

rede. Die in etwa korrespondierenden Begriffe der Schule werden nur im Kleindruck gebracht. Grundlegend ist vor allem paulinisches Gedankengut. Die moralischen Forderungen ergeben sich von selbst aus der mystisch-sakramentalen Vereinigung mit Christus, wie sie in der Taufe begründet sind. Daneben aber ist der Kirchenbegriff Möhlers grundlegend, auf dessen Kirchen-traktat Jocham auch in seinen Lebenserinnerungen hinweist. Es sei ein Buch, das auf seine Jugend großen Einfluß gehabt habe. Möhlers „Einheit der Kirche“ hat von seinen Büchern auf die Moraltheologie Jochams am meisten durch die Leitidee des Pneumatischen eingewirkt. Dadurch tritt das Formal- und Autoritätsprinzip stark bei Jocham zurück, während der Subjektivismus durch den Geist als Geist der Ordnung und durch sein Wirken in der Kirche, die Jocham noch stärker betont, eingedämmt ist. So glaubt Hadrossek, schließen zu können mit der Feststellung: Jocham wollte das Testament des großen Möhler für die Moral vollziehen“ (210). Hadrossek scheint jedoch den Einfluß des Aquinaten zu sehr zurückzudrängen, über dessen *Secunda Secundae* Z. aus einem Brief vom 14. 2. 1842 ein Urteil mitteilt, das uns doch aufhorchen läßt: „Der Reichtum und die Tiefe des Inhalts, die durchsichtige und wohl-begründete Stoffanordnung, der klare und knappe Stil und die immer sich gleichbleibende Fachsprache werden ihr für alle Zeiten den Ruhm des ‚größten Meisterwerkes theologischer Moral bewahren‘“ (158). Man spürt hier daraufhin wohl noch einmal das Moralwerk durchsehen müssen.

Diese wenigen Züge aus dem Buch werden genügen, ihm seine Stelle in der Forschung jedenfalls der bayerischen kirchlichen Reformbewegung zu sichern. Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß gerade solche mehr privaten Aufzeichnungen jene Linien kundtun, die oft dem Historiker entgehen können und doch zur Kenntnis der inneren Psychologie der Zeit unentbehrlich sind. Z. weist z. B. mit Recht darauf hin, daß Jocham zeigt, wie die Erweckungsbewegung manchmal zu negativ beurteilt worden ist. Das Beispiel Jochams belegt, daß in ihr starke Kräfte positiver Art gegen die Aufklärung lagen. Vor allem aber tritt uns bei Z. ausgezeichnet, weil ungewollt, der überzeugende innere Einfluß Sailer's in der Überwindung verflachender kirchlicher Strömungen entgegen. Die Hebung der Mängel einer zu starken theologia cordis durfte Jocham unter eigener Mitarbeit in der Hinwendung zur kirchlichen Vergangenheit noch erleben. So war er zwar nur einer der schlichten Arbeiter seiner Zeit. Aber darin liegt vielleicht seine Bedeutung für die nachwirkende Erkenntnis ihrer Anliegen.

H. Weisweiler S. J.

Welty, E., O. P., *Herders Sozial-Katechismus. I. Bd.: Grundsätze und Grundkräfte des sozialen Lebens.* 8° (XIV u. 336 S.) Freiburg i. Br. 1951, Herder. DM 16.50.

Im Vorwort (V) erläutert Verf. seine Absicht dahin, eine Sozialethik, näherhin eine katholische Sozialethik zu bieten. Das bedeutet gegenüber dem Titel „Sozial-Katechismus“ eine wesentliche Einschränkung. Wie die Individualethik in der metaphysischen Anthropologie ihre Grundlage hat, so die Sozialethik in dem, was man als Sozialmetaphysik bezeichnen könnte, der Seinslehre von der Gesellschaft. Entwickelt man die Seinslehre von der Gesellschaft, so fällt die Sollenslehre vom Handeln im gesellschaftlichen Bereich sozusagen als Nebenprodukt, als zusätzlicher, keine besonderen Aufwendungen erfordernder Ertrag an. Und zwar sowohl die Sollenslehre vom Handeln der Einzelmenschen in ihrer Eigenschaft als Glieder der Gesellschaft als auch die Sollenslehre von demjenigen Handeln, das den Sozialgebilden selbst, wiewohl diese nicht durch sich selbst, sondern stets nur durch Einzelmenschen als ihre Organe zu handeln vermögen, eignet oder jedenfalls zuzurechnen ist. W. geht es unmittelbar um die Sozialethik. Selbstverständlich bedeutet das nicht, daß er die Seinslehre von der Gesellschaft außer acht ließe, aber auf sie wird nur insoweit eingegangen, als sie jeweils benötigt wird. Für die Anlage des Werkes im ganzen und für die Verfahrensweise im einzelnen ist das bestimmend. Nur der 1. Abschnitt „Der Mensch in der Gemeinschaft“ (31—110) geht grundsätzlich auf die Seinslehre ein; die beiden folgenden Ab-

schnitte „Grundgesetze der Gemeinschaftsordnung (Sozialprinzipien)“ (111 bis 144) und „Recht (Gerechtigkeit) und Liebe“ (145—299) lassen bereits durch die Überschrift erkennen, daß sie unmittelbar auf das Ethische abzielen; tatsächlich beschränken sie sich nicht einmal auf den der Sozialethik eigenen Fragenkreis, sondern beziehen im Zusammenhang vieles ein, was zum mindesten ebensosehr der Individualethik angehört. Die hier gebotenen Ausführungen schließen sich eng an die Lehre des hl. Thomas an und verbürgen damit einen hohen Grad von Gedeihenheit und Verlässlichkeit. Da aber nicht das Gesellschaftliche, sondern das Tugendliche im Blickpunkt des hl. Thomas steht, ist es unvermeidlich, daß Fragestellungen des heutigen gesellschaftlichen Lebens mehr beiläufig zur Erörterung kommen als den eigentlichen Fragestand ausmachen und den Gang der Untersuchung bestimmen.

Von diesem bisher allein vorliegenden Bande des auf 4 Bände angelegten Werkes macht daher der Abschnitt 1 „Der Mensch in der Gemeinschaft“ den wertvollsten Teil aus. Gegenüber dem Erstlingswerk des Verf.s, „Gemeinschaft und Einzelmensch“, 21935, das s. Zt. sehr starke Beachtung gefunden hatte, ist eine bemerkenswerte Abklärung und Ausreifung zu gewahren. Damals konnte es den Anschein haben, als bestehe zwischen der Position des Verf.s und derjenigen, die von der Schule des christlichen Solidarismus eingenommen wird, ein tiefgehender Gegensatz, der sich auf die Verschiedenheit der beiderseits zugrundegelegten Seinsphilosophie (principium individuationis usw.) zurückführe. Mit großer Freude nimmt man wahr, daß — obwohl die Verschiedenheit in den Grundlagen fortbestehen dürfte — die Gegensätzlichkeit in den sozialphilosophischen und sozialethischen Aufstellungen nahezu gänzlich verschwunden ist. Das zeigt sich besonders bei der Lehre vom *Gemeinwohl*, die von *beiden* Seiten weiter ausgebaut und vertieft worden ist, was dazu geführt hat, daß man beiderseits von der Gegenseite hinzugelernt, wertvolle Erkenntnisse der Gegenseite in die eigene Lehre eingebaut hat und sich dadurch fast bis zur Deckung der Anschauungen näher gekommen ist. Sogar terminologische Differenzen erwiesen sich als ausräumbar.

Den Unterschied zwischen Individualismus und Personalismus (36) sähe man gern dahin vertieft, daß die Person nicht bloß nach innen gewandt ist, sondern daß — wie wir aus der Offenbarung über die göttlichen Personen wissen — mindestens zur Vollkommenheit der Person die Aufgeschlossenheit, die Zugewandtheit zu andern gehört. Gerade — oder vielleicht überhaupt nur! — diese sozialtheologische Fundierung sichert uns vor der Gefahr, durch die gebotene nachdrückliche Betonung des Einzelmenschen und seiner unmittelbaren Endzwecklichkeit (Gottbezogenheit) nicht auf die schiefe Ebene des Individualismus zu geraten.

Im 2. Abschnitt werden 9 Sozialprinzipien = Grundgesetze der Gemeinschaftsordnung aufgezählt und abgehandelt. Die Frage drängt sich auf: Sind dies — ähnlich dem principium contradictionis und principium rationis sufficientis — Seinsprinzipien, grundlegende Aussagen über das gesellschaftliche Sein, oder sind es Grundgesetze im ethischen Sinn, d. i. Normen des rechten Handelns im gesellschaftlichen Bereich? Zwischen beiden besteht (s. oben!) ein überaus enger Zusammenhang, der es ermöglicht, geradezu unmerklich vom einen zum andern hinüberzugleiten. Entsprechend seinem Vorhaben, eine *Sozialethik* zu bieten, stellt Verf. die Normen des Handelns im Sinne der rechten Gemeinschaftsordnung zum mindesten in den Vordergrund. So besagt das Grundgesetz der Einheit (114), daß die Glieder der Gemeinschaft einträchtig zusammenzuwirken haben, widrigenfalls die Gemeinschaft zu Bruch geht. Darauf weiterbauend besagt das Grundgesetz der Ordnung (116), in welcher Form diese Einheit erstrebt und erreicht werden „muß“. So geht es fort mit „müssen“ und „dürfen“; eine gewisse Ausnahme macht das „Gesetz des organischen Wachstums“ (132). Besonderen Kummer bereitet es dem Solidaristen, daß auch das Solidaritätsprinzip (134), obwohl ganz knapp auch als Seinsprinzip gekennzeichnet, dennoch fast ausschließlich in den Blickwinkel eines ethischen Prinzips gerät, womit unbeabsichtigterweise einer weitverbreiteten Mißdeutung des Solidarismus Vorschub geleistet wird. Das als *Seins-*

prinzip voll entwickelte Solidaritätsprinzip schließt die übrigen Sozialprinzipien — mit Ausnahme des Subsidiaritätsprinzips — mehr oder weniger sämtlich in sich. Letztgenanntes, das Subsidiaritätsprinzip, erfreut sich bei W. einer ausgesprochenen, durchaus begründeten Vorliebe. Wenn allerdings die deutsche Übersetzung von ‚Quadragesimo anno‘ es als „obersten sozialphilosophischen Grundsatz“ bezeichnet und W. diese Übersetzung übernimmt (142, Ziff. 6), so ist das insofern ungenau, als der lateinische Text ‚gravissimum principium‘ besagt, also etwa „überaus gewichtiger Grundsatz“. Auch bei diesem Prinzip sähe man gerne näher erläutert, inwiefern „jedwede Gesellschaftstätigkeit . . . ihrem Wesen und Begriff nach subsidiär“ ist (Q. a. n. 79).

Im 3. Abschnitt „Recht (Gerechtigkeit) und Liebe“ sähe man gern die Eigenart der Rechtsordnung innerhalb der sittlichen Ordnung insgesamt, des *Naturrechts* innerhalb des Naturgesetzes (natürlichen Sittengesetzes) genauer herausgearbeitet. Zwar wird auf die Eigenart der Tugend der Gerechtigkeit (umfassend die *iustitia comm.*, *distr.* und *legalis*) im Gegensatz zu ihren Hilftugenden großes Gewicht gelegt; was aber eigentlich das Recht zum Recht macht, wird nicht geklärt. Vielleicht ist der Zugang dazu erschwert, indem Verf. unter Recht an erster Stelle das *iustum* versteht und dieses als ein ‚*sum*‘ erläutert. In den mehrfach angezogenen Papstworten, insbesondere aus der Weihnachtsbotschaft 1942, ist an erster Stelle die Rede von der gottgesetzten *Rechtsordnung*, wird das Naturrecht als ein aus der gottgegebenen Natur der Dinge sich ergebender Inbegriff von Normen verstanden, die insgesamt das Gerüst der gesellschaftlichen Ordnung ausmachen. Gerade hervorragende thomistische Autoren erblicken im *ius normativum* die Grundlage für die *iura obiectiva* und in weiterer Folge die *iura subiectiva*, die rechtlichen Befugnisse. Darum befremdet es, daß W. — wie es wenigstens scheint — Naturrecht im Sinne von Rechtssätzen nur als Naturrecht im uneigentlichen (analogen) Sinne gelten lassen will (173). Sieht man im Recht überhaupt und im Naturrecht im besonderen dieses Gerüst der Gemeinschaftsordnung, dann kommt man im Gegensatz zu W. (269) systematisch zwingend dazu, als erste Rechtsregel ‚*ordo socialis servandus*‘ aufzustellen und erst als daraus abgeleitet ‚*sum cuique tribuendum*‘. Gewiß ist es wahr, daß die gesellschaftliche Ordnung gewahrt wird, indem man jedem — darunter auch der Gemeinschaft! — das Seinige gewährt. Zuvor aber muß doch geklärt sein, *was* dem Einzelnen als das Seinige und der Gemeinschaft als das Ihrige gebührt, und das lesen wir ab von der *mit der Menschennatur*, so wie Gott sie mit ihrer Sozialanlage geschaffen hat, *grundgelegten gesellschaftlichen Ordnung*. — In diesem Zusammenhang ist bemerkenswert, wie die Unterscheidung zwischen *aequalitas iustitiae* und *aequivalentia obiectorum* übergangen wird (vgl. 150, Ziff. 2, 244/245). Die *aequalitas iustitiae* (Gleichheit von Verbindlichkeit und Erfüllung) ist begrifflich scharf: wenn ich 1000 zu leisten habe, ist 999 zu wenig und 1001 ein Überschuß. Im Gegensatz dazu ist die *aequivalentia obiectorum* und damit der ganze Bereich der Rechtsnorm der *Gleichwertigkeit* von Leistung und Gegenleistung (Äquivalenzprinzip) begrifflich unscharf: *was* gleichwertig ist, bestimmt sich auf sehr verwickelte Weise und immer mit beträchtlichem Spielraum unter der Rücksicht des wohlgeordneten Ablaufs des Gemeinschaftslebens in der Richtung seiner Sinnerfüllung, d. i. auf das Gemeinwohl hin; erst bei der *Einhaltung* der sozial, nicht individuell bestimmten Äquivalenz kommt die *iustitia commutativa* und damit die *aequalitas iustitiae* zum Zuge. Das haben bereits die alten Scholastiker mit ihrer Lehre vom *pretium summum, medium, infimum* sehr wohl gewußt, wenn sie auch noch nicht über die Mittel verfügten, um diese Erkenntnis auf eine begriffsscharfe Formel zu bringen.

Bezüglich der *sozialen Gerechtigkeit* schreibt Verf. (270 Anm.) mir ein Verdienst zu, daß nicht mir, sondern Gustav Gundlach zukommt. Vielleicht wäre die Feststellung angebracht, daß verschiedene Autoren den Ausdruck „soziale Gerechtigkeit“ in verschiedenem Sinne gebrauchen, so daß man sich immer erst vergewissern muß, was der jeweilige Autor meint. Eine andere Frage ist die wissenschaftspragmatische, in welchem Sinne man den *terminus* festlegen sollte. Und wieder eine andere Frage ist, ob die traditionelle Drei-

teilung der iustitia erschöpfend ist oder durch neuere Erkenntnisse gesprengt wird, was Verf. mit Recht verneint. Nochmals eine andere Frage ist, ob die Art, wie diese Dreiteilung bzw. die dreigeteilte iustitia selbst ausgelegt wird, nicht die stillschweigende Unterstellung der Statik, d. i. einer bestehenden und ohne weiteres zu behandelnden gesellschaftlichen Ordnung einschließt, wobei dann alle Verwicklungen außer Betracht bleiben, die sich bezüglich der Rechtmäßigkeit dieser „Ordnung“ selbst bzw. der Schaffung einer „rechten“ Ordnung ergeben, d. i. der gesamte Fragenkreis einer gesellschaftlichen Dynamik.

Der Waschzettel verspricht eine „allgemeinverständliche Sprache ohne Fremdwörter und ohne Belastung durch eine hochentwickelte Fachsprache“. Dieses Versprechen wird in sehr befriedigender Weise eingelöst; nur das so leicht zu entbehrende Fremdwort „Situation“ (in Frage 121 wird eine gute Verdeutschung geboten!) geistert in dem Buche herum und könnte leicht zu Mißverständnissen im Sinne einer dem Verf. durchaus fernliegenden Situationsethik Anlaß geben. Umgekehrt allerdings werden die meisten Situationsethiker das, was Verf. als Situationsethik vorstellt (124), wohl nicht als Situationsethik gelten lassen.

Ungeachtet dieser und jener Ausstellungen und Wünsche, die man vortragen möchte, bedeutet dieser 1. Band des Sozial-Katechismus eine höchst wertvolle Bereicherung unseres Schrifttums. Man kann nur hoffen, daß er recht fleißig zu dem Zwecke benutzt wird, für den er geschrieben wurde: als „Hand- und Werkbuch . . . als Grundlage für Einführungs- und Schulungskurse, für Lehrgänge und Aussprachen“ (Vorwort); dazu wird er zweifellos ausgezeichnete Dienste leisten.

O. v. Nell-Breuning S.J.

Lottin, O., O.S.B., *Problèmes concernant la ‚Summa de creaturis‘ et le Commentaire des Sentences de saint Albert le Grand: RechThAncMéd 17 (1950) 319—328.*

Mehr als einmal wird etwas auf Grund allgemeiner Ansicht als feststehende Wahrheit hingenommen, das sich bei näherem Zuschauen als noch ungelöstes Problem herausstellt. Einen interessanten Beleg hierfür gibt L. in seiner Untersuchung über die Summa de creaturis und den Sentenzenkommentar Alberts.

Er beginnt mit der Feststellung der Reihenfolge: Summa de quatuor coaequaevis, Summa de homine, Summa de bono, Sent. 1. 1, 3, 2, 4. Er betont darauf, daß die Summa de creaturis und der Sentenzenkommentar Frucht von Quaestiones disputatae seien, und versucht endlich, den Kommentar und die Summa näher zu datieren: Der Kommentar beginnt 1243—1244, Vollendung der ersten 3 Bücher nach 1246; Buch 4 1249; Summa de creaturis vor 1243.

Inbetreff der Reihenfolge und Datierung dieser Teile werden wohl immer einzelne Dunkelheiten bleiben. Sicher dürfte sein, daß die verschiedenen ersten Summen, auch De incarnatione et resurrectione, die Albert in ein Werk zusammenfassen wollte, vor der Abfassung des Kommentars zum zweiten Sentenzenbuch liegen; denn sie werden dort mehrfach zitiert. Andererseits ist es bei der Zitierfreudigkeit Alberts recht auffallend, daß er im ersten Sentenzenbuch, wenigstens soweit ich feststellen konnte, nie die Summen zitiert und im dritten Buche nur zweimal gegen Ende (d. 34 a. 2 b und d. 40 a. 4) auf die Summa de bono hinweist. Daß die Summa de bono erst nach dem ersten Buch des Sentenzenkommentars vollendet ist, ergibt sich m. E. aus der von H. Kühle (S. Alberti Magni Quaestiones de bono q. 1 S. 2) zuerst angeführten Stelle aus der Summa de bono (jetzt Alberti Magni, De bono, Münster 1951, 20—77 ff.). Dort heißt es: quod veritas in negativis reducitur ad ens, sicut alibi determinatum est. Quod vero dicitur de ista: chimaera sive phligax non Trage-laphus. . . . Diese Stelle und deren Beweis entspricht vollständig der Stelle Sent. 1. 1 d. 46 a. 13 (B. 26, 443): Dico sine praeiudicio quod omnis veritas enuntiationis sive affirmativae sive negativae reducitur ad ens. Es folgt dann als Beispiel Trage-laphus non est phligax, vel chimaera non est hircocervus und die übereinstimmende Beweisführung mit starkem Anklang im Wortlaut. An De coaequaevis q. 2 a. 3 als dem ‚alibi determinatum‘ kann man m. E. kaum denken. Es fehlt das Beispiel, es fehlt die reductio ad ens und jeglicher Anklang im Wortlaut.