

Die iustitia in der Lehre des hl. Thomas.

Von Jakob Gemmel S. J.

In Zeiten des Neuaufbaus ganzer Rechtsordnungen erhebt sich der Blick von bloßer Gesetzeswissenschaft zur rechtsphilosophischen Betrachtungsweise. Was ist Recht und Gerechtigkeit? Wer von dieser Frage berührt ist, wird früher oder später der rechtsphilosophischen Höhenleistung des großen Jahrhunderts weltlicher und kirchlicher Rechtskodifikationen, dem Werk des hl. Thomas, begegnen. In ihm wirkten Christentum, Antike und das reiche mittelalterliche Rechtsempfinden zusammen.

Bei ihm treffen wir die in der heutigen Rechtswelt nach Überwindung eines müden Skeptizismus und Positivismus wieder so sehr begehrte Sachgerichtetheit. Seine Losung wird lauten: Gerechtigkeit und Gesetz sind auszurichten am Recht, d. h. an der Natur der Sache, am reichen Gemeinschaftsleben, am unverrückbaren Sein selbst.

Dieser Halt am Reichtum der objektiven Tatsächlichkeit hindert den hl. Thomas nicht, der Gesinnung, dem Subjekt das Seine zu geben. Auch hier folgt er nur dem wahren Sein, dem Wesen des Menschen. Nicht jede Rechtshandlung verdient nach ihm schon den Ehrentitel der Gerechtigkeit. Recht ist der Gegenstand; Gerechtigkeit ist Gesinnung, die Tugend des Handelnden. Seine Gerechtigkeitslehre ist also Gesinnungslehre. Und diese Tugend der Gerechtigkeit ist für ihn die höchste sittliche Tugend. Auch diese das Rechtsleben beseelende Haltung wird nach weitgehender Überwindung der Kantischen Trennung von Recht und Sittlichkeit ein neues Verstehen finden.

Die Vereinigung sachlichen Inhaltsreichtums vom Objekt her und einer tiefgehenden, menschenwürdigen Gesinnung im Subjekte, die Verbindung des Sachen-, Person- und Gemeinschaftswertes einschließlich des unentbehrlichen Gesetzeswertes in seiner Rechts- und Gerechtigkeitslehre verdankt der hl. Thomas nur seinem naturtreuen, folgerichtigen Ganzheitsdenken. Dieses schließt bei ihm jede einseitige Überspannung und jedes Übersehen der einzelnen Bestandteile des Rechtslebens aus. Gerade wegen dieser nicht gekünstelten, sondern organisch ganzheitlichen Systematik kann man im Aquinaten einen modernen Denker sehen. Nannte man doch ihn und Hegel die beiden größten Monisten — nicht ganz mit Unrecht. Doch ist beim hl. Thomas die Abneigung gegen das Wirklichkeitsfremde, Gekünstelte, Ein-

seitige ungleich stärker ausgeprägt als bei Hegel. Seine Wirklichkeitsnähe, sein Sinn für die feinen Unterschiede — die er nicht verwischt, — ist oft schon eine Erfüllung der besten Absichten der Phänomenologen.

Im Folgenden sollte die einheitliche Systematik der Gerechtigkeitslehre des hl. Thomas hervortreten. Darum werden nur die Grundlinien geboten. Viele Teilfragen der Thomasdeutung wie des gegenwärtigen Rechtslebens werden im großen Zusammenhang leichter überschaubar. Es bedarf nicht des Hinweises, daß die Rechtslehre des hl. Thomas für die Katholiken von besonderer Bedeutung ist. Die großen sozialrechtlichen Kundgebungen der letzten Päpste können nur als Auswirkungen der Rechtsphilosophie und -theologie des hl. Thomas ganz gewürdigt werden¹. Der I. Teil gilt dem Begriff der Gerechtigkeit, der II. den Gerechtigkeitsarten.

I. Der Begriff der Gerechtigkeit.

In der besonderen Sittenlehre, der zweiten Hälfte des 2. Teiles der Summa theologica, werden die für alle geltenden sittlichen Lebensaufgaben auf die göttlichen Tugenden Glaube, Hoffnung, Liebe und auf die Kardinaltugenden Klugheit, Gerechtigkeit, Starkmut, Mäßigung zurückgeführt. Nach der Darstellung der Klugheit, der Wegweiserin, geht der hl. Thomas auf die eigentliche Tugend der Tat ein, die Gerechtigkeit, die das ganze soziale Menschheitsleben trägt. Wegen dieser Bedeutung steht sie an der Spitze der sittlichen Tugenden². Die Klugheit bereitet nur vor³. Aber auch Starkmut und Mäßigung, durch die das Innere geregelt wird, hat nur Mittelwert gegenüber der Tat. Darum muß auch alle Erklärung der Gesinnung, der Tugend der Gerechtigkeit ausgehen vom äußeren Werke.

1. Das Recht Gegenstand der Gerechtigkeit.

Nach dem hl. Thomas wird, wie jede Bewegung, so auch jeder Akt bemessen nach dem Ziel, dem Objekt. So wundern wir uns nicht, daß er seine Gerechtigkeitslehre mit der Frage nach dem Gegenstande der Gerechtigkeit beginnt: „Ob das Recht der Gegenstand der Gerechtigkeit sei“⁴. Wie

¹ J. B. Schuster S. J., Die Soziallehre nach Leo XIII. und Pius XI. 1936.

² 2, 2 q. 181 a. 1 ad 1.

³ In his, quae pertinent ad activam vitam, cognitio non quaeritur propter seipsam, sed propter operationem: 1, 2 q. 69 a. 3 ad 2.

⁴ 2, 2 q. 57 a. 1.

Aristoteles geht er zunächst vom Sprachgebrauch aus, in dem Wirklichkeit liegt. Die Gerechtigkeit, *iustitia*, ist benannt nach dem Gerechten, *iustum*, oder Rechte, *ius*, in dem stets ein Angleichen, *justare*⁵, und damit eine Gleichheit, *aequalitas*, vorliegt. Damit ist gegeben eine äußere Sache oder Leistung sowie der Anspruch eines anderen, kraft dessen eben eine ‚Angleichung‘ gefordert wird. Das Rechte oder das Recht ist also die einem anderen in Gleichheit zu erstattende Schuld — *debitum aequale alteri*. Die Gerechtigkeit ist sodann die Gesinnung, die dieses Rechte leistet. Sie ist demnach die Tugend, die einem anderen das Geschuldete in Gleichheit erstattet. Die drei Objektbestandteile dieser Begriffsbestimmung sprechen deutlicher aus, was schon in dem „Jedem das Seine“ der Ulpianischen Begriffsbestimmung der Gerechtigkeit liegt. Was besagen die drei Objektbestandteile? Der Gleichheit widerspricht das Zuwenig und das Zuviel; die Gleichheit wahrt zwischen ihnen die Mitte, die Sach-Mitte, *medium rei*, des Rechtes und damit der Gerechtigkeit. Woher stammt der Anspruch auf das Geschuldete? Diese Frage ist in der allgemeinen Sittenlehre, in der ersten Hälfte des 2. Teiles der Summa theologica, beantwortet worden. Der einzelne wie die verschiedenen Gemeinschaften haben von Natur aus, d. h. zuletzt kraft des ewigen Gesetzes des Schöpfers, der *lex aeterna*, dann aber auch durch das von dem ewigen Gesetze geforderte und geschützte positive Gesetz den Anspruch auf alles, was zu ihrem letzten Ziele führt. Der Gegenstand dieser naturgebotenen oder positiv-gesetzlichen Ansprüche ist das Recht. Es steht vollends im Dienste des ‚anderen‘, d. h. auch der Gemeinschaften, die durch das Recht ihren ewigen Beruf erfüllen sollen. Diese Begriffsbestimmung des Rechtes, dem die Gerechtigkeit dient, führt den hl. Thomas sofort auf den festen Boden des Objektiven. Diese Sachlichkeit, die ‚Sach‘-Mitte gilt es zu hüten.

Die nichtscholastische Rechtslehre spricht in der allgemeinen Rechtseinteilung vom ‚objektiven Rechte‘ fast nur im Sinne des amtlichen Gesetzes; die von letzterem verliehenen Ansprüche stellen das ‚subjektive Recht‘ dar. Man beachte, schon am Ausgangspunkte zweier Rechtsphilosophien entscheidet sich alles Künftige. Die geschuldete Sache, nach Thomas das logisch erste, also das Rechte, Recht, geht bei der nichtscholastischen obersten Rechtseinteilung

⁵ Zur heutigen Ableitung von *ius* vgl. Ph. Maroto, *Institutiones iuris canonici* I, 1919, 14.

leer aus. Bei Thomas steht die Sache im Vordergrund, die der Person gehört, die nur zu schützen das Gesetz berufen ist, das nicht bestehen könnte, gäbe es nicht vor aller ‚Rechtserzeugung‘ etwas zu schützen. Die Vernachlässigung dieses Dritten — Ersten — neben dem Gesetz und dem von diesem verliehenen Anspruch (der eigentlich mit dem Gesetze zusammenfällt) ist die Urquelle der extremen rechtsphilosophischen Irrtümer. Entweder muß der Gesetzespositivismus allen Inhalt schaffen oder aber, wenn man diesen unhaltbaren Standpunkt verläßt, muß ein subjektivistischer Idealismus Rechtsnormen ableiten ohne Gesetze, die aber inhaltlos, formal-logisch bleiben müssen; denn sonst bliebe neben dem Gesetze nur — das materielle, geltende Naturrecht!

Außer dem Objekt kommt beim hl. Thomas auch das Subjekt zu seiner Geltung. Zunächst im Rechthandelnden, sodann im ‚anderen‘, der Person- oder Gemeinschaftsbeziehung, der er dient.

2. Gerechtigkeit als Gesinnung.

Das Rechte und Gute.

Das Rechte, *iustum*, kann schon seine Gemeinschaftsaufgabe erfüllen, wenn es mit Widerwillen, aus Zwang geschieht. Gerechtigkeit aber im vollen Klange schreiben wir nur dem zu, der das Rechte in menschenwürdiger Gesinnung, in Freiheit spendet. Die Gerechtigkeit als Tugend erfordert außer der Sachmitte, *medium rei*, die Gesinnungsmitte, *medium rationis*, die von der Klugheit geformt wird entsprechend der ewigen Sittennorm, dem Gottesbilde im Menschen und damit der göttlichen Güte und Macht selbst. In dieser Verbindung von Objekt und Subjekt wird das Rechte, *iustum*, zugleich gut, *bonum*⁶. Recht und Sittlichkeit sind also begrifflich getrennt als Gegenstand und Gesinnung; sachlich aber besteht die ewige, in Gott begründete Zielordnung: Person (gut) — Sache (Recht) — Person. Wird das Rechte zugleich gerecht getan, ist es auch gut; in diesem Sinne ist das Gerechte ein Teil des Reiches des sittlich Guten⁷.

So empfängt die Gerechtigkeit ihre hohe Würde im Menschen und ihren reichen Inhalt im wahrhaft objektiven Rechte. Sie dient durch das Recht in der anderen Person

⁶ Quandoque contingit, quod medium rationis sit etiam medium rei . . . , sicut est in iustitia: 1, 2 q. 64 a. 2 c.

⁷ Bonum comparatur ad iustum, sicut generale ad speciale: 1 q. 21 a. 1 ad 4. — Iustitia, secundum quod est specialis virtus, respicit bonum sub ratione debiti ad proximum: 2, 2 q. 79 a. 1 c.

und Gemeinschaft zuletzt Gott selbst und verwirklicht in dem sie Üben das Gottesbild. Und mit dem ‚Naturrecht‘ erhält die ‚Naturgerechtigkeit‘ zuletzt von Gott selbst unzerstörbares Leben. Das Naturrecht ist ja nicht starr. Es ist das Recht des fließenden Lebens in den Personen und Gemeinschaften, das Recht der in der Wirklichkeit äußerst sachlichen und dinglichen Ansprüche. Das Wesen der Menschen und Dinge ist ewig, die Wesensbeziehungen aber sind ein stetes Sichwandeln im Dasein. So wandelt sich das Naturrecht der unveränderlichen Wesenheiten — nur — mit dem Daseinswandel der Beziehungen, denen die ewige Gottesverpflichtung folgt. Die Stammlersche Formel vom ‚Naturrecht mit wechselndem Inhalt‘ kann demnach nur so richtig verstanden werden: Naturrecht ist das Wesensrecht der Menschen mit ewigem Inhalt, dessen Verpflichtungsauswirkungen sich mit den wechselnden Daseinsbeziehungen der Menschen und Dinge ändern und eine Gemeinwohlregelung durch das positive Gesetz erfordern. Dieses im Wesen statische und gerade dadurch den Beziehungswandel dynamisch beherrschende Naturrecht teilt zugleich der ‚Naturgerechtigkeit‘ seinen Dynamismus mit, zu dem auch die Aufgabe der positiven Gesetzgebung, in Leitung und Unterwürfigkeit, gehört.

Dieses recht verstandene göttlich-menschliche Naturrecht und die ihm dienende Naturgerechtigkeit — sind sie nicht die Erfüllung der Sehnsucht der heutigen Rechtsphilosophie?

Ergreifend leiht Larenz dieser Sehnsucht Ausdruck. „Freilich wohnt dem naturrechtlichen Gedanken eine, wie es scheint, fast unbesiegbare Kraft bei; denn er wurzelt in dem Sehnen des Menschen nach der Erkenntnis einer absoluten Gesetzlichkeit, die ihn hält, nach dem Besitz fester, unverrückbarer und unbezweifelbarer Maßstäbe ... Gerade in Zeiten stärkster Erschütterung des Wertbewußtseins, relativistischer und skeptischer Zersetzung des Überkommenen, kann der Wunsch nach dem Besitze eines solchen schlechthin gegebenen absoluten Maßstabes so übermächtig werden, daß dagegen alle Bedenken verstummen“⁸. Ein anderer, der wie Larenz trotz allem das Naturrecht ablehnt, bekennt: „In dem löblichen Bestreben, alle Willkür zu vernichten und sich darin (!) über das Naturrecht leuchtend zu erheben, hatte man das teure Kleinod der Gerechtigkeit mit

⁸ Rechts- und Staatsphilosophie der Gegenwart 1935², 152. Vgl. J. Schwering in StimmZeit 66. Jg. 130. Bd. (1936) 153 ff.; 67. Jg. 131. Bd. (1936) 175 ff.

einer ungeheuren Dornenkrone von Paragraphen eingehegt, in der zwar nicht der Richter und nicht die Willkür hängen bleibt, wohl aber das Recht⁹.

Welches ist die Lösung, die diese neuesten, immerhin gerechteren Beurteiler des Naturrechts selbst bieten? Wie die ernstesten Arbeiten von Larenz, Emge u. a. beweisen, ist der Gesetzespositivismus weithin verlassen, ebenso die inhaltlere ‚Rechtsidee‘ des neukantianischen Idealismus. Wie kann man dann noch dem Naturrecht entgehen? (Wir reden hier nicht von dem Pseudonaturrecht der individualistischen Willkür im 18. Jh.). Larenz beruft sich auf die Substanz des ‚Volksgeistes‘, der Idee und Wirklichkeit zugleich darstelle. Er selbst freilich warnt Rothacker vor der unhaltbaren Hegelschen Heiligsprechung aller Wirklichkeit¹⁰. Richtet sich diese Warnung nicht auch gegen die ‚konkrete Idee‘ des ‚Volksgeistes‘? Fallen im gegenwärtigen russischen Volksgeiste Idee und Wirklichkeit zusammen? Der Volksgeist muß seine Norm empfangen vom Gesetze allein — oder vom Naturrecht mit dem von ihm gelenkten Gesetze — oder von der Inhaltlosigkeit und Willkür¹¹. Das Wahre Hegels — ohne dessen Unhaltbarkeiten — ist im scholastischen Substanzendenken erfüllt, das alle Wirklichkeit nicht in toter Idee, sondern im Geiste Gottes aufhebt. Naturrecht und Naturgerechtigkeit nehmen in ihrem Wesen und Wandel an Gott teil, in dem Ruhe und Leben eins sind.

Der Thomaskenner und Jurist Dante zeigt den Zusammenhang: „O süßer Stern, durch was für Gemmen drückst, durch wieviel du mirs aus, es stamme unsre Gerechtigkeit vom Himmel, den du schmückst“¹².

⁹ Th. Sternberg, Einführung in die Rechtswissenschaft I² (1912) 134.

¹⁰ A. a. O. 162 Anm. 8.

¹¹ Hans Gerber (Volk und Staat. Grundlinien einer deutschen Staatsphilosophie: ZDKulturph 3 [1936/37] 15—56) glaubt beim Bemühen um den Rechtsstaatgedanken das Naturrecht ablehnen zu sollen, das er — ohne geschichtliche Quellenangabe — ein „System abstrakter, unmittelbar in sich beruhender Werte“ (41) nennt. Soweit aus seinen Ausführungen Klarheit zu gewinnen ist, stehen nach ihm Recht und Gerechtigkeit „unter einer metaphysisch bestimmten, d. h. über alles Gegebene hinausweisenden Verantwortung“ (41). Die Gerechtigkeit einer Volksindividualität bricht „in dem vor die Entscheidung gestellten Gewissen“ (41) durch. — Dieses ‚Volksrecht‘ droht trotz der metaphysischen Verpflichtungsauffassung inhaltlich im Irrationalen unterzugehen, d. i. in Inhaltlosigkeit und Willkür.

¹² Zoozmann, Das Paradies 1912² XVIII 115 ff.

Die Personwürde des Gerechthandelnden hat ihr Gegenstück in der Würde der Personen, denen sie dadurch dient. „Der andere“ in der Begriffsbestimmung der Gerechtigkeit bleibt darum näher zu erforschen.

3. Das Ziel der Gerechtigkeit: Der andere; Person und Gemeinschaft.

Der stehende Ausdruck des hl. Thomas lautet: „Die Gerechtigkeit geht auf den anderen“, *iustitia est ad alterum*, oder, wie er auch gern mit christlichem Anklang sagt: Auf den Nächsten, *ad proximum*¹³. Doch erhebt sich die Frage, ob nicht der Mensch auch seinen eigenen Wesensteilen, etwa seinem Leib, gegenüber Gerechtigkeit üben kann und muß. Warum die Einschränkung dieser Tugend auf andere? Der hl. Thomas beruft sich auf die Tatsache, das Prinzip, daß jede Handlung im Vollsinn des Wortes, vorab jede verantwortliche Handlung nicht von einem Wesenteil, sondern zuletzt von dem eigentlichen Personträger, vom Personkern ausgeht. „Jede Wirkung ist dem Substanz- oder Personträger zuzuschreiben“, *actiones sunt suppositorum*. Somit ist auch der Mensch trotz seines reichen Mikrokosmos als einziges Ganzes Träger aller Akte. Da nun die Gerechtigkeit Fordern und Erstaten einschließt, kann sie nicht in derselben Person sich im vollen Begriffe abspielen. „Nichts ist sich selbst gleich“¹⁴. Darum mag man wohl die Gerechtigkeit, die in der eigenen inneren Selbstordnung, wie in den Tugenden der Mäßigung, Starkmut besteht, Gerechtigkeit im weiteren „übertragenen“ Sinne nennen¹⁵.

Die Gerechtigkeit dagegen im echten, ‚wahren‘ Sinne, *sensu proprio*, erfordert nach dem hl. Thomas irgendwie Persontrennung in dem „anderen“, damit eine wahre Anspruchs- und Leistungsangleichung erfolge. Doch steigt gleich die Schwierigkeit auch bei getrennten Personen auf: Ist nicht auch zwischen Gemeinschaft und ‚Glieder‘ eine volle Loslösung ausgeschlossen, da das Gemeingut stets bereits auch dem Gliede gehört? Darum unterscheidet der hl. Thomas denn auch folgerichtig innerhalb der Gerechtigkeit im ‚wahren‘ Sinne, *sensu proprio*, eine engere Gerechtigkeitsklasse ‚im eigentlichsten Sinne‘, *iustitia proprie dicta*, die dem Rechte im ähnlich eigentlichsten Sinne, *simpliciter*

¹³ 2, 2 q. 79 a. 1 c. — ¹⁴ 2, 2 q. 58 a. 2 c.

¹⁵ Metaphorice in uno et eodem homine dicitur esse iustitia: 2, 2, q. 58 a. 2 c. — Auch die übernatürliche ‚Rechtfertigung‘ fällt nach dem hl. Thomas im Seinsbereich unter den Begriff der Gerechtigkeit im übertragenen Sinne: l. c. ad 1.

iustum, entspricht¹⁶. Dieser sachliche und terminologische Unterschied beider Stufen ‚wahrer‘ Gerechtigkeit ist für das Rechtssystem des hl. Thomas wesentlich. Recht und Gerechtigkeit im logisch reinen, scharfen Sinn liegen also nur vor, wenn die Partner — was das Rechtsgeschäft angeht — vollkommen gleichgestellte, dadurch ganz „getrennte“, *distincti*, Personen (oder Fremdgemeinschaften) sind. Diese Gerechtigkeitsklasse, die Einzelwohlgerechtigkeit, *iustitia particularis*, umspannt die Tausch- und die Verteilungsgerechtigkeit, *iustitia commutativa* und *distributiva*, bei denen die Erstattungsgleichheit zwischen vollkommen gleichgestellten, ‚getrennten‘ Personen sich vollzieht (vgl. den 2. Teil).

Von dieser Einzelwohlgerechtigkeit unterscheidet der hl. Thomas stets die Gerechtigkeit des Gliedes gegenüber seiner Gemeinschaft, die natürlich auch eine ‚wahre‘ Gerechtigkeit ist, ohne aber logisch scharf dem Begriffe der Gerechtigkeit zu entsprechen; es ist dies die Gemeinwohlgerechtigkeit, *iustitia legalis*. In beiden Fällen aber, im ‚Fremdrecht‘ gegenüber Getrennten wie der eigenen Gemeinschaft gegenüber, wendet sich jeder Rechtsakt nach ihm, wie wir sahen, zuletzt an eine Person oder Persongemeinschaft, wie er auch stets ausgeht von einer Person und als wahrer Gerechtigkeitsakt von der Personwürde. Es zeigt sich, daß der hl. Thomas bereits der schönen Auffassung Ausdruck verlieh, die in unseren Tagen nach Scheler von Nik. Hartmann besonders ausgebaut wird: Jeder sittliche Akt gilt zuletzt einer Person.

Bevor wir die Gerechtigkeitsarten im einzelnen erwägen, muß der reiche Begriff der Gemeinschaft im Sinne des hl. Thomas uns beschäftigen. Auch hier zeigt sich seine Lebensnähe; er spricht in seiner Rechtslehre selten von ‚der‘ abstrakten Gemeinschaft, umso mehr von den einzelnen Gemeinschaften, deren Rechts- und Gerechtigkeitsleben eine große Mannigfaltigkeit und scharfe Unterschiede aufweist.

4. Die Gerechtigkeit in der Gemeinschaft Gott — Mensch.

Beginnen wir, der Wertordnung und dem Gebrauche des hl. Thomas¹⁷ entsprechend, mit der Urgemeinschaft des

¹⁶ *Iustitia ergo proprie dicta requirit diversitatem suppositorum; et ideo non est nisi unius hominis ad alium: 2, 2 q. 58 a. 2 c. — Cum iustitia ordinetur ad alterum, ... est ... solum circa exteriores actiones et res ... prout scilicet secundum eas homo alteri coordinatur: l. c. a. 8 c.*

¹⁷ 2, 2 q. 80 a. un.

Menschen, dem Urbilde seiner Gemeinschaften, dem Bunde Gott — Mensch. Mag der Mensch durch engste Blutbande verbunden sein — Gott ist er mit Blut, Geist, Sein unlöslich verbunden. Gewiß nennt der hl. Thomas die staatliche Gemeinschaft das höchste irdische Ganze, das der Menscheng Geist denken und gestalten kann¹⁸. Doch beweist dieses Wort schon, daß der Staat den Menscheng Geist zum Ausgangspunkte und darum zum Ziele hat, daß er auf dem Wege des Geistes zu dessen Ziele liegt. Dem gibt der hl. Thomas in klassischer Weise Ausdruck: „Der Mensch ist der staatlichen Gemeinschaft nicht ganz und mit all dem Seinen zugeordnet ...; aber alles, was er ist, kann und besitzt, ist auf Gott hinzuordnen“¹⁹. In äußerster Abhängigkeit vom Schöpfer nur hat der Mensch Dasein, Wesen, Wirken; diese Abhängigkeit bleibt auch, wenn in der Übernatur der Mensch durch die Gnade zur Gotteskindschaft, zur Teilnahme am Gotteswesen durch Verähnlichung mit den drei göttlichen Personen erhoben wird²⁰. Auch in der Gemeinschaft der ewigen Seligkeit bleibt der Mensch eigenständige, unvermischte Person. Im Seinsbereich ist eben alle Gnade eine akzidentelle Bereicherung der Seele, der stets bleibenden Persönlichkeit. Der Heilige weist darauf hin, wie auch der hl. Augustinus diese Scheidung in der Gemeinschaft Gott — Mensch betont; er selbst vergleicht diese Trennung bei aller Einheit mit der Personwahrung des einzelnen in der Volksganzheit²¹.

Man kann die Gott—Menschgemeinschaft gewiß eine Ganzheit nennen; aber diese Ganzheit bleibt nach dem ständigen Ausdruck des hl. Thomas „Ordnungseinheit“, *unitas ordinis*, die eine Einheit selbständig bleibender Substanzen, Personen bezeichnet; es ist dies nie die Einheit oder Ganzheit eines einzigen verantwortlichen Personkerns. Wenn der hl. Thomas vergleichsweise in der Gemeinschaft dem ‚Stoff‘, den Personen, die einheitschaffende Wesens-,Form‘

¹⁸ Necessè est, quod hoc totum, quod est civitas, sit principalius omnibus totis, quae ratione humana cognosci et constitui possunt: In Pol. Prol.

¹⁹ 1, 2 q. 21 a. 4 ad 3.

²⁰ 3 q. 4 ad 3.

²¹ Nihil enim prohibet dicere, quod homines, qui sunt plures simpliciter, sint unus quantum ad aliquid, puta unus populus; et, sicut Augustinus dicit lib. 6 de Trinit. (cap. 3), ‚diversum est natura spiritus Dei et spiritus hominis: sed inhaerendo fit unus spiritus‘, secundum illud 1 Cor. 6: ‚Qui adhaeret Deo, unus spiritus est‘: 3 q. 3 a. 6 ad 1.

gegenüberstellt, so ist in dieser Ordnungseinheit eben diese Ordnung, *ordo*, die beseelende Wesensform. Die Rechts- oder gar Liebeszuordnung der Gemeinschaftsglieder schafft die Einheit²². Diese Rechtszuordnung kann in einer Gemeinschaft wesensnotwendig sein, wie in den Gemeinschaften Gott—Mensch, Familie, Staat; sie kann in der Wahlgemeinschaft geschaffen werden und dann unter dem Vertrags-Naturrecht stehen. In dieser Rechtszuordnung jeder Gemeinschaft ist entscheidend die Autorität, von der die übrige Rechtsordnung selbst wieder Einheit und Kraft empfängt²³. Diese Autorität ist in der Gott—Mensch-Gemeinschaft Gott selbst, zuhöchst als Liebe, der von seiten des Menschen Unterwürfigkeit, zuhöchst auch als Gegenliebe, entspricht. So kann man auch in dieser menschheitlichen Urgemeinschaft von einer — analogen — Rechts- und Gerechtigkeitsordnung sprechen, deren Einzelheiten von den Theologen erörtert werden. Der hl. Thomas spricht sogar von dem Gemeinwohl dieser Gemeinschaft, das Gott selbst erstrebt; es ist seine Güte zum Wohl aller²⁴. Dementsprechend wird die Tugend der *religio* gefaßt als eine Anwendung der Gemeinwohlgerechtigkeit auf die höchste Gemeinschaft²⁵. So entsteht ein wahrer Gottesstaat²⁶ oder

²² Forma autem alicuius totius, quod est unum per ordinationem quandam partium, est ordo ipsius: In Met. XII lect. 12 (Cathala n. 2627). — Fit autem unum ex multis: uno quidem modo, secundum ordinem tantum, sicut ex multis domibus fit civitas et ex multis militibus fit exercitus; ... sed hi ... modi non competunt ad constitutionem unius naturae: C. Gent. IV c. 35 (Amplius. Nomen). — Unum corpus similitudinarie dicitur una multitudo ordinata in unum: 3 q. 8 a. 4 c. — Vgl. Lottin's Ausführungen über die *unitas ordinis*: BullThAncMéd 2 (1936) n. 1116; Lottin erhebt die Frage, ob die Ordnungseinheit in den gewöhnlichen Kategorien sich unterbringen lasse. Nach dem hl. Thomas ist der *ordo* eine *relatio*. Die Ordnungseinheit ist dem hl. Thomas sogar die einzige Möglichkeit, die Ähnlichkeit der Wirkung, der Schöpfung, mit der Ursache, dem einen Schöpfer, zu erklären: Creatura assimilatur Deo in unitate, in quantum unaquaeque in se una est, et in quantum omnes unum sunt unitate ordinis: De pot. q. 3 a. 16 ad 2.

²³ Necessesse est, quod ... a duce sit ordo exercitus, cum ordo exercitus sit propter ducem: In Met. XII lect. 12 (Cathala n. 2631).

²⁴ Quidquid vult (Deus), vult sub ratione boni communis, quod est sua bonitas, quae est bonum totius universi: 1, 2 q. 19 a. 10 c. — Ea autem, quae sunt in se ipsis diversa, considerantur ut unum, secundum quod ordinantur ad aliquod bonum commune, et ideo lex aeterna est una, quae est ratio huius ordinis: 1, 2 q. 93 a. 1 ad 1.

²⁵ Ad iustitiam vero generalem pertinet, facere bonum debitum in ordine ad communitatem et ad Deum: 2, 2 q. 79 a. 1. —

Christusstaat, dessen Soziologie nach Umfang und übernatürlicher Gnadenverfassung der hl. Thomas in seiner Quaestio über Christus als das Gnadenhaupt seines geistigen Leibes, der Kirche, in tiefer Weise schildert²⁷. Die christliche Liebe vorab ist berufen, alle Menschen als Gottbilder und Erlöste zu der ewigen Gottheit zu führen. So geht das nach dem hl. Thomas alles beherrschende dynamische Weltgesetz in Erfüllung: „Das ist die Weltordnung, daß das eine das andere zu Gott zurückführt“²⁸.

Gerade aber in dieser Urgemeinschaft Gott—Mensch mit höchster Gemeinwohlgerechtigkeit und überreicher Verteilungsgerechtigkeit zeigt sich das Unvermögen, in Gleichheit die Dankes- und Rechtsschuld abzutragen. Der hl. Thomas verweist auf das Psalmistenwort: *Quid retribuam?*²⁹ Die *religio* ist demnach wohl ‚wahre‘ Gerechtigkeit, kann aber nicht Gerechtigkeit im eigentlichen Sinn, *iustitia proprie dicta*, sein.

5 Die Gerechtigkeit in der Familiengemeinschaft.

Durch den Seinsursprung ist der Mensch nach Gott am engsten seinen Eltern verbunden³⁰. Er ist wie ein Stück des Vaters, *aliquid patris*. Darum findet sich im Kind—Vaterverhältnis, im *ius paternum*, wohl wieder ‚wahre‘ Gerechtigkeit, aber nicht die eigentlichste³¹. Hier hat vor allem die Tugend der Ehrfurcht, *pietas*, ihre Stätte. Ähnliches gilt für das Diener—Herrenverhältnis, das *ius dominativum*. Da im eigentlichen Ehe-Verhältnis Gleichheit besteht, unbeschadet des Vorrangs des Vaters als Familienhaupt, findet der hl. Thomas im Gattenrecht schon einen Anklang an das ‚Fremdrecht‘ ganz Gleichgestellter³². Doch bleibt das Gattenrecht, *ius uxorium*, wie die beiden übrigen Rechtsverhältnisse, ein Bestandteil des seine Eigenart wahr-

Der hl. Thomas beschränkt also die Gemeinwohlgerechtigkeit nicht auf den Staat, wie Höffner meint: Soziale Gerechtigkeit und soziale Liebe, 1936, 32.

²⁶ Praecepta legis divinae ordinant hominem ad quandam communitatem seu rem publicam hominum sub Deo: 1, 2 q. 100 a. 5 c.

²⁷ 3 q. 8.

²⁸ In hoc autem ordo rerum consistit, quod quaedam per alia in Deum reducuntur: 1, 2 q. 111 a. 1 c.

²⁹ 2, 2 q. 80 a. un.

³⁰ 2, 2 q. 101 a. 1.

³¹ 2, 2 q. 57 a. 4 ad 1.

³² 2, 2 q. 57 a. 4 c.

renden Familienrechts, *ius oeconomicum*. Es bedarf keines Hinweises, daß auch in dieser Gemeinschaft, ähnlich wie in der religiösen Gottgemeinschaft, das Fehlen des Rechtes ‚schlechthin‘, *simpliciter*, keine Entwertung bedeutet³³; die Verbundenheit in diesen ‚Ordnungseinheiten‘ kann so groß sein, daß sie wie ein wahres Ganze wird und ihre Gerechtigkeit sich der Gerechtigkeit im ‚übertragenen‘ Sinne nähert.

6. Die Gerechtigkeit gegenüber den übrigen Gemeinschaften; Staat und Gesellschaft.

Auch der Staat ist Seinsursprung. In Angelegenheiten des äußeren Gemeinwohls ist die Familie sogar der Gesetzgebung dieser vollkommenen Gesellschaft, des Staates, als sein Glied unterworfen. Die Gemeinwohlgerechtigkeit gegenüber dem Staat steht über der in der Familie; ebenso gebührt ihm die Tugend der Ehrfurcht, *pietas*, ähnlich wie den Eltern. Doch haben die Eltern als näherer Seinsursprung den Vorrang im Bereiche der Ehrfurcht. Es ist das kein Widerspruch. Das Gemeinwohl gehört der Ziel-

³³ Zu 2, 2 q. 57 a. 4 ad 3 sagt Suarez treffend: Particula ‚simpliciter‘ non excludit proprietatem et veritatem iustitiae, sed excludit ... rigorem iustitiae: De iustitia Dei, sect. 3 n. 33. — R. G. Renard O. P. bemerkt in RevScPhTh 24 (1935) 398 auf Grund derselben Stelle 2, 2 q. 57 a. 4 ad 3, auch das Kirchenrecht sei wie das Familienrecht ‚ius imperfectum‘, weil die Taufe alle zu Gliedern Christi mache und eine volle *alteritas* ausscheide. Das dürfte nicht mißverstanden werden. Es ist zu beachten, daß außer der übernatürlichen Christusgemeinschaft, die im Staate übrigens in der Geschöpfverbundenheit ihr Gegenstück hätte, in der Kirche eine vollkommene menschliche Gesellschaft, *societas perfecta*, vorliegt, wie R. anderswo auch betont (401). Der hl. Thomas sagt: Ecclesia secundum statum viae est congregatio fidelium: 3 q. 8 a. 4 ad 2. Diese menschliche Gesellschaft ist nach den Kategorien der menschlichen Soziologie zu begreifen, die der vollkommenen Gesellschaft Jurisdiktion und Gesetzeskraft zuschreibt. Das kirchliche Vermögensrecht z. B. setzt eine *alteritas* wie unter Staatsbürgern voraus. Gegenüber einer Anschauung, die in Staat und Kirche zusammen eine einzige vollkommene Gesellschaft sieht, müßte eine Angleichung des Kirchenrechts an das Familienrecht näher umschrieben werden. — In dem genannten Artikel des hl. Thomas wird das *ius sacerdotum* usw. (vgl. Dig. I 1, 2 u. c. 11 Dist. I) dem strengen Recht, *simpliciter iustum*, wie es unter solchen gilt, die nur das Staatsoberhaupt über sich haben, zugezählt; vgl. corp. art. und 1, 2 q. 95 a. 4 arg. 3; Schmalzgrueber, *Ius eccl. univ.*, Diss. proem. § 5 n. 153. — R. wird diesen auch menschlichen Charakter der Kirche umso mehr anerkennen, als er sonst in seinem Artikel das Kirchenrecht fast zu sehr auf das Menschliche beschränkt (405): Les dogmes ne vieillissent pas, mais les lois canoniques vieillissent.

betrachtung an, die Ehrfurcht der Ursachenreihe³⁴. Gregor von Valencia wirft die den Sinn der Ehrfurcht gegenüber dem Seinsursprung gut erhellende Frage auf — die er bejaht —, ob diese Ehrfurcht nicht dem Geburtsvaterlande in höherem Maße gebühre als dem etwaigen Wahlvaterlande³⁵.

Außerhalb der Kreise Familie, Staat, Kirche zeigte sein Jahrhundert dem hl. Thomas ein weiteres blühendes Gemeinschaftsleben. Die Wichtigkeit dieser Untergemeinschaften im Staat wird heute wieder neu entdeckt. Über das Recht der organischen ‚Institutionen‘, auf das in Frankreich vorab Hauriou hinwies, schreibt zutreffend R. G. Renard, O. P.: „Le droit, en effet, n'est pas, de soi, un phénomène étatique; il n'y a pas de communauté, corporation, institution, qui, en s'organisant et donc en se différenciant, n'engendre, de quelque façon que ce soit, une discipline, une régulation, un droit: ubi societas, ibi ius“³⁶. Der Grundsatz: Wo Gemeinschaft, da Recht — ist, mit gebührender Überordnung der staatlichen Gemeinschaft in ihrem Bereiche verstanden, die unumgängliche und von jeher wortlose tatsächliche Überwindung des wirklichkeitsfremden Rechtspositivismus gewesen. Er ist aber auch die einzige Überwindung des alles Gesellschaftsleben entleerenden Individualismus wie des in der Wirkung darin gleichbedeutenden Kollektivismus. Wir sahen, daß der hl. Thomas jeder Gemeinschaft ihr Gemeinwohl, ihr Recht und ihre Gerechtigkeit zuweist. Dies betonen u. a. auch Tonneau³⁷, Faidherbe³⁸. J. B. Schuster weist auf das Ordensrecht der Kirche als Beispiel für solches Recht der Untergemeinschaften hin³⁹. Eine umfassende Darstellung dieses echten ‚Sozialrechts‘ bietet neuestens Meßner⁴⁰. Für die wahre Wertung des Rechtes der Untergemeinschaften, vorab der Familie, ist es wichtig, trotz ihrer üblichen Einordnung in die Sphäre des ‚Privatrechts‘ in ihnen echte, zum Teil gottgewollte und somit naturnotwendige Gemeinschaften zu erblicken und das Eintreten für ihre Belange nicht blind-

³⁴ 2, 2 q. 101 a. 3 ad 3; q. 101 a. 1; q. 102 a. 3 ad 1, ad 2; q. 122 a. 5, a. 2.

³⁵ Comment. Tom. III. (Lyon 1619) Disp. V. q. 2 punct. 2; Sp. 834.

³⁶ RevScPhTh 24 (1935) 401.

³⁷ BullThom (1935) S. 495 ff.

³⁸ Vgl. Schol 11 (1936) 621.

³⁹ Schol 11 (1936) 231.

⁴⁰ Die berufsständische Ordnung (1935).

lings als Individualismus oder Liberalismus zu brandmarken; die wahrhaft nationale Frage wird oft sein, welches Gemeinwohl der Nation unentbehrlicher sei⁴¹. Card. de Lugo äußert die Ansicht, gegenüber engeren Gemeinschaften könnten leichter schwere Verfehlungen entstehen als selbst dem Staate gegenüber⁴².

Der „andere“, dem die Gerechtigkeit dient, umspannt begrifflich somit einzelne, aber auch alle Gemeinschaften bis zur alle übrigen umfassenden Gottgemeinschaft. Der Begriff der Gerechtigkeit erscheint in seiner Reichhaltigkeit vom Subjekt her wie vom sachlichen wie persönlichen Objekt her.

II. Die Arten der Gerechtigkeit.

Nach Klärung des Begriffes Gerechtigkeit mit ihrer Angleichung an die vielfachen Sach-, Person- und Gemeinschaftsbeziehungen können nach dem Gesetze, daß die Akte dem Objekt folgen und von ihm spezifiziert werden, die Gerechtigkeitsarten nach der Lehre des hl. Thomas leichter unterschieden werden. Im Gemeinschaftsganzen wiederholen sich die allgemeinsten Beziehungen jedes Ganzen: Die Beziehung der Teile zum Ganzen, des Ganzen zu den Teilen, der Teile unter sich. Die Gerechtigkeit der Glieder dem Gemeinwohl gegenüber ist die Gemeinwohlgerechtigkeit, *iustitia legalis*; die Gerechtigkeit der Autorität gegenüber den Gliedern ist die Verteilungsgerechtigkeit, *iustitia distributiva*, die Gerechtigkeit der Glieder unter sich ist die Tauschgerechtigkeit, *iustitia commutativa*, wobei beide letzteren unter dem Begriffe Einzelwohlgerechtigkeit, *iustitia particularis*, zusammengefaßt werden.

1. Die Gemeinwohlgerechtigkeit.

a) Die unmittelbare Gemeinwohlgerechtigkeit, *iustitia legalis essentialis*.

Da die Gemeinwohlgerechtigkeit in den vollkommenen Gemeinschaften wie in allen Gemeinschaften dem Gemeinwohl sovieler Mitmenschen dient, ist sie für den hl. Thomas wie für Aristoteles, der sie mit der Pracht des Morgen- und Abendsterns vergleicht, die höchste Art der Gerechtigkeit⁴³. Ihr Wesen wird durch den deutschen Ausdruck

⁴¹ Vgl. H. Rommen, *Der Staat in der katholischen Gedankenwelt*, 1935; darüber Schol 11 (1936) 588.

⁴² Disp. de iust. et iure. Tom. I. Disp. 1. Sect. 4 n. 66. (Lyon 1670).

⁴³ 2, 2 q. 58 a. 12 c.

Gemeinwohlgerechtigkeit treffender wiedergegeben als durch das Wort ‚gesetzlich‘, *legalis*, das wohl Anlaß war für die Mißdeutung, sie erstrecke sich nur auf den Staat oder gar nur auf das positive Gesetz. Der hl. Thomas erklärt ausdrücklich, sie beziehe sich auf das Gemeinwohl ‚einer‘ Gemeinschaft⁴⁴; sie wurde, weil auch das Gesetz dem Gemeinwohl dient, wegen dieser gleichen Zielrichtung nach dem Gesetze benannt. Suarez gibt den Gedanken des hl. Thomas getreu wieder: Die Gemeinwohlgerechtigkeit heiße *legalis*, „non, quia ad illam spectat . . . parere legibus, hoc enim obediendiae est, sed quia, sicut lex, ut iusta sit, debet commune bonum primario respicere, ita haec iustitia illud maxime procurat“⁴⁵.

Das Mißverständnis, die *iustitia legalis* beschränke sich auf das Gesetz, wurde genährt durch eine andere Fehldeutung, die den häufigen Ausdruck ‚gesetzliche Schuld‘, *debitum legale*, welche Schuld beim hl. Thomas meist mit dem Gerichtszwange in Verbindung gebracht wird, ohne weiteres der ‚gesetzlichen‘ Gerechtigkeit entsprechen ließ. Das Wort *legale* hat aber in *debitum legale* eine ganz andere Bedeutung. Das *debitum legale*, meist dem *debitum morale* oder der *caritas* gegenübergestellt, ist die vor Gericht erzwingbare Schuld der Tauschgerechtigkeit, wie der hl. Thomas ausdrücklich betont⁴⁶. Suarez bemerkt daher mit Recht, der hl. Thomas verstehe das *debitum legale* nicht so, „quia obligatio oriatur ex lege, sed quia est perfecta obligatio, quam leges et iura custodiunt“⁴⁷. Hieraus ergibt sich die rechte Deutung auch der Stelle des wichtigen art. unicus, 2, 2 q. 80, worin die *principalis virtus iustitiae* dem *debitum legale* zugewiesen wird. Die Stelle entspricht vollkommen der Gesamtlehre des hl. Thomas, der die Einzelwohlgerechtigkeit mit der Tauschgerechtigkeit die eigentliche Kardinaltugend der Gerechtigkeit nennt, wie im folgenden gezeigt wird.

Wie die Gemeinwohlgerechtigkeit sich auf alle Gemeinschaften erstreckt, ist sie dem Gesagten zufolge nach dem hl. Thomas vor allem auch *iustitia legalis naturalis*⁴⁸. Be-

⁴⁴ 2, 2 q. 58 a. 5 c.

⁴⁵ De iustitia Dei, sect. 4 n. 7.

⁴⁶ Recompensatio debiti legalis pertinet ad iustitiam commutativam: 2, 2 q. 108 a. 2 ad 1; das *debitum legale* entsteht z. B. aus dem Verträge: 1, 2 q. 60 a. 3; 2, 2 q. 106 a. 1 ad 2 — aus dem *mutuum*: 1. c. a. 5 — aus Eigentumsansprüchen: 1. c. a. 4 ad 1; vgl. auch 2, 2 q. 102 a. 2 ad 1; q. 114 a. 2 c.

⁴⁷ De gratia, lib. 12 cap. 30 n. 40.

⁴⁸ Dies betont auch Schilling: ThQschr 116 (1935) 267 ff.

deutet das Gemeinwohl doch die sich stets neu, lebendig integrierende Vorbedingung, daß den immerdar wechselnden Zielen und Nöten der Gemeinschaftsglieder entsprochen werde durch gerechte Verteilung der Güter und Pflichten. Die Gemeinwohlgerechtigkeit ist das oben geschilderte, im Wesen statische, im Beziehungswandel dynamische Naturrecht mit seiner Naturgerechtigkeit, angewandt auf Pflichten und Rechte gegenüber dem Gemeinwesen. Im Gesetzgeber ‚leitend‘, *architectonica*, im Untergebenen ‚helfend‘, *administrativa*, muß die Gemeinwohlgerechtigkeit den Forderungen des ewigen Gesetzes und den entsprechenden positiven Gesetzen nachkommen, aber in ‚schöpferischer Rechtsgestaltung‘, *voluntaria iustificatio*, wie der hl. Thomas sagt, auch über das geschriebene Gesetz hinaus⁴⁹. Der treffendste Ausdruck hierfür ist die Lehre von der dem Naturrecht folgenden Billigkeit, die, dem geschriebenen Gesetze stets übergeordnet, alle Gemeinwohlgerechtigkeit leiten muß⁵⁰.

b) Die mittelbare Gemeinwohlgerechtigkeit,
iustitia legalis generalis.

Ist die naturrechtliche und positivrechtliche Gemeinwohlgerechtigkeit schon mit dem Gemeinwohl selbst dynamisch zu fassen, so steigert sich der Dynamismus, der gerade dieser Tugend eignet, durch die Möglichkeit und ihren Beruf, auch alle übrigen Tugenden des Menschen mittelbar auf das Gemeinwohl hinzulenken, ohne deren nächstes Objekt — theoretisch oder praktisch — zu gefährden. Geht sie unmittelbar, *actu elicito*, auf das Gemeinwohl, entsprechend ihrem Eigenziel, nennt der hl. Thomas sie wesentlich, *iustitia legalis essentialis*; als mittelbar auf das Gemeinwohl hinlenkende heißt sie *generalis*, nicht im Sinne von generisch, sondern als *generans, causans*, den *actus imperatus* der anderen Tugenden ‚erzeugend‘⁵¹. Ähnlich kann ja die *caritas* (akzidentelle) *forma*, oder ‚*mater*‘, aller Tugenden sein⁵². Der Hinlenkung auf das Gemeinwohl sind sogar die der Selbstvervollkommnung dienenden Tugenden der Gerechtigkeit im ‚übertragenen‘ Sinne, wie Starkmut, Mäßigung zugänglich, da jede Vervollkommnung des Teiles das Ganze fördert — ein Hinweis auf die auch nationale

⁴⁹ Er sagt von der *iustitia legalis* als *voluntaria iustificatio*: *Ex proprio arbitrio id, quod iustum est, homo secundum eam servat, non secundum legem scriptam*: 2, 2 q. 80 a. un. ad. 4.

⁵⁰ 2, 2 q. 120 a. 2.

⁵¹ 2, 2 q. 58 a. 6; 1, 2 q. 60 a. 3 ad 2.

⁵² 2, 2 q. 23 a. 8.

Bedeutung echter Persönlichkeitskultur⁵³. Selbstredend ist auch die Verteilungsgerechtigkeit und das weite Feld der Tauschgerechtigkeit, etwa im Vertragswesen, für das Gemeinwohl von größter Bedeutung.

Doch wird die Beziehbarkeit aller Tugenden auf das Gemeinwohl, gerade weil sie allen gemeinsam ist, in der Spezifizierung der Einzeltugenden, die dem nächsten Einzelziel folgen muß, vom hl. Thomas konsequent ausgeschaltet, was für das Verständnis seines Rechtssystems wesentlich ist. Würde man die generische Gemeinwohlbeziehung bei der Artunterscheidung einbeziehen, gäbe es — nur eine Tugend, die *iustitia generalis*. Da das nicht angeht, muß die Gemeinwohlbeziehung bei all ihrer Bedeutung bei der Unterscheidung ausgeschlossen werden⁵⁴. Daß diese methodische Folgerichtigkeit auch der Natur der Sache entspricht, wird sich aus dem Folgenden ergeben.

2. Die Einzelwohlgerechtigkeit, *iustitia particularis*.

Angesichts der zahlreichen Gemeinschaftsbindungen taucht die Frage auf: Gibt es überhaupt strenge Gleichheitsgerechtigkeit unter Gleichgestellten, ganz ‚Getrennten‘, ein *debitum aequale aequali*? Es bleibt das ‚Fremdrecht‘ zwischen denen, die nur das gemeinsam haben, daß sie in derselben Staats- oder doch Rechtsordnung leben, die auch hier noch und gerade hier ein Band ist und die Aufgabe hat, die oft Verlassenen, Einsamen, im Konkurrenzkampfe wie ‚Feinde‘ sich Gegenüberstehenden nach Recht und Gerechtigkeit zu schützen. Hier liegt Recht schlechthin, *iustum simpliciter*, und Gerechtigkeit im ‚eigentlichsten‘ Sinne, *iustitia proprie dicta*, vor⁵⁵. Gewiß geht auch die Gemeinwohlgerechtigkeit mittelbar auf die einzelnen⁵⁶; aber es muß auch eine Gerechtigkeitsart geben, die unmittelbar auf die einzelnen geht⁵⁷. Hier zeigt sich die Folgerichtigkeit des Prinzips, daß jede Bewegung, jeder Akt nach seinem Eigenziel beurteilt und benannt wird⁵⁸. Es handelt sich um die Tausch-, *iustitia com-*

⁵³ 2, 2 q. 58 a. 5, a. 7.

⁵⁴ *Iustitia condividerit seu connumeratur aliis virtutibus non in quantum est generalis, sed in quantum est specialis virtus:* 2, 2 q. 58 a. 5 ad 1; vgl. a. 7.

⁵⁵ 2, 2 q. 57 a. 4 c.

⁵⁶ 2, 2 q. 58 a. 5.

⁵⁷ 2, 2 q. 58 a. 7.

⁵⁸ *Motus accipit speciem a termino ad quem: et ideo ad iustitiam legalem pertinet ordinare ea, quae sunt privatarum persona-*

mutativa, und die Verteilungsgerechtigkeit, *iustitia distributiva*; sie heißen zusammen *iustitia particularis*, weil *ad particularem*, auf den einzelnen, gerichtet⁵⁹.

Auch hier gilt, daß diese ‚Privaten‘ oft Untergemeinschaften, etwa Familien, darstellen, daß es sich also nicht um eine Gerechtigkeit im Dienste des ‚Individualismus‘ handelt; aber auch die letzten einzelnen, das Ziel aller Gemeinschaften, verdienen besonderen Rechtsschutz, da die Gemeinschaften oft von selbst mit Macht ihr Ziel sichern können; aus dem Einzelwohl entspringt das Gemeinwohl wie umgekehrt. Der Ausdruck Einzelwohlgerechtigkeit dürfte, der Gemeinwohlgerechtigkeit entsprechend, diesen Tatbestand gebührend wiedergeben. Somit gilt in allen Gerechtigkeitsarten: „Wesensmoment des Rechts ist seine Sozialfunktion“⁶⁰. Wo der hl. Thomas die Gerechtigkeit als die höchste sittliche Tugend preist, nennt er zunächst die Gemeinwohlgerechtigkeit, fügt aber bei, auch die Einzelwohlgerechtigkeit stehe über den Tugenden, die dem eigenen Selbst dienen, da sie auf den ‚anderen‘ gehe und so des anderen Gut werde, „et sic iustitia quodammodo est bonum alterius“⁶¹. Bei der Einteilung des Dekalogs betont er, nach den Geboten gegenüber Gott und den Eltern, der *religio* und *pietas*, sei die ‚eigentlichste‘ Gerechtigkeit, *iustitia proprie dicta*, eingeschränkt worden, die ‚unterschiedslos‘ gegenüber allen gelte⁶².

rum, in bonum commune; sed ordinare e contrario bonum commune ad personas particulares per distributionem, est iustitiae particularis: 2, 2 q. 61 a. 1 ad 4.

⁵⁹ Greg. von Valencia, Comment. Tom. III. (Lyon 1619) Disp. V. q. 2 punct. 2; Sp. 826.

⁶⁰ E. v. Kienitz, Artikel: Recht, Lex. f. Theol. u. Kirche.

⁶¹ 2, 2 q. 58 a. 12 c.

⁶² 2, 2 q. 122 a. 6 c. — Wenn der hl. Thomas I. c. a. 1 c. die letzten sechs Dekaloggebote ausnahmsweise einer *iustitia communiter dicta* zuweist, so gibt a. 6 die Erklärung: Per *iustitiam proprie dictam* aliquis debitum reddit communiter omnibus; oder, wie es bald heißt: indifferenter omnibus. *Iustitia communiter dicta* ist also sprachlich zu deuten: Die ersten Dekaloggebote haben ihre eigenen Tugendnamen, die letzten tragen den allgemeinen Namen Gerechtigkeit. — Ähnliche Vorsicht gebietet die Deutung des Wortes *politicum* beim hl. Thomas. 2, 2 q. 57 a. 4 c. (vgl. ad 3) bedeutet das *ustum politicum* genau das *simpliciter iustum* unter Gleichgestellten, nicht das Recht des Gemeinwohls. In 3 d. 33 a. 4 Sol. 5 ad 3 stellt der Heilige fünf Bedeutungen von *politicum* zusammen; die zweite deckt sich mit der *iustitia particularis*.

3. Die Tausch- und Verteilungsgerechtigkeit, *iustitia commutativa und distributiva.*

Daß bei der Tauschgerechtigkeit, etwa beim Kaufvertrag mit seiner Gleichheit des Geschuldeten und Gegebenen, der Begriff der Gerechtigkeit vollkommen erfüllt ist, bedarf keiner Ausführung. Inwiefern aber kann die Verteilungsgerechtigkeit der Einzelwohlgerechtigkeit zugezählt werden⁶³, da Gemeingut verteilt wird und die Autorität im Dienst des Gemeinwohls handelt? Maßgebend ist für den hl. Thomas wieder das Prinzip des Aktzieles, des *terminus ad quem*, nicht des Ursprungs, des *terminus a quo*, des Verteilenden oder des Gutes. Auch handelt es sich bei der hier herzustellenden Gleichheit nicht um den Vergleich zwischen dem verteilten Gut und dem Empfänger (wie bis heute oft mißverständlich angenommen wird), sondern, wie das Wort ‚Verteilung‘ schon sagt, um den Vergleich zwischen dem Gute mehrerer oder aller empfangenden Gemeinschaftsglieder entsprechend ihrer Rechtslage. Das Gemeingut ist in irgend einer Form stets verteilt — aber gerecht? Die Verteilungsgerechtigkeit sagt: Wenn A empfangt, B aber entsprechend seinem Verdienst oder seiner Notlage den gleichen Anspruch hat, dann muß auch er genau dasselbe haben, nicht mehr und nicht weniger. Es handelt sich hier also um eine Sachmitte-Gleichheit in derselben Schärfe wie bei der Tauschgerechtigkeit, und zwar zwischen vollkommen Gleichgestellten. Der Vergleich zwischen Gut und Empfänger liegt auch vor, scheidet aber für die Kennzeichnung dieser Gerechtigkeitsart aus, weil das Gemeingut in etwa schon allen Gliedern gehörte, in der proportionalen Gleichheit des Verteilten aber das Entscheidende liegt⁶⁴.

Daß die Herstellung der proportionalen Gleichheit zwischen allen Empfängern auch für das Gemeinwohl bedeutsam ist und der Verteilende kraft der mittelbaren Gemeinwohlgerechtigkeit handeln sollte, hebt nicht auf, daß die Zielrichtung der Verteilungsgerechtigkeit auf das gerechte Einzelwohl des A und B ... geht. Darum wird die Verteilungsgerechtigkeit in logischer Schärfe vom hl. Thomas der Gemeinwohlgerechtigkeit bei der nächsten Spezifizierung entzogen und mit der Tauschgerechtigkeit der

⁶³ 2, 2 q. 61 a. 1; 1, 2 q. 60 a. 3 ad 3.

⁶⁴ In distributiva enim iustitia non attenditur aequalitas eius, quod quis accipit, ad id, quod ipse impendit, sed ad id, quod alius accipit, secundum modum utriusque personae: 2, 2 q. 61 a. 4 ad 2.

Einzelwohlgerechtigkeit zugewiesen, ja fast nur zögernd von der ähnlich scharfen Gleichheit der Tauschgerechtigkeit getrennt⁶⁵. Entspricht diese Stellungnahme übrigens nicht allein dem von Quadragesimo anno als wichtigstes Gesetz aller Gemeinschaft aufgestellten Subsidiaritätsprinzip? Das metaphysische Prinzip, daß der Akt vom Ziele aus bestimmt wird, führte den Heiligen hier von selbst zur Wahrung des wichtigsten soziologischen Gesetzes — eine gegenseitige Bestätigung beider metaphysischer Prinzipien. Treffend sagt J. B. Schuster: „Die *iustitia distributiva* ist ja Ziel und Korrelat der *iustitia socialis*“⁶⁶. Das entspricht dem Grundgedanken von Quadragesimo anno: „Etenim tum demum res oeconomico-socialis et vere constabit et suos fines obtinebit, si omnibus et singulis bona omnia suppeditata fuerint, quae opibus et subsidiis naturae, arte technica, sociali rei oeconomicae constitutione praestari possunt“⁶⁷.

4. Die soziale Gerechtigkeit.

Die Enzyklika Quadragesimo anno, die v. Nell-Breuning mit Recht die soziale Enzyklika oder die Enzyklika der sozialen Gerechtigkeit nennt, zwingt nun zur Frage: Wie verhält sich die darin geforderte soziale Gerechtigkeit, *iustitia socialis*, zu den vom hl. Thomas umschriebenen Gerech-

⁶⁵ 1, 2 q. 60 a. 3 ad 3.

⁶⁶ Schol 11 (1935) 241.

⁶⁷ AAS 23 (1931) 202. — Hans Gerber (a. a. O. 56) gibt in seiner gründlichen Erörterung des vielberufenen Verhältnisses Volk—Staat der Mittelziel-Auffassung des Staates treffend Ausdruck — wobei das oben über die Untergemeinschaften Gesagte neu beleuchtet wird: „An den gänzlich unabhängig von ihm zur Erscheinung kommenden Lebensäußerungen vollzieht der Staat seine Aufgabe. Darin liegen zugleich seine Grenzen. Sinn hat Staatswirksamkeit nur, soweit anders als mit ihrer Hilfe Volksleben nicht geschichtsmächtig werden kann. So hat staatliche Macht im Vorfelde der Selbstverwirklichung der Volksgemeinschaft zunächst keine Aufgabe ... Soll von einer Staatstotalität gesprochen werden, dann kann das nur von dem totalen Charakter des Volkes aus geschehen; infolge der Totalität des Volkes ist auch der Staat als Funktion des Volkes total. Diese Staatstotalität begrenzt sich aber wieder nach der funktionalen Aufgabe des Staates; nur im Rahmen der Erfüllung dieser Aufgabe hat eine Staatstotalität Sinn. Damit teilt sie das Wesen des Staates; sie ist selbst nur funktional zu begreifen im Sinne einer möglicherweise auf allen Gebieten des Volkslebens sich auswirkenden Aufgabe. Aber eben nur möglicherweise: nur soweit das Volksleben ohnedies seine Bestimmung nicht erfüllen kann.“ — Diese Ausführungen enthalten vollkommen das Subsidiaritätsprinzip der Enzyklika Quadragesimo anno.

tigkeitsarten? Gleich ist zu bemerken, daß der Ausdruck *iustitia socialis* nach allem bisher Gesagten den Sachverhalt außerordentlich treffend wiedergibt, während der Ausdruck *iustitia legalis* viele Mißverständnisse zeitigte und fast zeitigen mußte. Daß ferner die neueste reichhaltige Literatur über den tieferen Sinn der sozialen Gerechtigkeit sehr viel dazu beitrug, die gesamte Gerechtigkeitslehre und vor allem die Gemeinwohlbeziehung aller Tugenden zu ergründen und oft neu zu entdecken, ist unbezweifelbare Tatsache.

Auf die Einzelantworten zu obiger Frage sei hier nicht eingegangen⁶⁸. Die schon lange übliche Einschränkung des Wortes „sozial“ für die Bestrebungen zur Hebung der Arbeiternot veranlaßte manche, die soziale Gerechtigkeit der Enzyklika in diesem Sinne einzuschränken und dadurch von der *iustitia legalis* zu unterscheiden. Doch bezeichnet die Enzyklika selbst die soziale Gerechtigkeit allgemein als die Gerechtigkeit, die den Forderungen des Gemeinwohls entspricht; auch faßt sie das Wirtschaftliche nur als Teil der gesamten *vita ‚socialis‘*, womit das Wort *socialis* in seiner allgemeinen Bedeutung gekennzeichnet ist⁶⁹. Somit geht die *iustitia socialis* der Enzyklika wie die *iustitia legalis* auf das gesamte Gemeinwohl.

Wenn manche ferner eine Eigenart der *iustitia socialis* darin erblickten, daß sie zum Unterschied von der *iustitia legalis* nicht bloß auf das positive Gesetz sich beziehe und überhaupt nicht nur auf den Staat, sondern vom Naturrecht her eine umfassende Gesellschafts- und Staatsreform, vor allem auf wirtschaftlichem Gebiete, erstrebe, so dürften obige Ausführungen gezeigt haben, daß die im Sinne des hl. Thomas aufgefaßte Gemeinwohlgerechtigkeit in ihrer naturrechtlichen Kraft und in ihrer reichen unmittelbaren und mittelbaren Betätigung gegenüber allen Gemeinschaften in Kirche, Staat und Gesellschaft allen genannten Anforderungen sachlich entspricht.

Doch — ist nicht außer der *iustitia legalis* auch die Verteilungsgerechtigkeit der sozialen Gerechtigkeit zuzuteilen? Wie oben betont, steht die Gemeinwohlbezogenheit dieser wichtigen Tugend außer allem Zweifel, kommt aber ihre

⁶⁸ Die neueste Literatur bei J. Meßner, Die berufsständische Ordnung, 1936, 301.

⁶⁹ *Ipsa vero populorum publica instituta ad boni communis necessitates seu ad iustitiae socialis normam totam humanam consortium conformare debent; quo fieri nequit quin etiam gravissima vitae socialis pars, quae est res oeconomica, ad rectum et sanum ordinem redeat: AAS 23 (1931) 212.*

Zuteilung zur Einzelwohlgerechtigkeit dem Sinne der Enzyklika wohl am besten, wenn nicht allein entgegen. Nach dieser ist das beherrschendste Gemeinschaftsgesetz das der ergänzenden Hilfeleistung, d. h. schließlich das der gerechten Verteilung der Güter und Pflichten. Das Einzelwohl ist das letzte Ziel des Gemeinwohls und der Verteilung. Man wird darum folgerichtig auch das *principium directivum*, das die Enzyklika für die Gemeinschaft aufstellt, das der sozialen Gerechtigkeit und der sozialen Liebe⁷⁰, selbst wieder als Mittelprinzip fassen, das der Erfüllung des wichtigsten Einheits- und Zielprinzips dient, des *gravissimum principium*, des Prinzips der Hilfeleistung und der Verteilung. Gemäß dieser Hierarchie der Zwecke der Gemeinschaft im Sinne der Enzyklika ergibt sich eine vollkommene Übereinstimmung, wenn man die soziale Gerechtigkeit der Enzyklika der Gemeinwohlgerechtigkeit des hl. Thomas, der unmittelbaren und mittelbaren, und nur ihr, gleichsetzt, wodurch Verteilungsgerechtigkeit und Subsidiaritätsprinzip ihren vollen Sinn behalten⁷¹.

Eine Bestätigung dieser Gleichsetzung kann in dem Schreiben erblickt werden, das Kardinalstaatssekretär Pacelli im Jahre 1934 im Namen des Papstes an den Vorsitzenden der französischen sozialen Woche zu Nizza richtete, wonach die soziale Gerechtigkeit in der Hinordnung der äußeren Akte auf das Gemeinwohl besteht. Nachdem in dem Schreiben die soziale Gerechtigkeit und Liebe empfohlen sind, heißt es bezüglich der ersteren: „La prima include anche l'esercizio delle altre, poichè essa consiste nell' ordinare al bene commune gli atti esteriori“⁷².

5. Die Einzelwohlgerechtigkeit als Kardinaltugend.

Für das Verständnis der Einzelwohlgerechtigkeit, aber auch des gesamten Aufbaus der Gerechtigkeitslehre des hl. Thomas ist seine Auffassung darüber, welche Gerechtigkeitsart die Kardinaltugend der Gerechtigkeit sei, von wesentlicher Bedeutung. Daß erst jetzt davon die Rede ist, liegt

⁷⁰ AAS 23 (1931) 206.

⁷¹ Wenn Schilling (Christliche Sozial- und Rechtsphilosophie, 1933, 63 f.) die Tauschgerechtigkeit trotz ihrer Gemeinwohlbedeutung der sozialen Gerechtigkeit nicht zuweisen zu sollen glaubt, weil sie auch gegen Staatenlose gelte, so dürfte hierbei auf das Menschheitsgemeinwohl hinzuweisen sein; doch genügt auch hier für die Gemeinwohlbeziehung die *iustitia legalis generalis*.

⁷² CivCatt 87 (1936) 119.

darin begründet, daß bei den Thomaserklärern hierin bis heute keine Einigkeit besteht, während nach obigen Ausführungen eine Lösung leichter erscheint.

Es gibt eine weite Bedeutung der Kardinaltugenden, die der hl. Thomas unangetastet läßt. Er erklärt aber das Vorgehen derer für besser⁷³, die jeder Kardinaltugend auf ihrem Gebiete eine für sie kennzeichnendste, vorzüglichste Materie zuweisen und die ihr verwandten, dem Begriff nicht vollkommen entsprechenden Tugenden ihr nur zurechnen. Auch hier sehen wir die gegenständliche Einstellung; aus dem möglichst scharf gefaßten Objekt soll am klarsten der Unterschied der Tugenden hervorleuchten. Da nun die Gerechtigkeit im Recht ihren Gegenstand hat, in der möglichst gleichen Erstattung aber das Wesen des letzteren liegt, ist es nicht verwunderlich, daß der Heilige in der Einzelwohlgerechtigkeit, der ‚eigentlichsten‘ Gerechtigkeit: *iustitia proprie dicta*, diese vorzüglichste Materie auf dem Gebiete der Gerechtigkeit vorfindet und deshalb sie zur Kardinaltugend erklärt⁷⁴. „Die Tugendmitte in Schuldleistungen findet sich am vorzüglichsten in Tausch und Verteilung, bei denen einem anderen gegenüber Gleichheit vorliegt“⁷⁵. Entsprechend nennt er in der Einleitung zu 2, 2 q. 61 als Voll-Arten, *partes subiectivae*, der Gerechtigkeit, die er in der Reihe der Kardinaltugenden behandelt, wie selbstverständlich nur zwei, die Tausch- und Verteilungsgerechtigkeit. Ähnlich stellt er in der großen Übersicht der verwandten Gerechtigkeitsarten 2, 2 q. 80 a. un. diesen allen den Vollsinn, *perfecta ratio*, der Gerechtigkeit gegenüber, der darin liege, daß streng Geschuldetes einem ganz anderen in voller Gleichheit erstattet werde; fehlt strenge Schuld oder aber volle Gleichheit, handelt es sich nur um verwandte Tugenden.

Man sieht, daß man den ganzen Aufbau der Gerechtigkeitslehre des hl. Thomas ohne diese oft kaum berührte Grundlehre nicht erfassen kann. Daß aber auch hier die logische und metaphysische Schärfe zugleich eine tiefe soziologische Weisheit ausspricht, erhellt aus Obigem. Das Einzelwohl ist in aller Gemeinschaft das letztlich Entscheidende. Bei der Tugendwertung gilt nach dem hl. Thomas allgemein ein zweifacher Maßstab: *Difficile* und *bonum*. Beides, besonders auch ersteres, kennzeichnet die Einzel-

⁷³ 1, 2 q. 61 a. 4 c.

⁷⁴ Den Nachweis bringt Cathrein: ZKathTh 25 (1901) 635 ff.

⁷⁵ 1, 2 q. 61 a. 3 c.

wohlgerechtigkeit. Dem einzelnen, unverbundenen ‚Fremden‘ stets vollste Gerechtigkeit widerfahren lassen, ist schwere und vorzügliche Aufgabe⁶.

6. Die Gemeinwohlgerechtigkeit die höchste Gerechtigkeit.

Die grundsätzliche Einschätzung der Einzelwohlgerechtigkeit als Kardinaltugend hindert den hl. Thomas nicht, manche verwandte Gerechtigkeitsart wegen eigenartiger Teilvorzüge über die Kardinaltugend zu erheben. Es kann das Schwierige bei einer Tugend zurücktreten, dafür die in sich ausschlaggebendere Gutheit wachsen, sogar umso mehr, je weiter sie von der logischen Schärfe des Gerechtigkeitsbegriffs abweicht. Der Heilige selbst gibt uns darüber Rechenschaft. Wo er eine Unterart der *iustitia legalis*, die *religio*, „potissima pars iustitiae“⁷⁷, als höchste sittliche Tugend preist, macht er sich den Einwurf, die *religio* erreiche doch nie die strenge Sachmitte der Gerechtigkeit und könne deshalb nicht die höchste Gerechtigkeitsart sein. Er antwortet: „Das Lobwürdige der Tugend ruht im guten Willen, nicht im Können; deshalb vermindert das Unvermögen, die volle Gleichheit herzustellen, die als Tugendmitte der Gerechtigkeit verlangt wird, das Lob einer Tugend nicht, wenn ihr im Willen nichts mangelt“⁷⁸. Diese sachlich begründete Freiheit in Wertungsunterschieden hat freilich zu manchen Fehldeutungen Anlaß geboten. Doch ist auch hier festzustellen, daß der hl. Thomas an dem Beziehungsreichtum der Objektwelt nichts unterdrücken wollte⁷⁹.

Damit kehren wir zum Ausgangspunkt zurück. Recht und Gerechtigkeit erhalten beim hl. Thomas den reichen Inhalt, den Gott ihnen gegeben. Die logische Strenge steht im Dienste der Objektwahrheit.

Die Gerechtigkeit ist wesenlos ohne Recht; das Recht aber muß Inhalt und Kraft schöpfen — nicht aus Gesetzen

⁷⁶ Pupillo non iudicant: et causa viduae non ingreditur ad illos: Is. 1, 23. — Judicabit in iustitia pauperes, et arguet in aequitate pro mansuetis terrae: Is. 11, 4.

⁷⁷ 2, 2 q. 122 a. 1 c.; 2, 2 q. 58 a. 12 c.

⁷⁸ 2, 2 q. 181 a. 6 ad 1.

⁷⁹ Ähnlich weist der hl. Thomas Christus die sittlichen Tugenden zu, nicht aber die göttliche Tugend des Glaubens; dieser stehe wohl an sich über den sittlichen Tugenden des Gegenstandes wegen, habe aber in seinem Begriff eine Unvollkommenheit, die Christus nicht zugeschrieben werden könne: 3 q. 7 a. 3 ad 1.

allein, nicht aus Gedanken allein, sondern aus dem Sein der Menschen und Dinge und damit aus Gott.

Die Gerechtigkeit ist die entscheidende Tugend der Tat, von der die Menschheitskultur abhängt. Sie findet sich als Leistungsangleichung am reinsten in der Kardinaltugend der Einzelwohlgerechtigkeit, dieser schwierigen Tugend gegenüber ganz unverbundenen Personen. Andere Gerechtigkeitsarten können wegen der Art ihrer Bindung und ihres ganzen Wesens noch höher stehen. Das gilt vor allem von der Gemeinwohlgerechtigkeit, die dem vervielfachten Gottesbild dient in zahllosen Gemeinschaften, angefangen von der Familie —, bis sie in der Religion zu Gottes Thron emporsteigt. Alle diese Gerechtigkeitsarten sollten, womöglich mit der Liebe verbunden, mit jeder Not voranschreiten, die Gott, der gerechteste Vergelter, zuläßt.