

Das Verhältnis von *iustitia legalis* und *distributiva* zur *iustitia socialis* in *Quadragesimo anno* mit besonderer Berücksichtigung der Lehre von Heinrich Pesch S. J.

Von Johann B. Schuster S. J.

Unter den Autoren, die schon vor der sozialen Enzyklika Pius' XI. den schillernden Begriff der *iustitia socialis* und seine Beziehung zur traditionellen Dreiteilung des Gerechtigkeitsbegriffs untersuchten, verdient Heinrich Pesch eine besondere Aufmerksamkeit. Er hat seinem monumentalen Werk das Motto des österreichischen Dichters Fr. Eichert vorangesetzt:

Entzündet rings auf den Bergen weit
Das flammende Feuersignal der Zeit:
Gerechtigkeit!

Seine Forscherarbeit war der Erkenntnis und der Durchführung der allseitigen Gerechtigkeit in den gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Störungen der Gegenwart gewidmet. Sein Bemühen, Klarheit in den grundsätzlichen sozialethischen und wirtschaftlichen Fragen zu gewinnen, mußte ihn auch auf das Wesen und die Forderungen der Gerechtigkeit, insonderheit auf die sogenannte soziale Gerechtigkeit aufmerksam machen. Dieser Begriff war noch sehr jung, wenig untersucht und darum mit mancherlei Unklarheit belastet. Vor allem schwankte die Deutung der sozialen Gerechtigkeit, wenn man sie mit den überlieferten Formen der legalen, distributiven und kommutativen Gerechtigkeit verglich. Heinrich Pesch fühlte das Unbefriedigende eines solchen Schwankens und machte sich daran, dem neugeprägten Wort, das zu einem fruchtbaren, wissenschaftlich wie praktisch gleich zugkräftigen Leitwort werden konnte, einen klar umrissenen Inhalt zu geben. Erst dadurch konnte es ja aus der nebeligen Umhüllung eines bloßen politischen Schlagwortes befreit und für wissenschaftliche Forschung tauglich werden. Dabei war natürlich noch keine ausführliche Spezialuntersuchung zu erwarten, die sich mit gegenteiligen Meinungen auseinandersetzt. In knappen Strichen entwirft H. Pesch seine Auffassung über die soziale Gerechtigkeit und ihr Verhältnis zur überlieferten Dreiteilung. Die soziale Gerechtigkeit umfaßt die legale und distributive Gerechtigkeit und steht der kommutativen als der individuellen Gerechtigkeit gegenüber. Pesch

gehört also zu jener Gruppe von Forschern, die in der sozialen Gerechtigkeit keinen ganz neuen und ganz verschiedenen Begriff sehen. Eine ähnliche Auffassung wurde schon früher von Vermeersch, Prümmer und nach Erscheinen von „*Quadragesimo anno*“ von A. Schmitt, Meßner, Schilling, Schrattenholzer vertreten. Freilich sind im einzelnen doch allerlei Unterschiede hervorgetreten. Gemeinsam ist all diesen Auffassungen nur die Idee, daß die soziale Gerechtigkeit wenigstens irgendwie mit der legalen verwandt ist. Es hat aber auch nicht an Stimmen gefehlt, die einen scharfen Trennungsstrich zwischen *iustitia socialis* und *legalis* ziehen, wie z. B. J. Kleinhappl¹, der in seiner Studie über die soziale Gerechtigkeit nicht nur eine meines Wissens ganz neue und originale Deutung gibt, sondern auch eine Reihe von anderen Auffassungen zur Diskussion stellt.

Wir untersuchen zuerst die Lehre von H. Pesch und fragen dann, wie nach *Quadragesimo anno* das Verhältnis von *iustitia socialis* zur *iustitia legalis* und *distributiva* zu denken ist.

I. Die Lehre von der *iustitia socialis* bei H. Pesch.

1. Peschs Lehre sei zunächst mit seinen eigenen Worten geboten².

„Der Ausdruck soziale Gerechtigkeit ist relativ neu. Man hat dabei zuweilen wie bei der sozialen Moral an eine solche Gerechtigkeit gedacht, die innerhalb der Gesellschaft gelten müsse. Heute versteht man unter sozialer Gerechtigkeit regelmäßig die der Gesellschaft eigentümliche Gerechtigkeit. In diesem Sinne, aber metaphorisch gefaßt, bedeutet soziale Gerechtigkeit dasselbe wie soziale Ordnung, das objektive Wohlgeordnetsein des sozialen Körpers, die Übereinstimmung des tatsächlichen sozialen Zustandes mit dem rechtlichen Idealzustand. Im eigentlichen Sinne jedoch hat die soziale Gerechtigkeit zu ihrem Gegenstand das Recht auf das Sozialwohl. Dieses Sozialwohl kann aber wieder doppelt betrachtet werden, in *fieri* und in *facto esse*, wie es zustande kommt und wie es genossen wird. Darum umfaßt die soziale Gerechtigkeit sowohl das Recht der Gesellschaft gegenüber den Trägern der Autorität wie gegenüber jedem ihrer Glieder, gegenüber den

¹ Der Begriff der *iustitia socialis* und das Rundschreiben *Quadragesimo anno*: ZKathTh 58 (1934) 364—390; vgl. Schol 10 (1935) 159 f.

² Lehrbuch der Nationalökonomie II (1925⁵), 274 f.; vgl. 272 bis 276. Sperrungen u. dgl. geändert.

Bürgern und den verschiedenen Ständen, im Hinblick auf die Herstellung und Erhaltung der öffentlichen Wohlfahrt, als das Recht jedes Bürgers, der verschiedenen Stände und Klassen, im Hinblick auf die Teilnahme am Genuß dieses sozialen Gutes. Aufgabe der sozialen Gerechtigkeit ist es, beiderlei Ansprüche zu regeln; und so kann man unterscheiden zwischen der *kontributiven* und *distributiven* sozialen Gerechtigkeit. Beide Rücksichten vereint bilden erst die ganze soziale Gerechtigkeit.

Die soziale Gerechtigkeit fordert somit die Erfüllung aller Pflichten, wie die Verwirklichung aller Rechte, die das Sozialwohl zum Gegenstand haben. Sie begnügt sich nicht mit der Ruhe der Ordnung; sie ist auch ein Prinzip des Fortschritts, die Dynamik gesunder Weiterbildung oder Reform gegebener Verhältnisse. Die soziale Gerechtigkeit umfaßt die legale und distributive Gerechtigkeit und steht der kommutativen als der *individuellen* Gerechtigkeit gegenüber. Versteht man unter sozialer Gerechtigkeit im weitesten Sinne jene Gerechtigkeit, die innerhalb einer wohlgeordneten Gesellschaft Geltung haben muß, so umfaßt sie natürlich die legale, distributive und kommutative Gerechtigkeit zugleich.

Aus dem Gesagten ergibt sich wiederum klar, daß die Sonderwirtschaften, die einzelnen Stände und Klassen nicht einseitig, ohne Rücksicht auf andere Stände und Klassen auf die Gesamtheit, ihr Eigeninteresse durchsetzen dürfen, daß der Ausgleich der Interessen zum großen Teil eine Forderung der sozialen Gerechtigkeit ist.

Nicht aus der Freiheit, wie Bastiat lehrte, sondern aus der Gerechtigkeit, die jedem das Seine, jeder Leistung die gebührende Wiedervergeltung sichert, erwächst die gesellschaftliche Harmonie.“

Zu Beginn von n. 48 mit dem Titel: „Die sozialen Tugenden: Gerechtigkeit und Liebe“ hieß es „Gerechtigkeit und Liebe sind weit mehr als bloß subjektive, psychologische Antriebe. Es sind ethische Grundprinzipien zur objektiven Regelung des gesellschaftlichen Lebens, heilige Gewissenspflicht für Bürger und König, für den Untertanen wie für den Lenker der Staaten!“ Nach der Erklärung der sozialen Gerechtigkeit wird die Bedeutung der Liebe behandelt. „Das unerschütterliche Fundament der sozialen Ordnung ist die Gerechtigkeit, aber auch die Liebe bleibt unentbehrlich für die Erhaltung und Entwicklung der Gesellschaft.“ Allerdings „eine Gesellschaft, die allein durch Liebe sich regelt, bleibt für diese Welt ein unerreichbares Ideal“.

Soweit die Lehre von Pesch über die soziale Gerechtigkeit, ihre Deutung im weiteren und engeren Sinn und ihre Rolle im Aufbau der Gesellschaft.

2. Neben der engsten Bedeutung, in der die *iustitia socialis* die legale und distributive Gerechtigkeit einschließt, gibt es eine ganze Reihe von weiteren Interpretationen; zunächst wird die in der Gesellschaft geltende Gerechtigkeit genannt. Sie befaßt in sich auch die kommutative Gerechtigkeit als Gerechtigkeit, die innerhalb einer wohl geordneten Gesellschaft Geltung haben muß. Ebenso ist es diese umfassendere Gerechtigkeit, die der Liebe als dem anderen Sozialprinzip gegenübergestellt wird. Jedenfalls ist diese Gerechtigkeitsauffassung enger als die Idee einer sittlichen Rechtheit im allgemeinen. Es ist eine spezielle Tugend neben anderen, vor allem neben der Liebe. Nun redet Pesch auch noch von einer Gerechtigkeit im metaphorischen Sinn. Er versteht darunter die soziale Ordnung, das objektive Wohlgeordnetsein des Sozialkörpers, die Übereinstimmung des sozialen Zustandes mit dem rechtlichen Idealzustand. Metaphorisch ist an diesem Sprachgebrauch doch wohl nur das Wort Gerechtigkeit als Tugendforderung, und vielleicht auch das nicht einmal in jeder Hinsicht. Die Gerechtigkeitsforderung, die befiehlt, man solle den tatsächlichen Zustand einer Gemeinschaft den idealen Forderungen ihres Wesens anpassen, kann sehr wohl als eigentliches Gebot einer Gerechtigkeit, und zwar der sozialen Gerechtigkeit, aufgefaßt werden. Freilich bedarf dann das Wort Idealzustand noch einer genaueren Bestimmung. Nicht um einen idealen Staat mit einer idealen Gesetzgebung und Gesetzesbeobachtung handelt es sich, sondern um eine solche Übereinstimmung des tatsächlichen Zustandes mit der Idee der Gemeinschaft, daß die Minimumsforderungen der Gerechtigkeit erfüllt werden. Das läßt sich dann auch ganz gut mit der folgenden Erklärung vereinbaren, die freilich von der sozialen Gerechtigkeit im engsten Sinne handelt. Deren Gegenstand ist nämlich das Recht auf das Sozialwohl, auf das die Gesellschaft einen rechtlichen Anspruch besitzt. Denn nicht nur das Individuum besitzt solche Rechtsansprüche, sondern auch die Gemeinschaft. So kommt es zur Gegenüberstellung von individueller und sozialer Gerechtigkeit.

Pesch nimmt also zum Ausgangspunkt seiner Begriffsbestimmung der sozialen Gerechtigkeit das Wort „sozial“ und seinen Gegensatz zum einzelnen. Nun wird eine sehr wichtige und glückliche Unterscheidung eingeführt. Das

Sozialwohl kann doppelt betrachtet werden, *in fieri* (wie es zustande kommt) und *in facto esse* (wie es genossen wird). Die Erklärung dieses Gegensatzpaares führt zur Feststellung, daß legale wie distributive Gerechtigkeit den Inhalt der *iustitia socialis* bilden. Darum, so heißt es, umfaßt die soziale Gerechtigkeit sowohl das Recht des Staates, wie das Recht der Bürger, Stände und Klassen. Für das Sozialwohl *in fieri* hat der Staat zu sorgen durch gesetzgebende, organisierende und verwaltende Tätigkeit. Das Sozialwohl *in facto esse* soll dann allen Gliedern zufließen.

3. Noch wichtiger ist eine weitere Erläuterung. Die soziale Gerechtigkeit begnügt sich nicht mit der Ruhe der Ordnung. Sie ist auch ein Prinzip des Fortschritts, die Dynamik gesunder Weiterbildung oder Reform gegebener Verhältnisse. Das ergibt sich daraus, daß ja die Gerechtigkeitsforderung zunächst nicht positiver Art ist oder auf einem bloß positiven Gesetz beruht. Nur das natürliche Gesetz, die Naturrechtsforderung besitzt jene Dynamik gesunden Fortschreitens und der Reform gegebener oder veralteter Verhältnisse. Nur weil es ein natürliches Recht gibt, hat es auch einen Sinn, die Forderungen der Gerechtigkeit auf Wirtschaft und Gesellschaft anzuwenden, um einen Ausgleich der widerstreitenden Interessen herbeizuführen. Das streng verpflichtende natürliche Rechtsgesetz ist der wichtigste Teil jenes rechtlichen Idealzustandes, dessen Erfüllung die soziale Ordnung und das objektive Wohlgeordnetsein zur Folge hat.

4. Eine Frage bleibt noch zu lösen. Wie ist das gegenseitige Verhältnis von *iustitia legalis* und *distributiva* zu denken? Gehören sie nach Pesch gleich unmittelbar zum Inhalt der sozialen Gerechtigkeit? Eine ausdrückliche Antwort hat er nicht gegeben. Er begnügt sich mit der Entscheidung, legale (oder kontributive) und distributive Gerechtigkeit vereint bilden die ganze soziale Gerechtigkeit. Vielleicht darf man auf eine frühere Begriffsbestimmung zurückgreifen. Ganz allgemein wurde von der *iustitia socialis* gesagt, daß sie das Recht auf das Sozialwohl zum Gegenstand habe und daß sie der individuellen Gerechtigkeit gegenüberstehe. Nun hat die Gemeinschaft ein eigenes Sein, eigene Vollmachten, weil auch ein eigenes Zielgut, das *bonum commune*. Allerdings ist die Gemeinschaft nicht eine über den Gliedern insgesamt stehende beziehungslose Größe. Die staatliche Organisation ist nach dem Prinzip der Subsidiarität oder der ergänzenden Hilfeleistung hingeordnet auf das Wohl ihrer Glieder. Darum muß das *bonum com-*

mune auf die Teile und Glieder der Gemeinschaft ausfließen. So könnte man sagen: Nach Pesch ist die soziale Gerechtigkeit primär die legale, die aber ihre natürliche Zielbefriedigung in der distributiven Gerechtigkeit findet. Alle Verpflichtung auf das *bonum commune* durch die *iustitia legalis* zur Herstellung des Gemeinwohls (*bonum commune in fieri*) hat den Sinn, den Gliedern der Gemeinschaft die Güter der Rechtssicherheit und Wohlfahrt zu vermitteln nach den Forderungen der distributiven Gerechtigkeit (*bonum commune in facto esse*, im Zustand des Genusses). Nach dem Gesagten läßt sich die These von Pesch so deuten, daß die *iustitia socialis* zuerst die legale und dann als Korrelat auch die distributive Gerechtigkeit bedeute.

Endlich ist noch zu bemerken, daß der Begriff der legalen Gerechtigkeit wenigstens zunächst von der organisierten Gemeinschaft des Staates gebraucht wird, nicht von einer überstaatlichen Gesellschaft.

II. Das Verhältnis von *iustitia legalis* und *distributiva* zur *iustitia socialis* nach *Quadragesimo anno*.

Von einer kritischen Würdigung der Lehre von Heinrich Pesch sei an dieser Stelle noch abgesehen. Wir fragen gleich, ob seine Hauptthese, wonach zur *iustitia socialis* sowohl die legale wie die distributive Gerechtigkeit gehören, in Q. a. eine Stütze findet oder wenigstens eine fruchtbare Anregung für die Deutung des umstrittenen Begriffs der sozialen Gerechtigkeit in der Enzyklika Pius' XI. bietet.

1. Ist der Begriff der *iustitia socialis* in Q. a. überhaupt eindeutig? Könnte er nicht mehrere, wenn natürlich auch verwandte Bedeutungen haben? Oder, um mit Pesch zu reden, heißt soziale Gerechtigkeit soviel, wie die in der Gesellschaft geltende Gerechtigkeit? Das ist sehr wohl möglich. Wenigstens an der Stelle, wo vom regulativen Prinzip der Wirtschaft die Rede ist (n. 88), werden soziale Gerechtigkeit und soziale Liebe genannt. In der offiziellen deutschen Übersetzung heißt es „soziale Gerechtigkeit“ und nicht, wie in allen übrigen Texten, „Gemeinwohlgerechtigkeit“. Sicherlich heißt Gerechtigkeit mehr als Sittlichkeit im allgemeinen. Es ist schon eine speziellere Forderung des Sittengesetzes gemeint. Aber der Parallelismus von Gerechtigkeit und Liebe erlaubt zum mindesten die Annahme, daß hier die ganze in der Gesellschaft geltende Gerechtigkeit ausgedrückt wird, also nicht bloß die legale und distributive, sondern auch die kommutative Gerechtigkeit.

In allen übrigen Fällen, in denen die iustitia socialis erwähnt wird, muß aber zum mindesten die kommutative Gerechtigkeit ausgeschlossen werden. Diese wird nämlich ein paarmal eigens genannt und von der Gemeinwohlgerechtigkeit unterschieden. „Die wechselseitigen Beziehungen von Kapital und Arbeit sind nach den Anforderungen der strengsten Verkehrsgerechtigkeit auszurichten unter Beihilfe der christlichen Liebesgesinnung“ (n. 110). Früher hieß es bei der gerechten Lohnbestimmung, daß dem Arbeiter ein ausreichender Lohn für seinen und seiner Familie Lebensunterhalt zusteht. Falls dies unter den gegenwärtigen Verhältnissen nicht in allen Fällen möglich ist, dann ist es ein Gebot der Gemeinwohlgerechtigkeit, alsbald diejenigen Änderungen eintreten zu lassen, die einen Lohn in der gedachten Höhe für jeden erwachsenen Arbeiter sicherstellen (n. 71). Nach weitverbreiteter und gutbegründeter Erklärung wird hier für den Familienlohn eine Forderung der ausgleichenden Gerechtigkeit angenommen. Damit sie in allen Fällen ihre Erfüllung finde, muß die soziale oder die Gemeinwohlgerechtigkeit für die Herstellung der nötigen Bedingungen sorgen. So ist es kein Zweifel, daß die Enzyklika einen engeren Begriff der sozialen Gerechtigkeit kennt, der die iustitia commutativa ausschließt.

2. Die nächste Frage lautet: Deckt sich die iustitia socialis in Q. a. wenigstens zum Teil mit der legalen Gerechtigkeit? Dieser Begriff und überhaupt die traditionelle Dreiteilung stammt von Aristoteles. Legale Gerechtigkeit ist auf einen organisierten Staat bezogen. Wenn die legale Gerechtigkeit auch als natürliche Gerechtigkeit exklusiv auf den einzelnen Staat eingeschränkt wird, dürften sich in der Tat für die Deutung von Q. a. Schwierigkeiten ergeben. Aber schon früher haben manche Autoren daran erinnert, daß das Rechtsverhältnis der iustitia legalis eine zweifache Erweiterung und Analogie erfährt. Einmal gibt es innerhalb des Staates in wohlorganisierten und mit Gesetzesautonomie ausgestatteten Ständen auch eine gewisse Teilnahme an der iustitia legalis. Die Glieder einer ständischen Organisation haben gegen diese Verpflichtungen, die sich aus einer gewissen legalen Gerechtigkeit ergeben. Denn die Gesetzgebungsgewalt des Staates ist für bestimmte Kreise und Gebiete dieser Ständegemeinschaft übertragen. Im Kirchenrecht ist das spezielle Ordensrecht ein Beispiel für diesen Sachverhalt.

Die andere Erweiterung des Begriffs geht über die einzelnen Staaten hinaus zur Einheit der Völkerrechtsgemein-

schaft³. Die Normen des Völkerrechts entstehen freilich vielfach durch Vertrag und verpflichten so *ex iustitia commutativa*. Aber man hat mit Recht darauf hingewiesen, daß die Völker eine wahre und irgendwie übergeordnete Gemeinschaft bilden mit einem übergeordneten *bonum commune* der Völkerrechtsgruppen und der ganzen Menschheit. Wenn man die Frage erhebt, ob ein Krieg erlaubt ist, der dem größten Teil der Menschheit schwersten Schaden zufügt, so wird man das verneinen mit der Begründung, daß hier noch höhere, wichtigere Interessen als die Ansprüche eines einzigen Volkes auf dem Spiele stehen. Nichts hindert also hier, von einer Analogie der *iustitia legalis*, einer Gemeinschaftsgerechtigkeit zu sprechen, die das Gemeinwohl aller Völker sichern will. Dazu ist kein organisierter Weltstaat erfordert.

3. Wenn wir nun darangehen, eine positive Sinnedeutung der *iustitia socialis* zu geben, so liegt es nahe, auf die deutsche offizielle Übersetzung als „Gemeinwohlgerechtigkeit“ hinzuweisen. Eine Gerechtigkeit, die also nicht die Ansprüche eines einzelnen, sondern gerade das Gemeinwohl oder das Recht auf das Sozialwohl, wie Pesch sagt, zum Gegenstand hat. Die Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit, daß sich die soziale Gerechtigkeit darum zum mindesten nahe mit der legalen Gerechtigkeit berührt, darf wohl nicht in Abrede gestellt werden. Dazu paßt auch der schon erwähnte Gegensatz zur *iustitia commutativa*, die individuelle Gerechtigkeit heißen kann. Welche Gemeinschaft ist nun gemeint? Die staatliche Gesellschaft, die ganze Menschheit, innerstaatliche Verbände? Ganz exklusiv vom Staate redet die Enzyklika wohl nicht. Aber das darf als unwiderleglich behauptet werden, daß vor allem die staatlich organisierte Gemeinschaft ins Auge gefaßt wird. Der Appell an die soziale Gerechtigkeit zur Ermöglichung eines Familienlohnes scheint doch in erster Linie an die staatliche Initiative gerichtet zu sein. Der Terminus „*bonum commune*“ weist in die gleiche Richtung. Im dritten Teil heißt es: Das menschliche Gemeinschaftsleben insgesamt ist durch die öffentlichen Einrichtungen den Erfordernissen des Gemeinwohls oder, was dasselbe sagt, den Anforderungen der Gemeinwohlgerechtigkeit entsprechend zu gestalten: *ad boni communis necessitates seu ad iustitiae socialis normam* (n. 110).

³ A. Vermeersch, *Quaestiones de Iustitia* (Brügge 1904²) n. 54.

Was das bonum commune sei, wird nicht ausdrücklich erläutert. Aber man geht wohl nicht fehl, wenn man diesen Ausdruck aus der Tradition erklärt. Hier ist er aber ein feststehender Fachausdruck und bedeutet das Wohl der organisierten staatlichen Gemeinschaft. Dies wenigstens im ersten und eigentlichsten Sinn. Der Text ist die einzige Stelle, an der eine gewisse Definition der iustitia socialis versucht wird. Wir haben also etwas wie einen Anlauf zu einer authentischen Interpretation vor uns. Auf jeden Fall muß diese Erklärung unsern Leitstern für die weitere Untersuchung bilden. Schon früher wurde eine ähnliche Begriffsbestimmung gegeben. Bei der Aufzählung der bestimmenden Faktoren für die Höhe des Arbeitslohnes wird an dritter und letzter Stelle die Rücksicht auf die allgemeine Wohlfahrt genannt. Die Gemeinwohlgerechtigkeit verbietet, ohne Rücksicht auf das Gemeinwohl nur dem eigenen Vorteil gemäß die Löhne über den zulässigen Spielraum hinaus hinabzudrücken oder hinaufzutreiben (n. 74). Die allgemeine Wohlfahrt ist in Q. a. bereits weiter oben erklärt. Sie steht im Gegensatz zur einseitigen Klassenpolitik. „Darum müssen die Anteile der verschiedenen Menschen und ... Klassen ... so bemessen werden, daß der von Leo XIII. hervorgehobene allgemeine Nutzen gewahrt bleibt oder, was dasselbe mit anderen Worten ist, daß dem Gesamtwohl der menschlichen Gesellschaft nicht zu nahe getreten wird.“ Dann heißt es weiter: „Dieser Forderung der Gemeinwohlgerechtigkeit läuft es zuwider, wenn eine Klasse der andern jeden Anteil abspricht“ (n. 57). Wieder haben wir die Tatsache, daß die Enzyklika die soziale Gerechtigkeit aus dem bonum commune erklärt. Allerdings darf hier das Gemeinwohl nicht auf einen einzigen Staat eingeschränkt werden. Es ist die ganze Menschheit mitgemeint, die sich freilich in verschiedenen Staaten organisiert. Das bonum commune wird auch erwähnt, wo es sich um die Koalitionsfreiheit handelt. Die Menschen haben volle Freiheit, eine Form der Vereinigung nach ihrem Gefallen zu wählen, wenn nur der Gerechtigkeit und den Erfordernissen des Gemeinwohls Genüge geschieht (n. 86).

Das bonum commune ist entsprechend dem traditionellen Sprachgebrauch als reales bonum zu fassen, nicht bloß als eine logische Einheit. Diesen Unterschied hebt Kleinhappl hervor. Er will aus mancherlei Gründen iustitia socialis und legalis ganz voneinander scheiden. Natürlich bilden dann die oben angeführten Texte über den Zusammenhang von Gemeinwohl und sozialer Gerechtigkeit eine nicht

unbeträchtliche Schwierigkeit. Um dieser zu entgehen, führt Kleinhappl die Unterscheidung zwischen *bonum commune reale* und *logicum* ein. Wenn nämlich in allen Staaten die einzelnen Menschen und Gruppen das ihnen zukommende Maß an irdischen Gütern besitzen, dann könne man auf sie alle den allgemeinen Begriff „*bonum commune*“ anwenden. Indes ist diese Erklärung doch sehr gezwungen. Der natürliche Sinn der Ausdrücke *bonum commune*, *necessitas communis*, auch schon im Rundschreiben Leos XIII., auf das sich Q. a. beruft, ist doch der Tradition gemäß zu bestimmen. Es handelt sich zunächst um das Zielgut des Staates oder der Staaten, dann um ein reales Gut der menschlichen Gemeinschaft überhaupt und nicht bloß um eine begriffliche Zusammenfassung.

4. Nach den bisherigen Erörterungen dürfte demnach ein enger Zusammenhang zwischen *iustitia socialis* und *legalis* nicht geleugnet werden. Freilich wollen wir damit noch nicht behaupten, daß sie deshalb schon als identisch in der Auffassung von Q. a. bewiesen sind. Dazu gehört die weitere Untersuchung, welche Funktion die soziale Gerechtigkeit in der Enzyklika erhält. Da wird nun von einer Reihe von Autoren als Objekt der sozialen Gerechtigkeit ausschließlich die Wirtschaft, insbesondere die gerechte Verteilung der irdischen Güter, hingestellt. Richtig ist es, daß das päpstliche Rundschreiben gerade die wirtschaftlichen Auswirkungen der *iustitia socialis* sehr betont. Das liegt ja auch ganz in der Absicht der sozialen Enzyklika begründet. Aber deswegen darf die Funktion der sozialen Gerechtigkeit doch nicht allein auf das wirtschaftliche Gebiet eingeschränkt werden. Dagegen spricht ziemlich klar die Stelle: Das menschliche Gemeinschaftsleben insgesamt ist durch die öffentlichen Einrichtungen den Erfordernissen des Gemeinwohls oder, was dasselbe besagt, den Anforderungen der Gemeinwohlgerechtigkeit entsprechend zu gestalten, womit es nicht ausbleiben kann, daß auch jener überaus bedeutsame Zweig gesellschaftlichen Lebens, den die Wirtschaft ausmacht, zur rechten und gesunden Ordnung zurückkehrt (n. 110). Zum Gemeinwohl gehört also sicher zu einem bedeutsamen Teil die geordnete Wirtschaft, aber sie bildet nicht das ganze Gemeinwohl. Aus demselben Grund hat auch die Gemeinwohlgerechtigkeit einen weiteren Umfang. Das Gleiche ist auch schon im Wort Gemeinwohlgerechtigkeit hinreichend klar angedeutet. So liegt auch von dieser Seite her keine Schwierigkeit vor, die

dazu zwingt, iustitia socialis und legalis voneinander zu trennen.

Ein Hauptgegenstand der sozialen Gerechtigkeit ist die Herbeiführung einer wahren Ständeordnung, die den gefährlichen Klassengegensatz überwindet. „Eine rechte gesellschaftliche Ordnung verlangt also eine Vielheit von Gliedern des Gesellschaftskörpers, die ein starkes Band zur Einheit verbindet“ (n. 84). Dazu muß noch die Wirtschaft ein regulatives Prinzip erhalten, das nicht in freiem Wettbewerb und blinder Gewalt besteht, sondern in der sozialen Gerechtigkeit und in der sozialen Liebe. Die staatlichen und gesellschaftlichen Einrichtungen müssen „ganz und gar von dieser Gerechtigkeit durchwaltet sein; vor allem ... tut es not, daß sie zur gesellschaftspolitischen Auswirkung kommt, d. h. eine Rechts- und Gesellschaftsordnung herbeiführt, die der Wirtschaft ganz und gar das Gepräge gibt. Seele dieser Ordnung muß die soziale Liebe sein; die öffentliche Gewalt aber hat sie kraftvoll zu schützen und durchzusetzen, was sie um so leichter vermag, wenn sie sich jener Belastungen entledigt, die ... ihr wesensfremd sind“ (n. 88).

5. Die Ständeordnung ist nicht gerade Wesensbestandstück des Staates, aber doch eine naturgemäße Ausstattung desselben. Insofern wird sie von der sozialen Gerechtigkeit gefordert. Diese ist ja das Korrelat der sozialen Ordnung. Nun hat Pesch von der sozialen Gerechtigkeit im metaphorischen Sinn gesprochen. Er versteht darunter das objektive Wohlgeordnetsein der Gesellschaft, die Übereinstimmung des tatsächlichen Zustandes mit dem gesellschaftlichen Idealzustand. Es hindert aber gewiß nichts, auch dieses Wohlgeordnetsein zum bonum commune zu rechnen. Das gute und entsprechende Sein ist auch ein Gut der Gemeinschaft. Darum ist dies auch Inhalt und Gegenstand der iustitia legalis, als Wahrung und Herstellung des richtigen gesellschaftlichen Zustandes. Wenn es dann heißt, daß die soziale Gerechtigkeit als regulatives Prinzip der Wirtschaft auch zur gesellschaftspolitischen Auswirkung kommen muß, so wurde schon früher erwähnt, daß in diesem Zusammenhang und in der Gegenüberstellung zur sozialen Liebe auch die kommutative Gerechtigkeit mitgemeint sein kann.

6. Als Hauptfunktion der sozialen Gerechtigkeit wird aber fast übereinstimmend die gerechte und billige Verteilung der Erdengüter bezeichnet. Die Auseinandersetzung zwischen Kapital und Arbeit, die darin angestrebte Entproletarisierung und endlich das Hauptmittel

für diesen Zweck, nämlich eine gerechte Lohngestaltung, werden immer wieder als Ausfluß und Forderung der sozialen Gerechtigkeit hingestellt. Zugleich gilt es als sicher, daß diese Gerechtigkeit von der *iustitia commutativa* verschieden ist. Nun sind aber die Rechtssubjekte einer solchen sozialen Gerechtigkeit, die es auf die Verteilung der Erdengüter abgesehen hat, doch anscheinend die Einzelpersonen. Ausdrücklich erinnert der Papst zu Beginn des 5. Abschnitts über die Ständeordnung daran, daß alle bisherigen Ausführungen über die billige Verteilung der Erdengüter sowie über die Lohngerechtigkeit unmittelbar den Einzelmenschen und nur mittelbar die Gesellschaft betrafen (n. 76). Man kann eigentlich das gleiche schon für den 1. Abschnitt über das Privateigentum behaupten. Auf diese Tatsachen stützt sich gerade Kleinhappl, wenn er die Verschiedenheit von sozialer und legaler Gerechtigkeit also charakterisiert: Es wird schließlich das Ergebnis dieser beiden Tugenden in gewisser Hinsicht ein entgegengesetztes sein: die *iustitia legalis* wird eine Zusammenfassung der Bürger, ihrer Güter und Betätigungen auf das *bonum publicum* hin herbeiführen, also eine Vereinigung; die *iustitia socialis* hingegen zielt auf eine richtige Verteilung der Erdengüter unter allen Menschen ab, geht also eigentlich aus auf eine Streuung⁴.

Hier bleibt in der Tat noch ein Problem zu lösen. Es lautet: Inwiefern gehört die richtige Verteilung der Erdengüter zur *iustitia socialis*? Mit welchem Recht heißt diese dann Gemeinwohlgerechtigkeit und unterscheidet sich von der *iustitia commutativa*? Das letztere macht wohl die geringste Sorge. Die ausgleichende Gerechtigkeit, *iustitia strictissime sumpta* im Sinne der Enzyklika, geht von Einzelglied zu Einzelglied. Rechtssubjekt und Pflichtsubjekt sind Einzelpersonen (oder auch Gruppen), die sich vollkommen geschieden gegenübertreten, die sich nicht irgendwie einschließen wie eine Gemeinschaft und ein Glied derselben in der *iustitia legalis* und *distributiva*. Es wurde auch schon bemerkt, daß die Gerechtigkeit des Arbeitslohnes unmittelbar von der *iustitia commutativa* geregelt wird und nur mittelbar zum Bereich der *iustitia socialis* gehört. Ebenso ist uns bekannt, daß nach Q. a. die Beziehungen zwischen Kapital und Arbeit nach den Geboten der strengsten Verkehrsgerechtigkeit geordnet werden müssen. Trotzdem wurde früher des öfteren hervorgehoben, daß ein

⁴ A. a. O. 376.

richtiger Ausgleich und eine gerechte Verteilung der Erdengüter zur Überwindung der Proletarität von der sozialen oder der Gemeinwohlgerechtigkeit verlangt wird.

7. Hier haben wir also auch einen Fingerzeig, wie der scheinbare Widerspruch aufgelöst werden kann. Der Widerspruch liegt darin, daß eine Gemeinwohlgerechtigkeit ihrem Wortlaut nach doch auf das Wohl einer Gesellschaft gerichtet ist und nicht auf das Privatinteresse, während gleichzeitig die Hauptaufgabe der iustitia socialis in der gerechten Verteilung der Erdengüter liegt, also anscheinend in der Befriedigung von Privatansprüchen. Jedenfalls ist nicht in Abrede zu stellen, daß hier eine entscheidende Schwierigkeit gegen die Identität oder enge Berührung zwischen iustitia socialis und legalis gegeben ist. Bleibt sie ungelöst, dann muß man wohl jenen beistimmen, die zwischen beiden Gerechtigkeitsformen einen wesentlichen Unterschied annehmen.

Hier gewinnt es nun den Anschein, als ob der Gedanke von Pesch uns weiterführen könne, daß nämlich zum vollen Inhalt der sozialen Gerechtigkeit neben der iustitia legalis auch die distributive oder verteilende Gerechtigkeit gehöre. Wir untersuchen deshalb, wer gerade in der Verteilungsfunktion der iustitia socialis Rechtsempfänger ist. Viele sagen: der einzelne Mensch, und zwar auch über die Grenzen der konkreten Staatsbildung hinaus, der Mensch und nicht der Bürger.

8. Trotzdem möchten wir behaupten, daß der Mensch als Glied der Gemeinschaft bzw. der verschiedenen Gemeinschaften, denen er nach dem Schöpfungsplan Gottes angehören soll, Rechtssubjekt der sozialen Gerechtigkeit ist. Bei der Eigentumslehre wird auf den Doppelcharakter der Eigentumsinstitution hingewiesen, daß sie zum Nutzen des einzelnen und zugleich der Gesellschaft oder besser gesagt der andern in der Gesellschaft verbundenen Glieder dienen soll. Die vorzüglichste und wichtigste Form der Gemeinschaftsbildung ist aber die staatliche Organisation. Ihre Autorität muß das Eigentum und den Eigentumsgebrauch zu gleicher Zeit schützen und auf die Erfordernisse des Gemeinwohls abstimmen (n. 49). Der einzelne ist also niemals ein ganz isoliertes Individuum, sondern immer potentia oder actu Glied der Menschengemeinschaft und vieler engerer Gemeinschaften. Als solches Glied der Gemeinschaft, vor allem im konkreten Staat, hat er mit allen übrigen Gliedern einen wahren Rechtsanspruch auf die notwendigen und gebührenden Lebensgüter, die im bonum

commune durch den Staat dargeboten werden. Mit anderen Worten, die Glieder der Gemeinschaft sind in ihren Rechtsansprüchen durch die Forderungen der *iustitia distributiva* geschützt. Analog, wie die *iustitia legalis* eine Erweiterung über die Staaten hinaus erhält, kann man eine solche Erweiterung auch bei den Ansprüchen und Forderungen der *iustitia distributiva* vornehmen. Es besteht also durchaus keine Gefahr, mit der Einführung des Begriffs der distributiven Gerechtigkeit dem Staat zuviel zuzuschreiben auf Kosten des naturgegebenen Anspruches, der unmittelbar in jedem Menschen ruht. Daß letzterer besteht, ist freilich richtig. Aber ebenso richtig ist auch der andere Satz, daß der Mensch auf die Gemeinschaft hingeordnet ist, in der er seine naturgegebenen Ansprüche erlangen soll.

Nun ist es bekannt, daß in Q. a. weder das Wort *iustitia legalis* noch *distributiva* gebraucht wird. Aber wie die *iustitia legalis* hinlänglich durch die Beziehung der *iustitia socialis* auf das *bonum commune* gekennzeichnet ist, so darf es auch erlaubt sein, einen ähnlichen Hinweis auf die *iustitia distributiva* darin zu sehen, daß es die soziale Gerechtigkeit mit der gerechten Verteilung der Erdengüter zu tun hat. Zum mindesten ist es gestattet, einmal ernstlich eine solche Möglichkeit ins Auge zu fassen. Unseres Wissens hat sich bis jetzt niemand in dieser Richtung *ex professo* ausgesprochen. Die Tatsache, daß ein so angesehener Sozialforscher wie Heinrich Pesch die austeilende Gerechtigkeit in die *iustitia socialis* einbezieht, rechtfertigt wohl einen solchen Versuch⁵.

9. Es gibt eine Privatrechtsordnung, die unmittelbar in den natürlichen Rechtsansprüchen der Einzelperson gründet und diese sicherstellen will. Die Sicherung geschieht durch die staatliche Organisation mit ihrer Gesetzgebung, Verwaltung, richterlichen Entscheidung und Zwangsgewalt. Staatliche Ordnung in Rechtsschutz und Wohlfahrtsförderung ist die Voraussetzung, daß die Glieder der Gemeinschaft in Handel und Wandel die Vorschriften der strengen Verkehrsgerechtigkeit wirksam beobachten können. So besteht also ein gewisser teleologischer Zusammenhang zwischen *iustitia legalis* und *commutativa*. Beide sind verschieden und doch sinnvoll aufeinander bezogen, wie es Q. a. bei der Gerechtigkeit des Familienlohnes so klar zum Ausdruck bringt. Der Familienlohn ist kraft der Verkehrsgerechtigkeit

⁵ Vgl. O. v. Nell-Breuning S. J., Die soziale Enzyklika (Köln 1932) 6.

geschuldet, wie überhaupt die gegenseitigen Beziehungen zwischen Kapital und Arbeit dieser Tugend unterstehen. Wenn aber infolge äußerer widriger Verhältnisse ein solcher Lohn nicht möglich ist, dann verlangt die *iustitia socialis*, die sich hier sicher mit der *legalis* berührt, daß solche Bedingungen herbeigeführt werden, die einen gerechten Lohn ermöglichen. Zwischen das Gegensatzpaar *iustitia legalis* und *commutativa* schiebt sich nun die *distributive Gerechtigkeit* ein, die gebietet, an die Glieder der Gemeinschaft die Güter und Lasten gerecht zu verteilen nach den verschiedenen Maßstäben der Bedürftigkeit, Würdigkeit, Leistungsfähigkeit usw. Hier kommt die von Pesch vorgeschlagene Terminologie zu ihrem Recht, wonach das *bonum commune in fieri* und *in facto esse* betrachtet werden kann, d. i. wie es zustande kommt und wie es genossen wird. Das *bonum commune* ist ja nach dem Gesetz der Subsidiarität auf das Wohl aller Glieder hingeordnet und kann nicht von demselben absehen. Also dient das erworbene *bonum commune* dem Gebrauch der Glieder. Mit anderen Worten, die Forderung der *iustitia legalis* hat zum Ziel und Korrelat die Erfüllung der *iustitia distributiva*. Es geht hier letztlich um die Bestimmung des genaueren Wesens der Gemeinschaft, um das Verhältnis zwischen den Gliedern und der Gemeinschaft. Q. a. bestätigt die traditionelle Lehre durch die Sanktionierung des Prinzips der Subsidiarität oder der ergänzenden Hilfeleistung, so daß das Gemeinwohl nicht ein absoluter und vom Wohl aller Glieder insgesamt unabhängiger Selbstzweck ist, sondern diesem untergeordnet bleibt. Freilich wird man dann auch sagen können, daß in dieser Vergleichung mehr die staatliche Organisation dem sogenannten Volk gegenübergestellt wird.

10. Das Gemeinwohl steht also auch bei der *iustitia distributiva* in Frage, allerdings nicht mehr im Zustand des Werdens, der Erhaltung, sondern im Zustand seiner Auswirkung auf die Glieder. Wenn alle Glieder insgesamt nach dem Gebot der austeilenden Gerechtigkeit bekommen, was ihnen zusteht, dann sind es nicht so fast und nicht unmittelbar die reinen und isoliert gedachten Privatpersonen mit ihren Privatinteressen, auf die es die *iustitia distributiva* abgesehen hat, sondern es ist zunächst die Gemeinschaft mit dem Gemeinwohl, die den Gegenstand dieser Forderung bildet. Erst mittelbar als Folge und Möglichkeit der genossenen Rechtssicherheit und allgemeinen Wohlfahrtsförderung können dann die Glieder im gegenseitigen Verkehr ihre unmittelbaren Privatinteressen wirksam verfolgen unter dem

Schutz und der Beobachtung der strengen Verkehrsgerechtigkeit. So ist es also verständlich, warum auch die aus-
 teilende Gerechtigkeit in die *iustitia socialis* oder Gemein-
 wohlgerechtigkeit miteinbezogen werden kann. Sie ist ja
 Ziel und Korrelat der *iustitia legalis*, die es unmittelbar mit
 dem Wohl der ganzen Gemeinschaft zu tun hat. Das Ge-
 meinwohl in seiner sinngemäßen Zielerfüllung, *in fact*
esse, im Zustand der Applizierung auf die Glieder und
 des Genusses durch sie, steht unter der Leitung der *iustitia*
distributiva.

Wenn aber diese Folgerungen richtig sind, dann besteht
 auch kein Hindernis mehr, mit der Enzyklika der *iustitia*
socialis auch die Verteilungsfunktion zuzuschreiben. Es ist
 der Gemeinwohlgerechtigkeit zuwider, wenn eine Klasse
 der anderen den gerechten Anteil an den Gütern dieser Welt
 vorenthalten will. Die früher berührte Schwierigkeit und
 der anscheinende Widerspruch in der Aufgabe der *iustitia*
legalis ist beseitigt. So kann man also Kleinhappl durchaus
 zustimmen, wenn er sagt, daß die legale Gerechtigkeit
 auf die Einigung ausgeht, die soziale Gerechtigkeit nach
 Q. a. mehr auf die Verteilung und Streuung; weil die *i-*
ustitia legalis ihr Ziel und Korrelat in der *iustitia distributiva*
 hat, kann man sie mit Pesch ohne Gewaltsamkeit zum Be-
 reich der sozialen Gerechtigkeit ziehen.

11. Nach dem Gesagten ist also eine Unterscheidung
 wesentlicher Art zwischen sozialer Gerechtigkeit und den
 beiden traditionellen Formen der legalen und distributiven
 Gerechtigkeit durch Q. a. nicht notwendig gefordert. Eine
 andere Frage ist es, ob nicht aus praktischen Gründen
 die soziale Gerechtigkeit als eigene Form behandelt werden
 soll. Ganz allgemein könnte man unter sozialer Gerechtigkeit
 die Forderung verstehen, die eine Gemeinschaft für das
 gemeinsame Wohl zu stellen hat. Diese Gemeinschaft ist
 die ganze Menschheit, der einzelne Staat, die innerstaatliche
 Standesgruppe, auch ein über die Staaten hinausgreifender
 Verband. Meßner und auch Schrattenholzer, der von Klein-
 happl erwähnt wird, versuchen ähnliche Wege. Meßner
 schreibt in seiner „Sozialen Frage“ (Wien 1934¹) 486:
 „Ein heute ganz besonders wichtiger Teil der naturrecht-
 lichen Verpflichtungen sind jene der sozialen Gerechtigkeit,
 die dazu verhalten, allen ihren Anteil am Gemeinwohl zu
 geben. Schließlich sind auch die Verpflichtungen der ein-
 zelnen Völker gegenüber dem Gemeinwohle der Völkergemein-
 schaft wahre Verpflichtungen der Gemeinwohlgerechtig-
 keit. Man könnte danach die allgemeine Gerechtigkeit,

die die Rechte des Gesellschaftsganzen zum Gegenstande hat, auch als Gemeinwohlgerechtigkeit bezeichnen, und folgerichtig, die überkommene Einteilung erweiternd, dieselbe gliedern in 1. legale, 2. soziale und 3. internationale Gerechtigkeit; die besondere Gerechtigkeit bliebe wie bisher gegliedert in 1. austeilende und 2. ausgleichende Gerechtigkeit.“ Die besondere oder partikuläre Gerechtigkeit wird vom heiligen Thomas im Anschluß an Aristoteles der allgemeinen Gerechtigkeit gegenübergestellt und umfaßt distributive und kommutative Gerechtigkeit. Der Grund für diese Benennung liegt darin, weil einmal die Gemeinschaft, dann aber die Einzelpersonen Rechtssubjekt sind. Damit steht nun auf den ersten Blick die von Pesch und auch von Schrattenholzer eingeführte Terminologie im Widerspruch. Pesch setzt die soziale Gerechtigkeit in Gegensatz zur individuellen oder kommutativen. Auch die *iustitia distributiva* hat es noch mit dem Gemeinwohl zu tun, nämlich nicht in *fieri*, sondern in *facto esse*, im Zustand des Genusses und der Auswirkung auf die Glieder. Nach den früheren Erklärungen ist auch diese Auffassung wohlberechtigt. Denn Subjekt der *iustitia distributiva* sind nicht die isoliert gedachten Privatpersonen, sondern gerade die in der Gemeinschaft lebenden Glieder. Die *iustitia distributiva* ist ja Ziel und Korrelat der *iustitia legalis*. Darum hindert uns auch nichts, mit der legalen auch die distributive Gerechtigkeit vor allem als naturrechtliche Forderung über die Grenzen des einzelnen Staates hinaus auszudehnen und sie nicht bloß, wie Meßner will, der besonderen Gerechtigkeit zuzuteilen.

12. Eine Schwierigkeit gegen die vorgeschlagene Deutung der *iustitia socialis* könnte zwar nicht so sehr aus „*Quadragesimo anno*“ als aus der Thomas-Enzyklika Pius' XI. „*Studiorum duces*“ erhoben werden. Auf diese Stelle macht Wilhelm Heinen in seinem Artikel *Die iustitia socialis*. Ein Beitrag zur Klärung des Begriffes (*Scientia sacra*. Theologische Festgabe für Kardinal Karl Joseph Schulte, S. 298—327; s. Schol 10 [1935] 565 ff.) aufmerksam. Heinen stimmt in der Hauptsache mit Kleinhappl überein. Wie die partikuläre Gerechtigkeit zwei Unterarten besitzt, die austeilende und ausgleichende Gerechtigkeit, so umfaßt auch die *iustitia generalis* die *legalis* und *socialis* als ihre Unterarten. Zur Bestätigung weist Heinen auf folgenden Text aus „*Studiorum duces*“ hin: „... *principia ponendo de iustitia legali aut de sociali itemque de commutativa aut de distributiva*.“ Darauf sei hier in Kürze gesagt: Wenn

die Auffassung von H. Pesch in „*Quadragesimo anno*“ ihre Bestätigung findet und wenn zugleich die schärfere Unterscheidung von „*Studiorum duces*“ in der sozialen Enzyklika nicht mehr wiederholt wird, obgleich hier die *iustitia socialis* das ausdrückliche Thema bildet, so kann man darin einen Hinweis erblicken, daß auf die frühere Scheidung nicht mehr solches Gewicht gelegt wird.

Eine einheitliche Deutung des Begriffs der *iustitia socialis* ist zur Zeit noch nicht erreicht. Die vorliegende Darstellung dürfte indes gezeigt haben, daß die Gedanken von Heinrich Pesch auch heute noch alle Beachtung verdienen.