

Zum Begriff der *justitia socialis*

*Ergebnisse der theologischen Diskussion
seit dem Erscheinen der Enzyklika „Quadragesimo anno“ 1931*

Von Joachim Giers

Wenn die theologische Diskussion über den Begriff der *justitia socialis* auch nicht mit dem Erscheinen der Enzyklika *Quadragesimo anno* ihren Anfang nahm, so verdankt sie diesem Rundschreiben Papst Pius XI. doch wesentliche Förderung und Richtung. Nach 25 Jahren, die seither vergangen, scheint es gerechtfertigt, den Gang der Diskussion und ihre Ergebnisse zusammenzufassen, zumal das Ziel einer gerechten gesellschaftlichen Ordnung, die den Anforderungen der *justitia socialis* entspricht, nach wie vor vornehmste Aufgabe der Bemühungen aller Gutgesinnten ist.

Der Ausdruck *justitia socialis* war nicht neu. Die Forderung nach „sozialer Gerechtigkeit“ bedeutete einen sittlichen Aufruf zur Ordnung in Gesellschaft und Wirtschaft und findet sich in kirchlichen Verlautbarungen, in Werken von Theologen wie Soziologen sowie in politischen Programmen bereits vor dem Erscheinen der Enzyklika.¹⁾ Die Moraltheologen sahen indes in der sozialen Gerechtigkeit zumeist nur eine neue Bezeichnung für die herkömmliche *justitia legalis*, ohne einen sachlichen Unterschied zu machen.²⁾ Oswald v. Nell-Breuning³⁾ wie Otto Schilling⁴⁾ lenkten zwar die Aufmerksamkeit bereits auf naturrechtlich bedingte Verpflichtungen gegenüber dem Gemeinwohl, aber auch sie unterschieden nicht scharf zwischen *justitia legalis* und neuer *justitia socialis*. Französische Sozialethiker sahen in der „*justice sociale*“ insbesondere die harmonische Verbindung von *justitia legalis* und übernatürlicher wie natürlicher Liebe.⁵⁾ Allein im System des von Heinrich Pesch entwickelten Solidarismus war ein präziser Begriff der sozialen Gerechtigkeit gegeben, der auch nach dem Erscheinen von *Quadragesimo anno* in Geltung

¹⁾ Vgl. hierzu Joseph Höffner, *Soziale Gerechtigkeit und soziale Liebe. Versuch einer Bestimmung ihres Wesens*. Saarbr. 1935, 9 f., 87 ff.

²⁾ Siehe ebenda 11 f.

³⁾ Vgl. das Zitat bei Höffner a.a.O. 13.

⁴⁾ Otto Schilling, *Katholische Sozialethik*, Mch. 1929, 74: „Irrig wäre die Meinung, die Tugend der gesetzlichen Gerechtigkeit beziehe sich lediglich auf die positiven staatlichen Normen, denn diese haben doch ihre naturrechtliche Grundlage, also muß sich die gesetzliche oder soziale Gerechtigkeit selbstverständlich auch auf die einleuchtenden sozialen Pflichten erstrecken.“

⁵⁾ Vgl. M. S. Gillet, *Le moral et le social d'après saint Thomas*. In: *Mélanges Thomistes* 1923, 311—325. Et. Hugueny, *L'Etat et l'individu*. Ebenda 341—360. Th. Bésiade, *La justice générale d'après St. Thomas d'Aquin*. Ebenda 327—340.

blieb, und auf dessen sittliche Bedeutung noch einzugehen sein wird.⁶⁾ Mit der Enzyklika Q. a. waren nun allerdings sehr konkrete Ziele und Objekte der *justitia socialis* angegeben, wie gerechte Verteilung des Sozialproduktes⁷⁾, Sicherung eines gerechten Lohnes⁸⁾, Regelung der Wirtschaftsvorgänge⁹⁾ und Erneuerung der gesellschaftlichen Ordnung überhaupt.¹⁰⁾ Somit mußte auch die Frage gestellt werden, ob diese Ziele die Annahme einer eigenen Tugend der Gerechtigkeit bedingen, und in welcher Weise, mochte die Frage nach dem eigenen Tugendcharakter bejahend oder auch verneinend beantwortet werden, die *justitia socialis* in das herkömmliche Schema der Gerechtigkeit einzugliedern sei.

Die begriffliche Fassung dessen, was Q. a. mit *justitia socialis* hatte ausdrücken wollen, war nicht leicht, so daß Fritz Tillmann, der fünf Jahre nach dem Erscheinen der Enzyklika die ersten Ergebnisse der Diskussion in seinem Handbuch der kath. Sittenlehre zusammenfaßt, bekennen mußte: „Der ‚schillernde‘ Begriff bedarf noch der Klärung“.¹¹⁾ Aber auch nach einer über zwanzig Jahre währenden Diskussion stellt Werner Schöllgen im gleichen Handbuch der kath. Sittenlehre fest, daß die Bemühungen um die begriffliche Klärung und Zuordnung der *justitia socialis* zu den drei Grundformen der Gerechtigkeit „noch keineswegs zu einem befriedigenden Ergebnis geführt haben“.¹²⁾ Dieser Fehlschlag mußte sich nach Schöllgen sogar ergeben, weil die Ergebnisse der modernen Soziologie zu wenig zu Rate gezogen wurden.¹³⁾ Er lehnt grundsätzlich den Versuch ab, moderne sozialetische Probleme dadurch zu lösen, „daß man sie schematisch in die Schubläden der drei Formen der Gerechtigkeit hineinverfrachtet“¹⁴⁾. Hiermit scheint der systematische Ausgangspunkt und Angelpunkt der Diskussion aufgewiesen: ist es möglich, die Forderungen, welche die moderne Gesellschaft an die soziale Gerechtigkeit stellt, mit der traditionellen Gerechtigkeitslehre, die auf Aristoteles und Thomas ruht, zu erfassen? Die Mehrzahl der Forscher bejahen eine solche Möglichkeit, andere verneinen sie. Aber sowohl die Forscher, die von der traditionellen Lehre ausgehen, als auch diejenigen, die über sie hinauszugehen bereit sind, wählen recht verschiedene Wege in der Erklärung der *justitia socialis*. Der je verschiedene Ansatz bedingt eine Vielfalt von Erklärungen. Wir wer-

⁶⁾ Vgl. Heinrich Pesch, Lehrbuch der Nationalökonomie. Bd. II, Freiburg 1909, 224 f. Gustav Gundlach, Solidarismus. In: St G G Bd. IV, 1613—1621, bes. 1616. O. v. Nell-Breuning, Solidarismus. In: Wörterbuch der Politik V, 2 (Gesellschaftl. Ordnungssysteme) Frbg. 1951, 357—376, 368. Joh. Bapt. Schuster, Das Verhältnis der *justitia legalis* und *distributiva* zur *justitia socialis* in Quadagesimo anno mit besonderer Berücksichtigung der Lehre von Heinrich Pesch S.J. In: Schol 11 (1936) 225—242.

⁷⁾ Q. a. n. 57 sq. (Numerierung nach der Ausgabe von Gustav Gundlach, Die sozialen Rundschreiben Leos XIII. und Pius XI. Görres-Gesellschaft, Veröff. d. Sektion f. Sozial- u. Wirtschaftswissenschaft. III. Heft, ²Paderborn 1933), AAS 23 (1931) 196 sq.

⁸⁾ Q. a. n. 71. AAS 23 (1931) 200.

⁹⁾ Q. a. n. 101. AAS 23 (1931) 210.

¹⁰⁾ Q. a. n. 110, n. 126. AAS 23 (1931) 212, 218.

¹¹⁾ Fritz Tillmann, Die Verwirklichung der Nachfolge Christi. Handb. d. kath. Sittenlehre IV, 2. Düss. 1936, 321.

¹²⁾ Werner Schöllgen, Die soziologischen Grundlagen der kath. Sittenlehre. Handb. d. kath. Sittenlehre V, Düss. 1953, 23.

¹³⁾ Ebenda 23.

¹⁴⁾ Ebenda 27.

den uns daher den verschiedenen Erklärungsversuchen zuwenden müssen, zuerst denjenigen, die die *justitia socialis* in die traditionelle Lehre einordnen, darauf denjenigen, die durch Hervorhebung eines besonderen naturrechtlich-gesellschaftlichen und dynamischen Elementes im Begriff der *justitia socialis* über die traditionelle Lehre hinausgehen, und schließlich denjenigen, die der christlichen Tugend der *caritas* eine besondere Bedeutung für die Erklärung der *justitia socialis* zumessen. Diese Übersicht über die Richtungen, in welchen die Diskussion verlaufen ist, macht es möglich, einige Ergebnisse zu erkennen und zusammenzufassen, um endlich fragen zu können, ob auf Grund der bisherigen theologischen Diskussionen der Begriff der *justitia socialis* hinreichend geklärt scheint.¹⁵⁾

I. ERKLÄRUNGEN

A. Die traditionell-scholastische Erklärung der *justitia socialis*

Die scholastische Gerechtigkeitslehre sieht im sozialen Ganzen drei Grundverhältnisse gegeben: die Beziehungen der einzelnen zueinander, die Beziehung des sozialen Ganzen zu den einzelnen und der einzelnen zum sozialen Ganzen. Diesen drei Grundverhältnissen entsprechen drei Arten der Gerechtigkeit: *justitia commutativa*, *distributiva* und *legalis*.¹⁶⁾ Die ersten beiden bilden zusammen die *justitia particularis*, denn es geht bei beiden Arten um die Gerechtigkeit gegenüber einer einzelnen Person.¹⁷⁾ Die *justitia legalis* erstreckt sich auf das *bonum commune* und wird auch *generalis* genannt, da sie Akte aller Tugenden auf das Gemeinwohl hinordnen kann,¹⁸⁾ sie ist jedoch eine spezielle Tugend, da sie das *bonum commune* als das ihr eigene Objekt unter der besonderen Bewandnis des Rechtes erstrebt.¹⁹⁾ Zugleich ist vorausgesetzt, daß die Gesellschaft, in der diese drei Grundverhältnisse und Arten der Gerechtigkeit herrschen, die staatliche Gesellschaft ist.²⁰⁾

¹⁵⁾ Wir bedienen uns vornehmlich der Übertragung „soziale Gerechtigkeit“, weil dieser Ausdruck einmal im Hinblick auf die Termini ausgleichende, verteilende und legale Gerechtigkeit prägnanter scheint als die im deutschen Sprachgebrauch übliche und durch die amtliche Übersetzung eingeführte Übertragung „Gemeinwohlgerechtigkeit“, zum anderen, weil auch in den anderen Sprachgebieten die wortgetreue Übersetzung üblich ist. Siehe etwa A. Balterini, *Il concetto di giustizia sociale, negli scrittori cattolici moderni alla luce specialmente delle due encicliche di Pio XI Quadragesimo anno e Divini Redemptoris*. Lugano 1939. M. Sanchez Borrego, *Justicia social*. Zaragoza 1945. W. Ferree, *Introduction to Social Justice*. New York 1948.

¹⁶⁾ Vgl. Otto Schilling, *Die Staats- und Soziallehre des hl. Thomas v. Aquin*. 2Mch. 1930, 166 ff. Ders., *Katholische Sozialethik*. Mch. 1929, 272 ff. Josef Pieper, *Über die Gerechtigkeit*. Mch. 1953, 57 ff.

¹⁷⁾ Vgl. S. th. II II q. 58 a.7, 8; q.61 a.1

¹⁸⁾ Vgl. S. th. II II q.58 a.5, 6.

¹⁹⁾ Vgl. S. th. II II q.58 a.6.

²⁰⁾ Vgl. Otto Schilling, *Die Staats- und Soziallehre des hl. Thomas v. Aquin* 66 f. A. F. Utz, *Recht und Gerechtigkeit*. Die deutsche Thomas-Ausgabe. Bd. 18, Heid.-Mch. 1953, 562—564. Ebenda 452: „Während Aristoteles noch sehr stark an den griechischen Stadt-Staat dachte und von hier aus seine Philosophie über die Entstehung des Rechts begann, schreitet Thomas viel weiter in die Abstraktion, zum Staat an sich. Hier aber gilt uneingeschränkt, daß der Staat als die letzte und höchste Gesellschaft das oberste rechtliche Bezugssystem darstellt.“

In drei Richtungen geht nun etwa der Versuch, die *justitia socialis* dem traditionellen Schema der Gerechtigkeitsarten einzugliedern. Die erste Richtung ist durch das Bemühen gekennzeichnet, die Verwandtschaft von *justitia socialis* und *legalis* herauszustellen; der Verwandtschaftsgrad wird jedoch verschieden angegeben. Im Sinne der älteren Theologen sieht auch Joseph Höffner, dem das Verdienst zukommt, als einer der ersten im Anschluß an die scholastische Lehre eine Deutung des Wesens der *justitia socialis* vorgelegt zu haben, in ihr nur einen anderen Namen für die *justitia legalis*. Ihr Objekt sind die streng rechtlichen Forderungen der staatlichen Gesellschaft, wie sie im Gesetz ihren Ausdruck finden.²¹⁾ Zwar kennt er „naturrechtliche Pflichten der sozialen Gerechtigkeit“²²⁾, sie bedürfen jedoch der gesetzlichen Fassung. In neuester Zeit sieht auch noch G. Jarlot, Soziologe an der Gregoriana, in Legalgerechtigkeit und Sozialgerechtigkeit zwei Namen für dieselbe Sache.²³⁾

Diese einfache Gleichsetzung läßt jedoch die meisten Theologen unbefriedigt. Wenn schon Identität von *justitia socialis* und *legalis*, dann aber eine *justitia legalis* im Vollsinn, die sich grundsätzlich nicht nur auf die gesetzlich geregelten Rechtsansprüche des sozialen Ganzen erstreckt, sondern auch auf die vom Naturrecht gebotenen, die gesetzlich nicht gefaßt sind und vielleicht auch nie gefaßt werden. So insbesondere Otto Schilling²⁴⁾, Fritz Tillmann²⁵⁾, Gustav Ermecke²⁶⁾ und Marcel Reding²⁷⁾. Bei allen bleibt die *justitia socialis* der *legalis* ein- und untergeordnet, sie erstreckt sich auf die Rechtsmaterie, die noch der gesetzlichen Form mangelt, ist aber gleichsam auf diese hingeeordnet. In diesem Zusammenhang ist auch Jakob Gemmel zu nennen, der in seiner Studie „Die *justitia* in der Lehre des hl. Thomas“ die *justitia legalis* des Aquinaten im Sinne einer die naturrechtlich bedingten Pflichten umfassenden Gerechtigkeit erklärt²⁸⁾.

Von besonderer Bedeutung scheint der Versuch, die *justitia socialis* und *legalis* als zwei Unterarten der *justitia generalis* des Aquinaten zu erklären. Johannes Kleinhappl unterscheidet *justitia legalis* und *socialis* nach Material- und Formalobjekt, nach Subjekt und Terminus.²⁹⁾ Materialobjekt der Legalgerechtigkeit sind die Güter der staatlichen Gesellschaft, Formalobjekt deren Hinordnung auf das Wohl des Staatswesens, das er als *bonum realiter commune* umschreibt. Subjekt ist der Bürger, Terminus der Staat. Materialobjekt der Sozialgerechtigkeit sind die Erdengüter, Formalobjekt deren Hinordnung auf

²¹⁾ Jos. Höffner, *Soz. Gerechtigkeit* 81 f.

²²⁾ Ebenda 90.

²³⁾ G. Jarlot, *Compendium Ethicae socialis*. Rom 1951, 48.

²⁴⁾ Otto Schilling, *Handbuch d. Moraltheologie I*, Stuttg. 1952, 199 (n. 124). Ders., *Christl. Wirtschaftsethik*. ²Mch. 1954, 53 f. Ders., *Christl. Sozial- und Rechtsphilosophie*. ²Mch. 1950, 53.

²⁵⁾ Fritz Tillmann, *Handb. d. kath. Sittenlehre IV*, 2. Düss. 1936, 321 f.

²⁶⁾ J. Mausbach - G. Ermecke, *Katholische Moraltheologie III*. Mstr. 1953, 134 f.

²⁷⁾ Marcel Reding, *Philosophische Grundlegung der kath. Moraltheologie* (*Handb. d. Moraltheol.* Bd. 1). Mch. 1953, 125—132.

²⁸⁾ Jakob Gemmel, *Die justitia in der Lehre des hl. Thomas*. In: *Schol* 12 (1937) 204—228. Siehe bes. 217 ff., 223 ff.

²⁹⁾ Joh. Kleinhappl, *Der Begriff der „justitia socialis“ und das Rundschreiben „Quadragesimo anno“*. In: *Zeitschr. f. kath. Theol.* 58 (1934) 364—390.

alle Glieder der Menschengemeinschaft. Der hiermit erzielte Wohlstand aller Glieder der Gemeinschaft ist das *bonum logice commune*. Subjekt ist der Mensch, Terminus die einzelnen Glieder der Menschengemeinschaft. Ihm folgt im wesentlichen Wilhelm Heinen, ohne sich jedoch die von Kleinhappl vorgetragene Unterscheidung im Begriff des *bonum commune* zu eigen zu machen.³⁰⁾ Materialobjekt der Sozialgerechtigkeit wird für Heinen konkret das Eigentum in der gesellschaftlichen Ordnung, Formalobjekt die gerechte Verteilung. Heinen schlägt nun eine neue Einteilung der Gerechtigkeit vor, die sich jedoch noch ganz an die Lehre des Aquinaten anschließt. Wie die *justitia particularis* des hl. Thomas die *justitia commutativa* und *distributiva* umfaßt, so die *justitia generalis* die herkömmliche *legalis* und die neue *justitia socialis*.³¹⁾ Sehen wir hier von der begrifflichen Neufassung ab, so sind zwei sehr wesentliche Momente in den Untersuchungen von Kleinhappl und Heinen zu beachten, einmal die enge Verbindung von sozialer Gerechtigkeit und Verteilung, zum anderen die Unterscheidung von Staat und Gesellschaft, die wesentlich wird für die Unterscheidung von Legal- und Sozialgerechtigkeit.

Die Frage der gerechten Verteilung wurde für die zweite Richtung der auf dem Boden der traditionellen Lehre stehenden Erklärung bestimmend: die *justitia socialis* wird als Verbindung von *justitia legalis* und *distributiva* gesehen. Maßgebend für diese Auffassung war der von Heinrich Pesch entwickelte Begriff der sozialen Gerechtigkeit als der jeglicher Gesellschaft eigentümlichen Gerechtigkeit.³²⁾ Prinzip des menschlichen Zusammenlebens ist die solidarische Verbundenheit jeder Gemeinschaft mit ihren Gliedern und der Glieder mit ihrer Gemeinschaft, deren Ausdruck nun die soziale Gerechtigkeit ist.³³⁾ Pesch spricht von kontributiver und distributiver sozialer Gerechtigkeit, je nachdem, ob die Gemeinschaft etwas für das Sozialwohl fordert (*Sozialwohl in fieri*) oder den Gliedern Anteil am Sozialwohl gewährt (*Sozialwohl in facto esse*).³⁴⁾ Ausdrücklich sagt Gustav Gundlach, daß die soziale Gerechtigkeit „nicht wie die drei Arten der Gerechtigkeit nur e i n e r Richtung des Bindungsverhältnisses innerhalb der Gemeinschaft“ entspricht, „sondern gemäß dem Wesen der solidarischen Verbundenheit gerade der . . . D o p p e l richtung des Bindungsverhältnisses . . . sie wahrt die Rechte der Individuen und der Gemeinschaft z u g l e i c h“.³⁵⁾ Die herkömmlichen Arten der Gerechtigkeit betrachten nach Gundlach die gesellschaftlichen Lebensvorgänge jeweils in einem „statischen Ausschnitt“, während die soziale Gerechtigkeit das Dynamische im Gesellschaftsleben zur Geltung bringt.³⁶⁾ Sie wird, wie Nell-Breu-

³⁰⁾ Wilhelm Heinen, Die *justitia socialis*. In: Carl Feckes, *Scientia sacra*. Köln 1935, 298—327.

³¹⁾ Ebenda 327, mit Berufung auf die Thomasenz. Pius XI. „*Studiorum ducem*“ v. 29. 6. 1923: „ . . . in disciplina morum, in re sociali et in jure recte principia ponendo de *justitia legali* aut de *sociali* itemque de *commutativa* aut de *distributiva* . . .“ (AAS 15 (1923) 322).

³²⁾ H. Pesch, *Lehrb. d. Nationalökonomie* II, 224f.

³³⁾ Vgl. hierzu G. Gundlach, *Solidarismus*. In: *St G G* ^{IV}, 1613—1621, 1616. O. v. Nell-Breuning, *Solidarismus*. In: *Wörterbuch der Politik* V, *Gesellsch. Ordnungssysteme*, 357—376, 367 f.

³⁴⁾ A.a.O. 224 f.

³⁵⁾ G. Gundlach a.a.O. 1616.

³⁶⁾ Ebenda 1616.

ning sagt, „Ausdruck des funktionellen Zusammenhangs zwischen Gliedern und Ganzem in der ständigen Bewegung des gesellschaftlichen Lebensprozesses“. ³⁷⁾

Die Anhänger des Solidarismus sehen hier eine neue Gerechtigkeit. Der Dominikanertheologe Eberhard Welty faßt ebenfalls in sozialer Gerechtigkeit die herkömmliche *justitia legalis* und *distributiva* zusammen, für ihn ändert sich jedoch damit nichts an dem traditionellen Aufbau innerhalb der Gerechtigkeitstugend, die Arten derselben werden nur in ihrer Ergänzung betont. ³⁸⁾ Auch Arthur F. Utz steht für eine solche Erklärung ein. ³⁹⁾ Johann B. Schuster, der es sich angelegen sein läßt, die Übereinstimmung der Lehre Heinrich Peschs mit der Enzyklika *Q. a.* zu zeigen, bestimmt das Verhältnis von *justitia legalis* und *distributiva* in der sozialen Gerechtigkeit dahingehend, daß die *justitia socialis* primär die legale Gerechtigkeit ist, „die aber ihre natürliche Zielbefriedigung in der distributiven Gerechtigkeit findet“. ⁴⁰⁾

Eine dritte Richtung auf dem Boden der traditionellen Gerechtigkeitslehre faßt die drei Arten, die gesonderte Arten der Gerechtigkeit bleiben, als soziale Gerechtigkeit im Sinne einer Harmonie zusammen, die das „objektive Wohlgeordnetsein des sozialen Körpers“ besagt. Der Ausdruck „soziale Gerechtigkeit“ wird somit in einem metaphorischen Sinne gebraucht. So bereits Heinrich Pesch ⁴¹⁾, erwähnt sei ferner Wunibald Brachthäuser ⁴²⁾, neuerdings steht ebenfalls Gustav Ermecke dieser Lösung des Problems nahe. ⁴³⁾ Ewald Link sieht soziale Gerechtigkeit und Subsidiaritätsprinzip in engster Vereinigung: „wie der Sinn der Gesellschaft letzten Endes die ergänzende Hilfeleistung ist, ja wie sie diese selber ist, so ist die soziale Gerechtigkeit deren rechtliche Verwirklichung“. ⁴⁴⁾ Sie umfaßt die anderen Arten der Gerechtigkeit und erzielt und bedeutet die soziale Ordnung. ⁴⁵⁾ Auch Burkard Mathis ist hier zu nennen, der von einem Ausgleich zwischen *justitia legalis*, *distributiva* und *commutativa* spricht und hierin ein eigenes Formalobjekt der *justitia socialis* sehen will. ⁴⁶⁾

³⁷⁾ O. v. Nell-Breuning a.a.O. 368.

³⁸⁾ Eberhard Welty, Herders Sozialkatechismus I. Frbg. 1951, 266 ff.

³⁹⁾ A. F. Utz, Recht und Gerechtigkeit. Die deutsche Thomas-Ausgabe. Bd. 18, Heid.-Mch. 1953, 567.

⁴⁰⁾ J. B. Schuster, Das Verhältnis der *justitia legalis* und *distributiva* zur *justitia socialis* in Quadregesimo anno mit besonderer Berücksichtigung der Lehre von Heinrich Pesch S. J. In: Schol 11 (1936) 225—242. 230. Vgl. ebenda 240 f. Ders., *Philosophia moralis*. Frbg. 1950, 72 (n. 142): „*Iustitia socialis . . . coincidit cum iustitia legali. Eius conaturalis completio est iustitia distributiva.*“

⁴¹⁾ H. Pesch a.a.O. 224 f.

⁴²⁾ W. Brachthäuser, Gemeingut- oder Gesetzesgerechtigkeit. Köln o. J. (1941) 73—78.

⁴³⁾ J. Mausbach - G. Ermecke, Kath. Moraltheologie III, 135.

⁴⁴⁾ Ewald Link, Das Subsidiaritätsprinzip. Frbg. 1955, 104. Zum Ganzen ebenda 102—108.

⁴⁵⁾ Vgl. ebenda 107.

⁴⁶⁾ B. Mathis, Um die soziale Gerechtigkeit. In: Theol. Prakt. Quartalschrift 89 (1936) 289—309. Siehe bes. 304 ff.

*B. Naturrechtlich und gesellschaftlich bedingte Erklärung
der justitia socialis.*

In allen bisher skizzierten Erklärungen ist nicht wesentlich von der Dreiteilung der traditionellen Gerechtigkeitslehre abgegangen, und auch Kleinhappl und Heinen wahren die Verbindung mit der klassischen Gerechtigkeitslehre, indem sie die *justitia socialis* der *justitia generalis* des hl. Thomas unterordnen. Es wird später zu fragen sein, ob die Erklärungen, die dem Schema entsprechen, auch dem Geist des Aquinaten entsprechen. Während hier jedenfalls das Bemühen vorliegt, die *justitia socialis* mit den Denk- und Bauelementen der scholastischen Lehre zu deuten und begrifflich zu fassen, gewinnt sie in der dynamisch-naturrechtlichen wie in der soziologisch orientierten Erklärung ein ganz eigenes Gesicht. Als Vertreter der ersten Richtung können Alois Schrattenholzer, O. v. Nell-Breuning, Johannes Meßner und Josef Pieper genannt werden. Schrattenholzer spricht von einer „natürlichen Gemeinschaftsgerechtigkeit“, die sich auf alle aus dem Wesen der Gemeinschaft erfließenden Rechte erstreckt. Sie ist die Tugend, die uns geneigt macht, den Mitmenschen zu geben, was ihnen als Gliedern der Gemeinschaft gebührt, und äußert sich vornehmlich in Hilfe und Unterstützung, wo immer die Mit-Glieder derselben bedürfen. Gegenüber dem Haupt der Gemeinschaft zeigt sich diese Gerechtigkeit in der Unterwerfung unter seine Gesetze, so daß die *justitia legalis* im herkömmlichen Sinne Unterart dieser natürlichen Gemeinschaftsgerechtigkeit wird.⁴⁷⁾ Am bekanntesten dürfte die Erklärung der *justitia socialis* durch Nell-Breuning sein.⁴⁸⁾ Er bezeichnet sie als „Gemeinwohlgerechtigkeit“ und präzisiert dieselbe als *justitia legalis legis naturalis* und „Erfüllung alles dessen, was, ohne in Rechtsregeln gefaßt zu sein, aus allgemeinen naturgesetzlichen Rechtsgrundsätzen, insbesondere aus dem obersten Rechtsgrundsatz des Gemeinschaftslebens: *bonum commune esse servandum*, als Folgerung sich ergibt“. ⁴⁹⁾ Da das Gemeinwohl sich inhaltlich stets wandelt, besitzen Recht und Gerechtigkeit eine Dynamik. Das Gemeinwohl stellt „unablässig an alle Organe und Glieder der Gemeinschaft Forderungen neuartigen, oft geradezu umwälzend neuen Inhalts“. ⁵⁰⁾ Johannes Meßner betont ebenfalls die dynamisch-naturrechtliche Eigenart der *justitia socialis*, die in besonderer Weise die Ordnung der sozialen Gruppen untereinander zu gewährleisten hat. ⁵¹⁾ Sie führt „jede soziale Gruppe in ihrer organisatorischen Einheit wie in ihren einzelnen Gliedern dazu . . . , jeder anderen ihren Anteil am Sozialwohl zu geben, auf den sie entsprechend der Leistung, mit der sie zu seinem Zustandekommen beiträgt, ein Recht hat“. ⁵²⁾ Ihr Bereich ist das wirtschaftlich-soziale Leben, das sich nicht mit dem staatlichen Leben, welches seinerseits durch die *justitia legalis* geordnet wird, deckt. ⁵³⁾ In gleicher Weise sieht Josef Pieper in

⁴⁷⁾ A. Schrattenholzer, *Soziale Gerechtigkeit*. Graz 1934, 60 f.

⁴⁸⁾ Vgl. Wörterbuch der Politik III (Zur sozialen Frage). Frbg. 1949, 29—36.

⁴⁹⁾ Ebenda 32.

⁵⁰⁾ Ebenda 36.

⁵¹⁾ Joh. Meßner, *Soziale Gerechtigkeit*. In: St G G ⁵IV, 1664—1669. Ders., *Das Naturrecht*. ²Innsbr. 1950, 220 f. Ders., *Zum Begriff der sozialen Gerechtigkeit*. In: *Die soziale Frage und der Katholizismus*. Paderborn 1931, 416—435. Siehe bes. 432—435.

⁵²⁾ Joh. Meßner, *Zum Begriff der soz. Gerechtigkeit* 433.

⁵³⁾ Vgl. ebenda 432. St G G ⁵IV, 1667.

sozialer Gerechtigkeit eine „Gerechtigkeit im Verhältnis der gesellschaftlichen Schichten und Klassen“. ⁵⁴⁾ In diesen Erklärungen gewinnt die *justitia socialis* einen eigenen Charakter, durch den sie sich streng von der *justitia legalis* im staatlichen Machtbereich unterscheidet.

Die soziologisch orientierte Erklärung geht nun von der konkreten Form der Gesellschaft aus. Nach Werner Schöllgen ⁵⁵⁾ kann nur die Beachtung der Ergebnisse der modernen Soziologie dem Verständnis der *justitia socialis* näherbringen, denn diese Wissenschaft allein gibt über das Verhältnis der Kräfte in der Gesellschaft, die es zu ordnen gilt, Auskunft. Ziel der Sozialgerechtigkeit ist auch für ihn das Gemeinwohl, dem „eine wohlgeordnete, in einem labildynamischen Gleichgewicht lebende Hierarchie von Gliedgemeinschaften bis hinab zur Einzelperson“ zu dienen hat. ⁵⁶⁾ Die Gesellschaft ist nun aber keineswegs dem Staat gleichzusetzen, dieser ist vielmehr in dem Kräftespiel der Gesellschaft „nur einer der Partner“ ⁵⁷⁾. Hiermit ist der ganz eigene Charakter der *justitia socialis* gegenüber dem der staatlichen Gesetzesgerechtigkeit ausgesprochen. „Die ‚*justitia socialis*‘ fordert weniger den Gesetzesjuristen, sondern mehr den Sozialpolitiker; sie formuliert sein Arbeitsprinzip.“ ⁵⁸⁾

Das von Schöllgen vorgetragene Anliegen einer soziologisch orientierten Erklärung der *justitia socialis* findet sich nun zu gleicher Zeit von A. F. Utz in der Deutschen Thomas-Ausgabe exakt behandelt, und zwar von dem Unterschied her, der zwischen dem thomasischen Gemeinwohlbegriff und der Auffassung vom Gemeinwohl in der modernen Gesellschaft besteht. ⁵⁹⁾ Das *bonum commune* ist für Thomas eine vorgegebene sittliche Größe, die ein „absolutes Soll“ darstellt, sich an alle „zur gemeinsamen Verwirklichung eines gemeinsamen Ideales“ richtet ⁶⁰⁾, geprägt und bestimmt durch die allen gemeinsame *natura humana*. ⁶¹⁾ Die *justitia legalis* richtet die einzelnen als Teile des Ganzen auf dieses Ziel aus, und jeder einzelne findet sein persönlich-sittliches Leben im Gemeinwohl wieder. ⁶²⁾ Das Gemeinwohl im modernen Sinne ist jedoch nicht primär sittlich bestimmt, sondern besteht in der rechtlichen Koordinierung der vielen in Gemeinschaft lebenden Einzelmenschen, die als ganz individuelle,

⁵⁴⁾ Jos. Pieper, *Die Neuordnung der menschlichen Gesellschaft*. Ffm. o. J. (1932) 15.

⁵⁵⁾ W. Schöllgen, *Die soziologischen Grundlagen der kath. Sittenlehre*. Düss. 1953, 23—30.

⁵⁶⁾ Ebenda 30.

⁵⁷⁾ Ebenda 29.

⁵⁸⁾ Ebenda 30.

⁵⁹⁾ A. F. Utz, *Recht und Gerechtigkeit*. Die deutsche Thomas-Ausgabe Bd. 18, Heid.-Mch. 1953, 564—571. Ders., *Das Subsidiaritätsprinzip* (Sammlung *Politeia* II). Heidelberg 1953, 13 ff. Vgl. zum Ganzen A. P. Verpaalen, *Der Begriff des Gemeinwohls bei Thomas v. Aquin* (Sammlung *Politeia* IV). Heidelberg 1954. Allerdings betont Utz mit Recht, daß „die Annahme einer *justitia socialis* keine soziologische, sondern eine zu tiefst rechtsphilosophische Erkenntnis“ ist (Besprechung zu W. Schöllgen, *Die soziologischen Grundlagen der kath. Sittenlehre*. Düss. 1953. In: *Freib Zschr Phil Theol* 2 (1955) 374—378, 375). Dennoch dürfte seine Erklärung hier ihren Platz finden, da er von dem konkreten Befund der heutigen Gesellschaftsordnung ausgeht, die durch die zur Geltung gebrachten vorstaatlichen Einzelrechte charakterisiert ist.

⁶⁰⁾ A. F. Utz, *Recht und Gerechtigkeit* 567.

⁶¹⁾ Ebenda 566.

⁶²⁾ Vgl. A. F. Utz, *Das Subsidiaritätsprinzip* 14.

vorstaatliche Rechtsträger zu betrachten sind.⁶³⁾ Somit ist die Gemeinwohl-gerechtigkeit des Aquinaten etwas ganz anderes als die moderne Sozialgerech-tigkeit, die zwar Koordinierung einzelner Rechtsträger ist, aber nicht Einigung durch ein von der natura humana aufgewiesenes sittliches Ziel. Diese sittliche Aufgabe muß nun in der modernen aufgesplitterten Gesellschaft die soziale Liebe, von „Quadragesimo anno“ so oft gefordert, übernehmen. „Die soziale Liebe rettet also jenen ethischen Teil in der Gemeinschaft, der eigentlich Auf-gabe der sozialen Gerechtigkeit sein müßte, wenn wir jene Gemeinschaft hät-ten, welche den alten ethischen Begriff des Gemeinwohls noch als Grundnorm des Zusammenlebens erfüllt.“⁶⁴⁾ Damit hat Utz die verschiedene Struktur der thomasischen Legalgerechtigkeit und der modernen Sozialgerechtigkeit auf-gewiesen, er warnt zugleich vor der verhängnisvollen Folge, „bei dieser neuen Sicht des Gemeinwohls und des gesellschaftlichen Aufbaues die Orientierung am Absoluten zu vergessen“.⁶⁵⁾

C. Sozial-christliche Erklärung der *justitia socialis*.

Es fehlt auch nicht der Versuch, die *justitia socialis* weniger von der traditio-nellen Gerechtigkeitslehre oder den Forderungen der modernen Gesellschaft her zu erklären, als vielmehr aus genuin christlichen Gedanken. So geht Bern-hard Häring bei der Erklärung der Sozialgerechtigkeit von der natürlichen Gemeinschaftsgerechtigkeit Schrattenholzers aus und lenkt wie dieser die Auf-merksamkeit auf die „naturhaften Rechte der Gemeinschaft und ihrer Glieder“.⁶⁶⁾ Es geht ihm um die Gerechtigkeitspflichten, „die unmittelbar aus der sozialen Natur des Menschen wie aus der sozialen Zweckbestimmung der Erdengüter erfließen“.⁶⁷⁾ Das Ziel ist vornehmlich Hilfe: „Bezüglich des unver-schuldet Bedürftigen begründet die soziale Gerechtigkeit ein striktes Recht auf die notwendige Hilfe aus dem Überfluß des Nächsten, insoweit er mit diesem durch Bande der Gemeinschaft solidarisch verbunden ist“.⁶⁸⁾ Sie fordert, „daß auch der einzelne, ohne auf ein Gesetz zu warten, dem Bedürftigen von seinem Überschuß das zukommen lassen müsse, worauf er ein naturhaftes Recht hat, das heißt was er braucht, um menschenwürdig zu leben“.⁶⁹⁾ Was im Verhält-nis der einzelnen Glieder zueinander gilt, trifft auch für das Zusammenleben der Völker zu: „Das Volk, das Überfluß hat, ist verpflichtet, dem von Natur karg bedachten Nachbarvolk von seinen Überschußgütern soviel abzutreten, daß es wenigstens menschenwürdig und sittlich gesund leben kann“.⁷⁰⁾ Wie sehr diese Forderungen den Rahmen des bisher von der sozialen Gerechtigkeit Erwarteten sprengen, zeigt auch die Umschreibung als „Familiengerechtigkeit der Kinder Gottes“. „Sie läßt sich“, wie Häring sagt, „nur verstehen im Glau-ben an Gott, den Geber aller irdischen Gaben und Kräfte, den Vater aller Men-schenkinder“, und setzt die Liebe als „Motivkraft . . . und als Sehkraft für das, was jeweils das Gerechte ist“ voraus.⁷¹⁾

⁶³⁾ A. F. Utz, *Recht und Gerechtigkeit* 567; ders., *Subsidiaritätsprinzip* 15 f.

⁶⁴⁾ *Recht und Gerechtigkeit* 567 f.

⁶⁵⁾ Ebenda 567.

⁶⁶⁾ Bernhard Häring, *Das Gesetz Christi*. Frbg. 1954, 514. Zum Ganzen ebenda 514—517.

⁶⁷⁾ Ebenda 516.

⁶⁸⁾ Ebenda 516.

⁶⁹⁾ Ebenda 515 f.

⁷⁰⁾ Ebenda 516.

⁷¹⁾ Ebenda 517.

Hiermit ist der von einigen französischen Sozialethikern entwickelte Gedanke, daß in der sozialen Gerechtigkeit eine Verbindung von Gerechtigkeit und natürlicher wie übernatürlicher Liebe zu sehen sei⁷², in einer Weise abgewandelt, daß die Liebe das Dominierende in dieser Tugend geworden ist, während der Bezug auf die Gerechtigkeit, insbesondere auf die Gesetzesgerechtigkeit, in den Hintergrund tritt.

II. ERGEBNISSE DER DISKUSSION

Wenn wir versuchen, einige Ergebnisse der Diskussion zusammenzufassen, und zwar unter dem in der Einleitung hervorgehobenen Gesichtspunkt des Verhältnisses der Sozialgerechtigkeit zu der thomasischen Gerechtigkeitslehre, so lassen sich etwa drei Sätze formulieren.

1. Die thomasische Gerechtigkeitslehre ist in sich geschlossen und läßt keinen Raum für eine weitere Art der Gerechtigkeit.

Die drei Grundformen der Gerechtigkeit entsprechen bei Thomas in vollständiger Weise den gesellschaftlichen Grundverhältnissen, wie sie sich im Gemeinwesen finden. Es ist höchst bemerkenswert, daß Josef Pieper in der Studie „Über die Gerechtigkeit“, die die Gerechtigkeitslehre des Aquinaten zum Inhalt hat, nicht ein einziges Mal den Namen, geschweige denn das Anliegen der *justitia socialis* erwähnt, da die Ordnung des Gemeinwesens mittels der drei Arten der Gerechtigkeit hinreichend gesichert scheint.⁷³)

Es ist daher zu beachten, daß alle Erklärungen, die von dem herkömmlichen Schema der Gerechtigkeitsarten ausgehen, wohl sehr Wesentliches zum Ausdruck zu bringen vermögen, jedoch den Rahmen der thomasischen Gerechtigkeitslehre sprengen. So der Versuch, in der *justitia socialis* eine Gerechtigkeit zu sehen, die sich in besonderem Maße auf naturrechtlich bedingte Pflichten erstreckt, mag sie nun der thomasischen Legalgerechtigkeit untergeordnet oder nebengeordnet werden. Hier ist etwas sehr Richtiges erkannt, die strenge Legalgerechtigkeit des Aquinaten scheint jedoch eine solche Ergänzung um die naturgesetzlichen Forderungen auszuschließen. Joseph Höffner hat in überzeugender Weise nachgewiesen, daß die *justitia legalis* des hl. Thomas als eigene Tugend sich nur auf das staatliche Gesetz bezieht.⁷⁴) Wohl kennt Thomas eine *justitia legalis* in einem allgemeinen Sinne als „jegliche Tugend“, die Akte aller auf das Gemeinwohl bezogenen Tugenden in sich begreifen und so-

⁷²) Vgl. die Lit.-angaben Anm. 5. Siehe auch Hyaz. Hering, *Charité d'hier, justice d'aujourd'hui?* In: *Miscellanea moralia in honorem Arthur Janssen*. Gembloux 1948, I, 309—328.

⁷³) Jos. Pieper, *Über die Gerechtigkeit*. München 1953, 57—65. Indirekt dürfte die Möglichkeit einer Weiterentwicklung angedeutet sein, wenn Pieper sagt (ebenda 65): „Sieht es nicht so aus, als werde die Gerechtigkeit überhaupt und insgesamt angetastet, sobald einer im Ernst behaupten wollte: es gebe gar nicht diese drei aufeinander nicht rückführbaren Grundverhältnisse des Gemeinlebens, und folglich auch nicht diese drei Grundgestalten von Gerechtigkeit? Anscheinend bedarf es mindestens solcher Dreierheit, damit der höchst vielschichtigen Realität Genüge geschehe, die hinter dem so leichthin gehandhabten Begriffspaar ‚Individuum und Gemeinschaft‘ in Wahrheit steht.“

⁷⁴) Jos. Höffner, *Soziale Gerechtigkeit* 32. Vgl. zum Ganzen ebenda 32 ff.

mit menschlichem wie göttlichem Gebot, nicht nur dem staatlichen Gesetz entsprechen kann.⁷⁵⁾ Hier handelt es sich also um eine Tugend allgemeiner Sittlichkeit, nicht jedoch um die *justitia legalis* des konkreten Gemeinwesens und als solche um eine spezielle Tugend. Wie sehr *justitia legalis* für Thomas eine Tugend im Bereich der staatlichen Gesetzgebung ist, zeigt die Unterscheidung der Weise, wie sie sich bei *princeps* und *subditus* findet.⁷⁶⁾ Die mögliche Fassung der Legalgerechtigkeit als Tugend allgemeiner Sittlichkeit soll als Ansatz für ein weiteres Verständnis der *justitia legalis*, die also auch die naturrechtlichen Forderungen in sich schließt, nicht verkannt werden, es handelt sich jedoch nicht mehr um die Legalgerechtigkeit des Aquinaten in ihrem speziellen Sinne, insofern sie sich als besondere Art von *justitia commutativa* und *distributiva* unterscheidet.

Die Verbindung von *justitia legalis* und *distributiva* und ihre Vereinigung zur sozialen Gerechtigkeit, in welcher nunmehr das wechselseitige Verhältnis von Ganzem und den einzelnen Gliedern in e i n e r Tugend zum Ausdruck kommt, liegt nahe, entspricht aber wiederum nicht dem Sinne des Aquinaten. Der einzelne ist nach Thomas Teil des Ganzen und durch die *justitia legalis* auf das Ganze ausgerichtet. Für das umgekehrte Verhältnis des Ganzen zu seinen Gliedern gilt jedoch eine eigene Tugend, die als Einzelgerechtigkeit bezeichnet wird, „obwohl es dabei“, wie Utz bemerkt, „doch eigentlich auch nur um das Gemeinwohl gehen kann, insofern eben der einzelne seine Eigenrechte im Gemeinwohl besitzt“.⁷⁷⁾ Es ist Thomas „noch nicht gelungen, die Identität zwischen Gemeinwohlgerechtigkeit und austeilender Gerechtigkeit zu erkennen, obwohl er hierzu alle nötigen Elemente in der Hand hatte“.⁷⁸⁾ Die e i n s e i t i g e Betrachtung der *justitia legalis*, die also eine zweite Tugend notwendig machte, hat ihren Grund im Begriff des Gemeinwohls, das als ethische Größe, und als solche von der *natura humana* bestimmt, jedem menschlichen Handeln Norm wird und nur e i n e Tugend in e i n e r R i c h t u n g fordert.⁷⁹⁾ In der Verschmelzung von *justitia legalis* und *distributiva* liegt zwar durchaus eine Möglichkeit, sie entspricht aber nicht der Auffassung des Aquinaten.

Am nächsten kommt es dem Sinne des hl. Thomas, in der sozialen Gerechtigkeit die Harmonie der drei Arten zu sehen, die gerechte Ordnung und den Frieden im Gemeinwesen.⁸⁰⁾ Es fällt damit aber die Annahme einer eigenen Tugendhaltung, was jedoch unvereinbar scheint mit den konkreten Angaben ihres Zieles in den päpstlichen Lehräußerungen der neueren Zeit. Im übrigen scheint der Ausgleich der verschiedenen Rechte um einer Harmonie im Ganzen oder um des sozialen Friedens willen mehr Sache der Klugheit als einer eigenen Art der Gerechtigkeit.

⁷⁵⁾ Siehe Belege bei Höffner a.a.O. 29—31. O. Schilling, *Handbuch der Moraltheologie I*, Stuttgart 1952, 197 f. (n. 124).

⁷⁶⁾ S. th. II II q. 58 a. 6 i. c. a. Vgl. Höffner a.a.O. 32.

⁷⁷⁾ A. F. Utz, *Recht und Gerechtigkeit* 565.

⁷⁸⁾ Ebenda 565.

⁷⁹⁾ Vgl. hierzu ebenda 566 ff.

⁸⁰⁾ Vgl. Otto Schilling, *Die Staats- und Soziallehre des hl. Thomas v. Aquin.* 2Mch. 1930, 66 f. Eberhard Welty, *Gemeinschaft und Einzelmensch.* 2Salzbg.-Lpz. 1935, 226 ff.

2. Es ist eine neue Art der Gerechtigkeit anzunehmen, die im besonderen Sinne als Gesellschaftsgerechtigkeit zu gelten hat. Durch ihr sittliches Ziel, das *bonum commune*, ist die Kontinuität mit der traditionellen Lehre gewahrt.

Dies scheint insbesondere durch die von der thomasischen Auffassung abweichende Erklärung des Gemeinwohls und damit auch der Gemeinwohlgerechtigkeit in neuerer Zeit, wie A. F. Utz gezeigt hat, nahegelegt zu sein.⁸¹⁾ Die Forderung der modernen Sozialgerechtigkeit ist durch die heutige Gesellschaft bedingt, die anders struktuiert ist als die des hl. Thomas. Die moderne Gesellschaft ist weder durch eine von allen anerkannte ethische Anschauung geeint, noch durch ein gemeinsames ethisches Ziel, das *bonum commune* im thomasischen Sinne, geordnet. Die Ordnung wird heute Aufgabe eines neuen gesellschaftlichen Rechtsprinzips, das die natürlichen Forderungen der einzelnen Gesellschaftsglieder oder Gruppen zur Geltung und Anerkennung bringt. Von diesem Tatbestand und dieser Forderung legt die Enzyklika Q.a. Zeugnis ab, indem sie der *justitia socialis* stellt, die nicht zum Aufgabenbereich der bisherigen Arten der Gerechtigkeit gehören können. So die Verteilung der Erdgüter nach den Normen des Gemeinwohls und der Gemeinwohlgerechtigkeit⁸²⁾, Sicherung eines für den Unterhalt der Familie hinreichenden Lohnes⁸³⁾, Lenkung und Zügelung der wirtschaftlichen Macht⁸⁴⁾ um eines geordneten gesellschaftlichen Lebens willen.⁸⁵⁾ Die Forderung nach sozialer Gerechtigkeit wird in mannigfachen Verlautbarungen Pius XII. wiederholt, so etwa hinsichtlich der Güterverteilung⁸⁶⁾ und der Überwindung des Klassenhasses und Klassenkampfes⁸⁷⁾, aber auch neue Ziele treten ins Blickfeld, wie etwa Wohnungsbau⁸⁸⁾, Sicherung des Bauernstandes⁸⁹⁾ u. a. Es ist überwiegend der gesellschaftlich-wirtschaftliche Raum, in welchem die soziale Gerechtigkeit nach diesen Äußerungen wirksam wird, nur ganz selten wird etwa ihre Wirkkraft im staatlichen Raum erwähnt.⁹⁰⁾ Sie ist im besonderen Sinne Gesellschaftsgerechtigkeit. Joseph Höffner betont zwar sehr stark, daß die in Q.a. genannten Forderungen der sozialen Gerechtigkeit strenge Forderungen des staatlichen Gemeinwohls darstellen und sich an die gesetzgebenden Gewalten richten.⁹¹⁾ Daher auch die Gleichsetzung von *justitia legalis* und *socialis* bei Höffner.⁹²⁾ An dieser Auffassung ist ganz gewiß richtig, daß die Forderungen der sozialen Gerechtigkeit, die zumeist naturrechtlicher Art sind, selbstverständlich Gegenstand der Gesetzgebung werden können, und oft wird die

⁸¹⁾ Vgl. Lit.-angaben Anm. 59.

⁸²⁾ Q. a. n. 58, AAS 23 (1931) 197.

⁸³⁾ Q. a. n. 71, AAS 23 (1931) 200.

⁸⁴⁾ Q. a. n. 88, AAS 23 (1931) 206.

⁸⁵⁾ Q. a. n. 110, AAS 23 (1931) 212.

⁸⁶⁾ A. F. Utz - J. F. Groner, *Aufbau und Entfaltung des gesellschaftlichen Lebens. Soziale Summe Pius XII. Frbg. Schweiz 1955. I, n. 94* (Anspr. v. 23. 2. 1944 an Pfarrer und Fastenprediger Roms), AAS 36 (1944) 85 sq.

⁸⁷⁾ *Soziale Summe I, n. 718* (Anspr. v. 1. 5. 1953 an italienische Arbeitsgruppen), AAS 45 (1953) 291.

⁸⁸⁾ *Soziale Summe I, n. 1010 f.* (Anspr. v. 24. 7. 1949 an Frauen der Kath. Aktion Italiens), AAS 41 (1949) 418.

⁸⁹⁾ *Soziale Summe I, n. 2435* (Brief an Leiter der Soz. Wochen Kanadas v. 31. 8. 1947), AAS 39 (1947) 479.

⁹⁰⁾ *Soziale Summe I, n. 685* (Anspr. v. 13. 6. 1943 an italienische Arbeiter), AAS 35 (1943) 174.

⁹¹⁾ Jos. Höffner, *Soziale Gerechtigkeit* 89 ff.

⁹²⁾ Vgl. ebenda 92.

staatliche Autorität dringendst diese Forderungen geltend zu machen haben. Wir werden jedoch nicht sagen können, daß sie ausschließlich durch die staatliche Gesetzgebung zur Beachtung und Befolgung vorgelegt werden oder vorgelegt werden müssen, da eine solche Belastung des gesetzgeberischen Apparates nicht dem Gesellschaftsbild entspricht, wie es in der Enzyklika gezeichnet ist.⁹³⁾ Vielmehr fordert die gesellschaftliche Bezogenheit der Glieder und Gruppen ein vom staatlichen Gesetz unabhängiges Rechtsprinzip, das in der sozialen Gerechtigkeit seinen Ausdruck findet.

Wesentlich ist, daß die soziale Gerechtigkeit um des Gemeinwohles willen gefordert wird. Das besagt zwar keine Identität mit der Legalgerechtigkeit des Aquinaten, jedoch die Wahrung der Kontinuität mit der klassischen Gerechtigkeitslehre. Sie wird die Gerechtigkeit der „tragisch gespaltenen Gesellschaft“⁹⁴⁾, ihr Ziel ist das *bonum commune*, welches beim Aquinaten das in der Gemeinschaft verwirklichte Gut sittlicher Vervollkommnung bedeutet, in der modernen Gesellschaft hingegen Einheit in Gerechtigkeit darstellt.

3. In dieser neuen Gesellschaftsgerechtigkeit sind die drei Wesensmerkmale jeder Gerechtigkeit gegeben.

Sie ist erstens „*ad alterum*“⁹⁵⁾, mag es nun um das einzelne Gesellschaftsglied, eine gesellschaftliche Gruppe oder das gesellschaftliche Ganze gehen. Bedeutsam ist, daß „der andere“ zugleich in gesellschaftlicher Verbundenheit gesehen wird.

Sie erstreckt sich zweitens auf ein „*debitum*“, ein rechtlich Geschuldetes. Die klassische Lehre spricht vom *debitum legale*. Thomas meint jedoch hiermit nicht nur die Verpflichtung auf Grund eines Gesetzes und somit der legalen Gerechtigkeit, vielmehr erstreckt sich nach seiner Lehre jede wirkliche Gerechtigkeit auf ein *debitum legale*.⁹⁶⁾ Es könnte somit auch die Verpflichtung der *justitia socialis* als *debitum legale* bezeichnet werden. Um jegliche Gefahr eines Mißverständnisses auszuschalten und den eigenen Rechtscharakter dieses *debitum* zu kennzeichnen, könnte es vielleicht *debitum sociale* genannt werden. Die Sicherung dieses *debitum* durch die christliche *caritas* und somit die Versuche, die *justitia socialis* in einer engen Verbindung mit der christlichen Liebe zu sehen und sie als Einheit zweier Grundhaltungen, der Gerechtigkeit und der Liebe zu deuten, bergen die Gefahr in sich, das der Gerechtigkeit eigene *debitum* zu übersehen. Sie sind hingegen wertvoll, wenn sie die Beiseelung der echten Gerechtigkeit durch die *caritas* als *forma virtutum* zum Ausdruck bringen wollen.

Jede echte Gerechtigkeit muß drittens die *aequalitas* wahren.⁹⁷⁾ Nach der klassischen Lehre ist die Bestimmung der Gleichheit am reinsten nur bei der *justitia commutativa* möglich, bei den beiden anderen nur annähernd. Am schwierigsten scheint es bei der *justitia socialis*. In welcher Weise soll etwa das Recht sozialer Gruppen konkret bestimmt werden? Um der Bestimmung dieses Rechtsanspruches willen scheint eine Gliederung der Gesellschaft höchst an-

⁹³⁾ Siehe Q. a. n. 76 sqq., n. 109, AAS 23 (1931) 202 sqq., 211.

⁹⁴⁾ Soziale Summe II, n. 2889.

⁹⁵⁾ S. th. II II q. 57 a. 1; q. 58 a. 2.

⁹⁶⁾ S. th. II II q. 80. Vgl. S. th. II II q. 108 a. 2 ad 1: „... *recompensatio debiti legalis pertinent ad justitiam commutativam*...“

⁹⁷⁾ S. th. II II q. 57 a. 2: „... *jus sive justum est aliquod opus adaequatum alteri secundum aliquem aequalitatis modum*...“

gemessen, da die Gliedgemeinschaften die Rechtsansprüche einigermaßen gerecht angeben und mit den Forderungen der anderen in Einklang bringen könnten.⁹⁸⁾

Wenn wir die bisherige Diskussion überschauen, so stellen wir zwar die Einmütigkeit aller Erklärer hinsichtlich des Zieles der Sozialgerechtigkeit, das Gemeinwohl, fest, jedoch herrscht keineswegs Übereinstimmung in der Fassung des konkreten Zieles, was nun das *bonum commune* fordert oder beinhaltet. Damit ist zugleich die so verschiedenartige Deutung des Tugendcharakters der *justitia socialis* gegeben. Die Unsicherheit hinsichtlich der Bestimmung des konkreten Zieles liegt jedoch durchaus in der Natur der Sache, denn die Forderungen der Sozialgerechtigkeit sind nach einem Wort Pius XII. „überall die gleichen in ihrer abstrakten Formulierung, ihre konkrete Form hängt freilich auch von den Umständen der Zeit, des Ortes und der Kultur ab“.⁹⁹⁾ Sie hängen, wie wir deutend sagen können, von den jeweiligen gesellschaftlichen Verhältnissen ab, die ja gerade die Annahme einer eigenen Sozial- oder Gesellschaftsgerechtigkeit als berechtigt erscheinen lassen und fordern. Diese Sozialgerechtigkeit wird zwischen zwei Extremen stehen. Sie ist einerseits nicht die Legalgerechtigkeit der traditionellen Lehre, weder die Legalgerechtigkeit in ihrer umfassenden sittlichen Bedeutung, die sie bei Thomas auf Grund eines bestimmten, der Lehre zugrunde liegenden Gesellschaftsbildes besitzt, noch die Legalgerechtigkeit in der Bedeutung von Gesetzs-gerechtigkeit und Gesetzesgehorsam, wie sie zumeist verstanden wird, da die ethische Schau des Aquinaten fremd geworden ist. Sie ist andererseits nicht eine Gerechtigkeit, die sich etwa auf alle natürlich-sittlichen Forderungen und Pflichten in den Gemeinschaften und in der Gesellschaft erstreckt, so daß auch die Pflichten in der Ehe und Familie als solche der sozialen Gerechtigkeit zu verstehen wären.¹⁰⁰⁾ Vielmehr werden nur jene natürlich-sittlichen Forderungen zu ihrem Bereich gehören, die sich aus der gerechten Erzielung und Sicherung des gesellschaftlich-wirtschaftlichen Wohles ergeben und einer gesetzlichen Regelung nur schwer oder gar nicht zugänglich sind. Die Selbständigkeit als Tugend und die Begrenzung ihres Objektes auf das gesellschaftlich-wirtschaftliche Wohl scheinen durch die geschichtlichen Bedingtheiten, die zur Forderung der sozialen Gerechtigkeit geführt haben, durch die päpstlichen Lehräußerungen und durch die Klärung, die der Begriff der *justitia socialis* in der bisherigen Diskussion gefunden hat, nahegelegt und gefordert.

⁹⁸⁾ Vgl. Bruno Molitor, Warum Soziale Gerechtigkeit? Schriftenreihe d. Arbeitsgem. kath.-sozialer Bildungswerke in der Bundesrepublik Deutschland. XIV, Grundfragen der Sozialethik 2. Paderborn o. J. 29 f.: „Wenn mithin die Soziale Gerechtigkeit ihre gesellschaftsordnende Wirkung zeitigen soll, werden zwei Voraussetzungen je länger je mehr unerlässlich sein: ein den gegenwärtigen Sozialstrukturen entsprechender Aufbau von gesellschaftlichen Gliedgemeinschaften innerhalb des staatlich geeinten Volkes mit echten Kompetenzen (Leistungsgemeinschaftliche Ordnung) und eine Beschränkung der staatlichen Gesetzgebung auf Bereiche und Angelegenheiten, die der staatspolitischen Gestaltung fähig und bedürftig sind.“

⁹⁹⁾ Soziale Summe I, n. 2656 (Anspr. an die Teilnehmer des ersten Kongresses der Europäischen Union der Rechnungsführer v. 10. 10. 1953).

¹⁰⁰⁾ So bei Karl Grosam, Die soziale Gerechtigkeit im Sinne der Enzyklika *Quadragesimo anno*. In: Theol.-Prakt. Quartalschrift 91 (1938), 40—57, 258—271, 483—501. Siehe bes. 500 f.