzbuch (CJC can. 984 n. 6 u. 7), das in seinem eigenen Gerichtsverfahren ein „barmherziges Gericht“ durchzuführen wünscht (cum misericordia iudicium, CJC can. 2214 § 2), erklärte diejenigen, die bei Todesurteilen mitwirkten, als irregulär. Der unter *Johannes Paul II.* edierte Codex enthält hierüber nichts mehr. Eine Zeitlang bestand sogar das kirchliche Asylrecht. Dem Einwand, daß selbst die göttliche Vorsehung die Todesstrafe legitimiert habe, begegnet Thomas in überaus feinsinniger Weise in der Antwort Zu 1: „Gott wirkt in allem das Gute, im einzelnen jedoch das, was ihm angemessen ist“. Ein jeder also hat Gott nachzuahmen in dem, was ihm, seiner Natur, seiner Stellung, seinem Beruf eigentümlich

64. 1-4 ist. Thomas wendet damit einen Gedanken aus der Seinslehre auf die Moral an: wie die Dinge der Welt je verschieden sind, entsprechend der verschiedenen Abbildbarkeit der einen unendlichen Seinsfülle Gottes, so hat auch jeder Mensch an seinem Posten, in seinem Beruf in besonders bezeichnender Weise eine der unendlichen Vollkommenheiten Gottes darzustellen. „Die Unterscheidung und die Vielheit der Dinge stammt aus der Absicht des ersten Wirkenden, das ist Gott. Denn Er hat die Dinge ins Dasein hervorgebracht, um Seine Güte den Geschöpfen mitzuteilen und durch sie darzustellen. Und weil sie durch *ein* Geschöpf nicht hinreichend dargestellt werden kann, hat Er viele und verschiedene Geschöpfe hervorgebracht, so daß das, was dem einen Geschöpf in der Darstellung der göttlichen Güte fehlt, aus einem anderen ergänzt wird. Denn die Gutheit, welche in Gott einfach und einförmig ist, ist in den Geschöpfen vielfältig und geteilt“ (I 47, 1; DT, Bd. 4).

2. DER SELBSTMORD

(Art. 5)

64. 5 Für gewöhnlich wird das Thema des Selbstmords unter das Kapitel: „Pflichten des Menschen in bezug auf Leben und Gesundheit gestellt“. Damit aber fällt der Traktat aus der Kategorie des Rechts. Er wird zum rein ethischen Traktat im Sinn von Bindung des menschlichen Gewissens an Gott. Warum hat nun Thomas dieses Thema in den Traktat über Recht und Gerechtigkeit eingefügt?

Man könnte berechtigterweise meinen, der fünfte Artikel, in welchem dieses Thema behandelt wird, sei nur ein Anhängsel der allgemeinen Frage des Mordes. Jedoch müßte dann dieser Artikel am Schluß der Frage stehen, nachdem der ganze Fragenkomplex über die Tötung eines andern erledigt worden ist.

Wiederum könnte man sich sagen, daß ein reiner Zufall diesen Artikel hierhergebracht habe, eine gedankliche Assoziation zum vorigen Artikel etwa in dem Sinne: wenn es auch einer Privatperson nicht erlaubt ist, einen andern, selbst wenn er den Tod verdient, zu töten, so möchte man doch annehmen, daß sie dann wenigstens sich selbst das Leben nehmen könne.

Es ist jedoch kaum anzunehmen, daß Thomas sich in der Einreihung von Fragen und Artikeln von solch zufälligen Ge-

sichtspunkten oder gar von mehr oder weniger unterbewußten Assoziationen leiten läßt. Dafür ist der Aufbau sowohl der ganzen Summa wie auch der einzelnen Fragen durchweg viel zu sorgfältig systematisch durchdacht.

Der Grund liegt darum tiefer. Thomas betrachtet, wie auch aus dem Artikel selbst hervorgeht, den Selbstmord als eine Ungerechtigkeit, als ein Vergehen gegen das Recht. Das zweite Argument, das er für das Verbot des Selbstmords anführt, hebt diesen Gesichtspunkt der Ungerechtigkeit gegen die menschliche Gesellschaft hervor und scheint auch die systematische Einordnung dieser Frage bewirkt zu haben. Daß Thomas den Selbstmord nicht etwa in die Kategorie der allgemeinen Pflichten des Menschen gegenüber Gott einreihen wollte, geht schon aus dem Einwand hervor, mit welchem er diese Frage einleitet: Es scheint, daß der Selbstmord nichts mit der Gerechtigkeit zu tun habe, weil sich ja keiner selbst Unrecht antun könne. Thomas antwortet darauf, daß die Bewandnis der Ungerechtigkeit dennoch gewahrt sei, und zwar, weil der Selbstmord gegen das Recht Gottes und gegen das Recht der Gesellschaft gerichtet sei. Insofern nun der Selbstmord gegen das Recht Gottes verstößt, wäre er dem Traktat über die Religion einzufügen, wo die Rechtspflichten des Menschen gegen Gott behandelt werden. Thomas folgt aber in der Eingliederung nicht diesem Gedanken, sondern gibt offenbar dem anderen den Vorzug: Der Selbstmord bedeutet ein Unrecht gegen die menschliche Gesellschaft, also ein Unrecht im eigentlichen und strengen Sinn.

Es sei nur beiläufig bemerkt, daß hier nur von der *eigenmächtigen* Zerstörung des eigenen Lebens die Rede ist, nicht also von der Frage, ob ein gerecht zum Tode Verurteilter auf Geheiß des Richters das Todesurteil an sich selbst vollstrecken dürfe, oder ob er sich dieser Aufforderung widersetzen müsse.

Gewiß steht die Verwerfung des Selbstmords als eines Unrechts gegen die Gesellschaft im Zusammenhang mit den anderen, rein sittlichen Beweggründen. Thomas konnte deshalb darüber nicht schweigen, um sich rein formal an die Rechtsbegründung zu halten. Außerdem leuchtet gerade hier der hauptsächlichste Grundgedanke der thomasischen Naturrechtsauffassung auf, daß nämlich alle naturhaften sittlichen Forderungen, d. h. alle Gebote des Sittengesetzes, soweit sie aus der natura humana folgen, nicht nur sittlichen, sondern zu-

64. 5 gleich rechtlichen Charakter haben. Das will besagen: Das natürliche Sittengesetz gilt nicht nur in der vertikalen Ordnung von oben nach unten, vom ewigen Richter zu jedem einzelnen Menschen, sondern zugleich auch horizontal, von Mensch zu Mensch, als Organisationsprinzip der Menschheit, wobei derselbe Richter des einzelnen Menschen nun Gesetzgeber der sozialen Ordnung ist und auch einstmals als deren Richter auftreten wird. Darum gelten die moralischen Gründe gegen den Selbstmord zugleich auch als gesellschaftliche Rechtsforderungen.

Thomas sieht im Selbstmord ein dreifaches Verbrechen: gegen den Menschen, der die Tat verübt, gegen die Gesellschaft und gegen Gott.

a) Der Selbstmord als Verbrechen gegen sich selbst

Der natürlichen Veranlagung nach strebt jedes Wesen zur Selbsterhaltung. Es bedeutet daher ein Verfehlen gegen die naturhafteste Liebe, nämlich die Selbstliebe, wenn einer an sein eigenes Leben Hand anlegen wollte. Und da in der übernatürlichen Ordnung die Selbstliebe durch die theologische Tugend der Caritas geregelt wird, wird der Selbstmord zum Verbrechen auch gegen diese.

Der Beweis wird natürlich sehr schwach, wenn man das Naturgesetz nur in einer naturhaften Hinneigung zu irgendeinem Ziel, etwa der Selbsterhaltung, verstehen wollte. Thomas ist weit entfernt, das Naturgesetz in diesem naturalistischen Sinne zu verstehen. Das Naturgesetz als sittliche und rechtliche Norm ist nicht einfach eine bestimmte Zielordnung unserer Triebe und Neigungen. Die Naturneigung zur Selbsterhaltung ist wohl ein vorbestimmter Trieb; als Naturgesetz, d. h. als Norm schließt er zugleich auch die naturhafte Neigung der menschlichen Vernunft zur Bejahung dieser Ordnung mit ein. Das will heißen: die Naturneigung ist zugleich Bewußtseinsneigung, eine naturhafte Forderung unserer Vernunft und damit naturhaft in uns vorgegeben, also ein uns vom Schöpfer eingeschriebenes Gesetz. Erst dadurch wird es möglich, in dem Widerspruch gegen diese Naturordnung des Menschen eine Sünde zu erkennen. Indem der Mensch in seinem Bewußtsein und Wollen diese Ordnung verneint, widersetzt er sich einer in seinem Bewußtsein selbst vorgegebenen Ordnung, die ihren

letzten Sinn nur in dem ewigen Bewußtsein Gottes haben kann. 64. 5
So wird der Selbstmord als ein bewußtes Übergehen unserer innersten menschlichen Neigung und natürlichen Selbstliebe zum Verbrechen gegen das Naturgesetz.

Gegenüber der Ansicht *Senecas*, wonach die Überwindung des naturhaften Selbsterhaltungstriebes, somit die Selbsttötung, eine „Heldentat“ sei, erklärt Thomas in der fünften Antwort, es handle sich nur dem äußeren Anschein nach um eine Heldentat.

b) Der Selbstmord als Verbrechen gegen die Gesellschaft

Wiederum begegnen wir dem aristotelischen Grundsatz, daß der Mensch zur Gesellschaft gehöre wie der Teil zum Ganzen. Der Zusammenhang, in welchem hier dieses Prinzip steht, unterstreicht den darin ausgesprochenen Gedanken noch viel stärker als etwa die Lehre von 58,5, wo jedem Menschen zur Pflicht gemacht wird, dem Gemeinwohl mit allen seinen sittlichen Kräften zu dienen. Hier nämlich möchte man den Eindruck gewinnen, als ob die Gemeinschaft Eigentümerin des Lebens des einzelnen wäre und so der Gedanke zugrunde läge, daß nur der über das Leben verfügen könne, dem es gehöre, und das sei die Gemeinschaft.

Nun ist wohl richtig, daß derjenige, dem das Leben gehört, auch darüber verfügen kann. Es gilt aber nicht umgekehrt, daß derjenige, der die Todesstrafe verhängen kann, dadurch auch bewiese, daß ihm das Leben gehört. Denn er verfügt nicht über das Leben, sondern er vollführt nur eine Rechtshandlung, die bereits vorgezeichnet ist von Dem, dem das Leben im eigentlichen Sinne gehört, nämlich Gott. Das menschliche Leben gehört nicht der Gemeinschaft, sondern dem Gut, das durch die Gemeinschaft verwirklicht werden soll. Gerade darum aber, weil der Selbstmord sich an diesem gemeinsamen Gut verfehlt, bedeutet er ein Unrecht gegen die menschliche Gesellschaft.

c) Der Selbstmord als Sünde gegen Gott

Im Grunde kommt dieser Gedanke auf das erste Argument zurück, nur wird hier der religiöse Sinn unserer sittlichen Verantwortung stärker unterstrichen. Unser ganzes Sein ist ein Sein durch Teilhabe und weist darum stets über sich hinaus auf

64. 5 die Absichten dessen, an dessen Sein es teilhat. Es kann darum niemals einen Grund geben, sich irgendwann und aus irgendwelcher Absicht, selbst nicht zur Rettung vor sittlicher Gefahr, das Leben zu nehmen. Natürlich hindert dies nicht, daß man im Kampf für ein sittliches Gut sein Leben einsetze. Denn dann wird nicht der Tod gesucht, sondern die Unversehrtheit menschlichen oder gnadenhaft-göttlichen Lebens.

3. DIE TÖTUNG UNSCHULDIGEN LEBENS

(Art. 6)

64. 6 Einem Unschuldigen darf das Leben niemals genommen werden, erklärt Thomas im sechsten Artikel. Man kann von ihm den Einsatz für ein gemeinschaftliches, sittlich ausgerichtetes Gut verlangen. Wenn er diesen Einsatz für das Ganze nicht leistet, kann man ihn unter Umständen für todeswürdig erachten auf Grund dieser Verneinung, die dann als Verbrechen gegen die Gemeinschaft erklärt werden würde. Aber der Schuldlose bleibt, wie Thomas ausdrücklich sagt, immer ein nützliches und das Gemeinwohl förderndes Glied der menschlichen Gesellschaft.

Um allen Ernstes in allen konkreten Fällen zu dieser Lehre zu stehen, muß man vom wesentlich sittlichen Wert, ja sogar vom theologischen Sinn der menschlichen Gesellschaft überzeugt sein. Der unheilbar Kranke, der Sieche, der Geisteschwache und sogar Irrsinnige erfüllt noch einen sinnvollen Zweck in der menschlichen Gesellschaft. Erstens hat damit die Gesellschaft die offensichtliche und untrügliche Gelegenheit, sich noch als sittliche Gemeinschaft zu bewähren, indem sie aus Achtung vor dem Geist, der in jedem Menschen, auch noch im Irren, da ist, die Pflege eines scheinbar lebensunwerten Lebens übernimmt. Zweitens kann sie, sofern sie christlich ist, Ernst machen mit den Forderungen des Evangeliums, die gemäß christlichem Glauben nicht nur Forderungen an den einzelnen Menschen für das private Leben sind, sondern zugleich Sozialprinzipien, Grundsätze der Gesellschaftsformung bedeuten. Gerade vom übernatürlichen Glauben her, mit seinen Dogmen von der Erbsünde und der Berufung aller zum ewigen Leben, wird jeder naturalistischen Bevölkerungspolitik der Boden entzogen.

Man könnte versucht sein, in unserem Artikel das Problem des Schwangerschaftsabbruchs angedeutet zu finden. Doch hat Thomas dieses Thema nicht im Auge gehabt. 64. 6

4. DIE TÖTUNG EINES LEBENSGEFÄHRLICHEN ANGREIFERS

(Art. 7)

Das römische Recht hatte Gewalt mit Gewalt zu vertreiben gestattet. Thomas greift auf diesen Gedanken in der Formulierung der *Dekretalen* (vgl. *Decret. Greg. IX.*, lib.V, tit. 12, De homicidio, c. 18; *Frdb II*, 801) zurück, indem er erklärt, daß bei „moralisch abgewogener Schutzmaßnahme“ oder, in wörtlicher Übersetzung des altjuristischen Begriffs, bei „Maßhaltung schuldloser Verteidigung“ (cum moderamine inculpatae tutelae, Notwehrbeschränkung) die eventuelle Tötung des Gegners verantwortet werden könnte. In dem Begriff „moralisch abgewogene Verteidigung“ (Notwehrbeschränkung) liegt der Kern des Artikels. Es ist damit gesagt, daß das Gewicht der Absicht auf der Selbstverteidigung liegt und nicht auf der Tötung. Das will besagen: Der sich Verteidigende soll nur die Absicht haben, sein Leben zu retten, in keiner Weise aber, den anderen zu töten. Die Tötung des anderen wird als reine Folge der Selbstverteidigung aufgefaßt. Im Zusammenhang ist dies wichtig, weil nämlich gemäß der Lehre des vorherigen Artikels die private Tötung eines anderen in sich schlecht ist, also niemals direkt gewollt sein darf. Sie darf höchstens als physische Folge einer sittlich guten Handlung auftreten. 64. 7

Damit allerdings scheint die Erlaubnis der Selbstverteidigung ziemlich illusorisch zu werden. Ist doch der Fall denkbar, daß man nur mit solcher Selbstwehr zurechtkommt, in der man die völlige Tilgung des Angreifers von vornherein beabsichtigt. In den mittelalterlichen Verhältnissen, wo man nur mit Hieb- oder Stichwaffen zu rechnen hatte, hätte man sich vielleicht in der Selbstverteidigung mit einfachem Umsichschlagen helfen können. In solchen Umständen ließe sich die „zufällige“, nicht beabsichtigte Tötung des Angreifers verstehen. Heute aber, da wohl selten ein Dieb in ein fremdes Haus eindringt, ohne mit einem Revolver bewaffnet zu sein, mit dem er aller Wahrscheinlichkeit nach von vornherein den Tod des sich wehrenden Besitzers beabsichtigt, wird derjenige, der sein Leben zu verteidigen

64. 7 hat, vor allem, wenn er kein tüchtiger Schütze ist, die lebenswichtigsten Körperstellen zum Ziel seiner Schußwaffe machen müssen. So bleibt, wie es scheint, nichts anderes übrig, als den Tod des Angreifers direkt zu wollen.

Die einfachste Lösung hierfür ist natürlich, mit modernen Theologen die Selbstverteidigung als eine Handlung im Sinne des Dienstes am öffentlichen Wohl, d. h. an der öffentlichen Sicherheit und Ordnung zu betrachten. Dann kann der Verteidiger ruhig die Tötung des Angreifers direkt wollen, wie dies auch Thomas hier dem Soldaten im Krieg oder der Polizei eigens zugesteht.

Verbleiben wir aber im Gedankengang des Artikels, wonach der Selbstverteidiger als Privatperson handelt, dann folgt, daß die Absicht zur Tötung sittlich nicht haltbar ist. Und doch muß der Verteidiger mit seiner Schußwaffe ein Ziel haben! Und dieses Ziel kann, wie gesagt, bisweilen nur eine tödliche Stelle sein.

Die Analyse der Handlung kann natürlich nicht einzig nach ihrer physischen Form geschehen. Denn so wäre sie weder gut noch schlecht. Ein Geschloß kann aus irgendeinem Grund (Explosion) in das Herz des andern dringen, ohne daß sich damit eine sittliche Handlung von anderer Seite verbindet. Um zur sittlichen Beurteilung der Abwehr, bei welcher die Schußwaffe auf eine lebenswichtige Stelle des Angreifers gerichtet wird, zu kommen, muß man die unmittelbar mit dem rein physischen Geschehen verbundene Absicht miteinbeziehen. Diese aber kann nie die direkte Tötung des andern sein, sondern nur seine Unschädlichmachung. Daß zwischen der Absicht zur Tötung und der Absicht zur gänzlichen Unschädlichmachung ein großer Unterschied liegt, beweist die Tatsache, daß der Verteidiger das Leben des Angreifers erhalten würde, wenn er es könnte, ohne sein eigenes Leben zu gefährden. So scheint es keine ungebührliche Erweiterung der Lehre des Artikels zu sein, wenn wir auch auf die moderne Problematik den Satz des hl. Thomas anwenden: „Es ist nicht heilsnotwendig, die moralisch abgewogene Schutzmaßnahme zu unterlassen, um den Tod des andern zu vermeiden, denn der Mensch muß mehr für das eigene als für ein fremdes Leben Sorge tragen“.

Der Polizei erlaubt Thomas eigentümlicherweise die direkte Tötung des Verbrechers. Eigentümlich klingt es auch, wenn Thomas dem Soldaten die völlige Vernichtung des Feindes ohne weitere Einschränkung zubilligt. Gemäß welchem Recht darf

der Soldat dies tun? Auch der Feind erachtet sich um seines Gemeinwohles willen ermächtigt, seinen Gegner bis zur Vernichtung zu erledigen. Wollte man die Parallele mit der polizeilichen Gewalt im Sinne des hl. Thomas voll und ganz durchführen, dann wäre man zur Erklärung gezwungen, daß der Soldat als Diener eines übernationalen Gemeinwohles, also im Auftrag eines höheren als des nationalen Rechts kämpfe. Sonst wäre nicht einzusehen, warum der Soldat, der für das Gemeinwohl seines Staatswesens gegen einen nicht zu seinem Gemeinwesen gehörenden Angreifer kämpft, mehr Rechte haben soll als der sich verteidigende Einzelmensch im Kampf mit dem Angreifer, d. h. warum der Soldat seinen Gegner direkt vernichten darf, während der private Verteidiger Maßhaltung in der Abwehr üben muß. Unsere Stelle ist völkerrechtsphilosophisch interessant, insofern sie beweist, wie wenig Thomas noch eine Vorstellung von verschiedenen Nationen hatte. Die bestehende Staatsgemeinschaft autorisierte allein auf Grund des Rechts zur Existenz und Selbstbehauptung ihre Soldaten zur Vernichtung des Angreifers, da dieser als „Splitter“ und Sektierer betrachtet wird, gegen den dasselbe Recht als maßgebend betrachtet wird wie gegen einen Verbrecher innerhalb der Gemeinschaft.

Die Theorie der privaten Selbstverteidigung wird heute auf einen Fall angewandt, auf den sie unter gar keinen Umständen angewandt werden darf: auf die Kraniotomie oder Perforation in der Geburtshilfe. Man greift dabei auf die Unterscheidung zwischen physischer Natur der Handlung und der eigentlichen Absicht, die der Operateur damit verbindet, zurück, indem man erklärt, daß der Arzt die Tötung gar nicht beabsichtige, sondern nur Geburtshilfe leiste, womit natürlich die Tötung gegeben sei, die aber eben nicht als Tötung, sondern nur als physische Perforation gewollt sei.

Doch ist auch hier, wie bei jeder menschlichen Handlung, eine sittliche Situation gegeben, die es zu beurteilen gilt. Es kann sich unmöglich um eine Unschädlichmachung des Kindes handeln, da das Kind nicht als Schädling auftritt, sondern als völlig gleichberechtigter Rechtsträger wie die Mutter. In der Abwägung zwischen Mein und Dein, zwischen eigenem Leben und Leben der Mutter fällt dem Leben des Kindes nicht weniger Recht zu als dem der Mutter. Welche erste und unmittelbare sittliche Qualität soll also die Perforation haben? Keine andere als Tötung unschuldigen Lebens. Außerdem ist hier ein Lieb-

64. 7 lingsgedanke des hl. Thomas nicht außer acht zu lassen, wonach nämlich der einzelne stets im Ordnungsganzen der Gemeinschaft zu betrachten ist. Nicht, als ob damit das Leben des einzelnen im Ganzen unterginge. Im Gegenteil, den Eigenwert erhält der einzelne gerade im Raum des Ganzen, das als *sittliche* Gemeinschaft aufgefaßt ist. Von hier aus gesehen kann es sich nicht mehr um das Schicksal der einzelnen Mutter handeln, sondern es gilt vielmehr einzig die Forderung, das sittliche Organisationsprinzip der Gesellschaft um jeden Preis zu wahren. Warum sollte die Mutter, die das Jawort zum Werden des Kindes gegeben hat, nicht auch zu diesem Ja treu stehen müssen, wenn es bitter schwer fallen sollte? – Im übrigen sei erwähnt, daß die medizinische „Notwendigkeit“ zu einem solchen mörderischen Eingriff gerade von besten Fachärzten bestritten wird. Von dem bewußt gewollten Schwangerschaftsabbruch, wie er heute als straffrei proklamiert wird, brauchen wir hier nicht zu sprechen. Das Urteil darüber im Sinn des hl. Thomas ist unmißverständlich: man darf unter keinen Umständen einen Unschuldigen töten.

Als letzten Teil der Tötung behandelt Thomas in Art. 8 die fahrlässige Tötung. Es wird hier das allgemein gültige Prinzip angewandt, daß ein Effekt insofern auf das sittliche Konto einer Handlung fällt, als die Ursächlichkeit zwischen Handlung und Effekt erkannt werden mußte und die Handlung um dieses Zusammenhangs willen zu unterlassen geboten war.

II. Die andern Eingriffe in das Recht der Person, wie Körperverletzung, Züchtigung, Freiheitsberaubung (Fr. 65)

1. DIE KÖRPERVERSTÜMMELUNG

(Art. 1).

65. 1 Die strenge Unterordnung des einzelnen unter das Gemeinwohl wird mit demselben Prinzip gekennzeichnet wie in 58, 5: Der Mensch ist Teil der Gemeinschaft. Hier ist die Sprechweise des hl. Thomas noch deutlicher und konkreter: Der ganze Mensch ist auf sein Ziel hingeeordnet, auf die Gemeinschaft, deren Teil er ist und der er in jedem ihrer Glieder dient. Wie

darum vom sittlich und geistig verstandenen Gemeinwohl her über einen Verbrecher die Todesstrafe verhängt werden kann, so kann auch wegen geringerer Vergehen von der öffentlichen Autorität die Abnahme irgendeines Gliedes verordnet werden. Die diesbezügliche Praxis des Mittelalters ist reichlich bekannt: Verstümmelung der Ohren, der Hände, der Testikel, der Füße war im 13. Jahrhundert nichts Besonderes. 1260 mußte *Ludwig der Heilige* die im Bezirk von *Tours* herrschende Sitte tadeln, wonach der Herr dem Diener oder der Magd ein Glied abschlug wegen Stehlens eines Brotes oder eines Huhnes.

Die zwangsweise Sterilisation oder Kastration zur Bestrafung von sexuellen Verbrechen wird also von Thomas anerkannt. Dabei sind aber die beiden Bedingungen vorausgesetzt: 1. es muß ein Verbrechen vorliegen; 2. nur die staatliche Autorität kann eine solche Strafe anordnen. Die Lösung des ersten Einwandes ist also ganz in diesem Sinne zu verstehen. Wenn Thomas dort sagt, daß die Körperverstümmelung zwar gegen die Natur des einzelnen sei, daß sie aber doch der Vernunft entspreche, sofern sie auf das Gemeinwohl hingeeordnet werde, dann hat dies nichts mit kollektivistischen Zweckbestimmungen zu tun, etwa im Sinn der eugenischen Indikation der Sterilisation. Der Staat kann nicht tun, was er mag. Er kann nur anordnen, was dem Gemeinwohl entspricht. Das Gemeinwohl ist aber bei Thomas, das dürfte bisher klargeworden sein, eine geistig-sittliche Wirklichkeit, die von allen angestrebt werden soll entsprechend den Normen der menschlichen Natur. So wenig Thomas um irgendeines Gemeinwohls willen die Tötung sogenannten lebensunwerten Lebens zuläßt, ebensowenig konnte er die Sterilisierung nur zur körperlichen Gesunderhaltung der menschlichen Gemeinschaft gestatten.

Eine Privatperson kann nur aus therapeutischen Gründen eine Verstümmelung an ihrem Körper vornehmen lassen. Dies geht klar aus der Antwort und aus der Lösung des zweiten Einwands hervor.

„Geistigen“ Übeln, so erklärt Thomas in der Lösung zum dritten Einwand, darf man nicht mit Körperverstümmelung entgehen, man muß sie mit geistigen Mitteln, d. h. mit dem Willen überwinden. Thomas denkt an überstarke Libido. Zur Bekämpfung der Libido verwirft er die Kastration und empfiehlt Willensbildung. Wir sind allerdings heute medizinisch etwas weiter, indem wir in einer überstarken Libido oft genug

65. 1 rein somatisch bedingte Ursachen entdecken, über die der Patient niemals Herr werden kann (vgl. hierzu *J. Mayer*, Gesetzliche Unfruchtbarmachung Geisteskranker, Freiburg i. Br. 1927, 328 f.).

2. DIE PRÜGELSTRAFE

(Art. 2)

65. 2 In dem Maße, als einer über einen andern rechtliche Gewalt hat, übt er auch die Strafgewalt über ihn aus. Wie darum der Staat die vollkommene Gemeinschaft ist, auf die der einzelne alle Akte sämtlicher sittlichen Tugenden ausrichten muß (58, 5), so übt er auch die höchste und letztmögliche Strafgewalt im irdischen Bereich aus: Todesstrafe und Strafe der Körperverstümmelung. Entsprechend besitzt das Familienoberhaupt als Autorität einer kleineren, „unvollkommenen“ Gemeinschaft das Recht der Bestrafung mit geringeren Strafmitteln, nämlich der Körperzüchtigung (Zu 2). Das gleiche gilt auch bezüglich der Gewalt des Hausherrn über seine Dienerschaft (Antw.)

Man muß sich die mittelalterliche Anschauung vergegenwärtigen, wonach dem Vater die volle Autorität über die Angelegenheiten zustand, die die Hausgemeinschaft betrafen. Das Mittelalter folgte hierin dem römischen Recht, das übrigens vor der Milderung im dritten Jahrhundert dem Familienoberhaupt sogar das Recht über Leben und Tod eingeräumt hatte. Im Mittelalter, zur Zeit des hl. Thomas, war jener Familienvater rechtlich nicht zu fassen, welcher seine Familienangehörigen, sogar seine eigene Frau, schlug und verwundete, sofern er sie nicht tötete. Thomas (Suppl. 62, 4 Zu 4) erklärt, daß der Ehegatte, wenngleich er das Haupt der Ehefrau sei, doch nicht zu ihrem Richter bestellt sei, so daß er zu jenen Züchtigungen kein Recht habe, welche dem Zivilgericht vorbehalten sind. Dagegen kann seiner Ansicht nach der Ehegatte seine ehebrecherische Frau züchtigen (Suppl. 60, 1 Zu 1).

Angesichts dieser Äußerungen drängt sich die Frage auf, wo man hier noch von Naturrecht sprechen könne. Das Recht des Mannes, die Frau wegen irgendwelcher häuslicher Vergehen zu schlagen, kann doch nicht ein Naturrecht sein im Sinne, wie man von „unwandelbaren“ Rechten der Natur spricht. Man kann aber mit Thomas sagen, daß jeweils jene rechtliche Rege-

lung die naturrechtlich gebotene sei, welche die stets sich 65. 2
ändernden konkreten Situationen (hierzu auch Kulturauffas-
sungen, soziologische Gegebenheiten) weitmöglichst den un-
abänderlichen Normen entsprechend ordnet. Das Recht des
Vaters, Haupt der Familie und der Hausgemeinschaft zu sein,
kann auch auf andere Weise als mit der Prügelgewalt gewahrt
werden. Die Geschichte hat die Menschen belehrt, daß der
andere Teil des Ehe- und Familienrechts, wovon Thomas in 57, 4
spricht, besonderer Aufmerksamkeit bedarf: daß sowohl die
Kinder als auch besonders die Ehefrau als Träger von Men-
schenrechten zu gelten haben, über die der Vater und Gatte
keine Befugnis hat. Für Thomas ist die naturgemäße Forderung,
d. h. das Naturrecht, eine Forderung des konkreten Augen-
blicks, nicht zwar im Sinne einer reinen Situationsethik mit exi-
stentialistischem Gepräge, sondern im Sinne der „veränderli-
chen Natur“, von der er in 57, 2 Zu 1 spricht, d. h. der an sich un-
veränderlichen Natur, die aber stets eine eigene, dem Hier und
Jetzt angemessene je und je verschiedene konkrete Gestalt des
Rechts nicht nur verlangt, sondern sogar konstituiert.

3. KERKERHAFT UND GEWAHRSAM

(Art. 3)

Aus gerechten Gründen ist es, wie Thomas ausführt, erlaubt, 65. 3
einen Menschen der Freiheit zu berauben durch Kerker oder
Gewahrsam (Internierung). Als solche gerechte Gründe führt
Thomas an: Strafe und Vorsichtsmaßregeln. Bezüglich der
Strafe empfindet man weiter keine Schwierigkeit in der Aner-
kennung der vorgetragenen Meinung. Was aber ist unter Vor-
sichtsmaßregel zu verstehen? Etwa das im römischen „Gesetz
der zwölf Tafeln“ dem Gläubiger eingeräumte Recht, einen
säumigen Schuldner in privatem Kerker einzusperren, eine
Gepflogenheit, die im Mittelalter in Übung war und zu üblen
Ausschreitungen führte, so daß *Ludwig der Heilige* sie auf ganz
bestimmte Fälle unter bestimmten Bedingungen einschränken
mußte? Oder sollen wir an ähnliche Vorsichtsmaßregeln den-
ken, wie sie ein moderner Staat durch Internierung von Geistes-
schwachen trifft, nur zur Verhütung geistesschwachen Nach-
wuchses? Aus der Lösung zum dritten Einwand geht hervor,
daß die Übel, welche durch staatlich verordnete Internierung

65. 3 von Personen verhindert werden sollen, sittlich verwerfliche Taten sind, z. B., daß einer, obwohl er könnte, die Schulden nicht bezahlt. Wenigstens folgt dies aus den letzten Worten: „durch die Einkerkung wird er nicht nur daran gehindert, Böses, sondern auch Gutes zu tun.“

Ob aber Geistesschwache, die an sich keine Gefahr für die Umwelt sind, einzig um der von der Gesellschaft verlangten Gewähr willen, daß sie keine erblich belastete Nachkommenschaft zeugen, interniert werden dürfen, kann nach der hier ausgesprochenen Doktrin nicht entschieden werden. Es läßt sich hier keine Lehre des hl. Thomas ermitteln.

4. DAS UNRECHT IN SEINER AUSDEHNUNG AUF EINEN WEITEREN PERSONENKREIS

(Art. 4)

65. 4 Der vierte Artikel behandelt die eigentümliche Frage, ob das Unrecht, das auf die in den vorhergehenden Artikeln genannten Arten, besonders durch Körperverletzung, einer Person zugefügt wird, auch auf deren Angehörige oder die irgendwie mit ihr durch ein gesellschaftliches Band Verbundenen übergreife, so daß die Sünde der Ungerechtigkeit noch größer würde, als wenn sie nur gegen eine einzelne Person gerichtet wäre. An sich betrifft diese Frage jegliches Unrecht, nicht nur die in den vorhergehenden Artikeln erwähnten Formen. Thomas hat zunächst offenbar an den tätlichen Angriff auf Amtspersonen gedacht und darum das Problem hier eingereiht.

Die Antwort ist klar: an sich ist solches Unrecht größer wegen der Ausweitung des betroffenen Personenkreises. Andererseits kann aber, so meint Thomas, das Unrecht gegen eine einzelne Person ohne diese Einbeziehung Dritter dennoch schwerer sein im Hinblick auf die gesellschaftliche Bedeutung der betroffenen Person oder auf die Erheblichkeit des zugefügten Schadens.

Warum aber ist das Unrecht gegen Witwen und Waisen, die allein stehen und der gesellschaftlichen Verbundenheit entbehren, gemäß christlicher Auffassung eines der schwersten Verbrechen? Thomas antwortet darauf (Zu 2), daß diese Sünde einschlußweise eine höhere Tugend als die Gerechtigkeit verletze, nämlich die Barmherzigkeit, und daß außerdem der zugefügte Schaden durch die Hilflosigkeit der Verletzten noch wachse.

III. Diebstahl und Raub

(Fr. 66)

A. DAS EIGENTUMSRECHT

(Art. 1 u. 2)

1. DER STREIT UM DIE AUSLEGUNG DER THOMASISCHEN TEXTE

Nur wenige Artikel des hl. Thomas sind von den verschiedenen Kommentatoren so erhitzt umkämpft worden wie die beiden ersten Artikel unserer Frage. Der erste stellt das Besitz- und Eigentumsrecht Gottes dem des Menschen gegenüber, wobei Thomas den Ausdruck „Eigentum“ mit „Besitz“ oder „Herrschaft“ vertauscht (vgl. Anm. [34]). In der ihm eigenen ontologischen Sicht betrachtet Thomas zunächst den Sachverhalt des Seins, d. h. die Über- und Unterordnung auf Grund der seinsmäßigen Vollkommenheit und Ausrüstung. Gott, der alle Dinge schaffen und in ihrer Substanz verändern kann, beweist damit eine absolute Herrschergewalt über jegliches Sein. Er ist also Eigentümer aller Dinge im vollendetsten Maß. Der Mensch besitzt solche Machtausrüstung nicht. Man kann daher auch nicht sagen, daß er die Substanz besäße. Natürlich drängt sich hier sogleich die Frage auf, ob damit auch gesagt sei, daß der Mensch die Substanz überhaupt niemals besitze, etwa im Sinne des Agrarsozialismus, wonach jeder aus der Kultivierung des Bodens nur den unmittelbaren Ertrag seiner Arbeit ziehen, niemals aber den Boden als eigen betrachten kann. 66. 1/2

Wenngleich die äußeren Dinge dem Menschen nicht in der Weise unterstellt sind wie Gott, so haben sie ihm doch zu dienen, denn „das Unvollkommenere ist immer um des Vollkommeneren willen“. Der Mensch überragt die übrige sichtbare Schöpfung durch seine Vernunft, aufgrund deren er Ebenbild Gottes ist. Er kann darum die Naturdinge in seinen Dienst nehmen, soweit er überhaupt an ihnen seine vernunftgemäße Überlegenheit beweisen kann. Wie aber sieht dieser Dienst der Dinge aus? Thomas sagt schlicht: Auf Grund seiner Vernunft und seines Willens kann der Mensch die äußeren Dinge „gebrauchen“. Damit also beweist er seine naturgemäße Herrschaft über sie. In diesem Sinne also ist er ihr Eigentümer. Soweit der erste Artikel.

Horváth drückt sich an einer Stelle seines Buches „Eigentumsrecht nach dem hl. Thomas von Aquin“ (Graz 1929, 56) so aus, als sehe er im ersten Artikel nicht mehr als das Nutzrecht. Vom Eigentum im Sinne des Privateigentums sei dann erst im zweiten Artikel die Rede, wo Thomas frage, ob der Mensch die äußeren Güter auch als Eigentum besitzen dürfe und in welcher Form, als Kollektiv- oder Privateigentum. Andererseits scheint dann *Horváth* den Begriff der Nutzung, wie er im ersten Artikel steht, doch wieder nicht in diesem engen Sinn zu verstehen, als Nutzung, die gegen den Besitz streng abgetrennt ist. Sofern er wirklich unter Nutzung ein In-Dienst-Nehmen, soweit es überhaupt menschenmöglich ist, verstehen wollte, würde er sich der dritten, noch zu erwähnenden Meinung nähern. Auf jeden Fall entbehren seine Darlegungen der nötigen Präzision.

Der überwiegende Teil der Erklärer sieht im ersten Artikel bereits das Recht auf Eigentum im Sinne des Naturrechts ausgesprochen, also im Sinn der Frage: Ist Besitz, nicht nur Gebrauch, von äußeren Gütern für den Menschen naturgemäß? Und zwar wäre damit zugleich auch das grundsätzliche Recht auf Privateigentum mitverstanden (nicht nur etwa die von *Horváth* erwähnte „Eigentumsfähigkeit“, sondern das Eigentumsrecht), und zwar im Sinn des modernen Individualrechts, so daß im zweiten Artikel nur noch die soziale Angemessenheit im Rahmen des Gemeinwohls besprochen würde. Es ist dies die Erklärung, die durchweg von den Autoren gehalten wird, welche die leoninische Eigentumsauffassung unmittelbar bei Thomas beheimatet glauben.

Es besteht aber noch die Möglichkeit einer dritten Erklärung, die besagt, daß Thomas im ersten Artikel überhaupt noch nicht an den individuellen Menschen denke, sondern an den Menschen als solchen, an die *persona* und *natura humana* im allgemeinen, in welcher der individuelle Mensch nur potentiell ausgesprochen ist, und dann meine, daß in dieser Sicht der Mensch die Güter benutzen und in Dienst nehmen könne, soweit es überhaupt möglich sei, wobei „Können“ zugleich ethisch zu verstehen ist (nicht rechtlich im Sinn der Abgrenzung von Mensch zu Mensch). Es kann also nach dieser Erklärung im Gegensatz zur zweiten, noch keine Rede sein von einem „Naturrecht“ auf Privateigentum. Dieses ist zwar grundsätzlich nicht ausgeschlossen. Um aber dazu zu gelangen, bedarf es noch eines langen Weges rechtslogischer Überlegungen, inner-

halb deren die soziologische Struktur der Menschheit im Gesamten und der jeweiligen Wirtschaft eine entscheidende Rolle spielt.

Diese dritte Erklärungsweise des ersten Artikels wird sich aus geschichtlich zwingenden Gründen als die einzig haltbare erweisen. Wie wenig Thomas die private Aufteilung der äußeren Güter als naturrechtlich gegeben betrachtet, beweist die Antwort auf den ersten Einwand im zweiten Artikel, wo er unverhohlen sagt, es gebe aufgrund des Naturrechts keine Unterscheidung des Besitzes, sondern mehr aufgrund menschlicher Verfügung, und das gehöre in den Bereich des gesetzten Rechts.

Die drei Gründe, welche Thomas im zweiten Artikel für die Notwendigkeit der privaten Eigentumsordnung anführt, stammen sämtlich nicht aus dem Bereich, den man heute allgemein als naturrechtlich bezeichnet. Er sagt hierbei, daß die Verfügung und die Verwaltung besser und nutzbringender in privaten Händen sei, weil so 1. der Fleiß der Menschen mehr angefacht werde, als wenn alles gemeinsam sei; 2. die Güter besser behandelt würden, wenn ein jeder für sich selbst zu sorgen habe; 3. der Friede in der Gesellschaft sicherer gewährleistet sei.

Was ist mit diesen Gründen gemeint? Etwa die in der christlichen Tradition übliche Formel, daß das Privateigentum irgendwie eine Sünde sei?

*L. de Sousberghe*¹ bringt eine geistreiche Erklärung, die in manchen Punkten die Lehre des hl. Thomas trifft, aber doch nicht ganz auf den Grund stößt. Er meint, daß Thomas sowohl die Gemeinschaft wie die Aufteilung der Güter naturrechtlich nenne. Die Aufteilung der Güter sei der unabdingbare Weg, um die von der Natur als ideal angestrebte Gemeinnutzung zu verwirklichen. Richtig ist, daß die Aufteilung der Güter nach Thomas (vgl. weiter unten) nicht irgendeinem egoistischen Interesse einzelner Besitzer dienen soll, sondern ein soziales Prinzip ist, um die Gemeinschaft zu stabilisieren. Eine andere Frage aber ist, ob es Thomas jemals eingefallen wäre, ohne Unterscheidung zu erklären, sowohl Gemeinsamkeit als auch Aufteilung der Güter seien naturrechtlicher Art. Was *Sousberghe* aus Thomas herausliest, ist ohne Zweifel eine aus allgemein thomasischen Prinzipien richtige Folgerung. Es braucht aber dazu

¹ Propriété „de Droit naturel“. Thèse néo-scholastique et tradition scolastique. in: Nouvelle Revue Théologique 72 (1950) 580–607.

66. 1/2 einer gründlichen Entwicklung der Gedanken. Thomas selbst hätte sich nicht in dieser Weise ausgedrückt. Seinem Denken entsprach, wie wir noch sehen werden, der Ansatz beim Gemeinschaftlichen, nicht beim Privaten. Er mußte also das Private auf einer andern Ebene erkennen, d. h. er konnte nicht im gleichen Sinne und auf gleicher Abstraktionsebene das Gemeinschaftliche und das Private als „naturrechtlich“ bezeichnen.

Wir sind heute gewohnt, das Privateigentum als eine naturrechtliche Institution zu bezeichnen. Dabei sind wir uns aber nicht ganz im klaren, in welcher Weise wir eigentlich von einem Naturrecht auf Privateigentum sprechen. Diese schon im modernen Sprachgebrauch unklare Ausdrucksweise übertragen wir nun noch auf das Mittelalter und glauben, der hl. Thomas habe dieselbe Lehre vorgetragen wie wir heute.

Um Thomas und auch uns selbst zu verstehen, sind zwei Dinge vorausgesetzt: 1. daß wir unsere moderne Terminologie abklären und ihre Assoziationen bewußt begreifen; 2. daß wir die thomasischen Begriffe und Denkweisen im Zusammenhang mit der gesamten christlichen Tradition studieren, denn allein von dort aus sind sie zu verstehen. Wir werden uns bei diesen geschichtlichen Untersuchungen stets bewußt werden müssen, wie verschieden die Schauweise der Alten gegenüber unser ist.

2. DAS EIGENTUM ALS NATURRECHT IN DER MODERNEN SCHAUWEISE

Leo XIII. besteht auf der unzweideutigen Formulierung, daß der Mensch das Recht zum Besitz privaten Eigentums von der *Natur* erhalten habe. Die dafür angeführten Gründe sind geschichtlich, wie wir sehen werden, überaus aufschlußreich. Der Papst führt zunächst drei Gründe an: a) die Vernunftnatur des Menschen, b) die Freiheit des Menschen, c) die Arbeitspflicht.

a) Es möchte vielleicht scheinen, daß die beiden ersten Begründungen ungefähr auf das hinaus kämen, was Thomas im ersten Artikel darstellt, wenn er sagt, daß der Mensch „mit Vernunft und freiem Willen“ die Dinge dieser Welt gebrauche. Der Zusammenhang, d. h. die gedankliche Assoziation, ist jedoch ein anderer. Während Thomas im ersten Artikel den Menschen überhaupt im Auge hat, wie er im Unterschied zu Gott den äußeren Dingen gegenübersteht, will *Leo XIII.* hier aus der

Würde des Menschen, wie sie jedem Menschen im einzelnen (!) zukommt, das Recht nachweisen, daß der Mensch, besser gesagt: jeder Einzelmensch, die Dinge nicht nur wie die Tiere gebraucht, sondern besitzt und für sich beansprucht. Wir finden hier in einem kirchlichen Dokument bereits einen Niederschlag der Menschenrechtsidee, wie sie von den englischen Philosophen entwickelt worden ist, und zwar einen Niederschlag im guten Sinne, im Sinne der Konkretisierung der abstrakten Freiheitsrechte des Mittelalters. Ohne das, was später zu behandeln ist, vorwegzunehmen, sei doch schon gesagt, daß es Thomas niemals eingefallen wäre, auf Grund der Menschenwürde ein Freiheitsrecht für den einzelnen zu behaupten, etwa mit der Erklärung, zuerst habe ein jeder einzelne seine naturrechtliche Freiheit und erst, sofern die Ordnung der Gesellschaft gestört werde, sei an einen Eingriff vom Kollektiv her zu denken im Sinne des Subsidiaritätsprinzips. Das Subsidiaritätsprinzip, von *Pius XI.* im Anschluß an *Leo XIII.* erarbeitet, wurde erst dann zum notwendigen und „naturrechtlichen“ Formprinzip der Gesellschaft, nachdem man die abstrakte Philosophie vom Menschen in den konkreten und kontingenten Bereich der existentiellen Ordnung herabgeholt hatte, nachdem man gelernt hatte, mit dem, was Thomas eigentlich schon ausgesprochen, aber in der Gesellschaftslehre noch nicht durchgeführt hatte, Ernst zu machen, nämlich das Naturrecht als eine Forderung der hier und jetzt lebenden menschlichen Natur – und nicht nur Natur, sondern des hier und jetzt lebenden konkreten Menschen – zu betrachten. Damit kommen wir von selbst in den Bereich des Individuums, zum Aufbau der gesellschaftlichen und auch wirtschaftlichen Ordnung vom Privaten her. Allerdings achte man auf die Akzentverschiebung: *Dieses* Naturrecht bewegt sich nicht mehr auf jener Ebene der Abstraktion und Allgemeinheit, welche der erste Artikel des hl. Thomas einhält. Diese Entwicklung, die durchaus sachlich richtig ist, stand unmerklich unter dem Einfluß der Liberalisten, die der amerikanischen Verfassung ihren Begriff der Menschenwürde gegeben haben. Die katholische Doktrin hat durch den Einbau der sozialen Forderungen, besonders der sozialen Belastung des Eigentums, die dann *Pius XI.* stärker hervorhob, die Irrtümer des liberalen Denkens vermieden und überwunden.

b) Das zweite Argument, das *Leo XIII.* zugunsten der naturrechtlichen Begründung des Privateigentums anführt, beweist

66. 1/2 noch deutlicher, wie sehr sich die Anschauungen über den Menschen in der Gemeinschaft entwickelt haben. Der Mensch wird als frei bezeichnet. Dabei ist zu beachten, es handelt sich um jeden Menschen, nicht nur um den Menschen an sich Gott gegenüber, sondern um *den Menschen unter Menschen*. In diesem Sinne versteht *Leo XIII.* seine Worte: „Da der Mensch mit seinem Denken unzählige Gegenstände umfaßt, mit den gegenwärtigen die zukünftigen verbindet und Herr seiner Handlungen ist, so bestimmt er unter dem ewigen Gesetz und unter der allweisen Vorsehung Gottes sich selbst nach freiem Ermessen. Es liegt darum in seiner Macht, unter den Dingen die Wahl zu treffen, die er zu seinem eigenen Wohl nicht allein für die Gegenwart, sondern auch für die Zukunft als die ersprießlichste erachtet. Hieraus folgt: es müssen Rechte erworben werden können, nicht bloß auf Erzeugnisse, sondern auch auf Eigentum am Boden selbst; denn was dem Menschen sichere Aussicht auf künftigen Fortbestand seines Unterhalts verleiht, das ist nur der Boden mit seiner Produktionskraft“ (*Rerum novarum*, 6).

Die Frage nach dem Recht auf Bodenerwerb ist für uns augenblicklich belanglos. Worauf es ankommt, ist zu zeigen, wie stark das Eigentumsrecht vom kontingenten Individuum her aufgefaßt wird. Der Mensch hat, so erklärt *Leo XIII.*, erworbene Rechte auf bestimmte äußere Dinge, und diese erworbenen Rechte werden im Sinne von Naturrechten verstanden, weil aus der Freiheit des Menschen folgend. „Der Mensch ist älter als der Staat, und darum besaß er das Recht auf Erhaltung seines körperlichen Daseins, ehe es einen Staat gegeben hat“ (*Rerum novarum*, a. a. O.). Es wird hier von Eigenrechten des Individuums gegenüber „seinem“ Staat gesprochen. Das will heißen: es geht nicht um den Menschen als solchen und den Staat als solchen, sondern es geht um den Menschen, der in einem bestimmten Staate lebt. Denn nur in diesem Sinne gilt, daß der Mensch vorher da war, „ehe es einen Staat gegeben hat“. Es ist überaus bezeichnend für das moderne Denken, daß nicht mehr über die politische Gemeinschaft als solche philosophiert wird, sondern über den Staat, wie er nun einmal besteht, wie er geworden ist und wie er auch wieder vergehen kann. Vor diesem Staat war der Mensch! Und zwar der Mensch mit Rechten, die seinem persönlichen, kontingenten, eben seinem frei gewollten Schaffen zu verdanken sind.

Auch Thomas hat zwar von Rechten des Einzelmenschen gesprochen, die der Staat zu beachten hat. So spricht er vom Recht des Menschen auf Leben, das vom Staat nicht angetastet werden darf, vom Recht auf Unversehrtheit des Leibes, auf Freiheit usw. (vgl. Fr. 64 u. 65). Diese Rechte sind also auch „vor“-staatliche Rechte, insofern sie nicht durch das positive Recht gesetzt sind. Und doch handelt es sich dabei nicht um vorstaatliche Rechte in dem Sinne, wie die moderne Formulierung von vorstaatlichen Rechten spricht. Es sind Rechtsansprüche des einzelnen Menschen gegenüber dem Staat, an dessen Entstehung und Werden nicht gedacht wird und überhaupt nicht gedacht werden kann, weil er bereits in der *natura humana* mitgegeben ist.

Und wie der Staat verschieden gesehen ist, so auch das Individuum. In der thomasischen Sicht ist hier unter Individuum jeder Mensch in gleicher Weise zu verstehen, weil ein jeder gleichviel Mensch ist. In der modernen Sicht ist damit jeder Einzelmensch differenziert gesehen mit seiner individuellen Leistung, mit allen kontingenten Ansprüchen, die irgendwie den Stempel des Persönlichen tragen (Besitz aus Erbschaft, Geschenk). All diese Rechte sind für uns Moderne nicht nur Rechte gegenüber dem Staat, sondern „Naturrechte“, die vor der Bildung des Staates liegen. Man merkt hier deutlich die Nachwirkungen der Rechtsphilosophie des 18. und 19. Jahrhunderts, der die Menschenrechte im wahren Sinne Freiheitsrechte waren, Freiheit von Zwang, vom Eingriff durch staatliche Herrschaft. Wir stehen also – wenigstens im Ansatz des Denkens – in einem gewissen Liberalismus und Individualismus. Es gibt nun einmal, wie wir noch sehen werden, von jenem Recht her, das auf der abstrakten *natura humana* aufruht, für jede konkrete Rechtsordnung nur die Alternative: entweder beginnt man beim Kollektiv und sucht von hier aus den Weg zur Wahrung der Rechte eines jeden, oder man beginnt beim Individuum und achtet weitblickend auf eventuelle Gefährdung der Gemeinschaft. Aber *ein* Ordnungsprinzip muß man immer haben. Weltanschaulich, d. h. philosophisch gibt es nur diese beiden Möglichkeiten: im Ansatz (!), d. h. vom Strukturprinzip her ist man entweder Kollektivist oder Individualist. Damit ist keineswegs gesagt, daß es dabei bleiben müsse oder dürfe. Es geht nur um den Ansatz des konkreten Gemeinschaftsdenkens. Die Fülle der Gemeinschaftsordnung kann niemals im Kollektiv

66. 1/2 und auch nicht im Individualistischen liegen. Wer die Gemeinschaft als den letzten Sinn menschlichen Zusammenlebens ansieht (und nicht vielmehr das „gute Leben“ im Sinne der ethischen Vollkommenheit aller), der ist Kollektivist im üblen Sinne, und wer die Freiheit des Individuums nicht nur als Strukturprinzip, sondern auch als das Gesetz der Erfüllung allen Zusammenlebens bezeichnen würde, der wäre Individualist und Liberalist im üblen Sinne. Im Individualismus und Liberalismus liegt aber etwas, was die katholische Sozialdoktrin ruhig übernehmen konnte, weil es im Grunde nichts anderes war als die Konsequenz aus großen, im mittelalterlichen Denken noch nicht entwickelten, aber vorhandenen Sozialprinzipien. Allerdings liegt auch im Kollektivismus etwas zu Erwägendes, nicht zwar, daß er Strukturprinzip sei, aber daß er Rahmengebilde sei gegen das Überwuchern des Individuums.

Thomas hat, wie wir noch sehen werden, das Individualprinzip als angemessen und dem Stand der Dinge entsprechend bezeichnet (Art. 2). Er hat aber nicht daran gedacht, daraus eine Naturrechtsfrage zu machen. Dies lag seiner ethisch-finalen Betrachtung fern, in welcher der aristotelische Gedanke gilt: „Der Staat ist der Natur nach früher als die Familie und als der einzelne Mensch, weil das Ganze früher sein muß als der Teil“ (Pol. I, 2). Für Thomas lag kein Grund vor, von dieser ethisch-finalen Sicht abzugehen, weil der Aufbau, also das aktuelle Gestalten von Gesellschaft und Staat, nicht zur Debatte stand. Die Gesellschaft bestand bereits in fester Ordnung, der Staat war eine Gegebenheit. Die Ordnung, die da war, wurde nicht in Frage gestellt. Wir werden dies wiederum bei der thomasischen Auffassung von der Preisbildung sehen. Es ging also der praktischen Moral nur darum, die Menschen, die nun einmal in dem bestehenden Staatsgebilde lebten, zu unterrichten, damit sie ihr Benehmen entsprechend der ewigen Idee des Gemeinwohls und des Gemeinschaftslebens in eben dieser ihrer Gemeinschaft einrichteten. Aber Thomas dachte nicht an eine Umformung des sozialen und politischen Lebens. Die soziale Revolution fällt in eine spätere Zeit. Und mit ihr war dann auch die rechtliche Frage des Aufbaus gegeben. Mit ihr ergab sich das Individualprinzip als ein „vorstaatliches“ Rechtsprinzip, als ein Prinzip des Naturrechts.

c) Als dritten Grund für das Privateigentum als Naturrecht führt *Leo XIII.* die Arbeit an. Der Papst spricht also nicht nur

von einem Recht auf irgendwelchen Eigentumserwerb, sondern erklärt jene Dinge als naturrechtlich dem Einzelmenschen zugehörig, die dieser sich selbst erarbeitet hat. Damit wird also irgendeine konkrete Aufteilung als naturrechtlich im Sinn von vorstaatlich bezeichnet, weil die Arbeit ein Naturrecht auf Eigentum erzeugt. Kann man eindeutiger das Individualprinzip zum Ausgangspunkt sozialen Aufbaus machen? *Leo* umgeht wie, wie bereits gesagt, die Gefahren des Individualismus durch die Unterstellung dieses „Naturrechts“ unter die Belange des Gemeinwohls. Noch eindringlicher dann *Pius XI.* in „*Quadragesimo anno*“.

L. de Sousberghe hat die Ansicht geäußert, daß die Begründung des Eigentumsrechts durch die Arbeit von *Locke* beeinflusst sei; weiter, daß diese Formel im thomasischen Denken überhaupt unvorstellbar gewesen sei: „Der Reichtum wurde durch die Mittelalterlichen niemals als Frucht der Arbeit, als gerechte Vergütung für die Arbeit aufgefaßt. Er war vielmehr normalerweise das Resultat einer rechtlichen Situation, welche das Individuum bei seiner Geburt als gegeben vorfand“ (a. a. O. 590).

Dies stimmt nun nicht ganz. Denn Thomas hat der Arbeit eine ungeheure Bedeutung im Eigentumserwerb zugesprochen, wengleich wohl nicht jene, welche manche Vertreter der Arbeitswertlehre ihm unterschieben (vgl. die Fragen 77 und 78). Wohl aber wäre Thomas niemals daraufgekommen, das durch Arbeit naturrechtlich erworbene Eigentum als „vorstaatlich“ zu bezeichnen, eben aus der allgemeinen Sicht heraus, die für Thomas maßgebend war. Das eigentlich Neue oder Revolutionäre an der *Lockeschen* Auffassung liegt eben darin, daß die Arbeit als individuelle Leistung gegen die Eingriffe von seiten des Staates völlig immun gemacht wird. Darin liegt auch das eigentlich individualistische Gepräge der *Lockeschen* Theorie. Diese hatte, wie *P. Larkin* (*Property in the eigtheenth century*, 1930) ausgeführt hat, ihren Nährboden in der neuen sozialen Situation Englands, im Konflikt, welchen die neuen gesellschaftlichen Schichten unter den *Stuarts* auszustehen hatten.

Taparelli SJ. hat durch sein Werk „*Saggio teoretico di diritto naturale appoggiato sul fatto*“ (Palermo 1840, deutsch in Regensburg bereits 1845) diese individualistische Anschauung des Privateigentums unter den katholischen Moraltheologen schulrecht gemacht. Im gleichen Sinne schrieb auch sein Ordensmit-

66. 1/2 bruder *Liberatore* (*Ethicae et juris naturae elementa*, Napoli 1846). *Taparelli*, der als Erneuerer der Scholastik gilt, kannte die Scholastiker kaum, dafür aber um so mehr seine liberalistischen Zeitgenossen. Doch darf man den Einfluß *Taparellis* nicht überschätzen, denn die individualistische Idee vom Privateigentum als einem Naturrecht dieses oder jenes Einzelmenschen gegenüber dem Staate entsprach durchweg der allgemeinen Auffassung der Menschenrechte als *Freiheitsrechte*, d. h. als Rechte, die von seiten der Gemeinschaft unantastbar sind. Das Privateigentum als vorstaatliches Naturrecht war der Refrain aller, auch und besonders der katholischen Liberalisten. Mit welchem skeptischen Achselzucken wurde doch im Jahre 1891 die Lehre *Leos XIII.*, daß der Staat in die bestehende Eigentumsordnung eingreifen könne, bei katholischen Unternehmern aufgenommen! Geschichtlich gesehen, war die geistige Verbindung zu Thomas von Aquin abgebrochen. Die Verfechter des Privateigentums als eines Naturrechts, in diesem verwandelten Sinn individuellen Freiheitsrechts, hatten selbst keine innere Beziehung zu Thomas und dem Mittelalter. Dies gilt auch und gerade von *Taparelli*.

Und dennoch steht der Liberalismus in einem objektiven inneren Verhältnis zur Tradition,² insofern er eine, allerdings einseitige Entfaltung von gesellschaftsethischen Grundsätzen des Mittelalters in einer neuen weltanschaulichen und religiösen Umwelt darstellt. Als die Gesellschaft sich nicht mehr an Rom orientierte, verschwand die Autorität, welche als gotterwählte Deuterin des Naturrechts galt. Es mußte notgedrungen jene Instanz in Kraft treten, welche die „naturgemäße“ war, nämlich die Vernunft. Allerdings war es diesmal nicht mehr die Vernunft der *natura humana* als solche, an welche Thomas noch dachte, sondern die Vernunft eines jeden einzelnen, weil keiner von Natur zum Richter über den andern bestellt wurde. Die Würde des Menschen konnte nur noch verteidigt werden durch den Menschen selbst, der sie trug, d. h. durch den einzelnen.

Diese notwendige Folge eines weltanschaulichen Wandels in der Gesellschaft fand ihre Formulierung in den verschiedenen Erklärungen der Freiheitsrechte, sowohl in Amerika wie in

² Die Beziehung der katholischen Soziallehre zum Liberalismus behandelt *A. Rauscher*, *Katholische Soziallehre und liberale Wirtschaftsauffassung*, in: *A. Rauscher*, Hrg., *Selbstinteresse und Gemeinwohl*, Berlin 1985, 279–318.

Europa. Im Grunde war diese Sicht nichts anderes als eine konsequente Anwendung der thomasischen Lehre von der Vernunft als der entscheidenden Richterin in Naturrechtsfragen auf eine konkrete gesellschaftliche Situation. Die Liberalisten hätten nur den naturrechtlichen Gegenpol des Individuums nicht übersehen dürfen: die Gemeinschaft mit ihrer positiven Kulturaufgabe. Und ebenso hätten die Verfasser der scholastischen Handbücher die Rückorientierung an der thomasischen Eigentumslehre früher vornehmen müssen, um die soziale Belastung als noch tiefer im Naturrecht verankert zu erkennen als das vorstaatliche Individualrecht; dann wäre wohl die Enzyklika „*Rerum novarum*“ früher vorbereitet worden.

d) Die drei erwähnten Gründe für das Privateigentum als Naturrecht werden von *Leo XIII.* noch durch zwei andere ergänzt, die nicht auf derselben Linie stehen wie die drei genannten und auch unter sich ansehnliche Verschiedenheiten aufweisen.

Der erste der beiden geht auf das Naturrecht eines jeden Menschen zurück, in freier Entscheidung eine Familie gründen zu können: „Wenn jedem Menschen, wie gezeigt wurde, als Einzelwesen die Natur das Recht, Eigentum zu besitzen, verliehen hat, so muß sich dieses Recht auch im Menschen, insofern er Haupt einer Familie ist, finden. Ja, das Recht besitzt im Familienhaupte noch mehr Energie, weil der Mensch sich im häuslichen Kreise gleichsam ausdehnt“ (*Rerum novarum*, 9). Es wird hier im Namen einer vorstaatlichen Gesellschaft etwas proklamiert, das die Unabhängigkeit vom Staate garantieren soll. Der Familienvater soll frei sein von jeder Bevormundung durch den Staat, er soll darum die Gemeinschaft, die er gegründet hat, auf weite Sicht wirtschaftlich abstützen können. Er soll nicht nur selbst Eigentum im Namen der Familie als sein eigenes Recht betrachten dürfen, sondern auch über seine Lebenszeit hinweg die Familie als wirtschaftlich freie Gemeinschaft sichern dürfen, indem er ihr Eigentum als Erbschaft hinterläßt. Auffallend ist hier, daß zwischen Individuum und Staat nun ein gesellschaftliches Element auftaucht, welches ebenfalls eine Autonomie besitzt. *Pius XI.* wird diesen unpolitischen gesellschaftlichen Raum noch mehr ausbauen in seiner Lehre von der berufsständischen Ordnung. All das zeigt, wie weit wir von der thomasischen Sicht abrücken, abrücken nicht im Sinne von „widersprechen“, sondern von entwickeln und entfalten. Tho-

66. 1/2 mas hatte in seiner finalbetonten, d. h. ethisch-idealen Auffassung der gesellschaftlichen Ordnung noch keinen autonomen Raum einräumen können. Man kann sich diese neue Sicht des Staatlichen von dem vorstaatlichen Recht her nicht genug klar machen, um davor bewahrt zu werden, Thomastexte, die sich irgendwie mit dem Problem der Gemeinschaft und des Einzelmenschen befassen, genau so, wie sie lauten, auf moderne Fragestellungen zu übertragen. Die ungeheure geistesgeschichtliche Entwicklung spiegelt etwa folgender Passus aus „*Rerum novarum*“ (9) wider, den wir uns niemals in dieser Fassung in der Summa des hl. Thomas vorstellen könnten: „Die Familie, die häusliche Gesellschaft, ist eine wahre Gesellschaft mit allen Rechten derselben, sie ist älter als jegliches andere Gemeinwesen, und deshalb besitzt sie unabhängig vom Staate ihre innewohnenden Rechte und Pflichten.“

Das heißt andererseits nicht, daß er die gesellschaftliche Ordnung zur politischen erklärt habe. *Aristoteles* folgend erkannte er gesellschaftliche Gebilde innerhalb des Gemeinwohls und die Notwendigkeit von nicht-staatlichen Handlungsbereichen. In der Frage, wer für die Bestimmung der Religion des Kindes zuständig sei, sprach er sich für das Recht der Eltern, nicht etwa wie *Johannes Duns Skotus* für das des Fürsten aus.³ Seine Argumente für das Privateigentum weisen ebenfalls auf die Wertschätzung der persönlichen Verantwortung gegenüber kollektiven Eingriffen hin. All das ist aber gesehen vom wertgefüllten und strukturierten Gemeinwohl aus. *Dieses* erklärt er gegen *Aristoteles* als vorstaatlich, d. h. den Staat bindend.⁴ Der Ansatz seiner Sozialphilosophie ist das Gemeinwohl, von dem aus er zu den subjektiven Rechten vorstößt, nicht umgekehrt wie im modernen rechtsstaatlichen Denken von den subjektiven Rechten zum Gemeinwohl, der sogenannten „sozialen Belastung“.

e) Der zweite der noch beigefügten Gründe für das Privateigentum und gegen das Kollektivsystem hat eine eigene Bewandnis. Er sieht nämlich vom vorstaatlichen Recht, wie es bisher besprochen wurde, ab und betrachtet das gesellschaftliche Ordnungsganze: „Aber sieht man selbst von der Ungeerechtigkeit ab, so ist ebensowenig zu leugnen, daß dieses

³ Vgl. A. F. Utz, Sozialethik, Teil III, 131.

⁴ Vgl. A. F. Utz, Sozialethik, Teil I, 202.

System in allen Schichten der Gesellschaft Verwirrung herbeiführen würde. Eine unerträgliche Beengung aller, eine sklavische Abhängigkeit würde die Folge des Versuchs seiner Anwendung sein. Es würde gegenseitiger Mißgunst, Zwietracht und Verfolgung Tür und Tor geöffnet. Mit dem Wegfall des Ansporns zu Strebsamkeit und Fleiß würden auch die Quellen des Wohlstands versiegen. Aus der eingebildeten Gleichheit aller würde nichts anderes als derselbe klägliche Zustand der Entwürdigung aller“ (Rerum novarum, 12). Damit werden im wesentlichen die von Thomas in Art. 2 angeführten drei Angemessenheits- und Notwendigkeitsgründe der privaten Eigentumsordnung genannt, allerdings mit der Beimischung der bereits dargestellten Lehre der Menschenwürde im modernen Sinn der Individualrechte. Die soziale Ordnung verlangt den Ansatz beim Individuum. Das Individualprinzip ist darum in Wahrheit ein Sozialprinzip. Dies hat nichts mit dem wirtschaftlichen Automatismus der Liberalisten zu tun, als ob das wirtschaftliche Gleichgewicht ein Resultat der unregelmäßig wirtschaftlichen Freiheit sei. Im Individualismus und Liberalismus ist das Individualprinzip nicht nur ein Sozialprinzip im Sinn einer Grundnorm, nicht nur Ansatz und Ausgangspunkt des Sozialdenkens, Prinzip also im eigentlichen Sinn von principium = Anfang, sondern auch Ende, Vollendung der wirtschaftlichen und sozialen Ordnung.

Mit dem Augenblick, da der Nachweis erbracht ist, daß das Individualprinzip um der sozialen Ordnung willen gefordert ist, kann man mit Recht die Menschenwürde, wie sie auf der Linie der *natura humana* als solcher für jeden Menschen zunächst in gleicher Weise gilt, in die konkrete Situation weiterdenken und auf dieser lebensnäheren Basis zum Naturrecht erklären. Dies hat *Leo XIII.* getan. Dazu war die Zeit des hl. Thomas noch nicht reif. Es bedurfte hierzu der sozialen Revolution, wie sie die Industrialisierung und der Liberalismus mit sich brachten. Bei Thomas finden sich aber alle dazu notwendigen Denkelemente.

f) *Johannes Paul II.* verweist in der Enzyklika *Laborem exercens* (15) auf die Eigentumslehre des hl. Thomas (II—II 66, 2, nicht, wie es in verschiedenen Ausgaben heißt, II—II 65, 2). Er gibt ihr aber eine ganz eigene Interpretation. Die logische Folge seiner Darlegung ist folgende: 1. die Produktionsmittel sind wesentlich bezogen auf die arbeitende Person, 2. die Mißach-

66. 1/2 tung dieses Bezuges hat wirtschaftliche und gesellschaftliche, überhaupt allgemein menschliche Schäden zur Folge. Für das zweite Glied dieses Gedankenprozesses wird die Lehre des hl. Thomas angeführt. Daß die volle Beachtung des personalen Wertes dem Wirtschaftssystem und dem Produktionsprozeß nur zum Vorteil gereiche, sei, so sagt der Papst (Nr. 15), vor allem der Grund, der nach dem hl. Thomas von Aquin für das Privateigentum spreche.

Thomas hat sein Argument zugunsten der privaten Eigentumsordnung nicht mit dem Bezug Produktionsmittel – Arbeit begonnen, sondern mit der Relation Produktionsmittel zur Produktivität und dem sozialen Frieden. Ihm kam es in erster Linie auf die objektive Seite der Arbeit, genauer: der Dispositionsgewalt über die Produktionsmittel im Hinblick auf die objektiven Folgen an: Das gottgewollte Ziel, nämlich deren produktivste Verwendung zum Besten aller, wird sicherer erreicht, wenn der einzelne Mensch Eigentümer ist und damit hautnah die Konsequenzen unproduktiven Umgangs mit den Gütern spürt (Risikobindung). Dies heißt natürlich, daß der personale Bezug der Produktionsmittel zum Menschen hergestellt werden muß. Der Bezug zum arbeitenden Menschen ist hierbei miteingeschlossen. Gemeint ist aber grundsätzlich der personale Bezug zum disponierenden, verwaltenden Menschen, der nach Thomas nur als Eigentümer begriffen werden kann. Ein vom Gemeineigentum beherrschtes Wirtschaftssystem wäre keine Ordnung, wie sie Thomas vorsieht. Die möglichste Annäherung der Produktionsmittel an den Arbeiter im Sinn der Partizipation an der Leitung gälte gemäß Thomas als Kompromißforderung an ein System, das grundsätzlich auf dem Gemeineigentum gründet, damit wenigstens soviel erreicht würde, daß der Arbeiter das Bewußtsein gewänne, „in eigener Sache“ zu arbeiten.

Warum diese Akzentverschiebung in der Eigentumslehre *Johannes Pauls II.* im Vergleich zu Thomas von Aquin und auch zu *Leo XIII.*? Während es Thomas von Aquin darum ging, eine Wirtschaftsordnung in ihren Grundzügen zu entwerfen, und es *Leo XIII.* darauf ankam, das Wirtschaftssystem des Sozialismus zu widerlegen, will *Johannes Paul II.* ein für alle aktuellen Systeme gültiges Kriterium benennen, wonach man ein System, welches immer es sein mag, als menschenwürdig beurteilen kann. Das Kriterium heißt „die Würde des arbeitenden Men-

schen“. Die Absicht etwa, die mit dem Privateigentum über Produktionsmittel verbundene Marktwirtschaft als das dem Menschen konforme Wirtschaftssystem nachzuweisen, liegt nicht im Gedankengang der Enzyklika „*Laborem exercens*“. Wenn *Johannes Paul II.* den Kommunismus unter dem strengen Gesichtspunkt des Wirtschaftssystems hätte angreifen wollen, hätte er wie etwa Thomas von Aquin die ökonomische Seite an den Anfang stellen müssen. Er hat, wie gesagt, diesen Gesichtspunkt nur indirekt oder mittelbar angesprochen. Sein Gedankengang zerstört durchaus nicht die traditionell gesicherten Aussagen der katholischen Soziallehre. Es bleibt jedem Papst anheimgestellt, die katholische Soziallehre im Hinblick auf ein bestimmtes, von ihm als *opportun* betrachtetes aktuelles Anliegen darzutun und entsprechend die Akzente zu setzen.

3. DIE LEHRE VOM EIGENTUM IN DER CHRISTLICHEN TRADITION

Um den genuinen Sinn der thomasischen Eigentumslehre zu ermitteln, muß man der christlichen Tradition nachgehen. Ist doch der Begriff des „Gebrauchs“ der Güter, den Thomas als allen Menschen gemeinsam erklärt, aus der Tradition genommen. Es zeugt vom neuen Geist, der das Christentum gerade in der Einschätzung der Güter dieser Welt beseelte, daß sich die christlichen Autoren nur sehr wenig oder überhaupt nicht auf das Alte Testament beziehen.

Die Väter hatten sich im Geist des Evangeliums mit der rein moralischen Sicht des Eigentums begnügt und dabei die rechtliche außer Acht gelassen oder doch sehr geringgeschätzt; d. h., sie gingen vom Gedanken aus, daß vor Gott niemand sich als Eigentümer bezeichnen könne, sondern stets nur verantwortlicher Lehensträger bleibe. Damit tritt das rechtliche Verhältnis von Mensch zu Mensch in den Hintergrund. Die Rückerinnerung an das Alte Testament hätte aber manche etwas überspitzte Äußerungen gegen das Privateigentum gemildert. Denn das Alte Testament hatte eine sehr kluge Wirtschaftsverfassung.⁵ Bei der grundsätzlichen Anerkennung des Privat- (oder wenigstens des Familien-)eigentums enthielt die alttestament-

⁵ Vgl. die ausgezeichnete Schrift von *H. Bückers* CSSR, *Die biblische Lehre vom Eigentum*, Bonn 1947.

66. 1/2 liche Gesetzgebung eine Reihe von sozialen Vorschriften, durch die das Eigentum und die Existenz der Armen gesichert werden sollten. Wenngleich Gott als oberster Herr das Land besitzt und in der Hand behält, so hat Er es doch unter die Menschen verteilt, damit jeder seinen, gerade ihm gehörenden Anteil habe: „Verteilt das Land nach euren Stämmen durch das Los! Denen, die zahlreicher sind, sollt ihr ein ausgedehnteres, und denen, die wenige sind, ein kleineres Gebiet geben! Was einem jeden [Stamm] durch das Los zufällt, soll ihm gehören! Nach euren väterlichen Stämmen sollt ihr es verteilen“ (Nm 33, 54). Wenngleich in diesem Text nicht vom Eigentum eines einzelnen Menschen, sondern eines einzelnen Stammes die Rede ist, so gebührt ihm doch besondere Aufmerksamkeit. Gott wird zwar als der Erst- und eigentliche Besitzer aller Dinge bezeichnet. Dennoch gibt Er dem einzelnen Stamm den ihm zugehörenden Teil, auf den dieser einen Rechtstitel gegenüber den anderen haben soll. Das Eigentum ist also in doppelter Hinsicht gesehen: vertikal und horizontal. Vertikal besteht kein Rechtstitel, denn Gott ist der einzige Besitzer. Jedoch kann sich in horizontaler Richtung, d. h. in der Linie von Mensch zu Mensch, der Stamm als rechtlicher Eigentümer betrachten. Die Kirchenväter haben, wie bereits erwähnt, die vertikale Sicht eingehalten, während die horizontale, die eigentlich rechtliche Beziehung erst im Mittelalter klar gewürdigt worden ist.

Warum aber haben die Väter so wenig von der rechtlichen Eigentumsregelung des Alten Bundes Notiz genommen? Die Antwort liegt auf der Hand. Das Alte Testament war dem Reichtum stärker zugewandt als das Neue. Trotz allem Kampf, den die Propheten mit den Reichen um ihrer Habgier und Ungerechtigkeiten willen führten, läßt sich im Alten Bunde doch kein so scharfer Gegensatz gegen den Reichtum feststellen wie im Neuen. Der Reichtum ist dem Israeliten ein Segen Gottes, für den er dankbar ist. So heißt es im 42. Kapitel des Buches *Job*, daß der geduldige *Job* um seiner standhaften Gesinnung willen mit äußeren Gütern noch reicher gesegnet wurde: „Der Herr gab *Job* jetzt noch mehr Glück, als er zuvor besessen. Er brachte es auf 14.000 Schafe, 6.000 Kamele, 100 Joch Rinder und 1.000 Eselinnen“ (42, 12). Und im „Prediger“ (5, 18) heißt es: „Ist doch für jeden Menschen, dem die Gottheit Reichtum gibt und Schätze und dem sie Fähigkeit verleiht, davon zu essen und sich seinen Teil zu nehmen und sich an seiner Mühe zu erfreuen, dies

eine Gottesgabe“. Im Buch der Sprüche wird der Reichtum eine feste Stadt genannt, eine hohe Mauer, die den Besitzenden umringt (18, 11).

Die Armut besaß im Alten Testament eine wenig ehrenvolle Stellung. Sie war Strafe der Sünde und Gottlosigkeit. „Der Säuer und der liederliche Mensch verarmen; die Dirne kleidet sich in Lumpen“ (Spr 23, 21). Da dem Alten Testament der Sinn für die jenseitige Vergeltung stark fehlt, fehlt das Lob auf die rechte Armut. Andererseits weiß der alttestamentliche Mahner wohl zu unterscheiden zwischen dem Reichtum des Gottlosen und der Armut des Gottesfürchtigen: „Besser wenig mit Gottesfurcht als reicher Besitz und dabei Unruhe“ (Spr 15, 16). Im Hinblick auf die sittlichen Gefahren des Reichtums suchte das Alte Testament das wirtschaftliche und soziale Ideal im Mittelstand: „Gib mir nicht Armut und Reichtum! Laß mich genießen mein Stückchen Brot! Sonst könnte ich, wäre ich satt, Dich verleugnen und fragen: Wer ist der Herr? Oder wäre ich arm, könnte ich zum Dieb werden und mich am Namen meines Gottes vergreifen“ (Spr 30, 8 f.).

Auch die christliche Ethik hat, namentlich bei Thomas von Aquin, den Mittelstand als das dem sittlich-religiösen Ideal förderlichste Maß von Besitz erkannt. Man könnte diese Einstellung in der Vaterunser-Bitte um das „tägliche Brot“ wiederfinden. Und doch tritt in den Evangelien das Heroische stärker in Erscheinung: die Armut um des Himmelreiches willen. Bezeichnend dafür ist auch, daß Christus sich gerade die Armen und Ärmsten ausgesucht hat, derart, daß *Alfred Weber* die Bergpredigt Jesu als die Rede des größten Sklavenaufstands bezeichnete.

Die Urkirche in Jerusalem war von diesem Ideal völlig eingenommen, so daß sich eine freie, spontane Gütergemeinschaft bildete. Es bestand zwar kein rechtlicher Kommunismus. Immerhin aber gehörte es zum guten Ton des Christseins, alles in die Gemeinschaft zu tragen, so daß derjenige, der sich dieser Gepflogenheit nicht anschloß, mit einer gewissen Geringschätzung rechnen mußte.

Die spontane Gütergemeinschaft in Jerusalem machte aber weiter keine Schule. Der Scharfblick des Völkerapostels erkannte, daß in den aus Heidenchristen bestehenden Gemeinden kein Raum für solche Bestrebungen war. Im übrigen hat das Beispiel Jerusalems, das chronischer Armut verfiel (wohl nicht

66. 1/2 zuletzt, wenn auch nicht vordringlich wegen der dortigen Gütergemeinschaft) und auf die Hilfe der anderen Christengemeinden angewiesen war, von selbst seine Anziehungskraft verloren.

Die Gütergemeinschaft in der christlichen Gemeinde von Jerusalem hatte übrigens ihre Vorbilder bei den Griechen, wovon der in der griechischen Literatur bewanderte Evangelist *Lukas* sehr wahrscheinlich gewußt hat. Es gehörte zum sozialpolitischen Ideal des Hellenismus, daß der Reiche seinen Besitz der gemeinsamen Nutzung zur Verfügung stellte. Der griechische Stadt-Staat mit seiner räumlichen Beschränkung ermöglichte die Verwirklichung eines solchen Ideals. *Aristoteles* berichtet im 6. Buch der Politik (c. 5; 1320 b 9), daß die Reichen von Tarent den Armen den Mitgebrauch ihrer Güter zugestanden und sich auf diese Weise die Zuneigung der Armen erworben haben. *Aristoteles* selbst tritt für die Privateigentumsordnung ein aufgrund der üblen Erfahrungen, die man in einer völlig gemeinschaftlich verwalteten Wirtschaftsgesellschaft machen kann. Er meint aber doch, daß in einem gewissen Sinn die Güter gemeinsam verwaltet werden sollten. Wenn jeder für das Seine Sorge, dann würde zwar tüchtiger gesorgt. Andererseits aber müßte das Gesetz der gegenseitigen Hilfsbereitschaft gelten, das auch durch staatliche Maßnahmen unterstützt werden sollte: „Schon jetzt ist hiermit in der Gesetzgebung einzelner Staaten ein Anfang gemacht, so daß man sieht, die Sache ist nicht unmöglich; und zumeist in wohleingerichteten Staaten ist in diesem Sinn manches teils schon verwirklicht, teils in der Vorbereitung begriffen. Ein jeder hat da seinen Eigenbesitz, aber manches überläßt er seinen Freunden zur Mitbenutzung, anderes benutzt er selbst als Gemeingut mit, wie z. B. in Lazedämon der eine sich der Sklaven des andern gleichsam wie seiner eigenen bedient, und ebenso seine Pferde und Hunde, wie auch der Früchte, wenn man ihrer auf den Feldern im Lande als Wegzehrung bedarf. Man sieht also, es ist besser, daß der Besitz Privateigentum bleibe, aber durch die Benutzung gemeinsam wird. Daß aber die Bürger ihrer Gesinnung nach dahin gebracht werden, ist die eigenste Aufgabe des Gesetzgebers“ (Pol. II, 5; 1263 a 30–40).

In der christlichen Urgemeinde waren die Motive solcher Gütergemeinschaft allerdings andere, weniger wirtschaftspolitische, sondern von Grund auf religiöse.

Zum Erweis dafür, wie stark die ethische Betrachtung in der Eigentumsfrage bei den Vätern unterstrichen wird und wie wenig die eigentlich *naturrechtliche* Seite zur Geltung kommt, machen wir nur einige wenige Angaben, die für die thomatische Gedankenwelt von besonderem Interesse sind.⁶

Irenäus (Adv. Haereses, aus der Zeit 174–189) betont die Freiheit der christlichen Liebe, im Gegensatz etwa zu den jüdischen sozialen Gesetzgebungen wie dem Armenzehnten. Er meint, daß diese Freiheit sich dem Gebot Christi füge, nicht nur den Zehnten, sondern die ganze Habe an die Armen zu verteilen. Er hält sogar dafür, daß diese Pflicht vom Christen mit innerer Freude erfüllt werde. In rhetorischer Übertreibung meint *Irenäus* sogar, es könne sich niemand von uns zum Besitzer von irdischen Gütern aufwerfen. Im Grunde genommen ist dies aber gar keine Übertreibung, da es hier nur um die ethische Sicht geht, d. h. um das Verhältnis des Menschen zu Gott, nicht um die zwischenmenschlichen rechtlichen Beziehungen.

Irenäus aber dehnt seine Lehre vom „ungerechten Mammon“, den ein jeder sein eigen nennen möchte, auch auf die zwischenmenschlichen Beziehungen aus. Jedoch ist auch hier nur der ethische Teil gesehen, nicht die rechtliche Seite, d. h. es wird Mensch zu Mensch betrachtet in der Verpflichtung um des Gewissens, also im Grunde um Gottes willen, nicht vom Rechtsanspruch des Nächsten her. In diesem Sinn ist die eigentümlich erscheinende Stelle zu verstehen, wo *Irenäus* den Einwand, die Juden hätten auf Befehl Gottes durch Mitnahme der Gefäße und Gewänder die Ägypter bestohlen und beraubt, mit der Begründung zurückweist, daß wir überhaupt alles, was wir unser eigen nennen, zu Unrecht besäßen: „Wenn nämlich bei der vorbildlichen Auswanderung Gott dies nicht gestattet hätte, so könnte jetzt bei unserer wahren Auswanderung, d. h. im

⁶ Vgl. zum Ganzen: O. Schilling, Reichtum und Eigentum in der altkirchlichen Literatur. Ein Beitrag zur sozialen Frage, Freiburg i. Br. 1908; Ders.: Der kirchliche Eigentumsbegriff, Freiburg i. Br. 1930. Ebenso: H. Schumacher, The Social Message of the New Testament, Milwaukee 1937; I. Seipel, Die wirtschaftsethischen Lehren der Kirchenväter, Wien 1907; John A. Ryan, Alleged Socialism of the Church Fathers, St. Louis 1913; die Artikel von Patrick J. Healy, Historic Christianity and the Social Question, in: The Catholic University Bulletin XVII, 1911. Die Gedanken finden ihre moderne Auswertung bzgl. des Problems „Religion und Kapitalismus“ bei Tawney, Laski, Fanfani, O'Brien, Troeltsch, M. Weber u. a.

66. 1/2 Glauben, in den wir versetzt und durch den wir aus der Zahl der Heiden ausgeschieden sind, niemand gerettet werden. Uns allen nämlich folgt – sei es kleiner oder groß – Besitz, den wir aus dem ‚Mammon des Unrechts‘ erworben haben. Denn woher haben wir die Häuser, worin wir wohnen, die Gewänder, womit wir uns bekleiden, die Gefäße, deren wir uns bedienen, und was sonst uns alles zum fortwährenden Gebrauch dient, als aus dem, was wir noch als Heiden habsüchtig erworben oder aus dem ungerechten Erwerb von heidnischen Eltern, Verwandten oder Freunden bekommen haben? Um davon zu schweigen, daß wir auch jetzt noch im Stande des Glaubens Erwerb suchen. Denn wer verkauft und will nicht gewinnen vom Käufer? Und wer kauft und will nicht, daß das Geschäft mit dem Verkäufer zum eigenen Nutzen ausfalle? Welcher Händler aber handelt nicht, um sich [vom Gewinn] zu nähren?“ (Adv. haer. IV, c. XXX; PG 7, 1065). *Irenäus* will den Einwand ad absurdum führen mit der Begründung, wenn die Juden damals das, was sie mitgenommen haben, aus Diebstahl gehabt hätten, dann könnte man mit demselben Recht auch behaupten, wir Christen hätten alles nur aus Raub.

Den Gedanken, daß aller Reichtum und Besitz im Grunde nur ungerechter Mammon sei, finden wir auch bei *Klemens von Alexandrien*, der von etwa 190–202/3 in Alexandrien lehrte. Auch bei ihm fällt die rein sittliche Betrachtung des Eigentumsproblems, wie die Stoa sie hatte, auf. Es ist schon ein echt stoischer, nicht erst christlicher Gedanke, daß nicht der Reiche, sondern der gute Mensch der wertvolle Mensch sei. Mit der Stoa unterstreicht *Klemens* das „Adiaphoron“, die gleichgültige Gesinnung gegenüber Reichtum und Genuß. Der schlecht verwaltete Reichtum wird als eine „Akropolis der Sünde“ bezeichnet, die Liebe zum Geld als die „Mutterstadt aller Übel“ (*Diogenes* aus der kynischen Schule). Ganz stoisch ist die Lehre, daß der beste Reichtum die Armut an Begierden sei. Es ist klar, daß *Klemens*, der in diesen Gedankengängen sich heimisch fühlt, den Überfluß verwerfen, ja überhaupt die Güter als für die Gemeinschaft bestimmt bezeichnen muß. Er ist sehr stark beeinflusst durch das stoische Dogma, daß es von Natur kein Privateigentum gebe, daß Eigentum eigentlich erst durch den guten Gebrauch zustande komme. Der Stoiker *Chrysipp* war z. B. der Meinung, daß dem Bösen nichts nützlich sein und der Schlechte keinen wirklichen Gebrauch von den Dingen machen

könne, demgemäß besitze der Gute niemals etwas Fremdes. *Klemens* übernimmt diese Philosophie und verbindet sie mit dem Ausspruch des Evangeliums vom „ungerechten Mammon“ (Lk 16, 9) und dem christlichen Gedanken, daß man, um eine gute Tat zu setzen, also um guten Gebrauch von den Dingen zu machen, eigentlich Christ sein müsse. So bleibt im Grunde der unangefochtene Besitz dem Christen vorbehalten. Daß nur die Christen Güter eigentlich erwerben können, erklärt *Klemens* außerdem mit einer typisch theologischen Wendung, daß nämlich Gott den Christen alles auf deren Bitte hin gewähre. Darum gehöre alles den Gottesfürchtigen.⁷ Es wird von dieser Schauweise noch mehrmals die Rede sein. Sie steht in engem Zusammenhang mit der christlichen Bewertung des sittlichen Lebens des Heiden. Eine rein theologische Sicht, die alles vom Ewigkeitswert her sieht, kann in der auch noch so guten natürlich-sittlichen Tat keinen Wert erkennen, wenn sie nicht begnadet ist. Das Problem hat vor allem *Augustinus* beschäftigt und wurde endgültig dann von Thomas mit klarer Unterscheidung zwischen philosophischem und theologischem Wert gelöst in I–II 65, 2 (vgl. Kommentar in DT, Bd. 11, 618 ff.).

Die rein theologische, d. h. die vertikale Sicht tritt bei *Origenes*, dem Schüler von *Klemens von Alexandrien*, noch deutlicher hervor. Das Mißtrauen gegen den Reichtum steigert sich hier zur fast völligen Mißachtung. Gegen *Celsus*, nach dessen Ansicht alles Irdische zunächst dem König verliehen ist, so daß wir das, was wir besitzen, diesem zu verdanken haben, betont *Origenes*, daß wir die Güter unmittelbar von Gott, durch Seine Vorsehung besitzen. An sich drückt hiermit *Origenes* eine philosophische Lehre aus. Doch macht seine Ansicht den Eindruck einer Parallele zum theokratischen Staatsgedanken in Israel.

Der Kampf gegen Reichtum und Luxus führt bei *Tertullian* dazu, daß das Ideal der christlichen Gemeinschaft auch auf die Gemeinsamkeit der Familiengüter ausgedehnt wird. Man spürt hier deutlich die Begeisterung für die wirtschaftliche Regelung, wie sie in der Urgemeinde von Jerusalem in Übung war. Die Pflicht zur Liebe erscheint als Gesetz. Der Christ soll nicht nur nicht Zins verlangen, sondern auch demjenigen gerne leihen, von dem er das Geliehene aller Wahrscheinlichkeit nach nicht mehr zurückerhalten wird.

⁷ Vgl. *O. Schilling*, Der kirchliche Eigentumsbegriff, Freiburg 1930, 37, 43.

Cyprians Lehre trägt die Züge der *Tertullianschen* Doktrin. Die Pflichten dem Nächsten gegenüber werden in schärfsten Worten eingepreßt. Er meint sogar, daß die Sorge um eine kinderreiche Familie den Familienvater von der Pflicht des Almosens nicht entbinde. Im Gegenteil böte sich gerade dann Gelegenheit, durch reichlicheres Almosengeben die eigene zahlreiche Schar Gott anzuempfehlen (*De op. et eleemos.*, c. 16 u. 18; PL 4, 637 ff.). Überweise, so rät *Cyprian*, deine Schätze, die du für die Erben aufbewahrst, Gott. „Er sei deiner Kinder Vormund... Das Gott anvertraute Vermögen entreißt weder der Staat, noch zieht der Fiskus es ein“ (a. a. O. c. 19).

Der Lehre vom gemeinsamen Gebrauch aller Dinge, wie wir sie in Art. 2 unserer Frage bei Thomas finden, begegnen wir bei *Cyprian* in einer eigenartigen Formulierung: „*Quodcumque Dei est, in nostra usurpatione commune est*“ (*De op. et eleemos.*, c. 25). *L. Brentano*⁸ sucht hier kommunistische Gedanken und übersetzt: „Alles, was Gottes ist, ist uns, die wir es usurpiert haben, zu gemeinsamem Gebrauch gegeben“. Doch scheint *Cyprian* unter „*usurpatio*“ hier nichts anderes zu verstehen als „Benutzung“. Es wäre allerdings nicht ausgeschlossen, daß wir hier denselben Begriff haben, wie wir ihm bei *Ambrosius* begegnen (vgl. unten).

Laktanz, der tüchtige Kenner der klassischen Literatur, erinnert mit seinem Begriff der Gerechtigkeit und der damit verbundenen Auffassung von der Gleichheit aller an seine griechischen Vorbilder. Er bewegt sich zwischen *Plato* einerseits, *Aristoteles* und *Cicero* andererseits, wobei typisch Christliches, wie z. B. die Vorstellung von Gott als dem Herrn der Welt und aller Dinge, sich einfügt. Die Gerechtigkeit ist bei ihm der Inbegriff der Tugenden. Innerhalb der Gerechtigkeit nehmen Frömmigkeit und Gotteserkenntnis sowie die ciceronianische Tugend der „*aequabilitas*“, d. h. die Bereitschaft, sich mit jedem andern zu verständigen, die vornehmste Stelle ein. Vor Gott sind alle Menschen gleich. Es kann sich keiner über den andern erheben. Keiner ist von den göttlichen Wohltaten ausgeschlossen. Allen leuchtet die Sonne, für alle sprudeln die Quellen, allen ist Nahrung gegeben, alle dürfen die Ruhe des Schlafes genießen. Nie-

⁸ Die wirtschaftlichen Lehren des christlichen Altertums. Sitzungsbericht der philosophisch-philologischen Klasse der k. bayr. Akademie der Wissenschaften, Jhg. 1902, München 1903, 151. Vgl. *O. Schilling a. a. O.* 59.

mand ist vor Gott Sklave, niemand Herr. Die stoische Auffassung der Menschenrechte wird hier gänzlich ins Theologische übertragen. Die Darstellung der Gerechtigkeit bei *Laktanz* sieht allerdings entsprechend dem platonischen Vorbild sehr nach Kommunismus aus. Doch ist *Laktanz* geistiger, weniger wirtschaftlich zu verstehen. Er besieht die platonische Gütergemeinschaft mit kritischen Augen, wenngleich er – übrigens mit Recht – meint, daß dieser Kommunismus im Bereich des Geldes vielleicht noch erträglich wäre im Gegensatz zur Weibergemeinschaft der platonischen Ideologie. Im übrigen ist der Begriff der Gleichheit bei *Laktanz* doch mehr aristotelisch als platonisch gefärbt. Es handelt sich nicht um eine Gleichheit im materiellen Sinn, sondern um eine Gleichheit der persönlichen Würde, des rechtlichen Trägers. Im Anschluß an die Fabel vom saturnischen Zeitalter kommt *Laktanz* auf den Urzustand im Paradies zu sprechen und meint, daß damals die einzelnen ihre Früchte nicht gehortet, sondern mit Freigebigkeit den Armen mitgeteilt hätten. Er denkt also an einen Kommunismus aus Liebe, nicht aus Zwang.

Nicht unerwähnt sollen die *Rekognitionen* bleiben, eine Schrift aus 10 Büchern, die dem hl. *Klemens von Rom* zugeschrieben wurde, aber ins vierte (oder schon ins dritte) Jahrhundert gehört. Dort (c. X) steht ein Satz, dem einige Aufmerksamkeit gebührt, weil er als klementinische Lehre im Dekret *Gratians* (p. II, causa XII, q. 1, c. 1; Frdb I, 676) erwähnt und dann als klementinisches Gedankengut durch das ganze Mittelalter geschleppt wird: „In Ungerechtigkeit nennt der eine dies, der andere jenes sein eigen, und so ist unter den Menschen die Teilung eingetreten“. Diese Worte werden in den *Rekognitionen* einem Heiden in den Mund gelegt. Die Sünde wird also für die Aufteilung der Güter in Privateigentum verantwortlich gemacht. Wir finden diesen Gedanken mit aller Deutlichkeit ausgesprochen bei *Gregor von Nazianz*. Er hat namentlich die Scholastik beschäftigt in der Frage, ob der Mensch im paradiesischen Zustand Privateigentum besessen habe.⁹ Abgesehen von *Platons* kommunistischer Ideologie finden wir diesen Gedanken bereits bei den Heiden *Cicero*, *Seneca* und *Posidonius*.

⁹ Vgl. hierzu die ausgezeichnete Arbeit von *William J. McDonald*, *Communism in Eden?* in: *The New Scholasticism* XX (1946) 101–125.

66. 1/2 Cicero sagt ausdrücklich: „Alles Private stammt nicht aus der Natur“ (De offic. I, 7; vgl. ebenso I, 16; Seneca, Epist. IV, 10; XIV, 2).

Cyrrill von Jerusalem, der zwar gegen die Manichäer die Gutheit der materiellen Dinge verteidigt, lehnt sich doch engstens an die stoische Lehre an, wonach die Güter nur zu edlem Gebrauch erworben werden. Man wird an *Klemens von Alexandrien* erinnert, wenn *Cyrrill* aus der Septuaginta (Spr 17, 6) den Text zitiert: „Dem Gläubigen gehört die ganze Welt mit ihren Schätzen, dem Ungläubigen auch nicht ein Obolus“ (Cat. 5, 2; PG 33, 632).

Basilius d. Gr. zeigt dieselbe Grundanschauung. Die Güter dürfen nicht totes Kapital bleiben. „Werden Brunnen ausgeschöpft, so geben sie reichlicheres Wasser, werden sie aber nicht benützt, so wird das Wasser faul. So ist auch der Reichtum, wenn er ruhig daliegt, unnütz, wird er aber aufgerüttelt und geht er von einem zum andern, so wird er gemeinnützig und fruchtreich“ (In Luc. 12, 18: 5, PG 31, 272; 3, PG 31, 265). Der Mensch ist auch hier nur von Gott bestellter Verwalter, nicht Besitzer der Güter. Aus der inneren Bestimmung der Güter, dem Menschen zu dienen, folgert *Basilius*, daß ein jeder sich in den Grenzen des Notwendigen halte. Prachtige Kleider, kostbare Hauseinrichtungen, Marmor an Häusern, großer Besitz an Pferden und Dienerschaft werden verurteilt, wie ähnlich *Plato* den Luxus als Fieberzustand der Gesellschaft kritisierte. Den Naturzustand sieht *Basilius* wie ähnlich *Plato* in der Gemeinsamkeit der Güter. Den Plan der Natur liest er aus dem Tierreich ab: die Fische befolgen in allem, was sie tun, das in sie gelegte Gesetz der Natur. Und wir? Wir teilen die Erde, fügen Haus an Haus, Acker an Acker, um den Nächsten zu berauben (Hom. 7 in Hexaem. 3—4; PG 29, 156). *Basilius* rühmt die sozialen Einrichtungen der Hellenen, wobei er an die Tischgemeinschaft (Syssitien) der Spartaner und Kreter dachte (PG 31, 326). Er feiert das Beispiel der ersten Christengemeinde in Jerusalem. All das, um die ursprüngliche Bestimmung der materiellen Güter (Dienst an der Menschheit) darzustellen. Kennzeichnend ist folgende Stelle: „Wer einem ein Kleid wegnimmt, wird Dieb genannt; wer aber den Nackten nicht kleidet, obgleich er es könnte, verdient er eine andere Bezeichnung? Dem Hungernen gehört das Brot, das du zurückhältst, dem Unbekleideten das Kleid, das du im Schrank hütetest, dem Barfüßigen der

Schuh, der bei dir vermodert, dem Bedürftigen das Geld, das du vergraben hütetest. So handelst du an allen diesen unrecht, denen du helfen könntest“ (PG 31, 277). In diese Gedankengänge paßt natürlich nur die Auffassung von der ursprünglichen Gemeinschaft nicht nur in sozialer, sondern auch in wirtschaftlicher Hinsicht. Besonderer Erwähnung bedarf hier jene berühmt gewordene, auch von Thomas (Art. 2, Einw. 2) zitierte Stelle, an welcher *Basilius* das bei *Cicero* (De fin. 3, 20) überlieferte Beispiel des Stoikers *Chrysipp* von den Theaterbesuchern anführt: „Wem, sagt er (der Habsüchtige), tue ich unrecht, wenn ich das Meinige behalte? Aber sage mir, was ist dein? Woher hast du es genommen und in dein Leben gebracht? Gerade so wie einer, der im Theater einen Sitz einnähme und dann die später Eintretenden fernhielte, als sein eigen ansehend, was allen zu gemeinsamem Gebrauche bestimmt ist. Solcher Art sind auch die Reichen, denn nachdem sie das Gemeinsame vorsorglich besetzt, machen sie es kraft dieser Vorwegnahme zu ihrem Eigentum. Wenn jeder nur das zur Befriedigung seines eigenen Bedarfs Erforderliche in Anspruch nähme und das Übrige dem ließe, der es seinerseits braucht, dann wäre keiner reich, keiner arm“ (PG 31, 275). *Chrysipp* hatte allerdings das Beispiel im Sinne des Privateigentums aufgefaßt: „Wie im Theater, das zwar allen gemeinsam ist, man doch jenen Platz, den ein jeder besetzt hat, als diesem zu eigen betrachten kann, so widerspricht es in der gemeinsamen Stadt oder Welt nicht dem Recht, daß einem jeden das Seine gehöre“. *Basilius* dagegen gebraucht es im Sinne der ursprünglichen Gemeinschaftsbestimmung der Güter. *K. Farner*¹⁰ deutet gemäß seiner kommunistischen Tendenz diese Stelle im Sinn eines positiven Kommunismus. Und *Th. Sommerlad*¹¹ meint, *Basilius* sei der erste, der unter Auswertung griechischer Sozialbegriffe dem Bericht der Apostelgeschichte über die Urgemeinde von Jerusalem eine kommunistische Auslegung gegeben und demzufolge eine positiv kommunistische Wirtschaftsordnung gefordert habe. Mit solchen Schlüssen muß man sehr vorsichtig sein. Die Unterscheidung zwischen positivem und negativem Kommunismus ist, nicht nur dem Namen, sondern auch dem Inhalt nach, neueren

¹⁰ Christentum und Eigentum bis Thomas von Aquin; Mensch und Gesellschaft, hrg. von *K. Farner* Bd. XII, Bern 1947.

¹¹ Das Wirtschaftsprogramm der Kirche des Mittelalters, Leipzig 1903, 130.

66. 1/2 Datums. Die rein ethische Betrachtung, die bei allen Kirchenvätern vorherrscht, läßt überhaupt nicht mit Klarheit die Idee eines rechtlichen, d. h. zwangsmäßigen Kommunismus zu. Wenn *Basilius* erklärt, alles gehöre allen, dann ist dies grundsätzlich richtig in der theologisch-vertikalen Ordnung. Niemand ist vor Gott Eigentümer der Dinge. Und die Dinge sind von sich aus niemandem zugeeignet. Darin besteht der negative Kommunismus. Es soll sich jeder vor Gott in seinem Gewissen sagen, daß er dem Nächsten gegenüber in dieser göttlichen Sicht nur Verpflichtungen, keine Rechte hat. Steigt man dagegen in den zwischenmenschlichen Raum hinab und betrachtet man Mensch und Mensch, sofern sie gegen sich abgegrenzte Rechtsträger sind und ein jeder als ein „anderer“ dem andern gegenüber erscheint, dann befindet man sich im Gebiet des Rechtsanspruchs, in welchem rechtliche Verfolgung und Zwang möglich sind. Wer in diesem ausgesprochenen Sinne den Kommunismus verteidigt, der vertritt einen positiven Kommunismus. *Basilius* konnte in dieser Zuspitzung das Problem noch gar nicht kennen. Dazu war die Zeit noch nicht reif. Es bedurfte schon des ausgebauten Aristotelismus, wie wir ihm erst bei Thomas von Aquin begegnen, um die ethischen und rechtlichen Gesichtspunkte klar auseinanderzuhalten. *Basilius* kommt als Prediger und Rhetor an die Frage des Eigentums heran, etwa entsprechend der Lehre von *Plato*, der meint, der Besitzer außerordentlichen Reichtums könne kaum ein wahrhaft vollkommener Mensch sein; wer ehrenvoll bleibe und der dem Besitze immanenten Pflicht des Opferbringens für edle und gute Zwecke gerecht werde, bei dem werde es kaum zur Anhäufung übermäßiger Schätze kommen. Die Grundanschauung ist bei *Basilius* und überhaupt bei den Kirchenvätern beherrscht von der Finalität der materiellen Güter: den Menschen zu dienen, nicht diesem oder jenem, sondern der Menschheit insgesamt. Damit ist noch gar nichts über die private Aufteilung gesagt, wie dies aus Art. 2 unserer Frage bei Thomas deutlich wird. Die Betrachtung der Finalität ist aber eben die typisch ethische Sicht eines Problems. Wir müssen daher den Begriff der „gemeinsamen Güter des Lebens“ als „zum gemeinsamen Gebrauch bestimmte Güter“ verstehen in dem Text: „Wir müssen denjenigen, der Überfluß an Reichtum hat... und davon guten Gebrauch macht, lieben und achten als einen Mann, der die gemeinsamen Güter des Lebens besitzt, sie aber auch auf die

rechte Weise handhabt, indem er dem Dürftigen von seinem Geld reichlich spendet... und seine übrige Habe nicht so sehr für seine als der Dürftigen Eigentum ansieht“ (De invidia 5; PG 31, 384). 66. 1/2

Während *Basilius* sich noch hellenistischer Gedankengänge bedient, ist *Gregor von Nazianz* völlig theologisch eingestellt. Der negative Kommunismus wird hier aus dem Bericht der Genesis (1–3) über die Erschaffung der Welt und des ersten Menschenpaars sowie dessen erster Sünde geschöpft. „Anfangs war es nicht so!“ Nach Ansicht von *Gregor von Nazianz* hat Gott ursprünglich alles unterschiedslos allen zur Verfügung gestellt und nichts der menschlichen Willkür oder menschlicher Gesetzgebung unterworfen. Reichtum und Armut sind eine Erscheinung der Bosheit und Schwäche des Menschen. *Gregor* nimmt diesen Zustand der privaten Eigentumsordnung hin. Er denkt nicht daran, ihn irgendwie auf dem Wege sozialer Zwangsmaßnahmen abzuschaffen, sondern möchte nur durch die Erinnerung an den ursprünglichen Zustand der Gütergemeinschaft die Reichen ermahnen, freiwillig von ihrem Reichtum abzugeben. Man wird also auch hier angesichts der rein ethischen Betrachtung nicht von einem positiven Kommunismus sprechen können.

Bei *Gregor von Nyssa*, dem um vieles jüngeren Bruder des hl. *Basilius*, verbindet sich die stoische Auffassung von den gleichen Menschenrechten aller mit dem christlichen Gedanken, daß wir alle in gleicher Weise Kinder desselben Vaters seien. Gott wird als der eigentliche Eigentümer bezeichnet, darum soll keiner mehr beanspruchen als der andere. Die Lehre vom Eigentumserwerb durch den rechten Gebrauch wird hier abgeschwächt und in die paulinische Ermahnung verwandelt: „Mache Gebrauch, aber treibe keinen Mißbrauch“ (De pauperibus amandis; or. 1: PG 46, 465).

Johannes Chrysostomus macht mit der christlichen Lehre, daß wir vor Gott niemals als eigenmächtige Eigentümer auftreten können, am konsequentesten Ernst. Der rechtliche Gedanke der zwischenmenschlichen Beziehung tritt völlig zurück. Mensch und Mensch stehen einander gegenüber auf Grund ihrer gemeinsamen Verantwortung vor Gott. Aus diesem Grunde wird die stoische Ansicht, daß die gesamte Wertung der Eigentumsverhältnisse nur vom richtigen, auf das Gute abzielenden Gebrauch vorgenommen werden kann, ohne jede Korrektur

66. 1/2 übernommen: „Sage nicht, ich verzehre das Meinige. Du tust es von Fremdem. Der schwelgerische, egoistische Gebrauch macht, was dein ist, zu fremdem Gut, darum nenne ich es fremdes Gut, weil du es hartherzig verzehrst und behauptest, es sei recht, daß du allein von dem Deinigen lebest“ (In ep. 1 ad Cor., hom. 10, 3; PG 61, 86). Da das gesamte gesellschaftliche Leben nur von der religiösen Ethik her gesehen wird und in dieser Ethik der einzelne Mensch niemals als Eigentümer erscheint, sondern nur als von Gott bestellter Verwalter, ist es klar, daß das Ideal der Gütergemeinschaft nicht nur für die ursprüngliche menschliche Gesellschaft, sondern auch für uns zu gelten hat, so daß das Privateigentum als Ordnungsprinzip abgelehnt wird. In diesem Sinn ist folgender, von modernen Autoren fälschlicherweise rein kommunistisch verstandener Text auszulegen: „Sage mir, woher stammt dein Reichtum? Du verdankst ihn einem andern? Und dieser Andere, wem verdankt er ihn? Seinem Großvater, sagt man, dem Vater. Wirst du nun, im Stammbaum weiter zurückgehend, den Beweis liefern können, daß dieser Besitz auf rechtem Wege erworben ist? Das kannst du nicht. Im Gegenteil, der Anfang, die Wurzel desselben liegt notwendigerweise in einem Unrecht. Warum? Weil Gott von Anfang nicht den einen reich, den anderen arm erschaffen und keine Ausnahme gemacht hat, indem er dem einen den Weg zu Goldschätzen zeigte und den anderen hinderte, solche aufzuspüren, sondern allen diesselbe Erde zum Besitze überlassen hat. Wenn also diese ein Gemeingut aller ist, woher hast du dann soundsoviel Tagwerk davon, dein Nachbar aber keine Scholle Land? Mein Vater hat es mir vererbt, antwortet man. Von wem hat es dieser geerbt? Von seinem Vorfahren. Man kommt freilich in jedem Falle zu einem Anfang, wenn man zurückgeht. *Jakob* war reich, aber sein Besitz war Arbeitslohn. Der Reichtum muß gerecht erworben sein, es darf kein Raub daran kleben. Allerdings, du bist nicht verantwortlich für das, was dein habgieriger Vater zusammengescharrt hat. Du besitzest die Frucht des Raubes, doch der Räuber warst du nicht. Aber zugeben, daß auch dein Vater keinen Raub beging, sondern daß sein Reichtum irgendwo aus dem Boden quoll, wie steht es dann? Macht das den Reichtum zu einem Gut? Durchaus nicht. Aber etwas Schlechtes ist er auch nicht, sagst du. Ist man nicht habgierig, teilt man den Bedürftigen mit, so ist er nichts Schlechtes. Ist das nicht der Fall, so ist er schlecht und ein

gefährlich Ding. Ja, erwidert man, wenn einer nichts Böses tut, so ist er nicht böse, auch wenn er nichts Gutes tut. Schön! Heißt das aber nicht etwas Böses tun, wenn einer für sich allein über alles Herr sein, wenn er Gemeinsames allein genießen will? Oder ist nicht die Erde und alles, was darin ist, Eigentum Gottes? Wenn also all unser Besitz Gott gehört, gehört er auch unseren Mitbrüdern im Dienste Gottes. Was Gott dem Herrn gehört, ist alles Gemeingut. Oder sehen wir nicht, daß es auch in einem großen Hauswesen so gehalten wird? Zum Beispiel bekommen alle das gleiche Quantum Brot. Es kommt ja aus den Vorräten des Herrn. Das Haus des Herrn steht allen offen. Auch das königliche Eigentum ist Gemeingut, und Städte, Marktplätze, Arkaden gehören allen zusammen, alle haben wir daran teil. Man betrachte einmal den Haushalt Gottes! Er hat gewisse Dinge zu einem Gemeingut gemacht, womit er das Menschengeschlecht beschämt: z. B. Luft, Sonne, Wasser, Erde, Himmel, Licht, Sterne — das verteilt er alles gleichmäßig wie unter Brüder. Allen schuf er dieselben Augen, denselben Körper, dieselbe Seele; es ist bei allen dasselbe Gebilde. Von der Erde, von einem einzigen Manne ließ er alle abstammen, allen wies er dasselbe Haus an. Aber all das half nichts bei uns. Gott hat auch andere Dinge zum Gemeingut gemacht, z. B. Bäder, Städte, Plätze, Promenaden. Und man beachte, wie es bei solchem Gemeingut keinen Hader gibt, sondern alles friedlich hergeht. Sobald aber einer etwas an sich zu ziehen sucht und es zu seinem Privateigentum macht, dann hebt der Streit an, gleich als wäre die Natur selbst darüber empört, daß, während Gott uns durch alle möglichen Mittel friedlich beisammenhalten will, wir es auf eine Trennung voneinander absehen, auf Aneignung von Sondergut, daß wir das ‚Mein und Dein‘ aussprechen, dieses frostige Wort. Von da an beginnt der Kampf, von da an die Niedertracht. Wo aber dieses Wort nicht ist, da entsteht kein Kampf und Streit. Also ist die Gütergemeinschaft in höherem Maße die angemessene Form unseres Lebens als der Privatbesitz, und sie ist naturgemäß. Warum streitet niemand vor Gericht über den Marktplatz? Darum nicht, weil er Gemeingut aller ist. Über Häuser dagegen oder über Geld sehen wir ewige Gerichtsprozesse. Was wir nötig haben, das liegt alles da zum gemeinsamen Gebrauch; wir aber beobachten diese Gemeinsamkeit¹² nicht

¹² K. Farner (a. a. O. 73) übersetzt hier koinon mit „Kommunismus“.

66. 1/2 einmal in den kleinsten Dingen. Dafür hat Gott uns jene notwendigen Dinge vorsorglich als Gemeingut gegeben, daß wir daran lernen, auch die anderen Dinge in gemeinschaftlicher Weise¹³ zu besitzen. Doch lassen wir uns selbst auf diesem Wege nicht belehren! – Aber um auf das Gesagte zurückzukommen: Wie wäre es denkbar, daß der Reiche ein guter Mensch ist? Das ist unmöglich. Gut kann er nur sein, wenn er anderen von seinem Reichtum mitteilt. Besitzt er nichts, dann ist er gut; teilt er andern mit, dann ist er gut. Solange er bloß besitzt, kann er wohl kein guter Mensch sein“ (In 1 ad Tim 4; PG 62, 563 f.).

Für das Verständnis dieses Textes ist folgendes wichtig: *Chrysostomus* beurteilt das Privateigentum einzig vom ethischen Standpunkt aus. Der einzelne soll vor seinem Gewissen nicht meinen, er habe das Eigentum geschaffen: „Heißt es aber nicht etwas Böses tun, wenn einer für sich allein über alles Herr sein, wenn er Gemeinsames allein genießen will?“ Auch die Gemeinschaft wird rein ethisch gefaßt; d. h. Sozialethik ist hier nichts anderes als die Individualethik aller. *Chrysostomus* ist der Überzeugung, daß, wenn ein jeder für sich wirklich ethisch vollkommen leben würde, wie man dies für den paradiesischen Menschen auch annahm, dann wäre die Aufteilung in Privateigentum unnütz. Die rechtliche Organisation gründet also bei *Chrysostomus* ganz auf der Vorstellung des ethischen Ideals. Ethisch ideal ist, daß ein jeder auf das Gemeinwohl bedacht sei. Die Aneignung von materiellen Gütern zu rein persönlichen Zwecken unter Ausschluß der anderen bedeutet darum einen Abfall von diesem Ideal und – da dieses Ideal als rechtliche Ordnung supponiert wird – eine Ungerechtigkeit gegen die andern. Eine Ungerechtigkeit gegen das Naturrecht in unserem Sinn oder im Sinn des hl. Thomas? Keineswegs, weil *Chrysostomus* überhaupt die Vorstellung des Rechts nicht hat. Bei ihm wird die Ethik, wie sie für das Einzelgewissen an sich, außerhalb einer aktuellen Gesellschaft, gilt, zum zwischenmenschlichen Gesetz gemacht, so daß jeder, der diese moralische Forderung nicht erfüllt, unmittelbar auch ungerecht gegen die Gemeinschaft wird. *Chrysostomus* fragt darum gar nicht danach, wie der Gute, der wirklich alles ins Gemeinwohl trägt und durch die Trägheit des anderen benachteiligt ist, zu seinem Recht komme.

¹³ Bei *K. Farmer* (a. a. O.): „In kommunistischer Weise“.

Daß der eine oder andere das sittliche Gesetz seines Gewissens nicht erfüllt, kann für *Chrysostomus* noch kein Anlaß sein, eine zwischenmenschliche Regelung zu suchen, welche allen persönlichen rechtlichen Ansprüchen am besten gerecht und so eine sozialrechtliche Ordnung verwirklichen würde, die von der rein sozialethischen unterschieden ist, wenngleich sie dieser wohl nie entraten kann. Thomas, so werden wir sehen, hat diese Lösung gesucht und auch in etwa gefunden, allerdings noch nicht so weit durchgeführt, wie die moderne, etwa *leoninische* Auffassung vom Naturrecht auf Privateigentum. Mit andern Worten: *Chrysostomus* hat die reine Ethik des Gesellschaftlichen im Auge, und das unter Zugrundelegung eines irrealen Menschentyps, nämlich des nicht mehr existierenden paradiesischen Menschen. Man kann ihn also nicht im heutigen Sinn des Worts als einen Kommunisten bezeichnen. Er bleibt durch und durch Ethiker, ist nie, auf keiner Seite, eigentlich naturrechtlicher Sozialpolitiker. Allerdings hat *Chrysostomus* sattsam die Bosheit der Menschen erfahren müssen und so aus unmittelbarer Lebensnähe die tatsächliche Entfernung vom paradiesischen Menschen festgestellt. Dennoch liegt seinem Ordnungsplan eben ein hochgespanntes ethisches Soll zugrunde, für dessen Verwirklichung der paradiesische Mensch vonnöten wäre.

Wenngleich *Ambrosius* die kapitalistischen Äußerungen *Ciceros* gegenüber den Armen rügt und mit dem Hinweis auf das Gebot der christlichen Liebe und Barmherzigkeit zurückweist, so bewegt er sich natürlich doch in dessen stoischer Grundanschauung, daß wir nur das besitzen, wovon wir Gebrauch machen. Es konnte auch nicht anders sein, da die stoische Lehre von der Wertlosigkeit der nicht benützten Güter dem christlichen Gedanken, wonach die materiellen Güter allen Menschen zum Gebrauch anheimgegeben sind, entsprach. Die Natur, so meint er, hat das allgemeine Recht hervorgebracht, die Usurpation hat die private Teilung geschaffen (De off. 1, 28, 132; PL 16, 67). Die Sünde spielt also in der Einführung des Privateigentums die entscheidende Rolle. Es klingt ganz nach *Seneca* — übrigens paradoxerweise der Millionär unter den Philosophen! —, wenn *Ambrosius* die Habsucht für die Verteilung der Besitzrechte verantwortlich macht (Expos. in Ps 118, 22). Das Ideal ist darum der ursprüngliche Kommunismus. *O. Schilling* (Der kirchliche Eigentumsbegriff, 49) meint, daß *Ambrosius* den nun einmal durch den Sündenfall eingetretenen Zustand als

66. 1/2 Zustand des sekundären Naturrechts verstanden habe, den Gott angesichts der Bosheit der Menschen gewissermaßen legitimiert habe. Doch geht diese Auslegung weit über *Ambrosius* hinaus, wenngleich etwas Ähnliches sich bei *Augustinus* findet. *Ambrosius* war sicherlich nicht Kommunist (wiewohl er vom Eigentum als einer Usurpation spricht), da er als Nur-Ehtiker noch weit von der rechtlichen Betrachtung der Gesellschaft entfernt ist. Ethisch gesehen gilt immer, daß die sorgsame, rechtliche Aufteilung der Güter in Privateigentum auf einen Abfall vom ursprünglichen Ideal hinweist. Allerdings besteht dieser Abfall nicht in der Aneignung, wie *Ambrosius* gemeint hat, sondern in der Habgier und übrigens, was immer von den Vätern übersehen wird, auch in der Trägheit. Die private Eigentumsordnung bedeutet den einzigen Ausweg aus der Unordnung. Sie wird darum aus Vernunftprinzipien „gefolgert“ und als solche, d. h. als durch Vernunft vollzogene Folgerung, von Thomas zum „jus gentium“ gerechnet. So hat Thomas, wie noch gezeigt wird, mit klarer Unterscheidung Ordnung in eine bisher nicht falsche, aber verschwommene Theorie vom Eigentum gebracht.

Bei *Augustinus*, der das gesellschaftliche und politische Geschehen unter letztem theologischem Gesichtspunkt betrachtet, mußte die stoische Lehre vom guten Gebrauch als dem einzigen Titel der Aneignung von Gütern dahin umgedeutet werden, daß nur der Gläubige Besitz erwerben könne. *Augustinus* beruft sich dabei auf den schon zitierten Text aus der Septuaginta Spr 17, 6: „Dem Gläubigen gehört die ganze Welt von Schätzen, dem Ungläubigen auch nicht ein Obolus.“¹⁴ Wir sind diesem Gedanken bereits früher begegnet. *Augustinus* geht ihm noch weiter nach und erklärt, daß die Schlechten die Güter an die Guten zurückerstatten müßten, denen sie im eigentlichen Sinne gehörten. Allerdings würden es wohl, so meint er, nur wenige sein, denen eine solche Rückerstattung zuteil werden würde, weil es faktisch nur wenige sind, die gut mit den Dingen umzugehen wüßten. „Unter diesen Umständen aber duldet man die Ungerechtigkeit der schlechten Besitzer und stellt zwischen ihnen gewisse Rechte fest, die bürgerliche Rechte heißen,

¹⁴ Vgl. auch Spr 13, 22: „Ein Erbe hinterläßt der Heilige den Kindeskindern. Dem Frommen ist des Sünders Habe vorbehalten.“

nicht als ob diese bewirkten, daß sie einen guten Gebrauch machen, sondern damit jene, die einen schlechten Gebrauch machen, minder lästig seien. Dieser Zustand dauert so lange, bis die Gläubigen und Frommen – denen von Rechts wegen alles gehört und die entweder aus der Schar jener hervorgehen oder unter ihnen eine Zeitlang leben, aber sich nicht in ihre Übeltaten verstricken lassen, sondern dadurch erprobt werden – zu der Stadt gelangen, wo ihr ewiges Erbteil sich befindet, wo nur der Gerechte einen Platz hat und nur der Weise die Regierung, wo alle Bewohner in Wahrheit ihr Eigentum besitzen“ (Ep. 153, 6, 26; PL 32, 665; vgl. auch Sermo 50, 2, 4; PL 38, 327). *Augustinus* scheint sich also mit dem Zustand der privaten Eigentumsordnung abzufinden. Doch bezeichnet er diesen Zustand nicht als Naturrecht, auch nicht als sekundäres Naturrecht, sondern sieht in ihm vielmehr einen durch die Bosheit der Menschen notwendig gewordenen, aber in sich nicht schlechten Zustand, weil in ihm immerhin das Recht der Guten einigermaßen gerettet wird. Er kommt aber noch nicht so weit, diesen Zustand, wie später Thomas, als „vernünftig“ zu bezeichnen.

Da der gute Gebrauch den Titel des Eigentumserwerbs ausmacht, ergibt sich für *Augustinus* ohne weiteres, daß der Überfluß nie rechtmäßiger Besitz werden kann: „Fremdes besitzt, wer Überfluß besitzt“ (De bono conj. 14, 16; PL 40, 384). Aber auch hier ist nicht an ein eigentlich zwischenmenschliches Rechtsverhältnis gedacht, sondern an die typisch theologisch vertikale Sicht, wonach vor dem Gewissen nur jener Besitzer sein kann, der die Dinge gemäß den ewigen Sittengesetzen und dem Willen Gottes benützt. Der Reiche ist daher vor Gott ungerecht, solange er den Überfluß behält. Thomas findet dafür die viel diskutierte Formulierung: „Der Überfluß, den einige haben, ist auf Grund des Naturrechts dem Unterhalt der Armen geschuldet“ (Art. 7).

An die augustinische Ansicht, daß das Privateigentum eine Einrichtung des bürgerlichen Lebens, nicht aber des Naturrechts sei, knüpft das *Dekret Gratians* an: „Gemäß dem Recht der Natur ist alles allen gemeinsam... Durch das Recht der Gewohnheit oder das gesatzte Recht ist dies mein, jenes einem andern“ (Init. D. VIII; FrdbI, 12). *Gratian* weist dabei auf die Urgemeinde von Jerusalem hin und erinnert an die Philosophen, von denen diese Lehre stamme: „Darum wird gemäß Überlieferung seit *Plato* jener Staat als am gerechtesten geord-

66. 1/2 net bezeichnet, in dem niemand persönliche Triebe kennt“ (a. a. O.).

Die starke Befürwortung des ursprünglichen Zustands der Gütergemeinschaft konnte zur Zeit der Väter nicht schaden, da es dort darum ging, schwerste Mißstände zu geißeln und die Reichen zum Wohltun anzueifern. Es lag durchaus nicht in der Absicht der Väter, eine sozialpolitische Aktion zu unternehmen, sondern Bußprediger zu sein im Sinn der im Neuen Bund verkündeten Liebe. Ganz anders verhält es sich in der Zeit des Mittelalters, als die verschiedenen spiritualistischen Armutsbewegungen, wie z. B. die der *Waldenser*, aus ihrem zunächst geschlossenen Raum sozialpolitische Bewegungen zu entfesseln drohten. Die Gruppe um *Girald von Monteforte* in der Gegend von Turin (1130) hatte den typischen Charakter einer kommunistischen Bewegung. Die Waldenser, obwohl zunächst nur geistige Erneuerer im Sinn der moralischen Ausstrahlung eines Ordens, lassen die sozialpolitische Propaganda in ihrem Programm nicht vermissen. Thomas hat dies alles mit feinem Gespür gefühlt und darum seiner Lehre vom Eigentum eine ganz andere Färbung gegeben als etwa die Kirchenväter, vorab *Chrysostomus* (vgl. Art. 2 Dagegen). *J. D. Kraus* kommt auf dieses zeitgeschichtliche Element der thomasischen Eigentumslehre zu sprechen: „Zur Zeit des hl. Thomas hatte die Fragestellung nach der Erlaubtheit des Privateigentums auch einen praktischen Hintergrund. In der Provence verurteilten die *Waldenser*, die *Saccati*, in Oberitalien die schwärmenden Bettelscharen der ‚*lombardischen Armen*‘ allen Privatbesitz und predigten Gütergemeinschaft, und innerhalb des Franziskanerordens gab es unter dem Generalat *Bonaventuras*, des Freundes von Thomas, eine schwere Krise im Streite über die Erlaubtheit von Ordenseigentum. Wie stark das Problem nachzitterte, sollte der bald danach entbrennende Kampf der *Spiritualen*, der *Fratricelli* und *Beghinen* offenbaren, den selbst das Eingreifen des Papstes *Johann XXII.* nicht zum Stillstand brachte“ (Scholastik, Puritanismus und Kapitalismus, München und Leipzig 1930, 25).

a) *Der Zweck der Güterwelt. Ihre soziale Bestimmung*

Übersieht man die gesamte Entwicklung der christlichen Lehre vom Eigentum bis zu Thomas von Aquin, dann wird man von selbst zur Überzeugung kommen, daß etwa die Formulierung eines Traktats wie „Das Recht auf Privateigentum beim hl. Thomas von Aquin“ von vornherein den Gesichtspunkt etwas verschiebt. Denn diese Formulierung ist schon zu sehr von der modernen Sicht her beeinflusst, in welcher der einzelne Mensch als individueller Besitzer gegen den Nächsten und den Staat auftritt. Thomas konnte niemals von diesem Standort her kommen. Ihm lagen als Traktanden der Diskussion folgende Punkte vor: 1. Die Lehre des negativen Kommunismus, gemäß welchem keine Güter von sich aus irgendeinem Menschen zugeeignet, sondern alle grundsätzlich allen zur Verfügung gestellt sind. 2. Die ethische Wertung, daß an sich der Idealzustand der Güterordnung die kollektive Bewirtschaftung wäre, wenn die Menschheit nicht gesündigt hätte. Diese beiden Punkte sind durchgängige Lehren der christlichen Tradition. 3. Die historische Situation der Zeit, in welcher die Leugnung des privaten Besitzes durch die Spiritualisten eine grundsätzliche Umkehrung der sozialen Ordnung gebracht hätte. Es konnte also Thomas nicht darum gehen, das Eigentumsrecht des einzelnen nachzuweisen, sondern unter der Wahrung der Gedanken der christlichen Tradition die Angemessenheit und auch Notwendigkeit einer sozialen Ordnung zu zeigen, in welcher eine Aufteilung in Privatbesitz vorgenommen wird. Thomas mußte vom Sozialen her kommen. Er konnte seinen Ausgangspunkt nicht im Individualen suchen, wie wir dies heute tun. Die drei Punkte, mit welchen er im zweiten Artikel die Angemessenheit und Notwendigkeit der privaten Eigentumsordnung aufweist, sind durchweg sozial, nicht individual bestimmt.

Es ist nach alledem einfach unvorstellbar, daß Thomas im ersten Artikel hätte behaupten wollen, der Einzelmensch habe ein Recht auf Privateigentum. Privateigentum schließt immer Differenzierung in den Besitzverhältnissen der Menschen ein. Davon aber hat Thomas hier unmöglich reden können. Der erste Artikel sagt nichts anderes, als was die ganze Tradition betont hat: Die materiellen Güter sind dem Menschen zum Gebrauch überlassen. Er darf sie benützen. Und er soll sie

66. 1/2 benützen, um den Ordnungsgedanken des Kosmos zu erfüllen. Es tut dieser Behauptung keinen Eintrag, wenn man einwendet, Thomas rede doch vom Besitz, was bei ihm hier gleichlautend sei mit Eigentum.¹⁵ Natürlich soll der Mensch die Dinge besitzen, soweit er es überhaupt kann. Aber man achte darauf, *wer* als Besitzer bezeichnet wird. Nicht dieser oder jener Mensch, sondern der „Mensch überhaupt“, alle Menschen. Es ist also für eine Vorstellung vom Privateigentum wenig gewonnen. Man erkennt noch nichts von der Differenziertheit des Individuellen und Privaten. Der Mensch als solcher, wie er zwischen der materiellen Welt und Gott steht, soll sich die Güter dieser Erde dienstbar machen, indem er über sie herrscht, sie zu seinen Diensten benützt. Um zur Idee des Privateigentums vorzustoßen, braucht es über diese ethische Betrachtung hinaus den Begriff der rechtlichen zwischenmenschlichen Beziehung. Davon aber ist im ersten Artikel nichts zu vernehmen. Dies ist deutlich ausgedrückt in der Antwort auf den ersten Einwand: „Gott, der die Oberherrschaft über alle Dinge innehat, bestimmte in seiner Vorsehung einen gewissen Teil für den leiblichen Unterhalt des Menschen. Daher besitzt der Mensch die natürliche Herrschaft über diese Dinge im Sinne der seinem Nutzen dienenden Verfügungsmacht.“

Dieser fundamentale Satz ist im Zusammenhang mit der gesamten Naturrechtslehre des hl. Thomas zu sehen. Die Naturrechtslehre ist bei Thomas zunächst die Interpretation der Schöpfung. Dem Menschen ist im Rahmen der Schöpfung eine Macht, d. h. ein physisches Können geschenkt worden. Er ist nicht Schöpfer, er hat nur das beschränkte Können, das von Gott Geschaffene zu verändern, umzuwandeln und in seinen Dienst zu nehmen. Daraus leitet Thomas nun die moralische Ordnung ab: die Dinge sind für den Menschen immer nur Gebrauchsdinge. Da er sie nicht geschaffen hat, kann er sie auch nicht als Eigentum betrachten und in der Folge *darf* er es auch nicht. Er bleibt dem Schöpfer gegenüber verantwortlich, der die Welt geschaffen hat und auch die Macht besitzt, sie zu zerstören. In ähnlicher Weise geht Thomas im Traktat über die Ehe vor. Er betrachtet zunächst die physische Gegebenheit: die geschlechtliche Verschiedenheit weist darauf hin, daß deren Ziel die Zeugung von Nachkommenschaft ist. Also, so schließt Tho-

¹⁵ Vgl. hierzu Anm. [34].

mas, kann die Verbindung von Mann und Frau in der Ehe als ersten Zweck nur die Zeugung haben. 66. 1/2

Thomas übernimmt also im ersten Artikel den negativen Kommunismus der Väter, indem er aber dieser Lehre bereits die bei den Vätern noch bemerkbare innere Neigung zur Polemik gegen Reichtum und Eigentum nimmt und betont, der Mensch *dürfe* die Dinge wirklich als sein gebrauchen. Wie nun dieser gute Gebrauch entsprechend der inneren Finalität der Dinge, entsprechend der Ordnung im Kosmos am besten sich vollzieht, ob in gemeinsamer oder in privater Verwaltung, darüber äußert sich Thomas vorerst noch nicht. Dies ist Gegenstand des zweiten Artikels. Soviel allerdings ist bereits im ersten Artikel enthalten, daß der Gebrauch der Dinge, d. h. die Nutzung der Dinge, von Natur der Gemeinschaft der Menschen, näherhin allen Menschen zugänglich sein muß, weil eben dem Menschen überhaupt zugeordnet. Denn am Schluß des zweiten Artikels kommt Thomas nochmals darauf zurück, indem er erklärt, daß, wenngleich die Verwaltung privat sein mag, der *Gebrauch* immer gemeinsam sein müsse. Wir wollen darüber noch sprechen. Wichtig ist aber schon hier, daß Thomas von der Natur der Dinge her ihren Gebrauch als etwas Gemeinsames bezeichnet.

Heißt dies aber, daß die Gebrauchsgüter in gleicher Weise auf alle zu verteilen seien? Was soll denn schließlich anderes unter dem gemeinsamen Gebrauch gemeint sein? Wenn dies der Fall wäre, dann hätten wir bezüglich der Gebrauchsgüter bereits einen positiven Kommunismus. Thomas sagt aber ausdrücklich in Art. 2 Zu 1, daß die Gemeinsamkeit der Dinge nicht deswegen auf das Naturrecht zurückgehe, weil etwa das Naturrecht gebieten würde, alles in Gemeinschaft und nichts als Eigentum zu besitzen, sondern weil es aufgrund des Naturrechts keine Unterscheidung des Besitzes gebe. Mit anderen Worten, es handelt sich um nichts anderes als um den negativen Kommunismus. Die Einsicht in diesen Zusammenhang ist deswegen bedeutsam, weil sonst die Bemerkung des hl. Thomas in Art. 7, der Überfluß sei aufgrund des Naturrechts den Armen geschuldet, mißverstanden würde, als ob der Arme von vornherein den Überfluß des andern als sein Recht betrachten könne. Der Arme hat ein Recht, aber aus einem ganz anderen Grund; nicht, weil es Überfluß ist, sondern weil er nichts hat, während auf der andern Seite nichtgebrauchte Gebrauchsgüter sind. Die

66. 1/2 stoische Auffassung vom guten Gebrauch als dem einzigen Erwerbstitel, wie sie sich bei so vielen Vätern fand, ist also völlig umgewandelt. Zwar wird der Gebrauch noch als für die Gemeinschaft der Menschen bestimmt bezeichnet, so daß die Güter von hier aus von vornherein sozial belastet sind, und zwar von ihrer ersten Bestimmung her. Und doch sagt Thomas nicht, die unbenutzten Güter, wie z. B. der Überfluß, könnten überhaupt nicht Eigentum des Reichen sein, sondern nur: sie seien, solange es Arme gibt, diesen geschuldet.

Auch die moderne, etwa leoninische Auffassung sieht in dieser „Schuld“ eine naturrechtliche Pflicht, aber eben eine Pflicht, die in der zwischenmenschlichen Beziehung den Besitzer noch nicht entrechtet. In der zwischenmenschlichen Rechtsordnung, d. h. in der sozialen Friedensordnung, bleibt dabei der Besitzer noch rechtlicher Eigentümer, und zwar rechtlicher im Sinn von individuellem Naturrecht. Es möchte dies als Widerspruch erscheinen, von naturrechtlicher Pflicht zur Abgabe und im gleichen Atem von naturrechtlichem Eigentum zu sprechen. Es wäre ein Widerspruch, wenn in beiden Fällen der Begriff „naturrechtlich“ auf gleicher Ebene stände. Die naturrechtliche Pflicht zur Abgabe des Überflusses an die Armen befindet sich auf der obersten Ebene des Naturrechts, dort, wo man überhaupt über die materiellen Güter und den Menschen nachzudenken anfängt. Die Güter sind sozial bestimmt, noch bevor man an das Problem denkt, ob man kommunistische oder private Aufgliederung vornehmen soll. Mit dem Augenblick aber, wo man aus Gründen des sozialen Friedens und der sozialen Ordnung die Aufteilung der Güter in Privateigentum vornimmt, hat dieses praktisch das Vorrecht, bis die soziale Friedensordnung durch das Gesetz jene Urbestimmung der materiellen Güter, dem Gebrauch aller zu dienen, rechtlich neu regelt. Bis dahin ist jenes „naturrechtliche Geschuldetsein“ nichts anders als eine ethische Verpflichtung, allerdings eine ethische Verpflichtung, die trotz allem eine rechtliche werden *kann*, weil alle Pflichten der *natura humana* nicht nur ethische Forderungen, sondern zugleich auch rechtliche Organisationsprinzipien sind.

Doch wir greifen bereits unserem Gedankengang vor. Es geht vorläufig noch nicht darum, die Aufteilung in privates Eigentum zu begründen und die damit sich ergebende soziale Ordnung aufzuzeigen. Es kam bisher vielmehr darauf an, den

ersten Artikel mit den in ihm liegenden Folgerungen zu deuten. Thomas behandelt also darin, wie wir sahen, die ursprüngliche Hinordnung der Güter auf den Menschen, der (als Mensch, auf Grund der *natura humana*) sie gebrauchen, in Dienst nehmen soll. Von hier stammt die soziale Belastung jeglichen Besitzes, wovon die Väter im Kampf gegen Mißbräuche in so scharfen Worten gesprochen habe. Unter „Gebrauch“ versteht Thomas das Indienstnehmen eines Gegenstandes zu irgendeinem Zweck des menschlichen Lebens, sei dies nun in Form des Verbrauchens bezüglich der Konsumgüter oder des Verausgabens beim Geld (II–II 117, 4; DT, Bd. 20), sei es in Form des einfachen Benutzens, wie dies bei den nichtkonsumtionsfähigen Gütern der Fall ist, wie etwa beim Bewohnen eines Hauses (78, 1).

b) Kommunismus oder private Eigentumsordnung?

Spricht Thomas im ersten Artikel bereits vom Recht des einzelnen Menschen, irgend etwas, z. B. das Selbsterarbeitete, privat zu besitzen? Wir können diese Frage nur verneinen. Denn die Vorstellung, daß ein einzelner Mensch aus sich erklärte, er habe von Natur das Recht, die Dinge, die er erarbeitet, gegen alle Anfechtungen von seiten der Gemeinschaft zu besitzen, würde den Gedankengang völlig stören. Ohne Zweifel schließt Thomas im ersten Artikel das Recht auf Privateigentum nicht aus, wie wir bei der Erklärung des zweiten Artikels noch näherhin sehen werden. Aber er meint noch keineswegs jenes private Recht auf Eigentum, das gemeint ist, wenn wir heute vom Naturrecht des einzelnen Menschen auf sein Erarbeitetes sprechen. Wir gehen vom einzelnen aus; Thomas spricht aber im ersten Artikel nur vom Menschen. Dieser kann die Güter besitzen. Ja, es ist sogar erlaubt, daß er sie privat besitzt. Auch dies steht im Ganzen des ersten Artikels. Aber beachten wir: warum erlaubt? Etwa, weil dieser oder jener sich etwas erarbeitet hat und nun gegen die Gemeinschaft darauf pochen kann? Durchaus nicht, sondern nur, sofern die soziale Ordnung die private Eigentumsordnung gebietet, so daß erst um des Ordnungsgedankens willen der einzelne das Seine in die Hand nimmt. Wir müssen uns einmal grundsätzlich von unserer modernen Auffassung der Freiheitsrechte lösen, um den Gedankengang des hl. Thomas zu verstehen. In dem: „Es ist erlaubt, Privateigen-

66. 1/2 tum zu besitzen“, wovon Thomas zu Beginn des zweiten Artikels spricht und das er bereits im ersten Artikel miteinschließt, ist nur so viel ausgesprochen, daß die Menschen auch eine private *Eigentumsordnung* einführen können. Es heißt aber nicht, oder sagen wir besser „noch“ nicht, daß der Einzelne naturrechtlich auf sein Eigenerworbenes pochen könne, weil er Einzelner, weil er Individuum und Person ist. Im heutigen Verständnis von Eigentumsrecht ist von vornherein die Verschiedenheit des Besitzes mitgegeben. Jeder hat das Seine. In der thomasi-schen Formulierung des ersten Artikels hat jeder Mensch gleiches Recht auf Zugang zu Eigentum, weil der *Mensch* erlaubterweise die Güter dieser Erde in Dienst nehmen darf. Potentiell liegt darin auch das Recht eines jeden auf das je verschiedene Seine. Aber nur potentiell, möglicherweise. Daß dieses Recht wirklich eintritt und zur Regel gemacht werden soll, das hängt von Momenten ab, *die nicht vom Individuum, sondern vom Gemeinschaftsganzen herkommen.*

Damit eröffnet sich uns die Fragestellung des *zweiten Artikels*. Es geht hier darum, welche soziale Ordnung vorzuziehen sei, die kollektiv- oder die privatrechtlich bestimmte.

Für den paradiesischen Menschen nahm Thomas das Ideal des freien Kommunismus an wie die Väter: „Im Unschuldszustande wäre der Wille der Menschen so geordnet gewesen, daß sie ohne jede Gefahr der Zwietracht von allem, was ihrer Herrschaftsmacht unterstand, Gebrauch gemacht hätten, wie es ein jeder bedurfte. Denn das wird ja auch bei uns von vielen guten Menschen so gehalten“ (I 98, 1 Zu 3; DT, Bd. 7). Ohne Zweifel sah Thomas in der Gütergemeinschaft ein hohes Ideal, das er im Mendikantenstreit mit Erfolg verteidigte. In der Ordnung der Engel konnte er dafür ein Vorbild finden: „In der Gemeinschaft der Engel ist aller Besitz gemeinsam“ (I 108, 2 Zu 2; DT, Bd. 8). Thomas denkt natürlich bei diesem idealen Zustand nicht an einen rechtlichen, sondern nur an einen ethischen Kommunismus. Ein jeder Mensch wäre gescheit und auch hochgemut genug, um alles ins Gemeinwohl zu bringen und von dort das zu nehmen, was er gerade braucht. Allerdings hat sich Thomas genauso wenig wie die Väter darüber Gedanken gemacht, wie im einzelnen die soziale Ordnung zustandekommen soll, da wohl auch ohne Bosheit eine Unordnung sich hätte ergeben können. *Suarez* (De Opere Sex Dierum, lib. V, n. 18) ist diesem Gedanken nachgegangen und hat sich dabei

überlegt, ob es denn wirklich so weit hergewesen sei mit dem Kommunismus im Paradies: „Zu allererst scheint in jenem Stand kein Verbot bezüglich der Aufteilung der Güter bestanden zu haben, denn ein positives Verbot läßt sich nicht ermitteln, noch wird ein natürliches Verbot aus den Grundsätzen der rechten Vernunft abgeleitet, denn eine solche Aufteilung wäre weder gegen die Gerechtigkeit noch gegen eine andere Tugend... Darum ist weiterhin zu unterscheiden zwischen beweglichen und unbeweglichen Gütern. Denn die beweglichen Güter sind eher Gegenstand der Aufteilung, weil sie eben dadurch, daß man sie in Besitz oder an sich nimmt, dem gehören, der sie nimmt. Und dieses Recht scheint auch im Stand der Unschuld notwendig gewesen zu sein. Wenn nämlich jemand zum Essen Früchte eines Baumes sammeln würde, dann würde er unmittelbar dadurch ein besonderes Recht auf sie erwerben, um sie frei zu gebrauchen, und sie könnten ohne Ungerechtigkeit gegen seinen Willen ihm nicht abgenommen werden. Jedoch wäre hinsichtlich der unbeweglichen Güter eine solche Aufteilung nicht nötig. Und von diesen reden hauptsächlich die Autoren. Es ist allerdings darüber hinaus zu beachten, daß die Menschen in jenem Stand die Erde bebauen und vielleicht einen Teil davon besäen konnten. Daraus also wäre notwendigerweise gefolgt, daß derjenige, der einen Teil der Erde bebaut hat, gerechterweise nicht von einem andern seiner Benutzung und gewissermaßen seines Besitzes beraubt werden konnte, denn die natürliche Vernunft selbst und die angemessene Ordnung verlangen dies“. *Suarez* nimmt dieselbe Angemessenheit einer Aufteilung in Privatbesitz auch für andere unbewegliche Güter, wie z. B. Häuser, an.

Thomas hätte noch nicht daran gedacht, ausdrücklich vom Recht des einzelnen im Paradies zu sprechen. Es liegt ihm die Vorstellung fern, daß der eine oder andere im Paradies auf sein privates Recht pochen könnte. Dagegen sagt *Suarez*, daß auch im Paradies demjenigen, der sich etwas erarbeitet hatte, das Erarbeitete gerechterweise nicht genommen werden durfte, da es ja ihm gehörte. Hier taucht bereits ein Schimmer des individualrechtlichen Gesichtspunkts auf. Der einzelne wird erfaßt als Träger von Rechten, die ihm zustehen gegenüber dem Nächsten und dem Ganzen. *Suarez* steht durchaus nicht gegen Thomas. Doch bleibt diese rechtliche Sicht bei Thomas noch verborgen: Es ist *erlaubt*, daß *der Mensch als solcher*, also auch im

66. 1/2 paradiesischen Zustand, etwas als sein betrachten kann. Aber der Einzelmensch tut es nicht, er denkt gar nicht daran, weil sich alles durch die ethische Vollkommenheit aller von selbst regelt. Thomas verbleibt noch viel zu sehr in der ethischen Sicht des Gemeinschaftslebens der paradiesischen Menschen, um überhaupt an eine solche Entwicklung und Entfaltung des latenten privaten Rechts zu denken, von dem *Suarez* ausdrücklich spricht. Das Recht ist an sich da, es besteht auf Grund der menschlichen Natur. Aber es ist in keiner Weise ein Gegenstand der Forderung. Es wird nur in seiner ethischen Bewandnis gesehen: der einzelne achtet den andern. Es wird daher keiner die Veranlassung haben, an „sein“ Recht zu denken. Es wird also gerade das, was wir in der modernen Auffassung der Freiheitsrechte besonders feststellen, das Individuelle und Vorgesellschaftliche, überhaupt nicht hervorgekehrt.

Entsprechend dieser grundsätzlich ethischen Sicht der ursprünglichen Gemeinschaft und der Gemeinschaft überhaupt, konnte Thomas die Verteidigung des Privateigentums, d. h. der allgemeinen Aufteilung in privaten Besitz, wobei ein jeder zunächst als Einzelner auftritt, nur vornehmen vom Gesichtspunkt des Gemeinschaftlichen, nicht etwa vom Gesichtspunkt des Individuellen aus. Thomas erklärt nun, daß der Kommunismus aus Freiheit und ethischer Vollkommenheit nicht mehr möglich, daß vielmehr die private Aufteilung eine Notwendigkeit geworden sei. Ein Zwangskommunismus wäre gegen das Naturrecht, denn „das Naturrecht *gebietet nicht*, alles gemeinsam zu besitzen“ (Art. 2 Zu 1). Das Recht auf Eigentum, und zwar das Recht eines jeden Menschen, weil es ein Recht des Menschen überhaupt ist, wird stillschweigend vorausgesetzt. Aber dieses Recht ist nach Artikel 1 noch universal, nicht differenziert verstanden. Darum fragt Thomas nun im zweiten Artikel, ob man die Differenzierung vornehmen soll, so daß der eine mehr, der andere weniger besitze, ohne daß dem allgemeinen Sinn der Güter (Dienst an der Gesamtheit) irgendwie Eintrag geschieht.

Man achte wohl auf die Verschiedenheit der Zugänge, die damals Thomas und heute uns zum differenzierten, d. h. individuell bestimmten Recht auf Eigentum führen. Thomas sieht die soziale Bestimmung der Güter, den sogenannten negativen Kommunismus; er erkennt die grundsätzliche Erlaubtheit des Einzelbesitzes, sofern die soziale Finalität der Güterwelt erfüllt

wird (Art. 1). Für die Aktualisierung des allgemeinen Naturrechts auf die Güter in Form von differenzierten Einzelrechten kommt daher für Thomas nur ein sozialbestimmter Grund in Frage: der Sinn der Güterwelt, allen zu dienen. Wir dagegen machen diesen langen logischen Prozeß nicht mehr, sondern kommen direkt zum differenzierten Privateigentumsrecht, indem wir von der Menschenwürde des einzelnen ausgehen, von seinem bereits differenzierten Individuum-Sein, näherhin vom Vorstaatlichen, Vorgemeinschaftlichen.

Welches sind nun die sozialen Gründe, welche die Verwirklichung der allgemeinen Menschenrechte in Form von differenzierten, d. h. Individualrechten fordern? Thomas führt deren drei an: 1. Anspornung zum Fleiß, denn im allgemeinen besorgt der Mensch das Gemeinwohl schlechter als das Eigenwohl, also Hebung der Produktivität der Arbeit; 2. bessere Behandlung der Güter, also Vermeidung von Kapitalvergeudung; 3. Ruhe und Friede unter den Menschen, weil durch rechtliche Abgrenzung der Streit vermieden wird.¹⁶

Er kehrt also das Argument von *Chrysostomus* gerade um. Während *Chrysostomus* in der Aufteilung einen Anlaß zum Unfrieden sah, faßt sie Thomas als Mittel des Friedens. Der verschiedene Gesichtspunkt in diesen beiden Äußerungen ist nicht außeracht zu lassen. Äußerer Anlaß zur rechtlichen Teilung mag die menschliche Schwäche und Sündhaftigkeit sein. Diese sieht der Moralprediger *Chrysostomus*. Innerer Sinn des Rechts aber ist Friedensordnung. Diese hat Thomas im Auge, er klärt also hier die Tradition ab. Die durchgängig geforderte soziale Zielsetzung der materiellen Güterwelt wird voll und ganz gewahrt. Aus dem moralpessimistischen Argument, daß die Aufteilung auf die Bosheit der Menschen zurückzuführen sei, wird die optimistische Formulierung: Die Aufteilung, die an sich grundsätzlich erlaubt ist, wird gefordert im Hinblick auf die Sünde der Menschheit, nicht um der Sünde, sondern um dem Ziel der Schöpfung, dem Frieden der Menschheit, zu dienen: „Verteilung und Besitznahme der Dinge – ein Werk des menschlichen Rechts – hindern nicht, ebendiese Dinge zur Linderung menschlicher Not einzusetzen“ (Art. 7).

¹⁶ Die drei Gründe haben ihr Fundament bei *Aristoteles*. Vgl. Anm. [5], wo das Verhältnis der aristotelischen Lehre zu der des hl. Thomas näher dargelegt wird.

c) *Das Recht auf Eigentum ein Naturrecht?*

66. 1/2

So entsteht also um der sozialen Ordnung willen die privatrechtliche Ordnung. Ist nun dieses Privatrecht bei Thomas ein Naturrecht oder nicht? Dies ist die entscheidende Frage, von der abhängt, ob die moderne Schauweise irgendeine innere Beziehung zur Lehre des hl. Thomas hat oder nicht.

In der Tat spricht Thomas nicht ausdrücklich vom Naturrecht auf *Privateigentum*. Er konnte es auch gar nicht im Hinblick auf die naturgemäße Zielbestimmung aller Güter auf das Gemeinwohl. Die private Eigentumsordnung wird bei ihm erschlossen aus dieser Zielsetzung und der Betrachtung der konkreten Befindlichkeit der Menschen. Darum sagt Thomas (Art. 2 Zu 1), daß die Aufteilung in privaten Besitz durch die menschliche Vernunft „gefunden“ worden sei. Sie geht also über das Naturrecht hinaus, wie er ausdrücklich betont: Sie wird durch die Vernunft aus dem Naturrecht „herausgefunden“ (a. a. O.), nicht, als ob damit das Naturrecht umgebogen wäre (I–II 94,5 Zu 3; DT, Bd. 13), sondern hinzugefügt durch logische Anwendung der Prinzipien auf konkrete Verhältnisse. Dabei handelt es sich nicht nur um eine innere logische Entfaltung von Naturrechtsprinzipien im Sinn der rationalistischen Naturrechtslehre, sondern um eine Logik, die eine neue, aus der Erfahrung stammende Erkenntnis in sich aufnimmt, nämlich die Erfahrung, daß bei Aufteilung der Sinn der Güterwelt besser gewahrt sei. Daraus ergibt sich als ermittelte, hinzugekommene Erkenntnis: Das latente allgemeine Recht auf die Güter dieser Welt muß als privates Eigentumsrecht aktuiert werden. Nichts anderes ist gemeint durch „herausfinden“, was dadurch erwiesen ist, daß Thomas das Privateigentum zum „*jus gentium*“ rechnet (57,3).

Damit aber sind wir bei der Lösung unserer Frage: Thomas sieht im privaten Eigentum, das sich einer erworben hat, ein Naturrecht; denn alles, was in der konkreten Situation der menschlichen Natur entspricht, auch wenn es erschlossen, also auch wenn es zum „*jus gentium*“ gehört, ist ein natürliches Recht. Allerdings beachte man wohl, unter welchen logischen Voraussetzungen Thomas zu *diesem* Naturrecht kommt. Der einzelne kann tatsächlich das von ihm Erworbenene nur als „sein“ Naturrecht bezeichnen, insofern vom Gemeinwohl her bereits die private Eigentumsordnung als naturgemäß erwiesen ist und

insofern das von ihm Erworbene den Ursinn der privaten Eigentumsordnung nicht vernichtet, nämlich die Güter möglichst allen zugänglich zu machen. Es gehen also diesem individuellen „Naturrecht“ Bedingungen voraus, die als vordringlichere Naturprinzipien zuerst erfüllt sein müssen. Die private Eigentumsordnung als allgemeines Prinzip verteidigt Thomas in umfassender Weise für die Menschheit als solche, nachdem sie in die Sünde gefallen ist. Damit aber ist das individuell Erworbene noch nicht ausreichend als „Naturrecht“ gerechtfertigt. Es muß die nächste Bedingung erfüllt sein, daß nämlich das jeweils konkret Erworbene dem ursprünglichen Sinn der Güter wirklich gerecht wird. Da die private Eigentumsordnung eine Rechtsordnung ist, bleibt als Instanz, welche diese kontingente und wechselnde Bedingung stets neu bestimmt, nur eine menschliche Institution, nämlich die menschliche Übereinkunft, die zum gesetzten Recht gehört (Art. 2 Zu 1).

Das gesetzte Recht spielt in der Bestimmung des Privateigentums eine große Rolle. Dabei denkt Thomas aber nicht so sehr an die Willensäußerung der staatlichen Autorität als solcher, sondern vielmehr an das Gemeinwohl, das in dieser Willensäußerung bestimmt werden soll. In diesem Sinn wird nach Thomas das Recht auf Eigentum sogar erst wirklich. So gehört ein gefundener Gegenstand dem Finder nicht mehr, wenn die bürgerlichen Gesetze dies bestimmen (Art. 5 Zu 2). Auch sagt Thomas (Art. 5 Zu 1), daß in dem Augenblick, da der Richter einen Gegenstand irgend jemandem zuspricht, dieser Gegenstand diesem gehöre, so daß er ihn bei dem, der ihn noch zurückhalten wollte, heimlich holen könne, ohne Diebstahl zu begehen.

Soll dies aber heißen, daß Thomas bezüglich des Privateigentums doch einen reinen Positivismus vertrete? In der Beantwortung dieser Frage stoßen wir wohl auf jenen Punkt, von dem aus die alte und die neue Sicht in ihrer gegenseitigen Zuordnung erst verstanden werden können. Unter Voraussetzung des *wahren* Gemeinwohls gilt immer, daß das Recht auf Privateigentum ein *Nachfolge* des Gemeinwohls ist, niemals aber vorgemeinschaftlich. Auch die moderne christliche Schauweise anerkennt keine vorgemeinschaftlichen Rechte, sondern sieht alle Menschenrechte nur innerhalb der Gemeinschaft. *Leo XIII.* hat niemals im Sinn gehabt, das *vorstaatliche* Recht auf Eigentum als ein *vorgemeinschaftliches* zu bezeichnen. Thomas sieht nun auf

66. 1/2 der abstrakten Höhe, auf welcher sich seine Philosophie vom Privateigentum hält, in dem menschlichen Gesetz das Sprachrohr des Gemeinwohls. Darum kann er ohne Sorge sagen, daß das Privateigentum eine „Institution“ des menschlichen Gesetzes sei. Für den Fall, daß ein Machthaber gegen das wahre Gemeinwohl, also gegen die Gerechtigkeit, das Gut eines Gliedes der Gemeinschaft an sich reißen würde, begeht er Raub, wie Thomas ausdrücklich erklärt (Art. 8). Diese Sicht muß man festhalten, um von Thomas aus den Zugang zu den vorstaatlichen Naturrechten im modernen Sinne zu finden. Den Staat der Philosophen gibt es nicht. Es existieren viele Staaten, von denen keiner für sich in Anspruch nehmen kann, er vertrete das ganze Humanum. Zudem haben wir heute aufgrund der geschichtlichen Kenntnisse allen Grund, gegenüber den Entscheidungen der staatlichen Autoritätsträger skeptisch zu sein. Wir erklären darum mit viel größerem Gewicht als etwa Thomas, daß der Staat sich an die von der Natur vorgegebenen Rechte zu halten habe. Diese vorgegebenen Rechte sind niemals gemeinschaftsfremd, sie sind zwar immer sozialbestimmt, aber dem Willen des Staates übergeordnet. Da nun die vorgegebene soziale Ordnung die Ordnung der privaten Rechtsordnung ist, steht zunächst die Präsумtion für das Individuum. So kommen wir dazu, zu sagen, der Einzelmensch habe ein natürliches Recht auf sein Eigentum. Philosophisch aber bleibt dieses „vorstaatliche“ Recht naturrechtlich ein soziales und damit im Grunde – abstrakt gesehen (!) – auch ein staatliches Recht.

Die vorzügliche Stellung, die die private Eigentumsordnung als – wenngleich abgeleitetes – Naturrecht einnimmt, verpflichtet die staatliche Autorität, bestehende Eigentumsverhältnisse zu respektieren. Die Behörden haben darum z. B. in ihrer Raumplanung darauf zu achten, daß erworbenes Eigentum nicht einfach unter das Rad der Enteignung gerät, weil diese gerade im Augenblick vom Gemeinwohl erfordert erscheint. Die Enteignung (im Normalfall gegen Entschädigung) ist zwar durch das Gemeinwohl gerechtfertigt. Die Behörden dürften sich aber ihrer eigenen Erkenntnisgrenzen bewußt sein und ihre Integration des Gemeinwohls nicht als die einzig richtige ansehen. Die Gefahr der langsamen, unbemerkten Zersetzung der privaten Eigentumsordnung als eines naturrechtlich gebotenen sozialen Ordnungsprinzips ist ernst zu nehmen.

Es dürfte nicht müßig sein, noch eigens zu betonen, daß auch im großen Weltraum die Präsumtion stets für das Private steht, nachdem mit Thomas nachgewiesen ist, daß die Privatordnung grundsätzlich den sozialen Sinn der Güterwelt besser erfüllt als eine kommunistische Ordnung. Allerdings ist in diesem Raum das Private in viel größerem Ausmaß sozial belastet als nur innerhalb eines einzelnen Staates. Diese Feststellung mag überraschen, weil wir heute in unserem Staatsdenken gerade umgekehrte Vorstellungen haben.

d) Die Reichweite des Privaten

Worin sieht Thomas nun eigentlich den privaten Bereich im Eigentum, da doch der Gebrauch selbst gemeinsam sein soll? Diese Frage bedarf der Klärung, weil davon die Anwendungsmöglichkeit des thomasischen Eigentumsbegriffs auf moderne wirtschaftliche Verhältnisse abhängt.

Thomas meint (Art. 2), daß der Mensch berechtigt sei, etwas privat zu erwerben und zu verwalten. Beides, Erwerb und Verwaltung, untersteht den Normen der Moral, entscheidend also dem Gewissen.

Der Erwerb darf nicht grenzenlos sein. Von der Sünde des Geizes sagt darum Thomas, sie liege nicht nur dann vor, wenn jemand einen Überfluß zurückhält, sondern auch, wenn er „mehr, als ihm gebührt, erwirbt“ (II–II 118,1 Zu 2; DT, Bd. 20). Allerdings ist die rechtliche Seite des Erwerbs nach Thomas privat, so schwer auch die ethischen Lasten zugunsten des Nächsten sein mögen.

Dasselbe gilt von der Verwaltung. Die Verwaltung versteht Thomas als „die Zumessung von etwas Gemeinsamem auf die einzelnen; darum wird auch der Leiter der Familie Verwalter genannt, insofern er jedem Glied der Familie mit Gewicht und Maß sowohl Beschäftigung wie auch das zum Leben Notwendige zuteilt“ (I–II 97,4; DT, Bd. 13). Ähnlich in II–II 88,10 (DT, Bd. 19): „Die Verwaltung bezeichnet offenbar eine gewisse abgewogene Austeilung oder Zuwendung von etwas Gemeinsamem an die Teile, die in ihm beschlossen sind. Auf diese Weise sagt man, es würde jemand die Speise der Familie verwalten.“

Der Gebrauch der Dinge ist sozial bestimmt, allerdings in der Weise, daß das Recht auf den Gebrauch zunächst beim Eigentümer liegt und die Einschränkung erst durch gesetzliche

66. 1/2 Maßnahmen erfährt, wobei aber bereits vor dem gesetzten Recht die ethische Pflicht besteht, die natürliche Zweckbestimmung der Dinge zu erfüllen und sie darum aus freien Stücken dem Nächsten zur Verfügung zu stellen. Diese freie Tat ist Liebe, zugleich aber zu einem bedeutenden Stück soziale Gerechtigkeit (vgl. *A. F. Utz*, Freiheit und Bindung des Eigentums, 1949, 72–83).

In der Enzyklika „*Rerum novarum*“ ist jedoch nicht nur vom Recht auf die Verwaltung als einem privaten Moment im Eigentum die Rede, sondern auch vom Recht auf die Sache selbst. Es ist keine Frage, daß Thomas dieses Recht miteinschließt in dem Begriff des „Anschaffens“ (*procurare* = besorgen). Somit gehört nach Thomas auch der Boden demjenigen, der ihn durch Arbeit oder sonst aufgrund irgendeines Titels erworben hat. Um dieses substantiellen Eigentumsrechts willen besitzt der Eigentümer das Recht der Verwaltung und Verfügung.

e) Der Eigentumsbegriff des hl. Thomas und der Wandel der Wirtschaft

Für den mittelalterlichen Menschen war das Eigentum unmittelbar dem Zweck unterstellt, den in letzter Entscheidung die irdischen Güter immer haben müssen: Erhaltung und Sicherung des menschlichen Lebens. Darum begegnen wir der sozialen Bindung des Eigentums sozusagen nur in der Form der Zuteilung von Konsumgütern an die Armen. Fast endlos sind die Traktate über den Überfluß und seine Abschöpfung durch das Almosen. Da der Kleinbürger immer noch unterhalb des Randes blieb, über welchen der Überfluß abfloß bzw. abfließen mußte, war er der unbelastete, privilegierte und unumstrittene Träger seiner Rechte. So war und blieb es durch die ganze Zeit des Handwerks und des bäuerlichen Lebensstils. Es herrschte also die rein quantitative Sicht des Eigentums vor. Man dachte nicht an eine qualitative Bindung des Eigentums innerhalb der Produktion, daß z. B. die Verfügungsgewalt in irgendeiner Weise durch die Vertreter der Arbeit mitbeansprucht werden könnte. Heute sind wir gewohnt, in den Großbetrieben die Verwaltung in den Händen von vertraglich verpflichteten Direktoren zu sehen. Der Manager ist ein neuer Typ im wirtschaftlichen Leben. Immer noch allerdings ist er sozialer Vertreter des Kapitalbesitzers. Insofern bleibt die Verbindung zum Eigentümer

noch gewahrt, wenngleich sie gerade im Hinblick auf das umfangreiche Kreditwesen äußerst locker geworden ist. Wir sind heute auch so weit vorgedrungen, daß auf der Ebene der Berufsstände eine volle Parität zwischen Kapitalbesitzer und Arbeitnehmer besteht. Unsere Vorstellung vom Eigentum und der damit verbundenen privaten Verfügung findet also in einer gewissen, wenn auch indirekten (nämlich über den Berufsstand und die Wirtschaftspolitik sich bildenden) Verfügungsbeschränkung nichts Fremdes mehr; d. h., wir haben auch eine qualitative soziale Belastung des Eigentums anerkannt. Neuerdings geht der Streit sogar so weit, daß die Parität auch auf der Basis des Betriebs betont wird, so daß das Zentrale des Privaten, nämlich die Verfügung, getroffen zu sein scheint. Es ist dies die bekannte Frage nach dem wirtschaftlichen Mitbestimmungsrecht im Betrieb.

Was hier besonders interessiert, ist die Frage, in welchem Sinn die freie Verfügungsgewalt bei Thomas zu verstehen sei. Die Verfügungsgewalt, die nach Thomas der Mittelpunkt des Privateigentums ist, besteht nur um des Gemeinwohls willen. Thomas hat darum diese Verfügungsfreiheit unmöglich im Sinn einer isolierten Freiheit verstehen können. Aus diesem Grund besteht keine Schwierigkeit für das thomasische Denken, eine Beschränkung der Verfügungsgewalt dort anzuerkennen, wo das Gemeinwohl sie fordert. Es ist darum bei Thomas mit der Verteidigung der privaten Eigentumsordnung noch gar nichts über die Notwendigkeit einer freien oder einer gelenkten Wirtschaft ausgemacht. Gewiß, die Präsuntion steht für die freie, aber: im Rahmen des Gemeinwohls, und nicht nur das, sondern sogar nur *zur Wahrung* des Gemeinwohls. Es ist nun eine Frage des wirtschaftswissenschaftlichen Wissens und der klugen, verantwortungsvollen Wirtschaftspolitik, zu entscheiden, ob im einzelnen Fall eine qualitative Beschränkung des Eigentums, eine Beschränkung der Verfügungsgewalt durch irgendwelche beteiligte Nicht-Eigentümer um des Gemeinwohls willen gefordert werden müsse. Doch darf man nicht aus dem Auge verlieren, daß der Eigentümer als Verwalter den Kern der Eigentumslehre des hl. Thomas bildet. Um den Eigentümer an seine Pflicht zu binden, sich als Verwalter im Sinn des Gemeinwohls zu betrachten, sind gesetzliche Normen notwendig. Diese sollten aber nicht zur Auflösung des Verwaltungsrechts des Eigentümers führen.

Die Grundlegung der privaten Eigentumsordnung im Gemeinwohl wirkt sich in bemerkenswerter Weise auf das moderne Problem des *Kapitalismus* aus. Kapitalismus hat dabei nicht eine rein wirtschaftliche Funktion, bedeutet hier auch nicht irgendeine moralische Einstellung auf Gewinn, sondern umfaßt einen wirtschaftsrechtlichen Inhalt, die Beziehung der wirtschaftlichen Größe „Kapital“ zum Eigentümer: Ein anderer ist es, der die Arbeit leistet, und ein anderer, der das Kapital gibt (Entsprechendes gilt auch vom Zinsproblem, vgl. Fr. 78). Die kapitalistische Wirtschaftsweise ergibt sich unmittelbar aus der privaten Eigentumsordnung. So lange im Produktionsprozeß die Betonung auf dem *Privaten* ruht, so lange ist auch die kapitalistische Wirtschaftsweise eine logische Notwendigkeit. Es kommt demnach ganz darauf an, sich über den metaphysisch-ethischen Ort der privaten Eigentumsordnung klar zu sein. Es wäre — jedenfalls in der Denkweise des hl. Thomas — grundweg falsch, die private Eigentumsordnung als ein Apriori aufzufassen im Sinn des unwandelbaren, ewig gleichbleibenden Naturrechts. Thomas selbst hat sich in seinem Nachweis des Privateigentums sehr vorsichtig ausgedrückt, indem er bei allen drei Gründen die komparativische, nicht die absolute Form benützt: *mehr* Fleißaufwendung des arbeitenden Menschen, *bessere* Behandlung der Güter, *bessere* Bewahrung des allgemeinen Friedens (Art. 2). Das Apriori in der Eigentumsfrage ist bei Thomas das Gemeinwohl. Wenn einmal die privatrechtliche Scheidung von Arbeit und Kapital im Produktionsprozeß vom Gemeinwohl her nicht mehr empfohlen oder angezeigt wäre, dann würde logischerweise die kapitalistische Wirtschaftsweise abgeschafft werden müssen. Doch besteht zu dieser Abschaffung noch kein Grund. Im Raum des An-sich wäre sie aber durchaus denkbar. Man würde die kirchliche Soziallehre völlig verdrehen, würde man die kapitalistische Wirtschaftsweise wie ein Dogma betrachten. Der Blick auf die Tradition der kirchlichen Lehre dürfte hierüber genügend Aufschluß geben haben. Den Schlüssel zum Verständnis der gesamten Zusammenhänge bietet nur ein gründliches Studium des Wesens des Naturrechts (vgl. Kommentar zu Fr. 57).

B. DIE SITTLICHE BEWERTUNG DES DIEBSTAHLS
UND DES RAUBES

(Art. 3—9)

Thomas bestimmt (Art. 3) mit der Tradition den Diebstahl als geheime Wegnahme einer fremden Sache. Drei Momente sind in dieser Definition enthalten: 66. 3-9

1. Fremdes; dadurch wird im eigentlichen Sinn die Gerechtigkeit berührt. 2. Ein Sachgut; dadurch wird der Diebstahl gegen Körperverletzung unterschieden. 3. Geheim; hierdurch wird der Unterschied gegen den Raub angegeben.

Es ist nun eigenartig, in welcher Weise Thomas den Raub als vom Diebstahl wesentlich verschieden nachweist. Wir würden heute sagen, daß der Raub eine besondere Erschwerung des Diebstahls und darüber hinaus noch eine Bedrohung der körperlichen Unversehrtheit des andern bedeutet, also von hier aus die Bewandtnis einer andern Art der Ungerechtigkeit annimmt. Thomas aber lag ein festes Schema vor, gemäß dem der Raub eine einzig auf fremdes Sachgut gerichtete Ungerechtigkeit ist, so daß jeder andere Gesichtspunkt wie der der möglichen oder wirklichen Körperverletzung unmittelbar nicht in Betracht kommt. Wie aber soll man den Raub als eine besondere Art der Ungerechtigkeit erkennen, die sich auch vom Diebstahl *wesentlich* unterscheidet? Um nun diese eigene Wesensart der Ungerechtigkeit zu wahren, erklärt Thomas, daß sowohl der Diebstahl wie auch der Raub zwar eine Wegnahme fremden Gutes gegen den Willen des andern bedeuten, daß aber eben dieser Unwille des Bestohlenen oder Beraubten bei Diebstahl und bei Raub je verschieden sei. Beim Diebstahl äußert sich der Unwille im reinen Nichtwollen des Eigentümers, beim Raub im positiven Widerstreben gegen die Gewalt.

Man könnte sich allerdings fragen, ob die Ineinssetzung von Unwillen und reinem Nichtwollen, also dem völligen Fehlen jeglichen Willensaktes, zugänglich sei, da zur Ungerechtigkeit notwendigerweise vorausgesetzt wird, daß derjenige, dem ein Unrecht geschieht, positiv unwillig ist oder wenigstens als solcher angenommen wird. Thomas selbst setzt in dem Prinzip, daß niemand mit Willen (wir würden sagen „mit Vergnügen“) leidet, voraus, daß man als Unwilliger und nicht bloß als Willenloser leide.

Und dennoch offenbart die Art, in welcher Thomas den Diebstahl und den Raub voneinander unterscheidet, den moralischen Zusammenhang mit der Gerechtigkeit bzw. der Ungerechtigkeit besser als jede andere Erklärung. Von seiten dessen, der den Diebstahl begeht, genügt es, daß er absichtlich das Nicht-wissen des Besitzers benutzt, um an die Sache zu kommen. Wenngleich also vonseiten des Besitzers noch keinerlei Unwille geäußert worden ist, noch überhaupt möglich war, so tritt doch das reine Nicht-wissen des Besitzers in die moralische Bewertung des Diebstahls, weil die Verheimlichung die Ursache der Sünde des Diebstahls ist, wie Thomas ausdrücklich sagt (Art. 3 Zu 1). Demgegenüber bringt das Wissen des Besitzers, das sich mit dem positiven Unwillen verbindet, beim Raub eine ganz neue moralische Note hinein. Der Räuber rechnet das Wissen des zu Beraubenden mit in sein Unternehmen ein, er überwindet es – nicht wie beim Diebstahl durch Verheimlichung, da Verheimlichung natürlich ausgeschlossen ist, sondern – durch Anwendung von Gewalt.

Diebstahl ist immer Sünde, erklärt Thomas im 5. Artikel, und zwar schwere Sünde, wie es im sechsten Artikel heißt; denn es wird damit zugleich auch die göttliche Liebe verletzt, die gebietet, daß man den Nächsten achte, indem man ihm Gerechtigkeit widerfahren läßt. Eine besondere Note erhält diese Sünde, wenn sie zur Gewohnheit in der Gesellschaft wird, weil dann die menschliche Gesellschaft in Gefahr ist (Art. 6). Diese Feststellung des hl. Thomas verdient deswegen eigene Aufmerksamkeit, weil hier der christlichen Liebe die Sorge um den Bestand der Gesellschaft aufgetragen wird, wenn auch nicht direkt, sondern über die Gerechtigkeit. Selbstredend läßt Thomas im Bereich des Diebstahls auch eine geringfügige Sache und damit eine läßliche Sünde zu (vgl. 59, 4 Zu 1).

Der Raub wird als schwerere Sünde erklärt als der Diebstahl, weil dabei nicht nur das Nicht-wissen eines andern listig ausgenutzt, sondern direkt gegen das Wissen mit Gewalt vorgegangen wird (Art. 9). Ferner – und damit berührt Thomas mehr den Grund, den wir in den modernen Moralbüchern finden – ist der Raub nicht nur auf die Sache, sondern auch auf die Person gerichtet, welche unmittelbar bedroht wird.

Von besonderem, sowohl praktischem wie auch wissenschaftlichem Interesse sind die beiden Artikel 7 und 8, worin Thomas der Frage nachgeht, ob es Fälle von heimlicher und

gewaltsamer Wegnahme materieller Güter gäbe, in denen von Diebstahl oder Raub und in der Folge von Sünde keine Rede mehr sein könne. Theoretisch ist die Frage von Interesse, insofern bei der heimlichen Wegnahme das Recht des Armen und Notleidenden und bei der gewaltsamen Wegnahme, das Recht des Staates abgeklärt wird. Praktisch hat diese Frage ihre eigene Bedeutung, weil darin bedeutsame gesellschaftliche Bewegungen, wie die Revolution des Proletariats gegen die Besitzenden, und politische Maßnahmen, wie die der Verstaatlichungen, ihre Beurteilung erhalten.

Verliert aus irgendeinem Grund der Besitzer, der bisher Eigentümer von Gütern war, sein Eigentumsrecht, ohne daß er selbst darauf verzichtet? Wenn ja, dann ergibt sich ohne weiteres, daß zumindest eine heimliche Wegnahme ohne Diebstahl erlaubt ist. Es fragt sich dann nur noch, ob auch mit Gewalt der Abtransport durch den neuen Eigentümer besorgt werden könne. Thomas behandelt diese beiden Teile getrennt, indem er zunächst (Art. 7) die Frage stellt, ob es in äußerster Not erlaubt sei, fremdes Gut geheim, wie im Diebstahl, wegzunehmen, dann in Art. 8, ob man ohne Sünde fremdes Gut mit Gewalt, wie beim Raub, dem Besitzer entreißen dürfe.

Thomas greift den Inhalt des ersten Artikels auf, indem er auf den negativen Kommunismus, also auf die soziale Belastung jeglichen Eigentums, vor allem des Überflusses hinweist. Und zwar nennt er diese soziale Belastung eine naturrechtliche. Wenn darum ein Notleidender in äußerster Not sich nicht anders helfen kann, als indem er fremdes Gut heimlich entwendet, dann verwirklicht er im Grunde nur die in der Natur liegende Zielbestimmung der Güter. Denn in diesem Falle verliert der Besitzer des Überflusses sein Recht. Aus diesem Grund kann man hier auch nicht mehr von Diebstahl reden. Ja, Thomas erweitert den ursprünglich gewollten Rahmen des Artikels, indem er hinzufügt, daß man auch nicht von Raub sprechen könne, nämlich für den Fall, daß der Notleidende sich den fremden Überfluß mit Gewalt holen würde.

Der Kern des *siebten* Artikels liegt in dem Satz, dem wir bereits begegnet sind: „Deshalb ist das, was einige im Überfluß besitzen, den Armen zu ihrem Lebensunterhalt geschuldet (debentur)“. Durchweg wird dieser Begriff „debentur“ als ethische Forderung aufgefaßt und darum mit „wird geschuldet“ übersetzt. Dies besagt aber nicht, daß es sich einzig um eine

66. 3-9 Liebespflicht handelt. Vielmehr liegt dieser ethischen Pflicht eine naturrechtliche zugrunde, wie Thomas ausdrücklich betont. Und in der Tat wird diese latente Rechtspflicht auch zu einem gewaltsam erzwingbaren Recht, wenn der Notleidende keinen andern Weg mehr sieht, um der Gefahr des Verhungerns zu entgehen. Wenn also einer aus sich von seinem Überfluß gibt, dann ist in dieser großzügigen Tat nur ein Bruchteil von Liebe; den größeren Anteil hat die soziale Gerechtigkeit. Die Tat ist Liebe, insofern der Geber frei handelt, d. h. insofern das Gesetz sie noch nicht gefordert hat, obwohl es sie bereits hätte fordern können. Also gewissermaßen nur die Antizipation einer an sich gesetzlich möglichen Regelung durch freie Entscheidung ist ein Werk der Liebe. Der tiefere Grund dieser sogenannten „Liebestat“ gehört der sozialen Gerechtigkeit an.

Ohne Zweifel ist Thomas in diesem Sinn auszulegen. Die schroffe Formel des hl. *Augustinus*, daß der Überfluß den Armen „gehöre“, ist gemildert entsprechend der sozialen Angemessenheit und Notwendigkeit der privaten Eigentumsordnung. Wollte man allerdings rein philologisch die Texterklärung vornehmen, dann könnte man versucht sein, das „debetur“ mit „gehört“ zu übersetzen, so daß man nichts anderes als die augustinische Formulierung hätte. In Art. 5 Zu 1 gebraucht nämlich Thomas dasselbe Wort, diesmal aber nicht lediglich zur Bezeichnung einer ethischen Schuld, sondern eines vollgültigen Rechtsverhältnisses. Er spricht dort von der richterlichen Befugnis, die Eigentumsverhältnisse zu bestimmen, so daß nach dem richterlichen Urteil die Sache jenem wirklich *gehört*, dem sie zugesprochen worden ist. Ein Beweis, wie wenig Thomas sich an eine durchgängige Terminologie bindet.

Die gewaltsame Enteignung wird der öffentlichen Gewalt zugestanden, sofern diese die Ordnung der Gerechtigkeit durchführen will (Art. 8). Thomas denkt hier wohl besonders an die gewaltsame Eintreibung der pflichtgemäßen Abgaben der Untertanen. Daran erinnert besonders die Antwort auf den dritten Einwand in Artikel 8.

In diesen Problemkreis gehört auch der augustinische Gedanke, daß die Ungläubigen zu Unrecht ihren Besitz als ihr eigen betrachten und ihn darum eigentlich den Gläubigen zu erstatten hätten. Es scheint also, so erklärt der zweite Einwand in Artikel 8, daß man den Ungläubigen das vermeintliche Eigentum mit Gewalt abnehmen könne. Thomas gibt hierauf

eine salomonische Antwort: Die Ungläubigen besitzen ihr Eigentum dann zu Unrecht, wenn sie es auf Befehl der öffentlichen Gewalt hin abgeben müßten; es kann darum kein Privatmann, sondern nur die Obrigkeit eine gewaltsame Wegnahme vornehmen. Auf den augustinischen Gedanken, daß die Ungläubigen von vornherein kein Anrecht auf Eigentum hätten, geht Thomas direkt nicht ein. Seine vorsichtige Antwort läßt aber erkennen, daß er die augustinische These ablehnt, da er den Entscheid über die Eigentumsverhältnisse der Ungläubigen – wie überhaupt jegliche rechtliche Regelung des Eigentums – dem Gesetzgeber überläßt, der gemäß den Forderungen der natürlichen Gerechtigkeit zu urteilen hat. 66. 3-9

IV. Die Ungerechtigkeiten im gerichtlichen Prozeß

(Fr. 67–71)

Unter den Schädigungen des Nächsten durch Worte, von denen Thomas in den Fragen 67–76 spricht, werden zunächst jene besprochen, welche im gerichtlichen Prozeß geschehen (Fr. 67–71). Im großen und ganzen sind diese Fragen fast nur von historischem Interesse. Thomas versucht hier, das damalige Prozeßverfahren mit naturrechtlichen Argumenten zu stützen, ohne sich aber auf Einzelheiten einzulassen.¹⁷

1. DIE UNGERECHTIGKEITEN VONSEITEN DES RICHTERS

(Fr. 67)

Der Richter wird von Thomas an die schwere Verantwortung erinnert, die auf ihm lastet, da er nicht nur ausführendes Organ, sondern auch in Wahrheit selbst Rechtserzeuger ist. Im 1. Artikel steckt Thomas die Grenzen des richterlichen Wirkens ab, indem er erklärt, daß der Richter nur über jene Befugnis habe, welche dem Gesetz, dem er dient, unterworfen sind. 67

Als Vertreter der öffentlichen Autorität hat der Richter nicht gemäß privatem Wissen, sondern nach den öffentlich beigezogenen Zeugen zu richten (Art. 2). Das private Wissen kann ihm

¹⁷ Die zeitgenössischen Parallelen findet man bei E. Chénon, *Histoire générale du Droit Français Public et Privé des origines à 1915*, T. 1–2, Paris 1926 und 1929. Vgl. auch Fr. Olivier-Martin, *Histoire du Droit Français des origines à la Révolution*, 1948.

67 dabei höchstens Anlaß zu genauerer Überprüfung der verschiedenen Zeugenaussagen geben. Das Urteil selbst aber hat nach den Zeugenaussagen zu erfolgen, denn in dem, was zur öffentlichen Gewalt gehört, muß der Richter sein Gewissen bestimmen nach dem, „was in einem öffentlichen Gerichtsverfahren herauskommen kann“ (Art. 2 Zu 4). Wir haben also hier nicht die freie Beweiswürdigkeit durch den Richter. Heute würde ein Richter, der aus privatem Wissen einen Prozeßfall aufklären kann, in den Ausstand treten.

Wo kein Kläger ist, gibt es auch keinen Prozeß, erklärt Thomas im 3. Artikel. Die Institution der Staatsanwaltschaft kannte man noch nicht. Ein öffentliches Verbrechen bedurfte allerdings keines Klägers (Art. 3 Zu 2).

Thomas macht mit seinen Zeitgenossen einen Unterschied zwischen *Anzeige* und *Anklage*. Die Anzeige ist lediglich auf die Besserung des Delinquenten gerichtet, keineswegs auf die Bestrafung im Sinn der öffentlichen Sühne (Art. 3 Zu 2). Sie spielt im Inquisitionsverfahren eine besondere Rolle (vgl. Anm. [51]). Die Anklage dagegen bedeutet die formelle Forderung der ganzen Gerechtigkeit.

Die Frage, ob der Richter aus eigener Vollmacht eine Strafe erlassen oder mildern könne, verneint Thomas (Art. 4) aus zweifacher Begründung: 1. um des Rechts des Klägers willen, 2. um des Rechts der Gemeinschaft willen.

2. DIE UNGERECHTIGKEITEN VONSEITEN DES KLÄGERS

(Fr. 68)

68 Die Pflicht zur Anklage besteht nur dort, wo das Gemeinwohl in Frage steht (Art. 1). Um des Gemeinwohls willen hat, wie Thomas (Art. 1 Zu 3) mit Bestimmtheit erklärt, auch das Siegel der Verschwiegenheit zu weichen, ausgenommen natürlich das Beichtsigel (Fr. 70, 1).

Die Forderung der schriftlichen Abgabe der Anklage befürwortet Thomas um der Klarheit und Sicherheit willen (Art. 2).

Das mittelalterliche Recht unterschied drei Arten von Ungerechtigkeiten vonseiten des Klägers (Art. 3): 1. Verleumdung, d. h. falsche Anklage; 2. Begünstigung des Angeklagten, indem der Kläger mit dem Angeklagten aus irgendeinem Grund gemeinsame Sache macht; 3. unbegründetes Zurücktreten vom Prozeß.

Nach kanonischem Recht (Decr. Grat., P. II, causa II, 68 q. 3, c. 2; FrdbI, 451), das hierin römischem Brauch folgte, war ein verleumderischer Ankläger mit ebenderselben Strafe zu ahnden, deren das Verbrechen wert war, das er dem Mitmenschen angedichtet hatte. Thomas (Art. 4) verteidigt dieses Recht mit dem Hinweis auf den Sinn der Gerechtigkeit, gemäß welcher man Gleiches mit Gleichem vergilt. Das Recht der Wiedervergeltung (*ius talionis*) wird so zum Naturrecht erklärt, ein Gedanke, der bezüglich seines metaphysischen Gehalts bereits dargestellt worden ist (vgl. Kommentar zu 64, 2).

3. DIE UNGERECHTIGKEITEN VONSEITEN DES ANGEKLAGTEN

(Fr. 69)

Sofern der Richter gemäß den im Prozeßrecht vorgeschriebenen Normen eine zum Prozeß gehörende Frage an den Angeklagten richtet, ist dieser verpflichtet, von der Wahrheit Zeugnis zu geben (Art. 1). Eine unwahre Antwort wäre ein Unrecht gegen den Vorgesetzten, dem zu gehorchen jeder Untergebene die Gerechtigkeitspflicht hat (Art. 1 Zu 2). Außerdem bedeutet eine Lüge vor Gericht eine doppelte Sünde gegen die Liebe: gegen die Liebe zu Gott, dem obersten Richter; gegen die Liebe zum Nächsten, im Hinblick auf den Kläger, der ungerichterweise als Verleumder bestraft wird (Art. 1 Zu 3). 69

Natürlich kann der Angeklagte, so erklärt Thomas (Art. 2), die Antwort verweigern, wo der Richter gemäß dem Prozeßrecht nicht fragen darf. Ein zielloses, vom Gegenstand der Anklage abweichendes Ausfragen verpflichtet nicht zum Bekenntnis. Schweigen ist also hier erlaubt, nicht jedoch eine unwahre Aussage. Das Urteil des hl. Thomas mag hart erscheinen. Es erklärt sich aber aus der betont ethischen Sicht der menschlichen Gemeinschaft, die besonders auch in der Lösung des 1. Einwands deutlich wird, wo Thomas erklärt, daß das, was durch positive Gesetze nicht geahndet wird, noch lange nicht als gerecht anzusehen sei. Der Codex des kanonischen Rechts von 1917 enthält dagegen folgende mildere Bestimmung: „Dem rechtmäßig fragenden Richter müssen sie (die Parteien) antworten und die Wahrheit bekennen, es sei denn, es handle sich um ein Vergehen, das von ihnen selbst begangen worden ist“ (can. 1743 § 1. Im Codex von 1983 can. 1548 in gleichem Sinn, nur kürzer).

69 Das Recht der Berufung darf nach Thomas (Art. 3) nur in Anspruch genommen werden, wenn die Berufung im Dienst der Gerechtigkeit steht, nicht aber etwa zum Zweck der Verschleierung oder des Strafaufschubs. Die Berufung eines Katholiken vor ein nichtkatholisches Gericht wird verworfen aus dem altbekannten Mißtrauen gegenüber den Heiden, das hier in die Worte gekleidet wird: „Wo der wahre Glaube fehlt, besteht auch kein richtiges Verhältnis zu dem, was gerecht ist“ (Art. 3 Zu 1).

Einem gerechterweise zum Tod Verurteilten ist der Widerstand nicht erlaubt (Art. 4). Wohl aber darf er, dem natürlichen Drang nach Existenz folgend, aus dem Kerker entweichen, wenn es ihm ohne Widerstand gelingt (Art. 4 Zu 2), oder sich auf geheimem Weg Nahrung verschaffen, falls er zum Hungertod verurteilt worden ist. Einem ungerechterweise zum Tod Verurteilten ist es erlaubt, sich aktiv zu widersetzen wie gegen einen ungerechten Angreifer, jedoch nur dann, wenn aus dem Widerstand nicht große Verwirrung in der sozialen Ordnung entsteht (Art. 4 Antw.).

4. DIE UNGERECHTIGKEITEN VONSEITEN DER ZEUGEN

(Fr. 70)

70 Die Pflicht im Zeugenstand zu erscheinen, besteht nach Thomas (Art. 1) *erstens*, wenn die Obrigkeit in rechtlicher Form um der Gerechtigkeit willen dies verlangt. Diese Rechtmäßigkeit beschränkt sich auf die Fälle, die allgemein bekannt sind oder wo der Delinquent sich bereits den öffentlichen Ehrverlust zugezogen hat. Ein gegebenes Versprechen zum Schweigen entbindet von der Pflicht der Zeugenaussage, es sei denn, das Gemeinwohl stehe in Gefahr. Gegen das Gemeinwohl gibt es keine bindende Schweigepflicht, denn nichts kann gegen das Naturrecht geboten werden (Art. 1 Zu 1). *Zweitens*, wenn zur gerechten Rettung des Angeklagten das Zeugnis irgendwie etwas beizutragen vermag. Nicht dagegen ist der Wissende zur unaufgeforderten Zeugenaussage verpflichtet, wenn dem verleumderischen *Kläger* aus der Verlegenheit geholfen werden sollte. Denn in diesem Falle gilt das jus talionis. Der Kläger erntet dann selbst die gerechten Folgen seiner Verleumdung.

Im Anschluß an die Hl. Schrift (vgl. Art. 2 Dagegen) meint Thomas, daß im allgemeinen drei Zeugen genügen, worunter auch die Aussage des Klägers begriffen sei (Art. 2). Eine abso-

lute Sicherheit könne man ohnehin niemals vom richterlichen Urteil erwarten, sondern nur eine moralische. Allerdings sei (Art. 2 Zu 3) eine umfangreichere Zeugenaussage nötig, wenn der Angeklagte ein kirchlicher Oberer sei, *erstens*, weil man einem kirchlichen Würdenträger um seiner hohen Moral willen, aufgrund dessen er zu diesem Amt erwählt wurde, mehr Verlässlichkeit zutrauen könne als mehreren Zeugen; *zweitens*, weil Vorgesetzte leicht Gegenstand des Hasses seien; *drittens*, weil die [ungenügend begründete] Verurteilung eines solchen Würdenträgers dem Ansehen der Kirche schaden könnte. 70

Aus verschiedenen Gründen verdient eine Zeugenaussage von vornherein Mißtrauen (Art. 3), so, wenn es sich um das Zeugnis eines Ungläubigen oder eines Menschen handelt, der der öffentlichen Ehre verlustig ist; ferner bei Kindern, Irren und Frauen, bei Zeugnissen von Feinden oder Verwandten des Angeklagten, selbst auch von Armen und Dienern, die leicht durch irgendwelches Einreden oder Bestechung zu falschen Aussagen verleitet werden können.

Das falsche Zeugnis ist Sünde (Art. 4), und zwar *erstens* aufgrund des Meineides, der immer damit verbunden ist. Meineid ist immer schwere Sünde. *Zweitens* um der Verletzung der Gerechtigkeit willen, und hier handelt es sich im allgemeinen, sofern nämlich bedeutender Schaden angerichtet wird, um eine schwere Sünde. *Drittens* um der Lüge willen, die im falschen Zeugnis liegt; um dieses Gesichtspunkts willen braucht allerdings nicht immer eine schwere Sünde vorzuliegen.

Wenn ein Zeuge durch falsche Aussage einen Angeklagten von einem *ungerechten* Urteil befreien oder bewahren will, begeht er zwar keine Sünde gegen die Gerechtigkeit, er versündigt sich aber doch schwer durch den Meineid, den er dabei leistet (Art. 4 Zu 2).

5. DIE UNGERECHTIGKEITEN VONSEITEN DES ANWALTS

(Fr. 71)

Einem Armen unentgeltlich Rechtsbeistand zu leisten, ist ein Werk der Barmherzigkeit, das dann, wenn dem Betreffenden nicht anders geholfen würde, von jedem Anwalt erwartet werden muß, an den sich der Arme in seiner Not wendet (Art. 1). Thomas ist Realist genug, um einzusehen, daß ein Rechtsanwalt seine Tätigkeit nicht einzig in den Dienst der Armen stellen 71

71 kann. Bei allem Lob auf die Barmherzigkeit und bei aller Anerkennung der Pflicht gegen Notleidende nimmt Thomas den Anwalt in Schutz vor Ausnutzung vonseiten derer, die unentgeltlich Rechtsbeistand suchen.

Daß zum Amt des Rechtsanwalts besondere physische wie moralische Bedingungen verlangt sind, versteht sich von selbst. Thomas bespricht diese im Zusammenhang mit der damaligen Rechtsordnung im 2. Artikel.

Energisch verbietet Thomas, dort Rechtsbeistand zu leisten, wo es sich um eine ungerechte Sache handelt (Art. 3).

Der Anwalt, so erklärt er, sündigt schwer, wenn er seine Rechtshilfe einem ungerechten Fall zur Verfügung stellt. Außerdem ist er dann verpflichtet, den verursachten Schaden voll und ganz wiedergutzumachen. Sofern er erst im Verlauf des Prozesses auf die Ungerechtigkeit des Klienten stoßen sollte, wird er natürlich nur mit größter Vorsicht den Fall abgeben, um nicht seinen Klienten zu verraten und den Gegner zu unterstützen (Art. 3 Zu 2).

Bis ins 19. Jahrhundert bestand in Frankreich das Honorar des Anwalts in der freien Gabe des Klienten. Thomas fragt daher im Artikel auch nicht, ob der Rechtsanwalt für seine Leistung etwas *verlangen*, sondern nur, ob er dafür etwas „nehmen“ könne. Natürlich will dies nicht besagen, daß der Rechtsanwalt überhaupt nichts erwarten, sondern das Honorar höchstens als zufällige Gabe entgegennehmen dürfe. Immerhin bestand zwischen dem Anwalt und dem Klienten das nicht ausgesprochene Verhältnis zweier Kontrahenten. Indem der Klient beim Rechtsanwalt Rat und Hilfe suchte, verpflichtete er sich stillschweigend zur Leistung eines „angemessenen“ Honorars; angemessen: entsprechend seiner persönlichen Stellung, entsprechend der Bedeutung des Falles und dem Maß der vom Rechtsanwalt geforderten Arbeit, und nicht zuletzt entsprechend den allgemeinen Gewohnheiten (bzgl. der Honorierung des Richters und der Zeugen vgl. Art. 4 Zu 3).

V. Die außergerichtlichen,
durch Worte verursachten Ungerechtigkeiten
(Fr. 72–76)

1. *Die Schmähung* (Fr. 72). – Sittliche Fehler, wahre oder angedichtete, eines Menschen in dessen Gegenwart vor der Öffentlichkeit ausbreiten, ist Schmähung, eine Sünde gegen die Ehre des Menschen und damit eine Sünde gegen die Gerechtigkeit (Art. 1). Thomas unterscheidet die Schmähung (*contumelia*) von der Beschimpfung (*convicium*) und von der Vorhaltung (*improperium*), insofern die *Schmähung* eigentlich nur sittliche Fehler des andern betrifft, während bei der *Beschimpfung* allgemein jegliche Mängel, ob nun sittlicher, psychischer oder körperlicher Art, vor der Öffentlichkeit ausgebreitet und bei der *Vorhaltung* dem Nächsten die soziale Abhängigkeit, früher empfangene Wohltaten in peinlicher Weise öffentlich in Erinnerung gerufen werden (Art. 1 Zu 3). 72

In der Beurteilung solcher Ungerechtigkeiten ist Thomas sehr streng (Art. 2). Er erklärt kategorisch, daß es sich dabei um eine schwere Sünde handle, und zwar „nicht weniger als beim Diebstahl und beim Raub“. Auch derjenige, der nicht direkt die Entehrung des Nächsten beabsichtige, sich aber doch seines bösen Redens bewußt sei, begehe eine schwere Sünde (Art. 2 Antw.). Thomas würde heute wohl nicht milder sprechen, in unserem Zeitalter, in dem eine vielleicht bedeutungslos erscheinende Kritik, in kleinem Kreis gesprochen, rasch durch die Zeitungen und über den Äther den Weg in die breiteste Öffentlichkeit nimmt und einen nie mehr wiedergutzumachenden Ehrenraub bedeuten kann.

Dieser Strenge widerspricht indes nicht das heitere Verständnis des Heiligen für den Spaß, in welchem unter Freunden über die Fehler der einzelnen mit Humor hergezogen wird (Art. 2 Zu 1).

Das goldene Maß der Mitte, das die Ethik des hl. Thomas auszeichnet, wird im 3. Artikel deutlich sichtbar, wo, im Anschluß an das christliche Ethos vom schweigenden Ertragen, die Frage erörtert wird, ob man Schmähungen stumm hinnehmen solle. Für Thomas sind die Gewissensnormen keine Schemen, die sich unverändert auf die konkreten Umstände anwenden lassen. Für ihn, dem die Klugheit die entscheidende Gewissensnorm ist, kann darum die Ermunterung zum Leiden und

72 Ertragen nur den geistigen Sinn haben, daß wir in uns eine sittliche *Haltung* schaffen, die dem Beispiel des geschmähten Erlösers entspricht, wobei aber das Gewissen in jedem Augenblick selbst entscheidet, inwieweit diese innere Haltung sich durch äußeres Schweigen gegenüber Schmähungen auswirken soll. Im Gewissensentscheid des Christen spricht aber nach der Lehre des hl. Thomas nicht nur die vernünftige Überlegung, sondern zugleich und an erster Stelle die Eingebung des Heiligen Geistes durch die Gabe des Rates. Eine besondere Notwendigkeit, die Schmähung energisch zurückzuweisen, sieht Thomas erstens, wenn es darum geht, den Schmähenden zurechtzuweisen zu dessen eigenstem sittlichen Wohl; zweitens, um zu verhindern, daß andere seelisch Schaden nehmen. Thomas billigt darüber hinaus auch private Gründe der Gegenwehr, sofern nicht ungeordnete Begierde nach Ehre den Beweggrund dazu abgibt.

So mannigfaltig die psychisch-moralischen Ursachen der Sünde der Schmähung sein mögen, in besonderem Maße treibt der ungeordnete Zorn dazu an, wie Thomas im 4. Artikel feststellt.

73 2. *Die Ehrabschneidung* (Fr. 73). — Die Ehrabschneidung vollzieht das im Geheimen, was die Schmähung in Gegenwart des Geschmähten tut. Sie nimmt dem Nächsten den guten Ruf (Art. 1). Thomas macht einen Unterschied zwischen gutem Ruf und Ehre. Der Ruf (*Leumund*) bedeutet die öffentliche Meinung über einen Menschen; diese besteht auch und gerade dann, wenn derjenige, den es angeht, nicht zugegen ist, während die Ehre den Geehrten irgendwie als gegenwärtig, und wäre es nur im Bild, voraussetzt.

Der gute Ruf ist eines der vornehmsten zeitlichen Güter, da er, wie Art. 2 mit etwas anderen Worten ausführt, in gewissem Sinn die gesellschaftliche Basis zu sozialen guten Werken darstellt. Den guten Ruf einem Menschen rauben bedeutet daher an sich eine schwere Sünde, es sei denn, der üble Schwätzer habe nicht die Absicht, den Nächsten zu schädigen, und es handle sich nur um geringfügige Aussagen. Wenn aber schwerwiegende Dinge, namentlich über das sittliche Leben des Nächsten, ausgesagt werden, dann kann dies nicht unüberlegt geschehen; man sündigt daher ebenfalls schwer, wenngleich die Absicht nicht in erster Linie auf Schädigung des Nächsten ausging. Wer sich durch Ehrabschneidung verfehlt, ist zur Wieder-

gutmachung des Schadens verpflichtet. Der Gerechtigkeit wegen die Fehler des Mitmenschen bei der Obrigkeit anzudeuten, hat natürlich nichts mit Ehrabschneidung zu tun (Art. 2 zu 1). 73

Wohl bewußt, daß jede Sünde ihre eigenen Umstände und darum in gewisser Hinsicht ihre eigene Unvergleichbarkeit hat, versucht Thomas aufgrund einer objektiven, dem Konkreten entrückten Wertskala die sittliche Schwere der Sünde der Ehrabschneidung mit anderen Sünden gegen den Nächsten, wie dem Mord, dem Ehebruch und dem Diebstahl, zu vergleichen (Art. 3). Er kommt dabei zum Ergebnis, daß die Ehrabschneidung eine schwerere Sünde bedeutet als der Diebstahl, während sie andererseits dem Mord und dem Ehebruch an Schwere nachsteht, weil diese auf dem Menschen einverlebte Güter gerichtet sind, während der gute Ruf zu den äußeren Gütern gehört. Die Schmähung kann im Vergleich zur Ehrabschneidung insofern als schwerere Sünde bezeichnet werden, als in ihr eine größere Verachtung und ein stärkerer Haß gegen den Nächsten sich ausspricht (Art. 3 Zu 2).

Wer ehrabschneidendes Reden aus dem Munde anderer anhört, ohne durch ein offenes Wort zu widersprechen, macht sich derselben Sünde schuldig, und zwar um so mehr, je mehr er mit wohlgefälligem Lächeln zuhört (Art. 4). Widerspricht er aus Feigheit oder Nachlässigkeit nicht, dann mag er geringere Schuld auf sich laden. Doch kann auch reines Schweigen schwere Sünde werden, wenn man aufgrund eines Amtes oder sonst eines besonderen Umstands zum Reden verpflichtet wäre.

3. *Die Ohrenbläserei* (Fr. 74). — Die Ohrenbläserei unterscheidet sich von der Ehrabschneidung in der Zielsetzung des Redenden (Art. 1). In der Ehrabschneidung strebt der Sünder nach der Zerstörung des guten Rufs des Nächsten, in der Ohrenbläserei dagegen will er Zwietracht säen zwischen dem, dem er Böses nachsagt, und dessen Freunden. Die Ohrenbläserei bedeutet eine noch schwerere Sünde als die Ehrabschneidung, da sie das Höchste der äußeren Güter dem Mitmenschen raubt, nämlich den Freund. Der Freund ist, wie Thomas (Art. 2) ausführt, mehr wert als die Ehre, das Geliebtwerden ist besser als das Gekehrtsein. 74

4. *Die Verspottung* (Fr. 75). — Die Verspottung geht unmittelbar darauf, den Nächsten in Verlegenheit und damit zum Errö-

75 ten zu bringen (Art. 1). Als Geringschätzung der Personenwürde des Mitmenschen bedeutet sie eine schwere Sünde (Art. 2).

76 5. *Die Verfluchung* (Fr. 76). — Die Verfluchung stellt das Gegenteil dar zum Glückwunsch, nämlich den Wunsch, es möchte dem andern schlecht ergehen (Art. 1). Das Fluchen über Tiere und andere vernunftlose Geschöpfe, wie dies alltäglich Gebrauch aufgeregter Menschen ist, ist sinnlos und dumm, also unerlaubt (Art. 2).

Dem Mitmenschen fluchen ist schwere Sünde, weil gegen die Liebe, es sei denn, das Übel, das man ihm wünscht, wäre nur geringfügig oder es handle sich um Auslösung eines nur leichten Affektes oder um ein spielerisches Necken (Art. 3).

Die Verfluchung ist an sich keine so schwere Sünde wie die wirkliche Ehrabschneidung, weil nicht so wirksam. Artikel 1 spricht allerdings auch von einer anderen Art von Verfluchung, in welcher nämlich nicht nur eine *Verwünschung* ausgesprochen, sondern ein *Befehl* zur Ausführung des Bösen erteilt wird. Diese Art der Verfluchung ist schlimmer als die Ehrabschneidung, weil sie dem Nächsten ein schwerwiegenderes Unrecht zufügt, als es die Zerstörung des guten Rufes ist (Art. 4).

VI. Die Ungerechtigkeit in Rechtsgeschäften

(Fr. 77 u. 78)

77/78 Eine neue Art von Ungerechtigkeit sieht Thomas darin, daß man das Recht des Nächsten in vertraglichen Abmachungen verletzt. An sich mag der moralische Unterschied gegenüber den bisher genannten Formen von Ungerechtigkeit vielleicht nur äußerlich erscheinen. Kommt es doch schließlich auf das gleiche hinaus, ob ich den Nächsten einfach durch hinterlistige Verleumdungen oder falsche Anklagen schädige, ohne mit ihm in einem vertraglichen Geschäft zu tun zu haben, oder ob ich ihn gelegentlich eines Tauschgeschäfts arglistig betrüge.

Und dennoch ist der Unterschied nicht von der Hand zu weisen. In der außervertraglichen Ungerechtigkeit geschieht Unrecht in beleidigender Angriffshandlung. Im Vertrag dagegen kann sich der Vertragspartner gegen ein eventuelles Unrecht von vornherein wappnen, da er damit rechnen kann. Doch darin besteht nicht einmal das eigentliche Unterschei-

dende Merkmal des in der vertraglichen Ebene liegenden Unrechts gegenüber dem außervertraglichen. Daß der Mensch sich innerlich durch besondere Wachsamkeit wappnet, ist Sache seiner persönlichen Klugheit. Die Sünde der Ungerechtigkeit im Vertrag hat ihre eigene Note durch die vertragliche Untreue, die zu gespannter Aufmerksamkeit auf der anderen Seite *zwingt*. Wer immer mit dem andern eine vertragliche Abmachung trifft, ist um der Gerechtigkeit willen zur Sauberkeit im Geschäft gehalten. Im Betrug zerstört er darum gerade die rechtliche Grundlage, zu der er sich äußerlich durch den Vertrag bekennt. Damit aber vergeht er sich in ganz eigener Weise gegen das Recht.

Thomas (vgl. 61,3) unterscheidet drei Gesichtspunkte in einer Sache: 1. die Substanz, 2. den Gebrauch dieser Substanz zu irgendwelchen Nutzleistungen und 3. die Früchte der Substanz. Bei einer Vase ist z. B. die Substanz vom Gebrauch unterschieden. Man kann eine Vase ausleihen und dabei für den Gebrauch einen Preis fordern, obwohl man die Vase in unverletztem Zustand zurückerhält. Anders beim Brot. Die Substanz des Brotes wird in ihrem Gebrauch verzehrt. Man kann den Gebrauch von der Substanz nicht trennen. Darauf könnte man heute erwidern, daß in einer geldrechenhaften Verkehrswirtschaft das Brot in jedes beliebige Erwerbsvermögen umsetzbar sei, so daß sich von selbst ein Nutzwert ergibt, der in der Substanz des Brotes an sich nicht gegeben ist. Für Thomas gibt es aber diese Betrachtung nicht, wenngleich er (Fr. 78) den *Wert* von der *Sache* zu unterscheiden weiß. Die „Frucht“ einer Sache ergibt sich nach Thomas aus der unmittelbaren Eigentätigkeit der Sache selbst, ohne Rückgriff auf die menschliche Arbeit. Wir würden etwa von der Bodenrente in diesem Sinne sprechen.

Entsprechend diesen drei Gesichtspunkten sind nun nach Thomas folgende Rechtsgeschäfte möglich: 1. Übergabe eines Gutes gegen Leistung desselben Wertes: Kauf/Verkauf; 2. zeitlich beschränkte Überlassung einer Sache zu unentgeltlichem Genuß der aus der Sache selbst erstehenden Früchte: Nutznießung; 3. zeitlich beschränkte Überlassung einer fruchtbringenden und gebrauchswertigen Sache (oder Leistung) gegen Entgelt: Vermietung, Pacht, Verdingung (Arbeitsvertrag); 4. zeitlich beschränkte Übergabe einer Sache zur bloßen Aufbewahrung.

77/78 Thomas erklärt nun (Vorwort zu Fr. 77), daß es nur zwei Arten von Sünden gegen die Vertragsgerechtigkeit gebe: Betrug und Zinswucher. Alle anderen Formen gehören seiner Ansicht nach in den bereits besprochenen Bereich der Ungerechtigkeit im außervertraglichen Zusammenleben. Der Betrug betrifft den Kauf/Verkauf-Vertrag, der Zinswucher gilt als Verstoß gegen den im Wesen unentgeltlichen Leihvertrag von verbrauchbaren Gütern, d. h. von Gütern, deren Gebrauch im Verbrauch besteht.

A. DER BETRUG – DIE SÜNDE GEGEN DEN
GERECHTEN PREIS

(Fr. 77)

1. DER GERECHTE PREIS

77 Die mittelalterliche Preislehre hat durch die instinktive Rückführung des Kauf/Verkauf-Vertrags auf die ursprünglichste Erscheinungsform wirtschaftlichen Zusammenseins, nämlich den Tauschvertrag, die Gefahr eines reinen Wertnominalismus einerseits, aber auch eines platten Wertrealismus andererseits ohne Schwierigkeit umgangen.¹⁸ Beim schlichten Tausch fällt der Blick von selbst auf das Tausch-Verhältnis. Es stehen hier zwei verschiedenartige Güter einander gegenüber, die je einen in sich verschiedenen subjektiven Nutzwert haben. Dieser kann aber als solcher nicht zum Wertmesser genommen werden, denn ich kann im Verkauf, so sagt Thomas im 1. Artikel, nicht den Nutzen des andern verkaufen, sondern mir höchstens den Verlust eines besonderen Nutzwerts vom Käufer vergüten lassen. So ergibt sich von selbst die Notwendigkeit, einen objektiven Verhältniswert zu suchen, der eine Grundlage für den gerechten Ausgleich angibt. Der Preis soll, führt Thomas im 1. Artikel aus, zum gemeinsamen Nutzen der beiden Kontrahenten des Kauf/Verkauf-Vertrags dienen. Es ist dabei nicht an einen Nutzen im Sinne des Gemeinwohls der ganzen Wirtschaftsgesellschaft, sondern eben nur an den Nutzen gedacht, der einem jeden aufgrund der Individualgerechtigkeit zugute kommt. Es ist für die mittelalterliche Moral vom gerechten Preis

¹⁸ Vgl. zum Ganzen O. v. Nell-Breuning, Grundzüge der Börsenmoral, Freiburg i. Br. 1928, 46–72.

bemerkenswert, daß sie keine Preislehre im eigentlichen Sinne ist, d. h. eine Lehre über das Zustandebringen einer gerechten Preisordnung, sondern den Preis, der bereits vorhanden ist, als gegeben voraussetzt und vom individualrechtlichen Standpunkt aus die verschiedenen möglichen Umgehungen dieser vorgezeichneten Preisordnung bespricht. Natürlich wird damit auch unvermeidlich die Frage, wenigstens von ferne, berührt, inwieweit der gegebene Preis verpflichtend sei, bzw. was den Preis in der Wirtschaftsgesellschaft bestimmen soll, so daß wir aus einzelnen Andeutungen immerhin manches über die zugrundeliegenden Vorstellungen bezüglich der Preisbildung erfahren.

Der vorgegebene Preis war für den mittelalterlichen Theologen durchaus nicht vom ontologischen Wert der Sache bestimmt. Die ganz auf das objektive Sein der Dinge gerichtete Schauweise des Mittelalters hätte an sich geneigt sein müssen, den Tauschwert der Waren von einem Ultra-Ontologismus her zu sehen. Aber es ist dem von Thomas in Artikel 2 Zu 3 erwähnten Text aus *Augustinus* '„Gottesstaat“ (lib. 11, c. 16; CSEL 40, 535) zu verdanken, daß die Theologie den Weg zum Nutzwert gefunden hat. Es heißt in jenem geistreichen *Augustinustext*: „Die Art der Schätzung eines jeden Dinges ist je nach seinem Gebrauch verschieden, derart, daß wir sinnlose Wesen den Sinnenwesen vorziehen, und zwar so weitgehend, daß, wenn wir es könnten, wir sie völlig aus der Naturordnung beseitigen würden, sei es aus Unkenntnis ihres Standorts in ihr [in der Naturordnung], sei es trotz klarer Erkenntnis, weil wir sie hinter unsere Annehmlichkeiten stellen. Wer hätte zu Hause nicht lieber Brot als Mäuse oder Silbermünzen anstelle von Flöhen? Was ist denn Verwunderliches daran, wenn bei der Einschätzung von Menschen, deren Natur doch wahrhaftig eine so große Würde besitzt, ein Pferd höher gewertet wird als ein Sklave, ein Schmuckstück mehr als eine Magd? So weicht die Schauweise des nur Betrachtenden in der freien Urteilsgestaltung weit ab von der Not des Bedürftigen oder der Lust des Begierigen.“

Der Nutzwert, der den Preis bestimmt, wird von Thomas im Hinblick auf die allgemein menschliche Bedarfsdeckung gesehen. Dies zeigt seine Lehre, die er im Anschluß an den zitierten *Augustinustext* entwickelt. Thomas erklärt, es sei durchaus nicht notwendig, daß man ein zu verkaufendes oder zu kaufendes

77 des Objekt von innen und außen bis ins einzelne kenne, um ja keinen Defekt zu übersehen, sondern daß es völlig genüge, um die allgemein menschliche Brauchbarkeit zu wissen. In diesem Sinn des sozialökonomischen Nutzwerts versteht Thomas (Art. 1) auch den in der Wirtschaftsgesellschaft bereits vorgegebenen Preis. Um nicht den in der Wirtschaftsgesellschaft gültigen Nutzwert einer Sache einem ungebührlichen Preisdruck auszusetzen, so erklärt Thomas (Art. 3), braucht der Verkäufer einen offenbaren Defekt an einer Sache, wie z. B., daß ein Pferd einäugig sei, nicht eigens hervorzuheben, sofern er die entsprechende Wertminderung von sich aus in den Preis einbezogen hat.

Der Preis galt Thomas als *Regler des Verbrauchs*. Denn nichts anderes bedeutet doch die stete Rückorientierung auf den gesellschaftlich bestimmten Nutzwert, als die Ausrichtung des Preises nach einem sozialökonomisch vorbestimmten Ziel: Sicherung der Unterhaltsfürsorge. Diesem Zweck dient nach Thomas (Art. 2 Zu 2) auch die behördliche Festsetzung der Maße.

Der Preis als *Regler der Erzeugung* wird bei Thomas nicht besprochen. Dagegen kommt die dritte Aufgabe des Preises: *die Regelung der Einkommensbildung*, deutlich zur Sprache. Im 4. Artikel erklärt nämlich Thomas, daß der Kaufmann für seine Ware ruhig mehr verlangen könne, als er selbst bezahlt habe, um das seiner Arbeit entsprechende Honorar zu bekommen. Da immerhin der Stand der Kaufleute nach Thomas (Art. 4) einen „allgemeinen Nutzen“ hat, fällt ihm auch das Recht zu, seine Einkommensbildung in der Preisbestimmung der Waren mitberücksichtigt zu sehen.

Man würde aber Thomas unrecht tun, wollte man die Arbeit zusammen mit den Kosten als die einzigen bestimmenden Faktoren des Preises einer Sache bezeichnen. Im Ethikkommentar (5. Buch, Lect. 9) findet sich zwar eine scheinbar entsprechende Stelle: Beim Tausch von Schuhen gegen ein bestimmtes Quantum Getreide sollen die Schuhe an Zahl das Getreidequantum im gleichen Verhältnis überragen, in welchem die Arbeit und die Auslagen des Bauern die des Schusters übersteigen. Doch sagt Thomas an derselben Stelle, daß verschiedene Waren ihre Vergleichsmöglichkeit durch ihren Nutzwert im Hinblick auf die Deckung menschlichen Bedarfs erhalten.

In welchem Verhältnis freie Preisbildung und behördliche Festlegung des Preises stehen, konnte Thomas selbstredend noch nicht klarwerden.

Delikat wird die gesamte Preisfrage des Mittelalters von der Geldseite her. Wir kommen hier von selbst in Kontakt mit der damaligen Zinstheorie (Fr. 78). Das Geld wird als ein unveränderlicher Wertmesser der Dinge aufgefaßt, der keinen Wertschwankungen ausgesetzt ist. Die Geldseite hat also auf die Preisbildung in dieser Anschauung keinerlei Einfluß.

2. DIE HANDELSMORAL

In der mehr oder weniger kritiklosen Annahme einer in der Wirtschaftsgesellschaft entstandenen und durch behördliche Autorität festgesetzten Preisordnung behandelt Thomas in unserer Frage die Moral des Kaufmanns. Das römische Recht ließ es beiden Kontrahenten im Kauf/Verkauf frei, welchen Preis sie unter sich vereinbarten. Der Verkäufer mußte nur die Mängel der Sache aufdecken. Die *justinianische* Gesetzgebung enthält eine Vorschrift, gemäß welcher der Verkäufer eine Sache, die ihm unter der Hälfte des eigentlichen Werts abgezwungen worden war, zurückfordern konnte. Thomas behandelt nun im 1. Artikel das Thema, inwieweit die beiden Kontrahenten sich an den sozialökonomisch vorgegebenen Preis zu halten haben. Auf die Gepflogenheit des römischen Rechts kommt er im 1. Einwand zu sprechen. Schon hier – und noch mehr später in Artikel 4 Zu 1 – läßt Thomas ein großes Verständnis für den bei den Römern schlecht angesehenen Kaufmannsstand erkennen. *Cicero* (De offic. I, 42, 150) meinte vom Kaufmann, er könne nur mit reichlich viel Lügen Gewinne machen. Thomas (Art. 1 Zu 1) erklärt, daß die Elastizität der Preise einen mäßigen Gewinn des Kaufmanns rechtfertige. Der Handel würde erst dort eigentlich sündhaft, wo durch Überforderung dem Käufer ein „beträchtlicher“ Schaden zugefügt würde.

Vom Verkäufer verlangt Thomas (Art. 2) nicht nur treue Einhaltung des vorgegebenen Preises, sondern auch Ehrlichkeit in den Angaben über die zu verkaufende Ware. In dreifacher Weise, so sagt Thomas (Art. 2), kann ein Mangel an einer Sache gegeben sein: 1. insofern die Ware überhaupt nicht das ist, als was sie angegeben wird; 2. insofern das Quantum nicht

77 stimmt; 3. insofern die Qualität herabgesetzt ist (schadhafte Ware). Thomas betont, daß alle diese Verfehlungen gegen die Gerechtigkeit die Pflicht zur Wiedererstattung nach sich ziehen.

Dieselbe sittliche Pflicht zur vertraglichen Sauberkeit auferlegt Thomas aber auch dem Käufer, insofern er diesem verbietet, ein Versehen auf seiten des Verkäufers zu eigenem Vorteil hinzunehmen (Art. 2) oder den Preis wegen irgendeines Mangels ungebührlich zu drücken (Art. 3). Gegen letztere Gefahr kann sich, wie bereits erwähnt, nach Ansicht des hl. Thomas der Verkäufer schützen, indem er offensichtliche Mängel verschweigt. Die Bemerkung des hl. Thomas (Art. 3 Zu 2), daß die Mängel einer Ware nicht schon beim Ausrufen angezeigt werden müssen, um das Interesse der Kundschaft nicht von vornherein zu lähmen, sondern daß es genüge, sich mit dem interessierten Käufer persönlich auseinanderzusetzen, zeigt das Verständnis des Heiligen für die Schwierigkeiten des Kaufmannsberufs beim Absatz der Ware.

Angesichts der im Mittelalter weitverbreiteten Alchimie lag es nahe, daß Thomas auf die *Fälschung von Edelmetallen* zu sprechen kam (Art. 2 Zu 1). Thomas hebt als eigenen Wert des wahren Goldes hervor: Anreiz zu echter Kulturfreude, Mittel im Heilverfahren; er möchte jedoch die Möglichkeit nicht bestreiten, daß auf künstlichem Weg schließlich doch einmal ein dem Naturgold ebenbürtiges Gold gewonnen werden könnte.

Preisunterschiede, die sich nicht aus der inneren Beschaffenheit der Ware, sondern aus äußeren Umständen, wie *Marktsituation*, ergeben, können vom Verkäufer nach Thomas (Art. 3 Zu 4) ohne Bedenken zum eigenen Vorteil ausgenutzt werden. Daß eine Sache an irgendeinem Ort in absehbarer Zeit durch größeres Angebot billiger werden wird, braucht den Verkäufer, der darum weiß, von der Forderung des dort gerade gültigen Preises nicht abzuhalten. Damit führt Thomas das Problem der Spekulation ein, dem er seine Aufmerksamkeit eingehend im 4. Artikel widmet, wo er die Frage stellt, ob man einen Gewinn beabsichtigen dürfe, der sich aus der Differenz zwischen Einstandspreis und Verkaufspreis ergibt.

Daß ein Unternehmer zur Sicherung seiner wirtschaftlichen Handlungen spekuliert im Sinn von Umschauhalten nach der objektiv richtigen Konjunktur, ist klar. Es gehört dies zum klugen Haushalten im Raum einer Volkswirtschaft. Etwas anderes ist die rein händlerische Spekulation, insofern diese nicht nur

wirtschaftlich haushält zur Einholung aller gemachten Auslagen und Deckung aller geleisteten Arbeit im Vermittlungsdienst der Güterverteilung, sondern darüber hinaus und selbst dessen ungeachtet kauft und verkauft nur, um aus den errechneten und erwarteten künftigen Preisschwankungen einen Gewinn zu erzielen. Wie steht es um dieses Problem bei Thomas? Der 4. Artikel bietet diesbezüglich reichlich Stoff zur Diskussion.

Gerade hier fällt auf, wie sehr Thomas die Handelsmoral nicht zunächst als eine Ordnungsmoral ansieht, gemäß welcher im objektiven sozialwirtschaftlichen Raum eine sozialgerechte Preisordnung herzustellen ist, sondern eigentlich nur die Gesetze der Individualmoral bespricht, die bei vorliegenden Preisen zu beobachten sind. Das Ordnungsgefüge selbst wird nämlich von Thomas verhältnismäßig rasch erledigt durch die Bemerkung, der händlerische Gewinn besage in sich nichts Moralische, weder im guten noch im schlechten Sinne; es komme also nur darauf an, auf welches Ziel man ihn ausrichte. Für eine sozialökonomische Betrachtung aber würde sich zunächst die Frage stellen: ist der Gewinn überhaupt sozial-ethisch haltbar, da der statische Gleichgewichtspreis (Kosten = Preis) ihn nicht kennt?

Thomas betrachtet das Spekulieren auf Gewinn als sittlich unanfechtbar, wenn der Gewinn zum Unterhalt der eigenen Familie oder zur Unterstützung der Armen angestrebt wird. Erst recht sieht er jede Schwierigkeit behoben, wenn der Kaufmann, seinen Vorteil hintansetzend, den allgemeinen Nutzen im Dienst der Güterverteilung erstrebt und für diesen geleisteten Dienst den Gewinn als Entgelt, also nicht eigentlich als Gewinn erwartet. Mit dem, was man unter Händlergewinn versteht, hat der in der Antwort Zu 1 erwähnte Arbeitslohn für Veredelung der zu verkaufenden Ware vollends nichts mehr zu tun. Es wäre völlig irrig, wollte man den ganzen Artikel im Sinn dieser Antwort auslegen, als ob Thomas den Handelsgewinn nur im Sinne von geleisteter Arbeit bestehen ließe. *A. Orel* (*Oeconomia perennis*, Bd. I 217) deutet nämlich den ganzen 4. Artikel in dieser Weise, als ob Thomas und mit ihm die mittelalterliche Scholastik und die ganze Kanonistik den „Handelsgewinn“ nur dann gerechtfertigt hätten, wenn er nicht auf „Mehrwertaneignung“ beruhe, sondern auf Entgelt für Arbeit und Kosten (aufgewendete Mühen und Arbeiten, um die Waren von dem Ort der Erzeugung, wo sie nicht benötigt werden, dort-

77 hin zu schaffen, wo sie notwendig sind; Kosten des Transports usw.). Orel findet in der Tatsache, daß Thomas dem Handelsgewinn einen eigenen Artikel gewidmet hat, eine Bestätigung für dessen bedingungslose Ablehnung des arbeitslosen Einkommens: „Daß Thomas die Frage des Handelsgewinns ausführlich gesondert zu behandeln für notwendig findet, zeugt von der Gründlichkeit und Genauigkeit, mit denen gegen jeden arbeitslosen Gewinn Stellung genommen werden sollte. Denn der Kaufmann jener Zeit war fast durchgängig ein kleiner handwerksmäßiger Krämer, der mit großem Aufwand an Zeit und Arbeit, Mühen und Gefahren, sehr oft das Schwert an der Seite, seine Waren persönlich bei den meistens fernen Produzenten einkaufte und mittels Wagens oder Schubkarrens, wohl auch auf dem eigenen Rücken, als Hausierer von Gehöft zu Gehöft, durch Dörfer und Städte beförderte und auf den Märkten unter den Lauben oder in kleinen Buden feilbot. Es genügte die Tatsache, daß er sein Arbeitsmaterial nicht durch eigene Arbeit umgestaltete, sondern von einem Ort zum andern brachte, um die ausdrückliche Hervorhebung als geboten erscheinen zu lassen, daß auch er nur Arbeit und Kosten sich bezahlen lassen, nicht aber Mehrwertgewinn machen dürfe“ (a. a. O. 217f.).

Die Unterstellung, daß Thomas das arbeitslose Einkommen grundweg verwerfe, stimmt aber in keiner Weise, wie sich noch zeigen wird. Und es ist auch nicht korrekt, den 4. Artikel als eine Kampfansage gegen den Handelsgewinn aufzufassen. Der mäßige Handelsgewinn ist, wie bereits gesagt, nach der Lehre der „Antwort“ dieses Artikels gerechtfertigt, sofern er für einen sittlich guten Zweck benutzt wird. Den Aufschlag im Verkaufspreis gegenüber dem Einstandspreis rechtfertigt Thomas in der zweiten Antwort mit folgenden Gründen: 1. Veredelung der Ware; 2. Marktkonjunktur (*sec. diversitatem loci vel temporis*); 3. Risiko des Transports. Thomas unterscheidet also klar die Arbeitsleistung (1 und 3) von dem arbeitslosen Gewinnzuwachs (2).

Es fragt sich aber, aus welchen inneren Gründen die reine Spekulation sozialökonomisch noch tragbar sei, da es doch nicht genügt, sie irgendwelchen Zielsetzungen, wie Unterhalt der Familie, Unterstützung der Armen, unterzuordnen. D. h., es geht darum, ob der reine Händlergewinn als Lockmittel des Gewinnstrebens im sozialökonomischen Prozeß eine Aufgabe erfüllt, so daß der Spekulant um dieser inneren Werthaftigkeit

der Spekulation willen objektiv sittlich gut handelt, sofern er diese innere Zweckbestimmung der Spekulation nicht vereitelt, sondern sie als Rahmen für sein Gewinnstreben anerkennt. Thomas rührt an den Kern der Sache, wenn er vom öffentlichen Nutzen spricht, den der Kaufmann eben um seines Gewinnstrebens willen schafft. Allerdings ist die subjektive Willensbildung des Kaufmanns zu stark in den Vordergrund geschoben, während es einer sozialökonomischen Betrachtung zuerst auf die der Spekulation immanente Beziehung zur Sozialethik ankommt. Diese Sicht finden wir allerdings bei Thomas nicht. Man kann, über Thomas hinausgehend, wohl sagen, daß die rein händlerische Spekulation in einer arbeitsteiligen Verkehrswirtschaft eine volkswirtschaftlich nützliche Funktion erfüllt. Der verantwortungsbewußte Spekulant übernimmt auf sein privates Konto Risiken, zu denen der Unternehmer nicht fähig wäre. Er wirkt auf die Preisbewegung ausgleichend und bereitet die Begegnung von Angebot und Nachfrage. Für seine Arbeit steckt er also als gerechten „Lohn“ den Gewinn ein. Dies alles in der Voraussetzung einer mehr oder weniger freien Marktwirtschaft mit Preisen, die von oben nicht festgesetzt werden.

Allerdings bleibt immer noch das bereits berührte Problem als Grundfrage, ob und inwieweit eben die freie Marktwirtschaft das wirtschaftliche Gleichgewicht zu erreichen imstande sei. Mit dieser Frage erhält natürlich die Diskussion um die Spekulation eine ganz andere Note. Darüber entscheidet nicht die Sozialethik, sondern die Wirtschaftswissenschaft.

Sosehr Thomas, *Aristoteles* folgend, das gewinnsüchtige Spekulieren verwirft, so hat er sich doch vom Stagyriten in etwa entfernt, insofern er den händlerischen Gewinn für an sich moralisch indifferent erklärt und damit die Möglichkeit seiner Einordnung in ein sittlich gutes Handeln eröffnet. Dennoch sieht er mit der gesamten christlichen Tradition die schweren sittlichen Gefahren, welche im Spekulieren auf Gewinn gegeben sind. Aus diesem Grund verteidigt er (Art. 4 Zu 3) das Kirchenrecht, welches den Klerikern den Handel als mit dem Klerikerstand unvereinbar verbot (und übrigens noch verbietet).

78 Die vorliegende Frage behandelt an sich nur das Darlehen und den dafür verlangten Zins als Wucher. Dennoch kommt Thomas beiläufig auch auf das zu sprechen, was für uns heute die Kapitalrendite ist, so daß *Anton Orel* in seinem Werk „*Oeconomia perennis*“ (Bd. I–II, Mainz 1930) für seinen Kampf gegen das arbeitslose Einkommen die vermeintlich günstigsten Texte aus der christlichen Tradition dieser Frage entnahm (unter Bezugnahme auf einzelne Zitate aus Fr. 77.) Bevor wir auf die Diskussion eingehen können, seien die beiden Begriffe „Kapitalzins“ und „Darlehenszins“ klargestellt.

Kapital ist das in einer Geldziffer ausgedrückte Erwerbsvermögen.¹⁹ Das Kapital ist also nicht das (produzierte) Produktionsmittel selbst, sondern besagt nur eine Wertziffer, die selbstredend ihrerseits in Produktionsmitteln verkörpert sein kann. In einer geldrechenhaften, marktgängigen Wirtschaft, in welcher jeder Wertbetrag Erwerbsvermögen sein kann, weil stets in Produktionsmittel umsetzbar, sind bestimmte Wertbeträge an Erwerbsvermögen und Produktionsmitteln vertauschbare Begriffe, weswegen man auch mit Recht sagt, daß Kapital, verstanden als Wertziffer, produktiv sei. Anders natürlich in einer nicht-geldrechenhaften Wirtschaft, in welcher Produktionsmittel nicht stets durch Geld in Umlauf kommen können. Hier sind natürlich Produktionsmittel ebenfalls produktiv. Aber die geldlich ausgedrückte Wertsumme für Ertragsgüter ist unproduktiv. In unserer gegenwärtigen, kapitalistischen Wirtschaft ist ein Kapitalbetrag ohne weiteres produktiv, d. h. Ertragsquelle. Damit ist aber das Kapital zugleich für den, der es besitzt, Einkommensquelle.²⁰

¹⁹ *O. v. Nell-Breuning* und *H. Sacher*, Zur Wirtschaftsordnung, Wörterbuch der Politik, Heft IV. Freiburg 1949, 178. Vgl. auch *O. v. Nell-Breuning*, Art. Zins in: Staatslexikon der Görresgesellschaft, 5. Aufl., Bd. 5, 1932.

²⁰ Die Wirtschaftswissenschaft spricht allerdings vom Zins zunächst unabhängig vom Wirtschaftssystem. Der Zins ist eine Erscheinung des Kapitals in jeder Wirtschaftsform. Selbst eine bolschewistische Planwirtschaft kann nur mit Hilfe des Zinses berechnen, inwieweit ein Kapital noch nutzbringend angelegt ist. Sofern der Zins in dieser allgemeinen wirtschaftlichen Form aufgefaßt wird, hat er mit der Ethik noch keine Berührungspunkte. Die Zinsfrage wird für den Ethiker erst dort relevant, wo es um die Aneignung des Zinses geht. Erst nachdem die Frage entschieden ist, welche Eigentumsord-

Der *Kapitalzins* ist nun der Preis für die reine Kapitalnutzung. Indem wir sagen „reine“ Kapitalnutzung, soll angedeutet sein, daß sowohl die Kosten für die Arbeit, also der Arbeitslohn, wie auch der „Lohn“ des Managers, dessen Funktion in der wirtschaftlichen Zusammenstellung von Arbeit und Kapital besteht, wie auch vor allem die Risikoprämie ausgeschlossen sind.

Der *Darlehenszins* ist jenes Mehr, das der Darlehensnehmer dem Darlehensgeber über den geliehenen Betrag hinaus zu leisten hat.²¹ Im Darlehen wird eine Sache geliehen, die keinen eigenen Gebrauchsnutzen hat, sondern im Gebrauch verbraucht wird. Indem der Darlehensgeber die Sache leiht, vergibt er den Verbrauch. Wenn er darüber hinaus noch einen Preis für imaginäre Nutzung verlangen würde, dann wäre dies der Darlehenszins. Für gewöhnlich handelt es sich in der Geldwirtschaft beim Darlehen um ein Gelddarlehen. Es ist dies aber zum Begriff des Darlehens als solchen nicht absolut notwendig. Thomas spricht zwar in unserer Frage ebenfalls hauptsächlich vom Gelddarlehen. Er schließt aber alle andern im Gebrauch verbrauchten Güter mit ein: „Wie daher jeder, der für ein Gelddarlehen oder etwas anderes, das im Gebrauch verbraucht wird...“ (Art. 2). Das lateinische Wort für den Darlehenszins heißt *foenus* oder *usura* (Wucher). Letzteres gibt bereits eine sittliche Bewertung an, indem es die Verwerflichkeit des Zinses ausdrückt. Das lateinische Wort, von welchem unser Wort „Zins“ abgeleitet wird, heißt *census* und bezeichnet etwas ganz anderes als Zins, nämlich Schätzung, d. h. eine für einen steuerlichen Veranlagungszeitraum vorgenommene Schätzung eines

nung (ob kommunitäre oder private) und, in der Folge, welche Wirtschaftsordnung (ob zentralgeleitete oder freie Verkehrswirtschaft) dem Gemeinwohl die dienlichste ist, kann vom ethischen Standpunkt aus die Frage des Zinses angefaßt werden. Es geht also dieser ethischen Frage nach dem Zins eine viel umfangreichere und grundsätzlichere wirtschaftsethische Frage voraus, nämlich die, welches Wirtschaftssystem der sozialen Ordnung das dienlichste sei. Unsere Darlegungen gehen von dem hier nicht zu erörternden Gedanken aus, daß unter den heute gegebenen Umständen die kapitalistische Wirtschaftsweise die der sozialen Ordnung entsprechendste ist. Dabei ist der Begriff „kapitalistische Wirtschaftsweise“ nicht rein wirtschaftlich, sondern wirtschaftsethisch zu verstehen, entsprechend der Eigentumsordnung, daß es nämlich ein anderer ist, welcher die Produktionsmittel besitzt, ein anderer, welcher die Arbeit leistet.

²¹ Vgl. O. v. Nell-Breuning — H. Sacher, a. a. O. 177.

78 Einkommens aus einer dauernden Ertragsquelle. Es handelt sich hier also um eine Rente aus einer Rentenquelle. Übertragen in die geldrechenhafte Wertung, bedeutet dies nichts anderes als Kapital und Kapitalrendite.

Zwei Fragen ergeben sich nun für uns im Hinblick auf die Thomaserklärung: 1. Wie bewertet Thomas Rentenquelle und Rente, Kapital und Kapitalrendite, Kapital und Kapitalzins? 2. Warum verwirft er den Darlehenszins?

1. DIE BEURTEILUNG DER RENTE (CENSUS)

Wenngleich jedem unvoreingenommenen Thomaskommentator *Orels* Behauptung, Thomas habe das arbeitslose, rein kapitalistische Einkommen verworfen und nur die Arbeit als eigentliche Einkommensquelle bezeichnet, völlig grundlos erscheinen muß, so werden wir uns mit *Orels* Darstellungen doch etwas eingehender beschäftigen, um denjenigen Vertreter der Arbeitslehre zu Wort kommen zu lassen, der sich nicht so verschwommen wie mancher andere auf Thomas beruft, sondern sich unmittelbar mit den Thomastexten auseinandersetzt. Wenn wir uns im folgenden mit dem Nachweis beschäftigen, daß Thomas das arbeitslose Einkommen nicht verworfen, sondern verteidigt hat, dann soll das Arbeitsethos, das bei Thomas eine besonders sorgsame Beachtung gefunden hat, keineswegs eine Einbuße erfahren.²²

Im Grunde läuft der ganze Streit auf die Frage hinaus, welchen Titel Thomas als den ersten für den Eigentumserwerb erklärt hat: die Besitznahme herrenlosen Gutes oder die Arbeit. Wenn nämlich die Arbeit ihrem Wesen gemäß wirklich der erste Titel des Eigentumserwerbs sein sollte, dann kann folglich ein Einkommen, daß nicht aus Arbeit fließt, keinen Bestand mehr haben. Umgekehrt aber würde wohl gelten, daß unter der Voraussetzung, daß reine Besitznahme herrenlosen Gutes bereits einen Eigentumstitel auf die Substanz einer Sache begründet, die Arbeit das Einkommen aus der bereits erworbenen Sache erhöht. Wer die Arbeit zum ersten Titel erklärt, kann dem Menschen nur soviel Eigentumsrecht über die Sache zuteilen, als er

²² Vgl. hierzu die einschlägige Literatur im Literatur-Verzeichnis am Schluß des Bandes unter den Namen *E. Welty, J. Hässle, S. M. Killeen, K. Müller*.

arbeitend die Sache veredelt hat. Der arbeitende Mensch wird darum eigentlich niemals Herr über die Substanz der Sache selbst, kann sie darum auch niemals als Rentenquelle benutzen. *A. Horváth*, der in seinem Buch „Eigentumsrecht nach dem hl. Thomas von Aquin“ die Arbeit zum ersten Titel des Eigentumserwerbs gemacht hat, war sich offenbar der Tragweite seiner Erklärung nicht bewußt. *Orel* dagegen hat die letzten Konsequenzen daraus gezogen und Thomas zum klassischen Vertreter einer Arbeitswertlehre gemacht. In unserer Frage (78) sind es hauptsächlich zwei Stellen, die sich mit der Rentenquelle befassen: Art. 1 Zu 6 und Art. 2 Zu 5. Ergänzend wird dann Art. 3 noch hinzugezogen.

In Art. 1 Zu 6 spricht Thomas davon, daß man Silbergeschirr vermieten könne, weil der Gebrauch des Geschirrs nicht im Verbrauch besteht. Im selben Sinn könne man auch die Geldmünzen einem weiteren Zweck als nur dem Tausch dienstbar machen, indem man ihren Gebrauch zur Schaustellung oder zur Pfandleistung verkauft, die Substanz der Münze selbst aber als Eigentum sich vorbehält. *Orel* ist nun der Auffassung, daß es sich hier trotz allem nicht um eine Rentenquelle handelt, da nicht die reine Kapitalnutzung verkauft werde, sondern wegen anderer Titel, wie Kosten für Arbeitsaufwand, Risikoprämie usw., ein Entgelt gefordert werde: „Mit Unrecht beruft man sich...auf die Stelle bei Thomas von Aquin, S. th. II—II 78, 1 ad 6, wo er davon spricht, daß man den Gebrauch von Silbergeschirr ebenso wie den Gebrauch von Silbermünzen zur Schaustellung oder zur Pfandbestellung verkaufen, d. h. also, daß man sie vermieten könne, ohne das Eigentum daran aufzugeben, und für diese Vermietung einen Preis fordern dürfe. Die Frage ist nämlich gar nicht diese, die der Einwand im Auge hat: ob man ein Miet-Entgelt verlangen dürfe, was auch wir ohne weiteres zugeben. Sondern die Frage ist: aus welchen Elementen sich dieser Mietpreis naturrechtlich zusammensetzt. Im Einklang mit den von Thomas entwickelten Rechtsgrundsätzen kann die Antwort nur so lauten: Der Vermieter darf nur äquivalentes Entgelt für Arbeit und Kosten, Wertminderung u. dgl. (in unserem hochkapitalistischen Wirtschaftssystem auch die von Kanon 1543 zugelassene Schadloshaltung) fordern, niemals aber die Vermietung dazu mißbrauchen, um eine arbeitslose Bereicherung auf Kosten des Mieters zu erfahren“ (a. a. O., Bd. 1, 233).

78 Es ist aber nicht einzusehen, warum Thomas jeden sogenannten Mehrwert ausschließen soll. *Orel* ist völlig im Banne seiner Erklärung von 77,4, wo er, wie bereits dargestellt, der ganzen mittelalterlichen Scholastik die Ansicht unterschob, daß die einzigen Faktoren der Preisbildung „Arbeit und Kosten“ seien (Bd. I, 217).

Ebenfalls von dieser Sicht her ist auch seine Erklärung von Art. 2 Zu 5 aufgefaßt. Thomas spricht hier von einer Kapitalanlage im Geschäft eines Kaufmanns oder eines Handwerkers „nach der Weise einer Gesellschaft“. Er meint nun, daß der Geldgeber ruhig einen über den investierten Betrag hinausgehenden Sonderanteil am Geschäftsgewinn verlangen dürfe, weil er das Geld nicht in Form eines Darlehens dem anderen übergebe, sondern vollgültiger Herr des Werts bleibe, also Mitbesitzer des Realkapitals sei. Der Kaufmann oder Handwerker arbeitet mit diesem Kapital (wenigstens teilweise) als Manager des Kapitalgebers. Das Risiko, so sagt Thomas ausdrücklich, bleibt beim Kapitalgeber. „Und darum“, so folgert Thomas, „kann er erlaubterweise einen Teil des daraus entstehenden Gewinns fordern, als von seiner eigenen Sache.“

Wie ist nun dieses Einkommen des Kapitalgebers zu verstehen? Ist es eine Risikoprämie? Oder ist es der Preis für die reine Kapitalnutzung, also ein Mehrwert über Arbeit und Kosten?

Orel hat sich gerade mit diesem Text viel Arbeit gemacht. Er möchte auch hier den Text in der nach seinem Sinn ausgelegten Wirtschaftsmoral des hl. Thomas verstanden wissen.

In der Tat gibt der Text der Kommentierung keine leichte Aufgabe auf. So meint *Orel*: „Aus dem Zusammenhang gerissen und ihrem bloßen Wortlaut nach betrachtet —, wie es bei der kapitalistischen Deutung üblich ist — bleibt die Stelle dunkel und unklar. Nicht ersichtlich ist, was Thomas darunter versteht, wenn er das Geld einem Kaufmann oder einem Handwerker ‚nach der Weise einer Gesellschaft‘ anvertrauen läßt. Nicht ersichtlich ist, wieso Thomas das unserer Erfahrung gemäß in Wahrheit doch sehr oft gefährdete Darlehen gefahrlos gegenüber der in Wahrheit kaum mehr gefährdeten ‚Gesellschafts‘einlage hinstellt. Nicht ersichtlich ist, wieso Thomas dem nicht arbeitenden ‚Gesellschafter‘ ‚Gewinn, gleichsam von seiner Sache‘, zusprechen kann, obwohl er sonst den arbeitslosen Gewinn grundsätzlich verwirft. Endlich scheint sich der groteske Selbstwiderspruch des hl. Thomas zu ergeben, daß der

Kaufmann, der unter Arbeit, Mühe und Gefahr des Verlustes des eigenen Vermögen, ja sogar seines Lebens, Geschäfte betreibt, nach Thomas keinen Gewinn machen dürfe, der den Entgelt seiner Arbeit und seiner Kosten überstiege, wogegen der bloß mit einer Vermögenseinlage beteiligte, keine Arbeit, keine Mühe tragende, ‚Gesellschafter‘ einen (über Arbeit, die für ihn nicht vorhanden ist, und Kosten hinausgehenden) Gewinn machen dürfe. Der nicht arbeitende Kapitalist wäre somit günstiger gestellt als der arbeitende Kaufmann. Eine derartige Umstülpung seiner Wirtschaftsmoral kann dem hl. Thomas aber unmöglich zugemutet werden. Im Gegensatz zu der unmöglichen, oberflächlichen kapitalistischen Deutung wird sich bei gründlicher Durchforschung alsbald zeigen, daß diese auf den ersten Blick so dunkle und widerspruchsvolle Stelle mit der unzweifelhaften, klaren antikapitalistischen Lehre des hl. Thomas vollkommen harmoniert“ (a. a. O., Bd. 1, 219).

Orel sieht zwei Möglichkeiten der Erklärung des Begriffs der Anvertrauung „nach der Weise einer Gesellschaft“: „entweder als regelrechte *Darlehen* zu geschäftlichen Zwecken (Handels- und Gewerbekredit), oder die *Kommenda*, den ersten frühkapitalistischen Ansatz zu den späteren Kapitalgesellschaften im modernen Kapitalismus“ (a. a. O.).

Während sonstige Darlehen praktisch nur gegen ein sicheres Faustpfand oder sehr gute Bürgschaft gewährt wurden, kam die Pfandbestellung beim kleinen Kaufmann oder Handwerker nicht in Frage, da die aufgenommene Summe ihr Vermögen überstieg. Bei Pfand- und Bürgschaftsdarlehen konnte sich der Gläubiger an Faustpfand oder Bürgen schadlos halten. Er lief also keine Gefahr, konnte darum auch keine eigene Risikoprämie verlangen. Anders bei Handels- und Gewerbekredit. Hier trat nach scholastischer Auffassung der Kreditgeber in ein Gesellschaftsverhältnis mit dem Kaufmann oder Handwerker. Er trug das Risiko für seine Einlage selbst. *Orel* schließt sodann daraus, daß der von Thomas erwähnte „Gewinn“ darum nichts anderes als eine Versicherung gegen Risiko war.

Dasselbe nimmt *Orel* auch an für den Fall, daß es sich um eine kaufmännische *Kommenda* handelte. Diese war die Hingabe einer Summe an einen andern zum Geschäftsbetrieb, dessen Gewinn die Parteien später teilten. *Orel* meint, daß diese Gewinne im Grunde nichts anderes waren als Deckung von früher bereits erlittenen und später mit ziemlicher Wahrscheinlich-

78 keit zu erwartenden Verlusten. „Eine solche Entschädigung war in sich durchaus gerecht, stellte nur die Äquivalenz zwischen Leistung und Gegenleistung her“ (a. a. O. 221). *Orel* weist darauf hin, daß man in diesen Kommendae des Mittelalters nicht etwa kapitalistisch aufgezogene, auf mächtige Gewinne angelegte Gesellschaften sehen dürfe. Handelte es sich doch beim damaligen Transportwesen um riesige Gefahren für das Unternehmen und die Unternehmer selbst (Sturm, Räuberwesen). Aus diesem Grund sei das Zusammenwirken von mehreren Kaufleuten und vielen Geldgebern zu einer Transportgesellschaft eine Notwendigkeit gewesen, zumal der einzelne Beteiligte einen verhältnismäßig nur sehr geringen Einsatz zu leisten imstande gewesen sei. „Nichts törichter“, so meint *Sombart* (*Der moderne Kapitalismus*, 1, 291 ff., zitiert bei *Orel* a. a. O. 220) „als das Mittelalter mit kapitalistisch empfindenden und ökonomisch geschulten Kaufleuten zu bevölkern. Das handwerksmäßige Wesen des Händlers alten Schlages tritt vor allem in der Eigenart seiner Zwecksetzung zutage. Auch ihm liegt im Grunde seines Herzens nichts ferner als ein Gewinnstreben im Sinne modernen Unternehmertums; auch er will nichts anderes, nicht weniger, aber auch nicht mehr, als durch seiner Hände Arbeit sich recht und schlecht den standesgemäßen Unterhalt verdienen; auch seine ganze Tätigkeit wird von der Idee der Nahrung beherrscht... Man weiß, welch mühsames und meist gefährliches Werk jedes Handelsgeschäft war, das eine Ortsveränderung der Ware – und darum handelte es sich ja fast immer – zur Voraussetzung hatte, weiß, daß der Händler selbst mit dem Schwert umgürtet sich auf die Reise begeben, wochen- und monatelang in eigener Person Wagenführer und Herbergsvater spielen mußte, um seine paar Colli glücklich an ihren Bestimmungsort zu bringen“. Im Hinblick auf dieses ungeheure Risiko, dem der Kapitalgeber sein Kapital in den Kommendaeverträgen aussetzte, konnte er eine berechtigte Versicherungsprämie verlangen, welche gemäß der Auslegung von *Orel* bei Thomas mit Gewinnanteil bezeichnet wurde: „Da bei Handels- und Gewerbekredit wie bei der Kommenda der Geldgeber wahrhaftig eine Risikolast trug, konnte er auch den dieses Risiko ausgleichenden ‚Gewinn‘anteil als ‚gleichsam von seiner Sache‘ gewonnene Versicherungs- oder Ersatzquote mit Recht fordern. Eine solche Versicherungsquote darf selbstverständlich bei sämtlichen riskanten Geschäften, und zwar in solcher Höhe

gerechterweise gefordert werden, als die Gefahr im Durchschnitt groß ist, bei besonders riskanten Unternehmungen entsprechend höher. Worauf es ankommt, ist, daß die Gesamtsumme der geforderten Versicherungsprämien die Gesamtsumme der als präsumtiv eintretend errechneten und tatsächlich eintretenden Schäden decke, äquivaliere, nicht aber Gewinn aus fremder Arbeit eintrage“ (a. a. O. Bd. 1, 221 f). Für *Orel* ist jeder arbeitslose Mehrwertgewinn offensichtlicher Wucher. Er kann es sich daher nicht ausdenken, daß Thomas, wenn er von einem „Gewinn“anteil sprach, an etwas anderes gedacht hätte als an die Risiko-Entschädigung. *Orel* gibt allerdings zu, daß der zeitbedingte, unvermeidliche Mangel an volkswirtschaftlichen Erkenntnissen bei den Scholastikern, auch bei Thomas, zu Unklarheiten, Schwankungen, Ungenauigkeiten Anlaß gegeben habe und daß infolgedessen in ihren Schriften „Widersprüche gegen die von ihnen prinzipiell hochgehaltene Äquivalenz- und Wucherlehre“ vorkommen könnten. In der uns hier beschäftigenden Stelle löse sich allerdings der scheinbare Widerspruch unschwer in Einklang auf. Thomas gebrauche den Ausdruck „Gewinn“ hier ebenso wie in 77,4, wo er vom erlaubten „Handelsgewinn“ rede und dabei nichts anderes meine als den Arbeitslohn des Kaufmanns und Kostenersatz, für den Kostenpunkt; denn darunter sei die Risiko-Entschädigung zu rechnen (a. a. O. 223). „Es ist somit stringent bewiesen, daß Thomas unter dem ‚Gewinn‘anteil des Geldgebers nicht einen über Arbeitslohn und Kostenersatz hinausgehenden Mehrwertgewinn oder echten Kapitalzins verstanden haben kann“ (*Orel*, a. a. O.).

Was ist nun dazu zu sagen? Die Berufung auf 77,4 scheint der Berechtigung wirklich zu entbehren, denn es spricht alles dafür, daß Thomas dort den Handelsgewinn nicht nur als Arbeitslohn des Kaufmanns verstanden wissen wollte. Ferner ist zu bedenken, daß Thomas die gesellschaftliche Geschäftsbeteiligung streng juristisch von dem reinen Darlehen unterscheidet. Im reinen Darlehen wird nach Thomas das Eigentum über die Sache mitgegeben, weil es sich um eine im Gebrauch verbrauchte Sache handelt, während beim Kredit mit Geschäftsanteil der Kreditgeber Kapitalbesitzer wird und damit am Ertrag des Unternehmens Anteil hat. *Orel* lehnt diese dem römischen Rechtsdenken entnommene Begründung als unthomistisch ab. Er bezeichnet sie als juristische Fiktion und einen Irrweg der

78 Formalistik. Wie aber will man andererseits überhaupt noch mit unserer Frage 78 zurechtkommen, wenn man diese streng juristische Unterscheidung zwischen Darlehen und gesellschaftlicher Geschäftsbeteiligung nicht mehr aufrechterhält und als den Kern der ganzen Frage bezeichnet? Das Eigenartige des Darlehens ist eben, daß das Eigentum an der Sache entäußert wird, obwohl das Eigentum am Wert nicht aufgegeben wird. Wir werden darauf sogleich nochmals zu sprechen kommen müssen. Es ist gerade höchste wissenschaftliche Auszeichnung für Thomas, daß er alle Dinge von ihrer Wesensdefinition her beurteilt. Wie sollte er nun auf einmal von diesem Verfahren abgehen und den definitionsgemäßen Unterschied zwischen Darlehen und gesellschaftlicher Geschäftsbeteiligung aufgeben zugunsten irgendeiner praktischen Sicht? Es hieße die ganze Frage 78 auf den Kopf stellen, wenn man behaupten wollte, Thomas habe den Darlehenszins aus dem Grunde verworfen, weil in der Praxis bereits ein sicheres Pfand oder eine gute Bürgschaft für das Darlehen gestellt worden seien, und er habe beim Handels- und Gewerbekredit dem Kreditgeber das Recht auf eine besondere Forderung zuerkannt, weil anders das Risiko nicht gedeckt worden wäre. Die Dinge liegen im Denken des hl. Thomas wirklich tiefer. Sie sind gesehen vom verschiedenen Wesen der Vertragsform. Hier von einem Irrweg der Formalistik reden wollen, heißt, ethische und moraltheologische Bewertung vom Wesen in Zufälligkeiten verlegen.

Orel sucht in Art. 3 unserer Frage eine Verstärkung für seine grundsätzliche Unterstellung, daß für Thomas und die mittelalterliche Kirche nur Arbeit und Kosten den Preis bestimmen und somit jedes arbeitslose Einkommen, also auch jede Rente, sittlich nicht mehr haltbar sei.²³ Thomas stellt sich in Art. 3 die Frage, wem der Ertrag jener Güter gehöre, die man als Zins, d. h. in der thomasischen Beurteilung als Wucher erworben habe. Er antwortet nun, daß bei jenen Dingen, deren Gebrauch im Verbrauch besteht, wie z. B. Geld, Weizen, Wein, die also keinen eigenen Nutzwert außer ihrer Substanz haben, die Rückgabe der Substanz voll und ganz genüge, weil alles andere, was sich sonst etwa als Ertrag aus solchen Dingen ergeben

²³ Wir gehen auf Art. 3 nur insoweit ein, als es sich um das arbeitslose Einkommen im allgemeinen handelt. Die darin behandelte Frage des Darlehenszinses wird uns noch eingehender beschäftigen.

könnte, dem menschlichen Fleiß zu verdanken, also Eigentum 78
des arbeitenden Menschen sei. Es ist eigenartig, daß gerade
diese Lehre des hl. Thomas von *Orel* dazu benutzt wurde, die
Theorie vom vollen Arbeitsertrag zu unterstützen: „Ihm — dem
arbeitenden Menschen — allein gehört der Lohn seiner Mühlen:
die Arbeitsfrucht, und nicht seinen Hilfsmitteln und Werkzeugen,
nicht dem Boden und nicht dem ‚Kapital‘, nicht dem Eigentü-
mer dieser Wirtschaftsmittel als solchem. Mögen auch Natur-
kräfte und technische Behelfe noch so großen Anteil am
Zustandekommen der Arbeitsfrucht haben, so sind sie doch
nur als Arbeitsmittel für den Menschen da, der arbeitend ihr
Herr geworden ist. Seiner industria, seiner Betriebsamkeit, sei-
nem Arbeitsfleiß verdankt die Arbeitsfrucht ihr Zustandekom-
men; dem Arbeiter gebührt darum auch das Produkt selbst
dann, wenn er kein anderes instrumentum als Geld verwendete,
während dem Geld und seinem Eigentümer als bloßem Eigen-
tümer oder dem Darleiher als solchem jeder Zins, jeder Mehr-
wert und Gewinn über die ursprüngliche Geldsumme hinaus
versagt war. Das Erzeugnis gehört daher der Arbeit sogar dann,
wenn sie das instrumentum, die Arbeitsmittel, das ‚Kapital‘
nicht rechtmäßig besaß, sondern z. B. erwuchert (analog:
gestohlen, geraubt) hatte, während in diesem Fall dem rechtmä-
ßigen Eigentümer des erwucherten Geldes zwar voller Ersatz,
aber kein Anspruch auf einen Anteil an dem mittels seines ihm
widerrechtlich entzogenen Eigentums von der Arbeit erzeugten
Arbeitsprodukt zusteht; denn, sagt Thomas ausdrücklich
(S. th. II—II 78), „es ist nicht Frucht dieser (fremden) Sache, son-
dern der menschlichen Betriebsamkeit““ (a. a. O., Bd. 1, 227).

In Wirklichkeit geht es aber Thomas an dieser Stelle gar nicht
darum, den Arbeitsfleiß als die einzige Erwerbsquelle zu prei-
sen, sondern zu zeigen, daß verbrauchbare Güter (d. h. Güter,
die im Gebrauch verbraucht werden) alles, was sie eventuell
sonst noch einbringen mögen, nicht aus sich haben, sondern
aus dem Fleiß der Arbeit. In seiner zweiten Hälfte betont der
Artikel des hl. Thomas die Möglichkeit arbeitslosen Einkom-
mens dort, wo Güter einen eigenen Nutzungswert haben. Daß
Thomas wirklich einen Gewinn, d. h. ein über Kosten und
Arbeit hinausgehendes Mehr verteidigt, beweist klar die Stelle
in *De malo* 13, 4 Zu 4. Der Einwand, den sich Thomas macht,
lautet dort folgendermaßen: „Wie der Mensch Eigentumsrecht
über sein Haus oder Pferd hat, so hat er ebenfalls Eigentums-

78 recht über sein Geld. Nun aber kann er sein Haus und Pferd für einen Preis vermieten. Also kann er aus dem gleichen Grund auch eine Vergütung für das Geld empfangen, das er als Darlehen gibt“. Die Antwort darauf: „Manche sagen, daß das Haus und das Pferd durch den Gebrauch abgenutzt werden und deswegen als Vergütung etwas empfangen werden könne, während das Geld nicht abgenutzt werde. Doch ist diese Begründung nichtig, *denn danach könnte man für das vermietete Haus keinen höheren, die Abnutzung des Hauses übersteigenden Preis nehmen. Man muß daher sagen, daß die Nutzung des Hauses selbst erlaubterweise verkauft wird, nicht jedoch des Geldes aus dem [im Artikel] erwähnten Grunde*“.

Kann man nach alledem, was wir über die Ansicht des hl. Thomas bezüglich des Spekulationsgewinns und der Rente gehört haben, Thomas zum Verteidiger des arbeitslosen Einkommens und des Spekulationsgewinns erklären im Sinne, wie wir heute über diese Frage sprechen?

Für uns heute haben diese Fragen eine viel größere Spannweite. Wir stellen sie zunächst in den Rahmen des Ordnungsganzen einer Volkswirtschaft oder gar der Weltwirtschaft. Der Handelsgewinn wird darum nicht nur unter dem Gesichtspunkt betrachtet, inwieweit er unter einfacher Hinnahme einer bereits bestehenden Preisordnung den Mitmenschen oder das Gemeinwohl etwa benachteilige, sondern, ob er als reiner Gewinn zunächst rein theoretisch in einer Sozialwirtschaft mit Gleichgewichtspreis bestehen könne und inwieweit er, gemessen an diesem Ideal des gerechten Preises, in einer Volkswirtschaft mit privater Eigentumsordnung noch erträglich sei. Dasselbe gilt auch von der Kapitalrendite. Mit dem Augenblick, da man das wirtschaftliche Gemeinwohl nicht mehr von einer vorgegebenen Ordnungswidrigkeit, sondern von einem sozialwirtschaftlichen Idealstandpunkt aus betrachtet, begibt man sich ins Grundsätzliche der Wirtschaftsordnung und hebt damit die Frage nach der Kapitalrendite in ein dem Denken des hl. Thomas vorgelagertes Feld. Auf diesem Boden geht es nicht nur um das Wohlergehen aller in irgendeiner Weise und von irgendeinem, gerade gültigen Standpunkt aus, sondern um das auf ein gerechtes Wirtschaftssystem bezogene Wohlergehen aller. Es sei darum das, was bereits bei der Besprechung der thomasi-schen Auffassung vom Eigentum gesagt wurde, hier nochmals unterstrichen: es geht nicht an, wirtschaftsethische Zitate aus

Thomas so, wie sie sind, auf die modernen Fragestellungen anzuwenden, sondern man wird stets, ausgehend von den allgemeinen Sozialprinzipien des hl. Thomas, eine neue, auf das konkrete Anliegen passende Anwendung suchen müssen. 78

2. DER DARLEHENSZINS

Das klassische Argument, mit welchem Thomas – übrigens ganz in Übereinstimmung mit *Aristoteles* – den Darlehenszins verwirft, ist sachlich auch heute noch unbestritten. Wir verteidigen heute in der kapitalistischen Wirtschaft den Zins nicht deswegen, weil wir vielleicht in dem Argument der Alten einen Widersinn entdecken, sondern weil wir zur volkswirtschaftlichen Erkenntnis der Trennung von Sache und Wert gekommen sind.

Ausgehend von der juristischen Definition des Darlehensvertrags als eines Vertrags, bei welchem eine Sache, die in ihrem Gebrauch verbraucht wird, geliehen wird, erklärt Thomas, daß jede weitere Forderung, die über die Rückgabe der geliehenen Substanz hinausgeht, ungerecht sei. Bei der Abfolge der Gedanken darf man nicht zu irgendwelchen in der Wirtschaftsgesellschaft sich vorfindenden Phänomenen abschweifen, indem man etwa an die geldrechenhafte Umwertung eines Quantum Brot in jedes beliebige Produktionsmittel denkt, sondern hat bei der Äquivalenz zwischen den zwei Individuen zu verbleiben, innerhalb welchen sich der Vertrag vollzieht; d. h., es wird nicht an einen allgemein wirtschaftlichen Wert, sondern nur an diese eine verbrauchbare Sache, etwa das Quantum Brot, gedacht. Dieses wird zur Verfügung gestellt. Damit wird zugleich auch das Eigentum vergeben, denn indem das Brot vom Darlehensnehmer gebraucht wird, wird es verbraucht. Und dennoch behält der Darlehensgeber auch im klassischen Zinsdenken seinen Rechtstitel auf genau so viel und so gutes Brot, wie er ausgeliehen hat. Bekommt er dies zurück, dann besitzt er alles wieder, worauf er Anspruch erheben durfte. Mehr zu fordern wäre (stets im Rahmen dieses sachgebundenen Denkens) Wucher. Der Zins für Darlehen wird daher mit Wucher gleichgesetzt.

Von derselben Eigenart wie die verbrauchbaren Sachen ist auch das Geld als Tauschmittel. Sein Gebrauch besteht darin, daß man es „ausgibt“. Wenn also jemand einem andern Geld

78 leiht, kann er von ihm kraft des Darlehens nicht mehr zurückverlangen als ebendenselben Betrag, den er als Darlehen ausgegeben hatte. Der Zins ist also auch hier Wucher und wäre im Falle, daß er gefordert worden wäre, zurückzuerstatten (Art. 1).

Natürlich kennt Thomas die Unterscheidung in Geld als Tauschmittel und als Metall. Als letzteres kommt dem Geld ein weiterer Gebrauch zu, der es nicht verzehrt: als Schaustück oder als Handpfand. „Und diesen Gebrauch des Geldes kann man erlaubterweise verkaufen“ (Art. 1 Zu 6, vgl. Anm. [68]). Aber im Geld als Tauschmittel sieht Thomas keine Möglichkeit, eine von dem Wesen des Tauschmittels verschiedene Nutzung zu entdecken, welche man mit einem besonderen Preis berechnen könnte; denn „derjenige, welcher Geld als Darlehen gibt, überträgt das Eigentum auf den, dem er es leiht“ (Art. 2 Zu 5). Anders ist es, wie bereits gesagt, bei der gesellschaftlichen Geschäftsteilnahme, die durch das Darlehen entsteht (Art. 2 Zu 5).

Wie Thomas beim Weizen nicht an eine Trennung von Sache und Wert dachte, ebensowenig und noch weniger konnte er auf den Gedanken kommen, daß das Geld (als Tauschmittel) kein unveränderlicher Wertmesser der Dinge sei, sondern selbst Wertschwankungen unterworfen sein und einen Preis haben könne. Die Scholastik hat nicht an die marktmäßige Preisbildung für das Geld denken können, da es eben der Wesenheit des Geldes überhaupt widersprach, Gegenstand von Kauf und Verkauf zu sein. Nach *Bernhardin von Siena* (1380–1444) kann Geld nicht verkauft werden, da es selbst Mittel im Verkauf sei (Serm. 34, a. 2, c. 3).

Thomas hat klar gewußt, daß der Preis für einen Zentner Weizen im Laufe der Zeit steigen oder fallen kann. Und er hat sogar dem Kaufmann zugestanden, diese Preisschwankungen zu seinem Vorteil auszunutzen, ohne übrigens an irgendwelche Kosten, etwa die Lagerkosten, oder an aufgewandte Arbeit zu denken, sondern im Sinne eines reinen Marktgewinns. Er hat sich aber nicht die Frage gestellt, ob derjenige, welcher heute einen Zentner Weizen ausleiht und ihn nach einem Jahr, nachdem der Weizenpreis um 30 Prozent gesunken ist, wieder zurückbekommt, diese 30 Prozent in Form von Entschädigungen für erlittenen Schaden oder für Gewinnverlust einfordern könne. Thomas hat diese Frage nicht gestellt, weil sie für ihn bereits gelöst war. Ein Zentner Weizen blieb ein Zentner Wei-

zen. Über den Wert des Weizens wird nicht disputiert, weil nicht der Wert des Weizens ausgeliehen wurde, sondern der Weizen. Darum auch wird die Preisschwankung beim Darlehensvertrag überhaupt nicht in Erwägung gezogen. Mit andern Worten: der Wert wird von der Sache nicht getrennt. Allerdings haben die Alten sehr wohl gewußt, daß eine verbrauchbare Sache, indem man sie borgt, als Sache dem Eigentümer entschwindet und er den Anspruch auf den gleichen Wert hat. Aber dieser Wert ist in dem Zentner Weizen sachlich verkörpert und gilt in der mittelalterlichen Scholastik nicht als sozialwirtschaftlicher Wert, der in einer geldrechenhaften, durchgängigen Verkehrswirtschaft von der Sache abstrahiert wird. In sich ist darum das Darlehen als solches wesentlich ein unentgeltlicher Vertrag. Der Darlehenszins, die Mehrforderung für eine verbrauchbare Sache, ist und bleibt ein Unding. Man muß schon von der Sache weg in den abstrakten Kapitalbegriff steigen, um den „Darlehenszins“ auf dem Weg über den Kapitalzins begreifen zu können.

Die Alten hatten auch ganz richtig gesehen, daß das Geld als Tauschmittel niemals produktiv sein kann. Es ist es auch heute noch nicht. Wohl aber ist das Kapital produktiv, welches in Geldziffer ausgedrücktes Erwerbsvermögen ist.

Der Kern des Arguments, um dessentwillen Thomas den Zins für Darlehen verwirft, besteht im Gedanken, daß im Darlehen die ganze Sache samt ihrem Gebrauch, der ein *Verbrauch* ist, in das Eigentum des Darlehensnehmers übergeht. Wenngleich der Darlehensgeber den Anspruch auf gleichen Wert sich vorbehält, so wird doch dieser Wert im Geltungsbereich der ausgleichenden Gerechtigkeit, d. h. der Äquivalenz, in einer statischen Wirtschaft, gleichsam verkapselt, so daß eine Trennung des Werts von der Sache unmöglich wird.

Orel verwirft, wie gesagt, die Erklärung, daß das Mittelalter den Beweis gegen den Zins auf der juristischen Eigenart des Darlehensvertrags aufgebaut habe. Sein Anliegen geht tiefer. Er möchte im mittelalterlichen Zinsverbot die grundsätzliche Verwerfung arbeitslosen Einkommens, also auch der Rente erblicken: „Es ist nicht allzuschwer einzusehen, daß auf das römisch-rechtlich-formaljuristische Argument der Eigentumsübertragung beim Darlehen die Unerlaubtheit des Darlehenszinses nicht gründbar ist“ (a. a. O. Bd. 2, 72). *Orel* weist sodann auf eine Stelle bei *Bernhardin von Siena* hin, an welcher der Unter-

78 schied von Sache und Wert gründlich unterstrichen und deren Trennung sogar eingeleitet wird: „Obgleich das Geld hinsichtlich der Identität seiner Substanz in das Eigentum des Schuldners übergeht, weil dieser nicht gehalten ist, das gleiche Geld seiner Substanz nach zurückzugeben, so bleibt dennoch das besagte (geborgte) Geld im Eigentum des Darlehensgebers hinsichtlich der Identität oder Gleichheit des Wertes“ (Serm. 38, a. 1, c. 2). Orel zieht daraus den Schluß, daß in der wirtschaftsethischen Betrachtung des Mittelalters der Unterschied zwischen Darlehen und Kapitalgesellschaft nicht etwa in einer juristisch verschiedenen Eigentumsregelung zu suchen sei, sondern einzig in der praktischen Übung, daß beim Darlehen das Risiko durch Pfand und Bürgen gedeckt war, während dies bei der gesellschaftlichen Mitbeteiligung nicht der Fall war, so daß im Grunde beide Male die gleiche Grundtendenz des Mittelalters sichtbar würde: Kampf dem arbeitslosen Einkommen. Mit Bezug auf die aus *Bernhardin* zitierte Stelle erklärt Orel: „Mit dieser unbestreitbaren Feststellung Bernhardins stürzt nicht nur *die ganze Theorie vom ‚Kapitalgeschäft‘* (Weiß), bei dem, im Gegensatz zum Darlehen, Zins deshalb erlaubt sei, weil der Eigentümer geblieben sei, sondern es erhellt daraus auch ganz klar *der wahre Sinn des kanonischen Zinsverbotes*: daß *jeder arbeitslose Mehrwertgewinn, jeder echte Kapitalzins* an und für sich *wucherisch* ist, nicht bloß der Darlehenszins, der nur ein Spezialfall des Allgemeinbegriffes: Kapitalzins ist. Denn ist es beim Darlehen nicht die formaljuristische Konstruktion mit der angeblichen Eigentumsübertragung, auf die das Zinsverbot gegründet ist, sondern die Unerlaubtheit eines arbeitslosen Renten- oder Kapitalzinsbezuges, trotzdem man Eigentümer geblieben ist und das Benützungsrecht an seinem eigenen Vermögen an einen anderen übertrug, dann ist selbstverständlich auch in allen anderen Fällen der Gewährung des Benützungs- oder Gebrauchsrechtes der eigenen Sache an einen anderen ein Mehrwertbezug von diesem unerlaubt. Es gilt eben für den *gesamten* entgeltlichen Wirtschaftsverkehr, gleichgültig, ob es sich um Darlehen, Miete, Kauf, Arbeitslohn oder was immer sonst handle, *das eine und selbe Verkehrsgrundgesetz der Äquivalenz*, demzufolge man sich *Arbeit und Kosten* entgelten lassen, *nie aber einen Mehrwertgewinn* ohne gleichwertige Gegenleistung beanspruchen darf. Umgekehrt wäre es sinnlos, gerade nur beim Darlehen den entgeltlosen Mehrwertgewinnbezug zu

verbieten, der in allen andern Fällen von Vermögensverkehr gestattet wäre“ (a. a. O., Bd. 2, 73). 78

Wir können nur wiederholen, daß die formaljuristische Betrachtung des Zinsdarlehens bei Thomas vorwiegt und die Risikodeckung erst in zweiter, außerwesentlicher Linie eine Rolle spielt. Von diesen „äußeren“ Zinstiteln, die im Grunde überhaupt keine „Zins“titel sind, wird sogleich noch die Rede sein. Richtig allerdings ist in der Darlegung *Orels*, daß die formaljuristische Betrachtung allein nicht genügt, um die Ablehnung des Zinses im Darlehen bei Thomas verstehen zu können. Denn ohne Zweifel hat auch Thomas schon begriffen, daß der Darlehensgeber sich seines Eigentums nicht völlig begibt, sonst hätte er nicht vom Darlehen, sondern von einer Schenkung gesprochen. Der Darlehensgeber hat selbstredend auch in der Lehre des hl. Thomas einen wirklichen Anspruch auf die Rückgabe des geliehenen Gutes. Welchen Gutes? Des sachlich nicht identischen, aber wertmäßig gleichen. Auch dies ist Thomas klar gewesen. Das Eigentümliche nun dieser Wertgleichheit ist, daß diese nicht im dynamischen sozialwirtschaftlichen Raum gesehen wurde und man darum auch nicht auf den Gedanken kommen konnte, daß unter diesem Wert sich jedwedes reale Erwerbsvermögen verbarg. Mit anderen Worten: Mit der Unterscheidung zwischen Sache und Wert wurde nicht so weit Ernst gemacht, daß man den Wert von der Sache trennte. Im übrigen weist die Stelle aus *Bernhardin von Siena* sachlich gerade in die gegensätzliche Richtung, als *Orel* sie interpretiert: nicht in die *Ablehnung* des Zinses, sondern in seine *Befürwortung*.

Wir gehen heute bei der ethischen Verteidigung des Darlehenszinses als eines Rechtsanspruchs des Darlehensgebers vom Kapitalbegriff in einer geldrechenhaften, durchgängigen Verkehrswirtschaft aus. Bleiben wir aber streng logisch bei der mittelalterlichen Betrachtungsweise des Darlehens als eines Leihvertrages hinsichtlich einer verbrauchbaren Sache, ohne Rücksicht auf deren sozialwirtschaftliche Bewandnis als Kapital, dann müssen wir zur selben Schlußfolgerung kommen wie das Mittelalter: Das Darlehen läßt als Darlehen (*vi mutui*) keine Mehrforderung in Form von Zins zu.

Jede Mehrforderung muß ihre Begründung anderswo als im Darlehen suchen. Es handelt sich um die sogenannten *äußeren Zinstitel*, deren die spätere Scholastik verschiedene anerkannt

78 hat, die uns aber hier nur insoweit beschäftigen, als Thomas davon spricht. Die diesbezügliche Stelle ist Art. 2 unserer Frage. Thomas sieht keinerlei Schwierigkeit in der Mehrforderung zum Ersatz eines im Zusammenhang mit dem Darlehen stehenden Verlustes (Art. 2 Zu 1). Er gebraucht für diese Schadloshaltung den Ausdruck „interesse“ (3 Qlb 7, 2; Mal 13, 4 ad 14). Er denkt dabei z. B. an Entschädigung für Nichteinhaltung des Termins. Dagegen verbietet Thomas, eine Vergütung für entgangenen Gewinn zu verlangen. Die Begründung hierfür: Man kann nicht verkaufen, was noch nicht vorhanden ist. Die Thomasinterpreten haben allerdings den entgangenen Gewinn dennoch unter die berechtigten äußeren Zinstitel einreihen können, da sie die Hoffnung, d. h. die sichere Aussicht auf Gewinn als genauso gut preismäßig bewertbar erklärten wie das Risiko eines Kreditgebers „nach der Art eines Geschafters“, wovon Thomas in Art. 2 Zu 5 spricht. Obwohl Thomas (Art. 2 Zu 1) meint, daß der tatsächliche Gewinn „in vielfältiger Weise verhindert werden“ könnte, so halten die späteren Scholastiker dafür, daß man doch die bestehende Chance abwägen und wertmäßig festlegen könne. Eine solche Interpretation kann man wohl als weitläufige Parallele zu der von Thomas anerkannten Risikoprämie anerkennen, wengleich Thomas von der Risikoprämie beim Darlehen nicht ausdrücklich spricht, sondern nur beim Handels- und Gewerbekredit.

Der von den späteren Theologen allgemein befürwortete „gesetzliche“ Titel hätte wohl bei Thomas keine Gnade gefunden. Thomas kommt eigens auf eine Gepflogenheit des römischen Rechts zu sprechen, gemäß welcher neben und getrennt vom Darlehen noch eine eigene Abmachung, die sachlich dem Zins gleichkam, gestattet war (vgl. Art. 1 Zu 3). „Das positive Recht geht hauptsächlich auf das gemeinsame Wohl der vielen. Es ist aber bisweilen möglich, daß einer Gemeinschaft größter Schaden daraus erwächst, daß man ein Übel abriegelt. Darum erlaubt bisweilen das positive Recht etwas nach Art einer Dispens, nicht, weil es [in sich] gerecht wäre, sondern um zu verhindern, daß die Gemeinschaft größeren Schaden nehme, wie auch Gott manches Übel in der Welt geschehen läßt, um das Gute nicht zu verunmöglichen, das Er aus diesen Übeln herauszuholen versteht. Und in dieser Weise hat das positive Recht Wucher zugelassen um der vielen Vorteile willen, welche manche bisweilen aus dem Darlehen ziehen, wengleich unter

Wucherdruck“ (Mal 13, 4 ad 6). Damit ist der gesetzliche Titel in sich abgelehnt. In der Tat ist er erst haltbar, nachdem der Darlehenszins auf dem Weg über den Kapitalzins seine Rechtfertigung gefunden hat. 78

Nach der Lehre des hl. Thomas (Art. 2) kann der Darlehensgeber selbstredend vom Darlehensnehmer die preismäßig nicht zu bewertende Gesinnung des Dankes und des Wohlwollens erwarten, die sich ihrerseits sichtbar erweisen kann in einer frei erwiesenen Gegengabe (Art. 2 Zu 2; Mal 13, 4 ad 5).

Der Darlehenszins ist immer zurückzuerstatten. Dies erfordert die Gerechtigkeit, erklärt Thomas im 3. Artikel. Der Gedanke ist im Zusammenhang der mittelalterlichen Zinslehre klar und unbestritten. Gerade an dieser Stelle erkennt man deutlich, wie sachgebunden und wie weit entfernt vom sozialwirtschaftlichen „Wert“ die Güter betrachtet wurden. Weizen, Wein und selbst auch das Tauschmittel Geld sind zwar, wie gesagt, auch im thomasischen Denken „Werte“, aber doch keine sozialwirtschaftlichen Werte, die in die Zukunft hineinweisen, d. h. die Zukunft mitbezeichnen, so daß ihr gegenwärtiger Besitz ein Mehr bedeutet gegenüber ihrem Besitz in der Zukunft. Diese Werte sind in der mittelalterlichen Sicht vielmehr nur Gegenwartswerte, d. h. sie haben im Augenblick, da man sie betrachtet, einen durch die Wirtschaftsgesellschaft bestimmten Wert, der als einziger Maßstab gilt für ein zwischen zwei Vertragspartnern abzuschließendes Geschäft. Darum kann Kreditgewährung nicht zu einem Mehr an Forderung berechtigen (Art. 2 Zu 7), es sei denn, der Kreditgeber trete in ein Kapitalgeschäft mit dem Kreditnehmer (Art. 2 Zu 5); auch kann Vorauszahlung keinen Anspruch auf eine Preissenkung erheben (Art. 2 Zu 7).

Wenn nun jemand als Zins nicht nur eine im Gebrauch verbrauchbare Ware gefordert hat, sondern vielmehr eine Sache, die einen eigenen Nutzwert besaß, dann ist er zur Rückgabe auch all der gewonnenen Nutzungen und Früchte verpflichtet, abgesehen natürlich von jenem Teil, der seiner persönlichen Arbeit zukommt (Art. 3). Thomas erkennt hier offenbar einen über Arbeit und Kosten hinausgehenden Wert an den Nutzgütern, der dem Eigentümer als arbeitsloses Einkommen in den Schoß fällt.

Sosehr Thomas den zinsfordernden Darlehensgeber verurteilt, so gestattet er doch dem Darlehensnehmer, den Zins zu

78 bezahlen, der von ihm erpreßt wird, da der Darlehensnehmer sich an dem Wucher nicht aktiv beteilige und im Grunde nur seiner oder eines andern Notdurft abhelfen wolle (Art. 4). Man könnte im 4. Artikel eine Bestätigung dafür finden, daß Darlehenszins aus rein praktischen Gründen verworfen werde, weil das Darlehen im Mittelalter fast durchweg für den Ankauf von Konsumgütern verwendet worden sei. Doch ist dieser Schluß nach all dem, was wir bisher über den Darlehenszins bei Thomas vernommen haben, nicht haltbar. Etwas anderes ist natürlich, ob ein solcher Darlehenszins nicht doppelt verwerflich ist: im Hinblick auf die innere Ungerechtigkeit im Darlehensvertrag *und* auf die grobe Ausnutzung der Not des Mitmenschen.

Viertes Kapitel

DIE WESENSELEMENTE GERECHTEN HANDELNS

(Fr. 79)

79 Unter der Überschrift „Die vervollständigenden (integralen) Teile der Gerechtigkeit“ behandelt Thomas das Problem der sittlichen Aufbauelemente der Gerechtigkeit (zum Begriff der „Teile“ in der Tugendlehre vgl. Anmerkung [14]). Mit anderen Worten, es geht um die Frage: Was gehört zutiefst zum gerechten Handeln? Nach all dem, was auf den bisherigen Seiten erörtert worden ist, möchte man annehmen, daß Thomas hier einen kurzen Überblick gäbe über das Naturrecht, seinen Wirkkreis, seine Wandlung in der soziologischen Entwicklung der Menschen. Jedoch lesen wir von dem allem nichts. Man ist erstaunt, daß hier als die aufbauenden Elemente gerechten Handelns Grundsätze genannt werden, die *Kantischen* Kategorien ähnlich sehen: Das Böse meiden, das Gute tun. Allerdings begreift hier Thomas unter dem Guten nicht nur das allgemein Gute, wie es jeder guten Handlung oder überhaupt dem Sein zukommt, und nicht nur das allgemein Böse, das in jeder Sünde sich findet, da er ausdrücklich betont (Art. 1), daß es sich um das dem Nächsten geschuldete Gut handle, das zu erstatten oder ihm zu belassen sei. Damit sind wir zwar bereits im besonderen sittlichen Bereich der Gerechtigkeit. Jedoch würde dieser zweigliedrige Grundsatz in dieser seiner allgemeinen Form

noch nicht ausreichen, um als Aufbauelement einer an der Natur der Dinge sich messenden Gerechtigkeit zu gelten, wenn das „dem Nächsten Geschuldete“ nicht in Zusammenhang gebracht würde mit dem gesamten Traktat der Gerechtigkeit, in welchem das Geschuldete des näheren betrachtet worden ist. Wollte man die enge Verbundenheit, die zwischen diesem Anhängsel, das die Frage 79 bildet, und der gesamten Erörterung über Recht und Gerechtigkeit besteht, auflösen, dann würde alles, was Thomas über die Natur der Sache als Objekt der Gerechtigkeit gesagt hat, illusorisch. Recht verstanden, will also der erste Artikel unserer Frage besagen: Gerecht kann nur sein, wer das Naturgereehte dem Nächsten beläßt oder ihm gibt. Worin nun das Naturgereehte besteht, dies ist im einzelnen Fall entsprechend dem thomasischen Erkenntnisoptimismus auffindbar und mit Verantwortung zu ermitteln.

Gegen den ersten Teil des Grundgesetzes gerechten Handelns „das Böse meiden“, verfehlt man sich durch *Übertretung* (Art. 2). Gegen den zweiten Teil richtet sich die Sünde der *Unterlassung* (Art. 3). *Übertretung* bedeutet hier folgerichtig zum Gesagten nicht nur jener allgemeine Ungehorsam gegen Gottes Gebot, wie er in jeder Sünde enthalten ist, sondern im besonderen ein ausgesprochenes Unrecht tun gegenüber dem Gesetz, ein trotziges Nein gegenüber den vom Gesetz Gottes oder der Menschen vorgezeichneten und auferlegten Grenzen. Die *Unterlassung* bedeutet in ähnlicher Weise eine eigene Sünde gegen die Gerechtigkeit, insofern sie die Nichtleistung eines (aufgrund der Verkehrsgerechtigkeit) dem Nächsten oder (aufgrund der Gesetzesgerechtigkeit) der Gemeinschaft und selbst Gott geschuldeten Gutes ist. Besondere Beachtung verdient hierbei der Begriff der Gesetzesgerechtigkeit, den Thomas (Art. 3) anwendet. Die Gesetzesgerechtigkeit ist hier nicht nur jene Tugend, welche Alles gemäß dem menschlichen Gesetz auf das Gemeinwohl ausrichtet, sondern in einem noch viel umfassenderen Sinne auch die Unterordnung des persönlichen Seins unter das Gesetz Gottes. Eine solche Ausweitung des Begriffs der Gesetzesgerechtigkeit darf nicht befremden, da im thomasischen Traktat über das Gesetz Gott nicht nur der Herr des einzelnen persönlichen Wesens, sondern als Gesetzgeber auch und gerade Herr der Gemeinschaft ist, also in vollem und ungekürztem Sinn das *Gemeinwohl* der menschlichen Gesellschaft darstellt, so daß Gott nicht nur Objekt irgendeiner sittlichen Hand-

79 lung ist, sondern in ausgeprägtester Form Objekt einer wahren Gerechtigkeits-, nämlich Gesellschaftsverpflichtung. Es wäre darum verkehrt, etwa an den allgemein theologischen Begriff der Gerechtigkeit im Sinn von Rechtfertigung vor Gott zu denken.

Die Unterlassung besagt nicht nur ein reines Nicht-sein irgendeines Aktes, sondern das Nicht-sein aus Schuld. Wann aber tritt diese Schuld wirklich ein, da der Mensch doch eigentlich nicht handelt? Um diese Frage zu klären, gebraucht Thomas (Art. 3 Zu 3) ein humorvolles, kulturgeschichtlich interessantes Beispiel: Ein Mönch verschläft den Nachtchor, weil er sich abends betrunken hat. Die Unterlassungssünde besteht nicht in der Betrunkeneheit, denn diese war eine *Übertretung*. Die Betrunkeneheit ist *Ursache* der Unterlassung, die Unterlassung selbst geschieht zu der Zeit, da der betrunkene Mönch die Metten verschläft. Denn „angenommen, er würde mit Gewalt aus dem Schlaf geweckt und ginge in die Metten, so beginge er keine Unterlassung“. Verglichen mit der *Übertretung* ist die Unterlassung, abstrakt gesprochen, nicht so schwerwiegend, wie Thomas in Art. 4 ausführt, womit selbstredend nicht gesagt ist, daß sie keine schwere Sünde sein könne.

EXKURS I

DIE ANWENDUNG DES BEGRIFFS DER GANZHEIT AUF DIE GESELLSCHAFTSLEHRE

Exk. I Die Lehre vom Verhältnis des Einzelmenschen zum Staat ist bei Thomas weitgehend, wenn nicht gar zum wesentlichen Teil, von dem *aristotelischen* Prinzip abhängig, daß der Teil alles, was er ist, vom Ganzen her ist; anders ausgedrückt: daß das Ganze vor dem Teil ist.

Nun ist allerdings dies Prinzip überaus vielgestaltig, entsprechend dem Begriff der Ganzheit und der Teile, die zu einem Ganzen gehören sollen (vgl. *H. Schickling*, Sinn und Grenze des aristotelischen Satzes: „Das Ganze ist vor dem Teil“, 1936). Für unsere Frage ist nur der Begriff des „integralen“ Ganzen in seiner Anwendung auf die Gesellschaftslehre von Bedeutung. Das integrale Ganze ist in der quantitativen Ordnung beheimatet.

Es besagt das Zusammensein aller jener quantitativen Teile, ohne welche ein Ding in seiner Unversehrtheit (Integrität) gestört wäre, ja sogar überhaupt nicht mehr bestehen könnte. Dabei sind auch die Teile das, was sie sind, nur, weil sie im Ganzen integriert sind. So nennt Thomas mit *Aristoteles* den Fuß einen integralen Teil des Menschen, ebenso die Hand, den Kopf usw. Der Mensch braucht einerseits diese Teile, um alle Funktionen zu erfüllen, die ihm naturgemäß aufgetragen sind. Andererseits sind die Teile auf das Ganze angewiesen, um überhaupt das zu sein, was sie sind. Wenn ein Glied vom Leib getrennt ist, hört es auf, das zu sein, was es war. Wir müssen daher sagen, daß solche Teile nur im Ganzen begründet sind. Und zwar ist dabei zu beachten, daß sie ihrem ganzen Sein nach, nicht nur dem begrifflichen Inhalt des Teils nach, ohne die Integrierung in das Ganze eben nicht das wären, was sie sind. Es handelt sich also in dieser Überlegung nicht nur um eine logische Korrelation, insofern wir erklären, der Teil sei als Teil überhaupt nicht denkbar ohne das Ganze, in welchem er Teil ist; sondern das *Sein* des Teils hört auf, das zu sein, was es war, wenn es nicht mehr Teil ist.

Der menschliche Organismus dient nun *Aristoteles* als bester Vergleich für die staatliche Ganzheit: „Der Staat ist der Natur nach früher als die Familie und als der einzelne Mensch, weil das Ganze früher sein muß als der Teil. Hebt man das ganze menschliche Kompositum auf, so kann es keinen Fuß und keine Hand mehr geben, außer nur dem Namen nach, wie man etwa auch eine steinerne Hand Hand nennt; denn nach dem Tode ist sie nur mehr eine solche. Ein jedes Ding dankt nämlich die eigentümliche Bestimmtheit seiner Art den besonderen Verrichtungen und Vermögen, die es hat, und kann darum, wenn es nicht mehr die betreffende Beschaffenheit hat, auch nicht mehr als dasselbe Ding bezeichnet werden, es sei denn im Sinne bloßer Namensgleichheit. Man sieht also, daß der Staat sowohl von Natur besteht wie auch früher ist als der Einzelne. Denn wenn sich der Einzelne in seiner Isolierung nicht selber genügt, so muß er sich zum Staate ebenso verhalten wie andere Teile zu dem Ganzen, dem sie angehören“ (Pol. I, 2; 1253 a 19-27).

Mit der Analogie wird Ernst gemacht, insofern der vom Staatswesen getrennte Mensch bereits nicht mehr Mensch sein kann: „Wer aber nicht in Gemeinschaft leben kann oder ihrer, weil er sich selbst genug ist, gar nicht bedarf, ist kein Glied des

Exk. I Staates und demnach ein Tier oder ein Gott“ (a. a. O. a 27-29). Natürlich verliert der Mensch, der sich nicht ins staatliche Ganze einfügt, nicht sein physisches Sein. Dennoch wird er, was seine moralische Bestimmung und damit sein tiefstes Menschsein in der Ordnung der Vollkommenheit angeht, als Nicht-Mensch bezeichnet: „Hieraus erhellt also, daß der Staat zu den von Natur bestehenden Dingen gehört und der Mensch von Natur ein staatliches Wesen ist, und daß jemand, der von Natur und nicht bloß zufällig außerhalb des Staates lebt, entweder schlechter ist oder besser als ein Mensch, wie auch der von *Homer* als Mann ohne Geschlecht und Gesetz und Herd gebrandmarkte“ (Pol. I, 2; 1253 a 1-5). Der Mensch, der außerhalb des staatlichen Verbandes sein Heil sucht, der sich also nicht mit seinem Vollkommenheitsstreben im Staat integriert, kann überhaupt niemals vollkommener Mensch sein: „Denn wie der Mensch in seiner Vollendung das vornehmste Geschöpf ist, so ist er, des Gesetzes und Rechtes ledig, das schlechteste von allen“ (a. a. O. a 31-33). Der Grund ist einfach: „Die Gerechtigkeit ist der Inbegriff aller Moralität“ (Eth. V, 3; 1129 b 29), die Gerechtigkeit aber ist „ein staatliches Ding“ (Pol. I, 2; 1253 a 37).

Aristoteles sieht die Moralität des Einzelnen in der Gerechtigkeit begriffen, die ihrerseits nur im staatlichen Verband bestehen kann. Bei Thomas haben wir die Übertragung dieses Gedankens (vgl. Kommentar zu 58,5 und Exkurs II) in der Erklärung, daß die Gemeinwohlgerechtigkeit die Kommando-stelle für den ganzen Bereich der sittlichen Tugenden ist. Wir müssen daher zu dem Schluß kommen, daß der Einzelmensch ohne die Integrierung in das staatliche Ganze nicht vollkommen sein kann, d. h., daß das staatliche Ganze der Natur nach (formal) früher ist als der einzelne Mensch.

Die Vollkommenheit ist in der Ordnung der Absichten immer *vor* dem rudimentären oder weniger vollkommenen Stand. Wir wollen nicht die Zwischenstufen, sondern die Endstufe als eigentlich Beabsichtigtes; alles Dazwischenliegende ist immer nur gewollt um der Erstabsicht, d. h. um der Vollkommenheit willen. Einzig im tatsächlichen Vollzug unseres Wollens, d. h. in der Verwirklichung unserer Urabsicht, bewegen wir uns von unten nach oben. In der Ordnung der Absichten, also im eigentlich moralischen Bereich, bleibt die oberste Absicht das der Natur nach Frühere. Diese Erstabsicht braucht

nun gar nicht einmal von uns selbst gefaßt zu sein. Sie kann bereits in der Teleologie der Natur liegen, ursprünglich also im Schöpfer, der die Naturen geschaffen hat. Sehr gut kommt dies in folgendem Text des hl. Thomas zum Ausdruck: „Es gibt eine zweifache Ordnung der Natur. Die eine entsprechend dem Weg der Erzeugung und der Zeit; diesem Weg gemäß ist das, was unvollkommen und potentiell ist, früher... Die zweite Ordnung ist die der Vollkommenheit oder der Intention der Natur; wie die Wirklichkeit der Natur nach schlechthin früher ist als die Möglichkeit, und das Vollkommene früher als das Unvollkommene“ (I 85, 3 Zu 1; DT, Bd. 6).

Wenn man also mit *Aristoteles* hält, daß die Moralität in der Gerechtigkeit besteht oder doch ganz von ihr beherrscht ist, dann muß man folgerichtig auch die Finalisierung des moralischen *Werdens* auf die Gerechtigkeit erkennen. Und da eben die Gerechtigkeit nichts anderes als die Integrierung ins staatliche Ganze bedeutet, so bleibt nichts anderes übrig als anzuerkennen, daß der menschlichen Moralität die Ausrichtung auf das staatliche Ganze naturhaft zukommt. Die Integrierung im staatlichen Ganzen geht also in der Ordnung der Vollkommenheit dem bloßen Einzeldasein als solchem voraus. Es gilt demnach in Wahrheit: Der Staat (als vollkommene Gesellschaft) ist der Natur, nämlich der naturinneren Teleologie, d. h. Zielrichtung nach früher als der einzelne Mensch. Verbleibt man in der intentionalen, finalen Ordnung, dann entgeht man der Gefahr, die aristotelisch-thomistische Auffassung von der Beziehung des Teiles zum Ganzen mit *Hegels* Lehre vom objektiven Geist in eins zu setzen.

Thomas war nun Theologe genug, um nicht das gesamte sittliche Leben in der Gemeinwohlgerechtigkeit aufgehen zu lassen. Er spricht ausdrücklich nur von der natürlichen sittlichen Ordnung. Nur so weit kann er die Gültigkeit des organischen Eingegliedertseins des einzelnen Menschen in die Gesellschaft anerkennen. Auch ist nicht zu vergessen, daß Thomas bereits in der reinen Philosophie, ganz abgesehen also vom theologischen Denken, das Recht noch voll und ganz eingesenkt sieht in die absolute Ethik, so daß das sittliche Ideal aller Menschen in eins zusammenfällt mit dem Recht *für* alle Menschen, ein Gedanke, der im folgenden Exkurs besprochen werden soll.

DER WANDEL IM BEGRIFF
DER GEMEINWOHLGERECHTIGKEIT.
SOZIALE GERECHTIGKEIT - SOZIALE LIEBE

Pius XI. hat in der Enzyklika „*Quadragesimo anno*“ den Begriff der Gemeinwohl (Gesetzes-)gerechtigkeit durch den der „sozialen Gerechtigkeit“ ersetzt. Diese neue Benennung zeigt einen erheblichen Wandel gegenüber der thomasischen Lehre von der Gemeinwohlgerechtigkeit an. Der Wandel oder, wenn man will, der Fortschritt liegt in der neuen Fassung des Begriffs des Gemeinwohls. Der überaus vielfältig schillernde und analoge Begriff ist bei Thomas, wenigstens, was seine Anwendung auf die Gesellschaftslehre angeht, stark vom *aristotelischen* Denken beeinflusst. Selbstredend hat der allgemein christliche Gedanke der Ordnung des Universums, das ebenfalls als universales Gut, als Gemeingut, bezeichnet wird, eine nicht unbedeutende Rolle gespielt. Die Vorstellung, daß der ganze Mensch im beinahe unübersehbaren Raum eines Weltganzen steht, in dem er nur eine untergeordnete Rolle spielt und das selbst wiederum einem höheren „Gemeinwohl“ unterstellt ist, nämlich Gott, war wie geschaffen, um die völlige Einbeziehung des einzelnen Menschen in das Ganze der Gesellschaft zu erhärten. Sosehr das Gemeinwohl der Gesellschaft selbst wiederum nur relativ verstanden wird in Rückorientierung zum Universum und von dort zu Gott, so läßt eben doch dieser Drang zum Einordnen und Unterordnen in ein vielgestuftes Ordnungsganzes den Menschen als Person stark zurücktreten.

Wenngleich die aristotelische Ganzheitslehre für Thomas ein willkommenes Vorbild war, so ist er doch durch das aristotelische Gerechtigkeitsschema in seiner eigenen Systematik gestört worden. Die Vorgabe eines Gemeinwohls, in dem alle Glieder den ihnen zukommenden Platz haben, entsprach christlichem Ordnungsdenken. Daraus ergab sich für den einzelnen die sittliche Pflicht der Ein- und Unterordnung. Diese Ein- und Unterordnung ist Gegenstand der Gemeinwohlgerechtigkeit. Es wäre aber logisch gewesen, nicht nur von der Pflicht zur Einordnung, sondern auch vom Recht eines jeden zu sprechen, den ihm gehörenden Platz zu erhalten. Beides gehört zum Gemeinwohl, sofern man es personalistisch versteht. In

der Sozialethik des *Aristoteles* wird nun das Gemeinwohl durch die staatliche Autorität konstituiert, während Thomas gemäß seiner Konzeption von der menschlichen Person das Gemeinwohl auch der staatlichen Autorität vorgeordnet sieht.¹ Gemäß der aristotelischen Gemeinwohltheorie wird nur eine Seite der Pflicht in Betracht gezogen, die der Gesellschaftsglieder, nicht die der Autoritätsträger, das Recht der Glieder zu respektieren. Diese zweite Seite wird der austeilenden Gerechtigkeit als eigener, von der Gemeinwohlgerechtigkeit unterschiedener Gerechtigkeit zugeschrieben. Die austeilende Gerechtigkeit muß aber ein Teil der Gemeinwohlgerechtigkeit sein, wenn man der thomasischen Auffassung von dem jeder Autorität vorgeordneten Gemeinwohl folgt. Das aristotelische Schema hat Thomas daran gehindert, die wenigstens teilweise Identität von Gemeinwohlgerechtigkeit und austeilender Gerechtigkeit systematisch durchzuführen.

Thomas erkannte sehr wohl, daß die austeilende Gerechtigkeit nicht einfach ein einziges Individuum im Auge hat, sondern immer die Rückbeziehung zum Ganzen mitbetrachtet. Man wundert sich darum, daß er nicht zu der Folgerung durchgestoßen ist, daß dieses Rechtsverhältnis vom Ganzen zu den einzelnen nicht auch im umgekehrten Sinn gelten soll, von den einzelnen zum Ganzen. Wir kämen damit zu einer neuen Sicht des Gemeinwohls, die einen ebenso neuen Inhalt der Gemeinwohlgerechtigkeit bewirken würde. Das *aristotelische* Vorbild von der Gemeinwohlgerechtigkeit ließ diese Schlußfolgerung nicht zu. Man darf wohl auch sagen, daß der stark monarchistische Staatsbegriff leicht zu dieser in gewissem Sinne An-sich-Setzung des aristotelisch gefaßten Gemeinwohls führte. Der Regent verkörpert dabei gleichsam das Gemeinwohl in seiner Person, während der Untertan es nur dienstweise (administrative) zu verwirklichen hat, wenngleich andererseits die Wesensübereinstimmung zwischen der Gemeinwohlgerechtigkeit des Regenten und der des Untertanen anerkannt sein mochte.

Der Grund aber, warum Thomas die Gemeinwohlgerechtigkeit nicht im Sinn der austeilenden Gerechtigkeit als ein Ordnungsprinzip der vielen einzelnen Individuen angesehen hat, liegt tiefer. Er ist in seiner rein philosophischen und betont ethischen Schauweise der Gesellschaft zu suchen. Thomas geht

¹ Vgl. A. F. Utz, Sozialethik, Teil I, 202.

Exk. II von der *natura humana* aus, die als absolute Norm jedem menschlichen Handeln, auch der Gesellschaft, ihr Maß einprägt. Wenn also Thomas zu dem Individualprinzip gelangt, dann eben nur, weil vom Gemeinwohl, eben dem allgemeinen Gut der menschlichen Natur her, dies verlangt ist, nicht aber, weil der einzelne von vornherein als individueller, vorstaatlicher Rechtsträger betrachtet würde. Ganz klar tritt dies in der Frage nach dem Privateigentum in Erscheinung (vgl. Kommentar zu 66,1 u. 2, wo die geschichtlichen Zusammenhänge dargestellt sind).

Wenngleich die *aristotelische* Auffassung vom Gemeinwohl auf Thomas einen starken Einfluß ausgeübt hat, so wäre es doch verfehlt, darin die einzige oder auch nur die entscheidende Ursache für seine Gesellschaftsauffassung zu sehen. Der letzte Grund ist vielmehr die betont christliche Sicht des gesellschaftlichen Gefüges vom Ethischen her, wie sie Thomas bei den Kirchenvätern in reinsten Form kennen und schätzen gelernt hat. Die Spekulation der Väter und auch des heiligen Thomas, wie wohl eine Gesellschaft im Paradies aussehen würde, beweist dies unwiderleglich. Denn dort wird nur vom vernünftigen und guten Menschen her gedacht, also einzig vom Ethischen her. Das Ideal einer Gesellschaft kann nur das Ideal des Menschen überhaupt sein. Dieses Ideal aber ist sittlich. Wenn die moderne katholische Gesellschaftslehre, wie sogleich dargestellt werden soll, heute den individualrechtlichen Ausgleich zum Grundprinzip der Gesellschaftsbildung macht, dann wird sie doch den altchristlichen Gedanken von der wesentlich sittlichen Gemeinschaft aller Menschen nicht übersehen dürfen.

In der modernen, von der neuzeitlichen Auffassung der Menschenrechte als Rechte der einzelnen gegenüber dem staatlichen Autoritätsträger geprägten Gesellschaftsphilosophie vollzog sich ein grundsätzlicher Wandel der Gemeinwohlkonzeption. Der Akzent liegt nun auf den subjektiven Rechten des Individuums, allerdings verbunden mit dem Verlust der vordringlichen Betrachtung der Ganzheit. Die moderne, weltanschaulich zerrissene Gesellschaft anerkennt keine gemeinschaftliche und einheitliche Ethik mehr. Der erkenntnistheoretische Optimismus, wonach alle Menschen an sich Vernunft genug haben, um absolute Normen als gemeinverbindlich zu erkennen, existiert nicht mehr. Auch gibt es keine Autorität, von der man eine allgemeingültige Vorlage ethischer Ideale entgegennehmen

würde, wie dies z. B. im mittelalterlichen Europa der Fall war. So ist die Ethik der Gesellschaft aufgelöst in das Wertempfinden der vielen Individuen. Als Ordnungsgefüge bleibt dann für die moderne Gesellschaft nichts anderes als die rechtliche Abtrennung der Individuen. Dabei ist das Individuelle nicht mehr eine am gemeinsamen Ideal gemessene Größe, sondern die Anfangsgröße des gesellschaftlichen Systems. Dies heißt aber, daß das ganz Kontingente, die freie Willensbildung der vielen, die gesellschaftliche Struktur bestimmt. So ergibt sich: Der gesellschaftliche Aufbau muß von unten, von der einzelnen menschlichen Person her vollzogen werden, also nicht mehr von der *persona humana* aus, sofern sie ganz allgemein in der *menschlichen Natur* als solcher beschlossen ist.

Es läßt sich von hier aus leicht begreifen, warum die moderne Rechtsphilosophie die absoluten Normen als rechtsbildende Faktoren nicht mehr anerkennen will, denn sie sind gemäß dem Individualprinzip erst dann eigentlich rechtsbildend, wenn sie in das faktische Denken und Wollen der Gesellschaft eingegangen sind.

Als Ordnungsprinzip dieser aufgesplitterten Gesellschaft haben wir dann zunächst nur noch die austeilende Gerechtigkeit des heiligen Thomas, allerdings ganz im Sinn der subjektiven Rechte. Um die Rückbeziehung zum alten Gemeinwohlbegriff zu bewahren, wird – so vor allem in der modernen katholischen Soziallehre – von der sozialen Belastung des Einzelnen und Privaten gesprochen. Diese neue Ideenkombination hat auch einen neuen Namen der Gemeinwohlgerechtigkeit notwendig gemacht: die soziale Gerechtigkeit, erstmals genannt bei *L. Taparelli*. Diese soziale Gerechtigkeit soll die Funktionen der alten austeilenden und der Gemeinwohlgerechtigkeit erfüllen.

Das Gemeinwohl wird so lediglich zu einem Ordnungsprinzip von vielen zusammenlebenden Individuen mit kontingentem Wollen, während es bei Thomas ein absolutes Soll darstellt, das sich an alle richtet zur gemeinsamen Verwirklichung eines gemeinsamen Ideals, einer gemeinsamen Kulturaufgabe.

Bei dieser neuen Sicht des Gemeinwohls und des gesellschaftlichen Aufbaus darf aber die Orientierung am Absoluten nicht verlorengehen. Das soziale Gut, welches durch die soziale Gerechtigkeit verwirklicht werden soll, ist, wie schon gesagt, wesentlich ein ethisches Gut der menschlichen Gemeinschaft.

Exk. II Es wird darum niemals vollgültig verwirklicht durch eine rein individual betonte Rechtsgemeinschaft. Es bleiben also, wenn man die Gesellschaft im Individualprinzip begründet, immer Lücken. Der Ausgleich der so entstehenden Lücken in der Verwirklichung des Gemeinwohls, das trotz allem als Naturauftrag weiterbesteht, wird von einer anderen sittlichen Kraft geleistet, der sogenannten *sozialen Liebe*. Die soziale Liebe rettet also jenen ethischen Teil in der Gemeinschaft, der eigentlich Aufgabe der sozialen Gerechtigkeit sein müßte, wenn wir jene Gemeinschaft hätten, welche den alten ethischen Begriff des Gemeinwohls noch als Grundnorm des Zusammenlebens erfüllt.²

Die moderne Sicht des Gemeinwohls als der Koordinierung der vielen in Gemeinschaft lebenden Einzelmenschen trägt also die Spuren der Kontrakttheorie an sich, insofern der Blick auf die faktische Willensbildung der Glieder fällt und von da auch ausgeht.

Ein Beispiel der modernen Auffassung vom Gemeinwohl gibt das alltägliche Thema der Steuerhinterziehung. Um des Gemeinwohls willen – so denken wir heute – ist der einzelne verpflichtet, auch in Form von Steuern seinen Beitrag an das Gemeinwesen zu leisten. Diese Verpflichtung aufgrund der Gemeinwohlgerechtigkeit schwindet aber in dem Maße, als die anderen Mitglieder des Staates ihren Teil nicht erfüllen. Man kann daher den ehrlichen Staatsbürger nicht mehr aufgrund der Gemeinwohlgerechtigkeit für verpflichtet halten, den ganzen ihm aufgetragenen Anteil zu leisten. Soll dieser aber deswegen sorglos der Gefährdung des Gemeinwesens zusehen dürfen? Es bleibt ihm trotz allem als natürliche sittliche Aufgabe, die ihn im Gewissen bindet, zu retten, was zu retten ist, um der Menschen willen, mit denen er verbunden ist. Er entspricht dieser sittlichen Verantwortung durch den Einsatz aus *sozialer Liebe*. Thomas hätte diese soziale Liebe noch als Gemeinwohlgerechtigkeit bezeichnet aufgrund seiner ganz anders gearteten, auf höherer Ebene liegenden Sicht des Gemeinwohls und der Gemeinwohlgerechtigkeit. Wir aber können dieser sittlichen Tat diese Bezeichnung nicht mehr geben.

Aus dem Gesagten mag auch hervorgehen, daß es nutzlos ist, von unserem heutigen Gesellschaftsbegriff aus zu diskutie-

² Vgl. A. F. Utz, Sozialethik, Teil I, 230–233.

ren, ob Thomas mehr die Person oder mehr die Gemeinschaft betont habe. Selbstredend war Thomas in seiner Gesellschaftsethik Personalist, aber in ganz anderem Sinn, d. h. auf anderer Ebene, als wir heute vom Personalismus als dem Grundprinzip der Gesellschaft sprechen. Die Quelle der Verantwortung des einzelnen gegenüber der Gemeinschaft ist bei Thomas ebenfalls die *persona humana*. Und die Gemeinschaft besagt bei ihm nichts anderes als die Schaffung von wahren menschlichen Gütern zum Besten der Personen, die in der Gemeinschaft vereint sind. Aber es handelt sich dabei um die *persona humana* im Raum der abstrakt gedachten menschlichen Natur, noch abgehoben von der konkreten Situation, in welcher wir die menschliche Person in ihrer natürlichen Verhaltensweise vorfinden.

Pius XI. hat nun im Hinblick auf die sittliche Notwendigkeit, in solcher Verfassung und nicht in der reinen Abstraktion die Gesellschaft aufbauen zu müssen, die *Subsidiarität* zum Gestaltprinzip der menschlichen Gemeinschaft erklärt. Das Grundgesetz besagt unter anderem, daß der Einzelmensch unabhängig von gesetzlicher Regelung so lange Herr seiner gesellschaftlichen Betätigung bleibt, als er selbstmächtig seinen Beitrag für das Gemeinwohl leisten kann. Dasselbe gilt in entsprechender Weise für die kleineren Gemeinschaften³. Das Philosophieren über die Gesellschaft beginnt also hier bei den Menschenrechten des einzelnen, des Individuums. Auf Grund dieser Menschenrechte werden dem Individuum bestimmte vorstaatliche Rechte zugesprochen, die es in der Folge durch seine persönliche Tat verwirklichen kann, um so zu „erworbenen“ Freiheitsrechten und Naturrechten zu gelangen. So gilt z. B. bezüglich der Eigentumsfrage nicht nur, daß der Mensch an sich Recht auf Privateigentum habe, sondern auch, daß dies oder jenes durch persönliche Arbeit erworbene Eigentum naturrechtlicher Privatbesitz ist. Hierbei liegt das Schwergewicht auf dem Individualen und Privaten.

Die Hinwendung zu den subjektiven Rechten als dem Grundanliegen der gesellschaftlichen Ordnung ist besonders deutlich sichtbar in der Enzyklika „*Pacem in terris*“ *Johannes' XXIII.*

³ Vgl. *K. Thieme*, Föderalismus und Subsidiaritätsprinzip. in: *Politeia* 1 (1948/49) 11 ff.

Exk. II Zur Aufhellung des Gesagten sei folgendes Beispiel angeführt. Auf die Schwierigkeit, ob ein Verbrecher vor Gericht auf gerechte Befragung hin verpflichtet sei, seine an sich verborgene schwere Schuld einzugestehen, antwortet Thomas affirmativ. Dagegen findet *Alphons v. Liguori* mit anderen Scholastikern die negative Antwort auch vertretbar. Warum? Thomas richtet den Blick auf das Ideal des *bonum commune*, von woher ein jeder Mensch auf Grund der Gemeinwohlgerechtigkeit zum letzten Einsatz seiner sittlichen Kraft verpflichtet ist, während *Alphons v. Liguori* nicht die vertikale Sicht zum Absoluten, sondern die horizontale zu den Mitmenschen wählt und erklärt, daß der Richter kein Recht habe, eine im Gewissen verborgene schwere Schuld auszufragen, die die größte Strafe, nämlich den Tod des Straffälligen, nach sich zöge.

Im Bestreben nach Rückorientierung an dem alten ethischen Begriff des Gemeinwohls der Gesellschaft und des Staates befürwortet die katholische Soziallehre die soziale Liebe. Dieser Begriff war eine absolute Notwendigkeit, nachdem man den Schritt in die mehr „individualistische“ Gesellschaftsauffassung gemacht hatte. *Pius XI.* hat diesen Begriff in seiner Enzyklika „*Quadragesimo anno*“ neben den der sozialen Gerechtigkeit gestellt. Und zwar spricht er von der „*Caritas*“ socialis.

Was ist nun diese soziale Liebe? Verbleiben wir im Bereich des natürlichen sittlichen Lebens, dann bedeutet sie eine sittliche Tugend, die darauf ausgeht, die ideale gesellschaftliche Ordnung zu verwirklichen, die das Gemeinwohl dort anstrebt, wo alle Koordination der verschiedenen Ansprüche und Leistungen unzureichend bleibt. Sie übernimmt also die Spitzenleistungen, welche Thomas der Gemeinwohlgerechtigkeit zuteilte. Aus dieser engen Verbindung zwischen Gemeinwohlgerechtigkeit und sozialer Liebe mag man es erklären, daß bei *J. Messner* (Naturrecht, 1950, 233 ff.) die Aufgabenbereiche der beiden Tugenden sich überkreuzen (vgl. unsere Besprechung in *Divus Thomas* 29 (1951) 507f.).

Gibt es aber eine soziale Liebe auch als übernatürliche Tugend? Wenn man von der Tugendlehre des hl. Thomas aus weiterdenkt, ist es unmöglich, die übernatürliche Tugend der sozialen Liebe als übernatürliche sittliche Tugend zu bezeichnen, die selbst zum Rang einer „theologischen“ Tugend „emporstiegt“ (so *O. v. Nell-Breuning* im 3. Heft der „Beiträge zu einem Wörterbuch der Politik“, Freiburg 1949, Sp. 36).

Die theologischen, „göttlichen“ Tugenden, Glaube, Hoffnung und Liebe (Caritas), sind dadurch gekennzeichnet, daß ihr Objekt (objectum formale quod) und vor allem dasjenige, wodurch sie das Objekt erfassen (objectum formale quo), Gott selber ist. Im Glauben erkennen wir Gott durch seine eigene Offenbarung. Die Offenbarung ist im Objekt selbst enthalten. Um zu einer solchen göttlichen Erkenntnis fähig zu sein, erhalten wir die gnadenhafte (eingegossene) Tugend des Glaubens. Der Glaube ist aufgrund dieser doppelten Eigenschaft seines Objekts eine göttliche und theologische Tugend. Analoges gilt von der göttlichen Hoffnung, die jede Art menschlicher Hoffnung übertrifft. Ihr Objekt ist ebenfalls Gott, und der Grund ihrer absoluten Gewißheit ist die Zusicherung Gottes. In der göttlichen Liebe lieben wir Gott mit derselben Liebe, mit der Gott sich und uns liebt. Die Gerechtigkeit nun, auch die soziale, hat zum Objekt die zwischenmenschlichen Beziehungen. Sie kann also nicht theologische Tugend sein und auch nie zu dieser Würde „aufsteigen“. Die soziale Liebe, streng verstanden als *soziale*, will die Lücken ausfüllen, die durch die mangelhafte Verwirklichung der sozialen Gerechtigkeit entstehen. Sollte dies aus Liebe zu Gott, also mit göttlicher Liebe geschehen, dann kann man eigentlich nicht von *sozialer* Liebe sprechen, denn ein solcher Akt ist identisch mit der göttlichen Liebe. Im Hinblick darauf, daß dieser Akt einen bestimmten Ausschnitt des umfangreichen Tätigkeitsfeldes der göttlichen Liebe betrifft, kann man diesen Akt als soziale Liebe bezeichnen, besser und konkreter mit *Pius XI.* als *caritas socialis*, jedoch nicht als Tugend, sondern nur als Akt bzw. eine Gruppe von Akten. Denn die Caritas als Tugend ist nur eine. Sie betätigt sich in vielfältiger Weise, auch auf sozialem Gebiet. Eine eingegossene (übernatürliche) *sittliche* Tugend gibt es nicht. Streng genommen gibt es auch keine *natürlich*-sittliche Tugend der sozialen Liebe (*amor socialis*), denn die Funktion der sozialen Liebe im ethischen Sinn wird, wie gesagt, von der Gemeinwohlgerechtigkeit ausgeführt. Man kann höchstens die idealen Spitzenleistungen der Gemeinwohlgerechtigkeit mit dem ehrenvollen Namen „soziale Liebe“ versehen, muß aber wissen, daß es sich um Akte der Tugend der Gemeinwohlgerechtigkeit handelt. In diesem Sinn ist der oft zu hörende Ausspruch zu verstehen: „Die soziale Gerechtigkeit und die soziale Liebe sind die Grundlagen des gesellschaftlichen Lebens“.

DER GEMEINWOHLBEGRIFF DES HL. THOMAS
UND DIE KATHOLISCHE SOZIALLEHRE1. DIE FRAGE NACH DER SYSTEMATIK DER SOZIALETHIK BEI
THOMAS VON AQUIN UND IN DER KATHOLISCHEN SOZIALLEHRE

Von Systematik in einer Wissenschaft kann man nur sprechen, wenn das Prinzip, von dem ausgegangen wird, in sichtbarer Logik durchgehalten wird bis zu den letzten verzweigten Schlußfolgerungen. Eine materiale Ethik hat mit dem obersten, allgemeinsten Wert, der Objekt der menschlichen Handlung sein kann, zu beginnen und ihn bis in die letzte konkrete Anwendung zu verfolgen. Für die Gesellschaftsethik ist dieses oberste Objekt das Gemeinwohl. Dieses Objekt muß stets sichtbar bleiben, selbst für den Fall, daß die konkrete Situation mehr am Privatwohl als am Gemeinwohl orientiert werden sollte. Auch dann muß deutlich werden, daß der Individualismus als Organisationsweise nur im Sinn des Gemeinwohls Berechtigung hat.

Auf juristischem Gebiet ist *H. Kelsens* Rechtsphilosophie, obwohl positivistisch orientiert, von bezaubernder Systematik. Auf dem Gebiet der Sozialethik darf *J. Smith'* Individualismus als systematisch bezeichnet werden. Wie immer seine Schlußfolgerungen von einem anderen Standpunkt aus bewertet werden mögen, sie sind von seinem Ausgangspunkt her folgerichtig.

Hat nun Thomas von Aquin und hat die katholische Soziallehre eine ähnlich deutliche Systematik aufzuweisen?

Bei Thomas von Aquin ist führendes Kriterium in allen Einzelfragen das Gemeinwohl. Ob das, was Thomas material als Gemeinwohl bezeichnet, im einzelnen unserer modernen Bewertung entspricht, hat mit der Frage nach der Systematik nichts zu tun. Wenn Thomas z. B. um des Gemeinwohls willen die Monarchie als Staatsform befürwortet, dann könnte mancher, wie es de facto geschieht, aufgrund der geschichtlichen Erfahrungen erwidern, die schlechteste Demokratie sei besser als die beste Monarchie. Die systematische Einordnung des Privateigentums unter das Gemeinwohl ist Thomas in erstaunlicher Weise gelungen, erstaunlich im Hinblick auf die verworrene Diskussion der vorhergegangenen Jahrhunderte. Beim Aufbau der verschiedenen Arten von Gerechtigkeit im Blick des

Gemeinwohls ist Thomas allerdings die Systematik wegen der Autorität des *Aristoteles* nicht gelungen, wie in Exkurs II dargestellt wurde.

Die katholische Soziallehre,¹ soweit man darunter nur die Äußerungen der Päpste versteht, hat ohne Zweifel ebenfalls das Gemeinwohl zum Ausgangspunkt. Dessen Definition ist aber nicht so sichtbar, ihre Formulierung nicht einheitlich. Das rührt daher, daß das kirchliche Lehramt stets zu den konkreten sozialen Fragen spricht und keine Veranlassung hat, den systematischen Zusammenhang darzustellen. Es ist Aufgabe der Kommentatoren, diesen für die sozialetische Systematik fundamentalen Begriff des Gemeinwohls in den päpstlichen Verlautbarungen zu analysieren und mit der Tradition, die bei Thomas ihre systematische Zusammenfassung erhalten hat, zu vergleichen.

2. DER KONSENS IN DEN GRUNDTHESEN DER KATHOLISCHEN SOZIALLEHRE

Die katholische Soziallehre enthält einen Katalog von Werten, die im gesellschaftlichen Leben zu berücksichtigen sind. Es sind die Werte, die sich aus der christlichen Anthropologie ergeben: die eigene Würde jeder menschlichen Person, deren göttliche Berufung zum ewigen Leben, ihre Freiheit in der Gewissensentscheidung, in der Berufswahl, in der Gründung von persönlichen Gemeinschaften wie Ehe und Familie, ebenso auch von Vereinen usw. Erste gesellschaftliche Einheit ist die Ehe und in deren Erweiterung die Familie. In Respektierung der freien persönlichen Entfaltung soll jede gesellschaftliche Autorität sich mit Eingriffen zurückhalten, wann immer das Individuum die ihm im sozialen Rahmen zukommenden Verpflichtungen selbst zu erfüllen vermag. Das gleiche gilt auch bezüglich der kleineren, in freier Bestimmung gegründeten Gemeinschaften (Subsidiaritätsprinzip). Ehe, Familie und Staat sind natürliche Gemeinschaften. Sie fordern ihrer Natur nach eine

¹ Siehe meine Einleitung in: Die katholische Sozialdoktrin in ihrer geschichtlichen Entfaltung. Eine Sammlung päpstlicher Dokumente vom 15. Jahrhundert bis in die Gegenwart (Originaltexte mit Übersetzung), hrsg. von *Arthur Utz* und *Brigitta Gräfin von Galen*, 4 Bde, 1976, XIII–XXXII. In der Folge zitiert: *Utz-von-Galen*. In diesem Werk befinden sich die Verlautbarungen *Pius' XII* nicht mehr, da bereits im dreibändigen Werk *Utz-Groner* enthalten (vgl. Fußn. 2).

Exk. III **Autorität.** Alle Gesellschaften oder Gemeinschaften haben ihr eigenes Gemeinwohl zu verwirklichen. Die Individualrechte gelten darum immer nur im Rahmen des jeweiligen Gemeinwohls. Die letzte Entscheidungsgewalt im Sinn des umfassendsten Gemeinwohls liegt bei der staatlichen Autorität, selbstredend unter Wahrung der natürlichen Strukturen (Ehe, Familie) und des Subsidiaritätsprinzips. Durchgängig wird in den Sozialenzykliken seit *Rerum novarum* das Privateigentum als Recht der Person angesehen. Nachdem *Leo XIII.* (*Rerum novarum*, 8 und 12) das Privateigentum als eine Institution des Naturgesetzes und *Pius XI.* (*Quadragesimo anno*, 35) es als „heiliges“ Recht bezeichnet hatte, stellte es *Pius XII.* in seiner Ansprache an das Diplomatische Korps vom 2. März 1956 auf die gleiche Ebene wie die Familie in seiner Aufzählung der Lebensgrundlagen des Menschen: „Familie, Eigentum, Beruf, Gemeinschaft, Staat“.² Diese gleichrangige Bewertung von Familie und Eigentum als naturrechtliche Institutionen hat der unmittelbare Mitarbeiter *Pius' XII.* und Bearbeiter der Ansprache *Gustaf Gundlach SJ* in seinem Beitrag zum Artikel „Gesellschaft“ im Staatslexikon der Görresgesellschaft³ „bestätigend“ wiederholt. Familie und Eigentum werden mit dem Staat als „naturrechtliche Einrichtungen“ bezeichnet. Diese Zusammenstellung ist nur möglich, wenn man das Recht auf Privateigentum von der Person her begründet. In diesem Sinn hat auch *Johannes Paul II.* (*Laborem exercens*, 15) das Recht auf Privateigentum begründet. Er nimmt hierfür die Autorität des *Thomas von Aquin* in Anspruch. Wie weit diese Interpretation stimmt, soll für den Augenblick nicht diskutiert werden⁴. Auf was es hier bei der allgemeinen Charakterisierung der katholischen Soziallehre ankommt, ist die zentrale und fundamentale Stellung der Person in allen gesellschaftlichen, wirtschaftlichen und politischen Fragen. Hierüber besteht allgemeiner Konsens bei allen Interpreten der katholischen Soziallehre.

Entgegen jeder Form von Individualismus und Liberalismus hält die katholische Soziallehre an dem von jeher tradierten Be-

² Vgl. *A. F. Utz u. J. F. Groner*, *Aufbau und Entfaltung des gesellschaftlichen Lebens, Soziale Summe Pius' XII.*, 3 Bde., Freiburg/Schweiz 1954/1961 (in der Folge zitiert: *Utz – Groner*), Nr. 6385.

³ 6. Aufl., Bd. 3, 1959, 821.

⁴ Vgl. hierzu meinen Kommentar zu „*Laborem exercens*“ in „*Ethische und soziale Existenz*“, Walberberg 1983, 359.

griff des Gemeinwohls fest. Das heißt, die menschliche Person hat sich als soziales Wesen zu verstehen und dementsprechend mit anderen zu kooperieren, damit alle sich entsprechend ihrer Natur entfalten können. In der Eigentumsfrage z. B. erklärt das kirchliche Lehramt mit der gesamten Tradition, daß die Güter, wenngleich sie in Privatbesitz aufgeteilt sein mögen, nicht aufhören, dem Nutzen aller zu dienen. Seit *Leo XIII.* sprechen daher die Sozialenzykliken von der „sozialen Belastung“ des privaten Eigentums. In einzelnen Enzykliken ist dieser Gesichtspunkt so stark unterstrichen worden, daß es manchen Vertretern des Unternehmertums übertrieben vorkam. In der Tat haben die Enzykliken mehr auf die Verteilung als auf die Produktion geachtet. Mit Bezug auf die Enzyklika „*Populorum progressio*“ (1967) erklärt z. B. *A. Rauscher* in seinem Artikel „Katholische Soziallehre und liberale Wirtschaftsauffassung“: „Es wäre hilfreich gewesen, wenn die Enzyklika nicht nur das Verdikt über den Paläo-Liberalismus wiederholt hätte, sondern wenn sie etwas über die Voraussetzungen und Bedingungen einer verbesserten Produktion gesagt hätte, also über qualifizierte Arbeit, Kapitalbildung, gesunden Wettbewerb und seinen Einfluß auf eine gerechtere Preisbildung.“⁵ Andererseits kann sich eine an die gesamte Welt gerichtete Enzyklika nicht für ein bestimmtes Wirtschaftssystem, etwa die Marktwirtschaft, aussprechen, da die wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Bedingungen in den einzelnen Völkern sehr verschieden sind. Die Enzykliken wollten einen überall geltenden Parameter angeben, gemäß dem man die soziale Qualität eines Wirtschaftssystems oder einer Wirtschaftsordnung in ihrem Endergebnis beurteilen kann. Und das ist nun einmal die soziale Gerechtigkeit. Unzweideutig kommt dieses Anliegen in „*Laborem exercens*“ zu Wort. Dort wird als Bemessungsgrundlage einer Wirtschaftsordnung die Würde der Arbeit angegeben. Man kann allgemein für alle Enzykliken sagen, daß es immer und überall auf die personale Wohlfahrt ankommt, an deren Verwirklichung eine gesellschaftliche und wirtschaftliche Ordnung gemessen werden soll.

Unverkennbar spielt bei aller Betonung der Person das Gemeinwohl als übergeordnete Norm eine entscheidende

⁵ In: *A. Rauscher* (Hrsg.), *Selbstinteresse und Gemeinwohl*, Beiträge zur Ordnung der Wirtschaftsgesellschaft, Berlin 1985, 304.

Exk. III Rolle. Die Absage an den individualistischen Liberalismus ist eindeutig. Das Gemeinwohl kann nicht die Summe aller Individualwohle sein. Andererseits ist gemäß der kontinuierlichen kirchlichen Tradition und auch gemäß der Interpretation dieser Tradition durch die Theologen das Gemeinwohl personal zu verstehen, ohne daß es damit seine Qualität als übergeordnete Norm aller Individuen verlöre. Hier ergibt sich für den Interpreten der katholischen Soziallehre die grundsätzliche, erkenntnistheoretische Frage: Wie kann der Begriff des Wohlergehens personal und zugleich derart universal sein, daß er die Personen nur als proportional zueinander bezogene Teile begreift und in dieser Weise den Personen als übergeordnete Norm zu gelten hat, somit nicht einfach die Summe der individuellen Wohle ist? Die Stellungnahme zu dieser Frage ist der Kern der verschiedenen philosophisch-theologischen Begründungen der kirchlichen Soziallehre durch die Interpreten. Um ein solides Fundament für diese Auseinandersetzung zu haben, werden wir die entscheidenden Texte der päpstlichen Verlautbarungen analysieren müssen.

Die Stellungnahme der kirchlichen Obrigkeit zu sozialen Fragen (Armut, Sklavenhandel, Freiheit der Kirche usw.) ist so alt wie die Kirche selbst. Die eigentliche Inanspruchnahme des Begriffs des Gemeinwohls beginnt aber erst dort, wo die Kirche zu Ordnungsfragen in Wirtschaft und Gesellschaft Stellung bezieht. Und das geschah erstmals unter *Leo XIII.* Im Grunde entfaltet die Kirche damit keine neue Doktrin. Es ist der gleiche Ansatz, von dem aus die kirchliche Obrigkeit stets die einzelnen sozialen Fragen anfaßte, nämlich das durch alle Jahrhunderte festgehaltene Naturrecht. Darum konnte *Pius XII.* in seiner Ansprache an die Teilnehmer des Internationalen Kongresses für humanistische Studien am 25. September 1949 erklären, das Naturgesetz sei das Fundament der Soziallehre der Kirche.⁶

⁶ Vgl. *Utz - Groner* 359.

Unterscheidung von Wert- und Handlungsordnung

Im folgenden soll der Gemeinwohlbegriff der päpstlichen Verlautbarungen definiert werden. Hierzu eine kurze Vorbemerkung.

Gemeinwohl ist gemäß der katholischen Moral, für welche die Glückseligkeit ein echtes Objekt der moralischen Entscheidung ist, ebenfalls ein ethischer Begriff. Die moralischen Forderungen haben ihren eigenen, absoluten Wert. Sie sind darum nicht modulierbar gemäß dem Ermessen des Menschen. Der Mensch hat aber die Pflicht, zu überlegen, auf welche Weise er den absoluten Wert am besten verwirklichen kann. Dieser Modus der Verwirklichung ist im Vergleich zu individualmoralischen Entscheidungen von größerer Bedeutung hinsichtlich der sozialen Werte. Der aus der Natur des Menschen gewonnene Gemeinwohlwert ist unabänderlich. Der Modus der Verwirklichung dagegen kann variieren. Bezüglich der Güterverteilung gilt als oberste soziale Norm das Nutzungsrecht aller. In der Verwirklichung dieses Postulates findet der Mensch rationalerweise die private Verwaltung als den geeignetsten Verwirklichungsmodus. Doch ist dieser Modus an bestimmte wirtschaftliche, soziale und kulturelle Bedingungen gebunden.

In den päpstlichen Verlautbarungen wird nun nicht so systematisch vorgegangen. Man findet keinen eigenen Traktat über das Gemeinwohl als ethischen Wert und dann einen solchen über die kausale Ordnung, in der das ethische Postulat verwirklicht werden soll. Es liegt also am Interpreten, die Gesichtspunkte aus ihrer Verklammerung zu lösen, um so die päpstlichen Äußerungen zu systematisieren. Zu beachten ist, daß das Gemeinwohl fast durchgängig im Sinn des staatlichen Gemeinwohls verstanden wird, weil es an den meisten Stellen in erster Linie darauf ankommt, die Grenzen der staatlichen Gewalt zu bestimmen. Wir befinden uns also stets auf der Ebene der Realisierung. Der sinngebende ethische Wert, der eigentliche Gemeinwohlbegriff, muß darum sorgfältig aus dem Kontext herausgeschält werden.

„Gemeinwohl“ darf nicht mit „Gemeinschaft“ oder „Gesellschaft“ verwechselt werden. Die Gemeinschaft ist das Mittel, um das Wohl aller, d. h. das Gemeinwohl, zu verwirklichen. Man kann darum nicht sagen, das Gemeinwohl sei um der Personen willen da, wohl aber wird zu beinahe unzähligen Malen betont, die Gesellschaft sei um des Menschen oder der Person willen da. In der Ansprache an die Teilnehmer des Ersten Internationalen Kongresses für Histopathologie des Nervensystems vom 14. Sept. 1952 erklärt *Pius XII.*: „Es ist festzuhalten, daß der Mensch seinem Sein und seiner Persönlichkeit nach letztlich nicht für die Gesellschaft da ist, sondern umgekehrt die Gemeinschaft für den Menschen“.⁷ Das Gemeinwohl, wofür auch manchmal der Begriff „Wohlfahrt“ gebraucht wird, ist das Wohl von Menschen, von Personen, die in der Gemeinschaft verbunden sind: „Das Gemeinwohl ist immer das Wohl der Personen, die in der staatlichen Gemeinschaft leben, um eine Vervollkommnung zu erlangen, die ihre individuellen Möglichkeiten übersteigt“.⁸ Es handelt sich also um einen Nutzen, der persönlich empfunden wird. Dieser Nutzen muß aber so verteilt werden, daß er von allen, wenngleich in verschiedener Weise, wahrgenommen wird. In diesem Sinn spricht *Pius XI.* in der Enzyklika „*Quadragesimo anno*“ von der gerechten Güterverteilung mit Blick auf den „allgemeinen Nutzen“ oder das „Gesamtwohl“: „Keineswegs jede beliebige Güter- und Reichumsverteilung läßt nämlich den gottgewollten Zweck, sei es überhaupt, sei es in befriedigendem Maße erreichen. Darum müssen die Anteile der verschiedenen Menschen und gesellschaftlichen Klassen an der mit dem Fortschritt des Gesellschaftsprozesses der Wirtschaft ständig wachsenden Güterfülle so bemessen werden, daß dieser von Leo XIII. hervorgehobene allgemeine Nutzen gewahrt bleibt oder, was dasselbe mit anderen Worten ist, dem Gesamtwohl der menschlichen Gesellschaft kein Schaden zugefügt wird“.⁹

Die pointierte Gegenüberstellung von Einzelinteresse und Gesamtinteresse läßt erraten, daß das Gesamtinteresse nicht

⁷ Utz – Groner 2275.

⁸ Päpstlicher Brief des Kardinals A. G. Cigognani, Staatssekretär Pauls VI., an den Bischof R. Moralejo vom 29. 5. 1964, Utz – von Galen II 247.

⁹ Utz – von Galen IV 104.

einfach die Summe von Einzelinteressen sein kann. Sonst hätten die energische Ablehnung von Nur-Eigeninteressen und die Betonung der Unterordnung des Einzelinteresses unter das Gemeinwohl keinen Sinn mehr. *Leo XIII.* begründet in seinem Brief „Notre consolation“ vom 3. Mai 1892 an die Kardinäle Frankreichs die gehorsame Annahme aller Regierungsformen mit dem Hinweis auf das Gemeinwohl als „höchstem Ziel“: „Der Grund dieser Annahme (gehorsame Annahme aller Regierungsformen, A. F. U.) ist, daß das Gemeinwohl der Gemeinschaft jedem anderen Interesse vorgeht; denn es ist das schöpferische Prinzip, die erhaltende Grundkraft der menschlichen Gemeinschaft. Daraus folgt, daß jeder ordentliche Bürger es um jeden Preis wollen und erstreben muß. Ja, aus dieser Notwendigkeit, das Gemeinwohl zu sichern, erfließt als aus ihrer eigentlichen und unmittelbaren Quelle die Notwendigkeit einer staatlichen Gewalt überhaupt; sie soll auf das Gemeinwohl als ihr höchstes Ziel sich einstellen und so das vielfältige Wollen ihrer Untertanen in ihrer Hand zu einer Einheit zusammenfassen und es weise und beständig eben darauf hinordnen.“¹⁰

Das Gemeinwohl kann natürlich nur als ein subjektiv wahrnehmbarer Nutzen verstanden werden. Wenn das Gemeinwohl oder Gemeininteresse verwirklicht ist, dann muß sich offenbar auch jeder einzelne subjektiv „wohl“ fühlen. Wir befinden uns also in der Nähe des Bentham'schen Begriffs des Gesamtwohls. Daß die vielen Einzelnen gemeint sind, beweist auch der ständige Hinweis auf die Rechte der Person, die, wie *Pius XII.* in der erwähnten Ansprache an den Kongreß für humanistische Studien sagte, „zum Kostbarsten im Gemeinwohl gehören“.¹¹ Mit der gleichen Schärfe erklärt *Pius XII.* in der Ansprache an die Teilnehmer des dritten Nationalkongresses der Italienischen Sektion des Rates der Europäischen Gemeinden vom 6. Dezember 1957: „Die öffentliche Gewalt ist zwar im Hinblick auf das Gemeinwohl errichtet worden, aber dieses gipfelt im autonomen Leben der Einzelpersonen“.¹²

Liest man diese und viele andere ähnliche Formulierungen separat, dann kommt man leicht auf den Gedanken, daß das Gemeinwohl schließlich doch nichts anderes ist als das Ergebnis

¹⁰ *Utz – von Galen* XXVII 11.

¹¹ *Utz – Groner* 359.

¹² *Utz – Groner* 6450.

Exk. III der vielen vom Staat geschützten, in Autonomie vollzogenen Handlungen. Wie aber soll man sich dann noch vorstellen können, daß die autonomen Personen oder Gruppen sich dem Gemeinwohl beugen sollen? So verlangt der Staatssekretär *Pauls VI.*, Kardinal *A. G. Cicognani*, in seinem Brief an Kardinal *G. Siri* vom 23. Mai 1964 von den autonomen Gruppen loyale Unterordnung unter das Gemeinwohl: „Sie (die Gruppen, A. F. U.) besitzen auch eigene Autonomie, wenn es um Entscheidungen und Maßnahmen im Hinblick auf ihre spezifischen Ziele geht, vorausgesetzt, daß sie loyal bereit sind, sich den Forderungen des Gemeinwohls unterzuordnen“.¹³

Die starke Betonung der Rechte und der Autonomie der Person erfährt eine beachtenswerte Eingrenzung durch die naturrechtliche Bestimmung der menschlichen der Person als eines sozialen Wesens. So sagt *Pius XI.* in dem Rundschreiben „Mit brennender Sorge“ vom 14. März 1937: „...das wahre Gemeinwohl wird letztlich bestimmt und erkannt aus der *Natur des Menschen mit ihrem harmonischen Ausgleich zwischen persönlichem Recht und sozialer Bindung*, sowie aus dem durch die gleiche Menschennatur bestimmten Zweck der Gemeinschaft“.¹⁴ Da es in diesem Schreiben um die Grenzen der Staatsgewalt geht, wird betont, daß der Staat sich dieser vorgeordneten Gemeinwohlnorm zu beugen habe. „Die Gemeinschaft ist vom Schöpfer gewollt als Mittel zur vollen Entfaltung der individuellen und sozialen Anlagen, die der Einzelmensch, gebend und nehmend, zu seinem und *aller anderen Wohl* auszuwerten hat. Auch jene umfassenderen und höheren Werte, die nicht vom Einzelnen, sondern nur von der Gemeinschaft verwirklicht werden können, sind vom Schöpfer letzten Endes um des Menschen willen gewollt, zu seiner natürlichen und übernatürlichen Entfaltung und Vollendung“.¹⁵ Es sei nochmals darauf hingewiesen, daß der Begriff des Gemeinwohls sich nicht mit dem der Gemeinschaft deckt. Die Gemeinschaft ist eine von Menschen bewirkte Institution und hat zum Ziel das Gemeinwohl, das aus der Natur des Menschen, der seinerseits individuelle Rechte und soziale Pflichten hat, erkannt wird. Zu beachten ist ferner, daß vom Menschen als solchem die Rede ist, womit

¹³ *Utz – von Galen* XXII 30.

¹⁴ *Utz – von Galen* II 201, Hervorhebung von mir.

¹⁵ A. a. O., Hervorhebung von mir.

selbstredend an alle Menschen gedacht ist. Es handelt sich also um eine Generalisierung der Person. Die Werte der Person und somit aller Personen sollten in Zusammenarbeit verwirklicht werden. In der Enzyklika „*Divini illius Magistri*“ (31. 12. 1929) sagt *Pius XI.* an einer Stelle, wo er von der Förderung des diesseitigen Gemeinwohls durch die Staatsgewalt spricht: „Dieser Zweck, das Gemeinwohl natürlicher Ordnung, besteht in Friede und Sicherheit, wovon dann die Familie und der einzelne Bürger für den Gebrauch ihrer Rechte ihren Nutzen haben, und zugleich im Höchstmaß geistigen und materiellen Wohles, soweit es sich durch einträchtige und geordnete Zusammenarbeit aller in diesem Leben verwirklichen läßt“.¹⁶ Systematisiert man die von *Pius XI.* ausgedrückten Elemente, dann kann man das Gemeinwohl bestimmen als „die menschliche Vollkommenheit als gemeinsames, die einzelmenschlichen Vollkommenheiten als Teile umfassendes Ziel einer Vielheit von Menschen“ oder als „das personale Wohl vieler Einzelmenschen, sofern es nur mit gemeinsam angewandten Mitteln erstrebt werden kann“.¹⁷ Das Gemeinwohl ist somit ein kollektiver Wert, an dem der einzelne teilhat. In diesem Sinn spricht sich *Johannes XXIII.* in der Enzyklika „*Pacem in terris*“ (11. 4. 1963) aus: „Außerdem verlangt dieses Gut kraft seiner Natur, daß alle Glieder des Staates an ihm teilhaben, wenn auch in verschiedenem Grade je nach den Aufgaben, Verdiensten und Verhältnissen des einzelnen. Deshalb müssen alle Staatslenker darauf hinarbeiten, das gemeinsame Wohl ohne Bevorzugung irgendeines Bürgers oder einer Bevölkerungsschicht zum Nutzen aller zu fördern“.¹⁸ Damit distanziert sich die kirchliche Lehre vom Gemeinwohl entscheidend von der Bentham'schen Formulierung. Es ist nicht das subjektiv empfundene Wohl der Personen, sondern das an objektiven Inhalten orientierte Wohl aller. Die objektive Norm umfaßt zwei Elemente: die Menschennatur und die geschichtliche Wirklichkeit: „Die Existenzberechtigung aller öffentlichen Gewalt ruht in der Verwirklichung des Gemeinwohls, die nur unter Berücksichtigung seines Wesens wie der gegebenen zeitli-

¹⁶ *Utz – von Galen IX 72*, Hervorhebung von mir.

¹⁷ Vgl. *A. F. Utz, Sozialethik, I. Teil, Die Prinzipien der Gesellschaftslehre*, 2., unveränd. Aufl. 1964, 136.

¹⁸ *Utz – von Galen XXVIII 149*.

Exk. III chen Verhältnisse zu erreichen ist“.¹⁹ Die Erstbestimmung aus der Natur des Menschen erfordert die Berücksichtigung des allgemeinen, das einzelne Volk übergreifenden Wohles der Menschheit: „Gewiß bestimmt sich das Gemeinwohl auch aus dem, was einem jeden Volk eigentümlich ist; doch macht dies keineswegs das Gemeinwohl in seiner Gesamtheit aus. Denn weil es wesentlich mit der Menschennatur zusammenhängt, kann es als Ganzes und vollständig stets nur bestimmt werden, wenn man es im Hinblick auf seine innerste Natur und geschichtliche Wirklichkeit von der menschlichen Person aus sieht“.²⁰

Zu den personalen Werten, die im Gemeinwohl beschlossen sind, gehört nicht nur das irdische Wohl, sondern auch jenes, das der Mensch im Jenseits erwartet. *Pius XII.* kämpft in seiner Pfingstbotschaft vom 1. Juni 1941 gegen den Irrtum „als ob der Mensch kein anderes Leben zu erwarten hätte außer dem, das hienieden sein Ende findet“.²¹ In seiner Osterpredigt vom 24. März 1940 stellt *Pius XII.* die geistige Erneuerung und Wiederherstellung durch Christus unter die Forderung des Gemeinwohls: „Diese notwendige Leistung verlangt nämlich nicht nur das private Leben des einzelnen und sein persönliches Wohlergehen, sondern das Gemeinwohl der menschlichen Gemeinschaft insgesamt“.²² Der Geist der Brüderlichkeit soll gemäß *Pius XII.* das sittliche Empfinden für die Rechtschaffenheit und Wahrhaftigkeit im menschlichen Zusammenleben, wie ebenso „das Bewußtsein der Verantwortung für das Gemeinwohl“ fördern.²³

Wenn also von den Rechten und Pflichten der Person, die der Staat zu schützen hat, die Rede ist, dann ist, wenn man dem Begriff des Gemeinwohls näherkommen will, zu beachten, daß der einzelne sein gesamtes sittliches Leben auf das Gemeinwohl hin einstellen soll. Der päpstliche Brief des Subsistuts *Pius' XII., A. Dell'Aqua*, erklärt darum, die Lehre des hl. *Thomas von Aquin* von der Gemeinwohlgerechtigkeit als der obersten sittli-

¹⁹ *Utz – von Galen* XXVIII 147.

²⁰ *Utz – von Galen* XXVIII 148.

²¹ *Utz – Groner* 508.

²² *Utz – Groner* 619.

²³ Ansprache an die Männer der Katholischen Aktion Italiens, 7.9.1947, *Utz – Groner* 317.

chen Tugend aufnehmend: „Diese Rechte und Pflichten haben letztlich, wie man weiß, ihren Ursprung in der Gemeinwohl- oder Gesetzesgerechtigkeit, die von den Philosophen und Theologen mit gutem Grunde als edelste unter den sittlichen Tugenden betrachtet wird, denn sie ordnet alle menschliche Tätigkeit auf das Gemeinwohl hin“.²⁴

Der Bürger ist seinem Mitbürger aufgrund der Gemeinwohlforderung verpflichtet. Eindeutig kommt die Begründung der gegenseitigen Hilfeleistung, d. h. des Solidarismus von Mensch zu Mensch, *im Gemeinwohl* bei *Leo XIII.* in der Enzyklika „*Graves de communi*“ (18. 1. 1901) zum Ausdruck: „Niemand lebt im Staate nur seinem eigenen Vorteil, sondern auch für das Gesamtwohl. Wenn die einen *ihren Teil zur Verwirklichung der allgemeinen Wohlfahrt* nicht leisten können, dann müssen die andern, denen das möglich ist, dies durch reichlichere Leistungen ersetzen“.²⁵

Es geht also nicht nur darum, daß die Gesellschaftsglieder sich untereinander helfen, sondern daß sie es tun, weil sie dem Gemeinwohl verpflichtet sind. Im Gemeinwohl liegt die eigentliche Begründung des Solidarismus. Das ist ein anderer Solidarismus als jener, von dem man in der Marktwirtschaft in Bezug zum Wettbewerb spricht.

Zu den im Gemeinwohl enthaltenen Werten gehört nicht nur die materielle, sondern auch die geistige Wohlfahrt, und zwar im „Höchstmaß“, wie *Pius XI.* in dem aus „*Divini illius Magistri*“ zitierten Text sagt.

Obwohl die Religion selbst nicht Aufgabe der Staatsgewalt ist, gehört sie doch zur geistigen Wohlfahrt, also zum Gemeinwohl: „Da die Menschen aus Leib und unsterblicher Seele bestehen, können sie in diesem sterblichen Leben weder ihr Dasein voll ausschöpfen, noch ein vollkommenes Glück erreichen. Darum muß das Gemeinwohl auf eine Weise verwirklicht werden, die dem ewigen Heil der Menschen nicht nur nicht entgegensteht, sondern ihm vielmehr dient“.²⁶ Die Staatsgewalt kann darum die Religion nicht ignorieren, schon deshalb nicht, weil aus der Religion die gesellschaftlich stabilisierenden Motive

²⁴ Päpstlicher Brief an den Vorsitzenden der Sozialen Woche Kanadas vom 29. September 1955, *Utz – Groner* 6245.

²⁵ *Utz – von Galen* VI 46, Hervorhebung von mir.

²⁶ *Johannes XXIII.*, „*Pacem in terris*“, *Utz – von Galen* XXVIII 152.

Exk. III kommen. *Leo XIII.* hat bei der Staatsgewalt sogar ein unterscheidendes Vermögen vorausgesetzt, um nicht jedwede Religion als zu schützende anzuerkennen. Es geht also nicht um eine direkte Religionspolitik, immerhin aber um das kluge Abwägen, welche Religion staatstragend zu sein vermag. In diesem Sinn ist die von *Leo XIII.* in der Enzyklika „*Immortale Dei*“ (1. 11. 1885) geforderte Einbeziehung der Religion ins Gemeinwohl zu verstehen: „Die in der Gesellschaft zu einer Einheit verbundenen Menschen verbleiben nicht weniger als einzeln genommen in der Gewalt Gottes... Es wäre vonseiten der Staaten ein Frevel, wollten sie sich derart gebärden, als ob es keinen Gott gäbe, oder die Religionsangelegenheiten als ein ihnen völlig fremdes Objekt von sich weisen, oder von den verschiedenen Religionen eine oder die andere nach Belieben anerkennen... Darum soll die staatliche Gemeinschaft, die ja keine andere Aufgabe hat, als das allgemeine Wohl zu fördern, im Bemühen um das Staatswohl die Bürger so leiten, daß sie in diesem ihrem innersten Verlangen nach dem Besitze des höchsten und unvergänglichen Gutes nicht nur nicht geschädigt, sondern auf alle mögliche Weise gefördert werden. Letzteres geschieht aber in erster Linie dadurch, daß die Heiligkeit und Unverletzlichkeit der Religion respektiert wird, deren Funktion es ist, den Menschen mit Gott zu verbinden“.²⁷ *Leos XIII.* Auffassung steht also nicht im Widerspruch zu der Erklärung des Kardinals *A. G. Cicognani* im päpstlichen Brief an Kardinal *G. Siri* (23. 5. 1964), daß die öffentliche Gewalt wesensgemäß nicht geeignet sei, „im Bereich der inneren, geistigen Werte die Person zu ersetzen“.²⁸ *Leo XIII.* lag natürlich daran, die „wahre“ Religion, nämlich die katholische, geschützt und gefördert zu sehen. Dies ist selbstverständlich für einen Theologen römisch-katholischen Bekenntnisses und erst recht für den Papst. Daran hat auch das II. Vaticanum nichts geändert. Entgegen der Interpretation mancher Theologen handelt es sich im II. Vaticanum nicht um einen Abschied von der Lehre *Leos XIII.* Das II. Vaticanum hat in seiner Lehre von der Religionsfreiheit lediglich die öffentlich-rechtliche Norm anders gesehen im Sinn der positiv-rechtlichen Gleichstellung aller religiösen Überzeugungen. Im übrigen wird ein kluger Staatsmann nur jenen Religionen freie

²⁷ *Utz – von Galen XXI 26.*

²⁸ *Utz – von Galen XXII 28.*

Entfaltung gewähren, die staaterhaltend wirken, nicht aber z. B. solchen, die mit Waffengewalt ihre Ausbreitung suchen.

Das Gemeinwohl ist als Forderung des Naturgesetzes wie dieses göttlicher Institution. Dies weil „Gott...die Menschen ihrer Natur nach als Gemeinschaftswesen geschaffen“ hat.²⁹ An diese Norm ist die Staatsgewalt, die ihre Kompetenz von Gott erhalten hat, gebunden. Darum kann die gesetzgeberische Gewalt an sich alle natürlichen sittlichen Normen sanktionieren, wie *Leo XIII.* in der Enzyklika „*Libertas praestantissimum*“ (20. Juni 1888) erklärt. Die Gesetze des Staates verpflichten darum im Gewissen, sofern sie dem natürlichen Sittengesetz entsprechen.³⁰ Die Eingrenzung der Staatsgewalt ist damit nicht ausgeschlossen.³¹ Doch ist die Parallelität von Pflichten der Bürger und naturrechtlich begründeter Kompetenz der Staatsgewalt beachtenswert. Im konkreten Staat ist die Staatsgewalt, zumindest in allen pluralistischen Demokratien, rechtmäßig und völlig im Einklang mit dem naturrechtlichen Denken begrenzt, so daß in diesem Fall die Pflichten der Bürger gegenüber dem Gemeinwohl umfangreicher sind als die Möglichkeit des Eingriffs der Staatsgewalt in das Handeln der Bürger.

Das Gemeinwohl in der gesellschaftlichen Handlungsordnung

Bis dahin haben wir versucht, die Werte zusammenzustellen, die gemäß den päpstlichen Verlautbarungen im Gemeinwohl enthalten sind. Diese Analyse war insofern etwas kompliziert, als die Päpste die kirchliche Auffassung vom staatlichen Gemeinwohl stets vom Blickwinkel der staatlichen Tätigkeit aus zum Ausdruck brachten. Dennoch gelang es, die rein ethische Bestimmung unter Abstraktion der Verwirklichungsweise zu finden. Natürlich kann das Gemeinwohl auch in seiner rein ethischen Gestalt *konkret* nicht ohne den Blick auf die Verwirklichungsmöglichkeiten bestimmt werden. Darum wird da und dort in den päpstlichen Verlautbarungen auf die gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Bedingungen als Element der Gemeinwohlbestimmung hingewiesen. Dieser Blick auf die

²⁹ *Johannes XXIII.*, „*Pacem in terris*“, *Utz – von Galen* XXVIII 139.

³⁰ „*Pacem in terris*“, *Utz – von Galen* XXVIII 143.

³¹ *Utz – von Galen* XXVIII 145.

Exk. III konkreten Verhältnisse betrifft aber nur die inhaltliche Konkretisierung des aus der menschlichen Natur entnommenen Gemeinwohlbegriffs.

In der Ordnung der verschiedenen Handlungen innerhalb der Gesellschaft steht die Überlegung am Anfang, wem die Priorität der einzelnen Entscheidungen im Hinblick auf das Gemeinwohl zusteht. Hier erhält die Person einen bedeutungsvollen Akzent. Ihr und mit ihr den von ihr begründeten Gemeinschaften steht die Priorität freien Handelns zu. Der Staat hat dann nur die Bedingungen zu setzen, gemäß denen die Person ihre Entfaltung und Vollendung zu finden vermag. Im Zug der Entwicklung des pluralistischen Staates legen die päpstlichen Verlautbarungen zunehmend größeren Wert auf diesen Gesichtspunkt. Natürlich wird nach wie vor dem Staat die oberste Gewalt belassen, jene Aufgaben zu übernehmen, die durch die Eigeninitiative der Bürger nicht erfüllt werden können. Hinsichtlich der Wertfülle des Gemeinwohls änderte sich in der Soziallehre der Kirche nichts, es wurde lediglich in der Handlungsordnung die Bedeutung des Subsidiaritätsprinzips zunehmend unterstrichen.

Im Bereich der Handlungsnormen stehen die Institutionen oder Maßnahmen, d. h. die Wirkkräfte im Vordergrund, die notwendig sind, um den Gemeinwohlforderungen zu genügen. Die Wirkenden aber sind die Personen, nicht das Kollektiv, wie *Pius XI.* in seiner Ansprache an die Teilnehmer des Pilgerzuges des Bundes christlicher Arbeiter Frankreichs (C. F. T. C.) in der Audienz zum 18. September 1938 sagte: „Das Kollektiv selbst kann keine einzige persönliche Tätigkeit ausüben, es sei denn über die Individuen, aus denen es besteht: das ist eine evidente Wahrheit, aber eine Wahrheit, die in vielen Milieus nicht mehr anerkannt wird“.³² Die öffentliche Gewalt kann darum nichts besseres tun, als die Bedingungen des gesellschaftlichen Lebens zu schaffen, welche die freie Entfaltung der menschlichen Person gewährleisten. Deckt sich diese kausale Seite der Gemeinwohlkonzeption völlig mit dem Begriff „Gemeinwohl“, wie etwa *O. von Nell-Breuning*³³ das Gemeinwohl definierte als

³² *Utz – von Galen* III 53.

³³ Zur christlichen Gesellschaftslehre, hg. von *O. v. Nell-Breuning SJ* und *Dr. H. Sacher*, Freiburg i. Br. 1947. *O. v. Nell-Breuning* hat später diese Version korrigiert oder verdeutlicht, vgl. *Gerechtigkeit und Freiheit*, Wien 1980, 35f. (siehe weiter unten S. 487).

„Inbegriff aller Voraussetzungen (Einrichtungen) allgemeiner oder öffentlicher Art, deren es bedarf, damit die einzelnen als Glieder der Gesellschaft ihre irdische Bestimmung zu erfüllen und durch Eigentätigkeit ihr irdisches Wohlergehen erfolgreich selber zu schaffen vermögen“? Tatsächlich wird in den päpstlichen Verlautbarungen das Gemeinwohl nicht mit diesen organisatorischen Bedingungen identifiziert, vielmehr werden diese Bedingungen mit dem Selbstwert Gemeinwohl als notwendige Realisierungsfaktoren *mitbegriffen*. So deutlich A. G. Cigonani in dem bereits zitierten Brief an Kardinal G. Siri. Nachdem er zuerst hervorgehoben hatte, daß die „exakte Definition“ des Gemeinwohls „die ständige Bezugnahme auf die menschliche Person“ erfordere, fährt er fort: „So zeichnet sich die Komplexität des Gegenstandes des Gemeinwohls ab als eine Komplexität, die vor allem auf die Vielfalt der im Gemeinwohlbegriff im Hinblick auf die vollkommene Entfaltung der menschlichen Persönlichkeit konkret beschlossenen Elemente zurückzuführen ist.“³⁴ Ebenso in der Patoralkonstitution „Gaudium et spes“ des II. Vatikanischen Konzils: „Die einzelnen, die Familien und die verschiedenen Gruppen, aus denen sich die politische Gemeinschaft zusammensetzt, wissen, daß sie allein nicht imstande sind, alles das zu leisten, was zu einem in jeder Richtung menschlichen Leben gehört. Sie erfassen die Notwendigkeit einer umfassenderen Gesellschaft, in der alle täglich ihre eigenen Kräfte zusammen zur ständig besseren Verwirklichung des Gemeinwohls (= Wert, A. F. U.) einsetzen. So begründen sie denn die politische Gemeinschaft in ihren verschiedenen Formen. Die politische Gemeinschaft besteht also um dieses Gemeinwohls (= Wert, A. F. U.) willen; in ihm hat sie ihre letztgültige Rechtfertigung und ihren Sinn, aus ihm leitet sie ihr ursprüngliches Eigenrecht ab. Das Gemeinwohl aber begreift in sich (complectitur) die Summe aller jener Bedingungen gesellschaftlichen Lebens, die den Einzelnen, den Familien und gesellschaftlichen Gruppen ihre eigene Vervollkommnung voller und ungehinderter zu erreichen gestatten.“³⁵ In diesem Sinn erhält also der Begriff „Gemeinwohl“ einen umfassenderen Sinn: Gemeinwohl als Wert und Gemeinwohlinstitutionen. In dem aus „Gaudium et spes“ zitierten Text wird auf einen Passus

³⁴ Utz – von Galen XXII 25.

³⁵ Utz – von Galen IV 795.

Exk. III in „Mater et Magistra“ hingewiesen, der die Komplexität des gebrauchten Gemeinwohlbegriffes noch deutlicher zum Ausdruck bringt: „Dieses (das Gemeinwohl, A. F. U.) begreift in sich ja den Inbegriff jener gesellschaftlichen Voraussetzungen, die den Menschen die volle Entfaltung ihrer Werte ermöglichen oder erleichtern. Außerdem halten Wir es für notwendig, daß die leistungsgemeinschaftlichen Gebilde sowie die vielfachen Unternehmungen, in denen der Vergesellschaftungsprozeß sich vorzugsweise abspielt, sich wirklich kraft eigenen Rechtes entwickeln können und daß die Verfolgung ihrer Interessen im Einklang mit dem Gemeinwohl bleibt“.³⁶ Zweimal wird hier vom Gemeinwohl gesprochen, im Sinn der gesellschaftlichen Voraussetzungen und im Sinn des Gemeinwohls als eines Wertes, mit dem die Aktivität der einzelnen Gruppen in Einklang stehen soll. Der Gebrauch des komplexen Begriffes Gemeinwohl (Wert *und* Bedingungen) kann natürlich den Urbegriff von Gemeinwohl (Wert) nicht austilgen. Dieser behält in den päpstlichen Texten vielmehr seine Eigenständigkeit, wie die verschiedenen schon zitierten Texte beweisen. Denn ohne diesen Wertbegriff gibt es keine echte Integration der Einzelleistungen in das Gesellschaftsganze, wie aus dem Brief „Octogesima adveniens“ Pauls VI. (14. 5. 1971) hervorgeht: „In diese umfassende Gemeinschaft (politische Gemeinschaft, A. F. U.) ist die Leistung der einzelnen einzugliedern; eben damit wird sie auf das Gemeinwohl hingeordnet“.³⁷

Das Gemeinwohl der Kirche und das ihm entsprechende Subsidiaritätsprinzip

Wie weitreichend und umfassend der Begriff des Gemeinwohls gemäß der päpstlichen Lehre sein kann, läßt sich nicht besser darstellen als durch die kirchliche Auffassung vom Gemeinwohl der Kirche und von dem diesem Gemeinwohl entsprechenden Subsidiaritätsprinzip. Es war bereits davon die Rede, daß selbst das staatliche Gemeinwohl gemäß den päpstlichen Texten an sich den ganzen Menschen mit seinem materiellen und geistigen Wohl umfaßt. Und es wurde auch berichtet, daß gemäß der von den Päpsten gehaltenen naturrechtlichen

³⁶ Utz – von Galen IV 260.

³⁷ Utz – von Galen IV 917.

Auffassung die obrigkeitliche Gewalt an sich, d. h. gemäß der Staatsidee, kompetent ist, moralische Handlungen gesetzlich zu sanktionieren, so daß eine Parallelität besteht zwischen den Pflichten des Bürgers im Hinblick auf das Gemeinwohl und der gesetzgeberischen Kompetenz der obrigkeitlichen Gewalt. In der konkreten Wirklichkeit gibt es aber den Staat nicht, der sämtliche Bedingungen der Staatsidee erfüllt. Es gibt darum auch nicht die der Staatsidee entsprechende Gewalt. Außerdem besitzt kein Träger der staatlichen Gewalt das einer umfassenden moralischen Kompetenz entsprechende Wissen. Der rechtliche Vorrang der Eigeninitiative des Individuums in der Handlungsordnung (Subsidiarität als rechtliches Prinzip) ist gerade durch diese Tatsache begründet. Die Berufung auf die Freiheit allein reicht nicht aus. Sonst hätte die staatliche Gewalt überhaupt keine Kompetenz, die Freiheit um des Gemeinwohls willen zu beschränken.

Natürlich soll in jeder Gesellschaft, wie immer sie sich nennen mag, das Subsidiaritätsprinzip seine Geltung haben, d. h. es soll dem einzelnen und der von ihm gegründeten Gruppe die freie Initiative gewährt bleiben, jene Aufgaben zu übernehmen, zu denen er oder die Gruppe im Rahmen des Gemeinwohls befähigt ist. Doch stellt sich die Frage, wer eigentlich bestimmt, inwieweit der einzelne oder die Gruppe „befähigt“ ist, die vom Gemeinwohl geforderte Leistung zu erbringen. In der Familie ist es gemäß der kirchlichen Lehre der Vater, der um das Gemeinwohl der Familie wissen muß. Das Subsidiaritätsprinzip ist demnach in der Familie ein pädagogisches oder moralisches Prinzip. Anders im Staat, in dem es ein subjektives Recht zum Ausdruck bringt. Hier hat der einzelne gegen das vermeintliche Besserwissen des Trägers der Gewalt das Vorrecht, als Erstursache der Verwirklichung des Gemeinwohls betrachtet zu werden. Das von den Päpsten so vielseitig angerufene Subsidiaritätsprinzip als rechtliche Verteilungsnorm der Handlungskompetenz bezieht sich aus diesem Grund stets auf die Gemeinwohlverwirklichung im Staat.

In der Kirche als dem mystischen Leib Christi ist der getaufte Mensch bis in die letzten Fasern seines Seins der kirchlichen Gemeinschaft inkorporiert. Die Kirche ist aufgrund ihrer göttlichen Einsetzung die Institution, in welcher der Mensch sein letztgültiges Heil findet. Der totalen Inkorporation des einzelnen in die Gemeinschaft der Kirche entspricht darum auch ein

Exk. III totales Regime. Dies hat *Pius XI.* in seiner Ansprache an die Teilnehmer des Pilgerzuges des Bundes christlicher Arbeiter Frankreichs (18. 9. 1938) unmißverständlich zum Ausdruck gebracht: „Wenn es ein totalitäres Regime gibt — de facto und de jure totalitär —, so ist es das Regime der Kirche, denn der Mensch ist ein Geschöpf Gottes, er ist der Preis der göttlichen Erlösung, er ist der Diener Gottes, dazu bestimmt, für Gott hier unten und mit ihm im Himmel zu leben. Und Repräsentant der Ideen, der Gedanken und der Rechte Gottes ist nur die Kirche. Daher hat die Kirche wirklich das Recht und die Pflicht, eine totale Macht über die einzelnen zu beanspruchen: der ganze Mensch, der Mensch voll und ganz, gehört der Kirche, weil er ganz Gott gehört. Es gibt überhaupt keinen Zweifel hierüber für jeden, der nicht alles leugnen, alles ablehnen will.“³⁸

Wie steht es nun bei dieser Sachlage um das Subsidiaritätsprinzip in der Kirche? In seiner Ansprache an das Heilige Kollegium aus Anlaß der Inthronisation der neuen Kardinäle (20. 2. 1946) kommt *Pius XII.* auf diese Frage zu sprechen. Bezugnehmend auf „Quadragesimo anno“ erklärt er: „alle soziale Tätigkeit (gemeint ist „alle obrigkeitliche Tätigkeit“, denn sonst hätte der Satz keinen Sinn, A. F. U.) ist ihrer Natur gemäß subsidiär; sie (die obrigkeitliche Tätigkeit, A. F. U.) soll die Glieder des Sozialkörpers unterstützen, darf sie aber niemals zerschlagen oder aufsaugen. Wahrhaft leuchtende Worte, die für das soziale Leben in allen seinen Stufen gelten, auch für das Leben der Kirche, ohne Nachteil für deren hierarchische Struktur.“³⁹

Das Subsidiaritätsprinzip kann aber in der Kirche nicht dasselbe sein wie im Staat. In einem göttlich eingesetzten „totalitären“ Regime wirkt eine göttliche Führung. Der Träger der göttlichen Autorität entscheidet nicht nur im Sinn einer Friedensordnung, er verkündet auch und zuallererst die Wahrheit. So kann das Subsidiaritätsprinzip nur als pädagogische oder moralische Anweisung an den oder die Träger der kirchlichen Autorität verstanden werden, die mündigen Gläubigen in den Dienst der Wahrheit miteinzubeziehen. In diesem Sinn ist die Anweisung *Pius' XII.*, das Laienapostolat in der kirchlichen Tätigkeit einzuschalten, zu verstehen: „Auch hier möge die kirchliche

³⁸ Utz — von Galen III 55.

³⁹ Utz — Groner 4094.

Autorität das allgemein gültige Prinzip der Subsidiarität und gegenseitigen Ergänzung anwenden. Man möge den Laien die Aufgaben anvertrauen, die sie ebensogut oder selbst besser als der Priester erfüllen können. Sie sollen in den Grenzen ihrer Funktion und denjenigen, die das Gemeinwohl der Kirche ihnen zieht, frei handeln und ihre Verantwortung auf sich nehmen können“.⁴⁰

Zusammenfassung

1. Die kirchlichen Dokumente enthalten keine allgemeine Lehre über das Gemeinwohl. Die Verlautbarungen beziehen sich vornehmlich auf den Staat, wie er existiert, die Weltgemeinschaft oder die Kirche.

2. In den meisten Texten stehen die Äußerungen über das Gemeinwohl im Zusammenhang mit der Kompetenz des Staates (oder der Kirche) hinsichtlich der Ordnung der Entscheidungsrechte (Subsidiaritätsprinzip). Dadurch wird die Gemeinwohllehre komplex, nämlich bezogen auf die Werte, die im Gemeinwohl enthalten sind, wie auch auf die Ordnung der Kausalitäten, von denen die Verwirklichung der Gemeinwohlwerte abhängt.

3. Die *konkrete* Bestimmung des Gemeinwohls kann nur erfolgen, indem man die konkreten Verhältnisse wirtschaftlicher, sozialer und kultureller Art in Betracht zieht. Diese Betrachtung schließt naturgemäß die eventuell vorzusehenden institutionellen Maßnahmen mit ein. Die konkrete Ausformung des Gemeinwohls ist darum immer komplex. In mehreren Texten wird bei der Definition des Gemeinwohls außer auf die Natur des Menschen auch auf die gegebenen Verhältnisse Bezug genommen.

4. Dennoch lassen sich die Gemeinwohlwerte, also das, was im eigentlichen und letzten Sinn entsprechend der menschlichen Natur Gemeinwohl zu bedeuten hat, herauschälen. Dies geschieht durch die Betrachtung der Pflichten, die gemäß den Texten der einzelne gegenüber dem Gemeinwohl zu erfüllen hat, nicht aber durch die Betrachtung dessen, was dem Staat, besonders dem pluralistischen Staat, in der Handlungsordnung zusteht. Es ist daher nicht korrekt, das Gemeinwohl der katho-

⁴⁰ Utz – Groner 5992.

Exk. III lischen Soziallehre lediglich in den Bedingungen und Voraussetzungen zu sehen, gemäß welchen der einzelne seine persönliche Entfaltung und Vollendung zu finden vermag.

5. Da die im Gemeinwohl beschlossenen Pflichten personaler Natur sind, hat der Staat sie in seinen Maßnahmen zu berücksichtigen, indem er den entsprechenden Freiheitsraum garantiert oder unter Umständen in eigener Tätigkeit jene Aufgaben übernimmt, die der einzelne nicht zu leisten vermag. Aus diesem Grund gehören die institutionellen, organisatorischen Elemente in den Rahmen der Verwirklichung der Gemeinwohlwerte. Sie sind, obwohl engstens mit den Gemeinwohlwerten verbunden, nicht als *das* Gemeinwohl zu bezeichnen. Die päpstlichen Verlautbarungen nennen sie daher stets nur im Zusammenhang mit dem eigentlichen Gemeinwohl, dem sie zu *dienen* haben.

6. Die Gesellschaft ist als Institution der Menschen zu betrachten, so sehr sie durch die Natur des Menschen gefordert sein mag. Sie befindet sich im Raum der Kausalitäten der Gemeinwohlverwirklichung. Deshalb gilt, daß die Gesellschaft um des Menschen (der Personen) willen da ist, nicht umgekehrt. Es gilt aber nicht, daß das Gemeinwohl um des Menschen willen sei, weil im Gemeinwohl die Personen mit allen ihren Rechten und Pflichten eingeschlossen sind. Dies erhellt aus jenen Texten, in denen erklärt wird, daß der Mensch mit seinem gesamten Tugendleben dem Gemeinwohl zu dienen habe.

7. Das Gemeinwohl wird somit als höchste moralische Norm der Integration des gesamten Lebens der Personen betrachtet. Es gibt keinen Lebensraum, der sich dieser Integration entziehen dürfte. Das naturgegebene Gemeinwohl ist göttlicher Einsetzung.

8. Selbst auch die Religion hat ihren Platz im Gemeinwohl. Auf der Ebene der Verwirklichung hat darum der Staat die Pflicht, die Freiheit der Religion zu respektieren und sie als ein wichtiges Element des gesellschaftlichen Lebens zu betrachten, ohne jedoch ein religiöses Bekenntnis vorschreiben zu können.

9. Da das durch die Natur des Menschen geforderte Gemeinwohl Gegenstand der gesellschaftlichen Autorität ist, kann die staatliche Gewalt, die ihre Autorität von Gott erhält und somit im Gewissen zu verpflichten vermag, an sich alle im Gemeinwohl enthaltenen Werte gesetzlich sanktionieren, soweit diese in äußerlich erkennbaren Handlungen in Erscheinung treten.

Dies besagt jedoch nicht, daß die Staatsgewalt zur Unterscheidung von gut und böse berechtigt wäre, da diese Unterscheidung bereits im Naturgesetz erfolgt, das durch die Vernunft erkennbar ist. Die Bürger haben das Recht, die Staatsform zu bestimmen und ihre Regierung zu wählen. Sie können somit den Umfang sowie die Art und Weise der Gewaltanwendung begrenzen.

10. Im Staat hält sich die Regierung im Sinn des Subsidiaritätsprinzips mit eigener Tätigkeit zurück, um das Handlungsvorrecht des einzelnen nicht zu beschneiden. Wenngleich die Regierung immer ein wenigstens allgemein gehaltenes Gesellschaftskonzept braucht, so ist sie doch darauf angewiesen, mit der Konkretisierung der Gemeinwohldefinition abzuwarten, bis sie um die Leistungsfähigkeit und den Leistungswillen der einzelnen weiß. Sie kann den Konsens mit rechtlichen Mitteln nicht produzieren, sondern höchstens weitsichtig moralisch stimulieren. Anders in der Kirche. Hier ist der Konsens durch das Lehramt vorbestimmt. Das vom kirchlichen Lehramt definierte Gemeinwohl verpflichtet die Gläubigen zur Annahme. In der Handlungsordnung wird das Subsidiaritätsprinzip insofern angewandt, als das kirchliche Lehramt den Gläubigen die Initiative in der Gestaltung des kirchlichen Lebens überläßt.

4. DIE PHILOSOPHISCHE UND THEOLOGISCHE INTERPRETATION DES GEMEINWOHLBEGRIFFS DER KIRCHLICHEN SOZIALLEHRE

Das Objekt der Interpretation

In den päpstlichen Verlautbarungen findet man, wie öfters betont, keine Systematik der Gemeinwohllehre. Allerdings werden alle dazu gehörigen Elemente aufgeführt. Doch darf man von den Päpsten keinen systematischen Traktat erwarten, da alle päpstlichen Schreiben sich stets an einen bestimmten Kreis wenden und sich zu einem bestimmten Fragekomplex äußern. Eine eigentliche Gemeinwohltheorie müßte mit einer begrifflichen Analyse dessen beginnen, was man immer und überall mit dem Namen „Gemeinwohl“ verbindet. Es würde sich hierbei um eine allgemeine Bestimmung des Begriffes Gemeinwohl handeln, der über den Anwendungen auf Staat, Gruppe oder Kirche steht. Auf dieser höchsten Ebene der Abstraktion liegt die Unterscheidung in ein Gemeinwohl, das

Exk. III an sich ein Einzelwohl ist, sich aber in mehreren findet, und ein Gemeinwohl, das im wahren Sinn kollektiver Natur ist. Die kirchlichen Verlautbarungen streifen diese Seite des Problems bei ihrer Ablehnung der altliberalen Konzeption, gemäß der das Gemeinwohl lediglich die Summe aller Einzelwohle ist. Die kirchliche Soziallehre betont stets die allen Einzelmenschen übergeordnete Stellung des Gemeinwohls. Wie gezeigt werden wird, suchen alle Interpreten diese Überordnung zu retten, allerdings mit verschiedener Begründung und verschiedenen erkenntnistheoretischen Voraussetzungen.

Das Problem besteht nun darin, ob diese Überordnung apriorisch ist, so daß das Einzelwohl überhaupt nicht gedacht werden kann ohne Integration ins Gemeinwohl, oder ob das Gemeinwohl nur aufgrund einer physischen Notwendigkeit gefordert ist, weil der einzelne sein Wohl anders nicht finden würde. Man könnte diesen Unterschied auch mit der Frage kennzeichnen: Ist die Individualethik nur verständlich durch die Einordnung in eine umfassende Sozialethik oder ist die Sozialethik ein Annex bzw. eine Erweiterung der Individualethik aus der Erkenntnis heraus, daß die volle Entfaltung der individuellen Moral gesellschaftlicher Hilfe bedarf? Man könnte das Problem auch so formulieren: Ist das Gemeinwohl für jedes Individuum ein a priori vorgegebener Wert, oder schaffen die Menschen aufgrund ihrer Bedürftigkeit den gemeinsamen Wert? Im ersten Fall (a priori vorgegebener Wert) wäre die Erkenntnis der Bedürftigkeit des Individuums nur eine Bestätigung dafür, daß der Mensch sich in die übergeordnete Norm integrieren soll, im zweiten Fall besteht das Gemeinwohl nur insofern zu Recht, als die Bedürftigkeit des Menschen es erfordert. Im zweiten Fall müßte man, um zu einer echt universalen Norm zu kommen, empirisch nachweisen, daß jedes Individuum in jeder Hinsicht in allen Zeiten der Mithilfe bedürftig ist. Die übergeordnete Norm bliebe aber in ihrem innersten Wesen eine individualethische Norm, weil immer entnommen aus einem individuellen Phänomen.

Die Ansichten der Interpreten gehen hauptsächlich bezüglich der Beantwortung der Frage auseinander, welche menschlichen Werte in dem Gemeinwohlbegriff „kollektiviert“ werden können. Man könnte meinen, diese Auseinandersetzung sei spitzfindig und von wenig praktischem Belang für die konkrete Bestimmung der allgemeinen Wohlfahrt. Dennoch hat, was

noch zu beweisen sein wird, diese theoretische Auseinandersetzung Folgen für die Bewertung der Maßnahmen, Bedingungen und Voraussetzungen der Gemeinwohlverwirklichung in der Handlungsordnung. Schon aus dem, was über die Familie und die Kirche gesagt worden ist, vermag man leicht zu erkennen, daß es nicht einerlei ist, welche Werte man auf der ersten Etappe in die Gemeinwohldefinition einsetzt.

Bezüglich der Definition des Gemeinwohls gibt es unter den katholischen Interpreten hauptsächlich drei systematische Begründungen. Man kann diese mit dem Namen von drei Autoren benennen: *Thomas von Aquin*, *Gustav Gundlach SJ* und *Johannes Messner*. Ob bewußt oder unbewußt halten sich alle übrigen Interpreten an eine dieser drei Richtungen.⁴¹

a) *Das Gemeinwohl bei Thomas von Aquin*

Thomas von Aquin hat keine systematische Darstellung seiner Gemeinwohlllehre geboten. Man muß seine verschiedenen Aussagen mit seiner gesamten Vorstellung der Weltordnung, mit seiner Erklärung des göttlichen Schöpferwillens, mit seiner Naturrechtslehre, besonders mit seiner Auffassung vom Verhältnis zwischen der Wesensnatur und dem Individuum, also seiner Erkenntnislehre in Verbindung bringen. Sonst versteht man ihn falsch. Der heute öfters unternommene Versuch, die Kantsche Freiheitsvorstellung in verschiedene, aus dem großen Kontext gerissene Texte hineinzuzinterpretieren, ist eine völlige Verkennung der großen philosophischen und theologischen Zusammenhänge, in die *Thomas* seine einzelnen Traktate hineingestellt hat.

Das Verhältnis von menschlicher Wesensnatur und individueller Natur fußt auf der thomasischen Abstraktionslehre. Diese ist nicht, wie oft erklärt wird, einfach eine Übernahme der aristotelischen Erkenntnistheorie. Vielmehr gründet sie in der thomasischen Analyse der Schöpfung. Gott kann in der Schöpfung nur das Abbild seiner eigenen Vollkommenheit suchen.

⁴¹ In dem Artikel „Johannes Messners Konzeption der Sozialphilosophie“ in: „Das Neue Naturrecht, Die Erneuerung der Naturrechtslehre durch Johannes Messner“, hsg. von A. Klose, H. Schambeck und R. Weiler, Berlin 1985, 21–62, habe ich die Konzeption Messners im Vergleich zu Thomas von Aquin und G. Gundlach dargestellt. Hier eine zusammenfassende und zugleich ergänzende Darstellung.

Exk. III Um die Vollkommenheit des Schöpfers auch nur andeutungsweise widerzuspiegeln, brauchte es eine Vielfalt von Wesen. Alle geschaffenen Wesen sind also durch die Schöpfung in einer Einheit oder, wie *Thomas* sagt, in einem Gemeinwohl kollektiv verbunden. Dieses Gemeinwohl ist Gott, dessen Vollkommenheit alle Wesen darstellen sollen. Gott ist das Ziel aller Geschöpfe. Diese Finalisierung drückt *Thomas* dadurch aus, daß er sagt: „ein einzelnes Wesen liebt sein eigenes Wohl um des Gemeinwohls des gesamten Alls willen, das Gott ist.“⁴²

Man darf sich diese Weltsicht nicht pantheistisch vorstellen. Gott bleibt der von der Welt getrennte Schöpfer. Alle Kreaturen „streben“ als Verursachte zu ihm als ihrer Ursache und ihrem Erhalter. Dieses Streben ist ontologisch, d. h. im Sein zu sehen im Sinn der immanenten Relation des geschaffenen Seins zum ungeschaffenen und allverursachenden. Unter diesem Gesichtspunkt ist Gott das gemeinsame Wohl aller Kreaturen. Er ist aber weiterhin das der Welt immanente Gemeinwohl, insofern er sich im Gesamt der Schöpfung abgebildet hat, so daß jedes Geschöpf einen Teil der göttlich gewollten Ordnung darstellt. Das ist keine Mystik. Es handelt sich auch nicht um eine neue Version der Hierarchie der Kräfte nach der Darstellung des Pseudo-Dionysius Areopagita, so sehr *Thomas* diese gekannt und auch geschätzt hat. Vielmehr analysiert *Thomas* den Vorgang des göttlichen Schöpfungsaktes, der nicht einzig in einem Willen sich vollzog, sondern von einer Idee geleitet sein mußte. Anders kann man sich das Wirken Gottes als eines persönlichen Wesens nicht vorstellen. Man muß darum bei der Vielfalt der Geschöpfe einen einsichtigen Grund dafür finden, daß alle Geschöpfe notwendigerweise ihr Ziel in dem absoluten Wesen Gott haben. Diese Überlegungen sind nicht übernatürlicher Art. Sie gehören zur rationalen Theodizee. Gemäß der kirchlichen Lehre ist die Vernunft befähigt, Gottes Existenz aus der Schöpfung zu erkennen. *Thomas* hat den Ansatz seiner Gemeinwohldefinition in dem rational erkennbaren Verhältnis des Schöpfers zur Schöpfung gefunden. Dieser Ansatz ist bedeutsam, weil er den Sachverhalt, der zur Existenz des ersten und obersten Gemeinwohls führt, ins Blickfeld rückt.

⁴² S. Theol. I–II 109,3. Die verschiedenen Thomastexte zum Gemeinwohl sind von *A. P. Verpaalen* gesammelt worden. Ich habe diese Sammlung als Anhang II in den ersten Band der Sozialethik aufgenommen. Der hier zitierte Text befindet sich daselbst unter Nr. 284.

Auch die Menschen untereinander sind durch ein Gemeinwohl verbunden. Auch hier wird das Sein des Menschen ins Auge gefaßt. *Thomas* fragt sich, warum es nötig war, das Wesen des Menschen in solcher Vielfalt zu schaffen. Während der reine Geist, in der Theologie als Engel bezeichnet, für sich eine spezifische Einheit darstellt, kann der mit der Materie verbundene Geist, der einzelne Mensch, nicht als „species“, sondern in gewissem Sinn nur als Träger der spezifischen Natur, genauer formuliert, als konkretisierter Teilhaber der Species bezeichnet werden. Um die Species, d. h. die Wesensnatur des Menschen zum Ausdruck zu bringen, braucht es eine Vielfalt von Einzelmenschen, die zusammen in gemeinsamer körperlicher und geistiger Tätigkeit das zur Entfaltung bringen, was an Potentialität in der Wesensnatur des Menschen grundgelegt ist. Nur auf diese ontologische Weise ist der Nachweis zu erbringen, daß der Mensch wesentlich sozial ist, so daß es für alle Zeiten ausgeschlossen ist, daß jemals ein Mensch nicht sozial wäre. Wenn man einzig von der empirisch feststellbaren Bedürftigkeit des einzelnen Menschen ausgeht, ist nicht einzusehen, warum der Mensch sich nicht zum solitären Wesen entwickeln könnte. *Thomas* selbst kommt verschiedentlich auf die Hilfsbedürftigkeit und auch auf die dem Nächsten zugewandte Geselligkeit zu sprechen, um zu zeigen, daß der Mensch sozial ist. Aber dieser Beweis verhält sich zu dem ontologischen Beweis wie eine empirische Bestätigung einer metaphysisch gewonnenen Erkenntnis.

Von diesem Blickpunkt aus wird einsichtig, warum die Gemeinwohlgerechtigkeit die edelste aller sittlichen Tugenden ist, d. h. warum die Sozialethik die Individualethik in sich begreift und nicht umgekehrt. Und auch nur so wird verständlich, warum das Gemeinwohl die höchste Norm auch für die Betätigung der Freiheit ist. Die Autonomie ist ein Stück des Gemeinwohls, sie ist dem Gemeinwohl nicht vorgeordnet, sondern in ihm enthalten. Jedoch ist sie der Gesellschaft vorgeordnet, weil diese an die Wertfülle des Gemeinwohls gebunden ist. *Thomas von Aquin* hat das Verdienst, den aristotelischen Begriff des Gemeinwohls präzisiert zu haben als vorgesellschaftliches Objekt.

Die thomasische Sicht des Gemeinwohlproblems erhärtet jene Aussagen der Päpste — und es handelt sich hierbei um die ganze Tradition —, daß das Gemeinwohl, soweit es aus der

Exk. III menschlichen Natur bestimmt werden kann, göttlicher Institution ist. Es wird aus ihr auch klar ersichtlich, daß die letztgültige Verantwortung der staatlichen Autorität ihre legislative Kraft göttlicher Einsetzung verdankt. Die Logik der thomasischen Ableitung des Gemeinwohlbegriffes ist klar und für denjenigen, der die Lehre von Gott, dem Schöpfer, als rationale Erkenntnis annimmt, unbestreitbar. Allerdings findet diese Logik bei den modernen Philosophen keinen Anklang mehr. Einen Christen dürfte dies jedoch weiter nicht stören. Aus lehrpädagogischem Grund wäre es wünschenswert, eine Ableitung dieser Gemeinwohlkonzeption zu finden, die auch von nicht katholisch denkenden Philosophen mit Sympathie aufgenommen würde. *Johannes Messner* hat diesen Weg zu gehen versucht, wovon noch die Rede sein wird.

Die mit allen menschlichen Werten befrachtete thomasische Gemeinwohl-idee hat zwar ihre Bedeutung für die Bestimmung der allgemeinen Wohlfahrt, sie ist aber noch nicht praxisnahe genug. Damit stehen wir vor der Frage, in welcher Weise diese Idee in der Handlungsordnung verwirklicht werden soll. Es genügt nicht, auf die Pflicht eines jeden Menschen gegenüber dem Gemeinwohl zu pochen, ohne die gesellschaftlichen Ordnungsregeln darzustellen, durch welche die moralische Pflicht aller konkret motiviert und damit gesellschaftlich effizient wird. Auch hierüber hat sich *Thomas von Aquin* Gedanken gemacht. Auf *politischer* Ebene war er zwar der Ansicht, daß eine Aufteilung der Macht den Einheitscharakter des Gemeinwohls gefährden könnte, so daß er hier, in Entsprechung zum einen Schöpfer auch in der staatlichen Gemeinschaft einen einzigen Träger der Gewalt sehen wollte. Für die damalige christliche Welt war dies der nächstliegende Gedanke, zumal die Fürsten noch an den einen Inhaber der kirchlichen Gewalt moralisch gebunden waren. Der Schluß aus dem Monotheismus auf die Monarchie ist aber für *Thomas* nicht unausweichlich, wie moderne Interpreten der thomasischen Befürwortung der Monarchie meinen. *Thomas* geht es einzig um die sichere Wahrung der Einheit des Gemeinwohlbegriffes. Diese Einheit ist, wie wir aus Erfahrung wissen, auch in der Demokratie möglich, vorausgesetzt allerdings – und das ist für uns Moderne das Grundproblem –, daß noch ein Konsens bezüglich der Grundwerte garantiert ist. Auf *wirtschaftlichem* Gebiet hat aber *Thomas* entgegen seiner Stellungnahme auf politischer Ebene eine

ausgesprochen pluralistische Gewaltverteilung als die dem Gemeinwohl einträglichere, effizientere Verwirklichung gesehen gegenüber einer autoritären Planung. In der *gesellschaftlichen* Ordnung denkt *Thomas* ebenso pluralistisch, wie seine Äußerungen über Ehe und Familie dartun.

Der Pluralismus auf der wirtschaftlichen Ebene wird von *Thomas* durch die Befürwortung der privaten Eigentumsordnung begründet. Beachtenswert ist, daß *Thomas* das Recht auf privates Eigentum nicht unmittelbar mit der Person verbindet, sondern konsequent aus dem von Gott gesetzten letzten Zweck der materiellen Güter ableitet. Unter Voraussetzung der durch die gesamte christliche Tradition festgehaltenen Lehre, daß die materielle Welt allen Menschen nützen soll, fragt er sich, in welcher Art und Weise diese göttliche Anordnung am effizientesten erfüllt werden könne. Im Hinblick auf die empirisch allgemein gültige und durch die Lehre von der Erbsünde erhärtete Feststellung, daß der Mensch für die sorgfältige, d. h. wirtschaftliche Nutzung leichter aufgrund des Selbstinteresses als aufgrund des an sich werthöheren Gemeininteresses motiviert ist, spricht er sich, die Ansicht des *Aristoteles* aufnehmend, für die private Verwaltung der Güter aus. Um der Gemeinwohlforderung gegenüber gerecht zu bleiben, wird der private Eigentümer sozial belastet, d. h. verpflichtet, das, was er nicht braucht, dem Nächsten abzugeben. *Thomas* sieht in dieser Pflicht eine echte Gerechtigkeitspflicht. Der Gedanke der sozialen Belastung der Person wird demnach erst auf der Ebene der Handlungsnormen geweckt. Auf der obersten Ebene, der der Werte, kann man gemäß *Thomas* noch nicht von „Belastung“ sprechen, weil dort die Person nicht nur sozial „belastet“ ist, sondern in ihrer Natur sozial *ist*. Da in den päpstlichen Verlautbarungen der Begriff des Gemeinwohls vornehmlich im Bereich der Handlungsordnung gebraucht wird, sprechen sie immer nur von sozialer Belastung. Und da auch die Person in den päpstlichen Äußerungen immer im Kontext der Gesellschaft, also der zur Verwirklichung des Gemeinwohls und des darin eingeschlossenen Einzelwohls notwendigen Institution, gesehen wird, wird sie unmittelbar mit dem Recht auf Privateigentum verbunden. Diese Vermischung der zwei Ordnungen (der Werte und der Verwirklichung) führte in „*Laborem exercens*“ sogar dazu, daß *Johannes Paul II.* den entsprechenden Thomastext in der Weise auslegte, als ob *Thomas* unvermittelt die Person als Rechtsträger von

Exk. III Eigentum angesehen hätte.⁴³ Es ist nicht ausgeschlossen, daß in der wesentlichen Verknüpfung von Person und Eigentum der Einfluß von *J. Locke* wirksam war. Nachweislich hat das rationalistische Naturrecht über *L. Taparelli d'Azeglio SJ* Eingang in die katholische Soziallehre gefunden.

Durch den Nachweis der privaten Eigentumsordnung als der einzigen dem Gemeinwohl gerecht werdenden Wirtschaftsordnung erhält gemäß der dargelegten thomasischen Doktrin die einzelne Person mit ihrer moralischen Verantwortung das Recht der Priorität im wirtschaftlichen Handeln vor aller Intervention vonseiten der staatlichen Gewalt. Hier wird die stringent juristische Form des Subsidiaritätsprinzips, wenn auch nicht ausdrücklich von *Thomas* so benannt, sichtbar.

Zusammenfassung

Vergleicht man die thomistische Konzeption des Gemeinwohls mit der der päpstlichen Verlautbarungen, dann findet man leicht die völlige doktrinäre Deckung beider. Das kann nicht verwundern, da die ersten groß angelegten Staatsenzykliken wie auch die erste Sozialenzyklika (*Rerum novarum*) von einem überragenden Kenner der Werke des hl. *Thomas von Aquin* verfaßt wurden: *Leo XIII.* Da *Leo XIII.* die Gemeinwohlfrage im Hinblick auf den Staat, und zwar auf die konkrete Situation im Auge hatte, steht selbstverständlich die Handlungsordnung im Vordergrund des Blickfeldes. Dies jedenfalls deutlich in „*Rerum novarum*“ hinsichtlich der Eigentumsfrage. Dagegen lassen die staatsphilosophischen Enzykliken *Leos XIII.* die thomistische Systematik deutlicher hervortreten. Die Wertfülle des Gemeinwohls, in der auch die menschliche Person mit ihrer Freiheit und allen sittlichen Pflichten enthalten sind, ist in den päpstlichen Texten in gleicher Weise definiert wie bei *Thomas von Aquin*. Das gleiche gilt von der Ableitung des Gemeinwohls aus göttlicher Institution.

Die Logik, der *Thomas* folgt, zeigt deutlich die Spuren des in seiner gesamten Theologie wirksamen Prinzips „*gratia supponit naturam*“ – die Gnade setzt die Natur voraus –. Wenn das

⁴³ Vgl. meinen Kommentar zu „*Laborem exercens*“ in: *Ethische und soziale Existenz, Gesammelte Aufsätze aus Ethik und Sozialphilosophie*, Inst. f. Gesellschaftswissenschaften Walberberg, Bonn 1983, 358 f.

natürliche Gemeinwohl, wie es sich aus der menschlichen Natur ergibt, nicht alle sittlichen Werte in sich begreifen könnte, dann müßte man auch für das übernatürliche Gemeinwohl, nämlich das der Kirche, eine merkliche Begrenzung in Betracht ziehen. Wie *Pius XI.* gesagt hat, ist die Kirche eine totalitäre Gesellschaft. Nichts, auch nicht das Personalste steht außerhalb des Gemeinwohls dieser Gemeinschaft. Dieses Gemeinwohl ist die oberste und umfassendste Integrationsnorm des menschlichen Daseins. Jedwede göttliche Berufung geht über die Kirche. Es gibt keine von der Kirche getrennte Berufung. Diese göttliche Berufung wendet sich in der Gnade zwar an den einzelnen, aber stets an den einzelnen, insofern er Glied der Kirche ist, genauso wie die Erlösung durch Christus die Erlösung der Menschheit sein wollte und über diese des einzelnen. Es kann also keiner erklären, er sei um seiner selbst willen erlöst. Gewiß, er mag es behaupten, aber nicht ohne zugleich an die anderen zu denken, die mit ihm „in corpore“ erlöst worden sind. *Thomas* hat dies in der Weise ausgedrückt, daß er erklärte, die Erlösung bezöge sich zunächst auf die Natur des Menschen und über sie auf das Individuum. Unverkennbar ist hier die Bedeutung des Gemeinwohls in der gesamten Moral, sowohl in der Natur wie in der Übernatur. Der thomasische Gemeinwohlbegriff ist somit auf jedwede natürliche wie auch übernatürliche Gemeinschaft anwendbar. Das ist ein Zeichen seiner überragenden systematischen Brauchbarkeit.

Jede Gesellschaft hat ihr Gemeinwohl, ihre eigene personenbezogene kollektive Wertordnung: die Ehe, die Familie, der Staat und die Kirche.

Die Handlungsordnung wird jeweils bestimmt entsprechend der realen Ausstattung der zum Gemeinwohl gehörenden Autorität, anders in der Ehe, anders in der Familie, anders im Staat und anders in der Kirche. Die besagte „Ausstattung“ wird bestimmt entsprechend dem Wissen und der realen Wirkkraft des Trägers der Autorität. Und entsprechend erhält auch das Subsidiaritätsprinzip seine eigene Spezialisierung.

Überschaut man den logischen Verlauf dieser Gemeinwohlkonzeption, dann kann man ihr das Prädikat einer perfekten, konsistenten Systematik nicht versagen. Darauf kommt es sowohl philosophisch wie theologisch an. Und danach sind auch die anderen Konzeptionen zu beurteilen.

b) *Das Gemeinwohl im Solidarismus von G. Gundlach*

Der Thomismus beginnt die Gesellschaftslehre beim Gemeinwohl, das aus der individual-sozialen Natur des Menschen folgt. Erst von hier aus wird die kausale, d. h. die Handlungsordnung angegangen. Der Solidarismus von *G. Gundlach* beginnt bei der handelnden Person, deren Intention und Zielbestimmung. Die Person, die ihre Vollkommenheit erstrebt, erkennt ihre eigene Beschränktheit, ihre Hilfsbedürftigkeit. Sie braucht den Mitmenschen, um jene Lücken auszufüllen, die bei isoliertem Handeln immer bleiben werden. Von diesem kausalen Ansatz aus ist alle Gesellschaftlichkeit und dementsprechend auch das Gemeinwohl zu sehen. Die Person ist „Quell und Ziel gesellschaftlichen Lebens“.⁴⁴ Selbstverständlich versteht *G. Gundlach* das Wollen des Mensch nicht im Sinn von Willkür. Das Menschenbild, das er zugrunde legt, ist nicht das des Utilitarismus. Vielmehr sieht er die Person in ihrer metaphysisch-naturhaften Ausrichtung auf das Lebensziel. Aber es ist immer die Einzelperson, die im Blickfeld steht, eben die Person, die handelt. Aus der Erkenntnis der Ergänzungsbedürftigkeit vereinigen sich die Menschen zur Gesellschaft. Die Gesellschaft kommt nur durch das solidarische Handeln der Personen zustande. Das Soziale ist das „eine in den Mehreren“, „*nicht zuerst ihre* (der Person, A. F. U.) *Integration in einem Ganzen, sondern ihre innerlich begründete, personale Ko-Existenz*, nämlich das in der endlich-unendlichen Intentionalität menschlicher Person begründete Zueinander und Gegenüber von Mehreren, das sie auf gegenseitige Mitteilung einstellt innerhalb der durch das Menschsein (*humanitas*) und seine Wertfülle abgesteckten Dimension personaler Selbstverwirklichung“.⁴⁵ Aus der im Sein aller Menschen begründeten Ergänzungsbedürftigkeit ergibt sich somit die personale Koexistenz und daraus die Notwendigkeit einer Organisation der Gesellschaft auf die Person hin. Der innere Aufbau der menschlichen Gesellschaftlichkeit von der Person her und auf die Person hin, mit anderen Worten: die gesellschaftlich verwirklichte Wertwelt der Person, wird als *Gemeingut*, die Verwirklichung des Gemeinguts als *Gemeinwohl* bezeichnet.⁴⁶ Zusammenfassend erklärt

⁴⁴ *G. Gundlach*, Staatslexikon, 6. Aufl. 3. Bd., Sp. 737.

⁴⁵ *G. Gundlach*, a. a. O., 7. Bd., Sp. 342. Hervorhebung von mir.

⁴⁶ Vgl. *G. Gundlach*, a. a. O., 3. Bd., Sp. 737.

G. Gundlach: „Die seins- und wertmäßige Begründung des Gemeinwohls beruht auf dem inneren und äußeren Aufbau der Gesellschaft. Das Gemeinwohl als Zustand ergibt sich also, wenn die Gesellschaft der innerlich notwendigen Forderung des Gemeinguts nach seiner dauernden Verwirklichung im äußeren, organisierten und organisierenden Aufbau der menschlichen Gesellschaftlichkeit entspricht. Wenn das Gesamt aller auf jene Forderung und ihre Erfüllung unmittelbar zielenden organisierenden Einrichtungen und Maßnahmen betrachtet wird, erfährt man das Gemeinwohl im Vollzug. Diese unmittelbare Begründung des Gemeinwohls im inneren und äußeren Aufbau menschlicher Gesellschaftlichkeit hebt es deutlich und wesentlich vom Privatwohl ab, ob man dies nun auf einzelne oder auf Gruppen bezieht.“⁴⁷

Die Bemerkung, das Soziale sei nicht zuerst die Integration der Person in einem Ganzen (vgl. zitierten Text), beweist, daß das „Gemeingut“ nicht das Gleiche sein kann wie das „Gemeinwohl“ in der thomistischen Gemeinwohlkonzeption. Der Gedankengang, den *G. Gundlach* verfolgt, ist unter seiner Voraussetzung logisch. Die Personen erkennen in der gesellschaftlichen Organisation das Mittel, das allen zur eigenpersönlichen Vollkommenheit verhilft. Der Zweck der gesellschaftlichen Kooperation ist demnach die Vervollkommnung eines jeden Kooperierenden. Dieser Zweck ist der Selbstwert, um dessentwillen sich die Glieder verbunden haben. Er ist aber nicht wie im thomistischen Denken die apriorische Norm, in der die einzelnen Personen Teile eines Ganzen sind. *O. v. Nell-Breuning* formuliert diesen Gedankengang, indem er erklärt, das Gemeinwohl sei „genau das, um dessentwillen die einzelnen sich zu diesem Ganzen verbunden haben, mit anderen Worten, der Zweck oder das Ziel, wozu oder wofür das betreffende gesellschaftliche Gebilde oder Gemeinwesen besteht; das so verstandene Gemeinwohl wird um seiner selbst willen erstrebt, ist eindeutig ein *Selbstwert*. Manche sprechen, um deutlich zu machen, daß sie dies meinen, statt von *Gemeinwohl* von *Gemeingut*“.⁴⁸ Der Selbstzweck der Gesellschaft entsteht, wie

⁴⁷ A. a. O., 3. Bd., Sp. 737. Vgl. auch die von *A. Rauscher* herausgegebenen zwei Bände der Schriften *G. Gundlachs*: Die Ordnung der menschlichen Gesellschaft, Köln 1964.

⁴⁸ Gerechtigkeit und Freiheit, Grundzüge katholischer Soziallehre, Wien 1980, 35.

Exk. III man deutlich sieht, aus dem gemeinsamen Wollen, durch das sich die Gesellschaftsglieder verbinden. Diese kausale Sicht unterscheidet sich grundsätzlich von der ethischen der thomistischen Konzeption. Ethische Normen sind *vor* dem Wollen, sie bestimmen das Wollen oder sollen es bestimmen. Der Selbstzweck der Gesellschaft ist aber bei *v. Nell-Breuning*, wenn man seine Ausführung logisch versteht, aus der Sicht der Personen ein Dienstwert. In der Tat steht auch gemäß thomistischer Sicht die Gesellschaft im Dienst der Personen, aber aufgrund einer ganz anderen Logik. Die Gesellschaft hat hierbei ein eigenes ethisches Objekt (das Gemeinwohl als Wert), das im Hinblick auf die Personen nicht als Dienstwert bezeichnet werden kann, weil dieses Objekt zunächst eine Integrationsnorm der Personen darstellt und erst von hier aus auf die individuelle Absicht der Person trifft. Wie bereits dargestellt, sprechen die kirchlichen Verlautbarungen meistens im Sinn der Gesellschaft als Organisation gemeinsamen menschlichen Handelns. In dieser Hinsicht stimmt es, was *O. v. Nell-Breuning*⁴⁹ sagt: „In kirchlichen Verlautbarungen meint ‚Gemeinwohl‘ in der Regel als terminus technicus den *Dienstwert* und wird in diesem Sinn manchmal sogar eigens definiert als der Inbegriff alles dessen, was an Vorbedingungen oder Voraussetzungen erfüllt sein muß, damit der einzelne durch Regen seiner eigenen Kräfte sein eigenes Wohl verwirklichen kann“. Es stimmt aber nicht mehr, wenn *O. v. Nell-Breuning* fortfährt: „Den Dienstwert ‚Gemeinwohl‘ meinen im allgemeinen auch die Autoren, die dem Orden der Gesellschaft Jesu angehören, während die Angehörigen des Dominikanerordens, wenn sie von ‚Gemeinwohl‘ sprechen, vorwiegend an das Gemeinwohl als *Selbstwert* denken“.⁵⁰ Ich weiß nicht, welche Dominikaner gemeint sind. Jedenfalls ist diese Interpretation der kirchlichen Lehre nicht die authentische. Wenn man sich das über das Gemeinwohl der Kirche Gesagte vor Augen hält, dann erkennt man unzweifelhaft, daß das Gemeinwohl ein vorgesellschaftlicher Wert ist, der in der ersten Intention Gottes eine Integrationsnorm der Personen bedeutet. Dies gilt nicht nur vom Gemeinwohl der Kirche, sondern auch für alle in der Natur des Menschen grundgelegten und aus ihr geforderten Gemeinschaften (Ehe, Familie, Staat).

⁴⁹ A. a. O., 35 f.

⁵⁰ A. a. O., 36.

Das hat mit Kollektivismus nichts zu tun, sofern man die Analogie zur Kenntnis nimmt, die im Gemeinwohlbegriff liegt: proportionale Eingliederung jeder Person in das Gesamt, wobei selbstverständlich die Personwürde eines jeden Gliedes ihre volle Achtung erfährt.

Die kausal orientierte Definition des Gemeinwohls als Gemeingut im angeführten Sinn, hat ihre eigene Bedeutung, die bei aller Kritik nicht unterschätzt werden darf. Die thomistische Ganzheitssicht könnte leicht im Sinn des objektiven Geistes *Hegels* verstanden werden. Noch schlimmer wäre es, die Parallele zum *Marx*schen Totalitarismus herzustellen. Die thomistische Version entstammt dem Ordnungsdenken, die Gundlachsche dagegen dem rationalistischen Naturrecht wie ähnlich die Menschenrechtserklärung der UNO. Die thomistische Denkweise muß an einem Punkt, nämlich dort, wo die Gesellschaft als Leistungsgesellschaft gefaßt werden muß, in die individualistische, vom rationalistischen Naturrecht herkommende Konzeption einmünden, aber nur aus praktischen, nicht theoretischen Gründen. Die Kirche kann für ihre Gemeinschaft nur im Sinn der Ordnung denken.

Wie gezeigt wurde, ist auch in der thomistischen Sicht die Gesellschaft als Organisation ein Dienstwert. Nur wird dieser Dienstwert nicht direkt auf das individuelle Wohl des einzelnen ausgerichtet, sondern zunächst auf die Integration der Glieder in die Gesamtwohlfahrt. Das Kind soll in der Familie als Glied der Familie glücklich sein, nicht einfach als Mensch im allgemeinen. Die solidarische Hilfeleistung der Bürger untereinander soll nicht nur aufgrund einer bilateralen Beziehung vor sich gehen, sondern zuerst eine die gesamte Gemeinschaft materiell und geistig aufbauende Tätigkeit sein, also nicht nur ein zwischenmenschlicher Solidarismus, sondern ein Gemeinwohlsolidarismus. Einzig dieser Solidarismus entspricht der ethischen Forderung, von der auch in den kirchlichen Verlautbarungen die Rede ist, daß der einzelne mit seinem gesamten sittlichen Leben einen Beitrag zum Gemeinwohl leisten soll.

Nun wird das Gemeinwohl in der Praxis weniger vonseiten der Pflichten des einzelnen zum Gesamt als vielmehr von seinen individuellen Rechten und in der Folge vom Aufgabenbereich der gesellschaftlichen Autorität aus betrachtet. Im Zentrum stehen die gesellschaftlichen Gemeinwohl*maßnahmen*. Auf jeden Fall trifft dies für den Staat zu, der über das innere Leben des

Exk. III Menschen keine Kompetenz besitzt, der vielmehr nur die äußeren Bedingungen zu schaffen hat, aufgrund deren der einzelne seine allseitige Vervollkommnung finden kann. Auf dieser Ebene brauchen sich darum die Vertreter verschiedener Gemeinwohlkonzeptionen nicht darum zu streiten, welche Gemeinwohldefinition korrekter sei. In der Praxis geht es um die Stimulierung der Wirkkräfte, das sind die Menschen mit ihrem Verstand und freien Willen, jene Wesen, die ihr eigenes Ergänzungsbedürfnis wahrnehmen und die Gesellschaft in dieser Intention aufbauen. In der Handlungsordnung individualisiert sich die Sozialethik. Sie erscheint beinahe nur noch wie ein Annex zur Individualethik. Darum redet man auf dieser Ebene von der „sozialen Belastung“ des Individuums, während es auf der vor der Handlung liegenden Ebene der *natura humana* nur den Menschen gibt, der zugleich sowohl individuelles wie soziales Wesen *ist*, nicht aber als Individuum sozial nur „belastet“ ist. Die ganzheitliche Sicht ist darum aber nicht belanglos geworden. Ohne Ordnungsdenken zerfällt das Gemeinwohl in die Summe der Individualwohle. Das Ordnungsdenken setzt aber einen Ganzheitsbegriff voraus, von dem aus die Individuen eben nur Teilfunktion ausüben. Von dieser grundsätzlichen Systematik aus dürfte man darum der thomistischen These den Vorzug geben. Inwieweit sich dieser Vorzug in der praktischen Wohlfahrtsbestimmung auswirkt, soll später erörtert werden.

Der Wandel im Ansatz sozialethischen Denkens – vom thomistischen Ordnungsdenken zur individuellen Handlung – hat seinen geschichtlichen Hintergrund. Auf dem Boden der katholischen Soziallehre beginnt er bei *Luigi Taparelli d’Azeglio SJ*.⁵¹

*Taparelli*⁵² kannte die Werke von *Thomas von Aquin* kaum. Er hatte seine Ausbildung vor dem Eintritt in den Jesuitenorden auf der Basis des Eklektizismus und Sensismus empfangen. Er selbst bestätigte, daß er als Anregung nur nichtkatholische Handbücher in Händen gehabt habe. *Marcel Thomann* hat

⁵¹ *Saggio teoretico di diritto naturale appoggiato sul fatto*. 2 vol., Palermo 1840/41, Prato ²1883. Deutsche Ausg.: Versuch eines auf Erfahrung begründeten Naturrechts. Aus dem Italienischen übersetzt von *Fridolin Schöttl* und *Carl Rinecker*. 2 Bde., Regensburg 1845.

⁵² Zu seinem Lebensbild und seinem Einfluß auf *Gioachino Pecci*, den späteren *Leo XIII.*, vgl. *Helmut Sorgenfrei*, Die geistesgeschichtlichen Hintergründe der Sozialenzyklika „*Rerum novarum*“ Papst *Leos XIII.* vom 15. Mai 1891. Sammlung *Politeia* Bd. XXV, Heidelberg 1970, 116 ff.

nachgewiesen, daß *Taparelli* den Vertreter des rationalistischen und individualistischen Naturrechts *Christian Wolff* reichlich kopierte.⁵³ Im Vordergrund steht nicht mehr eine universelle Ordnung, sondern das Individuum, die unabhängige menschliche Person mit ihren Rechten und Zielen. Der traditionelle Begriff des Gemeinwohls wird lediglich durch die Erklärung noch berücksichtigt, daß das Generelle dem Besonderen gegenüber bevorzugt werden müsse. Die Ableitung des Privateigentums als Mittel, die von Gott festgesetzte Güterordnung möglichst effizient zu gestalten, wird ersetzt durch den Lockeschen Gedanken, daß die Person ihrem Wesen nach Eigentümerin sei.

Mit dieser Zentrierung der Ethik auf das Individuum sind die Weichen für die weitere Entwicklung der katholischen Soziallehre gestellt. *V. Cathrein SJ* vertrat in seinem im Philosophischen Jahrbuch 1892 erschienenen Artikel „Sozialethik oder Individualethik“ und in seinem zweibändigen Werk „Moralphilosophie“⁵⁴ die Ansicht, die Sozialethik sei nichts anderes als ein Annex der Individualethik. Dies ist eine völlig konsequente Logik, wenn man vom Individuum als dem handelnden Subjekt aus nach dem Objekt der sittlichen Handlung sucht. Im Vordergrund steht hier das letzte Ziel, das jeder einzelne für sich erstrebt. Kann er es nicht allein erreichen, dann sucht er einen helfenden Partner, der sich in der gleichen Situation befindet. Und tatsächlich befinden sich alle Menschen in der gleichen Situation der persönlichen Hilflosigkeit trotz ihrer moralischen Unabhängigkeit. So ergibt sich der bilaterale Solidarismus als einzige Lösung des Problems sozialer Fragen. Wer die Hilfe des Mitmenschen in Anspruch nehmen will, muß seinerseits seine Hilfe dem anderen anbieten. Das Gemeinwohl kann dann nur noch in den gemeinsam erstellten Bedingungen bestehen, aufgrund deren jeder einzelne durch persönliche Anstrengung sein Heil findet. Das alle verbindende und verpflichtende Gemeinwohl ist dann jener gemeinsame Wert, um dessentwillen alle im Streben nach ihrem individuellen Ziel zusammenkommen, die Vervollkommnung aller, *aber* immer bezogen auf den Ansatz,

⁵³ *Marcel Thomann*, Une source peu connue de l'Encyclopédie: L'influence de Christian Wolff, Paris 1970; *ders.*, Einführung zu: Christian Wolff, Jus gentium, Hildesheim 1972; *ders.*, Einführung zu Christian Wolff, Jus naturae, Hildesheim 1972.

⁵⁴ 6. Aufl., 1924, 159.

Exk. III bei dem die Ethik begann, nämlich auf die verschiedenen einzelnen. Man muß, diesem Gedankengang *G. Gundlachs* folgend, diesem Wert einen anderen Namen geben als *Gemeinwohl*, nämlich *Gemeingut*, denn „Wohl“ ist immer etwas Subjektives und das Subjektive ist eben nicht gemeinsam.

Geht man diesem Räsionieren näher nach, dann stellt man dahinter ein nicht bewältigtes erkenntnistheoretisches Problem fest, nämlich die Frage nach etwas Gemeinsamen, das wohl gleich, aber zugleich verschieden in allen ist, d. h. das Problem eines analog Gemeinsamen. Die Analogie des Gemeinsamen und damit auch des Gemeinwohls mußte *Taparelli*, der entsprechend seinen Informationsquellen dem rationalistisch-individualistischen Naturrecht verpflichtet war, völlig fremd bleiben. Immerhin ist der alte Begriff des Gemeinwohls immer noch gerettet im Begriff der „sozialen Belastung“. *Taparelli* und seine Erfolgsmänner wollten und konnten nicht eine Synthese der alten Ordnungsphilosophie mit der notwendig gewordenen, unmittelbar auf die Praxis ausgerichteten sozialen Handlungslehre bieten. Das kirchliche Lehramt brauchte aber dringend eine solche praxisnahe Handlungslehre. Zur Zeit, da *Taparelli* von seinem Ordensgeneral den Auftrag erhielt, ein sozialphilosophisches Handbuch zu schreiben, lag der Thomismus völlig am Boden. Erst unter dem Pontifikat *Leos XIII.* fand man den Weg zu den Werken von *Thomas von Aquin* zurück. Die päpstlichen Verlautbarungen blieben zwar beim praxisnahen Ansatz, öffneten jedoch den Weg für die Hereinholung des thomistischen Ordnungsdenkens in ihre Lehre, was wohl deutlich genug durch die Analyse der päpstlichen Verlautbarungen gezeigt worden ist. Das Fehlen der Systematik dürfte der Grund dafür sein, daß sich die Akzente in den einzelnen Verlautbarungen so stark verschieben. Man braucht nur auf die Mitbestimmungsfrage hinzuweisen. Wäre man der thomistischen Systematik in der Eigentumsfrage gefolgt, dann wäre man von selbst auf die Bedeutung des Unternehmers als des Verwalters von privatem Eigentum zugunsten einer gesunden Produktionsordnung gestoßen. Der Kritik, in den päpstlichen Verlautbarungen fehlte die Behandlung der Grundsätze des produktiven Prozesses, wäre vorgebeugt worden.

Johannes Messner, der beide bisher behandelten Gemeinwohlkonzeptionen sehr genau kannte, wollte mit Bedacht einen eigenen Weg gehen. Mit dem thomistischen Ordnungsdenken geht er zwar grundsätzlich einig. Doch erscheint es ihm zu abstrakt und vor allem für das Verständnis der Modernen zu wenig empirisch. Daraus versteht sich seine Vorliebe für *Tapparelli*, der ausdrücklich seine Gemeinwohldefinition mit dem empirisch feststellbaren Willen des Individuums beginnt. *Tapparelli* hat seine Darstellung des Naturrechts als „auf der Erfahrung begründet“ bezeichnet. Und sie war es auch in der Tat. *Messner* beginnt ebenfalls mit der Ergänzungsbedürftigkeit des Menschen und leitet daraus dessen soziale Komponente ab. Das Soziale möchte er aber nicht einfach als eine zusätzliche Qualität der Person verstehen, wie dies im Gefolge von *Tapparelli* geschehen ist. Man könnte nicht sagen, der Mensch sei „auch“ sozial und darum sozial belastet. Vielmehr sei der Mensch ein sowohl individuelles wie soziales Wesen. „Sowohl das individuelle wie das gesellschaftliche Wesen der Menschennatur sind metaphysisch und ontologisch gleich ursprünglicher Art.“⁵⁶ Das Soziale leitet *Messner* nun nicht wie der Thomismus aus dem Verhältnis von wesenhafter Natur und Individualität ab, vielmehr sucht er es auf empirischem Weg. Er findet dieses vor und über dem Individuum sich befindende Soziale in der Kultur. In seiner phänomenologischen Erklärung des Sozialen folgt er *Max Scheler*, nach dem „es im Wesen einer endlichen Person liegt, Glied einer Sozialeinheit überhaupt zu sein“⁵⁷ Den Begriff der Person findet *Messner* mit *M. Scheler* erst im Verbund mit der Sozialeinheit. Das Band, das die Sozialeinheit zusammenhält, ist, wie gesagt, die Kultur, in die jeder Mensch hineingewachsen ist und ohne die er nicht Bestand hätte. Damit gelingt es *Messner* auf empirischem Weg, den Begriff der Ganzheit, wie er bei *Thomas von Aquin* und in anderer Form bei *Hegel* obenan steht, zurückzugewinnen. Die Familie, das Volk und der Staat sind, wie *Messner* ausführt, geprägt durch ein eige-

⁵⁵ Ich kann mich hier kurz fassen unter Hinweis auf meine ausführlichen Darlegungen in dem in Anm. 40 zitierten Artikel.

⁵⁶ Das Naturrecht. Innsbruck 1950, 163.

⁵⁷ Zitiert in „Das Naturrecht“ 185.

Exk. III nes kulturelles Milieu, das nicht erklärt wird durch die bloßen gegenseitigen Beziehungen der einzelnen Glieder.

Trotz dieser entschlossenen Zuwendung zum altüberlieferten Ganzheitsdenken fährt *Messner* in der Sozialethik nicht in der Betrachtung des Gemeinsamen fort, sondern richtet seinen Blick ganz auf die Handlung des einzelnen, der wegen seiner Ergänzungsbedürftigkeit auf die Kooperation mit dem Mitmenschen angewiesen ist, um sein Ziel zu erreichen. Das Gemeinwohl, das durch diese Kooperation erstellt wird, kann darum nur als Hilfe für den einzelnen gedacht werden: „Das Gemeinwohl kann demnach *nur Hilfe* (kursiv im Original, A. F. U.) für den erwähnten Zweck sein“.⁵⁸ Das Gemeinwohl hat, so sagt *Messner*⁵⁹, den Individuen, „ihren Interessen und Wünschen zu dienen“. Der individualistische Charakter des *Messners*chen Gemeinwohlbegriffes ist unleugbar. *Messners* Gedankengang mündet somit ganz in die Konzeption *Gundlachs* ein, wonach das Gemeinwohl in den Institutionen und Bedingungen besteht, mittels deren der einzelne mit eigenem Tun seine individuelle Vervollkommnung findet. Man fragt sich natürlich, warum die markante Rückorientierung *Messners* am Ganzheitsdenken der Tradition keine Spuren in der Gemeinwohlkonzeption hinterlassen hat. Dies scheint mit dem Kulturbegriff zusammenzuhängen, denn dieser ist geschichtlicher Natur. Die Kultur ist geworden, durch die gesellschaftliche Tätigkeit aller geschaffen. Der Gedankengang muß darum notwendigerweise zum Individuum zurückführen. *Messner* hat kausal begonnen, nämlich bei der Ergänzungsbedürftigkeit des Individuums im Hinblick auf die eigen-aktive Verwirklichung der Vollkommenheit. Er kann dann schließlich das Gemeinwohl nur von diesem Blickpunkt aus sehen. Im übrigen behandelt *Messner* das Gemeinwohl in seiner diesem Objekt ausschließlich gewidmeten Schrift⁶⁰ mit Blick einzig auf den demokratischen Staat. Hier muß sich naturgemäß die Einstellung auf das Individuum beträchtlich verstärken.

⁵⁸ Das Naturrecht, 190, vgl. auch 195.

⁵⁹ Das Naturrecht, 190.

⁶⁰ Das Gemeinwohl, Idee, Wirklichkeit, Aufgaben. Osnabrück 1968.

Soweit es sich um das Gemeinwohl im Staat, besonders im pluralistischen Staat handelt, stimmen alle drei dargestellten Versionen mehr oder weniger überein.⁶² Im staatlichen Bereich hat die private Initiative den Vorrang. Der Staat kann das Glück seiner Bürger nicht bestimmen. Die staatliche Autorität sollte einzig die Grenzen erkennen können, die zur Wahrung der menschlichen Würde und der existentiellen Integration aller in die Gesellschaft zu beachten sind. Aus dieser Erkenntnis soll sie die Rahmenbedingungen schaffen, damit jeder sein eigenes Glück schmieden kann. Im weitestmöglichen Umfang ist die private Initiative zu schützen und auch zu stützen. Die Bedingungen, unter welchen jeder sein Glück finden soll, müssen entsprechend dem Gewicht, das der Eigeninitiative zuerkannt wird, vielfach sein. Sie können nicht einfach als öffentliche Einrichtungen verstanden werden.

Es läge bei dieser Sachlage nahe, das Gemeinwohl lediglich nach den allgemeinen Voraussetzungen (den wirtschafts- und sozialpolitischen Einrichtungen) zu bestimmen, in denen der einzelne sein Wohl, d. h. sein Lebensziel zu verwirklichen imstande ist. Doch muß beachtet werden, daß die Institutionen final bestimmt sind im Hinblick auf das subjektiv je verschiedene Wohl. In letzter Analyse befinden wir uns vor dem subjektiven Wohlbefinden. Wir nähern uns daher der individualistischen Sicht der Pareto-Regel. Die Paretianer vermeinen allerdings, das subjektive Glücksempfinden wertfrei annehmen zu können. Dieser Sensualismus kann aber nicht ohne geheime Implikation einer Übereinstimmung in einem objektiven Sachverhalt vom sensualistisch eingestellten Einzelnen bejaht werden. Wer seinen Lebensstil in einer von Exzessen freien Lebens-

⁶¹ Vgl. hierzu als Ergänzung *Alfred Klose*, Zur Gemeinwohlproblematik – Perspektiven einer gemeinwohlorientierten Politik aus der Sicht christlicher Sozialethik, in: *Anton Rauscher* (Hrsg.), *Selbstinteresse und Gemeinwohl*, Berlin 1985, 495–543.

⁶² Der Unterschied macht sich dort bemerkbar, wo gesamtheitliche Interessen in gewissen Kontrast zum individualistisch gefaßten Eigenwohl treten, z. B. die sich aufopfernde vaterländische Gesinnung, Erhaltung der Gesamtnatur, überhaupt Lebensraum der Menschheit. Diese Probleme werden von der thomistischen und in etwa auch von der Messnerschen Sicht aus leichter angegangen.

Exk. III haltung sieht, würde sich für die Regel, jeder könne nach seiner Façon selig werden, nicht entscheiden, wenn seine nähere Umgebung das Wohlergehen im Drogenrausch sähe. Als gesellschaftliches Wesen kann der einzelne sich nicht mit jedweder Regel gesellschaftlichen Zusammenseins abfinden. In dem Augenblick, da man einen Sachverhalt auch nur methodologisch verallgemeinert, verallgemeinert man etwas Objektives. Das subjektive Urteil des einzelnen über sein Eigenwohl ist zwar zunächst nur für den einzelnen ein Werturteil. Wenn man aber die verschiedenen subjektiven Werturteile zur allgemeinen Regel einer gemeinsamen Ordnung machen will, ist man genötigt, Friktionen innerhalb der verschiedenen Werturteile auszuschließen. Dies kann man nur durch Zuhilfenahme eines allgemeinen objektiven Nenners. Anders wäre die *Pareto-Regel* eine nutzlose hypothetische Reißbrettübung, die in der Wirklichkeit sinnlos wird. Auch ein Sensualist ist der Ansicht, daß er sein eigenes Glück im Frieden genießen möchte. Jede soziale Methodologie – und die *Pareto-Regel* ist eine solche – stößt in der Wirklichkeit auf unüberwindliche Schwierigkeiten. Aus diesem Grund ist auch die Vorstellung einer nur methodologisch geordneten „offenen Gesellschaft“ eine Utopie, die, wenn sie sich verwirklichen würde, die Brutstätte von Ideologien wäre.⁶³ Im paretianischen Begriff des Gemeinwohls verbirgt sich die Verallgemeinerung einer Idee von subjektivem Wohl. Man muß demnach wenigstens in groben Umrissen wissen, was wesentlich zum menschlichen Wohl gehört, um eine Diversifizierung der subjektiven Wohle zu akzeptieren. Die Pareto-Regel setzt stillschweigend voraus, daß das sensualistisch wahrgenommene Wohl des einzelnen kein Störungsfaktor ist, d. h. sie rechnet mit dem gesunden Menschenverstand aller, die ihr Eigenwohl innerhalb der Gesellschaft anstreben, es sei denn, sie verstehe die Regel rein mathematisch, also nicht praktikabel. Um etwas für die soziale Wirklichkeit zu bieten, muß man sich vom Sensualismus lösen und nach objektiven, sogenannten „gesunden“ Normen suchen. Was eine gesunde und was eine ungesunde Lebensweise ist, kann der Arzt entsprechend den natürlichen Dispositionen des menschlichen Körpers bestim-

⁶³ Vgl. P. Trappe, Die elitären Machtgruppen in der Gesellschaft – oder: Über die Geschlossenheit der offenen Gesellschaft, in: A. F. Utz, Hrsg., Die offene Gesellschaft und ihre Ideologien, Bonn 1986, 271–310.

men. Gleiches gilt auch für die Psyche, die ihrerseits ihre eigenen Gesetze hat. Der einzelne kann darum in der Bestimmung „seines“ Glückes über die naturhaften Dispositionen nicht hinwegsehen. Da auch die Umwelt unser Glücksempfinden beeinflusst, gehört auch sie zu den Gesetzen, die der einzelne in seiner Glücksbestimmung zu berücksichtigen hat, wenn er *wirklich* glücklich sein will. Jeder braucht zu seinem Glück auch eine zufriedene Gesellschaft. Für alle diese vielfältigen Normen, die nicht nur normativen, sondern auch, und zwar zuerst kausalen Charakter haben, hat die katholische Soziallehre den Sammelbegriff der allen gemeinsamen *natura humana*. Über ihren Inhalt muß die Gesellschaft einen gewissen Konsens besitzen, damit jene Bedingungen erstellt werden können, gemäß denen der einzelne sein individuelles Glück erwirken kann. In der modernen Wohlfahrtsdiskussion werden die allgemeinen menschlichen Bedingungen unter dem Begriff der „Lebensqualität“ zusammengefaßt. Die Lebensqualität wird gemäß der katholischen Soziallehre in erster Linie nach den natürlichen Dispositionen, in zweiter Linie nach den wirtschaftlichen und sozialen Verhältnissen (dem allgemeinen Lebensstandard) bestimmt.

Nun ist die pluralistische Demokratie mit ihrer Marktwirtschaft nicht durch natürliche Normen, sondern im wirtschaftlichen Sektor durch die freie Konsumwahl, im sozialen und im politischen Sektor durch die freie Entscheidung der Individuen bestimmt. Was hier Wohl aller ist, zerfällt darum in das Einzelwohl der vielen. Die den Gesetzen der menschlichen Natur folgende normative Ordnung muß sich darum zunächst im Glücksempfinden der einzelnen verwurzeln, ehe sie gesellschaftlich wirksam werden kann. Wir befinden uns damit genau bei der *Pareto-Regel*, doch nicht in dem wertfreien Sinn, als ob der Prozeß der Wohlfahrtsbestimmung mit der Addition individueller Wohlbefinden ohne Zuhilfenahme eines universellen Sachverhaltes erledigt wäre. Daß dem nicht so ist, hat uns die Erfahrung mit der Umwelt vor Augen geführt. Lange haben wir geglaubt, die Luft sei ein freies Gut, das keinen Preis hat. Wir haben sie im Sinn unseres subjektiven Wohlempfindens so lange ausgebeutet, bis wir im Smog landeten, der unsere Lungen belästigt. Das Naturgesetz ist normativ, weil es das Gesetz der *realen Natur*, einschließlich der menschlichen Natur, ist. Die Dichotomie von Norm und Sein, die im Anschluß an *Kant Max Weber* für die So-

Exk. III zialwissenschaft proklamierte und die auch in der Wertfreiheit der Pareto-Regel steckt, hat nur hypothetisch-theoretische Bedeutung. Die wertfreie *Pareto*-Regel erfaßt nur einen Teil der Wohlfahrtsökonomik, nämlich in pointierender Abstraktion den Gesichtspunkt der subjektiven Bestimmung des Wohlbefindens. Das rein sensualistische Urteil über das eigene Glück ist aber sehr irrtumsträchtig. Es bedarf, wie gesagt, um zum stabilen Glücksempfinden zu führen, der objektiven Orientierung an den in der *natura humana* liegenden Gesetzmäßigkeiten. Die pluralistische Demokratie kann allerdings die Naturgesetze nicht in ihre Verfassung aufnehmen. Sie ist darum geradezu ein Repräsentant des Sensualismus im Sinn der Pareto-Regel. Die Demokraten müssen es daher in Kauf nehmen, für die von ihnen begangenen Irrtümer in der Wohlfahrtsbestimmung zu büßen. Momentan tun wir dies in beträchtlichem Maß für die falsche Wohlfahrtspolitik unserer Vorfahren.

ABKÜRZUNGSVERZEICHNIS

1. Biblische Bücher

Altes Testament

Gn	= Genesis	Prd	= Prediger (Ecclesiastes)
Ex	= Exodus	Hl	= Hoheslied
Lv	= Leviticus	Weish	= Weisheit
Nm	= Numeri	Sir	= Sirach (Ecclesiasticus)
Dt	= Deuteronomium	Is	= Isaias
Jos	= Josue	Jr	= Jeremias
Ri	= Richter	Klgl	= Klagelieder
Rt	= Ruth	Bar	= Baruch
1 Sam	= 1. Samuel	Ez	= Ezechiel
2 Sam	= 2. Samuel	Dn	= Daniel
1 Kg	= 1. Könige	Os	= Osee
2 Kg	= 2. Könige	Joel	= Joel
1 Chr	= 1. Chronik (Paralipomenon)	Am	= Amos
2 Chr	= 2. Chronik	Abd	= Abdias
Esr	= Esdras	Jon	= Jonas
Neh	= Nehemias	Mich	= Michäas
Tob	= Tobias	Nah	= Nahum
Jdt	= Judith	Hab	= Habakuk
Est	= Esther	Soph	= Sophonias
1 Makk	= 1. Makkabäer	Agg	= Aggäus
2 Makk	= 2. Makkabäer	Zach	= Zacharias
Job	= Job	Mal	= Malachias
Ps (Pss)	= Psalm(en)		
Spr	= Sprüche		

Neues Testament

Mt	= Matthäus-Evangelium	2 Tim	= 2. Timotheusbrief
Mk	= Markus-Evangelium	Tit	= Titusbrief
Lk	= Lukas-Evangelium	Phm	= Philemonbrief
Jo	= Johannes-Evangelium	Hebr	= Hebräerbrief
Appg	= Apostelgeschichte	Jak	= Jakobusbrief
Röm	= Römerbrief	1 Petr	= 1. Petrusbrief
1 Kor	= 1. Korintherbrief	2 Petr	= 2. Petrusbrief

2 Kor	= 2. Korintherbrief	1 Jo	= 1. Johannesbrief
Gal	= Galaterbrief	2 Jo	= 2. Johannesbrief
Eph	= Epheserbrief	3 Jo	= 3. Johannesbrief
Phil	= Philipperbrief	Jud	= Judasbrief
Kol	= Kolosserbrief	Apk	= Apokalypse des Johannes (Geheime Offenbarung)
1 Thess	= 1. Thessalonicherbrief		
2 Thess	= 2. Thessalonicherbrief		
1 Tim	= 1. Timotheusbrief		

2. Werke des hl. Thomas v. Aquin (außer Summa theologica und Sentenzenkommentar)

An	= Quaestio disputata de anima
In An	= Expositio in libros Aristotelis de anima
CG	= Summa contra gentes
CI	= Contra impugnantes Dei cultum et religionem
Col	= Expositio in S. Pauli Apostoli epistolam ad Colossenses
Cor	= Expositio in S. Pauli Apostoli epistolam ad Corinthios
CR	= Contra pestiferam doctrinam retrahentium homines a religionis ingressu
CTh	= Compendium theologiae
Decleg	= De duobus praeceptis caritatis et decem legis praeceptis
Eph	= Expositio in S. Pauli Apostoli epistolam ad Ephesios
Eth	= Expositio in decem libros ethicorum Aristotelis ad Nicomachum
Gal	= Expositio in S. Pauli Apostoli epistolam ad Galatas
Hb	= Expositio in S. Pauli Apostoli epistolam ad Hebraeos
Jo	= Expositio in evangelium S. Joannis
Job	= Expositio in Job
Mal	= Quaestiones disputatae de malo
Met	= Commentaria in metaphysicam Aristotelis
Mt	= Expositio in evangelium S. Matthaei
OrDom	= Expositio devotissima orationis Dominicæ
Periherm	= Expositio in libros Perihermeneias Aristotelis
Phil	= Expositio in S. Pauli Apostoli epistolam ad Philippenses
Pol	= Expositio in octo libros politicorum Aristotelis
Pot	= Quaestiones disputatae de potentia
Ps	= Expositio in psalmos Davidis
PVS	= De perfectione vitae spiritualis
Qlb	= Quodlibetum (Quaestiones quodlibetales)
Resp de	= Responsio de articulis
RJ	= De regimine Judaeorum ad ducissam Brabantiae
Rom	= Expositio in S. Pauli Apostoli epistolam ad Romanos
Subst sep	= De substantiis separatis
Thess	= Expositio in S. Pauli Apostoli epistolam ad Thessalonicensens

Unit int	= De unitate intellectus contra Averroistas
Ver	= Quaestiones disputatae de veritate
Virt	= Quaestio disputata de virtutibus in communi
Virt card	= Quaestio disputata de virtutibus cardinalibus

3. Öfters zitierte Werke und Zeitschriften

Ang	= Angelicum, Rom
ARSP	= Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie, Berlin
BT	= Bulletin thomiste, Kain
CJC	= Codex Juris Canonici
CSEL	= Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, ed. curis et impensis Academiae Litterarum Vindobonensis 1866 sqq.
CT	= La ciencia tomista, Madrid
DT	= Deutsche Thomasausgabe
DTF	= Divus Thomas, Freiburg (Schw.)
DTP	= Divus Thomas, Piacenza
DTW	= Divus Thomas, Wien (II. Serie von JPST)
ETL	= Ephemerides Theologiae Lovanienses. Louvain 1923 sq.
Frdb	= Friedberg, Emil Albert: Corpus Juris Canonici. 2 Bde. Leipzig 1879/1881
Greg	= Gregorianum, Rom
JPST	= Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie, Paderborn
KR	= Paul(us) Krüger: Corpus Juris Civilis, II. Berlin 1888
LThK	= Lexikon für Theologie und Kirche. 2. Aufl. Hrsg. Doktor Michael Buchberger. Freiburg 1930 ff.
Mansi	= Mansi, Joannes Dominicus: Sacrorum Conciliorum Collectio, 53 Bde. Paris 1893 ff.
Med St	= Mediaeval Studies. Hrsg. Pontifical Institute of Mediaeval Studies. Toronto (Canada) 1939 ff.
MG	s. PG
ML	s. PL
NO	= Die Neue Ordnung, Heidelberg bzw. Köln
NS	= The New Scholasticism, Washington
PG	= Migne, Patrologiae cursus completus, series Graeca
PJ	= Philosophisches Jahrbuch der Görresgesellschaft, Fulda
PL	= Migne, Patrologiae cursus completus, series Latina
RFN	= Rivista di filosofia neoscolastica, Mailand
RNP	= Revue néoscholastique de philosophie, Louvain
RP	= Revue de philosophie, Paris
RPL	= Revue de philosophie de Louvain
RSPT	= Revue des sciences philosophiques et théologiques, Kain
RT	= Revue thomiste, Paris

- RUO = Revue de l'Université d'Ottawa (Canada)
Sch = Scholastik, Freiburg
Sol = Dionysiaca, Editio Solesmensis (1937)

4. Sonstige Abkürzungen

- c = capitulum
can = Canon
Dig = Digest
V = Vers (Bibelvers), gewöhnlich werden auch die Kapitelnummern angegeben, z. B. 3, 4 = 3. Kap., 4. Vers

LITERATURVERZEICHNIS

Außer der in den Anmerkungen und im Kommentar zitierten Literatur werden nur die unmittelbar diesen Band betreffenden Veröffentlichungen aufgeführt. Eine sehr gute thomistische Literaturschau bietet P. Wyser, *Bibliographische Einführungen in das Studium der Philosophie* (hg. von I. M. Bocheński), H. 13/14 und 15/16. Bern 1950 und 1951. Vgl. auch A. F. Utz, *Bibliographie der Sozialethik*.

Alluntis F., Private Property and Natural Law. In: *Studies in Philosophy and the History of Philosophy* 2 (1963) 189–210.

Alonso V. M., Explicación del derecho de defensa según Santo Tomás de Aquino. *Sociología y filosofía social*. Buenos Aires 1938, 213–246.

Alphons von Liguori, *Theologia Moralis*. Editio Leon. Gaudé.

Antoniades B., Entstehung und Verfassung des Staates nach T. v. A. Tübingen 1889.

D'Antonio F., Il tirannicidio nel pensiero dell'Aquinate. In: *Annali di scienze politiche* 12 (1939) 83–103.

Arias G., *La filosofía tomística e l'economía política*. Milano 1934.

Ashley M. A., *Englische Wirtschaftsgeschichte*. I. Das Mittelalter. Lpz. 1896.

Baltermi A., Il concetto di giustizia sociale negli scrittori cattolici moderni. (Diss.) Lugano 1939.

Basler X., T. v. A. und die Begründung der Todesstrafe. In: *DTF* 9 (1931) 69–90, 173–202.

Baumann J. J., *Die Staatslehre des hl. T. v. A.* Lpz. 1873.

— *Die Staatslehre des T. v. A.* Ein Nachtrag. Lpz. 1909.

Baumel J., *Les leçons de Francisco de Vitoria sur les problèmes de la colonisation et de la guerre*. Edition critique avec traduction. Montpellier 1936.

Baxter I. F. G., Pour la justice. In: *La Théologie chrétienne et le droit*. *Archives de philosophie du droit* 5 (1960) 133–155.

Becker W. G., Die symptomatische Bedeutung des Naturrechts im Rahmen des bürgerlichen Rechts. In: *Archiv f. d. zivilistische Praxis* 150 (1948) 97–130.

Belloc H., *Recht auf Eigentum*. 2. Aufl. Olten 1958.

Below G. v., *Der Staat des Mittelalters*. Lpz. 1914.

— *Probleme der Wirtschaftsgeschichte*. Lpz. 1920.

Bender L., *OP, Philosophia iuris*. Romae 1947.

Benkert G. F., The thomistic conception of an international society. (Diss.) Washington 1942.

- Berg L.**, Der Mensch, Herr seiner Rechte. Die Metaphysik der Gottesebenbildlichkeit im Personsein des Menschen hinsichtlich der Rechtsherrschaft nach T. v. A. (Diss.) Bensheim 1940.
- Bernheim E.**, Politische Begriffe des Mittelalters im Lichte der Anschauungen Augustins. In: Deutsche Zeitschr. f. Gesch.-Wissensch. N.F., I. Frbg. u. Lpz. 1897 1 ff.
- Bésiade Th.**, La justice générale d'après S. T. d'A. In: Mélanges Thomistes (Biblioth. Thom. III), Kain 1923, 327-340.
– L'ordre social. In: RSPT 13 (1924) 1-19.
- Betancur C.**, La idea de justicia y la teoría imperativista del derecho. In: Anuario de Filosofía del Derecho 4 (1956) 93-124.
- Betschart I.**, Das Wesen der Strafe. Untersuchungen über Sein und Wert der Strafe in phänomenologischer und aristotelisch-thomistischer Schau. (Diss.) Einsiedeln 1939.
- Beutter F.**, Die Eigentumsbegründung in der Moralthologie des 19. Jahrhunderts. Paderborn 1971.
- Beyer W. R.**, Rechtsphilosophische Besinnung. Karlsruhe 1947.
– Recht und Rechts-Ordnung. Eine Grenzziehung. Meisenheim/Glan 1951.
- Biederlack J., SJ**, Zur Gesellschafts- und Wirtschaftslehre des hl. T. In: Z. f. kathol. Theol. 20 (1896) 574-584.
- Bihlmeyer K. – Tüchle H.**, Kirchengeschichte, 2. Teil: Das Mittelalter. 12. Aufl. 1948.
- Billuart C. R.**, OP, Summa S. Thomae hodiernis Academiae moribus accommodata sive Cursus Theologiae iuxta mentem Divi Thomae. Lugduni 1864.
- Bo G.**, Il pensiero di S. T. d'A. sull'origine della sovranità. Roma 1931.
- Bouvier L.**, Le précepte de l'aumône chez S. T. d'A. Montréal 1935.
- Brachthäuser W.**, OP, Gemeingut- oder Gesetzesgerechtigkeit. Eine geschichtlich-systematische Untersuchung zur Gerechtigkeitslehre des hl. T. v. A. (Diss.) Köln 1941.
- Brandes B.**, Die Lehre von der Strafe bei T. v. A. Düsseldorf 1908.
- Brants V.**, L'économie politique au moyen-âge. Louvain 1895.
- Brentano L.**, Zur Genealogie der Angriffe auf das Eigentum. In: Archiv f. Sozialw. u. Sozialpolitik 19 (1904) 251-271.
– Der wirtschaftende Mensch in der Geschichte. Lpz. 1923.
– Die wirtschaftlichen Lehren des christlichen Altertums. Sitzungsbericht der philos.-philol. Klasse der k. bayr. Akademie der Wissenschaften. Jhg. 1902. München 1903.
- Brey H.**, Hochscholastik und „Geist des Kapitalismus“. Lpz. 1927.
- Brière Y. de la, SJ**, Un problème de philosophie du droit: le principe des nationalités. In: RP 25 (1925) 113-129, 306-318.
– Le droit de juste guerre. Tradition théologique, adaptations contemporaines. Paris 1938.
- Brodnitz G.**, Englische Wirtschaftsgeschichte. I. Jena 1918.
- Brogie G. de.** „Justice sociale“ et „Bien commun“. In: Doctor Communis 25 (1972) 257-292.

- Bruck E. F.**, Kirchenväter und soziales Erbrecht. Wanderungen religiöser Ideen durch die Rechte der östlichen und westlichen Welt. Berlin 1956.
- Brugger M.**, Schuld und Strafe. Ein philosophisch-theologischer Beitrag zum Strafproblem. (Diss.) Paderborn 1933.
- Brunner E.**, Gerechtigkeit. Zürich 1943.
- Bückers H.**, Die biblische Lehre vom Eigentum. Bonn 1947.
- Bullon y Fernandez E.**, El concepto de la soberanía en la escuela jurídica española del siglo XVI. Madrid 1935.
- Calippe Ch.**, La destination et l'usage des biens naturels d'après S. T. d'A. In: Annales de philos. chrétienne 155 (1907) 151-187.
– La fonction sociale des Pouvoirs publics d'après S. T. d'A. Lyon 1911.
- Calliess R.-P.**, Eigentum als Institution. Eine Untersuchung zur theologisch-anthropologischen Begründung des Rechts. München 1962.
– Eigentum und Staat als Institution. In: Zeitschrift für evangelische Ethik 8 (1964) 365-368.
- Calvez J.-Y.**, La propriété est-elle réactionnaire? In: Revue de l'Action populaire 189 (1965) 661-673.
- Cappellazzi A.**, S. Tommaso et la schiavitù. Cremona 1900.
- Cardona C.**, La metafísica del bien común. Madrid 1966.
- Carlyle A. J.**, Le bien commun, la justice et la sécurité juridique dans la conception médiévale du droit. In: Annuaire de l'Institut international de philosophie du droit et de sociologie juridique 3 (1938) 17-28.
- Carlyle R. W. und A. J.**, A History of Mediaeval Political Theory in the West. I-IV. London 1903/15.
- Carro V. D.**, La teología y los teólogos-juristas españoles ante la conquista de América. 2 Bde. Madrid 1944. 2. A. Salamanca 1951.
– Domingo de Soto y el derecho de gentes. Madrid 1930. 115-189: El concepto de ley según S. Tomás y las modernas dictaduras y democracias.
- Cathrein V.**, SJ, Das jus gentium im römischen Recht und beim hl. T. v. A. In: PJ 2 (1889) 373-388.
– Sozialethik oder Individualethik. In: Philosophisches Jahrbuch (1892).
– Recht, Naturrecht und positives Recht. 2. A. Frbg. 1909.
– Die Grundlage des Völkerrechts. Frbg. 1918.
– Moralphilosophie. 2 Bde. 6. A. Lpz. 1924.
- Challaye F.**, Histoire de la propriété. 5. Aufl. Paris 1958.
- Charles J.**, Les idées d'Aristote sur l'esclavage d'après S. T. In: RP 32 (1932) 251-265.
- Chénon E.**, Histoire générale du Droit français public et privé des origines à 1815. 2 Bde. Paris 1926 u. 1929.
- Chenu M.-D.**, Sufficiens. In: RSPT 22 (1933) 251-259.
- Chicca G.**, Ius: ars boni et aequi. In: RIFD 38 (1961) 457-473.

- Clemens R.**, *Personnalité morale et personnalité juridique*. Paris 1935.
- Clément L.**, *Le „jus gentium“*. In: *RUO* 9/10 (1940) 100–124, 177–195.
- Clementinus a Vlissingen**, *De evolutione definitionis iuris gentium. Studium historico-iuridicum de doctrina iuris gentium apud auctores classicos saec. XIV–XVIII*. (Diss.) Romae 1940.
- Coing H.**, *Die obersten Grundsätze des Rechts*. Heidelberg 1947.
– *Neue Strömungen in der nordamerikanischen Rechtsphilosophie*. In: *ARSP* 38 (1949/50) 536–576.
- Contzen H.**, *Zur Würdigung des Mittelalters mit besonderer Berücksichtigung der Staatslehre des hl. T. v. A.* Kassel 1870.
– *T. v. A. als volkswirtschaftlicher Schriftsteller*. Lpz. 1861.
– *Geschichte der volkswirtschaftlichen Literatur im Mittelalter*. Lpz. 1869.
- Costa-Rossetti J.**, SJ, *Allgemeine Grundlagen der Nationalökonomie im Geiste der Scholastik*. Frbg. 1888.
- Couvreur G.**, *Les pauvres ont-ils des droits? Recherches sur le vol en cas d'extrême nécessité depuis la Concordia de Gratien (1140) jusqu'à Guillaume d'Auxerre († 1231)*. Roma 1961.
- Cox J. F.**, *A thomistic analysis of the social order*. (Diss.) Washington 1943.
- Crahai**, *La politique de S. T. d'A.* Louvain 1896.
- Crane P. R.**, *The Range of Social Justice*. In: *Review of Social Economy* 16 (1958) 89–108.
- Crofts R. A.**, *The Common Good in the Political Theory of Thomas Aquinas*. In: *The Thomist* 37 (1973) 155–173.
- Daniels D.**, *Die Gemeinschaft bei Max Scheler und T. v. A.* (Diss.) München 1926.
- Darbellay J.**, *La règle juridique. Son fondement moral et social*. (Diss.) St. Maurice 1945.
– *Le droit naturel et le droit positif de la société politique*. In: *RT* 46 (1946) 540–571.
- Däubler W.** – **Sieling-Wendeling U.** – **Welkoborsky H.**, *Eigentum und Recht*. Darmstadt 1976.
- Defourny M.**, *Aristote. Théorie économique et politique social*. *Annales de l'Inst. Sup. de Philos.* III (1914) 1–135.
– *Les théories monétaires de S. Thomas*. *Annales de droit et de sciences politiques (Louvain)* 6 (1937–1938) 5–32.
– *Aristote. L'évolution sociale*. *Annales de l'Inst. Sup. de Philos.* V (1924) 531–696.
- Defroidmont J.**, *La science du droit positif*. Paris 1933.
- Delos J. T.**, OP, *Les buts du droit: bien commun, sécurité, justice*. In: *Annuaire de l'Institut international de philosophie du droit et de sociologie juridique* 3 (1938) 29–47.
– *Un débat sur la personnalité morale des sociétés*. In: *La vie intellectuelle* 9/53 (1937) 55–65.

- Société et personnalité morale. Chronique Sociale de France. Lyon 1938.
- Bien commun. Dictionnaire de Sociologie III. Paris 1936. 831–855.
- S. T. d'A. Somme Théologique II-II 57–62. Traduction française par M. S. Gillet OP. Notes et appendices par J. Th. Delos OP. Paris 1932.
- Le problème de civilisation. La nation. 2 Bde. Montréal 1944.
- La sociologie de S. T. et le fondement du droit international. In: Ang 22 (1945) 3–16.
- Le problème des rapports du droit et de la morale. In: Archives de philosophie du droit 3 (1933) 84–111.
- La notion juridique de la guerre. In: Etudes et Recherches (1945) 143–160.
- La société internationale et les principes du droit public. 2. A. Paris 1950.
- Del Vecchio G.**, Lehrbuch der Rechtsphilosophie. 2. A. Basel 1951.
- Demongeot M.**, La théorie du régime mixte chez S. T. d'A. (Diss.) Paris (1927).
- Le meilleur régime politique de S. T. d'A. Paris 1928.
- Dempf A.**, Sacrum Imperium. Geschichts- und Staatsphilosophie des M.-A. und der politischen Renaissance. München 1929.
- Christliche Staatsphilosophie in Spanien. Salzburg 1937.
- Demsey B.**, The Range of Social Justice. In: Social Order 7 (1957) 20–25.
- Deploige S.**, Le conflit de la Morale et de la Sociologie. 3. A. Paris 1927.
- La Théorie thomiste de la propriété. In: RNP II (1895) 61–82, 163–175, 286–301.
- S. T. et la famille. In: Annales de l'Inst. Sup. de Philos. V (1924) 699–738.
- DiCarlo E.**, La filosofia giuridica e politica di S. T. d'A. Palermo 1945.
- Didiot J.**, S. Thomas, est-il socialiste? Paris 1900.
- Dietze G.**, In Defense of Property. Chicago 1963.
- Dognin P.-D.**, Das Eigentum und die modernen Wirtschaftsstrukturen nach der Lehre des hl. Thomas von Aquin. In: NO 15 (1961) 321–327, 422–430.
- Économie, jugement distributif et usage commun des biens. In: RSPT 46 (1962) 217–241.
- Doherty R. T.**, The Relation of the Individual to Society in the Light of Christian Principles as Expounded by the Angelic Doctor. Romae 1957.
- Dotres F. X.**, Santo Tomás y las leyes. Madrid 1932.
- Dougherty G. V.**, The moral basis of social order according to S. T. (Diss.) Washington 1941.
- Dutoit E.**, Liberté et bien commun. Lyon 1938.
- Dyckmans W.**, Das mittelalterliche Gemeinschaftsdenken unter dem Gesichtspunkt der Totalität. Paderborn 1937.

- Eigentumsordnung und katholische Soziallehre.** Hrsg. v. Katholisch-Sozialen Institut der Erzdiözese Köln. Köln 1970.
- Endemann W.**, Studien in der romanisch-kanonistischen Wirtschafts- und Rechtslehre. I-II. Berlin 1874-1883.
- Die nationalökonomischen Grundsätze der kanonischen Lehre. Jena 1863.
- Enders J. A.**, Thomas v. Aquin. In: Staatslexikon der Görresges. Bd. V 704ff. Frbg. 1897.
- Thomas v. Aquin. Mainz 1910.
- Eschmann I. Th.**, OP, Der Begriff der „Civitas“ bei T. v. A. In: *Catholica* 3 (1934) 83-103.
- A thomistic glossary on the principle of the preeminence of a common good. In: *Med St* 5 (1943) 126-165.
 - Bonum commune melius est quam bonum unius. Eine Studie über den Wertvorrang des Personalen bei T. v. A. In: *Med St* 6 (1944) 62-120.
 - Studies on the notion of society in S. T. A. In: *Med St* 8 (1946) 1-42, 9 (1947) 19-55.
 - De societate in genere, quaestio philosophica scholastica. In: *Ang* 11 (1934) 56-77, 214-227.
 - In Defense of Jacques Maritain. In: *The Modern Schoolman* 22 (1945) 193-208.
- Faidherbe A. J.**, OP, La justice distributive. Paris 1934.
- Farner K.**, Christentum und Eigentum bis T. v. A. Bern 1947.
- Farrell P. M.**, Sources of St. Thomas' Concept of Natural Law. In: *The Thomist* 20 (1957) 237-294.
- Farrell W.**, The natural moral law according to S. T. and Suarez. (Diss.) Boston 1930.
- - Adler M. J., The theory of democracy. In: *Thomist* 3 (1941) 397-449, 588-652; 4 (1942) 121-181, 286-354, 446-522; 6 (1943) 49-118, 251-277, 367-407; 7 (1944) 80-131.
- Ferree W.**, The Act of Social Justice in the Philosophy of S. T. A. and in the Encyclicals of Pope Pius XI. (Diss.) Washington 1942. Neudruck: The Act of Social Justice. Washington 1951.
- Feugueray H. R.**, Essai sur les doctrines politiques de S. T. d'A. Paris 1857.
- Frank J.**, Law and the Modern Mind. 6. Aufl. London 1949.
- Friedmann W.**, An introduction to world politics. London 1951.
- Friel G. Q.**, Punishment in the philosophy of S. T. A. and among some primitive peoples. (Diss.) Washington 1939.
- Funk F. X.**, Über die ökonomischen Anschauungen der mittelalterlichen Theologen. In: *Z. f. Ges.-St.* 25 (1869) 125 ff.
- Geschichte des kirchlichen Zinsverbotes. Tübingen 1876.
 - Zins und Wucher. Tübingen 1878.
- Galan Gutierrez E.**, La filosofía política de Santo Tomás de Aquino. Madrid 1945.

- Garnier H.**, De l'idée du juste prix chez les théologiens et canonistes du moyen-âge. Paris 1900.
- Gayraud**, L'antisémitisme de S. T. d'A. Paris 1896.
- Geiger W.**, Gerechtigkeit. In: Staatslexikon der Görresgesellschaft, 6. A. Bd. 3, 1959, 780-786.
- Gemmel J.**, SJ, Die Justitia in der Lehre des hl. T. In: Sch 12 (1937) 204-228.
- Giers J.**, Zum Begriff der justitia socialis. In: Münchener Theologische Zeitschrift 7 (1956) 61-74.
 – Die Gerechtigkeitslehre des jungen Suárez. Edition und Untersuchung seiner römischen Vorlesungen De Iustitia et Iure. Freiburg i.Br. 1958.
- Gillet M. S.**, OP, Le Moral et le Social d'après S. T. In: Mélanges Thomistes (Biblioth. Thom. III), Kain 1923, 311-326.
- Gilson E.**, Mediaeval universalism and its present value. New York, London 1937.
- Girard E.**, Histoire de l'économie sociale jusqu'à la fin du XVI^{me} siècle. Paris 1900.
- Gmür H.**, T. v. A. und der Krieg. Lpz. 1933.
- Goedeckemeyer A.**, Die Staatslehre des hl. T. v. A. In: Preuß. Jahrbücher 1913 (1903) 348-419.
- Grabmann M.**, Die Kulturphilosophie des hl. T. v. A. Augsburg 1925.
 – Das Naturrecht der Scholastik von Gratian bis T. v. A. Mittelalterl. Geistesleben. 2 Bde. München 1926/1936.
- Graf Th.**, De subjecto psychico gratiae et virtutum sec. doctrinam scholasticorum usque ad medium saeculum XIV. Pars prima, De subjecto virtutum cardinalium. Roma 1935.
- Granteris G.**, Contributi tomistici alla filosofia del diritto. Torino 1945.
- Groner F.**, Der aristotelische Einfluß auf die Privateigentumslehre des hl. Thomas von Aquin in der Summa Theologica. In: Festschr. für W. Schöllgen. Düsseldorf 1964. 206-215.
- Gundlach G.**, SJ, Solidarismus, Einzelmensch, Gemeinschaft. In: Greg 17 (1936) 269-295.
 – Gemeinwohl. In: Staatslexikon der Görresgesellschaft, 6. A. Bd. 3, 1959, 737-740.
 – Gesellschaft. In: Staatslexikon der Görresgesellschaft, 6. A. Bd. 3, 1959, 817-822, 842-844.
 – Sozialphilosophie. In: Staatslexikon der Görresgesellschaft, 6. A. Bd. 7, 1962, 337-346.
 – Die Ordnung der menschlichen Gesellschaft. 2 Bde. Köln 1964.
- Habermas J.** – **Luhmann N.**, Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie. Frankfurt a.M. 1971.
- Hagenauer S.**, Das iustum pretium bei T. v. A. Ein Beitrag zur Geschichte der objektiven Werttheorie. Stgt. 1931.
- Haring J. B.**, Der Rechts- und Gesetzesbegriff in der katholischen Ethik und modernen Jurisprudenz. Graz 1899.

- Hässle J.**, Das Arbeitsethos der Kirche nach T. v. A. und Leo XIII. Frbg. 1923.
- Hauschild W.-D.**, Christentum und Eigentum. In: Zeitschrift für evangelische Ethik 16 (1972) 34–49.
- Healy P. J.**, Historic Christianity and the Social Question. In: The Catholic University Bulletin 17 (1911).
- Hearnshaw F. J. C.**, The social and political ideas of some great mediaeval thinkers. London 1924.
- Heck Ph.**, Begriffsbildung und Interessenjurisprudenz. Tübingen 1932.
- Heinen W.**, Die justitia socialis. Düsseldorf 1935.
- Héring H.**, OP, De genuina notione justitiae generalis seu legalis juxta S. T. In: Ang 14 (1937) 464–487.
– De iustitia legali. Frbg. (Schw.) 1944.
- Hertling G. v.**, Kleine Schriften zur Zeitgeschichte und Politik. Frbg. 1987. 127–192.
– Historische Beiträge zur Philosophie. München 1914. 70–96: T. v. A. und die Probleme des Naturrechts.
- Heumanns Handlexikon** zu den Quellen des römischen Rechts. 9. Aufl. von E. Seckel, Jena 1914.
- Heyde P.**, Gedanken zur Eigentumsfrage. In: J. Doehring, Hrsg., Gesellschaftspol. Realitäten. Gütersloh 1964. 47–70.
- Hieronimi G.**, Der Begriff des Gemeinwohls in der Lehre des Solidarismus. In: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 12 (1965) 413–425.
- Hilgenreiner K.**, Die Erwerbsarbeit in den Werken des hl. T. v. A. In: Katholik 1 (1901) 62 ff.
- Hoban J. H.**, The thomistic Concept of Person. (Diss.) Washington 1939.
- Höffner J.**, Soziale Gerechtigkeit und soziale Liebe. Saarbrücken 1935.
– Wirtschaftsethik und Monopole im 15. und 16. Jahrhundert. Jena 1941.
– Christentum und Menschenwürde. Das Anliegen der spanischen Kolonialethik im goldenen Zeitalter. Trier 1947.
– Die Funktion des Privateigentums in der freien Welt. In: Wirtschaftsfragen der freien Welt, Festschrift für Ludwig Erhard. Frankfurt 1957.
– Ein Bruch in der christlichen Eigentumslehre? Vom jus gentium zum jus naturae. In: Spanische Forschungen der Görresgesellschaft, 1. Reihe: Gesammelte Aufsätze zur Kulturgeschichte Spaniens 19. Münster 1962. 281–290.
- Hohoff W.**, Die Wertlehre des hl. T. v. A. In: Monatsschr. f. christliche Sozialreform XV (1893) H. 9 u. 10.
- Hoorth F.**, Bemerkungen zur „Staatslehre Leos XIII.“. In: Sch 2 (1927) 563–580.

- Totalitätsforderung und Totalitätsgesetz. In: Sch 10 (1935) 321 bis 339.
- Horváth A.**, OP, Eigentumsrecht nach dem hl. T. v. A. Graz 1929.
- Hugueny E.**, L'Etat et l'individu. In: Mélanges Thomistes (Biblioth. Thom. III), Kain 1923, 341–360.
- Hutchins R.**, S. T. and the World State. Milwaukee 1949.
- Janet P.**, Histoire de la science politique dans ses rapports avec la morale. 3. A. Paris 1887.
- Jansen G.**, Money is sterile. S. T's principles applied to modern economies. Oxford (o.J.).
- Janssen A.**, Doctrina S. Thomae de obligatione laborandi. In: ETL 1 (1924) 355–368.
- Janssens E.**, La coutume, source formelle de droit d'après S. T. et d'après Suarez. In: RT 36 (1931) 681–726.
- Janssens L.**, Personne et société. Gembloux 1939.
- Jarlot G.**, Propriété, droit naturel et bien commun: les pauvres ont-ils des droits? In: Nouvelle Revue Théologique 85 (1963) 618–630.
- Jerusalem F. W.**, Kritik der Rechtswissenschaft. Frkf. 1948.
- La justice.** In: Revue internationale de philosophie 11, 41 (1957).
- Kaczynski E.**, Il „naturale dominium“ della Ila Ilae, 66, 1, e le sue interpretazioni moderne. In: Ang 53 (1976) 453–477.
- Kaibach R.**, OFM Cap, Das Gemeinwohl und seine ethische Bedeutung. Düsseldorf 1928.
- Keesen**, La mission de l'Etat d'après la doctrine et la méthode de S. T. d'A. Bruxelles 1890.
- Kelsen H.**, Reine Rechtslehre. 2. A. Wien 1960.
- Killeen S. M.**, The Philosophy of labour in S. T. (Diss.) Washington 1939.
- Kinkel J.**, Die sozialökonomischen Grundlagen der Staats- und Wirtschaftslehren von Aristoteles. Lpz. 1911.
- Kleckow M.**, Die Rechtfertigung des Eigentums und der Rechtsbegriff nach christlich-mittelalterlicher Auffassung unter besonderer Berücksichtigung der Rechts- und Soziallehre des hl. T. v. A. Breslau 1939.
- Kleinhappl J.**, SJ, Die Lehre des hl. T. v. A. über den „valor commutativus“ in der Lectio IX seines Kommentars zur Nikomachischen Ethik. In: Zeitschr. f. kath. Theologie 62 (1935) 443–456.
- Klose A.**, Zur Gemeinwohlproblematik – Perspektiven einer gemeinwohlorientierten Politik aus der Sicht christlicher Sozialethik. In: A. Rauscher, Hrsg., Selbstinteresse und Gemeinwohl, Berlin 1985, 495–543.
- Klose A., Schambeck H., Weiler R., Hrsg.**, Das Neue Naturrecht. Die Erneuerung der Naturrechtslehre durch Johannes Messner. Berlin 1985.
- Klüber F.**, Der Ort des Privateigentums im System des Naturrechts. In: NO 13 (1959) 81–97.

- Eigentumstheorie und Eigentumspolitik. Begründung und Gestaltung des Privateigentums nach katholischer Gesellschaftslehre. Osnabrück 1963.
- De Koninck Ch.**, In Defence of S. T. A Reply to Father Eschmann's Attack on the Primacy of the Common Good. In: *Laval théologique et philosophique*. 1, II (1945) 9–109.
- *De la Primauté du bien commun contre les personalistes*. Québec, Montreal 1943.
- Kopp R.**, Vaterland und Vaterlandsliebe nach der christlichen Moral mit besonderer Berücksichtigung des hl. T. v. A. (Diss.) Luzern 1915.
- Korvin-Krasiński C. v.**, Grundunterscheidungen im Naturrecht auf Eigentum. In: *NO* 17 (1963) 91–103.
- Die Problematik des Gemeinwohls auf Weltebene. In: *NO* 21 (1967) 419–431.
- Kötzschke R.**, Allgemeine Wirtschaftsgeschichte des Mittelalters. Jena 1924.
- Kraus J. B.**, SJ, Scholastik, Puritanismus und Kapitalismus. München, Lpz. 1930.
- Kühle H.**, Staat und Todesstrafe. Münster 1934.
- Kuhlmann B. C.**, OP, Der Gesetzesbegriff beim hl. T. v. A. im Lichte des Rechtsstudiums seiner Zeit. Bonn 1912.
- Kuhn F.**, Die Probleme des Naturrechts bei T. v. A. Erlangen 1909.
- Kulischer J.**, Allgemeine Wirtschaftsgeschichte I (Das M.-A.). München 1928.
- Küng E.**, Eigentum und Eigentumspolitik. Tübingen 1964.
- Kurz E.**, OFM, Individuum und Gemeinschaft beim hl. T. v. A. München 1932.
- Lachance L.**, OP, L'humanisme politique de S. T. Individu et État. 2 Bde. Paris, Ottawa 1939.
- La nation. In: *Activités philosophiques (Montréal)* (1945/1946) 81–104.
- Le sujet du droit international. Madrid 1947.
- Le concept de Droit selon Aristote et S. T. 2. A. Ottawa, Montréal 1948.
- Lallement D.**, La doctrine politique de S. T. d'A. In: *RP* 27 (1927) 353–379, 465–488; 29 (1929) 71–86.
- Lantz G.**, Eigentumsrecht – ein Recht oder ein Unrecht? Uppsala 1977.
- Larkin P.**, Property in the eighteenth century. 1930.
- Lasars W.**, Die klassisch-utilitaristische Begründung der Gerechtigkeit. Berlin 1982.
- Laski H. J.**, Grammar of Politics. 1941.
- Lauterpacht H.**, Recognition in International Law. Cambridge 1947.
- Lavaud B.**, OP, La philosophie du Bolchévisme. In: *RT* 37 (1932) 599–633.

- Le mariage en droit naturel selon T. d'A. In: *Studia Gnesnensia* 12 (1935) 353–383.
- Laversin M. J.**, Droit naturel et droit positif d'après S. T. In: *RT* 38 (1933) 3–49, 177–216.
- Leclercq J.**, Leçons de droit naturel. I–IV. Louvain 1946–1950.
- Lefèbvre Ch.**, La notion d'équité chez Pierre Lombard. In: *Miscellanea Lombardiana*. Novara 1957. 223–229.
- Le Foyer J.**, Exposé du droit pénal normand au XIII^e siècle. Paris 1931.
- Leisching P.**, Der Begriff des bonum commune bei Thomas von Aquino. In: *Oesterreichische Zeitschrift für öffentliches Recht* 11 (1960/61) 15–26.
- Lemmonyer A., Tonneau J. et Tronde R.**, Précis de sociologie. Marseille 1934.
- Lener S.**, Il „Diritto naturale appoggiato sul fatto“ del P. Taparelli e l'antigiustinianesimo contemporaneo. In: *La Civiltà Cattolica* 114,4 (1963) 346–359, 594–607.
- Lenz J.**, Die Personwürde des Menschen bei T. v. A. In: *PJ* 49 (1936) 138–166.
- Léon P.**, Doctrines sociales et politiques au Moyen-Age. In: *Archives de philosophie du droit et de sociologie juridique* (1932).
- Lessel K.**, Die Entwicklungsgeschichte der kan.-schol. Wucherlehre im 13. Jh. Luxembg. 1905.
- Liberatore M.**, SJ, *Ethicae et iuris naturae elementa*. Napoli 1846.
- Linhardt R.**, Die Sozialprinzipien des hl. T. v. A. Frbg. 1932.
- Lio E.**, Il testo di S. Agostino „Justitia (est) in subveniendo miseris“ in Pier Lombardo e nei suoi glossatori fino a S. Tommaso d'Aquino. In: *Miscellanea Lombardiana*. Novara 1957. 175–222.
- De jure ut obiecto justitiae apud S. Thomam, II–II, q. 57, a. 1. In: *Apollinaris* 32 (1959) 16–71.
- Lipinski B.**, *Divi Thomae de usu divitiarum doctrina*. Frbg. (Schw.) 1910.
- Lottin O.**, OSB, Le droit naturel chez S. T. d'A. et ses prédécesseurs. 2. A. Bruges 1931.
- Psychologie et morale au XII^e et XIII^e siècles. II–III. Problèmes de morale. Louvain-Gembloux 1948/1949.
- Lumia G.**, La giustizia. Considerazioni storico-critiche. In: *RIFD* 38 (1961) 255–280.
- MacPherson C. B.**, ed., *Property*. Toronto 1978.
- Majdanski C.**, Le rôle des biens extérieurs dans la vie morale d'après S. T. d'A. (Diss.) Vanves (Seine) 1951.
- Malagola A.**, Le teorie politiche di S. Tommaso d'Aquino. Bologna 1912.
- Mandonnet P.**, OP, S. T. d'A. et les sciences sociales. In: *RT* 20 (1912) 654–665.
- Manser G.**, OP, Die Frauenfrage nach T. v. A. Olten 1919.
- Der Staat. In: *DTF* 24 (1946) 45–79.

- Die Individualnatur des Menschen und ihre Sozialanlage. In: DTF 18 (1940) 130–141.
- Das Naturrecht in thomistischer Beleuchtung. Frbg. (Schw.) 1944.
- Angewandtes Naturrecht. Frbg. (Schw.) 1947.
- Maritain J.**, *Du régime temporel et de la liberté*. Paris 1933.
- *La personne et le bien commun*. Paris 1947.
- *Les droits de l'homme et la loi naturelle*. 2. A. Paris 1945.
- *Christianisme et démocratie*. 2. A. Paris 1945. Übersetzung von F. Schmal: *Christentum und Demokratie*. Abendländische Reihe 11. Augsburg 1949.
- *Principes d'une politique humaniste*. 2. A. Paris 1945.
- *The Person and the Common Good*. Notre Dame/Ind. 1966.
- Martinez M. L.**, *Distributive Justice according to S.T.* In: *The Modern Schoolman* 24 (1946/1947) 208–223.
- Martyniak C.**, *Le fondement objectif du droit d'après S. T. d'A.* Paris 1931.
- Mathis B.**, *Rechtspositivismus und Naturrecht*. Paderborn 1933.
- Maurenbrecher M.**, *Thomas v. Aquinos Stellung zum Wirtschaftsleben seiner Zeit*. 1. H. Lpz. 1898 (vgl. v. Hertlings Besprechung dieser Schrift in PJ, 1898, 456 ff.).
- Mausbach J.**, *Naturrecht und Völkerrecht*. Frbg. 1918.
- Mayer E.**, *Italienische Wirtschaftsgeschichte*. 2 Bde. Lpz. 1909. Frbg. 1927.
- Mayer J.**, *Gesetzliche Unfruchtbarmachung Geisteskranker*. Frbg. 1927.
- *Gemeinnutz vor Eigennutz*. In: *Jb. der Caritas-Wissenschaft* (1935) 185–197.
- McDonald W. J.**, *Communism in Eden?* In: *NS* 20 (1946) 101–125.
- *The social value of property according to S. T. A.* (Diss.) Washington 1939.
- McLaren D.**, *Private property and the natural law*. Oxford 1949.
- Menendez-Reigada I.**, *La teoría penalista de San Tomás*. In: *CT* 64 (1943) 273–292.
- Messner J.**, *Sozialökonomik und Sozialethik*. Paderborn 1927.
- *Das Naturrecht*. *Handbuch der Gesellschaftsethik, Staatsethik und Wirtschaftsethik*. Innsbruck – Wien 1950. 5. A. 1966, 7. A. Berlin 1984.
- *Das Gemeinwohl*. Osnabrück 1968.
- Meyer Th.**, SJ, *Institutiones juris naturalis seu philosophiae moralis universae secundum principia S. Thomae Aquinatis*. Pars I. *Jus naturae generale*. Frbg. 1885. Pars II. *Jus naturae speciale*. Frbg. 1900.
- Michel S.**, *La notion thomiste du bien commun. Quelques-unes de ses applications juridiques*. Paris 1932.
- Miscellanea Taparelli**. *Analecta Gregoriana* 133. Roma 1964.
- Mitteis H.**, *Über das Naturrecht*. Berlin 1948.

- Modde A.**, Le bien commun dans la philosophie de S. T. In: RPL 47 (1949) 221-247.
- Mongillo D.**, La struttura del „De iustitia“. Summa Theologiae II-II qq 57-122. In: Ang 48 (1971) 355-377.
- Monléon J. de**, Petites notes autour de la famille et de la cité. In: Laval théologique et philosophique 3 (1947) 262-289.
- Mörsdorf K.**, Aequitas. In: Staatslexikon der Görresgesellschaft, 6. Aufl., Bd. I, 1957, 54-60.
- Mounier E.**, De la propriété capitaliste à la propriété humaine. Paris 1936. Deutsche Übersetzung: Vom kapitalistischen Eigentumsbegriff zum Eigentum des Menschen. Luzern 1936.
- Muhler E.**, Die Idee des gerechten Lohnes. München 1924.
- Muller A.**, SJ, La Morale et les Affaires. Tournai, Paris 1951.
- Müller K.**, Die Arbeit nach den moralisch-philos. Grundsätzen des hl. T. v. A. Frbg. (Schw.) 1912.
- Der Staat in seinen Beziehungen zur sittlichen Ordnung bei T. v. A. Eine staatsphilosophische Untersuchung. Münster 1916.
- Muriel R.**, Trascendencia de la persona en el bien común del universo. In: Estudios Filosóficos 6 (1957) 231-243.
- Nawroth E.**, Ganzheitliches Gesellschaftsordnungsdenken. In: NO 20 (1966) 401-416; 21 (1967) 16-31.
- Negro Fr.**, Das Eigentum. Geschichte und Zukunft. Berlin 1963.
- Nell-Breuning O. v.**, SJ, Grundzüge der Börsenmoral. Freiburg 1928.
- Zins. In: Staatslexikon der Görresgesellschaft, 5. Aufl., Bd. V, 1932, 1600-1624.
- Die Eigentumsfrage in neueren kirchenlehramtlichen Verlautbarungen. In: Trierer Theologische Zeitschrift 60 (1951) 31 ff.
- Die Eigentumsfrage in den Dokumenten der katholischen Soziallehre. In: Stimmen der Zeit 197 (1979) 347-349.
- Gerechtigkeit und Freiheit. Wien 1980.
- und **Sacher H.**, Beiträge zu einem Wörterbuch der Politik. H. 1-6. Frbg. 1947 ff.
- Nußbaumer A.**, Der hl. T. und die rechtliche Stellung der Frau. In: DTF 11 (1933) 63-75, 138-156.
- O'Connor D. J.**, Aquinas and natural law. London 1967.
- Olgiati F.**, Il concetto di giuridicità e S. T. d'A. 2. A. Milano 1944. 3. A. 1951 (Neudruck).
- Indagini e discussioni intorno al concetto di giuridicità. Milano 1944.
- Olivier-Martin Fr.**, Histoire du Droit Français des origines à la Révolution. Montchrestien 1948.
- Orabona L.**, Cristianesimo e proprietà. Saggio sulle fonti antiche. Roma 1964.
- O'Rahilly A.**, S. T. on Credit. In: Irish Eccles. Record 64 (1928) 159-186.
- Orel A.**, Oeconomia perennis. 2 Bde. Mainz 1930.
- Orlich A.**, L'uso dei beni nella morale di S. T. (Diss.) Monza 1913.

- Ostiguy R.**, De la nature du droit selon S. T. In: RUO 17 (1947) 69*-112*.
- Palacio J. M.**, Enchiridión sobre la propiedad. Concepto cristiano del derecho de propiedad y del uso de las riquezas. Madrid 1935.
- Parel A. - Flanagan Th.**, ed., Theories of property. Waterloo/Ont. 1979.
- Passerin d'Entrèves A.**, S. T. d'A. Scritti politici. Bologna 1946.
- Patrono A.**, Il pensiero politico di S. T. d'A. Genova 1940.
- Paulus N.**, Die Wertung der weltlichen Berufe im Mittelalter. In: Historisches Jahrbuch 32 (1911) 725 ff.
- Pègues T.**, La théorie du pouvoir d'après S. T. In: RT 19 (1911) 591-616.
- Peláez A. G.**, Doctrina tomista sobre la tiranía política. In: CT 30 (1924) 313-331.
- Teoría de honor en la moral tomista. In: CT 31 (1925) 5-25.
- Perez B. A.**, En pos de la paz. Normas ético-jurídicas que, según S. Tomás de Aquino y sus principales commentators, deben regular la duración, ejercicio y terminación de la guerra. Lima 1928.
- Pérez Garcia J.**, De principiis functionis socialis proprietatis privatae apud divum Thomam Aquinatem. (Diss. Frib.) Abulae 1924.
- Perticone G.**, In tema di diritto e giustizia. Milano 1961.
- Pesch H.**, SJ, Das Privateigentum als soziale Institution. 2. A. Frbg. 1900.
- Petit Cl.**, Les enseignements juridiques et sociaux de S. T. In: Chron. soc. de France 33 (1924) 339 ff., 426 ff.
- La Pira G.**, Indirizzo e conquista della filosofia neo-scolastica italiana. In: RFN 26 (1934) Suppl. 193-205.
- Il valore della persona. Milano 1947.
- Pöhlmann R.**, Geschichte der sozialen Frage und des Sozialismus in der antiken Welt. 3. A. München 1925.
- Il problema della giustizia.** In: RIFD 39 (1962) 47-221.
- Prümmer D.**, Manuale Theologiae Moralis. 9. Aufl. Freiburg 1940.
- Quillet H. R.**, Doctrina socialis et politica divi Thomae Aquinatis. In: Rev. des sciences ecclés. 9 (1894) 340-355.
- Ramírez S.**, El derecho de gentes. Madrid 1955.
- Pueblo y gobierno al servicio del bien común. Madrid 1956.
- Ratzinger G.**, Die Volkswirtschaft in ihren sittlichen Grundlagen. 2. A. Frbg. 1895.
- Rauscher A.**, Privater und sozialer Wohlstand. In: F. Groner, Hrsg., Kirche im Wandel der Zeit, Köln 1971, 479-494.
- (Hrsg.), Selbstinteresse und Gemeinwohl. Berlin 1985.
- Rawls J.**, Eine Theorie der Gerechtigkeit. Frankfurt 1978.
- Renard R. G.**, OP, L'entreprise et sa finance. In: RSPT 25 (1936) 645-657.
- La philosophie de l'institution. Essai d'ontologie juridique. I. Partie juridique. Paris 1939.
- Droit romain et pensée chrétienne. In: RSPT 27 (1938) 53-62.

- et **Trotabas L.**, La fonction sociale de la propriété privée. Paris 1930.
- Renaudière de Paulis D.**, La naturaleza del derecho de gentes y la ley natural. In: Sapiencia 13, 49 (1958) 219–223.
- Renz O.**, Die Synteresis nach dem hl. T. v. A. Beiträge X 1/2. Münster 1911.
- Die Lösung der Arbeiterfrage durch die Macht des Rechts. Luzern 1927.
- Das Dienstverhältnis. Ein Beitrag zum Familienrecht und zur Arbeiterfrage. In: Xenia thomistica I 475–506.
- Riedl C.**, The social theory of S. T. A. Philadelphia 1934.
- Robert M.**, Hiérarchie nécessaire des fonctions économiques d'après S. T. d'A. In: RT 21 (1913) 419–431.
- La doctrine sociale de S. T. et sa réalisation dans les faits. In: RT 20 (1912) 49–65.
- Robillard J. A.**, Sur la Condition (status) en S. T. In: RSPT 25 (1926) 104–107.
- Rocha M.**, Les origines de „Quadragesimo anno“. Travail et salaire à travers la scolastique. Paris 1933.
- Rohner A.**, OP, Naturrecht und positives Recht. In: DTF 12 (1934) 59–83.
- Rolland-Gosselin B.**, La doctrine politique de S. T. Paris 1928.
- Rommen H.**, Der Staat in der katholischen Gedankenwelt. Paderborn 1935.
- Die ewige Wiederkehr des Naturrechts. 2. A. München 1947.
- DeRooy P.**, OP, La nature de la Société selon S. T. In: Ang 6 (1929) 483–496.
- Philosophia socialis. Rom 1937.
- Ryan J. A.**, Alleged Socialism of the Church Fathers. St. Louis 1913.
- Salleron L.**, Six études sur la propriété collective. Paris 1964.
- Sandoz A.**, La notion de juste prix. In: RT 45 (1939) 285–305.
- Sauer W.**, Die Gerechtigkeit. Berlin 1959.
- Sauter J.**, Thomistische Gesellschaftslehre. In: Hdb. d. Staatswissenschaften. 4. A. 1928. Bd. 8, 244 ff.
- Schaller L.**, OP, Der Rechtsformalismus Kelsens und die thomistische Rechtsphilosophie. (Diss.) Frbg. (Schw.) 1949.
- Schaub F.**, Die Eigentumslehre nach T. v. A. und dem modernen Sozialismus. Frbg. 1898.
- Der Kampf gegen den Zinswucher und unlauteren Handel im M.-A. von Karl d. Gr. bis Papst Alexander III. Frbg. 1905.
- Studien zur Geschichte der Sklaverei im Frühmittelalter. Berlin-Lpz. 1913.
- Schaube A.**, Handelsgeschichte der romanischen Völker. München 1906.
- Schäzler C. v.**, Divus Thomas contra Liberalismum. Rom 1874.
- Schickling H.**, Sinn und Grenze des aristotelischen Satzes „Das Ganze ist vor dem Teil“. München 1936.

- Schilling O.**, Reichtum und Eigentum in der altkirchlichen Literatur. Frbg. 1908.
- Das Völkerrecht nach T. v. A. Frbg. 1919.
 - Katholische Sozialethik. München 1929.
 - Die christliche Soziallehre. München (1926).
 - Der kirchliche Eigentumsbegriff. 2. A. Frbg. 1930.
 - Die Staats- und Soziallehre des hl. T. v. A. 2. A. München 1930.
 - Christliche Gesellschaftslehre. Frbg. 1926.
 - Christliche Staatslehre und Politik. M.-Gladbach (1927).
 - Katholische Wirtschaftsethik. München 1933.
 - Christliche Gesellschaftslehre. Sozialistische oder christliche Kultur? München 1949.
 - Christliche Sozial- und Rechtsphilosophie. 2. A. München 1950.
- Schmölz F.-M.**, Der gesellschaftliche Mensch und die menschliche Gesellschaft bei Thomas von Aquin. In: NO 16 (1962) 328–335.
- Schneid M.**, Die Philosophie des hl. T. v. A. und ihre Bedeutung für die Gegenwart. Würzburg 1881.
- Die Staatslehre des hl. T. v. A. Hist.-Politische Blätter 77 (1876).
- Schneider C. M.**, Die sozialistische Staatsidee, beleuchtet durch T. v. A. Paderborn 1894.
- Schneider F.**, Das kirchliche Zinsverbot und die kuriale Praxis im 13. Jh. In: Festgabe f. H. Finke. Münster 1904. 129 ff.
- Schnürer G.**, Inquisition. In: LThK V, 1933, 419 ff.
- Schreiber E.**, Die volkswirtschaftlichen Anschauungen der Scholastik seit T. v. A. Jena 1913.
- Schreyvogel F.**, Ausgewählte Schriften zur Staats- und Wirtschaftslehre des T. v. A. Jena 1923.
- Schulte K.**, Gemeinschaft und Wirtschaft im Denken des T. v. A. Paderborn 1925.
- Staat und Gesellschaft im Denken des T. v. A. Paderborn 1927.
- Schumacher H.**, The social message of the New Testament. Milwaukee 1937.
- Schuster J. B.**, SJ, Die Soziallehre nach Leo XIII. und Pius XI. Frbg. 1935.
- Schwaderlapp W.**, Eigentum und Arbeit bei Oswald von Nell-Breuning. Düsseldorf 1980.
- Schwalm B.**, OP, La société et l'état. Paris 1937.
- Individualisme et solidarité. In: RT 6 (1898) 65–99.
 - La propriété d'après la philosophie de S. T. d'A. In: RT 3 (1895) 281–307, 634–660.
- Schwer W.**, Katholische Gesellschaftslehre. Paderborn 1928.
- Seipel I.**, Die wirtschaftsethischen Lehren der Kirchenväter. Wien 1907.
- Sertillanges A. D.**, OP, La philosophie morale de S. T. d'A. Paris 1922.
- Simon Y.**, Trois leçons sur le travail. Paris 1938.
- Nature and function of authority. Milwaukee/Wisc. 1940.

- Simone L. de**, La giustizia secondo S. T. Saggio sulla 58^a questione della Somma Teologica II-II^{ae}. Napoli 1941.
- Sohm R.**, Institutionen. Geschichte und System des römischen Privatrechtes. München, Lpz. 1919¹⁶.
- Sombart W.**, Der moderne Kapitalismus. 2 Bde. 6. A. München 1924.
- Sommerlad Th.**, Das Wirtschaftsprogramm der Kirche des Mittelalters. Lpz. 1903.
- Sorgenfrei H.**, Die geistesgeschichtlichen Hintergründe der Sozialenzyklika „Rerum novarum“ Papst Leos XIII. vom 15. Mai 1891. Heidelberg 1970.
- Sousberghe L. de**, SJ, Propriété „de droit naturel“. Thèse néo-scholastique et tradition scolastique. In: Nouvelle Revue Théologique 72 (1950) 580–607.
- Spicq C.**, OP, L'aumône: obligation de justice ou de charité? S. T., Summa Theol. II-II q. 32 a. 5. In: Mélanges Mandonnet I, 245–264.
- Notes de lexicographie philosophique médiévale: „Dominium, possessio, proprietas“ chez S. T. et chez les juristes romains. In: RSPT 18 (1929) 269–281.
- La notion analogique de „Dominium“ et le droit de propriété. In: RSPT 20 (1931) 53–76.
- Note de lexicographie philosophique médiévale: „Potestas procurandi et dispensandi“ (II-II q. 66 a. 2). In: RSPT 23 (1934) 82–93. Vgl. auch: Notes et Communications du BT 1 (1931–1933) 62*–68*.
- Spranger E.**, Zur Frage des Naturrechts. In: Universitas 3 (1948) 405–420.
- Stammler R.**, Die Lehre vom richtigen Recht. 2. A. Lpz. 1922.
– Lehrbuch der Rechtsphilosophie. 3. A. Berlin 1928.
- Stein E.**, Individuum und Gemeinschaft. In: Jb. f. Philos. und phæn. Forschung 5 (1922) 116–267.
- Stepa J.**, Le caractère total de l'État d'après S. T. d'A. In: Studia Gnesnensia 12 (1935) 439–442.
- Steuer G.**, Studien über die theoretischen Grundlagen der Zinslehre bei T. v. A. Stuttgart 1936.
- Stockums W.**, Die Unveränderlichkeit des natürlichen Sittengesetzes in der scholastischen Ethik. Münster 1911.
- Sutherland A. E.**, The Law and One Man among Many. Madison 1956.
- Sylvestre P. A.**, Le tout physique et le tout social. In: RUO 6 (1937) 93–112.
- Tammelo J.**, Untersuchungen zum Wesen der Rechtsnorm. Willsbach u. Heidelberg. 1947.
- Taparelli A.**, SJ, Saggio teoretico di diritto naturale appoggiato sul fatto. 2 vol. Palermo 1840/41. Deutsche Ausgabe: Versuch eines auf Erfahrung begründeten Naturrechts. 2 Bde. Regensburg 1845.
- Essai sur les principes philosophiques de l'économie politique. Paris 1943.

- Thieme, K.**, Föderalismus und Subsidiaritätsprinzip. In: *Politeia* 1 (1948/49) 11–18.
- Thomann M.**, Une source peu connue de l'Encyclopédie: L'influence de Christian Wolff. Paris 1970.
- Einführung zu: Christian Wolff, *Jus gentium*, Hildesheim 1972.
 - Einführung zu: Christian Wolff, *Jus naturae*, Hildesheim 1972.
- Tischleder P.**, Die Staatslehre Leos XIII. M.-Gladbach 1925.
- Staatsgewalt und katholisches Gewissen. 1927.
 - Ursprung und Träger der Staatsgewalt. M.-Gladbach 1923.
 - Die Bedeutung des Franziskus von Vittoria für die Wissenschaft des Völkerrechts. In: *Aus Ethik und Leben*. Festgabe f. J. Mausbach. Hrsg. v. M. Meinerts und A. Donders. Münster 1931. 90–106.
- Tomberg V.**, Degeneration und Regeneration der Rechtswissenschaft. Bonn 1946.
- Tonneau J.**, OP, Propriété. In: *Dict. Théol. Cath.* XIII (1936) 757–846.
- Trappe P.**, Soziale Norm, Normalität und Wirklichkeit. In: P. Trappe, *Kritischer Realismus in der Rechtssoziologie*. Wiesbaden 1983, 67–84.
- Die elitären Machtgruppen in der Gesellschaft – oder: Über die Geschlossenheit der offenen Gesellschaft. In: A. F. Utz, Hrsg., *Die offene Gesellschaft und ihre Ideologien*, Bonn 1986, 271–310.
- Tremblay J. J.**, Le patriotisme. In: *RUO* 8 (1939) 73*–93*, 205*–229*.
- Truyol Serra A.**, Los principios de derecho público en Francisco de Vitoria. Selección de textos, con introducción y notas. Madrid 1946. Deutsche Übersetzung von C. J. Keller-Senn: *Truyol Serra A., Die Grundsätze des Staats- und Völkerrechts bei Francisco de Vitoria. Auswahl der Texte, Einführungen und Anmerkungen.* Zürich 1947.
- Ude J.**, Soziologie. Leitfaden der natürlich-vernünftigen Gesellschafts- und Wirtschaftslehre im Sinne der Lehre des hl. T. v. A. Schaan 1931.
- Utz A. F.**, OP, Freiheit und Bindung des Eigentums. Heidelberg 1949.
- Die Krise im modernen Naturrechtsdenken. In: *NO* 5 (1951) 201–219.
 - Naturrecht im Widerstreit zum positiven Gesetz. In: *NO* 5 (1951) 313–329.
 - Das Ordnungsgesetz in Wirtschaft und Staat. In: *NO* 3 (1949) 385–400.
 - Das Recht auf Arbeit. In: *ARSP* 38 (1950) 350–363.
 - Metaphysik der Wirtschaft. In: *Schweiz. Rundschau* 50 (1950) 449–456.
 - Der Beitrag der kath. Soziallehre zur Gestaltung der Gesellschaft. In: *Civitas* 6 (1951) 466–474.
 - *Sozialethik*, 3 Bde. Heidelberg 1958 ff.
 - Hrsg., *Bibliographie der Sozialethik*. 11 Bde. 1960–1980.

- Ethik. Heidelberg 1970.
- Ethik und Politik. Gesammelte Aufsätze. Stuttgart 1970.
- Ethische und soziale Existenz. Gesammelte Aufsätze aus Ethik und Sozialphilosophie 1970–1983. Walberberg 1983.
- Johannes Messners Konzeption der Sozialphilosophie. In: A. Klose, H. Schambeck, R. Weiler, Hrsg., Das Neue Naturrecht, Berlin 1985, 21–62.
- – **Galen B. Gr. v.** – Hrsg., Die katholische Sozialdoktrin in ihrer geschichtlichen Entfaltung. Eine Sammlung päpstlicher Dokumente vom 15. Jahrhundert bis in die Gegenwart. 4 Bde. Aachen 1976.
- – **Groner J. F.**, Aufbau und Entfaltung des gesellschaftlichen Lebens, Soziale Summe Pius' XII., 3 Bde., Freiburg/Schweiz 1954/1961.
- Veit O.**, Die geistesgeschichtliche Situation des Naturrechts. In: Merkur 1 (1947) 390–405.
- Verpaalen A. P.**, Der Begriff des Gemeinwohls bei Thomas von Aquin. Heidelberg 1954.
- Vialatoux J.**, Morale et politique. Paris 1931.
- Philosophie économique. Paris 1944.
- Viance G.**, Préface à une réforme de l'état. Paris 1934.
- Vilmain J.**, Staatslehre des T. v. A. im Lichte modern-juristischer Staatsauffassung. Lpz. 1910.
- Francisco de Vitoria**, OP, De Indis recenter inventis et de iure belli Hispanorum in Barbaros relectiones. Vorlesungen über die kürzlich entdeckten Inder und das Recht der Spanier zum Kriege gegen die Barbaren. Lateinischer Text nebst deutscher Übersetzung. Hrsg. v. W. Schätzel. Einleitung von P. Hadrossek. Tübingen 1952.
- Relecciones teológicas. Edición crítica por L. G. A. Getino. 3 Bde. Madrid 1933–1936.
- Comentarios a la Secunda Secundae de S. T. Hrsg. v. V. Beltrán de Heredia. 5 Bde. Salamanca 1932–1935.
- Vives J.**, ¿Es la propiedad un robo? In: Estudios Eclesiásticos 52 (1977) 591–626.
- Vonlanthen A.**, Idee und Entwicklung der sozialen Gerechtigkeit. Freiburg 1973.
- Vykopal A.**, La dottrina del „superfluo“ in S. T. Brescia 1945.
- Wagner F.**, Das natürliche Sittengesetz nach der Lehre des hl. T. v. A. Frbg. 1911.
- Walter F.**, Das Eigentum nach der Lehre des hl. T. v. A. und des Sozialismus. Frbg. 1895.
- Thomas v. Aquino. In: Handwörterbuch der Staatswissenschaften. 4. A. Bd. 8. Jena 1928. 231–242.
- Sozialpolitik und Moral. Frbg. 1899.
- Weber H. und Tischleder P.**, Handbuch der Sozialethik. I. Wirtschaftsethik. Essen 1931.
- Welty E.**, OP, Gemeinschaft und Einzelmensch. Eine sozialmetaphy-

- sische Untersuchung, bearbeitet nach den Grundsätzen des hl. T. v. A. Salzburg 1935.
- Die Leitungsnorm der Gemeinschaft: das Gesetz. Ein Beitrag zur Frage: Gemeinschaft und Person. In: DTF 21 (1943) 257–286, 386–411.
 - Die Entscheidung in die Zukunft. Grundsätze und Hinweise zur Neuordnung im deutschen Lebensraum. Köln 1946.
 - Vom Sinn und Wert der menschlichen Arbeit. Aus der Gedankenwelt des hl. T. v. A. Heidelberg. 1946.
 - Wie denkt die katholische Soziallehre über die Grundrechte des Menschen? In: NO 2 (1948) 5–26.
 - Herders Sozialkatechismus. 3 Bde. Freiburg 1951/1953/1958.
 - Recht und Ordnung im Eigentum. Paderborn 1947.
 - Freiheit oder Bindung des wirtschaftlichen Tuns. In: NO 1 (1946/47) 321 ff.
- Wiegand H.**, Die Staatslehre des hl. T. v. A. und ihre Bedeutung für die Gegenwart. Berlin 1930.
- Winter E. K.**, Die Sozialmetaphysik der Scholastik. Lpz. 1929.
- Witte F.-W.**, Die Staats- und Rechtsphilosophie des Hugo von St. Viktor. In: ARSP 43 (1957) 555–574.
- Wittmann M.**, Der Begriff des Naturgesetzes bei T. v. A. In: Aus Ethik und Leben. Festschrift f. J. Mausbach. Münster 1931. 66–80.
- Wolf E.**, Das Problem der Naturrechtslehre. Karlsruhe 1964.
- Wolfe M. J.**, The Problem of Solidarism in S. T. Washington 1938.
- Woroniecki H.**, Quaestio disputata de natione et statu civili. In: DTP 3 (1926) 25–54.
- Wulf M. de.** Les théories politiques du moyen-âge. In: RNP 26 (1924) 249–266.
- L'individu et le groupe dans la Scolastique du XIII^e siècle. In: RNP 22 (1920) 341–357.
- Zeiller J.**, L'idée de l'État dans S. T. d'A. Paris 1910.
- Zitarosa G.**, Il diritto naturale da padre Taparelli d'Azeglio ad oggi. Napoli 1965.
- Zizak G.**, La giustizia e la legge. In: RIFD 33 (1956) 450–487.

ALPHABETISCHES SACHVERZEICHNIS

- Adiaphoron 370
- aequabilitas 372
- Agrarsozialismus 351
- Alchimie 420
- Almosen 372
 - als Abschöpfung d Überflusses 398
- Amor socialis 455
- Anathem 195
- Angeklagter
 - Aussagepflicht d - 454
 - u Kläger 132 133
 - Leugnung d Wahrheit 142-144
 - Lügen zulasten d Klägers 143
 - Recht auf Gegenüberstellung 131
 - Sünden gg d Gerechtigkeit 142-149
 - Ungerechtigkeiten d - 407-408
 - unrechte Mittel z Verteidigung 144-146
 - Verpflichtung z Wahrheit 143
 - Widerstand d - 149 408
- Anklage 135
 - falsche 139-140
 - u Gemeinwohl 138
 - Pflicht zur - 134-136 407
 - schriftl Abfassung 136-137
 - unbedachte 137-139
 - ungerechte 134-141
 - Unterschied z Anzeige 407
 - gg Vorgesetzte 135
- Ansehen d Person 79-86 325-326
 - u austeilende Gerechtigkeit 80
 - u Ehrerweisung 84-85
 - u Gericht 85-86
 - als Sünde 79-81
 - u Verleihung geistl Güter 81-83
- Anwalt
 - Ausschluß v Amt d - 161-163
 - Geld f Rechtsbeistand 165-166
 - Pflicht d Rechtsbeistands f Arme 159-161
 - f e ungerechte Sache 163-164
 - Ungerechtigkeiten d - 159-166 409-410
- Anzeige 135 137 406
- Apostoliker, Apostelbrüder 253
- Arbeit
 - u Eigentum 358 359
 - als Einkommensquelle 426
 - u Gewinn 422
 - als individuelle Leistung 359
 - u Kapital 400
 - u Preis 432
 - u Produktionsmittel 364
 - Würde d - 459
- Arbeitsrecht 278
- Arbeitswertlehre 359
- Ärgernis 260
- Argwohn 46
- Arme
 - Recht auf Überfluss 387 388
 - Rechtshilfe für - als Akt d Barmherzigkeit 160
- Armut
 - i AT 367
- Asylrecht, kirchl 337
- Aussage
 - indikative, imperative, optative 194
- Autonomie
 - u Gemeinwohl 481

- d gesellschaftl Ordnung 361 362
- d Person 463
- Autorität 306 458
- u Gemeinwohl 449 476
- u Gewissen 476
- göttl - u Urgewissen 306
- u Menschenrechte 450
- u Recht 304 306
- u Rechtsprechung 44 51 52
- staatl 291 449 476
- d Vaters 348 349

- Barmherzigkeit 160 161 162 166 315 350
- Beghinen 384
- Beichtgeheimnis 152 407
- Beruf 458
- Berufsständische Ordnung 361
- Berufswahlfreiheit 457
- Berufung 408
- gerichtl 146-148
- Beschimpfung 66 168 169-171 411
- Besitz 111-112 251-252 351
- u natura humana 352
- d Ungläubigen 404 405
- s a Eigentum
Güter
- Bestechung 145
- Betrug 58 200-222 416-423
- Beute 124
- Beweise v Gericht 129 135 137
- Billigkeit 50 293 319 320
- Bischof
- als weltl Fürst 249-250
- Boden, Eigentumsrecht an - 398
- bona fides 292
- Das Böse meiden 284 442 443
- Gegensatz z Übertretung 228
- als Teiltugend d Gerechtigkeit 223-225
- Brüderlichkeit 466
- Bürger 467 469 473 477

- Caritas socialis 454 455
- Darlehen 424-442
- u ausgleichende Gerechtigkeit 437
- Definition 425
- Gewinn aus - 214
- u Kapitalgesellschaft 438
- u Kredit 431
- u Leistung 214 215-219
- u Recht auf Rückgabe 439
- u Schenkung 439
- u Zins 220-222 439
- Darlehenszins 435-442
- Definition 425
- u Kapitalzins 441
- Rückgabepflicht 441
- als Sünde 259
- Darwinismus 276
- Demokratie
- u Konsens 482
- u Monarchie 312
- u Naturrecht 278
- pluralistische 469 497 498
- Dieb
- Recht auf gestohlene Sache 254 255
- Diebstahl 59 73 111-122
- Definition 115-116 401
- Entführung d Gattin kein - 254
- Kindesentführung ist - 254
- aus Not 121-122 403
- u Raub, Unterschied 116-117
- als schwere Sünde 120-121
- sittl Bewertung 401-405
- als Sünde 118-119
- Wiedergutmachung bei - 248
- dominium (Herrschaft) 252

- Ehe 10 243 386-387 453 457 458 483
- s a Monogamie
Polygamie
- Ehebruch 109 180 251

- Ehescheidungsgesetze 306
- Eheschliessung, Dispens 83
- Ehrabschneidung 175-184 194
 - 198-199 412-413
- Ehre 85 168 169 170 258
- Ehrverlust 141 257
- Eid 221
- Eigentum
 - i AT 366
 - u Besitz 252
 - an Boden 356
 - u Familie 361
 - u Gemeinwohl 399
 - b d Kirchenvätern 241 242 369 370 376 377
 - als Kollektiv- oder Privat- 352
 - u natura humana 352
 - als Naturrecht 252 352 354-365 394-397
 - Recht auf - 390 392 393 394-397 453
 - sittl-guter Gebrauch d - 255
 - soziale Bindung d - 355 398 399 459
 - b Thomas 385-400
 - d Ungläubigen 124 255
 - u Verfügungsgewalt 399
 - u Wirtschaft 398-400
 - u Ziel d Güter 364
 - Zweck d - 398
 - s a Besitz
 - Güter
- Eigentumserwerb
 - aus Arbeit 359 426
 - durch Besitznahme 426
 - durch Erbschaft 378
 - Grenzen d - 397
 - durch rechten Gebrauch 377 388
- Eigentumslehre
 - d Aristoteles 239-241 242
 - aristotelisch-thomatische 242
 - d christl Tradition 365-385
- Eigentumsordnung
 - private 394 483
 - private - u Kapitalrendite 434
 - u Zins 424 425
- Eigentumsrecht 351-400
- Einkerkerung 107-108
- Einkommen
 - arbeitsloses 422 424 426 432 433 434 437 438
- Einkommensbildung
 - Preis d Waren als Regler d - 418
- Einzelgerechtigkeit 224
- Einzelmensch, Einzelner
 - u Gemeinschaft 464
 - Recht d - i Paradies 391
 - soziale Belastung 451
 - u Staat 358 446
 - s a Individuum
- Einzelwohl 497
- Eltern
 - Menschenrecht d Kindes gg d - 243
 - Recht d Kindes auf Erziehung 244
- Elternrecht
 - u Religion d Kindes 362
- Enteignung
 - u Gerechtigkeit 404
- Entführung 254
- Erbschaft 378
- Erbsünde 241
- Erkenntnisfähigkeit
 - u sittl Verantwortung 285
- Erziehung 243 244 301
- Ethik
 - materiale 456
 - u Recht 283
- Existenz, leibliche 59
- Fahrlässigkeit 248 346
- Familie 24 25 372 457 458 483
 - ältestes Gemeinwesen 361 362
 - u Eigentum 361
 - Gemeinwohl d - 473
 - u Staat 358

- Familiengüter 3 71
 Fraticelli 384
 Frau
 – rechtl Stellung d - 301
 – Träger v Menschenrechten 349
 Freigebigkeit 28 31 32 33 81 241 373
 Freiheit
 – Begrenzung d - 245
 – u Gemeinwohl 473
 – d Gewissensentscheidung 457
 – u Menschenwürde 355
 – u Recht 271 357
 – u Staatsgewalt 473
 Freiheitsrechte 357 360 453
 Freirechtslehre 276 287 318 319
 Freundschaft
 – drei Arten 258
 – u Ohrenbläserei 186 187 188
 Friede
 – durch Bestrafung d Sünder 135
 – sozialer - u Privateigentum 364
 Friedensordnung 206 235 267 273 290 291 303 304 306 388 393
 Friedensverträge 296
 Furcht 255
 Fürst 29 30 43 57 61 85 91 109 123 124 132 133 139 140 147 149 249 250 312 362 482
- Ganzes
 – integrales 444 445
 – Verhältnis z d Teilen 445
 Gastfreundschaft 241
 Geben, unerlaubtes 71
 Gebot
 – negatives 226
 – positives 228
 Gebote
 – fordernde oder affirmative - u Verbote 249
 Gebrauch
 – Begriff b Thomas 389
- d Geldes 214-215
 – gemeinsamer - d Güter 387
 – u Verbrauch 212-213
 Geburtshilfe 345
 Geheimnisse 152
 Geld
 – als Metall 436
 – als Tauschmittel 209 213 435 436 437
 – Zweck d - 201 213 259
 – zweifacher Gebrauch d - 214-215
 Gelddarlehen 425
 Gemeingut
 – unterschieden v Gemeinwohl 486 487 488 489 492
 Gemeinsamkeit d Dinge
 – u Naturrecht 114
 Gemeinschaft 458
 – u Gemeinwohl 464
 – Mensch als Teil d - 341 346
 – als Mittel z Wohl aller 464
 – u Person 334
 – nur ein einziges Recht 267
 Gemeinschaften, natürl 457
 Gemeinschaftsleben
 – eth Sicht i Paradies 390 392
 Gemeinschaftswerte 288
 Gemeinwohl 34 35 82 132 135 136 138 241 247 311 335 362 448 456-498
 – Analogie d - 489 492
 – u Autorität 476
 – Definition 465 471
 – u Eigentum 399
 – u Gemeinschaft 464
 – als Gemeinwohlinstitutionen 471 472
 – u Gerechtigkeit 20 23 24 33
 – u Gesetz 20 21
 – u Gesetzesgerechtigkeit 55 261 467
 – Gott als - d Universums 480
 – als göttl Institution 469 482

- u Gruppen, freie Initiative d - 473 474
- b Gundlach 486-492
- u Individualprinzip 450
- u Individualrechte 458
- u Individuum 473
- als Institution 470 471 472
- d Kirche 472-475 488
- i d Kirche 485
- b Messner 493-494
- u Naturrecht 460
- i d päpstl Verlautbarungen 461-477
- u Person 28 448 449 459 460 462 466 470 476 486
- Pflichten im - 476
- i pluralist Staat 495
- u Privateigentum 362 395 396 400
- u Recht 334
- u Religion 476
- u Staat 335 449 461 463 495
- b Thomas 479-484
- u Todesstrafe 249 335
- u Tugend 311
- u Ungerechtigkeit 34 35
- u Verteilungsgerechtigkeit 55
- als Wert 471 472
- u Wohl d Menschheit 466
- u Wohlfahrt 495-498
- Gemeinwohlgerechtigkeit 244-245 307 316 322 447 467 481
- u Ungerechtigkeit 315-316
- Wandel i Begriff d - 448-455
- Gerechtigkeit 4 12-33 16 45 244 247 265 302-307 313-314 316
- allgemein i e doppelten Sinn 244-245
- allgemeine 23-25 224 307-312
- als allgemeine Tugend 20-21 21-23
- ausgleichende 54 246-247 323
- ausgleichende u austeilende 322-325
- ausgleichende, Begriff 327
- ausgleichende, Sünden gg d - - 327-442
- austeilende 54 55 56 80 322-325 449 451
- austeilende u ausgleichende 53-55 55-57 57-60 62
- austeilende, „Mitte“ d - 56 57
- austeilende, Sünden gg d - - 325-326
- besondere 23-25
- als Friedensordnung 303 304
- u Gemeinwohl 22 23 24 33
- u Gesetz 304
- u Gesetzgeber 304
- Gottes 16
- als Habitus 302
- als Kardinaltugend 31
- u Liebe 3 317
- Materie d - 57-60
- u Menschenrechte 284
- u Moralität 446 447
- als Ordnungsprinzip 15
- u Persönlichkeit 45 284
- u Recht 3-5 265 267-302 317
- u Rechtsprechung 41-43 44
- u Richter 14 42 49 50 126-133
- als sittl Haltung 302
- u sittl Tugenden 26
- Sitz im Willen 18-21
- soziale 247 307-312 313 325 398 404 448-455
- u Staat 446 447
- u Tapferkeit 33
- Teiltugenden d - 53-62 223-231 246 442-444
- als Tugend 13 17-18 20-21 21-23 32-33 244 265 302-315
- Tugendmitte d - 30 245-246
- Unterschied v Gemeinwohl- u Sonder- 307
- als Vergeltung 60-62
- u Vollkommenheit 304
- Werthöhe d - 314-315

- Wesen d - 267-321
- u Wille 13 14 18-21 26 27 244 302
- u Zeugenaussage 157
- s a Gemeinwohlgerechtigkeit
Gesetzesgerechtigkeit
Sondergerechtigkeit
- Gerechtigkeitsschema
- aristotelisches 448 449
- Gerichtsprozess
- Ungerechtigkeiten i - 405-410
- Gesamtinteresse 463
- Gesamtwohl, Bentham'scher
Begriff 463 465
- Gesandte
- Unverletzlichkeit 296
- Geschäftsbeteiligung
- gesellschaftl 431 432
- Geschäftsfreundschaft 258
- Geschäftstüchtigkeit 326
- Gesellschaft
- Aufbau v unten 451
- als Institution 476
- moderne 451
- offene 496
- u Person 462
- u Privateigentum 241
- u Religion 467 468
- u Staat 300 301
- u Subsidiaritätsprinzip 355
- Gesellschaftsdenken
- organisches 334
- Gesellschaftslehre
- u Begriff d Ganzheit 444-447
- Gesellschaftstheorie 281
- Gesetz 4 5 235
- u faktische Willenbildung 313
- u Gemeinwohl 20 21
- u Gerechtigkeit 304
- u Gesetzgeber 304
- u Gewissen 469
- Lückenhaftigkeit d - 318 321
- menschl u göttl 145
- u Normen 276 277
- positives - u Naturnormen 272
- positives - u Naturrecht 320
- u Recht 4 5 49-50 235 276 304
- u Richter 49 50 51 127 133 321
- u Sittlichkeit 145 202 214
- u soziolog Situation 313
- u Tugend 202
- Übertretung d - 226
- ungerechtes 50
- Gesetzesbildung
- u Rechtsprechung 317
- Gesetzesgerechtigkeit 21 309
- als allem Tugend 22 23
- u Gemeinwohl 55 261 467
- u Gesetz Gottes 443
- u Leidenschaften 27-29
- u Sondergerechtigkeit 24 245
- als universale Tugend 261
- Gesetzgeber
- ewiger 290
- u Gerechtigkeit 304
- Gott als - 238 288
- u Recht 304
- Gesetzgebung 5
- u menschl Natur 235
- u natürl sittl Normen 469
- u praktische Vernunft 235
- Gewahrsam 349-350
- Gewalt 58 123 124 125
- öffentl 465
- väterl 298
- staatl 461
- Gewaltverteilung
- pluralist - i d Wirtschaft 482-483
- Gewinn
- aus Arbeit 422
- Erlaubtheit 209-210
- händlerischer 421 422 423 431 434
- aus Wucherzinsen 219-220
- Ziel d - 209 210
- Gewissen 306
- u Gesetz 469

- kollektives 286
- i d Rechtsbildung 320
- u rechtserzeugender Prozess 290
- u Rechtsprechung 320
- sittl u naturhaftes 289
- u staatl Autorität 476
- u Vernunft 289
- Gewissensentscheidung
 - Freiheit d - 457
- Gewohnheitsrecht
 - als Völkerrecht 239
- Gleichstellung v Mann u Frau 301
- Gloria conscientiae 258
- Glück 461 467 495 496 497 498
- Gold
 - Wert d - 420
- Gotteslästerung 196 199
- Gruppen
 - eigene Autonomie 464
 - freie Initiative 473
 - u Gemeinwohl 464
- Gute
 - d schlechthin - 30
- Das Gute tun 284 442 443
 - u allgemeine Gerechtigkeit 224
 - u Einzelgerechtigkeit 224
 - als Gegensatz zur Unterlassung 228
 - als Teil d Gerechtigkeit 223-225
- Güter
 - Aufteilung d - 242 388 393 459 462
 - Niessbrauch 219-220 415
 - Nutzung d - 242 243 252 461
 - Sinn d - 242 292 293 395 397
 - soziale Bestimmung d - 385-389
 - Verwaltung d - 397 461 483
 - Zweck d - 385-389
 - s a Besitz
 - Eigentum
- Gütergemeinschaft
 - b d Griechen 240 368
 - d Urkirche 367 368 371 375
- Habitus
 - durch d Akt definiert 13
 - d Gerechtigkeit 302
 - u Wille 14
 - Tugend als - d Willens 29
- Handel
 - Ehrlichkeit i - 419 420
 - Verbot f Kleriker 423
- Handeln
 - gerechtes 316 442-444
- Handelsgeschäft 209 210 423
- Handelskredit 429
- Handelsmoral 419-423
- Händler
 - Aufgabe d - 209
- Handlungsordnung 443 461 490
- Hausgemeinschaft 299 335 348 349
- Herrschaft 252 351
- Herrschaftsrecht 9-11 298-302
- Hinterhalt 164
- Hinterlegtes 6 119
- Homosexualität 316
- Individualismus 313 357 358 359 360 361 363 456
- Individualmoral
 - u Recht 288
- Individualprinzip
 - u Gemeinwohl 450
 - u natura humana 450
 - als Sozialprinzip 363
- Individualrechte
 - u Gemeinwohl 458
 - Menschenrechte als - 393 450
 - Menschenwürde als - 363
- Individuum
 - u Gemeinwohl 473
 - u Kollektiv 357
 - u Person 334
 - soziale Belastung d - 490
 - s a Einzelmensch

- Inquisition 256
- Institution 396 476
- Institutionen
 - u Gemeinwohlforderungen 470 471 472 476
- Irregularitäten 251
- Jungfräulichkeit 315
- jus gentium 243 292-298
 - Privateigentum als - 394
 - u stoischer Naturrechtsbegriff 243
 - u Völkerrecht 239
- jus talionis 257 329 407
- justitia commutativa
- s Gerechtigkeit, ausgleichende
- Kalumnieneid 257
- Kapital
 - Anlage nach d Art e Gesellschaft 428 429 440
 - u Arbeit 400
 - u Darlehen 438
 - Definition 424
 - produktiv oder unproduktiv 424
- Kapitalgesellschaft 438
- Kapitalismus 400 425
- Kapitalrendite 434
- Kapitalzins 424
- Kardinaltugenden 17 18 25 26 31 244 322 323
- Katharer 250
- Kauf u Verkauf 201 202 203 415 419
- Käufer
 - Pflichten d - 420
- Kaufleute 209 419 423
- Kerkerhaft 349-350
- Keuschheit 315
- Kind
 - Entführung 254
 - Menschenrechte gg d Eltern 243
 - Recht auf Erziehung 243
- rechtl Beziehung z Vater 298 308
- als Rechtsträger 345 349
- Religion d - 362
- Kirchenväter
 - Eigentumslehre d - 241 242
 - u ethischer Kommunismus 253
 - u Liebesgemeinschaft i Paradies 304
- Kläger
 - vor Gericht 131
 - i Prozessverfahren 256
 - u Recht auf Bestrafung d Angeklagten 132 133
 - Unbesonnenheit d - 138
 - Ungerechtigkeit d - im Prozess 134-141 256 406-407
- Kleriker
 - u Handelsgeschäfte 210 423
 - kirchl u weltl Rechtsausrüstung 249 250
 - u Krieg 250
 - u Todesstrafe 249 250
- Klugheit 17 257 319
 - vor Gericht 145 146
 - i d Rechtsfindung 319
 - i d Rechtsprechung 42 44 318
 - s a Kardinaltugenden
- Kollektiv
 - u abstrakte natura humana 252
 - u Individuum 357
- Kollektivismus 358
- Kommenda 429 430
- Kommunismus 289-393
 - b Aristoteles 240
 - ethischer 253 390
 - freier 242
 - b Plato 240
 - negativer 242 252-253 255 392 403
 - i Paradies 390 391
 - positiver 253
 - positiver u negativer 375 376 377 387

- rechtl - = Zwangs- 253
- Konsens
- i d Demokratie 482
- verschieden i Staat u Kirche 477
- Kontrakttheorie 452
- Kredit
- u Darlehen 431
- Handels- u Gewerbe- 429
- Krieg 164 250 344 345
- Kultur 311 493 494

- Laienapostolat 474
- Lebensqualität 497
- Leibeigenschaft 297
- als naturrechtl Zustand 236 237
- Leidenschaften
- u Gerechtigkeit 27-29
- Leihgeschäfte 211-222
- Leumund 66 131 178 412
- u Ehrabschneidung 176 177 183
- Liberalismus 355 357 358 360 363 460
- Liebe
- egoistische 241
- u Gerechtigkeit 3 317
- Selbst- 241 242
- soziale 448 454-455
- Lohn 4
- f Werke d Barmherzigkeit 166

- Mammon, ungerechter 369 370 371
- Manager 398 425
- Markt 420 421 422
- Marktwirtschaft 365 423 467 497
- Maßhaltung 17 21 273 310 311 314
- Materialismus 276
- Meineid 157 158
- Menschenrechte 308
- u Autoritätsträger 450
- als Freiheitsrechte 357 360
- u Gerechtigkeit 284
- als Individualrechte 393 450
- d Kindes 243
- u vorstaatl Rechte 453
- Menschenrechtserklärung d UNO 489
- Menschenwürde
- u Eigentum 355
- u Freiheit 355
- als Individualrecht 363
- als Naturrecht 363
- u Privateigentum 393
- Verbrechen gg d 290-291
- Miete
- Entgelt f - 434
- Mitbestimmung 399 492
- Mittelstand 367
- Monarchie 312
- Monogamie 284 285 287
- Moral
- u Gerechtigkeit 446 447
- Handels- 419-423
- Individual- 288
- u Recht 270 273 287 288 306
- u Rechtsnormen 283
- u Richter 273
- Mord 87-102 180 328-346

- Natur
- zweifache Ordnung d - 447
- Natur d Menschen
- u Gesetzgebung 325
- individuelle - u menschl Wesensnatur 429
- u Naturrecht 235-236
- u Privateigentum 242 253
- veränderlich 6 235 277
- s a natura humana natura humana 497
- als absolute Norm 450
- u Besitz 352
- u Individualprinzip 450
- u Kollektiv 252

- Pflichten d - 388
- u Recht 252 253
- als rechtl Ordnungsprinzip 288
- u Staat 357
- Verstoss gg d - 289
- s a Natur d M
- Naturgesetz
 - Erkennbarkeit 276
 - Fundament d kirchl Soziallehre 460
 - normativ 497
- Naturrecht 5-7 8 49 268 275 277 291
 - u Gemeinsamkeit d Dinge 114
 - u Gemeinwohl 460
 - u geschriebenes Recht 49
 - u göttl Recht 238
 - Intoleranz d - 267 268
 - konkretes 236 237 275 296
 - Menschenwürde als - 363
 - u Natur d Menschen 235-236
 - u Natur d Sache 49
 - u Naturgesetz 276
 - Normen d - 277-289
 - u Normen 236
 - u positives Recht 5-7 268 274-302 320
 - u Privateigentum 252 254 353 360 396
 - rationalistisches 489
 - rationalist u individualist 491 492
 - Recht auf Eigentum als - 252 352 354-365 394-397
 - u Rechtsbildung 320
 - u Schöpferwille Gottes 238
 - u Selbsterkennen Gottes 238
 - symptomatische Bedeutung 279 280
 - u Todesstrafe 336
 - u Vernunft 243 278
 - u Völkerrecht 7-8
 - vorstaatlich 396
 - u Weltrecht 293
- Naturrechtsauffassung
 - protestantische 278
- Naturrechtsbegriff
 - stoischer 243
- Naturrechtsdenken
 - u Positivismus 269
- Naturrechtslehre
 - u mod Rechtsphilosophie 277-292
 - u Positivismus 235 236 267
 - thomasische 277-292
- Naturrechtsprinzipien 277
 - absolute Normkraft d - 285
 - 2 Arten d - 284
 - u lex ferenda 280
 - primäre u sekundäre 285 286
- Nepotismus 325
- Neukantianismus 279
- Norm
 - u Naturgesetz 497
 - u Sein, Dichotomie 497 498
 - soziale 461
- Normen
 - absolute - u Rechtsprechung 318
 - absolute - u subjektive Rechte 362
 - allgemeine - u Gesetz 276 277
 - allgemeine -, Unveränderlichkeit d - 277
 - ethische u rechtl, Unterschied 287
 - u Gesetz 277
 - u Gesetzgebung 469
 - u konkretes Recht 277 289-292
 - d Natur u positives Gesetz 272
 - u Naturrecht 236
 - d Naturrechts 277-289
 - u Recht 236 271 274 276
 - d Rechts, allgemeingültige 280
 - d Rechts u Gott als Gesetzgeber 288
 - d Rechtsbildung 279 282
 - u Rechtsprechung 318

- u Vernunft 289
- Notwehr 99-101
- Notwendigkeit, zweifache 18
- Nutzung d Güter 242 243
- Nutzwert e Sache 417 418

- Ohrenbläserei 185-188 413
- Ordnung
 - berufsständische 361
 - u Gerechtigkeit 15
 - gesellschaftl, Autonomie d - 361 362
 - gesellschaftl - u Privateigentum 241
 - soziale u privatrechl 394
 - d Universums 330 331 448

- Paradiesesmensch
 - ethischer Kommunismus d - 242
 - u Gütergemeinschaft 253
- Pareto-Regel 495 496 497 498
- Peregrini 293
- Person
 - Autonomie d - 463
 - als Eigentümerin 491
 - Eingliederung i d Gemeinschaft 334
 - freie Entfaltung d - 470 471
 - u Gemeinwohl 28 448 449 459 460 462 466 470 476 486
 - u Gerechtigkeit 45 284
 - u Gesellschaft 462
 - u Individuum 334
 - Priorität d - 470
 - u Privateigentum 458 483 491
 - u Produktionsprozess 364
 - Rechte d - 463
 - u Sondergerechtigkeit 28 54
 - als soziales Wesen 459 464
 - Unrecht gg d - 87-102 103-110 251
 - Werte d - 465
 - u Wirtschaft 364

- u Wohlfahrt 459
- Würde d - 59 326 491
- Personalismus 453
- Persönlichkeitsideal
 - u Rechtsempfinden 283
- Pfand 259 429
- Pfründe 66 67
- Planwirtschaft
 - u Zins 424
- Polygamie 284
- Positivismus
 - u Naturrechtslehre 235 236 267 269
 - u Normen d Rechtsbildung 279
 - i Recht 268 269 270 276 305 316
- possessio (Besitz) 252
- Preis 419
 - u Arbeit 432
 - gerechter 202 416-419 434
 - u Kosten 432
 - u Nutzen 202
 - u Nutzwert 417 418
 - u ontischer Wert 417
 - als Regler d Einkommensbildung 418
 - als Regler d Verbrauchs 418
 - u Wert 201 418
- Preisunterschiede
 - i d Marktsituation 420 421
- Prinzipien
 - allgemeine 276 284
 - s a Naturrechts-Privateigentum
 - Erlaubtheit 113-115
 - u Gemeinwohl 362 395 396
 - u gesetztes Recht 353 395
 - individualistisches - u kath Moral 359 360 361
 - als Institution 396
 - als jus gentium 394
 - u Kapitalismus 400
 - u Menschenwürde 393

- u Natur d Menschen 242 253
- u Naturrecht 252 254 353 396
- Notwendigkeit d - 392
- als Ordnungsprinzip d
Gesellsch 241
- u Person 458 483 491
- u positives Recht 114 353 395
- an Produktionsmitteln 364
- Recht auf - 453
- soziale Belastung d - 483
- u Staat 396
- als vorstaatl Naturrecht 360
- Privateigentumsordnung 389-
393
- Grundlegung i Gemeinwohl
400
- metaphysisch-ethischer Ort d
- 400
- Privates
- Reichweite d - 397-398
- Produktion 459
- Produktionsgüter
- u positiver Kommunismus 253
- Produktionsmittel
- u Arbeit 364
- u arbeitende Person 363
- Produktionsprozess
- u Person 364
- u Privateigentumsordnung 400
- Produktivität 260
- proprietas (Eigentum) 252
- Prügelstrafe 105-107 348-349

- Rache 173
- ratio scripta 294
- Raub 59 123-125 401-405
- i äusserster Not 403
- u Diebstahl, Unterscheidung
116-117
- Menschen- 121
- sittl Bewertung 401-405
- Raumplanung
- u Privateigentum 396
- Recht 3-11 235 268 269 271 272
273 276 277 331
- u absolut gültige Norm 272
- allgemein gültige Normen d -
280
- als Ausgleich 6 270
- u Autorität 304 306
- Begriff d - 267-274
- zw Eheleuten 10
- auf Eigentum 390 392 393 394-
397 453
- eingeteilt i Naturrecht u positi-
ves Recht 5-7
- Einheit d - 291
- Einheit oder Mehrheit 267
- d Einzelnen i Paradies 391
- Entstehung d - 274-277
- u Ethik 283 288
- u Freiheit 271
- auf Freiheit 357
- als Friedensordnung 273
- u Gemeinschaft 267
- u Gemeinwohl 334
- u Gerechtigkeit 3-5 265 267-
302 317
- geschriebenes - u Naturrecht
49
- u Gesetz 4 5 49-50 235 276 304
- u Gesetzgeber 304
- u Gewissen 290 320
- „göttliches“ 7
- herrschaftl 9-11 298-302
- Ideal d - 269
- u Individualmoral 288
- u Klugheit 319
- konkretes - u Normen 277
289-292
- auf Leben 357
- u materielle Werte 282
- u Moral 270 273 387 288 306
- natura humana als Ordnungs-
prinzip d - 288
- Nominaldefinition 269 270
- Nominal- u Realdefinition d -
268

- u Norm 236 271 274 276 283
- u Normen d Natur 272
- positives 49-50
- positives u Naturrecht 5-7 268 274-302 320
- u Privateigentum 114 353 395 453
- Realdefinition 270 272
- „richtiges“ 265 269
- u sittl Dekadenz 306
- sittl Wert d - 304
- u Situation 276
- u Staat 291 300
- u universale natura humana 252 253
- d Vaters 9-11 298-302 308
- u Vernunft 235 236 278 280 283
- Welt- 293
- u Wertbewusstsein 286
- u Wertgefühl 284
- u Wille 265 278
- u Zwang 270 303
- Rechte
 - d Person 463
 - subjektive 362 450 451 453
 - vorstaatl 267 282 356 357 358 396 453
- Rechtfertigung 16
- Rechtsanspruch 316 331
- Rechtsbesserung 280 281
- Rechtsbeziehungen
 - freiwillige u unfreiwillige 58-60
- Rechtsbildung
 - u Naturrecht 320
 - Normen d - 279
 - u Rechtsbewusstsein 283
 - durch richterl Spruch 276 287 317 318
 - u „richtiges“ Recht 265
 - u Vernunft 283
 - Werte als Normen d - 282
 - u Wertforschung 282
- Rechtsfindung 319
- Rechtsgefühl 319
- Rechtsgeschäfte
 - Ungerechtigkeiten i - 414-442
- Rechtshilfe f Arme 160
- Rechtsphilosophie
 - moderne 265 269 270 271 274 276 277-292
- Rechtslehre, reine 306
- Rechtsnormen
 - u Ethik 283
 - naturrechtl 279
 - u Werte 282
- Rechtspositivismus
 - u Naturrechtslehre 235 236 267
- Rechtsprechung 41-52 317-321
 - u absolute Normen 318
 - als Akt d Gerechtigkeit 41-43 44
 - als Akt d Richters 42
 - als Akt d Vernunft 42
 - angemasste 44 50-52
 - u Autorität d Obrigkeit 44
 - u Billigkeit 50
 - Erlaubtheit d - 43-45
 - u Gerechtigkeit 41-43 44
 - u geschriebenes Gesetz 49-50
 - u Klugheit 42 44 318
 - u Obrigkeit 44
- Rechtssicherheit 319 321
- Rechtsstaat 321
- Rechtssystem 305
- Regierung 477
- Reichtum i AT 366 367
- Religion
 - u Gemeinwohl 476
 - gesellschaftl Bedeutung 467 468
 - u soziale Verpflichtung 242
 - u Staat 476
 - u Staatsgewalt 467 468 469
- Religionsfreiheit 468 476
- Rente (census) 426-435
- Rentenquelle 427

- Restitution 77-78 219-220
 - s a Rückerstattung
 - Wiedergutmachung
- Revolution 403
- Richter 42 51 127 129 132 143 255 318
 - u Barmherzigkeit 133
 - als Diener Gottes 44
 - freie sittl Rechtsentscheidung d - 318
 - u Gerechtigkeit 14 42 49 50 126-133
 - u Gesetz 49 50 51 127 133 321
 - u Moral 273
 - u Rechtsbildung 276 287 317 318
 - u Rechtsverbesserung 319
 - sittl Verantwortung d - 318 319
 - u Staat 132 133
 - u Strafe 68 132
 - u Straferlass 132-133
 - ungerechtes Urteil d - 147
 - Ungerechtigkeiten d - 126-133 405-406
 - Zuständigkeit d - 126-128
- Richterrecht 319 321
- Risiko 259 422 440
- Rückerstattung 63-78
 - bei Wucherzinsen 219-220 248
 - s a Restitution
 - Wiedergutmachung
- Rücksicht auf Personen
 - s Ansehen d Person
- Ruf s Leumund

- Saccati 384
- Sachanalyse
 - objektive - u Naturrecht 243
- Sache
 - Substanz, Gebrauch u Früchte d - 415
 - Überlassung gg Entgelt 415
 - Wert d - 415
 - u Wert 435-439
- Sachen, gefundene 119
- Sachschaden 111-125
- Sachverhalt
 - objektiver - u Recht 236 237
- Sachverhalte
 - naturgegebene - u menschl Vernunft 243
 - i Völkerrecht 289
- Schaden 69
- Schiedsrichter
 - u Erzwingungsgewalt 127
- Schmähung (contumelia) 167-174 411-412
 - Verhältnis z Ehrabschneidung 181
- Scholastik 277 284
- Schuld 180
 - u Strafe 329-333
- Schulrecht 301
- Schwangerschaftsabbruch 346
- Das Seine 308
 - geben 284
 - jedem - geben 12-14 30-32
- Selbsterhaltung
 - als Naturgesetz 340
- Selbstinteresse
 - soziale Belastung d - 483
- Selbstliebe 241 242
- Selbstmord 94-97 149 338-342
- Selbstverteidigung 100 149 251 343 344
- Sensualismus 496 498
- Simonie 249
- Sittengesetz 340
- Situationsethik 206
- Sklaverei 7 8 10 236 294 295 297
- Soldaten 100
- Solidarismus 467 486-492
- Sondergerechtigkeit 24 25-26 28 32 35 54 245 307 312
- das Soziale 493
- soziale Belastung 492
 - d Eigentums 459 483
 - d Einzelnen u Privaten 451

- d Individuums 490
- d Privateigentums 483
- d Selbstinteresses 483
- d subjektiven Rechte 362
- soziale Frage 491
- sozialer Friede 135 364
- soziale Gerechtigkeit
 - s Gerechtigkeit, soziale
- soziale Liebe
 - s Liebe, soziale
- soziale Methodologie 496
- soziale Natur d M 464 481
- soziale Norm 461
- soziale Verpflichtung 242
- soziale Werte 461
- soziales Wesen
 - Person als - 459 464
- Sozialethik 288 306
 - u Handlungsordnung 490
 - u Individualethik 478 481 490 491
 - Systematik d - 456-457
- Sozialismus 364
- Soziallehre, kath 456-498
- Sozialtechnologie 281
- Spassmacher 170 191 192
- Spekulation, wirtschaftl 420 421 422 423
- Spekulationsgewinn 434
- Spiritualen 384
- Staat 457 458
 - u Einzelmensch 358
 - u Familie 358
 - formales Recht d - 291
 - u Freiheit d Religion 476
 - u Gemeinwohl 335-449 461 495
 - u Gerechtigkeit 446 447
 - als Gesellschaft 300 301
 - u Mensch 356 446
 - u natura humana 357
 - u Naturrechte 396
 - als oberstes Rechtssystem 300
 - als Organismus 334 445
- pluralistischer 470 495
- u Privateigentum 360 396
- Rechts- 321
- u Richter 132 133
- Subsidiaritätsprinzip i - 458 477
- Staatsgemeinschaft
 - u Hausgemeinschaft, wesentl Unterschied 335
- Staatsgewalt 127 463 495
 - u Freiheit 473
 - u Gewissen 476
 - Grenzen d - 461 464 469
 - Kompetenz v Gott 469
 - u Pflichten d Bürger 469 473
 - u Religion 467 468 469
 - u Todesstrafe 333-338
 - Träger d - 482
 - u Wirtschaft 484
- Sterilisation 347
- Steuerhinterziehung 452
- Stoa 243 279 370
- Strafe 68 132
 - u Schuld 329-333
- Strebevermögen
 - doppeltes 19
 - sinnl 21 27 244
- Subsidiarität 453
- Subsidiaritätsprinzip 355 457 458 470 473 477 484
 - i d Kirche 472 474
 - i Ehe, Familie, Staat, Kirche 458
- Sühne 332
- Sünde 257 261 331
- Synderesis 290 306
- Synesis 42
- Tapferkeit 17 21 33 273 310 311 314
- Tatsünden 87-125
- Tausch 209
- Tauschgerechtigkeit 246-247
 - Begriff 327

- u Kauf u Verkauf 203
- Tauschgeschäfte 213
- Tauschhandlungen
 - freiwillige 200-222
 - unfreiwillige 176
- Tauschverkehr 56
- Tauschvertrag 416
- Tiere 87-89 92
- Todesstrafe 249 328-338
- Todesurteil
 - gerechtes 251
 - Widerstand gg - 148 149
- Tötung
 - Erlaubtheit 328
 - fahrlässige 346
 - i d Geburtshilfe 345
 - i Krieg 344 345
 - v Lebewesen 87-89
 - e Menschen 251
 - i Notwehr 99-101 250 251 343-346
 - e Sünders 89-94 152
 - unfreiwillige 251
 - e Unschuldigen 97-99
 - unschuldigen Lebens 342-343
 - e Verbrechers 335
 - z Wohl d Gemeinschaft 249
 - zufällige 101-102
- Tugend
 - u Gemeinwohl 311
 - Gerechtigkeit als höchste - 32-33
 - u Gesetz 202
 - als Habitus d Willens 29
 - Materie d sittl - 26
 - sittl - u Lust u Trauer 27 28
 - u Sondergerechtigkeit 32
- Tugendakt 13
- Tugenden
 - theologische 455
 - s a Kardinaltugenden
- Tugendmitte 245-246
 - d Gerechtigkeit 30 55-57
 - als Sachmitte 29-30
- u Vernunft 29
- Tyrannenmord 237 291
- Überfluss
 - den Armen „geschuldet“ 122 242 403 404
 - „gehört“ d Armen 404
- Übertretung 225-226
 - u Böses meiden 228 443
 - u negatives Gebot 226 228
 - u Unterlassung 229-231
 - als Verachtung d Gesetzes 226
- Ungerechtigkeit 34-40 315-317
 - als allgemeine Sünde 261
 - u Gemeinwohl 34 35
 - gg d Gemeinwohlgerechtigkeit 315-316
 - e besonderes Laster 34-35
 - u Sondergerechtigkeit 35
 - u Unrecht 35-37
 - Verdacht als - 47
 - u Wille 35
- Ungerechtigkeiten
 - d Ankägers 139-140
 - i Gerichtsprozess 405-410
 - i Rechtsgeschäften 414-442
 - d Richters 405-406
 - b Vertrag 414-416
 - d Zeugen 408-409
 - s a Unrecht
- Universalismus 308
- Universum 330 331
- Unrecht
 - erleiden 37-39 117 176
 - gg d Person 87-102 103-110 251
 - durch Sachschaden 111-125
 - tun 35-37 37-39 39-40 143
 - durch Worte 167-199 411-414
 - durch Worte i Gerichtsprozess 126-166
 - gg Witwen u Waisen 350
 - s a Ungerechtigkeit
- Unterlassung 227-229

- u Gutes tun 228 443
- u positives Gebot 228
- u Übertretung 229-231
- Unternehmer 492
- Unwissenheit als Entschuldigung 39
- Urteil 44 48
 - gem Aussagen d Zeugen 129
 - gg besseres Wissen 128-130
 - auf blossen Verdacht 45-47
 - u öffentl Autorität 51 52
 - u Richter 147
- Vater
 - Autorität d - 348 349
 - Recht d - 9-11 298-302 308
- Verdacht 45 46 47
- Vereine 457
- Verfluchung 193-199 414
- Vergeltung 60 61 62 140
- Verheimlichung (praevaricatio) 137 138
- Verhöhnung 258
 - u Verspottung 258
- Verkauf 200-203 203-205
 - s a Kauf u Verkauf
- Verkäufer
 - Pflichten d - 419 420
- Verkaufspreis 208-210
- Verkehrsgerechtigkeit s Gerechtigkeit, ausgleichende
- Verleumdung 137 138 141 406 407
- Vermögen, begehrendes 19 21
- Vermögen, überwindendes 19 21
- Vernunft
 - u naturgegebene Sachverhalte 243
 - u Naturrecht 243 278
 - u Normen 289
 - praktische - als Gewissen 289
 - praktische - u Wahrheit 290
 - u Recht 278 280
 - u Rechtsbildung 283
 - u Tugendmitte 29
- u Wille 19
- Verschwiegenheit 152 408
- Verspottung 189-192 413-414
 - u Verhöhnung 258
- Verstümmelung 103-105 346-348
- Verteidigung 145
 - vor Gericht 131 146 147
 - d z Tod Verurteilten 148-149
 - m ungerechten Mitteln 144-146
 - s a Selbstverteidigung
- Verteilungsgerechtigkeit s Gerechtigkeit, austeilende
- Verstaatlichung 403
- Verwaltung 397 398 461 483
- Volk 466
- Völkerrecht 7-8 239 297 298
- Volksgeist 286
- Vorhaltung 168 169 411
- Waffenstillstand 296
- Waldenser 384
- Ware 200-203 204 205
- Warenfehler 203 204 205 206-208 419 420
- Warentausch
 - doppelte Art v 209
- Wegnahme fremden Eigentums
 - auf dreifache Weise 73
- Weltrecht 293
- Wert
 - d Gerechtigkeit 314-315
 - u Preis 201 417
 - sittl - d Rechts 304
 - Trennung v Sache u - 435-439
- Wertbewusstsein 286
- Werte
 - ethische - u Recht 288
 - materielle - u Recht 282
 - Modus d Verwirklichung 461
 - d Person 465
 - u Rechtsnormen 282
 - soziale 461
- Wertekatalog
 - d kath Soziallehre 457

- Werterkenntnis 276
- Wertgefühl
 - soziologisches u Recht 284
- Wertordnung
 - u Handlungsordnung 461
- Wertskala, absolute 314 315
- Wettbewerb 467
- Widerruf (tergiversatio) 137 138
- Widerspruch 277
- Wiedergutmachung 248 249 323 324
 - s a Restitution
 - Rückerstattung
- Wille
 - u Gerechtigkeit 13 14 18-21 26 27 244 302
 - u Recht 265 278
 - u Tugend 29
 - u Ungerechtigkeit 35
 - Unwandelbarkeit d - 14
 - als Vernunftstreben 19
- Willensbildung
 - u soziale Ordnung 288
- Wirtschaft
 - freie oder gelenkte 399
 - Gewaltverteilung i d - 482-483
 - u Staatsgewalt 484
 - Wandel d - u Eigentum 398-400
- Wirtschaftsform
 - u Zins 424
- Wirtschaftspolitik 399
- Wirtschaftssystem 364
- Wirtschaftsverfassung i AT 365 366
- Witwen u Waisen 109 350
- Wohl
 - aller u Einzelwohl 497
 - d Menschheit 466
 - subjektives u allgemeines 496
- Wohlfahrt 462 482
 - geistige 467
 - u Gemeinwohl 495-498
 - personale 459
- Wohlfahrtsbestimmung
 - Prozess d - 497
- Wohlfahrtsökonomik 498
- Wortsünden 126-199
 - i Gerichtsverfahren 126-166
 - ausserh d Gerichtsverfahrens 167-199
- Wucher 219-220 259 260 424 425 431 435 436 440
- Würde
 - d Menschen s Menschenwürde
 - d Person 59 326 457
- Zeuge
 - Verstöße gg d Gerechtigkeit 150-158
 - Ungerechtigkeiten d - 408-409
 - Zurückweisung e - 155-157
- Zeugen
 - Anzahl d - 152-155
- Zeugenaussage
 - falsche 157-158 409
 - Pflicht zur - 150-152 408
 - u Schweigepflicht 408
 - Unstimmigkeiten i d - 154 155
- Zeugeneid 158
- Zins 211-222 371 424-442
 - Kapital- 424
 - Wucher- 2 19-22
 - s a Darlehenszins
- Zinstitel
 - äussere 439 440
- Zorn 173
 - u Beschimpfung 171
 - u Ehrabschneidung 181
 - u Schmähung 173-174
 - u Torheit 174
- Zwang 123 124 270 303
- Zwangsgewalt
 - d Richterspruches 127
 - d Schiedsrichters 127
 - i Staat 127
- Zweifel
 - nach d günstigeren Seite zu lösen 47-49

NAMENVERZEICHNIS

Die im alphabetischen Literaturverzeichnis aufgeführten Autoren sind hier nicht nochmals erwähnt.

- | | |
|---|---|
| <p>Alexander III. Papa 517
 Alphons v. Liguori 248 454 503
 Ambrosius 9 17 30 52 111 113
 114 115 122 123 129 130 133
 204 206 225 226 372 381 382
 Anselm 12 19 302
 Aristoteles XXIII 3 4 6 7 8 9 10 12
 13 16 17 18 19 20 21 22 23 25 26
 27 28 29 30 31 32 33 35 36 37 38
 39 40 41 42 45 46 48 49 54 56 57
 58 60 65 66 69 84 88 89 91 95 96
 97 102 103 105 106 112 117 121
 127 130 140 153 169 174 181
 187 189 192 201 203 209 213
 214 216 221 229 230 236 239
 240 241 242 244 246 249 252
 272 295 299 300 302 307 309
 314 316 320 322 362 368 372
 393 423 435 444 445 446 447
 449 450 457 483 505 506
 Arnold T.W. 276
 Augustinus 3 13 14 15 25 26 30 34
 44 45 47 49 52 65 82 84 88 89 90
 91 92 94 96 97 99 101 102 113
 119 121 122 123 124 133 136
 150 151 154 160 165 168 171
 172 177 179 197 200 202 205
 209 221 224 225 226 253 258
 371 382 383 404 417 513
 Basilius 111 113 114 374 375 376
 377
 Becker W.G. 279 280 281
 Beltrán de Heredia V. 521
 Bernhard v. Clairvaud 183</p> | <p>Bernhardin v. Siena 436 437 438
 439
 Beyer W.R. 268 269 282
 Bihlmeyer K. 250 254
 Billuart C.R. 284
 Bocheński I.M. 503
 Bonaventura 384
 Brentano L. 372
 Brunner E. 278
 Bückers H. 365
 Cajetan 250 255
 Cassiodor 208
 Cathrein V. 491
 Celsus 3 371
 Chénon E. 256 257 405
 Chenu M.-D. 256
 Chrysipp 253 370 375
 [Johannes] Chrysostomus 24 44
 45 105 142 155 171 198 208
 210 230 377 380 381 384 393
 Cicero 15 17 30 32 45 53 164 201
 206 253 294 372 373 374 375
 381 409
 Cicognani A.G. 462 464 468 471
 Coing H. 283 285 319
 Cyprian 372
 Cyrill v. Jerusalem 374
 Darmstaedter F. 271
 Dekrete 99 101 113 115 122 134
 135 136 137 139 144 146 147
 153 156 162 163 219
 Dell'Aqua A. 466
 Delos J.Th. 507
 Del Vecchio G. 271</p> |
|---|---|

Diogenes 370
 Dionysius (Areopagita) 92 229
 Doehring J. 510
 Donders A. 520
 Duns Skotus J. 362
 Erzberger M. 337
 Eschmann I.Th. 309 512
 Faidherbe A.J. 325
 Fanfani L. 369
 Farner K. 375 379 380
 Ferdinand I. XXI
 Flanagan Th. 516
 Frank J. 276 284 285
 Friedmann W. XXI
 Fuchs E. 287
 Gaius 8 294 296
 Galen B.Gr. v. 457 462 463 464
 465 466 467 468 469 470 471
 472 474 521
 Garland E.N. 276
 Gelasius (Callistus I.) 139 141
 Gerard Segarelli v. Parma 253
 Getino L.G.A. 521
 Gillet M.S. 507
 Girald v. Monteforte 384
 Glosse 46 47 80 84 101 144 147
 151 168 177 179 185 186 190
 193 198 215 223
 Graf Th. 244
 Gratian 141 296 373 383 407 506
 509
 Gregor 17 127 144 159 172 173
 179 182 191 192 196
 Gregor IX. 156 343
 Gregor v. Nazianz 373 377
 Gregor v. Nyssa 377
 Groner F. 516
 Groner J.F. XXV 457 458 460
 462 463 466 467 474 475 521
 Grotius H. 238 288 297
 Guillaume d'Auxerre 506
 Gundlach G. 458 479 486 487 492
 494
 Habermas J. 281
 Hadrian 139
 Hadrossek P. XXII 521
 Hartmann N. 282
 Hässle J. 426
 Healy P.J. 369
 Heck Ph. 282
 Hegel 447 489 493
 Hieronymus 295
 Hertling G. v. 514
 Hesiod 299
 Heumann 257
 Hieronymus 182 209
 Hilarius 44
 Hobbes Th. 304
 Holmes O.W. 276 286
 Homer 299 446
 Honorius IV. 253
 Horváth A. 352 427
 Hugo v. St. Viktor 522
 Irenäus 254 369 370
 Isay H. 287
 Isidor 3 4 5 7 13 115 116 168 185
 191 295 296
 Jacobus de Voragine 96
 Jerusalem F.W. 286
 Johannes XXII. 384
 Johannes XXIII. 453 465 467 469
 Johannes v. Damaskus 103 190
 Johannes Paul II. 337 363 364 365
 458 483
 Justinian 254 295 302 320 419
 Kant I. 271 306 307 442 497
 Kantorowicz H. 287
 Karl d Grosse 517
 Keller-Senn C.J. 520
 Kelsen H. 235 238 276 289 303
 305 306 317 456 517
 Kierkegaard S. 281
 Killeen S.M. 426
 Klemens v. Alexandrien 370 371
 374
 Klemens v. Rom 181 373
 Klose A. 479 495 521
 Kohler J. 279

Kraus J.D. 384
 Kühle H. 337
 Laktanz 372 373
 Larkin P. 359
 Laski H.J. 286 369
 Laun R. 279
 Lauterpacht H. 270 272
 Le Foyer J. 251
 Leo IV. 127
 Leo XIII. 245 354 355 356 358
 360 361 363 364 395 458 459
 460 462 463 467 468 469 484
 490 492 510 518 519 520
 Liberatore M. 360
 Linhardt R. 292
 Locke J. 359 484
 Lombard P. 513
 Lottin O. 292 295 296
 Ludwig d. Heilige 347 349
 Luhmann N. 281
 Luzia, hl. 96
 Macedonius 165
 Marcian 295
 Maritain J. 508
 Marx K. 489
 Mausbach J. 522
 Mayer J. 348
 McDonald W.J. 373
 Meinerts M. 520
 Messner J. 278 454 479 482 493
 494 511 521
 Mitteis H. 283
 Moralejo R. 462
 Müller K. 426
 Nell-Breuning O. v. 416 424 425
 454 470 487 488 518
 Nikolaus I. 99
 Nikolaus IV. 253
 O'Brien 369
 Oliver Martin Fr. 405
 Orel A. 421 422 424 426 427 428
 429 430 431 432 433 437 438
 439
 Origenes 371
 Pascal J. 268
 Pareto V. 495 496 497 498
 Parmenianus 90
 Paul VI. 462 464 472
 Pius I. 182
 Pius XI. 245 355 359 361 448 453
 454 455 458 462 464 465 467
 470 474 485 508 518
 Pius XII. XXIV XXV 457 458
 460 462 463 466 474 521
 Plato 240 372 373 374 376 383
 Porphyrius 334
 Posidonius 373
 Prümmer D. 249
 Publicola 99 102 221
 Radbruch G. 283 319 337
 Ramírez S. 298
 Rathenau W. 337
 Rauscher A. 360 459 487 495 511
 Reinach A. 279
 Rinecker C. 490
 Ryan J.A. 369
 Sacher H. 424 425 470 515
 Savigny F.K. v. 286
 Schambeck H. 479 511 521
 Schätzel W. 521
 Scheler M. 282 493 506
 Schickling H. 444
 Schilling O. 369 371 372 381
 Schmal F. 514
 Schnürer G. 256
 Schöttl F. 490
 Schumacher H. 369
 Seckel E. 257 510
 Seipel I. 369
 Seneca 341 373 374
 Sieling-Wendeling U. 506
 Siri G. 464 468 471
 Smith J. 456
 Sohm R. 292 293 299
 Sombart W. 430
 Sommerlad Th. 375
 Sorgenfrei H. 490
 Soto D. de 505

Sousberghe L. de 353 359
 Spann O. 308
 Spicq C. 252 259
 Spranger E. 281
 Stammler R. 271 279 281
 Suarez 390 391 392 508 509
 Tammelo J. 282
 Taparelli L. 359 360 451 484 490
 491 492 493 513 522
 Tawney R.H. 369
 Tertullian 371 372
 Thieme K. 453
 Thomann M. 490 491
 Tischleder P. 521
 Tolstoi L. 304
 Tomberg V. 320
 Tonneau J. 513
 Trappe P. 285 496 520
 Troeltsch E. 369
 Tronde R. 513
 Truyol Serra A. 520
 Tüchle H. 250 254 504
 Ulpian 294 295 296 302 319
 Utz A.F. XXV 244 268 277 279
 306 323 329 362 398 449 452
 457 458 460 462 463 464 465
 466 467 468 469 470 471 472
 474 475 496 503 520
 Veit O. 286
 Verpaalen A.P. 309 480
 Vincentius 123
 Vitoria F. de XXII 292 297 298
 503 520
 Weber A. 367
 Weber M. 369 497
 Weiler R. 479 511 521
 Welkoborsky H. 506
 Welty E. 325 426
 Wolf E. 279
 Wolff Chr. 491 520
 Wyser P. 503

Demnächst erscheint

THOMAS VON AQUIN

DIE HOFFNUNG

(Theologische Summe II-II 17-22)

Übersetzung

von

Prof. Dr. Josef F. Groner

Anmerkungen und Kommentar

von

Prof. Dr. Dr. h. c. Arthur F. Utz

Die Hoffnung gehört zu den fundamentalen Themen des Lebens. Die Klassiker der griechisch-römischen Zeit konnten nur von der Vergeblichkeit oder Selbsttäuschung reden, die in der menschlichen Hoffnung liege. Platon sprach zwar von einer Hoffnung auf Gott, ob jedoch der Ruf des Hoffenden überhaupt zu ihm gelange und sich die Hoffnung erfülle, vermag er nicht zu sagen. In der Philosophie der Neuzeit hat man darauf verzichtet, von der Hoffnung eines einzelnen Menschen im Hinblick auf sein ewiges Glück zu diskutieren. So wick man aus auf die Hoffnung als Erwartung der Menschheit im Sinn einer optimistischen Entwicklung des Diesseits. Der einzelne sollte sein Heil nur in einer Gottwerdung im Rahmen eines marxistisch konzipierten Geschichtsprozesses erwarten (E. Bloch).

Thomas von Aquin vermittelt in diesem trostreichen Traktat die Einsicht, daß der Mensch, und zwar jeder einzelne, durch die Gnade Christi die sichere Zuversicht haben kann und nach Gottes Willen auch haben soll, an ein glückliches Ende zu kommen. Aus dieser Hoffnung soll der Christ auch das unerschütterliche Vertrauen schöpfen, daß ihm in allen sonstigen kleinen oder großen Sorgen des täglichen Lebens die allmächtige Hilfe Gottes zur Verfügung steht. Diese personalistisch geprägte Hoffnung bewahrt den Theologen vor einer allzu großen Anlehnung an die neuzeitlichen kollektivistischen Vorstellungen von einer nur-eschatologischen Hoffnung der gesamten Menschheit.

IfG-Verlagsgesellschaft mbH, Bonn, Simrockstr. 19

