

Getreu diesen Grundsätzen handelten Bischof und Klerus. Unter den Gründern des „Katholischen Volksvereines für Oberösterreich“, der politischen Organisation der Katholiken dieses Landes, waren *vier Geistliche*. Als der Volksverein ins Leben getreten war, empfahl ihn der Bischof dem Klerus und Volk durch ein eigenes Mahnschreiben, das er Ende des Jahres 1869 an den Klerus richtete und in dem er die Gründung des Volksvereines aufs herzlichste begrüßte und den Beitritt empfahl. Mit dem ganzen Ansehen seiner Person unterstützte er diese Organisation, erschien in den Generalversammlungen, wenn er irgendwie konnte, und bekannte am 29. September 1875: „Ich erkläre den teuren Mitgliedern des Vereines, daß ich den Volksverein sehr lieb habe, so lieb als meinen eigenen Augapfel“ (Meindl, a. a. O. 136). Durch eifrige Mitarbeit der katholischen Geistlichkeit erwuchs der Volksverein bald zu einer so starken Organisation, daß er das Land Oberösterreich vor der Durchseuchung durch den Liberalismus bewahrte und auch heute noch trotz Krieg und Unsturz das starke Bollwerk für Glaube und Sitte unseres Volkes ist. Ich frage nun: War die politische Tätigkeit des großen Bischofs Rudigier und des von ihm geführten Klerus ein seelsorglicher Fehlgriff oder aber eine seelsorgliche Großtat? Ich glaube, die Geschichte hat längst zugunsten des zweiten Gliedes der Alternative entschieden, denn heute noch zehren wir von den wohltätigen Folgen jener Seelsorgsgroßtat. Daraus dürfte wieder der Schluß zu ziehen sein, daß politische Tätigkeit an sich mit dem Seelsorgsberuf sehr wohl vereinbar ist, ja eine seelsorgliche Aufgabe werden kann.

(Fortsetzung folgt.)

Eigentum und soziale Pflichten.

Von Univ.-Prof. *Albert Schmitt S. J.*, Innsbruck.

Nachdem nun in verschiedenen Zeitschriften so viel zur Diskussion über das Privateigentum veröffentlicht worden ist, nachdem besonders gegen die traditionelle katholische Moral schwere Vorwürfe gemacht worden sind, wird es den theologisch gebildeten Leser interessieren, wo denn der eigentliche Grund der Differenz gelegen ist, und ob diese Differenz für eine praktische Besserung der wirtschaftlichen Lage eine Bedeutung hat.

Was man an der traditionellen Moral auszusetzen hat, ist, daß sie keine „sozialen Bindungen des Privateigen-

tums“ und keine „soziale Gerechtigkeit“ gekannt habe; aber gerade diese Pflichten seien bestimmt, eine Neuordnung zum Besseren herbeizuführen. An diese beiden Begriffe sei daher unsere Darstellung angeknüpft.

I. *Soziale Pflichten*. Ein absolutes, d. h. völlig unabhängiges Verfügungsrecht über die Erdengüter hat die katholische Moral niemals gelehrt; das können höchstens jene behaupten, die die Lehrbücher nur auf jenen Seiten lesen, die sie im Inhaltsverzeichnis unter „Eigentum“ gefunden haben; an diesen Stellen wird aber nur das privatrechtliche Verhältnis des Eigentümers zu anderen Menschen behandelt (das Gebiet des 7. Gebotes). Wer aber die Prinzipienlehre vor Augen hat und einen Überblick über das gesamte Gebiet sich erworben hat, der weiß, daß nach der Moral der Mensch für alle seine Handlungen, für den Gebrauch aller ihm zur Verfügung stehenden Güter, Gott, dem obersten Herrn, verantwortlich ist. Ihm gegenüber ist kein Mensch unabhängig. Ihm gegenüber muß er für jeden Gebrauch der Erdengüter Rechenschaft geben. So hat der Mensch, der in der Familie lebt, sein Vermögen zu verwenden zur Erziehung der Kinder, um aus ihnen brauchbare Glieder der menschlichen Gesellschaft zu machen; die Kinder haben wieder, wenn sie Vermögen besitzen oder erwerben, mit beizutragen zur Erhaltung der Familie und des Gutes, aus dem die Familie ihren Erwerb und ihren Bestand hat. So hat der Mensch, der im Staate lebt, seine nach dem Vermögensstand abgestuften Leistungen zu erfüllen, ja gegebenenfalls sich im Gebrauch seiner Güter den vorgeschriebenen Einschränkungen zu unterziehen oder auch Enteignungen auf sich zu nehmen. So hat jeder Mensch die Pflicht, dem Nächsten (einzelnen und ganzen Klassen) in der Not zu helfen in einem Ausmaß, das nach dem Überfluß seiner Güter und der Not des Nächsten abgestuft ist; er hat den Nächsten vor Schaden zu bewahren, auch wo er dafür materielle Opfer bringen muß, soweit diese Opfer seinem Vermögen und dem Schaden des Nächsten gegenüber nicht unproportioniert groß sind. Er muß ferner seinen privatrechtlichen Verpflichtungen dem Nächsten gegenüber treu und gerecht nachkommen, andernfalls, oder bei ungerecht zugefügtem Schaden denselben schadlos halten. Das alles sind wahre Gewissenspflichten, für deren Beobachtung der Mensch seinem Schöpfer und Herrn strenge Rechenschaft schuldet, und die jeder Moralist lehrt und einschräfft.

Nun fragen wir: Sind das nicht auch „soziale Pflichten“? Was soll denn sonst „sozial“ bedeuten, als: der

Gesellschaft gegenüber zu üben, der Gesellschaft zugute kommend? Aber allerdings, die Moraltheologen treiben nicht Demagogie mit dem Wort „sozial“; sie wenden das Wort nicht an, solange es in allen möglichen Farben schillert und ihm Bedeutungen unterlegt werden, die es nicht hat. Sie sind auch der wohl richtigen Ansicht, daß der guten Sache noch lange nicht gedient ist dadurch, daß man einer gewissen Mode folgend jedem dritten Wort das Attribut „sozial“ hinzufügt. Die *Sache* aber hat die Moral jederzeit gelehrt, auch wenn sie vorsichtig war im Gebrauch des Wortes.

Aber der Unterschied liegt darin, daß die Moral mit diesen Pflichten (ausgenommen die der kommutativen Gerechtigkeit) *die Person* des Eigentümers belastet, während die modernen Sozialreformer *das Eigentum* belasten wollen. Gewiß, der Mensch schuldet diese Leistungen, aber sein „Schulden“ ist ein *debitum morale* oder legale, er schuldet Gott, dem Sittengesetz und manchmal auch dem Staatsgesetz, persönlich seine Güter so zu verwalten, daß auch dem Nächsten und der Allgemeinheit gedient ist. Unsere Gegner aber machen daraus ein *debitum juridicum*, so daß die Leistung dem Nächsten schon vorher *stricto iure* gebührte, wie eine gestohlene Uhr ihrem Herrn.

Nun zu den vorgebrachten Beweisen. Die Gegner berufen sich auf die ursprüngliche Bestimmung der Erdengüter, die nach der Anordnung Gottes allen zum Lebensunterhalt dienen sollen. Es laste also auf den Gütern die innere Zweckbestimmung, daß sie für alle da sind; sobald das Sondereigentum dieser Bestimmung widerspreche, trete diese wieder in ihre Rechte. Diese Zweckbestimmung erkennt natürlich jeder an; aber die Folgerungen daraus sind nicht stichhaltig. Denn

1. Gott hat dem Menschen die Freiheit gegeben und nimmt sie ihm nicht, trotz des Mißbrauchs; er läßt das Böse geschehen, wenn er es auch nicht will, behält sich aber dessen Ahndung vor. So sagt auch der heilige Thomas (II. II. q. 66 a. 1): „*Alio modo quantum ad usum ipsius rei, et sic habet homo dominium naturale rerum exteriorum: quia per rationem et voluntatem potest uti rebus exterioribus ad suam utilitatem, quasi propter se factis.*“ Also der Mensch hat als freies Wesen die (physische, wenn auch nicht moralische) Möglichkeit, auch gegen die Bestimmung Gottes zu handeln. Ein solches Handeln kann nun gegen Gottes Anordnung sein entweder wegen eines

Fehlers in der ratio, eines Irrtums oder dergleichen; oder auch trotz klarer Erkenntnis wegen schuldbaren Nichtwollens. Wenn diese innere Bestimmung den Gütern selbst anhaftet, dann müßten die Verteidiger dieser Ansicht in voller Konsequenz zugeben, daß auch im Falle nicht schuldbaren Mißbrauchs das Recht auf diese Güter verloren geht; daraus würde folgen, daß nach Beseitigung des Irrtums die Besitzer als gutgläubige Besitzer fremder Sachen zu restituieren hätten. Diese Konsequenz habe ich aber noch von keinem unserer Gegner ausgesprochen gehört; sie wäre auch unerhört; aber andererseits ist sie doch die notwendige Folge aus der Ansicht.

2. Die Bestimmung eines Zweckes, z. B. einer Schenkung oder eines Vermächtnisses, ist nicht notwendig *condicio sine qua non* für den Erwerb des Rechtes, auch wenn es sich um eine innere Zweckbestimmung handelt; schenke ich einem Bettler ein Kleid, so folgt daraus noch nicht, daß ich die Schenkung zurücknehme, wenn er es nicht zur Bekleidung nimmt; so folgt auch daraus, daß Gott die Erdengüter zum Unterhalt aller bestimmt hat, nicht notwendig, daß dies *condicio sine qua non* für den Erwerb ist. Es müßte eigens bewiesen werden, daß Gott die Erdengüter *nur* unter der Bedingung dem Einzelnen überlasse, daß er sie nach Gottes Vorschrift verwende; daß also das Eigentum erst erworben wird, wenn der Inhaber es recht benützt, und wieder verloren geht, wenn er es schlecht anwendet. Die Unordnung und Unsicherheit, die daraus folgen würde, kann Gott nicht gewollt haben. Sie wäre gegen das Allgemeinwohl, ja mehr dagegen, als der schlechte Gebrauch. Auch die Gabe der Sprache ist ja ihrem inneren Wesen nach eine soziale; sie ist ganz und gar auf die Gesellschaft hingerrichtet und hätte außerhalb der Gesellschaft überhaupt keinen Sinn. Auch für ihren rechten Gebrauch muß der Mensch seinem Schöpfer Rechenschaft ablegen, auch in ihrem Gebrauch soll er als vernünftiges Ebenbild Gottes dessen Pläne und Ziele verwirklichen. Aber ist der rechtmäßige Besitz und das Verfügungsrecht über dieses Gut an den rechten Gebrauch gebunden, so daß der Mensch im Falle des Mißbrauches sie verlieren müßte? Gewiß könnte Gott es so einrichten; aber er tut es nicht, weil er freien Dienst haben will, nicht sklavischen, gezwungenen, weil er die dem Menschen gegebene Freiheit nicht zurücknimmt, selbst wenn Böses damit geschieht. Die innere Bestimmung eines Gutes ist also nicht notwendig *condicio sine qua non* für das Verfügungsrecht darüber; daher kann aus der inneren Be-

stimmung der Erdengüter nicht geschlossen werden, daß die Pflichten über die rechte Verwendung derselben mehr sind als persönliche Pflichten, daß sie das Verfügungsrecht selbst entstehen oder erlöschen lassen.

3. Ebensowenig beweist ein anderes Argument. Man sagt, es sei doch von allen Theologen zugestanden, daß das Sondereigentum nur sekundärer Natur sei (*de jure naturali secundario* oder *de jure gentium*); wo dieses aber dem ursprünglichen und primären Naturrecht im Wege stehe, müsse es weichen, und die ursprüngliche Bestimmung für alle trete wieder in Kraft. Gewiß; aber daraus die Folgerung ziehen, daß in solchem Falle die Erdengüter und das Verfügungsrecht über sie wieder der Gesellschaft zufallen, kann nur der, der voraussetzt, daß ursprünglich *positive* Gütergemeinschaft, und zwar als Forderung des primären Naturrechtes, geherrscht habe. Eine ganz falsche Voraussetzung, die vom heiligen Thomas (II. II. q. 66 a. 2, ad 1) klar abgewiesen wird. „*Ad primum ergo dicendum, quod communitas rerum attribuitur juri naturali, non quia jus naturale dicitur omnia esse possidenda communiter, et nihil esse quasi proprium possidendum, sed quia secundum jus naturale non est distinctio possessionum . . .*“ Also nur eine *negative* Gütergemeinschaft, die das und nur das besagt, daß vom Naturrecht keinem ein bestimmter Teil der Güter zugewiesen war, nicht aber eine positive Gütergemeinschaft, als ob jemals alles Gemeineigentum gewesen wäre, und die Gesellschaft als Eigentümerin diese Güter verwaltet, verwertet und verteilt hätte. Ein solches vom Naturrecht gebotenes Gemeineigentum als Vorstufe des Sondereigentums hat niemals existiert, und kann daher auch im Falle des Mißbrauchs des Sondereigentums nicht wieder auftreten. Jener allgemein gelehrte Satz von dem Vorrang des primären Naturrechtes im Kollisionsfall hat also nur darin seine Anwendung, daß der in äußerster Not Befindliche von dem Eigentum des Nächsten das, was er zur Abwendung der Not braucht, als nicht dem Anderen zugeschrieben betrachten, und deshalb es sich aneignen kann. Man vergleiche Thomas II. II. q. 32 a. 7 ad 3: „Im Falle der äußersten Not ist alles Gemeingut“ (im Sinne unserer Gegner müßte er sagen: Gemeingut ist alles, was einer nicht braucht oder mißbraucht); „daher ist es einem, der in solcher Not ist, erlaubt, fremdes Gut zu nehmen zum Unterhalt, wenn er niemand findet, der es ihm gibt.“ Aber daß durch Mißbrauch das Eigentumsrecht an die Gesellschaft übergehe infolge des primären Naturrechtes, das kann nur jemand behaupten, der als primäre

Forderung des Naturrechtes den positiven Kommunismus ansieht, was kein katholischer Theologe gelehrt hat.

So sehr also der Mensch in Verwaltung und Verwendung seiner Güter an Gottes Gesetze gebunden ist, an Gesetze, die auch auf das soziale Wohl Einfluß haben, so ist er doch unabhängig von anderen Rechtssubjekten, weil er ein eigenes Ziel und seine persönliche Bestimmung frei zu erfüllen hat; wäre er das nicht, so könnte er von anderen Rechtssubjekten an dieser seiner Bestimmung behindert werden. Da hat nun auch eine Berufung auf angebliche verschiedene Auffassungen im „römisch-heidnischen“ und „christlich-germanischen“ Recht keinen Sinn. Der Unterschied dieser verschiedenen Institutionen liegt nicht in einem verschiedenen Begriff, sondern nur in einer anderen Verteilung von Sondereigentum der Einzelnen und Sondereigentum der Gemeinde, der Markgenossenschaft. Nicht um ein Gemeindееigentum der ganzen menschlichen Gesellschaft ging es da, sondern auch das Eigentum der Gemeinde war eine Art Sondereigentum und besagte Unabhängigkeit von den Gliedern anderer Gemeinden, besonders von feindlichen Stämmen. Der Begriff des Sondereigentums ist jedoch ganz der gleiche.

4. Noch ist eines Einwandes zu gedenken, den man oft hört, und der auch manchmal in Form eines Beweises vorgebracht wird: Es kann kein Mensch ein Recht haben zu sündigen, sein Eigentum zu mißbrauchen; das wird ihm aber zugestanden, wenn man ihm trotz des Mißbrauches das Eigentumsrecht beläßt, wie es die Moral tut. Daß Laien an diesem Einwand stutzig werden, ist verzeihlich; aber daß selbst Theologen das Sophisma nicht durchschauen, ist zu bedauern. Es wird in diesem Syllogismus gearbeitet mit dem Doppelsinn des Wortes „Recht“. Das Wort kann bezeichnen, daß jemand valide und licite über eine Sache verfügen kann; es wird aber auch in dem Sinn genommen, daß jemand zwar valide, aber nicht licite verfügen kann. Das ist nun durchaus nicht das Gleiche; im ersten Fall schließt es in sich sowohl die privatrechtliche, wie auch die sittliche Befugnis; im zweiten Falle jedoch besagt es, daß man zwar dem Nächsten gegenüber kein Recht verletzt, weil er kein wirkliches Recht auf die Sache hat, daß man aber Gott gegenüber die sittliche Befugnis nicht hat. Nun können wir auf den Einwand antworten. Niemand kann auf Mißbrauch ein „Recht“ haben, d. h. sowohl gültig als erlaubt handeln, also ein Recht im vollsten Sinn. Ja: denn unerlaubt ist dies in jedem Falle. Niemand kann ein Recht auf Mißbrauch

haben, d. h. jeder Mißbrauch ist, wenn unerlaubt, auch ungültig. Nein: denn da müßte bewiesen sein, daß ein Anderer auf das mißbrauchte Gut das Eigentumsrecht hätte, so daß dessen Rechtssphäre verletzt würde. Das ist aber nicht bewiesen. Und wenn dieser Einwand als Beweis formuliert wird, so setzt er eben voraus, was zu beweisen wäre, daß durch den Mißbrauch das Recht verloren wird und auf einen Anderen übergeht.

Die Moral kennt also soziale Pflichten, wirkliche Gewissenspflichten, aber sie wenden sich an die *Person* des Besitzenden, allerdings seinem Überfluß entsprechend, jedoch sind sie nicht *reale* Pflichten, so daß ein Anderer oder die Gemeinschaft schon ein Recht an der Sache selbst hätte. Das Sondereigentum ist nicht absolut, sondern gebunden an Gottes Gesetz zugunsten des Nächsten; nicht aber (ausgenommen die privatrechtlichen Verpflichtungen) gebunden an den Nächsten. Der Eigentümer hat die Pflichten, die Gott als Obereigentümer auferlegt, zu erfüllen, hat aber auch die Freiheit, die der Obereigentümer ihm läßt, „quia per rationem et voluntatem potest uti rebus“.

II. *Soziale Gerechtigkeit.* Die katholische Moral huldigt keineswegs dem Individualismus, der den Menschen von jeder Bindung gegen die Gesellschaft lösen möchte; aber ebensowenig einem soziologischen Positivismus, der der Gesellschaft ein Dasein übergeordneter und ihren Mitgliedern vorausgehender Art zuschreibt, so daß die Glieder keine anderen Rechte hätten, als diejenigen, deren Ausübung durch den gesellschaftlichen Verband geboten erscheint. (Soziales Gesetzbuch I. 5). Denn sie weiß, daß es der Einzelmensch ist, und nicht die Gesellschaft, der nach Gottes Ebenbild geschaffen, eine unsterbliche Seele hat, von Gott geliebt und von Christus erlöst seine eigene persönliche Bestimmung hat, und daß seine Rechte aus seiner Natur erfließen, während die Gesellschaft für ihn ein notwendiges Mittel ist, mit dessen Hilfe er sein Ziel erreichen soll (ebd. I. 1, 5). Der Mensch ist von Natur aus darauf angewiesen, sich zu einem geordneten, wenigstens primitiv organisierten Gemeinwesen zusammenzuschließen; ist dies geschehen, so hat dieses Gemeinwesen den Charakter einer juristischen Person, die einerseits die Pflicht hat, die Rechte der Einzelnen zu schützen, zu ordnen, andererseits auch die Rechte, die dazu notwendig sind. Dieses Rechtsverhältnis regelt die Tugend der legalen Gerechtigkeit, die im Leiter des Gemeinwesens architectonice, primario, in den Gliedern administrative, se-

cundario zu üben ist, also anordnend — sich einfügend. Nun spricht man neuestens auch von einer „sozialen Gerechtigkeit“. Was soll ihr Gegenstand sein? Doch nicht derselbe wie jener der legalen Gerechtigkeit; das wäre ja nur ein neuer Name für die alte Sache, und daß mit bloßer Umbenennung nicht geholfen ist, haben wir oben schon gesagt. Was also? Man sagt: eine Summe von Pflichten, die vor und außer der legalen Gerechtigkeit dem Einzelmenschen gegenüber der Gesellschaft obliegen. Solche Pflichten bestehen; aber wenn sie Gerechtigkeitspflichten sein sollen, muß ihnen ein Recht der Gesellschaft entsprechen; was kann aber die nicht-organisiert gedachte Gesellschaft für Rechte beanspruchen? Ist sie überhaupt Rechtssubjekt, juristische Person? Kommen wir auf diesem Wege nicht der positivistischen Richtung der Soziologie, wie sie das Mechelner soziale Gesetzbuch (siehe oben) charakterisiert, zu nahe? Solche und ähnliche Bedenken dürften es sein, die die Moralisten zurückhaltend sein lassen gegen die neue Art der Gerechtigkeit.

Aber versuchen wir einen anderen Weg. Es gibt gewiß Forderungen des Sittengesetzes, deren Erfüllung für das Leben in der Gesellschaft von größter Bedeutung, ja notwendig ist. Es können dies Akte der verschiedenen Tugenden sein: genaue und treue Erfüllung der kommutativen Gerechtigkeit in Kauf und Verkauf, in Bestimmung der Lohnhöhe, in Wahrung der Rechte der Persönlichkeit auch des geringsten Arbeiters u. s. w.; oder werktätige, großzügige Erfüllung der Liebespflichten; oder auch treue und opferwillige Einhaltung der Pflichten der Ehe und Familie u. dgl. mehr. Sie alle verpflichten vor und außer der legalen Gerechtigkeit; aber sind diese Akte, weil sie fördernd oder notwendig sind für ein geordnetes Leben in der Gesellschaft, deswegen schon Akte der Gerechtigkeit, so daß man sie unter dem Namen der sozialen Gerechtigkeit zusammenfassen könnte? Die Ethik und Theologie verneinen es einmütig, und lassen es höchstens in einem sehr erweiterten und uneigentlichen Sinn zu. Will man genau und philosophisch richtig sprechen, so bleiben diese Akte, was sie sind, nämlich Akte der kommutativen Gerechtigkeit, der Liebe, der Pietät, der Keuschheit. Nur wenn die Jurisdiktionsgewalt kraft ihrer von Gott stammenden Autorität Akte der Untergebenen auf ein bestimmtes Ziel, hier auf das Allgemeinwohl, hinordnet, dann werden sie Akte der Tugend, auf die sie von der Autorität hingeeordnet sind, in unserem Falle: der legalen Gerechtigkeit. Das ist nun durchaus kein Positivismus;

dieser Vorwurf kann nur gemacht werden, wenn man weder den Positivismus, noch die Funktion der Jurisdiktionsgewalt recht versteht. Denn diese Gewalt stammt von Gott und erhält von ihm ihre verpflichtende Kraft; und Jurisdiktion sagt eben, wie schon der Name (*jus dicere*) anzeigt: Recht schaffen. Ebensowenig kann man verlangen, daß bei solchen Vorschriften der Inhaber der Jurisdiktion ein Eigentumsrecht haben muß, wenn er zum Allgemeinwohl Einschränkungen des Eigentumsrechtes setzt; die *potestas jurisdictionis* ist eben grundverschieden von der *potestas dominii*; auch der Richter oder der von den Parteien gewählte Schiedsrichter spricht das Recht dem Einen oder Anderen zu, ohne selbst Herr über die Sache zu sein.

Also die Handlungen, die für das Gemeinwohl nützlich oder notwendig sind, bleiben vor und außer der organisierten Gesellschaft Akte der verschiedenen Tugenden, denen sie angehören; nur durch die verpflichtende Vorschrift der Autorität können sie Akte der legalen Gerechtigkeit werden. Aber etwas anderes ist freilich vor und außer der Organisation der Gesellschaft vorhanden: Der Mensch ist auf die Gesellschaft hingeordnet; daher hat er die naturgesetzliche Pflicht, in all seinen Handlungen und Verfügungen auf das Wohl der Gesellschaft Rücksicht zu nehmen, und sobald eine rechtmäßige Autorität besteht und Gesetze erläßt, sich einzuordnen. Am besten hätte man vielleicht diese Pflicht mit dem indifferenten Namen „Gemeinsinn“ belegt; so wäre die Kontroverse vermieden. Denn diese dreht sich um die Frage, ob dieser Gemeinsinn der Liebe oder der Gerechtigkeit, und zwar, ob der legalen oder einer neuen Form, der sozialen zugeschrieben werden soll. Die Entscheidung darüber könnte man ohne Schaden für die Praxis den Theologen überlassen. Nach meiner Meinung würde man schwer tun, den ersten Teil dieser Pflicht, nämlich bei Verfügungen über sein Privateigentum auf das Allgemeinwohl Rücksicht zu nehmen, unter die Gerechtigkeit aufzunehmen; es wäre das eher die Liebe als *virtus generalis*, die bei allen Handlungen Schaden des Nächsten zu vermeiden sucht; den zweiten Teil könnte man als die naturrechtliche Grundlage der legalen Gerechtigkeit bezeichnen.

Freilich wird heute in vielen Kreisen die Liebe und ihre Wirksamkeit unterschätzt im Vergleich zur Gerechtigkeit. Aber, ob das nicht ein Ausfluß einer falschen Einstellung ist, die in unseren Tagen vorherrscht und die die materielle Leistung höher wertet als den Geist der

Liebe und Zusammengehörigkeit? Eine ähnliche Einstellung, wie sie aufscheint in der Forderung nach ausschließlich staatlicher Armenpflege, wo das Almosen wie andere Abgaben nur unter Zwang geleistet, und als Recht entgegengenommen würde, ohne Pflege des christlichen Geistes der Liebe und Zusammengehörigkeit. Wenn wir die Sache im Lichte der christlichen Tugendlehre betrachten, so muß der Vergleich zugunsten der Liebe ausfallen. Für sie spricht:

1. *Ein höherer Grad der Sittlichkeit.* Gemessen am Formalobjekt der Tugend steht die Liebe höher, weil sie als Formalobjekt Gott selbst hat und zur theologischen Tugend gehört, während die Gerechtigkeit als Formalobjekt eine beschränkte Gutheit hat, die darin liegt, daß man dem Nächsten gibt, was ihm zu Recht gebührt.

2. *Die materielle Auswirkung.* Auch darin geht die Liebe weiter als die Gerechtigkeit; sie hilft und gibt, auch über das hinaus, was streng geschuldet ist, ja selbst wenn kein Rechtsanspruch vorliegt; sie bewirkt, daß auch die strengen Rechtspflichten (aus Liebe) zur rechten Zeit, oder schon vorher, in der rechten Weise, wie es unter Brüdern sich ziemt, geleistet werden.

3. *Die psychologische Auswirkung.* Sie spricht ganz für die Liebe. Denn ihr Fundament ist die Zusammengehörigkeit der Einzelnen zur selben Menschennatur und zur gleichen Gottesfamilie; sie ist in eminentem Sinne soziale Tugend und gemeinschaftsbildend; ihre Leistung ist eine persönliche Tat, in der die Zusammengehörigkeit und Bruderliebe mitspricht; sie ist geeignet, die Kluft zu vermindern oder zu schließen. Die Gerechtigkeit hat ihr Fundament darin, daß der Nächste ein von mir unterschiedener und unabhängiger Träger von Pflichten und Rechten ist, also in der Trennung und in gegenseitiger Unabhängigkeit; ihre Leistung ist an und für sich eine sachliche, kalte, die nicht geeignet ist, die Menschen einander näher zu bringen.

4. Aber verpflichtet nicht die Gerechtigkeit unter *Restitution*, während bei der Liebe diese Pflicht nicht besteht? Nach einstimmiger Lehre der Theologen besteht die Restitutionspflicht nur bei Verletzung der kommutativen Gerechtigkeit, die ja hier nicht in Frage kommt. Aber auch wo sie besteht, ist dies kein Vorzug der Gerechtigkeit; sie hat eben als Gegenstand ein beschränktes, genau abgegrenztes Gut, soweit das Recht des Anderen geht; diese Grenze muß allerdings erreicht werden, entweder durch die Leistung bezw. Unterlassung, oder durch

die Wiedergutmachung; aber dann hört die Verpflichtung der Gerechtigkeit auf. Die Liebe braucht keine Restitutionspflicht, weil sie kein abgegrenztes Objekt hat, und weil die Pflicht weiterbesteht.

5. Ferner wird man einwenden, die Liebe verpflichte nicht, wenn man selbst einen entsprechend großen Schaden leiden müßte; darauf kann man antworten, daß auch die Pflicht der Wiedergutmachung der Gerechtigkeit weicht, wenn man selbst dadurch in Not käme; beides sind nur Entschuldigungen und bedeuten nur einen Aufschub.

6. Aber Rechtspflichten sind *erzwingbar*. Liebespflichten nicht. Antwort: Auch nicht alle Rechtspflichten sind erzwingbar. Und wo sie es sind, ist das für die psychologische Auswirkung kein Vorteil; erzwungene Pflichten werden kalt und herzlos geleistet, wie die Steuern, und geben wie diese Anlaß zu Unzufriedenheit und Störungen. Wo aber das Allgemeinwohl es fordert, hat auch nach den Moralisten die Staatsgewalt das Recht, die Leistungen und Einschränkungen, die sonst die Liebe fordert, vorzuschreiben und sie so zu gesetzlich erzwingbaren Pflichten zu machen, soweit es nötig und nützlich ist. Und einer den Einzelnen überlassenen Erzwingbarkeit, auch wo sie nicht zuträglich ist, werden auch die Gegner nicht das Wort sprechen wollen.

Blicken wir zurück: Das, was die Gegner wollen, wenn sie von sozialen Pflichten des Eigentümers und von sozialer Gerechtigkeit sprechen, das verlangen die Moralisten ebenfalls *der Sache nach*. Aber die Begründung der Gegner, womit sie eine Pflicht der Gerechtigkeit erweisen wollen, ist nicht stichhaltig; und die neue Art von Gerechtigkeit ist nicht notwendig, da wir mit den bisher angeführten Arten auskommen und die Liebespflichten eine bessere Auswirkung haben. Auch die Liebe, und sie vor allem, ist eine „soziale Tugend“. Sie ist nach Thomas unter den Tugenden, die *ad alterum* sind, die größte (II. II. q. 30 a. 4 c.), und Friede ist die eigentümliche Wirkung der Liebe, nur indirekt der Gerechtigkeit (ib. q. 29 a. 2).

Speculum professoris theologici.

Von Prof. Dr. Johann Haring, Graz.

(Schluß.)

4. *Betätigung des Glaubens*. Zur Glaubensstärke und Glaubenswärme muß im Lehrer der Theologie auch ein Leben nach dem Glauben treten. Es ist gewiß unrichtig,