

Um die soziale Gerechtigkeit.

Von P. Dr Burkhard Mathis O. M. Cap.

Vor kurzem erschien als Veröffentlichung der Pontificia Universitas Gregoriana von Dr phil. Joseph Höffner die Schrift „Soziale Gerechtigkeit und soziale Liebe“ (104 Seiten; Saarbrücker Druckerei und Verlag A.-G.). Sie behandelt, wie der Titel und Inhalt zeigt, eine der aktuellsten Fragen der modernen Soziologie, die bekanntlich noch einer Klärung bedarf. Darum wird diese Arbeit sicher einen großen Leserkreis erhalten, aber auch einer eingehenden Kritik unterzogen werden. Ein Beitrag zu dieser Beurteilung möchten auch folgende Ausführungen sein. Sie beschränken sich aber auf die soziale *Gerechtigkeit*, da die Auffassung der sozialen Liebe sich nach jener der sozialen Gerechtigkeit richten wird.

I.

Höffners Schrift enthält in einem *ersten Teil* die *verschiedenen Auffassungen über das Wesen der sozialen Gerechtigkeit und der sozialen Liebe*. In sehr verdienstlicher Zusammenstellung wird Aufschluß erteilt, wann zum ersten Male das Wort und der Begriff „soziale Gerechtigkeit“ und „soziale Liebe“ aufkam und was seither in sie hineingelegt worden ist. Dabei zeigt sich, daß ein Teil der neueren Autoren die soziale Gerechtigkeit *innerhalb* des Rahmens der überlieferten Dreiteilung der (kommutativen, legalen, distributiven) Gerechtigkeit ansetzt und ein anderer Teil *außerhalb*. Die ersteren Soziologen und Moralisten teilen sich wieder in solche, die die soziale Gerechtigkeit schlechthin als legale Gerechtigkeit auffassen (hier werden u. a. angeführt: A. Vermeersch, Génicot, H. Noldin, A. Horváth, B. H. Merkelbach, H. Weber, Fr. Kirchesch, P. Tischleder, D. Prümmer), in solche, die sie als naturrechtliche Legalgerechtigkeit hinstellen, und in solche, die die soziale Gerechtigkeit als Beschützerin der natürlichen Menschen- oder Lebensrechte hinstellen (A. Schrattenholzer, J. Kleinhappl, L. Garriguet).

Unter den Verfechtern der sozialrechtlichen Begriffsbestimmung *außerhalb* des Rahmens der überlieferten Dreiteilung bekennnt sich eine erste Kategorie zur sozialen Gerechtigkeit im Sinne einer Gerechtigkeit in den Beziehungen der *sozialen Gruppen* zueinander. Dazu ge-

hören nach Höffner Joh. Meßner, Albert Schmitt, Josef Pieper, Cassianus Hentzen. Joh. Meßner, der „als erster sich eingehend und ausführlich für eine neuartige Auffassung der sozialen Gerechtigkeit ausgesprochen“ hat (S. 18), umschreibt seine Ansicht im Traktat über die Wirtschaft seines, von Höffner noch nicht benützten Werkes „Die soziale Frage der Gegenwart“ folgendermaßen: „Die soziale Gerechtigkeit ist also die Gerechtigkeit, welche auf die Herstellung der Gemeinwohlordnung in der gesellschaftlichen Wirtschaft gerichtet ist. Nennen wir den in der wirtschaftlichen Zusammenarbeit zu verwirklichenden Sozialzweck das materielle Gemeinwohl, so ist dieses nur dann verwirklicht, wenn von dem Sozialprodukt allen denen, die an seinem Zustandekommen mitwirken, ein ihrer Leistung entsprechender Teil zukommt. Daraus folgt, daß die Gemeinwohlordnung der Wirtschaft wohl einen Unterschied in der Verteilung des Sozialproduktes entsprechend der *Leistung* der Einzelnen fordert, aber ebenso einen angemessenen *Ausgleich*, weil die Größe des Sozialproduktes ganz wesentlich in der aus der Arbeitsteilung und Arbeitsvereinigung begründeten Produktivität der in gesellschaftlicher Verbundenheit sich vollziehenden Arbeit aller begründet ist. Man würde darnach das Wesen der sozialen Gerechtigkeit ebenso verkennen, wenn man nur auf eine möglichst weitgehende Ausgleichung der Einkommen sehen wollte, wie wenn man sich nur auf die vertraglich festgelegte Leistung und Gegenleistung berufen wollte. Denn die soziale Gerechtigkeit verlangt die Beteiligung aller an dem Ertrag der sich steigernden Produktivität der gesellschaftlichen Arbeit, so daß sie die Gesellschaft zu immer neuer Verwirklichung der Gemeinwohlordnung aufruft und dadurch zum ethischen Prinzip des sozialen Fortschrittes wird. Träger der in ihr beschlossenen Rechtspflichten sind vor allem die sozialen Gruppen, so sehr auch die Einzelnen an die Norm der Gemeinwohlgerechtigkeit gebunden sind. Der Staat hat für die Gemeinwohlordnung im wirtschaftlich-sozialen Leben kraft der distributiven Gerechtigkeit zu sorgen“ (S. 525 f.).

Nach Höffner würde O. Schilling unter jene Autoren fallen, welche die soziale Gerechtigkeit als legale und distributive auffassen (S. 15). Indessen zitiert er dabei die früheren Werke Schillings, nicht jedoch seine „Katholische Wirtschaftsethik“ (München 1933), in der es heißt: „Diesem System der (dreiteiligen) Gerechtigkeit fügt sich

die soziale Gerechtigkeit organisch und harmonisch ein. Und zwar nicht als etwas ganz Neues, sondern in Wahrheit als eine *Unterart der gesetzlichen (legalen) Gerechtigkeit*, die sich aus deren Wesen angesichts der modernen Verhältnisse ohne weiteres ergibt. Zieht man den Gebrauch des Begriffs in der neueren katholischen Sozialethik in Betracht und zugleich den damit übereinstimmenden Sprachgebrauch der Enzyklika ‚*Quadragesimo anno*‘, so kommt man zu dem Resultat, daß der sozialen Gerechtigkeit die Funktion eigentümlich ist, einen den Erfordernissen des Gemeinwohles, einen der sozialen Notwendigkeit entsprechenden Gütertausch innerhalb der Gesellschaft herbeizuführen und zu gewährleisten. Und zwar sind es naturrechtliche Normen, um die es sich dabei handelt“ (Regelung der Löhne, Familienlohn u. s. w.). „Faßt man zugleich diese naturrechtliche Grundlage der gesetzlichen Gerechtigkeit ins Auge und nicht bloß das positive Gesetz, alsdann erscheint die soziale Gerechtigkeit als Teil der natürlichen gesetzlichen Gerechtigkeit. Die soziale Gerechtigkeit hat, um es zu wiederholen, die Aufgabe, den angemessenen Ausgleich der wirtschaftlichen Güter innerhalb der Gesellschaft zu bewirken und zu sichern; es soll so den üblen Folgeerscheinungen der freien Konkurrenz und des privatwirtschaftlichen Prinzips der Wirtschaftlichkeit begegnet werden, indem nach den Grundsätzen eben der sozialen Gerechtigkeit ‚eine Rechts- und Gesellschaftsordnung geschaffen wird, die dem ganzen wirtschaftlichen Leben sozusagen die Form aufprägt‘, wie es in der Enzyklika ‚*Quadragesimo anno*‘ (n. 88) heißt, und die Gesellschaft zum wahren Sozialismus erhebt (n. 90)“ (S. 70). — Uns scheint, Schillings „Unterordnung“ hebe sich nicht sehr von J. Meßners „Nebenordnung“ ab.

Eine andere Kategorie moderner Autoren bezeichnet die soziale Gerechtigkeit als eine den drei anderen Arten *übergeordnete* Tugend. Als deren Hauptvertreter führt Höffner *Gustav Gundlach* an und zitiert aus dessen Werken die Stellen: „Solidarismus ist das Gesellschaftssystem, das die solidarische Verbundenheit jeder Gemeinschaft mit ihren Gliedern und der Glieder mit ihrer Gemeinschaft zum beherrschenden Prinzip menschlichen Zusammenlebens macht.“ Die bekannte Dreiteilung weist Gundlach mit den Worten zurück: „Denn erstens setzen diese Arten von Gerechtigkeit jeweils relativ abgeschlossene Gesellschaftsgebilde voraus, während das Prinzip

des Solidarismus als Lebensprinzip der Gesellschaft gerade das Rechtsprinzip ihres Werdens, ihres Sichgestaltens ist. Zweitens betrachten die genannten Arten von Gerechtigkeit die gesellschaftlichen Lebensvorgänge jeweils in einem statischen Ausschnitt, in einem Zustand, während das Prinzip des Solidarismus das Rechtsprinzip des Gesellschaftslebens gerade in seiner ständigen Bewegung, in seinem funktionalen Zusammenhang ist. Mithin entspricht dem Seins- und Rechtsprinzip des Solidarismus eine eigene Art von Gerechtigkeit: die soziale Gerechtigkeit“ (in Höffner S. 21 f.). Sodann hat sich nach Höffner auch O. v. Nell-Breuning „in letzter Zeit ausdrücklich zur Ansicht Gundlachs bekannt“ (S. 22).

II.

In einem zweiten Teile bespricht Höffner die Lehre der *scholastischen Theologie* von Albertus Magnus und Thomas von Aquin bis zur Gegenwart. Ohne Zweifel liegt in dieser Zusammenstellung eine sehr große Arbeit, der dankbare Anerkennung zu zollen ist. Da der Verfasser auch in seinen späteren Resultaten ganz auf den englischen Lehrer fußen will, ist ein längeres Verweilen bei Thomas von Aquin für ihn doppelt berechtigt (S. 29—41). „Bei der Durchsicht der Werke des heiligen Thomas stellt man fest, daß er in seinen früheren Schriften eine besondere Tugend der legalen Gerechtigkeit ebenso wenig wie seine Zeitgenossen . . . gekannt hat. Die Nichtbeachtung dieser Tatsache hat bisher nicht selten zu Unklarheiten und Mißverständnissen in der Auslegung des heiligen Thomas geführt. Man stellte nämlich die *Secunda Secundae* an die Spitze und versuchte dann, alle anderen Stellen in ihrem Sinne zu erklären“ (S. 29). Dann zeigt Höffner, wo bei Thomas unter legaler Gerechtigkeit einfach die allgemeine Gerechtigkeit und wo sie als besondere Tugend betrachtet werden muß. Die Lösung auf die thomistische Frage nach dem Wesen der besonderen Tugend der legalen Gerechtigkeit leitet Höffner sachgemäß mit einer Untersuchung über deren Formalobjekt ein: „Wir antworten, daß der heilige Thomas stets nur die *staatliche* Gemeinschaft und das staatliche Gesetz nennt. Die besondere Tugend der legalen Gerechtigkeit ist die Tugend des Staatslenkers und der Untertanen. Sie entspricht dem öffentlichen Recht, dem staatlichen Gemeinwohl. Der tiefste Grund ihrer spezifischen Eigenart ist ja gerade die spezifische Selbständigkeit des

staatlichen Gemeinwohles und des spezifischen Rechtes gegenüber der Summe der Einzelwohle und Einzelrechte. Somit ergibt sich, daß das Formalobjekt der besonderen Tugend der legalen Gerechtigkeit in den Verpflichtungen dem *staatlichen* Gemeinwohl gegenüber besteht“ (S. 32). „Wir kommen damit zu dem Ergebnis, daß das Formalobjekt der besonderen Tugend der legalen Gerechtigkeit nach der Auffassung des heiligen Thomas die streng rechtlichen Verpflichtungen gegen das staatliche Gemeinwohl sind“ (S. 34). — Sodann werden die bedeutenderen Theologen aller Jahrhunderte auf ihre Ansicht über die legale Gerechtigkeit (und soziale Liebe) geprüft.

Hier aber erheben sich unsere hauptsächlichsten Bedenken; Bedenken nämlich darüber, ob der Kreis für eine Untersuchung über die soziale Gerechtigkeit weit genug gezogen ist, wenn er bloß die *legale Gerechtigkeit* berücksichtigt (S. 26 oben). Und folgerichtig fügt sich das Bedenken an, ob bei bloßer Berücksichtigung der legalen Gerechtigkeit beim Aquinaten, dem Fürsten der Schule, bezüglich seiner Ansicht über die soziale Gerechtigkeit Genüge geleistet werde?¹⁾ Diese Einschränkung der Untersuchungen der scholastischen Theologen auf die legale Gerechtigkeit mindert unseres Erachtens den Wert der betreffenden Ausführungen, die denn auch leidlich kurz ausfielen. Auch hätten wir die Berichte der verschiedenen sozialen Wochen und Tagungen etwas mehr berücksichtigt gewünscht.

III.

Im dritten und letzten Teile gibt Höffner den „Versuch einer Lösung“ des Wesens der sozialen Gerechtigkeit, der „sich im wesentlichen jener Richtung anschließt, die durch den heiligen Thomas und die großen ihm folgenden Theologen D. Soto, Cajetan, Banez, Suarez, Tanner u. s. w. bestimmt wird“ (S. 66). Der einzelne, die Gemeinschaft und der Staat werden als Rechtssubjekte geprüft. Er kommt zu dem Ergebnis, „daß es — abgesehen von der Kirche — nur *eine* Art von Gemeinschaftsrecht gibt, nämlich das Recht der *staatlichen* Ge-

¹⁾ Vgl. A. J. Faidherbe, *De la justice distributive*; Paris, Librairie du Recueil Sirey 1934; B. Mathis, *Die Gesellschaftslehre des Mittelalters*, insbesondere nach dem heiligen Thomas von Aquin, in: *Gesellschaft heute*, XVI. Tagung des Verbandes Schweiz. Renaissance-Gesellschaften; Heß, Basel 1935.

meinschaft an ihre Glieder . . . Eigentliche strenge Rechtsverpflichtungen der Glieder den nichtstaatlichen Gemeinschaften gegenüber entspringen entweder der ausgleichenden Gerechtigkeit oder sie gehören letztlich in den Bereich des staatlichen Rechtes“ (S. 72 f.). Höffner kommt zu diesem Resultat, weil er nur „nach etwaigen eigentlichen strengen Rechtsforderungen dieser (nicht-staatlichen) Gemeinschaften *ihren Gliedern gegenüber*“ fragt (S. 72). Höffners Folgerungen daraus sind hauptsächlich folgende: „So verstanden kann ihr (der sozialen Gerechtigkeit) als Objekt nur das Recht der staatlichen Gemeinschaft den Bürgern gegenüber entsprechen. Ein davon spezifisch verschiedenes, besonderes Gemeinschaftsrecht innerstaatlicher Verbände ihren Gliedern gegenüber gibt es nicht. In den Rechtsbereich läßt sich also neben der bekannten, Jahrtausende alten Dreiteilung keine vierte Rechtsart einbauen. Mithin muß *das der sozialen Gerechtigkeit entsprechende Recht mit dem öffentlichen Recht, d. h. mit dem Objekt der legalen Gerechtigkeit, identisch sein, woraus weiter folgt, daß die soziale Gerechtigkeit von der legalen nicht unterschieden werden kann*. Wir müssen also jene Begriffsbestimmungen der sozialen Gerechtigkeit, die spezifisch eigene Rechtsarten vom Staate verschiedener Verbände voraussetzen, als ungeeignet ablehnen“ (S. 74). „Subjekt der sozialen Gerechtigkeit ist der Staatslenker und der Bürger. Vom Staatslenker verlangt diese Tugend, die Forderungen des Gemeinwohles in den jeweiligen Lagen klar zu erkennen und sie unter Berücksichtigung der gegebenen Verhältnisse mit politischer Klugheit zu verwirklichen . . . Ob und inwiefern der Bürger auch ‚architektonisch‘ Subjekt der sozialen Gerechtigkeit sein kann, hängt von der jeweiligen staatlichen Verfassung ab“ (S. 85 f.). Nachdem dann Höffner noch seinen Lösungsversuch mit der Enzyklika „Quadragesimo anno“ vergleicht, kommt er zur Behauptung: „Auf diese eigentliche Gemeinwohlgerechtigkeit der Enzyklika ‚Quadragesimo anno‘ trifft unsere Begriffsbestimmung der sozialen Gerechtigkeit zu. Nirgends läßt sich in der Enzyklika auf eine neue, vierte Art von Gerechtigkeit schließen. Im Gegenteil! Daß die soziale Gerechtigkeit nichts Neues ist, erklärt die Enzyklika ausdrücklich. Denn wer in sozialer Gerechtigkeit und sozialer Liebe die Gesellschaft erneuert, handelt ‚im engsten Anschluß an die Weisungen, die Leo zuerst erteilt hat und die wir hier in feierlicher

Weise von neuem als Lösung ausgeben' („Quadragesimo anno“)“ (S. 92).

Daß Pius XI. nicht von einer neuen, vierten Art von Gerechtigkeit ausdrücklich spricht, geben wir zu. Daß aber Höffners Lösungsversuch sich mit „Quadragesimo anno“ decke, können wir, bei aller Hochachtung vor seiner Arbeit, nicht einsehen, sondern müssen diese Ansicht, *salvo meliore iudicio*, ablehnen. Mehr als Umfrage und Anregung denn als allseitig begründete Theorie möchten wir abschließend einen eigenen Lösungsversuch anfügen, welcher auf gewisse Lücken in Höffners Darlegungen hinweisen wird.

IV.

Nach der Ansicht aller handelt es sich bei der sozialen Gerechtigkeit um ein Gemeinschaftsrecht, oder um eine Gemeinwohlerechtigkeit, oder wie immer der Ausdruck lauten mag. Da aber schon jede Art der Gerechtigkeit im strengen Sinne sich auf *andere* bezieht, also irgendwie „sozial“ veranlagt ist (*est relatio*), muß sich das Formalobjekt, der *respectus sub quo*, auf etwas *Besonderes* in der Gerechtigkeit beziehen. Wenn wir nun sowohl den heutigen allgemeinen Sprachgebrauch, als die verschiedenen päpstlichen Dokumente, insbesondere die Enzyklika „Quadragesimo anno“, als auch die Werke der Scholastiker und der modernen Soziologen *synthetisch* überprüfen, läßt sich unseres Erachtens ein gemeinsamer Nenner finden. Es ist die Forderung nach dem *jeweilig zur Wahrung oder Herstellung des harmonischen Gemeinwohles nötigen Ausgleiches*. Unter sozialer Gerechtigkeit wird man aus den angeführten Dokumenten und Autoren all das ableiten müssen, was im Rahmen der strikten Verpflichtung und moralischen Forderung *jeweils* zur Wahrung oder Herstellung des harmonischen Gemeinwohles notwendig ist. Erfüllt der Staat und die Gesellschaft *hic et nunc* — auch was die Wirtschaft betrifft — diese Aufgabe im Rahmen der Staatsgesetze, so wird *faktisch* die legale und soziale Gerechtigkeit, oder doch die legale und distributive Gerechtigkeit einerseits mit der sozialen Gerechtigkeit andererseits zusammenfallen.

Ist das nicht der Fall — was leider heute vielfach zutrifft —, so wird sich die soziale Gerechtigkeit von der legalen und distributiven abheben. Auch Höffner scheint dem *nolens volens* beizupflichten, wenn er S. 90 schreibt:

„Aber auch wenn keine Gesetze bestehen, würde sich eine ‚satte Bourgeoisie‘ und ein ‚leidenschaftlich gereiztes Proletariat‘ (‚Quadragesimo anno‘) gegen naturrechtliche Pflichten der sozialen Gerechtigkeit versündigen, falls sie eine dem Gemeinwohl entsprechende Bemessung der beiderseitigen Anteile verhindern wollten.“ Es gehen eben unter solchen Umständen *Gesellschaft und Naturrecht* dem Staat und seinem positiven Rechte vor, bzw. müßten sich diese letzten nach den ersteren richten. Ohne Zweifel unterscheidet „Quadragesimo anno“ genau zwischen Staat und Gesellschaft. Faktisch aber darf sich sicher die soziale Gerechtigkeit nicht nur auf das Naturrecht beziehen, sondern auch auf das richtige positive Gesetz, da ersteres nicht genügt und zu unbestimmt ist für die große Masse eines Volkes.

Weil *heute* anerkanntermaßen im individualistischen Staatswesen Einzelbürger und Staat allzu sehr unmittelbar einander gegenüber stehen; weil mit anderen Worten die wirtschaftlichen Zwischenverbände nicht selbständig genug in das Staatsganze eingefügt sind — unseres Erachtens wird Höffner der berufsständischen Ordnung nicht gerecht —, hat J. Meßner *heute* recht mit seiner Begriffsbestimmung der sozialen Frage. Tatsächlich betitelt dieser Autor sein größeres Werk als „die soziale Frage der *Gegenwart*“. Absolut jedoch und metaphysisch möchten wir die soziale Gerechtigkeit nicht so eng aufgefaßt wissen. Meßner scheint damit selbst einverstanden zu sein, wenn er schreibt, „Quadragesimo anno“ habe „offenbar eine den besonderen Umständen der heutigen Wirtschaft Rechnung tragende Anwendung der bisherigen Lehre von der Gerechtigkeit im Auge“ (a. a. O. S. 524). Aus dem gleichen Grunde müssen wir verstehen, wenn wir beim heiligen Thomas nicht solche Ausführungen finden, welche uns über das Wesen der sozialen Gerechtigkeit ganz befriedigende Auskunft geben. Die soziale Gerechtigkeit ist eben heute „der angemessene Ausgleich der wirtschaftlichen Güter innerhalb der Gesellschaft“ (O. Schilling, Katholische Wirtschaftsethik, S. 70).

Überlegen wir noch einen anderen Fall: Es wäre möglich, daß das Volk eines degenerierten Staates eines Tages so viele Diebstähle beginge, daß die Aufrechterhaltung des Gemeinwohles gefährdet wäre. Würde dann nur die kommutative Gerechtigkeit von Fall zu Fall verletzt? Unseres Erachtens nicht. Vielmehr würde auch das Gemeinwohl als solches gefährdet, also die soziale Gerech-

tigkeit. Es läge nämlich dann auch nicht nur eine Verletzung der allgemeinen oder gesetzlichen Gerechtigkeit vor. Denn nicht nur die Lebensrechte einzelner Menschen würden so beeinträchtigt, sondern auch das *Lebensrecht des Volkes*, nämlich das friedlich-schiedliche Zusammenleben der Menschen eines zum Staate verbundenen Volksganzen.

Noch näher liegt wohl folgende Möglichkeit: Die an die Regierung gelangte Staatsbehörde vergreift sich derart an den individuellen Rechten der Bürger, daß verschiedene Lebensrechte verletzt werden oder das Zusammenleben unerträglich ist. Wird hier nur die distributive Gerechtigkeit verletzt? Uns scheint, wiederum nicht allein, sondern auch die *soziale* Gerechtigkeit; denn es fehlt dann die Harmonie oder der Ausgleich im Ganzen, oder sogar die Möglichkeit, die wichtigsten Lebensziele zu verfolgen.

Sonach erscheint uns die soziale Gerechtigkeit als der *Ausgleich oder die Harmonie zwischen der legalen, distributiven und kommutativen Gerechtigkeit*. Sie ist der *Kreuzungspunkt* der altbewährten Dreiteilung und es wird immer wieder besonders nach ihr gerufen werden, wenn diese notwendige Harmonie arg gestört ist. Tatsächlich ist heute der Ruf nach ihr so berechtigt, weil unseres Erachtens besonders die *distributive* Gerechtigkeit nicht „klappt“, d. h. weil vielfach der Staat, d. h. die Staatsgesetze und die Staatsbehörden — wenn oft auch in guten Treuen — das wirkliche Gemeinwohl nicht zu wahren oder zu schützen vermögen. Und das deshalb, weil der Staat sich da und dort Aufgaben aufgeladen hat, die ihm nicht zukommen. Man denke nur an die Wirtschaft. Gerade darum versteht man *heute* unter der sozialen Gerechtigkeit meistens eine wirtschaftlich-ökonomische Gerechtigkeit.

Zu dem Gesagten gab Oskar Renz in einer Besprechung des Buches von A. Retzbach: „Die Erneuerung der gesellschaftlichen Ordnung nach der Enzyklika ‚Quadragesimo anno‘“ folgende Erhärtung: „In Rücksicht auf das soziale Gemeinwohl muß der Staat diesem Naturrecht (des gerechten Lohnes) mit allen Mitteln zum Durchbruch verhelfen. Und wenn in der heutigen Zeit die Verhältnisse nicht in allen Fällen einen solchen genügenden Lohn ermöglichen, dann verlangt die *justitia socialis* alsbald jene Veränderungen einzuführen, welche jedem erwachsenen Arbeiter einen Lohn ‚solcher Art‘ sicher-

stellen (vgl. Acta Ap. S. 1931, S. 200). Welche *justitia socialis* erfordert dies? Es ist die kommutative in Rücksicht auf die Naturrechte des Arbeiters, und es ist die legale in Rücksicht auf das soziale Allgemeinwohl des Staates. Daraus ergibt sich auch, daß man die soziale Gerechtigkeit nicht einfachhin mit ‚Gemeinwohlgerechtigkeit‘ übersetzen darf.“²⁾ Es scheint auch, daß *B. Bruin*, *Sociologische Beginselen* (Nr. 72, Nymwegen 1904) und *A. Michel*, *Question sociale et les principes théologiques* (S. 214–222, Paris 1921) ähnliche Ansichten vertreten.

Bedenken wir aber auch das Umgekehrte: In jenem Augenblicke, in welchem die altehrwürdige dreifache Gerechtigkeit derart wieder zum nationalen und internationalen Gemeingut geworden wäre, würde eine besondere soziale Gerechtigkeit zu betonen nicht mehr nötig sein, es sei denn eben als erreichte Harmonie aller dreien. Als Analogon dafür sei an folgendes gedacht: Wird unsere Gesellschaft wieder einmal derart allgemein nach christlichen Grundsätzen geleitet, daß sowohl das private wie das öffentliche, das religiöse wie das wirtschaftliche Leben echt christliches Gepräge zeigt, dann ist die Bezeichnung christlich-sozial überflüssig, und es genügt vollauf der Ausdruck: *christlich*.

Ein letzter Einwand: Haben wir aber bei dieser Auffassung streng wissenschaftlich ein *eigenes, metaphysisch-unwandelbares Formalobjekt* für die soziale Gerechtigkeit? Unseres Erachtens, ja. Nämlich, wie schon betont, der *Ausgleich* oder die *Harmonie* unter der richtig aufgefaßten legalen, distributiven und kommutativen Gerechtigkeit; ob der Schwierigkeit, dies zu erreichen, wahrlich theoretisch und praktisch „Objekts genug“. Und zwar muß das stets als ein streng forderbarer oder urgierbarer Ausgleich verstanden werden. Ein übriges muß der Tugenden Königin, die Liebe tun.

Man erlaube noch, auf gewisse Schwierigkeiten hinzuweisen, die unseres Erachtens in dem sonst ausgezeichneten Lehrbuche „*Summa Theologiae moralis*“ von *B. H. Merkelbach O. P.* vorliegen, hinzuweisen. In Nr. 252 ff. des 2. Bandes bespricht er die *partes subjectivae* der Gerechtigkeit. Er teilt mit Thomas von Aquin die Gerechtigkeit in eine legale oder allgemeine und in eine

²⁾ Schweiz. Kirchenzeitung 100 (1933, S. 134); vgl. das Werk desselben Verfassers: *Die Lösung der Arbeiterfrage durch die Macht des Rechtes*, Rüber, Luzern 1927.

partikuläre ein. Letztere zerfällt nach ihm in die kommutative und distributive. „Et ita tres sunt species iustitiae seu partes subiectivae, et non nisi tres.“ — Darf hier nicht das Bedenken erhoben werden, Subspecies dürften nicht in die gleiche Reihe wie die eigentlichen Species gestellt werden? Oder: Haben wir nach den Worten Merkelbachs nicht entweder *zwei* oder *vier* Arten von Gerechtigkeit, oder je nach dem Einteilungsgrund *zwei* Arten (*generalis* und *particularis*) und drei Arten (*legalis*, *distributiva*, *commutativa*)?

Merkelbach fährt aber fort: „Triplex est species debiti seu iuris reddendi: bonum enim debitum est vel bonum communitatis qua talis (bonum commune), quod ipsi reddendum est a privatis personis quae sunt eius membra; — vel bonum singularis personae quod unicuique reddendum est sive ab ipsa societate, — sive ab aliis privatis personis. Hinc triplex exigitur ordo: ordo partis ad totum — ordo totius ad partem — ordo partis ad partem. Primum respicit iustitia legalis quae ordinat subditos ad rempublicam, secundum iustitia distributiva quae ordinat rempublicam ad subditos, tertium iustitia commutativa quae ordinat privatum ad privatum. Quartus ordo non est possibilis, nec proinde quarta species iustitiae. Iustitia *legalis* est illa qua societatis membra ut talia (sive princeps sive subditi) tribuunt societati quidquid ipsi qua tali debetur ad procurandum bonum commune. Iustitia *distributiva* est illa qua respublica vel eius praesides communia bona seu munera et onera inter membra communitatis distribuunt iuxta singulorum dotēs, merita, facultates, et indigentias . . . Iustitia *commutativa* est illa qua homo privatus reddit homini privato id quod ipsi ex stricto iure debetur.“

So klar diese Einteilungen zu sein scheinen, dürfte doch etwas damit nicht abgeklärt sein. Es betrifft die Staatsautorität, den „princeps“. Denn bei der Legalgerechtigkeit wird die Staatsregierung schlechthin *neben* die „subditi“ gestellt; bei der distributiven Gerechtigkeit wird sie den „singuli“ *übergestellt*. Mit anderen Worten: An einer Stelle wird der Staat oder das Gemeinwohl sowohl den Obern wie den Untergebenen gegenübergestellt, im andern Falle nur den Untergebenen. Wenigstens kann es so verstanden werden. Daher dürfte es kommen, daß die Legalgerechtigkeit von den Autoren so verschieden aufgefaßt wird. Dies dürfte seinerseits der Grund sein, warum manche die soziale Gerechtigkeit schlechthin mit der Legalgerechtigkeit zusammenfallen lassen, während

andere sie der Legal- und Distributivgerechtigkeit gleichsetzen. Tatsächlich fordert das Volk von der *Regierung* die Verwirklichung der distributiven Gerechtigkeit; die Regierung aber vom Volke die Verwirklichung der *legalen* Gerechtigkeit in einem engeren Sinne, nämlich daß es dasjenige zum Gemeinwohl beiträgt, welches dazu notwendig ist. Gewiß gilt dies auch von der Regierung als Teil des Ganzen selbst; neben dieser Stellung muß jedoch die Regierung, sei es ein Fürst oder eine Volksvertretung, doch auch als *Staatsvertretung*, als Staatsautorität berücksichtigt werden, was unseres Erachtens in der angeführten Einteilung nicht genügend geschieht. Und eben hier liegt die Klippe der Meinungsverschiedenheit bezüglich der Legal- und Sozialgerechtigkeit. Nehmen wir nämlich den Fall an, eine *tatsächliche* staatliche Gesetzgebung sei durchaus ungenügend, das Gemeinwohl — und zugleich das berechtigte Privatwohl der Bürger — aufrecht zu erhalten, so ist mit diesem Augenblicke der Ruf nach der Sozialgerechtigkeit berechtigt, so wie es de facto das Rundschreiben „Quadragesimo anno“ tut. Natürlich soll dann de lege ferenda die Sozialgerechtigkeit zur Legalgerechtigkeit werden. Der Raum erlaubt es hier nicht, alle Stellen dieses Rundschreibens, an welchen von der Sozialgerechtigkeit die Rede ist, anzuführen. Aber wir bitten, all diese Stellen unbefangen zu untersuchen und nachzuweisen, wo die legale und wo die distributive (oder gar noch die kommutative) Gerechtigkeit in Tätigkeit treten muß, soll die erwünschte soziale und wirtschaftliche Harmonie erreicht werden. Gerade „Quadragesimo anno“ scheint uns recht zu geben, daß das Formalobjekt der Sozialgerechtigkeit in dieser Harmonie liege.

Der gelegentliche Beichtvater von Klosterfrauen.

Zu can. 522 und seiner neuesten Auslegung durch die Kodex-Interpretations-Kommission vom 12. Februar 1935.

Von Hochschulprofessor Dr Fuchs, Dillingen a. d. Donau.

Die Freiheit der Klosterfrau in der Wahl des Beichtvaters ist bekanntlich beschränkt. Doch hat die Kirche die ursprüngliche Strenge immer mehr gemildert und einen billigen Ausgleich zwischen der im Interesse der Gesamtheit geforderten straffen Disziplin und den berechtigten Bedürfnissen einzelner Klosterfrauen gesucht.