

SAMMLUNG POLITEIA

Veröffentlichungen des Internationalen Instituts
für Sozialwissenschaft und Politik
Universität Freiburg/Schweiz

Herausgegeben von Prof. Dr. A. F. Utz

Bd. X

SOZIALETHIK

I. Teil:

Die Prinzipien der Gesellschaftslehre

ARTHUR-FRIDOLIN UTZ

SOZIALETHIK

MIT INTERNATIONALER BIBLIOGRAPHIE

I. TEIL:

DIE PRINZIPIEN DER GESELLSCHAFTSLEHRE

F. H. KERLE VERLAG · HEIDELBERG - VERLAG E. NAUWELAERTS · LÖWEN

2., unveränderte Auflage

Copyright 1964 by F. H. Kerle Verlag, Heidelberg und Verlag E. Nauwelaerts, Löwen
Recht der Übersetzung beim Internationalen Institut für Sozialwissenschaft und Politik,
Universität Freiburg (Schweiz)

Druck: F. Schmitt, Siegburg (Rhld.)

VORWORT

Der Titel dieses Werkes „Sozialethik“ mag manchem Leser mißverständlich vorkommen. Er will nämlich gerade das nicht bezeichnen, was darunter in der modernen Ethik, namentlich in jener, die unter dem Einfluß der englischen Empiristen steht, verstanden wird. Dennoch bestehe ich auf diesem Titel, um dem Wort jenen Sinn wiederzugeben, der ihm eigentlich zukommt.

Das Hauptanliegen dieses Werkes ist die systematische Darstellung jener Ethik, welche für die Gesellschaft als Ganzes verbindlich ist. Erörterungen allgemein ethischer Fragen, der ethischen Werte an sich, auch aller jener Moralprobleme, die den einzelnen Menschen angehen, sollten sorgsam gemieden werden. Für eine wissenschaftliche Behandlung ist die strenge Einweisung eines jeden Gegenstandes an seinen systematischen Ort wesentliche Voraussetzung. Dem Praktiker mag es zwar willkommen sein, alle einen bestimmten Stand betreffenden Fragen zusammengestellt zu finden. Wer z. B. Anwälte, Ärzte, Unternehmer, Arbeiter usw. zu betreuen hat, wünscht allgemein zu erfahren, welche sittlichen Aufgaben dem Anwalt, Arzt, Unternehmer, Arbeiter usw. gestellt sind. Doch wollte ich keine Standesethik schreiben. Es geht in der Sozialethik um die Struktur, um das Gefüge sittlich-rechtlicher Art, dem der einzelne sich einzuordnen hat, nicht eigentlich um die individuellen Tugenden, deren er bedarf, um seinen Beruf im Sinne seiner sittlichen Vollendung auszuüben.

Die Erfassung des Sozialen war mir ein Hauptanliegen. Darum die langen Erörterungen im zweiten Kapitel dieses Bandes. Das Sozialethische bei strenger Ausgliederung von all dem, was in die allgemeine Ethik oder Individualethik hineingehört, systematisch aufzubauen, habe ich mir in diesem fünfbändigen Werk vorgenommen.

Wer sich mit der Sozialethik auch nur ein wenig beschäftigt hat, weiß um die Schwierigkeiten eines solchen gewagten Unternehmens.

Dieser erste Teil behandelt jene Probleme, welche die Gesellschaft als solche betreffen. Lange Zeit war die Sozialethik nichts anderes als eine Ethik der Politik. Dagegen ist es uns heute greifbar geworden, daß es ein gesellschaftliches Leben geben muß, das zwar im Staat sein Dasein führt, aber doch nicht staatlich ist. Der Sozialethiker hat darum zunächst die grundsätzlichen Gestaltungsnormen des sozialen Lebens als solchen zu untersuchen.

Jenen Lesern, die auf einem vom christlichen Denken völlig verschiedenen Boden stehen, möchte ich versichern, daß ich meine Gedanken, so sehr sie, wie ich hoffe, mit den christlichen Gesellschaftsprinzipien übereinstimmen, nicht theologischen oder glaubensmäßig gebundenen Anschauungen entliehen habe. Ich möchte also mit jedem denkenden Menschen ins Gespräch kommen, ohne in ihm das gleiche religiöse Bekenntnis vorauszusetzen. Dann und wann wird beiläufig das Blickfeld in theologische Weiten geöffnet, einzig aus dem Grunde, um dem Christen zu zeigen, daß auch die Kirche als gesellschaftliches Gefüge den wesentlichen gesellschaftlichen Strukturgesetzen nicht entgeht. Manchmal war es auch angezeigt, im christlich Denkenden jene Assoziationen zu wecken, die ihm von seinem Glauben her den an sich rein rationalen Sachverhalt in hellerem Lichte zeigen. Wenn der Philosoph z. B. von einer allgemeinen sittlichen Schwäche spricht, die den Menschen gegenüber dem Eigenwohl empfänglicher macht als gegenüber dem Gemeinwohl, denkt der Christ an die „Ersünde“ und wird so intensiver mit jenem erfahrungsmäßigen Phänomen verbunden.

Das elfte Kapitel hat nun allerdings in dem Wort „christlich“ ein theologisches Antlitz. Die Rechtfertigung dieser Überschrift befindet sich am Schluß des besagten Kapitels. Dort wird der Leser auch erfahren, daß die vorgetragene Lehre nicht nur theologischen Ursprunges ist.

Besonderes Gewicht legte ich darauf, den Anschluß an die Tradition des abendländischen Sozialdenkens zu finden. Darum da und dort die geschichtlichen Exkurse. Aus diesem Grunde nahm ich sehr oft auf *Thomas von Aquin* Bezug. Diesem Zwecke dienen auch die beiden Textsammlungen, deren zweite ich meinem ehemaligen Studenten *Dr. A. P. Verpaalen* verdanke. Ich glaube nicht, daß auch

der beste Kenner der thomistischen Soziallehre noch einen weiteren entscheidenden Text aus *Thomas von Aquin* zur Lehre vom Gemeinwohl beizubringen imstande wäre. Ich denke, daß gerade Hochschuldozenten froh um diese Sammlungen sein werden, weil sie auf diese Weise für ein spezialisiertes Seminar über *Thomas von Aquin* das nötige Textmaterial in der Originalsprache zur Hand haben.

Diesem Zweck, die Seminararbeiten an den Hochschulen zu erleichtern, dient auch die umfangreiche BIBLIOGRAPHIE. In diesem ersten Teil sind naturgemäß nur jene Veröffentlichungen angeführt, die entweder als Ganzes oder teilweise allgemeine Fragen der Sozialethik behandeln. *Die Bibliographien zu Einzelfragen erscheinen in den folgenden Teilen der Sozialethik.* Der Leser wolle sich also noch gedulden.

Im alphabetischen Literaturverzeichnis befinden sich nur jene Titel, die irgendwo auch in der systematischen Aufteilung auftreten. Veröffentlichungen, die sich weder als Ganzes noch teilweise über die in diesem Band behandelten Probleme äußern, auf die ich aber beiläufig in meinem eigenen Text zu sprechen komme, werden in der „Bibliographie“ nicht aufgeführt. Über das alphabetische Autorenverzeichnis läßt sich der Ort ihrer Zitation leicht ermitteln.

Selbst jene in meinem Text beiläufig zitierten Publikationen, die zwar sozialetische Probleme besprechen, aber weder als Ganzes noch teilweise zu einer in diesen Band gehörenden Frage Stellung nehmen, sind nicht mehr in der Bibliographie aufgeführt. Sie werden später an entsprechendem Ort ihren bibliographischen Ehrenplatz erhalten. Die Bibliographie dieses ersten Teiles der Sozialethik sollte ihre Geschlossenheit nicht verlieren. Im selben Sinne wird auch in den späteren Bänden verfahren.

Streng genommen nicht sozialetischen, sondern rein soziologischen Gehaltes sind die bibliographischen Angaben in Kapitel 4a und 4d. Warum diese Inkonsequenz? Die Soziologie (4a) wurde einzig aus diesem Grunde aufgenommen, um dem Sozialethiker einige Hinweise für jenes Fach zu geben, das seinem Arbeitsgebiet sachlich am nächsten steht. Es sollte also in grober Auswahl nur das aufgeführt werden, was ihm zur Orientierung auf „fremdem“ Felde dienlich sein kann. Die Soziologie des religiösen Lebens (4d)¹ ist

¹ Was dieser Begriff besagt und wie er sich von dem der Religionssoziologie unterscheidet, wird in Kapitel 4 dargestellt.

ein neues soziales Forschungsgebiet, das noch mehr als die reine Soziologie für die Sozialethik, überhaupt für die Ethik ausgewertet wird. Es sind fast durchweg Ethiker (Moral- und Pastoraltheologen), die sich damit befassen. Es war also angezeigt, auch hier — wenn gleich außerhalb der Sozialethik — bibliographische Hilfe zu leisten. Daß nun auch noch die „Religionssoziologie“ (4d₁) Eingang in die Bibliographie fand, ist dem üblen Zufall zuzuschreiben, daß der französische Ausdruck „sociologie religieuse“ sehr oft mit „Religionssoziologie“ wiedergegeben wird. Um dieses Mißverständnis beheben zu helfen, d. h. um die Soziologie des religiösen Lebens (sociologie religieuse) unmißverständlich von dem abzugrenzen, was eigentliche Religionssoziologie im Sinne von *E. Tröltzsch* ist, dazu wurden zum Überfluß *einige* Titel aus der Religionssoziologie angeführt. Diese Titel sollten also nur dazu dienen, denjenigen, der „Soziologie des religiösen Lebens“ sucht, von der Idee zu befreien, er müßte sein Arbeitsmaterial bei der „Religionssoziologie“ aufstöbern.

In Kapitel 11 behandle ich in meinem Text nur den Personalismus als Sozialsystem. Eigentlich war daran gedacht, an dieser Stelle einen allgemeinen Einblick in die verschiedenen Gesellschaftstheorien zu geben. Doch hätte dies zu weit geführt. Auch wäre dabei nicht mehr als eine wörterbuchartige Zusammenfassung zustande gekommen. In der Bibliographie wurde der Rahmen immerhin insofern weiter gespannt, als wenigstens die im christlichen Denken verwurzelten Sozialtheorien angeführt werden: außer Personalismus noch Solidarismus, „christliche Soziallehre“, worunter alle jene sozial-ethischen Veröffentlichungen begriffen sind, die sich irgendwie im Titel oder im Inhalt als „christlich“ bezeichnen, ohne sich genauerhin als „Solidarismus“ oder „Personalismus“ auszugeben, und schließlich der „christliche Sozialismus“.

Entsprechend der Anlage des ganzen Werkes war also immer der Gesichtspunkt der „Sozialethik“ Richtweiser für die Bibliographie. Aus diesem Grunde sind allgemein ethische Werke nicht zitiert, es sei denn, sie enthalten zu einem Teil typisch sozialetische Traktate. Namentlich im englischen Sprachgebiet erschienen eine Reihe von Veröffentlichungen unter dem Namen „Social Ethics“ oder auch „Social Philosophy“, die zum Teil nichts anderes als allgemein ethische Traktate sind. Hier hat der Individualist *George Bentham* sein Unwesen getrieben. Diese Literatur zu zitieren, widersprach dem

Charakter des Werkes. Sollte es mir gelingen, nach Fertigstellung der Sozialethik auch noch eine allgemeine Ethik zu schreiben, dann werden auch diese Titel, die übrigens im Internationalen Institut für Sozialwissenschaft und Politik (Fribourg) bereits bibliographisch erfaßt sind, veröffentlicht.

In der Bibliographie über die „Soziale Frage“ (10) wurde das Thema „Kirche und soziale Frage“ untergeteilt in „evangelisch“ und „katholisch“. So verlangte es der Begriff „Kirche“. Dagegen wurde sonst in der gesamten Bibliographie ein solcher Unterschied nirgendwo gemacht. Es sei auch eigens darauf hingewiesen, daß unter 10 nur jene Veröffentlichungen genannt wurden, die sich betont mit der sozialen Frage beschäftigen. Man kann also in 10b und 10c keine Liste aller katholischen bzw. evangelischen sozialetischen Publikationen suchen. Auf die Bibliographierung der päpstlichen Verlautbarungen und deren Übersetzungen wurde verzichtet. Die hauptsächlichsten päpstlichen Verlautbarungen sind in den beiden Werken von *Marmy* und *Utz-Groner* zu finden. Dort wird auch auf die Fundstellen der Originale hingewiesen.

Werke, die eine umfangreichere Bibliographie enthalten, wurden mit dem lateinischen, in eckiger Klammer stehenden Wort „Bibliographia“ versehen. Das lateinische Wort ist im Hinblick darauf, daß die Sozialethik zugleich auch in Französisch und Spanisch erscheint, gerechtfertigt. Aus demselben Grunde wurde für die Abkürzung S (= Seite) der Buchstabe p (= pagina) gewählt.

Polykopierte Werke, so wertvoll sie auch sein mögen, wurden nicht in die Bibliographie aufgenommen.

Bezüglich des *Zeitraumes* der Bibliographie sind noch einige Bemerkungen angebracht. An sich war ursprünglich beabsichtigt, nur die Nachkriegsliteratur aufzuführen. Dies wolle der Leser beachten. Dennoch wurde der Nützlichkeit wegen auch die frühere Literatur mitberücksichtigt, wiewohl verständlicherweise nicht im selben Umfange wie die zeitgenössische. Man hätte sich sonst im Uferlosen verirrt. Immerhin wird diese Zusammenstellung so, wie sie nun einmal vorliegt, jedem Suchenden sicherlich gute Dienste leisten. Die Bibliographie schließt mit dem Jahr 1955 (einschließlich). Nur aus besonderen Gründen wurde der eine oder andere spätere Titel noch

mitaufgenommen. Alle Publikationen nach 1955 werden in folgender Veröffentlichung ebenso alphabetisch und systematisch aufgeführt und außerdem kritisch besprochen: *A.-F. Utz, W. Büchi und H.-Th. Conus*, Bibliographie der Sozialethik, Darstellung und Kritik, Verlag Herder, Freiburg im Breisgau (erscheint in zwangloser Folge).

Die Titel (vor allem auch die Zeitschriftenartikel) wurden nicht unbesehen aus irgendwelchen Bibliographien abgeschrieben, sie wurden vielmehr, soweit dies überhaupt möglich war, an der Veröffentlichung selbst *kontrolliert*. Diese Kontrolle war deshalb wichtig, weil die Überschriften von Büchern und Artikeln sehr oft dem Inhalt gar nicht entsprachen. Der Leser wolle darum, wenn er eine Veröffentlichung an einer anderen Stelle systematisch eingeordnet findet als der Titel es vielleicht erwarten ließe, nicht gleich auf einen Irrtum schließen. Die einzelnen Publikationen wurden dort eingeordnet, wohin ihr Inhalt, nicht ihr Titel, wies, bzw. wo sie für den Sozialethiker von Bedeutung sind.

Es bestand das Bestreben, allgemeine Sammelwerke und ähnliches entsprechend ihren Einzeltraktaten aufzuteilen, namentlich dann, wenn es sich um verschiedene Autoren handelte. Sie sind außerdem als Ganzes noch aufgeführt, wenn sie zu einem beträchtlichen Teil von allgemein sozialem Interesse sind.

Dagegen hätte es zu weit geführt, die Handbücher (4c₁) aufzugliedern. Der Suchende wolle darum bei allen Einzelfragen sich auch noch in den aufgeführten Handbüchern umsehen.

Es ist selbstverständlich, daß eine Veröffentlichung durch ihre Aufnahme in die Bibliographie dem Wahrheitsgehalt nach nicht gewertet ist.

Der Leser wolle bedenken, daß es sich um eine *internationale* Bibliographie handelt, die geistige Erzeugnisse aus sechs Sprachgebieten (deutsch, französisch, englisch, italienisch, spanisch und holländisch) umfaßt. Dieser umspannenden Weite entsprechend wäre es sinnlos gewesen, weniger wichtige Publikationen zu erwähnen. Zu einer dienlichen Bibliographie gehört auch die Selektion. Was hier nicht aufgenommen werden konnte, befindet sich in der umfassenden Kartei unseres Institutes. Sie steht jedem Studenten und Forscher zur Verfügung. Wenn aber ein Autor glaubt, er sei benachteiligt worden, dann wolle er mir dies mitteilen. Ich bin gerne bereit, ein Versehen

durch einen Nachtrag im zweiten Teil der Sozialethik (Rechtsphilosophie) wiedergutzumachen. Übrigens sei verraten, daß bereits jetzt schon eine Anzahl von Publikationen auf der Liste des „Nachtrages“ steht. Es handelt sich dabei um Titel, die uns trotz angestrengter Bemühungen bis heute unzugänglich und darum unkontrollierbar geblieben sind.

Trotz der vielen Mitarbeiter und trotz der sich nun über ein Jahrzehnt hinziehenden Suchaktionen bleibt die Bibliographie hinter dem zurück, was man „vollkommen“ nennt. Ich möchte den Leser z. B. auf eine Inkonsequenz hinweisen. Nicht überall sind die Vornamen der Autoren ausgeschrieben, und nicht überall ist die Seitenzahl der Bücher angegeben. Was die Vornamen der Autoren betrifft, so war es manchmal überhaupt unmöglich, sie zu ermitteln, weil sie in der Veröffentlichung nicht angegeben waren. Ferner hatten wir zu Anfang in unseren Karteien die Vornamen abgekürzt, wie dies früher in Literaturverzeichnissen durchweg Sitte war. Auch die Seitenzahlen der Bücher führten wir anfangs nicht. Erst später fanden wir diese Angaben für den Suchenden überaus nützlich. Wir hätten nun diese doppelte Inkonsequenz sehr einfach umgehen können, wenn wir alle Vornamen abgekürzt und die Seitenzahlen überhaupt nicht erwähnt hätten. Aber wozu dieser Formalismus? Unser Leitmotiv war: dem Forscher zu dienen, soweit es uns möglich war.

Wir sind überzeugt, daß diejenigen, die schon einmal selbst mühsam in Bibliographien und Bibliotheken gestöbert haben, um das Ausmaß der geleisteten Arbeit wissen und gerne die eine oder andere Unvollkommenheit in Kauf nehmen, wenn sie nur eine Erleichterung auf dem Weg zu geeigneter Literatur erfahren. Die vielen Anfragen um Zusammenstellung von Literaturverzeichnissen beweisen uns, daß ein wahres Bedürfnis nach einer Bibliographie der Sozialethik besteht.

A.-F. Utz

DIE MITARBEITER

In der Ausarbeitung meines Textes erhielt ich reiche Anregungen durch *H. H. Prof. Dr. J. F. Groner*. Auch *H. Prof. Dr. P. Jäggi* verdanke ich wertvollen Rat. *Gräfin Brigitte von Galen*, Assistentin am Internationalen Institut für Sozialwissenschaft und Politik (Fribourg), las mit Aufmerksamkeit das Manuskript und verhütete so manche Mißverständnisse.

Die Thomastexte zum Traktat über das Gemeinwohl (Anhang II) wurden, wie bereits erwähnt, von *Dr. A. P. Verpaalen* zusammengestellt. Sie sind übrigens in seiner gründlichen Veröffentlichung: „Der Begriff des Gemeinwohls bei Thomas von Aquin“ (Bd. VI der Sammlung *Politeia*), systematisch dargestellt und in Diskussion mit den Vertretern des modernen Personalismus ausgewertet.

Die BIBLIOGRAPHIE konnte natürlich nur in organisierter Gemeinschaftsarbeit entstehen. Ich habe zwar selbst regen Anteil daran genommen, zumal mir viel daran lag, das gesamte internationale Schrifttum zu kennen. Ich habe auch selbst die Kontrolle an ausländischen Bibliotheken durchgeführt. In Zweifelsfällen, ob etwas aufgenommen oder gestrichen werden sollte, lag die Verantwortung der Entscheidung bei mir.

Die gesamte Organisation und Leitung der bibliographischen Arbeiten hatte ich jedoch Herrn *Wilhelm Walter*, Assistent an unserem Internationalen Institut, übertragen. Mit gründlicher Fachkenntnis, peinlicher Genauigkeit, beispielhafter Zuverlässigkeit und Hingabe hat er diesen Auftrag durchgeführt. Er hat die bibliographischen Quellen ausfindig gemacht und einen beträchtlichen Teil der Literatur selbst kontrolliert. Ohne seinen stets opferbereiten Einsatz wäre die Bibliographie nicht zustande gekommen.

Ein ganz ansehnliches Ausmaß an bibliographischen Arbeiten fiel der Assistentin *Gräfin Brigitte von Galen* zu, die auch hier wie sonst sich als unentbehrliches Mitglied unseres wissenschaftlichen Stabes erwies.

Wertvolle Dienste leistete Herr *Ludvik Vrtacic*, lic. rer. oec. Ferner verdient aus dem Kreis der Mitarbeiter des Instituts noch Herr *Werner Ziltener* erwähnt zu werden, und aus früheren Zeiten Frl. *Dr. Veronika Kircher*.

Sachgerechte Beratung und unentbehrliche Hilfe in den bibliographischen Suchaktionen wurden mir durch meinen Kollegen Herrn *Dr. Leo Kern* (Eidg. Statistisches Amt Bern, zugleich Dozent an der Universität Fribourg) zuteil.

Herr *Dr. Egger* (Schweizerische Landesbibliothek, Bern) half uns mit seinem Personal in ganz beträchtlichem Maße in der bibliographischen Verifizierung. Dieser emsigen Mitarbeit verdanken wir es, daß wir rasch darüber klar wurden, welche Bücher und Zeitschriften innerhalb der Schweiz aufzutreiben und zu kontrollieren waren. Er besorgte uns die Verbindung zu ausländischen Bibliotheken, namentlich zu Italien und Spanien. Er bereitete mir die Wege zu den Magazinen der *Bibliothèque de France* in Paris und der Bibliothek des *British Museum* in London.

Nicht vergessen werden darf das stets hilfsbereite und immer freundliche Personal der *Universitätsbibliothek von Fribourg*. Man kann sich kaum vorstellen, welche zusätzliche Last diesem Personal aufgebürdet wurde durch die aus aller Welt einlaufenden Leihbücher, die ebenso sorgsam wieder verpackt werden mußten, wie sie angekommen waren.

Welche Zumutungen unsere bibliographischen Kontrollen für das Bibliothekspersonal bedeuteten, wurde mir in Paris lebendig zu Bewußtsein gebracht. Nachdem dort durch *Frl. Simone Galliot* bereits vor meiner Ankunft der Standort der zahlreichen von mir gesuchten Publikationen ermittelt worden war, gewährte mir Herr *Josserand* (Conservateur en chef du département des imprimés) Sondervergünstigungen, die das Personal zwar auf das äußerst Tragbare belasteten, mir aber ein flottes und leichtes Arbeiten ermöglichten.

Das geübte und zu letzter Vollendung durchgeformte Personal der Bibliothek des *British Museum* hat mit geradezu selbstverständlicher Freundlichkeit mir in jener ausgezeichnet organisierten Weltbücherei das Suchen zur Freude gemacht.

Unter den deutschen Bibliotheken verdient die *Universitätsbibliothek Bonn* besondere Erwähnung. Durch die gütige Erlaubnis des Bibliotheksdirektors, Herrn *Prof. Dr. Vict. Burr*, und die treue Mithilfe meines alten Freundes, Herrn *Bibliotheksrat Dr. Theo Clasen*, wurde mir der Zugang zu den gesuchten Büchern freigemacht. Die beiden bibliothekskundigen Geschwister *Frl. Elke* und *Oda Twiehaus* leisteten mir Assistenz.

In der von *Dr. Angelicus Kropp OP* geleiteten Bibliothek der *Albertus-Magnus-Akademie* (Walberberg) wurde ich liebevoll auf die Fährte mancher als „hoffnungslos aufgegebenen“ Veröffentlichung geführt.

Dr. Albert Ziegler SJ hat keine Umfrage gescheut, um meine bibliographischen Zweifel beheben zu helfen.

Von all dem, was bis jetzt für mein fünfbändiges Werk bibliographisch erfaßt wurde, kann naturgemäß hier entsprechend dem Inhalt dieses ersten Bandes nur ein geringer Teil veröffentlicht werden. Der Leser mag daher in etwa erahnen, welch harte und aufreibende Arbeit geleistet wurde. Der Sinn dieser Mühen ist einzig: denen zu dienen, die um die gesellschaftliche Ordnung besorgt sind. Allen denen — den Genannten und den vielen Ungenannten —, die an diesem Werk mitgeholfen haben, sei an dieser Stelle herzlich gedankt.

Nicht zuletzt spreche ich dem *Schweizerischen Nationalfonds für wissenschaftliche Forschung* meinen aufrichtigsten Dank aus für die großzügige finanzielle Hilfe, die er für die Erstellung der Bibliographie geleistet hat.

A.-F. Utz

INHALTSVERZEICHNIS

Erstes Kapitel: Geschichtlicher Überblick	
Der Kampf der Wissenschaft um das Soziale	1
Das Problem	3
Die klassische Antike	5
Augustinus	6
Thomas von Aquin	7
Vom Mittelalter zur Neuzeit	9
Zweites Kapitel: Die Definition des Sozialen und der Gesellschaft	15
Der Ausgangspunkt	17
Der Weg zur Definition	17
I. Die Nominaldefinition des Sozialen	18
1. Die Etymologie des Wortes „sozial“	18
2. Der Sprachgebrauch	19
a) Der vulgäre Sprachgebrauch	19
b) Der wissenschaftliche Sprachgebrauch	19
Erstes Merkmal des Sozialen	20
Zweites Merkmal des Sozialen	21
Drittes Merkmal des Sozialen	23
Viertes Merkmal des Sozialen	24
Nähere Bestimmung des vierten Merkmals im Sinne der Ganzheit	26
II. Die Realdefinition des Sozialen	27
1. Die individualistische Erklärung des Sozialen	28
a) Die mechanistische Erklärung	28
b) Die biologistische Erklärung	29
c) Die psychologische Erklärung	30
Zusammenfassung	33
2. Die realistische Erklärung des Sozialen	34
a) Der soziale Biologismus	34
b) Der soziale Psychologismus	36
c) Die Beziehungslehre	36
Das Soziale als „praedikamentale“ Relation: das Soziale der	
Soziologie	36

Das Soziale als „transzendente“ Relation: das Soziale der Sozialethik	38
Unterschied des ethisch Sozialen von dem allgemein menschlichen Kulturwert	41
Überschau	42
III. Der Wert der symbolischen Bezeichnungen der Gesellschaft als „Organismus“, „Körper“ oder „Person“	45
Allgemeines zu diesen Formulierungen	45
Die symbolischen Bezeichnungen im einzelnen	46
Der positivrechtliche Begriff der juristischen Person und seine reale Grundlage	49
Das Symbol der Polarität und die Gesellschaft	51
IV. Die Unterscheidung von Gesellschaft und Gemeinschaft	52
Drittes Kapitel: Die Grundlagen der Sozialethik — Der Wissenschaftscharakter der Sozialethik	53
I. Die Leugnung einer wahren Sozialethik durch die Wertphilosophie.	55
II. Das Problem der sozialen Werte im Materialismus, Soziologismus, Historismus, Biologismus und Psychologismus	57
Das berechtigte Anliegen der sog. soziologischen Ethik und dessen Erfüllung in der modernen Demokratie	58
Grenzmoral?	60
Tiefenpsychologie und Kollektivethik	62
III. Die ontologische Begründung der sozialen Werte	64
1. Die Wesenserkenntnis des Menschen, die den Inhalt der Werte aus der unabänderlichen Wesenheit der Dingwelt ableitet	65
2. Die naturhafte Erkenntnis des Menschen, an die Seinsordnung als an eine von göttlicher Autorität geforderte Ordnung gebunden zu sein (natürliches sittliches Bewußtsein)	67
3. Die naturhafte Veranlagung des Menschen, von den allgemeinen Prinzipien her das ethische Soll an die konkrete Situation heranzutragen und sich mit ihr auseinanderzusetzen	69
Zusammenfassung	71
Viertes Kapitel: Die Sozialethik in ihrer Unterscheidung von Soziologie, Sozialphilosophie und Individualethik	73
1. Artikel: Die Soziologie	75
Die wertfreie Beziehung	75
Absolute Loslösung der soziologischen Beziehung von den sozial-ethischen Werten unmöglich	77
Besitzt die Soziologie ein ihr eigenes Ziel?	80
2. Artikel: Die Sozialphilosophie und ihr Objekt	82
3. Artikel: Die Eigenständigkeit der Sozialethik	85

Die Ableitung der Sozialethik von der allgemeinen Personalethik . . .	85
Abgrenzung der Sozialethik von der Individualethik	86
Der entscheidende Gesichtspunkt der Sozialethik: das Ganze . . .	88
Schlußfolgerung	89
4. Artikel: Die Sozialethik als praktische Wissenschaft	90
Die Sozialethik und das Konkrete	90
Die methodische Grundregel des sozialetischen Vorgehens	91
5. Artikel: Die theologische Beschäftigung mit der Gesellschaft . . .	93
§ 1. Die Soziologie des religiösen Lebens (sociologie religieuse) . .	93
§ 2. Überblick über die Theologie als Sozialwissenschaft	95
Die Soziologie des religiösen Lebens (sociologie religieuse) . .	96
Die Sozialpastoral	97
Die Sozialtheologie im strengen Sinne	97
Die Sozialtheologie im weiteren Sinne: Die Sozialmoral	97
Die religiöse Sozialpsychologie	98
Christliche Soziologie?	98
6. Artikel: Die Einheit der Sozialwissenschaften	99
Fünftes Kapitel: Die soziale Natur des Menschen	103
I. Die ontische Grundlegung der sozialen Natur des Menschen: Die gegenseitige Abhängigkeit der Menschen im Hinblick auf die Vervollkommnung ihrer personalen Natur	106
1. Die materielle Abhängigkeit des einzelnen Menschen von den Mitmenschen	106
2. Die kulturelle Abhängigkeit der Menschen untereinander	107
3. Die gegenseitige Abhängigkeit der Menschen in sittlicher Hinsicht	108
II. Das Sozialethische in der menschlichen Natur	111
Nicht die gegenseitige Abhängigkeit, sondern der naturgegebene gemeinsame Auftrag begründet die Sozialnatur im eigentlichen Sinne	111
Die materielle Wohlfahrt als gemeinsamer Auftrag	112
Die Kultur als gemeinsamer Auftrag	112
Die sittliche Vollendung als gemeinsamer Auftrag	113
III. Die Lehre von der Sozialnatur bei Aristoteles und Thomas von Aquin	114
1. Aristoteles	114
a) Die aristotelischen Grundanschauungen	114
b) Die Abhängigkeit der Menschen untereinander als Grundlage der Sozialnatur des Menschen	116
c) Die Mitteilbarkeit des Menschen	117
2. Thomas von Aquin	118
a) Was versteht Thomas unter dem Begriff „Natur“, wenn er sagt, der Mensch sei „natürlicherweise“ sozial (naturaliter animal sociale)?	118
b) Die rationale Seite der Sozialnatur des Menschen	121

- c) Die affektive, gewissermaßen instinktive Seite der menschlichen Sozialanlage 123
- d) Die ethische Struktur der Sozialanlage des Menschen 125

Sechstes Kapitel: Das Gemeinwohl 127

- 1. Artikel: Das Wesen des Gemeinwohls als solchen. Grundsätzliches zum Verhältnis von Gemeinwohl und Einzelwohl 129

§ 1. Die Definition des Gemeinwohls 129

I. Das bonum commune als äußeres Gut und objektives Geschehen . . 130

- 1. Das bonum commune als äußeres Gut 130

- 2. Das bonum commune als gemeinsames äußeres Geschehen . . . 131

Definition und Zusammenfassung (zu 1 und 2) 132

Das „äußere“ bonum commune verlangt ein weiteres bonum commune im Menschen 132

II. Das Gemeinwohl als immanentes Gut der Gemeinschaftsglieder . . 133

- 1. Der verfälschte Gemeinwohlbegriff des Individualismus 134

- 2. Das Gemeinwohl als eigener Wert, unterschieden vom Einzelwohl 134

Der Begriff der Teilfunktion ist unentbehrlich im Gemeinwohlbegriff 136

III. Das Verhältnis zwischen dem Gemeinwohl als objektivem Geschehen und dem Gemeinwohl als den Gesellschaftsgliedern immanentem Gut 137

§ 2. Das Verhältnis von Gemeinwohl und Einzelwohl 140

- 1. Das individualethische Einzelwohl und das Gemeinwohl 140

- 2. Das Einzelwohl als letztes personaethisches Ziel und seine Beziehung zum Gemeinwohl 142

- 3. Das Einzelwohl als Teilfunktion des Gemeinwohls 144

Vorrangstellung des Gemeinwohls vor dem Einzelwohl 145

Kommunismus oder Universalismus? 146

Die praktische Seite der Lehre vom Vorrang des Gemeinwohls . . 147

- 4. Welchen Sinn hat der Satz: „Die Gemeinschaft ist um des Menschen, nicht der Mensch um der Gemeinschaft willen da“? . . . 148

Erste Bedeutung 148

Zweite Bedeutung 149

- 5. Der spezifische Unterschied zwischen Gemeinwohl und Einzelwohl 150

§ 3. Die Analogie im Gemeinwohlbegriff 151

Bedeutung der analogen Sinnfülle des Gemeinwohls für die Gesellschaftslehre 154

Bedeutung der analogen Sinnfülle des Gemeinwohls für die Rechtsphilosophie 156

§ 4. Das Gemeinwohl als Wesensform der Gesellschaft 157

§ 5. Der dynamische Charakter des Gemeinwohls 159

§ 6. Das Gemeinwohl als Rechtsnorm	161
Recht und Rechtsnorm	161
Unterschied zwischen moralischem und rechtlichem Gesetz	161
Das Gemeinwohl ist Norm im streng rechtlichen Sinne	161
Gemeinwohl und Freundschaft	162
Bedeutung der Lehre vom Gemeinwohl als Rechtsnorm	163
§ 7. Die spezifischen Forderungen des ethischen Gemeinwohls	165
Die Einbeziehung innerer sittlicher Akte ins Gemeinwohl als Rechtsnorm	165
Solidarität und soziale Liebe als Forderungen des ethischen Gemeinwohls	166
2. Artikel: Der Inhalt des Gemeinwohls	168
§ 1. Die inhaltliche Bestimmung des Gemeinwohls als des Zieles der Gesellschaft	168
Notwendige Rückbesinnung auf die Ordnung im Kosmos	168
I. Gott als „ <i>bonum commune extrinsecum</i> “ des Weltalls	169
II. Das Gemeinwohl als immanentes Gut der ganzen Schöpfung	170
III. Das <i>bonum humanum</i> als Gemeinwohl aller Menschen	171
1. Das <i>bonum humanum</i> und die <i>species humana</i>	171
2. Das <i>bonum humanum</i> als naturgegebenes Gemeinwohl besteht in den durch gegenseitige Hilfeleistung der Menschen zu erarbei- tenden materiellen, kulturellen und sittlichen Werten, welche die persönliche Vollendung aller in einem Ganzen integrierten kon- kreten Menschen ausmachen	174
§ 2. Das Sozialgerechte (<i>justum sociale</i>)	177
Das Sozialgerechte als Parallele zur „Tugendmitte“ der Individual- ethik	177
Definition des <i>justum sociale</i>	178
Das <i>justum sociale</i> ist ein objektiv, sachlich vorgegebener Inhalt	179
Die Schwierigkeit, das <i>justum sociale</i> zu finden	180
Die soziale Klugheit als sittliches Organ der Ermittlung des <i>justum sociale</i>	183
Siebentes Kapitel: Die Verwirklichung des Gemeinwohls durch die soziale Gerechtigkeit und die soziale Liebe	187
Der systematische Ort des Traktates über die soziale Gerechtigkeit und die soziale Liebe in der Sozialethik	189
Ausgangspunkt: Unterscheidung der Objekte des Handelns	190
I. Das Sozialgerechte (bzw. das Gemeinwohl als Rechtsnorm) und die ihm zugeordnete sittliche Handlung und Tugend	191
II. Die Verwirklichung des Gemeinwohls als eines absoluten Wertes und die hierzu notwendige Tugend im Menschen	195
III. Unterschied der sozialen Liebe von der „Nächstenliebe“	197

IV. Zur Geschichte des Begriffes der sozialen Gerechtigkeit	198
1. Die Ineinsetzung von Tugend und Legalgerechtigkeit im aristotelischen Denken	198
2. Die Legalgerechtigkeit als besondere Tugend in der Lehre des hl. Thomas von Aquin	200
a) Das vorstaatliche Gemeinwohl und das Sozialgerechte als erstes und eigentliches Objekt (Formalobjekt) der Legalgerechtigkeit	200
b) Das Einflußgebiet (Materialobjekt) der Legalgerechtigkeit	203
c) Legalgerechtigkeit und Gesetz	204
d) Die ungeklärte Frage in der Legalgerechtigkeit des hl. Thomas	206
3. Die Legalgerechtigkeit in der Zeit nach Thomas von Aquin	208
4. Die soziale Gerechtigkeit bei Luigi Taparelli	215
5. Die Sozialgerechtigkeit in neuerer Zeit	218
a) Allgemeines zum Gebrauch des Begriffes „soziale Gerechtigkeit“	218
b) Der Streit um die Bestimmung der sozialen Gerechtigkeit in der modernen Zeit	220
Abschließende Gesamtbetrachtung der verschiedenen Meinungen	224
V. Zur Geschichte der sozialen Liebe	226
1. Die soziale Liebe bei Thomas von Aquin	226
2. Der Begriff der sozialen Liebe in der Zeit nach Thomas von Aquin bis heute	230
Zusammenfassung	231
Achtes Kapitel: Gesellschaft und Autorität	235
I. Die Definition der Autorität im allgemeinen	237
Der Standort des Traktates der Autorität in der Wissenschaft	237
Vorbemerkungen über den erkenntnistheoretischen Standpunkt in der Ermittlung der Definition der Autorität	239
Die Wesensmerkmale der rechtlichen (gesellschaftlichen) Autorität	242
II. Der Nachweis der Autorität in der Gesellschaft	245
1. Die ontologische Grundlegung des Nachweises der innergesellschaftlichen Autorität	246
Der Ausgangspunkt jeder Stellungnahme zum Problem der gesellschaftlichen Autorität	246
Zur Geschichte des Problems	247
Der Kern der ontologischen Begründung der Autorität	253
2. Die innergesellschaftliche Autorität in rechtslogischer Sicht	254
Die Wertschätzung der Autorität	255
Das Ausmaß der Intervention des Autoritätsträgers	256

Neuntes Kapitel: Die Activitas socialis	259
I. Die ontische Natur der activitas socialis ist von jener der individual-ethischen Handlung nicht verschieden	262
II. Die Moralität der activitas socialis ist formell dieselbe wie die der individualethischen Handlung	262
III. Was besagen demnach die Ausdrücke „soziale Verantwortung“, „Kollektivverantwortung“, „soziales Gewissen“?	263
IV. Die Kollektivschuld	265
Notwendige Unterscheidungen	265
1. Die Kollektivhaftung für Schaden	267
2. Die Kollektivsühne	268
3. Die Frage nach der Kollektivschuld	270
Die verschiedenen Fragestellungen	270
Die Lösung des Problems	271
Die Erklärung der Kollektivschuld durch die Tiefenpsychologie	274
V. Der Aufbau der sozialen Handlungen. Das Subsidiaritätsprinzip	277
Das Problem	277
1. Zur Geschichte des Subsidiaritätsprinzips	279
2. Das Subsidiaritätsprinzip im systematischen Zusammenhang der Sozialethik	283
Die ungelösten Fragen im Subsidiaritätsprinzip	283
Die Notwendigkeit einer dem Subsidiaritätsprinzip vorgelagerten Norm	284
a) Das Gebot der Subsidiarität	286
b) Das Gebot der Nur-Subsidiarität	288
Die allgemeinste und umfassendste Formulierung des Subsidiaritätsprinzips	288
Die Anwendungen des Subsidiaritätsprinzips — Die verschiedenen Etappen bis zur privatrechtlichen Formulierung	290
Antwort auf die gestellten Fragen	294
Zehntes Kapitel: Die soziale Frage	297
§ 1. Das Wesen der sozialen Frage	299
I. Die Definition der sozialen Frage	299
II. Die Erscheinungsformen der sozialen Frage	300
1. Die soziale Frage auf dem Gebiet der Güterversorgung (wirtschaftliche Ordnung)	301
2. Die soziale Frage auf kulturell-geistigem Gebiet (soziale Ordnung im strengen Sinne)	301
3. Die soziale Frage auf politischem Gebiet (politische Ordnung)	301

§ 2. Die Ursachen der sozialen Frage	302
Die individualethischen Ursachen der sozialen Frage	302
Die sozialetischen Ursachen der sozialen Frage	303
§ 3. Die Mittel zur Lösung der sozialen Frage	305
Umgestaltung des Geistes der Menschen und Neuformung der Institutionen	305
Gesellschaftspolitik, Sozialreform, Sozialpolitik	306
Fürsorge und Wohlfahrtspflege	307
Die freie Liebestätigkeit	307
Elftes Kapitel: Der Personalismus als Ausdruck der christlichen Gesellschaftslehre.	309
§ 1. Begriffliche Abgrenzung: Gesellschaftslehre, Sozialsystem, Sozialprinzipien	311
Notwendige Orientierung am Sachverhalt	311
Gesellschaftslehre	312
Sozialsystem	312
Sozialprinzipien	314
§ 2. Die Wesensmerkmale des Personalismus, wie er heute verstanden wird.	315
§ 3. Der logische Weg zum Personalismus als Sozialsystem	319
Rückorientierung an der Tradition. — Wo steht systematisch der moderne Personalismus?	319
Die erste und oberste Norm eines christlichen Personalismus: Die überragende Stellung des personalen Gemeinwohls	322
Die zweite Stufe im personalistischen Denken	324
Die dritte Stufe im personalistischen Denken: Die Auseinandersetzung mit dem Problem „Autorität und Freiheit“	325
Zusammenfassung — Die typisch christlichen Elemente im Personalismus	327
Zwölftes Kapitel: Die verschiedenen Formen des gesellschaftlichen Lebens.	
Die Einteilung der Gesellschaften	329
Der erste Einteilungsgrad der Gesellschaften: Das Gemeinwohl	331
Der Ursprung als Einteilungsgrund	332
Die „Ordnungen“ als Unterscheidungsgrund	333
Dreizehntes Kapitel: Der Aufbau der Sozialethik	335
Die Rechtsphilosophie	337
Die inhaltliche Aufteilung der Sozialethik in soziale, wirtschaftliche und politische Ordnung	337

Anhang I: Zitierte Thomastexte zu „Sozialnatur des Menschen“	341
Anhang II: Die Texte über das bonum commune aus den Werken des hl. Thomas von Aquin, zusammengestellt von Dr. Antoine Pierre Verpaalen S. C. J.	351
Bibliographie	399
Einteilung der Bibliographie	401
Abkürzungsverzeichnis	403
I. Systematisch geordnete Bibliographie	415
II. Alphabetisch geordnete Bibliographie	429
Autorenverzeichnis	505
Alphabetisches Sachverzeichnis	509

ERSTES KAPITEL

GESCHICHTLICHER ÜBERBLICK
DER KAMPF DER WISSENSCHAFTEN
UM DAS SOZIALE

Das Problem

Unter dem Begriff „Sozialwissenschaft“ oder „Gesellschaftswissenschaft“ begreift man eine Unmenge von Wissenschaften, die sich mit dem *Menschen* befassen, sofern er zusammen mit andern Menschen lebt, oder mit *Produkten* des Menschen, der in Gemeinschaft mit andern lebt. Die Sozialhygiene z. B. will das Gesundheitswesen studieren und verbessern, sofern es nicht gerade diesen oder jenen, sondern sämtliche Glieder eines Gesellschaftskörpers betrifft. Die Nationalökonomie untersucht das Ordnungsganze im Austausch der Güter der Menschen. Sie beschäftigt sich also mit dem Produkt der wirtschaftlichen Handlungen der in Gesellschaft lebenden Menschen. Die Sozialpsychologie geht dem Bewußtsein des Menschen nach, insofern er nicht für sich allein ein Robinsondasein führt, sondern mit andern zusammen in lebendigem Austausch steht. So gibt es eine eigene Psychologie der Masse, der Menge, des Publikums, der Panik etc. Die Wissenschaften, die sich um das Soziale bemühen möchten, nehmen bald kein Ende mehr: Ethnologie, Soziographie, Demographie usw.

Fragen wir uns aber, ob diese verschiedenen Wissenschaften, unter denen die Sozialethik nicht vergessen werden darf, wirklich das Soziale zum Gegenstand haben, d. h. etwas, was nicht das Individuum ist, auch nicht nur im Individuum sich findet, sondern etwas typisch Überindividuelles besagt, obwohl es nicht ohne die Individuen da ist. Es war vor allem *Leopold v. Wiese* mit seiner Beziehungslehre, der erklärt hat, daß man das Soziale von all dem ablösen müsse, was eigentlich nicht sozial, sondern vielmehr Psychologie, Naturwissenschaft oder Philosophie sei. *Leopold v. Wiese* ist allerdings nicht allein mit diesem ernstesten Bestreben. Er hat seine Vorläufer in Deutschland in *Simmel* und *Tönnies*, in Amerika bereits in *A. W. Small* und *E. A. Ross*.

Das Anliegen der Beziehungslehre in der Soziologie, wozu namentlich amerikanische Soziologen gehören (wie z. B. R. *McIver*, R. E. *Park*, E. W. *Burgess*, E. C. *Hayes*, *Kimball Young*, J. L. und J. Ph. *Gillin*, E. *Eubank*), ist nicht unberechtigt. Es geht im Grunde um die entscheidende und tiefgreifende Frage: **Ist das Soziale überhaupt eine eigene Wirklichkeit, die sich vom Individuellen als solchem unterscheidet? Und welche Wissenschaft hat sich damit zu beschäftigen?**

Den *Christen* geht diese doppelte Frage ganz besonders an, und zwar aus einem zweifachen Grunde: 1. zur Rettung der Sozialethik und 2. zur Rettung der Sozialtheologie. *Zur Rettung der Sozialethik*: Die Beziehungslehre v. *Wieses* und mit ihr die formale Soziologie erklärt nämlich kategorisch, daß das Soziale Objekt einzig ihrer Wissenschaft sei, während die Sozialethik eben nicht das Soziale als solches, sondern vielmehr eine Idee betrachte, welche die Menschen, die in Gemeinschaft miteinander leben, beherrschen soll, ähnlich wie die Sozialpsychologie jene Idee und jenes Bewußtsein untersuche, das de facto die miteinander lebenden Menschen beherrsche. Die Sozialethik möge sich also wohl so nennen, sie sei aber keine Wissenschaft vom Sozialen her. Namentlich der Personalismus, wie er von vielen katholischen Autoren als das christliche System der Sozialethik bezeichnet wird, vermag nicht zum Sozialen als solchem aufzusteigen, da er einzig den Menschen betrachtet, insofern ihm im Hinblick auf sein persönliches Ziel das Zusammenleben mit andern aufgetragen ist. Aus diesem Grunde wurde die Sozialethik von manchen katholischen Autoren im Sinne einer Individualethik betrieben.

Zur Rettung der Sozialtheologie: Wir sind gewohnt, die Kirche als den mystischen Leib Christi aufzufassen in der Überzeugung, daß die Kirche nicht der einzelne Christ und auch nicht die Summe aller Christen sei, sondern etwas ganz Neues, eben das, was wir mit dem Begriff des „*corpus Christi mysticum*“ bezeichnen. Wie steht es aber gerade um diesen Begriff? In der Tat ist er nur ein Bild, ein Symbol, das dem Bereich des Organischen entnommen ist. Gerade das Organische ist aber eine Eigenart des Einzelnen und Individuellen. Und doch meinen wir einen überindividuellen Organismus. Aber auch hier geht es um die einschneidende Frage: soll die Wirklichkeit, die sich im Begriff des überindividuellen Organismus verbirgt, schließlich in dem rein Bildhaften enden, während in Wirklichkeit doch nur der

Gedanke ausgedrückt wäre, daß Christus Lebensspender für alle Erlösten sei¹? Wenn dem aber so wäre, dann würde die Kirche als eigentlich Soziales nicht klar werden, da nur eine universale Ursache des übernatürlichen Lebens der vielen Individuen angegeben wäre. Es wird aber doch keinem Menschen einfallen, etwa die Betrachtung der Erschaffung des menschlichen Geistes durch den unmittelbaren Eingriff Gottes schon eine Sozialbetrachtung zu nennen.

Die Kirche hat nun in ihren offiziellen Dokumenten gegen alle möglichen Versuche, den bildhaften Begriff des mystischen Leibes Christi durch eine der Realität scheinbar näherkommende Vorstellung zu ersetzen (wie z. B. „Volk Gottes“), doch an der symbolhaften Formulierung festgehalten, aus dem einen Grunde, um das eigentlich Soziale der Kirche zu bewahren, das sich doch nie äquivalent erfassen läßt. Dort, wo die Wirklichkeit dem Zugriff menschlicher Begriffe sich entzieht, ist es immer noch besser, im Bilde zu verweilen, als an der Wirklichkeit vorbeizutasten.

Es sei nun im folgenden ein kurzer Überblick über das Bemühen der Wissenschaft um das Soziale gegeben, um den Blick zu schärfen, wie man einzig zur Erstellung einer wirklichen Sozialethik gelangen kann. Es geht dabei nicht etwa um eine Darstellung der verschiedenen Lehrinhalte, die von den einzelnen Schulen im Laufe der Geschichte vorgetragen worden sind, sondern vielmehr um die Frage: wie hat man das Soziale gesehen oder begriffen, welchen wissenschaftlichen Standort hat man ihm gegenüber eingenommen?

Die klassische Antike

Platos Sicht des Sozialen war ethisch. Ihm ging es darum, die beste Gesellschaft zu zeichnen, die Vorbild einer jeden Gemeinschaftsbildung ist. Es spielt dabei keine Rolle, ob nun bei *Plato* die Gesellschaftslehre in eine Lehre vom Staat ausging, ja sogar darin aufging; das Entscheidende ist, daß *Plato* „im großen Menschen“, wie er den Staat nannte, etwas Überindividuelles sah, das jeden Menschen einschließt und mitbegreift, das die Menschen darum miteinander aufbauen müssen, und zwar nicht etwa nur um der eng individuell

¹ Vgl. TH. GEPPERT, *Teleologie der menschlichen Gemeinschaft*. Schriften des Instituts für christliche Sozialwissenschaften an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster, hrsg. von J. HÖFFNER Bd. 1, Münster 1955, 106 ff.

betrachteten Vollkommenheit, sondern um der Vollkommenheit des Ganzen willen. Es handelte sich also nicht nur um eine Individualethik des Menschen in der Gemeinschaft, sondern um eine Sozialethik im strengen Sinne. Daß diese Sozialethik totalitären Charakter zeigte, ist für uns im Augenblick belanglos. Natürlich würden die Vertreter der formalen Soziologie einwenden, daß es sich bei dieser Auffassung doch um eine reine Ideen-Wissenschaft, nicht um eine Wissenschaft, die die Wechselwirkung zwischen den Menschen betrachtet, handelt. Es mag sein, daß *Plato* sich über die Beziehung der Idee zum gegenseitigen Verhältnis von Mensch zu Mensch nicht unmittelbar und ausdrücklich Gedanken gemacht hat. Andererseits aber liegt seiner Sozialethik diese Verbindung zugrunde. Hier uns darüber weiter zu verbreiten, würde eine Auseinandersetzung über die wahre soziale Struktur der Sozialethik verlangen. Es sei dies der späteren Darstellung vorbehalten.

Die Gesellschaftslehre des *Aristoteles* zeigt ebenfalls die typischen Züge einer echten Sozialethik, wengleich auch hier die politischen Gesichtspunkte nicht nur vorwiegen, sondern einzig das Feld beherrschen. Sein Begriff des Gemeinwohls ist nicht nur eine allgemeine Idee oder das Prinzip einer nur äußerlich rechtlichen Organisation, sondern ein das Bewußtsein und das Gewissen der Gesellschaftsglieder zusammenkettender Gehalt und damit etwas echt Soziales.

Mit der Herausarbeitung der Menschenrechte eines jeden durch den *Epikureismus* und die *Stoa* vollzieht sich eine gewisse Verschiebung der Sozialethik in die Individualethik. Trotz des pantheistischen Einschlages, den die Idee der Vernunft (Weltvernunft) bei den Stoikern zeigt, ist der Individualismus nicht zu übersehen.

Augustinus

Eine durchaus neue und im Laufe der Geschichte oft wiedererweckte Lehre vom Sozialen leitet *Augustinus* ein. Zwar greift er in seiner Anschauung von der Kirche als dem mystischen Leib Christi auf den platonischen (und natürlich erst recht paulinischen) Gedanken vom Organismus der Gesellschaft zurück, andererseits aber sieht er gerade von der jenseitigen Bestimmung dieses übernatürlichen Organismus aus die menschliche Gesellschaft als Ganzes im Lichte der Geschichtsphilosophie oder Geschichtstheologie. Es wird der Lebens-

prozeß der menschlichen Gemeinschaft verfolgt bis zur Scheidung zwischen Guten und Bösen, bis zur endgültigen Trennung in das Reich Gottes und das Reich des Widersachers Christi. Doch ist auch diese geschichtsphilosophische Betrachtung noch eine wirkliche Sozialethik, da über allem Gottes Gesetz und Gottes Gericht thronen, gemäß welchem die Menschen gegenseitig im Gewissen zusammengebunden werden. Es geht also *Augustinus* wirklich um einen universalen, gemeinschaftsformenden Ordnungsgedanken, nicht etwa nur um eine Ethik des Einzelnen im Hinblick auf das persönliche ewige Heil: den echt paulinischen Gedanken von der „Wieder-Behauptung“ aller in Christus.

Thomas von Aquin

Thomas von Aquin lag diese Geschichtsphilosophie weniger. Er wendet sich der typisch sozialetischen Betrachtung des *Aristoteles* zu. Allerdings sind auch hier die politischen Gesichtspunkte vordringlich: das Gemeinwohl als gesellschaftsformender Inhalt im Sinne der letzten Zusammenfassung zur „societas perfecta“ (vollkommenen Gesellschaft), zum Staat. Abgesehen von einigen wenigen zerstreut liegenden Traktaten, worunter besonders das Opusculum „De regimine principum“ zu nennen ist, hat aber *Thomas* die Sozialethik ganz in seine *Personaethik* eingebaut; d. h. es ging *Thomas* mehr darum, zu zeigen, wie der einzelne Mensch seine endgültige Vollendung, vor allem seine ewige Glückseligkeit nur zu erreichen imstande ist, indem er sich dem Gemeinwohl ein- und unterordnet. Immerhin war dieses Gemeinwohl so überragend gedacht, daß es nicht nur eine Koordination persönlicher Ansprüche und Rechte der Gesellschaftsglieder bedeutete, wie dies z. B. in der personalistischen Gesellschaftsauffassung neueren Datums der Fall ist. Darum liegt bei *Thomas* grundsätzlich der Ansatz einer wirklichen Ethik vom Sozialen vor. Andererseits handelt es sich dabei eigentlich nicht um eine Sozialethik in dem Sinne, wie wir sie heute anstreben. Die Sozialethik im heutigen Sinne nimmt sich zum Objekt die Frage, wie die Gesellschaft aufzubauen, wie sie zu gliedern sei. Sie setzt also die Persönlichkeitsethik voraus und fragt weiter, welche Aufgabe der Gesellschaft als Ganzem gestellt ist, in welchem der einzelne ein Teil ist. Es geht also nicht nur um die Einordnung des einzelnen in ein bestehendes Ganzes, sondern

um die Ordnung des Ganzen als solchem. Allerdings finden wir auch hierfür Anklänge in der mittelalterlichen Ethik eines *Thomas von Aquin*, dort nämlich, wo das Problem der Autorität besprochen wird. Die Autorität wird als die entscheidende Instanz bezeichnet, welche das Ganze im Hinblick auf das Gemeinwohl ordnet und überwacht. Und doch sucht man vergebens nach einer Darstellung, wie nun die Autorität das Ganze zu gliedern und aufzubauen habe.

Grundsätzlich maßgebend für die starke Verlagerung der aristotelischen Sozialethik in die Individualethik war, wie bereits erwähnt, der moraltheologische Gesichtspunkt, daß ein jeder als Einzelmensch zur ewigen Anschauung Gottes berufen ist, daß darum diese Welt wie auch die Gesellschaft nur ein Durchgangsstadium bedeutet. Von hier aus gesehen, bedeutet die Befürwortung des Mittelstandes nicht etwa eine Empfehlung und Forderung von der Sozialethik her, etwa um der besseren Verteilung der Güter, um des glücklicheren Zusammenlebens der Menschen und der Befriedung der Gesellschaft willen, sondern vielmehr oder vordringlich eine Forderung persönlichen Maßhaltens, persönlichen Glückes, sich in der Mitte der Tugend und der Güter zu befinden. Ganz deutlich wird dieser individualethische Gesichtspunkt in der Zinsfrage: der einzelne darf vom andern nicht mehr Geld verlangen, als er ihm geliehen hat. Daß im Raum einer arbeitsteiligen Gesellschaft der Zins eine soziale Bedeutung gewinnen konnte, wurde nicht einmal geahnt.

Und dennoch: hinter diesen modern personalistisch anmutenden Ideen verbirgt sich eine nicht ausgesprochene, aber tief in der Seele eines jeden mittelalterlichen Menschen lebendig wirkende Überzeugung von einem sozialen Ganzen, an das man nicht rührt, über das man nicht disputiert, weil es Gottes Ordnung ist. Der Begriff des Gemeinwohls, den *Thomas* im Anschluß an *Aristoteles* so hoch in Ehren gehalten hat als denjenigen Inhalt, der wahrhaft Soziales begründet, trägt bei ihm ein geheiligtes, theologisches Gewand: das Gemeinwohl besteht in der vorgegebenen Ordnung. Diese zu durchbrechen, an ihr zu zweifeln, wäre nicht nur Verwegenheit, sondern Frevel an der Ordnung überhaupt.

Die bestehende Gesellschaftsordnung hatte für den mittelalterlichen Menschen etwas Sakrosanktes. Sie galt ihm als ausgezeichnete gottgewollte Verwirklichung des Gemeinwohls.

Das herrschaftsständische und geburtsständische Sozialgefüge war darum nicht etwa nur ein äußerer Rechtsrahmen, sondern etwas durchaus Soziales, in welchem der einzelne Mensch in geordneter Wechselwirkung zum Mitmenschen stehen konnte und auch stand. Die allgemeine christliche Glaubensüberzeugung bildete die Seele dieses sozialen Gefüges. Da dieser Glaube zugleich auch den inneren Halt eines jeden Menschen an die alles weise und gütig ordnende göttliche Vaternorsehung einschloß, vor der jeder sich zu verantworten hatte, bestand kein Grund zu gegenseitigem Mißtrauen. Ein jeder wußte, daß die Entgleisung des einen oder andern, ob groß oder klein, einmal im Weltgericht im Angesicht der ganzen Menschheit bestraft werden würde. Aus diesem Grunde waren Auferstehung und letztes Gericht ein für die damalige Gesellschaft bevorzugter Gegenstand des Mysterienspiels und der darstellenden Kunst². Nicht zuletzt wurde auch die geschichtstheologische Vorstellung wirksam, wonach das christlich gewordene römische Reich das letzte Stadium in der Menschheitsentwicklung war, so daß es sich überhaupt nicht mehr lohnte, an einen Umbau der bestehenden Ordnung zu denken³.

Von hier aus gesehen, erhält der von *Aristoteles* übernommene Gemeinwohlbegriff einen erhöhten sozialen Wert, der wohl imstande ist, nicht nur ein Rechtsgefüge zu formen, sondern eine Gesellschaftslehre im wahren Sinne des Sozialen zu begründen.

Vom Mittelalter zur Neuzeit

Die Renaissance läßt eine Vorliebe zur platonischen Sicht erkennen und damit auch — noch schärfer als es bei *Plato* den Anschein hat — ein Abgleiten in die reine Ideologie, die eigentlich mit dem Sozialen nicht mehr viel zu tun hat. Zeugen davon sind die „Utopia“ von *Thomas More* (1518) und der „Sonnenstaat“ von *Thomas Campanella* (1623). Dagegen zerstört *Machiavelli* in seinem staatspolitischen Werk „*Il principe*“ (1532) völlig die Wechselwirkung der Menschen untereinander in Bewußtsein und Handlung. Die Gemeinschaft ist

² Vgl. z. B. das Redentiner Osterspiel von 1464.

³ Die sozialen Leitgedanken des Mittelalters sind im Anschluß an E. W. ESCHMANN (Zur politischen Struktur des Mittelalters, Ztschr. f. Völkerpsychologie und Soziologie, 4, 1928) gut dargestellt bei N. MONZEL, Geburtsstände und Leistungsgemeinschaften in der katholischen Soziallehre des Mittelalters und der Gegenwart, Bonn 1953, 16 ff. Vgl. auch: G. GROETHUYSEN, Die Entstehung der bürgerlichen Welt- und Lebensanschauung in Frankreich, 1930.

nur noch ein Massengebilde zur Verwirklichung der Ziele des absoluten Herrschers. Das gesteigerte Interesse für die politischen Probleme drängt die Sozialethik in eine reine Rechtsphilosophie ab, in der es nur mehr um die Frage der Staatsgewalt oder des Krieges geht. So beim antik-republikanisch gesinnten *Etienne de la Boétie*⁴, *Jean Bodin*⁵, *Alberico Gentili*⁶. Die rationalistische Naturrechtslehre hat dann endgültig den Weg zum Sozialen verbaut. Bei *Pufendorf* (1632—1694) z. B. ist die Gesellschaft nur mehr ein reines Zweckinstitut und zwar: ein auf den Zwecken der Individuen gegründetes Institut⁷. Der naturrechtliche Individualismus, der besonders durch die Namen *Hobbes*, *Locke*, *Rousseau* gekennzeichnet ist und der zur neuen Konzeption der Menschenrechte als individualen Personenrechten geführt hat, ist dafür verantwortlich zu machen, daß der Aufstieg zu einer wahren Ethik des Sozialen nicht mehr gesehen wurde. Auf der Vorstellung von vorstaatlichen Rechten ist grundsätzlich keine Sozialethik möglich, weil sich das Soziale stets nur als ein Ausgleich von individuellen Rechten ergibt. Dieser üble Einfluß individual-liberalistischen Denkens, das im Grunde bis auf den *Epikureismus* zurückgeht, hat sich auch auf die katholische Sozialdoktrin verhängnisvoll ausgewirkt⁸. Wenn man fortan das Soziale sucht, dann nicht mehr auf jener höheren Ebene der Ethik, die vor der konkreten Handlung des Menschen liegt, sondern nur noch im tatsächlichen Handlungsbereich der Menschen, in ihrem tatsächlichen Bewußtsein, in ihrer tatsächlichen Wechselwirkung. Das heißt, man suchte fortan nur mehr nach dem faktischen Sozialen.

Es bedurfte also nur der Absage an die bisherige Methode, und man war bei der Ethnologie⁹, Geschichte (*Savigny*, *E. Roscher*, *C. P. Thiele*), Geschichtsphilosophie (*J. B. Vico*, *J. G. Herder*, *Hegel*, *K. Marx*) oder einer Art Naturphilosophie, zu der auch die Physiokraten unter Führung von *Quesnay* mit ihrer Ermittlung der Marktgesetze und die Statistiker¹⁰ gehören. Immerhin bedeutete es einen gewissen Fort-

⁴ Discours de la servitude volontaire, auch „Contre Un“ genannt, 1574 bzw. 1576.

⁵ République, 1577.

⁶ De iure belli libri tres, 1588—1589.

⁷ Vgl. J. SAUTER, Die philosophischen Grundlagen des Naturrechts. Untersuchungen zur Geschichte der Rechts- und Staatslehre, Wien 1932, 171.

⁸ Vgl. die Freiheitsidee beim Personalismus moderner katholischer Autoren im 11. Kapitel.

⁹ P. LAFITAU, Moeurs des Sauvages Américains comparées aux moeurs des premiers temps, 1724. J. DÉMEUNIER, L'esprit des usages et des coutumes des différents peuples, 1778.

¹⁰ P.SÜSSMILCH, Die göttliche Ordnung in den Verhältnissen des menschlichen Geschlechts, aus der Geburt, dem Tode und der Fort-Pflanzung desselben ... 2 Teile, 1741; 6. Aufl., 3 Bde. 1798.

schritt im Denken, wengleich im positivistischen Sinne, wenn man das Soziale als eigene Wirklichkeit nicht missen wollte und es etwa im Sinne von *Henri de Saint-Simon* (1760—1825) als das „große Individuum“ bezeichnete, das allerdings einzig Gegenstand der positiven Wissenschaft sein sollte. Der Arzt *P. J.-B. Buchez* (1796—1865) erklärt deswegen die Gesellschaftslehre zur „sozialen Physiologie“¹¹.

Bei *Auguste Comte* (1798—1853) kristallisierte sich das positivistische Denken der damaligen Zeit zur systematischen Gesellschaftslehre. Im Gegensatz zur organischen Physik (*physique organique*) ist die Wissenschaft von der Gesellschaft die Physik der Art (*physique de l'espèce*), die dann im 4. Band der „*Cours de Philosophie positive*“ (1839), lect. 47, erstmals den Namen „Soziologie“ erhält. Indem *Auguste Comte* erklärte, daß die sozialen Fakten in keiner Weise auf das Individuum zurückzuführen, sondern eben Gegenstand einer ganz eigenen Wissenschaft seien, begründet er eine wirkliche Gesellschaftslehre, d. h. das Soziale wird in seiner Eigenheit gewürdigt, wengleich fern von allen ethischen Normen. Es geht *Comte* nicht mehr um die „Vervollkommnung“, sondern um die „Entwicklung“ der Gesellschaft. Allerdings konnte *Comte* der Philosophie doch nicht entraten. Immerhin ist fortan die Soziologie, namentlich seit den ganz positiven Erhebungen von *Le Play*, immer mehr bestrebt, eine positive Wissenschaft zu sein.

Die entscheidende Frage aber, die an die Soziologie gestellt wurde, war diese: Was ist das Soziale? Nur ein symbolischer Ausdruck für etwas, das im Grunde doch nichts anderes als einen Kausalzusammenhang kosmologischer, biologischer Art oder etwas rein Psychisches bedeutet im Sinne des Zusammengehörigkeitsbewußtseins eines jeden mit andern? Oder doch etwas mehr als nur das, etwas, das über die Kausalzusammenhänge der Individuen und über das Bewußtsein der vielen hinausgeht?

Entsprechend der Antwort auf diese Fragen lassen sich die Meinungen in folgende Gruppen gliedern, wobei zu bemerken ist, daß die einzelnen Autoren sich niemals klar und eindeutig ausgesprochen, sondern fast durchweg selbst eine gedankliche Entwicklung durchgemacht haben, zum Teil sogar von einem Extrem zum andern:

¹¹ Introduction à la science de l'histoire, 1833.

1. Die *energetische*, bzw. *mechanistische* oder *kosmologische* Erklärungsweise, die das Soziale in der materiellen Aktion und Reaktion begründet (*S. C. Haret, A. Portuondo y Barcelo, Ch. H. Carey, E. Solway, W. Ostwald, E. Waxweiler* usw.). Zur Illustration möge ein Beispiel aus *W. Bechtereff* genügen, wonach der Konservatismus oder Traditionalismus nichts anderes ist als der Ausdruck des Gesetzes der Trägheit, dem der Mensch ebenso wie die Materie verhaftet ist. Auch die Ansicht, daß das Milieu die Gesellschaftsglieder forme, bewegt sich innerhalb der Kausalerklärung.

2. Die *biologische* Anschauung (*H. Spencer, P. Liliensfeld, A. Schöffle, R. Worms, J. Novicov, E. Häckel*), wonach die Gesellschaft eine eigene, nämlich die höchste Form der Organismen ist.

3. Die *psychologische* Begründung des Sozialen (*G. de Tarde, P. Lacombe, E. Goblot, Fr. H. Giddings, W. McDougall, E. Durkheim* usw.), wonach Instinkte oder bestimmte Bewußtseinsinhalte Triebfedern oder Widerspiegelungen des sozialen Geschehens sind. Hierzu gehören also auch — so sehr sich vielleicht die betreffenden Autoren dagegen wehren mögen — jene Auffassungen, die das Soziale in irgendwelchen kulturellen Ideen, etwa im Religiösen fundieren (*E. A. Ross, M. Weber*), oder jene phänomenologischen Darstellungen, die das Soziale nicht so sehr in der „Wir-Beziehung“, als vielmehr im „Wir-Bewußtsein“ erblicken (*Husserl, M. Scheler* usw.).

4. Die *Beziehungslehre*, die die gesamte Kausalordnung, wie immer sie aufgefaßt wird, ob im physischen, biologischen oder psychischen Sinne, in den Hintergrund drängt, um einzig die darauf aufbauende Beziehung zum Gegenstand der Soziologie zu erheben. Die philosophischen Grundlagen dieses Bemühens liegen ziemlich weit zurück in der Konzeption der Geisteswissenschaften von *W. Dilthey* (1833—1911). *Dilthey* wollte sich klar von der naturwissenschaftlichen Erklärungsweise trennen: die Natur erklären wir, das Seelenleben *verstehen* wir. Als eigentliche Begründer der formalen Betrachtung des Sozialen gelten aber in Deutschland: *Ferd. Tönnies* (1855—1935) und *Georg Simmel* (1858—1916). Ausgehend von dem Gedanken, daß das Soziale in der gegenseitigen Verhaftung der Menschen zu suchen sei, hat *Tönnies* die Unterscheidung zwischen Gemeinschaft und Gesellschaft aufgestellt¹². Allerdings konnte auch *Tönnies* das Psychologische

¹² Gemeinschaft und Gesellschaft, 1. Aufl. 1887, 8. Aufl. 1935.

nicht ausschließen, da er zur Unterscheidung zwischen Gemeinschaft und Gesellschaft die Begriffe des „Wesenwillens“ und „Kürwillens“ brauchte. Unter dem Wesenwillen werden dabei die „natürlichen“ Neigungen, Triebe und Eigenschaften, die zum Sozialen drängen, verstanden, während der Kürwille dem menschlichen Interesse entspringt, also zweckrational gerichtet ist. Den eigentlichen Anstoß zur formalen Soziologie hat dann *G. Simmel* gegeben mit der Erklärung, die Soziologie habe die formale Seite der Gesellschaft zu betrachten, also die Differenzierung, Über- und Unterordnung in den gesellschaftlichen Beziehungen, Konflikten usw. Die Benennung „formale Soziologie“ wurde durch *v. Wiese* in „Beziehungssoziologie“ umgewandelt, bei *N. Monze*¹³ „Struktursoziologie“ genannt. Sofern man die rechtlichen Gebilde wie Genossenschaft (*O. v. Guericke*), Bund (*H. Schmalenbach*) nicht nur im juristischen, sondern auch lebendig gemeinschaftlichen Sinne versteht, fallen auch sie unter die Beziehungssoziologie. Heute ist man sich darin durchweg einig, daß die eigentliche Soziologie die zwischenmenschliche Beziehung zum Gegenstand hat, während alle andern Betrachtungen nur leihweise und mit zusätzlicher Benennung den Namen „sozial“ erhalten (Sozialpsychologie, Sozialmedizin usw.).

So hat man also das Soziale doch wieder gefunden, aber in einem ganz andern Sinn, als es etwa noch in der Sozialethik der Fall war. Es ist nunmehr nur jene zwischenmenschliche Beziehung, die durch das aktuelle Bewußtsein und Zueinanderhandeln der Menschen begründet wird. Man ist also bei einer rein positiven Wissenschaft vom Sozialen gelandet. Um sich dieser Wandlung der Dinge klar zu werden, bedarf es nur eines oberflächlichen Blickes in die „soziodramatischen“ Experimente von *J. L. Moreno* (Soziometrie).

Immerhin befinden wir uns vor dem wirklich Sozialen, das sich klar vom Individuum und seinen Handlungen, sofern sie allein in der Kausalordnung betrachtet werden, abhebt. Andererseits muß sich die Soziologie klar sein, daß sie dabei die Beziehung als eine echte Wirklichkeit anerkennen muß. Dazu aber braucht es einen philosophisch geschärften Blick, sonst verbleibt man im reinen Nominalismus. Im Grunde weist darum der Philosoph dem Soziologen das Objekt zu. *Von Wiese* glaubt also zu Unrecht, auf die Philosophie

¹³ Struktursoziologie und Kirchenbegriff. Grenzfragen zwischen Theologie und Philosophie. Hrg. von A. RADEMACHER und G. SÖHNGEN, H. X., Bonn 1939.

verzichten zu können. Es gehört zu den Grundthesen des *Aristoteles*, daß nur die Philosophie den einzelnen Wissenschaften den Erkenntnisbereich absteckt. Auf jeden Fall ist es eine ungeheuerliche Anmaßung, wenn die Soziologie behauptet, daß sie allein das Soziale betrachte. Sie betrachtet das Soziale als vom Menschen gesetzte Beziehung in gemeinschaftlichem Bewußtsein und gegenseitigem Handeln. Es gibt aber, worüber die Rede sein soll, auch ein Soziales, das vor dem positiv-wissenschaftlich erfahrbaren sozialen Prozeß liegt, eben das Soziale der Ethik. Die Vorliebe der Theologie für den Organismusbegriff beweist die Sorge um die Bewahrung eines nicht positivistisch formulierten Sozialen. Gewiß ist der Begriff des Organismus, auf die Gesellschaft angewandt, nur eine Analogie, aber hinter dieser Analogie steht doch eine Wirklichkeit, die, soweit es geht, adaequat auszudrücken, Aufgabe der Philosophie ist, beziehungsweise — bezüglich der Kirche — der Theologie.

Die christliche Ethik hat aus der geschichtlichen Entwicklung der Soziologie manches gelernt. Ihr Blick und vor allem ihr Interesse für das Soziale wurden geschärft. So machten sich die christlichen Ethiker intensiver an die Ausarbeitung einer eigentlichen Sozialethik als eines eigenen Zweiges der Ethik. Andererseits aber verfiel sich das christliche Denken da und dort in den positivistischen Vorstellungen des Sozialen. Man begann ebenfalls mit dem tatsächlichen Handeln der vielen Menschen. Erst von dieser Gegebenheit aus versuchte man, zu einem Gemeinwohl aller aufzusteigen. Ist nicht gerade diese Sicht charakteristisch für viele, wenn sie von vorgemeinschaftlichen Rechten im Personalismus reden? Eine wahre Sozialethik aber muß beim Gemeinsamen beginnen. In dieser Hinsicht behält *O. Spann* mit seiner Universalismus-Idee recht. Das Verhängnis *O. Spanns* war nur, daß er diesen Universalismus im Sinne des Seins auffaßte, während er in die Ethik gehört, und ferner gänzlich übersah, daß der Universalbegriff des Gemeinwohls ein analoger Begriff ist, der zwar Gemeinsamkeit besagt, aber zugleich die Verschiedenheit der Individuen miteinschließt.

ZWEITES KAPITEL

DIE DEFINITION
DES SOZIALEN UND DER GESELLSCHAFT

Der Ausgangspunkt

Die Sozialethik ist die ethische Wissenschaft vom Sozialen. Eine Untersuchung nun, die feststellen will, ob es eine solche Wissenschaft überhaupt gibt, muß sich fragen, ob das Objekt der Sozialethik, das ethische Soziale, wirklich existiert. Und hierzu hat man sich zunächst einmal über das Soziale als solches klar zu werden. Bei dieser Untersuchung wird sich herausstellen, ob für die Betrachtung des Sozialen mehrere Wissenschaften, etwa die Sozialethik und die Soziologie, in Frage kommen und in welchem Sinne sie je ihre eigene Aufgabe haben. Es wird also auch entschieden, ob das von Vertretern beider Wissenschaften, der Soziologie wie der Sozialethik, in Anspruch genommene Monopol über das Soziale zu Recht besteht.

Der Weg zur Definition

Um zu einer wirklichen Bestimmung dessen zu kommen, was das Soziale bedeutet und ist, bedarf es zunächst einer Umreißung von Namen und Begriff. Wir haben es hier ja nicht mit einer chemischen oder physikalischen Analyse zu tun, deren Resultat man einen erfundenen Namen gibt, sondern mit einem Phänomen, das schon lange Gegenstand der Erfahrung und des Forschens war. In der bereits bestehenden Namengebung und in dem ununterbrochenen Gebrauch des Namens liegt also eine Quelle von Erfahrungserkenntnis und Wirklichkeitsbestimmung. Was versteht man also unter dem Namen „Sozial“? Die Antwort auf diese Frage gibt die sogenannte *Nominaldefinition*.

Allerdings ist mit einer bloßen Nominaldefinition das Wesen einer Sache noch nicht erkannt. Auch die Namen verschleifen sich, so daß eine Neuorientierung an der Wirklichkeit nötig wird. So ist z. B.

der Begriff der Tugend heute bereits zur Unkenntlichkeit entstellt. Außerdem bedeutet der Name sehr oft nur einen Hinweis, der zur Wirklichkeit führt, aber noch nicht vollgültiges Zeichen der Realität selbst. Der Philosoph benützt darum den Namen oft nur als entferntes Hilfsmittel bei der Entdeckung einer bisher nicht erkannten Wirklichkeit. Dies gilt vor allem von jenen Namen, die auf etwas hindeuten, was hinter der Erscheinungswelt liegt und niemals unmittelbar Gegenstand der Erfahrung sein kann. So verhält es sich ganz offensichtlich mit allen Namen, die eine Beziehung ausdrücken. Im Bereich der Beziehung aber liegt, wie wir sehen werden, die Wirklichkeit des Sozialen. Es ist also gerade hier der Nominaldefinition gegenüber eine gewisse Reserve angezeigt. Erst die Realdefinition, d. h. die Wesensbestimmung der Sache, gibt endgültigen Aufschluß, welcher Sinn und welcher Umfang dem Namen zusteht.

I. Die Nominaldefinition des Sozialen

Was bezeichnet der Name „sozial“? Welcher Begriff liegt ihm zugrunde? Hierbei ist noch belanglos, ob dieser Begriff eine Wirklichkeit außerhalb des menschlichen Verstandes besitzt oder nicht.

Die Nominaldefinition ist in zweifacher Weise zu verstehen: 1. in etymologischer Hinsicht und 2. dem Sprachgebrauch nach.

1. Die Etymologie des Wortes „sozial“

In etymologischer Hinsicht, d. h. im Sinne der äußeren Form des Wortes, gemäß der Sprachwurzel und Sprachverwandtschaft, kommt das Wort „sozial“ vom Lateinischen „socius“, was soviel heißt wie teilnehmend, in Verbindung stehend, zugesellt, Gesellschafter, Gesellschafterin, Genosse, Kamerad, Teilnehmer, Teilnehmerin, Verbündeter. Das Abstraktum dazu lautet „societas“: Gesellschaft, Verbindung mit andern, Bündnis usw. Socialis, sozial ist somit alles, was die Eigenschaft der Gesellschaft, Kameradschaft usw. besitzt.

Schon von hier aus verweist also der Name „sozial“ über das Individuum hinaus zu einem andern, der dem Individuum irgendwie verbunden ist.

2. Der Sprachgebrauch

Der Sprachgebrauch gibt Antwort auf die Frage: Wo und bei welcher Gelegenheit wird das Wort „sozial“ verwendet? Hier ist wiederum eine Unterscheidung nötig, insofern wir a) vom allgemeinen, vulgären und populären Sprachgebrauch reden, oder b) den Sprachgebrauch innerhalb der Wissenschaften ins Auge fassen.

a) Der vulgäre Sprachgebrauch

Man spricht allgemein von einem „sozial eingestellten“ Menschen, als einem Menschen, der nicht egoistisch nur sich selbst sucht, sondern auch auf das Wohl des Nächsten oder der Nächsten bedacht ist. Man spricht von „sozialer Fürsorge“ und meint die Fürsorge, nicht für den Einzelnen als solchen, sondern für die Gemeinschaft, für mehrere in einer proportionierten Weise. Im gleichen Sinne redet man von „sozialgerechter Verteilung“, von „sozialem Wohnungsbau“ usw. Die „soziale Frage“ wird als eine Frage verstanden, welche die Gemeinschaft angeht und das Gleichgewicht innerhalb der Gemeinschaft schaffen soll. Immer handelt es sich also um etwas, das über das Individuum hinausweist, mehrere betrifft und sie einander zuordnet.

b) Der wissenschaftliche Sprachgebrauch

Es geht hier nicht darum, wie die einzelnen Wissenschaftler das Soziale erklären, ob sie ihm Wirklichkeit oder nur Gedachtsein zuschreiben. Es geht also auch nicht um eine Kritik der verschiedenen Auffassungen vom Sozialen, sondern vielmehr um die Frage, wann und wie die Vertreter der Wissenschaft den Begriff des Sozialen anwenden. Der einzelne Wissenschaftler mag dabei das Soziale falsch beschreiben, er hat aber doch irgendeine Vorstellung davon, wenn er es beschreibt. Er meint ein ganz bestimmtes Phänomen, d. h. er hat einen bestimmten *Begriff*, wenn er über das Soziale disputiert. Die Herausarbeitung des wissenschaftlichen Begriffes „sozial“ gibt zugleich Gelegenheit, eine Abgrenzung gegen die umliegenden Begriffe vorzunehmen, etwa gegen das Allgemeine, die Summe und das Kollektiv. Die Soziologie hat hier das vorzügliche Verdienst, die Bedingungen aufgestellt zu haben, die einen richtigen Gebrauch des Wortes „sozial“ erst rechtfertigen.

Folgende vier Eigenschaften müssen zusammentreffen, damit ein Phänomen als sozial bezeichnet werden kann¹:

Erstes Merkmal des Sozialen

Es muß sich um eine Mehrzahl von Menschen handeln. — Hierin sind eigentlich zwei Momente enthalten. *Zunächst* nämlich, daß das Soziale eine typische Erscheinung im *menschlichen* Lebensraum ist. Damit soll alles ausgeschlossen sein, was irgendwie ins rein Somatische reicht. Es geht also beim Sozialen nicht um gleiche physische Funktionen, auch nicht um gleiche Instinkte, die man auch im Tierreich findet. *Sodann* wird im ersten Merkmal zugleich angegeben, was man nun unter dem typisch Menschlichen genauer begreift: daß das Soziale immer nur etwas sein kann, das *mehrere* Menschen angeht. Hierin liegt eigentlich die Bedeutung dieses ersten Merkmals des Sozialen. Es geht um die grundsätzliche Scheidung des Sozialen vom Individuellen.

*Ch. Le Coeur*² erwähnt hierzu folgendes Beispiel: Ein Muselman aus Marokko bekehrt sich zum Christentum. Dieses Ereignis ist ohne Zweifel zunächst etwas Individuelles, ein persönlicher Entschluß eines einzelnen Menschen. Andererseits aber tritt dieses Faktum mit der Umwelt in Berührung und ruft dort eine bestimmte Reaktion hervor: Bewegung der Entrüstung. Damit wird die personale Entscheidung zu einem sozialen Geschehen. Die soziale Gestalt des Phänomens ist offenbar nicht die persönliche und individuelle Tat, sondern etwas, das gerade über das betreffende Individuum hinausgeht und mehrere betrifft.

Allerdings ist durch diesen ersten Punkt das Soziale noch nicht ausreichend von der „Summe“ unterschieden.

Noch eine weitere wichtige Erkenntnis ist durch das erste Merkmal gewonnen: Das Soziale kann nicht einfach die spezifische Natur des Menschen sein. Denn in ihr werden die vielen Träger in ihrer Verschiedenheit nicht miteinberechnet. Zum Sozialen gehört aber die Mehrzahl und damit irgendwie die Verschiedenheit. Das Überindi-

¹ Vgl. die gute Zusammenstellung dieser vier Merkmale bei N. MONZEL, *Struktursoziologie und Kirchenbegriff. Grenzfragen zwischen Theologie und Philosophie*, hrsg. von A. RADEMACHER und G. SÖHNGEN, Heft X. Bonn 1939, 37 ff.

² *Le Rite et l'Outil. Essai sur le rationalisme social et la pluralité des civilisations. Travaux de „l'Année Sociologique“*, Paris 1939, 12.

viduelle des Sozialen kann darum von dieser Verschiedenheit der Individuen nicht absehen. Dieser Gedanke wird übrigens wichtig, wenn von der Analogie des Gemeinwohls gesprochen wird (vgl. unten im 6. Kap.). *Burdin* hat somit am Sozialen vorbeigesehen, wenn er erklärte, die Gesellschaftslehre sei die Lehre vom Menschen als „species“. Wäre diese Definition richtig, dann könnte die Gesellschaftslehre im Sinne von *Henri de Saint-Simon* auch als reine Naturwissenschaft verstanden werden.

Zweites Merkmal des Sozialen

Es wird *der gleiche intentionale Gehalt* in jenen, die in einer Gemeinschaft verbunden sein sollen, vorausgesetzt. Damit ist das typisch Menschliche, nämlich das Geistige berührt, das sich im Sozialen verwirklicht. Von allen Soziologen wird unterstrichen, daß gerade darin das Wesen der menschlichen Gesellschaft im Gegensatz zu den dauernden tierischen Verbindungen zu suchen ist, daß die Gemeinschaft zwischen den menschlichen Individuen vorwiegend und an erster Stelle geistigen Charakter besitzt, also im Bewußtsein der Mitglieder lebt. Eine nur äußere Gleichheit in Sein und Handeln begründet also noch nicht das Soziale. Es wäre darum verkehrt, die Menschen deswegen sozial zu nennen, weil alle die gleiche Natur haben. Dann würden alle Gleichfarbigen, Gleichaltrigen, Ledigen, Verheirateten, Linkshänder oder die von gleichem Mißgeschick Betroffenen bereits eine Gesellschaft bilden. Der braune Teint, der allen Marokkanern eigen ist, bedeutet noch kein soziales Phänomen. Schlafen und Essen, wonach alle Menschen naturhaft verlangen, ist noch lange kein soziales Tun.

Was nun in diesem gemeinsamen Bewußtsein inhaltlich beschlossen ist, spielt zunächst keine Rolle. Es kann etwas real Existierendes oder eine bloße Idee oder Utopie, eine Person oder ein Ding, ein Zustand oder ein Geschehen, eine Norm oder ein Sachverhalt, oder was immer gedacht sein³.

Es genügt aber nicht, daß der „gleiche intentionale Gehalt“ lediglich als Gedanke in den verschiedenen Individuen der Gemeinschaft vorhanden ist; es muß sich vielmehr um den gleichen, mit *Interesse* verfolgten Bewußtseinsinhalt handeln. Eine wissenschaftliche

³ Vgl. N. MONZEL a.a.O., 40.

Vereinigung z. B. ist als Vereinigung nicht denkbar, wenn sie nur das Beieinandersein derjenigen besagen würde, die das gleiche denken. Ohne die emotionale oder aktive Ordnung kann der „gemeinsame intentionale Gehalt“ nicht gemeinschaftsbildend sein. Der Begriff des „intentionalen Gehaltes“ hat also nicht nur die Bewandnis des Bewußtseins, sondern darüber hinaus auch die des Strebens. Man würde allerdings zu weit gehen, wollte man darunter schon das verstehen, was die Scholastik in die Definition der Gesellschaft aufnimmt, nämlich das „gemeinsame Ziel“; denn es bedarf durchaus nicht notwendigerweise des gemeinsamen Zieles im Sinne des scholastischen Gesellschaftsbegriffes, wenn man vom sozialen Geschehen sprechen will. Im scholastischen Sinne besagt gemeinsame Intention zugleich Solidarität, Zusammengehörigkeit in der Verfolgung desselben Zweckes. Dagegen spricht die Soziologie von einem sozialen Geschehen auch beim Kampf und Streit⁴. „Gemeinsamer intentionaler Gehalt“ wird darum besser im Sinne von „Konzentration des Bewußtseins auf einen irgendwie gleichen Interesseneinhalt“ verstanden. Dieser gleiche Interesseneinhalt kann durchaus in verschiedener, sogar in entgegengesetzter Weise verfolgt werden, wie dies im Krieg der Fall ist. Auch können die beiden, die sozial miteinander in Beziehung stehen, ganz verschiedener Meinung bezüglich desselben intentionalen Gehaltes sein. Gerade daraus ergibt sich ja das Phänomen des Krieges. Die Soziologen bestehen darauf, daß das Soziale nicht etwa nur in der Liebe gegeben sei, wo sich beide in vollkommener Weise durchdringen und miteinander eins werden, sondern auch im direkten Gegensatz, im Haß und in der gegenseitigen Abneigung. Auch hier liegt eine „Wechseleinung“ vor, wenngleich in einem weiteren Sinne. „Hassen, genau wie lieben, können wir überhaupt nur da, wo wir verstehen können, verstehen in dem weiteren Sinn, der jedes wie auch immer betonte Teilnehmen an der Innerlichkeit des Du bezeichnet⁵.“ Dieser von dem Phänomenologen *Theodor Litt* ausgesprochene Gedanke ist an sich uralte. Haß, so sagt bereits *Thomas*⁶, gibt es nur, wenn der Grundaffekt Liebe vorhanden ist.

⁴ Vgl. hierzu LEOP. v. WIESE, System der Allgemeinen Soziologie als Lehre von den sozialen Prozessen und den sozialen Gebilden der Menschen (Beziehungslehre). München-Leipzig 1933, 291 ff. und passim.

⁵ T. LITT, Individuum und Gemeinschaft, Leipzig-Berlin 1926, 193.

⁶ S. Th. I—II q. 29 a. 2.

Hier liegt auch die Erklärung verborgen, warum die Sozialethik auch den Krieg noch in ihr System einordnen kann. Jedoch steht dabei nicht das Trennende und Abstoßende wie in der Soziologie im Mittelpunkt der Betrachtung, sondern das Gemeinsame, das durch den Krieg verwirklicht werden muß, nämlich die beiden Parteien aufgetragene Gerechtigkeit.

Da die Soziologen den Begriff des gemeinsamen intentionalen Gehaltes im Sinne des *aktuellen* Bewußtseins verstehen, können sie den Meuchelmord nicht mehr als etwas Soziales bezeichnen. Derjenige, der ermordet wird, ist überhaupt nicht in der Lage, sich über das Geschehen bewußt zu werden. Die Sozialethik dagegen erklärt, daß auch hier noch ein soziales Geschehen vorliegt. Ob ihre Behauptung zu Recht besteht oder nicht, wird vom Nachweis abhängen, daß es ein gemeinsames, vom Bewußtsein getragenes Interesse gibt, das bereits besteht, bevor der Mensch ins aktuelle Bewußtsein eintritt. Es ist dies nur aus der Naturanlage des menschlichen Interessevermögens (des Willens: *voluntas ut natura*) zu beweisen. Doch dies berührt bereits die reale Abgrenzung des Sozialen.

Drittes Merkmal des Sozialen

Die Menschen müssen *ein konkretes oder allgemeines Wissen voneinander und von ihrer Ausrichtung auf denselben intentionalen Gegenstand* haben. Wenn zwei Atomforscher gleichzeitig, der eine in Europa, der andere in Amerika, dieselben Versuche machen, voneinander aber nichts wissen, dann sind die Voraussetzungen für eine soziale Verbindung noch nicht gegeben. Wenn zwei Radfahrer, die beide dasselbe tun, nämlich radfahren, sich auf der Straße gegenseitig streifen, so daß sie zu Boden fallen, dann ist das soziale Phänomen, nämlich die Diskussion, erst möglich vom Augenblick an, da beide feststellen, daß jeder denselben Pfad benutzen wollte. Wenn zwei Fischer bei dichtem Nebel mit ihren Booten zusammenstoßen, weil sie sich überhaupt nicht bemerkt haben, und beide im Wasser versinken, ohne vorher noch die Ursache des Unglückes erkannt zu haben, dann liegt kein soziales Phänomen vor. Keiner hatte vom andern ein Wissen. Und doch hatten beide den gleichen intentionalen Gehalt, insofern beide fischen wollten.

Wie also die rein naturhafte Gleichheit und Ähnlichkeit zwischen Menschen, etwa die gleiche Natur, gleiche Farbe usw. nicht ausreicht, um das Soziale zu erzeugen, so auch nicht die Gleichheit im geistigen, intentionalen Bereich allein. Nicht einmal die gleiche sittliche Haltung in verschiedenen Personen vermag die Grundlage für das Soziale zu bilden. Darum ist auch das gleiche sittliche Gesetz, das viele Individuen über sich anerkennen, noch nichts Soziales, solange jeder nur für sich allein das gleiche sittliche Ideal anstrebt. Jeder muß darüber hinaus vom gleichen Ideal des anderen wissen. Und auch dies genügt noch nicht, wie der vierte Punkt nachweisen wird.

Um nun das Soziale nicht auf die ganz intimen Beziehungen wie Ehe und Familie, wo jeder bis ins Konkrete vom andern um den gemeinsamen intentionalen Inhalt weiß, einzuschränken, fügt die Soziologie hinzu, daß auch ein „allgemeines“ gegenseitiges Wissen genüge.

Viertes Merkmal des Sozialen

Zwischen den Menschen, die auf denselben intentionalen Inhalt ausgerichtet sind, muß eine direkte oder indirekte Wechselwirkung bestehen. Die Vertreter der formalen Soziologie sehen hierin das entscheidende Element des Sozialen, das alle früheren einschließt. *Wilhelm Dilthey* nannte die Wechselwirkung das anschaulichste Moment jeder Sozialverbindung⁷.

Mit diesem Merkmal wird in entscheidender und eindeutiger Weise das Soziale vom Individuellen abgehoben. Es wird hier klar ausgedrückt, daß das Soziale etwas sein muß, was auch nicht mit der Summe von Individuen verwechselt werden kann: das Mit- und Ineinander von mehreren, die einen gleichen intentionalen Richtpunkt bei gegenseitigem Voneinanderwissen haben. Am einfachsten wird das vierte Merkmal am Beispiel des Ich-Du-Verhältnisses erläutert, wie es sich in der Freundschaft findet. *Dietrich v. Hildebrand*⁸ hat dieses Ich-Du-Verhältnis phänomenologisch analysiert. Sein Bemühen kommt übrigens zu demselben Resultat, das sich schon bei *Thomas v. Aquin*⁹ in der Erklärung der Caritas als Freundschaftslove findet.

⁷ Über das Studium der Wissenschaft vom Menschen, der Gesellschaft und vom Staat. Gesammelte Schriften, Bd. 5, Die geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens. Leipzig-Berlin 1924, 60ff.

⁸ Metaphysik der Gemeinschaft, Augsburg 1930, 47 ff.

⁹ S. Th. II—II q. 23 a. 1.

Die Freundschaftsliebe kann als einseitige Liebe überhaupt nicht bestehen. Sie setzt wesentlich die Liebe des Freundes mit ein. A liebt B mit der Liebe, mit der B den A liebt. *Thomas v. Aquin*¹⁰ hat dies mit einem augustinischen Gedanken¹¹ treffend zum Ausdruck gebracht: „Amicus amico amicus.“

Es handelt sich also in der Wechselwirkung, die man als das vierte und wesentliche Element der sozialen Verbindung bezeichnet, nicht etwa nur um eine Aktion auf der einen und eine Gegenaktion auf der anderen Seite, sondern um ein Ineinandergreifen und ein gegenseitiges Sich-Durchdringen. *F. Tönnies*¹² spricht deswegen noch von einem Minimum von Einheit und Gemeinsamkeit auch in der geringsten Sozialverbindung, also auch in der von ihm sogenannten „Gesellschaft“. Die „Gesellschaft“ entsteht nach *Tönnies*, wie bereits erwähnt, aus rein zweckhaftem Wollen, dem sog. „Kürwillen“, im Gegensatz zur „Gemeinschaft“, die sich aus dem „Wesenwillen“ ergibt, d. h. aus natürlichen Neigungen, Trieben und Eigenschaften. Im Konkurrenzkampf, so erklärt nun *Tönnies*, sucht jeder der Partner seinen eigenen Vorteil, und trotzdem betrachtet jeder den anderen als gleiches Kürwillenssubjekt. Die beiden können also wegen der gegenseitigen Anerkennung als Kampfpartner noch als Ganzes begriffen werden. In der Formulierung von *G. H. Mead* heißt dies: Es spielt einer die Rolle des andern. *G. H. Mead* verweist dabei auf die Taktik im Boxkampf. Jeder der beiden Kämpfer versetzt sich in Gedanken in den andern hinein, um im rechten Augenblick den Fintenhieb auszuführen¹³. Das Beispiel von *Mead* soll nun nicht die Ich-Du-Beziehung der Freundschaft, sondern ganz allgemein die Wechselwirkung in der Sozialverbindung ausdrücken. Und hierzu ist es sehr geeignet, da es gerade auch für jenes soziale Phänomen gilt, das man im volkstümlichen Sprachgebrauch und in der ethischen Wertung als a-sozial bezeichnet, nämlich den Kampf, Streit und Haß. Sofern der eine den andern nicht unversehens und heimtückisch niederschlägt oder ihn im Stillen verabscheut, sondern in offenem Haß bekämpft, liegt auch hier ein gewisses Verschmolzensein und ein gegenseitiges Sich-Durchdringen, d. h. eine Wechselwirkung und damit etwas Soziales vor.

¹⁰ A. a. O.

¹¹ AUGUSTINUS, *De fide rerum quae non videntur*, c. 2 (ML 40, 173): „amicitia . . . non nisi mutuo amore constat“.

¹² Gemeinschaft und Gesellschaft. Grundbegriffe der reinen Soziologie. Leipzig 1935, 132 f.

¹³ G. H. MEAD, *Mind, Self and Society*, N. Y. 1934, 237–249.

Nähere Bestimmung des vierten Merkmals im Sinne der Ganzheit

Ob allerdings der Begriff „Wechselwirkung“ ausreicht, um das Neue, das über das Individuum Hinausgehende und es Umgreifende, zu bezeichnen, wird erst die Untersuchung der Realdefinition ergeben. Der Begriff Wechselwirkung — dies ist bereits im Raum der Nominaldefinition klarzustellen — ist auf jeden Fall nicht erschöpfend für das, was man gemeinhin „sozial“ nennen möchte. Mit „sozial“, namentlich mit dem Abstraktum „Gesellschaft“, wird, darin sind sich im Grunde alle Soziologen einig, etwas bezeichnet, das ein Ganzes ausmacht, worin mehrere Personen in einer neuen Einheit verbunden sind. Die Untersuchung über die Realdefinition wird nachweisen, daß dieses Neue, Zusammenfassende, nicht in Wirkung und Gegenwirkung allein bestehen kann, sondern in einer Einheit zu suchen ist, die über die zusammenführende Ursache, nämlich die Handlungen und „Prozesse“ (*v. Wiese*), hinausgreift und darum auch mehr ist als nur irgendwelche gedachte Einheit von Ursachen. Aus diesem Grunde — dies wird sich zeigen —, sind auch die Abstrakta, die Versubstantivierungen „Gesellschaft“, „Staat“, „Gemeinschaft“, gegen die *v. Wiese*¹⁴ mit der Verbissenheit eines Positivistens kämpft, Wirklichkeitsbezeichnungen in einem ganz anderen Sinn als dessen „Gesamtheit von beobachteten Prozessen“¹⁵.

Ausgehend von dieser Korrektur der „Wechselwirkung“ erkennt man auch klar die Unterscheidung zwischen „sozial“ und „kollektiv“. Das gemeinsame Vollbringen ein und derselben Wirkung, wie dies im Kollektiv gemeint ist, ist noch nichts Soziales, da das gegenseitige Verschmolzensein im besagten Sinne fehlt. Das Kollektiv ist durch eine rein äußere Organisation gekennzeichnet, nicht durch die innere seelische Verbindung, d. h. durch die „Einheit des Erlebnisgefüges“, die nach *Th. Litt* zum Wesen des Sozialen gehört. Wie *O. Spann*¹⁶ richtig sagt, ist die „lebendige geistige Wechselbeziehung“ die „soziale Urtatsache“.

Da nun die Soziologie die Wechselwirkung im Sinne des aus dem gegenseitigen menschlichen Handeln sich ergebenden Einsseins versteht, also stets vom sozialen *Faktum* spricht, fällt es ihr natürlich

¹⁴ Soziologie, Geschichte und Hauptprobleme, Sammlung Göschen, Bd. 101, 5. Aufl., Berlin 1954, 14 f.

¹⁵ A. a. O.

¹⁶ Gesellschaftslehre, Leipzig 1923², 170.

schwer, das gesellschaftliche Phänomen auch über Raum und Zeit hinweg zu erkennen. Immerhin aber spricht auch sie von Gesellschaften, denen Menschen angehören, die einander niemals gesehen, miteinander niemals in seelischen Kontakt gekommen sind. Z. B. ist das staatliche Gebilde ein solcher gesellschaftlicher Verband, sofern es nicht nur auf kleinem Raum und für ein Menschenalter realisiert worden ist. Lassen wir nun einmal die Scheu jener Soziologen beiseite, die diese Abstrakta überhaupt nicht gelten lassen und das Soziale nur auf die aktuellen Prozesse einschränken. Eine Nominaldefinition muß — abgesehen davon, ob ihr nun Wirklichkeit entspricht oder nicht — den gesamten Nennbereich umfassen. Außerdem sind Staat, Kirche und ähnliche Gebilde unbestreitbar Wirklichkeiten.

Um den Begriff der Wechselwirkung nicht zu eng zu fassen, dehnt man ihn auch auf die indirekten, mittelbaren Äußerungen des sozialen Verbundenseins aus¹⁷.

Die Nominaldefinition des Sozialen läßt sich also folgendermaßen formulieren: **Wechselwirkung zwischen zwei oder mehreren Personen aufgrund eines gemeinsamen intentionalen Gehaltes**¹⁸.

II. Die Realdefinition des Sozialen

Die Entwicklung und Herausarbeitung der Nominaldefinition hat ergeben, daß das Soziale etwas bedeutet, was sich nicht mit dem Individuum und auch nicht mit mehreren Individuen deckt, sondern Individuen verbindet, also über oder zwischen ihnen sein muß. Obwohl durchaus auf den Handlungen der Individuen gründend, kann es doch nicht diese Handlungen selbst sein etwa als psychisches oder physisches Geschehen, weil wir dann wiederum nur etwas Individuelles vor uns hätten. Das Soziale soll seinem Namen entsprechend die Individuen irgendwie verschmelzen und zu einer neuen Einheit zusammenführen.

¹⁷ Vgl. die Aufstellung der Raum und Zeit überspannenden Zusammenhänge der Sozialverbindungen bei T. LITT, Individuum und Gemeinschaft. Grundlegung der Kulturphilosophie, Leipzig-Berlin 1926³, 268 ff.

¹⁸ In diesem Sinne ist auch die Definition der Gesellschaft aufzufassen, die A. VIERKANDT, Gesellschaftslehre. Hauptprobleme der philosophischen Soziologie, Stuttgart 1923, 28, gibt: „Eine Gesellschaft ist eine Gruppe von Menschen, sofern sie Träger von innerlich gegründeten Wechselwirkungen zwischen ihren einzelnen Mitgliedern ist.“

Die entscheidende Frage lautet nun: Gibt es etwas, das über den Individuen ist und diese zugleich miteinschließt? Oder ist schließlich dieses Verschmolzensein, dieser Ganzheitsbegriff doch nur eine reine Vorstellung, ein Bild, wofür es in der Wirklichkeit eigentlich nichts gibt? Existieren in Wirklichkeit nur Individuen oder gibt es etwas Soziales im besagten Sinne?

Auf der Suche nach einer Antwort auf diese Frage ist es nützlich, die verschiedenen denkbaren Lösungsversuche zu kontrollieren, für die sich mehr oder weniger eindeutig stets irgendein Vertreter namhaft machen läßt. Dabei kommt es mehr auf die saubere Herausarbeitung der verschiedenen Denkmöglichkeiten an, weniger, ob nun im einzelnen ein Autor der einen oder andern Denkweise zugeteilt werden soll.

Im allgemeinen lassen sich zwei Gruppen von Gesichtspunkten unterscheiden:

1. Man betrachtet das Soziale nur im Bereich der Nominaldefinition als etwas Überindividuelles, während man in der Realordnung als einzige Wirklichkeit das Individuum und das an ihm sich findende Individuelle ansieht (individualistische Erklärung des Sozialen).

2. Man vertritt die Realität des Sozialen: es wird als etwas Wirkliches, das Individuum und Individuelles übersteigt, angesehen, als etwas also, das nicht nur ein Nebeneinander von Individuen oder Individuellem darstellt, sondern etwas wirklich Neues ist (realistische Erklärung des Sozialen).

1. Die individualistische Erklärung des Sozialen

Die individualistische Erklärung des Sozialen ist wiederum in dreifacher Weise denkbar: a) im Sinne des Mechanismus, b) im Sinne des Biologismus, c) im Sinne des Psychologismus.

a) Die mechanistische Erklärung

Der Mechanismus vertritt die Auffassung, daß die Gesellschaft oder soziale Körperschaft eine Vereinigung von Individuen ist, die einerseits ihren gegenseitigen Tätigkeiten und andererseits äußeren Einflüssen unterworfen sind¹⁹. Das einzig Reale ist das Individuum, das

¹⁹ S. C. HARET, *Mécanique sociale*, Paris 1910.

als so unteilbar bezeichnet wird wie ein materieller Punkt in der rationalen Mechanik²⁰. Wenngleich die Kräfte, aufgrund deren die Individuen sich gegenseitig beeinflussen, sehr oft auch als psychische Kräfte bezeichnet werden, so ist doch der Grundstock dieser Lehre absolut mechanistisch. Ganz auffallend tritt dieser Mechanismus bei den liberalen Nationalökonomern in Erscheinung, nach denen der wirtschaftliche Kreislauf nichts anderes ist, als ein spezieller Fall der allgemeinen Zirkulation der organischen Materie. Der Begriff des wirtschaftlichen Gleichgewichtes ist im Grunde nur eine Konsequenz dieser mechanistischen Konzeption in mathematischer Formulierung (*St. Jevons, A. Marshall, Léon Walras, V. Pareto, A. Aftalion*).

Hinter diesen Erklärungsversuchen des Sozialen steckt natürlich eine verkappte oder offen eingestandene monistische Auffassung des Menschenbildes, wie dies ganz klar bei *W. Ostwald, E. Solway, E. Waxweiler* und *W. Bechtereff* zutage tritt. Die Gesellschaft bedeutet nichts anderes als ein Aggregat von Individuen-Molekülen, von denen jedes einzelne nur ein Energiezentrum darstellt. Von hier aus muß *E. Waxweiler*²¹ das Bemühen um die Definition der „sozialen Tatsache“ (*fait social*) „illusorisch“ nennen.

b) Die biologische Erklärung

Der Biologismus, soweit er sich im individualistischen Gedankenkreis bewegt, unterscheidet sich kaum von der mechanistischen und energetischen Sozialerklärung. Der Kampf um die Existenz, von dem der soziale Darwinismus (*M. A. Vaccaro, L. Gumplovicz, G. Ratzenhofer, J. Novicov*) spricht, besagt schließlich nur eine Anwendung des Prinzips der Abstoßung und Anziehung im rein materiellen, nicht belebten Bereich auf die Biologie. Es ändert an der Theorie wenig, wenn man statt „gegenseitiger biologischer Anziehung“ von „Imitation“ spricht, sofern man die Imitation nicht mit dem Bewußtseinsinhalt verbindet. (Die bewußte Imitation reicht übrigens auch noch nicht ans Soziale, falls sie nicht im Prozeß der Wechselwirkung steht.) Auch hier sind grundsätzliche Auffassungen über das Menschenbild

²⁰ A. PORTUONDO Y BARCELO, *Essais de Mécanique sociale*. Bibliothèque Sociologique Internationale, hrsg. von R. WORMS, Paris 1925.

²¹ *Esquisse d'une sociologie*, Bruxelles 1906, 272.

maßgebend, sonst könnte man den Begriff der kommunistischen Gemeinschaft der Insekten nicht im selben Sinne nennen wie die Gemeinschaft der Menschen.

Es wäre natürlich falsch zu meinen, die biologische Sicht des gesellschaftlichen Geschehens müßte notwendigerweise auch in der Individualethik materialistisch sein. *Adolphe Ferrière*²² läßt z. B. eine sehr hohe Wertschätzung des Menschen als eines freien Wesens erkennen, obwohl er diesen Menschen im gesellschaftlichen Bereich kaum mehr vom typisch Personalen her sieht, sondern, in Entsprechung zur biologischen Selektion, der Gesellschaft als Ziel aufträgt: Bewahrung der Existenz und Entfaltung der Guten. Das Soziale dient also nur der Rettung der Besseren. Mit der hohen Wertschätzung des Individuums als eines freien Wesens verbindet sich demnach eine rein materialistische Vorstellung des sozialen Raumes. Damit aber wird bei näherem Hinsehen auch die Wertschätzung des Individuums als eine verhängnisvolle Täuschung erkannt. Denn die „Rettung und Entfaltung der Guten“ verrät in dieser biologischen Sicht wenig oder nichts mehr vom sittlichen Auftrag, der an jeden Menschen und auch an die Gesellschaft als Ganzes ergangen ist, vollkommen zu werden und sich in diesem Streben gegenseitig zu stützen, nicht aber, den Schwächeren zu eliminieren.

c) Die psychologische Erklärung

Die psychologische Erklärung des Sozialen besteht, soweit sie sich vom Individuellen zum Sozialen hin bewegt, in nichts anderem, als in der Erklärung des Motivs, das jeden einzelnen dazu treibt, sich dem Nächsten anzuschließen. Diese Sicht darf nicht leicht genommen werden, da sie immerhin gerade auf dem aufbaut, was typisch menschlich ist, nämlich auf dem Bewußtsein des Menschen. Abgesehen von den Mechanisten und Biologen, gehören in diese Kategorie alle Soziologen, die sich nicht zur „reinen“, formalen Soziologie bekennen, und sogar auch die Phänomenologen, sofern sie das Soziale in das Wir-Bewußtsein verlagern (so trotz allem unverkennbar auch *A. Vierkandt*).

²² La loi du progrès en Biologie et en Sociologie et la question de l'organisme social. Etude précédée d'une introduction philosophique sur la Méthode en Sociologie. Paris 1915.

Auch der Personalismus erschöpft sich oft in einer bloßen Motivlehre, da er die Gesellschaft einfach als die Gesamtheit der Menschen bezeichnet, die dasselbe Ziel aus persönlicher Verantwortung verfolgen.

Die rein psychologische Erklärung des Motivs, das einen jeden zum Handeln treibt, dringt nicht zum eigentlich Sozialen vor, einerlei, ob man sich nun mit *Stuart Mill* den Utilitarismus *Benthams* aneignet und das Soziale als Resultat des individualistischen Privatinteresses eines jeden erklärt, oder es mit *Gabriel Tarde* in der Imitation, bzw. in der gegenseitigen psychischen Ansteckung, die durch physischen Kontakt hervorgerufen wird, begründet. *Tarde* will zwar ausdrücklich das „Publikum“, das eine geistige Einheit von Individuen darstellt, von der „Menge“, die nach ihm ein Bündel von psychischen Berührungspunkten ist, unterscheiden²³. Sozusagen die gesamte Soziologie, die sich mit dem Problem Masse, Menge, Publikum, Gruppe beschäftigt, verbleibt im Raume der Individualpsychologie. Das Soziale als solches ist noch nicht berührt, wenn *G. Gurvitch* die Masse definiert als die unterste Stufe der Verschmelzung des Bewußtseins der Vielen²⁴. Wir verbleiben hier immer noch in der Individualpsychologie, einzig daß die psychologische Einstellung des einen zum anderen oder zu mehreren betrachtet wird.

Wenn man schon mit der Psychologie beginnt, dann muß man, um einen später zu erörternden Gedanken vorwegzunehmen, zur gemeinsamen Idee vorstoßen, darf aber auch dann nicht in der Betrachtung der Gemeinsamkeit der Idee verharren, sondern muß diese Idee als einen Wert auffassen, der zugleich die einzelnen miteinschließt, so daß man vom Gemeinsamen zum einzelnen kommt.

Sehr nahe steht diesem Gedankengang die psychologische Auffassung von *E. Dupréel*, wonach der eigentliche Sinn des Sozialen in der gemeinsamen Idee liegt. In etwa ist die Idee als Strukturprinzip gemeinsamen Lebens in der Bemerkung *R. E. Parks*²⁵ ausgesprochen, das „Publikum“ sei eine Gesellschaft, in der freie Meinungsbildung möglich sei. Wenn aber *Th. Geiger*²⁶ die Masse als den Geist „der Gemeinschaft im Nein“ bestimmt, dann ist damit nichts eigentlich

²³ *L'opinion et la Foule*, Paris 1910.

²⁴ *Essais de sociologie*, Paris 1938, bes. 26 ff.

²⁵ *R. E. PARK, Masse und Publikum*, Bern 1904.

²⁶ *Die Masse und ihre Aktion*, Stuttgart 1926.

Soziales gemeint, denn „Geist“ steht in dieser Definition als Symbol für dieselbe psychologische Verhaltensweise der Vielen. Dasselbe gilt für den Begriff des „Gruppengeistes“, auf dem *McDougall* seine Sozialpsychologie aufbaut. Es ist hier im Grunde nichts anderes, als was schon *Durkheim* mit der Erklärung ausdrückte, die Gesellschaft habe ein geistiges Leben an sich, das mehr sei als nur die Zusammenfassung des unabhängigen Einzelbewußtseins mehrerer. Dies besagt im Grunde nur, daß die Psychologie des Robinson eine andere sei als die eines Menschen, der in der Gesellschaft lebt. Der in Gesellschaft lebende Mensch hat eben das Bewußtsein des Mit-anderen-Seins, oder wie *F. H. Giddings*²⁷ sagt, „das Bewußtsein von der Spezies“ (consciousness of kind). Die Behauptung von *G. H. Mead*, der Geist sei sozial konstituiert, beruht auf nichts anderem als auf der Analyse des Bewußtseins des Menschen, der sich mit dem anderen irgendwie findet und mit ihm im Handlungsaustausch steht. Das Beispiel von den beiden Boxkämpfern dient bei ihm nur zur Erklärung des Bewußtseins einzelner, von individuellen Überlegungen.

Ganz deutlich erhellt dieser Sachverhalt in der Darstellung des Sozialbewußtseins beim Soziologen *Gustav Steffen*²⁸. Das Sozialbewußtsein besteht seiner Ansicht nach in einer unmateriellen Vorstellungs-, Stimmungs- und Willenswelt, die die Menschen zusammenführt und zu Kameraden macht. Wir befinden uns also hier noch in einer psychologischen Analyse dessen, was der einzelne empfindet, denkt und will.

Das Sozial- und Kollektivbewußtsein kann allein nicht genügen, eine ausreichende Definition zu geben. Wohl aber bildet es das unmittelbare Fundament der gegenseitigen Verhaftung der Menschen und damit des Sozialen als solchen.

Wie jede Relation nur durch ihr Fundament, so kann auch die soziale Beziehung nur durch das Sozialbewußtsein bestimmt werden. Unter diesem Betracht gelingt es, mit Hilfe psychologischer Begriffe wie Kollektivbewußtsein, Bewußtsein der Masse, des Publikums usw. eine realistische und korrekte Deutung des Sozialen zu geben.

Durkheim hat mit Recht das *Kollektivbewußtsein* von dem *durchschnittlichen* Bewußtsein der Menschen unterschieden. Die Untersu-

²⁷ Principles of Sociology, Columbia 1896. Franz. Übers. Principes de sociologie (Bibliothèque Sociologique Internationale, hrsg. von R. WORMS), Paris 1897.

²⁸ Der Weg zu sozialer Erkenntnis. Jena 1911.

chung des durchschnittlichen Bewußtseins gelangt nur zu einer Aufzählung von Einzelbewußtsein vieler Menschen. Die Analyse des Kollektivbewußtseins dagegen dringt weiter. Sie entdeckt darin ein Bewußtsein, das einerseits aus Wechselwirkung stammt und anderseits — dies ist noch wichtiger — bestimmte gegenseitige Wechselwirkung und gemeinsame Verhaftung (also die eigentliche soziale Relation) hervorbringt.

Um also wirklich und eindeutig Soziologe zu sein, muß man über das Fundament des Sozialen (d. h. die psychologischen Bewußtseinsinhalte) hinweg das Soziale selbst, nämlich die gegenseitige Verkettung zum Gegenstand der Betrachtung nehmen. Wer in dieser Weise das Kollektivbewußtsein auffaßt, führt seine „Psychologie“ auf den Boden echter Soziologie.

Dasselbe gilt auch von der psychologischen Fassung des Begriffes „Milieu“, wonach das Milieu den seelischen Einfluß bedeutet, den die Umwelt auf einen einzelnen Menschen ausübt. Diese „sozialpsychologische“ Sicht haftet insofern noch am Individuellen, als sie die seelischen Erschütterungen des einzelnen Menschen untersucht. Sie greift aber ans Soziale, wenn der der Umwelt unterworfenene Mensch irgendwie als mit ihr in Beziehung und zwar in Wechselbeziehung stehend erkannt wird, ähnlich etwa dem Verhältnis von Herrschendem und Beherrschtem. Sobald man auf diese gegenseitige Verkettung das Augenmerk richtet, schaut man über das Fundament des Sozialen (d. h. das Psychologische) hinaus ins typisch Soziale im Sinne der soziologischen Beziehungslehre. Man ist also nicht mehr Psychologe, sondern Soziologe.

Zusammenfassung

Das Ergebnis der Auseinandersetzung mit den verschiedenen Auffassungen, die vom Individuellen her das Soziale zu bestimmen versuchen, ist also folgendes:

Alle diese Versuche scheitern daran, daß sie nichts Neues zu entdecken vermögen, sondern das Soziale auf Individualerscheinungen zurückführen, sei es nun im Sinne von Stoß und Gegenstoß in der physischen Ordnung, oder von Abhängigkeit in der biologischen Ordnung, oder von Bewußtsein des einzelnen im Hinblick auf das Zusammensein mit andern. Solange die dritte Theorie beim Bewußt-

sein als solchem, also in der psychologischen Erklärung verbleibt, wird auch sie, trotz ihres ohne Zweifel überragenden, weil geistigen Ansatzes, das Soziale als eine Neuheit nicht entdecken.

2. Die realistische Erklärung des Sozialen

Es ergibt sich nun für uns die Frage, ob das Soziale eine ihm eigene Wirklichkeit besitzt oder ob die Vorstellung von etwas Überindividuellem eben doch nur Vorstellung bleibt.

Wenn von „eigener“ Wirklichkeit des Sozialen gesprochen wird, dann kann es sich selbstredend von vornherein nicht um etwas handeln, das von den Individuen absieht. Es geht jedem Denkenden ein, daß die Gesellschaft immer eine Einheit von vielen Individuen ist. Andererseits aber fragt man sich, ob dieser Begriff der Einheit etwas darstellt, das im Individuum, auch in der Summe der Individuen, noch nicht ausgesprochen und auch noch nicht verwirklicht ist. Es ist also klar, daß man auf der Suche nach der eigenen Wirklichkeit des Sozialen nicht nach einer neuen Substanz fragt, wohl aber nach einer neuen „Wirklichkeit“ gegenüber dem rein Individuellen.

Das Soziale als neues Sein gegenüber dem Individuellen ist in folgenden Theorien denkbar:

- a) als sozialer Biologismus,
- b) als sozialer Psychologismus,
- c) als Beziehungslehre. Diese allerdings läßt sich wiederum in einer doppelten Weise auffassen (vgl. unten).

Eine mechanistische oder energetische Theorie ist von einer typisch sozialgerichteten Betrachtungsweise her nicht möglich, weil ein Gesamtkörper, der etwa Träger sozialer Energien wäre, real nicht denkbar ist.

a) Der soziale Biologismus

Die Vorstellung des Sozialen als eines Hyperorganismus vertritt einen sozialen Biologismus im eigentlichen Sinne des Wortes. Verschiedene Soziologen sprechen von diesem Hyperorganismus. Allerdings scheinen sie sich doch mehr für die Bildhaftigkeit des Ausdrucks zu entscheiden. Auch wenn *P. Lilienfeld* erklärt, die menschliche Gesellschaft sei wie jeder Organismus ein reales Wesen und gewisser-

maßen die Fortsetzung der Natur, eine höhere Verkörperung der gleichen Kräfte, dann möchte man diese Formulierungen doch nicht so ernst nehmen, denn er gibt sich nicht darüber Rechenschaft, ob diese „Fortsetzung der Natur“ eine Entwicklung in eine neue substantielle Ganzheit ist. Übrigens ist bei den bio-organistischen Soziologen die Vorstellung des Organismus sehr undeutlich, so daß man eigentlich nicht sagen kann, sie würden einen sozialen Organismus im strengen Sinne verteidigen. *Henri Bergson* bewegt sich allerdings ziemlich nahe an der Vorstellung eines Hyperorganismus²⁹.

Sofern die Idee eines Hyperorganismus nur ein Bild, ein Symbol oder eine Analogie für irgendwelche Realität bedeutet, ist die Zugehörigkeit der Theorie zu einer bestimmten Denkergruppe nur schwer zu ermitteln. Es kann sich dahinter sehr wohl die biologistische Auffassung im individualistischen Sinne oder der individualistische Psychologismus verbergen. *A. Schäffle*³⁰ spricht z. B. vom willentlichen Organismus, woraus deutlich hervorgeht, daß er mehr an eine Organisation der Individuen als an einen eigentlichen überindividuellen Organismus denkt. Die Flucht in die Analogie bei der biologischen Vorstellung des Sozialen finden wir deutlich bei *R. Worms* und *G. de Greef*. *A. Espinas*³¹ bestimmt die Gesellschaft als ein lebendiges Wesen, das sich von den andern dadurch unterscheidet, daß es durch ein lebendiges Bewußtsein oder einen Organismus von Ideen konstituiert wird. Das Absinken in den individuellen Biologismus bzw. Psychologismus ist hier deutlich.

Die christliche Soziallehre hat von diesem Begriff des großen Organismus mit besonderer Vorliebe Gebrauch gemacht. Die organische Idee der Gesellschaft beherrscht nicht nur ihre Definition der Kirche (*Corpus Christi mysticum*), sondern auch ihre philosophische Schau des Gesellschaftlichen. Doch liegt hier nicht die grobe Form einer biologischen Vorstellung des Sozialen als eines überindividuellen Organismus vor. Man bedient sich nur einer analogen Ausdrucksweise für etwas, das man unbedingt als Nicht-Individuelles ansieht. Im vorwissenschaftlichen Raum kommt der Organismus-Idee insofern

²⁹ *Les deux sources de la Morale et de la Religion*. Genève 1945, 11—98. Zur Auffassung der sozial-ethischen Pflicht bei BERGSON siehe unten das 3. Kapitel.

³⁰ *Bau und Leben des sozialen Körpers*, Tübingen 1875—1878, 4 Bde.

³¹ *Les Lois sociologiques*, Paris 1902, 3. Aufl.

eine besondere Bedeutung zu, als der Mensch, da er selbst ein Mikro-Organismus ist, in eine *erlebte* Fühlung mit der Realität der über-individuellen Einheit der menschlichen Gesellschaft tritt.

b) Der soziale Psychologismus

Die Psychologie vermag der Realität des Sozialen nur dann nahe-zukommen, wenn sie eine Psychologie der Einzelmenschen ist. Wir haben bereits gesehen, daß die Analyse des Sozialbewußtseins das Fundament der sozialen Relation aufzudecken imstande ist.

Wollte man nun aber das Soziale in die Psychologie selbst verlegen, dann wäre man gezwungen, eine „soziale Seele“ anzunehmen im Sinne des Lebensprinzips des Hyperorganismus. Eine solche Vorstellung muß notwendigerweise im Pantheismus enden, d. h. in der Annahme einer universalen, die Menschheit formenden Seele. Man könnte geneigt sein, hier etwa an den objektiven Geist der Hegelschen Philosophie zu denken, sofern man *Hegel* im Sinne eines platten Pantheismus auslegt, wogegen *O. Spann* allerdings energische Einwendungen macht³².

Auf jeden Fall haben sich die Soziologen nicht dahin verstiegen, wenn sie vom Gruppengeist, vom Kollektivgeist usw. sprachen. Ihr Ausgangspunkt war das Bewußtsein des einzelnen Menschen, der in Gemeinschaft lebt.

c) Die Beziehungslehre

Das Soziale als „praedikamentale“ Relation : das Soziale der Soziologie

Um das Soziale vom Individuellen abzuheben und doch das Individuum mit allem, was es an Leben und Bewußtsein in sich trägt, mitaufzunehmen, bleibt nichts anderes übrig, als sich zur Wirklichkeit der Beziehung zu wenden. Jedes menschliche Handeln steht notwendigerweise in Beziehung zu seinem Objekt. Und sofern dieses Objekt ein anderer Mensch ist, wird man sagen, der eine, der tätig ist, sei zum andern bezogen. Ja, auch der andere ist irgendwie zum tätigen Menschen bezogen, wenngleich noch nicht in der zu einer echten sozialen Beziehung notwendigen Weise. Sobald aber die Person B, die Objekt der Handlung der Person A ist, in entsprechender Weise

³² Vgl. O. SPANN, Gesellschaftsphilosophie, in: Staat und Geschichte. Handbuch der Philosophie, hrsg. von A. BÄUMLER und M. SCHRÖTER, Abt. IV, Berlin 1934, 50.

antwortet, tritt sie in wahre Wechselwirkung im Sinne der sozialen Beziehung. Das Soziale besteht also nicht nur im Bewußtsein des einen (A), auch nicht nur im Bewußtsein des andern (B), sondern vielmehr in der aus dem gegenseitigen, gemeinsamen Bewußtsein und Handeln der beiden (A und B) entstehenden Relation.

Natürlich ist jede Relation nur durch ihr Fundament bestimmbar. Aus diesem Grunde kann die Betrachtung der sozialen Beziehung vom psychologischen Fundament nicht absehen. Immerhin aber wird die Relation der gegenseitigen Verhaftung gewissermaßen von allen umliegenden Wirklichkeiten abgelöst betrachtet. Die Soziologen sprechen hierbei von einer besonderen Abstraktion, im Sinne etwa der sogen. „pointierend-hervorhebenden“ Abstraktion³³. Streng genommen handelt es sich hierbei jedoch um keine Abstraktion zur Gewinnung eines Allgemeininhalt. Denn die Soziologie möchte unbedingt eine empirische Wissenschaft bleiben. Sie will mit Hilfe jener „Abstraktion“ lediglich ihr empirisches Objekt von den andern Phänomenen trennen und so ihren Wissensbereich abstecken.

Die Wirtschaftslehre verteidigt eine ähnliche Abstraktion. Der Wirtschaftswissenschaftler unterscheidet auf dem Wege der „Hervorhebung“ im selben konkreten Phänomen, z. B. in der Hauswirtschaft, einen doppelten Charakter. So sieht er in der Familie den Träger einer kleinen Eigenwirtschaft und das Glied einer großen Verkehrswirtschaft³⁴. Philosophisch gesehen ist die pointierend-hervorhebende Abstraktion, wie gesagt, keine eigentliche Abstraktion, da sie beim konkreten, empirischen Phänomen verbleibt. Sobald aber der Geist aus diesem Phänomen die allgemeine, seinsmäßige Bestimmtheit herauszuheben bestrebt ist, handelt es sich um eine eigentliche Abstraktion. Und dies tut just der Philosoph. Er bestimmt das Sein der Relation, um die sich der Soziologe in rein empirischer Untersuchung bemüht. Philosophisch gesehen geht es bei dieser sozialen Relation — um mit *Aristoteles* zu formulieren — um eine „praedikamentale“ Relation.

³³ Vgl. hierzu die Ausführungen bei N. MONZEL, a.a.O., 88 ff., wo diese Abstraktion diskutiert wird.

³⁴ Vgl. hierzu W. EUCKEN, Die Grundlagen der Nationalökonomie, Berlin-Göttingen-Heidelberg 1950, 114, mit der Anmerkung 28 auf S. 254, wo EUCKEN im Anschluß an HERM. LOTZE, Logik 1874, 40 f., 169 ff., 176 f., W. WUNDT, Logik, 1906, II, 11 ff., E. HUSSERL, Logische Untersuchungen, 2. Bd., 1. Teil, 2. Aufl., 1913, 106 ff. u. 216 f. die „pointierend-hervorhebende“ und die „generalisierende“ Abstraktion erklärt.

Es kann hier nicht unsere Aufgabe sein, die prädikamentale Relation näher zu untersuchen. Die prädikamentale Relation hat die Eigenart, nicht nur ein „in etwas“ zu sein, sondern vor allem als Relation ein „ad“ zu besagen, d. h. auf etwas anderes hinzuweisen. Sofern nun die Relation des A zu B zugleich die Relation des B zu A einschließt (vgl. die obige Erklärung der Freundschafts- und Liebes-Relation), befinden wir uns vor einem Sein, das in seiner eigenen Funktion als Beziehung über das Individuum hinausreicht, etwas Überindividuelles, wenn- gleich natürlich stets „in“ den Individuen Verbleibendes ist. Eine solche Relation ist das Soziale, das in der gegenseitigen Wechsel- wirkung zweier oder mehrerer Personen besteht. Und zwar handelt es sich um eine soziale Relation, die gegenseitiges *aktuelles* Bewußtsein und gegenseitige *aktuelle* Handlung als Fundament besitzt. Diese Relation stellt, sofern sie empirisch wissenschaftlich erfaßbar ist, den Gegen- stand der *Soziologie* als Beziehungswissenschaft dar, sofern sie aber in verallgemeinernder Abstraktion in ihrem Sein bestimmt wird (eben als bestimmte prädikamentale Relation), der *Philosophie*, näherhin, sofern sie in ihrer Werthhaftigkeit untersucht wird, der *Sozialethik*. Der Klarheit wegen würde man diese auf faktischer Wechselwirkung beruhende Relation wohl am besten als „das soziologisch Soziale“ bezeichnen, wenngleich sie auch von der Ethik her (wertend) be- trachtet werden kann und übrigens auch betrachtet werden muß.

Die Beziehungslehre *L. v. Wieses* vermag die Realität der sozialen Relation nicht zu erfassen. Gewiß hat *v. Wiese* nicht ganz Unrecht, wenn er gegen die Antithese von individuell einerseits und sozial andererseits kämpft. Das Soziale, wie jede Beziehung, schwebt nicht frei in der Luft. Trotzdem ist es eine neue Realität gegenüber dem rein Individuellen. Gerade deswegen rechtfertigen sich die Abstrakta wie „Gesellschaft“, „Kirche“, „Staat“. *v. Wiese* ist zu dieser Realität der Relation nicht vorgedrungen. Darum gibt es nach ihm nur soziale „Prozesse“.

Das Soziale als „transzendente“ Relation: das Soziale der Sozialethik

Es gibt nämlich noch eine andere Relation, die ebenfalls sozial ist, aber einzig von der Sozialethik entdeckt wird. Sie liegt *vor* der fak- tischen Ordnung, nämlich in der Ordnung der Natur, besser und genauer gesagt: aufbauend auf der Natur, und zwar der Sozialnatur des Menschen.

Es wäre allerdings verfehlt, das Ontologische an sich als etwas Soziales bezeichnen zu wollen. Das Ontologische kann immer nur mehr oder weniger entferntes Fundament sein. Aus diesem Grunde kann die Allgemeinheit der Natur oder die gemeinsame Entelechie³⁵ nicht ausreichen, das Soziale, das vor der faktischen Ordnung liegt, zu erklären. Dazu genügt auch nicht ein allgemeiner intentionaler Gehalt allein, auf den das Erkenntnisvermögen aller irgendwie bezogen ist. Über den allgemeinen intentionalen Gehalt hinaus muß die gegenseitige Einwirkung, d. h. die Wechselwirkung hinzukommen. Die entscheidende Frage ist darum, ob es einen allgemeinen intentionalen Gehalt gibt, der die Menschen in Wechselwirkung bringt, vielleicht sogar zwingt, bevor sie aktuell ihr Bewußtsein in diesem Sinne betätigen.

Aufgrund ihrer sozialen Natur sind die Menschen auf einen gemeinsamen Wert bezogen, der nicht nur die letzte ontische Vollendung für jeden besagt, sondern einem jeden als gemeinsamer Inhalt und als gemeinsame Verpflichtung zu gemeinschaftlichem, gegenseitig verkettetem Wirken aufgetragen ist. Wir befinden uns also hier wohl im Raum der Natur, insofern sich der Mensch selbst noch nicht in freier Entscheidung entfaltet hat. Und doch handelt es sich nicht um den ontischen Bereich der Natur, sondern vielmehr um den ethischen, der das Bewußtsein und das Wirken des Menschen unmittelbar angeht. Wir befinden uns einem Wert gegenüber, auf den der Wille transzendental, d. h. naturhaft hingeordnet ist³⁶. Dieser Wert ist das „*bonum commune*“, das wesentlich ein Ganzheitswert ist und dabei doch die vielen einzelnen in ihrer Besonderheit beläßt. Die Hinordnung auf diesen Wert hat die Eigenart, die vielen einzelnen in bewußte Wechselwirkung zu bringen.

Dieses Bewußtsein braucht nun durchaus nicht darin zu bestehen, daß der einzelne, der handelt, hell und klar um die Beziehung zum andern weiß. Sie ist auf jeden Fall da, denn sie ist in jeder einzelnen Handlung impliziert, und zwar beiderseitig, von seiten des Handelnden wie von seiten des Betroffenen. Obgleich z. B. beim Meuchelmord

³⁵ Es sei hier eigens hervorgehoben, daß die ontologische Zielrichtung oder Teleologie noch nicht die ethische Zielordnung bedeutet. Diese bringt zur ontischen Teleologie noch den Charakter der Pflicht hinzu, ein Gedanke, der durchweg zu wenig beachtet wird, weswegen bei manchen Scholastikern die Ethik sich wie eine reine Ontologie ausnimmt.

³⁶ „Transzendental“ wird also hier im Sinne der Scholastik, nicht der kantischen Philosophie verstanden (vgl. WALTER BRUGGER, Philosophisches Wörterbuch, Freiburg i. Br. 1953⁹).

derjenige, der hinterrücks ermordet wird, kein Bewußtsein von dem Vorgang hat und daher auch nicht reagieren kann, so sind Bewußtsein und Reaktion doch im metaphysischen Raum gegeben, da der Meuchelmord dem bonum commune widerspricht und so das aufgetragene Ordnungsgefüge des Zusammenlebens stört, in welchem auch der Mensch, der meuchlings ermordet wird, steht. Die Tat des Meuchelmordes erscheint als Privation in einem wirklichen, mit dem menschlichen Geiste naturhaft verbundenen sozialen Zusammenhang.

Die christliche Theologie hat zur Erklärung dieses Zusammenhanges einen viel einfacheren Weg als die Philosophie. Theologisch gesehen steht jede einzelne Handlung eines jeden Menschen in unmittelbarer Beziehung zum Gesetz Christi. Dieses Gesetz ist ein Gesetz für alle, alle zugleich zu gemeinsamem Handeln verpflichtend, so daß am Ende der Tage vor einem Weltgericht jede Tat unweigerlich in ihrem sozialen Zusammenhang erhellt wird.

In der Sozialethik sprechen wir von einem gemeinsamen Wert, der nicht allein in sich selbst betrachtet wird, sondern aufgetragen, aufgelegt ist, und zwar einem jeden Menschen im Hinblick auf seinen Mitmenschen, so daß er von vornherein alle im Bewußtsein und in der Wechselwirkung bindet. Dieser Wert ist, wie gesagt, das Gemeinwohl, auf das jeder Mensch transzendental hingeordnet ist („transzendental“ = aus dem Wesen heraus), da er seine eigene Vollkommenheit nur darin findet. Dabei ist aber zu beachten, daß es sich nicht um die Vollkommenheit dieses oder jenes Individuums handelt. Ginge es nur darum, dann verblichen wir in der individualistischen Betrachtung. Es handelt sich vielmehr um einen Wert, der überindividuell ist, weil er eine Ganzheit darstellt, jedoch in seiner Totalität die Individuen miteinbezieht.

Die transzendente Hinordnung des Menschen auf diesen gemeinschaftsbegründenden Wert schafft also wirkliche soziale Beziehung³⁷.

³⁷ Vgl. hierzu das Kapitel „Die Virtus unitiva der Werte“ bei D. v. HILDEBRAND, *Metaphysik der Gemeinschaft. Untersuchung über Wesen und Wert der Gemeinschaft, Kirche und Gesellschaft. Soziologische Veröffentlichungen des Kathol. Akademikerverbandes.* Hrsg. von F. KIRNBERGER und FR. X. LANDMESSER. Bd. I, Augsburg 1930, 140 ff., 3. Aufl. (unveränderter Neudruck), Regensburg 1955, 111 ff. Allerdings übersieht v. HILDEBRAND den imperativ-organisatorischen Charakter des Wertes, um den es hier geht (Gemeinwohl). Der gemeinschaftsbegründende Charakter des Gemeinwohlwertes, auf den jeder Mensch transzendental hingeordnet ist, schafft zwingend soziales oder asoziales (soziologisch also auch „soziales“) Verhalten, löst also nicht nur die spontane Hinneigung und Selbstmitteilung zum Nächsten aus.

Dieses Soziale, das auf der transzendentalen Relation von Mensch zu Mensch aufbaut, ist ohne Zweifel die erste soziale Wirklichkeit, da sie bereits vor jeder tatsächlichen Handlung des oder der Menschen liegt.

Nun wäre es aber verfehlt, wollte man der Sozialethik nur dieses apriorische Soziale zuteilen. Wenn z. B. zwei Menschen durch freien Willen sich gegenseitig zu einem lebenslänglichen Freundschaftsbund zusammenschließen, begründen sie durch ihr faktisches Handeln ein Gemeinwohl, das beide bindet, und zwar in der Weise, daß die freie Wahl für die Zukunft versagt ist. Ihr weiteres Handeln ist also ebenfalls in einem gewissen apriorischen Sinne „geeicht“ im Sinne des gemeinsam frei geschaffenen Gemeingutes. Damit ergibt sich auch hier ein sozialetisches Phänomen: pflichtgemäße aufgetragene Wechselwirkung zwischen mehreren Personen im Hinblick auf einen gemeinsamen Bewußtseinsinhalt. Daraus ist bereits hier ersichtlich, daß es soziologische Fakta gibt, die eine bedeutende sozialetische Bewandnis haben, eben aufgrund ihrer inneren Wertstruktur. Dieser Wertgehalt stammt auch hier aus der Natur, nämlich aus der Natur der am Wesen des Menschen gemessenen Handlung. Es liegt also auch hier eine transzendente Relation im Sinne der Scholastik vor.

Die Sozialethik hat also jegliche menschliche Wechselwirkung zu ihrem Objekt, die aufgrund eines sittlichen gemeinsamen Wertes aufgetragen ist, sei dieser gemeinsame Wert nun a priori in der menschlichen Socialitas als solcher oder in einem faktischen sittlichen Akt der sich bindenden Menschen gegeben.

Unterschied des ethisch Sozialen von dem allgemein menschlichen Kulturwert

Es geht also in der Sozialethik nicht nur um eine reine Ideologie, wie es die moderne Wertlehre³⁸ haben möchte, sondern um einen gemeinschaftsbegründenden und zur Gemeinschaft, also zur gegenseitigen Wechselwirkung bindenden Wert. Die Sozialethik fällt demnach nicht aus dem Bereich des Sozialen heraus, wie *L. v. Wiese* behauptet.

Die Unterscheidung zwischen einem reinen Wert und einem ethischen, d. h. imperativen Wert ist von grundlegender Bedeutung für die Erkenntnis des ethisch Sozialen. Aus diesem Grunde kann das

³⁸ Vgl. das in der vorhergehenden Anm. Gesagte.

ethisch Soziale nicht einfach das allgemein Kulturelle oder allgemein Menschliche sein, das den Menschen zu kollektiver Verdichtung „drängt“ oder „lockt“, sondern muß vielmehr ein absolut fordernder (in *dieser* Weise „drängender“) Wert sein. Sofern man nur das allgemeine Kulturelement als Konstitutiv des Sozialen bezeichnet, bleibt man doch im rein Soziologischen, genauer gesagt: im Psycho-soziologischen, stecken. In diesem (psychosozialologischen) Sinne ist folgende Definition des Sozialen zu verstehen: „Sozial‘ ist das zu irgendwie bewußten Wechselwirkungen unter den Menschen und Menschengruppen tendierende Element, überwiegend geboren und verstärkt durch das innere Verlangen, das Artverwandte und Angleichende gegenüber den Spannungs- und Trennungsmomenten zu kollektiver Verdichtung und zu normativer Geltung zu bringen³⁹.“

Überschau

Zur Abklärung etwaiger Schwierigkeiten seien folgende Punkte noch einmal hervorgehoben:

1. Es handelt sich bei diesem sozialen Wert nicht um den Allgemeinbegriff des Menschseins. Dieser ontologische Universalbegriff schafft wohl Gemeinsamkeit im Wesen, aber noch nicht die soziale Beziehung. Zur Eigenart des Sozialen gehört irgendeine im Bewußtsein gegebene Gemeinsamkeit in gegenseitiger Wechselwirkung der Menschen.

2. Die soziale Eigenart oder das soziale Kennzeichen ist auch noch nicht im gemeinsamen ontologisch oder logisch betrachteten Ziel zu suchen. Dadurch, daß z. B. alle Menschen auf Gott hingebunden sind und in ihm ihr Ziel finden, sind sie noch nicht genügend als sozial bezeichnet. Denn es ist damit erst gesagt, daß jeder einzelne seine Seligkeit in Gott findet. Die ontologische Entelechie allein begründet also noch nicht das Soziale.

3. Auch das Ziel, in seiner individual-ethischen Struktur betrachtet, ist allein nicht fähig, das Soziale auszumachen. Die Pflicht, daß ein jeder Mensch sich Gott zum Ziele wählen muß, ist noch lange nicht

³⁹ WALDEMAR ZIMMERMANN, Das „Soziale“ im geschichtlichen Sinn- und Begriffswandel. Studien zur Soziologie. Festgabe für LEOP. v. WIESE, hrsg. v. L. H. AD. GECK, JÜRGEN KEMPSKI, HANNA MEUTER, I. Bd., Mainz 1945, 187. W. ZIMMERMANN versucht offenbar im genannten Artikel (a.a.O. 173—191), aus dem fadenscheinigen Beziehungsgewebe v. WIESES auf das menschlich Psychologische zurückzukommen.

ausreichend, um diese Pflicht als etwas Soziales zu kennzeichnen. Vielmehr ist es notwendig, daß diese Zielrichtung, und zwar auch diese allgemeine Zielrichtung, jedem Gewissen in der Weise aufgebürdet ist, daß es dadurch in Wechselwirkung mit allen kommt. Es muß sich also um die Aufbürdung eines über dem Individuellen liegenden, das Bewußtsein aller zusammenkettenden Wertes handeln: des sozialen Wertes, den wir als Gemeinwohl bezeichnen. Insofern dieser Wert dem Gewissen aller auferlegt ist, erfüllt er die Bedingung eines gemeinsamen intentionalen Gehaltes. Da dieser Wert die Gewissen der Menschen gegenseitig verbindet, schafft er eigentliche Wechselwirkung.

4. Das Gemeinwohl ist nicht das Soziale selbst, denn der Wert allein ist noch nicht die Wechselwirkung unter den Menschen. Sonst hätten wir eine reine „Ideologie“. Es ist aber wohl dasjenige, welches das Soziale unmittelbar *begründet*, insofern unweigerlich jede Tat des Menschen unter diesen Wert fällt, ob der Mensch es will oder nicht (vgl. unten 6. Kapitel, § 4: Das Gemeinwohl als Wesensform der Gesellschaft). Tatsächlich wird also jede Handlung sozial oder asozial. Die Sozialethik kann also, weil sie wertmäßig vorgeht, den gegenseitigen Haß mehrerer Menschen nicht in der Weise als sozial bezeichnen wie z. B. die Soziologie. Denn diese betrachtet die Distanz oder Attraktion rein aufgrund des aktuellen Verhaltens, während die Ethik die Richtung auf den sozialen Wert ins Auge faßt. Darum bezeichnet die Ethik diese in der Soziologie als trennende soziale Beziehung gekennzeichnete Wechselwirkung als „asozial“.

5. Das Gemeinwohl ist ein typisch ethischer, nicht ein ontologischer Begriff. Der *Spann*'sche Universalismus hat dies verkannt. Nur durch den ethischen Charakter ist die unmittelbare Beziehung zum Bewußtsein gegeben. Allerdings ist dieses Bewußtsein noch nicht aktuell, aber doch — naturhaft — wirklich, insofern die geistig-sittliche Veranlagung im Sinne des sozialen Wertes geformt ist, so daß in der Folge jedes bewußte Tun aktuell zur Ganzheit bezogen ist und über die Ganzheit auch zu jedem einzelnen anderen Menschen. Selbstverständlich ist weiterhin eine ontologische Grundlage für diese ethische Formung zu suchen. Sie liegt in der besonderen Struktur der ontologischen Entelechie des Menschen.

6. Nur durch die analoge Abstraktion ist der gemeinschaftsbegründende Begriff des *bonum commune* zu ermitteln, weil nur im

analogen Begriff die Individuen mit aufgenommen und so gegenseitig bezogen sind (vgl. die Ausführungen über das Gemeinwohl). Die univoke Abstraktion, die in der menschlichen Natur als solcher gegeben ist, setzt gewissermaßen die Individuen außer Kurs, indem sie etwas betrachtet, was restlos überindividuell ist, während das Soziale etwas Überindividuelles bedeutet, das die Individuen mitaufnimmt.

Die Realdefinition des *Sozialen im allgemeinen* lautet also: **Dasjenige, das die Beziehungseinheit vieler Menschen ausmacht, aufbauend auf gegenseitiger Wechselwirkung bei gemeinsamem intentionalem Inhalt.** Die Realdefinition des *ethisch Sozialen* dagegen: **Dasjenige, das die Beziehungseinheit mehrerer Menschen im Hinblick auf ein ihnen sittlich aufgetragenes Gemeinwohl ausmacht.**

Von hier aus ist die Definition der *Gesellschaft* kein Problem mehr. Die Gesellschaft ist die Abstraktion der besagten Beziehungseinheit von ihrem Träger, also allgemein: **Beziehungseinheit vieler Menschen, aufbauend auf gegenseitiger Wechselwirkung bei gemeinsamem intentionalen Inhalt.** Und *sozialethisch* formuliert: **Beziehungseinheit vieler Menschen im Hinblick auf ein allen Gliedern sittlich aufgetragenes Gemeinwohl**⁴⁰.

Wenn *v. Wiese* sich gegen die Substantive „Gesellschaft“, „Staat“, „Kirche“ wendet, dann ist er dabei von der Furcht befallen, es könnte etwas versubstantiviert werden, was niemals eine Substanz sein kann. Insoweit hat er recht. Seine Furcht geht allerdings noch weiter: er will die eigene Realität der Beziehungseinheit nicht erkennen. Und damit hat er unrecht, denn er löst so die Beziehungseinheit in reine soziale Prozesse auf.

⁴⁰ In diesem Sinne bestimmt V. CATHREIN (*Moralphilosophie*, Bd. II, 391) die Gesellschaft als „jede dauernde Vereinigung mehrerer, die durch gemeinsame Tätigkeit einem gemeinschaftlichen Ziele zuzustreben verpflichtet sind“.

III. Der Wert der symbolischen Bezeichnungen

der Gesellschaft als „Organismus“, „Körper“ oder „Person“

Die abstrakte Kennzeichnung der Gesellschaft als einer bestimmten Beziehung gibt natürlich nur sehr blaß wieder, was an sich an Kräften im Gesellschaftlichen ruht. Aus diesem Grunde kommt den symbolischen Bestimmungen wie „Organismus“, „seelisches Ganze“, „Körperschaft“, „moralische Person“ eine eigene Bedeutung zu.

Allgemeines zu diesen Formulierungen

1. Sie sind symbolhafte Bezeichnungen, Metaphern, die also in der Bildsprache reden. Von vornherein gilt darum, daß hier keine reine Analogie vorliegt. Metaphern sind nicht soviel wie saubere Analogien. Wenn wir z. B. von Gott als einem Sein reden, dann sprechen wir in der echten Analogie zu unserem Sein, denn Gott ist wahres Sein, und der Mensch besitzt wahres Sein. Dagegen bedeutet die Ausdrucksweise, Gott sei „zornig“, „traurig“, „betrückt“, eine metaphorische Ausdrucksweise. Um zornig, traurig, betrückt sein zu können, muß man Leib-Seelewesen sein. Ähnliches gilt hier. Der Ausdruck „Organismus“ ist im physischen Bereich zu Hause, nicht etwa, wie man es auch angenommen hat, zunächst im gesellschaftlichen und erst von da aus im physischen. Der Begriff „Organismus“ wird also in den Bereich des Gesellschaftlichen „übertragen“, wobei die Bewandnis des Übertragenseins am Ausdruck haften bleibt. Das gerade ist die Eigenart der Metapher im Gegensatz zur wahren Analogie. Dem Begriff „Sein“ haftet das Göttliche nicht an, obwohl in der kausalen Ordnung jegliches Sein vom Sein Gottes herkommt⁴¹. Der Mensch ist in seiner Weise ein Seiendes. Man kann aber nicht sagen, die Gesellschaft sei in ihrer Weise ein Organismus. Organismus ist wesentlich ein Begriff der biologischen Ordnung, wo bestimmte effiziente Kausalzusammenhänge oder Funktionen obwalten. Dagegen ist die Gesellschaft nicht einmal ein ontischer, geschweige physischer, Organismus, denn sie befindet sich wesentlich in der Zielordnung, nicht in der effizienten Kausalordnung. Aus diesem Grunde besteht zunächst zwischen Organismus im physischen Bereich und Organismus im Gesellschaftlichen nur eine Metapher.

⁴¹ Vgl. THOM. v. AQUIN: S. Theol. I 6, 4.

Dasselbe gilt auch für den Begriff „Person“. Er besagt den ontischen Selbststand im Bereich der vernunftbegabten Wesen. Die Gesellschaft ist aber in keiner Weise eine vernunftbegabte Substanz. Sie ist auch keine körperliche Substanz. Darum kann auch der Begriff „Körper“ nur symbolhaft oder metaphorisch von der Gesellschaft gelten.

2. Nun steckt in jeder Metapher doch ein Kern Wirklichkeit, und damit ein Stück Analogie. Betrachtet man nämlich den Organismus teleologisch, dann wird man feststellen, daß die Seins- und effizienten Kausalzusammenhänge einen inneren Sinn erfüllen, d. h. einen inneren Zweck haben, nämlich dem Ganzen zu dienen. Die Funktionen erhalten also auch in der Zielordnung ihre Bedeutung. Und hier liegt die wahre Analogie zwischen dem physischen Organismus und dem Organismus der Gesellschaft. Der teleologische Begriff der Ganzheit ist also imstande, eine wahre und echte Analogie zwischen beiden Anwendungen des Begriffes Organismus herzustellen. Hier liegt der tiefe Wert des Organismusgedankens, wie überhaupt auch der andern symbolischen Begriffe für Gesellschaft wie „Person“, „Körper“. Allerdings gilt dies für den Ausdruck „Körper“ nur begrenzt, wie wir nachher sehen werden.

Die symbolischen Bezeichnungen im einzelnen

Der Begriff des *Organismus*⁴² ist von allen der geeignetste, um die gegliederte Vielheit in der Einheit auszudrücken. Die christliche Gesellschaftslehre hat sich dieser Analogie mit Vorliebe bedient, weil damit jedem Individualismus der Riegel vorgeschoben ist. Die Gesellschaft erscheint so klar als ein übergeordnetes Ganzes, das die vielen Menschen in wahrer Teilfunktion eint. Indem die Organismusidee im Sinne der teleologischen und nicht im Sinne der physischen oder ontologischen Ganzheit begriffen wird, vermeidet sie den Irrtum *Hegels*, für den die Gesellschaft einen Organismus in höherem Sinne mit eigener Subsistenz bildet. Zugleich ist der Universalismus *O. Spanns* umgangen, der das Gesellschaftsganze ebenfalls im ontologischen Bereich sieht. Da der Organismus in erster Linie ein seinshaftes, nicht ein teleologisches Ganzes ist, bleibt die grundsätzliche Bildhaftigkeit der Ausdrucksweise bestehen.

⁴² Vgl. J. MESSNER, *Naturrecht*, 124 ff.

Dasselbe gilt vom Begriff „Körper“. Die christlichen Autoren wenden diesen Begriff durchweg im Sinne des Organismus an und denken nicht an einen anorganischen Körper, in welchem die einzelnen Moleküle oder Atome nicht zu einem sinnhaften Ganzen verbunden sind. Der Körperschaftsgedanke der christlichen Soziallehre unterscheidet sich also klar von der mechanistischen Auffassung, in welcher lediglich das Spiel von Aktion und Reaktion Ausgangspunkt der Analogie ist. Ganz offensichtlich versteht *Thomas* den Körperschaftsgedanken im Sinne des Organismus. Bemerkenswert ist dabei die Hervorhebung der teleologischen Ganzheit: „Eine Mehrzahl, die nach einem Zielpunkt hin aufgrund verschiedener Akte und Aufgaben gerichtet ist, wird der Ähnlichkeit nach ein Körper genannt“⁴³.

Die Bezeichnung *Person*⁴⁴ für die Gesellschaft unterstreicht den Charakter der Ganzheit in besonderem Maße. Zugleich wird darin die „Selbständigkeit“, jedoch nicht die „Substanz“ zum Ausdruck gebracht. Aus diesem Grunde ist der Begriff „Person“ dazu angetan, die rechtliche Seite der Gesellschaft in ausgeprägter Form darzustellen, und zwar nicht so sehr die innere rechtliche Organisation der Gesellschaft, als vielmehr die Abtrennung der Gesellschaft nach außen, d. h. die einzelne Gesellschaft als Rechtseinheit gegenüber andern Gesellschaften. Er war deshalb für *Otto v. Gierkes* Genossenschaftsrecht die gegebene Analogie.

Und doch steckt gerade im Personbegriff, auf die Gesellschaft angewandt, ein großes Stück Metapher. Darum hatte *Innozenz IV.* von einer bloßen Vorstellung der Gesellschaft als Person gesprochen (*ingatur una persona*). Die Juristen empfinden durchweg Hemmungen, von der Gesellschaft als einer moralischen, d. h. rechtlichen Person zu sprechen, da sie im rechtlichen Personbegriff eine reine Fiktion sehen. Gewiß wollte *Innozenz IV.* mit seinem Ausdruck „ingatur“ nicht, wie *v. Gierke*⁴⁵ es ihm unterschob, jeden echten Vergleich zwischen Person und Gesellschaft leugnen. Andererseits hatte er mit dem Ausdruck „ingatur“ doch recht, da dieser Vergleich unbestreitbar auch eine Metapher ausspricht. Der Staat ist nicht der große Mensch, wie *Plato* sich ihn dachte. Aus diesem Grunde kann

⁴³ S. Theol. III 8,4: unum autem corpus similitudinarie dicitur una multitudo ordinata in unum secundum distinctos actus sive officia.

⁴⁴ Vgl. J. MESSNER, Naturrecht, 126 ff.

⁴⁵ Das Deutsche Genossenschaftsrecht, III, 1881, 271—282.

man nicht einfach die Vorstellung des Rechtsträgers, wie der Mensch einer ist, auf die Gesellschaft übertragen, als sei das gesellschaftliche Ganze ein substanzieller Träger von Ansprüchen. Und dennoch ist die Gesellschaft als Ganzes Rechtsträger. Dabei muß man sich aber bewußt sein, daß Gesellschaft Einheit von vielen Menschen bedeutet, daß sich also die Funktion des Rechtsträgers aufteilt entsprechend der Teilfunktion im Ganzen.

In einer ganz eigenen Weise spricht *Thomas v. Aquin* von der Menschheit als einer Person und einem einzigen Körper: „Alle Menschen, die aus Adam geboren werden, können als ein einziger Mensch betrachtet werden, insofern sie in der Natur übereinkommen, die sie vom Stammvater erhalten, wie im bürgerlichen Bereich alle Menschen, die zu einer Gemeinschaft gehören, gleichsam als ein einziger *Körper* gelten und die Gemeinschaft als eine einzige *Person*; so sagt auch *Porphyrius*, daß ‚mehrere Menschen ein einziger Mensch seien aufgrund der Teilhabe an der Art‘.“⁴⁶ Da es in dem betreffenden Traktat um die Erklärung der allgemeinen erbsündlichen Infektion geht, mußte *Thomas* beweisen, daß die Menschheit als solche ohne Verantwortung der einzelnen Person infiziert werden konnte. Dies erörtert er durch den Begriff der *species humana*, an welcher jedes einzelne Individuum Anteil hat. In diesem Sinne wird auch das Zitat aus *Porphyrius* angeführt. Es ist insoweit noch nicht von der Gemeinschaft im eigentlichen Sinne die Rede, sondern von einer physischen Einheit, aufgrund welcher alle Menschen eine Gemeinsamkeit aufweisen. Dieses Gemeinsame ist, wie gesagt, die *natura humana*. Wird diese *natura humana* infiziert, dann sind alle, sofern sie an ihr teilhaben, angesteckt. Alle bilden durch die Teilhabe an der einen spezifischen Natur gewissermaßen einen einzigen Körper und eine Person.

Mit diesem Gedankengang sind wir noch nicht beim Sozialen, denn es handelt sich dabei nur um ein gemeinsames Sein, das in einem jeden in gleicher Weise vorliegt. Man sieht auch hier, wie sehr gerade die Begriffe „Körper“, „Person“ ihre Verbundenheit mit dem Physischen und Ontischen zäh bewahren. Sie sind wohl geeignet, das Ganzheitliche, das im Gesellschaftlichen liegt, zu versinnbilden. Dagegen tasten sie an dem Wesentlichen vorbei, das im Organismus

⁴⁶ I—II 81, 1.

— wenigstens in zweiter Ordnung — ausgedrückt wird: vielfältige, verschiedene Teilfunktion im Hinblick auf ein gemeinsames, einheitliches Ziel.

Wenn *Thomas* im angeführten Text die Begriffe „Körper“ und „Person“ sowohl auf die Menschheit (*species humana*), wie auch auf die bürgerliche Gemeinschaft anwendet, dann heißt dies nicht, daß er Gemeinschaft und *species humana* identifiziere. Der Begriff der *species humana* trifft sich mit dem der Gemeinschaft oder Gesellschaft nur unter dem Gesichtspunkt der Ganzheit. „Körper“ und „Person“ können für die *species humana* nur allgemein als Ganzheitsbezeichnungen verwandt werden, nicht aber als Begriffe, die eine organische Einheit von vielen individuellen Komponenten besagen.

Man mag aus all dem erkennen, wie notwendig es ist, sich jeweils über die eigentliche Analogie eines symbolischen Begriffes klar zu werden und sich davon Rechenschaft zu geben, was in der symbolischen Ausdrucksweise nicht ausgedrückt ist.

Mit dem Begriff der Person ist auch die Verantwortung und Haftung gegeben. Es fragt sich daher, inwiefern die Gesellschaft, begriffen als moralische und rechtliche Person, als Ganzes haftbar und verantwortlich für ein Geschehen ist. Es geht hierbei um die Kollektivverantwortung und Kollektivschuld. Es ist aber besser, dieses Problem nicht im Zusammenhang mit der symbolischen Bezeichnung der Gesellschaft als einer Person zu behandeln. Da die Ganzheit in der sozialen Ordnung eine Beziehungseinheit und nicht wie bei der menschlichen Person eine substantielle Einheit bedeutet, ist auch die Kollektivverantwortung nur im Rahmen der Beziehungseinheit der vielen zu erörtern. Es wäre daher irreführend, hier vom Ganzheitsbegriff der Person auszugehen.

Der positivrechtliche Begriff der juristischen Person und seine reale Grundlage

Die symbolische Anwendung des Begriffes Person auf die Gesellschaft, von der bisher gesprochen wurde, darf nicht verwechselt werden mit dem, was das positive Recht unter juristischer Person versteht. Bis jetzt haben wir ganz allgemein von der Gesellschaft als solcher und ihrer Vergleichsmöglichkeit mit der Person gesprochen. Die Juristen dagegen verstehen unter einer juristischen Person eine

ganz bestimmte Gesellschaft oder juristische Institution. Ja, sie heben sogar die juristische Person von der „Gesellschaft“ ab.

Die *juristische Person* unterstreicht den den einzelnen Gesellschaftsgliedern *übergeordneten* Rechtsträger. Körperschaft und Stiftung, die beiden Grundformen der juristischen Person, verfolgen einen dauerhaften, überindividuellen Zweck. In ihrer Existenz ist die juristische Person unabhängig vom Wechsel der Mitglieder oder Destinatäre. Damit aber ist dem Juristen die schwerwiegende Frage aufgetragen, wie die Wirklichkeit der juristischen Person bewiesen werden soll, wo kein bestimmter, individueller Rechtsträger bezeichnet werden kann.

Wir können uns hier mit den verschiedenen Theorien, die sich um eine Erklärung bemüht haben, nicht auseinandersetzen (vgl. Teil II der Sozialethik: Rechtsphilosophie). Es geht für den Augenblick vielmehr nur darum, das rechtliche Gebilde, das die Juristen „juristische Person“ nennen, mit dem sozialetischen Begriff der Gesellschaft in Vergleich zu setzen.

Die Stiftung fällt von vornherein außer Betracht, da sie kein gesellschaftliches Leben hat, sondern einfach einen Komplex von Mitteln darstellt, der gemäß den Richtlinien des Stifters verwaltet werden muß. Die Bezeichnung „juristische Person“ bedeutet somit eine reine Metapher. Damit ist natürlich nicht gesagt, daß die Stiftung für die Sozialethik belanglos sei. Sie erfüllt als bestimmtes Rechtsinstitut im Gesellschaftsganzen eine nicht unbedeutende Aufgabe (vgl. Teil II der Sozialethik: Rechtsphilosophie).

Es bleibt also für die augenblickliche Untersuchung nur noch der positivrechtliche Begriff der Körperschaft. Von der „Anstalt“, die von den Juristen ebenfalls noch zur „juristischen Person“ gezählt wird, sehen wir hier ab, weil ihre Grenzen zur Körperschaft fließend sind.

Ohne Zweifel sind in der Körperschaft die einzelnen Gesellschaftsglieder viel enger miteinander verbunden als etwa in der „Gesellschaft“ des positiven Rechts. Um diese Dichte der Zusammengehörigkeit zu kennzeichnen, gebraucht der Jurist den Ausdruck „juristische Person“. Mit dieser Namenverleihung erkennt er dem betreffenden Gebilde zugleich die Eigenschaft des *Rechtsträgers* zu. Er wendet also den Begriff der Person nicht nur im Sinne der *Rechtseinheit*, sondern auch (in erster Absicht) des *Rechtsträgers* an. Damit aber gleitet der Begriff der juristischen Person aus der eigentlichen Analogie hinaus

in die Metapher. Denn real ist die Gesellschaft als Ganzheit nicht Rechtssubjekt. Reales Rechtssubjekt sind die vielen Gesellschaftsglieder, sofern sie im Gemeinwohl, dem Einheitsprinzip, integriert sind. Der Begriff der juristischen Person, wie er vom positiven Recht gebraucht wird, bedeutet demnach ein rein technisches Symbol, eine verkürzte Sprechweise, die über die materiale Wirklichkeit des Rechtsträgers noch nichts aussagt. In dieser Weise ist also der Begriff der juristischen Person eine Fiktion. Die einzige reale Basis ist die qualifizierte Einheit der Gesellschaftsglieder. Hier liegt die eigentliche Analogie zur menschlichen Person. Unter diesem Betracht allein aber (also unter Außerachtlassung des Begriffes des Rechtsträgers) besäße auch die „Gesellschaft“ des positiven Rechts alle Voraussetzungen, um als „juristische Person“ angesehen zu werden, wengleich sie nicht dieselbe Dichte wie die Körperschaft aufweist.

Das Symbol der Polarität und die Gesellschaft

Das Leben der Menschen in der Gesellschaft wird gerne als polares Verhältnis bezeichnet. Polarität besagt die aus Gegensätzlichkeit oder Verschiedenheit entstehende Wechselwirkung zweier Elemente oder Eigenschaften. Die Menschen treten aufgrund ihrer Verschiedenheit in die Beziehung gegenseitigen Gebens und Empfangens. Darin besteht ihre Polarität. Das Bild ist insofern für das gesellschaftliche Leben sehr treffend, als in ihm unmittelbar das Dynamische zum Ausdruck kommt, das nun einmal wesentlich im Gesellschaftlichen liegt. Dabei ist aber zu bedenken, daß die Wechselwirkung, wenn sie sozialetisch gefaßt werden soll, von einem übergeordneten Ganzen (Gemeinwohl) geformt sein muß. Die Polarität kann also nur unter der Bedingung als geeignetes Bild für den ethischen Begriff der Gesellschaft verwandt werden, wenn man sie zunächst als Wirkung des einzelnen zum Ganzen und vom Ganzen zum einzelnen versteht. Die direkte gegenseitige Wirkung von Mensch zu Mensch ohne den Blick auf das Ganze ist außerstande, die Gesellschaft im ethischen Sinne zu erklären. Sie reicht einzig aus, das soziologisch Soziale darzustellen.

Das Gesagte ist bedeutend für die Begriffsbestimmung der Solidarität und der Subsidiarität.

IV. Die Unterscheidung von Gesellschaft und Gemeinschaft

Wie schon mehrmals erwähnt, hat *F. Tönnies* auf die Unterscheidung zwischen Gesellschaft und Gemeinschaft größten Wert gelegt. Gemeinschaft bedeutet intime Verbundenheit mehrerer Menschen, Gesellschaft dagegen rein zweckmäßiges Zusammenarbeiten. Die Unterscheidung ist rein soziologisch gedacht, d. h. aus der Erfahrung geschöpft. *Tönnies* selbst hat allerdings schon erkannt, daß die Begriffspaare „Gesellschaft“ und „Gemeinschaft“ mehr oder weniger nur Modelle sind, die in der Wirklichkeit ineinanderfließen. In der Tat ist in jeder noch so zweckgerichteten Gesellschaft ein Funke von Gemeinschaft. Ja sehr oft weckt Zweckbestimmung geistige Verbundenheit unter den Gesellschaftsgliedern.

Sozialethisch betrachtet ist jede Gesellschaft zweckgebunden. Dennoch ließe sich in etwa die Unterscheidung zwischen Gesellschaft und Gemeinschaft auch hier noch anwenden, insofern man mit Gemeinschaft jene Gesellungen bezeichnet, die ihre Zweckbestimmung aus der Natur des Menschen erhalten, während man unter Gesellschaft jene Gesellungen verstehen kann, die dem freien Vertragswillen ihre Entstehung verdanken. Dennoch verzichten wir auf diese Festlegung der Begriffe und gebrauchen unterschiedslos Gesellschaft für Gemeinschaft und umgekehrt.

DRITTES KAPITEL

DIE GRUNDLAGEN DER SOZIALETHIK
DER WISSENSCHAFTSCHARAKTER
DER SOZIALETHIK

I. Die Leugnung einer wahren Sozialethik durch die Wertphilosophie

Die moderne Wertlehre sieht in den Werten nichts anderes als die Güter, welche die Menschen aufgrund innerer Gesinnung, inneren Fühlens für erstrebenswert halten. *Dilthey* spricht darum von der „Anarchie“ und *M. Weber* von einem „Polytheismus“ der Werte. Nicht die Werte als solche, sondern das Wertfühlen der Menschen ist das Erstwirkliche. Es gibt keine Werte, welche die Menschen gemäß einem inhaltlich bestimmten intentionalen Gehalt „auftragungsgemäß“ zusammenbinden. Das Apriori der echten Sozialethik, die die Gesellschaft als Ganzes verpflichtende, dem individuellen Wertempfinden vorgeordnete Norm, wird außer Kurs gesetzt.

Da gemäß der Wertphilosophie alles ethische Abwägen dem individuellen Empfinden des einzelnen anheimgegeben ist, fragt man sich, wie dann eine Sozialethik zustande komme. Denn auf jeden Fall muß eine Formel für ein geordnetes Zusammenleben gefunden werden. Die Wertphilosophie steht diesem Problem durchaus nicht ratlos gegenüber. Sie kennt sehr wohl eine gemeinsame Forderung, die alle Glieder der Gesellschaft bindet. Diese Forderung ist aber inhaltsleer. Sie besteht einfach in der Rücksichtnahme, in der Toleranz¹.

Natürlich ist die Toleranz ein Grundprinzip geordneten Zusammenlebens. Man kann sie aber nicht zu dem Prinzip schlechthin erklären. Gemäß naturrechtlichem Denken ist die Toleranz immer irgendwie mit der objektiven Wahrheit verknüpft, die als allgemein verbindlich anerkannt wird.

¹ In diesem Sinne LEOPOLD v. WIESE: Ethik in der Schauweise der Wissenschaften vom Menschen und von der Gesellschaft. Bern 1947.

Eine etwas idealisierte, aber ebenso inhaltsleere Form dieser Toleranz-Ethik ist die „Sozialethik“ von *Pitirim Sorokin*². Ihr Losungswort ist der Altruismus. Auch hier handelt es sich nicht um ein im wahren Sinn konstruktives Prinzip der gesellschaftlichen Ordnung. Dieser Altruismus ist lediglich der aus der eigenen Wertfülle und Vollkommenheit gespeiste persönliche Einsatz des einzelnen für den andern. Das ist noch keine Sozialethik, d. h. noch kein Auftrag an mehrere, ein gemeinsames Ziel zu verwirklichen. In der Vorstellung des Altruismus, wie *Sorokin* ihn faßt, besteht das „Gemeinsame“ des Auftrages in dem leeren, unbeschriebenen „Verstehe den andern in seiner Art, setze dich für ihn ein, wie er nun einmal ist“. Dieser Auftrag ist aber noch nichts eigentlich „Gemeinsames“, welches in Zusammenarbeit zu tätigen wäre. Er bedeutet vielmehr ein rein individualethisches Soll, das im Zusammenleben mit andern ausgewertet wird. Das Soll gilt jedem als einzelner. Daraus resultiert gleichsam als physischer Effekt der Friede. Sozialethisch dagegen ist der Friede nicht nur ein Ergebnis aus gegenseitigem Verständnis, sondern eine klar umrissene, formulierbare Ordnung, in welcher der einzelne eine bestimmte Teilfunktion ausübt. *Augustinus* nannte darum den Frieden „Ruhe in der Ordnung“. Zu solchem Frieden aber bedarf es eines Organisationsprinzips, das jedem einzelnen einen bestimmten Ort im Ganzen anweist. So ideal darum das Prinzip des Altruismus aussehen mag, für sich allein ist es nicht als sozialethischer Ordnungsauftrag zu verstehen.

Von der Wertphilosophie herkommend, kann man nur bei einer individualistischen Verkehrsregel landen, wenn man nicht nach Art des Soziologismus einfach die durchschnittliche Moral zum Gebot für alle erheben will.

Auf dem Feld der Wirtschaft formt sich das gesellschaftliche Prinzip des Altruismus zum Gesetz der Loyalität in der freien Konkurrenz. An sich eine ideale ethische Forderung. Solange aber die freie Konkurrenz nicht im Sinne eines positiven Sozialprogrammes, sondern einfach als inhaltsleere Prämisse wirtschaftlichen Handelns begriffen wird, kann sie nicht als sozialethisches Soll aufgefaßt werden. Darum

² *The Reconstruction of Humanity*, Boston 1948, ins Deutsche übers. von H. EFFELBERGER: *Die Wiederherstellung der Menschenwürde*, Frankfurt/M. 1952.

ist auch die Loyalität für sich genommen, oder, in Umdeutung Sorokin'scher Gedanken: der „wirtschaftliche Altruismus“, noch kein sozialetisches Prinzip³.

II. Das Problem der sozialen Werte im Materialismus, Soziologismus, Historismus, Biologismus und Psychologismus

Der *Naturalismus*, der das soziale Geschehen als ein Ergebnis naturhafter Gesetzmäßigkeit erklärt, muß selbstredend die Sozialethik ablehnen (vgl. die kosmologische und biologische Erklärung des Sozialen in den bereits besprochenen Schulen).

Ebensowenig kann sich auf dem Boden des marxistischen *Materialismus*, für den die sozialen Werte das Ergebnis wirtschaftlicher Entwicklung sind, eine Sozialethik entwickeln.

Auch der *Soziologismus*, der mit *Durkheim* die Gesellschaft zur Quelle der sozialen Werte erklärt, lehnt jede Wertordnung ab, die das gegenseitige Handeln unabhängig vom Wertempfinden der Gesellschaft bestimmt. Der Soziologismus fußt im Grunde auf dem *Historismus*, für den soziale Werte nur historisch in einzelnen Gruppen gegeben sind. In diesem Sinne ist die Wissenssoziologie von *K. Mannheim* zu verstehen. Von einer Sozialethik im wahren Sinne der Ethik kann also nicht mehr gesprochen werden.

Soziologismus ist nicht mit *Soziologie* zu verwechseln. Im Gegensatz zur Soziologie ist Soziologismus eine Wertlehre, also eine „Ethik“. Wer die Werte lediglich als Ideale, die sich aus dem Zusammenleben der Menschen gebildet haben und die ihre ganze Verbindlichkeit einzig aus der sozialen Verstrickung schöpfen, ansieht, der huldigt dem Soziologismus.

Die Soziologie dagegen, wie sie heute gelehrt wird, kümmert sich gar nicht um die Erklärung der Werte. Als sogenannte *Moralsoziologie* geht es ihr einzig um die Feststellung, welche die in einer Gesellschaft gültigen Ideale des Gemeinschaftslebens sind. Selbst die soziologische Vorausschau besagt keineswegs, daß eine Entwicklung in einer bestimmten Form kommen *soll*, sondern nur, daß sie kommen *wird*.

³ Sehr stark zeigt diesen individualetischen und sogar teilweise individualistischen Gesichtspunkt das Buch von WALTER WEDDIGEN, *Wirtschaftsethik, System humanitärer Wirtschaftsformen*, Berlin 1951.

Allerdings erliegt der Soziologe, der nicht selbst auch Ethiker im wahren Sinne des Wortes ist, leicht der Versuchung, in eine rein *soziologische Ethik* abzurufen. Die soziologische Ethik will nicht wie der Soziologismus die Werte als solche erklären. Darüber disputiert sie gar nicht. Ihr geht es einzig darum, Normen zu finden, die sichere Aussicht haben, in einer gegebenen soziologischen Situation befolgt zu werden. Die Unbekümmertheit um die „an sich“ geltenden Normen aber läßt die soziologische Ethik hart am Soziologismus vorbeistreichen (vgl. auch unten 4. Kap., Art. 1). Die Rechtsbildung ist heute auf weite Strecken von der soziologischen Ethik beherrscht, indem nur noch jene Inhalte für die Gesellschaft verbindlich erklärt werden, die de facto von der Mehrheit der Gesellschaftsglieder als Ideal angesehen werden⁴.

Das berechnigte Anliegen der sog. soziologischen Ethik und dessen Erfüllung in der modernen Demokratie

Menschen, die in keiner Weise mehr eine gemeinsame Lebensauffassung besitzen, die aber trotzdem sich bewußt sind, daß sie zusammenleben und tief ins Dasein eingreifende Fragen gemeinsam lösen müssen, stehen vor dem schweren Problem, welche Normen sie zum Gemeingut aller erwählen sollen. Eine Handelsgesellschaft kommt allerdings nicht in diese delikate Situation, wohl aber jenes Staatswesen, das grundsätzlich keine weltanschauliche, keine an einer absolut geltenden Wertwelt orientierte Sozialethik zur Norm erwählen kann, weil das Gemeinwohl in letztem Entscheid von den Gliedern der Gemeinschaft, also vom Volk insgesamt bestimmt wird.

Ohne Gemeinwohl, ohne gemeinsame Zielsetzung gibt es keine Gemeinschaft. Gerade der Staat, der seiner Idee nach die letzte Abrundung des menschlichen Gesellungstriebes sein sollte, kann ohne eine gemeinsame Ethik einfach nicht bestehen. Er muß Wirtschafts-, Sozial-, Kultur- und sogar Erziehungspolitik treiben, also gewissermaßen letztgültige Gemeinschaftsnormen tiefmenschlichen Zusammenseins formulieren.

Und dennoch stellt die Wirklichkeit diesem „Muß“ nicht zu verwischende Grenzen.

⁴ Vgl. hierzu M. E. SCHMITT, *Recht und Vernunft, Ein Beitrag zur Diskussion über die Rationalität des Naturrechts*. Sammlung Politeia, Bd. VIII, Heidelberg 1955.

Die Regierung der modernen Demokratie befindet sich in der heiklen Lage, einerseits als Träger der staatlichen Autorität den absoluten Normen verpflichtet, andererseits als gewählte Vertreterin des Volkes an den Willen der Bürger gebunden zu sein. Der Mehrheit fällt nicht nur eine faktische, sondern auch eine grundsätzlich zurecht bestehende Rolle zu dort, wo im Interesse der Einheit und des Gesamtwohlergehens eine autoritative Entscheidung unabdingbar ist. Hier werden also Normen sozialen Handelns aufgestellt, die vielleicht mit einem absoluten Normensystem übereinstimmen mögen, die aber im eigentlichen Sinne erst dadurch Geltung erhalten, daß die überwiegende Zahl der Bürger sich dafür entscheidet. Es handelt sich demnach wirklich um eine soziologische Bestimmung des Gemeinschaftszieles, mit andern Worten: um eine rein soziologische Ethik.

Diese Tatsache wird noch deutlicher, wenn man sich klar darüber wird, daß die Regierungsparteien um des Friedens im Staate willen den Kurs nicht ohne Rücksichtnahme auf die Opposition bestimmen sollten (vgl. Teil V der Sozialethik).

So ist also die soziologische Ethik das kleinere, nicht zu vermeidende Übel, um die Demokratie funktionsfähig zu erhalten.

Andererseits stellt sich doch die unabweisliche Frage, wie weit die Kompetenz der Mehrheit, das Gemeinschaftsziel zu bestimmen, reiche. Darf diese z. B. aufgrund des allgemeinen soziologischen Befundes, etwa im Sinne eines Querschnittes durch die verschiedenen in der Staatsgesellschaft gelebten Normensysteme eine Kollektivethik schaffen? Damit würde aus einer soziologischen Ethik eine künstlich konstruierte Superstruktur, durch welche die Freiheit der Minderheiten gewaltsam erdrückt würde. Die soziologische Ethik würde sich selbst ad absurdum führen.

Tatsächlich erweist sich zu guter Letzt nur die Formel des Altruismus, der allgemeinen Toleranz, der Gewissensfreiheit aller als wirksam, wie sie von manchen Soziologen als Ethik des Gemeinschaftslebens proklamiert wird. Die soziologische Ethik verlangt demnach ein Höchstmaß von Inhaltlosigkeit.

Damit aber stehen wir von neuem vor dem geradezu beunruhigenden Problem, wie eine solche Gemeinschaft funktionieren soll, da ihr das tiefmenschliche gemeinsame Ziel fehlt.

Die Rettung einer wahren Sozialethik bleibt darum nur der freie, von der staatlichen Kollektivethik offen gelassene soziale Raum. So

sehr vielleicht auch dem Bösen die Fesseln gelockert werden mögen, dem Guten ist jedenfalls die Freiheit belassen, die Gesellschaftsglieder im Sinne der höchsten Werte des menschlichen Daseins zu sammeln und so die Gesellschaft von unten her im Sinne einer absolut geltenden Normenethik aufzubauen.

Das Gesagte gilt vor allem für die Erziehung der Jugend. Wie es schon an sich abwegig ist und gegen das Subsidiaritätsprinzip verstößt (vgl. 9. Kapitel), wenn der Staat die Erziehung der Jugend an sich reißt, so ist es noch verhängnisvoller, wenn ein an ewigen Normen nicht mehr orientierter Staat sich in die Bestimmung des letzten Erziehungszieles einmischt (vgl. Teil III der Sozialethik).

Grenzmoral?

Die ethische Begünstigung der soziologischen Situation stellt den Ethiker vor die Frage, ob damit schließlich nicht der Grenzmoral ein Preislied gesungen werde. Unter Grenzmoral versteht man das sittliche Verhalten, das sich das gerade noch ungestrafte Minimum zur Richtschnur wählt. *Götz Briefs* hat als erster auf dieses Phänomen der Grenzmoral in der kapitalistischen Wirtschaftsgesellschaft hingewiesen.

Es liegt natürlich nahe, daß dort, wo das eigene Interesse zum Motiv des Handelns gemacht wird, also gerade in der privatwirtschaftlichen Ordnung, der einzelne möglichst „piffig“ vorzugehen bemüht ist und leicht der Versuchung erliegt, kleine egoistische Kniffe anzuwenden, so z. B. bei Wahrung des marktgültigen Preises unmerklich die Qualität der Ware gegenüber dem üblichen Standard zu senken. Da der einzelne Fabrikant oder Kaufmann seine Berufsgenossen für genau gleich veranlagt wähnt wie sich selbst, sieht er keinerlei sittliche Bedenken in diesem Vorgehen. Es gilt also gewissermaßen als geduldetes Gesetz der Praxis, die Grenze des noch Zulässigen oder wegen seiner Geringfügigkeit noch nicht Strafbaren aufzusuchen. Diese Tendenz nach unten kennzeichnet leider auf weite Strecken das gesamte kulturelle und sittliche Leben der Gesellschaft. Auf diesem stillen Wege schleicht sich der schlechte Film und das verderbliche Buch ein. Nach diesem sittlichen Fallgesetz senkt sich die Steuermoral.

Wenn wir im Hinblick auf die Bedeutung der soziologischen Situation und auf die Gefahren einer nivellierten Kollektivethik

erklärt haben, der Staat müsse weitgehend den sozialen Raum freilassen und solle möglichst wenig in das Leben der Gesellschaftsglieder, vor allem in deren sittliche Lebensgestaltung eingreifen, dann soll damit keineswegs dem Minimismus das Wort geredet werden. So sehr die Konkurrenz im wirtschaftlichen Raum zur ethisch geforderten Spielregel gemacht werden kann und auch, wie wir in der Wirtschaftsethik (Teil IV der Sozialethik) sehen werden, gemacht werden muß, so wird darum in keiner Weise der Grenz-moral Vorschub geleistet. Die Grenz-moral ist eine Dekadenzerscheinung. Ihre wissenschaftliche Behandlung gehört übrigens nicht in die Sozialethik, weil sie eine persönliche Schuld des einzelnen bedeutet. Einzig als tatsächliches sittliches Verhalten, das den in der Masse lebenden Menschen kennzeichnet und das gegenseitige Verhalten der Massenmenschen bestimmt, ist die Grenz-moral ein soziales, aber nur ein soziologisch-soziales Phänomen. Eine *soziologische* Betrachtung des sittlichen Handelns des Menschen wird also von der Grenz-moral nicht absehen können. In der Wertbeurteilung, d. h. im Lichte des eigentlich sittlichen Solls, gehört sie aber, wie überhaupt die Sünde, in die Individualethik und zwar in den Traktat über „die Versuchungen zum sozialwidrigen Verhalten“⁵.

Wer allerdings die gegenseitige Unterbietung zum Ordnungsprinzip von Gesellschaft und Wirtschaft macht, der begibt sich auf den Boden der Sozialethik. Die rein soziologische Ethik führt fast zwangsläufig zu dieser Form „sozialer Ordnung“. Wenn man nämlich stets den tatsächlichen Durchschnitt sittlichen Verhaltens in der Gesellschaft zum Ordnungsprinzip erhebt, kann man der Konsequenz nicht entgehen, auch jenes natürliche Fallgesetz menschlicher Schwäche als Norm gesellschaftlichen Handelns anzuerkennen, das die Grenz-moral kennzeichnet. Der Materialismus solchen Denkens ist offenbar, denn das Unterbieten der Grenz-moral geschieht nicht etwa zum materiellen oder sittlichen Wohl der Gesellschaftsglieder, sondern vielmehr zum egoistischen Vorteil des Handelnden.

⁵ Es sei hier zum Thema der Grenz-moral nur auf folgende Literatur hingewiesen: G. BRIEFS, Sozialform und Sozialgeist der Gegenwart, in: Hdw. d. Soziologie, hsg. von A. VIERKANDT, 1931; A. VIERKANDT, Sittlichkeit, *ibid.*; W. SCHOELLGEN, Grenz-moral, 1946; ders., Aktuelle Moralprobleme, 1955, *passim*; FR. KARRENBERG, Stand und Aufgaben christlicher Sozialethik, Schriftenreihe „Kirche und Volk“, H. 4, 1951; ders., Versuchung und Verantwortung in der Wirtschaft, Schriftenr. „Kirche und Volk“, H. 11, 1954; H. H. SCHREY, Grenz-moral, in: Evang. Soziallexikon, 1954, 458—461.

Tiefenpsychologie und Kollektivethik

Vonseiten der Tiefenpsychologie wird neuerdings eine ganz eigene, zwar wenig gesicherte, aber umso zerrüttendere Sozialethik verfochten. Ausgehend von der heute weit verbreiteten, deshalb allerdings noch nicht bewiesenen Grundthese, daß es absolut geltende sozialetische Forderungen für den Menschen als solchen nicht gibt, erklärt der Tiefenpsychologe, daß eine gegen diese „Grundeinsicht“ vorgenommene Aufstellung von absoluten Normen nur auf dem Weg einer künstlich oder unnatürlich geschaffenen Kollektivmoral möglich ist, die ihrerseits als Ventil für die im individuellen Leben nicht gemeisterten Fragen dient. Als Rezept wird die vollständige Individuation der Ethik verlangt, die dann ihrerseits in der Lage sei, das Zusammenleben zwischen den Menschen zu regeln. Die Grundideen dieses psychologischen und darum notwendigerweise auch individualistischen Versuches einer Sozialethik sind kurz folgende.

Auf dem Grund der „neuen Ethik“, wie *Erich Neumann*⁶ die auf der Tiefenpsychologie aufgebaute Ethik nennt, ruht eine psychologische Erklärung des Bösen. Gegen die Abtrennung des Bösen, das vom guten Menschen gemäß der „alten Ethik“ verdrängt oder bekämpft wird, stellt die tiefenpsychologisch orientierte Ethik die Forderung nach Hereinnahme des Bösen in den Einzelmenschen. „Das, was zur Ganzheit führt, ist gut, das, was zur Spaltung führt, böse. Integration ist gut, Desintegration böse.“⁷ Das Negative muß also in den Integrationsprozeß hereingeholt werden. Darin besteht die ethische Leistung, nicht also in einer Verdrängung oder Bekämpfung.

Diese Ganzheit, die alle möglichen Gegensatzpaare umschließt, handle es sich nun um gut-böse, männlich-weiblich, außen-innen, rational-irrational oder wie immer, ist je und je verschieden in den verschiedenen Menschen. Mit dem Augenblick also, da der Mensch einen Idealmenschen zum Ziel seines Handelns macht, verweist er das Böse aus sich und zwar in der Weise, daß er sich ein vermeintliches Kollektivideal schafft, aus dem heraus er dann das Negative bekämpft.

Auf der Primitivstufe entledigt sich der Mensch des Bösen, d. h. des Schuldbewußtseins, das er von sich weisen will, indem er das Böse mit Hilfe der „Sündenbockpsychologie“ zu verdrängen sucht. „Dieser

⁶ Tiefenpsychologie und neue Ethik, Zürich 1949.

⁷ E. NEUMANN, a.a.O., 119.

Lösungsversuch, welcher in der gesamten Menschheit nachzuweisen ist (*J. G. Frazer: The Golden Bough: The Scape Goat*), ist am bekanntesten als Ritual des Judentums, in dem die Reinigung des Kollektivs dadurch erfolgte, daß man das Unreine und Böse auf den Sündenbock häufte, der dann in die Wüste, zum Asasel, verbannt wurde. Mit Hilfe dieses Rituals wurde das Böse aus der Gemeinschaft und ihrem Bewußtsein ins Unbekannte und Unbewußte vertrieben.⁸

Das Böse, das sich immer im Menschen, und zwar je und je verschieden im einzelnen, findet, wird so hinausprojiziert und dort durch das Kollektiv erledigt. Die Opfer dieser Projektion des Bösen nach außen werden für gewöhnlich die rassisch oder völkisch Andersartigen, die Minoritäten, die Außenseiter, die sich über das Kollektivideal zu erheben versuchen, die ethisch Minderwertigen, ja sogar ganze Völker. Sie gelten als Träger des Bösen und müssen darum ausgerottet werden. Daraus erklären sich die Grausamkeiten derjenigen, welche das Kollektivideal anstreben. Sie werden verübt an denen, die nicht zum Kollektiv gehören, innen und außen. Der „Fremde“ wird bekämpft, geopfert. Fremd aber ist jeder, der nicht zum Kollektivideal in der „participation mystique“ gehört.

Aus dem Kollektivideal heraus werden also Verbrechen an andern vollzogen, so daß sich notwendigerweise auch das Phänomen der Kollektivschuld ergibt (vgl. hierzu unten 9. Kapitel).

Die Rettung aus dieser „üblen“ und „verderblichen“ Kollektivethik ist gemäß der Tiefenpsychologie einzig die Rückkehr zur Integration des Bösen und Negativen im Individuum. Da also kein Gemeinschaftsideal mehr besteht, gibt es auch keine Bekämpfung und Ausrottung des Mitmenschen mehr. Damit ergibt sich auch eine neue Sicht dessen, was die „alte Ethik“ Strafe nannte: „Deswegen ist die tiefenpsychologisch fundierte neue Ethik nicht an der Bestrafung interessiert. In ihrer Konsequenz kann sie zwar z. B. der Ausschaltung nicht assimilierbarer Teile des Kollektivs zustimmen, aber sie tut dies nicht vom Strafprinzip oder vom Prinzip einer eigenen moralischen Überlegenheit aus, sondern im Bewußtsein der eigenen psychologischen und biologischen Unfähigkeit. Die Tatsache, daß ein Organismus etwas nicht verdauen kann, spricht nicht gegen das Unverdaubare, sondern nur gegen die Fähigkeit des Organismus, ihn zu integrieren.“⁹

⁸ A. a. O., 36 f. ⁹ A. a. O., 104.

Die allgemein ethischen Probleme, welche diese tiefenpsychologisch orientierte, sogenannte „neue“ Ethik aufwirft, können uns hier nicht beschäftigen. Es sei nur am Rande bemerkt, daß die völlige Verpsychologisierung des Bösen in eins geht mit der Leugnung jeden absoluten Wertes. Was uns hier interessiert, ist vielmehr die Frage, inwieweit diese „neue“ Ethik noch Sozialethik sein kann.

Die „neue Ethik“ ist eine reine Individualethik. Sie will aber zugleich auch eine kollektivgültige Ethik sein, insofern sie erklärt, daß einzig auf diese Weise ein friedliches Zusammenleben möglich wird. Die Nächstenliebe ist auch hier wie in der wertphilosophisch fundierten Ethik das Bindende, allerdings eine Nächstenliebe, die keinen beinhalteten allgemeingültigen Wertemesser mehr hat.

Dagegen aber ist unabweislich wahr, daß das soziale Leben nicht nur ein In-Kauf-Nehmen der Schatten des Nächsten sein kann, sondern eine Ordnung darstellt, in die der einzelne sich einzufügen hat. Die tiefenpsychologische Ethik hat kein Gemeinwohl mehr.

III. Die ontologische Begründung der sozialen Werte¹⁰

Die naturrechtlich orientierte Sozialethik im Sinne des hl. *Thomas von Aquin* hält an Werten fest, die aus der Natur der Sache, sei es aus der Natur des Menschen überhaupt oder aus der Natur irgendeiner zwischenmenschlichen Handlung (z. B. ehelicher Kontrakt), folgen und somit mehreren zu gemeinsamem Handeln aufgetragen sind. Unter der Voraussetzung, daß man in den Wesenheiten der Dinge nicht nur eine Schöpfung, sondern auch eine Anordnung Gottes erkennt und daß man in der menschlichen Vernunft eine spontan wirkende Nachbildung des göttlichen Befehls annimmt, ist leicht einzusehen, daß es naturhafte Anordnungen gibt, die nicht nur das einzelne Gewissen verpflichten, sondern die Gewissen insgesamt im Sinne einer gemeinsamen Zielsetzung zusammenketten.

Folgende Punkte sind also Voraussetzung für die Begründung einer echten, unverfälschten Sozialethik:

¹⁰ Es geht hier nicht um die allgemeine Frage der ontologischen Begründung der Ethik überhaupt, sondern der Sozialethik im besonderen.

1. Die Wesenserkenntnis des Menschen, die den Inhalt der Werte aus der unabänderlichen Wesenheit der Dingwelt ableitet

Ethik besagt notwendigerweise Bekenntnis zu einem Ideal, das Vorbild für die konkrete Handlung ist. Dieser Gedanke bedarf gegenüber dem inhaltsleeren, rein formalen kategorischen Imperativ besonderer Beachtung. Wenn man daher von Sozialethik sprechen will, dann muß man auch ein Ideal der menschlichen Gemeinschaft anerkennen, das dem Wesen des Menschen entspricht. Wo Menschen als Menschen sich zusammenfinden, da besteht für sie ein wirkliches, inhaltlich gefülltes Ideal gemeinsamer Verbundenheit. Es ist dies die allgemeine Idee des Staates. Und wo Mann und Frau sich zur Lebensgemeinschaft verbinden, da ergibt sich aus dem Wesen dieser Verbindung eine ganz bestimmte Form gemeinschaftlichen Lebens, die Ehe als unauflösliche Bindung des einen an den andern.

Wenn man allerdings die Ethik nur in der Gestalt eines inhaltsleeren Imperativs versteht, dann wird man in der Sozialethik den Inhalt einzig aus der konkreten Situation ableiten können, wie dies die soziologische Ethik tut. Man erhält damit, wie *A. Peters* sich ausdrückt¹¹, eine „existentiell differenzierte Ethik“. *Peters* meint, daß die Vorgegebenheit soziologischer Tatsächlichkeit die absolute Norm ersetzt. Das Ethische besteht hier eigentlich nur in der persönlichen Verantwortlichkeit gegenüber einem vorgegebenen konkreten Inhalt, der im Bereich des Sozialen ein soziologischer Inhalt ist. Damit bleibt aber von der Sozialethik aus nur noch die Forderung übrig, daß jeder sich mit dem andern vertrage, indem er ihn in Toleranz „erträgt“. Tatsächlich kommt *v. Wiese* zu diesem Schluß. Er erklärt, wie bereits gesehen, das Toleranzprinzip zu dem sozialetischen Prinzip schlechthin. So löst sich schließlich die Sozialethik in die Lehre von den Freiheitsrechten auf, in das Recht auf freie Meinungsbildung, Pressefreiheit, Berufsfreiheit usw., jeweils entsprechend der persönlichen Welt- und Lebensanschauung des einzelnen oder der vielen einzelnen, die zusammenleben wollen.

¹¹ A. PETERS, Die Bedeutung der Soziologie für eine existentiell differenzierte Ethik, in: Kölner Zeitschrift für Soziologie, Bd. 2, (1949/50), 311—325.

Es sei gegen diese Freiheitsrechte nichts gesagt. Doch können sie nicht der Ansatzpunkt wahrer Sozialethik sein, da auch das soziale Handeln, ehe der einzelne Mensch überhaupt faktisch etwas will, gebunden ist, gebunden an ein Ideal des Gemeinschaftslebens.

Nur aufgrund der aus einem erkenntnistheoretischen Optimismus folgenden Anerkennung der allgemeinen ethischen Prinzipien, die sich aus dem Wesen des Menschen und seiner Handlungen ergeben, läßt sich eine Sozialethik im Sinne eines als Leitstern geltenden Ideals verteidigen.

Aus diesem Grunde kommt auch die Wertphilosophie zu keiner wahren Sozialethik. Für sie sind die Werte nur im Wertempfinden gegeben, das keine Erkenntnis im Sinne der Wissenschaft ist. Über die Werte kann man also gemäß dieser Lehre nicht disputieren. Die Allgemeinverhaftung und Allgemeinverpflichtung ist nichts anderes als das Resultat des Wertempfindens der ganzen Gesellschaft. Die Sozialethik wird somit ins Individuelle herabgedrückt.¹² Aus diesem Grunde sind die Wertphilosophien in der Sozialethik durchweg soziologisch orientiert, indem sie das Wertempfinden der Gesellschaftsglieder untersuchen und sich danach in der gesellschaftlichen Organisation orientieren (so ganz deutlich bei *H. Coing*¹³).

Natürlich spielt auch in der Sozialethik, wie überhaupt in der Ethik, die Situation eine sehr große Rolle, in der Sozialethik noch mehr als in der Individualethik. Dennoch wird der erste Inhalt des Solls nicht aus der Situation, sondern aus der Wesenheit des Menschen und der Dinge geschöpft (vgl. hierzu, was unten über die Sozialethik als praktische Wissenschaft gesagt wird: 4. Kap., Art. 4).

Die gesellschaftlichen Ideale, die aus der Wesenserkenntnis des Menschen abgeleitet werden, haben nichts zu tun mit einem idealen *Zustand* der menschlichen Natur. Die Gesellschaftslehren beinahe aller Jahrhunderte wurden weithin irregeleitet durch die Vorstellung eines vermeintlichen Urzustandes des Menschen. Wenngleich der Erkenntniswert dieser Spekulationen, wozu auch die Utopien gehören, nicht abgestritten werden soll, so können sie doch nicht Richtmaß kon-

¹² Wie sehr das Wertempfinden ein vital-individualistisches Phänomen ist, zeigt die Erklärung der „moralischen Existenz“, die GEORGES GUSDORF (*Traité de l'existence morale*, Paris 1949) gibt. Im selben Sinne F. RAUH, *L'expérience morale*, 5. Aufl., Paris 1951.

¹³ Die obersten Grundsätze des Rechts. Ein Versuch zur Neubegründung des Naturrechts. Heidelberg 1947. Ders.: *Grundzüge der Rechtsphilosophie*, Berlin 1950.

kreter Gesellschaftspolitik sein. Wir kommen auf dieses Thema nochmals in der Rechtsphilosophie (Teil II der Sozialethik) zu sprechen.

2. Die naturhafte Erkenntnis des Menschen, an die Seinsordnung als an eine von göttlicher Autorität geforderte Ordnung gebunden zu sein (natürliches sittliches Bewußtsein)

Die Seinsordnung theoretisch zu erfassen, nützt für das sittliche Handeln des Menschen nichts, wenn im Menschen nicht ein naturhaftes Bewußtsein lebt, dem Sein als Norm des Handelns verpflichtet zu sein. In diesem naturhaften sittlichen Bewußtsein liegt der tiefste und letzte Grund der sozialen Verantwortung. Jede andere Erklärung der sozialen Verantwortung ist außerstande, Sozialethik zu begründen.

Eine Handlung wird erst dadurch sittlich, daß sie aus dem Bewußtsein der Pflicht erfolgt, und zwar näherhin aus dem Bewußtsein der Pflicht einem übergeordneten, persönlichen Wesen gegenüber. Es ist hier nicht der Ort, diese problemschwere Begriffsbestimmung des Sittlichen nachzuweisen. Wir setzen sie als gesichertes Resultat der allgemeinen Ethik voraus.

Von der *naturhaften* sittlichen Veranlagung des Menschen zu sprechen, ist demnach nur möglich, wenn man ein naturhaftes Pflichtbewußtsein des Menschen gegenüber Gott annimmt. Die allgemeine Ethik weist dieses naturhafte Pflichtbewußtsein an Hand des Phänomens des Gewissens auf. Die Scholastik nennt dieses Gewissen „Synderesis“ oder „habitus primorum principiorum practicorum“.

Es ist klar, daß ein naturhaftes Gewissen in allen Menschen gleich funktionieren muß. Gerade aber die Tatsachen scheinen gegen ein allgemeines, gleiches Gewissen zu sprechen. Aus der Ethnologie ist bekannt, wie weit die Werturteile der verschiedenen Völker auseinandergehen. Jedoch berichtet aber gerade die Ethnologie auch von sehr hohen sittlichen Auffassungen bei den Primitiven. Sie erhärtet damit die Annahme eines allgemeinen sittlichen Urbewußtseins. Übrigens weist der Umstand, daß jeder denkende Mensch bestehende Kulturen zu taxieren versucht, auf das Faktum einer allgemeinen, selbstverständlichen Überzeugung hin, daß es absolute Normen geben müsse.

Die Theologie hellt allerdings müheloser als die Philosophie das Problem der verschiedenen, konträren Wertbeurteilungen auf. Ihrer Lehre gemäß sind diese Widersprüche in den menschlichen Wertabschätzungen Abirrungen von der Naturanlage des Menschen, verursacht teils durch persönliche Sünde, teils durch vererbte Sündhaftigkeit (Erbsünde).

Auf die Diskussion über das Gewissen und die natürliche sittliche Anlage einzugehen, ist hier keine Gelegenheit. Halten wir aus der allgemeinen Ethik fest: Das naturhafte Gewissen (Synderesis) besorgt spontan die Umformung der Seinserkenntnis in die Sollerkenntnis.

Wie nun die Seinsordnung nicht nur einfach ein Faktum von vielen zweckhaften Verknüpfungen darstellt, sondern zugleich, weil von einem göttlichen Geistwesen beabsichtigt, aufgetragene, befohlene Ordnung ist, so darf auch das naturhafte Gewissen nicht nur als ein bloßer Naturinstinkt aufgefaßt werden. Vielmehr hat man in ihm das gottgegebene Organ zu sehen, welches die im Sein liegende göttliche Anordnung als solche erkennt und anerkennend nachspricht. Mit andern Worten: das sittliche Bewußtsein des Menschen ist eine Partizipation des göttlichen Gesetzes oder, wie die Scholastiker die Synderesis nannten, eine „Einstrahlung des göttlichen Lichtes“ (irradiatio luminis divini).

Unter der Voraussetzung der natürlichen sozialen Anlage des Menschen (vgl. 5. Kap.) erweist sich somit das eine, allen Menschen innewohnende Gewissen als letzter Grund sozialer Verantwortung, d. h. der gegenseitigen Verbundenheit in einem gemeinsamen, göttlichen Auftrag.

Ohne den Schritt ins Metaphysische ist also eine wahre Sozialethik einfach nicht möglich. Die rein theoretische Erkenntnis einer natürlichen Finalität, etwa eines gegenseitig Aufeinanderangewiesenseins, ist unzureichend, die soziale Verantwortung zu erklären¹⁴.

Ebenso unzulänglich und dürftig ist die Theorie, womit *Henri Bergson* die soziale Verantwortung zu begründen versucht. *Bergson* geht vom „élan vital“ aus. Dieser „élan“ drängt die Vernunft des Menschen zur Aufrichtung irgendeines gesellschaftlichen Rahmens, wie ähnlich der Instinkt das Tier der Herde zuführt. *Bergson* nimmt also einen Vernunftinstinkt an, gewisse soziale Gewohnheiten zu

¹⁴ Vgl. was unten im 5. Kap. über ARISTOTELES und THOMAS v. AQUIN gesagt wird.

schaffen, die dann auf dem Menschen lasten wie eine selbst geschaffene Verpflichtung, aus der er nicht herauskommt, ohne in sich die Qual der Unruhe zu empfinden. Der Mensch erzeugt also in seinem vitalen Trieb das Gesetz der sozialen Verpflichtung und des sozialen Zwanges, die sogenannte „geschlossene Moral“ (*morale close*). Nur der geniale Mensch, der Mystiker sucht über die gesellschaftliche Gewohnheit hinweg den Weg zum Menschlichen an sich und schafft so die „offene Moral“ (*morale ouverte*)¹⁵.

3. Die naturhafte Veranlagung des Menschen, von den allgemeinen Prinzipien her das ethische Soll an die konkrete Situation heranzutragen und sich mit ihr auseinanderzusetzen

Die Moralprinzipien sind keine starren Schemen, sondern Allgemeinsätze, die erst in der Auseinandersetzung mit der Situation konkrete Gestalt gewinnen. Der Grundsatz „jedem das Seine geben“ kann in sich zwei extreme Handlungen begreifen: das Leben retten oder das Leben nehmen. Das Leben ist einem Verelendeten zu retten, einem gesellschaftlichen Schädling zu nehmen.

Da das Urgewissen, von dem soeben gesprochen wurde, ein natürliches Pflichtbewußtsein nicht nur hinsichtlich allgemeiner Normen, sondern auch deren Anwendung in der konkreten Wirklichkeit bedeutet, muß die inhaltliche Bestimmung jeder Handlung in logischer Folgerichtigkeit von den Prinzipien zur gegebenen Situation vorgenommen werden. Diese Logik liegt unbedingt in der „Natur“ des Menschen. Daß sie sündhaft durchbrochen werden kann, ist kein Beweis gegen sie.

Die Auseinandersetzung mit der konkreten Situation ist in der Sozialethik noch mehr erfordert, als etwa in der Individualethik. Im gesellschaftlichen Raum hat der Ethiker nicht nur mit dem eigenen Willen zu rechnen, sondern mit dem Wollen, ja Gutdünken der verschiedenen Gesellschaftsglieder. Einer Gesellschaft, die sich so weit verirrt hat, daß sie gegen die gesetzlich statuierte Unauflöslichkeit der Ehe die Ausflucht im Konkubinat sucht, wird man klugerweise die prozessuale Ehescheidung zubilligen müssen, nur um überhaupt

¹⁵ H. BERGSON, *Les deux sources de la Morale et de la Religion*. Genève 1945, 11—98.

noch Ordnung im Eheleben zu erwirken. Ohne die Ehescheidung als solche zu billigen, nimmt man den Ehescheidungsprozeß als minus malum zur Abriegelung schlimmerer Ausschreitungen in Kauf.

Die Anwendung der allgemeinen Moralprinzipien vollzieht sich demnach a) nicht einfach in theoretischer Deduktion, wie dies etwa die rationalistische Naturrechtsphilosophie gemeint hat, b) auch nicht in einfacher Beugung vor der konkreten Situation, wie es die Situationsethik oder jede soziologische Ethik annimmt, sondern c) in Konfrontierung der allgemeinen Normen mit der konkreten sozialen Wirklichkeit und in Ermittlung der bestmöglichen Ordnung gemäß den Normen.

a) nicht in theoretischer Deduktion : Aus dem allgemeinen Satz, daß jeder Mensch ein Recht auf Arbeit habe, läßt sich nicht ohne weiteres auf die Forderung schließen, der Staat müsse um jeden Preis öffentliche Arbeitsstätten errichten. Das Recht auf Arbeit besteht nur im Rahmen des Gemeinwohls und zwar des in der möglichen Durchführbarkeit liegenden konkreten Gemeinwohls, d. h. des Sozialgerechten (vgl. 6. Kap., Art. 2, § 2). Aus demselben Grunde kann man auch nicht einfach den Familienlohn predigen und erklären, der Unternehmer sei aufgrund der kommutativen Gerechtigkeit verpflichtet, seinen Arbeitern einen solchen Lohn zu zahlen, der es ihnen ermöglicht, auch ihre Familie zu ernähren. Wenn die private Eigentumsordnung für die Produktion proklamiert wird, dann ist der soziale Lohn eben keine rein betriebliche Angelegenheit mehr.

b) nicht in einfacher Beugung vor der konkreten Situation : Nicht dasjenige, was ist, hat als Norm zu gelten, sondern dasjenige, das sein soll. Es ist festzuhalten, daß die ethischen Normen, auch die Sozialnormen, stets von oben nach unten, d. h. von den universalen zu den konkreten Inhalten schreiten. Aus diesem Grunde ist es z. B. begreiflich, daß die Sozialethik in ihrem wirtschaftlichen Teil einen Strukturwandel der Wirtschaft verlangt, für den der an die liberalistische wirtschaftliche Wirklichkeit gebundene Nationalökonom vielleicht wenig Verständnis zeigt. Wenn das Mitbestimmungsrecht des Arbeiters in gewissen Wirtschaftszweigen sich als einzige Verwirklichung der sozialen Sicherheit des Arbeiters erweist, ist wohl oder übel der bisher liberalistisch geführte Betrieb danach umzubauen.

c) in Konfrontierung der allgemeinen Normen mit der konkreten gesellschaftlichen Situation : Vom Sozialethiker ist eingehende Kenntnis der konkreten Gesellschaft verlangt. Er gewinnt diese Kenntnis aus den soziologischen, wirtschaftlichen und politischen Erhebungen und Untersuchungen (vgl. hierzu unten 4. Kap., Art. 4).

Zusammenfassung

Die Sozialethik gehört also unter die Realwissenschaften und nicht in die Kategorie des reinen Wertfühlers, das gemäß der modernen Wertethik sich je und je verschieden gestaltet entsprechend den subjektiven Strebungen. Sie ist allerdings, wie gesagt, nicht eine rein ontologische Wissenschaft, die *nur* deduziert. Sie ist eine Wissenschaft, die befiehlt. Der Befehl ist aber inhaltlich voll und ganz bestimmt durch die sachliche, also ontologische Analyse.

Solange also die Menschen noch in ihrer Vernunft ansprechbar sind, muß grundsätzlich die Möglichkeit bestehen, das Gemeinschaftsleben nach einer echten Sozialethik zu formen. Wo dies nicht mehr der Fall ist, da wird allerdings die Sozialethik zur reinen Ideologie. Es wäre aber verhängnisvoll, wollten wir diesem Trend der modernen Gesellschaft ins subjektive Wertempfinden nachgeben und auf eine Darstellung dessen, was eigentlich für alle bindend und verpflichtend ist, verzichten. Die Folge wäre, daß einzig die Soziologie die Normen des Zusammenlebens aufstellen würde im Sinne der soziologischen Ethik, denn ohne Lenkung kommt keine Gemeinschaft aus. Dies hat bis jetzt noch jeder Soziologe erkannt.

VIERTES KAPITEL

DIE SOZIALETHIK IN IHRER UNTERSCHIEDUNG
VON SOZIOLOGIE, SOZIALPHILOSOPHIE
UND INDIVIDUALETHIK

1. Artikel

DIE SOZIOLOGIE

Die wertfreie Beziehung

Die Soziologie betrachtet die zwischenmenschlichen Beziehungen, die sich aus der tatsächlichen Wechselwirkung der Menschen ergeben. Der Gesichtspunkt ist dabei das Faktum der gegenseitigen Verschränkung oder Abstoßung ohne Rücksicht auf die innere Werthaftigkeit. Wir haben also hier das reine „fait social“, von dem *Durkheim* und übrigens alle Soziologen sprechen. Obwohl die Wechselwirkung real nie wertfrei sein kann, so kann doch die Wertbeurteilung ausgeklammert werden.

Philosophisch wird diese Beziehung, die auf der faktischen Wechselwirkung aufbaut, als eine prädikamentale Relation bezeichnet. Der Soziologe gibt sich natürlich über diese philosophische Ortsbestimmung keine Rechenschaft, da es ihm nicht um diese allgemeine ontologische Betrachtung, sondern vielmehr um die spezifische Bestimmung der verschiedenen Formen der gegenseitigen Verhaftung geht.

Selbstverständlich kann die Soziologie (es ist dabei an die Soziologie im eigentlichen Sinne gedacht, an die Tatsachenwissenschaft, die die soeben besprochene Beziehung aufgrund der Wechselwirkung ins Auge faßt) von dem Fundament, d. h. vom psychologischen Untergrund, auf dem die zwischenmenschlichen Beziehungen beruhen, nicht absehen. Darum spricht *E. Dupréel*¹ von den seelischen Zuständen (*états psychiques*), welche die sozialen Beziehungen positiv oder negativ gestalten. Aus diesem Grunde gehören die Darstellungen

¹ *Le rapport social*, Paris 1912, 30.

von *F. Tönnies* der eigentlichen Soziologie an, wengleich er die Motivierungen des Zusammenlebens untersucht, um zur Unterscheidung von Gemeinschaft und Gesellschaft zu kommen. Diese Motivierungen (Wesenwille und Kürwille) waren ihm nur Basis in der Beurteilung der Intensität der je verschiedenen sozialen Beziehung. So war bereits um das Jahr 1900 der Begriff des Gemeinschaftsbewußtseins bei *A. W. Small* eigentlich nicht dazu benützt worden, um eine psychologische Analyse des menschlichen Bewußtseins innerhalb der Gemeinschaft zu geben, sondern vielmehr, um damit den Begriff der Anziehung und der Abstoßung klarzulegen.

Am schärfsten, sozusagen in überspitzter, formalistischer Form, ist dieses Beziehungselement von *Leopold v. Wiese* herausgearbeitet worden².

Allerdings hat *v. Wiese* den Begriff der Beziehung sehr stark verwässert, indem er doch nur bei den sozialen „Prozessen“ stehenblieb, so daß er die Ganzheit, die notwendigerweise mit dem Wesen der sozialen Beziehung verbunden ist, zerstörte. Darum auch sein Kampf gegen die Substantive wie „Staat“, da es seiner Ansicht nach in Wirklichkeit nicht den Staat, sondern „nur staatliches Geschehen gibt, d. h. Prozesse, in denen die Menschen sich in bestimmten, nämlich politischen Distanzen begegnen“³.

O. Spann hat diese Entleerung des Sozialen scharf kritisiert, indem er darauf hinwies, daß damit die Gesellschaftslehre eigentlich ihren Gegenstand verliere: „Der Begriff der Wechselwirkung nimmt der Gesellschaftslehre den Gegenstand dadurch, daß er alle Realität in die Bestandteile legt — denn diese müssen grundsätzlich selbständige, für sich bestandfähige, aus sich wirkende Einzelne sein, sollen sie durch ihr Wirken aufeinander etwas hervorbringen. Das heißt aber: sie allein bestehen wahrhaft, während eine ‚Gesellschaft‘ als Eigenes, als Ganzes selbst nicht mehr besteht. Dies ist der entscheidende Gedankengang“⁴.

Sofern man aber die wahre Einheit, die in der gegenseitigen Relation besteht, erkennt, muß man der Soziologie ihr Objekt im Sinne eines wirklich Sozialen belassen. Es ist das soziale Faktum, die

² Vgl. die gute Übersicht über die Entwicklung der Soziologie in dem Artikel Sociology von R. Mc IVER, in: Encyclopaedia of the Social Sciences. Hrsg. von E. SELIGMAN u. A. JOHNSON, New York 1930—1935 (letzte Aufl. 1949) Bd. XIV, 232—247.

³ L. v. WIESE, Soziologie, Geschichte und Hauptprobleme, Berlin 1954, 14.

⁴ O. SPANN, Gesellschaftslehre, 2. Aufl., Leipzig 1923, 38.

tatsächliche, durch Wechselwirkung erzielte Verhaftung, die in sich zwar stets wertbestimmt ist, aber doch unter dem Gesichtspunkt der Intensität der Verhaftung von der Wertbetrachtung abgelöst werden kann. Man kann z. B. sehr gut fragen, welche Wechselwirkung die größte gegenseitige Verhaftung erzielt, ohne Rücksicht darauf, ob nun diese Verhaftung gut oder schlecht sei.

In einem ähnlichen Sinne fragt die Psychologie nach der Art und Weise, auf welche Willensentschlüsse wirksam sind, ohne zunächst auf die Wertbestimmung der Entschlüsse zu achten. So erklärt z. B. die Motivlehre, daß große Entschlüsse aus großen Motiven entstehen, nicht aus Anerziehung und Training, nicht also aus erworbenem Habitus⁵.

Absolute Loslösung der soziologischen Beziehung von den sozialetbischen Werten unmöglich

Allerdings meldet die Philosophie gegen diese wertfreie Betrachtung große Bedenken an. Sofern man nämlich die Wesensanlage der menschlichen Natur anerkennt, also eine *natura humana* in jedem Menschen real verwirklicht sieht, wird man auch die naturhafte Ausrichtung eines jeden Menschen auf bestimmte Objekte zugeben müssen. Gemäß der Anthropologie des hl. *Thomas von Aquin*, wie überhaupt des Christentums, ist der Mensch auf das seiner Wesensnatur entsprechende Gute ausgerichtet. Die Hafttiefe des Guten hängt darum nicht allein von der individuellen Empfindung oder Erfahrung ab, sondern zuerst und zutiefst von dem Grade, gemäß welchem das erstrebte Gut der *natura humana* entspricht.

Der einzelne Mensch mag ein Widerstreben gegen das naturhafte Gute „empfinden“. Unter dem rein äußeren Gesichtspunkt des Faktischen kann also eventuell eine sehr geringe Verhaftung vorliegen. In der Tiefe der Natur als solcher ist aber die Verhaftung doch viel intensiver.

Es handelt sich hierbei um die metaphysische Hafttiefe, die nicht weniger wirklich ist als die erfahrbare und fühlbare, welche die Soziologie als die einzig wirkliche Verhaftung bezeichnen möchte. Die Philosophie hält daran fest, daß diese metaphysische Hafttiefe

⁵Vgl. J. LINDWORSKI, *Der Wille*. Leipzig 1923; dazu meine Kritik in Bd. 11 der Deutschen Thomasausgabe, Salzburg 1940, 526 ff.

ebenfalls etwas Tatsächliches ist im selben Sinne, wie in jedem Menschen die *natura humana* als universale tatsächlich verwirklicht ist.

Aus diesem Grunde bestimmt die Ethik den Tugendhabitus zunächst nach dem naturentsprechenden Objekt und erst in zweiter Linie nach der subjektiven, erfahrbaren Leichtigkeit, das Gute zu wollen. Um die Tragweite dieser Lehre zu verstehen, muß man sich klar sein, daß jeder Habitus wesentlich Verhaftung im Objekt bezeichnet. Diese Verhaftung im Objekt ist aber grundsätzlich zuerst dort gegeben, wo das Objekt der Natur entspricht, also im Guten. Im Schlechten kann die Natur als solche niemals tief verhaftet sein. Aus diesem Grunde nennt *Thomas* unter diesem Gesichtspunkt jede Verhaftung im Schlechten nur „dispositio“, nicht „habitus“⁶. Zu dieser metaphysischen, aber nicht unwirklichen Verhaftung tritt dann noch die erfahrbare und erfüllbare. Hier natürlich kann sehr wohl die Verhaftung im Schlechten jene im Guten übertreffen.

Dasselbe, was hier bezüglich der Individualpsychologie des Habitus gesagt worden ist, gilt aber auch in bezug auf die gegenseitige Verhaftung durch die soziale Beziehung. Der einzelne Mensch ist den andern Menschen in einer viel tieferen Seins-schicht verbunden, als es die Soziologie meint. Bevor man an die gegenseitige Verhaftung aufgrund der Wechselwirkung denkt, hat man sich bewußt zu sein, daß in der Tiefe des menschlichen Wesens die Sozialanlage ruht, die durch einen vorgegebenen, vom Menschen weder geschaffenen noch erfundenen Gemeinwert geformt ist und darum von vornherein auch die metaphysische Hafttiefe bestimmt. Das „unsoziale“ Handeln, das zwar von der Soziologie auch als soziales bezeichnet wird, bedeutet darum, von der Tiefe des menschlichen Seins her gesehen, alles andere als soziale Verflechtung. Die Freundschaft einer Gaunerbande, die sich auf Leben und Tod zu gemeinsamem Raub gebildet hat, mag in der erfahrbaren Sphäre des Lebens geradezu unzerreißbare Bande gegenseitiger Verbundenheit schaffen. Von der menschlichen Natur her jedoch ist sie unbeständig, schwach und schwindstüchtig, da sie der Teleologie der Natur widerspricht. Beständig, im wahren Sinne intensiv verbindend kann nur jene soziale Gemeinschaft sein, die dem Wesen des Menschen entspricht, also wertmäßig gut ist.

⁶ Vgl. Näheres in meinem Kommentar zu Bd. 11 der Deutschen Thomasausgabe, 465—470.

Der Soziologe wird darauf erwidern, daß wir dies nicht festzustellen vermögen und daß er auf jeden Fall nur jene gegenseitige Verhaftung zu untersuchen gewillt sei, die sich durch die Erfahrung ermitteln lasse. Er mag bei seiner Absicht bleiben. Es steht jeder Wissenschaft zu, sich an die Begrenzung ihres Gegenstandes zu halten. Es wäre aber mehr als verwegen, behaupten zu wollen, daß mit der soziologischen Betrachtung die ganze Wirklichkeit der gegenseitigen Verhaftung erfaßt sei. Ob nun die metaphysische Verhaftung sich irgendwie unserem physischen Auge erfahrbar darbiete oder nicht, diese Frage berührt das Wie, die Art und Weise des Wirklichseins, nicht das Wirklichsein überhaupt.

Übrigens können wir auf lange Sicht die Beständigkeit einer guten, d. h. der Natur entsprechenden sozialen Verbindung erfahrbar feststellen. Wo die Ehe entsprechend ihrem Wesen als unauflöslicher Bund zwischen Mann und Frau geschlossen ist, vermag sie über alle Neigung und gefühlsmäßige Sympathie hinweg zwei Menschen auch innerlich miteinander zu verbinden, obwohl sich beide bewußt sind, daß sie eigentlich „nicht zusammenpassen“. Natürlich wird der Soziologe darauf erwidern, gerade dieses Experiment sei ein Beweis dafür, daß der ethisch starke Wille geeignet sei, eine tiefe soziale Verhaftung zu bewirken. Der Soziologe wird darum noch immer behaupten, daß die gesamte Betrachtung der Hafttiefe innerhalb des Erfahrungs-, also Tatsachenbereiches verbleibe und nichts mit Philosophie zu tun habe. Wir kommen also aus dem Streit nicht heraus. Es ist die alte Diskussion zwischen Positivismus und Wesensphilosophie, die Auseinandersetzung über die Realität des Universalen. Wer die erkenntnistheoretische Haltung des Positivismus zu überwinden vermag, ist leicht in der Lage, die Angleichung der sozialen Verbindung an die ethische Norm als die tiefste Wurzel echter gegenseitiger Verhaftung zu erkennen. *Thomas v. Aquin* hat diese „Tatsache“ in seiner Lehre von der wesentlichen Einheit und Geschlossenheit des sittlich guten und der Zerrissenheit und Unbeständigkeit des sittlich schlechten Lebens treffend zur Darstellung gebracht. Dabei stützt er sich weniger auf die praktische Erfahrung, als vielmehr auf die Analyse des Wertes, auf den die sittliche Handlung gerichtet ist.

Nach all dem ist es also verständlich, wenn die Sozialethik ernste Bedenken gegen die nur-soziologische Methode in der Erforschung

der Intensität und Hafttiefe der sozialen Verbindung anmeldet, wengleich sie durchaus versteht, daß die Soziologie keine Wertwissenschaft zu sein braucht und es auch nicht ist.

Besitzt die Soziologie ein ihr eigenes Ziel?

Die Soziologie ist eine wertfreie Wissenschaft, da sie die tatsächlichen gesellschaftlichen Beziehungen betrachtet, ohne sie nach irgendwelchem Wertmaßstab als gut oder böse zu erklären. Darüber sind sich alle Soziologen einig.

Andererseits fragt man sich aber, welche Motive, d. h. welche Zielsetzungen den Soziologen zur Betrachtung seines Objektes treiben. *H. Freyer*⁷ hat erklärt: „Nur wer gesellschaftlich etwas will, sieht soziologisch etwas.“ Und *Durkheim* meinte, es lohne sich nicht eine einzige Stunde soziologischer Studien, wenn man dabei nur ein theoretisches Ziel verfolge⁸. Damit wird die Soziologie als eine praktische Wissenschaft bezeichnet. Wenn sie aber dies wirklich ist, dann muß sie ein Ziel verfolgen, so sehr sie in ihrer Betrachtung das Wertempfinden ausschalten mag.

Die Soziologie will offenbar gesellschaftlich etwas erreichen und erwirken. Man könnte etwa an die meteorologische Wissenschaft denken, die die Gesetzmäßigkeiten der Witterungsverhältnisse studiert, nicht nur um sie zu erkennen und bei dieser Erkenntnis stehen zu bleiben, sondern um zu erfahren, wie man das Wetter beeinflussen kann. Insofern die Soziologie nur das Ziel verfolgt, die Gesetzmäßigkeiten gesellschaftlichen Handelns zu ermitteln, um daraus zu schließen, was aus bestimmten sozialen Verbindungen zu erwarten ist, ist sie noch keine praktische Wissenschaft. Der Soziologe konstatiert in der Ursache vorgezeichnete Entwicklungsergebnisse, wie dies z. B. auch der Naturwissenschaftler tut, mit dem Unterschied, daß der Soziologe im Hinblick auf die unabwägbar Freiheit des Menschen sich größere Reserve auferlegt als der Naturwissenschaftler. In diesem Sinne sprachen *Comte* und *Spencer* von den sozialen Zielen. Diese

⁷ Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft, Leipzig-Berlin 1930, 305.

⁸ De la division du travail social, Paris 1902²: „Nous estimerions que nos recherches ne méritent pas une heure de peine si elles ne devaient avoir qu'un intérêt spéculatif“.

waren keine ethischen Imperative, sondern vielmehr nur Aussagen über ein mehr oder weniger notwendig eintretendes zukünftiges Sozialgeschehen⁹.

Nun ist aber der Soziologe als Mensch doch mehr als nur Vertreter der eng begrenzten Soziologie. Auch steht die Soziologie selbst nicht isoliert da, sondern befindet sich als Glied in der großen Kette der Sozialwissenschaften. Darum strebt der Soziologe von selbst über sein enges Fachgebiet hinaus. Und zwar begibt er sich in die Sozialpädagogik. Diese sucht in das Sozialgeschehen unmittelbar lenkend einzugreifen. Sie muß darum als praktische Wissenschaft im strengen Sinne angesprochen werden.

Wem aber untersteht die Sozialpädagogik? Die Antwort ist schnell gefunden, wenn man sich Rechenschaft darüber gibt, daß das soziale Geschehen nicht wie das Objekt der Meteorologie ein wertfreies Geschehen ist. Aus diesem Grunde ist die Sozialpädagogik grundsätzlich der Sozialethik unterstellt. Trotzdem rechnet sie nicht zur Sozialethik. Sie ist die Wissenschaft von den praktischen Möglichkeiten im Dienste der Sozialethik. Was soziales, auch konkret soziales Ziel sein soll, gibt einzig die Sozialethik an. Die Sozialpädagogik münzt die soziologischen Ergebnisse zu Dienstleistungen zugunsten der Sozialethik um.

Sofern also die Sozialpädagogik in die Soziologie hineingenommen wird (in Erweiterung des Begriffes der Soziologie), ist die Soziologie eine praktische Wissenschaft. Als solche aber ist sie den Zielgebungen der Sozialethik unterstellt.

⁹ Vgl. N. MONZEL, Struktursoziologie, 171.

2. Artikel

DIE SOZIALPHILOSOPHIE UND IHR OBJEKT

Die Soziologie verweist jedwede Betrachtung, die sich nicht unmittelbar mit dem sozialen Faktum beschäftigt, sondern eine hinter den Phänomenen liegende Erklärung sucht, in die Philosophie. Sofern sie diese philosophische Betrachtung nicht als unwirklich erklärt, ist dagegen nichts einzuwenden. Es geht aber nun weiterhin um die Frage, ob es überhaupt eine philosophische Betrachtung des Sozialen gebe, die nicht zugleich ethischer Natur ist.

Man kann zum Erweis der Existenz der Sozialphilosophie¹⁰ als wertfreier Betrachtung an eine Ontologie oder Psychologie des Sozialen denken. Eine Ontologie oder, wie man auch zu sagen pflegt, eine Metaphysik der Gesellschaft befaßt sich mit der ontologischen Grundlage des gesellschaftlichen Phänomens, der Rückführung des Sozialen auf die letzten Seinskomponenten des Menschen. Entsprechend der Grundauffassung der Anthropologie wird man natürlich zu verschiedenen Schlußfolgerungen gelangen. So ergeben sich verschiedene Philosophien über das Soziale. Die sogen. „christliche Philosophie“ sieht die soziale Anlage ontologisch im körperlich-geistigen Wesen des Menschen verankert. Für uns ist es im Augenblick belanglos, wie im einzelnen die Erklärungsversuche aussehen. Entscheidend ist, daß wir erkennen, in welchem Sinne man von einer Sozialontologie sprechen kann, ohne unmittelbar an eine Sozialethik

¹⁰ Der Name Social Philosophy stammt von TH. HOBBS. Es sei ausdrücklich darauf hingewiesen, daß wir hier keine historische Erklärung des Begriffes „Sozialphilosophie“ geben, sondern vielmehr die Frage beantworten wollen, wo in der Systematik der Sozialwissenschaften es einen Raum für eine philosophische Behandlung des Sozialen gibt, die nicht mit der Sozialethik zusammenfällt. Geschichtlich ist der Ausdruck „Sozialphilosophie“ durch alle möglichen Geistesrichtungen (vor allem durch die Geschichtsphilosophien) entstellt.

zu denken. Der Hegelsche dialektische Materialismus ist eine solche Sozialontologie. Sozialontologisch orientiert sind — allerdings in sehr verschiedener Weise — *O. Spann*, *W. Sauer*, auch Scholastiker wie *J. Maritain*, *R. Garrigou-Lagrange* und andere, die das Soziale im Menschen einzig oder doch vorwiegend von der ontologischen Unterscheidung zwischen Individuum und Person her untersuchen.

Die sozialphilosophische Betrachtung im Sinne einer philosophischen *Psychologie* richtet den Blick auf das Mit-einander-sein des Menschen, auf die Sinnesdeutung der gegenseitigen Verhaftung. Hierher gehört z. B. die Erörterung über die wesensmäßige, hinter der Erfahrung liegende Hafttiefe, die philosophische Analyse der Liebe, Sympathie, wie wir sie bei *M. Scheler*, *D. v. Hildebrand*, *Th. Litt* finden.

Fragen wir uns aber, ob diese ontologisch oder psychologisch gerichtete Sozialphilosophie im vollen Sinne das Soziale erfasse.

Der Ausgangspunkt bei diesen rein sozialphilosophischen Betrachtungen ist immer der einzelne Mensch. Man mag zwar in diesem jeweils das tiefere Wesen erforschen, seine ontologische Zusammensetzung, seine geistige Anlage. Es geht aber immer um die Frage, welche Ursachen den einzelnen zum andern drängen. Zwar werden dafür keine individuellen Motive, keine reinen Facta aufgeführt, sondern tief in der Natur des Menschen oder seines Geistes liegende Seinsgrundlagen aufgedeckt, aufgrund deren der einzelne Mensch seine Entelechie wenigstens mittelbar in dem Zusammensein mit den Mitmenschen findet.

Damit aber ist noch nicht das eigentlich Soziale angerührt. Es ist sehr richtig, was der Antwerpener Professor *W. Malgand*¹¹ sagt: „Das Soziale nimmt in dem Maße zu, wie das Individuelle abnimmt.“ Man kann, so schreibt der erwähnte Verfasser, das Soziale nicht erfassen, wenn man es allein durch einzelne Handlungen von Mensch zu Mensch erklären will¹². Dies gilt nicht nur in bezug auf die Unzulänglichkeit jener Darstellung des Sozialen, die von den faktischen Einzelhandlungen ausgeht, sondern auch von den philosophischen Erörterungen, die rein ontologisch den Trieb und die Entelechie des Menschen, die durch die Gesellschaft instrumental erfüllt wird, ins

¹¹ Das soziale Handeln, in: Jahrbuch für Soziologie. Eine internationale Sammlung, 2. Bd., hrsg. von G. SALOMON, Karlsruhe 1926, 167.

¹² a. a. O., 161.

Auge fassen. Es sei damit nichts gegen die Metaphysik der Gesellschaft gesagt. Solange man aber diese Metaphysik ausschließlich ontologisch betreibt, gelingt es nicht, sich über das Individuum zu erheben. Man befindet sich gewissermaßen immer noch im Aufstieg zum Sozialen, noch nicht beim Sozialen selbst, von dem aus man auf die Individuen hinabsieht und zu ihnen hinabsteigt.

Um das Soziale zu finden, muß man, wie *Malgaard* sagt, zur sozialen Idee gelangen, dem Prinzip der Ordnung. Leider hat *Malgaard* die ethische Finalität in dieser sozialen Idee nicht erkannt. Er verbindet die soziale Idee zu stark mit dem kausal gefaßten Begriff der Funktion. Hat man sich aber einmal mit der Idee des Gemeinwohls vertraut gemacht, dann wird man erkennen, daß hier ein Ordnungsprinzip verwirklicht ist, das von oben nach unten, vom Allgemeinen zum Individuellen vordringt. Erst die ethische Betrachtung des Sozialen trifft somit das Soziale. Die rein ontologische oder philosophisch psychologische Sicht vermag nur dessen seinsmäßige Grundlage zu erhellen. Immerhin leistet die Sozialphilosophie¹³ den unentbehrlichen Dienst, daß sie die weitschichtige Abhängigkeit des Menschen vom Mitmenschen nachweist und so das Fundament für die Erkenntnis abgibt, daß das Gemeinwohl nicht eine reine Ideologie bedeutet, sondern — um in der Ausdrucksweise von *Malgaard* zu bleiben — die Menschen funktional verbindet.

¹³ Sozialphilosophie im engeren, umschriebenen Sinne. Selbstverständlich ist die Ethik ebenfalls eine philosophische Disziplin.

3. Artikel

DIE EIGENSTÄNDIGKEIT DER SOZIALETHIK

Die Ableitung der Sozialethik von der allgemeinen Personalethik

Aus dem bisher Gesagten mag deutlich geworden sein, daß die Sozialethik ein eigenes Objekt hat, das nicht ohne weiteres das Objekt der Ethik überhaupt ist. Während die allgemeine Ethik einfach den Menschen als solchen in seiner Beziehung zum letzten aufgetragenen Ziel, der endgültigen Vollkommenheit, betrachtet, geht es der Sozialethik um das Ordnungsgefüge, in welchem die Menschen zueinander stehen.

Für gewöhnlich liest man in den Lehrbüchern der Ethik, die Individualethik betrachte den Menschen in Hinordnung zu sich selbst, die Sozialethik jedoch, sofern er mit andern zusammenlebt. Dies ist nur richtig, wenn man sich darüber Rechenschaft gibt, was „Mensch“ beide Male heißt. In der Individualethik ist der Mensch als persönliches *Einzelwesen* in seinen Verpflichtungen gegenüber sich selbst Gegenstand der Untersuchung. In der Sozialethik sind es die vielen *Menschen*, sofern sie einem *Ganzen* verpflichtet sind.

Über beiden Betrachtungsweisen steht aber noch ein anderer Teil der Ethik, nämlich die sogen. *allgemeine Ethik*. Individual- und Sozialethik müssen dieser allgemeinen Ethik gegenüber als „Spezialethik“ bezeichnet werden.

Zur allgemeinen Ethik oder den Prinzipien der Ethik gehört die Behandlung des sittlichen Aktes, der Verantwortung und Pflicht, des Zieles sittlicher Bemühung, der menschlichen Vollkommenheit. Die allgemeine Ethik ist also notwendigerweise eine Personalethik (aber keine Individualethik).

In die Spezialethik fallen jene Bereiche, welche die Mittel betreffen, durch die das letzte Ziel der sittlichen Handlung verwirklicht werden soll. Es geht also nicht mehr um die Pflicht als solche, nicht mehr um das letzte Ziel allen Strebens, sondern vielmehr um die inhaltliche Bestimmung dessen, was im einzelnen Pflicht ist im Hinblick auf die letzte Zielbestimmung des Menschen. Die letzte personale Zielbestimmung wird also — dies ist namentlich für die Sozialethik von Bedeutung — mithineingenommen in die beiden Arten der Spezialethik.

Das Ziel der Ethik ist immer personal. In der Ordnung der Mittel dagegen ist sorgsam zu unterscheiden zwischen dem, was vom einzelnen, und jenem, was vom Ganzen her bestimmt wird.

Abgrenzung der Sozialethik von der Individualethik

Man leite nun aus der Tatsache, daß der Gang in die Gesellschaft zunächst aus einem personaethischen Motiv erfolgt, nicht die Idee ab, daß deshalb das Gemeinwohl in subsidiärer Weise auf den einzelnen als solchen abziele. Ethik ist immer Personaethik. Sie ist aber nicht einzig Personaethik des Individuums, sondern auch der Gemeinschaft.

Der Unterschied zwischen Individualethik und Sozialethik erklärt sich aus der verschiedenen Mittelordnung.

Ob z. B. ein Raucher in einer gegebenen Situation auf das Rauchen verzichten soll, hängt ganz davon ab, was im Hinblick auf seine Gesundheit gefordert ist und was er mit seiner sittlichen Kraft zu leisten imstande ist. Wirkt das Rauchen auf sein Herz schädlich, dann hat es zu unterbleiben, sofern durch die „übermäßige“ Willensanstrengung nicht eine nervöse Störung zu befürchten ist, die sich noch schlimmer als das Rauchen auswirken könnte. In diesem Falle wird sich der herzkranke Raucher nur mit langsamer Abgewöhnung von seiner Zigarre trennen. Die Bestimmung des sittlichen Handelns wird also in dem erwähnten Beispiel einzig dem Lebenskreis dieses einen Menschen entnommen. Das ist individualethische Sicht.

Kann jedoch ein Mensch der sittlichen Verantwortung gegenüber seinem letzten Ziel nur gerecht werden, indem er einem Mitmenschen gegenüber gerecht wird, dann steht seine Handlung von vornherein in sozialethischem Zusammenhang. Denn offenbar ist diese Handlung

inhaltlich nur bestimmbar, indem man sie in ein vorgegebenes Ordnungsgefüge stellt, in welchem mindestens zwei Personen stehen, nämlich der Handelnde und jener andere, der Berücksichtigung verlangt. Der Käufer eines Buches schuldet dem Buchhändler den Betrag, den das Buch kostet. Er kann seine sittliche Unversehrtheit nicht bewahren, wenn er nicht den Preis bezahlt. Der Preis des Buches wird also zu einer sittlichen Schuld. Mit anderen Worten: die sittliche Verantwortung des Käufers wird inhaltlich durch ein Ordnungsgefüge bestimmt, in welchem Käufer und Verkäufer zueinander stehen. Man beachte dies wohl! Würde nämlich einzig der Käufer den Preis bestimmen, dann wäre seine sittliche Handlung nur von ganz persönlichen Wertmotiven abhängig. Wir hätten also dann ein rein individualethisches Tun vor uns.

Dies zu beachten dürfte besonders wichtig sein im Hinblick auf die ethische Einordnung der Liebe. Wir werden später noch sehen, daß die Liebe als solche zwar soziale Beziehung schafft, jedoch nicht selbst sozialetischer Akt ist, sofern sie nicht unter einem allgemeinen Gebot der Liebe steht. Allerdings verliert die Liebe durch die Unterstellung unter ein Gebot etwas von ihrem Charakter. Aus diesem Grunde wurde die soziale Liebe (als natürliche Tugend) von *Thomas von Aquin* in die Legalgerechtigkeit eingeschlossen.¹⁴

Das Sozialetische ist also immer dort gegeben, wo zwischen zwei oder mehreren Menschen eine übergeordnete Einheit begriffen wird, in welcher nicht mehr dieser oder jener in seiner gesonderten Beziehung zum eigenen Ziel, sondern vielmehr beide zusammen als Ganzes erfaßt werden. Mit anderen Worten: wo immer die Frage nach einem Gemeinwohl auftaucht, da ist Sozialetik.

Beginnt man aber bei der Vorstellung von vorstaatlichen und vorgeinschaftlichen Individualrechten, die jeder einzelne für sich selbst verfißt, dann bleibt man weit ab von der sozialetischen Betrachtung. Erst wenn man den Gedanken hinzunimmt, daß vorgeinschaftliche Rechte (über deren Charakter hier nicht disputiert werden soll) ein Ordnungsgefüge und damit ein Ganzes von vielen Menschen begründen, hat man den Blickpunkt des Sozialetikers

¹⁴ Die völlig ungeschuldete Liebe gibt es im kreatürlichen Bereich nicht, auch nicht als „*Caritas theologalis*“.

erfaßt. Vorgemeinschaftliche und vorstaatliche Rechte, die nicht in den Rahmen des Gemeinwohls gespannt werden, begründen keine Gemeinschaft.

Der entscheidende Gesichtspunkt der Sozialethik: das Ganze

Aus all dem mag nun deutlich ersichtlich sein, daß die Sozialethik nicht nach dem Menschen fragt, sofern er eine geschlossene Einheit bildet und für sich die eigene Vollkommenheit sucht, so sehr sie ihn vielleicht auch als Menschen, der mit andern zusammenlebt, mit-betrachtet. Die Sozialethik studiert vielmehr den Menschen, insofern er Teilfunktion ist, also vom Ganzen her begriffen werden muß. Hier dringt ohne Zweifel der zu recht bestehende Grundgedanke *Othmar Spann's* durch, daß die Teile nur im Ganzen sinnvoll sind, entsprechend dem aristotelischen Grundsatz: das Ganze ist vor dem Teil. Es wäre natürlich verhängnisvoll, wollte man den Überbau der Sozialethik, nämlich die personale Zielrichtung der Gemeinschaft wie überhaupt der ganzen Mittelordnung, übersehen, wovon die soziale Ordnung, wie bereits gesagt, nur ein Ausschnitt ist.

Man beachte wohl den im soeben Gesagten ausgesprochenen Gedanken: wer glaubt, es genüge, als Objekt der Sozialethik einfach den Menschen zu bezeichnen, sofern er mit andern lebt, hat das Objekt der Sozialethik noch nicht vollgültig umschrieben, wenn er nicht erklärt, in welchem Sinne er den Menschen im Zusammenleben mit andern begreift. Es darf nämlich nicht nur „einer unter vielen“ verstanden, sondern dieser eine muß mit den vielen zusammen als Teil eines Ganzen begriffen werden, da es sich nicht nur um eine Koexistenz, sondern um ein Ordnungsgefüge handelt. Daß man friedvoll ausgeglichen leben, daß man nicht bei jeder Gelegenheit seinem Zorn Raum geben soll, gehört zu den individualethischen Verpflichtungen, die jeden einzeln angehen. Die Forderung aber, daß Friede im ganzen herrschen soll, und die Frage, wie dieser Friede im Gesamtgefüge aussieht, gehören in die Sozialethik.

Eine Standesethik, die nur darauf abzielt, dem einzelnen Menschen Belehrung darüber zu geben, wie er als Lediger, als Verheirateter, als Handwerker, Bauer, Wissenschaftler seine persönliche Vollendung und Heiligkeit anstreben soll, ist eine individualethische Anwendung der sozialetischen Normen, die vorher untersucht werden müssen.

Standesethik als sozialetische Betrachtung richtet den Blick auf das Gefüge der Einheit, in welchem jeder steht, auf den Beitrag eines jeden, der in einer Gesellschaft lebt, zur Verwirklichung des Gemeinwohls. Beim Ledigen hieße dies z. B. Umschreibung der Pflichten und Dienstleistungen des Ledigen zum Wohl der menschlichen Gemeinschaft: Bedeutung der Jungfräulichkeit nicht in bezug auf die individuelle Vollendung, sondern im Hinblick auf die geschlechtliche Sauberkeit der Gesellschaft insgesamt durch Beispielhaftigkeit in der sexuellen Beherrschung usw. Die Standesethik des Kaufmanns in sozialetischer Betrachtung besteht in jenen Normen, gemäß welchen das menschliche Tun im Handelsleben den grundsätzlichen Sinn des Handels innerhalb der Wirtschaftsgesellschaft erfüllt.

Der Personalismus ist also noch kein sozialetisches System, wenn man nur an die Koexistenz von Individualrechten denkt. Er wird es aber wohl, sobald man die Personenrechte als Grundnorm eines vielgliederten Ganzen begreift.

Schlußfolgerung

In der Sozialetik werden demnach jene personalen Pflichten betrachtet, die dem Menschen aufgetragen sind, insofern er Teilfunktion in einem durch das Gemeinwohl gebildeten Ganzen zu erfüllen hat.

4. Artikel

DIE SOZIALETHIK ALS PRAKTISCHE WISSENSCHAFT

Die Sozialethik und das Konkrete

Wie die Ethik überhaupt, so strebt natürlich auch die Sozialethik in die praktische Wirklichkeit. Das Soll der Ethik richtet sich an den Willen, der seine Ausrichtung auf das gute Ziel konkret bewähren muß. Wie es darum keine „spekulative“ zum Unterschied zu einer „praktischen“ Ethik gibt, so ist es ein Unding, von einem Unterschied zwischen spekulativer und praktischer Sozialethik zu sprechen. Die Sozialethik ist wie die Ethik überhaupt immer praktisch. Das Objekt jeder Ethik ist, wie *Thomas v. Aquin* im Anschluß an Aristoteles sagte, ein „agibile“, etwas zu Vollführendes. Die Tätigkeiten aber sind in der konkreten Wirklichkeit¹⁵.

Die Sozialethik wird also immer die konkreten Umstände der lebenden Gemeinschaft berücksichtigen müssen. Das demokratische Rechtsgefüge einer Staatsgesellschaft wird z. B. nur dort angemessen sein, wo die Menschen fähig sind, selbständig zu erkennen, was dem Gemeinwohl dient, und wo sie willens sind, zusammenzuhalten und das Gemeinwohl dem Einzelwohl auch dort vorzuziehen, wo eine straffe Autorität sie nicht unaufhörlich zwingt. Pressefreiheit ist als Mittel öffentlichen Meinungsaustausches nur dort angezeigt, wo reife Einsicht und vor allem hoher sittlicher Stand der Gesellschaftsglieder vorausgesetzt werden können.

Soziographie, Statistik, wie überhaupt alle darstellenden und beschreibenden sozialen Wissenschaften werden darum dem Sozialethiker unentbehrlich sein. Vor allem die Soziologie im eigentlichen

¹⁵THOMAS v. A., Prolog zu I—II q. 6.

Sinne des Wortes leistet dem Sozialethiker unschätzbare Dienste. Als Wissenschaft, welche die gegenseitige, aufgrund menschlichen Handelns bewirkte Verhaftung von Mensch zu Mensch untersucht, weiß sie ganz konkret zu sagen, wie man es anstellen soll, um auf dem leichtesten Wege Gemeinschaft zu bilden. Der Sozialethiker wird z. B. aus der soziologischen Erkenntnis, welche intensive soziale Verbundenheit das Spiel erzeugt, die Lehre ziehen, seinerseits den sozial-ethischen Wert des Spieles und vor allem des Sportes herauszustellen, um diesem den ihm zustehenden Platz im Gesamten der sozialen Werte nicht zu verwehren.

Es wäre aber ein verheerendes Mißverständnis deswegen von einer „soziologischen Ethik“ zu sprechen. Die Sozialethik nimmt die Wertmaßstäbe nicht aus der Soziologie. Sie erfährt von dieser nur, welche vermeintlichen Werte die Menschen tatsächlich zusammenhalten. Sie untersucht diese dann auf den wahren Wertgehalt und forscht nach der praktisch durchführbaren, bestmöglichen Sozialordnung. Wie dann diese konkrete soziale Wertforderung den Menschen beigebracht und schmackhaft gemacht werden soll, das ist schon nicht mehr Aufgabe der Sozialethik, sondern vielmehr der Sozialpädagogik.

Der Sozialethiker geht also von jenen sozialen Forderungen aus, die unabänderlich sind und darum die Gesellschaft verpflichten, ob ihre Glieder hierzu Neigung empfinden oder nicht. Er befragt aber dann weiterhin die konkreten sittlichen und rechtlichen Verhältnisse zu dem Zwecke, das wirksamste unter den, den sozialen Grundnormen entsprechenden, Sozialgefügen zu ermitteln.

Die methodische Grundregel des sozialetischen Vorgehens

In allen Überlegungen geht die Sozialethik vom Gemeinwohl, also von einem Gemeinsamen und damit einem Universale aus. Bei der Aufstellung von sogenannten Sozialprinzipien wird man sich darum stets klar sein müssen, auf welchem Grad des Gemeinsamen man sich befindet. Ein Aufbauprinzip, das vielleicht für den Staat gilt, braucht noch lange nicht auch für die Familie zu gelten. Und doch muß das Ordnungsprinzip des Staates aus noch höheren Grundsätzen gesellschaftlichen Zusammenseins abgeleitet sein. Man wird also auf höchster Ebene, nämlich auf jener des sozialen Lebens überhaupt, ein

allgemeineres Ordnungsgesetz suchen müssen, das eine je eigene Anwendung auf die einzelnen Gesellschaften, etwa die Familie und den Staat, gestattet.

Es wäre auf jeden Fall verhängnisvoll, ein Gesellschaftsprinzip, das im Staat dringendste Gültigkeit hat, ohne weiteres auf die übrigen Gesellschaftsformen anzuwenden. Das Subsidiaritätsprinzip z. B. war als Abwehrprinzip gegen den Totalitarismus zunächst für den Aufbau der sozialen Handlung innerhalb des Staates gedacht. Es gilt selbstverständlich auch in den andern Gesellschaften, doch auf je eigene Weise. Wie ist diese je eigene Weise zu finden? Nur dadurch, daß man auf höchster Ebene eine positive Formulierung sucht, die nicht nur Abwehr gegen Mißbrauch der Autorität im Auge hat, sondern vom allgemeinsten Inhalt des Gemeinwohls her das Verhältnis von Gemeinschaft und Individuum angibt. Entscheidend ist also, wie in der Individualethik so auch in der Sozialethik, der logische Prozeß, der vom „Prinzip“ in die Anwendung führt.

Dabei ist allerdings Voraussetzung, daß man die ungeheure Dehnbarkeit oder, besser gesagt: Sinnfülle der sozialetischen Prinzipien erkennt, um in der Anwendung nicht fehlzugehen.

Man sieht also leicht ein, daß der Sozialethiker dem Praktiker nicht einfach schablonenartige Grundsätze an die Hand geben kann, um ihm die Anwendung gemäß seiner eigenen „Sachkenntnis“ zu überlassen. Vielmehr verfolgt der Sozialethiker (wie überhaupt der Ethiker) die stufenweise Anwendung bis ins Konkrete hinein. So sehr z. B. der Nationalökonom mit seinen Fachkenntnissen in wirtschaftlichen Fragen zuständig sein mag, so steht doch dem Sozialethiker zu, die letzten praktischen Schlußfolgerungen am sozialetischen Grundsatz zu kontrollieren.

Natürlich erhebt sich hier sogleich die Frage, wer eigentlich der rechtsgültige Vertreter der Sozialethik in einer Gesellschaft sei. Denn dieser hat die letzte Entscheidung über die Anwendung gesellschaftlicher Grundsätze (vgl. unten 8. Kap. über die Autorität und 9. Kap. über das Subsidiaritätsprinzip).

5. Artikel

DIE THEOLOGISCHE BESCHÄFTIGUNG MIT DER GESELLSCHAFT

§ 1. Die Soziologie des religiösen Lebens (sociologie religieuse)

Die sich heute mächtig entwickelnde „sociologie religieuse“ ist nicht eine *Religionssoziologie*¹⁶, sondern eine Pastoraltheologie aus Kenntnis der konkreten sozialen wie individuellen Lebensbedingungen und Lebenserscheinungen. Ihre letzte Absicht ist dabei weniger sozialetischer, als vielmehr individualetischer Natur, insofern sie als neuer Zweig der bisher üblichen Pastoraltheologie auf eine Besserung der einzelnen Menschen im Sinne des christlichen Ideals hinarbeitet.

Andererseits aber kristallisiert sie sich immer mehr zu einer eigentlichen Soziologie heraus, insofern sie in der konkreten Situation nach der kirchlichen Gemeinschaft sucht, nach der inneren Bindung der Menschen an die Kirche. Aus diesem Grunde ist einer ihrer Hauptpunkte in der soziologischen Untersuchung der Empfang der

¹⁶ Die von MAX WEBER und ERNST TROELTSCH eingeführte Religionssoziologie (historisch ausgebaut von R. H. TAWNEY und A. MÜLLER-ARMACK, ethnologisch von W. SCHMIDT und seiner Schule, mehr systematisch von MENSCHING, J. WACH, A. WEBER und A. RÜSTOW) betrachtet das gegenseitige Verhältnis von Religion und Gesellschaft, und zwar 1. den Einfluß des sozialen Lebens auf die Gestaltung des Glaubensinhaltes und der religiösen Riten, 2. den Einfluß der Religion auf die Gesellschaft, auf die gesellschaftlichen, wirtschaftlichen und politischen Formen. Die „Sociologie religieuse“ dagegen verbleibt im Bereich des Religiösen und versucht, durch Erhebungen die religiöse Praxis und die kirchliche Verbundenheit der Gläubigen festzustellen. Die religiöse Praxis als solche bedeutet noch kein soziologisches Phänomen. Erst die Verbundenheit der Gläubigen untereinander gehört zum Gegenstand einer eigentlich soziologischen Betrachtung des Religiösen.

Sakramente. Durch den Empfang der Sakramente bekundet der Christ in erster Linie seine Zugehörigkeit zur Gemeinschaft der Gläubigen, erst in zweiter Linie den Grad seiner persönlichen Frömmigkeit und seines individuellen religiösen Eifers. Unter diesem Betracht ist also die „sociologie religieuse“ eine wirkliche Soziologie. Damit ist innerhalb eines Forschungs- oder Wissensgebietes der Theologie der Begriff der Soziologie zum ersten Male gerechtfertigt.

Leider bezeichnen sich auch *sozialethische* Traktate katholischer Orientierung mit „Soziologie“¹⁷. Dies bedeutet eine Verkennung des wesentlichen Unterschiedes, der zwischen Sozialethik und Soziologie besteht.

Sofern die „sociologie religieuse“ das allgemeine religiöse Verhalten in einem Lande, einer Kirchenprovinz oder einer Pfarrei, also gewissermaßen den Durchschnitt des religiösen Lebens ermittelt, ist sie keine eigentliche Soziologie, sondern eine Pastoral im allgemeinen Sinne mit dem Blick in die konkrete Situation, da es dabei nicht um die gegenseitige Verhaftung, sondern um die individuelle Vollkommenheit der Gesellschaftsglieder geht.

Dasselbe gilt von jenen Untersuchungen der „sociologie religieuse“, die den religiösen Menschen betrachten, sofern er dem sozialen Milieu, den wirtschaftlichen und geographischen Einflüssen unterworfen ist.

Solche Forschungen und Feststellungen sind natürlich äußerst wichtig für eine auf die Wirklichkeit eingestellte Pastoraltheologie¹⁸. Die Moraltheologie ist nicht nur Prinzipienlehre, sondern hat auch den Menschen in seiner konkreten Umwelt zu berücksichtigen. Jedoch bedeutet eine solche Betrachtungsweise noch keine eigentliche Soziologie. Denn es geht dabei nicht um das zwischenmenschliche Handeln, sondern vielmehr um die psychischen Einflüsse, denen der einzelne Mensch unterworfen und durch die er in der Erstrebung des letzten Zieles gehemmt ist. Ohne Zweifel betätigt sich eine solche, die konkrete Umwelt mitbetrachtende Moraltheologie in etwa auch

¹⁷ Vgl. z. B. CARL EBERLE, Grundzüge der Sociologie zur Einführung in die sociale Frage und als Grundlage für sozialwissenschaftliche Vorträge. St. Gallen 1896. ALBERIC BELLIOU, Manuel de Sociologie Catholique. Histoire, Théorie, Pratique. Paris 1927. JOH. UDE, Soziologie, Leitfaden der natürlich-vernünftigen Gesellschafts- und Wirtschaftslehre im Sinne der Lehre des hl. Thomas von Aquin. 3. Aufl. Gams (Schweiz) 1931. SCHUSTER, Philosophia Moralis, 1952, 145. Weitere Werke ähnlicher Art siehe in der Bibliographie.

¹⁸ Vgl. W. SCHÖLLGEN, Die soziologischen Grundlagen der kathol. Sittenlehre, 170 ff. Vgl. auch: DERS., Christliche Soziologie als theologische Disziplin, Die Neue Ordnung, 1 (1946/47) 404—417.

als Soziologie, dort nämlich, wo sie auch die gegenseitige religiöse Verhaftung von Mensch zu Mensch mitberücksichtigt. Die Milieuforschungen reichen, wie früher (Kap. 3) gesagt, über das Psychologische hinaus ins Soziologische hinein. Jedoch wurden bisher in der „sociologie religieuse“ die soziologischen Ergebnisse nur in Dienst genommen zur Erzielung einer möglichst wirksamen Pastoration des Einzelmenschen. Das Ziel, das eine solche „christliche Soziologie“ erstrebt, ist also nicht die Konstatierung faktischer gegenseitiger Verstrickung im menschlichen Handeln. Es ist vielmehr typisch ethisch und zwar, weil es eben um „die Rettung der Seelen“ im Sinne des christlichen Endzieles geht, individualethisch.

Anders dagegen verhält es sich wiederum, wenn die „sociologie religieuse“ die Milieuforschungen dazu benutzt, um die Gründe festzustellen, die eine Lockerung oder Festigung im kirchlichen Gemeinschaftsgeist herbeiführen. Dies ist bereits soziologische Betrachtungsweise im strengen Sinne, nämlich Tatsachenerforschung im Bereich der zwischenmenschlichen Handlungen.

Sobald noch die Absicht damit verbunden ist, den kirchlichen Gemeinschaftssinn zu stärken, bewegt man sich von der Soziologie in die *Sozialethik* (genauer: christliche Sozialmoral) hinein. Unter diesem Aspekt wird die „sociologie religieuse“ zu einer Sozialmoral im konkreten Sinne, d. h. zu einer christlichen Sozialmoral, die sich die Ergebnisse der Soziologie (streng als Tatsachenwissenschaft) zunutze macht.

§ 2. Überblick über die Theologie als Sozialwissenschaft

Um in der verwirrenden Terminologie, wie sie von einigen Scholastikern und andern Theologen verschiedentlich geprägt worden ist, zurecht zu kommen, sei ein kurzer Überblick gegeben über die einzelnen Arten der theologischen Beschäftigung mit sozialen Problemen, d. h. mit Problemen der Gesellschaftslehre.

Die Soziologie des religiösen Lebens (sociologie religieuse)

Der Name „Soziologie“ ist nur dort gerechtfertigt, wo Tatsacherhebungen gemacht werden. Der Ausdruck „Sociologie religieuse“ ist darum nur für jene theologisch orientierte Wissenschaft angebracht, die den religiösen Gemeinschaftssinn, die kirchliche Gemeinschaft in dem gegenseitigen Verband der Kirchenglieder tatsachenmäßig feststellt. Die statistische Feststellung des Kirchenbesuches, des Empfanges der Sakramente hat also nur insofern Gegenstand der „sociologie religieuse“ zu sein, als sie ermitteln will, wieviel Menschen sich noch als Kirchenglieder bekennen. Es genügt demnach nicht, nur festzustellen, wie viele „praktizieren“. Das „Praktizieren“ kann auch im individualtheologischen Sinne verstanden sein. Es geht in der theologischen *Soziologie* vielmehr darum zu wissen, wie eng die Bande sind, welche die einzelnen Gläubigen an die Gemeinschaft knüpfen.

Außer der allgemeinen Bindung an die Kirche als solche wird man daher auch noch die kleineren kirchlichen Organisationsformen untersuchen müssen, die Beteiligung am Pfarreileben, an den einzelnen überpfarrlichen und pfarrlichen Organisationen (z. B. katholische Aktion, Standesvereine usw.). In ein und derselben Pfarrei mag z. B. der Sakramentenempfang stabil bleiben, während das Pfarreileben sozusagen völlig zerrissen ist, da der größte Teil derjenigen, die in der Pfarrkirche die Sakramente empfangen, wegen ihres Arbeitsplatzes der Pfarrei ihres eigentlichen Wohnortes völlig entfremdet sind und sich auch nicht zur Pfarrei ihres Arbeitsplatzes zählen. Das sind also sogen. „Praktizierende“, die aber doch keine Bindung an einen engeren religiösen Verband pflegen. Die Theologie erklärt in ihrer Lehre von der sichtbaren Kirchengemeinschaft, daß der Weg zum allgemeinen Zusammenschluß mit Rom über die Bistümer führt. Die Feststellung der „sociologie religieuse“, daß weithin der Rahmen der Pfarrei einfach nicht mehr genügt, um die Gläubigen um den Bischof zu scharen, leistet also der Organisation der Kirche einen nicht leicht zu überschätzenden Dienst.

Die Sozialpastoral

Diejenige Wissenschaft, welche unmittelbar die Feststellungen der „sociologie religieuse“ aufnimmt und in die Tat ummünzt, heißt oder sollte heißen: Sozialpastoral. Ihr obliegt es, die Kirche als sichtbare Organisation in der konkreten Situation aufzubauen. Sie wird auch Mittel und Wege ausfindig machen, welche die wandernden Christen in einen geschlosseneren religiösen Zusammenhang zu bringen imstande sind.

Die Sozialtheologie im strengen Sinne

Den dogmatischen Untergrund für die Sozialpastoral liefert die Sozialtheologie im strengen Sinne. Damit ist die Lehre von der Kirche gemeint. Sie hat sich in erster Linie um eine theologische Definition der Kirche und von hier aus um das Strukturprinzip der Kirche zu bemühen. Bis jetzt stand dieser Traktat durchweg im Zeichen der Apologetik. Die Sozialtheologie im strengen Sinne hat sich auch mit Ehe und Familie, als in Christus gegründeten Gemeinschaften, zu befassen. Ihr obliegt es auch, das Verhältnis der Kirche zu der natürlichen Gemeinschaft, vor allem zum Staat zu bestimmen. Kurz: sie ist überall dort am Werke, wo die Kirche als sichtbare übernatürliche Gemeinschaft auftritt.

Die Sozialtheologie im weiteren Sinne : Die Sozialmoral

Da die Theologie sich nicht nur mit übernatürlichen Fragen, wie etwa der Gnade, der übernatürlichen Gemeinschaft (Kirche), zu beschäftigen hat, sondern ebenfalls die natürliche Ethik in ihr vom Glauben her erleuchtetes Erkennen miteinbezieht, fällt selbstverständlich auch die menschliche Gesellschaft in ihren Gegenstandsbereich. Die Lehre von der Einheit des Menschengeschlechtes, wie sie in der Genesis grundgelegt ist, wird z. B. der absoluten Souveränität der Nationalstaaten entgegenstehen und einen Völkerverband predigen, der alle Nationen auf höherer Ebene miteinander verbindet. Die Lehre vom Menschen als Ebenbild Gottes, wie sie ebenfalls in der Genesis dargeboten wird, bedeutet die stärkste Stütze der Menschenrechte. Der Hinweis auf die Erbsünde vermag wirksam die

allgemein, auch in Rußland, gemachte Feststellung zu erklären, daß eine geordnete Wirtschaft ohne das Leistungsprinzip als Grundgesetz der Zurechnung des wirtschaftlichen Ertrages nicht möglich ist.

Die Sozialtheologie im weiteren Sinne oder die Sozialmoral hat demnach dasselbe Materialobjekt wie die Sozialethik. Ihr Formalobjekt aber ist typisch theologisch, nämlich die Erkenntnis der menschlichen Gesellschaft aus den Prinzipien des Glaubens.

Die religiöse Sozialpsychologie

Die Sozialpsychologie beschäftigt sich eigentlich nur am Rande mit dem Sozialen (vgl. Art. 6: Die Einheit der Sozialwissenschaften). Im Brennpunkt des Interesses steht der einzelne, sofern er irgendwie von der ihn umgebenden Gesellschaft beeindruckt wird. Für den Pastoraltheologen ist es natürlich von ungeheurer Bedeutung zu wissen, inwieweit der Arbeitsplatz, das Arbeitsmilieu, die Industrialisierung, die wirtschaftlichen Umstände, Film, Radio, Fernsehen, sportliche Anlässe usw. auf das religiöse Leben einwirken. In dieser Betrachtungsweise wird der Mensch nicht so sehr als handelnder oder mithandelnder, sondern vielmehr als passiv Unterworfenener ins Auge gefaßt. Wir haben also hier keinen eigentlich soziologischen, sondern eben einen sozialpsychologischen Tatbestand. Aus diesem Grunde ist für diese Blickrichtung der Ausdruck „sociologie religieuse“ nicht mehr gültig. Die Ergebnisse der religiösen Sozialpsychologie werden unmittelbar von der Individual-Pastoral, erst im weiteren Sinne von der Sozial-Pastoral übernommen und ausgewertet.

Christliche Soziologie?

Der Ausdruck „Christliche Soziologie“ bezeichnet nach den *einen* Autoren ganz allgemein die Sozialethik, insofern sie als philosophische Sozialethik mit der christlichen Lehre vom Menschen in Einklang steht, nach den *andern* die Pastoraltheologie, insofern sie die „religiöse Sozialpsychologie“ und die eigentliche „sociologie religieuse“ in Dienst nimmt, also gewissermaßen ein Sammelbecken von Individual- und Sozialpastoral. Beide Male ist der Gebrauch des Terminus „Soziologie“ abwegig. Es wäre daher, nachdem man das Objekt der Soziologie allgemein klar erkannt hat, zu wünschen, daß in diesen besagten Anwendungen der Ausdruck „Soziologie“ vermieden würde.

6. Artikel

DIE EINHEIT DER SOZIALWISSENSCHAFTEN

*Soziologie*¹⁹ und *Sozialethik* sind die beiden Wissenschaften, welche das Soziale im eigentlichen Sinne betrachten. Sie erfassen das Überindividuelle, und zwar das Überindividuelle im typisch Menschlichen. Es wurde bereits gezeigt, daß das Soziale als solches nicht frei schwebt, sondern seine weiteren Grundlagen in der Seinsbeschaffenheit des Menschen hat. Sofern diese Seinsbeschaffenheit in letzter ontologischer Analyse untersucht wird, haben wir es mit der *Sozialphilosophie* zu tun. Die Sozialphilosophie umgreift dabei auch die grundsätzliche (philosophische) Betrachtung der menschlichen Seele, also die philosophische Psychologie.

Insofern nun die experimentellen Grundlagen für das Soziale (und hier handelt es sich naturgemäß um das faktische, also das soziologisch Soziale) untersucht werden, ergeben sich eine Reihe von Tatsachenwissenschaften, die man auch Sozialwissenschaften nennen kann. Jedoch erhalten sie den Beinamen „sozial“ nur in einem weiteren Sinn, wie ähnlich die Sozialphilosophie oder Sozialmetaphysik.

Die *Sozialpsychologie* beschäftigt sich mit dem seelischen Verhalten des Menschen, insofern es irgendwie durch die Beziehung zur menschlichen Umwelt geprägt ist. Diese soziale Prägung menschlichen Verhaltens kann zwei Ursachen haben. Einerseits ergibt sie sich unmittelbar aus dem Sozialtrieb des Individuums, andererseits ist sie die Eingrabung, die das Zusammenleben mit anderen im Individuum

¹⁹ Soziologie bedeutet, wie öfters gesagt, jene Tatsachenwissenschaft, welche die zwischenmenschliche Verhaftung studiert. Die zwischenmenschlichen Beziehungen sind aber vielfältig. In ihrem speziellen Teil enthält darum die Soziologie eine Reihe von soziologischen Einzeldisziplinen wie Kultursoziologie, Rechtssoziologie, Soziologie der Kunst, des Betriebs usw.

zurückgelassen hat (Einfluß der Masse auf den einzelnen, wie z. B. bei der Panik). In der Sozialpsychologie kommen somit in der Hauptsache zwei Arten sozialen Verhaltens zur Darstellung: „die ursprünglichen seelischen Anlagen auf andere hin und die erworbenen seelischen Beeinflussungen von andern her“²⁰.

Die Sozialpsychologie steht der Soziologie (im strengen Sinne) unter allen Sozialwissenschaften am nächsten. Sie greift an das typisch Menschliche, das im Zusammenleben, in den gegenseitigen, aufeinander bezogenen und sich verstrickenden Handlungen der Gesellschaftsglieder wirksam ist. Wenn man weiß, in welchem Maße die natürliche Veranlagung einen Menschen zur Gemeinschaftsbildung befähigt und wie stark andererseits die Gemeinschaft den einzelnen psychisch im Handeln festlegt, erkennt man leicht, welche soziale Verhaftung zwischen Menschen entsteht, die dieselben sozialen Veranlagungen besitzen oder denselben Gemeinschaftseinflüssen unterliegen.

Die *Sozialbiologie* befaßt sich mit dem biologischen Werden und Vergehen von irgendwie zusammenfaßbaren Gruppen von Menschen. Die Soziologie verwertet diese Erkenntnisse in der Untersuchung, wie weit allgemein biologische Phänomene das menschliche Gemeinschaftsleben in bestimmter Weise prägen, z. B. welche Gemeinschaftsformen diesen oder jenen Gruppen auf Grund biologischer Übereinstimmung eigen sind.

Die *Sozialökonomik* erforscht das Wirtschaften der Menschen, sofern es sich in gegenseitigem, aufeinander bezogenem Handeln äußert.

Die *Sozialethik* legt an alle diese Erfahrungsergebnisse den Wertmaßstab der sozialen Forderungen. Bei der Konkretisierung der Sozialprinzipien leistet ihr die *Soziologie* unentbehrliche Dienste.

Die *Sozialpädagogik* gibt die Methode an, das Wertdenken der Gesellschaftsglieder nach dem sozialetischen Soll zu bilden.

Soziographie, *Sozialstatistik* und *Soziometrie* sind reine Hilfswissenschaften.

Was die Sozialwissenschaften zur Einheit formt, ist aber nicht nur das Objekt einer jeden, sondern wohl noch mehr die letzte Absicht, das Ziel, das die Vertreter der einzelnen Wissensgebiete bewußt oder

²⁰ L. H. AD. GECK im Artikel „Sozialwissenschaft“ in: Wörterbuch der Soziologie, hrsg. von WILH. BERNSDORF und FRIEDR. BÜLOW, Stuttgart 1955, 493.

unbewußt verfolgen. Das Objekt ist sehr oft vom Sozialen so weit entfernt wie etwa das Tier vom Menschen. Die erbbiologischen Untersuchungen über bestimmte Menschengruppen kommen — abgesehen davon, daß man die geistigen Qualitäten indirekt berührt — auf dasselbe hinaus wie die Forschungen über die Aufzucht bestimmter Hunderassen. Das Soziale dagegen ist eine typisch menschliche Erscheinung, die es bei den Tieren nicht gibt.

Was diese theoretisch vom Sozialen reichlich entfernt liegenden Sozialwissenschaften doch in engen Kontakt mit dem Sozialen bringt, ist ihre praktische Bedeutung für das Gemeinwohl, also ihre Integrierung in das Objekt der Sozialethik. Zum Gemeinwohl einer Gesellschaft gehört auch die Gesundheit, und zwar nicht etwa nur die Gesundheit von diesem oder jenem, sondern der Gesamtheit als solcher. So bemächtigt sich die Sozialethik in ihrem Zweig der Sozialpolitik (näher bestimmt: Gesundheitspolitik) der sozialbiologischen Ergebnisse und prägt sie um in sozialetische Werte. Diese unmittelbare Ummünzbarkeit an sich rein materieller und damit nicht-sozialer Güter in ethische Sozialwerte ist nicht zuletzt der — wenn auch unbewußte und uneingestandene — Grund, warum die Sozialwissenschaften eine wahre Einheit bilden. So sehr das Objekt der einzelnen Sozialwissenschaften (abgesehen von der Sozialethik) wertfrei betrachtet wird, in Wirklichkeit ist es immer doch ein im Gemeinwohl integrierter Wert. Was man von der Soziologie gesagt hat, gilt auch von den übrigen Sozialwissenschaften: wer sich ihnen widmet, kann das praktische menschliche Interesse am Objekt nicht ausschalten, er muß etwas wollen, sonst verlohnt sich die Mühe einer Stunde nicht (*Durkheim*).

FÜNFTES KAPITEL

DIE SOZIALE NATUR DES MENSCHEN

Das Problem der sozialen Anlage des Menschen gehört zu den fundamentalen Fragen der Sozialethik. Es geht dabei um den Nachweis ihres Gegenstandes als einer objektiven Wirklichkeit. Ist das Soziale, von dem bereits gesprochen wurde, etwas Naturhaftes, d. h. etwas, das von der menschlichen Natur gefordert ist, oder nur ein durch den freien Willen geschaffenes Faktum wie alle andern Tatsachen des menschlichen Daseins?

Das Thema kann von zwei Gesichtspunkten aus gesehen werden: vom ontischen und vom ethischen. Bei der ontologischen, d. h. der Wesensbetrachtung des Menschen ergibt sich, daß der Mensch aus seinem inneren Wesen heraus, nicht nur auf Grund einer Tradition oder Aneerziehung, den Mitmenschen sucht. Und zwar sucht er ihn, weil er von ihm abhängt, sei es, daß er seiner Hilfe bedarf, sei es, daß er nach jenem „anderen“ Ausschau hält, dem er sich mitteilen möchte. Man stellt bei der ontischen Schau also eine naturhafte, d. h. eine im Wesen des Menschen liegende Tendenz ins Gemeinschaftsleben fest.

In die eigentliche Sozialanlage führt uns jedoch erst die zweite Betrachtungsweise. Hier geht es um die Frage, ob und wie jene natürliche Veranlagung im Menschen, den Nächsten zu suchen und soziale Relationen herzustellen, ein natürlicher *Auftrag* an jeden Menschen ist. Es geht also um die entscheidende Frage: führt die ontische Anlage des Menschen zum Sozialen notwendigerweise in die Sozialethik?

I. Die ontische Grundlage der sozialen Natur des Menschen:
Die gegenseitige Abhängigkeit der Menschen im Hinblick
auf die Vervollkommnung ihrer personalen Natur

Jeder Mensch ist zur Erreichung des letzten Zieles dreifach von der Hilfe der Mitmenschen abhängig: 1. in materieller, 2. in kultureller, 3. in sittlicher Hinsicht.

1. Die materielle Abhängigkeit
des einzelnen Menschen von den Mitmenschen

Ganz abgesehen davon, daß jeder Mensch aufgrund eines sozialen Aktes, nämlich der Zeugung, in diese Welt kommt und gleich von Anbeginn auf die Mithilfe seiner Eltern angewiesen ist, unterliegt er diesem Angewiesensein auf andere in nicht geringerem Maße auch später bezüglich der Besorgung der irdischen Mittel zur Ernährung und vor allem zur Hebung der äußeren Lebensumstände. Die materiellen Güter sind auf den Menschen hingeordnet, damit er sie ausschöpfe und dadurch seine geistigen Belange fördere. Der marxistische Gedanke, daß einmal eine Zeit kommen müsse, in der alle Menschen unbesorgt die Güter genießen werden, mag vielleicht utopisch sein, er spricht aber die natürliche Sehnsucht aus, die ein jeder in seinem Innern empfindet, die sichtbare Welt, soweit wie möglich, sich dienstbar zu machen, um für geistige Tätigkeit frei zu sein. Diese Sehnsucht wird aber nur in gemeinschaftlicher Arbeit einigermaßen gestillt.

Und zwar ist hierzu eine gemeinschaftliche Leistung körperlicher wie geistiger Art aller, nicht nur der Menschen einer Epoche, sondern der Menschheit im gesamten erforderlich. Man kann also, wie *J. Messner*¹ hervorhebt, nicht einfach erklären, die Abhängigkeit des einzelnen Menschen von den Mitmenschen sei auf die durch Kultur- einflüsse, also gerade auf die gesellschaftlich verursachte Schwächung der naturhaften Instinkte des Menschen zurückzuführen. Es geht in der gegenseitigen materiellen Abhängigkeit von Mensch zu Mensch

¹ Das Naturrecht, Innsbruck 1950, 110.

nicht nur darum, die gerade notwendige Nahrung zu finden, sondern den höchstmöglichen Lebensstandard zu erreichen, was niemals das Werk eines Robinson sein kann.

2. Die kulturelle Abhängigkeit der Menschen untereinander

Unter kultureller Abhängigkeit verstehen wir die Abhängigkeit in der Erarbeitung aller jener Werte, die nicht wesentlich sittliche Vollkommenheiten des Menschen sind. Es gehören also dazu das gesamte Gebiet des Wissens im weitesten Sinn (mit dem naturgegebenen Mittel der Sprache) und die Kunst. Auch die wirtschaftliche Meisterrung der Güterwelt ist unter diesem Betracht eine Kulturleistung. Dagegen gehört die Rechtskultur zu einem großen Teil in den sittlichen Bereich, da sie im wesentlichen Ausdruck der sittlichen Lebensform einer Gesellschaft ist².

Daß die kulturellen Werte nur aus gesellschaftlicher Kooperation stammen, wird wohl niemand bezweifeln. So sehr die Kultur von außergewöhnlichen Persönlichkeiten entscheidend gefördert wird, so sind diese schöpferischen Geister doch nur denkbar als „partes principales“, als hervorragende und erstrangige „Teile“ des Ganzen der menschlichen Gesellschaft. Ihre geistige Leistung drängt sie in die Gesellschaft, wie ja überhaupt die kulturelle Abhängigkeit nicht nur im Empfangen, sondern auch im Geben und damit im Empfangenwerden von seiten des andern besteht.

Zu den Kulturwerten zählt, wie gesagt, auch das Wissen. In diesem ist aber auch das Wissen um sittliche Werte beschlossen, nicht zuletzt das Wissen um die letzte Ursache alles Seins, um Gott, also das, was man Weltanschauung nennt. Die Erkenntnis der sittlichen Werte ist nämlich nicht einzig und übrigens nicht erstrangig ein Wissen aus sittlicher Haltung im Sinne des Wertempfindens der modernen Wertethik. Ganz im Gegenteil ist es zuerst ein eigentliches Wissen,

² Man sieht also gerade hier, daß der Kulturbegriff nicht zu eng gefaßt werden darf. An sich ist auch die Sittlichkeit als gemeinsam erarbeitete Vollendung eine Kulturleistung. J. MESSNER (Kultur-ethik, mit Grundlegung durch Prinzipienethik und Persönlichkeitsethik, Innsbruck 1954, 336—344) hat besonderes Gewicht auf die sittliche Bewandnis der Kultur gelegt. Dennoch gestatten wir uns hier der klaren Abgrenzung wegen die „Einengung“ des Kulturbegriffes auf die ihrem Wesen nach nicht sittlichen Werte.

nicht geringer als das Wissen der Seinswissenschaft³. Auch und gerade dieses Wissen gehört zu den gemeinsam zu erringenden Kulturwerten. Wenngleich alle Menschen dazu berufen sind, Gott als den Schöpfer dieser Erde zu erkennen, so gelingt diese Erkenntnis, wie *Thomas*⁴ sagt, nur ganz wenigen und diesen nur nach Überwindung größter Schwierigkeiten in langwierigem Bemühen.

Was ist also zu tun? Einzig, die Rollen zu verteilen. Die einen erarbeiten die materiellen Güter, die andern die intellektuellen. Jeder tut auf seinem Posten sein Möglichstes. Die mit physischen Kräften Arbeitenden bereiten den studierenden Menschen, vor allem den Philosophen jene Güter, die diese brauchen, um für die höchsten Dinge frei zu sein. Der Handwerker, dem etwas an der Erweiterung der sittlichen Erkenntnis liegt, wird sich klugerweise sagen, es sei auf jeden Fall vorteilhafter, daß einige wenige die höchsten Wahrheiten dieses Lebens finden, als daß keiner sie entdecke, wenn alle Handarbeit leisten müßten. Er kann dafür den rechtlichen Anspruch erheben, von den Erkennenden jene Wegweisung zu erhalten, die zu den Grundwahrheiten des Lebens führt.

3. Die gegenseitige Abhängigkeit der Menschen in sittlicher Hinsicht

Während der Soziologe gerade auf sittlichem Gebiet die soziale Verflochtenheit stärkstens unterstreicht, macht hier der Sozialethiker einige Einschränkungen. Der Mensch ist für seine Handlungen seinem persönlichen Gewissen verantwortlich. Er kann diese Verantwortung nicht auf andere abwälzen. Die sittliche Abirrung oder Verirrung hat darum, sofern sie sittlich, d. h. verantwortlich ist, immer etwas mit persönlichem Abfall und persönlicher Sünde zu tun. Sünde als soziales Geschehen gibt es nicht, es sei denn, man denkt an den theologischen Begriff des „sündhaften Zustandes“ in der Erbsünde.

Wenngleich im innersten Bereich der Freiheit der Mensch seiner selbst Herr, also unabhängig ist, so übernimmt er doch die sittlichen Urteile seiner Umwelt auf dem Weg über die Sympathie. Dies folgt aus der wesentlichen Abhängigkeit des konkreten Werturteils — sofern es vollkommen sein will — von der Gelehrtheit.

³ Vgl. was oben von dem Wissenschaftscharakter der Sozialethik gesagt worden ist.

⁴ S. Theol. I 1, 1.

Die sittlichen Werterkenntnisse sind in ihrer konkreten Gestaltung wesentlich Wertempfinden und Wertfühlen, im Gegensatz zu den allgemeinen sittlichen Erkenntnissen, die wesentlich Wissen und nur per accidens (in diesem oder jenem Subjekt) Wertempfinden sind. Sie folgen demnach dem sittlichen Verhalten des Menschen entsprechend dem aristotelischen Axiom, das in der Wertlehre des *bl. Thomas von Aquin* eine so entscheidende Rolle spielt: „Qualis unusquisque est, talis finis ei videtur“ „Jeder formt sich sein Ziel gemäß dem, was er ist“. Wenngleich einerseits das sittliche Verhalten vom Werturteil abhängt, so ist es andererseits doch entscheidend für die kommende Wertbeurteilung. Zwischen sittlichem Verhalten und Werturteil herrscht ein ununterbrochener gegenseitiger Kräfteaustausch. So wächst also das Wertempfinden im gleichen Maße wie das Vollkommenheitsstreben.

Die persönliche Erfahrung reicht nun auf jeden Fall nicht aus, diesen Anstieg in der Vollkommenheit genügend zu beschleunigen. *Aristoteles* hat darum die „Gelehrigkeit“ als eine Wesensbedingung des persönlichen Klugheitsurteils bezeichnet. Gerade die Gelehrigkeit zur Ermittlung konkreter sittlicher Werturteile ist aber nicht nur eine intellektuelle Angelegenheit, sondern zu einem großen Teil ein von Sympathie getragenes Sich-an-schmiegen an eine als Ideal verehrte Person. So ist der Fortschritt im sittlichen Leben um des konkreten Wertempfindens willen stärkstens an den Mitmenschen geknüpft. Und zwar ist diese Bindung eine wesentliche, so wesentlich wie die Gelehrigkeit Voraussetzung der Klugheit ist.

Betrachtet man außerdem die Bildung der Werturteile der Menschen, wie sie sich tatsächlich im Leben vollzieht, dann stellt man fest, daß ein Großteil sogar die an sich dem Wissen zugänglichen allgemeinen Werturteile dem Wertempfinden entnimmt. Damit aber wächst zugleich die Einflußsphäre von Sympathie und Antipathie zur Umwelt. Es ist sattsam bekannt, daß eine bestehende Rechtsordnung nicht nur Ausdruck des sittlichen Verhaltens einer Gesellschaft ist, sondern weitgehend sogar die private Wertbeurteilung beeindruckt. Wo die Blutrache zum rechtlich verankerten Denken der Gesellschaft gehört, wird sie einem jeden einzelnen Gesellschaftsglied zur gewohnten und so lieb gewordenen sittlichen Vorstellung, daß sich kaum einer zur sittlichen Erkenntnis aufschwingt, Töten aus privaten Gründen könnte sittlich verwerflich sein. Die von den positiven

Gesetzen geprägte Einstellung der Römer zum Leben des Menschen hat weithin die Unsittlichkeit des Selbstmordes zugedeckt⁵.

So mag einleuchten, daß nicht nur das allgemeine Wissen um die sittlichen Normen, sondern unmittelbar sogar das sittliche Wertempfinden, das selbst sittliche Struktur hat, nur in gesellschaftlicher Kooperation vervollkommen werden kann und tatsächlich auch nur so vervollkommen wird.

Um die Abhängigkeit des Menschen auf sittlichem Gebiete zu belegen, verweist man gern auf die Tatsache, daß bestimmte Tugenden wie Großmut, Freigebigkeit, vor allem aber die Liebe, nicht erworben oder geübt werden können ohne Leben in der Gemeinschaft. Jedoch setzt der Beweis für die Notwendigkeit dieser Tugenden bereits die Erkenntnis der sozialen Anlage voraus. Etwas anderes dagegen ist es, wenn man vom naturhaften Drang des Menschen, seine Liebe andern mitzuteilen, spricht. Hieraus läßt sich ein Argument für die soziale Anlage formen, wie wir noch in der Darstellung der Lehre des *hl. Thomas* sehen werden. Treffend bemerkt übrigens der Aquinate in diesem Zusammenhang, daß die Großmut zwei Seiten habe: während sich der (im geistigen oder materiellen Sinne) Begüterte in seinem Handeln Großes zutraut, erwartet von ihm der weniger Begüterte entsprechende großmütige Taten⁶. Ein deutlicher Hinweis auf die Gegenseitigkeit sittlichen Verhaltens.

⁵ Diese Betrachtung der tatsächlichen sozialen Verwicklung des allgemeinen Wertempfindens vermag allerdings nicht so stringent die soziale Abhängigkeit der menschlichen Sittlichkeit zu beweisen wie etwa die erste Begründung, gemäß welcher das konkrete Wertempfinden auf jeden Fall durch die Gelehrigkeit bedingt ist. Denn in der soziologischen Betrachtung der tatsächlichen Aneignung von Werturteilen setzt man den Menschen bereits als in der Gemeinschaft lebend voraus, während es doch im Grunde darauf ankommt, zu zeigen, daß der einsame Mensch nicht oder auf jeden Fall viel umständlicher ans Ziel kommt als der in Gemeinschaft lebende. Deswegen ist diese zweite (d. h. die soziologische) Sicht mehr eine Bestätigung als ein Beweis gegenseitiger sittlicher Abhängigkeit der Menschen.

⁶ II—II 129, 6 ad 1.

II. Das Sozialethische in der menschlichen Natur

Nicht die gegenseitige Abhängigkeit, sondern der naturgegebene gemeinsame Auftrag begründet die Sozialnatur im eigentlichen Sinne

Es wäre natürlich verfrüht, die Abhängigkeit des einzelnen Menschen von den andern in der materiellen Beherrschung der Welt und in der Aneignung kultureller und sittlicher Werte bereits als die soziale Anlage des Menschen zu bezeichnen. Man verbleibt nämlich bei diesem Gedanken immer noch in der kausalen Ordnung, von der aus das Soziale wohl geschaffen wird, in der es aber nicht beheimatet ist. Abhängigkeit schart übrigens auch Tiere zusammen, ohne daß sich daraus etwas Soziales bildet.

Beim Begriff der Abhängigkeit ist noch zu sehr der Blickpunkt des Eigenvorteils und der personalen Vollkommenheit vordringlich. Wenn ein reicher Mann für sich ein Haus bauen will, braucht er Bauleute. Solange ihm aber diese helfenden Kräfte nur Mittel zu seinem persönlichen Zweck sind, kann von sozialer Zusammenarbeit unter dem Gesichtspunkt des ethisch Sozialen nicht die Rede sein. Erst wenn sowohl die Bauleute als auch der Bauherr in der Erstellung des Hauses ein gemeinsames Anliegen sehen, läßt sich von einem Unternehmen im sozialethischen Sinne sprechen. Ohne den Begriff eines wahren Gemeinwohls, in welchem die Handlung des einzelnen als Teilbetrag steht und auch als Teilbetrag beabsichtigt ist, kann man dem ethisch Sozialen nicht beikommen.

Zur Erläuterung mag folgendes Beispiel dienen: drei Menschen in einem Boot sind sich klar, daß jeder sein Leben nur retten kann, wenn er das Leben der andern mitrettet, d. h. wenn er trotz seines individuellen Dranges, dem Untergang zu entgehen, die Zwischenabsicht setzt, sich nur mit den andern zusammen zu retten, und dies sogar derart, daß er der leisesten Untreue den eigenen Tod vorzieht. Unter diesem Betracht erfüllt jeder eine Teilfunktion und will auch (streng unter diesem Betracht) nur Teilfunktion sein. Erst so ergibt sich ein sozialethisches Objekt. Damit ist in keiner Weise gesagt, daß der einzelne von diesen Dreien auf das Personsein verzichte. Jeder weiß von seinem Personsein aus, daß er in einer bestimmten Situation seinem Sein nur treu bleibt, wenn er, und zwar als Person, d. h. mit seinem ganzen sittlichen Wollen, Teilfunktion zu übernehmen

gewillt ist. Dieser Gedanke ist unschätzbar wichtig für die Erklärung des Gemeinwohls. So sehr das Gemeinwohl Dienstwert sein mag im Hinblick auf das persönliche Ziel der Gesellschaftsglieder — innerhalb des *Rahmens des Gemeinwohls* ist es ein Unfug, von Dienstwert zu sprechen. Doch davon später im Kapitel über das Gemeinwohl.

Die materielle Wohlfahrt als gemeinsamer Auftrag

Um zur sozialen Natur des Menschen zu kommen, genügt also noch nicht der Nachweis der gegenseitigen Abhängigkeit in der Verfolgung des individuellen Zieles. Man muß vielmehr erkennen, daß dem einzelnen ein sittliches Objekt aufgetragen ist, bei dessen Verwirklichung er nur Teilfunktion ausübt. Die Sehnsucht nach dem ruhigen und ungestörten Besitz der irdischen Güter darf also nicht nur als ein dem einzelnen dienendes Streben betrachtet werden, der einzelne muß vielmehr erkennen, daß die Nahrungssorge nicht nur ihn angeht, sondern zugleich auch den anderen, daß er also dieses Problem nur auf der Basis der Gemeinsamkeit lösen soll. Es gilt also nicht nur der solidarische Grundsatz: einer für alle, alle für einen, sondern vielmehr: einer für alle, alle für alle. Tatsächlich hat die materielle Welt nur diesen kommunitären Sinn für den Menschen: alles mit allen für alle. Sie gehört dem Menschen überhaupt, nicht diesem oder jenem. Man hat darum die materielle Wohlfahrt in erster Linie als eine Gemeinwohlfahrt zu betrachten. Aus diesem Grunde ist Enteignung des „Privatbesitzes“ zugunsten des Gemeinwohls sittlich nicht nur erlaubt, sondern sogar gefordert.

Die Kultur als gemeinsamer Auftrag

Das Gleiche gilt für die Kulturwerte. Gewiß sucht jeder Mensch, soweit wie möglich in den ganzen Besitz der Kulturwerte wie Wissenschaft und Kunst zu kommen. Andererseits aber weiß ein jeder, daß, wengleich das subjektive Besitzen (scholastisch ausgedrückt: „beatitudo subjectiva“) etwas Individuelles bedeutet, das Objekt, nämlich die Kultur, ein Gemeingut ist und auch als solches erstrebt werden muß, d. h. der einzelne soll mit den andern zusammen die Kultur als gemeinsamen Wert aufbauen. Sofern er in dieser Teilfunktion bleibt, wird er auf anderer Ebene, nämlich im personalen

Bereich, von selbst sein persönliches Glück finden. Es geht hier nicht anders als etwa beim Fußballspiel. Der einzelne Spieler gewinnt nur, wenn die ganze Mannschaft den Sieg davonträgt. Diese Gedanken nehmen sich zwar aus wie ein vollendeter Kommunismus, gemäß welchem der einzelne nur in Teilfunktion Nutznießer der Güter ist. Jedoch wird der Mensch, der in der menschlichen Gesellschaft in Teilfunktion steht, vom christlichen Denken in ganz anderer Weise begriffen als im Kommunismus, d. h. es wird ein anderer „Mensch“ eingesetzt.

Die sittliche Vollendung als gemeinsamer Auftrag

Sogar für den sittlichen Bereich treffen diese Darlegungen über die naturhafte soziale Veranlagung des Menschen zu. Allerdings ist gerade hier der personale, alles Soziale übersteigende Bereich ausschlaggebend. Denn das Sittliche als Ausrichtung des Menschen auf sein letztes Ziel liegt in der rein personalen Sphäre. Andererseits bietet jedes sittliche Tun zugleich auch einen sozialen Aspekt. Die Maßhaltung als Tugend verpflichtet nicht nur einen einzelnen, auch nicht nur alle als verschiedene einzelne, sondern bedeutet vielmehr zugleich ein echt soziales Gut, insofern alle in gemeinsam geübter, d. h. einander verbundener Maßhaltung die Vollkommenheit des Ganzen aufbauen sollen.

Dabei denke man nicht etwa nur an die Pflicht, den anderen ein Beispiel keuschen Lebens zu geben. Dies wäre eine individuelle ethische Betrachtung, denn die „anderen“ würden nicht als Ganzheit gefaßt, in welcher derjenige, der beispielhaft zu leben beabsichtigt, ein Teil wäre, sondern wären gleichsam ein „Gegenüber“. Im sozialen Raum gibt es aber kein reines Gegenüber. Der sozial Verbundene steht *im* Ganzen. Die gegenseitige Aneiferung soll also die Vollendung des *Ganzen* bewirken (und von da aus natürlich der vielen einzelnen)⁷. Der Stand der Jungfräulichkeit z. B. ist nicht nur persönliche Vollendung des jungfräulich Lebenden, auch nicht nur Aneiferung anderer zu sexuell sauberem Leben, sondern zugleich ein integrierender Teil des gesellschaftlich sittlichen Ganzen, ein unschätzbar

⁷ Vgl. hierzu, was THOMAS von der iustitia legalis sagt: „iustitia legalis sufficienter quidem ordinat hominem in his quae sunt ad alterum, quantum ad commune quidem bonum immediate, quantum autem ad bonum unius singularis personae mediate“ (II—II 58, 7 ad 1).

wertvolles Glied am großen sittlichen „Organismus“. Man sieht gerade hier, wie brauchbar die analoge und symbolische Ausdrucksweise sein kann. Sie rührt an einen Sachverhalt, der dem Menschen lebensnäher nicht besser einleuchten könnte. Die Theologie hat diese soziale Funktion des Sittlichen in ihrer Lehre vom „Corpus Christi mysticum“ trefflich zum Ausdruck gebracht, indem sie erklärt, daß die Heiligkeit des einzelnen den „mystischen Leib Christi“ aufbaue.

So mag die Lehre des *bl. Thomas*⁸, die Gemeinwohlgerechtigkeit richte alle Akte aller Tugenden (!) auf das Gemeinwohl aus, verständlich sein. Thomas will damit sicherlich nicht sagen, der Mensch sei unter jedem Gesichtspunkt der Gesellschaft unterstellt. Er weiß sehr gut um einen Teil des Menschen, der nicht zur diesseitigen Gesellschaft gehört, aber er meint damit, daß der ganze sittliche Mensch *auch* einen sozialen Bezug hat.

III. Die Lehre von der Sozialnatur bei Aristoteles und Thomas von Aquin

1. Aristoteles

a) Die aristotelischen Grundanschauungen

Aristoteles würde schlecht verstanden, wollte man seine Lehre von der sozialen Naturanlage des Menschen einzig als eine biologische Theorie erklären, wonach der Mensch ein in Herden und Schwärmen lebendes Sinnenwesen ist. Allerdings nennt er auf solche Weise lebende Tiere „staatliche Wesen“⁹ und er scheut sich nicht, den Menschen zwischen den Pferden, Rindern, Schweinen, Schafen,

⁸ II—II 58, 6.

⁹ Vgl. Tiergeschichte I, 1, 488 a 7 ff. (deutsche Übersetzung: ARISTOTELES, Tierkunde, hrsg. von PAUL GOHLKE, Paderborn 1949, 50): „Von den Herdentieren bilden die einen Staaten, während die andern für sich bleiben. Herden bilden unter den Vögeln die Gattung der Tauben, der Kranich und der Schwan; Krummklauige bilden niemals Herden. Unter den schwimmenden Tieren bilden viele Gattungen der Fische Herden, z. B. die sogenannten Zugfische, Thunfische, Pelamyden (Bonitos), Makrelen. Der Mensch kennt beide Lebensweisen. Einen Staat bilden solche, die ein gemeinsames Arbeitsziel haben, was ja nicht bei allen Herdentieren der Fall ist. Dazu gehören Mensch, Biene, Wespe, Ameise, Kranich. Diese leben wieder teils unter einem Führer, teils führerlos, z. B. der Kranich und die Gattung der Bienen unter einem Führer, Ameisen und tausend andere ohne Führer.“ Politik I, 2, 1253 a 7: „Daß aber der Mensch noch mehr als jede Biene und jedes schwarm- und herdenweise lebende Tier ein Vereinswesen ist, ist offenbar.“

Ziegen und Hunden zu nennen¹⁰. Diese biologischen Erörterungen sind jedoch nichts mehr als das unterste Geschoß in der Lehre von der sozialen Naturanlage des Menschen. Entscheidend ist für *Aristoteles* die im eigenmenschlichen Bereich erfahrene Tatsache, daß der Mensch eben nicht zur Vollkommenheit, zum letzten Ziel zu gelangen imstande ist, ohne über die Gemeinschaft zu gehen¹¹.

Diese Erfahrung im eigenmenschlichen Bereich umfaßt zwei Feststellungen: *erstens*, daß der einzelne Mensch sich die materiellen und geistigen Güter nicht selbst beschaffen kann, sondern der Mithilfe der andern bedarf, *zweitens*, daß es jeden Menschen zur Mitteilung drängt. Wo dieser Drang in die Gemeinschaft und zu guter Letzt in den Staat fehlt, kann es sich nach *Aristoteles* nur um ein untermenschliches oder ein übermenschliches Wesen handeln, um ein Tier oder einen Gott¹². Natürlich bedeutet diese Notwendigkeit der Eingliederung in die Gemeinschaft insofern eine Unvollkommenheit, als sie die Unzulänglichkeit des einzelnen offenbart. Andererseits aber ist die Gemeinschaft das einzige Mittel, um dieser Unvollkommenheit zu begegnen.

¹⁰ Tiergeschichte I, 1, 488 a 29 ff.: „In etwas anderem Sinne kann man sagen, daß alle gezähmten Arten auch wild vorkommen, wie Pferde, Rinder, Schweine, Menschen, Schafe, Ziegen, Hunde.“

¹¹ Vgl. Polit. I, 2, 1252 b 27 ff.: „Endlich ist die aus mehreren Dorfgemeinden gebildete vollkommene Gesellschaft der Staat, eine Gemeinschaft, die gleichsam das Ziel vollendeten Selbstgenügens erreicht hat, die um des Lebens willen entstanden ist und um des vollkommenen Lebens willen besteht. Darum ist alles staatliche Gemeinwesen von Natur, wenn anders das gleiche von den ersten und ursprünglichen menschlichen Vereinen gilt. Denn der Staat verhält sich zu ihnen wie das Ziel, nach dem sie streben. Das ist aber eben die Natur. Denn die Beschaffenheit, die ein jedes Ding beim Abschluß seiner Entstehung hat, nennen wir die Natur des betreffenden Dinges, sei es nun ein Mensch oder ein Pferd oder ein Haus oder was sonst immer. Auch ist der Zweck und das Ziel das Beste. Nun ist aber das Selbstgenügen Ziel und Bestes.“

Hieraus erhellt also, daß der Staat zu den von Natur bestehenden Dingen gehört oder der Mensch von Natur ein staatliches Wesen ist, und daß jemand, der von Natur und nicht bloß zufällig außerhalb des Staates lebt, entweder schlecht ist oder besser als ein Mensch, wie auch der von Homer als ein Mann ‚ohne Geschlecht und Gesetz und Herd‘ gebrandmarkte. Denn er ist gleichzeitig von Natur ein solcher (staatsloser Mensch) und ‚nach dem Kriege begierig‘, indem er isoliert dasteht wie ein Stein im Brett (Vergleich aus einem antiken Brettspiel).

Daß aber der Mensch mehr noch als jede Biene und jedes schwarm- oder herdenweise lebende Tier ein staatliches Wesen ist, ist offenbar. Die Natur macht, wie wir sagen, nichts vergeblich. Nun ist aber einzig der Mensch unter allen animalischen Wesen mit der Sprache begabt. Die Stimme ist das Zeichen für Schmerz und Lust und darum auch den andern Sinnenwesen verlichen, indem ihre Natur so weit gelangt ist, daß sie Schmerz und Lust empfinden und beides einander zu erkennen geben. Das Wort aber oder die Sprache ist dafür da, das Nützliche und das Schädliche und so denn auch das Gerechte und das Ungerechte anzuzeigen. Denn das ist den Menschen vor den andern Lebewesen eigen, daß sie Sinn haben für Gut und Böses, für Gerechtes und Ungerechtes und was dem ähnlich ist. Die Gemeinschaftlichkeit dieser Ideen aber begründet die Familie und den Staat.“

¹² Polit. I, 2, 1253 a 27 ff.: „Wer aber nicht in Gemeinschaft leben kann, oder ihrer, weil er sich selbst genügt, gar nicht bedarf, ist kein Glied des Staates und demnach entweder ein Tier oder ein Gott.“

b) *Die Abhängigkeit der Menschen untereinander
als Grundlage der Sozialnatur des Menschen*

Aristoteles hat sehr gut erkannt, daß die rein physische Abhängigkeit noch nicht imstande ist, ein soziales Ganzes zu begründen. Zum sozialen Ganzen gehört, wie er ausdrücklich sagt¹³, eine gewisse „Gemeinsamkeit“. Damit ist nicht nur die Gemeinsamkeit in der Natur gemeint, sondern in erster Linie etwas Gemeinsames in der Intention. Wenn der eine Mensch den andern brauchte und ihn dann zu seinem Instrument machen würde, entstünde noch keine soziale Verbindung. Wir hätten dann nur das Verhältnis von Hauptursache zu Instrumentalursache¹⁴. Indem aber die Menschen erkennen, daß ein jeder dieselbe Abhängigkeit in sich fühlt wie der andere und daß ein jeder dasselbe Ziel erstreben möchte, erkennen sie zugleich die Notwendigkeit der *gegenseitigen* Hilfeleistung. Hierin liegt bei *Aristoteles* das Entscheidende in der sozialen Anlage. Diese gegenseitige Hilfeleistung vollzieht sich zunächst im kleinen Kreis der Familie zur Deckung der wichtigsten Lebensbedürfnisse. Je höher die Anforderungen steigen, d. h. je mehr der Mensch sich bemüht, das Leben vollkommen zu gestalten, um so mehr wird er den umfangreicheren Zusammenschluß suchen: in der Dorfgemeinde und schließlich im Staat¹⁵. Die soziale Anlage ist darum eine Naturanlage zur Staatenbildung. *Aristoteles* sieht in der politischen Naturanlage nichts anderes als die von der menschlichen Vernunft erkannte Notwendigkeit, die physisch gegebene Beschränktheit des einzelnen durch gemeinschaftliche Zusammenarbeit zu beheben.

Es ist also in der aristotelischen Erklärung der sozialen Anlage des Menschen *nicht der Instinkt*, der den Ausschlag gibt, *sondern vielmehr die Erkenntnis der gleichen natürlichen Zielrichtung und der gleichen Hilfsbedürftigkeit im Hinblick auf dieses Ziel*. Aufgrund dieser Erkenntnis

¹³ Polit. VII, 8, 1328 a 25.

¹⁴ Polit. VII, 8, 1328 a 28 ff.: „Wenn nun aber von zwei Dingen das eine nur zu einem bestimmten Zwecke existiert und das andere selbst dieser Zweck ist, so findet sich bei ihnen nichts Gemeinsames, als nur, daß das eine schafft, was das andere empfängt. Ich denke hier an ein Verhältnis wie das zwischen Werkzeug und Meister einerseits und dem herzustellenden Werke andererseits ... Der Staat aber ist eine Gemeinschaft Gleichberechtigter, die ein möglichst vollkommenes Leben zum Zwecke hat.“

¹⁵ Polit. I, 2, 1253 a 30 f. Vgl. Anm. 8.

„begründen“ die Menschen die Gemeinschaft. Darum ist der Mensch, der als erster den Staat geschaffen hat, „der Urheber der größten Güter¹⁶“.

Nun befindet man sich mit diesem Gedanken allerdings noch nicht mitten in der Ethik, sondern vielmehr erst in der ontischen Entelechie, also erst in der ontischen Finalität. Wenn z. B. jemand erkennt, daß er einen schweren Ballen Stoff nur mit Hilfe eines Wagens befördern kann, dann wird er eben „notwendigerweise“ einen Wagen zur Hand nehmen, wenn er überhaupt an seinem Vorhaben, nämlich der Beförderung des Ballens Stoff, festhalten will. Es besteht aber keinerlei sittliche Verpflichtung, den Wagen zu benützen. Diese tritt erst in Erscheinung, wenn die Beförderung des Stoffes sittlich aufgetragen ist. Unter der Voraussetzung also, daß die Erreichung des letzten Zieles der menschlichen Person nicht bloß im Sinne einer seinshaften Finalität, also nicht nur im Sinne der ontischen Entelechie gilt, sondern zugleich durch eine sittliche Autorität auch *aufgetragen* ist, wird der Zusammenhang mit der Moral offenbar¹⁷. Erst dann also befindet sich die Sozialnatur im Bereich der *sittlichen* Finalität.

Nun ist gerade die aristotelische Ethik zu stark und einseitig eine ontische Entelechie. Aus diesem Grunde wird der sittliche Gehalt der Sozialnatur des Menschen eigentlich nicht recht sichtbar. *Thomas* hat hier mit seiner Lehre von der Begründung aller Gesetze, vor allem auch des Naturgesetzes, im Gesetz Gottes (*lex aeterna*) diese Seite der aristotelischen Ethik vertieft, übrigens hierin der augustinischen Lehre von der *lex aeterna* folgend.

c) Die Mitteilbarkeit des Menschen

Es ist nicht nur die in gewissem Sinne eigennützige Tendenz, den Nächsten auf dem Weg zum letzten Ziel des Lebens für sich in Dienst zu nehmen, um so die persönliche Beschränktheit und Begrenztheit zu überwinden, sondern auch der Drang des einen Menschen zum andern, der zur Gründung der Gemeinschaft führt. Die Sprache gilt *Aristoteles* als das offenbarste Zeichen dieser Mitteilbarkeit. Nicht

¹⁶ Vgl. *Polit.* I, 2, 1252 b 9 ff.

¹⁷ Wir können uns hier nicht weiter mit dem Problem der Begründung der Sittlichkeit befassen. Es sei nur erwähnt, daß die kantische Begründung durch den kategorischen Imperativ völlig unzureichend ist. Es bedarf der höheren Autorität.

viel weniger offenkundig wird sie aber im Bedürfnis des Menschen nach Freundschaft. *Aristoteles* hat im achten und neunten Buch seiner Ethik der Freundschaft seine ganze Aufmerksamkeit gewidmet. Im Drang zur Freundschaft spricht sich nicht so sehr das Empfinden aus, den andern in Dienst nehmen zu müssen, sondern vielmehr das Bedürfnis, mit ihm gemeinsam dasselbe Ideal liebenden Zusammenlebens zu verwirklichen. Aus diesem Grunde ist gerade die uneigennützig Freundschaft die wertvollste. *Aristoteles* sieht in diesem Drang zur Freundschaft etwas typisch Naturhaftes: „Jeder Mensch ist jedem Menschen Freund¹⁸.“ Selbst dem, der in reichster Fülle alle Güter besitzt und der in gewissem Sinne sich selbst genügt, ist die Freundschaft als höchstes Gut begehrenswert¹⁹. Die Gemeinsamkeit der höchsten Ideen und Ideale, nämlich jene von Gut und Gerech, sind Ursache der Familien- und Staatenbildung²⁰. Gerade dieser Gedanke beweist, daß *Aristoteles* die soziale Naturanlage des Menschen nicht nur in einem gemeinsamen Artinstinkt sieht, sondern sie tief in der persönlichen Erkenntnis verwurzelt, wonach dieselben Ideen und Ideale die Gemeinschaft fordern.

2. Thomas v. Aquin

a) *Was versteht Thomas unter dem Begriff „Natur“, wenn er sagt, der Mensch sei „natürlicherweise sozial“ (naturaliter animal sociale)?*

Thomas geht von dem Gedanken aus, daß dasjenige einem Wesen „natürlicherweise“ zukomme, was für es notwendig ist. Denn gemäß *Aristoteles*²¹ „versagt die Natur in notwendigen Dingen nicht²²“, noch „tut sie etwas umsonst²³“. Der Fisch kann außerhalb des Wassers nicht leben, also ist er naturgemäß ein Wassertier.

Die unmittelbar sich aufdrängende Frage aber lautet: ist diese Anlage unabänderlich? Die heutige Naturwissenschaft wird erklären, daß der Fisch sich sehr wohl zum Landtier umwandeln kann, wie es ja auch tatsächlich schon Tiere, nämlich die Amphibien, mit

¹⁸ Eth. VIII, 1, 1155 a 22.

¹⁹ Eth. VIII, 1, 1155 a 5 ff.

²⁰ Polit. I, 1, 1252 a 15 ff.

²¹ III De Anima 9, 6, 432 b 21 f.

²² CG III 129 Text in Anhang I am Schluß dieses Buches [in Zukunft abgekürzt: T] 13).

²³ In I Polit. lect. 1 (Ed. Marietti, Nr. 37).

beiderlei Anlagen gibt. Wenn also *Thomas*, wie wir noch sehen werden, erklärt, der Mensch könne als Einzelgänger nicht leben, d. h. seine Vollendung nicht erlangen, dann erwidert ihm die Evolutionslehre, der Mensch vermöge sich ganz gut zu einem Einzelgängerwesen zu entwickeln, die soziale „Natur“-anlage sei also etwas sehr Relatives. *Thomas* würde darauf antworten: Wie der zum Landtier verwandelte Fisch eben kein Fisch mehr ist, so ist der zum Einzelgängerwesen entwickelte Mensch kein Mensch mehr.

Diese Antwort enthält jedoch eine noch nicht gelöste Schwierigkeit. Beim Menschen nämlich, der sich vom sozialen zum solitären Wesen entwickelt, bleibt dieselbe Personalität, dasselbe Ich, das es beim Tier nicht gibt. Dieses Ich, das jetzt noch von sich sagt, es sei sozial, behauptet später, wenn es das letzte Stadium vom sozialen zum solitären Wesen durchschritten hat, es sei nun solitär. Die soziale „Natur“-anlage des Menschen wäre demnach eine ziemlich relative Angelegenheit. Tatsächlich nimmt *Thomas*, hierin *Aristoteles* folgend und ihn sogar um vieles weiterführend, an, daß einzelne Menschen in jenen vollkommenen Zustand versetzt werden können, in dem sie ohne gemeinschaftliches Leben auskommen. In dieser Weise erklärt er das Ideal des Einsiedlers. Und dennoch verteidigt *Thomas* auch im Einsiedler noch die soziale Natur. Er sieht sie nur ergänzt und sublimiert durch die Gemeinschaft mit dem über alle Kreatur erhabenen Wesen Gottes²⁴. Der Einsiedler erweist sich übrigens auf der übernatürlichen Ebene der menschlichen Gemeinschaft als nützlich²⁵.

Selbstredend schwebt dem Aquinaten wie dem Stagyrten als höchste Form der Vollendung das absolute Sichselbstgenügen vor. Jedoch erkennen sowohl *Thomas* als auch *Aristoteles*, daß diese Höhe für den Menschen unerreichbar bleibt. Im Anschluß an *Aristoteles* bespricht nämlich *Thomas*²⁶ den gegen die Sozialanlage ins Feld geführten Einwand, der Großmütige zeichne sich eben dadurch aus, daß er mit eigenen Kräften und Mitteln auskomme und um anderer Hilfe nicht zu bitten brauche. *Thomas* erklärt, *Aristoteles* habe nicht gesagt, der Großmütige bedürfe fremder Hilfe überhaupt nicht, sondern vielmehr, er bedürfe ihrer „beinahe“ nicht, „denn es ist übermenschlich, keines Hilfe zu benötigen“.

²⁴ Vgl. II—II 188, 8 (T 26). Die *Summa theol.* präzisiert den theologischen Standpunkt klarer als der Kommentar zur Politik (I Polit. lect. 1 [T 21]).

²⁵ II—II 188, 8 ad 4 (T 27).

²⁶ II—II 129, 6 ad 1 (T 24).

Die kategorische Erklärung des Stagyrten, der nicht sozial lebende Mensch sei entweder ein Tier oder ein Gott, wird also grundsätzlich auch von *Thomas* festgehalten: der Mensch ist und bleibt naturgemäß sozial, d. h. er hat keine natürliche Anlage zur Entwicklung zum Einzelgängerwesen. Und dennoch kann *Thomas*, von der Theologie her um das starke göttliche Eingreifen ins menschliche Leben wissend, das Ideal des Einsiedlers retten. Es handelt sich hier nicht um eine Wesensverwandlung, nicht um eine Tilgung einer natürlichen Anlage, sondern nur um eine Ergänzung durch ein höheres Wesen. *Thomas* konnte übrigens für diese Lehre nicht nur typisch christliches Gedankengut verwerten, sondern auch aus der Welt des *Plato* und *Aristoteles* schöpfen. Das Griechentum kannte nämlich Tugenden im Menschen, die göttlich genannt werden, weil sie erstens weit über das Maß des Menschen, wenigstens des Durchschnittsmenschen, hinausreichen und zweitens sogar — so wenigstens bei *Plato* und in der eudemischen Ethik des *Aristoteles* — aus unmittelbarer göttlicher Mitteilung stammen²⁷.

Wie sehr nach *Thomas* die soziale Naturanlage im Menschen als wesensnotwendig begriffen wird, geht aus der von *Aristoteles* übernommenen Lehre hervor, gemäß welcher der am Endziel, nämlich der Glückseligkeit, angekommene Mensch noch der Freunde bedarf²⁸. Ja, *Thomas* greift mit einem typisch theologischen Gedanken noch weit über *Aristoteles* hinaus, indem er nicht nur für den wirklich existenten Menschen, nachdem er zur Vollkommenheit gelangt ist, das soziale Leben als notwendig erklärt, sondern sogar noch für den mit den überhaupt *denkbar* besten Naturanlagen ausgerüsteten Menschen, nämlich für den Menschen im Paradies, das Leben in der Gemeinschaft als unabdingbare Lebensweise verteidigt²⁹. Selbst in seiner übernatürlichen Vorsehung, d. h. in der Gnadenmitteilung, berücksichtigt Gott den sozialen Charakter der menschlichen Natur, und zwar einmal durch das besondere Gebot der Liebe³⁰, dann durch die Einsetzung von Sakramenten, die engstens mit der sozialen Natur

²⁷ Vgl. hierzu RUDOLF HOFMANN, Die heroische Tugend. Geschichte und Inhalt eines theologischen Begriffes. (Münchener Studien zur historischen Theologie, hrsg. von G. PFEILSCHIFTER, Heft 12.) München 1933, 3—17.

²⁸ In I Eth. lect. 9 (T 3).

²⁹ I 96, 4 (T 16).

³⁰ CG III 117 (T 10), 128 (T 12).

des Menschen in Zusammenhang stehen³¹. Wenn *Thomas* an einer Stelle³² sagt, der Mensch sei naturhaft ein staatliches, d. h. soziales Wesen und daher „aptus“ zum Leben in der Gemeinschaft, dann bedeutet dieser Terminus „aptus“ mehr als nur „geeignet“, er besagt „der Natur nach so angelegt“.

b) Die rationale Seite der Sozialnatur des Menschen

Daß der einzelne Mensch sein persönliches Ziel als Einzelgänger nicht erreichen kann, wird durch nichts offener, als durch seine Unzulänglichkeit in der Besorgung der lebensnotwendigen Dinge. *Thomas* zieht also den Schluß: der Mensch ist sozial, weil er sich selbst nicht genügt³³.

Dieser Schluß bedarf jedoch einer näheren Erläuterung, denn einzig aus der Unzulänglichkeit will *Thomas* noch nicht unmittelbar beweisen, daß der Mensch die Güter dieses Lebens unbedingt auf dem Weg über die Gesellschaft suchen müsse. Er setzt dabei die Tatsache ein, daß der Mensch in der Güterbesorgung wesensnotwendig rational, also mit Überlegung vorgeht. Während das Tier einfach dem Instinkt folgt, hat die Natur dem Menschen die Vernunft gegeben, die ihm anzeigt, was zum Ziele führt³⁴. Wie also der durstige Mensch nicht einfach zum Brunnen läuft, sondern auf seine Vernunft hört, so ist er auch nicht nur herdenmäßiger Mitläufer aus irgendeinem Gefühl besonderer Behaglichkeit innerhalb der Menge, sondern verbindet sich vernunftgemäß mit den andern zur gemeinsamen Leistung im Interesse der Erhöhung der Leistungskraft eines jeden. Aus diesem Grunde konstituiert der Mensch ein Gemeinwohl, das dem Herdentier fernliegt. Wenn darum *Thomas* sagt, es sei dem Menschen „naturgemäß eingepflanzt, in Gemeinschaft zu leben“, dann versteht er dies in allererster Linie im Sinne der dem Menschen von der Natur mitgeteilten Vernünftigkeit³⁵. Die Vernunft ist die vornehmste Gabe, welche die Natur dem Menschen geschenkt hat. Was immer also der Vernunft entspricht, ist naturgemäß. Dieser Gedanke durchzieht als

³¹ III 65, 1.

³² IX Eth. lect. 10 (T 6).

³³ IV Sent. d. 26 q. 1 a. 1 sol. (T 1); I Eth. lect. 1 (T 2); De Reg. princ. I 1 (T 7); CG III 85 (T 8), 117 (T 9), 128 (T 11), 129 (T 13); II—II 129, 6 ad 1 (T 24).

³⁴ CG III 85 (T 8).

³⁵ In diesem Sinne ist der Text in CG III 85 (T 8) zu verstehen. Vgl. auch IV Sent. d. 26 q. 1 a. 1 sol. (T 1); De Reg. princ. I 1 (T 7).

Grundmotiv die ganze Ethik des *bl. Thomas*, auch seine Sozialethik³⁶. *Tönnies* hat es befremdend gefunden, daß der Zweckgedanke in der Gemeinschaft wirksam werde. Er glaubte darum, daß dort, wo zweckhafte Überlegung die Gemeinschaftsbildung beherrscht, nur eine niedrigere Form der Gemeinschaft, nämlich nur die sog. Gesellschaft gegeben sei. Er hat aber übersehen, daß

1. das menschliche Handeln überhaupt zweckgebunden ist, da es im Dienst der persönlichen Vollkommenheit steht,

2. dieses rationale Handeln den Mitmenschen nicht nur „benützt“ sondern eine wirkliche Gegenseitigkeit begründet, deren tiefste Triebfeder die gegenseitige Hilfsbereitschaft ist,

3. die höchsten Güter ausgetauscht werden, die der Mensch überhaupt für sich erstreben kann.

Zu 1. Über den ersten Punkt brauchen wir uns hier nicht zu unterhalten. Der mit dem rationalen Handeln verbundene Zweckgedanke gehört zu den Grundfesten der thomasischen Ethik.

Zu 2. Der Gedanke, daß die rationale Überlegung den Menschen nicht nur dazu anleitet, den Mitmenschen in Dienst zu nehmen, sondern mit ihm in einen wirklichen Austausch zu treten unter dem Gesichtspunkt eines gemeinsamen Zieles, dem jeder sich hingibt und sogar unterordnet, ist eine beherrschende Idee der Sozialethik des *bl. Thomas*. *Thomas* stellt sich die Gesellschaft nicht als einen Tummelplatz vor, auf dem jeder einzelne seinen größtmöglichen Vorteil erzielen will. Gewiß treibt die Erkenntnis der Unzulänglichkeit im Hinblick auf das persönliche Ziel den Menschen an, die Gemeinschaft aufzusuchen. Aus dieser Zielsetzung aber findet er mit den anderen den Weg zur Konstituierung eines Gemeinwohles, in welchem er sein Glück nur als ein Teilwohl wiederfindet: „Da der Mensch naturgemäß ein gesellschaftliches Sinnenwesen ist, d. h. zu seinem Leben vieler Dinge bedarf, die er sich selbst nicht beschaffen kann, folgt, daß er naturgemäß Teil einer Vielheit ist, durch welche (!) ihm die Hilfe zum guten Leben geleistet wird³⁷.“ Der einzelne Mensch gibt also seine Leistung zunächst in die Vielheit und erhält von dorthin den ihm gebührenden Tribut. Bei aller grundsätzlichen personalen Aus-

³⁶ Vgl. CG III 128 (T 11).

³⁷ In I Eth. lect. 1 (T 2).

richtung der Gemeinschaft auf die Person (wir würden heute sagen beim „subsidiären“ Charakter der Gemeinschaft) taucht doch der Mensch im Raum des Gemeinwohls, d. h. sofern er Teil der Gemeinschaft ist, gewissermaßen unter in der Proportionsstellung zu den andern. Darum kann *Thomas* sagen, „der eine Mensch schuldet wegen seiner sozialen Gebundenheit dem andern all das, *ohne welches die menschliche Gesellschaft nicht bestehen könnte*“³⁸. Ja, er meint sogar, daß der persönlichen Hilfsbedürftigkeit des Menschen nicht besser Genüge getan werden könne als durch gegenseitige Liebe³⁹.

Zu 3. Die gegenseitige Abhängigkeit, welche die menschliche Vernunft in naturhaftem Urteil als zwingenden Grund der Gemeinschaftsbildung erkennt, betrifft nicht nur wirtschaftliche Güter, sondern auch und vor allem die geistigen Werte, wie die Erkenntnis der Wahrheit, die Unterscheidung von Gut und Böses. Der Mensch ist sich auch bewußt, daß er nicht nur Belehrung vom Nächsten braucht, sondern auch Aneiferung, Ermunterung zum Guten⁴⁰. So soll einer den andern durch Mitteilung der Erkenntnis und Aufruf zum Guten fördern in der Erreichung des höchsten Gutes, nämlich Gottes⁴¹. Als typisches Mittel solchen geistigen Austausches dient die Sprache⁴², die ihrerseits ein eigenes Argument für die Sozialnatur des Menschen bildet⁴³.

Da nun *Thomas* den Menschen bis in die Spitzen geistigen Lebens in die Gesellschaft einbezieht, wenigstens unter dem Gesichtspunkt, daß die Gesellschaft der einzige Weg ist, der den einzelnen Menschen auf die letzten Höhen führt, so versteht man, daß er alle Kardinaltugenden als irgendwie mit der Gesellschaft verwoben erklärt⁴⁴.

c) Die affektive, gewissermaßen instinktive Seite der menschlichen Sozialanlage

Dem rationalen Element, von dem soeben die Rede war, entspricht nun nach *Thomas* ein anderes, das der emotionalen Sphäre der menschlichen Natur angehört. Er stellt nämlich fest, daß es den Menschen

³⁸ II—II 109, 3 ad 1 (T 22).

³⁹ CG III 117 (T 9). Vgl. auch CG III 131 (T 14).

⁴⁰ II—II 188, 8 (T 26).

⁴¹ CG III 128 (T 12).

⁴² CG III 147 (T 15). PERI HERMEN. I lect. 2 (T 29).

⁴³ I Polit. lect. 1 (T 21).

⁴⁴ I—II 61, 5 (T 17). Der betreffende Artikel steht unter plotinischem Einfluß. Vgl. A. F. UTZ, Kommentar zu Bd. 11 der Deutschen Thomasausgabe, Salzburg 1940, 586 ff.

auch spontan, ohne weitere Überlegung drängt, Gemeinschaft mit anderen zu pflegen. Natürlich wird dieses zweite Element grundsätzlich der rationalen Überlegung unterstellt. Immerhin aber besitzt auch die emotionale Sphäre ihre eigene Ausrichtung auf das Leben in der Gemeinschaft. Daraus entnimmt die Vernunft ein neues Argument für die soziale Struktur der menschlichen Natur. So sieht *Thomas* die soziale Natur des Menschen auch darin verwirklicht, daß der Mensch ein verträgliches Wesen (*animal mansuetum*) ist. Ein streitsüchtiger Charakter, so sagt *Thomas*, entstammt nicht der Natur, sondern der individuell gestörten Erbanlage. In der rein emotionalen Sphäre kann *Thomas* also den Menschen mit dem herdenweise lebenden Tier vergleichen⁴⁵.

Im selben emotionalen Bereich gründet das philanthropische Wesen des Menschen, d. h. die Tatsache, daß ein Mensch den andern als Freund betrachtet, ihm, auch als Fremdem, gewissermaßen instinktiv beispringt, ihn vom falschen Weg abhält, ihm im Unglücksfalle Hilfe leistet⁴⁶. Wer diesen urmenschlichen Affekt verliert, fällt vom wesentlich menschlichen Verhalten ins Tierische ab. Er wird wie einer, der den Verstand verliert⁴⁷.

Thomas nennt also den Menschen aus einem doppelten Grund „naturhaft sozial“: einmal, weil die Vernunft gemäß ihrer natürlichen Veranlagung aus der naturgegebenen Tatsache der gegenseitigen Abhängigkeit in der Verfolgung des persönlichen Zieles auf die notwendige Gründung einer Gemeinschaft schließt, sodann, weil der Mensch mit naturhaft instinktivem Drang die Gemeinschaft sucht. *Thomas* betont aber ausdrücklich, daß dieser soziale Instinkt nur ein Zeichen der eigentlichen, der rationalen Sozialanlage, d. h. der rationalen Forderung gegenseitiger Hilfeleistung ist⁴⁸. Es gilt hier nichts anderes, als was von der naturhaften Neigung des Menschen zum Guten überhaupt zu sagen ist. Sie ist eine Neigung zum Guten, „sofern sie der Natur der Vernunft entspricht, die ihm (d. h. dem Menschen) im eigentlichen Sinne zugehört⁴⁹“. Unter

⁴⁵ VII Eth. lect. 6 (T 4).

⁴⁶ VIII Eth. lect. 1 (T 5); CG III 117 (T 10).

⁴⁷ II—II 157, 3 ad 3 (T 25).

⁴⁸ CG III 147 (T 15).

⁴⁹ I—II 94, 2 (T 19).

diesem Betracht wird man es daher nicht befremdend finden, wenn *Thomas* die naturhafte Neigung zur Erkenntnis der Wahrheit Gottes mit jener zum Leben in der Gesellschaft zusammenstellt⁵⁰.

d) *Die ethische Struktur der Sozialanlage des Menschen*

Die aristotelische Entelechie, wonach der Mensch gewissermaßen aus seiner Physis heraus an die Gemeinschaft verwiesen wird, wenn er überhaupt zum Ziel gelangen soll, führt *Thomas* konsequent weiter in das typisch Ethische hinein. Es gehört zu den bevorzugten Gedanken des *hl. Thomas*, die menschliche Vernunft als eine Teilhabe der göttlichen Vorsehung und damit der gebietenden Vernunft Gottes zu begreifen⁵¹. Während die übrigen Wesenheiten der sichtbaren Welt von Gott nur geführt werden, ist dem Menschen in der Vernunft die Kraft verliehen worden, sich als Individuum und Person selbst zu leiten. Erst daraus ergibt sich dasjenige, was wir Naturgesetz im sittlichen Sinne nennen, im Gegensatz zum Naturgesetz in der physischen Welt draußen. So wird die rationale Erkenntnis des Menschen, nur über die Gemeinschaft vollkommen werden zu können, zur Erkenntnis eines ewigen Gesetzes, das alle Menschen verpflichtet.

Dieses Gesetz hat aber nicht nur einen personal-moralischen Charakter, sondern zugleich einen sozialen, d. h. es ist ein Organisationsprinzip für die vielen, die unter ihm stehen. *Thomas* folgert diesen Gedanken aus der Idee, daß jedes Gesetz ein Gemeinwohl konstituiert⁵².

Wenn *Thomas* also erklärt, daß der Mensch gemäß dem „Naturgesetz“ sozial sei⁵³, dann meint er damit nicht nur die physische Notwendigkeit, die den Menschen in die Gesellschaft drängt,

⁵⁰ I—II 94, 2 (T 19).

⁵¹ CG III 113: „Creatura rationalis sic providentiae divinae subiacet quod non solum ea gubernatur, sed etiam rationem providentiae utcumque cognoscere potest. Unde sibi competit etiam aliis providentiam et gubernationem exhibere. Quod non contingit ceteris creaturis, quae solum providentiam participant in quantum providentiae subduntur. Per hoc autem quod aliquis facultatem providendi habet, potest etiam suos actus dirigere et gubernare. Participat igitur rationalis creatura divinam providentiam non solum secundum gubernari, sed etiam secundum gubernare: gubernat enim se in suis actibus propriis et etiam alia. Omnis autem inferior providentia divinae providentiae subditur quasi supremae. Gubernatio igitur actuum rationalis creaturae in quantum sunt actus personales, ad divinam providentiam pertinet.“

⁵² I—II 90, 2.

⁵³ I—II 95, 4 (T 20).

sondern auch und gerade ein sittliches Gebot, wonach es für den Menschen eine gottaufgetragene Pflicht ist, in der Gemeinschaft mit andern sein Ziel zu suchen.

Der Aquinate gibt diesem Gedanken noch eine ganz eigene Note, indem er daraus den Nachweis führt, daß selbst das Offenbarungsgesetz diese ursprüngliche göttliche Disposition nicht aufhebt, sondern durch das positive Gebot der Liebe neu unterstreicht, denn „das göttliche (d. h. Offenbarungs-)Gesetz wird zur Unterstützung des natürlichen Gesetzes erlassen⁵⁴“.

Abgesehen davon, daß an sich das ganze natürliche sittliche Leben irgendwie mit der Gemeinschaft in Beziehung steht⁵⁵, ergeben sich aus dieser ethischen Einordnung in die Gemeinschaft noch zusätzliche ethische Pflichten, wie z. B. die Pflicht zur Wahrhaftigkeit⁵⁶, zur Freundlichkeit und Heiterkeit, die letztere deshalb, weil, wie schon *Aristoteles* bemerkte, niemand einen Tag lang mit einem Traurigen und „Miesmacher“ (*cum non delectabili*) zusammenleben kann⁵⁷.

⁵⁴ CG III 117 (T 10). Vgl. auch CG III 128 (T 12).

⁵⁵ I—II 61, 5 (T 17).

⁵⁶ II—II 109, 3 ad 1 (T 22); II—II 114, 2 ad 1 (T 23).

⁵⁷ II—II 114, 2 ad 1 (T 23).

SECHSTES KAPITEL

DAS GEMEINWOHL

1. Artikel

DAS WESEN DES GEMEINWOHLS ALS SOLCHEN GRUNDSÄTZLICHES ZUM VERHÄLTNIS VON GEMEINWOHL UND EINZELWOHL

Ausgangspunkt in der Bestimmung des Verhältnisses zwischen Individuum und Gemeinschaft ist der Begriff des Gemeinwohls. Im Grunde unterscheiden sich darum die verschiedenen Sozialdoktrinen, d. h. die Lehren über die Beziehungen zwischen Individuum und Gemeinschaft, nach der Lehre vom Gemeinwohl. Was ist das Gemeinwohl: Ein bloßes Resultat des Wohles aller einzelnen? Oder ein neuer Wert, wesentlich verschieden vom Wert der vielen einzelnen? Wenn das letztere, sind diese verschiedenen Einzelwerte im Gemeinwohl mitenthalten oder ist das Gemeinwohl im Wohl des einzelnen begriffen?

§ 1. Die Definition des Gemeinwohls

Der lateinische Ausdruck „*bonum commune*“ muß in der Untersuchung über das Gemeinwohl führend sein, weil er im Vergleich zu den modernen Sprachen der weiteste und umfassendste ist und weil die Diskussion über das Gemeinwohl im Laufe der Geschichte um die lateinische Terminologie kreiste. Im Hinblick darauf, daß dieses Buch für ein internationales Publikum geschrieben wird, ist es zudem auch unter diesem Gesichtspunkt geraten, vom Lateinischen auszugehen.

Der Ausdruck „*bonum*“ (Gut) deutet darauf hin, daß dasjenige, das als Gemeinsames (*commune*) bezeichnet wird, in der Zielordnung liegt. Es ist etwas Gemeinsames, das mehrere erstreben, erstreben im

weitesten Sinne als Wollen. Um dieser Bewandnis des Ziel-seins willen braucht das bonum commune nicht notwendig, wie etwa die gemeinsame menschliche Vollendung, ein inneres Gut der Menschen zu sein. Ja, je weniger das bonum commune im Menschen liegt, desto leichter wird sein Charakter als Gemeinsames sichtbar, weil die innermenschlichen Güter sich zu guter Letzt in eine Vielheit aufteilen und so das Gemeinsame zu verlieren scheinen. Doch werden wir sehen, daß gerade diese Güter in einer besonderen Weise in das Gemeinsame einbezogen werden müssen, wenn man überhaupt zum Verständnis der menschlichen Gesellschaft vordringen will.

I. Das bonum commune als äußeres Gut und objektives Geschehen

1. Das bonum commune als äußeres Gut

Gegenstände, äußere Güter, wie Häuser, ein Stück Land, werden bonum commune genannt. Man meint damit nicht, daß die Dinge als Seinseinheiten bereits aus sich gemeinsam seien, sondern daß das Besitzrecht, Eigentumsrecht oder Genußrecht über sie mehreren Menschen zusteht. Sie sind also als gemeinsames Ziel von rechtlichen Handlungen mehrerer Menschen Gemeingüter. Immerhin ist ein solches äußeres Gut, sofern es Zielpunkt gemeinsamer Besitzaktion ist, ein wahres bindendes, gemeinschaftsbildendes Gut. Das betreffende äußere Gut ist also als Gegenstand gemeinsamen Besitzrechtes (oder Eigentumsrechts, Nutzrechts usw.), ein Ordnungsprinzip der Menschen untereinander. Das Besitzrecht gehört als solches allen gemeinschaftlich zu, der einzelne übernimmt dabei nur Teilfunktion.

Sofern das Besitzrecht nicht per denominationem in die Sache verlegt (*ius obiectivum*), sondern streng als Vollmacht über eine Sache verstanden wird (*ius subjectivum*), gehört es unter die zweite Form des Begriffes vom bonum commune (vgl. unten Nr. II.).

Unter das bonum commune als äußeres Gut fallen auch die Wirtschaftsprodukte, sofern sie Gegenstand gemeinsamen Rechtes oder überhaupt gemeinsamer Zielsetzung sind. Man braucht zunächst gar nicht an eine Rechtshandlung zu denken. Es genügt, daß mehrere

dasselbe Produkt zum Ziel der Handlung nehmen. Jeder übt dabei naturgemäß nur Teilfunktion aus. Daraus ergibt sich von selbst die gegenseitige Koordination unter den Handelnden, eine Koordination, die naturgemäß rechtlichen Charakter hat, wie noch gezeigt werden wird.

Wichtig ist, daß diese Güter deswegen, weil sie Zielpunkt des Strebens mehrerer sind, Gemeingüter werden. Jedes in sich als Einheit bestehende oder gedachte Gut übernimmt demnach die Funktion eines sozialen Bindegliedes in dem Augenblick, wo es Ziel des Handelns mehrerer ist. *Thomas* hat darum überaus treffend gesagt: „Oporet esse unionem affectus inter eos quibus est unus finis communis¹.“ Aus diesem Grunde konnte er selbst Gott als bonum commune aller Menschen nennen². Man könnte zwar sagen, daß Gott als einziges Wesen von mehreren angestrebt werden kann, ohne einer rechtlichen Aufteilung zu verfallen. Das stimmt. Andererseits aber hat Gott durch seine Selbstmitteilung in der Schöpfung bewiesen, daß seine Liebe allen gehört. Die Hinwendung des Geschöpfes zu Gott ist nichts anderes als die Antwort auf die in der Schöpfung niedergelegte göttliche Intention. Aus diesem Grunde wird Gott als Ziel der menschlichen Handlung notwendigerweise auch zum sozial bindenden Faktor. Dieser Gedanke ist ungeheuer wichtig in der Rechtsphilosophie. Dort wird sich nämlich zeigen, daß das ewige Gesetz nicht nur ein Moralgesez ist, das an das einzelne Gewissen appelliert, sondern zugleich auch Organisationsprinzip der Menschen untereinander, also wahres soziales (rechtliches) Gesetz.

2. Das bonum commune als gemeinsames äußeres Geschehen

Man braucht nun nicht notwendigerweise an eine Substanz zu denken, wenn man vom bonum commune als einem äußeren Gut oder Wert redet. Ein ganzheitliches Geschehen, wie z. B. ein Konzert, ein Fußballwettspiel, ist ebenfalls Ziel des Handelns mehrerer, wo-

¹ CG III, 117.

² III CG 17 (Text-Anhang II [in Zukunft abgekürzt: T] 89); I Ethic lect. 2 (T 184); Quodlib. 1, 4, 8 (T 212); I 60, 5 ad 5 (T 237); I 103, 2 (T 247); I—II 109, 3 (T 284); III 46, 2 ad 3 (T 334) usw. Vgl. hierzu die vollkommene Darstellung bei A. P. VERPAALLEN, Der Begriff des Gemeinwohls bei *Thomas von Aquin*. 1954, 47—53.

durch die einzelnen gegenseitig, d. h. sozial verbunden, einander koordiniert sind. Unter diese Kategorie des bonum commune fallen auch alle wirtschaftlichen und kulturellen Veranstaltungen, sofern es sich dabei nicht um Erstellung einer gleichen Sache, sondern um eine einheitliche Leistung handelt, wie z. B. beim Transportwesen, bei der Erzeugung eines objektiven kulturellen Wertes. Zwar kommt man gerade bei den kulturellen Werten sehr nahe an das immanente bonum commune (vgl. unten Nr. II.) heran, doch gibt es kulturelle Werte, die als äußeres Ganzes betrachtet werden müssen.

Definition und Zusammenfassung (zu 1 und 2)

Das bonum commune kann also unter dem bisher gewählten Gesichtspunkt folgendermaßen definiert werden: *Äußere Güter oder Werte, sofern sie Ziel von Handlungen vieler sind, innerhalb deren der Einzelne mit seiner Handlung Teilfunktion ausübt.*

Wollte man diese Güter und Werte im einzelnen bezeichnen, dann bedürfte es einer ganzen Liste. Es fallen darunter, wie erwähnt, alle wirtschaftlichen Produkte, das Verkehrswesen mit seinen Institutionen, alle sozialen Einrichtungen wie Krankenhäuser, Ausbildungs- und Forschungsstätten, die rechtliche Organisation in jeder Hinsicht (wirtschaftlich, gesellschaftlich, staatlich), die Armee, Polizei usw.

Das „äußere“ bonum commune

verlangt ein weiteres bonum commune im Menschen

Bezeichnet man das Gemeinwohl als den „Inbegriff aller Voraussetzungen (Vorbedingungen) und Veranstaltungen (Einrichtungen) allgemeiner oder öffentlicher Art, deren es bedarf, damit die einzelnen als Glieder der Gesellschaft ihre irdische Bestimmung zu erfüllen und durch Eigentätigkeit ihr irdisches Wohlergehen erfolgreich selbst zu schaffen vermögen“, dann versteht man es im Sinne der äußeren Güter und des äußeren Geschehens, als äußeres Ziel gemeinsamer Handlung. Inwieweit das Gemeinwohl wirklich auf die Entfaltung der einzelnen Glieder abzielt, darüber wird später disputiert werden.

In der besagten Definition sind nicht nur die wirtschaftlichen, sondern auch die kulturellen äußeren Bedingungen ausgesprochen.

Faßt man unter den Voraussetzungen und Institutionen nur die materiellen, dann hat man als das wirtschaftliche bonum commune auch hier nur ein äußeres Gut und äußeres Geschehen.

Der Gemeinwohlbegriff erschöpft sich jedoch nicht in diesen äußeren Bedingungen, erst recht nicht in den wirtschaftlichen äußeren Bedingungen. Das bonum commune liegt noch tiefer. Selbst das wirtschaftliche bonum commune, die sogen. Wohlfahrt, kann nicht allein in der möglichst reichlichen Beschaffung materieller Nutzgüter liegen. Das bonum commune, auch das wirtschaftliche, wird im letzten Sinne im Menschen selbst verwirklicht, wie im folgenden ausgeführt wird.

II. Das Gemeinwohl als immanentes Gut der Gemeinschaftsglieder

Das Gemeinwohl kann — und dieser Gedanke ist für die Sozialethik vordringlich — auch *in* den Menschen sein. In dieser Weise wird die allgemeine Wohlfahrt im Sinne des Wohlergehens aller als Gemeinwohl bezeichnet. Es handelt sich hierbei nicht mehr um eine ungeteilte Sache, um irgendein einmaliges, einziges Ereignis, auch nicht um eine gemeinsame Institution, sondern um ein Sein, das als solches Gemeinsamkeit besagt und in den Gliedern bei voller Berücksichtigung ihrer Verschiedenheit verwirklicht ist. Indem z. B. eine Sportgemeinschaft nicht etwa nur den Sieg erstrebt, sondern vor allem die körperliche Ertüchtigung ihrer Mitglieder, strebt sie nach einem Gemeinwohl, das sich gewissermaßen aufteilt in die vielen Einzelwohle, jedoch nicht mit dem Einzelwohl dieses oder jenes Mitgliebes identifiziert wird.

Die entscheidende Frage in dieser Fassung des Gemeinwohlbegriffes wird dann sein, ob es sich um etwas Wirkliches handle oder nur um einen „Begriff“, der vielen gemeinsam zuerkannt wird, während die Wirklichkeit des Gemeinwohls selbst nur in den vielen Einzelwohlen bestände.

Entsprechend der Antwort auf diese Frage gliedert sich dieser Gemeinwohlbegriff in eine doppelte Auffassung:

1. Der verfälschte Gemeinwohlbegriff des Individualismus

Das Gemeinwohl wird vom Individualismus als Resultat des Wohles aller Einzelpersonen bezeichnet, also gewissermaßen als die Summe des Wohles aller. Danach bestände zwischen Gemeinwohl und Einzelwohl kein wesentlicher, sondern nur ein numerischer Unterschied. Der von *Bentham* formulierte Liberalismus bekennt sich zu dieser Auffassung: das bestmögliche Wohl der größtmöglichen Zahl.

2. Das Gemeinwohl als eigener Wert, unterschieden vom Einzelwohl

Das Gemeinwohl, obwohl in allen Gliedern der Gemeinschaft verwirklicht, bedeutet einen wesentlich eigenen Wert, unterschieden vom Einzelwohl, auch von der Summe der Einzelwohle aller. In diesem Sinne sind z. B. die Kulturwerte Gemeinwohl. Als Kulturwert wird dabei nicht irgendein Kunstwerk bezeichnet, sondern die innere kulturelle Bildung der Gesellschaftsglieder. Und dies auch nicht, insofern jeder einzelne Mensch für sich als Person einen bestimmten Bildungsgrad besitzt, sondern insofern dieser an sich je verschiedene Bildungsgrad des einzelnen eine Teilfunktion im gesamten Bildungsgefüge der Gesellschaft darstellt³.

Man wird natürlich einwenden, daß diese Auffassung platonisch-illusorisch sei. Denn die Bildung sei stets Eigenbesitz eines jeden einzelnen, nicht der Gesellschaft. Darauf kann man erwidern, daß z. B. das Milieu auch nicht bloß der Durchschnitt aus vielen einzelnen geistigen Haltungen und Anschauungen sei, sondern der geistige Stand gegenseitiger Beziehungen. Im gleichen Sinne ist die Kultur der aus der Bildung der Gesellschaftsglieder hervorgehende gegenseitige Austausch. Es handelt sich also nicht nur um die Bildung dieses und jenes Menschen, sondern um die Wechselwirkung, die sich aus dem Bildungsstand der vielen ergibt und die Bildung der vielen zu einem Ganzen formt. Der Philologe mag für sich selbst in seinem Wissen eine persönliche Befriedigung finden. Philologie allein ist aber ohne Dienstleistung an die andern Geisteswissenschaften, besonders die

³J. MESSNER, *Kulturethik mit Grundlegung durch Prinzipienethik und Persönlichkeitsethik*. Innsbruck 1954.

Geschichte, unfruchtbar. Die Nur-Spezialisierung wird zur Verzerrung. Der einzelne mag Spezialist bleiben im Hinblick auf die wachsende Unmöglichkeit, daß die Gesamtheit der Wissensgebiete von einem einzelnen beherrscht wird. Er wird aber sein Spezialistentum durch geistigen Austausch in den Dienst des Gesamtwissens und der Gesamtkultur stellen, wenn er aus Verantwortung seine Wissenschaft betreibt.

Die Kultur ist also zwar ein Wert, der den einzelnen Menschen vervollkommnet. Sie ist aber zugleich auch ein Wert, der die Menschen untereinander zu erhöhter geistiger Wechselwirkung zu befähigen imstande ist. Der Kulturwert wird so zum gemeinsamen Objekt gemeinsamen Strebens, und damit zum Gemeinwohl. Jeder einzelne übernimmt dabei eine Teilfunktion. Das Gemeinwohl ist also real im Sinne eines Realwertes, allerdings in den einzelnen Gliedern der Gemeinschaft verwirklicht. Es besagt aber nicht nur die Summe der Lebensgüter und der Wohlfahrt der einzelnen. Es ist wesentlich vom Einzelwohl verschieden. Darum spricht *Thomas* von dem spezifischen Unterschied zwischen Einzelwohl und Gemeinwohl (vgl. unten).

Indem die Vertreter aller Kulturbereiche miteinander in geistigem Austausch stehen, vollziehen sie eine Gesamtleistung und schaffen einen Gesamtwert, der weit über die Individualleistung und Individualbildung hinausgeht. Sie erfüllen so das, was dem Menschen an sich aufgetragen ist, nämlich die sichtbare Welt geistig zu beherrschen. Bei dieser Weltbeherrschung ist nicht an ein äußeres Tun zu denken (Gemeinwohl als objektives Geschehen), sondern an die geistige Aufnahme und Verarbeitung durch die Menschen in gegenseitiger Abstimmung.

Das Einzelwohl ist dagegen das Glück und Wohlbefinden des einzelnen Menschen, insofern dieser das ihm eigene letzte Ziel erstrebt, das nur ihm als Individuum und Person gehört.

Zwar bringt auch das Gemeinwohl dem einzelnen Glück, wenn er im Ganzen seinen Posten ausfüllt. Jedoch wird dann bereits die individualethische Ausrichtung ins Auge gefaßt, da der einzelne betrachtet wird, insofern er um seiner persönlichen Vollkommenheit willen die ihm aufgetragene Teilfunktion im Ganzen erfüllt. Wenn der Tormann bei einem Fußballwettspiel sich über seine persönliche Leistung im Spiel freut, ist dies seine individuelle Freude. Seine soziale Leistung besteht darin, sich als integrierenden Teil der Mann-

schaft zu betrachten und als solcher das Spiel als Ganzes und damit den Erfolg und den Jubel der ganzen Mannschaft zu beabsichtigen. Aus dieser Haltung gewinnt er dann seine besondere persönliche Genugtuung.

Es sei nur am Rande erwähnt, daß, wie aus dem bisher Gesagten hervorgeht, das Personale einen sozialen Bezug hat, daß also Personal und Sozial nicht Opponenten sind. Andererseits aber besteht ein eindeutiger Unterschied zwischen individualethischem und sozialethischem Gesichtspunkt. Und es handelt sich nicht nur um verschiedene Betrachtungsweisen, sondern auch um verschiedene Zielsetzungen und damit Wertschätzungen.

Wir können also als Definition das immanenten bonum commune aufstellen: **Die menschliche Vollkommenheit als gemeinsames, die einzelmenschlichen Vollkommenheiten als Teile umfassendes Ziel einer Vielheit von Menschen.**

Da die menschliche Vollkommenheit als solche von der „Allgemeinen Ethik“ (also der Personalethik als solcher, die nicht mit der Individualethik identisch ist, sondern *vor* dieser steht; vgl. Kap. 4, Art. 3), vorgezeichnet wird, kann man das Gemeinwohl streng als *sozialethisches* Objekt auch definieren: **Das Gemeinwohl ist das personale Wohl vieler Einzelmenschen, sofern es nur mit gemeinsam angewandten Mitteln erstrebt werden kann.**

Der Begriff der Teilfunktion ist unentbehrlich im Gemeinwohlbegriff

Der Begriff der Teilfunktion wird hier genannt, um das Mißverständnis zu verhüten, als ob etwa das Streben vieler Menschen nach gleicher, aber je eigener Vollkommenheit schon den Begriff des Gemeinwohles erfüllen würde. Wenn z. B. viele Menschen zu gleicher Zeit, unabhängig voneinander jeder je für sich, das Gelübde ablegen, nach Vollkommenheit zu streben, dann begründet diese Gleichheit des Zieles noch lange nicht eine Gemeinschaft, deutet demnach noch lange nicht auf ein Gemeinwohl hin. Wenn aber diese Menschen das inhaltlich selbe Gelübde zugleich als gemeinsames Treugelöbnis ablegen in der Form, daß sie gemeinsam dieses Ziel anstreben wollen, so daß derjenige, der seine eigene Vollkommenheit vernachlässigt, von den andern der Untreue und des Vertragsbruches bezichtigt werden kann, dann entsteht ein wirklicher Gemeinwert.

In dieser zweiten, sozialen, Form wird das Vollkommenheitsgelübde in den religiösen Orden abgelegt. Obwohl ganz personal in der letzten Ausrichtung, stellt doch jeder seinen Entschluß zugleich in die Gemeinschaft. Es stehen also alle im gegenseitigen Austausch ihrer persönlichen Vollkommenheit. Der Müde und Lässige verfehlt sich also nicht nur gegen seine persönliche Vollkommenheit, sondern auch gegen die Gemeinschaft, da er seine Weggenossen um den Reichtum beraubt, den er durch sein eigenes Streben zum Ganzen beigesteuert hätte.

Übrigens ist in dieser Weise die kirchliche Gemeinschaft als „Corpus Christi mysticum“ zu begreifen, mit dem Unterschied, daß statt des Gelübdes das durch das Sakrament der Taufe besiegelte Treugelöbnis zu Christus den Eintritt in diese Gemeinschaft bedeutet. Darum verfehlt der Abtrünnige nicht nur seinen eigenen Weg, sondern beraubt den Gesamtorganismus um jenen Lebensreichtum, den er hätte leisten sollen.

III. Das Verhältnis zwischen dem Gemeinwohl

als objektivem Geschehen und dem Gemeinwohl als den
Gesellschaftsgliedern immanentem Gut

Sehen wir einmal von dem einen äußeren Gut, das Ziel und Sinn aller geschaffenen Dinge ist, nämlich Gott, ab, dann müssen wir sagen, daß das Gemeinwohl als äußere Unternehmung dem immanenten Gemeinwohl zu dienen hat. Die Wirtschaftsordnung hat als eigentliches Ziel das materielle Wohlergehen der Gemeinschaftsglieder, und zwar der Gemeinschaftsglieder, sofern sie im Ganzen stehen, nicht insofern sie in ihrem ganz privaten Eigenwohl verstanden werden (vgl. hierzu § 2 über das Verhältnis von Gemeinwohl und Einzelwohl). In der Wirtschaftsordnung kann man also nicht nur die wirtschaftstheoretisch einwandfreie Abwicklung eines vermeintlich freien Marktes erblicken. Ihr Ziel ist das Welfare, die Wohlfahrt des menschlichen Lebens, sofern es den vielen einzelnen Individuen zwar immanent, aber doch gemeinschaftlich ist. Um dieser Ausrichtung willen kann die Wirtschaftsordnung im letzten Entscheid nur von der

Sozialethik, genauer gesagt: der Wirtschaftsethik⁴, her bestimmt werden. Die Sozialethik umschreibt die allgemeine innermenschliche Wohlfahrt und gibt von hier aus das Ziel allen Wirtschaftens an.

Dieses immanente bonum commune ist Prinzip der Verteilung des Sozialproduktes. Von ihm stammt die Bestimmung, wem der Ertrag der einzelnen Produktionsfaktoren zuzuteilen ist. Wenn darum das Privateigentum zum Ausgangspunkt dieser Zurechnung gemacht wird, dann geschieht dies nicht etwa aus einem angeblich a priori geltenden individualrechtlichen Gesichtspunkt, sondern um der Wohlfahrt der Gesellschaft als Ganzem, also um des immanenten wirtschaftlichen bonum commune willen. Wir werden in der Wirtschaftsethik sehen, daß die Privateigentumsordnung als Wirtschaftsprinzip gerade aus *sozialethischen* Gründen gefordert wird. Darum bleibt das Privateigentum, so sehr es mit der individuellen Person in Zusammenhang stehen mag, dem immanenten Gemeinwohl, der Wohlfahrt der Gesellschaft als Ganzem unterstellt.

Mit andern Worten: die Wirtschaftsordnung als äußeres Geschehen dient der Wirtschaftsgesellschaft als Ganzem, also der *in* allen Gesellschaftsgliedern zu verwirklichenden gemeinsamen Wohlfahrt.

Man könnte hier einwenden, daß dadurch Sozialpolitik und Wirtschaftspolitik durcheinandergeworfen würden. Jedoch nur scheinbar. Zwar sind wir heute gewohnt, z. B. die Frage der Kinderzulagen, der sozialen Sicherheit (Alters- und Hinterbliebenenversicherung, Arbeitslosenversicherung usw.) als eine sozialpolitische Maßnahme zu bezeichnen. Im Grunde genommen sind dies wirtschaftspolitische Unternehmen, weil sie unmittelbar das Ziel der wirtschaftlichen Ordnung angehen: materielle Wohlfahrt der in Gemeinschaft lebenden Menschen. Zu der Wirtschaftsgesellschaft gehören nicht nur die unmittelbar im Arbeitsprozeß stehenden Menschen, sondern auch diejenigen, die mit ihnen in natürlichem Zusammenhang stehen (Familienangehörige), und auch diejenigen, die einstmals die augenblickliche Wirtschaft aufgebaut haben (die Alten und Gebrechlichen).

Daß diese genannten sozialen Unternehmungen dennoch der Sozialpolitik und nicht der Wirtschaftspolitik zugerechnet werden, hat seinen Grund in der Tatsache, daß die Wirtschaftsethik das Privateigentum zum Prinzip der Wirtschaftsordnung erklärt. Von

⁴ Sozialethik ist der allgemeine Begriff, der sowohl die Wirtschaftsethik, wie die Ethik der sozialen Ordnung („Sozialethik“ in einem ganz engen Sinne!) und die Staatsethik umfaßt. Vgl. Kapitel 12.

diesem Prinzip her fallen dann alle wirtschaftlichen Fragen, die der rechtlichen Teilung in Kapital und Arbeit übergeordnet sind, in die soziale Sphäre. Ihre ideelle Heimat ist aber eigentlich die Wirtschaftsordnung, weil diese an sich grundsätzlich auf das wirtschaftliche Wohl der ganzen Gesellschaft ausgerichtet ist. Diese Überlegungen werden später wichtig, wenn es um die Frage geht, wer eigentlich die sozialen Anliegen materieller Art zu tragen habe.

Was von der Ausrichtung der Wirtschaftsordnung auf das immanente Gemeinwohl gesagt worden ist, gilt für alle gesellschaftlichen Veranstaltungen und Unternehmungen, auch rein sozialer, also kultureller und sittlicher Art. Es gilt also auch vom Recht als letztem Organisationsprinzip der Gesellschaft.

Natürlich ist das immanente Gemeinwohl sehr schwer feststellbar. Die Gesellschaft kann nicht kontrollieren, ob jeder einzelne als Teil seine menschlichen Werte in ausreichendem Maße in den Dienst des Ganzen stelle. Der Verteilungsschlüssel der innermenschlichen Leistungen ans Gemeinwohl ist nur zu ermitteln, wenn man die physischen und geistigen Qualitäten des einzelnen kennt. Wer könnte sich diese Allwissenheit zutrauen? Wir werden auf diese Frage nochmals zurückkommen.

Es ist daher verständlich, daß sich die Gesellschaft in der Besorgung des bonum commune stets an die Schaffung der äußeren Güter und Lebensbedingungen hält. **Das Institutionelle nimmt darum in der Praxis einen vordringlichen Platz ein.**

Andererseits kann man die wesensnotwendige Bindung der Institutionen an das immanente Gemeinwohl nicht leugnen. Es wäre verhängnisvoll, wollte man z. B. die rechtliche Organisation völlig von der absolut geltenden ethischen Aufgabe der Gesellschaft trennen. Die Ehegesetzgebung wäre auf schiefer Ebene, wenn sie grundsätzlich auf die Orientierung am immanenten bonum commune der Ehe (= totalmenschliche Lebensgemeinschaft von Mann und Frau) verzichten würde. Äußere Institutionen ohne Blick auf das immanente bonum commune, d. h. auf das *eigentliche Gemeinwohl*, sind hohl. *J. Messner* hat sehr treffend das äußere bonum commune, d. h. das Institutionelle, als ein reines Mittel der eigentlichen gesellschaftlichen Kooperation bezeichnet: „Eine Gesellschaft kann mit vollkommenem Wirtschaftsapparat ausgestattet sein, und doch mag ihr Gemeinwohl in nur geringem Grade verwirklicht sein. Die ...

Institutionen sind Güter der Gesellschaft und besitzen den Charakter eines Mittels im Dienste des Gemeinwohls, nämlich der geistigen, physischen und materiellen Wohlfahrt der Gesellschaftsglieder in ihrer Gesamtheit⁵.“

§ 2. Das Verhältnis von Gemeinwohl und Einzelwohl

In der Sozialethik wird naturgemäß die Frage entscheidend, ob Gemeinwohl und Einzelwohl zusammenfallen. Wenn nicht, dann stellt sich sogleich das Problem, ob Gemeinwohl und Einzelwohl zwei Kreise sind, die sich wenigstens zum Teil decken, oder ob sie nebeneinanderstehen, sich höchstens leicht berührend.

Unter Einzelwohl verstehen manche ein „Privatwohl“, das mit der Gesellschaft nichts zu tun hat. Man denkt sich also das Private gegen das Gemeinsame abgetrennt. Ein persönliches Gut wird mit dem Augenblick als bedroht erachtet, sobald man es in die Gemeinschaft eintaucht. Da man das Soziale als das Mitteilbare bezeichnet, muß man die Person als nicht sozial betrachten, da sie ihrem Sein nach eben nicht mitgeteilt werden kann (vgl. unten Art. 2, III, 1: Das bonum humanum und die species humana).

Es geht nun hier nicht um die inhaltliche Bestimmung, inwieweit in der Wirklichkeit die menschliche Natur und Person ins Gemeinwohl der Menschheit einverwoben sind, sondern um die begriffliche Abklärung, in welcher Weise man Einzelwohl von Gemeinwohl überhaupt unterscheiden kann und in welchem Verhältnis die beiden stehen können.

1. Das individualethische Einzelwohl und das Gemeinwohl

Der Begriff „Einzelwohl“ hat einen dreifachen Sinn. Er bezeichnet

1. den Gegenstand individualethischen Handelns,
2. das letzte personaethische Ziel jeglichen sittlichen Tuns, sowohl des individualen wie des sozialen,
3. einen Ausschnitt aus dem Gemeinwohl, nämlich das Wohl des einzelnen Gesellschaftsgliedes streng unter dem Gesichtspunkt des Gliedseins.

⁵ J. MESSNER, Naturrecht, 133.

Um die erste Fassung des Begriffes „Einzelwohl“ geht es zunächst. Die beiden andern werden nacheinander in den folgenden Punkten (2 u. 3) besprochen.

Das Einzelwohl als Gegenstand individualethischen Handelns ist das personale Ziel des Einzelmenschen, sofern es mit Mitteln erstrebt wird, die ausschließlich vom Individuum her bestimmt werden. In dieser Weise aufgefaßt, ist das Einzelwohl gegen das Gemeinwohl abgehoben, „kontradinguiert“.

Es ist niemals Aufgabe der Gemeinschaft, diesem oder jenem Privatmann zu dienen. Die Gemeinschaft muß lediglich die ganz individuelle Sphäre in ihrer Eigenberechtigung belassen. Man kann von der Gemeinschaft keine positive Leistung für Zwecke verlangen, die ausschließlich privat und als solche außerhalb der Gemeinschaft bleiben wollen. Wenn also die Gemeinschaft sich streng an jenes Objekt hält, das gemeinsames Gut aller ist, und sich in die private Sphäre nicht einmischt, hat sie ihre Aufgabe gegenüber dem Individuum als solchem erfüllt. Das gegen das Gemeinwohl kontradinguierte Privatwohl kann keineswegs eine Förderung oder Dienstleistung von der Gemeinschaft erwarten, weil es gar nicht im Gemeinwohl enthalten ist. Es ist vielmehr das Individuum selbst, welches in seiner höchsten privaten Sphäre aus dem Gemeinwohl für sich das zur letzten persönlichen Vollendung ummünzt, was es unter anderm Gesichtspunkt als Teil der Gemeinschaft gewonnen hat.

Ein Sportverein, der sich die körperliche Ertüchtigung seiner Mitglieder zum Ziel gesteckt hat, hat nur in diesem sportlichen Bereich, in welchem der einzelne sich als Teil der sportlichen Organisation unterwirft, Pflichten und Rechte. Die restlichen, privaten Anliegen des Mitgliedes gehören nicht zu seinem positiven Aufgabenbereich. Sie bilden gewissermaßen die negative Seite seines Tuns, nämlich den Bereich der Nichteinmischung. Die Auswertung der körperlichen Tüchtigkeit zum Zweck geistigen Fortschrittes ist der privaten Initiative des einzelnen überlassen.

Anders verhält es sich allerdings, wenn ein Sportverein grundsätzlich weltanschaulich ausgerichtet ist, z. B. körperliche Ertüchtigung seiner Glieder im Hinblick auf die sittlich-religiöse Beherrschung der Leidenschaften erstrebt. In diesem Fall erklärt aber der einzelne, daß er diese sittlich-religiöse Ausrichtung nicht nur als seine private Angelegenheit anzusehen gewillt ist, sondern als ein Gemeingut aller

betrachtet. Der einzelne kann diese im sportlichen Tun mitgesetzte religiöse Intention nicht mehr als „Einzelwohl“ gegen das „Gemeinwohl“ kontradistinguieren.

2. Das Einzelwohl als letztes personalethisches Ziel und seine Beziehung zum Gemeinwohl

Die besprochene Abgrenzung zwischen individualethischem Einzelwohl und Gemeinwohl gehört, wie dargestellt, in die Ordnung der Mittel im Hinblick auf das letzte Ziel des Menschen. Die Moralität der Handlung selbst, sowohl der individualen wie der sozialen, ist stets nur eine, nämlich die des einzelnen Menschen (vgl. Kap. 9, II). Die subjektive Motivierung auch der sozialen Handlung erfolgt aus der letzten Zielsetzung des Menschen, die eigene, ganz persönliche und individuelle Vollendung zu suchen.

Damit stehen wir vor einem neuen Begriff von Einzelwohl. Dieses Mal handelt es sich nicht mehr um das Einzelwohl in der Ordnung der Mittel, sondern um jenes Einzelwohl, das letztes Ziel jeglichen sittlichen Tuns ist. Dieses Einzelwohl kann nicht vom Gemeinwohl abgehoben, sondern muß in die Sozialethik mithineingenommen werden.

Dennoch wird darum die Sozialethik nicht zur Individualethik, weil das Personale als Personales aller Gesellschaftsglieder zum *Gemeingut* erhoben wird.

Die Tatsache, daß die Individualethik der Mittelordnung und die Sozialethik in der gleichen personalen Ethik verankert sind, fordert ein sorgsames, gegenseitiges Abstimmen der individualen und der sozialen Ordnung dort, wo die beiden sich berühren.

Nehmen wir als Beispiel den Besitzer eines kleinen Handelsgeschäftes, etwa eines Kolonialwarengeschäftes. Der Kaufmann, der Besitzer dieses Geschäftes ist, strebt nach dem möglichst großen individuellen Erfolg seines Betriebes. Andererseits muß er sich darüber Rechenschaft geben, daß es im Rahmen der Gesamtwirtschaft sinnlos ist, sein Geschäft noch weiter aufrecht zu erhalten, wenn es unrentabel und aus irgendwelchen Gründen konkurrenzunfähig ist. Der Besitzer wird doch von seinen Kunden nicht erwarten können, daß sie bei ihm zu einem viel teureren Preis kaufen, während sie nebenan bei einem tüchtigen Kaufmann viel billiger an die Waren kommen. Er

wird also auch vom individualethischen Standpunkt aus sagen müssen, daß die Weiterführung seines Geschäftes ein sittlicher Unfug ist. Die sozialetische Forderung, nämlich die vom Gemeinwohl diktierte Auflösung des Betriebes, wird zur Grundlage der individualethischen Entscheidung, daß die Befriedigung des Erwerbstrebens nicht mehr mit Hilfe des Kolonialwarengeschäftes vorzunehmen, daß also das Geschäft aufzugeben ist. Indem der Kaufmann seinen Betrieb um des Gemeinwohles willen aufgibt, handelt er sozialetisch, insofern er aber auf neue Weise sein individuelles Wohlergehen anstrebt, handelt er individualethisch.

Ein etwas „aufregenderes“ Beispiel für die Einordnung individualethischen Wollens unter das sozialetische Motiv bespricht *Thomas von Aquin* in der *Summa theologica* (I-II 19,10)⁶. Es geht dabei um einen Familienvater, der wegen Räuberei vom Richter zum Tode verurteilt worden ist. Wie hat sich die Frau des Familienvaters ethisch zu verhalten? Soll sie das Todesurteil beklagen? Wenn ja, dann ergibt sich die Frage, ob sie das Todesurteil, das als unbestreitbar gerecht bezeichnet wird, verabscheuen darf.

Für Thomas steht außer Zweifel, daß „der menschliche Wille im Hinblick auf ein Einzelgut nur dann in der rechten Ordnung steht, wenn er dieses Einzelgut auf das Gemeingut als auf das Ziel hindordnet“ (a. a. O.). Da das gerichtliche Urteil, das ein Urteil im Hinblick auf das Gemeinwohl darstellt, zu Recht besteht, muß also die Frau des Räubers sich damit abfinden. Dennoch wird das individuelle Streben, gemäß welchem die Familienmutter den Tod ihres — wenn gleich gerecht verurteilten — Mannes beklagt, nicht verworfen. Aber diese Klage bleibt gegenüber der Einordnung ins Gemeinwohl doch unwirksam, da die Frau keinerlei Gewaltmaßnahmen zur Befreiung ihres Mannes treffen darf.

Die beiden angeführten Beispiele beweisen klar, wie die Individualethik sich in die Sozialetik einfügen muß.

Andererseits kann auch die Sozialetik nicht völlig von der Individualethik absehen. Eine Gesellschaft kann z. B. von einem einzelnen kein Opfer verlangen, das über seine sittliche Leistungskraft hinausgeht. Aus diesem Grunde gehört die Gewissensfreiheit des einzelnen als einzelnen zum Grundbestand des gemeinschaftlichen Lebens.

⁶ Vgl. den Text in Textanhang II, Nr. 257.

3. Das Einzelwohl als Teilfunktion des Gemeinwohls

Das Einzelwohl läßt sich nicht nur vom individualethischen, sondern auch, wie wir gesehen haben, vom sozialetischen Motiv her betrachten. Im dargestellten Beispiel des Kleinkaufmanns ist unter diesem Gesichtspunkt die Liquidierung des Betriebs und der darauf folgende Berufswechsel als das Wohl des Kaufmanns anzusprechen. Das Einzelwohl bedeutet also soviel wie einen Ausschnitt aus dem Gemeinwohl als Ganzem.

Wir können nun das Verhältnis zwischen diesem so gefaßten Einzelwohl und dem Gemeinwohl am besten erkennen, wenn wir die verschiedenen möglichen Beantwortungen auf die Frage überdenken: Kann das (immanent in allen Gliedern sich findende) Gemeinwohl dem einzelnen dienstbar gemacht werden?

Drei Antworten sind hier denkbar: 1. Ein einzelner sagt: Das Gemeinwohl hat „mir“ zu dienen. 2. Alle einzelnen fordern — und zwar jeder für sich —: Das Gemeinwohl hat „mir“ zu dienen. 3. Alle einzelnen erklären: Das Gemeinwohl hat „uns“ zu dienen, wobei die Mehrzahl „uns“ nicht einfach die Summe aller einzelnen sein kann (denn sonst hätten wir den Fall Nr. 2), sondern die Mehrzahl als eine Ganzheit bezeichnet, innerhalb welcher der einzelne Teil nur Teilfunktion ausübt. In diesem dritten Fall haben wir es also nicht mehr mit dem vom Gemeinwohl abgehobenen kontradistinguierten Eigenwohl zu tun.

Die erste Art der Aussage ist offenbar falsch. Sie legt einen platten Egoismus an den Tag. Sie vergewaltigt das Gemeinwohl

Die zweite Aussage muß als ebenso falsch bezeichnet werden. Denn, wenn sich jeder einzelne darüber wirklich Rechenschaft gibt, daß alle so sprechen wie er, dann darf er nicht sagen: Das Gemeinwohl hat „mir“ zu dienen, sondern nur: „uns“. Auch hier handelt es sich nur um einen, und zwar geballten, Egoismus und Individualismus.

Es bleibt also nur die dritte Art der Aussage, wenn der Begriff des Gemeinwohls gewahrt bleiben soll.

Sobald man das Gemeinwohl als das je und je verschieden verwirklichte persönliche Wohl aller versteht, es also in verhältnismäßiger Verteilung in die Vielheit verlegt, ist die Forderung: „Das Gemeinwohl hat dem Einzelwohl zu dienen“, immanent im Gemeinwohl

schon definitionsgemäß erfüllt. Die Forderung an das Gemeinwohl nochmals zu stellen ist demnach illusorisch. Das Einzelwohl ist bereits im Ganzen, d. h. im Gemeinwohl als Teilfunktion enthalten. Das heißt also: **das Gemeinwohl besteht in der individuellen Vollkommenheit oder im individuellen Wohlergehen aller als aufeinander bezogener Personen.**

Man kann demnach nicht sagen, das Gemeinwohl sei die „Bedingung“ oder die „Voraussetzung“, wodurch einem jeden die Chance des Aufstieges und der persönlichen Vervollkommnung durch freie Tätigkeit geboten sei. Das Gemeinwohl *ist* vielmehr die Vollkommenheit freier aufeinander bezogener Persönlichkeiten und nicht nur die Bedingung des Aufstieges für alle. Nur so ist der Charakter einer übergeordneten Norm aller Gesellschaftsglieder gewahrt. Natürlich könnte man sich eine Gesellschaft vorstellen, die es nur darauf absieht, einem jeden die gleiche persönliche Chance zu geben. In diesem Falle würde sich aber das Gemeinwohl nicht mehr um die Benützung dieser Chance kümmern. Diese fiel aus dem Rahmen des Gemeinwohls heraus. Sie würde zu dem gegen das Gemeinwohl abgehobenen Einzelwohl gehören (im Sinne von Nr. 1 dieses Paragraphen). Vom *einzelnen* her gesehen allerdings ist die Einordnung in das Gemeinwohl immer die „Bedingung“ individueller Vollkommenheit.

Von vornherein steht also fest, daß das Gemeinwohl nicht vom freien Willen dieses oder jenes Gliedes bestimmt wird, sondern einen Gesamtwert darstellt, der die Gesellschaft als Ganzes formt.

Vorrangstellung des Gemeinwohls vor dem Einzelwohl

Das Gemeinwohl im besagten Sinne geht dem Wohl des Einzelnen (als Teil des Ganzen verstanden) stets voran. Jedes Glied der Gemeinschaft übernimmt seine Teilfunktion in der Überzeugung, daß es damit seine persönliche Vollendung schafft (sofern diese nämlich Teil des gemeinsamen Anliegens ist), entsprechend der Mahnung der Augustinusregel: „Je mehr ihr um das Gemeinwohl und nicht um euer eigenes Wohl besorgt seid, um so mehr werdet ihr erkennen, daß ihr selbst voranschreitet.“ Die Glieder der Gemeinschaft werden aufgefordert, als Teile zunächst das Ganze zu suchen, d. h. ihre Teilfunktion zu erfüllen, womit dann von selbst das Eigenwohl des

einzelnen mitgegeben ist. Das Eigenwohl der Teile ist im Ganzen mitenthalten (vgl. unten § 3: Die Analogie im Gemeinwohlbegriff).

Natürlich wird deshalb das Gemeinwohl nicht zum Wohl eines einzelnen Teiles. Dieses, d. h. das Wohl eines Teiles, ist vom Gemeinwohl real unterschieden, ihm aber nicht gegenübergestellt (kontradistinguiert), weil es ohne Gemeinwohl überhaupt nicht besteht.

So versteht man, warum *Thomas* für den ganzen Bereich des Gemeinwohls mit *Aristoteles* erklärt: „Der Teil ist das, was er ist, aus dem Ganzen, darum ist jegliches Gut des Teiles auf das Wohl des Ganzen ausrichtbar“ (II-II 58, 5).

Selbstredend ist der Mensch nicht nur Teil der natürlich menschlichen Gesellschaft. Doch um diese Frage ging es bis jetzt nicht. Es handelte sich vielmehr darum, das Verhältnis des Menschen formal, *sofern* er sozial, also Teil irgendeines Ganzen ist, zu dem Ganzen zu bestimmen, dem er angehört. Faßt man das Einzelwohl im personal-ethischen Sinne (als letztes Ziel menschlichen Strebens), dann ergibt sich selbstverständlich die Vorrangstellung des Einzelwohls⁷.

Kommunismus oder Universalismus?

Diese absolute Vorrangstellung des Gemeinwohls über das Einzelwohl, sofern dieses letztere als Teilfunktion verstanden wird, erweckt allerdings den Eindruck einer kommunistischen Gesellschaftsauffassung oder des Spann'schen Universalismus.

Gegen den Vorwurf kommunistischer Denkweise wird erwidert, daß bei formaler Gleichheit des Gemeinwohlbegriffes es noch darauf ankommt, welchen Inhalt, d. h. welches Menschenbild man damit verbindet. Im Kommunismus wird nicht der freie, sittliche Mensch mit seinem nach Gott offenen Geist in das Ganze eingesetzt.

Der Universalismus von *O. Spann* geht einzig von der allgemeinen Betrachtung des Ganzen und des Teiles aus und übersieht, daß es sich in der menschlichen Gesellschaft um ein bestimmtes Ganzes handelt, das nicht etwa mit einem biologischen Organismus verwechselt werden darf. Die Teile der Gesellschaft sind eigenständige menschliche Personen, die ihr je eigenes Ziel haben und mit dieser personalen

⁷ Vgl. J. MESSNER, *Naturrecht*, 146.

Zielsetzung im Gemeinwohl zusammengefaßt werden. *Spann* über-
sieht darum die analoge Sinnfülle des Gemeinwohlbegriffes, der reich
genug ist, um das individuell persönliche Eigenwohl aller mitaufzu-
nehmen.

Die praktische Seite der Lehre vom Vorrang des Gemeinwohls

Gesellschaft gibt es nie ohne Gemeinwohl. Die Gesellschafts-
glieder werden im Gemeinwohl nicht nur durch ein umgreifendes
Bindeglied umfaßt, sondern werden ihm auch untergeordnet. Selbst
wenn eine Gesellschaft auf dem Wege des Vertrages zwischen den
Gesellschaftsgliedern zustande kommen soll, muß sie ein den
einzelnen übergeordnetes Gemeinwohl konstituieren. Sogar *J.J. Rous-
seau*, der die natürliche Gesellschaft zur freien Institution herabge-
drückt hat, konnte diesem Wesenselement der Gesellschaft nicht
widersprechen.

Es wird also von dem Menschen zumindest soviel Moral verlangt,
daß er das Gemeinwohl der Gesellschaft, der er zugehört oder bei-
tritt, zu erhalten und ihm zu dienen sucht. Das Gemeinwohl ist stets
das höchste Prinzip, an dem nicht zu rütteln ist. Gegen das Gemein-
wohl gibt es keinen Einspruch und keinen Widerstand, auch nicht in
Form des Streikes (vgl. im Teil IV der Sozialethik: Der politische
Streik). Handlungen gegen das Gemeinwohl zielen auf Anarchie.

Alle individuellen Ansprüche gelten nur im Rahmen des Gemein-
wohls. Wenn darum der Staat den Arbeitsmarkt in der Wirtschafts-
politik im Hinblick auf das Gemeinwohl organisiert, dann sorgt er
für eine gesamtwirtschaftliche Ordnung im Sinne des Naturrechts
eines jeden auf Arbeit. Da aber dieses Naturrecht nicht ein isoliertes
Individualrecht, sondern vielmehr ein Recht des einzelnen im Ganzen
der Gesellschaft, also im Rahmen des Gemeinwohls ist, hat es wesent-
lich Teilfunktion. **Was also der einzelne mit seinem sogen.
subjektiven Recht verlangt, ist nichts anderes als der gerechte
Anteil seiner Teilfunktion im Ganzen.**

Von dieser Sicht her fällt manches Licht auf die beiden Verteidi-
gungsmöglichkeiten des subjektiven Rechts, die Klage gegen den
Staat und den Gewaltakt.

Wo das subjektive Recht positiv formuliert ist, richtet sich der
Benachteiligte mit seiner Klage gegen die Verwaltung oder sogar

gegen das Ganze, nämlich den Staat. Schon der primitive Menschenverstand weiß aber, daß alle Wünsche sich im Rahmen des Möglichen halten müssen (*ultra posse nemo tenetur*). Der Rahmen des Möglichen wird aber im sozialen Leben durch das Gemeinwohl abgesteckt.

Wo das subjektive Recht nicht positivrechtlichen Charakter hat, bleibt zu guter Letzt nur die Selbsthilfe. Auch hier muß Richtweiser jeder individuellen Aktion das Gemeinwohl sein, und zwar das Gemeinwohl, das vom Schöpfer dem Staate vorgezeichnet wurde. Im Hinblick auf diese Bindung wird der einzelne vor der Gewaltmaßnahme sich überlegen müssen, ob er schließlich nicht überhaupt jegliche Ordnung unmöglich macht (näheres in Teil V der Sozialethik).

4. Welchen Sinn hat der Satz: „Die Gemeinschaft ist um des Menschen willen da und nicht der Mensch um der Gemeinschaft willen da“?

Erste Bedeutung

Der vielfach als Schlagwort gebrauchte Satz, die Gemeinschaft sei um des Menschen willen da und nicht umgekehrt, womit man dem Überhandnehmen des Kollektivismus und Totalitarismus steuern will, hat zunächst die Bedeutung, daß das äußere *bonum commune*, das Institutionelle im Gemeinwohl, dem wahren, innermenschlichen Gemeinwohl zu dienen hat. Es stehen sich hier also nicht *bonum commune* und *bonum privatum* gegenüber, sondern zwei Arten des Gemeinwohlbegriffes. Die Notwendigkeit der Ausrichtung des institutionellen Gemeinwohls auf das immanente Gemeinwohl der Gesellschaftsglieder wurde bereits erörtert. In dieser Deutung ist der Satz also richtig.

Zum Institutionellen gehört aber unter gewissem Gesichtspunkt auch die Gemeinschaft selbst. Jede menschliche Gemeinschaft hat nämlich irgendwie den Charakter des Mittels zum Ziel. Denn sie besteht einzig um des Gemeinwohles willen (vgl. § 4: Das Gemeinwohl als Wesensform der Gesellschaft). Den natürlichen Gemeinschaften wie Ehe, Familie, Staat ist das Gemeinwohl durch den ewigen Gesetzgeber, den Schöpfer der Natur, auferlegt. In den freien Gemeinschaften wird das gemeinsame Ziel durch die die Gemeinschaft

gründenden Personen vorgeschrieben. Die Gemeinschaft nimmt daher im Hinblick auf das Gemeinwohl die Bewandnis einer Institution an. So ist jeder Staat eine Institution *zur* Erreichung und Verwirklichung des Gemeinwohls. Da in diesem Gemeinwohl jeder einzelne Mensch mit seiner sittlichen Vollendung mitenthalten ist, dürfte klar werden, daß die Staatsgemeinschaft um der Menschen, genauer gesagt: um des innermenschlichen Wohles aller im Staat zusammengeschlossenen Personen willen da ist.

Zweite Bedeutung

Man gibt aber diesem programmatischen Satz noch einen andern, von denjenigen, die ihn gebrauchen, meistens nicht verstandenen Sinn: Die Gemeinschaft dient dem Individuum. In dieser Weise ist der Sinn wohl richtig beabsichtigt, jedoch nicht korrekt oder zumindest verkürzt ausgedrückt. Das Gemeinwohl *ist* bereits das Wohl der Gemeinschaftsglieder — auch als Personen —, jedoch nur insofern die vielen als Teile im Ganzen stehen.

Die Gemeinschaftsglieder werden damit nicht kollektiviert, weil 1. das Gemeinwohl nicht eine homogene, sondern eine vielgestaltige analoge Wirklichkeit ist, welche die vielen wesentlich miteinschließt, und weil 2. das Gemeinwohl jenen Teil, welcher der Einzelperson ganz privat, d. h. außerhalb der Bewandnis „eines Teiles im Ganzen“ zukommt, überhaupt nicht berührt, sondern offenläßt.

Die Ansicht, wonach die Gemeinschaft dem Einzelnen zu dienen habe, in der Weise, daß ein jeder für sich in seiner ganz privaten Sphäre einen Vorteil aus der Gemeinschaft ziehen kann, ohne daß man irgendeine Vorstellung eines gemeinsamen Anliegens und einer gemeinsamen Tat damit verbindet, wäre ein Unding. Nur ein Parasit in der Gesellschaft könnte so denken. Wenn der einzelne wirklich Teil eines Ganzen ist, dann wird er dort, wo er Teil ist, dem Ganzen den Vorrang geben. Es gilt also immer, was *Thomas* (I-II 21, 3) sagt: „Jeder, der in einer Gesellschaft lebt, ist in irgendeiner Weise Teil und Glied des Ganzen der Gesellschaft“. Selbst eine Gemeinschaft, die sich zum Ziel setzt, jedem Glied freie Entfaltung seiner persönlichen, frei gewählten Zielsetzungen zu ermöglichen, muß noch ein echtes, verbindendes Gemeinwohl haben, eben den gemeinsamen Einsatz für die Freiheit *aller*, sonst ist sie keine Gemeinschaft, sondern

nur ein Haufen von Egoisten, von denen keiner dem andern traut. Damit kommen wir aber wieder auf die erste Deutung zurück: die Gemeinschaft dient zunächst dem Gemeinwohl und, insofern das Individuum im Gemeinwohl enthalten ist, auch diesem. In verkürzter Formulierung mag man diesen Sachverhalt ausdrücken: die Gemeinschaft dient dem einzelnen.

5. Der spezifische Unterschied zwischen Gemeinwohl und Einzelwohl⁸

Wenn *Thomas v. Aquin*⁹ vom spezifischen Unterschied zwischen Gemeinwohl und Einzelwohl spricht, dann nimmt er „Einzelwohl“ nicht im Sinne „des Teiles im Ganzen“, sondern als Wohl, das der einzelne mit selbstbestimmten Mitteln für sich anstrebt (im Sinne von Nr. 1). In dieser Weise ist das Gemeinwohl, wie bereits gesagt, grundsätzlich und wesentlich vom Einzelwohl unterschieden. Von den drei Ruderern, die mit den Wellen kämpfen, sucht jeder zunächst sein eigenes Leben zu retten (individualethische Zielrichtung). Von einem Gemeinwohl kann also noch keine Rede sein. Erst die neue Zielsetzung, das eigene Heil nur und ausschließlich im Rahmen der Rettung aller zu erstreben, macht die sozialetische Handlung aus. Es bedarf also einer neuen, wesentlich verschiedenen Zielsetzung, um zum Gemeinwohl zu kommen. Daß in der Folge der einzelne zur individual-personalen Sicherheit und somit zur Erfüllung seines Strebens nach Privatwohl gelangt, ändert an der Sachlage nichts. Die wesentliche Verschiedenheit zwischen Gemeinwohl und Einzelwohl hat nichts mit Gegensätzlichkeit zu tun. Gemeinwohl und Einzelwohl können, wie bereits dargestellt, sehr gut zueinander im Verhältnis der Unter- und Überordnung stehen.

Auf der Lehre vom spezifischen, d. h. wesentlichen Unterschied zwischen Gemeinwohl und Einzelwohl ruht der Nachweis der Autorität der Gesellschaft (vgl. unten Kap. 8).

Versteht man „Einzelwohl“ im Sinne des Wohles des Teiles, insofern er im Ganzen steht und zum Ganzen ausgerichtet ist, also die

⁸ Vgl. zu diesem Thema die klaren Darlegungen bei J. MESSNER, *Das Naturrecht*, 146.

⁹ II—II 58, 7 ad 2. Siehe den Text im Text-Anhang II, Nr. 307.

gute Eingliederung ins Ganze, dann besteht der wesentliche Unterschied nicht mehr. Das Gut des Ganzen ist zugleich das Gut der Teile, im Sinne der Analogie, wovon im folgenden die Rede sein wird.

§ 3. Die Analogie im Gemeinwohlbegriff

Wenn wir von der Analogie des Gemeinwohls reden, dann meinen wir nicht jene Analogie, die in der bildhaften Übertragung eines Begriffes besteht, etwa in dem Sinne, wie der Organismus eine Analogie für die Gesellschaft ist. Vielmehr wird behauptet, daß das Gemeinwohl ein *Universale analogicum* sei im Sinne der scholastischen „*analogia proportionalitatis propriae*“.

Zur Erklärung sei nur kurz auf die Analogie des Seinsbegriffes hingewiesen. Das Sein ist überall, wo etwas ist. Und doch hat jedes Ding ein anderes Sein. Es gibt also kein schlechthin „gleiches“ Sein als *Universale*, wie es z. B. ein gleiches Menschsein gibt. Während „Menschsein“ univok von allen Menschen gilt, wird „Sein“ nur analog ausgesagt. Trotz der Verschiedenheit, die im analogen Begriff enthalten ist, bleibt doch auch er ein *Universale*, etwas, das allen gemeinsam ist. D. h. der analoge Begriff ist Gleichheit in Verschiedenheit, verhältnismäßige Gleichheit. Die nähere Erklärung der Analogie vergleiche man in den thomistischen Handbüchern oder in *Spezialschriften*¹⁰.

Wichtig ist bei der scholastischen Lehre der Analogie, wie überhaupt des *Universale*, daß es sich dabei nicht nur um eine logische, sondern zutiefst ontische Angelegenheit handelt. Gleichheit in Verschiedenheit, d. h. verhältnismäßige Gleichheit *ist*, wird nicht nur gedacht.

Der Analogie des Seins kommt man leichter bei, wenn man an den Kosmos denkt, und zwar an den Kosmos in philosophischer Sicht. Dieser ist nicht nur wie in der Naturwissenschaft die Summierung von unzähligen Einzeldingen, von denen jedes an seinem Ort steht und jedes auf das andere einwirkt, sondern in viel tieferem Sinn ein Ordnungsganzes, in welchem das Sein eines jeden mitgedacht wird. Jedes Sein hat seine eigene Wesenheit, die innerlich (also wesentlich) mit dem Ganzen verbunden ist, so daß der Sinn des einzelnen überhaupt nur vom Ganzen her erfaßbar wird.

¹⁰ P. WYSER, THOMAS v. AQUIN (Bibliogr. Einführungen in das Studium der Philosophie 13/14, Bern 1950) 56. DERS., Der Thomismus (ibid. 15/16, Bern 1951) 79 f.

Man könnte versucht sein, an die platonische Ideenlehre zu denken, wonach die verschiedenen Seienden als je verschiedene Teilhabe an dem „an sich Seienden“ gelten. Doch handelt es sich bei der Analogie nicht um eine solche Verabsolutierung des „Seins an sich“ auf der einen und der Relativierung der Seienden auf der andern Seite. Vielmehr werden alle Dinge in ihrer eigenen Daseinsweise belassen, es wird ihnen nicht nur deswegen Sein zugesprochen, weil sie von einem „Sein an sich“ stammen, sondern weil sie selbst Seiende sind. Und dennoch wird der ihrem Wesen zukommende Sinn erst in einem Gesamtgefüge, aufgrund einer ontischen, ins Wesen eingegrabenen Zielrichtung zum Ganzen hin verstanden. Nur das Ganze ist also sinnvoll. Das einzelne — in dieser Hinsicht ist das platonische Gedankengut zu übernehmen — ist es nur durch das Ganze. Diese sich verschränkende ontische Zielrichtung aller Dinge setzt aber eine Seinsgemeinschaft voraus, die in sich zugleich die Verschiedenheit aller mit ausspricht. Das nennt man Seinsanalogie.

Das Gemeinwohl ist nun ein analoger Sachverhalt im ethischen, wie es das Sein im ontischen Bereich ist. Mit diesem Gedanken treten wir in die Wesensmitte des Gemeinwohlbegriffes ein.

Der ethische Bereich ist durch das Objekt, d. h. das Ziel des Strebens, gekennzeichnet. Was ist nun das Ziel, das der einzelne in seiner Teilfunktion anstrebt? Es ist jene Teilleistung, die ihm aus dem Gemeinwohl zufällt. Der Torhüter im Fußballwettbewerb will gewiß eine gute persönliche Eigenleistung, nämlich die Leistung als Torhüter vollbringen. Andererseits geht es ihm im Grunde um den Sieg der Mannschaft, da seine Leistung typische Teilfunktion darstellt. Aus diesem Grunde wird er verärgert mit jenem Verteidiger diskutieren, der nicht auf seinem Posten steht. Der Teil strebt also nach dem Ganzen, gerade weil er Teil ist. D. h. er strebt nach dem Ganzen in „seiner“ Weise, die nicht die Art und Weise der andern ist. Und trotzdem strebt er nach etwas Gemeinsamem.

Dieser Gedanke wird später bedeutend bei dem Nachweis, daß das Objekt der Berufsstände das Gemeinwohl ist, in der Weise, daß jeder Berufsstand in seiner Art das Gesamtwohl anstrebt und erst von dort her an die Wahrung sogen. Eigenrechte denkt.

Indem der Teil in seiner Weise nach dem Ganzen strebt, befindet er sich wohl, weil das Ganze ihn in seiner Teilfunktion einschließt. Von den drei am Leben bedrohten Menschen im Boot bemüht sich

jeder — im Bewußtsein, daß nur alle oder keiner gerettet werden kann — in seiner Weise um die gemeinsame Rettung aller. Das gemeinsame Heil bedeutet zugleich die Rettung eines jeden.

Man kommt also vom „gemeinsamen Wohl“ zum „einzelnen Wohl“ nicht durch Hinzufügung eines neuen Gutes. Das Gut jedes einzelnen ist im Gemeinwohl vollgültig enthalten. Das ist die Art des in analoger Weise Gemeinsamen.

Im Gegensatz dazu steht das univoke Gemeinsame. Von ihm schreitet man durch Hinzufügung der *differentia specifica* zur *Species*: zum „Sinneswesen“ fügt man „rational“ und man erhält: Mensch.

*S. Ramírez*¹¹, der erstmalig die Analogie im Gemeinwohl herausgearbeitet hat, findet diese Anschauung bereits bei *Thomas von Aquin* (I-II 90, 2 ad 2) angedeutet.

Der besprochene Sachverhalt ist so einfach, daß er jedem Menschen aus der Praxis des Lebens klar ist. Das eheliche Glück ist nicht nur das Glück des Mannes, auch nicht nur das der Frau, auch nicht beider gesondert genommen, sondern eben das Glück, das einzig beide zusammen, als zur Lebensgemeinschaft Verbundene, genießen. Wenn der eine Teil in der Ehe unglücklich ist, dann kann der andere nicht glücklich sein. Der Fehler, warum es nicht zum wahren Eheglück kommt, kann selbstredend auf seiten des einen Partners liegen.

Dasselbe gilt vom Glück in der Familie, vom Wohl im Staate, überhaupt von jeglichem Gemeinwohl.

Sollte dies Gemeinwohl nicht real sein? Dann gibt es kein Eheglück, kein Familienglück, kein Staatswohl. Gewiß besitzt das Gemeinwohl außerhalb der Individuen keine Realität. Das ist eine Grundwahrheit, die für alle Universalien zutrifft.

Das Glücksempfinden ist stets das Empfinden einzelner Menschen. Nun sagt man aber, das Gemeinwohl sei das Glücksempfinden aller in der Gemeinschaft lebenden Individuen. Davon ausgehend, behaupten die Nominalisten, das Gemeinwohl habe kein wirkliches Sein, sondern sei nur der Hinweis auf das Vorhandensein eines solchen. Nur ein Individuum könne die Empfindung von Nutzen haben. Auch ein Massennutzen sei letztlich nur summierter Einzelnutzen.

¹¹ *Doctrina política de Santo Tomás*. Madrid o. J. (1951), 34.

Der Individualnutzen, den die einzelnen Glieder einer Gemeinschaft empfinden, kann nicht das Wesen des Gemeinwohls ausmachen. Man mag aus der Tatsache, daß ein Glied der Familie sich in der Hausgemeinschaft nicht wohlfühlt, schließen, daß kein Familienfriede herrscht. Der Familienfriede selbst ist aber mehr als nur das individuelle Glücksempfinden der einzelnen. Er ist das Glück aller, aber nicht einzeln gefaßt, sondern als Mitglück aller. Das Ganze ist eine Wirklichkeit, keine bloße Illusion oder logische Fiktion. Das also ist gemeint, wenn wir sagen, das Gemeinwohl sei ein mit Analogie gefüllter Ganzheitsbegriff, eine Einheit, welche die Verschiedenheit miteinschleibe.

J. Messner¹² sieht die Wirklichkeit des Gemeinwohls darin bestätigt oder bewiesen, daß das Gemeinwohl einen eigenen *Effekt* hervorbringt, der sonst nichts anderem zugeschrieben werden kann: „Gemeinwohl ist das Wohlsein der Gesellschaft als eines Ganzen ... Obwohl es letztlich nur in den Individuen existiert, ist es eine eigene Wirklichkeit, da die Wirkung der gesellschaftlichen Kooperation in der Erreichung der Existenzerfüllung der Individuen besteht, die sonst unmöglich wäre¹³.“ Die Existenzerfüllung der Individuen „ist so sehr durch die gesellschaftliche Ergänzung bedingt, daß das Wohl der Glieder als Teil des Gemeinwohls existiert, wenn dieses verwirklicht ist¹⁴“. Damit ist nichts anderes ausgedrückt als das, was wir *die analoge Sinnfülle des Gemeinwohls* nennen.

Bedeutung der analogen Sinnfülle des Gemeinwohls für die Gesellschaftslehre

Wer die Realität des analogen Gemeinwohlbegriffes leugnet, hat nur folgende Möglichkeiten innerhalb der Gesellschaftslehre:

1. Er sieht im Sinne des *Benthamschen* Utilitarismus das Gemeinwohl einzig als eine Summe der vielen Einzelwohle. Es bleibt dann, wenn man überhaupt noch von einem *Gemeinwohl* sprechen will, nur die Möglichkeit, das Gemeinsame in äußeren Einrichtungen (im Sinne des bereits genannten Gemeinwohls als objektiven Geschehens) zu sehen. Die Wohlfahrt wäre also in dieser Sicht nur im einzelnen und als einzelnes, während das Gemeinwohl aufgefaßt wird als „eine

¹² Das Naturrecht, 132.

¹³ A. a. O.

¹⁴ A. a. O.

Gruppe von Bedingungen, deren Vorhandensein für eine bestimmte Summe von Menschen Wohlfahrt möglich macht. So kann etwa eine richtig organisierte Exportförderung dem Gemeinwohl dienen. Dieses hat die Funktion eines Katalysators ohne ein Fürsichsein zu besitzen und ist die Voraussetzung des Entstehens von Wohlfahrt¹⁵.

Von den Konsequenzen des historischen Liberalismus ist diese Form der Gemeinwohlfassung nur dadurch bewahrt, daß man diesem äußeren Gemeinwohl eine vordringliche Bedeutung in der Wirtschafts- und Sozialpolitik zuerkennt. Tatsächlich tut dies jener Sozialismus, der von den sozialistischen Parteien des Westens vertreten wird. Aus diesem Grunde unterscheidet sich der Gemeinwohlbegriff des Sozialismus nicht wesentlich von dem des Liberalismus. Das persönliche, vor allem das sittlich persönliche Leben wird nicht vom Gemeinwohl her geformt. Es ist sozialetisch bedeutungslos. Es wird erst dann für die Gesellschaft von Belang, wenn es den Frieden zu stören droht.

Liberalismus und Sozialismus haben dasselbe philosophische Fundament. Beide anerkennen zwar den Wert der menschlichen Person. Dieser aber steht bei beiden nicht im Gemeinwohl, sonst müßten sie die ewigen Normen der Personalethik übernehmen. Im Gegensatz zum Liberalismus verlangt der Sozialismus weitgehende wirtschafts- und sozialpolitische Maßnahmen und Institutionen, um allen die gleiche „Grundchance“ persönlichen Aufstieges zu sichern. Der persönliche Aufstieg ist aber sowohl im Sozialismus wie im Liberalismus durch eine rein formalistische, d. h. normenfreie Ethik gekennzeichnet. Die Gesellschaft ist in keiner Weise an a priori geltende, alle Glieder gleich verpflichtende Normen gebunden. Somit fällt ein wahres, die persönlich-sittliche Vollendung des einzelnen Menschen umfassendes Gemeinwohl dahin.

Mit den rein institutionellen Vorkehrungen ist das Gemeinwohl niemals identisch, denn: „Eine Gesellschaft kann mit dem vollkommensten Wirtschaftsapparat ausgestattet sein, und doch mag ihr Gemeinwohl nur in geringem Grade verwirklicht sein¹⁶.“ Die Institutionen haben nur den Charakter eines Mittels im Dienste des Gemeinwohls. Ja, sie sind sogar nur *äußere* Mittel, da, wie wir noch (§5 und Art. 2, §2) sehen werden, das *eigentliche* Mittel in der — im

¹⁵ A. BURGHARDT, Eigentumsethik und Eigentumsrevisionismus, München 1955, 60.

¹⁶ J. MESSNER, a. a. O., 133.

Hinblick auf das Gemeinwohl als Ziel — je und je verwirklichten konkreten *inneren* Gemeinverfassung der Gesellschaft (*justum sociale*) besteht.

2. Will man trotz allem das Gemeinwohl in den Menschen verlegen, scheut man sich aber, die Verschiedenheit in die Realität des Gemeinsamen einzubauen, dann muß man notgedrungen ein univokes Gemeinsames in den Menschen voraussetzen. Und das ist die Natur, die *species humana*. Die Förderung des Gemeinwohls bestände demnach in der Veredelung der menschlichen Rasse. Wir befinden uns also hier mitten im *Biologismus*, wie er alle nationalistischen und zum Teil auch kommunistischen Systeme kennzeichnet.

Die Bedeutung der analogen Sinnfülle des Gemeinwohls für die Rechtsphilosophie

Die Rechtsphilosophie (vgl. Teil II der Sozialethik) weist nach, daß jedes Recht ein Recht innerhalb einer Gemeinschaft ist, daß es also sogen. subjektive oder Individualrechte ohne Eingliederung in eine Gesamtheit nicht gibt. Die Vorstellung von Individualrechten ist ein abgekürztes Denken über einen rechtsphilosophisch sehr komplizierten Sachverhalt. In der Normenwelt des Rechts ist jedem einzelnen vom Gemeinwohl her ein bestimmter Platz in der Gemeinschaft angewiesen. Diesen kann er in der konkreten Gemeinschaft als Person und Individuum gewissermaßen als „sein“ Recht beanspruchen. Sein individueller, subjektiver Anspruch tritt darum, streng genommen, im Namen des richtig verstandenen Gemeinwohls auf. Damit ist von vornherein der im Organismus des Ganzen funktionale Sinn der Individualrechte unterstrichen.

Der einzig gangbare Weg zum Verständnis der sogen. Individualrechte ist also das Gemeinwohl in seiner analogen Sinnfülle, d. h. der Gedanke, daß das Gemeinwohl in der Vollkommenheit aller einzelnen (als verschiedenen einzelnen) verwirklicht ist, sofern diese als Teil eines Ganzen begriffen werden.

Auf die Familie angewandt, heißt dies z. B.: man kann Mann und Frau innerhalb der Familie nicht als gleichberechtigt im Sinne inhaltsgleicher Rechte bezeichnen¹⁷. Vielmehr läßt sich sowohl das

¹⁷ Vgl. A. ZIEGLER, Das natürliche Entscheidungsrecht des Mannes in Ehe und Familie. Politeia Bd. XI, Heidelberg 1957.

Recht des Mannes als auch das Recht der Frau nur bestimmen im Hinblick auf das in der ehelichen Gemeinschaft gültige Gemeinwohl. Der von einem jeden geforderte Beitrag zum Gemeinwohl und damit das Recht der Bestimmung ist je und je verschieden. Danach begrenzen sich die Kompetenzen.

Daraus ergibt sich natürlich eine nicht unerhebliche Schwierigkeit. Wie soll man jeweils die rechte Verwirklichung des Gemeinwohls finden, um von da aus den Anspruch des einzelnen Gesellschaftsgliedes zu beurteilen? Dies Problem wird uns später beschäftigen (vgl. unten Art. 2, § 2).

Aus den angeführten Beispielen erkennt man eindeutig, daß die Individualrechte Rechte aus dem Gemeinwohl und im Gemeinwohl sind. Dies aber setzt voraus, daß das Gemeinwohl eine analoge Sinnfülle besitzt, welche die Verschiedenheit der Individuen wesentlich miteinschließt und mitausspricht.

§ 4. Das Gemeinwohl als Wesensform der Gesellschaft

Die Gesellschaft wird vom sozialetischen Standpunkt aus wesentlich dadurch geformt, d. h. konstituiert, daß vielen Menschen ein Soll aufgetragen ist, das sie unter sich in Wechselwirkung verknüpft. Das Gemeinwohl ist nun dieses Soll, das eine solche Wirkung ausübt. Es ist jener gemeinsame intentionale Inhalt, der nicht nur die einzelnen als einzelne, sondern vielmehr die einzelnen gegenseitig verpflichtet. So übernimmt das Gemeinwohl die Funktion der Wesensform, scholastisch ausgedrückt: es ist „causa formalis“ oder „constitutivum formale“ der Gesellschaft¹⁸.

Man könnte nun einwenden, die Wesensform der Gesellschaft sei die *Einheit* als Relation, während die vielen Menschen das materielle Prinzip ausmachen. Scholastische Handbücher betonen diesen Gedanken mit gewissem Nachdruck¹⁹.

Es wurde bereits gesagt, daß das Gemeinwohl nicht das Soziale sei, also auch nicht die Gesellschaft. Aber die Beziehungseinheit, in welcher das Soziale besteht, hat doch ihren eigenen Wesensinhalt. Woher kommt dieser? Von nichts anderem als von ihrem Fundament. Dies Fundament übernimmt die Funktion der Wesensform. Als

¹⁸ S. RAMIREZ, *Doctrina política* 39 f.

¹⁹ Vgl. z. B. J. B. SCHUSTER, *Philosophia moralis*, 1952, 144. Nr. 308.

Wesensform eines Dinges bezeichnet man nämlich das Prinzip seines Seins und seiner Einheit, also jenes Prinzip, von welchem es seine inhaltliche Bestimmtheit erhält. Die sozialetische Definition der Gesellschaft muß darum beim Fundament der sozialen Relation, nämlich beim Gemeinwohl beginnen.

Wie wenig der Begriff der Einheit ausreicht, die Gesellschaft sozial-ethisch zu definieren, beweist auch die Tatsache, daß man von „Einheit“ auch unter soziologischem Gesichtspunkt sprechen kann, insofern soziologisch die Gesellschaft die Einheit jener Menschen darstellt, die gegenseitig aufgrund tatsächlicher Wechselwirkung bei gleichem intentionalem Inhalt in Beziehung stehen.

Es reicht auch nicht zu sagen, es handle sich um eine „moralische“ Einheit. Die moralische Einheit ist eben durch das Gemeinwohl konstituiert.

Der Gedanke wird noch weiter erhärtet, wenn man sich klar macht, daß auch die reine Anthropologie (im philosophischen Sinne), also die Sozialmetaphysik oder Sozialontologie, von einer Einheit der Menschen spricht, die noch nicht die Einheit im Sinne der Sozialethik ist. Die Sozialontologie, wie überhaupt die reine Sozialphilosophie, stellt z. B. fest, daß die Menschen aufeinander bezogen sind aufgrund der einem jeden Menschen immanenten Entelechie (ein jeder kommt nur durch fremde Mithilfe zu seiner persönlichen Vollendung). Auch hier liegt eine Relation vor. Und es ist sogar eine gegenseitige Relation. Und doch wird diese Relation erst dadurch zu einer überindividuellen, also eigentlich sozialen Relation, wenn die Gegenseitigkeit durch einen, alle in gleicher Weise umgreifenden, Auftrag begründet ist (vgl. Kap. 2).

Das ethisch Soziale ist demnach inhaltlich bestimmt nur durch jenen Wert, der als gemeinsam aufgetragenes Ziel die einzelnen Menschen eint, das heißt: durch das Gemeinwohl. Das Gemeinwohl ist darum die Wesensform der Gesellschaft.

Dem Gesagten kommt man auch von einem allgemein ethischen Sachverhalt näher.

Im sittlichen Bereich ist das Ziel Form der Handlung. Das Gemeinwohl ist nun wesentlich Ziel bestimmter Handlungen, nämlich jener, die in Kooperation gesetzt werden. Da die Gesellschaft in ihrem ersten Betracht eine *sozialetische* Wirklichkeit ist, muß sie notwendigerweise auch durch das Ziel begründet und geformt werden.

Zum Hinweis auf später zu erörternde Zusammenhänge sei noch erwähnt, daß alles, was seine inhaltliche Bestimmung vom Gemeinwohl empfängt, ebenfalls zur Wesensform oder zum Konstitutiv der Gesellschaft gehört, allerdings nur durch Teilhabe (per participationem). Dies trifft für das *justum sociale* (vgl. Art. 2, § 2) wie auch für die Autorität (vgl. Kap. 8) zu. Mehrere Wesensformen sind in der Ethik nichts Befremdendes, da jeder sittliche Akt vom nächsten Objekt und (auf Zwischenstufen) hinauf vom letzten Ziel her seine inhaltliche Bestimmung erhält. Außerdem stehen *justum sociale*, Autorität und Gemeinwohl in gestufter Ordnung, „es hindert aber nichts, daß mehrere Formen gemäß einer bestimmten Ordnung in ein und demselben Subjekt sind“²⁰.

§ 5. Der dynamische Charakter des Gemeinwohls

Wie die persönliche Vollkommenheit das Ziel der personaethischen Handlungen ist, so ist die Vollkommenheit der Gesellschaft, also das Gemeinwohl, das Ziel der soziaethischen Handlungen. Das Gemeinwohl ist also wesentlich jenes Ideal, dem eine Gemeinschaft zuzustreben hat.

Im Ideal als solchem liegt nichts Dynamisches. Denn das Ziel ist ein Endstadium, zu dem man sich hinbewegt. Dieses Endstadium wird übrigens durch menschliche Tätigkeit niemals ganz verwirklicht, denn auch für die Soziaethik gilt, daß der Mensch immer auf dem Weg zur Vollkommenheit bleibt.

Leopold v. Wiese meint allerdings in seiner „Ethik“, daß diese Anschauung jene „jesuitische“ Moral verrate, gemäß welcher man sich ein unwirklich hohes Ideal vornehme, um wenigstens einen Bruchteil zu verwirklichen. Doch mißkennt *v. Wiese* völlig die Anlage des Menschen für das Unendliche. Das Vollkommenheitsideal des Menschen und der menschlichen Gesellschaft ist kein Idol, keine Utopie, sondern das Bild des vollkommenen Menschen und der vollendeten Gesellschaft, wie es sich aus der wirklichen menschlichen Natur ergibt. Das Ideal verlangt auch nicht, daß man es sogleich verwirkliche, wohl aber, daß man unentwegt nach ihm strebe.

²⁰ S. THOMAS, *De Carit.* 3, ad 2.

Aus der unendlichen, aber deswegen nicht unwirklichen Höhe des Ideals ergibt sich allerdings die Forderung, in der konkreten Situation stets die beste Möglichkeit der Annäherung zu suchen. Dies gilt auch für die Sozialethik. Die bestmögliche Gestaltung der konkreten sozialen Situation ist also das Mittel zur — wenigstens schritt- und stückweisen — Verwirklichung des gesellschaftlichen Ideals, d. h. des Gemeinwohls. **In der Gestaltung der Situation hic et nunc beweist das Gemeinwohl seinen dynamischen Charakter.**

Der Gesellschaft ist in jedem Augenblick eine bestimmte Aufgabe gestellt, die sie entsprechend ihrem Gesellschaftsziel, das heißt: ihrem Gemeinwohl, zu erfüllen hat. Man könnte diese konkrete, je und je wechselnde Aufgabe als „Gemeinwohl im konkreten Sinne“ bezeichnen. Im Grunde aber handelt es sich nicht um das Gemeinwohl selbst, denn dieses hat endgültige Zielbewandtnis, sondern um das geforderte Sozialgereehte, d. h. um jene innere Gemeinverfassung, jenes innere Gemeinbefinden, das im Hinblick auf das Gemeinwohl hic et nunc verwirklicht werden muß, das also Dienstwert im Hinblick auf das Gemeinwohl besitzt (vgl. unten Art. 2, § 2).

Die äußeren gesellschaftlichen Institutionen (das Gemeinwohl als äußeres Geschehen) sind dann die *äußeren* Mittel zur Verwirklichung des Sozialgereehten. So steigt also die Wertskala von den äußeren gesellschaftlichen Institutionen zu dem in den Menschen verwirklichten Sozialgereehten und weiter hinauf bis zum Endziel gemeinschaftlichen Lebens, dem Gemeinwohl.

In seinem dynamischen Charakter beweist das Gemeinwohl seine wirklichkeitsgestaltende Kraft. Es kommt also, nachdem man aus der Natur des Menschen das Vollkommenheitsideal der menschlichen Gemeinschaft erkannt hat, darauf an, in jedem Augenblick die konkret geforderte Gemeinwohlsituation zu erkennen. Dies ist kein leichtes Unternehmen, wie sich noch erweisen wird (Art. 2). Andererseits aber ist diese Erkenntnis unentbehrlich, um überhaupt über die Einsatzmöglichkeit und Einsatznotwendigkeit der äußeren Mittel, der zu schaffenden Institutionen, im klaren zu sein.

§ 6. Das Gemeinwohl als Rechtsnorm

Recht und Rechtsnorm

Recht ist zwangsmäßig durchführbare Friedensordnung zwischen mehreren Personen (vgl. Teil II der Sozialethik). Die Rechtsnorm ist das Prinzip, gemäß welchem der Inhalt der Friedensordnung bestimmt wird. Die Rechtsnorm ist dabei nicht irgendein Ideal, das man von weitem her als Maßstab an positives Recht anlegt, um festzustellen, ob es richtiges Recht ist oder nicht (*R. Stammeler*), sondern ein Ideal, das unmittelbar Recht formt, also Gesetzescharakter besitzt.

Unterschied zwischen moralischem und rechtlichem Gesetz

Der Gesetzescharakter der Rechtsnorm ist nicht zu verwechseln mit jenem der moralischen Norm. Das reine Moralgesetz bedeutet eine von einer Autorität erlassene Vorschrift an einzelne Personen, in der Weise, daß jeder einzelne Mensch einzig vor dem Gesetzgeber für sein Tun verantwortlich ist. Ein rechtliches Gesetz dagegen verpflichtet die einzelnen auch noch zueinander, und das deswegen, weil es als Norm der Friedensordnung die Organisation der Menschen untereinander bestimmt.

Der Begriff der Autorität, also der höheren „Macht“ gehört zum Wesen der sittlichen Norm überhaupt, nicht nur der Rechtsnorm. Die Eigenheit der „zwangsmäßigen Durchführbarkeit“ ist demnach ein allgemein ethisches Phänomen (entgegen der modernen Ethik, angefangen von *Kant* bis zur heutigen Wertphilosophie), und die „Friedensordnung“, nicht allein die „Macht“ charakterisiert das Recht in seinem Wesen (entgegen der Auffassung der positivistischen Rechtsphilosophie; vgl. Teil II der Sozialethik).

Das Gemeinwohl ist Norm im streng rechtlichen Sinne

Das Gemeinwohl ist definitionsgemäß jenes Wohl, das vielen in der Weise aufgetragen ist, daß ein jeder einen Teil zu seiner Verwirklichung beizutragen hat. Durch das Gemeinwohl werden darum die Gesellschaftsglieder um des Ganzen willen einander zugeordnet. Es ist also Prinzip oder Norm der Friedensordnung von mehreren.

Aus dem Gemeinwohl erklärt sich demnach der Anspruch des einzelnen auf Mitarbeit und Mithaftung der andern, wie auch auf Anerkennung des eigenen Platzes durch die andern. Das Gemeinwohl hat also die Bewandnis der Rechtsnorm im strengen Sinne.

Im letzten Grund setzt die Lehre vom Gemeinwohl als Rechtsnorm die Anerkennung des Zweckes im Recht voraus. Die umfangreiche Diskussion über dieses vom Rechtspositivismus hartnäckig bekämpfte Lehrstück des Naturrechtsdenkens wird in der Rechtsphilosophie (Teil II der Sozialethik) erörtert.

Gemeinwohl und Freundschaft

Mit der Kennzeichnung des Gemeinwohls als einer Rechtsnorm scheint allerdings die edelste aller Gemeinschaften, nämlich die Freundschaft, aus dem Rahmen der Sozialethik herauszufallen. Will man diese Konsequenz nicht annehmen, dann wird man den Rechtscharakter des Gemeinwohls doch nicht so ernst nehmen können.

Um aus diesem Dilemma herauszukommen, muß man unterscheiden zwischen Freundschafts liebe und Freundschaftsbund.

Die Freundschafts liebe ist freie gegenseitige, beiderseits ungeschuldete Schenkung von Person zu Person. Nimmt man einmal Freundschafts liebe in dieser pointierenden Abstraktion, ohne an die aus einer solchen Liebe entstehenden Pflichten zu denken, dann ist es einleuchtend, daß die Freundschafts liebe wohl ein Gemeinwohl schafft (nämlich den Freundschaftsbund, wovon nachher die Rede sein wird), aber selbst noch keines vorfindet. Die Freundschafts liebe, in dieser präzisen Abstraktion gefaßt, gehört darum nicht in die Sozialethik.

Der Freundschafts-*Bund* bringt bereits eine neue Note in das Wesen der Freundschaft. Aus einer solchen gegenseitigen Schenkung wie es die Freundschafts liebe ist, entsteht nämlich beiderseits die Pflicht zur Treue. Gegenseitige Schenkung von Person zu Person erledigt sich nicht in einem einzigen Augenblick wie die Überreichung von materiellen Gaben. Sie begründet vielmehr notwendigerweise einen Bund, in welchem die gegenseitige Hingabe ununterbrochen neu vollzogen wird. Das einmal vollzogene Vertrauensverhältnis, in welchem es keine Geheimnisse vor dem andern mehr gibt, nimmt die Eigenheit alles Personal an: es ist überzeitlich und fordert daher in

der zeitlichen Verwirklichung Kontinuität, d. h. Treue. Einmal in Freundschaft gegenseitig geschenktes Vertrauen ist und bleibt geschenkt. „Seinen“ angeblichen „Teil“ zurückverlangen, kommt Diebstahl gleich. So erwächst aus dem einmal vollzogenen Freundschaftsverhältnis das Verhältnis des Bundes, das rechtlichen Charakter hat. Erst daraus ergibt sich für die Freundschaft die Bewandnis des Gemeinwohls, insofern das Band der Freundschaft jeden zur Leistung seines Beitrages von Treue und Ausdauer gegenüber dem andern verpflichtet. Unter diesem Betracht der ethischen Verpflichtung gewinnt demnach die Freundschaft sozialethischen Charakter, während sie in ihrem ersten und wesentlichen Vollzug in die Kategorie des soziologisch, nämlich faktisch Sozialen gehört. Natürlich ist sie auch unter diesem Gesichtspunkt ein ethisches Geschehen, jedoch mit rein individuellem Charakter.

Das Gesagte wird einmal wichtig im Traktat über die Ehe (Teil III der Sozialethik). Wir sagen mit Recht, daß zwei Menschen eine Ehe „schließen“, und bezeichnen damit, daß hier mehr vollzogen wird als nur Austausch gegenseitiger Liebe. Es wird ein *Liebesvertrag* abgeschlossen. Der Vertrag im Sinne des Bundes muß als Wesensbedingung in die Absicht hineinverwoben werden, aufgrund welcher diese Freundschaft zustandekommen soll. Wie die Intention auf das Kind hin eine unausweichliche Bedingung der Eheschließung ist, so bedeutet auch der Wille zur Treue auf Lebensdauer eine wesentliche Voraussetzung dazu, um überhaupt jene Höhe der Liebe zu erschwingen, die zur ehelichen Freundschaft gehört.

Bedeutung der Lehre vom Gemeinwohl als Rechtsnorm

Da, wie aus der Sozialnatur des Menschen folgt, sozusagen das ganze sittliche Leben des Menschen zum individualen auch noch sozialen Charakter besitzt, ist klar, daß die persönliche Nachlässigkeit im Streben nach sittlicher Vollendung auch eine Schädigung der Gesellschaft, d. h. eine Ungerechtigkeit gegenüber den andern Gesellschaftsgliedern bedeutet.

In ganz eigener Weise wird die individuelle sittliche Pflicht vom Gemeinwohl als Rechtsnorm erfaßt in jenen Gemeinschaften, in welchen der einzelne sich durch religiöses Gelöbnis zum Vollkommenheitsstreben verpflichtet (in den religiösen Orden). Lässigkeit und

absichtliches Abweichen vom Ideal besagt darum nicht nur ein privates sittliches Vergehen, sondern zugleich auch Verrat an jener Gemeinschaft, in der man wie ein Glied in einem Organismus seinen sittlichen Beitrag zu leisten verpflichtet ist.

Überall dort, wo das Gemeinwohl sittliche Qualitäten der Gemeinschaftsglieder miteinschließt, kann das Gesetz als positive Formulierung der Rechtsnorm mit Forderungen, die mit sittlichem Inhalt gefüllt sind, an die Gesellschaft herantreten. Das Gesetz wird also um des Gemeinwohles willen zum sittlichen Erzieher, auch dann, wenn die allgemeine Gewohnheit nicht nach dem sittlichen Ideal steht. Hierin liegt der Grund, warum das Naturgesetz als Organisationsprinzip der staatlichen Gesellschaft über den soziologischen Befund der Gesellschaft hinweg Forderungen stellt, wenngleich es andererseits um des minus malum (nicht um eines Kompromisses im eigentlichen Sinne) willen die „unabänderlichen“ soziologischen sittlichen Tatsachen berücksichtigt. (Weiteres in Teil II der Sozialethik.)

Das Gemeinwohl als Rechtsnorm erklärt vor allem drei rechtsphilosophische Probleme:

1. Die *Individualrechte* erhalten, wie bereits angedeutet, ihre eigentlich rechtliche Verankerung. Das Recht als Friedensordnung kann seine unmittelbare Begründung nicht in einem rein physischen Sachverhalt, etwa der menschlichen Person als solcher, suchen, sondern nur in einer, die Gesellschaftsglieder umfassenden Rechtsnorm. Diese aber ist das personalistisch verstandene Gemeinwohl.

2. Die Frage der Gesellschaft als *juristischer Person* findet ihre rechtslogische Begründung. Das Gemeinwohl als rechtliches Ganzheitsprinzip der Gesellschaft (vgl. § 4) formt ein rechtliches Ganzes. Die einzelnen Gesellschaftsglieder sind durch diese Rechtsnorm rechtlich nicht nur zueinander, sondern auch zum Ganzen hin orientiert und geordnet. Bildlich wird dieses Rechtsganze als „moralische Person“ bezeichnet. Wenn das Gemeinwohl als Rechtsnorm fällt, dann bleibt als Ordnungsprinzip nur noch die kommutative Gerechtigkeit, die mit der moralischen Person als Rechtsträger nichts anzufangen weiß.

3. Die Forderung des *Rechtspluralismus*. Da jede Gesellschaft durch das Gemeinwohl innerlich bestimmt wird, dieses aber als Rechtsnorm der Gesellschaft rechtliche Gestalt verleiht, so leuchtet ein, daß jede

Gesellschaft Autonomie im Rahmen ihres Gemeinwohls besitzt. Damit wird nicht etwa die Existenz voneinander hermetisch abgeschlossener Rechtssysteme proklamiert. Die Einheit des Rechts als solchen bleibt auch in diesem Naturrechtsdenken gewahrt (vgl. hierzu Teil II der Sozialethik). Verwirklicht wird diese Einheit durch das Subsidiaritätsprinzip (vgl. unten Kap. 9).

§ 7. Die spezifischen Forderungen des ethischen Gemeinwohls

Die Einbeziehung innerer sittlicher Akte ins Gemeinwohl als Rechtsnorm

Es gehört zum alten Bestand der Rechtsphilosophie zu wissen, daß das Recht es immer mit äußeren Handlungen zu tun hat. Andererseits bedeutete es aber doch eine verhängnisvolle Verwässerung, wollte man nur das Äußere menschlichen Tätigseins mit dem Charakter des Rechts bekleiden. In jenen Gesellschaften, die ein rein äußeres, materielles Gemeinwohl anstreben, mag es rechtlich belanglos sein, ob der einzelne mit Freude, innerer Anteilnahme, mit Hingabe und Liebe oder mit Mißmut, Verdrießlichkeit und Düsterteit seinen Teil zum Ganzen beiträgt. Solange die Rechnung stimmt und der äußere Erfolg garantiert ist, kann man dem Griesgrämer rechtlich nichts anhaben.

Doch ist diese Sicht etwas zu sehr von der positivrechtlichen Orientierung voreingenommen. Im positiven Recht werden nicht Haltungen, seelische Verfassungen, sondern nur äußerlich feststellbare Handlungen erfaßt.

Das Gemeinwohl als Rechtsnorm greift aber viel tiefer. Es verlangt auch die zur äußeren Tat entsprechende innere, seelische Einstellung. Nicht ohne Grund erwägt darum ein jeder, der einen Partner für ein Handelsgeschäft sucht, ob der Betreffende nicht nur geschäftlich tüchtig, sondern auch menschlich umgänglich sei.

Noch mehr und intensiver wird das Innermenschliche ins Gemeinwohl — und zwar auch insofern dieses Rechtsnorm ist — einbezogen dort, wo es sich um ein sittliches Gemeinwohl handelt. Allerdings erkennt man die rechtliche Bewandnis sittlicher Akte nur, wenn man sich vom rein positivrechtlichen Denken trennt und in den metaphysischen Raum begibt, wo ein ewiger Gesetzgeber auch die seelischen Quellgründe der äußeren Handlung beurteilt.

Um ihrer metaphysischen Begründung willen haben alle natürlichen Gemeinschaften wie Ehe, Familie und Staat ein solches ethisches Gemeinwohl. Naturgemäß steht der einzelne (oder sollte er wenigstens) zu dem Gemeinwohl dieser Gemeinschaften in einem viel innerlicheren Verhältnis als etwa zum Gemeinwohl einer reinen Zweckgesellschaft. Hier wäre also die *Tönnies'sche* Unterscheidung zwischen Gesellschaft und Gemeinschaft am Platze.

Solidarität und soziale Liebe als Forderungen des ethischen Gemeinwohls

Unter den in einem ethischen Gemeinwohl verbundenen Gesellschaftsgliedern herrscht der Geist gegenseitiger persönlicher Anteilnahme, der Solidarität.

Diese Solidarität ist aber nicht motiviert durch den Trieb nach persönlicher Sicherung, die ein jeder im Hinblick auf seine eigene Unzulänglichkeit nur durch die Mithilfe des andern zu finden vermag. Gemeinsame Existenzangst kann unter Umständen ein sehr enges soziales Band schaffen. So kann sich z. B. im Bewußtsein der mittelständischen Kaufleute ein starkes Gefühl der Zusammengehörigkeit entwickeln, und zwar einzig aus der Erkenntnis, daß nur gegenseitiges Helfen und absolute Loyalität in der Konkurrenz den mittelständischen Betrieb als solchen in der Wirtschaftsgesellschaft rettet. Dieser sicherlich löbliche Geist der Solidarität beherrscht z. B. auch die Arbeiterverbände.

Doch ist zur Solidarität, die aus dem ethischen Gemeinwohl folgt, mehr verlangt. Im Staat z. B. handelt es sich um die Erfüllung eines ethischen Auftrages, der an alle ergangen ist, und zwar nicht nur an die Menschen einer Zeit, sondern aller Zeiten, das hohe Ideal der menschlichen Vollendung als Menschheitsaufgabe anzustreben und zu verwirklichen. Der Beitrag des einzelnen läßt sich darum gar nicht abwägen. Von einem jeden wird in gewisser Hinsicht das Letzte erwartet. Wenngleich man in der Bestimmung des *justum sociale* (vgl. unten Art. 2, § 2) versucht, die verschiedenen Leistungen zum Besten der Gesamtheit im Sinne gerechter Verteilung auszulasten, so bleibt vom ethischen Ziele her für jeden immer ein Rest noch nicht erfüllter Hingabe ans Ganze und über das Ganze an den Nächsten,

der nur von der *sozialen Liebe* verwirklicht wird. **Die soziale Liebe kennzeichnet darum jene Solidarität, die in einem ethischen Gemeinwohl begründet ist.**

So sehr die soziale Liebe gegenseitige, zwischenmenschliche Liebe besagt, so ist sie doch eine Liebe um des Gemeinwohles willen. Man kann sie darum nicht schlechthin mit der Nächstenliebe identifizieren (vgl. Kap. 7, III).

Um die verschiedenen Formen der Liebe zum Mitmenschen zu erkennen, bedarf es der Untersuchung der ethischen Motive. Diese ist aber typisch ein Anliegen der Tugendlehre, die ihrerseits eigentlich zur Ethik im allgemeinen und zur Individualethik gehört. Wir kommen, soweit die Sozialethik an diesen Unterscheidungen interessiert ist, später darauf zu sprechen (Kap. 7). Hier ging es nur darum, zu zeigen, daß vom Gemeinwohl, also von jenem Wert her, der das Soziale begründet, dann eine gegenseitige Liebe im Organisationsprinzip eingeschlossen und von diesem verlangt wird, wenn es sich inhaltlich um ein ethisches Gemeinwohl handelt.

Es gibt also vom Gemeinwohl her ein Gebot zur sozialen Liebe, sogar zur Freundschaft höchsten Wertes (z. B. in der Ehe) und zwar in je verschiedener Weise entsprechend der Verschiedenheit des Gemeinwohls. In reiner Abstraktion ist allerdings, wie bereits gesagt, Freundschaft nicht diktiert, nicht gefordert, sondern die Folge beiderseitiger Schenkung. Das aber ist die Eigenart der *sozialen* Freundschaft, der *sozialen* Liebe, daß sie gegenseitige *Pflicht* um des Gemeinwohles willen ist. Diese Bewandnis mindert ihren Wert keineswegs, wie überhaupt ein Gebot — entgegen der Kantischen Vorstellung — die sittliche Größe einer Handlung nicht herabsetzt. Die gegenseitige Liebe von Eltern und Kindern ist sicherlich eine der innigsten und sittlich höchstwertigen zwischenmenschlichen Beziehungen. Und doch ist sie diktiert durch eine gemeinsame Aufgabe, nämlich eine Gemeinschaft zu bilden, die einerseits auf dem lebenspendenden Akt der Eltern und andererseits auf der rückhaltlosen Anerkennung des Kindes einer nie abzutragenden Schuld der Dankbarkeit aufbaut.

2. Artikel

DER INHALT DES GEMEINWOHLS

§ 1. Die inhaltliche Bestimmung des Gemeinwohls als des Zieles der Gesellschaft

Der Inhalt des Gemeinwohls ist je und je verschieden entsprechend dem Ziel der einzelnen Gesellschaft, anders in der Familie, anders im Staat usw. Die Bestimmung des Inhaltes des Gemeinwohls der verschiedenen Gesellschaften gehört also in den jeweiligen Traktat, in welchem die einzelnen Gesellschaften behandelt werden.

Im folgenden soll das Gemeinwohl inhaltlich beschrieben werden, wie es sich aus der Sozialnatur des Menschen ergibt. Es kommt also hier unter anderm Gesichtspunkt das zur Sprache, was im 5. Kapitel besprochen worden ist. Während in der bisherigen Darstellung des Gemeinwohls die formale Seite des Verhältnisses zwischen Gemeinschaft und Einzelmenschen in Betracht gezogen worden ist, geht es im folgenden um die materiale Seite dieses Verhältnisses, soweit es aus der allgemeinen Natur des Menschen ablesbar ist.

Notwendige Rückbesinnung auf die Ordnung im Kosmos

In der inhaltlichen Bestimmung des Gemeinwohls gehen wir heute durchweg vom engen Bereich des Menschen aus, von dessen Freiheit und Selbstverantwortung. Damit aber verlieren wir von vornherein den Faden, der zum richtigen Verständnis des Gemeinwohls als einer übergeordneten, sittlich-rechtlichen Norm der Gesellschaft führt. Der Mensch steht in einem viel umfangreicheren Ordnungsganzen

als nur in der menschlichen Gesellschaft. Wer das richtig erkennt, dem wird auch klar, daß das apriorische Ordnungsprinzip der Gesellschaft nicht irgendeine Freiheit sein kann, sondern vielmehr die an die Freiheit der vielen gestellte Aufgabe sein muß.

Es lohnt sich, dem hervorragendsten Vertreter mittelalterlichen Ordnungsdenkens, dem hl. *Thomas von Aquin* zu folgen, um den Weg zurückzufinden, der einzig dem naturrechtlichen Begriff der Gesellschaft entspricht. Wenn irgendein Punkt der Sozialethik des *bl. Thomas* über Jahrhunderte hinweg Bedeutung hat, dann ist es seine Lehre vom Gemeinwohl²¹.

I. Gott als „*bonum commune extrinsecum*“ des Weltalls

Wie bereits dargestellt, kann man sich das Gemeinwohl als „Gemeingut“ denken, das sich außerhalb derer befindet, die es anstreben. In diesem Sinne nennt *Thomas von Aquin* Gott das Gemeinwohl der ganzen Schöpfung. Da alle Dinge von Gott als der universalen Ursache stammen, kehren sie auch zu ihm zurück im Streben nach ihm, in der Zielbestimmung auf ihn. Jedes kreatürliche Sein ist nämlich nur Seiendes, weil es am göttlichen Sein teilhat. Die Liebe zum eigenen Sein formt sich daher naturnotwendig zum Streben nach Gott. So gilt der fundamentale Satz des *bl. Thomas*: Ein jedes Einzel Ding liebt sein Eigengut um des Gemeingutes des Weltalls willen, das Gott ist²².

In diesem Gedanken liegt mehr als nur der Nachweis eines überragenden Gemeingutes des ganzen Kosmos. Es ist bereits hier die Grundlehre enthalten, die das gesamte Problem „Individuum und Gemeinschaft“ beherrscht: der Teil liebt sich nur, wenn er das Ganze liebt. Zwar verhält sich Gott zu den Einzeldingen des Weltalls nicht wie das Ganze zu seinen Teilen, er ist aber doch außenbleibendes, transzendentes Gemeingut, um dessentwillen alle Dinge sind.

²¹ Diese Lehre ist unter Benützung sämtlicher entscheidender Aussagen des Aquinaten von A. P. VERPAALEN dargestellt worden in: Der Begriff des Gemeinwohls bei THOMAS von AQUIN. Ein Beitrag zum Problem des Personalismus. Sammlung Politeia Bd. VI, Heidelberg 1954. Das Textmaterial ist mit gütiger Erlaubnis von A. P. VERPAALEN am Schluß (Anhang II) des Bandes veröffentlicht.

²² I—II 109, 3. Siehe Text in Textanhang II (in Zukunft abgekürzt: T) 284.

II. Das Gemeinwohl als immanentes Gut der ganzen Schöpfung

Wie es nicht denkbar ist, daß ein Geschöpf sich selbst Ziel ist, so ist es nach *Thomas* auch nicht vorstellbar, daß die geschaffenen Wesen Gott zum gemeinsamen Ziele haben, ohne unter sich im Verband des immanenten Gemeinwohls des Kosmos zu stehen. Wenngleich der Mensch — vorab in der übernatürlichen Ordnung — als Person unmittelbar auf Gott bezogen ist, so erfüllt er doch eine vornehme Funktion im Ganzen des Kosmos, nämlich höchstes Bindeglied zwischen sichtbarer Schöpfung und Schöpfer zu sein. Obwohl der Mensch als Ziel des Universums gewissermaßen vom Universum abgehoben ist, so behält er auch in seiner völlig personalen Berührung mit Gott doch immer noch seine Teilfunktion im Kosmos. Mit seiner personalen Vollkommenheit bringt er zugleich auch den Kosmos, dessen „pars principalis“ (also immer noch pars) er ist, zur höchsten Vollendung. Kein Wunder darum, wenn *Thomas* Engel und Menschen als „partes“ des Weltalls bezeichnet²³.

Daraus ersieht man, daß Personsein und Teilfunktion in einem Ganzen durchaus keine Gegensätze sind, ein Gedanke, der in der Gesellschaftslehre von unschätzbbarer Tragweite ist. Die Erklärung, daß das gesellschaftliche Leben sich stets aufgrund der Spannung der „entgegengesetzten Pole“, der Individualität und der Personalität im Menschen, gestalte²⁴, kann darum nicht stimmen. Die ontologische Unterscheidung zwischen Individuum und Person kann auf jeden Fall nicht herbeigezogen werden, um im Sinne des *Thomas v. Aquin* das Verhältnis zwischen Individuum und Gemeinschaft zu erklären²⁵.

Die scheinbare Antinomie zwischen Einzelwohl und Gemeinwohl hebt sich von selbst auf, wenn man sich dessen erinnert, was von der analogen Sinnfülle des Gemeinwohls gesagt worden ist. Gerade beim Gemeinwohl als immanentem Gut der ganzen Schöpfung leuchtet das Gemeinwohl in seinem ungeheuren Reichtum auf als ein Wohl, nach welchem alle Dinge streben, weil es in allen verwirklicht wird, in jedem auf seine Weise, gemäß seiner Natur.

²³ De pot. 3, 18 (T 142); 4, 2 ad 29 (T 143); S. Th. I 61, 3, et ad 2 (T 238 u. 239).

²⁴ J. MARITAIN, *La personne et le bien commun*, Paris-Bruges 1947, 9.

²⁵ Vgl. unten. Ebenso die Auseinandersetzungen VERPAALENS mit J. MARITAIN und R. GARIGOU-LAGRANGE, a. a. O., 27—30.

Damit fällt auch helles Licht auf die da und dort gemachte Unterscheidung zwischen Gemeinwohl als Ziel und Gemeinwohl als Ordnung²⁶. Die Bewandnis des Zieles und der Ordnung sind nichts anderes als zwei verschiedene Gesichtspunkte an ein und derselben Wirklichkeit des Gemeinwohls. Alle Dinge trachten nach dem gleichen immanenten Ziel der Schöpfung (natürlich auch nach demselben transzendenten Ziel, doch ist hiervon jetzt nicht mehr die Rede), insofern ein jedes auf seine Art und gemäß seiner Natur nach der Vollkommenheit des Universums strebt, in welchem ein jedes seinen bestimmten Vollkommenheitsgrad besitzen und damit auch seinen bestimmten Platz einnehmen soll. Man darf also den Begriff der Ordnung nicht räumlich oder nur formal verstehen. Die „Ordnung“ ist in das Sein aller Dinge verwoben.

Der Gedanke wird noch klarer, wenn man sich die Absicht Gottes vergegenwärtigt, die bei der Schöpfung des Universums wirksam war, nämlich die Vollkommenheit Gottes, des einen unendlichen Wesens, in Vielfalt darzustellen.

III. Das bonum humanum als Gemeinwohl aller Menschen

Die einzelnen Seienden stehen nun ihrerseits wiederum in einem engeren Verband, über welchen sie dann erst auf das Universum bezogen sind. Voraussetzung für diese Erkenntnis ist die Anerkennung der verschiedenen Arten (species).

Auch der Mensch befindet sich in einer solchen engeren Gruppe. Ordnungsprinzip dieser Gruppe ist das bonum humanum. Die Bestimmung dieses Gemeinwohls bereitet allerdings nicht geringe Schwierigkeiten.

1. Das bonum humanum und die species humana

Da das Gemeinwohl dem Einzelwohl (als Teilfunktion gefaßt) stets überlegen ist, kann man sich, wenn der Mensch wirklich mit seiner ganzen Persönlichkeit innerhalb der menschlichen Gemeinschaft steht und darin Teilfunktion ausübt, das Gemeinwohl nur in der Weise vorstellen, daß auch die überragende Würde der menschlichen

²⁶ Vgl. E. WELTY, Herders Sozialkatechismus, Bd. I, Freiburg 1952, 64.

Person auf die Rechnung kommt. Wenn aber die Erhaltung und Vervollkommnung der Art das Gemeinwohl der menschlichen Gemeinschaft ausmachen würde, dann würde der Wert der Persönlichkeit versinken. *Thomas* hat zwar gesagt, das Gut der Art sei besser und göttlicher als das Gut des Individuums²⁷. Insofern (in quantum!) der Einzelmensch Teil der Art ist, steht diese Wertung zu Recht. Nun betont aber *Thomas* ebenfalls, daß der Einzelmensch nicht nur Teil der Art ist, sondern über diese hinausragt. Während das einzelne Tier seine Funktion innerhalb des Universums nur mittelbar über die Art ausübt, indem es zunächst der Erhaltung der Art dient und erst über diese dem Universum, erreicht der einzelne Mensch unmittelbar das Endziel des ganzen Universums, nämlich Gott. Aus diesem Grunde, so sagt *Thomas*, sorgt Gott in seiner Vorsehung für den einzelnen Menschen, während er sich sonst um die einzelnen Naturdinge nur insoweit bemüht, als sie auf die ihnen zugehörige „species“ hingeeordnet sind²⁸. Der einzelne Mensch hat also eine individual-personale Stellung gegenüber der eigenen Species. Das hindert aber nicht, daß dieses individual-personale Sein in ein anders verstandenes Gemeinwohl eingeordnet wird, wovon unten (Nr. 2) gesprochen werden soll.

Wer also das bonum humanum als oberstes Gemeinwohl des Menschen nur in der Erhaltung und Vervollkommnung der Art sieht, muß das Tiefste im Menschen, das Personsein, aus dem sozialen Bereich herausnehmen und auf sich stellen. Tatsächlich ist dies der Gedankengang aller jener Thomisten, welche annehmen, daß der Mensch als Individuum sozial, dagegen als Person nicht sozial sei²⁹. Diese Ansicht gründet auf der Lehre von der Individuation durch die „materia signata quantitate“. Das Individuum-Sein erscheint so als eine Konkretisierung der universalen Natur. Aus diesem Grunde kann das Individuum nur den Sinn haben, die universale Natur zu tragen, zu erhalten und weiterzugeben. Dasjenige, was weitergegeben wird, ist

²⁷ Bonum speciei melius et divinius est quam bonum individui: 3 Sent. 1, 1, 2 ad 6 (T 21); 4 Sent. 26, 1, 2, arg. 3 (T 47); 4 Sent. 31, 1, 1, arg. 1 (T 49); De verit. 5, 3 ad 3 (T 66); CG 2, 32 (T 78); CG 2, 93 (T 87); CG 3, 136 (T 124); I 50, 4 ad 3 (T 232). Vgl. VERPAALLEN, 66, Anm. 66.

²⁸ CG 3, 112 (T 112); CG 3, 113 (T 117); I 113, 2 (T 253). Vgl. VERPAALLEN, 63, Anm. 61.

²⁹ E. WELTY, Gemeinschaft und Einzelmensch. Eine sozialmetaphysische Untersuchung. Bearbeitet nach den Grundsätzen des hl. THOMAS v. AQUIN. Salzburg-Leipzig 1935, 133. J. MARITAIN, La personne et le bien commun, 9. R. GARRIGOU-LAGRANGE, La subordination de l'état à la perfection de la personne humaine selon S. THOMAS, in: Doctor Communis II—III (1949) 146—159.

stets das Allgemeine. Das Individuum als solches geht unter, das Universale und Gemeinsame bleibt. Mit andern Worten: Das Individuum ist um der Species willen. Die Person dagegen ist nicht nur Träger des Allgemeinen, sie ist einmalig.

Das alles ist ganz richtig. Es genügt aber nicht, um das Soziale im Menschen aufzudecken³⁰. Das Soziale ist nicht nur etwas ontisch Gemeinsames, wie ein nicht geringer Prozentsatz von Philosophen, vor allem auch von „Thomisten“ meint. Es ist ein Wert, der mehreren Menschen zu gemeinsamer Verwirklichung aufgetragen ist. Warum aber soll dieser Wert nicht auch in der Person bestehen können? Von den drei Ruderern, die auf offener See in Lebensgefahr sind, will jeder sein persönliches Leben retten. Und doch rettet ein jeder es nur, wenn er zunächst das Leben aller drei im Auge hat. Also ein wahres Gemeinwohl personalster Form.

Die fein ausgeklügelte Theorie vom Individuum als einem dem Gemeinwohl unterworfenen und der Person als einem über dem Gemeinwohl stehenden Sein verfehlt die wesentlich sittliche Struktur der Gesellschaft. Sich für diese Theorie auf *Thomas von Aquin* zu berufen, ist zwecklos, da sich bei *Thomas* nirgendwo auch nur die geringste Anspielung an solche Gedanken findet, wie *Verpaalen* überzeugend nachgewiesen hat³¹.

Dem Wesen des Gemeinwohls im Bereich des Naturrechts kommt man nicht bei, wenn man von der univoken allgemeinen menschlichen Natur auf dem Weg über die Individuation zu den einzelnen Individuen vordringt. Man muß vielmehr von vornherein die vielen Einzelmenschen als sittliche Personen ins Auge fassen und dann nach jenem gemeinsamen, naturgegebenen Wert forschen, der sie in ihrem Streben und Wirken (auch dem personalen) zusammenführt. D. h. man muß jenen Wert erkennen, der allgemein ist und zugleich jeden einzelnen als persönliches Wesen miteinschließt (analoge Sinnfülle des Gemeinwohls).

³⁰ Dies ist auch die Ansicht von J. MESSNER, *Das Naturrecht*, 112, Fußnote 1.

³¹ So auch bereits L. JANSSENS, *Personne et Société. Théories actuelles et essai doctrinal*. Gembloux 1939, 230.

2. Das bonum humanum als naturgegebenes Gemeinwohl besteht in den durch gegenseitige Hilfeleistung der Menschen zu erarbeitenden materiellen, kulturellen und sittlichen Werten, welche die persönliche Vollendung aller in einem Ganzen integrierten konkreten Menschen ausmachen

Es war bereits eingehend davon die Rede, daß die Sozialnatur des Menschen nicht zuerst und nicht eigentlich in der physischen Tatsache besteht, daß jeder Mensch seine persönliche Vollendung nur über die Gemeinschaft zu finden imstande ist. Ohne Zweifel gehört zwar das Glück des Menschen, das im ruhigen Besitz materieller Güter, kultureller Werte und besonders der sittlichen Vollkommenheit besteht, immer dem einzelnen Menschen persönlich zu. Die Nahrung dient der Erhaltung dessen, der sie zu sich nimmt. Das Wissen und die künstlerische Leistung ist zunächst eine Erfreuung für den Wissenden und Könner selbst. Und erst recht ist die sittliche Vollkommenheit das Endziel eines jeden im ganz individuellen und persönlichen Raum. Und dennoch muß der einzelne all diese Güter zusammen mit den Mitmenschen zu erringen suchen. Er spannt damit sein persönliches Wollen in einen umfassenderen Rahmen, ohne deswegen das Eigenpersönliche aufzugeben. Gewisse Bergbesteigungen werden nur in Gemeinschaft getätigt. Jeder der Gruppe strebt nach der Spitze, keiner aber allein. Jeder weiß auch, daß Eigenbrödelei das Ziel der Unternehmung und das Leben aller in Gefahr bringt.

Das eigenpersönliche Wollen und Zielstreben ist also im Gemeinwohl reichlich verwertet, insofern sich der einzelne ins Ganze einfügt. Aus diesem Grunde definierten wir das bonum humanum, insofern es Gemeinwohl aller ist, als jene materiellen, kulturellen und sittlichen Werte, welche die persönliche Vollendung aller *in einem Ganzen integrierten* Menschen ausmachen. Aus den Ausführungen über das formal Begriffliche des Gemeinwohls dürfte klar sein, daß ein Gemeinwohl nicht zustande käme, wenn man nur sagen würde: „durch welche die persönliche Vollendung eines jeden Menschen ermöglicht werden soll“ (also unter Weglassung des Gedankens der Integration im Ganzen). Innerhalb des Gemeinwohls tritt der einzelne nicht mit

seinem individual persönlichen, sondern eben mit diesem „kommunisierten“ Wunsche auf. Wie reichlich dargestellt wurde, bedeutet diese Kommunisierung nicht Aufgabe der Persönlichkeit. Es sei immer wieder auf das handgreifliche Beispiel der drei Ruderer hingewiesen. Die Hingabe der eigenen Bestrebungen und die Einordnung des individuellen Lebenswunsches in das unmittelbare Rettungsziel: „das Leben aller oder keines“ wäre sinnlos, wenn nicht dahinter, ja sogar *darin* der Besitz des persönlichen Lebens stände.

So kann man sagen, daß der Mensch mit allem, was er ist, eben mit seinem bonum humanum in die Gemeinschaft eingetaucht ist, anderseits aber unter individualethischem Gesichtspunkt sein eigenes Vollkommenheitsideal behält. Im Hinblick auf die Unterscheidung zwischen individualethischer und sozialetischer Zielsetzung (vgl. in diesem Kapitel Art. 1, § 2, 1) begreift man, warum *Thomas* einerseits erklärt, der ganze Mensch sei mit allem, was er besitzt, auf die Staatsgemeinschaft, deren Teil er ist, als auf sein Ganzes hingeordnet³², anderseits aber betont, der Mensch sei nicht seinem ganzen Sein nach dem Staate unterworfen³³.

Es wurde bereits zur Genüge gezeigt, daß das Sozialetische und damit das Gemeinwohl nicht in der Naturgemeinschaft (*species humana*), sondern nur in einem gemeinsamen Auftrag bestehen kann. Der Auftrag erfolgte durch die Absicht des Schöpfers, in der Welt und besonders in der Menschheit ein Abbild seiner Vollkommenheiten zu schaffen. Der Mensch wurde durch diesen Auftrag berufen, das Wissen und geistige Wollen, vorab die Heiligkeit Gottes in Vielfalt darzustellen. In der Beherrschung der materiellen Welt, in intellektuellem Bemühen und in sittlichem Wollen sollte er seine ihm von Gott verliehene Geistigkeit bewahren. Die Tatsache dieses an den Menschen ergangenen Auftrages wird allerdings aus der gemeinsamen menschlichen Natur (*species humana*) erkannt. Dies besagt aber nicht, daß deswegen das Gemeinwohl in der *species humana* bestehe. Das Gemeinwohl ist wesentlich Aufgabe. Diese aber gilt nicht der *species humana*, sondern den Menschen, welche Träger der gleichen Natur sind und sich als solche im persönlichen Sein vervollkommen sollen.

³² I—II 96, 4 ; II—II 58, 9 ad 3 ; II—II 64, 2 ; II—II 65, 1. Vgl. VERPAALLEN, a. a. O., 70, Fußn. 80.

³³ I—II 21, 4 ad 3 (vgl. Text in der Textsammlung im Anhang).

Die Vorstellung einer gemeinsamen Leistung auf sittlichem Gebiete scheint aber der ganz persönlichen, in sich geschlossenen Eigenart der sittlichen Handlung zu widersprechen.

Gewiß ist der sittliche Krätekosmos einer. Er läßt sich nicht aufteilen, etwa in der Weise, daß der einzelne Mensch nur einen Ausschnitt des sittlichen Lebens vervollkommen und den Rest den Mitmenschen überlassen könnte ähnlich der Spezialisierung auf den Wissensgebieten³⁴. Und doch ist das Betätigungsfeld der einen sittlichen Vollkommenheit je verschieden, wie auch die Werte verschieden sind³⁵. So bringen die vielen Menschen in vielfältiger sittlicher Leistung die unendliche Heiligkeit Gottes zur Darstellung. Sie erfüllen damit gerade durch ihr ganz persönliches sittliches Wollen nicht nur eine einzig ihnen, sondern zugleich eine der Gesamtheit der Menschen übertragene Aufgabe.

Man mag dies Theologie nennen. In Wirklichkeit ist es Theologie, aber nicht im Sinne von Offenbarung oder Glaube, sondern natürliche Erkenntnis des letzten Sinnes und Zweckes menschlichen Zusammenseins, darum „natürliche“ Theologie. Ohne diese natürliche Theologie ist jedes Naturrechtsdenken und damit jede Sozialethik sinnlos, beziehungsweise überhaupt unmöglich³⁶.

Von den besprochenen Gedanken aus ist es nun ein Leichtes, der *Kulturethik* den ihr gehörenden systematischen Platz anzuweisen. Kultur ist die gesellschaftlich-geschichtliche Form der Lebensentfaltung eines Volkes als Ganzheit mit dem Ziel der Persönlichkeitsentfaltung seiner Glieder als Teile dieses Ganzen³⁷. Die *Kulturethik* bestimmt also das Gemeinwohl der Gesellschaft in der jeweils gegebenen geschichtlichen Situation, und zwar jenes Gemeinwohl, das sämtliche, materielle, wissenschaftliche und künstlerische, wie auch sittliche und religiöse Werte enthält. Die *Kulturethik* ist demnach ein Teil der Sozialethik. Und zwar steht sie am Anfang einer auf die geschichtliche Situation eines Volkes ausgerichteten Sozialethik.

³⁴ Vgl. Die Lehre des Hl. THOMAS über die Verknüpfung der Tugenden: I—II 65, 1.

³⁵ Vgl. Die Lehre des Hl. THOMAS über Gleichheit und Ungleichheit der Tugenden: I—II 66, 1.

³⁶ Vgl. oben 3. Kap. und Teil II der Sozialethik.

³⁷ Vgl. J. MESSNER, *Kulturethik*, 1954, 343.

§ 2. Das Sozialgerechte (*justum sociale*)

Das Sozialgerechte als Parallele zur „Tugendmitte“ der Individualethik

Während das Gemeinwohl Ziel und zugleich Norm aller sozialen Handlungen ist, bedeutet das Sozialgerechte (*justum sociale*) das je und je der konkreten gesellschaftlichen Situation angemessene Soll.

In der Individualethik genügt es z. B. auch nicht, gute Prinzipien zu besitzen. Man muß im einzelnen wissen, welches nun die rechte Mitte sei. Zum maßvollen Leben gehört nicht nur das allgemeine Wissen, was Maß halten heißt, auch nicht nur der universale Wille, immer und überall Maß zu halten. Man muß auch wissen, was in concreto, im einzelnen Fall, das richtige Maß ist, und man muß dieses auszuführen den wirksamen Willen haben. Darum sagt *Thomas von Aquin*, zur Tugend der Maßhaltung gehöre sowohl das *Ziel*-wollen als auch die Verwirklichung der rechten Mitte. Die Bewandnis der Mitte (*medium virtutis*) steht dem konkreten Inhalt zu, den in die Tat umzusetzen es eigentlich gilt. Man versteht die Tugendmitte nicht in ihrer ganzen Sinnfülle, wenn man sie nur als Mitte zwischen zwei Extremen faßt. Der Grund, warum sie zwischen zwei Extremen steht, ist eben der, weil sie das *Mittel* darstellt, welches zum Ziele führen soll. Das Lateinische gebraucht für beide Inhalte, für die Mitte zwischen den Extremen und für das Mittel zum Ziel, dasselbe Wort: *medium virtutis*.

Das Ziel selbst befindet sich nicht zwischen zwei Extremen, zwischen einem Zuviel und einem Zuwenig. Man kann im Hinblick auf das Ziel niemals genug, höchstens zu wenig tun⁸⁸. Das Gemeinwohl als Ziel des gemeinschaftlichen Lebens besteht in der Vollendung des Menschen, soweit sie überhaupt mit gemeinschaftlichen Mitteln erreichbar ist. Im Höchsten kann man aber nicht übertreiben.

Dagegen gibt es in der Ordnung der Mittel als Gegenstück der Nachlässigkeit die Übertreibung.

Wie man also in der Individualethik von einer Tugendmitte, etwa von der Mitte in der Maßhaltung und im Wagemut spricht, so kann man in der Sozialethik von einer „Gemeinwohlmittle“ (dem Sozialgerechten), d. h. von jener Mitte sprechen, welche das Ziel der Gemeinschaft in einem gegebenen Augenblick sicherstellt.

⁸⁸ Aus diesem Grunde erklärt die Theologie, daß die sog. theologischen Tugenden, weil sie wesentlich und einzig Zieltugenden sind, keine „Tugendmitte“ kennen.

Welches ist unsere Aufgabe, als Gemeinschaft, in dieser augenblicklichen Situation? Das ist *die* Frage, die an jeden Politiker gestellt wird. Es ist die Frage nach dem Mittel im Hinblick auf das Gemeinwohl als Ziel. Da das Gemeinwohl aber ein rechtliches Organisationsprinzip, also eine und sogar die oberste Rechtsnorm der Gemeinschaft ist, muß man dasjenige, welches hic et nunc an dieser Norm gemessen und von dieser Norm gefordert ist, als das *sozial Gerechte*, das *justum sociale* bezeichnen³⁹.

Definition des justum sociale

Für gewöhnlich wird dieses justum sociale einfach als Gemeinwohl bezeichnet. Doch ist es klüger, klar zu unterscheiden zwischen Ziel und Mittel, und entsprechend auch zwischen Gemeinwohl und sozial Gerechtem.

Das Sozialgerechte besteht in den vom Ziel, dem Gemeinwohl, hic et nunc geforderten wirtschaftlichen, kulturellen und sittlichen Zuständen der menschlichen Gesellschaft.

³⁹ OSWALD von NELL-BREUNING (Wörterbuch der Politik, Heft 1, Zur christlichen Gesellschaftslehre, hsg. von O. v. NELL-BREUNING und H. SACHER, 2. Aufl., Freiburg i. Br. 1954, Sp. 51 ff.) gibt dem, was ich „Gemeinwohl“ als Ziel, Wert und richtungweisende Norm bezeichnet habe, den Namen „Gemeingut“, während er den Terminus „Gemeinwohl“ offenbar für das „justum sociale“ verwendet. So bereits E. WELTY in: Herders Sozialkatechismus, Bd. I, Freiburg i. Br. 1951, S. 64 f. Der Charakter der überzeitlichen Norm des Gemeinwohls im Unterschied von der je und je verschiedenen konkreten Gestaltung im justum sociale wird in der von JOSEPH Kardinal FRINGS herausgegebenen (von E. WELTY redigierten) Schrift „Verantwortung und Mitverantwortung in der Wirtschaft“ (Köln 1949, 43) sehr treffend gekennzeichnet: „Wenngleich das Gemeinwohl auf seinen wesentlichen Inhalt hin angesehen, der Zeit- und Raumbedingtheit entrückt ist, so hat es doch seine nach Zeit und Raum je andere konkrete Erscheinungsweise. Eintracht und Friede, die man das der Gemeinschaft innere Gemeinwohl nennen kann und die nichts anderes sind als das ‚ruhevolle Zusammenleben in Ordnung‘, können nicht allewege auf nämliche Art und durch nämliche Mittel erreicht und erhalten werden. Sie sind auf jeden Fall das Werk der Menschen, deshalb in ihrer Verwirklichung und in ihrem Bestande von den Auffassungen, Strömungen, Erwartungen abhängig, die diese Menschen bewegen und erfüllen.“ Der Verf. unterscheidet in der dazugehörenden Anm. 28 präzise die konkret zu verwirklichenden und verwirklichten Gemeinschaftsgüter, Eintracht und Friede, „die man als das der Gemeinschaft innere Gemeinwohl nennen kann“, von dem „menschlichen Gesamtguten, das als Wertinhalt des Gemeinwohles der Gemeinschaft äußerlich ist, im Sinne von transzendent, zielhaft vor- und übergeordnet“ (129). Der terminologische Unterschied zwischen „Gemeinwohl“ und „Gemeingut“, den E. WELTY im Sozialkatechismus macht, ist hier zwar noch nicht so festgelegt. Die inhaltliche Unterscheidung ist aber bereits verwandt. Was die Terminologie angeht, so scheint es mir im Sinne der Tradition besser zu sein, das „Gemeinwohl“ als Zielwert zu verstehen und das konkret zu realisierende Gemeinwohlsoll als justum sociale zu bezeichnen. Die Terminologie „Gemeinwohl“ und „Gemeingut“ ist nämlich in der von den beiden Autoren verstandenen Sinndeutung nur nach langer Erklärung verständlich und in andern Sprachen sogar undurchführbar. Doch sind dies nur terminologische Feinheiten.

Das sozial Gerechte ist nicht identisch mit äußeren Institutionen, wiewohl auch diese darunterfallen. Es umfaßt alle, hic et nunc in concreto geforderten gesellschaftlichen Zustände der Außen- und Innenwelt des Menschen.

Das *justum sociale* ist demnach ein konkreter Sachverhalt im Unterschied zu den Normen des gemeinschaftlichen Lebens. Natürlich ist auch das *justum sociale* ein aufgetragenes Soll, doch kommt der Soll-Charakter aus der Norm, das *justum sociale* als solches ist vielmehr das Objekt, auf welches sich die sozial gerechte Handlung bezieht. Wir haben hier im Grunde nichts anderes als die allgemeine Lehre der Rechtsphilosophie vor uns, daß das Recht als *justum* etwas Konkretes bedeutet, das in einem bestimmten Augenblick Gegenstand des gerechten Tuns zu sein hat.

Das justum sociale ist ein objektiv, sachlich vorgegebener Inhalt

Wie die gesellschaftliche Situation einen objektiven Sachverhalt darstellt, der als Tatsache gegeben ist, so ist auch das *justum sociale* ein vom Gemeinwohl her objektiv bestimmbarer Inhalt. Die Wirtschafts-, Sozial- und Kulturpolitik hat stets mit den Gegebenheiten zu rechnen. Die Normen sind also jeweils auf eine bestimmte gesellschaftliche Welt anzuwenden. Diese Welt ist gekennzeichnet durch die wirtschaftlichen Zustände der Gesellschaft, die kulturelle und auch sittliche Verfassung der Gesellschaftsglieder. Sogar das faktische Wollen der Gesellschaftsglieder spielt hierbei eine Rolle. Recht ist stets ein effektiver Ordnungsinhalt. Es bedurfte nicht des Rechtspositivismus, um zu erkennen, daß Recht immer irgendwie ein gültiger und geltender Ordnungsfaktor ist. Auch die Naturrechtslehre verlangt „Efficacität“, tatsächliche Gültigkeit, durchdringende Ordnung, allerdings in Rückorientierung an den Normen, die in der menschlichen Natur vorgezeichnet sind. Es gehört auch zur Rationalität des Rechts, daß es nicht nur durchführbar ist, sondern auch durchgeführt wird. Sonst wäre es nicht Friedensordnung⁴⁰.

Man erkennt auch hier, daß die objektive Inhaltlichkeit kein einzig aus den Normen deduziertes Soll darstellt, sondern auch die soziologische Situation, vor allem die tatsächliche sittliche Verhaltensweise

⁴⁰ Bzgl. Gültigkeit und Geltung des Rechts vgl. Teil II der Sozialethik.

der Gesellschaftsglieder einschließt (vgl. oben Kap. 3, III und Kap. 4, Art. 4). Es ist unrational — und Rationalität ist das wesentliche Kennzeichen des Naturrechts⁴¹ —, etwas zum Recht zu erklären, was von niemandem zur Norm zwischenmenschlichen Handelns gewählt wird.

Hier liegt der logische Ansatz einer Einordnung des faktischen Wollens der Gesellschaftsglieder, also der Legitimität, in das naturrechtliche Denken (vgl. Teil II der Sozialethik).

Das Sozialgerechte ist demnach ein unablässig änderndes Soll, das zum Gegenstand der gesellschaftlichen Handlung gemacht werden muß. Und zwar ist es ein Soll aus natürlicher Gegebenheit vor aller positiven Gesetzgebung, demnach Naturrecht. Naturrecht ist nämlich nicht zu verwechseln mit jenen vorpositiven Normen (= Naturgesetz), die stets und überall gleichbleibende Bedeutung haben. Im Gegenteil ist das Naturrecht als konkreter Sachverhalt voll dynamischer Wendigkeit. Als solcher hat es gerade für die soziale Autorität eine ganz eigene Bewandnis (Weiteres über das Sozialgerechte in Kapitel 7: die soziale Gerechtigkeit).

Nun werden wir allerdings in der Rechtsphilosophie (Teil II der Sozialethik) feststellen, daß es ein Sozialgerechtes gibt, das sein rechtliches Fundament unmittelbar nicht in dem rational analysierbaren objektiven Inhalt hat, sondern aus der positiven Gesetzeskraft der Staatsgewalt stammt. Dennoch wird auch dieses Sozialgerechte noch den objektiven Bezug zum naturrechtlich vorgegebenen Gemeinwohl bewahren und beachten müssen, so daß es — wenngleich in vermindertem Maße — auch dort wahr bleibt, daß das Sozialgerechte ein sachlich und objektiv vorgegebener Inhalt ist.

Die Schwierigkeit, das justum sociale zu finden

Es ist schon im rein persönlichen Leben, also in der Individualethik schwierig, die einzelnen Handlungen im Hinblick auf das Endziel zu bemessen. Man braucht hierzu eine gute Dosis Wertempfinden, vor allem auch persönliches, sittlich einwandfreies Wollen. Immerhin kann der einzelne aus diesem zielgerichteten ethischen Wollen heraus den konkreten Wert für seine eigene Person mit emotionaler Sicherheit ermitteln.

⁴¹ Vgl. M.-E. SCHMITT, *Recht und Vernunft*. Sammlung Politeia, Bd. VIII. Heidelberg 1955.

Anders dagegen im sozialen Raum. So sehr man auf Grund eines überzeitlichen Menschenbildes über die absoluten Normen im Bilde sein mag, so bleibt es doch noch mühsam, jenen konkreten Ordnungswert zu finden, der den vielen in der Gemeinschaft lebenden Menschen als Soll aufzutragen ist. Das Problem ist so vielfältig verflochten, als es Menschen in der Gemeinschaft gibt. Dazu kommt noch der Aspekt der Durchführbarkeit, der im sozialen Raum eine besondere Rolle spielt, nicht nur im wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen, sondern vor allem auch im sittlichen Bereich. Wenngleich das Gesetz Zwangscharakter hat, so läßt sich die sittliche Handlung doch nicht einfach erzwingen. Nicht mit Unrecht hat darum *Aristoteles* für die Ermittlung der konkreten Gemeinschaftswerte eine eigene Klugheit angesetzt (vgl. unten „die soziale Klugheit“).

Ob in einer gegebenen Situation das wahre *justum sociale* von den Sozialpolitikern getroffen worden ist, dafür gibt es im Hinblick auf die vielen Imponderabilien, die durch die tatsächliche, willkürliche und oft hartnäckige Meinungsbildung von einzelnen oder von Gruppen noch erschwert werden, keine Beweise. Trotzdem kann man an bestimmten, offenkundig ungerechten Erscheinungen, die eindeutig aus dem Übel sozialer Zustände und nicht aus individueller Verfehlung stammen, Abweichungen vom *justum sociale* erkennen. Wenn in einer Gesellschaft auf der einen Seite ungeheure, arbeitslose Gewinne eingesteckt und zu Luxus verausgabt werden, während auf der andern Seite eine ganze Bevölkerungsschicht nicht einmal das Lebensnotwendige verdient, dann wird jeder mit seinem primitiven Werturteil auf einen Fehler in der Verteilung schließen müssen. Und wenn schwerste sittliche Vergehen öffentlich geduldet werden, wird jeder noch anständig denkende Mensch sich sagen müssen, daß rechtliche Maßnahmen getroffen werden müssen, um dem Übel zu steuern.

Diese äußeren Maßnahmen gehören zum *justum sociale*. Doch geht das *justum sociale*, wie bereits gesagt, darin nicht auf. Man kann also auch hier ebenso wenig wie beim Gemeinwohl sagen, das *justum sociale* bestehe in den Voraussetzungen, daß ein jeder nach freiem Gutdünken sein persönliches Ziel erreichen kann. Im Gegenteil ist das *justum sociale* die gesamte innere und äußere Befindlichkeit der Gesellschaft als Ganzes, sofern sie dem Gemeinwohl, dem Ziel des Gemeinschaftslebens, entspricht.

Allerdings werden wir immer nur nach den äußeren Einrichtungen entscheiden können, ob in einer Gemeinschaft das *justum sociale* verwirklicht ist oder nicht. Wenn darum eine Gesellschaft die für die Allgemeinheit notwendigen Institutionen geschaffen hat, müssen wir sie als geordnet bezeichnen. Die Tatsache, daß ein einzelner wirtschaftlich, kulturell und sittlich nicht weiterkommt, belastet nach allgemeinem Urteil die Gesamtheit als solche nicht mehr.

Andererseits ist grundsätzlich auch das sogen. „Privatleben“ im Gemeinwohl beschlossen. Man kann nicht sagen, daß erst von einer bestimmten Kopffzahl an irgendwelche wirtschaftliche oder sittliche Mängel sozial relevant wären. Gewiß werden für einen Einzelfall keine allgemeinen gesetzlichen Maßnahmen ergriffen. Dennoch lastet auf der Gesellschaft als Ganzem auch der Einzelfall. Praktisch — davon wird noch die Rede sein — wird dieser allerdings durch unmittelbare solidarische Hilfe und Anteilnahme von Mensch zu Mensch geregelt. Eine typisch ethische Gesellschaftsauffassung begreift aber leicht, daß daß Gesellschaftsganze nicht nur Institutionen zu verantworten hat. Aus diesem Grunde besteht *sozialethisch* das *justum sociale* nicht nur in den Institutionen wirtschaftlicher, sozialer, kultureller oder juristischer Art.

Die praktische Notwendigkeit, das konkrete sozialethische Urteil auf die äußeren Zustände und Institutionen zu konzentrieren, mit deren Hilfe die Gesellschaftsglieder in den Stand gesetzt werden sollen, durch freies Regem ihrer persönlichen Kräfte die menschliche Vollendung zu verwirklichen, erhellt aus einem zweifachen Grunde:

1. Aus der Eigenart des rechtlichen Sachverhaltes. Es liegt nun einmal im Wesen alles Rechtlichen, daß es sich äußerlich manifestieren muß, obwohl die innere Haltung als wesentlicher Bestandteil zu jedem gerechten Tun gehört. Das *justum sociale* „äußert“ sich darum in den gerechten Institutionen, in den gerechten Vorausbedingungen, aufgrund deren es einem jeden möglich ist, seine personalmenschliche Vollendung frei und wirksam anzustreben.

2. Aus der Eigenart des modernen Rechtsstaates, der weitgehend das Urteil über die absolut verbindlichen Normen in die Gewissensfreiheit des einzelnen verlagert hat, so daß sittliche Ideale nur noch auf dem Weg über das tatsächliche Wollen der Mehrheit als allgemein verbindlich erklärt werden können. Die allen gemeinsame Struktur des menschlichen Gewissens wird bei der heutigen weltanschaulichen

Zerrissenheit der Gesellschaft nicht mehr erkannt. Sittliche Urteile sind gemäß der modernen Wertlehre Angelegenheit subjektiver, ganz in das Individuelle verwobener Wertempfindungen. Es besteht darum kein Zweifel, daß die Gewissensfreiheit heute einen Zug ins Individualistische hat.

Obwohl also das *justum sociale* an sich ein sozialetisch gefüllter Inhalt ist, der auch das personale Leben der einzelnen, insofern es gemeinschaftlich zu verwirklichen ist, mitbegreift, kann man es im Hinblick auf die menschlich nur äußere Erkennbarkeit und vor allem auch im Hinblick auf das typisch rechtsstaatliche Denken unserer Zeit als die äußeren wirtschaftlichen, kulturellen und sittlichen Zustände und Institutionen bezeichnen, aufgrund deren die Einzelnen durch Regen ihrer eigenen Kräfte ihr personal-gesellschaftliches Wesen frei zu vervollkommen imstande sind.

Diese Begriffsbestimmung des Sozialgerechten ist aber, dies ist nicht zu übersehen, ganz auf den Staat zugeschnitten. Jene Gesellschaften, deren Gemeinwohl in einer sittlich tief verankerten Intimität besteht, lassen folgerichtig eine Verlagerung des Sozialgerechten in das Institutionelle in keiner Weise zu. Wollte man z. B. das Sozialgerechte, d. h. die je und je konkret zu realisierende gemeinsame Aufgabe der Familie auch nur in geringem Maße von der inneren sittlichen Aufgabe eines jeden Familiengliedes abtrennen, dann würde man das Wohl der Familie grundsätzlich aufs Spiel setzen. Das gemeinsame religiöse Ideal behält darum für das Leben der Familie unabdingbare und unersetzbare Bewandnis. Man mag daraus erkennen, daß auch für den Staat, der im Grunde den Abschluß natürlich sittlicher Vergesellschaftung sein sollte, die Lockerung von der gemeinsamen sittlichen und religiösen Aufgabe eine ungeheure Einbuße bedeutet. Diese ist nur in dem Maße zu rechtfertigen, als die soziologische Gegebenheit eben eine weltanschauliche Orientierung des Ganzen nicht mehr zuläßt.

*Die soziale Klugheit als sittliches Organ der Ermittlung des *justum sociale**

An sich gehört die Frage, welche subjektive Kraft notwendig ist, um das *justum sociale* richtig zu ermitteln, nicht in die Sozialethik. Die Sozialethik hat nämlich zum Gegenstand die Wertordnung,

welche dem Menschen zu gemeinsamer Verwirklichung aufgetragen ist. Wie die Betrachtung der sittlichen Handlung als solcher, auch wenn sie das Soziale zum Objekt hat, aus der Sozialethik hinaus in die Prinzipienethik hineinführt (vgl. Kap. 9 über die *activitas socialis*), so auch die Untersuchung der subjektiven Kräfte, mit welchen die soziale Tätigkeit als sittliche Handlung verwirklicht wird.

Dennoch gehen wir hier auf diese an sich allgemeinethische Frage ein, weil sie uns das Objekt, das Sozialgereehte, in seiner sittlichen Struktur besser erfassen läßt. Nur eine sittliche Kraft, nicht irgendein rein rationales Verfahren führt — trotz aller objektiven Rationalität — zum Sozialgerechten.

Die soziale Klugheit ist wesentlich von der Individualklugheit verschieden. — Da das Gemeinwohl wesentlich vom Einzelwohl verschieden ist, ist auch die Kraft, welche das Gemeinwohl in concreto, d. h. das *justum sociale*, zu erkennen hat, eine andere als jene, welche sich nur mit dem befaßt, was zum Einzelglück führen soll. *Thomas von Aquin* hat diesen Gedanken in einem eigenen Artikel herausgestellt, um zu zeigen, daß der Lenker einer Gemeinschaft nicht nur imstande sein müsse, seine eigenen, persönlichen Belange im Hinblick auf sein Ziel zu ordnen, sondern einer ganz neuen Tugend bedarf, eben der sozialen Klugheit⁴². Die soziale Klugheit wird nach *Thomas* entsprechend der Verschiedenheit der natürlichen Gemeinschaften weiterhin unterschieden in die Klugheit der Familienführung und jene der Staatslenkung.

Die antike Unterscheidung zwischen sozialer Klugheit in der Autoritätsperson und sozialer Klugheit im Untergebenen. — *Aristoteles* hatte in Übereinstimmung mit der griechischen Teilung der im Staate lebenden Menschen in Freie und Sklaven die soziale Klugheit der Herrschenden von der der Beherrschten streng unterschieden⁴³. *Thomas von Aquin* dagegen milderte diese scharfe Scheidung. Auch er gab zwar zu, daß entsprechend den verschiedenen Aufgaben des Herrschenden einerseits und des Untergebenen andererseits zwar ein verschiedenes sittliches Urteil gefällt werde, insofern der eine wissen müsse, was er zu befehlen, der andere, wo er zu gehorchen habe. Trotzdem aber erklärte er, daß sowohl Herrscher wie Untergebener wesentlich die-

⁴² S. Theol. II—II q. 47, a. 11.

⁴³ Eth. VIII, 2: 1141 b 25.

selbe soziale Klugheit besitzen, „weil jeder Mensch als vernünftiges Wesen auch an der Herrschaft gemäß vernünftigem Urteil teilhat“⁴⁴. Es wird damit in keiner Weise dem demokratischen Staatsgedanken das Wort geredet. Wohl aber kommt die Überzeugung zum Ausdruck, daß das Gemeinwohl jeden Menschen tief innerlich angeht, weswegen auch ein jeder über die konkrete Gestaltung des Gemeinwohls (das *justum sociale*) irgendwie, wenn auch nicht in absolut gleicher Weise, ein Urteil zu fällen imstande sein muß. Im letzten Entscheid stoßen alle Fragen des sozialen Lebens an die Wurzeln des Daseins. Dort aber ist es jedem Menschen gegeben, auch ohne technische Kenntnisse und ohne Wissenschaft, seine vernünftige Reaktion zu formulieren.

Die soziale Klugheit ist ebenso wie die Individualklugheit eine zwar intellektuelle, aber doch sittliche Kraft. — Man könnte die Meinung äußern, daß in rein zweckhaften Gemeinschaften, wie z. B. in einer Handelsgesellschaft, rein technisches Wissen die soziale Klugheit ausmache. Andererseits stehen doch auch diese auf äußeren Zweck gerichteten Körperschaften in einem allgemein menschlichen Zusammenhang, der, wie schon (Art. 1, § 7) unter anderem Gesichtspunkt angedeutet, ohne innere sittliche Haltung einfach nicht erfaßt wird.

Erst recht gilt dies selbstredend von den natürlichen Gemeinschaften wie Ehe, Familie, Staat. Aus diesem Grunde kann auch die soziale Klugheit jener Eigenart nicht entraten, die überhaupt zur Klugheit als solcher gehört, nämlich ins sittliche Gesamtleben des Menschen eingebaut und von ihm getragen zu sein. Dies vermindert in keiner Weise die objektive Rationalität des *justum sociale*. Wohl aber erkennt man aus diesem Umstand, daß das *justum sociale* als tiefmenschliches Anliegen nicht erfaßt werden kann ohne die entsprechende sittliche Disposition, d. h. ohne die positive Willenshaltung gegenüber dem sittlichen Ziel des Menschen.

⁴⁴ I—II 147, 12.

SIEBENTES KAPITEL

DIE VERWIRKLICHUNG
DES GEMEINWOHLS DURCH DIE SOZIALE
GERECHTIGKEIT UND DIE SOZIALE LIEBE

Der systematische Ort des Traktates über die soziale Gerechtigkeit und die soziale Liebe in der Sozialethik

Das Gemeinwohl als Ziel des gesellschaftlichen Lebens wird wie das Endziel des Einzelmenschen durch die menschlichen Handlungen verwirklicht. Diese sind aber stets Angelegenheit des einzelnen Menschen, der menschlichen Person als Substanz. Aus diesem Grunde führt eigentlich diese Betrachtung der Verwirklichung des Gemeinwohls in die Individualethik hinein, genauer: in den Traktat der sittlichen Handlung. Trotzdem fällt auch diese Betrachtung noch in die Sozialethik, insofern man sich fragt, welche menschlichen Akte notwendig vom Gemeinwohl her gefordert sind. Man verbleibt demnach immer noch beim typisch sozialetischen Prinzip, dem Gemeinwohl. Nur zieht man von da die gedanklichen Verbindungen zum Einzelmenschen, der in der Gesellschaft lebt. Wir haben bereits gesehen, daß das Gemeinwohl die Gesellschaftsglieder unter sich rechtlich gliedert und, sofern es innerlich-ethischen Charakter hat, auch unter das Gebot gegenseitiger Liebe stellt. Wir haben also das eigenartige Phänomen vor uns, daß das mit rechtlichem Charakter ausgestattete Gemeinwohl vom Menschen eine über die Gerechtigkeit hinausgreifende Handlung fordert. Diese Tatsache, von der bereits kurz die Rede war (Kap. 6, § 7), bereitet eine nicht geringe Schwierigkeit, die es zu lösen gilt.

Dazu gesellt sich aber noch ein weiteres Problem, nämlich die Bestimmung der diesen menschlichen Akten der sozialen Gerechtigkeit und der sozialen Liebe entsprechenden Tugenden.

Auch die Tugend gehört an sich in den allgemeinen Traktat der Ethik oder der Individualethik. Die Tugenden sind jene Dispositionen des menschlichen Geistes, auf Grund deren die sittlich gute Handlung mit gutem Ansatz und innerer Anteilnahme erfolgt. Sie sind also notwendig, damit der Mensch, um mit *Aristoteles* zu sprechen, nicht

nur „das Gute“ tue, sondern es auch „auf gute Weise“ tue. Der sittliche Akt empfängt seine wesentliche Gutheit vom Objekt. Er ist aber erst vollendet, wenn er gewissermaßen naturhaft (quasi naturaliter) gesetzt wird. Dieses „naturhaft“ in der Handlung zu erzielen, dazu dienen die Tugenden, die der Mensch erwerben muß, weil er nicht wie das Tier das ihm von Natur konkret Zukommende instinktiv erstrebt. So ist es nicht nur ein psychologisches, sondern ein tief ethisches Erfordernis, Tugenden zu besitzen. Aber eben gerade im Hinblick auf die kausale Bewandnis, welche die Tugend in der Setzung sittlich guter Handlungen hat, scheint die Frage, welche Tugenden die sozialgerechte Handlung und die soziale Liebe tätigen, ganz aus dem Rahmen der Sozialethik zu fallen.

Und dennoch ist auch dieses Problem sozialetisch nicht zu übergehen. Wenn sich nämlich herausstellen sollte, daß dem Menschen, wie er tatsächlich leibt und lebt, überhaupt die subjektiven Kräfte fehlen, um zu den Anforderungen des hohen Ideals des Gemeinwohls zu stehen, dann wird man notgedrungen die Frage stellen müssen, ob das Gemeinwohl nicht eine undurchführbare Ideologie sei. So wird also zu guter Letzt die Frage nach den Tugenden, aus welchen die Akte sozialgerechten Tuns und sozialer Liebe fließen, auch sozialetisch von größter Bedeutung.

Ausgangspunkt : Unterscheidung der Objekte des Handelns

Der Weg zur Ermittlung der im sozialen Leben notwendigen menschlichen Akte und Tugenden geht über die verschiedenen Objekte. Die sittlichen Akte und Tugenden werden nämlich (wie überhaupt alles Handeln und alle Prinzipien des Handelns) gemäß ihrem spezifischen Objekt unterschieden. Wir brauchen uns also nur zu fragen, welche Aufgaben das die Gemeinschaft begründende Gemeinwohl den einzelnen stellt.

Das Gemeinwohl ist, wie bereits dargestellt wurde, *ein gemeinsamer Wert, ein gemeinsames menschliches Ideal*. Dieser Wert ist aber zugleich Rechtsnorm, ein *Organisationsprinzip*, wonach die Pflichten der einzelnen Gesellschaftsglieder in entsprechender Weise verteilt werden. Vollzieht ein Gesellschaftsglied nun die Hingabe ans Gemeinwohl als an einen absoluten Wert, ohne Rücksicht darauf, ob die Organisation im Ganzen der Gesellschaft „gerecht“ durchgeführt werde, dann

beweist es eine andere sittliche Haltung als jener, der den Dienst an der Gemeinschaft bejaht unter der Bedingung, daß die Lasten gerecht verteilt sind.

Das *Sozialgerechte* ist konkrete Bestimmung des Mittels im Hinblick auf das Gemeinwohl als Organisationsprinzip. Wer also nur das Sozialgerechte will, verbleibt in jener sittlichen Haltung der Gerechtigkeit, die auf das Gemeinwohl als Organisationsprinzip geht. Wer aber *über das Sozialgerechte hinaus* in überschwenglichem Einsatz das noch erfüllt, was ein anderer zu erfüllen hätte, der beweist eine Hingabe ans Gemeinwohl, die ganz und ausschließlich den Wert als Ideal sieht.

Wir beginnen mit der Bestimmung jenes Aktes und jener Tugend, welche das Sozialgerechte verwirklicht. Naturgemäß sind dies dieselben Akte und Tugenden, welche das Gemeinwohl als Rechtsnorm und Organisationsprinzip anstreben (I).

Dann werden Akt und Tugend untersucht, die, über das streng Sozialgerechte hinaus, die Verwirklichung des Gemeinwohlwertes als eines absoluten und überragenden sittlichen Wertes anstreben und vollziehen (II).

I. Das Sozialgerechte (bzw. das Gemeinwohl als Rechtsnorm) und die ihm zugeordnete sittliche Handlung und Tugend

Das Sozialgerechte besteht, wie wir gesehen haben, in der vom Ganzen her bestimmten proportionierten Zuweisung von Aufgaben an die einzelnen. Als sorgsame Abwägung der einzelnen Funktionen zum Besten des Ganzen, also als vom Ganzen her diktierte Verteilung der Pflichten schließt das Sozialgerechte in der Folge auch die zum Ganzen proportionierte Teilhabe an Vorteilen ein, denn die Belastung des einen bedeutet irgendwie eine Entlastung des andern.

Im Steuerwesen ist dies ohne weiteres einsichtig. Wenn nicht Steuern ins Unendliche, sondern genau im Sinne des Gesellschaftsganzen erhoben werden und wenn diese Gesamtsumme im Verhältnis zu Einkommen und Vermögen usw. verteilt wird, dann wird in Wahrheit die Belastung des einen eine Erleichterung des andern. Es herrscht sozialgerechte Verteilung. Der einzelne also, der seine

Steuern zahlt, setzt einen Akt von sozialgerechter Bewandnis. Und wenn er diese Handlung aus innerer sittlicher Haltung, aus echtem Charakter vollbringt, dann beweist er den Besitz der Tugend der sozialen Gerechtigkeit.

Die Tugend der sozialen Gerechtigkeit hat also auf jeden Fall das Sozialgereehte (bzw. das Gemeinwohl als Rechtsnorm) zum Objekt. Sie macht den Menschen geneigt, jenen Anteil an den allgemeinen Lasten und Pflichten zu übernehmen, der ihm gemäß gerechter, d. h. am Gemeinwohl gemessener Verteilung zukommt.

Die soziale Gerechtigkeit ist darum jene Tugend, auf Grund deren der einzelne Mensch willig die Teilfunktion in der menschlichen Gemeinschaft übernimmt.

Man darf nun allerdings das Sozialgereehte und damit auch den sittlichen Akt und die Tugend nicht zu äußerlich sehen. Zum Sozialgereehten gehört auch die Betätigung jener Liebe, ohne die ein sittliches Gemeinwohl schlechthin nicht zu verwirklichen ist. Auch bezüglich der Liebe hat jeder einzelne seinen Teil zu übernehmen, denn vom Gemeinwohl (auch als Rechtsnorm) her ist gegenseitige Liebe verlangt, wenigstens in den sittlichen Gemeinschaften. Man braucht, um dies zu verstehen, nur an die Ehe zu denken.

Es mag natürlich eigenartig und geradezu befremdend erscheinen, daß die Liebe nun auf einmal zur Gerechtigkeit wird. Doch ist die Vielgestaltigkeit des Begriffes der Liebe nicht aus dem Auge zu verlieren. Wenn man Liebe nur begreift als Schenkung dessen, wozu man vom Standpunkt der Gerechtigkeit nicht verpflichtet ist, dann allerdings fällt die soziale Liebe aus dem Rahmen der sozialen Gerechtigkeit. Dann aber ist man auch nicht mehr fähig, den eigentlichen ethischen Sinn des sittlichen Gemeinwohls zu verstehen. Das Kind ist zur Liebe zu den Eltern verpflichtet. Die Eltern können und müssen diese Liebe erwarten, sie haben einen Anspruch darauf. Sollte darum die Liebe des Kindes nicht mehr Liebe sein? Liebe ist über die ungeschuldete Schenkung (sogen. „reine Liebe“) hinaus ganz allgemein zu begreifen als Schenkung eines persönlichen Gutes, Suchen des Andern unter Zurückstellung selbstischer Wünsche.

Wer die Gerechtigkeit einzig und ausschließlich nur im Hinblick auf die materielle Güterwelt für möglich hält, preßt sie von vornherein

in widernatürliche Enge. Der Mitmensch hat z. B. einen Anspruch auf eine freundliche Miene, auf geselliges, leutseliges Benehmen von unserer Seite, wie wir unserseits von ihm dasselbe erwarten.

Die Meßbarkeit und Wägbarkeit des Objektes wird allerdings immer geringer, je mehr wir in den geistigen Bereich hineinsteigen. Aus diesem Grunde erklärten die Alten, die Bewandnis der Gerechtigkeit werde im Anstieg ins Geistige zunehmend vermindert.

Wir müssen diesem Gedanken etwas nachgehen, weil davon die Erkenntnis abhängt, inwieweit die soziale Liebe in der sozialen Gerechtigkeit beschlossen ist und inwieweit eine ganz neue, von der sozialen Gerechtigkeit verschiedene Tugend der sozialen Liebe notwendig wird.

Wenn man schon die Lehre vom Naturrecht vertritt, dann muß man sie folgerichtig im metaphysisch-ethischen Raum vertreten, wo Gott, der Allwissende und Allgerechte, letzte richtende Instanz ist, nicht nur des einzelnen, sondern auch des Ganzen. Ohne diese Sicht ist es eitel und sinnlos, von Naturrecht zu sprechen (vgl. Teil II der Sozialethik: Rechtsphilosophie). Nun besteht aber das universale Gemeinwohl der Menschheit in der menschlichen Vollkommenheit als allgemeinem Anliegen, also in einer ethischen Forderung, die keine Begrenzung kennt. Da sie aber als organisatorische Forderung an die ganze Gesellschaft gerichtet ist, erfaßt sie — genau sofern sie Rechtsnorm, also gesellschaftliches Ordnungsprinzip ist — den einzelnen immer im Zusammenhang mit den andern. Es wird also vom Gemeinwohl her von einem einzelnen keine Höchstleistung erwartet, während etwa ein anderer davon verschont bliebe. Das Geschuldetsein ist „gerecht“ verteilt. Und der Richter dieses Geschuldetseins ist gar wohl imstande, die Erfüllung des Solls zu erkennen und die Nichterfüllung zu bestrafen.

Man kann also vom Gemeinwohl her in keiner Weise eine Verminderung der Gerechtigkeitsforderung darin erkennen, daß in dieser gerechten Forderung auch die gegenseitige (nicht nur einseitige) Liebe mitausgesprochen ist. Darum konnte *Thomas von Aquin*, der die Erfüllung der sozialen Natur des Menschen in der „gegenseitigen Liebe“ sah, erklären, die soziale Gerechtigkeit sei „Gerechtigkeit im eigentlichen Sinne“¹. Es besteht kein Zweifel, daß *Thomas* in der

¹ II—II 58, 5.

sozialen Gerechtigkeit jenes Gebot zu gegenseitiger Liebe, welches sich aus der sozialen Natur des Menschen ergibt, miteingeschlossen hat. Die soziale Gerechtigkeit wird von ihm als jene Tugend begriffen, welche das umfassendste Ziel verfolgt, auf welches alle andern Tugenden ausrichtbar sind². Die soziale Liebe ist also, sofern sie die Erfüllung jenes Anteiles sozialer Pflichterfüllung ist, der dem einzelnen im Rahmen des Ganzen und in Proportion zu den andern Gesellschaftsgliedern zufällt, zugleich soziale Gerechtigkeit, die das Gemeinwohl als Rechtsnorm zum Gegenstand hat. Wer das Gemeinwohl will, muß auch die gegenseitige Liebe bejahen, sofern sie ein Prinzip des Zusammenlebens ist, das für jeden in der Gesellschaft gilt. Diese Liebe ist also eine Forderung der Gerechtigkeit, weil sie die entsprechende Leistung der Liebe auf Seiten der Mitgenossen voraussetzt.

Was aber geschieht, wenn diese Leistung auf der andern Seite versagt wird? Hier kommen wir an jenen Punkt, wo eine neue soziale Liebe auftaucht, die nicht mehr Gerechtigkeit sein kann, weil sie an den einzelnen eine Anforderung stellt, die über das Gemeinwohl als Organisationsprinzip hinausgeht und einzig den überragenden Wert des Gemeinwohls als solchen heraushebt (davon wird unter II die Rede sein). Die Einsicht in diese neue sittliche Situation und die aus ihr sich ergebende Forderung wirft ein Licht auf die Lehre der Alten, wonach z. B. die Leutseligkeit, die doch vom Gemeinwohl allgemein diktiert ist, zu einer Tugend wird, welche eine nicht geringe Portion der Bewandnis nur gerechten Verhaltens einbüßt zugunsten rein personalsittlichen, dem Nächsten nicht streng geschuldeten Verhaltens.

Fassen wir, bevor wir uns in den Überlegungen weiterbewegen, das bisher festgestellte Resultat zusammen:

Die Verwirklichung des Sozialgerechten und damit zugleich die Erfüllung der Forderung des Gemeinwohls als einer Rechtsnorm verlangt eine Tugend im Menschen, die 1. eigentliche Gerechtigkeit ist und soziale Gerechtigkeit genannt werden muß, und 2. zugleich eine bestimmte Art sozialer Liebe miteinschließt. Diese soziale Liebe ist keine von der sozialen

² A. a. O., ebenso II—II 58, 6 ad 4.

Gerechtigkeit unterschiedene Tugend, sondern nur ein Ausschnitt derselben, insofern sie sich auf die aus dem Gemeinwohl geforderten geistigen Beziehungen von Mensch zu Mensch bezieht.

II. Die Verwirklichung des Gemeinwohles als eines absoluten Wertes und die hierzu notwendige Tugend im Menschen

Wenn man voraussetzen könnte — was man allerdings de facto nicht kann —, daß alle Menschen ihren letzten Einsatz für das Gemeinwohl leisten, dann wäre in jedem Augenblick die beste Bestimmung des Sozialgerechten gegeben. Auch würde die Verteilung der Pflichten und Lasten dem Ideal der Rechtsnorm entsprechen. Es würde also zwischen dem absoluten Wert des Gemeinwohls und dem Sozialgerechten als konkreter Formulierung der Gemeinwohlforderung keine Diskrepanz bestehen.

In dem Augenblick aber, da einer der Sozialpartner sein Soll nicht erfüllt, leidet die Verwirklichung des Gemeinwohls bereits Schaden. Die Gerechtigkeit ist in gewissem Sinne verletzt, wenn auch den andern Sozialpartnern deswegen noch nicht mehr aufgebürdet würde. Denn durch die Nichtleistung des einen wird die gesamte Zuteilung ungerecht. Außerdem wird der Beitrag des Gutwilligen seiner eigentlichen Wirksamkeit beraubt, weil das Gemeinwohl nur in Zusammenarbeit verwirklicht wird. Wenn nun trotzdem das Gemeinwohl als absoluter Wert verwirklicht werden soll, dann müssen notgedrungen die gutwilligen Gesellschaftsglieder die von den böswilligen nicht geleistete Portion noch übernehmen. Das heißt also: man entfernt sich noch mehr von der gerechten Verteilung.

Wenn also schon jede Nichtleistung eines Gesellschaftsgliedes den Gutwilligen benachteiligt und ihn über die Gerechtigkeit hinaus beansprucht, dann wird dessen liebende Hingabe ans Gemeinwohl geradezu ausgenützt, sobald er die von fremdem Egoismus gelassene Lücke durch stellvertretenden Einsatz ausfüllen soll.

Auf dem Gebiet der Steuern ist das Gesagte Gegenstand alltäglicher Erfahrung und allgemeiner Selbstverständlichkeit. Das Steuersystem, gemäß welchem die einzelnen Steuerlasten errechnet werden,

stellt, sofern es einem jeden im Rahmen des Ganzen gerecht wird, das Sozialgerechte dar, das es durch die je verschiedenen Leistungen zu vollbringen gilt. Hinterzieht einer Steuern, dann schadet er dem Ganzen, und jeder, der seinen Teil bezahlt, ist betrogen, denn er bezahlt effektiv mehr, als die streng austeilende Gerechtigkeit verlangt, nachdem der Nachbar seinen Beitrag ans Gemeinwohl nicht geleistet hat. Je mehr Gesellschaftsglieder Steuern hinterziehen, umso größer wird das Soll, das den sozial gerechten Bürgern auferlegt wird, denn die Gesamtsumme muß im Hinblick auf das Gemeinschaftsziel erreicht werden. In der Wirklichkeit des sozialen Lebens hat man sich also von vornherein mit einem gerüttelten Maß von sozialer Liebe zu rüsten, weil stets mit einem Defekt in der Gesellschaft gerechnet werden muß. Wenngleich dieser Defekt sehr oft nicht sittlich schlechter Absicht entstammt, so ist er doch nie zu vermeiden, weil das Sozialgerechte nicht mit absoluter Treffsicherheit errechnet werden kann.

Noch mehr gilt dies hinsichtlich jener Gemeinwohlwerte, die als geistige Werte nicht mehr abgewogen werden können. Die Ehe setzt die rückhaltlose Hingabe von beiden Ehepartnern voraus. Eine echte Kindererziehung ist nur in diesem geistigen Milieu möglich. Wenn nun schon keiner der beiden Ehepartner zuviel tun kann in der echten liebenden Zuneigung zum andern, dann mag man begreifen, welches geradezu heroische Maß von ihm verlangt wird, sobald der andere seine Pflicht im Aufbau der Ehe nicht erfüllt. Und dennoch gilt es, das Gemeinwohl der Ehe zu retten. Es lastet also auf dem einen Teil ein Übermaß von Forderungen, das weit über jene soziale (eheliche) Liebe hinausgeht, welche in der „sozialen Gerechtigkeit“ beschlossen ist.

In der bürgerlichen Gesellschaft ist es nicht anders. Jeder hat um der sozialen Gerechtigkeit willen ein lebenswürdiger, freundlicher und leutseliger Mitbürger zu sein. Es gibt auch da an sich keine Überforderung, sofern jeder sich gleich bemüht. Da aber von vornherein mit der Nachlässigkeit vieler zu rechnen ist, wird diese Pflicht der Lebenswürdigkeit, Freundlichkeit und Leutseligkeit zur Pflicht der sozialen Liebe, weil das Gemeinwohl als ethischer Wert seine Erfüllung verlangt. Der einzelne entspricht also dieser Pflicht nicht mehr so sehr aus sozialer Gerechtigkeit, als vielmehr aus sozialer Liebe. *Thomas von Aquin*³ nannte dieses Gebot ein „moralisches Soll

³ II—II 80, art. un.

um des Wertes der Tugend willen“ (debitum morale est, quod aliquis debet ex honestate virtutis). Da nun einmal der Mensch ein soziales Wesen ist, hat er dementsprechend zu leben. Seine persönliche Vollkommenheit, „der Wert der Tugend“, verlangt dies. Er wird darum sein Leben nach dieser Forderung einrichten, auch bei Versagen vieler, ja sogar von vornherein mit einer Hingabe, die das Maß der Gerechtigkeit übersteigt. Er handelt um des Wertes des Gemeinwohles willen, den er vor allem Nachdenken über das Mittun der andern mit Liebe und Hingabe umfaßt.

Es gibt also eine soziale Liebe, die real von der sozialen Gerechtigkeit verschieden ist, die sogar vor dieser steht und als jene grundsätzliche und uneingeschränkte Wertschätzung des Gemeinwohls bezeichnet werden muß, die auch dann noch den Einsatz für die Gemeinschaft leistet, wenn die gerechte Zumessung nicht bestimmt werden kann oder durch das Versagen der Gesellschaftsglieder vereitelt wird.

Demnach sind zwei Gemeinwohltugenden, d. h. zwei verschiedene Tugenden, die sich auf das Gemeinwohl beziehen, aufweisbar: die soziale Gerechtigkeit und die soziale Liebe.

III. Unterschied der sozialen Liebe von der „Nächstenliebe“

Ziel der sozialen Liebe ist stets der Aufbau und die Rettung des Gemeinwohls. Wo immer also dem Nächsten um dieses Motivs willen Hilfe geleistet wird, geschieht es aus sozialer Liebe. Dagegen kann der einzelne Mensch seinem Mitmenschen beispringen einfach aus dem Motiv heraus, weil er ihn leidend sieht, ohne irgendwie an die Ordnung zu denken, die etwa im Ganzen durch dieses Leiden gestört sein könnte. Der einzelne erklärt sich in direkter und unmittelbarer Beziehung mit dem Mitmenschen solidarisch. Die christliche Liebe (Caritas) ist als solche unmittelbare Liebe von Mensch zu Mensch anzusprechen. Sie erhebt sich über jedes menschlich greifbare Gemeinwohl. Sie erstreckt sich auch auf jene, mit denen man natürlicherweise keine Gemeinschaft mehr pflegt, auf den Feind.

Welcher Natur die humanitäre Liebe, wie sie etwa vom Internationalen Roten Kreuz geübt wird, sei, diese Frage entscheidet sich nach dem Gesichtspunkt, unter welchem sie geübt wird. Über der

nationalen steht nämlich die allgemein menschliche Gemeinschaft, die das über allen geschichtlich gewordenen Gesellungen stehende *bonum humanum*, die Ordnung im Gesamten, erstrebt. Eine von diesem universalen Ordnungsdenken inspirierte Liebe ist soziale Liebe. Sofern aber in der durch das Rote Kreuz geleisteten Hilfe der Nächste um seiner selbst willen gesucht wird, einfach weil er leidet und seine Not der nächstbesten Linderung dringend bedarf — und dies ist wohl der tiefste Sinn des Roten Kreuzes —, wird eine Liebe geübt, die (ähnlich der aus übernatürlich christlicher Gesinnung hervorgehenden *Caritas*) als „reine“ Nächstenliebe bezeichnet werden muß.

IV. Zur Geschichte des Begriffes der sozialen Gerechtigkeit

1. Die Ineinssetzung von Tugend und Legalgerechtigkeit im aristotelischen Denken

Was wir heute mit sozialer Gerechtigkeit bezeichnen, trägt bei *Aristoteles* — allerdings mit einer nicht zu verkennenden inhaltlichen Verschiebung — den Namen Legal(Gesetzes)-Gerechtigkeit. Gemäß *Aristoteles* macht die Tugend nicht nur den vollkommenen Menschen, sondern ebenso und in gleicher Weise auch den vollkommenen Bürger aus. Vollendeter Mensch und ganzer Bürger sind zwei vertauschbare Begriffe. Die Legalgerechtigkeit ist also die sittliche Vollendung des freien griechischen Bürgers.

Daß *Aristoteles* für „Legal“- nicht „Gemeinwohl“-Gerechtigkeit sagt, ist sehr bedeutsam. Von hier aus nämlich erklärt sich manche Unklarheit bei *Thomas*, die den Kommentatoren bis heute Schwierigkeit bereitet hat.

Da die Staatsgewalt als jene Instanz angesehen wird, welcher die Obhut des Gemeinwohls und damit auch die Bestimmung dessen, was im Sinne des Gemeinwohls liegt, anheimgegeben ist, wird die Gemeinwohlgerechtigkeit in der Legalgerechtigkeit sichtbar. Gemäß *Aristoteles* ist die Gerechtigkeit gegenüber dem Gemeinwohl sogar identisch mit der Gesetzestreue, wenigstens im Idealstaate.

Hier liegt das grundsätzliche Mißverständnis eines komplizierten Sachverhaltes. Das Gesetz ist nämlich nicht gleich Gemeinwohl. Nimmt man Gemeinwohl als den allen Personen gemeinsamen

ethischen Wert, dann erkennt man leicht, daß das Gesetz nur Mittel, äußere Veranstaltung oder Institution im Dienst des Gemeinwohls als eines immanenten, jedem Menschen tief innerlichen Wertes sein kann. Die Legalgerechtigkeit kann also nur ein Ausschnitt der Gemeinwohlgerechtigkeit sein und zwar jener Teil, der sich zu dem von der staatlichen Autorität vorgeschriebenen Sozialgerechten verdichtet. Bei *Aristoteles* verengt sich der Begriff des Gemeinwohls in das gesetzlich erfaßte oder noch zu erfassende Sozialgerechte des konkreten Staates. So ist es nicht verwunderlich, wenn die sittlichen Tugenden zugleich auch als bürgerliche Tugenden bezeichnet werden, daß zwischen Legalgerechtigkeit und jeder Tugend nur ein begrifflicher Unterschied besteht.

Der Grundirrtum aristotelischer Staatsethik ist die Auffassung, daß die Sozialität, d. h. die gesellschaftliche Veranlagung des Menschen, im konkret bürgerlichen Leben, also im konkreten Staat ihre Vollendung findet, so daß alles Bemühen, dem Gemeinwohl zu dienen, sich im Eifer für diesen hic et nunc bestehenden Staat erschöpft.

Das von *Aristoteles* gestellte Problem hat die ganze christliche Tradition beschäftigt. Auch für das Christentum stand es außer Frage, daß der Mensch seiner Natur nach soziales Wesen ist, so daß menschliche Vollkommenheit immer auch Vollkommenheit des sozialen Wesens ist. Dem Christentum, das zwar die personale Würde und damit die unmittelbare Berufung eines jeden Menschen zum individuellen Genuß Gottes an die erste Stelle rückte, war trotz allem klar, daß der Mensch mit dieser seiner personalen und individuellen Vollkommenheit nur einen Punkt im Universum darstellt. Dies will besagen: die individual-personale Vollendung des Menschen steht in einem Ordnungsganzen, bildet also den Teil eines Ganzen.

Die Lehre von der übernatürlichen Gemeinschaft der Kirche hat den Christen mit dem Gedanken vertraut gemacht, daß die individual-personale Vollkommenheit als solche nur in der Gemeinschaft mit andern, ebenso erlösten, Menschen bestehen kann, so daß nichts an Vollkommenheit denkbar ist, was nicht zugleich sozial verflochten wäre. Die paulinische Lehre, wonach die Gemeinschaft der Erlösten zugleich die Vollendung der einzelnen mit einschließt, legte klar dar, daß ein und dieselbe sittliche Wirklichkeit sowohl individuelle wie soziale Funktion hat.

Im Hinblick auf die enge Verbindung zwischen sozialer und individueller Vollendung des Menschen lag natürlich nahe, daß auch die christlichen Autoren sich gern die Formulierung des *Aristoteles* zu eigen machten, es bestehe zwischen den einzelnen Tugenden und der Legalgerechtigkeit nur ein gedanklicher Unterschied. So z. B. *Wilhelm von Auvergne*, *Bonaventura*, *Albertus Magnus* und *Heinrich von Gent*. Auch *Thomas von Aquin* bedient sich dieser Formulierung. Obwohl er sich in seinen späteren Werken mehr mit der Ausfeilung der Legalgerechtigkeit als einer speziellen Tugend beschäftigte, wußte er der aristotelischen Ausdrucksweise noch einen Sinn zu geben: „Freilich kann jede Tugend, sofern sie durch die genannte [d. h. die Legalgerechtigkeit], als einer dem Wesen nach besonderen, der *Kraft* nach aber allgemeinen Tugend, auf das Gemeinwohl ausgerichtet ist, als Gesetzesgerechtigkeit bezeichnet werden. Und in dieser Redeweise ist die allgemeine Gerechtigkeit dem Wesen nach dasselbe mit jeder Tugend, begrifflich aber verschieden. In diesem Sinne redet der Philosoph⁴.“

2. Die Legalgerechtigkeit als besondere Tugend in der Lehre des hl. Thomas von Aquin

a) *Das vorstaatliche Gemeinwohl und das Sozialgereehte als erstes und eigentliches Objekt (Formalobjekt) der Legalgerechtigkeit*

Thomas hat es verstanden, der Legalgerechtigkeit ein eigenes Objekt zuzuteilen, das mit dem keiner anderen Tugend zusammenfällt: das Gemeinwohl. Er hat damit der aristotelischen Doktrin eine ganz neue Wendung gegeben.

Genau dieselbe Klärung brachte *Thomas* in die augustinische Lehre von der *Caritas*. Während bei *Augustinus* die Liebe zu Gott (*Caritas*) in alle Lebensbereiche derart tief eingreift, daß Tapferkeit, Maßhaltung, Gerechtigkeit usw. zur Liebe werden, hat *Thomas* erklärt, die *Caritas* habe zum Objekt Gott und alles, was Gott liebt; jedoch bleibe sie immer Liebe, wo immer sie wirke, sie werde somit niemals selbst zur Maßhaltung trotz ihrer Bedeutung für die Beherrschung von Leidenschaften. Die Maßhaltung ihrerseits verwandle sich nicht

⁴ II—II 58, 6.

in Liebe, obwohl sie von der Liebe zu Gott „diktiert“ sei. So wird die Caritas zur universalen Wirkkraft durch die Ausrichtung der Tugenden auf das letzte Ziel. Dennoch aber behält sie ihr eigenes Objekt und damit ihre eigene Wesenheit. Man kann sie — immer nach *Thomas* — nur insofern eine „allgemeine Tugend“ nennen, als sie der Wirkung nach sich ausbreitet, indem sie den andern Tugenden zu deren jeweiliger Objektbezogenheit hinzu noch eine weitere Zielrichtung vermittelt.

Ähnlich verfuhr nun *Thomas* mit der Legalgerechtigkeit des *Aristoteles*. Die Legalgerechtigkeit bedeutet bei *Thomas* zunächst und zuerst vollendete Ausrichtung auf das Gemeinwohl. Daß diese Ausrichtung eine Tugend, d. h. eine zum natürlichen Willensvermögen hinzu-erworbene und nicht schon angeborene Disposition darstellt, war für *Thomas* kein Problem, weil seiner Lehre gemäß der Mensch nur das Eigenwohl mit naturhaftem Drang anstrebt, jedoch dem Gemeinwohl gegenüber Hemmungen empfindet. Wo immer Hemmungen überwunden werden müssen, da ist eine eigene Tugend gefordert.

Dies Gemeinwohl ist nun wesentlich jenes Ziel, dem jeder Staat dienstbar sein muß. Es ist also das *dem Staat vorgeordnete Gemeinwohl*. Dies folgt eindeutig aus der Art und Weise, gemäß welcher *Thomas* den Namen Legalgerechtigkeit rechtfertigt: „Weil es Sache des Gesetzes ist, die Ordnung zum Gemeinwohl herzustellen (I—II 90, 3), so kommt es, daß diese Gerechtigkeit, die in besagter Weise allgemein ist, auch ‚Gesetzesgerechtigkeit‘ genannt wird. Denn durch sie steht der Mensch in Übereinstimmung mit dem Gesetz, das die Akte aller Tugenden auf das Gemeinwohl ausrichtet⁵.“

Der Staat, als zwar natürliche, aber doch von den Menschen in tatsächlichem Wollen gestaltete Institution, soll mit seinem Gesetz „die Ordnung zum Gemeinwohl herstellen“. Er hat also nicht selbst das Gemeinwohl zu erstellen. Somit liegt die Legalgerechtigkeit, sofern sie das ihr eigene Objekt, nämlich das Gemeinwohl, anstrebt, vor dem Staat. Sie ist die Tugend, welche den Staat gemäß vorgegebenen Normen leitet (vgl. unten die Lehre des *hl. Thomas* bezüglich der Unterscheidung in autoritativ handelnde und ausführende Sozialgerechtigkeit).

⁵ II—II 58, 5 (Textanhang II [in Zukunft abgekürzt: T] 304).

Es fragt sich jetzt nur noch, ob das Gemeinwohl als streng *rechtliche Norm* oder als absoluter Gemeinschaftswert von Thomas verstanden wird, wenn es um das Objekt der Legalgerechtigkeit geht.

Diese Frage wird durch zwei Stellen bei *Thomas* beantwortet. In II—II 58, 5 nennt er die Legalgerechtigkeit eine Gerechtigkeit im eigentlichen Sinne. In II—II 80, 1 bezeichnet er sie sogar als „*principalis virtus*“. Ob er mit letzterem sagen wollte, sie sei als Gerechtigkeit eine Kardinaltugend, spielt momentan keine Rolle. Jedenfalls geht aus seinen Darlegungen (bes. aus II—II 58, 7 ad 1⁶) hervor, daß die Legalgerechtigkeit das überragende Prinzip für jede rechtliche, auch die privatrechtliche Ordnung ist. Den Namen Kardinaltugend konnte er ihr im Hinblick auf die nun einmal von *Aristoteles* her festliegende Terminologie nicht geben (vgl. weiter unten).

Aus dem Gesagten erhellt klar, daß *Thomas* das Gemeinwohl, sofern es eigentlicher und erster Gegenstand der Legalgerechtigkeit ist, auch als *rechtliches Organisationsprinzip* der Gemeinschaft, als Norm jeder gesetzlichen Ordnung erkannte (also im Sinne, wie oben unter Nr. I dargestellt), wengleich er selbstredend in diesem Organisationsprinzip zugleich den überragenden Wert sah, der seiner selbst wegen höchste sittliche Achtung und Einschätzung verdient (im Sinne von Nr. II).

Mit dieser Bestimmung des ersten und eigentlichen Gegenstandes der Legalgerechtigkeit ist *Thomas* weit über *Aristoteles* hinausgegangen. Der Staat erscheint nicht mehr als erste Quelle des Rechts. Die Staatsgewalt steht vielmehr im Dienst des vorgegebenen Gemeinwohls. Nicht das Gesetz, sondern das Gemeinwohl bestimmt die Legalgerechtigkeit. Somit stimmt, was *Thomas* an anderer Stelle (I—II 21, 4 ad 3) betont, daß nämlich der Mensch nicht in allem dem Staate untergeordnet sei. Und trotzdem gilt, daß der ganze Mensch sozial ist. **Hier liegen die Fundamente der Lehre vom Unterschied zwischen Gesellschaft und Staat.**

Es wäre allerdings falsch, wollte man erklären, *Thomas* richte den Staat auf den einzelnen Menschen als Individuum aus. Nach *Thomas* dient der Staat dem vorgegebenen *Gemeinwohl*, welches als das Wohl aller in der Gemeinschaft lebenden Personen begriffen wird.

⁶ „Die Gesetzesgerechtigkeit ordnet den Menschen in seiner Beziehung zum andern unmittelbar, soweit das Gemeinwohl in Frage steht; mittelbar, soweit das Gut der andern Einzelperson in Frage steht.“

Damit, daß das Gemeinwohl der politischen Gemeinschaft vorgeordnet ist, ist selbstverständlich auch das *Sozialgerechte* als das konkrete Mittel zur Verwirklichung des Gemeinwohls sachlich bereits bestimmt, bevor die gesetzgebende Gewalt dazwischenkommt. Dieser Gedanke ist überaus wichtig, weil er den **Ansatz für das Subsidiaritätsprinzip** bildet. *Thomas* hat zwar der staatlichen Gewalt eine eigene rechtserzeugende Kraft zugeschrieben, die mehr bedeutet als nur die Formulierung von vorgegebenen Naturrechtsinhalten. Dennoch hat die Gesetzgebung sich nach dem vorstaatlichen Gemeinwohl zu richten, weshalb *Thomas* erklärt, die Gesetzgebung sei ein Akt der Legalgerechtigkeit. Auf die Verbindung zwischen Legalgerechtigkeit und Gesetz werden wir weiter unten noch eingehen (vgl. auch oben Kap. 6 § 2, wo vom vorgegebenen Inhalt des Sozialgerechten die Rede war).

b) Das Einflußgebiet (Materialobjekt) der Legalgerechtigkeit

Da die Legalgerechtigkeit alles umfaßt, was das Gemeinwohl beinhaltet und was zu diesem irgendwie führt, greift ihre Wirkkraft so weit, wie die soziale Anlage der menschlichen Natur reicht. *Thomas* aber erklärt, daß der ganze Mensch sozial sei. Darum sind grundsätzlich die Akte aller Tugenden auf das Gemeinwohl auszurichten⁷. *Thomas* begründet dies durch den Hinweis auf das Verhältnis des einzelnen zur Gemeinschaft als eines Teiles zum Ganzen: „Es ist nämlich klar, daß alle, die einer Gemeinschaft angehören, zu dieser Gemeinschaft sich verhalten wie Teile zum Ganzen. Deshalb kann auch jegliches Gut des Teiles auf das Ganze hingeordnet werden. Demnach kann also das Gut jeglicher Tugend, sei es jener, die den Menschen zu sich selbst ordnet, sei es jener, die seine Beziehung ordnet zu irgendwelcher anderen Einzelperson, in Beziehung zum Gemeinwohl gesetzt werden⁸.“ Enger kann man wohl die Individualethik mit der Sozialethik nicht verbinden.

Thomas ist also dem aristotelischen Gedanken von der Sozialnatur des Menschen voll und ganz gerecht geworden, ohne deshalb die Legalgerechtigkeit mit allen andern Tugenden zu identifizieren. Die individualethische Vollkommenheit erhält durch die Hinordnung auf

⁷ II—II 58, 5 (T 304).

⁸ A. a. O.

das Gemeinwohl sozialetische Bewandtnis. Die beiden bilden zwar inhaltlich die Vollkommenheit ein und desselben Menschen. Dennoch sind sie nicht dasselbe. Sie werden lediglich in Wechselwirkung gebracht. An der genannten Stelle bemüht sich *Thomas*, jene universale Wirksamkeit darzustellen, welche die Legalgerechtigkeit nicht nur im Hinblick auf die sozialetische, sondern auch in bezug auf die individuelle Vollkommenheit entfaltet.

Daß damit das sittliche Leben nicht etwa der Staatsmacht unterstellt wird, wurde bereits gezeigt. Die staatliche Gewalt findet nämlich das sozialetische Vollkommenheitsideal bereits in der Natur vor, sie schafft es nicht erst.

c) Legalgerechtigkeit und Gesetz

In einer doppelten Weise wird der Mensch gemäß *Thomas* den Aufgaben gegenüber der Gemeinschaft gerecht, und dementsprechend teilt sich auch die sozialgerechte Tätigkeit in autoritativ aufbauende („architektonische“) und ausführende Handlung⁹. Beides sind Akte der Legalgerechtigkeit, da sie um des Gemeinwohles willen gesetzt werden.

Der Wille, das Gemeinwohl in jeder nur möglichen Situation durch wirksames Ergreifen des geeigneten Mittels anzustreben, muß sich in jener Tat äußern, welche das Sozialgerechte zum Objekt hat. Nun hat eben das Sozialgerechte naturgemäß rechtliche Bewandtnis. Die Handlungen mit rechtlicher Bewandtnis können aber doppelt sein: rechtserzeugend und rechtsausführend. Die Einteilung der legalgerechten Handlung in autoritative und ausführende ist also vom rechtsphilosophischen Standpunkt aus einwandfrei begründet.

Entscheidend ist nun die Frage, ob unter der „ausführend“ legalgerechten Handlung einzig die vom positiven Gesetz vorgeschriebene Handlung gemeint sei. Wenn dem so wäre, dann würde sich im Untertan der Gehorsam gegenüber dem Gesetz mit der Legalgerechtigkeit decken. Dies Mißverständnis wird später in der Geschichte Tatsache. Doch kann man in diesem Sinne die Lehre des *bl. Thomas* nicht auslegen. Denn *Thomas* erklärt in I-II 95, 1, wo er vom Nutzen des positiven Gesetzes spricht, das Einschreiten der menschlichen Auto-

⁹ II—II 58,6.

rität zum großen Teil als eine Präventivmaßnahme gegenüber Ausschreitungen. Es ist also zur Verwirklichung oder Ausführung des Sozialgerechten mehr verlangt als nur Gehorsam gegenüber dem Gesetz. *Thomas* sagt darum (I-II 92, 1 ad 3) ausdrücklich, daß der Gehorsam gegenüber dem Gesetz die Minimalerfüllung der Pflicht gegenüber dem Gemeinwohl bedeute. Der gute Mensch setze sich vielmehr aus innerer Haltung für das Gemeinwohl ein.

Diese innere Haltung aber ist die Legalgerechtigkeit. Auch der Herrscher muß sie besitzen, und zwar nicht nur in der gesetzgebenden, sondern ebenso in ausführender Tätigkeit. Denn auch er ist, wie *Johannes a S. Thoma*¹⁰ im Anschluß an I-II 96, 5 ad 3 sagt, Glied der Gesellschaft und als solches an das Sozialgerechte gebunden, nicht zwar insofern es positiv befohlen, wohl aber insofern es vom vorgegebenen Gemeinwohl gefordert ist. *Johannes a S. Thoma* hat mit dieser Erklärung der Legalgerechtigkeit den Gedanken des *bl. Thomas* getroffen. Denn es kann bei *Thomas* bezüglich des vorstaatlichen Charakters des Gemeinwohls und darum auch hinsichtlich der entsprechenden Tugend, der Legalgerechtigkeit, wohl kein Zweifel bestehen, wenngleich seine von der Tradition her stammende Terminologie an sich Anlaß zu Zweifel geben könnte¹¹.

Man fragt sich aber bei dieser Sachlage nur, warum *Thomas* nicht einen andern Namen gewählt hat. Die Bezeichnung „Legalgerechtigkeit“ deutet doch zu einseitig auf die Beziehung der Gemeinwohlgerechtigkeit zum Gesetz hin.

Die Terminologie zu ändern, stand *Thomas* nicht zu, nachdem die ganze Tradition von Legalgerechtigkeit gesprochen hatte. Inhaltlich ist der Name deswegen gerechtfertigt, weil er die rechtliche Bewandnis der Gemeinwohltugend ausdrückt. In der Legalgerechtigkeit, wie *Thomas* sie auffaßt, wird das Gemeinwohl als Rechtsprinzip der gesellschaftlichen Ordnung verstanden. Die gesellschaftliche Ordnung wird aber in steter Orientierung am vorgegebenen Gemeinwohl durch die gesellschaftliche Autorität bestimmt. Es ist also grundsätzlich alles, was im Hinblick auf das Gemeinwohl als Organisations-

¹⁰ *Cursus theologicus*, Tom. sept., Parisii 1886, *Questio* 81, *disp.* 19, *art.* 6, *Nr.* 16.

¹¹ Man kann es daher begreifen, daß H. M. HERING von zwei verschiedenen Begriffen der Legalgerechtigkeit spricht (*De Justitia Legalis*, Fribourg 1944, 43).

prinzip der Gesellschaft sachlich gefordert ist, mögliches Objekt einer gesetzlichen Maßnahme. In diesem Sinne erklärt *Thomas* den Namen „Legal“-gerechtigkeit¹².

Die soziale Handlung der Autorität als gesetzgebender Kraft ist genau so wie jene des Untertans nichts anderes als eine Wirkung der einen Gerechtigkeit, die das Gemeinwohl zum Objekt hat. Aus diesem Grunde spricht *Thomas* nirgendwo von einer „wesentlichen“ Unterscheidung zwischen der Legalgerechtigkeit im Staatslenker und jener im Untertan.

Allerdings, dies sei nicht verhehlt, könnte die Bemerkung des *bl. Thomas*, die Legalgerechtigkeit sei im Herrscher aufbauend, im Untertan dagegen nur ausführend, Anlaß zu dem Mißverständnis geben, als sei die Legalgerechtigkeit auch als Tugend in diese beiden Arten geteilt. Als Tugend kann es nur eine unteilbare Legalgerechtigkeit geben, da deren Objekt für den Herrscher wie für den Untertan ein und dasselbe ist, nämlich das Gemeinwohl. Die Unterscheidung berührt also einzig die Ordnung des Tuns. Ein und dieselbe Tugend kann sich entsprechend den Aufgaben im Hinblick auf das Gemeinwohl verschieden betätigen.

Das bezüglich der Beziehung der Legalgerechtigkeit zum Gesetz Gesagte zusammenfassend, können wir also die Lehre des *bl. Thomas* folgendermaßen formulieren: **Die Legalgerechtigkeit hat insofern eine wesentliche Beziehung zum Gesetz, als ihr erstes Objekt (das vorgegebene Gemeinwohl) streng rechtlichen Normcharakter hat und somit alles, was zu seiner Verwirklichung in der menschlichen Gesellschaft führt, gesetzlich umschrieben werden kann.**

d) Die ungeklärte Frage in der Legalgerechtigkeit des bl. Thomas

Es besteht, wie wir gesehen haben, kein Zweifel darüber, daß *Thomas* die Legalgerechtigkeit als eine sittliche Kraft verstand, die sich ihrer wesentlichen inneren Form nach vor dem positiven Gesetz, also vor der Staatsgewalt befindet. An diese Grundkonzeption hätte nun *Thomas* die uns heute so brennend berührende Frage knüpfen können, inwieweit die Intervention der staatlichen Gewalt notwendig sei, um die Legalgerechtigkeit der Gesellschaftsglieder zu führen.

¹² II—II 58, 5.

Sollte jede soziale Handlung des Untertanen von oben festgelegt werden, so daß die „ausführende“ Tätigkeit des Untertanen immer zugleich eine dem Gesetz gegenüber gehorsame Handlung wäre?

Die Frage führt über die Definition der Gemeinwohl- bzw. Legalgerechtigkeit hinaus in das Problem des Aufbaues der sozialen Handlung in der Gesellschaft (Subsidiaritätsprinzip).

Thomas hat, wie schon erwähnt, die soziale Klugheit jedem Menschen, also auch dem Untertan, zugemutet. Gemäß seiner Lehre ist also eine Intervention der staatlichen Autorität, überhaupt der Autorität, nur dort sinnvoll, wo das Gemeinwohl durch die freie Selbstbestimmung der „Untertanen“ nicht mehr garantiert ist. Entscheidend ist demnach bei ihm die Erhaltung und Erfüllung des Gemeinwohls. Man sieht also bereits hier, daß das Subsidiaritätsprinzip als das Grundgesetz, gemäß welchem die soziale Handlung in der Gesellschaft aufgebaut werden muß, in Funktion zum Gemeinwohl steht.

Thomas erkannte nun, der Auffassung des Mittelalters entsprechend, in der sozialen Struktur seiner Zeit die gottgegebene und naturentsprechende Ordnung. So hatte er gar keine Gelegenheit, die dynamische Spannweite, die seiner Legalgerechtigkeit als Gemeinwohlgerechtigkeit eigentlich eigen ist, herauszustellen. *Thomas* sah in seiner Zeit das Gemeinwohl durch keinerlei ungebührliches Eingreifen und Übergreifen vonseiten des Trägers der Autorität bedroht. So blieb es einer viel späteren Epoche vorbehalten, die Verbindung zwischen der Legalgerechtigkeit und dem Subsidiaritätsprinzip herauszuschälen. Es brauchte zuerst die Auflösung des sozialetischen Gemeinwohlbegriffs durch den Individualismus und im Gefolge die kollektivistischen Versuche, das Gemeinwohl fern von jeder Orientierung an der natürlichen Menschenwürde mit selbstherrlichem Machtwillen zu schaffen. Das Nachdenken über den Aufbau der sozialen Handlung drängte sich dann einem vernünftigen, von der Gerechtigkeit gegenüber dem in der menschlichen Natur vorgezeichneten Gemeinwohl erfüllten Menschen von selbst auf. Allerdings wurde es so auch ratsam, sich von dem Namen „Legalgerechtigkeit“ zu trennen, um jeden Anschein zu bannen, als handle es sich für den einzelnen Bürger nur um eine „ausführende“ Gerechtigkeit. Als neue Bezeichnung wurde, wie wir sehen werden, der Ausdruck „Sozialgerechtigkeit“ oder, in besserer Entsprechung zur Sache, „Gemeinwohlgerechtigkeit“ geprägt.

3. Die Legalgerechtigkeit in der Zeit nach Thomas von Aquin¹³

Die Diskussion über die Legalgerechtigkeit, die sich an *Thomas von Aquin* anschließt und bis in unsere Tage hineinreicht, umspannt folgende Probleme: a) Ist die Legalgerechtigkeit eine besondere Tugend? b) Hat sie eigentlich rechtlichen Charakter? Wenn ja, auf welcher Rangstufe steht sie gegenüber den andern Arten der Gerechtigkeit (austeilende und ausgleichende Gerechtigkeit)? c) Welchen Wirkkreis hat die Legalgerechtigkeit im gesamten sittlichen Leben? d) Gibt es mehrere Arten von Legalgerechtigkeiten?

a) Die Tragweite der Lehre des *bl. Thomas*, wonach *die Legalgerechtigkeit eine eigene Tugend* ist, erhellt deutlich durch die gegenteilige Ansicht von *Johannes Buridanus*. Dieser meint nämlich, dem Gemeinwohl sei genügend gedient, wenn der einzelne Mensch tugendhaft lebe¹⁴. Damit wird die Ethik völlig individualisiert. Der Mensch ist dem Ordnungsganzen entronnen. Er steht zuerst in sich und nur insofern er einzelner ist, genügt er dem Ganzen. Diese Theorie, die im Nominalismus ihre Wurzeln hat, wirkte sich im Liberalismus der Menschenrechte vollends aus.

Für die Legalgerechtigkeit als besondere Tugend haben sich die großen Theologen *Franciscus de Victoria*, *Cajetan*, *Dominicus Soto*, *Dominicus Bañez*, *Joannes a St. Thoma* ausgesprochen. *Franz Suarez* hat sich zwar nicht eigens zu diesem Punkt geäußert. Doch ist auch er wie die genannten Autoren der Ansicht, daß das Gemeinwohl einen eigenen sittlichen Wert darstellt.

Die Erkenntnis der Legalgerechtigkeit als einer eigenen Tugend wurde bei *Thomas*, wie gezeigt wurde, durch das eigene Objekt, nämlich das aller staatlichen Gesetzgebung vorgelagerte Gemeinwohl, begründet. Durch die Mißkennung dieser vorstaatlichen Bewandnis der Legalgerechtigkeit ist man gezwungen, die Legalgerechtigkeit in etwas gefährlichen Kontakt mit dem Gehorsam gegenüber dem Gesetz zu bringen, wenn man in ihr überhaupt noch einen Eigenwert sehen will. Damit ist aber das, was *Thomas* noch zutiefst mit seiner Lehre

¹³ Vgl. hierzu die gründliche Dissertation von JOS. HÖFFNER, *Soziale Gerechtigkeit und soziale Liebe*. Gregoriana, Rom 1935.

¹⁴ Comm. in Ethik. Arist., Lib. V, q. 6.

beabsichtigte, aufgegeben. Allerdings hat *Thomas* selbst den Anlaß zu dieser verhängnisvollen Parallele „Legalgerechtigkeit — Gehorsam“ gegeben, indem er nicht deutlich genug die „ausführende Legalgerechtigkeit“ des Untertans als eine Teiläußerung der viel umfassenderen Gemeinwohltugend herausstellte.

So sind z. B. *Leonard Lessius S. J.* (gest. 1623)¹⁵ und *Martin de Esparza S. J.*¹⁶ (gest. 1689) dem Mißverständnis erlegen, indem sie einseitig die Legalgerechtigkeit als „Gehorsam“ gegenüber der Obrigkeit ansahen.

b) *Die Frage nach der Legalgerechtigkeit als einer eigentlichen Gerechtigkeit* ist heikel. *Franz von Victoria, Cajetan, Dominicus Soto, Dominicus Bañez* haben sich eindeutig im positiven Sinne geäußert. Auch nach *Franz Suarez S. J.* steht die streng rechtliche Bewandnis der Legalgerechtigkeit wohl fest¹⁷, wenngleich sich diesbezüglich keine formelle Äußerung bei ihm finden läßt (er hat keinen eigenen Traktat über die Legalgerechtigkeit geschrieben).

Wer die Legalgerechtigkeit als eine eigentliche Gerechtigkeit verteidigen will, muß notwendigerweise in ihr die erste Gerechtigkeit sehen, von der alle andern irgendwie abhängen. *Dominicus Bañez* hat hier wohl am tiefsten gelotet. Er empfindet keinerlei Hemmung zu erklären: „Die Legalgerechtigkeit hat, absolut gesprochen, einen vollkommeneren Charakter der Gerechtigkeit als die partikuläre Gerechtigkeit ... Also ist sie, schlechthin und absolut gesprochen, vollkommener¹⁸.“

Dieser Gedanke, der später fast völlig vergessen oder mißkannt wurde, hat seine eigene rechtsphilosophische Bewandnis. Ganz eindeutig ging die Lehre des *bl. Thomas* dahin, daß der Gesamtordnung der Gesellschaft der erste Rang zuzuerkennen ist. Erst von ihr aus werden die gegenseitigen rechtlichen Abmachungen der Menschen beurteilt. Aus diesem Grunde hat in allen Gerechtigkeitsfragen bei *Thomas* die Legalgerechtigkeit den Vorzug. Da sie nicht nur die Tugend des Gehorsams gegenüber den einmal statuierten Gesetzen,

¹⁵ De Justitia et Jure (Brixiae 1696), Lib. II, c. I, Dub. 3, n. 19.

¹⁶ Cursus theologicus (in 10 libros et 2 tom.), Lugduni 1666 (ed 3), Lib. 8, De jure et just., q. 1, a. 3; ibid. q. 7, a. 10.

¹⁷ De virtute et statu religionis, Vol. I, Tr. I, Lib. III, c. 4, n. 7 (Parisiis 1859).

¹⁸ Decisiones de jure et justitia. Salmanticae 1594. Q. LVIII, a. 7, Dub. I, Secunda concl.

sondern grundsätzlich die vollendete Haltung gegenüber dem von Gott gestellten Gemeinwohl bedeutet, birgt sie in sich den Keim jeglicher noch vorstellbaren Gerechtigkeit.

Thomas ist also in der Bestimmung des Rechtscharakters der Legalgerechtigkeit den Weg der *Rechtsbegründung* gegangen, indem er sich zuerst die Frage stellte: welche Gerechtigkeit ist grundlegend? Gerechtigkeit zwischen den einzelnen gibt es nur in einem Ordnungssystem des Rechts. Das sogenannte subjektive Recht gegenüber dem Mitmenschen oder gegenüber der ganzen Gemeinschaft wird erst erfaßbar, wenn man bei der Ordnungsidee des Gemeinwohls beginnt. Im Gemeinwohl ruht deswegen die rechtliche Ordnung begründet. In der Gemeinwohl- oder Legalgerechtigkeit offenbart sich darum die erste Form von Gerechtigkeit.

Geht man dagegen nicht von dem rechtsphilosophischen, d. h. rechtsbegründenden Standpunkt, sondern von einem vorgefaßten Begriff der *Kardinaltugend der Gerechtigkeit* aus, dann kommt man zu einem ganz anderen Ergebnis.

Thomas unterscheidet eine doppelte Auffassung von Kardinaltugend:

1. Kardinaltugend als Sammelbegriff für die hauptsächlichsten Gebiete des sittlichen Lebens. Diese sind gemäß *Aristoteles*, dem *Thomas* folgt: Klugheit, Gerechtigkeit, Tapferkeit und Maßhaltung. Jede Tugend, die in eines dieser Gebiete fällt, erhält denselben Namen. So gehört jede sittliche Verhaltensweise, die irgendwie dem andern — wer dieser auch immer sei (ob Einzelmensch, Staat usw.) — gibt, was ihm gebührt, zur Kardinaltugend der Gerechtigkeit¹⁹.

2. Kardinaltugend als Bezeichnung einer besonderen, einzelnen Tugend, und zwar jener Tugend, welche die Formalität der Klugheit, Gerechtigkeit, Tapferkeit oder Maßhaltung am klarsten und auffälligsten erfüllt. Da die Klugheit wesentlich eine Vervollkommnung der Vernunft im Hinblick auf die praktische Tat bedeutet, ist klar, daß die Vervollkommnung jenes Vernunftteiles diesen Namen am meisten verdient, welcher als letzte vernunftthafte Instanz unmittelbar die sittliche Tat leitet, nämlich der Befehl (*imperium*). Danach verdient den Namen der Kardinaltugend der Klugheit nur die Vervollkommnung der befehlenden Vernunft. Ähnlich verhält es sich mit der Kardinaltugend der Gerechtigkeit. Im Unterschied zur Tapferkeit

¹⁹ I—II 61, 3.

oder Maßhaltung, welche die eigenen Regungen bezähmen und ordnen sollen, bezieht sich die Gerechtigkeit auf den andern Menschen. Und im Unterschied zur Liebe betrachtet sie ihn als Getrennten, dem sie etwas schuldet. Getrenntsein und Geschuldetsein offenbaren sich aber dort am einleuchtendsten, wo ein Geschäft getätigt wird, bei dem genau soviel gegeben, wie entgegengenommen wird. Dies ist in der Verkehrsgerechtigkeit (*justitia commutativa*) der Fall. Diese erhält daher den Vorzugsnamen der Kardinaltugend der Gerechtigkeit²⁰. Daß die Verkehrsgerechtigkeit nur möglich ist aufgrund einer Gesamtordnung im Hinblick auf das Gemeinwohl (also aufgrund der Legalgerechtigkeit), spielt dabei ebensowenig eine Rolle wie bei der Kardinaltugend der Befehlsklugheit, die ihrerseits nur möglich ist, weil andere grundlegende Vollkommenheiten der Vernunft vorausgehen.

Die Verkehrsgerechtigkeit erscheint in diesem Lichte als die „eigentliche“ Gerechtigkeit.

Wer nur von dieser formalen, veräußerlichten Betrachtung der Kardinaltugend der Gerechtigkeit ausgeht, wer sich niemals die rechtsbegründende Frage stellt, aus welchen Prinzipien der Gerechtigkeit sich eigentlich die Verkehrsgerechtigkeit in letzter Instanz nährt, wird die Gemeinwohlgerechtigkeit stets nur stiefmütterlich behandeln. Er kann sie nicht „eigentliche“ Gerechtigkeit nennen.

Thomas hatte klar erkannt, daß die rein formale Betrachtung der Kardinaltugend der Gerechtigkeit nicht ausreicht, um zu bestimmen, welche Art der Gerechtigkeit zutiefst als Kardinaltugend zu bezeichnen sei. Aus diesem Grunde hat er nicht nur die Verkehrsgerechtigkeit, sondern auch die Legalgerechtigkeit als eine „hauptsächliche Tugend“ (*principalis virtus*) bezeichnet. Da für ihn der Name „Kardinaltugend“ gleichbedeutend ist mit „hauptsächlicher Tugend“²¹, könnte man annehmen, daß der Gebrauch des Namens „hauptsächliche Tugend“ für die Legalgerechtigkeit soviel besagt wie: die Legalgerechtigkeit ist „Kardinaltugend“ der Gerechtigkeit.

Thomas hat nun überraschenderweise nirgendwo die Legalgerechtigkeit eine „Kardinaltugend“ genannt. Dies ging gemäß dem von *Aristoteles* überlieferten Schema der Kardinaltugenden nicht, denn Kardinaltugend im eigentlichen Sinne (im Sinne von Nr. 2) gibt es in

²⁰ A. a. O.

²¹ I—II 61, 1 und 3.

einem sittlichen Bereich nur eine einzige, und zwar ist sie jeweils jene, die, wie gesagt, die Merkmale des betreffenden Tugendbereiches am ausgeprägtesten offenbart.

Thomas hätte, um die Legalgerechtigkeit mit dem Titel der Kardinaltugend auszeichnen zu können, noch eine *dritte Definition von Kardinaltugend* geben müssen. Diese hätte ungefähr gelautet: Kardinaltugend ist jene Tugend innerhalb eines sittlichen Bereiches, welche als erste alle andern von sich abhängig macht. In diesem Sinne paßt der Name Kardinaltugend auf die Gemeinwohl- oder Legalgerechtigkeit.

Inhaltlich hat *Thomas* alle notwendigen Voraussetzungen geboten, gemäß welchen die Gemeinwohl- oder Legalgerechtigkeit als eine Kardinaltugend bezeichnet werden kann. In der Terminologie hat er den Schritt leider nicht gewagt. Der späteren Entwicklung des Rechtsdenkens wurde dies zum Verhängnis.

Geradezu fasziniert von der streng begrifflichen Fassung der Kardinaltugend (im Sinne von Nr. 2), sah sich *Gregor von Valencia* (gest. 1617) in seinem Kommentar zur *Moral* des *hl. Thomas* genötigt, nicht nur den Begriff der Kardinaltugend, sondern überhaupt den der eigentlichen Gerechtigkeit der Verkehrsgerechtigkeit vorzubehalten, so daß die Legalgerechtigkeit nur in abgeschwächter Weise die Bedingungen einer Gerechtigkeit erfüllt. Wie der Sohn dem Vater als seinem übergeordneten Prinzip nicht in strenger Gerechtigkeit gegenübersteht, ebensowenig auch der einzelne Mensch der Gemeinschaft²². Unser Autor hat allerdings dabei übersehen, daß auch Vater und Sohn einander in eigentlicher Gerechtigkeit gegenüberstehen, sobald es um das beiden in gleicher Weise vorgegebene Gemeinwohl der Familie geht. Das Gemeinwohl der Familie ist nicht nur dem Sohn, sondern auch dem Vater übergeordnet. Um dieses Gemeinwohles willen hat der Vater dem Sohn gegenüber streng rechtliche Pflichten zu erfüllen. Der Sohn tritt also als Rechtsträger im strengen Sinne auf. Dies hindert nicht, daß er unter anderem Gesichtspunkt um eben desselben Gemeinwohles willen dem Vater als seinem Lebensprinzip Dank und Pietät schuldet. Die Pflicht zur Pietät erwächst dem Sohn unmittelbar nicht aus dem Gemeinwohl, sondern aus dem Verhältnis des Erzeugten zum Erzeuger.

²² *Commentariorum theologicorum*, Tom. III. (Ingolstadt 1595), Disp. 5, q. 1, de jure, Punct. 2.

Gregor von Valencia hat richtig gesehen, wenn er den Begriff der Gerechtigkeit in den einzelnen Gerechtigkeitstugenden als analog erklärte. Diese Analogie hat er aber in rein formallogischer Sicht gefaßt, ausgehend von dem formalen Begriff der Kardinaltugend der Gerechtigkeit. In der realistischen Schauweise jedoch verdient nicht die Verkehrsgerechtigkeit, sondern vielmehr die Gemeinwohl-gerechtigkeit die Ehre des „primum analogatum“.

Die Ansicht, daß die Legalgerechtigkeit nur eine verminderte oder überhaupt keine Gerechtigkeit sei, wurde von einer stattlichen Anzahl, zeitweise sogar von einer Überzahl von Theologen vertreten. Besonders zu nennen sind die *Salmanticenser*²³, die *Wirceburgenser*²⁴, der belgische Sozialphilosoph *A. van Gestel OP*²⁵, *A. Pottier*²⁶, *V. Cathrein SJ*²⁷.

Dagegen sprechen sich die meisten Autoren heute zugunsten der Legalgerechtigkeit als eigentlicher Gerechtigkeit aus²⁸.

Die Gemeinwohlgerechtigkeit als eine Gerechtigkeit im strengen Sinne zu fassen, zieht natürlich als Konsequenz nach sich, daß mit der Verletzung der Gemeinwohlgerechtigkeit auch die Pflicht zur Restitution (Entschädigung) gegeben ist. Gerade diese Konsequenz war mit ein Hauptgrund, warum manche Autoren die Legalgerechtigkeit nicht als eine strenge Gerechtigkeit anzunehmen wagten.

Ohne Zweifel ist richtig, daß das Gemeinwohl, insofern es einen Wert für das einzelne Individuum darstellt, den Charakter der Gerechtigkeit nicht erkennen läßt. Andererseits hat aber der einzelne das Gemeinwohl zu erstreben, weil er jene Teilfunktion leisten muß, von der die andern Menschen abhängen. Unter diesem Gesichtspunkt befindet er sich auf dem Boden strenger Gerechtigkeitspflicht und ist darum, für den Fall des Versagens, zur Wiedergutmachung gehalten. Es ist eigenartig, daß viele Autoren, die zwar den strengen Sinn der Gerechtigkeit in der Gemeinwohlgerechtigkeit verteidigt haben, dennoch die Restitutionspflicht einzig der Verkehrsgerechtigkeit zuschrieben²⁹.

²³ Collegii Salmanticensis Cursus theol. mor., Tom. 3, Tract. 12, c. 1, P. 3, n. 20.

²⁴ Theologia dogmatica, polemica, scholastica et moralis, Tom. III, Lut. Paris., 1853 (Ed. II), Diss. VI, n. 558.

²⁵ De justitia et lege civili, Groningae 1896, 19.

²⁶ Du Jure et Justitia. Dissertationes de notione generali juris et justitiae et de justitia legali, Leodii 1900, 79.

²⁷ Moralphilosophie, Bd. I, Freiburg i. Br. 1924, 360—365.

²⁸ Vgl. J. HÖFFNER, Soziale Gerechtigkeit und soziale Liebe, 1935, 61.

²⁹ Vgl. z. B. D. M. PRÜMMER, Manuale Theol. Moralit, T. II, Friburgi Br. 1940, 182 f.

c) Über den Wirkkreis der Legalgerechtigkeit im gesamten sittlichen Leben haben sich besonders Cajetan und Johannes a St. Thoma ausgesprochen. Cajetan nahm die Äußerung des hl. Thomas, daß Gott zum Gemeinwohl des Menschen gehöre, ja, daß Gott selbst im Grunde das Gemeinwohl der Menschheit ausmache, ernst und erklärte darum die Legalgerechtigkeit zur höchsten natürlichen Tugend, die sogar die Religion als einen ihrer Teile einschließt³⁰. Johannes a St. Thoma³¹ verteidigt Cajetan gegen Franz Suarez, L. Turrianus (gest. 1635) und Petrus de Ledesma (gest. 1616). Die Frage könnte vielleicht belanglos erscheinen. Die Lösung Cajetans zeigt aber, wie eng das individual-ethische Leben mit dem Gemeinwohl verbunden ist und wie personalistisch andererseits das Gemeinwohl aufgefaßt werden muß.

d) Die Frage, ob es mehrere Arten von Legalgerechtigkeiten gebe, ist mehr als nur eine spitzfindige Spekulation der Scholastik. Man braucht, um die Bedeutung dieser Frage zu erkennen, nur an die Familie zu denken. Das gesellschaftliche Leben in der Familie erschöpft sich, wie mehrmals betont, nicht etwa in der Erziehertätigkeit der Eltern und dem dankbaren Gehorsam des Kindes. Allein von dieser Gegenseitigkeit Erzieher—Erzogener wäre die Familie als gesellschaftliches Ganzes noch nicht erwiesen. Vielmehr steht, wie gesagt, die Erziehungspflicht der Eltern und die Pietät der Kinder in dem umfassenderen Rahmen eines beide Teile in gleicher Weise verpflichtenden Gemeinwohls, das es zu erfüllen gilt, um so die erste, grundlegende Verwirklichung der sozialen Natur des Menschen zu leisten. Jede Gemeinschaft hat, wie Johannes de Lugo³² (gest. 1660) und Martin de Esparza³³ (gest. 1689) tiefsinnig bemerken, ihr eigenes Gemeinwohl, wird darum von einer eigenen Legalgerechtigkeit gepflegt und umhütet. Johannes a St. Thoma spricht dagegen nur im Hinblick auf das Gemeinwohl der Kirche von einer neuen Legalgerechtigkeit.

³⁰ In S. Theol. II—II 81, 6.

³¹ Cursus theol., Tom. VII, Parisiis 1886, Quaestio 81, disp. 19, art. 6, n. 9—18.

³² De Justitia et Jure, Tom. I, Lugduni 1646, Disp. I, sect. 4, n. 66.

³³ Cursus theologicus (in 10 libros et 2 tom.), Lugduni 1666 (ed. 3), Lib. 8, De jure et just., q. 11, art. 2 ad 3.

4. Die soziale Gerechtigkeit bei Luigi Taparelli

Luigi Taparelli bringt mit dem neuen Namen „soziale Gerechtigkeit“, den er als erster der Gemeinwohlgerechtigkeit gibt, nicht nur eine terminologische, sondern vor allem auch eine inhaltliche Wendung. Der Ausgangspunkt seiner Gesellschaftslehre ist nicht das Gemeinwohl (obwohl auch dieses nicht zu kurz kommt), sondern der einzelne Mensch, der von Gott mit bestimmten subjektiven Rechten begabt worden ist und mit den andern Menschen in der konkreten Wirklichkeit zusammenleben soll. Diese Sicht wirkt ungeheuer lebensnahe, weil sie das gesellschaftliche Handeln zunächst nicht als gemeinsame Verwirklichung eines idealen, schwer definierbaren Wertes faßt, sondern als gerechten Ausgleich zwischen konkreten Menschen, von denen jeder möglichst frei und ungehindert seinem personalen Ziel nachstreben will.

Die Menschen, einander der Art nach gleich, sind verschieden in der Individualität. Jeder hat darum nicht nur ein Recht, der Art nach dem Nächsten gleichgestellt, sondern auch in seiner Ungleichheit, eben seiner Individualität beachtet zu werden. „Die Handlungen des Menschen werden also gerecht sein, wenn sie den verschiedenen individuellen Rechten seiner Mitmenschen angepaßt sind³⁴.“

Dieser Ansatzpunkt des gesellschaftlichen Denkens sieht nun allerdings sehr individualistisch aus. Doch erklärt *Taparelli*, daß beim Zusammentreffen von zwei verschiedenen Rechten stets jenes Recht den Vorzug habe, welches allgemeiner sei, also die Gesamtordnung betreffe: „Das Recht ist ein aus der Ordnung entspringendes, vernunftgemäßes Vermögen, also ist es umso stärker, je allgemeiner die Ordnung, je wichtiger die Materie und je überzeugender die Gründe sind³⁵.“ Sowohl „Wichtigkeit“ wie „Überzeugungskraft“ der Gründe beruhen, wie *Taparelli* ausführt, auf der Allgemeinheit. *Taparelli* ist darum durchaus kein Individualist. Er erklärt ausdrücklich, daß das „Sozialrecht dem Rechte der einzelnen“, „das öffentliche dem Privatrechte“ vorzuziehen sei³⁶.

³⁴ ALOYS (= LUIGI) TAPARELLI, Versuch eines auf Erfahrung begründeten Naturrechts. Aus dem Italienischen übersetzt von FRIDOLIN SCHÖTTL und CARL RINECKER, Regensburg 1845, Bd. I, n. 355, S. 143. Original: LUIGI TAPARELLI, Saggio teoretico di Dritto Naturale appoggiato sul fatto. Vol. I, Prato 2 1883, n. 355, S. 152.

³⁵ A. a. O., n. 363, S. 147. Im Original a. a. O., n. 363, S. 155.

³⁶ A. a. O.

Wir haben hier bereits die Grundzüge der modernen Auffassung vom Gemeinwohl und der Sozialgerechtigkeit vor uns. Man beginnt beim einzelnen, d. h. bei den vielen einzelnen, erkennt ihre individuellen Rechte und ordnet sie ein in das Zusammenleben mit den andern. Mit andern Worten, man konzentriert sich auf das Problem, wie das Gemeinwohl zu *verwirklichen* sei. Die Verwirklichung des Gemeinwohls vollzieht sich nämlich auf dem Wege über die personalen Handlungen der einzelnen. Das Gemeinwohl ist dabei das Letzte, deswegen jedoch nicht das Unwichtigste.

Das Bestrickende an der Sicht *Taparellis* ist der Umstand, daß hier eine handfeste Regel zur Durchführung der Ordnung gegeben wird: jeder Mensch als konkrete Realität ist eine tatsächliche Gegebenheit, von welcher man zunächst auszugehen hat. Sie verlangt Anerkennung, solange nicht höhere Gründe der Ordnung damit in Kollision kommen.

Man erinnere sich, daß wir früher von der analogen Sinnfülle des Gemeinwohls gesprochen haben. Ein universale zu sein, ist die erste und grundlegende Eigenart des Gemeinwohls, aber ein universale, das das einzelne und zwar in seiner vielfältigen Verschiedenheit miteinschließt. Betrachtet man das Gemeinwohl typisch unter sozial-*ethischem* Aspekt, dann kommt man immer von diesem allgemeingültigen und an alle einzelnen sich von oben her richtenden Allgemeinwert her. Dementsprechend entfernt sich die Gemeinwohltugend zunächst vom Individuum, steigt ins Überindividuelle, Allgemeine hinauf, um erst von dort her das einzelne Ich wieder zu erreichen. Dies war die Sicht der Alten, vorab des *hl. Thomas von Aquin*.

Taparelli dagegen beginnt nicht beim idealen Wert, sondern bei der Wirklichkeit der Personen. Er kommt also von den vielen einzelnen her und versucht von hier aus zur Ordnung des Ganzen vorzudringen. Von der Unabhängigkeit des einzelnen sprechend, schreibt *Taparelli* sehr bezeichnend: „Dieses unumstößliche Vermögen, das eigene Gute zu wirken, wie es jedem am besten dünkt, ohne daß andere es vernünftiger Weise hindern könnten, ist das Recht der Unabhängigkeit und hat im Menschen seine volle Kraft, insofern er in seiner Menschheit im Abstrakten betrachtet wird. Wie weit erstreckt sich aber dieses Recht, dieses unumstößliche, vernunftgemäße Vermögen des Menschen, zu seinem eigenen Vorteil zu handeln? Leicht ist es, dies zu verstehen: da die Tendenz zum Guten im Menschen an und

für sich unbegrenzt ist, so kann sie nicht beschränkt werden, außer durch den Mangel einer Rechtsmaterie oder durch die Rechte der Übrigen, die sich ihr entgegenstellen können. Jeder kann also alle seine Kräfte zur Beförderung seines wahren, d. h. geordneten Wohls anwenden, so lange er nicht auf die Rechte eines andern stößt³⁷.“ Dadurch, daß *Taparelli* an anderer Stelle ausdrücklich erklärt, daß das Allgemeine doch vor dem Individuellen den Vorzug habe, beweist er eine anti-individualistische Haltung. Er neigt sich schließlich doch vor jenem Allgemeinen, welches *Thomas* zum Ausgangspunkt des Denkens über Gemeinwohl und Gemeinwohlgerechtigkeit gemacht hat. Man täte darum *Taparelli* Unrecht, wollte man ihn in Gegensatz zu *Thomas von Aquin* bringen.

In dem Allgemeinen ist das Individuelle mitenthalten, wie öfters betont. Sozialethisch gesehen aber ist das Allgemeine vordringlich. Dieses ist das allen aufgetragene Gute. Erst im Bereich der praktischen Verwirklichung ergibt sich der Anfang beim einzelnen, der Aufbau von unten, die Entscheidung des individuellen Gewissens über den je und je zu leistenden Beitrag ans Gemeinwohl, mit andern Worten: das Subsidiaritätsprinzip. Durch die Schauweise *Taparellis* wird die sozialethische Spekulation des Gemeinwohls, wie sie in der Doktrin der Analogie enthalten ist, in verwirklichbare Nähe gebracht. Dennoch, so darf man wohl sagen, wäre es verhängnisvoll, vor der Diskussion über die Verwirklichung des Gemeinwohls nicht vom Gemeinwohl als universale zu sprechen. Denn es wäre sonst nicht mehr einsichtig, warum das Allgemeine vor dem Individuellen den Vorrang haben sollte.

Diese Dinge werden einmal in der Wirtschaftsethik, wo vom Privateigentum die Rede sein wird, von unabschätzbarer Bedeutung. Es wird sich zeigen, daß gerade vom Gemeinwohl, d. h. von der Ganzheit her, die private Eigentumsordnung verteidigt wird, nicht etwa primär von einem vermeintlichen Erstrecht auf die individuelle Unabhängigkeit³⁸.

Man könnte gemäß dem Gesagten das Gemeinwohl im Sinne *Taparellis* etwa folgendermaßen definieren: **Die gegenseitige Ab-**

³⁷ A. a. O. n. 360 f., S. 146.

³⁸ Vgl. hierzu: A. F. UTZ, Freiheit und Bindung des Eigentums, Sammlung Politeia Bd. I, Heidelberg 1949, sowie Bd. 18 der Deutschen Thomasausgabe: A. F. UTZ, Recht und Gerechtigkeit, Heidelberg 1953, 490—527.

wägung der individuellen Freiheitsrechte der Gesellschaftsglieder gemäß einer übergeordneten Ordnungsnorm. Nach *Thomas von Aquin* dagegen müßte man sagen: **Jener universale Wert, welcher zugleich die Vollendung und im Zusammenhang damit die Freiheit der einzelnen miteinschließt.**

Beide Definitionen sind richtig. Sie stehen aber auf ganz verschiedenen Ebenen der Abstraktion. *Thomas* gibt eine typisch sozial-ethische Formulierung. Auf höchster Ebene wird das absolute Soll inhaltlich bestimmt ohne Rücksicht darauf, was nun die Menschen de facto mit dieser Norm anfangen, ob sie sie beobachten oder übertreten, da diese Betrachtung bereits in den Anwendungsbereich, d. h. in die letzte praktische Umschreibung gehört. *Taparelli* dagegen bietet (wohl unter stillschweigender Voraussetzung der thomasischen Definition) eine für die Praxis des sozialen Lebens unmittelbar gültige Regel, wobei bereits an die Abriegelung ungezügelter Eingriffe in die Individualrechte gedacht wird. Dementsprechend nimmt auch die Gemeinwohlgerechtigkeit eine je verschiedene Prägung an. Die Sozialgerechtigkeit *Taparellis* bietet eine Sicht der Legalgerechtigkeit des *bl. Thomas* von einer ganz andern Seite aus, aufbauend auf dem Gedanken, daß man in der Verwirklichung der sozialen Werte zunächst von den existenten, freien und sich selbstbestimmenden Gesellschaftsgliedern ausgehen müsse.

5. Die Sozialgerechtigkeit in neuerer Zeit

a) *Allgemeines zum Gebrauch des Begriffes „soziale Gerechtigkeit“*

Daß man seit etwa der Mitte des 19. Jahrhunderts dort, wo es um den Aufbau einer sozialen Ordnung geht, weniger von der Legalgerechtigkeit als vielmehr von der „sozialen“ Gerechtigkeit spricht, hat seine geistesgeschichtlichen Hintergründe. Da die vorstaatliche Bewandnis der auf das Gemeinwohl gerichteten Gerechtigkeit in dem Ausdruck „Legalgerechtigkeit“ nicht offenbar wird, ist klar, daß alle Vorschläge zu einer Neuordnung des gesellschaftlichen Lebens nicht von der Legalgerechtigkeit sprechen konnten. Die Diskussion über die gesellschaftliche Neuordnung war aber um die Mitte des 19. Jahrhunderts im vollen Gang. Der Ausdruck „soziale“ Gerechtigkeit war besser als jeder andere geeignet, das Anliegen der

Reform im Sinne einer vorstaatlichen Ordnung auszudrücken. *Antonio Rosmini* spricht darum 1848 in seinem Plan einer Verfassung für einen christlichen Staat von der sozialen Gerechtigkeit als dem Prinzip, an welchem man sich zu orientieren habe³⁹.

Die soziale Gerechtigkeit als ein naturgegebenes Ordnungsprinzip, gemäß welchem einem jeden Menschen der ihm zustehende Platz eingeräumt wird, wird in einem kirchlichen Dokument erstmals von *Pius X.* erwähnt, und zwar in der Enzyklika „*Jucunda sane*“ vom 14. März 1904, in welcher der Papst *Gregor den Großen* in ehrenvoller Weise „einen öffentlichen Verteidiger der sozialen Gerechtigkeit“ nennt⁴⁰. Im selben Sinne spricht Kardinalstaatssekretär *Gasparri* in seinem Schreiben an General *Castelnuovo* am 1. April 1922 von der „friedlichen Lösung im Geiste der sozialen Gerechtigkeit“⁴¹. Als vor- und überstaatliches Ordnungsprinzip unter den Völkern ist die soziale Gerechtigkeit in dem Schreiben *Pius' XI.* (24. Juni 1923) gemeint, in welchem der Papst — im Hinblick auf die Besetzung des Ruhrgebietes nach dem ersten Weltkrieg — ausführt, daß die soziale Gerechtigkeit und die soziale Liebe wie auch das eigene Interesse der Gläubigerstaaten und aller Nationen fordern, daß man vom Schuldner nicht verlange, was er nur bei völliger Ausschöpfung seiner Kräfte und Reserven zu geben vermag⁴². In einem Brief der Konzilskongregation vom 5. Juni 1929 an *Mgr. Liénart*, Bischof von Lille, wird der Familienausgleich „eine Einrichtung von hoher brüderlicher Liebe und gleichzeitig auch der sozialen Gerechtigkeit“ genannt⁴³. In seinem Schreiben gegen den Kommunismus „*Divini Redemptoris*“ vom 19. März 1937 erklärt *Pius XI.*, daß es zum Wesen der sozialen Gerechtigkeit gehöre, „von den einzelnen all das zu fordern, was zum Gemeinwohl notwendig“ sei. In der Enzyklika „*Quadragesimo Anno*“ vom 15. Mai 1931 gebrauchte derselbe Papst den Ausdruck „soziale Gerechtigkeit“ achtmal⁴⁴. Aus den verschiedenen Stellen

³⁹ ANTONIO ROSMINI, Progetto di costituzione secondo la giustizia sociale. Milano 1848. Ich folge hier der sehr guten Zusammenstellung, die J. HÖFFNER bezüglich der verschiedenen Meinungen über die soziale Gerechtigkeit gibt: Die soziale Gerechtigkeit und die überlieferte abendländische Gerechtigkeitslehre. In: Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen, KARL ARNOLD Festschrift, Köln-Opladen, 1954, 35—58.

⁴⁰ „Publicus justitiae socialis assertor“: ASS 36, 1903/04, 515.

⁴¹ Bulletin des oeuvres des cercles, 1922, IV, 3.

⁴² AAS 15, 1923, 354 f.

⁴³ AAS 21, 1929, 501 f.

⁴⁴ Vgl. RAYMOND J. MILLER, Forty Years After: PIUS XI. and the Social Order, A Commentary, St. Paul, Minn., 1947, n. 58, S. 107—110. W. FERREE, The Act of Social Justice, Washington

liest man deutlich heraus, daß für ihn die soziale Gerechtigkeit ein naturrechtliches, also vorstaatliches Prinzip der Gesellschaftsordnung ist, in welcher jeder seine ihm zugehörnde Freiheit besitzt und auch seine Verpflichtungen gegenüber dem Ganzen zu erfüllen hat. Es ist also das gemeint, was bei *Thomas* die Legalgerechtigkeit im vorstaatlichen Sinne ist. Darum konnte *Pius XI.* in seiner Enzyklika „*Studiorum ducent*“ vom 29. Juni 1923 in gleichem Sinne sowohl von der legalen wie auch der sozialen Gerechtigkeit sprechen, wenn er sagte, *Thomas von Aquin* habe die richtigen Grundsätze über die „legale oder soziale Gerechtigkeit“ aufgestellt⁴⁵.

*b) Der Streit um die Bestimmung
der sozialen Gerechtigkeit in der modernen Zeit*

In der Wissenschaft haben sich nun die verschiedenen Autoren zu dem Problem geäußert, wie die soziale Gerechtigkeit in das traditionelle Schema der Einteilung der Gerechtigkeit einzuordnen sei.

Im Anschluß an *Aristoteles* hatte *Thomas* folgende Arten der Gerechtigkeit unterschieden: 1. die Legalgerechtigkeit, welche das Gemeinwohl zum Gegenstand hat, 2. die Einzel- oder partikuläre Gerechtigkeit, die sich auf einen Einzelmenschen bezieht, und zwar wiederum in doppelter Weise: a) auf einen Einzelmenschen vom Gemeinwohl her: austeilende Gerechtigkeit (*justitia distributiva*) und b) auf einen Einzelmenschen von einem Einzelmenschen her: ausgleichende oder Verkehrsgerechtigkeit (*justitia commutativa*).

Es stellt sich nun die Frage, ob die soziale Gerechtigkeit mit der Legalgerechtigkeit des *bl. Thomas* identifiziert werden müsse, oder ob sie in sich auch Gesichtspunkte der andern Arten der Gerechtigkeit verkörpere, oder schließlich, ob sie durch Neben- oder Überordnung außerhalb des von *Thomas* überlieferten Schemas stehe.

Die verschiedenen Meinungen lassen sich in vier Gruppen gliedern. Es wird sich allerdings zeigen, daß die Unterschiede nur gering sind⁴⁶.

D. C., 1942, 80—141, gibt eine gute Darstellung des Gebrauches des Begriffes „soziale Gerechtigkeit“. Ebenso: J. NEWMAN, *Foundations of Justice*, Cork 1954, 105—109.

⁴⁵ AAS 15, 1923, 322.

⁴⁶ JOS. HÖFFNER (A. a. O.) hat sieben Gruppen aufgestellt. Die Gruppierung läßt sich aber vereinfachen. Wir vervollständigen hier mit weiteren bibliographischen Angaben die wertvollen Ausführungen von JOS. HÖFFNER.

1. Die soziale Gerechtigkeit ist im großen und ganzen identisch mit der Legalgerechtigkeit des hl. Thomas. Es handelt sich also nur um eine neue Namengebung. Zu den Vertretern dieser Meinung gehören: A. Vermeersch⁴⁷, E. Génicot⁴⁸, A. Horváth⁴⁹, B. H. Merkelbach⁵⁰, G. Rutten⁵¹, H. Weber und P. Tischleder⁵², M. S. Gillet⁵³, D. M. Prümmer⁵⁴, H. Noldin⁵⁵, J. B. Schuster⁵⁶, W. Ferree⁵⁷, G. Ermecke⁵⁸.

Die Autoren, die sich bezüglich der Erklärung der Sozialgerechtigkeit auf den Begriff der Legalgerechtigkeit des hl. Thomas stützen, fassen die Legalgerechtigkeit durchweg im Sinne der naturrechtlichen, vorstaatlichen Norm, gemäß welcher in dauernder Dynamik die Gesellschaft geordnet werden muß. Man sieht also ganz deutlich, daß es sich eigentlich nicht um eine besondere Auffassung der Sozialgerechtigkeit, als vielmehr um eine Deutung der thomasischen Legalgerechtigkeit im modernen Sinne der Sozialgerechtigkeit handelt. Dies ist auch für alle noch darzustellenden Auffassungen der Sozialgerechtigkeit zu beachten. Man kann sagen, daß der Begriff der Sozialgerechtigkeit mehr oder weniger stets derselbe ist. Es wandelt sich einzig die Erklärung, in welchem Verhältnis die Sozialgerechtigkeit zur thomasischen Legalgerechtigkeit stehe.

Zur ersten Gruppe gehört auch O. Schilling⁵⁹, wenngleich er ausdrücklich erklärt, daß die Sozialgerechtigkeit nur einen Teil der Legalgerechtigkeit des hl. Thomas herausnehme, nämlich jenen, welcher dem natürlichen, vorstaatlichen Recht zufalle. Schilling möchte damit jedes Mißverständnis ausschließen, als ob etwa die Sozialgerechtigkeit eine rein positivrechtliche Norm sei. Seine Bemerkung ist nicht unberechtigt, da wir gesehen haben, wie schwer es ist, die Legalgerechtigkeit des hl. Thomas als ein vorstaatliches Ordnungsprinzip der Gesellschaft zu erkennen. Aus diesem Grunde hat auch

⁴⁷ Principes de morale sociale. I. Paris 1921, n. 47. Ders., Quaestiones de justitia. Brugis 1904², n. 51.

⁴⁸ Theologiae moralis Institutiones I. Bruxelles 1909², n. 416.

⁴⁹ Eigentumsrecht nach dem hl. Thomas von Aquin. Graz 1929, 11 ff.

⁵⁰ Summa Theol. Moralis II. Paris 1932, n. 256, 3.

⁵¹ La Doctrine Politique de l'Eglise, Juvisy 1932, 68 f.

⁵² Handbuch der Sozialethik, I: Wirtschaftsethik, Essen 1931, 158.

⁵³ La Justice. Paris 1935, 57 (Fußnote, franz. Ausgabe der Summa Theologica).

⁵⁴ Manuale Theologiae Moralis, II. Friburgi Br. 1940, 67, n. 71.

⁵⁵ Summa Theologiae moralis I. Innsbruck 1944, n. 275.

⁵⁶ Philosophia moralis. Friburgi Br. 1952, 72, n. 142.

⁵⁷ The Act of Social Justice, Dayton (Ohio) 1951², 80—141.

⁵⁸ Katholische Moralthologie (MAUSBACH-ERMECKE) II. Münster (Westf.) 1953², 135.

⁵⁹ Christliche Gesellschaftslehre. Sozialistische oder christliche Kultur? München o. J. (1949), 76 f.

Bernh. Häring⁶⁰ erklärt, daß die Sozialgerechtigkeit die gesetzlich nicht festgelegten, also natürlichen Rechte der Gemeinschaft und der Glieder ins Auge fasse⁶¹.

2. *Die Sozialgerechtigkeit umfaßt die Eigenheiten der Legalgerechtigkeit und der austeilenden (distributiven) Gerechtigkeit des hl. Thomas.* Diese Meinung wurde vertreten durch *Heinr. Pesch*⁶², *E. Welty*⁶³, *J. A. Ryan*⁶⁴. Diese Autoren möchten unterstreichen, daß es sich beim Gemeinwohl, welches Objekt der Sozialgerechtigkeit ist, nicht um ein Kollektivgut schlechthin handelt, sondern vielmehr um ein Gemeingut, das zugleich dem einzelnen Menschen als persönlichem Rechtsträger das ihm zukommende Recht einräumt. Es wird also einzig ein Gesichtspunkt herausgearbeitet, der bereits im richtig verstandenen Gemeinwohl mitausgesprochen ist. Insofern kommt diese Meinung auf die unter Nr. 1 genannte hinaus. Dies ist ganz deutlich bei *Jer. Newman*, der die Sozialgerechtigkeit mit der Legalgerechtigkeit des *hl. Thomas* identifiziert, aber dennoch eigens bemerkt, daß ein Element der austeilenden (distributiven) Gerechtigkeit wesentlich mitenthalten sei, weil das Gemeinwohl nicht nur eine anonyme Kollektivität, sondern vielmehr ein Ganzes besage, das die Teile miteinschließt⁶⁵. Im selben Sinne äußert sich *J. F. McDonnell*⁶⁶. Man erkennt also auch hier, daß es sich im Grunde nur um eine Nuance in der Auslegung der thomasischen Legalgerechtigkeit handelt, nicht um eine neue Deutung der Sozialgerechtigkeit als solcher.

3. *Die Sozialgerechtigkeit vereinigt in sich die Eigenheiten der legalen, distributiven und kommutativen Gerechtigkeit.* Diese Meinung ist vertreten durch *B. Mathis*⁶⁷ und *Ferd. Cavallera*⁶⁸. Auch diese Meinung sucht jedes Mißverständnis der Gemeinwohlgerechtigkeit, wie es durch die Benennung „Legalgerechtigkeit“ aufkommen könnte, zu beseitigen.

⁶⁰ Das Gesetz Christi. Moraltheologie. Freiburg i. Br. 1954, 514.

⁶¹ Im gleichen Sinne habe ich mich auch in meinem Buch „Freiheit und Bindung des Eigentums“ (Heidelberg 1949, 92) geäußert.

⁶² Lehrbuch der Nationalökonomie II. Freiburg i. Br. 1924⁴⁻⁵, 275. Vgl. J. B. SCHUSTER, Das Verhältnis von *justitia legalis* und *distributiva* zur *justitia socialis* in *Quadragesimo anno* mit besonderer Berücksichtigung der Lehre von H. PESCH, in: *Scholastik* 1936, 225 ff.

⁶³ Herders Sozialkatechismus I. Freiburg i. Br. 1951, 267.

⁶⁴ The Economic Philosophy of St. THOMAS, in: *Essays in Thomism*, New York 1942, 240 f.

⁶⁵ *Foundations of Justice. A historical-critical Study in Thomism.* Cork 1954, 112 f.

⁶⁶ *An Approach to Social Justice*, New York 1937, 13.

⁶⁷ Um die soziale Gerechtigkeit. In: *Theol.-prak. Quartalschrift* 1936, 298 ff.

⁶⁸ *Précis de la doctrine sociale catholique.* Paris 1933.

Wie bereits dargestellt wurde, ist das Gemeinwohl Norm jeglicher Ordnung in der Gesellschaft, auch bezüglich des Verhältnisses zwischen den einzelnen Menschen. Aus diesem Grunde ist die Gemeinwohlgerechtigkeit Wurzel aller andern Arten der Gerechtigkeit. Wenn man nun noch den Gedanken hinzunimmt, daß de facto dem Individuum und seinen persönlichen Ansprüchen ein großer Raum zugemessen werden muß, weil keine menschliche Autorität befähigt ist, das gesellschaftliche Leben von oben her a priori zu dirigieren, dann begreift man die besondere Rolle, welche die Verkehrsgerechtigkeit im Rahmen des Gemeinwohls spielt. Das ist auch der unleugbare und jedem denkenden Menschen einsichtige Grund, warum z. B. in der Wirtschaft die private Initiative und in Verbindung damit das auf der Verkehrsgerechtigkeit aufbauende Rechtsgeschäft eine so grundlegende Stellung einnehmen. Gerade im Hinblick auf die Verwirklichung des Gemeinwohls kommt den Individualrechten und in der Folge der kommutativen Gerechtigkeit eine unabweisbare Bedeutung zu.

In diese Gruppe gehört auch *Luigi Taparelli*, der von den Individualrechten des Menschen ausgeht und die Sozialgerechtigkeit als Ordnungsprinzip der je und je verschiedenen Individualrechte der Menschen versteht. Ähnliche Gedanken äußern *Alois Schrattenholzer*⁶⁹ und *J. Kleinbappl*⁷⁰.

4. *Die Sozialgerechtigkeit steht außerhalb des überlieferten Schemas der Dreiteilung der Gerechtigkeit.* Schon die dritte Meinung hat gezeigt, daß der Begriff der sozialen Gerechtigkeit ein ganz eigenes Gepräge aufweist, das durch die Legalgerechtigkeit unmittelbar nicht ausgedrückt scheint. Die vierte Gruppe von Autoren unterstreicht nun diesen Gesichtspunkt noch mehr. *Job. Messner*⁷¹ legt dar, daß die traditionelle Legalgerechtigkeit zu sehr an die staatliche Gemeinschaft gebunden sei, während doch die Sozialgerechtigkeit sich zunächst

⁶⁹ Soziale Gerechtigkeit. Graz 1934. DERS., Die Gemeinschaftsgerechtigkeit. In: Neuer Staat, neue Wirtschaft im Lichte der kath. Sozialidee. Wien 1933, 28.

⁷⁰ Der Begriff der *justitia socialis* und das Rundschreiben Quadragesimo anno. In: Zeitsch. f. kath. Theologie, 58, 1934, 364 ff. Vgl. auch A. F. UTZ, Recht und Gerechtigkeit, Bd. 18 der Deutschen Thomasausgabe, Heidelberg-Graz 1953, 564 ff.

⁷¹ Zum Begriff der sozialen Gerechtigkeit. In: Die soziale Frage und der Katholizismus. Paderborn 1931, 422. DERS. Soziale Gerechtigkeit. In: Staatslexikon IV, Freiburg i. Br. 1931, 1664 ff. DERS. Das Naturrecht. Innsbruck 1950, 218. DERS., Die soziale Frage im Blickfeld der Irrwege von gestern, der Sozialkämpfe von heute, der Weltentscheidungen von morgen, Innsbruck 1956^e, 361 f.

gar nicht an den Staat richte, sondern an die *gesellschaftliche* Ordnung, die unmittelbar nicht von der staatlichen Autorität geregelt würde. Ganz offenbar ist hier an das Subsidiaritätsprinzip gedacht, gemäß welchem die gesamte gesellschaftliche Ordnung von unten nach oben aufgebaut wird, so daß der Staat erst als letzte Instanz in Betracht kommt. Diese Ansicht baut also die Grundgedanken der Konzeption *Taparellis* weiter aus, im Sinne der Eigenrechte nicht nur der Individuen, sondern auch der kleineren Verbände. Ähnlich äußerten sich auch *Albert Schmitt*⁷², *Jos. Pieper*⁷³, *Anton Retzbach*⁷⁴, *Cassianus Hentzen*⁷⁵, *Gustav Gundlach*⁷⁶, *Oswald von Nell-Breuning*⁷⁷, *Bruno Molitor*⁷⁸.

Abschließende Gesamtbetrachtung der verschiedenen Meinungen

1. Abgesehen von den kurzen und zum Teil oberflächlichen Bemerkungen der theologischen Handbücher, die einfach die Sozialgerechtigkeit mit der Legalgerechtigkeit identifizieren, wollen alle Autoren mit besonderem Nachdruck den vorstaatlichen Charakter der Sozialgerechtigkeit hervorheben. Ganz deutlich tritt dies z. B. in der unter der ersten Meinung zitierten Darstellung von *W. Ferree* zu Tage. Darum kann man eigentlich keinen Unterschied zwischen der ersten und der vierten Gruppe feststellen. Wir haben die beiden Gruppen nur deswegen unterschieden, weil die erste die Legalgerechtigkeit des *hl. Thomas* in diesem Sinne auslegt, während die vierte auf eine Bezugnahme auf *Thomas* mehr oder weniger verzichtet. Die Differenzierungen entstammen also lediglich einer verschiedenen geschichtlichen Auslegung der alten Legalgerechtigkeit, nicht einer verschiedenen Fassung der Sozialgerechtigkeit.

2. Alle Autoren (abgesehen von denen der Handbücher) richten ihr Augenmerk auf das noch zu verwirklichende oder das irgendwie zu reformierende Ordnungsganze. Sie möchten darum nicht nur von

⁷² Soziale Gerechtigkeit in der Enzyklika „Quadragesimo anno“, In: Das Neue Reich, 16, 4, 1932, 563.

⁷³ Die Neuordnung der menschlichen Gesellschaft. Frankfurt a. M. 1932, 15, Anm. 1.

⁷⁴ Die Erneuerung der gesellschaftlichen Ordnung nach der Enzyklika Quadr. anno. Freiburg i. Br. 1932, 9, Anm. 3.

⁷⁵ Commentaar op Quadragesimo anno, Bd. I. 's-Hertogenbosch 1933, 304 ff.

⁷⁶ Solidarismus. In: Staatslexikon IV. Freiburg i. Br. 1931, 1614 ff.

⁷⁷ *Justitia socialis*. In: Beiträge zu einem Wörterbuch der Politik, Heft III. Freiburg i. Br. 1949, 29 ff.

⁷⁸ Warum soziale Gerechtigkeit? Paderborn 1954.

der überzeitlichen Idee des Gemeinwohls sprechen, sondern vor allem auch von der an ihr gemessenen Verwirklichung durch das *justum sociale*. Es geht ihnen also vordringlich um die aufbauende soziale Aktivität. Von hier aus erscheint die Dreiteilung des alten Schemas tatsächlich etwas steif, noch zu statisch. Darum auch der Versuch verschiedener Autoren, in die Legalgerechtigkeit des *bl. Thomas* Gesichtspunkte der distributiven und kommutativen Gerechtigkeit aufzunehmen. So ist es begreiflich, daß manche Autoren die Sozialgerechtigkeit von der Legalgerechtigkeit des *bl. Thomas* absetzen. Man könnte den Unterschied dahin formulieren, daß die Legalgerechtigkeit (soweit sie das vorstaatliche Gemeinwohl im Auge hat) auf das Gemeinwohl als Ziel geht, während die Sozialgerechtigkeit das je und je verschieden zu bestimmende *justum sociale* zum Gegenstand hat. Man muß sich allerdings darüber im klaren sein, daß sich darauf kein Unterschied in der Gemeinwohlgerechtigkeit als *Tugend* gründet, denn es ist ein und dieselbe Gemeinwohltugend, die das Ziel (*bonum commune*) und das Mittel (*justum sociale*) erstrebt. Man müßte demnach sagen, der Unterschied bestehe lediglich in der Ordnung der Akte. Immerhin ist von Bedeutung, daß sich die Sozialgerechtigkeit nur im Anwendungsbereich der Legalgerechtigkeit (als vorstaatlicher Gemeinwohlgerechtigkeit verstanden) befindet.

3. Die soziale Gerechtigkeit hat also das *justum sociale* zum Gegenstand, d. h. den *Ordo socialis*, der entsprechend der konkreten Sachlage im Hinblick auf das der Gesellschaft vorgegebene Gemeinwohl stets neu zu bestimmen und zu verwirklichen ist. In diesem *Ordo socialis* sind auch die Rechte und Pflichten der Gesellschaftsglieder enthalten. Jedoch sind sie nicht im einzelnen, sondern als Teilfunktionen des Ganzen betrachtet. Der Akzent liegt auf dem Begriff des Ganzen. Erst von diesem *Ordo socialis* aus ergeben sich dann die Einzelbetrachtungen der Pflichten und Rechte: 1. Die Verpflichtung des einzelnen zum Ganzen (Legalgerechtigkeit im strengen Sinne); 2. die Pflicht des Verwalters des Ganzen zum einzelnen (distributive Gerechtigkeit); 3. die Pflichten des einzelnen zum einzelnen (kommutative Gerechtigkeit).

Die Sozialgerechtigkeit hat demnach ein Element aus der alten Legalgerechtigkeit herausgenommen und so ein ganz neues Aufteilungsschema der *Justitia* besorgt. Das *primum analogatum* ist die

Sozialgerechtigkeit. Von ihr hängen ab: die Legalgerechtigkeit im strengen Sinne (als Verantwortung des einzelnen gegenüber dem *Ordo socialis*), die distributive Gerechtigkeit und die kommutative Gerechtigkeit. Wir werden auf diesen Punkt in der Rechtsphilosophie (Einteilung des Rechts) wieder zurückkommen (vgl. Teil II der Sozialethik).

V. Zur Geschichte der sozialen Liebe

Da das gesellschaftliche Leben ein Zusammensein von sittlichen Menschen bedeutet, ist klar, daß deren gegenseitiges Verhalten von allen sittlichen Kräften getragen ist, nicht zuletzt auch von der Liebe. Wir haben gesehen, daß die soziale Liebe sich aus der sozialen Natur des Menschen ergibt. Um diese Liebe allein geht es also, wenn wir die Geschichte befragen.

1. Die soziale Liebe bei Thomas von Aquin

Zwei Fragen sind zu untersuchen, um zum Begriff der sozialen Liebe in der Lehre des *bl. Thomas von Aquin* vorzudringen: 1. Wie sieht *Thomas* Akt und Tugend jener Liebe, welche eine Forderung der sozialen Natur ist? 2. Wie verhält sich diese Liebe zur Legalgerechtigkeit?

1. Um die Gedanken des *bl. Thomas* bezüglich des ersten Problems zu verstehen, ist es ratsam, seine Lehre von der Freundschaft zum Ausgangspunkt zu nehmen. Der Name „soziale Liebe“ taucht nämlich in seinem Traktat über die Freundschaft auf. Wir werden zwar sehen, daß uns dieser Name bei *Thomas* nicht sehr weit führt, weil er gerade nicht jener Liebe zugeteilt wird, die wir eigentlich suchen. Dennoch müssen wir zunächst einmal die terminologischen Schwierigkeiten beheben, um nicht irreführt zu werden.

*Thomas*⁷⁹ erkennt zwei Einteilungsgründe der Freundschaft, d. h. der gegenseitigen Hingabe oder des sich gegenseitig Zugetansein von Menschen: a) das Ziel, b) die Gemeinsamkeit, auf die sich die gegenseitige Zuneigung oder das sich gegenseitige Zugetansein stützt.

⁷⁹ II—II 23, 5.

a) Auf Grund des Zieles unterscheidet *Thomas* mit *Aristoteles* drei Arten von Freundschaft: 1. die *Nutzfreundschaft* (*amicitia utilis*), wie sie etwa von Kaufleuten gepflegt wird, 2. die *Vergnügungsfreundschaft* (*amicitia delectabilis*), aufgrund deren zwei Menschen einander zugezogen sind, weil jeder vom andern gewisse Vergnügungsfreuden erwartet (z. B. im Spiel); beide Arten von Freundschaft haben das gemeinsam, daß sie den Mitmenschen nicht um seiner selbst willen lieben, sondern aufgrund irgendeines persönlichen Vorteils⁸⁰, 3. die *vollkommene Freundschaft* (*amicitia perfecta, honesti, virtutis*), aufgrund deren jeder den andern um dessen selbst, und zwar um seiner sittlichen Werte willen liebt. Wenn *Thomas* diese Freundschaft als eine Freundschaft des „*honestum*“, also der sittlichen Gutheit bezeichnet, dann will er damit nicht sagen, daß die beiden andern sittlich schlecht seien. Aber sie sind sittlich nur gut im Hinblick auf einen sittlich guten Nutzen, während die vollkommene Freundschaft aus sich, d. h. wesentlich, Ausdruck sittlicher Vollendung ist.

b) Die Einteilung der Freundschaft aufgrund der Gemeinsamkeit bedeutet eine rein materielle Unterscheidung, da nicht eigentlich die sittliche Zielsetzung, sondern vielmehr nur der Anlaß oder Umstand berücksichtigt wird, der die Menschen zueinander führt. Eine *natürliche* Gemeinschaft besteht zwischen denen, die einander blutsverwandt sind, eine *bürgerliche* zwischen jenen, die im selben staatlichen Gemeinwesen leben, eine „Reisegemeinschaft“ zwischen denen, die zur selben Reisegesellschaft gehören. Die Einteilung könnte im Sinne des *bl. Thomas* noch weiter verfolgt werden. *Thomas* würde heute auch von einer „betrieblichen“ Freundschaft sprechen im Hinblick auf dieselbe Arbeitsstätte mehrerer Personen. Entsprechend diesen verschiedenen Grundlagen der Gemeinschaft spricht *Thomas* von einer natürlichen, einer bürgerlichen oder politischen⁸¹ Freundschafts liebe, einer Liebe unter Reisegefährten usw.

In *De caritate* (art. 9) nennt *Thomas* als Grundlage gegenseitiger Zuneigung die *Bekanntschaft*. Der Liebe, die darauf aufbaut, gibt er den Namen „*soziale Liebe*“⁸².

⁸⁰ Vgl. *Ethic.* 1. VIII, lect. III, Ed. Marietti n. 1566.

⁸¹ „Sicut homo diligit civem suum dilectione politicae virtutis, consanguineum autem suum dilectione naturali ...“ I 60, 4.

⁸² „Manifestum est autem quod secundum dilectionem naturalem propinqui plus diliguntur etiam secundum affectum, et secundum dilectionem socialem plus conjuncti, et sic de aliis dilectionibus.“

Der Begriff der sozialen Liebe wird also hier sehr eng gefaßt, nämlich für jene Liebe, welche der Mensch seinen Bekannten schenkt.

Es ist klar, daß diese soziale Liebe wie auch die politische vom Gesichtspunkt des sittlichen Motivs her (also gemäß dem ersten, unter a) genannten Einteilungsgrund) je und je verschieden sein kann. Man kann sich z. B. vorstellen, daß das eine Mal zwischen Bekannten eine Nutzfrendenschaft, das andere Mal eine Vergnügungs- oder wieder ein ander Mal eine vollkommene Freundschaft besteht.

Für unsere Untersuchung ist also jene Liebe, welche *Thomas* „sozial“ nennt, von sehr geringer Bedeutung. Unserem Problem näher steht die politische Liebe, wengleich auch sie nicht ganz das trifft, was wir unter dem Namen „soziale Liebe“ suchen. Dennoch kann sie uns die Wege zur Erkenntnis weisen, was wohl die Stellungnahme des *bl. Thomas* zu unserer, im modernen Sinne verstandenen sozialen Liebe sein könnte.

An einer Stelle⁸³ bringt *Thomas* die politische Freundschaft in unmittelbare Nähe zur Nutzfrendenschaft, und zwar mit der Begründung, es sei unmöglich, eine große Zahl von Menschen als Freunde um ihrer selbst willen zu lieben. Diese Äußerung gibt allerdings der politischen Liebe nicht gerade das beste Zeugnis. Die politische Liebe bedeutet in dieser Beurteilung — und dies bestätigt *Thomas*⁸⁴ ausdrücklich — nichts anderes als Eintracht, Zusammenleben ohne Streit und gerichtliche Prozesse. Zweifellos sieht *Thomas* dabei die politische Freundschaft einzig und ausschließlich im eng umgrenzten Lebensbereich dieses oder jenes konkreten politischen Gemeinwesens. Wie die Reisefreundschaft die Freundschaft zwischen Reisegefährten darstellt, so bedeutet die politische Freundschaft das verständnisvolle gegenseitige Verhalten der Bürger untereinander. Der Bezug zum Gemeinwohl, welches jeden einzelnen Bürger zu innerst angeht, wird hierbei nicht betrachtet.

Soll nun *Thomas* wirklich keine tiefere Lehre bezüglich der sozialen Liebe vorgetragen haben?

Thomas kennt, wie wir bereits im 5. Kapitel gesehen haben, eine Gemeinschaft, die tief in der Natur liegt und trotzdem nicht jene „natürliche“ Gemeinschaft zwischen Blutsverwandten ist. Es handelt sich dabei um die naturhafte Gemeinschaft der Menschen als Men-

⁸³ Eth. 1. IX, lect. VI, Ed. Marietti n. 1836.

⁸⁴ A. a. O.

schen. Von dieser Gemeinschaft sprechend, erklärt er, daß jeder Mensch naturhaft zum andern Menschen sich wie ein Glied derselben Familie verhalte. Hier muß *Thomas* den Gedanken an die Nutzfreundschaft völlig aufgeben. Der Mensch ist dem andern Menschen von Natur Freund. Bezeichnend ist auch das Beispiel, das *Thomas* als Beweis dieser Familiarität anführt: „Jeder Mensch ruft den andern, selbst den Unbekannten und Fremden, vom Irrweg zurück⁸⁵.“ Hier haben wir das, was wir heute unter dem Namen „soziale Liebe“ begreifen⁸⁶.

2. Fragen wir uns nun, welcher Tugend dieser sittliche Akt der Zuneigung des Menschen zum Mitmenschen um der gemeinsamen sozialen Natur willen zuzuschreiben ist. Hier sichere und eindeutige Angaben über die Lehre des *bl. Thomas* zu machen, dürfte schwierig sein. *Thomas* hat nirgendwo ausdrücklich zum Problem Stellung genommen.

Theologisch, d. h. bezüglich des übernatürlichen Kräftekosmos des Menschen ist das Problem allerdings gleich gelöst. *Thomas* spricht nirgendwo von einer übernatürlichen Legalgerechtigkeit. Die Liebe und Freundschaft im übernatürlichen Raum ist nach ihm einzig die theologische Tugend der *Caritas*. Sie erfaßt auch den sozialen Raum⁸⁷.

Eine sogenannte übernatürliche moralische Tugend der Liebe, parallel zur übernatürlichen Klugheit und Maßhaltung, ist bei *Thomas* nicht zu finden.

In welchem Verhältnis steht aber die natürliche soziale Liebe zur Legalgerechtigkeit? Ist sie eine von dieser unterschiedene Tugend oder stellt sie nur eine besondere, vielleicht die höchste Auswirkung der Legalgerechtigkeit dar?

Thomas entscheidet sich nicht. In II-II 23, 3 ad 1 behandelt er allgemein die Frage, ob die Freundschaft überhaupt eine Tugend oder nur Äußerung irgendeiner Tugend sei. Er läßt beide Möglichkeiten offen. Es scheint, daß *Thomas* die zweite Möglichkeit vorzieht. Wenn dem so ist, dann fragt sich immer noch, von welcher Tugend die soziale

⁸⁵ Eth. 1. VIII, lect. I, Ed. Marietti n. 1541.

⁸⁶ THOMAS gebraucht tatsächlich an einer Stelle (*De verit.* 20, 2) den Ausdruck „soziale Liebe“ in diesem Sinne der inneren Verbundenheit, indem er vom übernatürlichen Verhältnis des Menschen zu Gott spricht, das durch die Gnade zustandekommt: „... sicut conditionem naturae humanae excedit ut ad Deum quasi sociale amore afficiatur, quasi hereditatis ejus consors.“ Vgl. auch AUGUSTINUS: *De genesi ad litt.* I, XI, 20.

⁸⁷ Vgl. hierzu II-II 26, 7, wo diese Gedanken ganz leicht angedeutet sind.

Liebe eine Äußerung oder Wirkung sei. Wir möchten annehmen, daß nach der Ansicht des *hl. Thomas* diese Tugend, aus welcher die soziale Liebe hervorquillt, die Legalgerechtigkeit ist. Denn die Anerkennung des Gemeinwohls als des höchsten, absoluten Wertes im sozialen Leben steht bei *Thomas* weit über dem Gedanken an das sorgsame Abmessen der Freiheiten und Pflichten. Darum hat *Thomas* die distributive Gerechtigkeit, welche den einzelnen Gliedern der Gesellschaft die je und je verschiedene Teilhabe am Gemeinwohl zuteilt, so stark von der Legalgerechtigkeit unterschieden. Erst nachdem durch den Begriff der sozialen Gerechtigkeit die Rechte des einzelnen im Ganzen der Gesellschaft so scharf herausgehoben und damit die Züge der distributiven (und sogar kommutativen) Gerechtigkeit mithineingenommen worden sind, ergab sich die Notwendigkeit, jenen geradezu uneingeschränkten Einsatz für das Gemeinwohl, den *Thomas* in der Legalgerechtigkeit beschlossen sah, gesondert als „soziale Liebe“ zu bezeichnen.

2. Der Begriff der sozialen Liebe in der Zeit nach Thomas von Aquin bis heute

Im Hinblick darauf, daß das Problem der sozialen Liebe von *Thomas* nicht berührt wurde, daß man vielmehr seine mutmaßliche Ansicht mit viel Mühe durch langwierige Schlüsse ermitteln muß, mag man das vollkommene Schweigen der Thomasschüler verstehen. Keiner der großen Kommentatoren, weder aus dem Dominikanerorden noch aus der Gesellschaft Jesu, hat die Frage aufgegriffen. Wenn da und dort davon die Rede ist, ob die natürliche Freundschaft eine natürliche Tugend sei, dann denkt man doch in keiner Weise an die soziale Liebe, um die es uns heute im Zusammenhang mit der sozialen Gerechtigkeit geht.

Die Frage tritt erst mit der Enzyklika *Quadragesimo Anno* auf. Die soziale Gerechtigkeit (*socialis iustitia*) und die soziale Liebe (*caritas socialis*) werden (n. 88) als die höheren und edleren Kräfte bezeichnet, welche die wirtschaftliche Macht in strenger Zucht halten sollen. Der Liebe wird (n. 137) „der Hauptanteil“ an der gesellschaftlichen Erneuerung zugeschrieben. „Die Gerechtigkeit, so treu sie auch immer geübt wird, kann nur den Streitstoff sozialer Konflikte aus der Welt schaffen; die Herzen innerlich zu verbinden vermag sie nicht“

(a. a. O.). Es ist dabei, wie die zitierten Schriftstellen (Kol. 3, 14; Röm. 12, 5; 1 Kor. 12, 26) andeuten, sicherlich an die christliche Liebe, die theologische Tugend der Caritas gedacht. Wollte man aber an eine natürliche Liebe denken, dann käme etwa die Überlegung des *bl. Thomas* in Frage, daß ein Mensch dem andern von Natur als seinem Freund begegnet.

*O. v. Nell-Breuning*⁸⁸ faßt die Liebe, von welcher die Enzyklika *Quadragesimo anno* spricht, als die Triebkraft, die Eigennutz und Selbstsucht beseitigt und die Gesinnung des Wohlwollens zu den Mitmenschen wachruft. Inhaltlich, so erklärt er, bestehe zwischen sozialer Liebe und sozialer Gerechtigkeit kein Unterschied. Die soziale Liebe sei die Seele der sozialen Gerechtigkeit. Ähnlich drückt sich auch *R. J. Miller* aus⁸⁹. *J. Höffner*⁹⁰ möchte die soziale Liebe nicht nur im Sinne der allgemeinen Liebe der Menschen untereinander um der gemeinsamen Natur willen verstehen, sondern sieht sie als Liebe jener Menschen, die innerhalb derselben staatlichen Gemeinschaft leben und ein gegenseitiges inneres Verständnis suchen, das weit über die rein rechtliche Abgrenzung hinausgeht. Es kommen also zum rechtlichen Band noch andere Werte hinzu, wie die der Volksgemeinschaft, des Vaterlandes. Er hebt aber ausdrücklich hervor, daß die soziale Liebe deswegen nicht mit der Vaterlandsliebe gleichzusetzen sei. In ähnlicher Weise spricht auch *J. Messner*⁹¹ von der sozialen Liebe.

Zusammenfassung

Man kann den modernen Begriff der sozialen Liebe nicht erklären, ohne auf die moderne Fassung der sozialen Gerechtigkeit zurückzugreifen. Wir haben gesehen, daß man die soziale Gerechtigkeit heute durchweg als die gerechte Anerkennung der individuellen Ansprüche einzelner Gesellschaftsglieder oder sozialer Gruppen im Rahmen des Ganzen versteht. Das Gleichgewicht gegenüber dieser vom Individualrecht geprägten Aufgliederung der Gesellschaft hält nur die

⁸⁸ Recht und Liebe im öffentlichen Leben, 255 f. Vgl. auch Beitr. zu einem Wörterb. d. Politik III, 1949, 35 f.

⁸⁹ Forty Years After, 185: „Social justice is the framework of the juridical and social order; social charity is its soul.“

⁹⁰ Soziale Gerechtigkeit und soziale Liebe, 1935, 93 ff.

⁹¹ Naturrecht, 1950, 233—236.

Liebesbeziehung von Mensch zu Mensch, von Gesellschaftsgruppe zu Gesellschaftsgruppe, von Klasse zu Klasse. Die soziale Liebe moderner Fassung steht also zusammen mit der sozialen Gerechtigkeit, wie diese etwa seit *Taparelli* verstanden wird, auf derselben Ebene. Beide haben im Bereich der *Verwirklichung* des Gemeinwohls ihre eigene Berechtigung.

Dem Sozialethiker obliegt die Aufgabe, den logischen Prozeß zu verfolgen, der zu dieser gegenseitigen Abgrenzung von sozialer Gerechtigkeit und sozialer Liebe geführt hat.

Auf höchster Ebene sozialetischen Denkens, d. h. vom Wesen des Gemeinwohls aus, ergibt sich zunächst nur die Gemeinwohlgerechtigkeit. Diese besagt sowohl Gerechtigkeit als auch Liebe.

Eine besondere Tugend der sozialen Liebe wird erstmals sichtbar, wo ein Teil der Gesellschaftsglieder seinen Beitrag versagt und so die gutwilligen Mitgenossen zu erhöhter Leistung gewissermaßen nötigt.

Mit Rücksicht darauf, daß man in der Praxis nicht mit dem Idealismus der Menschen rechnen darf, gewinnt „die Sorge eines jeden für sich selbst“ gesteigerte Bedeutung. Man kann in der Verwirklichung des Gemeinwohls keineswegs von der optimistischen Annahme ausgehen, daß ein jeder zunächst das Gemeinsame und erst an zweiter Stelle das Individuelle suche. So wird die individualrechtliche Abgrenzung zum Ausgangspunkt der zu gestaltenden Ordnung.

Die Zuteilung der Rechte und Pflichten nach der strengen Gerechtigkeit erfüllt aber nur zu einem Teil die Forderung des ethisch betrachteten Gemeinwohls, d. h. der Gemeinwohlgerechtigkeit im höchsten Sinne. Denn diese ist an sich, d. h. per definitionem zugleich auch Liebe. So bleibt nichts anderes übrig, als neben die herausgelöste Gerechtigkeit mit mindestens gleichem Nachdruck die soziale Liebe zu stellen. Diese übernimmt folgende Aufgaben: 1. die Funktion jener sozialen Liebe, die auf höchster sozialetischer Ebene wesentlich zur Gemeinwohlgerechtigkeit gehört (wovon oben in Nr. I die Rede war), 2. die Funktion jener speziellen sozialen Liebe, die in der uneingeschränkten, über allen Gerechtigkeitserwägungen stehenden Einschätzung des Gemeinwohls als eines absoluten Wertes besteht (wovon oben in Nr. II gesprochen wurde).

Die soziale Liebe der modernen Sozialethik erscheint so als Gegengewicht gegen die stark vom Individuum her geprägte soziale Gerechtigkeit.

Das moderne Begriffspaar „soziale Gerechtigkeit und soziale Liebe“ steht demnach auf der Ebene der *Anwendung* des höchsten ethischen Gemeinwohles. Es ist eine Folgerung aus der überragenden, im höchsten ethischen Sinne verstandenen Gemeinwohlgerechtigkeit. Der Name dieser Tugend ist allerdings etwas einseitig, weil er die Liebe nicht ausspricht. Andererseits trifft er doch das Richtige, wenn man bedenkt, daß die Liebe eine gerechte Forderung ist, das heißt etwas, was jeder dem andern um der sozialen Natur willen *schuldet*.

Man versteht also, warum *Thomas von Aquin* nicht von einer speziellen Tugend der sozialen Liebe gesprochen hat. Ihm war die Legalgerechtigkeit genug, weil er das Gemeinwohl einzig als ethischen Wert betrachtete, der sowohl das rechtliche Gefüge als auch die innermenschliche Gesinnung der gegenseitigen Zuneigung verlangt. Sobald man aber die Frage stellt, *wie*, d. h. in welchem dynamischen Werdeprozeß das Gemeinwohl verwirklicht werden müsse, kommt man zum Aufbau von unten, von den Individuen her. Man beginnt dann mit der Abgrenzung personaler, individueller Rechte. Daraus aber ergibt sich sogleich die gesteigerte Dringlichkeit einer Liebe, die man sozial nennt, weil sie im Gemeinwohl ihre ursprüngliche Heimat hat.

Mit andern Worten: **Die soziale Gerechtigkeit und die soziale Liebe moderner Prägung haben ihre gemeinsame Wurzel in einer überragenden, von der sozialen Natur des Menschen geforderten Gemeinwohltugend, die sowohl Gerechtigkeit als auch Liebe sein muß.**

ACHTES KAPITEL

GESELLSCHAFT UND AUTORITÄT

I. Die Definition der Autorität im allgemeinen

Der Standort des Traktates der Autorität in der Wissenschaft

Der Traktat über die Autorität gehört teils in die allgemeine Ethik, teils in die Rechtsphilosophie. Die allgemeine Ethik, d. h. die Ethik überhaupt, spricht von der Autorität in der Erklärung der Normen, des sittlichen Solls. Ohne diesen Rückgriff auf die Autorität findet das ethische Soll real keine Fundierung. Die Wertethik widersetzt sich zwar dieser Behauptung aufs heftigste, da sie das Soll einzig im Wert begründet. Faßt man aber den Menschen als das, was er ist, nämlich als von Gott geschaffenes Vernunftwesen, dann wird man leicht erkennen, daß alle reine Wertbetrachtung an der Realität des Solls vorbeisehen muß. Wir können uns natürlich hier nicht weiter in eine Diskussion über dieses Thema einlassen.

Die Rechtsphilosophie beschäftigt sich mit der Autorität in der Frage nach der Begründung des Rechtsgesetzes. Die Analyse des Rechts führt zum Gesetz, die des Gesetzes zur Autorität als der letzten Ursache jeglicher rechtlicher Bewandnis. Die Rechtsphilosophie stellt allerdings noch die weiterdringende Frage, ob die Autorität selbst noch ein rechtlicher Faktor sei oder ob sie als außer- oder vorrechtliche Wirkkraft das Gesetz erlasse. Dieses Problem ist für die Erkenntnis des Wesens der Autorität von unüberschätzbarer Bedeutung, weil davon abhängt, inwieweit man Macht mit Autorität zusammenbringen muß.

In unserem Traktat hier interessiert uns die Autorität eigentlich nur insofern, als es um den Nachweis geht, daß jedwede Gesellschaft einer Autorität bedarf, um überhaupt Gesellschaft zu sein. Man achte auf die Fragestellung: wir wollen nicht nur ermitteln, ob das gesell-

schaftliche Leben nur unter Voraussetzung der Autorität möglich, sondern auch, ob Gesellschaft definitionsgemäß mit der Autorität verbunden sei.

Nun muß man sich, wie in der Rechtsphilosophie (vgl. Teil II der Sozialethik) nachgewiesen wird, bewußt sein, daß es eine doppelte Autorität im Hinblick auf die Gesellschaft gibt: 1. jene Autorität, welche vor der Gesellschaft bestehen muß, weil sie das Gemeinwohl als das Formprinzip der Gesellschaft konstituiert (wer nämlich das Gemeinwohl als rechtliche Norm anerkennt, muß notgedrungen für diese rechtliche Norm eine Autorität als Ursache annehmen), 2. jene Autorität, die eine bestehende Gesellschaft im Hinblick auf das Gemeinwohl zu leiten beauftragt und befähigt ist. Um diese zweite Autorität geht es in unserer Fragestellung. Sie ist im Unterschied zur erstgenannten als „innergesellschaftliche“ Autorität zu bezeichnen.

Die genannte Unterscheidung ist von besonderer Wichtigkeit in der Definition der Autorität. Es wäre nämlich rechtsphilosophisch nicht korrekt, wollte man die Autorität von vornherein auf jene Instanz einschränken, welche die innergesellschaftlichen Angelegenheiten im Hinblick auf das Gemeinwohl zu regeln hat. Damit ist noch keine genügende Auskunft über die Autorität als letzte Ursache jeglichen Rechts gegeben. Die Einengung der Definition der Autorität auf diese innergesellschaftliche Instanz hatte es im Gefolge, daß man da und dort den Faktor der Macht im Recht nicht zu würdigen imstande war.

Um nun den Ansatzpunkt in unserer Fragestellung nicht zu verfehlen, bedürfen wir einer kurzen Zusammenstellung der Daten, welche in der allgemeinen und umfassenden Definition der Autorität enthalten sind. Zuvor aber seien für jenen Leser, der von der Phänomenologie oder Wertphilosophie herkommt, einige kurze Bemerkungen vorausgeschickt, um den erkenntnistheoretischen Standpunkt anzugeben, von dem aus wir das Problem der Autorität in Ethik und Rechtsphilosophie angehen.

Vorbemerkungen über den erkenntnistheoretischen Standpunkt in der Ermittlung der Definition der Autorität

Phänomenologisch findet man die Definition der Autorität, indem man den Bewußtseinsinhalt, den wir mit diesem Ausdruck verbinden, sorgsam gegen alle irgendwie zugeordneten oder entgegengesetzten Begriffe abhebt. So bietet bereits die Analyse unseres Bewußtseins von Autorität die Erkenntnis, daß Autorität nicht schlechthin gleich Macht sein kann, weil wir von Macht auch sprechen, wenn der Mensch auf ein nicht-vernünftiges Wesen einen entscheidenden Einfluß ausübt. Dennoch behält in unserem Bewußtsein die Autorität die Bewandnis der übergeordneten Befehlsgewalt.

Die wertbetrachtende Analyse fragt nun, wann und unter welchen Bedingungen die übergeordnete Befehlsgewalt wertvoll, menschenwürdig sei. Danach bestimmt sie das Wesen der Autorität. Sie kommt dabei zur Erkenntnis, daß die Sanktion nicht das Wesen, sondern höchstens eine Begleiterscheinung der Autorität ausmachen könne. Denn unser sittliches Wertempfinden sagt uns, daß eine rechtliche Ordnung, wenn sie wirklich sittlich tragbar sein soll, nicht auf der Furcht vor der Strafe aufgebaut sein darf, sondern die innere, freie Bejahung durch den einzelnen voraussetzt.

Niemand wird gegen diese Analyse etwas einzuwenden haben. Will man aber real bestimmen, was Autorität ist, dann wird man nicht nur unser Wertempfinden fragen dürfen, denn dies gibt einzig über die Motive unseres sittlichen Handelns Auskunft. Eine in die reale Ordnung strebende Untersuchung muß dort beginnen, wo Autorität erstmals als Wirklichkeit auftritt. Wenn es zu dieser Befehlshoheit gehört, wirksam, aufgrund von Sanktionen, vorzugehen, dann wird man wohl oder übel trotz aller Wertschätzung des sittlichen Strebens nach den absoluten Werten dieser Tatsache Rechnung tragen müssen. Die Analysen unseres Wertbewußtseins sind wohl wichtige und unentbehrliche Fingerzeige. Sie erhalten aber ihre Gültigkeit und ihre Wertung erst durch die Sachanalyse. Die Wertkenntnis von der Würde des Menschen mag z. B. zum Ergebnis kommen, daß der Mensch nie der rein physischen Macht eines andern Menschen unterstellt werden dürfe. Damit ist aber noch lange nicht gesagt, daß der Mensch nicht doch zu guter Letzt einer allgewaltigen Macht, nämlich der Macht Gottes, unterworfen sei. Die Wertphilo-

sophen suchen in eigenwilliger Spekulation um diese letzte Wirklichkeit herumzukommen.² Damit aber sehen sie an der realen, letztgültigen Erklärung des ethischen und rechtlichen Solls vorbei.

Die Wertanalyse als reine Bewußtseinsanalyse vermag erst recht nicht zu sagen, wo Autorität de facto gegeben ist. Sowohl in der Ethik wie in der Rechtsphilosophie geht es aber nicht nur darum, zu bestimmen, was Autorität definitionsgemäß sei, sondern auch und vor allem, wo sie existiere. Die Rechtspositivisten haben darum folgerichtig im Bestreben nach realer Begründung des Rechts die Autorität in die tatsächliche, konkret existierende Ordnungsmacht verlegt. Dabei leugnen sie keineswegs, daß diese Macht sich an irgendwelche sittlichen Werte zu halten hat. Doch erklären sie diese Bindung eben als sittlich und somit als meta- oder vorjuristisch. Ein typischer Vertreter dieses real orientierten Rechtsdenkens, das sich zur Rettung der rechtlichen Autorität in den Positivismus geflüchtet hat, ist *Machiavelli*.

Der Rechtspositivismus hat gegenüber der Phänomenologie und Wertphilosophie den Vorzug, daß er in der Begründung des rechtlichen Solls auf ein wirkliches, gesellschaftsbindendes Soll zu verweisen imstande ist. Er hat aber mit der Wertphilosophie gemein, den Weg in die Metaphysik zu scheuen. Setzt man jedoch das göttliche Wesen voraus, von dem alles reale Sein unserer Welt seinen Ursprung nimmt, dann wird man in ihm auch die letzte reale und seinsmäßige Verankerung aller im menschlichen Raum bestehenden Autorität erkennen. Diese metaphysische Begründung des ethischen und rechtlichen Solls ist auf jeden Fall schlüssig. Eine andere Frage ist, wie man dem Einwand vonseiten der Rechtspositivisten entgegen soll, die erklären, daß eine solche Rechtsbegründung das wesentliche Postulat jeder Rechtsordnung, wirksame, real durchsetzbare Gesellschaftsordnung zu sein, übersehe. Doch weiß auch auf diese Schwierigkeit die Naturrechtslehre eine gültige Antwort (vgl. Teil II der Sozialethik).

Die je eigene Schauweise des Wertphilosophen, des Rechtspositivisten und des Naturrechtsdenkers bezüglich des Problems der Autorität wird an folgendem Beispiel eindrucksvoll klar: Ein Kind versagt den Eltern den Gehorsam und entzieht sich deren Sanktionen. Wie verhält es sich nun mit der Autorität der Eltern?

Rechtspositivistisch ist das Problem sogleich gelöst. Die Eltern beweisen durch ihr tatsächliches Versagen ihre Ohnmacht und damit auch den Mangel jeder Autorität. Das Kind mag weiterhin sittlich verpflichtet sein, zu gehorchen. Solange aber die Eltern nicht in der Lage sind, diesen Gehorsam durch äußere Sanktionen zu erzwingen, besitzen sie keine Autorität.

Vom wertphilosophischen Standpunkt aus dagegen würde man erklären, daß das Kind „als Kind“ den Eltern unterworfen ist und unterworfen bleibt, auch wenn es tatsächlich in sündhafter Weise seinen Gehorsam kündigt. Die Autorität der Eltern wird aber dabei, wie leicht ersichtlich ist, zu etwas rein Moralischem.

Im Naturrechtsdenken dagegen behalten die Eltern auch einem ungehorsamen Kind gegenüber ihre Autorität in rechtlicher Funktion. Im metaphysischen Raum erscheint immer noch die nicht zu betrügende und nicht außer Kurs zu setzende Autorität Gottes. Die Wirksamkeit, die nun einmal wesentlich zum Rechtlichen gehört, ist somit voll und ganz gewahrt, auch dann, wenn die zeitliche, erdgebundene Sanktion nicht zum Zuge kommt. Man erkennt übrigens an diesem Beispiel — dies sei hier vorwegnehmend nur angedeutet —, daß eine logisch aufgebaute Naturrechtslehre den Rückgriff auf Gott, die Autorität des ewigen Gesetzes, wesentlich voraussetzt. Nicht die sittliche Verpflichtung des Kindes, den Eltern gehorsam zu sein, ist im eigentlichen Sinne Grund der Autorität der Eltern, wie etwa eine wertphilosophische Betrachtung wahrhaben möchte, sondern die Tatsache, daß die Eltern Stellvertreter der Autorität Gottes sind. Jede Naturrechtslehre, die das Naturrecht aus der reinen Natur des Menschen, „auch wenn Gott nicht wäre“ (*etiam si Deus non esset*), ableiten möchte, landet bei jenem sittlichen Imperativ, den die Wertphilosophie ihrem Denken zugrunde legt. Ganz abgesehen davon, daß diese Sicht in keiner Weise die letzte Verankerung des Sittlichen zu erkennen imstande ist, bedeutet sie auf jeden Fall alles andere als Rechtsphilosophie.

Die Wesensmerkmale der rechtlichen (gesellschaftlichen) Autorität

Die Definition der Autorität, welche die Ethik gibt, unterscheidet sich von jener der Rechtsphilosophie nur darin, daß die Ethik die Autorität gegenüber einem Einzelmenschen, die Rechtsphilosophie jene gegenüber einer Gesellschaft betrachtet. Hier geht es nur um die Autorität der Gesellschaft. Diese ist, wie bereits gesagt, doppelt: vorgesellschaftlich und innergesellschaftlich. Faßt man diese beiden in einer einzigen Definition zusammen, dann ergibt sich folgende Bestimmung: **Die rechtliche Autorität ist die wirksame Befehlsgewalt, die einer Gesellschaft das Gemeinwohl oder das Sozialgerechte verbindlich auferlegt.**

Die eingehende Erarbeitung dieser Definition ist der Rechtsphilosophie vorbehalten (Teil II der Sozialethik). Hier seien nur die wichtigsten Punkte zusammengestellt, um die weitere Erörterung zu ermöglichen.

1. Die Autorität ist *Qualität* eines persönlichen Wesens. Sie darf also nicht mit dem Träger, welcher Autorität besitzt, verwechselt werden, wengleich zwischen beiden ein enger Zusammenhang besteht. Autorität ist die wirksame *Kraft*, durch die ein höheres Vernunftwesen auf ein anderes Vernunftwesen einen entscheidenden Einfluß ausübt. Das Mittel dieses Einflusses ist der Befehl. Die Autorität ist aber nicht gleich diesem Befehl (sonst wäre Autorität und Gesetz dasselbe).

2. Autorität als Gewalt ist *nicht gleich physischer (oder psychischer) Kraft*, die einfach bewegt. Wer einen Wagen schiebt, besitzt keine Autorität über den Wagen, sondern lediglich eine physische Gewalt. Erst mit dem Augenblick, da man sich das Bewegte als mit Freiheit begabt vorstellt und da diese Freiheit wirksam gezwungen wird, eine befohlene Handlung zu setzen, ergibt sich Autorität. Man sagt daher, die Autorität sei eine *moralische* Kraft.

3. Die Autorität als moralische Kraft ist aber *auf der physischen Kraft seinsmäßig begründet*. Die Person, welche Autorität besitzt, muß die befohlene Handlung zu erzwingen imstande sein. Daraus erklärt sich auch die von der Scholastik dem Revolutionär auferlegte Bedingung, daß er zu aller inhaltlichen „Berechtigung“ die Gewißheit habe, die bestehende Gewalt zu überwinden und gültige, wirksame Ordnung

zu schaffen. Die *Zwangsgewalt* gehört darum zum Wesen der Autorität (auf welche Weise, wird in der Rechtsphilosophie dargestellt). Von eigentlicher Autorität (im realen Sinne) kann man nicht mehr sprechen, wenn derjenige, an welchen die höhere Weisung ergeht, nicht zur Erfüllung wirksam angehalten werden kann. Man hätte es sonst nur mit einer rein intellektuellen Autorität zu tun, etwa in dem Sinne, wie das Gute und das Wahre einen Einfluß auf den Menschen ausüben. Dann müßte man folglich auch den Rat als einen adaequaten Ausdruck der Autorität bezeichnen. In der Rechtsphilosophie handelt es sich vielmehr um eine Autorität, welche einer Weisung soviel Kraft verleiht, daß der Untergebene vor die unausweichliche Wahl gestellt wird, entweder den Befehl auszuführen oder die Beraubung eines höheren Gutes in Kauf zu nehmen, als er vielleicht durch die Befolgung des Befehles opfern muß. Unsere freie Wahl wird also durch die Autorität dahin gelenkt, daß wir den Gehorsam gegenüber einem Befehl einer über uns verhängten Sanktion vorziehen.

Autorität ist jedoch nicht gleich physischem Zwang im Sinne von reiner Gewalt. Sonst wäre sie nur Bewegung, die von einem stärkeren Wesen auf ein schwächeres übertragen wird. Dennoch ist Autorität letztlich in der physischen Gewalt seinsmäßig begründet. Wäre dem nicht so, dann würde man sich in der Rechtsbegründung ins Unendliche verlaufen. Aus diesem Grunde ist die sonst übliche Definition der Autorität als „Recht, einem andern zu befehlen“ nicht zutreffend. Diese Formulierung gilt nur für die abgeleitete, autorisierte Autorität.

Die Sorge, den Mißbrauch der Autorität auszuschließen, darf nicht dazu verleiten, die Zwangsgewalt in der Autorität zu tilgen. Wenn ein Erzieher auf seinen Zögling mit dauernden Strafandrohungen eindringt, dann ist dies ein Mißbrauch der Autorität. Die Behauptung, Autorität sei nicht Zwang, gilt nur für jenen Teilausschnitt der Befehlsgewalt, wo diese zu etwas anderem benutzt wird, als sie dem Befehlenden mitgeteilt wurde. Jene Autoren, die sich gegen die Identifizierung der Autorität mit „wirksamer Befehlsgewalt“ sträuben, haben also stets eine bestimmte Autorität im Auge, die ihrerseits durch höhere Autorität legitimiert ist.

4. Jede Autorität ist irgendwie *bemessen*. Das Maß der Autorität aber ist zweifach: physisch und sittlich. Die beiden greifen ineinander. Dennoch müssen sie um der Klarheit willen unterschieden werden.

Physisch ist die Autorität bemessen durch das physische Können, die physische Gewalt des Autoritätsinhabers. Wer tatsächlich keine Gewalt über einen andern auszuüben imstande ist, hat keine Autorität in dem Raum, in welchem er seine Unfähigkeit beweist. Daß man wegen dieses realistischen Denkens nicht in den Positivismus abzuirren braucht, wurde bereits am Beispiel des ungehorsamen Kindes aufgezeigt¹. Die *sittliche* Begrenzung der Autorität ist in dem Umstand begründet, daß die Autorität stets Aktualisierung einer physischen Macht mittels eines Befehles ist. Der Befehl ist aber nicht nur Bewegung, Aktion oder Reaktion, sondern „Direktion“. Zum Befehl gehört wesentlich die überlegte Anweisung. Er ist nichts anderes als der letzte Ausläufer der Erkenntnis zur Praxis hin. Unvernünftiger und somit auch unsittlicher Befehl ist darum ein Monstrum. Dieser Sachverhalt leuchtet noch mehr ein, wenn man an die erste Autorität, die Autorität Gottes denkt, von der alle sonst irgendwie bestehende Autorität eine Partizipation ist. In Gott fallen physische und sittliche Begrenzung der Autorität zusammen, da Gott nichts befehlen kann, was seiner Wesenheit widerspricht. Im menschlichen Bereich sind sie real verschieden, darum die Möglichkeit des Mißbrauches der physischen Gewalt. Die sittliche Bemessung steckt dabei den Rahmen der autoritativen Kompetenz ab. Autorität im menschlichen Bereich besitzt nur jener, welcher in höherem Auftrag entsprechend den sittlichen Normen befiehlt.

Es wäre aber verkehrt, deswegen die physische Gewalt aus dem Begriff der Autorität zu bannen. Wir werden in der Rechtsphilosophie sehen, daß derjenige, welcher das sittlich Gute will, deswegen nicht schon Autorität über einen andern hat. Ohne Rückgriff auf eine wirksame Sanktion wäre Autorität sinnlos. Die Rechtspositivisten haben das rechtliche Bewußtsein treffend analysiert, indem sie die faktische Durchsetzbarkeit einer Ordnung zum Wesen des Rechts erklärten. Sie irrten aber darin, daß sie diese Verknüpfung im menschlichen, rein irdischen Lebensraum vollzogen. Da jede menschliche Autorität nur als Teilhabe an der göttlichen denkbar ist, ergibt sich, wie bereits gezeigt, daß sie im metaphysischen Raum stets Wirksamkeit haben muß. Mit andern Worten: es existiert immer ein Rächer, der die

¹ Die Bedeutung der physischen Gewalt im Hinblick auf das Recht wird sehr klar von THOMAS v. AQUIN herausgestellt in der Frage, ob der Besitz äußerer Güter dem Menschen von Natur zukomme (II—II 66, 1).

irdische Autorität stützt und ihr Wirksamkeit verleiht, selbst wenn im zeitlichen Raum diese Wirksamkeit fehlt. Der Rechtspositivist erhebt allerdings dagegen den nicht leicht zu nehmenden Einwand: damit werde die Naturrechtslehre, die göttlich begründet ist, zur Utopie. Jedoch bietet gerade die Metaphysik den Ansatzpunkt für einen rechtslogischen Beweis einer innergesellschaftlichen Autorität.

II. Der Nachweis der Autorität in der Gesellschaft

Jede Gesellschaft wird durch das Gemeinwohl konstituiert. Da nun das Gemeinwohl wesentlich rechtlichen Charakter hat (vgl. Kap. 6), muß man rechtslogisch eine Autorität voraussetzen, welche das Gemeinwohl konstituiert. Die Autorität ist also in diesem Sinne, nämlich als vorgesellschaftliche Autorität, *konstitutiv* für die Gesellschaft. Woher nun diese Autorität, eine Gesellschaft zu begründen, d. h. ein Gemeinwohl gültig und wirksam aufzuerlegen, stammt, ist eine Frage, die uns hier nicht interessiert. Wir setzen einmal die Autorität in dem voraus, welcher das Gemeinwohl und damit die Gesellschaft begründet hat.

Fragen wir uns nun weiter, ob es mit dieser vorgesellschaftlichen Autorität getan sei oder ob jede Gesellschaft, vor allem jede natürliche (im Gegensatz zur freien) Gesellschaft weiterhin aus ihrer Definition heraus eine Autorität fordere. Diese (innergesellschaftliche) Autorität ist auf jeden Fall nicht mehr in gleichem Sinne konstitutiv für die Gesellschaft, da die Gesellschaft der grundsätzlichen Struktur nach bereits bestehen muß. Sie ist aber für das *justum sociale*, für die konkrete Verwirklichung des gesellschaftlichen Ideals von wesentlicher Bedeutung und darum mit-konstitutiv².

Auf Grund welcher Überlegung kommen wir dazu, die Autorität innerhalb der Gesellschaft zu verteidigen?

Dem Naturrechtsdenken zufolge hat man bei allen rechtlichen Überlegungen nicht nur nach dem formal Rechtlichen, nach der Legalität, zu fragen, sondern stets den objektiv vorgegebenen Sachverhalt zu untersuchen. Jedes Recht ist finalisiert durch das Gemeinwohl. Das will nun nicht heißen, daß — wie vonseiten der Gegner des

² Vgl. was oben von der mehrfachen Wesensform sittlicher Handlungen und Gebilde gesagt worden ist.

Naturrechts oft behauptet wird — die Zweckmäßigkeit und Nützlichkeit als solche schon die rechtliche Bewandnis ausmache. Recht entsteht immer aus Gesetz und Gesetz immer nur aus Autorität. Andererseits kann man aber die Formalität des Rechtlichen nicht von dem ablösen, *was* inhaltlich recht und damit gerecht ist. Wir untersuchen zunächst (1) das Materialelement, die ontologische Grundlegung der Autorität in der Gesellschaft, und dann (2) das formale Element, die eigentlich rechtslogische Frage, warum der objektive Sachverhalt, wie er nun einmal in der menschlichen Gesellschaft vorliegt und wie er rein ontisch ein Prinzip der Führung und Leitung verlangt, zugleich zur rechtlichen Forderung wird.

Einen ähnlichen Gedankengang verfolgten wir bereits im 5. Kapitel hinsichtlich der sozialen Natur des Menschen. Dort wurde auch zunächst die physische Unzulänglichkeit des Einzelmenschen nachgewiesen und dann die Frage erörtert, warum dieser Sachverhalt zugleich sittliche Verpflichtung aller zu gemeinsamem Leben bedeutet. Wir werden auch hier in unserem Traktat eine wesentliche Unzulänglichkeit feststellen, und zwar in der menschlichen Gesellschaft, so daß eine Autorität eine absolute Notwendigkeit wird (1). Diese Notwendigkeit muß aber dann in das System des Rechts eingeordnet werden (2).

1. Die ontologische Grundlegung des Nachweises der innergesellschaftlichen Autorität

Der Ausgangspunkt jeder Stellungnahme zum Problem der gesellschaftlichen Autorität

Das Gemeinwohl als Einheitsprinzip jeder Gesellschaft verlangt in der Ordnung der Verwirklichung irgendeine Garantie dafür, daß das der jeweiligen Situation angepaßte *justum sociale* gemäß wahrer Erkenntnis richtig statuiert und auch mit Sicherheit verwirklicht werde. Eine doppelte Garantie muß demnach um des Gemeinwohles willen geleistet werden, um eine Gesellschaft überhaupt funktionsfähig zu machen: 1. die inhaltliche Setzung, also die Konstituierung des Sozialgerechten muß sichergestellt sein. Ohne diese Sicherstellung wäre die Gesellschaft ein Monstrum, genau so wie eine Bergsteigergruppe

ohne entsprechende Ausrüstung. 2. Die sozialen Handlungen der Gesellschaftsglieder müssen mit moralischer Sicherheit erwartet werden können. Es wäre nicht nur ein Wagnis, sondern ein Unsinn, eine rechtliche Organisation zur gemeinsamen Erarbeitung eines gemeinsamen Zieles zu begründen, ohne zugleich auch die Gewähr zu haben, daß alle Gesellschaftsglieder ihren Beitrag leisten werden. Das Gemeinwohl kann nun von einem einzelnen nicht verwirklicht werden. Es bedarf der Handlung vieler. Die Gesellschaftsglieder als Ganzheit müssen darum in irgendeiner Form die moralische Sicherheit bieten, daß das Sozialgerechte als Einheit verwirklicht wird.

Ohne diese doppelte Garantie ist die Einheit der Gesellschaft illusorisch. Die Einheit aber ist notwendig, und zwar wesensnotwendig, weil das Gemeinwohl, ohne das es überhaupt keine Gesellschaft gibt, ein Einheitsprinzip gemeinschaftlichen Handelns darstellt.

Inwieweit ist nun durch die Natur des Menschen diese doppelte Garantie geleistet? Von der Beantwortung dieser Frage hängt jede Stellungnahme zum Problem der innergesellschaftlichen Autorität ab.

Zur Geschichte des Problems

Man könnte nun sagen, daß diese doppelte Garantie in einer Gesellschaft, die sich aus vernünftigen und gutwilligen Wesen zusammensetzt, ohne weiteres gegeben sei. Dieser etwas verführerische Gedanke lag von jeher allem Philosophieren über die Autorität zugrunde. Der Idealstaat der *Stoa* war ein Staat ohne Autorität, wenigstens ohne rechtliche Autorität. Die *Stoiker* anerkannten höchstens die Notwendigkeit einer intellektuellen Leitung der Gesellschaftsglieder. Die Autorität war also gewissermaßen nur der weise Rat vonseiten eines sehr klugen Menschen. Die Garantie der tatsächlichen Verwirklichung war in diesem Idealstaat der Stoiker durch das sittlich gute Wollen der Gesellschaftsglieder ausreichend geleistet³.

Die *Kirchenväter* waren von diesem stoischen Idealstaat sehr beeindruckt, zumal sie aus der Theologie wußten, daß der Mensch ursprünglich, nämlich im Paradies, in einem Idealzustand sowohl intellektueller wie sittlicher Vollkommenheit gelebt hat. Es besteht

³ Vgl. hierzu, wie überhaupt zur Geschichte des Problems bis zu THOMAS VON AQUIN: FR. FALLER, Die rechtsphilosophische Begründung der gesellschaftlichen und staatlichen Autorität bei THOMAS VON AQUIN. Sammlung *Politeia* Bd. V, 1954.

kein Zweifel darüber, daß die Kirchenväter fast durchweg die Notwendigkeit der Autorität aus der sittlichen Zerrüttung der Menschen begründeten und so erklärten, die Autorität sei für die Bösen eine verdiente Zuchtrute, für die Guten eine Gelegenheit der Sühne für die Sünden der Mitmenschen. Allerdings ist es sehr schwer, ihre rein philosophischen Anschauungen eindeutig zu ermitteln, da sie stets die konkrete Gesellschaft vor Augen hatten, die um ihrer Verwahrlosung willen ohne straffe autoritäre Führung nicht lebenskräftig war. Man kann darum nicht kurzweg behaupten, die Kirchenväter hätten die Autorität schlechthin als das notwendige Übel angesehen, das sich nun einmal aus der Sünde der Menschen ergebe. In dieser sehr apodiktischen, voreingenommenen Weise wurden die etwas zugespitzten Formulierungen des *hl. Augustinus*⁴ durch *O. Gierke*⁵, *H. Reuter*⁶, *G. Jellinek*⁷ und *H. Scholz*⁸ ausgelegt. Diese Deutung der Äußerungen des *hl. Augustinus* ist aber nicht haltbar⁹. Es mag sein, daß die Kirchenväter für die paradiesische Gesellschaft eine menschliche Autorität als überflüssig und sinnlos betrachteten. Diese Annahme hat aber nichts mit philosophischen Überlegungen zu tun, wonach der Mensch aufgrund seiner Natur im gesellschaftlichen Zusammenleben ohne jede Autorität auskommen würde. Die Spekulation über den Paradiesesmenschen ist Theologie. Sie setzt das besondere „donum integritatis“ voraus, d. h. sie unterstellt einen Menschen, der mit den höchsten nur denkbaren übernatürlichen Gaben der Erkenntnis und des Wollens ausgestattet ist. Außerdem rechnet sie — wenigstens bei den Kirchenvätern — mit einer Theokratie, d. h. mit einer Gesellschaftsordnung, in welcher Gott in unmittelbarer Weise sich des Gemeinschaftslebens der Menschen angenommen hätte. Wie es sich aber verhalten hätte, wenn der Mensch als reiner Mensch gelebt hätte, darüber läßt sich bei den Kirchenvätern keine sichere Aussage finden. Die Spekulation der sogenannten „natura pura“ gehört erst späteren Jahrhunderten an.

⁴ De civitate Dei 19, 15, CSEL Bd. XL. P. II, 400, ML 41, 643 f. und *ibid.* 4, 4, CSEL Bd. XL, P. I, 166, ML 41, 115.

⁵ Das deutsche Genossenschaftsrecht, Bd. 3, Staats- und Korporationslehre des Altertums und des Mittelalters und ihre Aufnahme in Deutschland, 1881, 125.

⁶ Augustinische Studien, 1887, 135.

⁷ Allgemeine Staatslehre, 1905², 180.

⁸ Glaube und Unglaube in der Weltgeschichte, Ein Kommentar zu AUGUSTINUS De civitate Dei, 1911, 101 ff.

⁹ Vgl. F. FALLER, a. a. O., 55—60.

Die Väter hatten in allen Überlegungen über die Autorität irgendeinen konkreten Zustand der menschlichen Natur im Auge, sei es nun den Idealzustand des Paradieses oder den durch die Sünde zerrütteten Zustand ihrer eigenen Zeit. Im Hinblick auf eine dekadente Umwelt kommt man notgedrungen zur Überzeugung, daß jede spontan sich bildende Ordnung Utopie bedeutet, daß in Wirklichkeit nur eine feste Führung die Gesellschaft zu retten imstande ist.

So ergibt sich aus der Wirklichkeitsbetrachtung das Argument zugunsten der Autorität, das sich etwa folgendermaßen formulieren läßt: Die Menschen sind intellektuell durchweg zu beschränkt und sittlich viel zu egoistisch, als daß man auch nur von ferne sich dem verlockenden Optimismus hingeben könnte, ohne feste Führung entstünde Ordnung in der Gesellschaft. Das war im Grunde das Resultat der Erfahrungen, welche die Kirchenväter mit ihren Zeitgenossen gemacht hatten. Man wird wohl die Gültigkeit dieser Wahrnehmung nicht in Zweifel stellen können.

Wir müssen uns aber klar darüber sein, daß dieses Argument die Notwendigkeit der Autorität nicht aus dem Wesen des Menschen ableitet, sondern aus Tatsachen, die mehr oder weniger geschichtlich-konkreter Natur sind, wenngleich sie vielleicht zu allen Zeiten feststellbar sein mögen. Es gehört bestimmt nicht zum Wesen des Menschen, egoistisch zu sein. Und man kann doch wohl auch annehmen, daß die intellektuelle Beschränktheit, an welche die Kirchenväter dachten, ebenso wenig ein Angebinde der menschlichen Natur ist.

Unter diesem Gesichtspunkt käme man also doch wieder zur Ansicht, daß das Argument, womit die Kirchenväter die Notwendigkeit der Autorität in der Gesellschaft nachgewiesen haben, wenigstens teilweise auf die Sünde des Menschen hinauslaufe.

Thomas von Aquin hat das Gedankengut der Kirchenväter in systematischem Zusammenhang verwertet. Damit hat er zugleich Abklärung in die noch nicht entwirrten Zusammenhänge ihrer Lehre gebracht. Aus *Aristoteles* übernahm er die entscheidende Idee: wo Wesensverschiedenheit vorliegt, da muß auch auf ein anderes Formprinzip geschlossen werden. Nun ist aber das individualethische Handeln wesentlich vom sozialetischen unterschieden, da ersteres das Einzelwohl, letzteres dagegen das Gemeinwohl anstrebt. Also braucht

es zur Konstituierung ganz verschiedene Prinzipien, das eine Mal den individuellen, das andere Mal den sozialen Befehl. Der soziale Befehl aber wird hervorgebracht von der Autorität.

Das ist der systematische Grund, auf welchem *Thomas* die Lehre der Kirchenväter verwendet. Daß Gemeinwohl und Einzelwohl wesentlich voneinander verschieden sind, beweist *Thomas* aus der schon bei *Plato* beliebten Analogie des gesellschaftlichen Organismus. Die Gesellschaft stellt eine Ganzheit dar, wie ähnlich der Organismus des einzelnen. Der einzelne verhält sich in diesem Organismus nur wie ein Teil. Als Teil aber kann er nicht Garant des Ganzen sein.

Warum aber kann der einzelne als Teil nicht Garant des Ganzen sein? Hier bringt nun *Thomas* fast im Wortlaut das Argument der Kirchenväter: Der einzelne Mensch erstrebt zunächst sein Eigenwohl, er ist darum als Einzelmensch nicht in der Lage, den Fortbestand des Ganzen zu gewährleisten¹⁰.

Hat nun *Thomas* damit den Gedankengang der Väter ohne jede Verschiebung des Akzentes übernommen? Anders formuliert: Wird die Unfähigkeit des einzelnen, das Gemeinwohl zu garantieren, wie in der altchristlichen Tradition aus der intellektuellen und sittlichen Zerrüttung der menschlichen Natur abgeleitet?

Thomas verwandelt das altchristliche Argument von der verschuldeten oder dekadenten Schwäche des einzelnen in die *naturhafte* Beschränktheit, die jeden Menschen als einzelnen begrenzt. Wie der Mensch von Natur zu schwach ist, sich als einzelner zur menschlichen Vollkommenheit emporzuringen, so ist er um derselben Natur willen unfähig, als einzelner das Gemeinwohl sicherzustellen. Und zwar denkt der *hl. Thomas* noch gar nicht daran, daß der Mensch um irgendeiner sittlichen Dekadenz willen durch Sanktionen gezwungen werden müßte. Er hat vielmehr eine ganz natürliche Eigenheit jeder Individualität im Auge. Wie es nun einmal zum Individuum gehört, vom andern, wenn auch gleichartigen, verschieden zu sein, so gehört

¹⁰ „Multis enim existentibus hominibus et unoquoque id, quod est sibi congruum, providente, multitudo in diversa dispergeretur, nisi etiam esset aliquis de eo, quod ad bonum multitudinis pertinet, curam habens; sicut corpus hominis et cuiuslibet animalis deflueret, nisi esset aliqua vis regitiva communis in corpore, quae ad bonum commune omnium membrorum intenderet. Quod considerans Salomon dicit (Prov. XI, 14): ‚Ubi non est gubernator, dissipabitur populus‘. Hoc autem rationabiliter accidit: non enim idem est quod proprium et quod commune. Secundum propria quidem differunt, secundum autem commune uniuntur. Diversorum autem diversae sunt causae. Oportet igitur, praeter id quod movet ad proprium bonum uniuscuiusque, esse aliquid, quod movet ad bonum commune multorum“. De reg. princ. lib. I, c. I.

es zur individuellen Verschiedenheit der Menschen, verschiedene Zielsetzungen zu haben. Das ist nicht nur psychologisch normal, sondern auch ethisch durchaus in Ordnung. Ein jeder strebt nach seiner, ihm zugehörigen Vollkommenheit. Da nun die Menschen in ihrem Zielstreben einen je und je verschiedenen Ausgangspunkt wählen, erhebt sich ganz natürlich die Frage, wie nun das Gemeinsame in allen Verschiedenheiten gefunden werden soll. Gewiß nicht, indem man vom einzelnen ausgeht. Darum gelangt *Thomas* — vielleicht unvermittelt — zum Schluß: Also muß es einen über den einzelnen stehenden Lenker der Gesellschaft geben, der nicht vom einzelnen, sondern vom Gemeinsamen ausgeht¹¹.

Es ist also keineswegs ein sündhafter Zustand des Menschen, welcher die Autorität bedingt, sondern vielmehr jene natürliche Beschränktheit und Bedürftigkeit, die den Menschen überhaupt als soziales Wesen kennzeichnet. Damit hat *Thomas* den philosophischen Kern aus den noch verschwommenen Aussagen der Kirchenväter herausgeschält. Die Kirchenväter hatten keine Veranlassung, eine solch abgewogene Philosophie zu erarbeiten, da es ihnen um den konkreten Menschen ging, den sie im Hinblick auf die damalige gesellschaftliche Zerrüttung zu belehren hatten. Bei dieser Zielrichtung war es wohl richtig, die Notwendigkeit der Autorität als einer strengen Zuchtrute aus der Hinfälligkeit und Selbstsucht der Menschen zu begründen. Man kann aber darum die Väter nicht dahin auslegen, sie hätten die Autorität schlechthin in der Sünde des Menschen begründet. *Thomas* hat sich auch hier wieder als überragender Kommentator bewiesen, der nicht kritisiert, sondern klarstellt.

So berückend der Gedankengang des *bl. Thomas* auch sein mag, es bleibt trotz allem eine Frage offen: warum soll dieser eine Mensch, der die Gesellschaft auf das Gemeinwohl hin zu leiten hat, besser

¹¹ „In omnibus autem quae ad finem aliquem ordinantur, in quibus contingit sic et aliter procedere, opus est aliquo dirigente, per quod directe debitum perveniatur ad finem. Non enim navis, quam secundum diversorum ventorum impulsu in diversa moveri contingit, ad destinatum finem perveniret, nisi per gubernatoris industriam dirigeretur ad portum; hominis autem est aliquis finis, ad quem tota vita eius et actio ordinatur, cum sit agens per intellectum, cuius est manifeste propter finem operari. Contingit autem diversimode homines ad finem intentum procedere, quod ipsa diversitas humanorum studiorum et actionum declarat. Indiget igitur homo aliquo dirigente ad finem. Est autem unicuique hominum naturaliter insitum rationis lumen, quo in suis actibus dirigatur ad finem. Et si quidem homini conveniret singulariter vivere, sicut multis animalium, nullo alio dirigente indigeret ad finem, sed ipse unusquisque esset rex sub Deo summo rege, in quantum per lumen rationis divinitus datum sibi, in suis actibus se ipsum dirigeret“. De reg. princ., lib. I, c. I.

wissen als die andern, was dem Ganzen dient? *Thomas* hat doch sicherlich nicht an eine plötzlich eintretende Standesgnade gedacht.

Man könnte versucht sein, bei *Thomas* die platonische Antwort auf diese Frage zu suchen, wonach nur derjenige Vollmacht über die andern besitzt, der weiser und sittlich vollkommener ist als jene. In diesem Sinne begründete *Thomas* für den Paradieseszustand die Angemessenheit der Autorität: „Es wäre unangemessen gewesen, wenn ein den andern an Wissen und Gerechtigkeit überlegener Mensch diese seine Überlegenheit nicht zum Nutzen der andern verwertet hätte^{12c}“. Doch läßt sich aus diesem Gedanken nur soviel schließen, daß *Thomas* auf jeden Fall nur demjenigen die Autorität übertragen sehen möchte, der klüger und besser ist als die übrigen. Er war weit davon entfernt, die innergesellschaftliche Autorität mit der seinsmäßigen und sittlichen Überlegenheit in eins zu setzen.

Thomas lotete viel tiefer. Aus der Seinsanalyse schritt er in die Rechtslogik vor. Da die vielen einzelnen Menschen von Natur aus nicht das Gemeinwohl garantieren können, muß zur verbindlichen Auflage dessen, was zum Gemeinwohl führt (*justum sociale*), eine neue Kompetenz gesucht werden. Und das ist die Autorität. Wie sehr *Thomas* die Kompetenzfrage in der Entscheidung über das, was in den Rahmen des Gemeinwohles fällt, im Auge hat, beweist der Text in *Contra Gentiles* III, 64: „Wo immer mehrere auf ein bestimmtes Ziel hingeordnet sind, unterliegt alles der Verfügung dessen, zu dem jenes Ziel hauptsächlich gehört (*pertinet*), wie dies im Heer offenbar ist¹³.“ Wir werden auf diesen Gedanken nochmals zurückkommen. Er führt nämlich bereits über die ontologische Grundlegung der Autorität hinaus in die rechtliche Betrachtung hinein (vgl. unten Nr. 2).

Die Kommentatoren des *hl. Thomas* haben sich das Argument ihres Meisters zu eigen gemacht. Von der Sündhaftigkeit wird weiterhin nicht mehr gesprochen. *Theodor Meyer SJ*¹⁴ hat die Gedanken des *hl. Thomas* in geradezu klassischer Weise dargestellt. Da das Gemein-

¹² I 96, 4. Vgl. auch I 96, 2, wo THOMAS dasselbe Argument selbst auf die Ordnung der Engel anwendet.

¹³ Vgl. auch *Summa Theol.* I 103, 2 ad 3; I—II 100, 6; I—II 111, 5 ad 1; II—II 26, 2; II—II 39, 2 ad 2; II—II 102, 3 obj. 2; CG 1, 42; CG 1, 78; CG 3, 98; CG 3, 128; *de pot.* 5, 5; *de verit.* 5, 3 *de carit.* 4 ad 2; in *Metaph.* 12, 12; 1 *Sent.* 44, 1, 2; 4 *Sent.* 19, 2, 2, s. 1.

¹⁴ *Institutiones iuris naturalis seu Philosophiae moralis universae secundum principia S. Thomae Aquinatis ad usum scholarum*, I, 1885, 299 ff., n. 350 ff.

wohl eine wirksame und dauerhafte Kooperation vonseiten der Gesellschaftsglieder verlangt, diese aber durch die auch noch so gutwillige Spontaneität nicht garantiert werden kann, ist — so erklärt *Tb. Meyer* — eine moralische, dem Sozialkörper innerliche und dauerhafte Kraft vonnöten, welche die Einheit des Zieles in der Wirklichkeit sicherstellt¹⁵.

Der Kern der ontologischen Begründung der Autorität

Die „Notwendigkeit“ der Autorität — um diese geht es in der ontologischen Begründung — ruht wesentlich auf der Analyse des konkreten sittlichen Urteils. Da alle konkreten sittlichen Urteile wesentlich Werturteile sind, die dem Wertempfinden entspringen und somit nicht einfach auf spekulativ-logischem Wege gewonnen werden, kann man naturgemäß nicht erwarten, daß die Meinungen der verschiedenen Gesellschaftsglieder von Natur übereinkommen. Vielmehr ist das Gegenteil zu erwarten. Man muß also notgedrungen einen über den einzelnen Gesellschaftsgliedern stehenden Garanten annehmen, der die Verwirklichung des Gemeinwohls zwar nicht selbst durchführt, diese aber den Gesellschaftsgliedern mit anhaltender Wirksamkeit aufzuerlegen imstande ist. Es ist dabei noch gar nicht an eine Strafe gedacht, die verhängt werden soll, wohl aber an eine wirksame Kraft, in deren Bereich die Strafgewalt natürlich beschlossen sein kann.

Von der ontologischen Begründung her hat die innergesellschaftliche Autorität folgende Funktion: Wirksamer Garant zu sein, daß das *justum sociale* 1. stets im Sinne des Gemeinwohls inhaltlich bestimmt und 2. auch tatsächlich von den Gesellschaftsgliedern verwirklicht werde.

Die Autorität ist also, wie man aus den bisherigen Gedanken leicht ersehen kann, eine Macht. Allerdings ist die innergesellschaftliche Autorität eine gebundene Macht, gebunden an das vorgegebene Gemeinwohl. Sie steht ganz in dessen Dienst. Es wäre aber falsch, unvermittelt zu sagen, die Autorität stehe im Dienste der Gesellschaftsglieder. Sie dient den Gesellschaftsgliedern, weil sie deren Gemeinwohl dient. Sie bleibt aber stets *über* den Gesellschaftsgliedern. Sonst wäre sie keine Autorität.

¹⁵A. a. O., 300 f., n. 353.

2. Die innergesellschaftliche Autorität in rechtslogischer Sicht

Der Rechtsphilosoph gibt sich mit rein ontologischen Analysen nicht zufrieden. Daß wir ohne Führung nicht leben können, veranlaßt kluge Menschen, irgendeinen oder mehrere Menschen mit der wirksamen Leitung zu beauftragen, also mit Autorität auszustatten. Die rechtsphilosophische Frage lautet aber: Wie entstand nun auf einmal diese Kompetenz?

Man könnte sagen, sie stamme aus den Gesellschaftsgliedern. Dann aber müssen wir konsequent sein und erklären, die Autorität stehe einzig im Dienste der Ordnung zwischen den vielen Einzelmenschen. Sie wäre niemals Garant des allen vor- und übergeordneten Gemeinwohls. Die einzelnen Gesellschaftsglieder können als einzelne dazu keine Kompetenz haben, weil ihnen das Gemeinwohl von Natur nicht gleichgeordnet ist. *Setzt man also voraus, daß derjenige, welcher das Gemeinwohl einer Gesellschaft bestimmt hat, nicht unmittelbar jedes einzelne soziale Ereignis überwacht, dann muß man annehmen, daß er zugleich mit der Begründung des Gemeinwohls die „Institution“ der Autorität, d. h. die Kompetenz geschaffen hat, weiterhin im Sinne des Gemeinwohls die Gesellschaft zu leiten.* Dies will heißen: wer ein Gemeinwohl schafft, muß entweder selbst das Amt des Königs übernehmen oder das Königtum, d. h. das Amt der Autorität schaffen, sonst handelt er sinnlos. *Wer nun Träger dieses Amtes sein soll, kann unbestimmt bleiben. Ebenfalls kann offen bleiben, wer den Träger zu bezeichnen hat¹⁶.*

Das Gemeinwohl als wesentlich vom Einzelwohl unterschiedene Rechtsnorm verlangt eine Kompetenz, welche innerhalb der Gesellschaft den Gesellschaftsgliedern das justum sociale aufzuerlegen berechtigt ist. Diese Kompetenz kann, wie die ontologische Sicht gezeigt hat, nicht zugleich allen Gesellschaftsgliedern mitgeteilt werden, weil diese als solche die Garantie für die einheitliche Durchführung zu leisten außerstande sind. Jene Macht also, welche das Gemeinwohl begründet, muß logischerweise auch die rechtliche Befugnis mitschaffen, aufgrund welcher im Sinne des Gemeinwohls das justum sociale den Gesellschaftsgliedern verbindlich aufgetragen wird.

¹⁶ Das Problem des Trägers der Autorität wird bezüglich jeder Gesellschaft verschieden gestellt (anders für die Familie, anders für den Staat).

Die Wertschätzung der Autorität

So versteht man also, daß die Autorität in einem Wesenszusammenhang mit der Gesellschaft steht. Und zwar ist dieser Wesenszusammenhang im rechtlichen Bereich zu suchen, wie *Thomas M. Zigliara OP* treffend ausführt¹⁷.

Theodor Meyer drückt diesen Sachverhalt noch klarer aus, indem er erklärt, daß durch die soziale Autorität die menschliche Gesellschaft in der realen Ordnung erst eigentlich „konstituiert“ werde. Diese Sprechweise ist nicht übertrieben. Wie die Gesellschaft durch das Gemeinwohl, so wird jede gesellschaftliche Handlung durch das *justum sociale* konstituiert. Dieses aber wird seinerseits nur durch die soziale Autorität bestimmt und dauernd garantiert. Diese unablässig neu zu formulierende Bestimmung und dauernde Garantie der Verwirklichung gehört aber ebenso notwendig zur Gesellschaft wie das Gemeinwohl. Denn sonst wäre das Gemeinwohl eine reine Idee, kein von oben an die Gesellschaft gerichteter Befehl zu gemeinsamem Handeln. Man kann diesen Gedanken etwa folgendermaßen scholastisch formulieren: **Die innergesellschaftliche Autorität ist durch Teilhabe an der vorgesellschaftlichen Autorität konstitutiv für die Gesellschaft.**

Die Autorität ist also ein hohes Gut für die Gesellschaft. Man versteht darum von dieser Sicht aus, warum *Thomas von Aquin*, diese fundamental-rechtliche und sittliche Stellung der Autorität betrachtend, so hoch von ihr spricht. In der Autoritätsperson ist darum die Legalgerechtigkeit, also jene Tugend, die sich um das Gemeinwohl bemüht, „*architectonice*“, aufbauend, während sie im Untergebenen nur „*administrative*“, ausführend ist. Damit ist, wie bereits erwähnt, nicht gesagt, daß der einzelne aus sich nichts für das Gemeinwohl tun könne oder dürfe, daß die persönliche Verantwortung nur in der Übernahme von Befehlen bestehe. Das Argument, das zur Notwendigkeit der innergesellschaftlichen Autorität führt, stellt sich keineswegs gegen die Spontaneität des einzelnen. Es sagt nur, daß die aus dem einzelnen kommende Initiative, auch als Initiative für das Gemeinwohl, niemals die Sicherheit zu bieten imstande sei, die vom

¹⁷ *Summa philosophica in usum scholarum*, vol. III, lib. II, c. II, Art. 1, n. II, Parisiis-Lugduni 1898, 219: „Ergo ad essentiam societatis necessario requiritur principium, cuius sit ex iure determinari de bono communi et ad hoc concordare dirigere sociorum vires.“

Gemeinwohl verlangt wird. Wie die Privatinitiative in der Gesellschaft ihre ganze Berechtigung nur aus dem Gemeinwohl empfängt, so ist sie in gleichem Maße nur in Konkordanz mit der Autorität echte Leistung für die Gemeinschaft.

Der Gedankengang, der zum Nachweis der innergesellschaftlichen Autorität geführt hat, gibt zugleich auch Aufschluß über den *Ursprung* der Autorität (vgl. Teil II der Sozialethik). Die innergesellschaftliche Autorität als Kompetenz, im Sinne des Gemeinwohls verbindlich zu befehlen, stammt von jenem, der das Gemeinwohl begründet. Daraus folgt nun für die natürlichen Gemeinschaften wie Ehe, Familie, Staat, daß die darin gegründete Autorität unmittelbar wie die Begründung von Ehe, Familie und Staat auf Gott zurückgeht. Dieser Gedanke wird einmal in der Frage nach der Volkssouveränität sehr fruchtbar (vgl. Teil V der Sozialethik: Die politische Ordnung).

Das Ausmaß der Intervention des Autoritätsträgers

Die innergesellschaftliche Autorität ist als abgeleitete, autorisierte Autorität, im Gegensatz zur ersten, ungeschaffenen Autorität nicht nur Seinsgewalt, sondern auch und zwar unter erstem Betracht (formaliter) Berechtigung, Kompetenz, Wissen und Macht bilden die seinsmäßige Bedingung für die Übernahme (genauer: die materielle Wesensseite) der innergesellschaftlichen Autorität (dies folgt aus der ontologischen Begründung der Autorität). Der Auftrag des Begründers des Gemeinwohls ist das formal rechtliche Fundament. Das Gemeinwohl ist die Norm der Autorität.

Betrachtet man die Autorität in dieser Wesensschau, dann braucht man in keiner Weise eine Beängstigung zu empfinden, sie könnte den Gesellschaftsgliedern schaden. Denn jeder Eingriff vonseiten der Autorität als rechtlicher Kompetenz zielt auf das Gemeinwohl.

Die Frage, ob die autoritative Intervention um des Gemeinwohls willen eingeschränkt werden solle, ergibt sich erst dann, wenn man sich den *Träger* der Macht ansieht: Wie weit garantiert der Träger der Autorität durch sein Wissen und seine sittliche Vollendung die unverfälschte Bestimmung des *justum sociale*? Nicht die Autorität ist also eigentlich das Problem, sondern ihr Gebrauch durch den Träger.

Da wir im politischen Bereich diese Garantie nicht mehr besitzen, da wir im Gegenteil mit gewisser Sorge stets einen Mißbrauch der Macht befürchten müssen, liegt die Begrenzung der Kompetenzen nahe.

Wer nun dafür diese Kompetenzen übernehmen soll, ergibt sich aus der Beantwortung folgender Frage: Wie weit sind die Gesellschaftsglieder intellektuell und sittlich gereift, um ein geringeres Maß tatsächlichen Eingreifens der Autorität zu rechtfertigen, um sogar (im Hinblick auf den Staat) in demokratischer Streuung der Gewalt aktiv Teilhabende der Autorität zu werden?

Mit diesen beiden Problemen beschäftigt sich im Grunde das Subsidiaritätsprinzip, wenigstens zu einem Teil. Das Subsidiaritätsprinzip, ist also, dies erkennt man wohl klar, kein Prinzip der Einengung der Autorität als solcher, sondern vielmehr der Streuung der sozialen Kompetenzen.

NEUNTES KAPITEL

DIE ACTIVITAS SOCIALIS

In der Individualethik wird nach Erkenntnis des letzten Zieles die menschliche Handlung (*actus humanus*), aufgrund welcher das Ziel verwirklicht werden soll, betrachtet. Es ist dabei von der Verantwortung und Freiheit die Rede.

Ähnlich fragt man in der Sozialethik nach der Handlung, durch welche das Ziel der Gemeinschaft, nämlich das Gemeinwohl, verwirklicht werden soll. Da diese Handlung das Soziale zum Gegenstand hat, heißt sie „*actio socialis*“. Wie im entsprechenden Traktat der Individualethik befinden wir uns hier ebenfalls in der ursächlichen (effizienten) Ordnung.

Wie sieht diese Handlung aus, welche das Gemeinwohl verwirklichen soll? Auch hier stellt sich naturgemäß die Frage nach der Verantwortung. Ist diese verschieden von der individualethischen? Kann man einen eigenen Träger der sozialetischen Verantwortung aufzeigen? Und wenn nicht, dann drängt sich sogleich das Problem auf, ob nun bereits mit der Zugehörigkeit des einzelnen zur Gesellschaft die Verantwortung gegeben ist. Im Zusammenhang mit diesen verschiedenen Fragestellungen steht das heikle und umstrittene Thema von der Kollektivschuld.

Da nun aber die sozialen Handlungen nicht einförmig, sondern vielgestaltig sind und vor allem im Hinblick auf die Vielschichtigkeit der Gesellschaft einander überschneiden, ergibt sich weiter die heute so wichtige Frage nach dem Aufbau der sozialen Handlungen. Mit diesem Problem ist das berühmt gewordene Subsidiaritätsprinzip verbunden.

I. Die ontische Natur¹ der *activitas socialis* ist von jener der individualethischen Handlung nicht verschieden

Gemäß dem alten Grundsatz „*actiones sunt suppositorum*“ — „die Handlungen entstammen immer irgendeiner Substanz“ — kann die soziale Handlung nur vom einzelnen Menschen gesetzt werden, weil er allein Substanz ist. Die Gesellschaft ist nur eine Beziehungseinheit. Damit steht aber fest, daß die Gesellschaft als solche nicht handelt, sondern immer nur der einzelne im Hinblick auf das Objekt der Gesellschaft, das Gemeinwohl. Diese Handlung ist genau so wie jede andere sittliche Handlung eine Verwirklichung verantworteter Freiheit.

II. Die Moralität der *activitas socialis* ist formell dieselbe wie die der individualethischen Handlung

In der Individualethik geht der Streit um die Frage, ob die Freiheit nicht nur Bedingung der Sittlichkeit, sondern die Sittlichkeit der Handlung selbst sei. Wenn man mit vielen Modernen von der Nominaldefinition von „sittlich“ als demjenigen, das „sowohl gut, als auch schlecht sein kann“, ausgeht, dann muß man die Freiheit als das Wesen der Sittlichkeit bezeichnen, weil einzig diese nach beiden, dem Guten und dem Schlechten, hin bestimmt werden kann.

Andererseits ergibt sich dann für diese Anschauung die weitere Frage, warum nun die eine Handlung gut, die andere schlecht sei. Um hierauf eine gültige Antwort zu geben, genügt es nicht, auf einen leeren Verantwortungsbegriff zurückzugreifen, indem man im Sinne *Kants* erklärt, man habe dasjenige erwählt, was man als *Maxime* aufzustellen verantworten könne. Vielmehr wird man auf ein beinhaltetes Soll hinweisen müssen, das als solches vorgegeben ist und darum normativen Charakter hat und nicht erst aus Freiheit heraus geschaffen wird. Die letzte Begründung dieses Solls ist einzig in der Anordnung des Schöpfers gegeben, die ihrerseits dem Wesen des sittlichen Handelns nicht fremd, heterogen, sondern mit ihm innerlich verwoben ist, denn der sittliche Akt ist durch sein Wesen auf die

¹ Damit ist das gemeint, was die Scholastik „*causa materialis*“ der sittlichen Handlung nennt.

Natur, aus der er entspringt, bezogen. Wenn man aber einmal die Natur des Menschen als eine von Gott geschaffene und darum zugleich als Norm auferlegte begriffen hat, dann kann man sich dem Gedanken der Begründung der Sittlichkeit in einem göttlichen Soll nicht mehr entziehen.

¶ Die letzte Wurzel sittlicher Verantwortung ist also das göttliche Soll, das der menschlichen Freiheit zur Verwirklichung aufgetragen ist. Hierin unterscheiden sich aber soziale und individualethische Handlung in keiner Weise. Der Unterschied besteht somit nicht in der Verantwortung als solcher, sondern vielmehr in deren Inhalt.

Innerhalb der sittlichen Verantwortung unterscheidet man weiterhin die Handlungen gemäß dem Objekt oder erstrebten Inhalt. Hier liegt die Unterscheidung zwischen individualethischem und sozialem Tun. Mit dieser Hinwendung zum Inhalt bewegt man sich aber bereits aus der kausalen (effizienten) Ordnung hinaus in die Werte, welche die Handlung bestimmen sollen. Dies zu beachten ist wichtig, da nämlich sonst die Verwischung zwischen Individualethik und Sozialethik unvermeidlich wäre. In der physischen Ordnung gibt es nur Einzelhandlungen und Einzelglück. Wer daher von der physischen Betrachtung der *activitas socialis* aus eine Sozialethik aufzubauen versucht, landet notwendigerweise stets beim Individualismus *Benthams*, d. h. dem größtmöglichen Glück der größtmöglichen Zahl von Individuen.

III. Was besagen demnach die Ausdrücke

„soziale Verantwortung“, „Kollektivverantwortung“,
„soziales Gewissen“?

Es gibt zwei Möglichkeiten, von sozialer Verantwortung, Kollektivverantwortung, sozialem Gewissen zu sprechen: 1. als von etwas Subjektivem, 2. als von etwas Objektivem, d. h. einem Wert.

1. *Subjektiv*: In diesem Sinne faßt man Verantwortung als Verantwortungsempfinden, Verantwortungsgefühl gegenüber einem Wert, also als Gewissen im eigentlichen Sinne, als „Gewiß-sein einer Aufgabe“, „sich Rechenschaft geben“. In dieser Betrachtung befinden wir uns immer noch in der effizienten Ordnung der mensch-

lichen Handlung, wenngleich im Hinblick auf ein gesellschaftliches Objekt. In der kausalen Ordnung gibt es aber nichts Soziales. Es ist alles urpersönlich, individuell. Von vornherein steht also fest, daß es Kollektivverantwortung im Sinne des Gewissens nur gibt als Verantwortung und Gewissen des einzelnen. Kollektivverantwortung im subjektiven Sinne besagt also nichts anderes als innere Gewissensbindung von vielen einzelnen Menschen.

2. *Objektiv*: Wie bereits dargestellt, liegt im Gemeinwohl der Grund der sozialen Beziehung der Menschen. Das Gemeinwohl, die gemeinsame Aufgabe, begründet darum das Kollektiv. Es ist Auftrag an mehrere zugleich, darum Kollektivauftrag. Wenn man diesen Kollektivauftrag „Kollektivverantwortung“ nennen will, dann muß man sich vor Augen halten, daß man den Begriff „Verantwortung“ etwas verbiegt, denn eigentlich bedeutet Verantwortung „dem Auftrag unterstellt sein“, also etwas Subjektives. Dennoch ist es noch sinnvoll, von *Kollektivverantwortung* zu sprechen, wenn man die Verantwortung mehrerer einzelner meint, die gegenseitig sich zum gemeinsamen Guten anzuspornen oder vom Schlechten abzuhalten verpflichtet sind. Dies wird im folgenden klar.

Der Kollektivauftrag ist nämlich — dies zu erkennen ist wichtig — kein Auftrag, der getrennt und individuell an viele ergeht, sondern in der Weise sich an die Vielen richtet, daß er von ihnen *gemeinsam* verwirklicht werden muß. Daraus entsteht das Soziale im ethischen Sinne, d. h. eine zwischenmenschliche Beziehung und zwar als zu vollziehende, als aufgetragene. Der eine ist also an den andern gebunden. Man kann — um ein Beispiel aus der Industrie zu gebrauchen — nicht sagen, daß jeder der in einer Fabrik Beschäftigten „irgendeinen“ Gegenstand anfertigen soll, der dann nachher mit dem Produkt der andern zufällig ein Ganzes ausmacht. Vielmehr wird das Objekt der Einzelbemühungen von vornherein als Teil eines zu produzierenden Ganzen begriffen. Die Arbeit des einzelnen ist sinnvoll mit der des andern verwoben. So entsteht im einzelnen Gewissen (stets im individuellen Gewissen) aufgrund des sozialen Objektes die Verpflichtung, den Kontakt mit den andern zu suchen, d. h. die eigene Teilverantwortung als Beitrag ans Ganze aufzufassen. Das Kollektiv ist *Objekt*, nicht Subjekt der Verantwortung.

Der einzelne verpflichtet sich also für einen Teil des Ganzen. Damit aber strebt er (über den Teil) ins Ganze selbst. Er kann also

seinen Teil nicht einfach als eine getrennte „Portion“ betrachten, sondern muß ihn im Ganzen integrieren. Dies besagt, daß er auch für den Gemeinschaftsgeist durch Aneifern zu sozial gutem und durch Abhalten von sozial schlechtem Verhalten besorgt sein muß. Es genügt z. B. nicht, daß der einzelne nur seine persönlichen Steuern bezahlt. Darüber hinaus muß ihm aus staatsbürgerlicher Verantwortung auch daran liegen, die Steuermoral im gesamten zu heben.

Die Kollektivverantwortung ist also die persönliche Verantwortung mehrerer, sich gegenseitig zu suchen und Hand in Hand an der Verwirklichung eines gemeinsamen, ganzheitlichen Objektes zu arbeiten.

Als „Verantwortung“ (subjektiv betrachtet) ist und bleibt die Kollektivverantwortung in der effizienten Ordnung und somit im Individuum. Wenn man darum die Erfüllung oder Nicht-Erfüllung dieser Verantwortung untersuchen will, hat man nach dem „actus humanus“ zu forschen, d. h. in Erfahrung zu bringen, inwieweit das Gewissen des einzelnen sich der Verantwortung gegenüber der Gemeinschaft bewußt geworden ist.

IV. Die Kollektivschuld

Aus dem Gesagten dürfte an sich klar sein, daß man von einer eigentlichen Kollektivschuld nicht sprechen kann, da Schuld frei gewollte Übertretung eines sittlichen Gebotes (oder Verbotes) besagt. Wie die Verantwortung den subjektiven Bereich, nämlich das sittliche Bewußtsein des Menschen betrifft, so auch und erst recht die Schuld.

Da aber das Thema der Kollektivschuld wegen der Vieldeutigkeit des Begriffes Anlaß zu erregten Debatten bot, sei ihm im folgenden eine etwas eingehendere Betrachtung gewidmet.

Notwendige Unterscheidungen

Von der Schuld klar zu unterscheiden sind die Pflicht zur Sühneleistung und die Haftung für angerichteten Schaden.

Die *Schuld*, sittlich betrachtet, ist dasselbe wie Sünde oder wie sündhafter Zustand. Sie bedeutet wesentlich eine Beleidigung des

Urhebers des sittlichen Gebotes und, wo es sich um eine rechtlich-sittliche Schuld oder Sünde handelt, zugleich auch eine Beleidigung eines Mitmenschen.

Aus der sittlichen Schuld oder der Sünde ergibt sich als Folge die Pflicht zur *Sühneleistung*. Sie besteht in der Abbitte als dem Zeichen innerer Reue zur Wiederherstellung des gestörten zwischenpersonalen Ordnungsverhältnisses. Aus einer rechtlich-sittlichen Schuld folgt die Pflicht einer doppelten Sühne: dem Urheber des Sittengebotes (Gott) und dem beleidigten Mitmenschen gegenüber. Nur auf diese Weise wird das doppelte zwischenpersonale Verhältnis, in welchem der schuldig Gewordene vor der Sünde stand (Gott und dem Mitmenschen gegenüber), wieder in den früheren Zustand versetzt.

Die rein äußere Sühneleistung besteht in dem Ertragen der aufgezwungenen *Strafe*. Sofern diese vom Schuldigen auch innerlich als solche übernommen wird, bedeutet sie Abbitte, Genugtuung im sittlichen Sinne.

Wenn man den Begriff der „Haftung“, der von den Juristen nur im Sinne von Schadenersatzpflicht gebraucht wird, ausdehnt auf die Übernahme jeglicher aus einer Sünde entstammenden Folgen, dann kann man die Sühnepflicht ebenfalls als Haftung bezeichnen. Allerdings muß man sich dann jeweils im klaren darüber sein, von welcher Haftung man nun spricht. Die Pflicht zur Sühneleistung wurde von nicht wenigen Autoren als ein Parallelfall zur Schadenersatzpflicht angesehen. Da nun, wie wir sehen werden, die Kollektivhaftung bezüglich eines Schadens ohne weiteres einsichtig ist, wurde im gleichen Sinne auch von einer „Kollektivhaftung“ bezüglich der Sühne gesprochen. Von hier aus braucht es nicht mehr viel, um sogar von Kollektivschuld zu sprechen. Der vermeintliche Aufweis einer Kollektivschuld nahm also seinen Anfang bei der Kollektivhaftung für Schaden, führte von da zur „Kollektivhaftung“ für Sühneleistung. Wo aber Sühne, da ist auch Schuld. Also, so schloß man, gibt es Kollektivschuld.

1. Die Kollektivhaftung für Schaden

Es ist eine Selbstverständlichkeit, daß ein Vater für den Schaden aufkommt, den sein unmündiger Sohn angerichtet hat. Da man aber bei dieser Forderung die Pflicht des Vaters als Erziehers unterstellt, den Sohn gebührend zu überwachen, kann man nicht eigentlich von einer Kollektivhaftung sprechen. Denn der Vater wird aufgrund einer persönlichen Schuld oder Fahrlässigkeit haftbar gemacht, da er die Pflicht gehabt hätte, den Sohn unter Kontrolle zu halten. Der Vater wird also für einen Schaden haftbar gemacht, den er gewissermaßen selbst „verschuldet“ hat.

Anders verhält es sich, wenn jemand für einen Schaden haftet, weil er einem Kollektiv angehört. Niemand findet etwas Befremdendes daran, daß eine Staatsgemeinschaft über eine Generation Kriegsreparationen bezahlen muß. Dieses Rechtsdenken ist bereits in den Klageliedern (5,7) zum Ausdruck gekommen: „Gesündigt haben unsere Väter, sie sind nicht mehr; wir aber tragen ihr Verschulden.“

Wenngleich die Staatsgemeinschaft als solche Träger der Kollektivhaftung ist, so trifft, realistisch und sozialetisch gesehen, diese Haftung eben doch die vielen Staatsglieder, einen jeden entsprechend seiner Teilfunktion im Ganzen. Der Sachverhalt ist sehr einfach: der Staat bezahlt im Grunde doch nur mit den aus den Taschen der Bürger gezogenen Steuern.

Eindeutig ist dieser Sachverhalt z. B. in den Handelsgesellschaften, d. h. in den zum Betrieb eines Handelsgewerbes gebildeten privatrechtlichen Vereinigungen, die unter gemeinschaftlicher Firma im Verkehr auftreten, ob man nun dabei an Personalgesellschaften (offene Handelsgesellschaft, Kommanditgesellschaft) oder an Kapitalgesellschaften (Aktiengesellschaft, Kommanditgesellschaft auf Aktien, GmbH.) denkt.

Es gibt also eine wirkliche Kollektivhaftung. Sie besteht in der Pflicht, Schadenersatz entsprechend der Teilfunktion in der Gemeinschaft zu leisten, und dies unter Umständen auch ohne persönliche Schuld.

2. Die Kollektivsühne

Die Kollektivsühne besteht darin, daß eine Gemeinschaft aufgrund eines Verbrechens bestraft wird, das von einem oder mehreren ihrer Glieder begangen worden ist, oder daß die Glieder einer Gemeinschaft bestraft werden wegen eines Verbrechens, das von einem oder mehreren Angehörigen der Gemeinschaft verübt worden ist. Beide Male handelt es sich formell um eine Bestrafung. Der Unterschied aber besteht darin, daß die Strafe das eine Mal die Gemeinschaft als Ganzes, und nur indirekt die einzelnen, das andere Mal direkt und unmittelbar die einzelnen wegen ihrer Zugehörigkeit zur Gemeinschaft trifft (vgl. unten Nr. 3).

Der Gedanke der Kollektivsühne ist so alt, als es mehrere Sippen auf der Welt gibt (Blutrache). Den Vernichtungskriegen lag sehr oft nicht nur die Absicht zugrunde, ein für allemal des unaufhörlich bedrohenden Feindes ledig zu werden, sondern auch die Vorstellung, daß das ganze Volk des Gegners unterschiedslos in einer Kollektivsühne das Unrecht wiedergutzumachen habe.

Gemäß dem Postglossator *Bartolus de Sassoferrato* (1314—1357) werden bei einem organisierten Verbrechen alle Mitglieder der betreffenden Körperschaft „bestraft“, wenn man nicht unterscheiden kann zwischen Schuldigen und Unschuldigen². Allerdings ist nicht ganz klar, auf wem die Sühnepflicht unmittelbar lastet, ob auf der Gemeinschaft als Ganzem und erst indirekt auf den einzelnen, oder direkt auf den einzelnen, einfach als Mitgliedern der Gemeinschaft.

Welches sind nun die ethischen Anschauungen, die zur Annahme der Kollektivsühne führen konnten?

Zwei hauptsächliche Gruppen von Meinungen lassen sich unterscheiden. Die einen vertreten die Kollektivsühne ohne Rückgriff auf die Kollektivschuld, die andern unterstellen stets Kollektivschuld.

Die erste Ansicht gründet in der Hauptsache auf der Theorie von der stellvertretenden Sühneleistung, gemäß welcher ein Unschuldiger für einen Schuldigen nicht nur den Schadenersatz, sondern auch die Sühne übernehmen kann. Dementsprechend kann ein Verbrechen

² Vgl. hierzu den reich dokumentierten Artikel von GOTTHOLD BOHNE, Organisationsverbrechen, Gruppenkriminalität und Kollektivschuld in Theorie und Praxis des 13. Jahrhunderts, in: Festschrift für WILHELM SAUER, Berlin 1949, 128—162. Reiches Material auch bei DAHM, Das Strafrecht Italiens im ausgehenden Mittelalter, 1931.

durch irgendeinen andern als den Verbrecher gesühnt werden, für gewöhnlich durch einen Angehörigen derselben Sippe. Da nach dem Rechtsempfinden der Menschen jedes Verbrechen Sühne verlangt, bleibt bei einer eventuellen Flucht des Verbrechers nichts anderes übrig, als daß der durch die Untat betroffene Fremde die Gemeinschaft haftbar macht, aus welcher der Verbrecher hervorging.

Sehr oft verbindet sich allerdings mit dieser Anschauung noch die kollektivistische Vorstellung der Sünde im Sinne der kultischen Auffassung, von der weiter unten die Rede sein wird.

Betrachtet man die Theorie der stellvertretenden Sühne mit kritischem Blick, dann erkennt man leicht die übereilte Trennung von Sühne und Schuld. Stellvertretende Sühne kann nur derjenige leisten, der vom Schuldigen delegiert ist oder aber von ihm annimmt, daß er nachher die Sühnevermittlung gutheißen wird. Der Schuldige muß darum in jedem Fall als reuig und sühnebereit vorausgesetzt werden. Dies trifft in gewissem Umfang sogar für den theologischen Fall des Sühnetodes Christi zu. Durch sein Sühneleiden griff Christus zwar jeder sühnenden Reue der Menschheit vor. Andererseits war diese Sühne gerade Ursache der wirksamen Reue der erlösten Menschen. So wird schließlich die objektive, Gott dargebrachte Genugtuung in das sittliche Wollen der Erlösten einverwandelt. Die Sühne Christi war so wirkmächtig, daß sie denjenigen, zu deren Gunsten sie geleistet wurde, alle Gnadenmittel zur Verfügung stellte, um aus der Schuld heraus wieder in das ursprüngliche innere Verhältnis zu Gott zu kommen. Ohne diese Wirkkraft wäre der Kreuzestod Christi eine reine Magie.

Die Sühne hat also notwendigerweise nicht nur jenen im Auge, dem die Abbitte gebührt, sondern auch den Schuldigen, der reuig ist oder es werden muß.

Wer demnach Kollektiv*sühne* annehmen will, muß sie aus der Theorie der Kollektiv*schuld* begründen. Die zweite Erklärung der Kollektiv*sühne* ist darum logischer als die erste.

Bevor wir uns sachlich mit der Frage nach der Kollektivschuld auseinandersetzen (vgl. unten Nr. 3), sei der Schuld begriff kurz erörtert, den man zum Erweis der Kollektiv*sühne* voraussetzt.

Am deutlichsten wird der Sachverhalt der Kollektiv*sühne* dort, wo man die zu sühnende Schuld im Sinne einer kultischen Unreinheit versteht. Wie ein Tempel durch ein darin verübtes Verbrechen seine

Weihe verliert, so wird auch die Gemeinschaft als Ganzes entheiligt durch ein Vergehen, das den sittlichen Grundanschauungen des religiösen Glaubens widerspricht. Die ganze Gemeinschaft hat darum gemäß dieser Theorie das Verbrechen zu sühnen. Sie mag ihrerseits zu diesem Zwecke ein Opfer aus ihren Reihen erwählen.

Ferner sucht derjenige hinter jedem Verbrechen eines einzelnen eine Kollektivschuld und fordert darum eine Kollektivsühne, der die Gesellschaft im Sinne einer Erziehungsanstalt faßt, in der jeder einzelne zum Wächter und Denunzianten des Nächsten bestellt wurde. Ein einzelnes Vergehen wird sogleich als Beweislast gegen den Gemeinschaftsgeist im gesamten benützt und dementsprechend eine, die Gemeinschaft treffende, Strafe ersonnen. Diese Strafe hat zum Teil rein sühnenden, zum Teil medizinischen Charakter. Als Beispiel sei die Entartung in der Strafanwendung auf militärische Einheiten angeführt: Dezimierung ohne lange Voruntersuchung, wer im einzelnen schuldig sei.

Von diesem Gesellschaftsdenken waren übrigens weithin jene inspiriert, die nach dem zweiten Weltkrieg im Prozeß gegen die Kriegsverbrecher von einer Kollektivschuld redeten.

Der entscheidende Punkt in der Frage nach der Kollektivsühne ist die Kollektivschuld. Muß diese abgelehnt werden, dann fällt auch die Kollektivsühne.

3. Die Frage nach der Kollektivschuld

Die verschiedenen Fragestellungen

Man kann die Frage nach der Kollektivschuld in dem doppelten Sinne stellen: a) Gibt es eine Schuld, die eine Gemeinschaft als Ganzes, als juristische Person trifft, ohne Rücksicht auf die einzelnen Subjekte? b) Gibt es eine Schuld, die darin besteht, daß jedes Mitglied direkt schuldig ist, weil es zu einer irgendwie verbrecherischen Gemeinschaft gehört?

Beide Male wäre von einer wahren Kollektivschuld die Rede, denn beide Male würde auf die persönliche Gewissensverantwortung kein Wert gelegt. Das Gewissen des einzelnen ist im zweiten Fall (b) durch

die nackte Tatsache der Zugehörigkeit des einzelnen zur Gemeinschaft belastet, ohne daß man irgendwie auf eine persönliche Verantwortung für das Verhalten der andern zurückgreifen würde.

Es gibt aber c) vielleicht noch eine dritte Möglichkeit, von Kollektivschuld zu sprechen, indem man eine Parallele zu der Kollektivverantwortung sucht, von der wir oben gesprochen haben. Die Kollektivverantwortung ist eine durch das Gemeinwohl geforderte Verantwortung, die einem jeden einzelnen aufgetragen ist, sich um die Verantwortung des andern zu kümmern, damit das Gemeinwohl als Ganzes und nicht nur in Bruchstücken zustande kommt (denn ein Gemeinwohl in Bruchstücken ist keine Realisierung des Gemeinwohls).

Die Lösung des Problems

Zu a: Kollektivschuld als „Schuld“ des Gesellschaftsganzen als solchen, d. h. als juristischer Person. — Es ist bereits dargestellt worden, daß die Gesellschaft als Ganzes kein realer Organismus ist und darum auch keine Seele hat. Bei allem Verständnis für die Realität der juristischen Person kann man, wie bereits gesagt, doch nicht von den personalen Subjekten absehen. Man mag auf dem abgekürzten Weg einer juristischen Formel die juristische Person von den Subjekten trennen, es bedeutete aber eine Fiktion, wenn man glauben würde, diese Trennung sei auch eine reale. Damit ist keineswegs der Fiktions-theorie das Wort geredet. Es ist nur gesagt, daß die vollständige Lösung des Gesellschaftsbegriffes von den Subjekten eine Fiktion ist. **Die Kollektivschuld eines gesellschaftlichen Ganzen als Schuld einer juristischen Person ist darum ein Unding.**

Es nützt auch nichts zu erklären, das Kollektiv würde in keiner Weise mit solchen Strafen belegt, die typisch personaler Art seien wie z. B. die Todesstrafe, im Gegenteil würden nur solche Strafen verhängt, die der Schuld eines Kollektivs entsprechen: Einziehung des Vermögens des Kollektivs, Verbot des Vereins, der Körperschaft.

Damit werden Gedanken eingeführt, die wesentlich mit der „Haftung“ zusammenhängen. Wenn man Haftung im Sinne von Pflicht zur Übernahme von Strafe (Kollektivsühne) verstehen will, dann setzt man allerdings notwendigerweise auch Schuld voraus. Diese kann es aber aus dem genannten Grunde im Kollektiv als solchen nicht geben. Darum läßt sich auf das Kollektiv auch keine Strafe anwenden.

Zu b: Kollektivschuld als Schuld, die sich um der reinen Tatsache der Zugehörigkeit zur Gemeinschaft willen auf jedes Gesellschaftsglied legt. — Hier wird der Begriff der Schuld an sich auf ein Subjekt angewandt, das existiert und fähig ist, schuldig zu sein. Es fragt sich aber, ob einzig das Faktum der Zugehörigkeit zu einer Gesellschaft, die ein organisiertes Verbrechen begangen hat, schon eine Mitschuld an diesem Verbrechen bedeutet.

Es geht also nicht um den Fall, der z. B. im kanonischen Recht vorgesehen ist, daß jemand mit einer Zensur belegt wird, wenn er in eine ausgesprochen und programmäßig religions- und kirchenfeindliche Gemeinschaft wie die Kommunistische Partei eintritt. Die Kirche setzt in demjenigen, der von der Zensur getroffen wird, Wissen um die Sündhaftigkeit der Zugehörigkeit zu einer solchen Organisation, also eigentliche, persönliche Sünde und ebenfalls Wissen um die Zensur voraus.

Als Beispiel dieser Art der Kollektivschuld könnte dagegen der schon erwähnte Fall gelten, den *Bartolus de Sassoferrato* anführt, wonach alle Mitglieder einer Organisation als schuldig erklärt und darum formell bestraft werden, weil sich die Schuldigen aus der Masse nicht ermitteln lassen³. Nach dem zweiten Weltkrieg wurde diese Art der Kollektivschuld gemeint, wenn man einzelne Personen wegen ihrer Zugehörigkeit zu nationalsozialistischen Organisationen, die Kriegsverbrechen begangen hatten, eo ipso auch zu Kriegsverbrechern erklärte.

Das Eigenartige und auch Widersprüchliche an dieser Form von Kollektivschuld ist, daß eine wirkliche persönliche Schuld angenommen, aber dennoch nicht die persönliche Verantwortung untersucht wird. Die unter a) genannte Kollektivschuld war an sich schlüssiger, weil sie immerhin dem einzelnen nichts zuschob, was in sich widersinnig ist. Sie hatte nur den Begriff der Schuld verwischt, indem sie von einem schuldigen Subjekt sprach, das moralisch und darum auch rechtlich nicht schuldig werden konnte.

³ Dabei muß man allerdings die Unterstellung machen, daß nur die am Verbrechen Beteiligten um die frevelhafte Tat wissen, daß also die „Schuldigerklärung“ der übrigen nicht etwa deswegen erfolgt, weil sie die Schuldigen nicht verraten wollen.

Schuld im eigentlichen Sinne⁴, die sittlich und rechtlich Grund von Bestrafung ist, gibt es nur im Individuum und nur im Hinblick auf eine zu verantwortende Tat. Die erste Bedingung fehlt in der Kollektivschuld von a), die zweite fehlt in der von b).

Zu c: Die Kollektivschuld als schuldhaftes Versagen in der persönlichen Verantwortung gegenüber der Gemeinschaft. — Diese Form der Kollektivschuld ist das Gegenstück zur Kollektivverantwortung, die, wie gezeigt wurde, richtig verstanden, eine persönliche, also subjektive Verantwortung für den Gemeinschaftsgeist ist.

Diese Verantwortung wird entsprechend der Stellung des einzelnen Gliedes der Gesellschaft in verschiedener Weise realisiert: durch rechtliche Maßnahme im Sinne autoritativen Eingriffes und durch rein sittliche Einflußnahme auf den Nächsten. Dementsprechend ist auch die Schuld verschieden zu bewerten. Diejenigen, die aufgrund positivrechtlicher Macht Verbrechen befehlen oder trotz dieser Macht sie nicht verhindern, sind ganz anders verantwortlich als jene, welche durch persönliche Charakterlosigkeit oder Mitläuferei die sittlich-soziale Atmosphäre verpesten helfen.

Auf jeden Fall wird man sich stets des persönlichen Charakters dieser sogenannten „Kollektivschuld“ bewußt bleiben müssen. Ein Aburteilen nach rein materieller Zugehörigkeit zu einer Gemeinschaft sieht über das Wesen der Verantwortung hinweg.

Man könnte hier als Einwand den Hinweis auf das kirchliche Interdikt bringen, das über eine Gemeinde verhängt wird, wenn dort irgendein Delikt schweren Ausmaßes begangen worden ist. Das Interdikt wird von den Theologen als „Medizinalstrafe“ aufgefaßt, wodurch die betroffenen Gläubigen, ohne aus der kirchlichen Gemeinschaft ausgestoßen zu werden, für eine gewisse Zeit bestimmter Sakramente beraubt werden. Durch das Interdikt können also auch jene Gläubigen in einer Gemeinde in Mitleidenschaft geraten, die mit dem begangenen Frevel in keiner Weise in Beziehung stehen. Das Interdikt kann demnach eine juristische Person treffen.

⁴ Es wird hier von Schuld „im eigentlichen Sinne“ gesprochen, um jede analoge Fassung der Schuld auszuschließen, wie die Theologie sie im Begriff der Erbsünde kennt. Die Erbsünde ist nicht Grund von Bestrafung, denn gemäß der Theologie wird der erbsündige Mensch nicht bestraft, wenn er keine persönlichen Sünden begangen hat. Zur Erbsünde der theologischen Ordnung gibt es keine Parallele in der Natur. Vgl. hierzu den Artikel von FRANZ KÖNIG, 1950.

Was nun den Ausdruck der Theologen „poena medicinalis“ in der Anwendung auf das Interdikt angeht, so bedarf dies einer Präzisierung. Den Sinn der Strafe, auch der Medizinalstrafe, hat das Interdikt nur für jenen Teil der vom Interdikt betroffenen Bevölkerung, der schuldig ist. Bezüglich der Unschuldigen bedeutet das Interdikt ein Mithaften an einem Verlust. Indem die Schuldigen diese Mithaftung der Unschuldigen wahrnehmen, wird ihnen zugleich vor Augen geführt, daß sie unsozial gehandelt haben. Allen aber wird spürbar das nahe gebracht, was man soziale oder Kollektivverantwortung nennt.

Die Erklärung der Kollektivschuld durch die Tiefenpsychologie

Die persönliche Verantwortung für die geistige Atmosphäre in der Gesellschaft steht in engem Zusammenhang mit der tiefenpsychologischen Auffassung der Kollektivschuld. Die Kollektivethik, die gemäß der tiefenpsychologischen Erklärung nichts anderes als die von den Individuen nicht übernommene und so abgedrängte Verantwortung bedeutet, geht also doch zu Lasten der Individuen, so sehr sich diese vielleicht entlastet glauben. Das unbewußte Verbundensein der Individuen in der sogen. „participation mystique“, entstanden aus Verdrängung und Bekämpfung des Negativen, sammelt sich in der Gruppenethik. In der Gruppenethik suspendiert also der Mensch — gemäß der Tiefenpsychologie — die Individualethik. *C. G. Jung* weist hierbei auf die dem einzelnen strengstens verbotene, dem Ganzen aber „gestattete“ Tötung hin. *C. G. Jung* erkennt darum eine ganz neue Verantwortung, eben die des Kollektivs, zum Unterschied von der Individualverantwortung, die auf dem einzelnen lastet im Hinblick auf seine ganz persönlichen Handlungen.

Die Tiefenpsychologie denkt dabei nicht an eine auf einer vermeintlichen Kollektivseele ruhende Verantwortung. Im Gegenteil geht die Kollektivverantwortung zu Lasten des einzelnen, der mit allen einzelnen zusammen schuld ist an der „Regression in die Kollektivethik“. *Jung* meint darum, daß Verbrechen, die aufgrund der Kollektivethik, d. h. aus einer Gruppenanschauung heraus von einzelnen der Gruppe begangen werden, zu Lasten aller Gruppenmitglieder gehen. In diesem Sinne verteidigt er die Kollektivschuld und in der Folge auch die Kollektivstrafe.

Diese Auffassung von Kollektivschuld und Kollektivstrafe erscheint „zunächst“⁵ als grundsätzlich verschieden von den beiden unter a) und b) genannten Ansichten. Es wird weder eine allgemeine Seele angenommen, welche Ursache von Kollektivhandlungen und darum Träger kollektiver Verantwortung und Schuld sein könnte, noch wird ein in der Gesellschaft organisiert vollbrachtes Verbrechen einfach allen „imputiert“, sondern es wird jeder einzelne für schuldig erklärt, weil er eine persönliche Verantwortung am Zustandekommen und der Aufrechterhaltung der kollektiven Ethik trägt.

Gemäß der „Neuen Ethik“ der Tiefenpsychologie beschränkt sich die Verantwortlichkeit des Menschen nicht nur auf seine bewußte Gesinnung, sondern erfaßt auch das unbewußte seelische Geschehen. Wenn darum aus Abtrennung dieses unbewußten Teiles in eine Kollektivethik irgendwelche Verbrechen folgen, dann geht das zu Lasten der Gruppenglieder. Die Tiefenpsychologie weist auf die in Gen. 18, 23 ff. berichtete Auseinandersetzung zwischen Abraham und Jahweh hin, wobei Abraham der fünfzig Schuldlosen wegen um Schonung gegenüber Sodoma bittet. Sie sieht in der Zerstörung der Stadt die Anerkennung der Kollektivschuld, der Schuld auch „der Gerechten“.

Es untersteht nun keinem Zweifel, daß derjenige, welcher eine Ursache setzt, aus welcher ein Übel folgt, auch für das Übel verantwortlich ist. Wer also durch seine persönliche ethische Feigheit schuld an der Bildung einer verderblichen Gruppenethik wird, trägt in bestimmtem Maße mit an den Folgen dieser Gruppenethik. Die tiefenpsychologischen Erörterungen deuten also auf einen richtigen Sachverhalt hin.

Andererseits übersieht aber die Tiefenpsychologie, daß die einmal zustandegekommene Gruppenethik nicht mit psychischer Notwendigkeit Ursache von Handlungen ist. Im einzelnen Individuum verbleibt trotz allem noch ein Grundstock sittlichen Bewußtseins auch hinsichtlich jener in die Gruppenethik abgedrängten Bewußtseinsinhalte. Wenn er also ein Verbrechen aus der Gruppenethik heraus begeht, dann ist er nicht nur deswegen schuldig, weil er vielleicht früher schuld war an dem Zustandekommen einer solchen Gruppenethik, deren „Folgen“ er eben jetzt zu tragen hätte, sondern auch, weil er

⁵ Wir werden sehen, daß sie zu guter Letzt doch auf die Ansicht b) hinaus läuft, wenn man sie logisch durchdenkt.

im Verbrechen einen neuen sittlichen, persönlich zu verantwortenden Akt setzt. Wenn z. B. in einem kultivierten Staate aufgrund einer sogenannten Gruppenethik Verbrechen gegen die Menschlichkeit verübt werden, dann fällt auf die Verbrecher nicht nur der Schatten der Kollektivschuld, in die sie mitverstrickt sind, sondern auch einer ganz persönlichen, in der Unmenschlichkeit neu vollzogenen Schuld. Denn ein einmal zu sittlicher Werterkenntnis erzogenes Gewissen läßt sich nicht in einer Gruppenethik ersticken. Im Grunde widerspricht die Tiefenpsychologie mit ihrer Anschauung, daß der Mensch immer aus Ganzheit handeln müsse, wenn er gut handeln wolle, ihrer These von der Kollektivschuld. Indem der Mensch sich der Gruppenethik anschließt, begeht er gemäß tiefenpsychologischer Anschauung eine der Ganzheit widersprechende und darum böse Tat. Er wird also schuldig nicht um des Kollektives, sondern um der eigenen Tat willen.

Im übrigen sei gar nicht abgestritten, daß einem einzelnen auf Grund von Gruppenanschauungen bisweilen schwerste Verbrechen sittlich bedenkenlos erscheinen können. Wer steht nun hierfür ein? Wer ist der Schuldige? Die „Neue Ethik“ der Tiefenpsychologie macht hierfür alle Glieder des Kollektivs, auch die nicht Beteiligten, haftbar. Sie spricht eben darum von Kollektivschuld. Die Gruppenethik ist eben die Ethik aller Gesellschaftsglieder. Wenn sie verbrecherisch ist, sind alle Verbrecher, einerlei, ob sie bei einer konkreten, gerade in Frage stehenden Untat mittätig waren oder nicht.

Mit dieser Fassung des Begriffes der Kollektivschuld rückt die „Neue Ethik“ der Tiefenpsychologie doch sehr nahe an die Ansicht von a). Andererseits distanziert sie sich wieder davon, insofern sie die Gruppenethik als eine Ethik der Gesellschaftsglieder auffaßt und die Gesellschaftsglieder persönlich haftbar macht, weil diese bei ganzheitlichem Handeln sich ihr nie verschrieben hätten⁶.

Ist das aber wirklich Grund genug, um ein Opfer der Gruppenethik zu bestrafen, wenn von irgendeinem aus der Gruppe aufgrund der Gruppenethik ein Verbrechen begangen worden ist? Zur sittlichen Schuld gehört sicherlich mehr als nur ein psychologisch verzerrtes Handeln. Der Hauptirrtum der Tiefenpsychologie besteht

⁶ Vgl. hierzu ERICH NEUMANN, *Tiefenpsychologie und neue Ethik*, Zürich 1949, 122 f. (Fußnote). Ausführlich: C. G. JUNG, *Aufsätze zur Zeitgeschichte*, 1946, 73—147.

darin, daß sie die rein psychologische Bedingung eines objektiv verwerflichen Geschehens schon „Schuld“ nennt⁷. Schuld ist immer Imputation einer *moralisch* schlechten Qualität oder Handlung.

Sollte aber die „Neue Ethik“ der Tiefenpsychologie der Ansicht sein, daß das Bekenntnis zur Gruppenethik überhaupt keine persönliche Schuld mit sich bringe, daß vielmehr aufgrund der gleichen Ethik ein begangenes Verbrechen allen „imputiert“ werde, dann steht sie auf dem Standpunkt der Auffassung von b), die in Widerspruch mit dem Schuldbegriff steht.

Halten wir also aus der Diskussion mit der tiefenpsychologischen Fassung der Kollektivschuld folgendes fest: **Die Infiltration von verbrecherischen Ideen in die Gesellschaft schafft ohne Zweifel Kollektivanschauungen, die man als Kollektivethik bezeichnen kann. Aus ihnen können Verbrechen folgen, für welche der eine oder andere am Verbrechen nicht direkt Mittätige entfernt als mitschuldig erklärt werden kann, insofern nachgewiesen wird, daß sein persönlich zu verantwortender Einfluß auf die Kollektivethik in Zusammenhang mit dem begangenen Verbrechen stand.**

V. Der Aufbau der sozialen Handlungen

Das Subsidiaritätsprinzip

Das Problem

Unter sozialer Handlung versteht man die menschliche Handlung, sofern sie einen Bezug zum Gemeinwohl hat. Nun sind zur Verwirklichung des Gemeinwohls viele Handlungen nötig. Jeder Mensch trägt seinen Teil dazu bei. Es fragt sich also, wie diese verschiedenen Handlungen ineinandergreifen, d. h. wie die Verantwortung für das Gemeinwohl verteilt ist. Soziale Verantwortung setzt aber rechtliche Zuständigkeit, Kompetenz voraus. Im Grunde also geht es beim Aufbau der sozialen Handlungen um die rechtlichen Kompetenzen hinsichtlich der Gemeinwohlhandlungen.

⁷ C. G. JUNG will ausdrücklich nur von einer psychologischen Kollektivschuld sprechen: „Es ist von vielen übersehen worden, daß ich weder eine moralische noch eine juristische Kollektivschuld der Deutschen behaupte, sondern ausdrücklich nur von dem psychologischen Phänomen der Schuld spreche.“ (Aufsätze zur Zeitgeschichte, Zürich 1946, 137 f.).

Es war nun bereits im Kapitel über Gesellschaft und Autorität klar geworden, daß die Kompetenz zur Bestimmung des Sozialgerechten, also zur Festlegung der Ordnung und somit auch zur Verteilung der Aufgaben, der Autorität zusteht. Andererseits hat aber jede innergesellschaftliche Autorität sich an dem ihr vorgegebenen Gemeinwohl zu orientieren. Dieses Gemeinwohl weist, bereits bevor die innergesellschaftliche Autorität an die Bestimmung des Sozialgerechten geht, jedem Glied einen eigenen Platz mit bestimmten Rechten und Pflichten an. Es wurde schon mehrmals darauf hingewiesen, daß das Verhältnis von Vater und Sohn nicht einfach in einer Beziehung zwischen Befehlendem und Gehorchendem besteht. Vielmehr stehen dem Sohn in der Familie bestimmte Rechte zu und obliegen ihm bestimmte Aufgaben nicht nur des Gehorsams, sondern auch der aktiven selbstverantworteten Mitverwirklichung des Gemeinwohls der Familie. Diese Rechte und Pflichten wird der Vater trotz seiner natürlichen Autorität nicht übersehen dürfen, da seine Autorität nur eine besondere, eigengeartete Dienstleistung im Hinblick auf das Gemeinwohl sein darf.

Bei aller Wahrung der Autorität stellt sich also innerhalb jeder Gesellschaft die Frage nach der vom Gemeinwohl her begründeten Verteilung gewisser Kompetenzen. Und zwar denkt dabei die Sozialethik zunächst nur an die sozialen Kompetenzen, nicht an jene, die der einzelne vielleicht außerhalb der betreffenden Gesellschaft als „Privatmann“ oder als Individuum besitzt. In einem Sportverein, der sich die körperliche Ertüchtigung der Mitglieder zum Ziel gesetzt hat, bleibt z. B. die religiöse Vervollkommnung außerhalb der Betrachtung. Dagegen fällt wohl die Frage ins Gewicht, inwieweit der einzelne die Freiheit im Gebrauch von Genußmitteln behält (z. B. Rauchen, Alkoholgenuß), inwieweit er aus eigener Initiative an sportlichen Wettkämpfen beteiligt sein oder in der Aufstellung des Übungsprogramms mitsprechen darf usw.

Um die vom Gemeinwohl her begründeten, also der innergesellschaftlichen Autorität vorgelagerten Kompetenzen zu sozialen Handlungen geht es in dem berühmt gewordenen und viel umstrittenen Subsidiaritätsprinzip. Jedenfalls ist dies der ideologische Ansatz des Subsidiaritätsprinzips. Allerdings ist der Name „Subsidiarität“ nicht ganz korrekt, weil viel umfassender, so daß eine Systematisierung dieses Prinzips in einem größeren Rahmen notwendig wird.

1. Zur Geschichte des Subsidiaritätsprinzips

In der Enzyklika *Quadragesimo Anno* (Nr. 78) spricht *Pius XI.* von den ausgedehnten Aufgaben, die dem Staat im Hinblick auf die Meisterung der sozialen Frage allmählich zugefallen sind. Er bedauert dabei die Auswirkungen des individualistischen Geistes, wodurch die ehemaligen, vor dem Staat liegenden Vergesellschaftungen zerschlagen wurden. Die Einmischung des Staates wurde so zwar zu einer gewissen Notwendigkeit. Dennoch ist dieser Zustand unnatürlich. Es muß darum Aufgabe der Gesellschaftsreform sein, die intermediären Gesellschaften wieder zur Geltung zu bringen. Grundgesetz des gesellschaftlichen Aufbaues muß sein: „Was der Einzelmensch aus eigener Initiative und mit seinen eigenen Kräften zu leisten vermag, soll ihm nicht entzogen und der Gesellschaftstätigkeit zugewiesen werden“ (79). Dementsprechend „verstößt es gegen die Gerechtigkeit, daß das, was die kleineren und untergeordneten Gemeinwesen leisten und zu einem guten Ende führen können, der weiteren und übergeordneten Gemeinschaft zugeschoben wird“ (79). Denn „jedwede gesellschaftliche Tätigkeit soll ihrer Wesensbestimmung gemäß die Glieder des Sozialkörpers unterstützen, darf sie aber niemals zerschlagen oder aufsaugen“ (79).

Dieser Aufbau von unten nach oben, vom Individuum zur Gesellschaft, von der kleineren Gesellschaft zur größeren umfassenderen, wird als „Prinzip der subsidiären Aufgabe“ (*subsidiarii officii principium*) bezeichnet (80). Daher der Name „Subsidiaritätsprinzip“.

Das Subsidiaritätsprinzip enthält sachlich zwei wichtige Elemente:

1. Das Gebot der Nichteinmischung der Gesellschaft in die Rechte des einzelnen, oder der höheren und umfassenderen Gesellschaft in den Tätigkeitsbereich der kleineren Gesellschaften dort, wo das Individuum oder die kleinere Gesellschaft die ihnen zugeordneten Aufgaben selbst zu leisten imstande sind. Im Subsidiaritätsprinzip ist also auch und zwar mit Betonung von jenen Handlungen die Rede, die „privater“, nicht sozialer Natur sind oder als solche gedacht werden. Dieser Gedanke erweitert bereits den ursprünglichen Zusammenhang des soziaethischen Problems.

2. Das Gebot der Hilfe dort, wo der einzelne oder die kleinere Gemeinschaft die ihnen je zustehenden Aufgaben nicht mehr selbst

zu leisten imstande sind. Jedoch ruht der Akzent auf dem „Nur“-Hilfeleisten, d. h. auf der Beschränkung des Eingriffes entsprechend dem erstgenannten Element. Daß der Staat, daß überhaupt die Gesellschaft Hilfe leisten soll, wo sie nötig ist, diese Forderung wird gewissermaßen *vorausgesetzt*. Im Subsidiaritätsprinzip soll die Zurückhaltung im Einschreiten der Gesellschaft unterstrichen werden.

Es wird also auch der *Wille* zur Selbständigkeit aufseiten des einzelnen oder der kleineren Gemeinschaft vorausgesetzt. Darum erklärt *Pius XI.* in *Quadragesimo Anno* (79), der voreilige Eingriff von oben gegen die Eigentätigkeit des einzelnen oder der kleineren Gemeinschaft verstoße gegen die Gerechtigkeit und bedeute schweren Schaden und Verwirrung für die gesellschaftliche Ordnung. Natürlich schließt das Subsidiaritätsprinzip auch die *Pflicht* des einzelnen und der kleineren Gemeinschaft ein, zu tun, was in ihren Kräften steht, bevor sie Hilfe von oben anrufen. Die Erfüllung dieser Pflicht bedeutet die Grundlage der Ordnung.

Es kann also kein Zweifel bestehen, daß das Subsidiaritätsprinzip, wie es von *Quadragesimo Anno* formuliert worden ist, ein Prinzip der Einschränkung gesellschaftlicher und staatlicher Eingriffe in die Rechte des einzelnen und der kleineren Gesellschaften darstellt.

Im selben Sinne formuliert auch *Pius XII.* diesen Grundsatz gesellschaftlichen Lebens: „Bei der Organisation der Produktion muß der von der Soziallehre der Kirche stets verteidigte Grundsatz, wonach Tätigkeit und Leistung von seiten der Gesellschaft immer nur eine ‚unterstützende‘ Bewandtnis haben und die Tätigkeit des Individuums, der Familie, des Berufsstandes nur stützen und ergänzen dürfen, in seinem ganzen richtunggebenden Wert erhalten bleiben⁸“. Zwar will Pius XII. dem Staat nicht zurufen: „Hände weg“, er will ihm aber doch das „Nur-Unterstützen“ in Erinnerung bringen.

Somit ist das Subsidiaritätsprinzip nicht eigentlich ein Grundgesetz der Hilfeleistung, sondern der Zurückhaltung jeglicher gesellschaftlicher Tätigkeit und Beschränkung auf das Notwendige, positiv ausgedrückt: *ein Gesetz der personalen Eigenverantwortung und Eigenleistung*. Im selben Maße, da dem Personalen der Vorzug vor dem Gesellschaftlichen gegeben wird, erkennt man auch der kleineren Gemein-

⁸ Brief vom 18. Juli 1947 an den Leiter der „Sozialen Wochen Frankreichs“ Charles Flory. Utz-Groner, Nr. 3255. Vgl. auch die andern diesbezüglichen Äußerungen Pius' XII.: Utz-Groner Nr. 231, 3255, 3433, 4094, 4310.

schaft das Recht (und die Pflicht) der Eigenverantwortung und Eigenleistung zu. Es genügt also im Grunde, von der personalen Eigenverantwortung und Eigenleistung zu sprechen.

Das Subsidiaritätsprinzip hängt somit engstens mit der Frage nach dem *Ausmaß des Eingriffes der Autorität* zusammen. Man kann es daher auch formulieren: „Soviel Freiheit wie möglich, soviel Autorität wie nötig“.

Die Enzyklika *Quadragesimo Anno* (79) nennt dieses Prinzip ein „in der Sozialphilosophie höchst schwerwiegendes Prinzip, an dem nicht zu rütteln noch zu deuteln ist“. Es wird also als durchgehendes Aufbaugesetz des gesellschaftlichen Lebens überhaupt verstanden. Aus diesem Grunde gilt es gemäß Pius XII. auch für die Kirche⁹.

In *Deutschland* wurde das Subsidiaritätsprinzip auf zwei verschiedenen Gebieten der Sozialpolitik diskutiert: in der Frage der *öffentlichen Jugendhilfe* und in der Frage der *Sozialreform*.

Bereits im Jahre 1922 wurde im Deutschen Reichstag darüber debattiert, in welcher Form die staatliche *Jugendhilfe* zu erfolgen habe. Schon damals hatte man das Bestreben, die Hilfe des Staates für die Jugend so einzurichten, daß die erzieherische Aufgabe der Familie und die freiwillige Tätigkeit der Jugendwohlfahrtsverbände unterstützt würden. Erst an letzter Stelle sollten die staatlichen Institutionen stehen. Das betreffende Gesetz, in welchem allerdings das Subsidiaritätsprinzip noch nicht ausdrücklich genannt worden war, wurde später im Dritten Reich unwirksam gemacht. So erließ im ursprünglichen Sinn der Deutsche Bundestag 1953 die Novelle zum Jugendwohlfahrtsgesetz. Auch hier ist im Gesetz selbst das Subsidiaritätsprinzip nicht genannt. Jedoch wurde in der beigegebenen Entschlie-ßung des Bundestages ausdrücklich erklärt, daß alle Bestrebungen auf dem Gebiete der Jugendwohlfahrt „unter *Wahrung des Grundsatzes der Subsidiarität*“ zu erfolgen haben. „Das Jugendamt hat auf den einzelnen Gebieten der Jugendhilfe zunächst vorhandene Einrichtungen freier Träger zu fördern, sodann die freie Jugendhilfe anzuregen, notwendige neue Einrichtungen zu errichten, die aus öffentlichen Mitteln zu fördern sind, und schließlich eigene behördliche Einrichtungen zu schaffen, wenn der Weg der Anregung und Förderung erfolglos geblieben ist.“

⁹ Text bei Utz-Groner Nr. 4094.

Damit ist sozusagen ein Musterbeispiel des Subsidiaritätsprinzips aufgestellt worden. Und nicht nur das, man hat sich dabei eigens auf dieses Prinzip berufen. Das Jugendamt sollte nicht aus rein behördlichen Instanzen zusammengesetzt sein, sondern auch Vertreter der freien Verbände mitenthalten. Außerdem sollte dieses Jugendamt zunächst bestehende Einrichtungen fördern, dann neue Einrichtungen anregen und zwar sogar mit öffentlichen Mitteln wirksam unterstützen und erst in allerletzter Etappe, wenn alle anderen Mittel versagen, selbst behördliche Einrichtungen schaffen.

Das Gesetz wurde zum Gegenstand heißer Auseinandersetzung¹⁰.

Die andere, nicht minder hitzige Diskussion über das Subsidiaritätsprinzip ging um die *Sozialreform*. In der Neuordnung der sozialen Hilfe haben vor allem christliche Vertreter erklärt, daß die Alters- und Krankenversicherung in der Weise einzurichten sei, daß der Staat nicht zur Versorgungsanstalt werde. Man erklärte, daß jeder Mensch, der Hilfe erwartet, zunächst einmal beweisen müsse, daß er seinerseits das zu leisten gewillt sei, was in seinem Können liegt. Es wurde dabei die Formel geprägt: „Erst nachdem der einzelne seine persönlichen Kräfte angespannt und seine eigenen Reserven erschöpft hat, soll gesellschaftliche Hilfeleistung in Anspruch genommen werden.“ Auch in der Diskussion über die staatlichen Zuschüsse an freie Jugendverbände wurde von den Verfechtern des Subsidiaritätsprinzips verlangt, daß auf die Eigenleistung geachtet werde. Ein Jugendverband, der ein Heim zu gründen beabsichtigte und hierzu staatliche Zuwendungen beantragen wollte, hatte demnach den Nachweis zu liefern, daß er durch eigene Mittel einen Teil der Unkosten zu bestreiten beabsichtigte.

Es besteht kein Zweifel darüber, daß im Subsidiaritätsprinzip auch die private Eigentumsordnung miteingeschlossen ist, da sich auf wirtschaftlichem Gebiet die Eigenleistung darin äußert, daß man von „seinem Eigenen“ etwas leistet.

Von sozialistischer Seite wurde gegen diese Folgerungen, die sich aus dem Subsidiaritätsprinzip zu ergeben scheinen, Front gemacht. Man brachte den Einwand vor, daß der ganze Mensch gesellschaftlich sei und es somit eine „rein private“ Sphäre nicht gebe. Der Mensch sei seinem ganzen Wesen nach der Gesellschaft „integriert“. Diese

¹⁰ Vgl. hierzu meine Schrift: *Formen und Grenzen des Subsidiaritätsprinzips*, 1956. Diese Schrift ist eine Stellungnahme zu der in Deutschland geführten Debatte über das Subsidiaritätsprinzip.

soziale Integration lege es nahe, daß die Gesellschaft dem einzelnen den Start überhaupt erst ermögliche. Man verwies dabei auf folgendes Beispiel: Wenn ein Kranker zunächst kleinere, sogen. Bagatell-Auslagen selbst bezahlen müßte, dann würde er aus Spartrieb dem Beginn einer Krankheit nicht mit den nötigen Medikamenten widerstehen. Die Folge davon also wäre die Entwicklung eines viel schwereren, der Gesellschaft zur Last fallenden Übels. Besser sei es, wenn von der Gesellschaft her die Krankheiten prophylaktisch bekämpft, als wenn nur Schäden geflickt würden. Man könne also die Eigenleistung nicht zum Prinzip erheben.

2. Das Subsidiaritätsprinzip im systematischen Zusammenhang der Sozialethik

Die ungelösten Fragen im Subsidiaritätsprinzip

Wir haben bereits darauf hingewiesen, daß die Sozialethik sich eigentlich nicht um das zu kümmern hat, was außerhalb des Gemeinschaftslebens vor sich geht. Man kann höchstens in negativem Sinne von der Privatsphäre sprechen, indem man abgrenzt, was nicht zum Aufbau des gesellschaftlichen Zusammenseins gehört. Nun hat aber das Subsidiaritätsprinzip gerade in seinem ersten und wesentlichen Teil diesen Gesichtspunkt des Privaten unterstrichen. Unter diesem Betracht ist es ein negatives, also eigentlich kein aufbauendes Prinzip.

1. Mit dieser Betonung des Privaten ist aber bereits eine erste, schwerwiegende Frage gestellt, nämlich ob der Mensch als solcher überhaupt eine private Sphäre kenne oder ob nicht in letzter Hinsicht sein ganzes Wesen ins Gesellschaftliche eingetaucht sei. Man mag vielleicht im Hinblick auf diese oder jene freie Gesellschaft Teile des menschlichen Daseins von der sozialen Bindung ausnehmen (z. B. Sportverein, rein wirtschaftliche Gesellschaften). Man wird aber doch nicht behaupten dürfen, daß der Mensch von vornherein gewisse Lebensbereiche derart privatisieren könne, daß er jede soziale Verantwortung ablehnt. Aus diesem Grunde spricht man von der gesellschaftlichen Integration.

2. Ferner gibt das Subsidiaritätsprinzip ein zweites Problem auf. Es privatisiert nämlich nicht schlechthin gewisse Bereiche, sondern

sagt ausdrücklich, daß die persönliche Initiative und Freiheit gewahrt werden solle, *soweit* sie instande sei, die individuellen und auch sozialen Aufgaben des einzelnen Menschen zu erfüllen. Es heißt bezeichnenderweise „soviel Freiheit *wie möglich*“. Nach welcher Norm bestimmt man diese Möglichkeit? Doch wohl nach nichts anderem als nach dem Gemeinwohl. Damit also stellt sich das Problem der Beziehung der Privatinitiative zum Gemeinwohl.

3. Als drittes, noch ungelöstes Problem fügt sich die Frage an: Wem ist die Beurteilung und das Ermessen anheimgegeben, inwieweit das Gemeinwohl eine Einschränkung der Privatinitiative verlangt? Soll mit dem Grundsatz der Privatinitiative die Autorität der Gesellschaft außer Kurs gesetzt sein?

4. Schließlich stellt sich das vierte Problem: Soll der Vorrang, welcher der Privatinitiative durch das Subsidiaritätsprinzip zugestanden wird, eine *zeitliche* Reihenfolge oder vielmehr eine *Wertfolge* bezeichnen? Es scheint, daß die zeitliche Reihenfolge, welche in der Formulierung: „erst nachdem die persönlichen Kräfte erschöpft sind, tritt gesellschaftliche Hilfe ein“, zu üblen Ergebnissen führt. Die Hilfe, welche man der Jugend gewährt, wird doch auch vorher geleistet, ehe sich der Jugendliche selbst helfen kann. Vor allem in der Heranbildung des akademischen Nachwuchses scheint gesellschaftliche Hilfe der persönlichen Finanzierung vorangehen zu müssen, da man sonst nicht eigentlich talentierte, sondern lediglich finanzkräftige Menschen auf diese Laufbahn lockt.

Die Notwendigkeit einer dem Subsidiaritätsprinzip vorgelagerten Norm

Es ist offenbar unmöglich, das Subsidiaritätsprinzip als ein Grundgesetz des Nur-Hilfeleistens und der weitmöglichsten Zurückhaltung der Gesellschaft gegenüber dem einzelnen zu begreifen, wenn man nicht irgendeine Erkenntnis als *Fundament* dieser Forderung voraussetzt. Wie heißt aber dieses Fundament? Man hat in der Verteidigung des Subsidiaritätsprinzips sozusagen durchweg darauf verwiesen, daß der Mensch als Person vor der Gesellschaft, vor allem vor dem Staate existiere und als Person sein eigenes Ziel habe, daß darum die Gesellschaft nur ein Mittel sei, dies Ziel leichter und sicherer zu erreichen.

Dieser Gedanke, obwohl den Menschen noch rein ontologisch betrachtend, hat auch sozialetisch seine eigene Bedeutung (vgl. Kap. 11: Personalismus). Dennoch löst er die aufgeworfenen Fragen in dieser Formulierung noch nicht. Es ist früher (Kap. 6) schon darauf hingewiesen worden, daß der Mensch, sofern er gesellschaftlich lebt, seine Zielsetzungen, die er durch die Gemeinschaft verwirklichen soll, dem Gemeinwohl unterstellt. Erst hier beginnt überhaupt die Sozialetik. So aber ist nicht mehr ohne weiteres einzusehen, warum auf einmal ein Prinzip der Nicht-Einmischung und der Nur-Hilfeleistung aufgestellt werden soll. Wenn man also das Subsidiaritätsprinzip *sozialetisch* verteidigen will, dann darf man nicht von dem ontisch vor der Gesellschaft existierenden Individuum ausgehen, sondern muß vielmehr fragen, ob die Norm aller gemeinschaftlichen Handlungen, nämlich das Gemeinwohl, die weitmögliche Bewegungsfreiheit des einzelnen verlangt.

Indem man beim Gemeinwohl beginnt, wendet man sich zwangsweise zunächst von dem stark negativen Gebot der Zurückhaltung weg. Man befindet sich vor etwas Positivem, nämlich vor jener Pflicht, welche die Gemeinschaft als Ganzes um des Gemeinwohles willen dem einzelnen gegenüber zu erfüllen hat. Sozialetisch stößt man hier auf einen überraschend neuen Sinn von Subsidiarität, der eigentlich im Subsidiaritätsprinzip nicht genannt, sondern vielmehr vorausgesetzt wird. Es ergeben sich also zwei Etappen der Erkenntnis: 1. das Gebot der Subsidiarität, 2. das Gebot der Nur-Subsidiarität, das unter dem Namen des nun klassisch gewordenen Subsidiaritätsprinzips bekannt geworden ist¹¹.

Wie wesentlich der zweite Punkt (das Gebot der Nur-Subsidiarität), also das eigentliche Subsidiaritätsprinzip, mit dem ersten verbunden ist, zeigt folgender Gedankengang. Gemäß dem Subsidiaritätsprinzip soll die Gesellschaft sich nicht in die private Sphäre einmischen. Andererseits aber verlangt es dann doch wieder, daß die Gesellschaft dann Hilfe leiste, wenn der einzelne mit eigenen Kräften nicht zurecht komme. Es wäre doch unverständlich und unlogisch, von jemandem

¹¹ In meiner Schrift „Formen und Grenzen des Subsidiaritätsprinzips“ (Bd. IX der Samml. Politeia) habe ich diese beiden Elemente unter dem Namen „Subsidiaritätsprinzip“ gefaßt. Ich tat dies aus pädagogischen Gründen, weil die in der Diskussion aufgeworfenen Fragen (namentlich jene nach der Zeit- oder Rangfolge) bewiesen haben, daß alle Diskussion über das „Nur“ ergebnislos bleibt, wenn man nicht den positiven Teil mithineizieht.

Hilfe zu verlangen in Dingen, die ihn a priori nichts angehen. Es ist also klar, daß die Privatinitiative gemeinwohlrelevant sein muß, daß also die Reserve aus einem positiven Element bewiesen werden muß, nicht einfach deswegen, weil der Mensch „vor“ der Gesellschaft da ist. Dieses Positive ist, wie gesagt, das Gemeinwohl. Hiermit ist darum zu beginnen.

a) *Das Gebot der Subsidiarität*

Bezüglich der natürlichen Gemeinschaften, wie Familie und Staat, kann man nicht behaupten, das einzelne Gesellschaftsglied ginge die Ganzheit nur teilweise etwas an. Wenngleich ein jedes seine personale Glückseligkeit anstrebt, so steht es doch mit diesem Streben in der Gemeinschaft. Das Gemeinwohl dieser Gemeinschaften umgreift daher auch die sogen. private Sphäre des einzelnen. Wer die analoge Sinnfülle des Gemeinwohls überdenkt, findet daran nichts Befremdendes. Das Gemeinwohl kann nur das gemeinsame, je und je im einzelnen verschieden zu verwirklichende Wohl aller sein. Wie darum der einzelne dem Ganzen verpflichtet ist, so auch die Gemeinschaft als Ganzes gegenüber dem einzelnen. Man kann also wirklich von einer Integration des einzelnen in die Gesellschaft sprechen, ohne daß die Gesellschaft den einzelnen verschlingen würde.

Diese Integration der menschlichen Person in die Gemeinschaft bedingt ein Solidaritätsverhältnis von Gemeinschaft und Einzelmenschen. Der einzelne ist dem Ganzen verpflichtet, die Gesellschaft als Ganzes auch dem einzelnen, und zwar dem einzelnen, insofern er Teilfunktion im Ganzen erfüllt.

Hier interessiert uns nun allerdings nicht mehr die Pflicht des einzelnen gegenüber dem Ganzen (Gemeinwohlgerechtigkeit im Sinne der Legalgerechtigkeit des *hl. Thomas*), sondern vielmehr die Pflicht der gesamten Gesellschaft gegenüber dem einzelnen.

Was hat die Gesellschaft als Ganzes dem einzelnen zu leisten? Nichts anderes, als ihm jenen Platz und jene Funktion im Ganzen zu ermöglichen und eventuell helfend zu besorgen, die ihm zukommen. Warum aber kommt ihm diese Funktion zu? Aus keinem anderen Grunde als um des Gemeinwohles willen, in welchem er als Person mitenthalten ist. Das Gemeinwohl ist der Gesellschaft (jeder Gesellschaft!) vorgegeben. Aus diesem Grunde ist die Funktion, welche

dem einzelnen innerhalb der Gesellschaft um des Gemeinwohles willen zukommt, ein der Gesellschaft vorgegebenes Recht des einzelnen, das darum die Gesellschaft verpflichtet. Als im Gemeinwohl vorgegebenes Recht des einzelnen kann dieses Recht also in Wahrheit als „vorgesellschaftliches“ Recht bezeichnet werden. Es ist vorgesellschaftlich, nicht etwa, weil es „privat“ wäre, sondern weil es in der Gründung der Gesellschaft durch das Gemeinwohl vorgezeichnet worden ist. Das ist der Grund, warum die Gesellschaft dem einzelnen gegenüber solidarisch sein muß, auch dann, wenn dieser der Gesellschaft vielleicht keine greifbaren Dienste zu leisten imstande wäre (z. B. der von Geburt an Kranke).

Am Beispiel der Familie läßt sich das Gesagte leicht erhellen. Jeder einzelne steht mit seiner ganzen Person in der Familie, ist ihr verpflichtet, hat für sie Opfer zu bringen. Andererseits weiß er auch, daß die Gesamtheit der Familienglieder für ihn einsteht, sein Wohl, seine persönliche Vollendung mitverfolgt, mitwünscht, unterstützt, soweit es das Ganze überhaupt trägt. So kommt es vor, daß eine Familie sich förmlich aufopfert, um einem siechen, unheilbar kranken Sohn und Bruder das Leben zu verlängern oder um irgendeinem der Söhne die Erreichung eines besonders hohen und edlen Berufes (etwa das Priestertum) zu ermöglichen. Nicht, daß dadurch etwa das Gemeinwohl individualistisch auf einen einzelnen ausgerichtet würde. Vielmehr betrachtet die Gesamtheit den einzelnen als einen Bestandteil des Ganzen, sein Wohl als einen Teil, vielleicht sogar vornehmlichen Teil des Gesamtwohls.

Die Gesamtheit hat also dem einzelnen solidarische Hilfe zu leisten, und zwar im Rahmen des Gemeinwohls.

Das ist die erste Forderung, die sich unmittelbar aus dem Gemeinwohl als einem inhaltlich gefüllten Begriff ergibt, d. h. als dem Gemeinsamen, das die persönliche Vollendung der Gesellschaftsglieder miteinschließt.

Der Erwähnung besonders wert ist, daß das Gesetz der Subsidiarität *rechtlichen* Charakter hat, weil es sich aus dem Gemeinwohl als einer Rechtsnorm der Gesellschaft ergibt.

Die Art und Weise, die Hilfe zu verwirklichen, ist verschiedenartig. Grundsätzlich gibt es zwei Arten: die *institutionelle* Hilfe, d. h. die Schaffung von allgemeinen Institutionen, die eine Gesamtregelung der Hilfeleistungen bezwecken (z. B. die staatliche Alters- und Hinter-

bliebenenversicherung), sodann die auf das ganz *persönliche Bedürfnis des einzelnen* zugeschnittenen Subsidien (ausgeprägte Beispiele hierfür bietet besonders die Familie)¹².

Welche Art zu wählen ist, hängt von vielen Faktoren ab, vor allem davon, inwieweit die sachgeforderte Teilfunktion des einzelnen innerhalb der Gesellschaft überhaupt erkennbar ist (anders in der Familie, anders im Staat).

b) Das Gebot der Nur-Subsidiarität

Die allgemeinste und umfassendste Formulierung des Subsidiaritätsprinzips

Da die Hilfe, welche die Gemeinschaft dem einzelnen leistet und leisten muß, stets Hilfe im Sinne des personal verstandenen Gemeinwohls ist, darf sie nie Eingriff in die sachbegründete Freiheit des einzelnen sein. Insofern leuchtet schon unmittelbar im positiven Gebot der Subsidiarität etwas auf, was auf eine gewisse Reserve hinweist. Hilfe besagt nicht Einmischung, besagt nicht Erdrückung von personalen Freiheiten, sondern deren Hebung im Sinne des Gemeinwohls.

Soll dies aber bereits die Reserve sein, die man etwa im Namen des eigenerworbenen Privateigentums verlangt? Heißt dies schon, daß jeder zuerst für sich selber sorgen soll, ehe er an eine Hilfe vonseiten der Gemeinschaft denken darf?

In der allgemeinen Fassung des Subsidiaritätsprinzips, wie es sich aus dem Wesen des Gemeinwohls ergibt, ist auf jeden Fall dieser Sinn noch nicht ausdrücklich ausgesprochen. Er liegt allerdings im Bereich des Möglichen. Dies will besagen: es ist möglich, zu dieser Formulierung des Subsidiaritätsprinzips zu kommen und sie sogar als einziges wirklichkeitsnahes Verständnis des Subsidiaritätsprinzips zu erkennen. Bis zu dieser Erkenntnis ist aber noch ein weiter Weg. Man muß dabei folgendes ins Auge fassen: 1. die Gesellschaft, um deren inneren Aufbau es sich handelt, 2. das Gebahren der Gesellschaftsglieder, ihr Verhalten, ihren Einsatz für das Gemeinwohl, 3. den Träger der Autorität, seine Erkenntniskraft, seine sittliche Unbe-

¹² Eingehend habe ich diese Gedanken in meiner Schrift „Formen und Grenzen des Subsidiaritätsprinzips“ (Samml. Politeia Bd. IX) ausgeführt.

scholtenheit, die Garantieleistung seines Wissens und seiner Macht zum Besten der Gesellschaft. Wir kommen auf die einzelnen Punkte noch zu sprechen.

Das Subsidiaritätsprinzip kennt also verschiedene Formulierungen. Diese gestalten sich, je nach dem Grad der Abstraktion, anders auf höchster Ebene, in der allgemeinsten Sicht der Gesellschaft überhaupt, anders in der Anwendung, und zwar hier, wie soeben gesagt, wiederum vielfältig entsprechend der Gesellschaft (1), und entsprechend der inneren geistigen Situation, in welcher sich die Gesellschaft — entweder die Gesellschaftsglieder (2) oder der Träger der Autorität (3) — befindet.

Immerhin läßt sich bereits auf höchster Ebene, aus dem Wesen der Gesellschaft als solcher, der Grundsatz der Reserve und damit das Subsidiaritätsprinzip in seiner klassischen Formulierung ermitteln.

Da das Gemeinwohl als Wohl von vielen personalen Wesen verstanden werden muß, ist die Freiheit des einzelnen ein Gut, welches zum Gemeinwohl gehört. Die Freiheit des einzelnen muß demnach nicht nur geduldet, sondern geschützt werden, sofern sie nicht dem Gemeinwohl zuwiderläuft. Das ist die erste und oberste Formulierung des Subsidiaritätsprinzips, die für jede Gesellschaft, für jede Situation gilt.

In diesem Sinne gehört das Subsidiaritätsprinzip zu den ewigen Wahrheiten der Gesellschaftsphilosophie. Daran dachte *Pius XII.*¹³, als er erklärte, das Subsidiaritätsprinzip sei auf alle Gesellschaften, auch auf die Kirche anwendbar, unbeschadet deren hierarchischer Struktur.

Dieses Prinzip ist allerdings noch sehr allgemein. Es macht sogar den Eindruck eines rein formalen Gesetzes, das jeder Inhaltlichkeit bar ist, wie wenn man etwa in der Individualethik sagen würde, man solle nie zuviel und nie zu wenig tun. Woher bestimmt man, was zuviel und zu wenig ist, und wer bestimmt die rechte Mitte?

Dennoch hat das Subsidiaritätsprinzip nicht rein formalen Charakter, denn die beiden Fragen sind im Subsidiaritätsprinzip im allgemeinen beantwortet. Darum ist es inhaltlich gefüllt. Allerdings verbleibt das Subsidiaritätsprinzip noch in solch allgemeinen Höhen, daß es klarer Erkenntnis bedarf, um die richtige Anwendung zu finden.

¹³ Ansprache vom 20. Februar 1946. UTZ-GRONER, Nr. 4094.

Im Subsidiaritätsprinzip steht ausdrücklich das Gemeinwohl als Norm. Damit ist, wie gesagt, auf den Inhalt verwiesen. Und da jedes Gemeinwohl zugleich auch die Autorität mitausspricht, ist auch klar, wem die Kompetenz letztgültig zukommt, wenn es um die verbindliche Bestimmung geht, inwieweit individuelle Freiheit mit dem Gemeinwohl noch verträglich ist. Da aber das Gemeinwohl noch nicht umschrieben ist, haftet dem Subsidiaritätsprinzip noch jene Unvollkommenheit, oder besser: jene Nicht-Vollendung an, die nun einmal allen allgemeinen sittlichen Normen eigen ist.

Die Anwendungen des Subsidiaritätsprinzips — Die verschiedenen Etappen bis zur privatrechtlichen Formulierung

In der Anwendung des Subsidiaritätsprinzips sind, wie gesagt, drei Punkte zu beachten: 1. Um welche Gesellschaft, d. h. um welches Gemeinwohl handelt es sich? 2. Wie steht es um die sittliche Reife, um das Verantwortungsbewußtsein der Gesellschaftsglieder hinsichtlich des Gemeinwohls? 3. Vermag der Träger der Autorität durch sein Wissen die konkret richtige Orientierung nach dem Gemeinwohl zu geben und leistet sein sittliches Verhalten Garantie genug, daß er seine Macht nicht mißbraucht?

Ehe und Familie. — Das Gemeinwohl von Ehe und Familie verlangt engsten Zusammenhalt der Gemeinschaftsglieder. Hier von vornherein eine Abschirmung persönlicher Wünsche und Belange zu suchen, würde diese Gemeinschaften auf das Schwerste gefährden. Auch dann, wenn das eine oder andere Glied eigenbrötlerisch das angeblich Seine suchte, würde nicht der Rückzug auf den individualrechtlichen Standpunkt der Selbststrettung, sondern vielmehr die zu Opfern bereite Liebe die erste Reaktion sein. In Erbstreitigkeiten steht der großzügig Verzichtende dem Gemeinwohl oft näher als jener, der auf dem rechtlichen Gleichheitssatz beharrt.

Die lebendige Intimität, die Ehe und Familie durchpulst, ermöglicht und entfacht das Verantwortungsbewußtsein aller für einander und für das Ganze, so daß in der Familie — wenn überhaupt noch in einer Gesellschaft! — das Gemeinwohl von selbst der vordringliche Gedanke und das erste Anliegen aller wird. Ein auf individualrechtlichen Erwägungen gründendes Gebot, des Nur-Helfens und Nur-

Unterstützens, wenn der einzelne sich nicht selbst helfen kann, wird darum in einem solchen, von Liebe durchformten Zusammenleben gar nicht aufgestellt werden können, wenigstens so lange nicht, als die Glieder sich noch als Glieder dieser intimen Gemeinschaft fühlen. Und das ist glücklicherweise trotz der heute häufiger als früher auftretenden Ehe- und Familienzerrüttung immer noch durchweg der Fall. Dennoch läßt sich auch in Ehe und Familie insofern das Gebot der Reserve in der Hilfeleistung nachweisen, als alle von echter Liebe getragene Hilfe nie dazu dienen darf, den einzelnen der Verantwortung dem Ganzen gegenüber zu entheben. Jene Eltern, die den Kindern dieses Verantwortungsbewußtsein abnehmen möchten, sind falsch beraten, da sie die Kinder nicht erziehen, sondern verziehen.

In Ehe und Familie ist der Träger der Autorität, nämlich der Vater, durch seine naturhafte Veranlagung in ausreichendem Maße sowohl Wissender wie auch Wollender genug, um eine gerechte Ordnung zu garantieren. Das Mißtrauen zum Träger der Autorität ist darum das letzte, das um sich greifen dürfte.

So ist also von diesem dreifachen Gesichtspunkt, vom Gemeinwohl, vom Verantwortungsbewußtsein der Glieder und von der Autorität her, das Subsidiaritätsprinzip als Grundsatz der Reserve der Hilfeleistung in Ehe und Familie nur sehr schwach sichtbar, wenngleich es gewissermaßen „latent“ vorhanden ist, insofern alle Hilfe stets nur im Dienste der persönlichen Verantwortung und damit auch der sittlichen Vollendung aller stehen darf.

Der Staat. — Anders, bedeutend anders, sieht es im Staatsleben aus. Wenngleich natürlich auch hier das Gemeinwohl seinen Wesenscharakter nicht verlieren darf, d. h. das gemeinsame, innere, nicht zuletzt auch sittliche Wohl aller miteinschließen muß, so daß das Ganze im Grunde mitverantwortlich ist für das (auch sittliche) Wohlergehen des einzelnen, so ist doch der Weg von der staatlichen Gemeinschaft zum einzelnen nicht so direkt und unmittelbar. Denn der einzelne steht zunächst doch immer in kleineren Gemeinschaften (Ehe, Familie, freie Verbände wie Berufsgemeinschaften). Der Staat umgreift also ein weitverzweigtes Ordnungsgefüge von Gesellschaften. Es ist demnach schon vom Gemeinwohl des Staates her klar, daß die Hilfeleistung des Staates nicht vorgreifen und so das Innenleben der

kleineren Gemeinschaften stören darf. So ergibt sich die in *Quadragesimo Anno* ausgesprochene Forderung, daß die soziale Ordnung zwischen Individuum und Staat in ihrer Vielgegliedertheit bewahrt oder, wo sie zerrissen wurde, wiederhergestellt werde.

Allerdings steht diese Forderung so lange auf unsicherem Boden, als man noch den Nachweis schuldig bleibt, daß die vielgestaltete Vergesellschaftung zwischen Individuum und Staat, also die eigentliche *soziale und damit unpolitische* — wenngleich vom Staat nicht loszulösende — *Ordnung ein naturrechtliches Postulat* ist.

Daß der Mensch ein soziales Wesen ist, besagt sicherlich, daß er zu guter Letzt ein *politisches* Wesen darstellt. Dennoch wäre es verfehlt, sozial gleich politisch zu setzen. Die Unterscheidung zwischen politisch und sozial ist allerdings nicht so einfach. Sie wird nicht a priori bewiesen, sondern nur aufgewiesen und zwar aus der Erkenntnis, daß der Mensch aufgrund seiner Zweigeschlechtlichkeit zunächst ein *animal conjugale* und *familiale* ist¹⁴. So ist der Mensch — als Mann und Frau existierend — zunächst auf die kleine Gemeinschaft angelegt und steigt von ihr in reicher sozialer Stufung zur umfassenden, letztlich abgerundeten Gesellschaft, dem Staate, auf.

Das Gemeinwohl des Staates, das ein gemeinsames Wohl nicht nur einzelner Individuen, sondern auch und vor allem autonomer Gesellschaften darstellt, verlangt somit vom Staat eine Hilfeleistung, welche die intermediären Gesellschaften des sogenannten „sozialen Raumes“ fördert.

Wir stellen also vom Gemeinwohl des Staates her eine ganz eigene Prägung des Subsidiaritätsprinzips als eines Gesetzes der „Reserve“ fest: nur so Hilfe zu leisten, daß die Eigentätigkeit der „Zwischengesellschaften“ nicht erdrückt, sondern gestützt wird.

Wie steht es nun um das *Verantwortungsbewußtsein der Glieder des Staates für das Gemeinwohl des Ganzen?*

Diese Frage zu beantworten, bedarf es eines Blickes in die weltanschauliche Zerrissenheit der heutigen Gesellschaft. Gemeinsame Verantwortung gibt es nur dort, wo man bei allen Gesellschaftsgliedern eine gemeinsame Idee im Sinne einer ideologischen Wertung des Gesamtwohles voraussetzen darf. Diese ideologische Wertung des

¹⁴ Vgl. ALBERT ZIEGLER, Das natürliche Entscheidungsrecht des Mannes in Ehe und Familie. Sammlung Politeia Bd. XI, Heidelberg 1957.

Gemeinwohles hängt ihrerseits wesentlich zusammen mit der Grund-
auffassung vom Wesen und Ziel des Menschen. Denn nur soweit
finden sich die Menschen noch zu gemeinsamer Meisterung der per-
sönlichen Lebensaufgaben zusammen, als sie überhaupt noch eine
gemeinsame persönliche Lebensaufgabe erkennen und anerkennen.
Nachdem aber das christliche Welt- und Menschenbild in den Rang
einer privaten „Meinung“ herabgesunken ist, kann man einen tief in
die letzten persönlichen Werte des Menschen eingreifenden Zu-
sammenhang der im Staat geeinten Menschen nicht mehr erwarten.
So muß sich der Staat wohl oder übel weitgehend damit zufrieden geben,
einem jeden zu helfen, daß er „nach seiner Façon selig“ werden kann.
Mit andern Worten: die typisch vom Individualismus beeinflussten
subjektiven Rechte werden vordringlich, um nicht dem einzelnen den
freien Aufstieg zum vollendeten Menschen zu verbauen. Auch der
Christ — und gerade er — möchte seine persönliche Weltanschauung
nicht einer falsch verstandenen Kollektividee überantworten.

Es ist darum leicht einzusehen, daß das an sich durch absolute
ethische Werte begrenzte Motto „soviel Freiheit wie möglich, soviel
Autorität wie notwendig“ einen ganz eigenen, individualistisch an-
mutenden Klang bekommt. Wir werden auf diese Gedanken in der
Rechtsphilosophie (Teil II der Sozialethik) bei der Behandlung der
modernen Fassung der Menschenrechte nochmals zurückkommen. Im
Hinblick auf die weltanschauliche, somit in die letzten Lebensfragen
vorstoßende Zerklüftung der heutigen Gesellschaft versteht man
darum eine gewisse Furcht des Individuums vor dem Mitmenschen
und somit vor dem Ganzen der Gesellschaft. Man kann darum dem
Wort Hobbes' „homo homini lupus“ nicht jeden Wahrheitsgehalt
abstreiten.

**Von der konkreten Betrachtung der im heutigen Staat geeinten
Menschen her erfährt darum das Subsidiaritätsprinzip als Grund-
gesetz der Reserve bezüglich der gesellschaftlichen Intervention
eine ungeahnte Verschärfung.**

Noch stärker wird die Reserve unterstrichen durch die Tatsache,
daß es auch keinen *Autoritätsträger* mehr gibt, welcher der Staats-
gemeinschaft die Sorge um die wahre, durch die menschliche Natur
vorgezeichnete, gemeinsame Lebensaufgabe garantieren würde. Wäh-
rend eine christliche Gesellschaft in der gläubigen Überzeugung und
in der christlich vorgelebten sittlichen Haltung der Autoritätsperson

eine verlässliche Gewähr sah, daß alle rechtlichen Eingriffe vonseiten der Gewalt die von Gott gesetzten Grenzen nicht überschreiten würden, ist mit dem Schwinden des gemeinsamen Menschen- und Weltbildes auch dieses unerschütterliche Vertrauen in die staatliche Autorität zerschmolzen.

Dabei ist zu bedenken, daß es ohnehin beim Staat keinen natürlichen Träger der Autorität gibt wie etwa in der Familie. Bereits von dieser *grundsätzlichen* Überlegung her ist also eine Streuung der Kompetenzen zu befürworten, soweit die sittliche Reife der Gesellschaftsglieder sie zuläßt.

Im Hinblick darauf, daß es keinen natürlichen Träger der Autorität im Staate gibt, und mit Rücksicht auf die konkrete Tatsache, daß heute jede unkritische Begünstigung der staatlichen Autorität die Gefahr des Mißbrauches der Gewalt erhöht, wird das Gebot der Nur-Subsidiarität aller staatlichen Eingriffe in das Gesellschaftsganze noch unterstrichen.

Antwort auf die gestellten Fragen

Damit müßten eigentlich die eingangs gestellten „ungelösten Fragen im Subsidiaritätsprinzip“ beantwortet werden können.

1. *Zur Frage der privatisierten Zone des Menschen.* — Grundsätzlich ist der ganze Mensch sozial gebunden. Aus diesem Grunde hat *Thomas von Aquin*, wie wir gesehen haben, dem Gemeinwohl eine solch übergeordnete Stellung zugewiesen. Damit ist aber noch nicht ausgemacht, daß in der Erfüllung dieser Aufgabe die Initiative bei der Gesellschaft beginnt. Diese liegt vielmehr bei den einzelnen, soweit sie dazu überhaupt imstande sind. Dies verlangt die sittliche Natur des Menschen. In diesem Sinne ist das Subsidiaritätsprinzip als allgemeines, immer geltendes Grundgesetz, das die Verwirklichung der sozialen Handlung regeln soll, zu verstehen. Da die persönliche Verantwortung in den Dienst des Gemeinwohls gestellt werden muß, kann ihre Befürwortung nicht mit individualistischer Verengung der Gemeinwohlidee verwechselt werden.

In jenen Gesellschaften nun, in welchen von den Gliedern ein großmütiger Einsatz für das Gemeinwohl nicht mehr erwartet werden kann, ergibt sich von selbst eine gewisse vordringliche Begünstigung

des Privaten, weil sonst die distributive Gerechtigkeit nicht gewahrt würde. Gerade um des Gemeinwohles willen ist sehr oft eine scheinbare Überbetonung des Privaten gefordert. Wir werden (Teil IV der Sozialethik) sehen, daß die Privateigentumsordnung, gemäß welcher ein jeder zunächst für seine eigenen materiellen Belange sorgen soll, nicht etwa einem Individualismus, sondern vielmehr der Gemeinwohlförderung entspringt, die „müden Schmarotzer“ ans Arbeiten zu bringen.

2. *Zur Frage der größtmöglichen Freiheit.* — Die Verteidigung der größtmöglichen Freiheit steht nach dem Gesagten ganz im Rahmen des an objektiven, absoluten Normen gemessenen Gemeinwohls. Solange durch die freie Entfaltung eines jeden einzelnen das Gemeinwohl gewahrt wird, hat die freie Initiative vor allen gesellschaftlichen Eingriffen den Vorzug. Dies Gesetz gilt für alle Gesellschaften und für alle Zeiten, weil es aus der Natur des Menschen folgt.

In einer Gesellschaft, in welcher über die objektiven Normen keine gemeinsame Konzeption herrscht, vergrößert sich notwendigerweise der Kreis der Kompetenz der einzelnen Freiheit. Natürlich sind Normen immer notwendig. Sonst wäre kein Zusammenleben möglich und gäbe es kein Recht. Diese Normen werden aber in einer weltanschaulich zerklüfteten Gesellschaft nach dem soziologischen Befund festgestellt, also letztlich der freien Meinungsbildung der Gesellschaftsglieder entnommen. Wir werden auf diesen Gedanken in der Rechtsphilosophie (soziologisches Naturrecht) wieder zurückkommen.

3. *Die Frage nach der Autorität.* — Mit dem Subsidiaritätsprinzip wird die Autorität nicht außer Kurs gesetzt. So sehr man die Freiheit der einzelnen Individuen auch verteidigen mag und in dem heutigen Staat mit stärkerem Nachdruck auch verteidigen muß, so bleibt die Autorität das, was sie wesentlich ist: *Garant* der Verwirklichung des gemeinsamen Wohls. Das Subsidiaritätsprinzip tastet die Autorität nicht an, es gibt lediglich einen Richtweiser für die *Anwendung* der Autorität, für das Maß der autoritativen Eingriffe oder Vorgriffe.

4. *Rangfolge oder Zeitfolge?* — Die freie Initiative, die Selbstverantwortung und Eigenverfügung, die vom Subsidiaritätsprinzip grundsätzlich begünstigt oder verlangt und im Hinblick auf den Staat, vor

allem den heutigen Staat, mit besonderem Nachdruck gefordert wird, besagt nicht, daß die gesellschaftliche Intervention unbedingt zeitlich nach der Eigenleistung stehen müsse. Man kann z. B. nicht behaupten, um des Subsidiaritätsprinzips willen müsse jeder Mensch zuerst seine privaten Quellen erschöpfen, erst dann könne er einen Anspruch auf gesellschaftliche Hilfe äußern. Die gesellschaftliche Hilfe kann zeitlich sehr wohl vor der privaten Eigenhilfe stehen. Dies trifft z. B. für die Altersversicherung zu, die heute wegen der Unsicherheit der privaten Vermögen zuerst — wenigstens in primitivem Umfang — kollektiv gewährleistet werden muß. Intentional, d. h. in der Absicht muß aber die gesellschaftliche Hilfe stets so gestaltet werden, daß sie den Anreiz zu persönlicher Verantwortung und Eigenleistung weckt. In der Rang- oder Wertfolge steht also die Privatinitiative auf alle Fälle vor der gesellschaftlichen Hilfe. Sehr oft allerdings beweist der einzelne den Willen zur persönlichen Eigenleistung nur, wenn die gesellschaftliche Hilfe zeitlich nachfolgt. Ob nun die öffentliche Krankenkasse in sogenannten Bagatellfällen die Eigenleistung verlangen und nur in größeren oder ernsteren Krankheitsfällen in Tätigkeit treten oder ob sie von vornherein jede körperliche Unpäßlichkeit umsorgen solle, ist der klugen Abwägung des Sozialpolitikers überlassen. Die einen sagen, daß die Menschen, wenn sie Bagatellfälle selbst bestreiten müßten, eben aus Sparwillen nicht zum Arzt gingen und keine Medizin kauften und so die Bekämpfung schwerer Krankheiten verhinderten. Die Gesellschaft müsse darum präventiv der Eigenleistung des einzelnen vorgreifen. Die andern behaupten, daß die Übernahme von Bagatellfällen durch die öffentliche Krankenkasse die sozialen Hilfsmittel zugunsten einer üblen Versorgungssucht verschleudere.

Vordringlich ist immer die Forderung des Subsidiaritätsprinzips, daß die Absicht aller gesellschaftlichen Hilfe auf die Stützung oder Weckung und nicht auf den Ersatz der persönlichen Verantwortung abziele. In diesem Sinne sind die Gesellschaftsglieder zu erziehen. Wo de facto diese Erziehung aussichtslos erscheint, da hilft auch ein kollektives System nichts mehr, da es die menschliche Gesellschaft zu guter Letzt nur zugrunde richtet.

ZEHNTES KAPITEL

DIE SOZIALE FRAGE

§ 1. Das Wesen der sozialen Frage

I. Die Definition der sozialen Frage

In einem systematischen Traktat über die soziale Frage, in welchem es um eine zeitlich unbegrenzte Bestimmung des Problems geht, kann man nicht von einer historisch bedingten Fassung des Begriffes ausgehen. Es wäre z. B. verhängnisvoll irreführend, wollte man die soziale Frage mit der Arbeiterfrage identifizieren. Zur Zeit der aufkommenden Industrie mag diese Vorstellung ihre Berechtigung gehabt haben. Die Anschauung, wonach die soziale Frage sich mit der Arbeiterfrage deckt, faßt nur eine Gruppe von Menschen und auch bezüglich dieser nur einen Gesichtspunkt, nämlich Lohn und Beschäftigung, ins Auge.

Folgende Momente sind in einer systematischen Begriffsbestimmung der sozialen Frage zu berücksichtigen:

1. Es muß sich um eine *Störung* im Gesellschaftskörper handeln.
2. Durch diese Störung muß eine oder müssen mehrere *Gruppen* des Gesellschaftsganzen benachteiligt sein. Die Erscheinung, daß das eine oder andere Individuum in Armut oder sittlicher Entartung lebt, beschwört noch keine soziale Frage herauf, denn in der sozialen Frage geht es immer um eine Störung der Ordnung überhaupt.
3. Der *Maßstab*, gemäß welchem eine Störung im Sozialgefüge als soziale Frage bezeichnet werden kann und muß, ist das naturrechtlich für die *hic et nunc* gegebene Situation vorgezeichnete *Sozialgerechte*. Es kann sich also bei der sozialen Frage nicht nur darum handeln, eine augenblickliche gesellschaftliche Situation mit dem Gemeinwohl als letztem Ziel aller gesellschaftlichen Unternehmungen zu vergleichen. Das Gemeinwohl als Ziel bleibt immer unerreicht. Vom Gemeinwohl her würde man also stets in der sozialen Frage leben. Gewiß

stehen wir tatsächlich immer vor einer sozialen Frage, aber nicht deswegen, weil wir uns ununterbrochen und stetig in der Entwicklung befinden, sondern aus dem Grunde, weil wir das Sozialgerechte nie ganz verwirklichen. Der unmittelbare Richtweiser ist also das Sozialgerechte, das seinerseits naturgemäß nach dem Gemeinwohl orientiert ist.

Die soziale Frage ist demnach die Frage oder das Suchen nach den Ursachen jener Störungen, welche die Verwirklichung des Sozialgerechten im Gesellschaftsganzen verhindern, und nach den Mitteln, diese Ursachen zu beseitigen.

In der Erkenntnis der sozialen Frage bewährt der Sozialethiker seine Stärke. Zwar bedeutet die reine Feststellung der sozialen Wirklichkeit ein durch soziologische Methode erzielt Resultat. Die Erfahrungstatsachen müssen aber in Kontakt gebracht werden mit der letztmöglich konkreten Fassung des sozialetischen Solls. Diese Ermittlung der sozialen Diagnose, also die Beurteilung der konkreten abnormen sozialen Situation an Hand des naturrechtlich geforderten Sozialgerechten nennt man *Sozialkritik*.

II. Die Erscheinungsformen der sozialen Frage

Da wir keine Geschichte, sondern eine Systematik der sozialen Frage anstreben, geht es darum, die verschiedenen möglichen Formen, in welchen die soziale Frage auftauchen kann, zu ermitteln. Hierbei kommen zwei Gesichtspunkte in Betracht:

1. die inhaltliche Bestimmung der Störung, d. h. das Objekt, auf welches sich die soziale Unordnung bezieht,
2. die von der Störung befallene Gruppe, d. h. der Personenkreis.

Unter dem *ersten* Gesichtspunkt unterscheidet man die soziale Frage entsprechend den verschiedenen gesellschaftlichen Kooperationen. Anders sieht die Störung auf wirtschaftlichem, anders auf kulturellem Gebiete aus.

Unter dem *zweiten* Gesichtspunkt erfaßt man mehr die Ausdehnung der Störung: Klassen oder Gesellschaftsschichten (auch die Kasten), einzelne Gesellschaften (z. B. Familie, Berufsverbände), Völker, Rassen.

Diese beiden Gesichtspunkte, die miteinander innig verbunden sind, zugrundeliegend und miteinander verknüpfend, gelangt man etwa zur folgenden, nur mit einigen Beispielen belegten Übersicht der sozialen Frage:

1. Die soziale Frage auf dem Gebiet der Güterversorgung (wirtschaftliche Ordnung) :

a) In der Produktion: Die für den abhängig Erwerbenden, wie den Arbeiter und Angestellten, oft unwürdige Stellung im Betrieb durch den übertriebenen „Herr-im-Hause-Standpunkt“ des Unternehmers (dagegen wehrt sich die Arbeiterklasse durch ihren Anspruch auf Mitbestimmung). Die Zurückdrängung des selbständigen Mittelstandes, einschließlich der Bauern, durch die Großbetriebe usw.

b) In der Verteilung: Die Lohnfrage des Arbeiters (im Verlauf der Geschichte als die soziale Frage schlechthin bezeichnet), die Honorierung der freien Berufe, die Verarmung und der tiefe Lebensstandard des Bauern, Bevölkerungsproblem, Ein- und Auswanderung auf internationaler Ebene, die Unterwanderung (Eindringen fremder Schichten in bisher einheitlich bevölkerte Gebiete) unter dem Gesichtspunkt der Verteilung des Sozialproduktes usw.

2. Die soziale Frage auf kulturell-geistigem Gebiet (soziale Ordnung im strengen Sinne) :

a) Soziologisch-kulturell: Vermassung durch die Technik, Zerrissenheit der Gesellschaft in Klassen, Unterbewertung bestimmter Rassen und Völker, Minderheitenproblem, Bevölkerungsproblem vom soziologischen Gesichtspunkt aus usw.

b) Sittlich: Sittliche Entartung, die sich namentlich in der Zerrüttung von Ehe und Familie auswirkt, Problem der Jugendkriminalität, Erscheinung der sogenannten „Halbstarken“ usw.

c) Weltanschaulich: Weltanschauliche Zerklüftung, sofern diese sich irgendwie soziologisch bemerkbar macht: Liberalismus, Kommunismus als weltanschauliche Sozialfaktoren, Konfessionenproblem usw.

3. Die soziale Frage auf politischem Gebiet (politische Ordnung) :

Für gewöhnlich wird die politische Ordnung als Ordnung der Machtverteilung nicht zur sozialen Frage gerechnet. Der Begriff der sozialen Frage muß aber ebenfalls auf dieses Gebiet ausgedehnt

werden. Folgende Mißstände und Probleme kennzeichnen die soziale Frage auf diesem Sektor: Unterdrückung der freien Meinungsäußerung (Pressefreiheit), Ungerechtigkeiten im Wahlsystem, Parteiwesen, das die Staatsautorität außer Funktion setzt, Frage der Selbstbestimmung der Nationen (Kolonialwesen) usw.

§ 2. Die Ursachen der sozialen Frage

Die individualethischen Ursachen der sozialen Frage

Mit der Untersuchung der Ursachen der sozialen Frage bewegt sich der Sozialethiker zum Teil in die Individualethik hinein, nämlich dort, wo die sozialen Schäden rein sittlicher Dekadenz, d. h. sündhafter Neigung entstammen. Die Schuld ist, wie bereits dargestellt, immer individuell verantwortetes Tun. Das Absinken der Steuermoral z. B. kann eventuell einzig daraus erklärt werden, daß viele einzelne Individuen aus Verschwendungs- und Vergnügungssucht dem Staat soviel wie nur möglich entziehen, ohne daß sie dabei aus irgendeiner sozialen Ideologie handeln würden. In diesem Falle wäre die Ursache des Zerfalls nicht eigentlich sozialer Natur, sondern vielmehr die vielfältig auftretende individuelle Sünde.

Dem Sozialethiker obläge dabei einzig die Nachforschung, ob nicht vielleicht doch auch soziale Maßnahmen nötig wären, um die Bemühungen des Individualethikers zu unterstützen, etwa in Form von rechtlichen Institutionen (Strafandrohungen, Steuerprämien).

Zu den individualethischen Ursachen der sozialen Frage gehört auch die Erbsünde. Sie ist im Grunde die tiefste Wurzel aller Übel, so auch der sozialen. Obwohl allgemein, weil der menschlichen *Natur* anhaftend, bedeutet sie zunächst ein individualethisches Phänomen, da sie das Erkennen und Handeln der einzelnen Person bestimmt. Wir haben (Kap. 2) gesehen, daß die Gemeinsamkeit einer Wirklichkeit noch nicht das Soziale als solches ausmacht, sonst wäre die Rassenzugehörigkeit bereits etwas Soziales.

Von der Erbsünde zu sprechen, steht an sich dem Philosophen nicht zu. Wir bedienen uns dennoch dieses theologischen Begriffes, weil er gemäß christlicher Weltanschauung am trefflichsten die allgemeine sittliche Schwäche der menschlichen Natur zu kennzeichnen imstande ist.

Selbstverständlich wird der Sozialethiker in seinen typisch sozialen Abwehrmaßnahmen gerade auch solcher gemeinsamer individual-ethischer Abnormitäten Rechnung tragen müssen. Die Bestimmung des „Sozialsystems“ (vgl. unten, bes. Kap. 11) hat nicht zuletzt auch im Hinblick auf diese allgemeine Naturschwäche, die durch die Erbsünde erzeugt wurde, zu erfolgen.

Die sozialetischen Ursachen der sozialen Frage

Wie wir (Kap. 2) gesehen haben, ist als sozialetisch jener Inhalt zu bezeichnen, der mehreren Menschen zu gemeinsamer Verwirklichung aufgetragen ist. Um also die sozialetischen Ursachen von Krankheitserscheinungen am Gesellschaftskörper zu ermitteln, braucht man nur die in einer Gesellschaft geltenden Normen des Gemeinschaftslebens zu untersuchen. Diese Normen offenbaren sich 1. in den gegebenen Institutionen, 2. in der Ideologie, die diesen Institutionen zugrunde liegt oder sonstwie die Entwicklung des gesellschaftlichen Lebens beherrscht.

Unter *Institutionen* versteht man die organisierten Maßnahmen zur Verwirklichung des Gemeinwohls oder eines Ausschnittes des Gemeinwohls. Diese können sehr verschieden sein. Darunter fallen alle wirtschaftlichen, sozialen und politischen Regelungen. Wenn man den Begriff „rechtlich“ nicht auf das positive, von der Staatsautorität erlassene Gesetz einengt, sondern grundsätzlich auch die freien Vereinbarungen und Vergesellschaftungen miteinbegreift, dann kann man die Institutionen kurz auch definieren: die rechtlichen Maßnahmen zur Erreichung des Sozialzweckes.

Institutionen braucht es immer in einer Gesellschaft. Die soziale Frage stellt sich aber auf diesem Gebiete dann, wenn die vorhandenen Institutionen dem Sozialzweck nicht genügen, sei es, daß sie grundsätzlich falsch, sei es, daß sie überholt sind. Überholt können Institutionen sein, weil sie den konkreten sachlichen Anforderungen nicht mehr entsprechen oder Anlaß zu weitgehendem Mißbrauch bieten. Die Institution des Privateigentums in Form der völlig freien unternehmerischen Verfügung über Produktionsmittel im Sinne des unbeschränkten „Herr-im-Hause-Standpunktes“ war vielleicht zu Beginn des Industrialismus ein guter Motor des wirtschaftlichen

Aufschwunges. Andererseits aber hat diese Form doch zu Unmenschlichkeiten geführt, die frühzeitiger, als es geschehen ist, hätten abgeriegelt werden müssen.

Die geistigen Wurzeln der Institutionen sind die sozialen *Ideologien*. Unter sozialer Ideologie versteht man die Vorstellung von Normen oder Gesetzen, gemäß welchen das gesellschaftliche Leben gestaltet werden muß oder sich de facto entwickelt. Für *Karl Marx* gab es keine vorgeordnete Ideologie, die als Normenwelt vor dem gesellschaftlichen, vorab dem wirtschaftlichen Handeln stände. Ihm war vielmehr die Ideologie, d. h. die Konzeption über das gesellschaftliche Leben, eine Wirkung, welche durch die wirtschaftlichen Produktionsformen in den Menschen ausgelöst wird. Immerhin hatte auch er eine soziale Ideologie, eben die des Materialismus. Daß die geistigen Denkformen zu einem gewissen Teil aus dem Kampf mit den materiellen Daseinsbedingungen gebildet werden, streitet kein Hellsichtiger ab. Andererseits ist es jedoch unleugbar, daß die Ideologien überwiegend sich *vor* dem wirtschaftlichen Geschehen, also unabhängig von den wirtschaftlichen Produktionskräften bilden.

Abgesehen von den materialistischen Ideologien, wonach das Gesellschaftsleben keine übergeordnete Idee als Soll kennt, sondern einfach aufgrund naturhafter Gesetzmäßigkeiten geformt wird, bedeutet jede soziale Ideologie zunächst eine Vorstellung vom *Gemeinwohl*, das es zu verwirklichen gilt, dann in logischer Folge die Konzeption eines *Sozialsystems*, d. h. leitender Gesellschaftsideen, die bestimmte Institutionen (vor allem eine bestimmte Wirtschaftsform) fordern.

Für die soziale Frage von unmittelbarer Bedeutung ist naturgemäß das Sozialsystem, weil dieses die ideologische Brücke bildet zwischen der Idee des Gemeinwohls als obersten Zieles und der konkreten Wirklichkeit, die es zu meistern gilt. Das Sozialsystem prägt die bestehende gesellschaftliche Ordnung (vgl. Kap. 11).

§ 3. Die Mittel zur Lösung der sozialen Frage

Umgestaltung des Geistes der Menschen und Neuformung der Institutionen

Nach sorgsamer Ermittlung der Tatbestände und Ursachen der sozialen Übel durch die Sozialkritik sind auf allen Ebenen des sozialen Geschehens die entsprechenden Heilmittel anzuwenden. Da das soziale Leben nichts anderes sein soll als das nach den naturgegebenen Normen gestaltete und organisierte Zusammenwirken der Menschen, sind zur Lösung der sozialen Frage zwei Wirkungen zu erzielen:

1. Umgestaltung des Geistes der Menschen durch sittliche Besserung und Neuorientierung im Sozialdenken, 2. Neuformung der Organisation, d. h. der Institutionen.

Der Unterschied zwischen beiden Formen der Abhilfe und Heilmittel kann — mit einigem Vorbehalt — verdeutlicht werden durch die Unterscheidung in „individualethische“ und „sozialethische“ Wirkungsweise. Die Sitten werden wirksam nur durch Umkehr der vielen einzelnen Gesellschaftsglieder gebessert. Das Gleiche gilt auch bezüglich der Ideologie. Die Ideologie ist zwar inhaltlich ein sozial-ethisches Objekt. Sofern sie aber als persönliche Überzeugung bezüglich eines Sachverhaltes aufgefaßt wird, bedeutet sie ein psychologisches Phänomen, auf das man nur durch individualethisch gerichtetes Zureden einwirken kann. Die Umgestaltung des Geistes ist somit Aufgabe nicht eigentlich der Sozialethik, sondern der Individualethik (nicht zuletzt auch der Pastoral), die sich ihrerseits natürlich der Sozialpädagogik bedient.

Die typisch sozialethische Wirkweise ist die Einflußnahme auf die *Organisation*. Damit ist keineswegs das Sozialethische als etwas Äußeres gekennzeichnet. Es war ausreichend davon die Rede (Kap. 6), daß das Sozialethische auch den geistigen Bereich der Menschen einschließt, aber eben unter dem Gesichtspunkt des gegenseitigen Verbunden- und damit irgendwie Organisiertseins. Im Bereich der organisierten Handlungen spielen nun die *Institutionen*, die eigentlich äußeren Unternehmungen, eine besondere Rolle: die Verfassung der Wirtschaft, die kulturellen Verbände, die staatlichen und auch freien Unternehmungen zur Linderung von Notzuständen (Fürsorge, Wohlfahrtspflege) usw. Selbstverständlich handelt es sich bei der institutionellen Reform auch um jene organisierten, also rechtlichen

Maßnahmen, welche auf die geistige Erneuerung abzielen (Verbot von Schund und Schmutz zum Schutz der Jugend, Unternehmungen zu Gunsten der Erwachsenenbildung usw.).

Gesellschaftspolitik, Sozialreform, Sozialpolitik

Entsprechend dem *Ausmaß* des heilenden Eingriffes in den Gesellschaftskörper unterscheidet man Sozialreform und Sozialpolitik. Beide stehen im Dienst der Gesellschaftspolitik.

Die *Gesellschaftspolitik* steht nicht unmittelbar in Beziehung mit der sozialen Frage. Sie bedeutet nichts anderes als die stetige, geplante Verwirklichung des Sozialgerechten. Einzig durch die absolute Norm des Gemeinwohls bestimmt, ist sie jene Handlung, die dem Gesellschaftskörper als Ganzem aufgetragen ist. Gesellschaftspolitik gäbe es also auch in einer Gesellschaft, die keine Schwächen oder Mängel kennen würde.

Sobald sich soziale Mißbildungen und Krankheiten bemerkbar machen, fordert die Gesellschaftspolitik die Maßnahmen der Sozialreform oder der Sozialpolitik. Unter *Sozialreform* versteht man grundsätzliche Eingriffe in die Wirtschafts- oder Gesellschaftsstruktur (z. B. Ablösung des Zunftwesens, des „Laissez-faire“ usw.). Die *Sozialpolitik* dagegen steuert den Auswüchsen, die sich aus einem gegebenen und weiterhin zu belassenden Sozial- (oder Wirtschafts-) System herausgebildet haben.

Während die Sozialreform wie die Gesellschaftspolitik grundsätzlich Aufgabe des ganzen Gesellschaftskörpers, nicht also zuerst der staatlichen Autorität sind, steht die Sozialpolitik dem Staate zu. Allerdings ist auch hier das Subsidiaritätsprinzip zu beachten. Der Staat soll sich weitgehend der freien Kräfte bedienen. Es wäre z. B. verkehrt, wollte der Staat die Einrichtungen der Jugendhilfe in seine Hand nehmen, bevor er die freien Verbände dazu angeregt und unterstützt hat.

Selbstverständlich ist in letzter Instanz dem Staate auch auf dem Gebiete der Sozialreform die Zuständigkeit nicht abzustreiten. Da aber die Sozialreform — wenigstens für gewöhnlich — in organischer Entwicklung und nicht in revolutionärem Machtvollzug zu geschehen hat, wird sie in erster Linie von den Kräften des Sozialkörpers verwirklicht. Gerade die Sozialreform stellt darum große Anforder-

rungen an den Gesinnungswandel der Gesellschaftsglieder. Dieser Gesinnungswandel umfaßt aber nicht nur die Sittenbesserung, sondern auch die Umstellung im Sozialdenken.

Es sei noch erwähnt, daß der Begriff der Sozialreform sich sowohl in der wirtschaftlichen und sozialen, als auch in der politischen Ordnung verwirklicht. Man kann also die Sozialreform einteilen in Wirtschaftsreform, Sozialreform im strengen Sinne und politische Reform. Ähnliches gilt übrigens auch von dem allgemein gefaßten Begriff der Sozialpolitik. Wir kommen darauf in den einzelnen Traktaten zu sprechen (Teil III und IV der Sozialethik).

Fürsorge und Wohlfahrtspflege

Zu den organisatorischen Maßnahmen zur Behebung der sozialen Frage gehören auch Fürsorge und Wohlfahrtspflege. Zum Teil werden sie von der Sozialpolitik (unter Umständen sogar von der Sozialreform) angeregt, zum Teil treten sie ergänzend und zusätzlich in Tätigkeit. Die beiden werden unter dem Begriff der „organisierten Liebestätigkeit“ zusammengefaßt.

Über den Unterschied zwischen Fürsorge und Wohlfahrtspflege ist viel gestritten worden¹. Der wesentliche Unterschied besteht darin, daß die Fürsorge sich dem *einzelnen* widmet, während die Wohlfahrtspflege den Rahmen weiter spannt und im Hinblick auf zu befürchtende Notstände allgemein die Mittel *vorbereitet*, die die Fürsorge wirksam ermöglichen sollen. Die Wohlfahrtspflege ist also die umfassendere Organisation der Fürsorge.

Beide, sowohl Fürsorge wie Wohlfahrtspflege, werden eingeteilt in freie und öffentlich-rechtliche. Seitdem der Staat sich mit Fürsorge und Wohlfahrtspflege abgibt, besteht der Kampf um die Abgrenzung der Zuständigkeiten (vgl. weiteres in Teil III der Sozialethik).

Die freie Liebestätigkeit

Wie es niemals möglich sein wird, ein Sozialsystem zu erfinden, in welchem die Sozialpolitik überflüssig würde, und wie immer noch zusätzlich zur Sozialpolitik die organisierte Liebestätigkeit in freier

¹ Vgl. JOHANNES BAPTIST RÖSLER, Der naturgerechte Aufbau der freien und staatlichen Hilfeleistung. Sammlung Politeia Bd. VII., Heidelberg 1954.

Fürsorge und freier Wohlfahrtspflege unentbehrlich ist, so ist trotz aller Organisationen die unmittelbare freie Liebestätigkeit von Mensch zu Mensch eine unabweisliche Notwendigkeit zur Behebung der sozialen Frage. Ja, man muß sogar sagen, daß in einer gesunden Gesellschaft die Lösung der sozialen Frage mit der gegenseitigen, solidarischen Hilfeleistung beginnt. Dies verlangt das Subsidiaritätsprinzip. Damit ist keineswegs gesagt, daß stets nur die Gutmütigen für die Schäden im Sozialleben einzustehen hätten. Umfangreichere Mißverhältnisse bedürfen sozialpolitischer oder gar sozialreformatorischer Maßnahmen. Da aber die menschliche Unzulänglichkeit (der Theologe würde sagen: die Erbsünde) niemals aus der zeitlichen Welt zu schaffen ist, bleibt stets ein Rest, und zwar ein nicht gering zu schätzender Rest an sozialen Übeln, der nur durch persönliche Hilfeleistung beseitigt werden kann. Um nicht einem erdrückenden Perfektionismus der Organisation zu erliegen, werden daher die Gesellschaftsglieder stets zuerst die unmittelbare, persönliche Liebestätigkeit üben und erst in dem Maße, als diese nicht ausreicht, zu organisatorischen Maßnahmen greifen. Diese Zurückhaltung gegenüber Kollektivunternehmungen hat nichts mit unklugem Abwarten zu tun. Man kann ganz gut vorbeugend Organisationen schaffen. Diese aber sind so auszurichten, daß sie in Wahrung des Subsidiaritätsprinzips stets nur Hilfsdienste leisten im Sinne der gegenseitigen, unmittelbaren Liebestätigkeit (weiteres hierüber in Teil III der Sozialethik).

ELFTES KAPITEL

DER PERSONALISMUS ALS AUSDRUCK
DER CHRISTLICHEN GESELLSCHAFTSLEHRE

**§ 1. Begriffliche Abgrenzung:
Gesellschaftslehre, Sozialsystem, Sozialprinzipien**

Notwendige Orientierung am Sachverhalt

Die Sozialethiker sind sich bezüglich der begrifflichen Abgrenzung von „Gesellschaftslehre“, „Sozialprinzipien“ und „Sozialsysteme“ nicht ganz einig, wengleich sie durchweg sachlich mehr oder weniger übereinkommen. Um Ordnung in die Definition zu bringen, bleibt nichts anderes übrig, als die von der Sache her möglichen Unterscheidungen aufzuzeigen und dann den Namen dem bestgeeigneten Inhalt zuzuteilen.

Eine ähnliche begriffliche „Operation“ haben wir in der Unterscheidung von Gesellschaftspolitik und Sozialpolitik vorgenommen (Kap. 10). Dem Namen nach besagen diese beiden Ausdrücke an sich dasselbe. Dennoch ließ sich von der Sache her ein nicht unbedeutender Unterschied aufweisen. Denn Gesellschaftspolitik hat zur Norm das absolut geltende Gemeinwohl, während sich die Sozialpolitik nach einer (wengleich mit Bezug auf das absolute Gemeinwohl) konkreter gefaßten Norm richtet, nämlich nach dem Sozialsystem. Auch die Sozialreform mußte vom Inhalt her von der Gesellschaftspolitik unterschieden werden, weil sie die Abstellung von Mißständen beabsichtigt, und zwar, im Unterschied von der Sozialpolitik, selbst unter Abänderung des Sozialsystems. So ergaben sich drei vom Objekt her verschiedene soziale Handlungen.

Ähnlich haben wir nun auch hier zu untersuchen, ob sich innerhalb des gesamten Bereiches der gesellschaftlichen Ethik noch verschiedene Sachbereiche unterscheiden lassen, denen man besondere Namen zuteilen kann.

Gesellschaftslehre

Gesellschaftslehre bedeutet Anschauung und Auffassung über Wesen und Zweck der Gesellschaft. Sie ist also identisch mit Sozialethik. Das deutsche Wort „Lehre“ ließe zwar auch die Bedeutung von „Sozialphilosophie“ oder „Sozialontologie“ zu. Da aber jede Sozialphilosophie und Sozialontologie in eine Sozialethik einmündet, darf man ohne Bedenken den Ausdruck „Gesellschaftslehre“ im Sinne der Sozialethik deuten. Im Ausdruck „*Sozialdoktrin*“ (franz. „doctrine sociale“) kommt der Wertcharakter der Gesellschaftslehre besser zum Ausdruck, da „Doktrin“ durchweg im Sinne einer auf die Praxis gerichteten Normenlehre gebraucht wird.

Der Begriff der Gesellschaftslehre umfaßt das weiteste Gebiet von allen in Frage stehenden Begriffen. Er beinhaltet all das, was an gesellschaftlichen Werten erkannt worden ist.

Sozialsystem

Innerhalb der Gesellschaftslehre stellt sich ein Grundwert heraus, der so überragend ist, daß er zum Ziel und Ausgangspunkt aller gesellschaftlichen Handlungen und Unternehmungen wird. Dieser Wert *charakterisiert* die Gesellschaftslehre. Er formt das *Sozialsystem*.

Am leichtesten ist dieser Sachverhalt in der wirtschaftlichen Ordnung greifbar. Eine Wirtschaft, die alles darauf einrichtet, die menschliche Person als selbstmächtiges und eigenständiges Rechtssubjekt zu fördern, muß notwendigerweise den freien Besitz und die freie Verfügung über materielle Güter, d. h. das Privateigentum, zum unmittelbaren Ausgangspunkt und Ziel aller wirtschaftlichen Unternehmungen machen. Natürlich ist Ziel der Wirtschaft ganz allgemein die bestmögliche Versorgung des ganzen Gesellschaftskörpers mit materiellen Gütern zur Erreichung des personalen Lebenszweckes aller Glieder. Wenn man aber dieses Ziel konkreter formulieren will im Sinne einer Gesellschaftsauffassung, die den einzelnen Menschen als eigenständiges Rechtssubjekt auch in wirtschaftlichen Dingen verteidigt, dann muß man sagen, das unmittelbare Ziel der Wirtschaftsgesellschaft sei eine möglichst breite und rationelle Streuung der materiellen Güter im Sinne des Privateigentums aller. Aus diesem Ziel ergibt sich die kapitalistische Wirtschaftsweise oder das kapi-

talistische Wirtschaftssystem. Denn eine Wirtschaft, welche den Menschen nicht nur als Versorgungs*objekt*, sondern auch als selbstmächtiges Versorgungs*subjekt* begreift, hat das Privateigentum nicht nur im Bereich des Konsums, sondern auch im Bereich der Produktion anzuerkennen. So ist also das Privateigentum Grundwert und Leitmotiv des kapitalistischen Wirtschaftssystems.

Das Sozialsystem bedeutet nichts anderes als eine Systematisierung sämtlicher Gesellschaftswerte um einen einzigen Wert, der zum Ziel und Ausgangspunkt der gesellschaftlichen Kooperation in der Praxis gemacht wird. Die Erstellung eines Sozialsystems geschieht also dadurch, daß man eine Gesellschaftslehre *auf den letzten praktischen Nenner* bringt durch Herausarbeitung des zentralen Wertes. Das Sozialsystem ist demnach „Ausdruck“ oder „Charakterisierung“ einer Gesellschaftslehre oder Gesellschaftsdoktrin.

In diesem Sinne ist der *Personalismus* das christliche Sozialsystem, Ausdruck und Charakteristikum der christlichen Gesellschaftslehre.

Zum Begriff des Sozialsystems gehört wesentlich, daß der Grundwert der Gesellschaftslehre logisch durch alle Abstraktionsgrade bis hinab zur letzten praktischen Forderung durchgeführt wird. Dieser Gedanke ist gerade für das richtige Verständnis des Personalismus von ungeheurer Tragweite. Zu allen Zeiten wurde von den christlichen Sozialethikern die menschliche Person als das Zentrum des Gemeinwohls und somit als Grundanliegen der gesellschaftlichen Tätigkeit angesehen. Nicht immer aber wurde die Selbstbestimmung der menschlichen Person auf allen Gebieten des gesellschaftlichen Lebens (in der wirtschaftlichen, sozialen und politischen Ordnung) so ausgeprägt als Grundrecht des Zusammenseins gefordert, wie dies heute der Fall ist und sein muß. Man kann darum sagen, daß der Personalismus als Sozialsystem erst in moderner Zeit in konsequenter Weise durchdacht und durchstrukturiert worden ist. Wir werden (siehe unten) die logische Entwicklung der christlichen Gesellschaftslehre — angefangen von der allgemeinen ethischen Fassung des personalen Gemeinwohls bis zum individuellen und subjektiven Recht der sozialen und politischen Selbstbestimmung des einzelnen — in drei Etappen verfolgen. Es wird sich erneut zeigen, worauf bereits (Kap. 4) hingewiesen wurde, wie wichtig der logische Gedankengang ist, der von der „Urformulierung“ eines normativen Prinzips bis zu dessen letzter Ausgestaltung führt.

Sozialprinzipien

Die Durchführung und Verwirklichung des zentralen Wertes, den das Sozialsystem erarbeitet hat, vollzieht sich aufgrund von sog. *Sozialprinzipien*. Diese sind *Ordnungsgesetze, aufgrund deren das Spannungsverhältnis von Individuum und Gemeinschaft geregelt wird.*

Die Sozialprinzipien gehören in der Systematik der Sozialethik in den Traktat über den Aufbau der sozialen Handlungen (Kap. 9), während das Sozialsystem die letzte Zusammenfassung des Traktates über das Gemeinwohl (Kap. 6) darstellt. Es steht natürlich außer Zweifel, daß auch die Sozialprinzipien in letztem Entscheid sich aus dem Wesen der Gesellschaft und somit aus dem Gemeinwohl ergeben¹.

Die Zahl der Sozialprinzipien wird von den Autoren je verschieden angegeben. Wir brauchen uns darüber weiter nicht zu verbreiten, da die Sozialprinzipien, wie bereits erwähnt, mittelbar über das Sozialsystem in letztem Entscheid auf die Idee des Gemeinwohls zurückgeführt werden. Eine grundsätzliche Auseinandersetzung bezieht sich darum nicht auf die Sozialprinzipien, sondern auf die Idee vom Gemeinwohl, und zwar auf das Gemeinwohl, sofern es als Grundregel sozialer Handlungen bis zur Erstellung des Sozialsystems durchgedacht ist.

Ganz deutlich wird dieser enge Zusammenhang zwischen Sozialprinzip und Sozialsystem bei der solidarischen Gesellschaftsauffassung. Man spricht sowohl von „Solidaritätsprinzip“ wie von „Solidarismus“. Im ersten Falle handelt es sich um die Regelung der sozialen Wirkordnung, also um ein Sozialprinzip, im zweiten um die Kennzeichnung des zentralen Wertes der Gesellschaftsdoktrin, d. h. um ein Sozialsystem.

Der *Solidarismus* (als Sozialsystem) kommt sachlich mit dem Personalismus überein.

Das Solidaritäts*prinzip* ergibt sich ebenso wie das Subsidiaritätsprinzip aus dem Personalismus. Während das Subsidiaritätsprinzip das Verhältnis *des Ganzen zum einzelnen* oder den einzelnen Gruppen

¹ Wie eng die Sozialprinzipien mit diesem Wesensstück der Sozialethik zusammenhängen, hat G. ERMECKE (Wörterbuch der Politik, Heft 1, 2. Aufl., Freiburg i. Br. 1954, 47 f.) gezeigt, wo er mit dem Wesen der Gesellschaft als Ganzheit beginnt, um dann die verschiedenen „Strukturprinzipien“ (Eigenständigkeit, Gliedhaftigkeit, Solidarität, Subsidiarität) daraus abzuleiten.

betrachtet, wird durch das Solidaritätsprinzip vordringlich das *gegenseitige* Verhalten der Gesellschaftsglieder im Rahmen des Ganzen ausgedrückt.

§ 2. Die Wesensmerkmale des Personalismus, wie er heute verstanden wird

1. Der Personalismus, wie er heute durchweg vertreten und gelehrt wird, ist im tiefsten Grunde gekennzeichnet durch die *ontologische Sicht der Gesellschaft*. „Ontologisch“ steht hier im Unterschied zu „ethisch“. Die ontologische Betrachtung der Gesellschaft bestimmt, wie schon der Name sagt, den Seinscharakter des gesellschaftlichen Phänomens. Sie richtet also den Blick auf das statische Element. Die ethische Sicht dagegen geht auf das Soll, auf das, was zu tun ist, nicht nur auf das Sein, sondern auf das vollkommene Sein. Sie hält sich also an die dynamische Seite des Gesellschaftlichen. Nach christlicher Auffassung, überhaupt nach der Auffassung einer gesunden Philosophie, gibt es keine Ethik ohne den Blick auf das Sein, kein Ideal ohne Rückbesinnung auf die Natur — Natur hier im umfassenden Sinn des Vorgegebenen, inbegriffen des Übernatürlichen im christlichen Bereich. Aus diesem Grunde lehnt die christliche Philosophie die Wertethik ab, die das Soll als einen vom Sein streng geschiedenen und getrennten Bereich betrachtet, der dem eigentlich wissenschaftlichen Erfassen entflieht. Die christliche Philosophie kann vom Sein nicht absehen, da alles Soll nur ein Soll von Seiendem ist, wie alle Vollkommenheit, jedes Ideal immer die Vollkommenheit und das Ideal von vorgegebenen Seienden darstellen.

Andererseits ist aber gerade diese christliche Sicht der Gefahr ausgesetzt, das Soll naturalistisch zu fassen, als ob das Soll als solches vom Sein abgeleitet würde. Das gerade wollte ja die Wertethik vermeiden, um die Ethik nicht in eine Naturwissenschaft absinken zu lassen.

Dieser Gedanke ist durchaus nicht abzulehnen. Der Charakter des Soll leitet sich vom Sein als solchem nicht ab, sondern nur von einem Befehl, den wir Christen einzig als göttlichen Befehl erklären können, — darin liegt der Unterschied der christlichen Sicht von der naturalistischen. Allerdings ist der Inhalt des Solls dem Sein entnommen.

Wer nun die Gesellschaft einzig vom Sein her sieht, wird niemals zu dem Wert, dem Ideal, d. h. zu dem *ethischen Zweck* und Sinn des Gesellschaftlichen vordringen. Es entgeht ihm der wahre Begriff des Gemeinwohls.

Indem der Personalismus moderner Prägung sozusagen einzig, wenigstens in seiner Grundtendenz, das Sein ins Auge faßt, erkennt er das Gesellschaftliche in der dünnen Seinsweise der Relation. Erste Gegebenheit sind ihm die vielen einzelnen, individuellen Personen. Sie bilden den Ausgangspunkt des Gesellschaftlichen, weil das Gesellschaftliche, so gesehen, nur die Beziehung der vielen zueinander besagt. Natürlich will der moderne Personalismus dem Zielgedanken nicht enttrinnen. Aus diesem Grunde — dies sei eigens hervorgehoben und unterstrichen — darf man den modernen Personalismus, indem man ihn als ontologisch eingestelltes Gesellschaftsdenken bezeichnet, nicht in eine der Ethik fremde Kategorie einordnen wie etwa den Naturalismus oder Positivismus in der Sozialphilosophie. Es kann sich nur um Gewichtsverlagerungen, um Betonungen handeln, nicht um eine absolute Scheidung.

Die Ontologie sieht in der Person das einzelne, das für-sich-Seiende im Bereich der vernunftbegabten Wesen. So müssen folglich im gesellschaftlichen Bereich, in dem Zusammensein der Personen, die einzelnen Personen im Mittelpunkt der Besinnung liegen. Typisch dafür ist z. B. *Heinrich Pesch's* Aussage: „Die richtige Methode muß allerdings von dem Individuum, nicht von dem ‚Ganzen‘ ausgehen, aber von dem Individuum, welches auch unter sittlichen und sozialen Gesichtspunkten erfaßt wird. Historisch und logisch geht ja doch das Individuum dem Staate voran²“. Was der Handelnde als Zweck im Auge hat, ist die Befriedigung der menschlichen Natur und ihrer Würde, nicht aber ein Dienen der Gesamtheit gegenüber. Der Staat ist also Zweck der einzelnen Menschen³. Er ist eine das Individuum ergänzende Institution, wodurch die Individuen in rationeller Weise unterstützt und gefördert werden sollen⁴.

Es ist dies die Auffassung vom Gesellschaftlichen, die man — allerdings fälschlicherweise — dem *hl. Thomas* zugeschrieben hat.

² Liberalismus, Sozialismus und christliche Gesellschaftsordnung 1900, 133.

³ C. M. SCHNEIDER, Die sozialistische Staatsidee, beleuchtet durch Thomas v. Aquin, 1894, 21.

⁴ O. SCHILLING, Die Staats- und Soziallehre des hl. Thomas v. Aquin, zweite, wesentl. vermehrte und verbesserte Aufl., München 1930, 69.

*Maurice De Wulf*⁵ spricht sogar von einem gewissen Individualismus beim *hl. Thomas*, wie ähnlich bereits *J. Zeiller*⁶ bei *Thomas* den Liberalismus verteidigt findet. *J. Maritain*⁷ bemüht sich um den Nachweis, daß der ontologische Unterschied zwischen Individuum und Person den Eckstein in der Gesellschaftslehre des *hl. Thomas* ausmache. *A. P. Verpaalen*⁸ weist dagegen nach, daß von all dem nichts bei *Thomas* zu finden sei, weder von einem Individualismus, noch von einem Liberalismus, noch vom Personalismus moderner Prägung. Damit behauptet er jedoch nicht, daß der Personalismus, wie er soeben vorgetragen worden ist, irgendwie falsch oder unchristlich wäre. Jeder auch nur einigermaßen in den Schreiben der Päpste, besonders in den Ansprachen *Pius' XII.*, Bewanderte weiß, daß die Kirche heute klar und eindeutig lehrt, daß der Mensch vor dem Staate da sei und der Mensch nicht dem Staate, sondern der Staat dem Menschen — verstanden im Sinne der einzelnen Person — zu dienen habe.

2. Damit erkennen wir das zweite Charakteristikum des modernen Personalismus: *eine gewisse Gegenüberstellung von Mensch und Staat*, oder überhaupt *von Mensch und Gesellschaft*. Sehr instruktiv ist diesbezüglich, was *O. v. Nell-Breuning*⁹ in seinem Artikel „Personalismus“ im Wörterbuch der Politik schreibt: „Die Gemeinschaft, verstanden als die zur sittlichen Ordnungseinheit verbundenen Personen (Materialprinzip der Gemeinschaft), ist diesen als ihren einzelnen Gliedern übergeordnet wie das Ganze dem Teil; verstanden aber als ein den personhaften Gliedern gegenüberstehendes Gebilde („*contradistinctum*“) oder als die Ordnung der personhaften Glieder zu- und untereinander (Formprinzip der Gemeinschaft), ist die Gemeinschaft ein Dienstwert und als solcher den personhaften Gliedern untergeordnet.“ Die letzte Sicht des Verhältnisses zwischen Person und Gemeinschaft, mit dem Fremdwort ausgedrückt: die „*Contradistinctio*“, die Gegenüberstellung von Mensch, im Sinne von einzelnen Personen, einerseits, und Gemeinschaft, im Sinne von Beziehungseinheit der Personen, andererseits, ist kennzeichnend für den modernen Personalis-

⁵ L'individu et le groupe dans la Scholastique du XIIIe siècle. In: RNP XX (1920) 341—357.

⁶ L'idée de l'Etat dans S. Thomas d'Aquin. Paris 1910.

⁷ La personne et le bien commun. Paris-Bruges 1947.

⁸ Der Begriff des Gemeinwohls bei Thomas v. A., Ein Beitrag zum Problem des Personalismus, Sammlung Politia Bd. VI. Heidelberg 1954. Vgl. zum Problem unsere Darstellung in Kap. 6.

⁹ Heft V, Freiburg i. Br. 1951, 352.

mus. Sie ist auch immer zugrundegelegt in den Ansprüchen *Pius' XII*. Dies besagt nicht, daß etwa die erste Sicht vernachlässigt würde. Jedoch *beginnt* die Bestimmung des Verhältnisses zwischen Person und Gemeinschaft mit der „*Contradistinctio*“. Wie wir sehen werden, muß eine praktikable Grundregel tatsächlich auf dieser *Contradistinctio* aufbauen. Nur so wird der Personalismus zum Sozialsystem im strengen Sinne.

3. Weil eben das Denken über die Gemeinschaft im Personalismus sich zunächst der einzelnen Person oder besser: den vielen einzelnen Personen, zuwendet, folgt, daß *die gesellschaftliche Tätigkeit* ebenfalls *seinsmäßig*, nicht zunächst ethisch bestimmt wird, in dem Sinne, daß man die gesellschaftliche Tätigkeit, die „*activitas socialis*“, als eine Tätigkeit der vielen einzelnen bezeichnet, die die gemeinsamen Bedingungen schaffen, um jedem einzelnen zum Ziel des Lebens zu verhelfen. Es ist vor allem *Th. Eschmann*, der auf diesem Argument seinen Personalismus (im Kampf gegen *de Koninck*) aufbaut, indem er erklärt, daß derjenige, welcher die Ursache des Gemeinwohles sei, auch dessen Ziel sein müsse. Das aber seien die einzelnen menschlichen Persönlichkeiten. *Verpaalen* hat übrigens gegen *Eschmann* nachgewiesen, daß diese Denkweise auf jeden Fall nicht schon bei *Thomas* entwickelt sei¹⁰.

4. Somit erklärt sich die weitere Eigenart des Personalismus, nämlich das *Gemeinwohl als reinen Dienstwert zugunsten der Einzelmenschen* anzusehen. *v. Nell-Breuning* formuliert diesen Sachverhalt in seinem Artikel „*Solidarismus*“¹¹ mit den Worten: „Das Gemeinwohl ist vielmehr sozusagen organisatorischer oder organisierender Wert.“ Was dieser Dienstwert näherhin besagt, wird im nächsten Punkt durchsichtig. Etwas zugespitzt und leicht mißverständlich drückt *V. Cathrein*¹² diese Idee des Gemeinwohls aus: „Das Allgemeinwohl ist nichts als eine Summe gleichartiger Individualwohlfahrten.“

5. Weil die einzelne menschliche Person, wie sie einmal existiert und wie sie als ursächlich aufbauendes Prinzip des Gemeinwohls erfaßt wird, den Ausgangspunkt des modernen personalistischen

¹⁰ Nähere Angaben literarischer Art siehe bei VERPAALLEN a. a. O.

¹¹ Wörterbuch der Politik, H. V, 364.

¹² Moralphilosophie, Bd. I, Leipzig 1924, 281.

Denkens bedeutet, kann folglich das Wohl der Gemeinschaft nur die richtige Organisation der Freiheit eines jeden einzelnen besagen. Das Gemeinwohl besteht also in der Tauglichkeit der Gemeinschaft und aller ihrer Einrichtungen, den Gemeinschaftsgliedern dazu zu verhelfen oder doch die Möglichkeit zu bieten, durch Regen ihrer eigenen Kräfte zur höchsten Entfaltung ihrer Persönlichkeit, zum größten Reichtum an Persönlichkeitswerten zu gelangen¹³. So ergibt sich als Aufbauprinzip einer personalistisch aufgefaßten Gesellschaft: „*Soviel Freiheit wie möglich, soviel Autorität oder Zwang wie nötig.*“ Die *Autorität* ist also nicht mehr ein die Gemeinschaft wesentlich aufbauendes Prinzip im Sinne des scholastischen Constitutivums, sondern nur „*conditio sine qua non*“. Im Grunde genommen sind wir hier wiederum beim reinen Dienstwert des Gemeinwohls im Hinblick auf den Einzelmenschen.

6. Als Folgerung ergibt sich aus dem Gesagten der ganz eigene, im Vergleich zur alten Auffassung von der Legalgerechtigkeit des *bl. Thomas* neue Begriff der *sozialen Gerechtigkeit* als jener Tugend, welche die einzelnen Menschen der Gesellschaft in ihrer freien Entfaltung in Hinordnung auf das Gemeinwohl zu koordinieren hat, also jene Auffassung der „sozialen Gerechtigkeit“, wie sie seit *Taparelli* vorherrscht¹⁴.

§ 3. Der logische Weg zum Personalismus als Sozialsystem

Rückorientierung an der Tradition. — Wo steht systematisch der moderne Personalismus?

Es ist nicht so einfach, den Personalismus, wie er von den modernen Denkern dargestellt worden ist, zu würdigen und kritisch zu betrachten. Die Gedanken, die wir soeben aufgeführt haben, sind nur die verschiedenen Steine des reichhaltigen Mosaiks, das sich aus dem Schrifttum über den Personalismus ergibt. Im übrigen ist das Bild gar nicht einheitlich. Vor allem ist nicht gesagt, daß alle diese einzelnen Denkvorgänge etwa den philosophischen Weg andeuten würden, den man in der systematischen Ausarbeitung des Personalismus als eines Sozialsystems zu gehen hat. Man braucht, um zu den ethischen

¹³ v. Nell-Breuning, a. a. O.

¹⁴ Vgl. hierzu Kap. 7, wo die historische Entwicklung des Begriffes der „sozialen Gerechtigkeit“ dargestellt worden ist.

Werten des Personalismus zu gelangen, durchaus nicht den Weg *Jacques Maritains* zu gehen, der, wie übrigens auch *Garrigou-Lagrange*, die ontologische Schauweise geradezu in naturalistischer Methode auf die Ethik anwendet. *Thomas von Aquin* hätte niemals daran gedacht und könnte gemäß seiner Gesellschaftsphilosophie niemals, auch heute nicht, dazu kommen, die subtile ontologische Unterscheidung von Individuum und Person als Schlüssel für das Problem Individuum und Gemeinschaft zu benützen. Auch ohne die einen Ethiker naturalistisch anmutende Argumentierung *Eschmanns*¹⁵ wird man zur ethischen Formulierung eines Personalismus kommen, welcher zu der von der Kirche heute gehaltenen Lehre steht, daß der Mensch nicht des Staates wegen, sondern der Staat des Menschen wegen da ist, daß der Staat die freie Entfaltung der Persönlichkeit zu schützen hat, daß darum grundsätzlich soviel Freiheit zu gewähren ist, als im Rahmen des Gemeinwohls möglich, und nur soviel Autorität anzuwenden ist, als eben unter derselben Bedingung, nämlich zur Wahrung des Gemeinwohles, nötig ist.

Die sozialen Probleme der letzten hundert Jahre jagten sich gegenseitig in solch wildem Tempo, daß den christlichen Philosophen nicht mehr die Zeit blieb, über den historischen Zusammenhang aller dieser Fragen mit dem überlieferten christlichen Gedankengut nachzudenken. So schnell wie die sozialen Denksysteme aus dem Boden schossen, ebenso schnell mußte geantwortet werden. Bezüglich der Eigentumsfrage ist dies z. B. ganz offensichtlich. Die Enzyklika *Rerum Novarum* hatte damals gegen den Sozialismus die einzig gültige Antwort gegeben, daß der einzelne Mensch ein natürliches Recht auf persönliches Eigentum habe. Die Antwort war gültig und ist es auch heute noch. Aber es hätte nun an den christlichen Philosophen und an den Theologen gelegen, diese von der kirchlichen Autorität gegebene Antwort in Zusammenhang mit der gesamten christlichen Systematik und Tradition zu bringen. Gewiß ein nicht leichtes Unternehmen, wenn man bedenkt, daß z. B. das Mittelalter niemals gewagt hätte, in diesem Sinne von einem urgegebenen „Grundrecht“ auf Eigentum zu sprechen. Und doch besteht der gedankliche Zusammenhang von heute zu damals¹⁶.

¹⁵ Vgl. Nr. 3 in § 2. Das Argument ist in dieser Form nur gültig für die *prima causa*, die wesentlichstes Ziel ist.

¹⁶ Vgl. meinen Kommentar zu Bd. 18 der Deutschen Thomasausgabe: *Recht und Gerechtigkeit*, Heidelberg 1953.

Genau so ist der Personalismus in der Weise, wie die Kirche ihn vorlegt, die treffende Widerlegung jedes totalitären und jedes liberalistischen Gesellschaftsdenkens. In der Auslegung dieser Lehre scheint es aber unabweislich zu sein, daß die verantwortlichen Kommentatoren, eben die christlichen Philosophen und die Theologen, sich der ungeheuren Verantwortung bewußt seien, den Standort dieses Gesellschaftssystems im Gefüge der Tradition klar anzugeben. Nur so wird auch im Sinne der christlichen Philosophie der gedankliche Weg zum Personalismus als Sozialsystem einleuchtend. In dieser Hinsicht ist das Studium des *hl. Thomas* wegweisend. Er ist von der Kirche als der große Interpret der Kirchenväter anerkannt. In ihm kristallisiert sich auch in Wahrheit das gesamte Denken der Vorzeit. Wenn gleich — es sei dies in bescheidener Weise geäußert — *Thomas* uns in sozialen Fragen unmittelbar nicht helfen kann, da wir bei ihm nichts von all dem finden, was wir heute eigentlich begehren, eine für die drei Ordnungen unserer Gesellschaft gültige Richtweisung: für die soziale, wirtschaftliche und politische, so ist doch gerade das Studium seiner Gesellschaftsethik die größte, ja vielleicht sogar die einzige Hilfe, unsere Ordnungsgedanken, wie wir sie uns im Zusammentreffen mit den modernen Fragestellungen aus christlichem Instinkt bilden, an der Tradition zu orientieren, um zu erkennen, wo wir anzuknüpfen und wo wir weiterzugehen haben. Wenn wir dann uns noch vor Augen halten, daß *Thomas* ein überzeitliches, absolutes, rein ideelles, eben ein typisch ethisches Ordnungsgefüge der Gesellschaft bietet, gewissermaßen das ideale Bild einer Gesellschaft an sich, dann werden wir den Wert seines Studiums doppelt schätzen, weil wir so in Stand gesetzt werden, nicht nur den christlich-historischen, sondern auch den philosophisch-systematischen Standort unseres Gesellschaftsdenkens zu bestimmen, uns stets orientierend an einer Idee, die zwar in ihrer Reinheit nie zu verwirklichen ist, aber doch Kompaß bleiben muß.

Die erste und oberste Norm eines christlichen Personalismus :

Die überragende Stellung des personalen Gemeinwohls

Es ist für das ethische Denken eine Selbstverständlichkeit, daß jede Handlung, die auf das Gute gerichtet ist, notwendigerweise für den Handelnden selbst eine Vervollkommnung bedeutet. Wenn daher der Einzelmensch das Gemeinwohl als ein hohes Gut erstrebt, dann zweifelt er keinen Augenblick, daß er, gerade als sittliche Persönlichkeit, darin seine Vollendung finden wird. Wenn nun — dies ist die logische Folge — das Gemeinwohl im Vergleich zum Einzelwohl ein hochüberragendes Gut bedeutet, dann wird man niemals sagen können, das Persönliche stehe vor dem Gemeinsamen. Geht es doch überhaupt nicht um die Vorstellung „einzeln“ und „viele“, sondern vielmehr um die Abwägung von zwei Gütern, die Gegenstand der sittlichen Handlung eines jeden Menschen sein müssen.

Man sieht also bereits hier, daß der typisch ethische Ansatz des Denkens über die Gesellschaft zunächst noch nicht das Problem des heutigen Personalismus anrührt, sondern auf einer viel höheren Ebene liegt, wo von Individuum und Gemeinschaft in diesem „kontrastierten“ Sinne noch nicht gesprochen wird. Im Gemeinwohl findet sich der einzelne mit seiner ganzen Einzelhaftigkeit, auch persönlichen Gottebenbildlichkeit, wieder, allerdings eben in viel umfassenderem Sinn, als er es sich von seinem Individuumsein her vorstellt.

Um dies zu fassen, müssen wir uns der Lehre der Seinsanalogie innerwerden, d. h. der Lehre, daß das allgemeine Sein, das in allem ist und doch nicht das einzelne als solches ist, das aber doch alles einzelne mitbetrifft, ein wirklicher Allgemeininhalt ist. Die entscheidende Frage ist hierbei, ob das allgemeine Sein nur ein Begriff sei, den wir uns in der Erkenntnis als Provisorium formen, oder ob ihm nicht wirklich etwas entspricht, das nicht weniger Wirklichkeit besitzt als etwa „dieses“ Sein. Gewiß, das allgemeine Sein, das Sein an sich, ist nicht „wie“ das einzelne, es ist aber doch etwas durchaus Wirkliches in allen. Es ist nicht nur eine Intelligenzbrücke, damit wir überhaupt von den Seienden im allgemeinen „reden“ können.

Mit der Analogie des Seins als einer seinshaften Wirklichkeit steht und fällt, wie wir in Kap. 6 gesehen haben, die richtige Auffassung vom Gemeinwohl.

Nur von hier aus ist verständlich, daß *Thomas* den *aristotelischen*, und übrigens beim *Stagyriten* ziemlich totalitären, Gedanken vom Gemeinwohl als dem „göttlicheren“ Wohl gegenüber dem Einzelwohl aufgreift und im Sinne der Seinsanalogie umformt. Das Gemeinwohl ist, wie dargestellt wurde, der zentrale Begriff in der gesamten Ethik des *bl. Thomas*. Gott ist für ihn das Gemeinwohl des Universums. Ferner ist der ganze Kosmos das Gemeinwohl eines jeden einzelnen Geschöpfes. Selbst die Engel unterstehen diesem Gemeinwohl. Nach *Thomas* konnte Gott niemals das einzelne, auch nicht den Engel oder den Menschen, wollen, sondern hatte zunächst das Gemeinwohl im Auge. Wie sollte darum das einzelne oder der einzelne zunächst an sich denken? In gleicher Weise muß das Gemeinwohl der Menschheit das Wohl des einzelnen übersteigen und muß es höchste Zufriedenheit und höchstes Glück bedeuten, dem Gemeinwohl zu dienen. Aus diesem Grunde bedeutet die Legalgerechtigkeit, die den Menschen auf das Gemeinwohl ausrichtet, zugleich die „allgemeine“ Tugend, die alles miteinbegreift und dem Gemeinwohl dienstbar macht, selbst auch die persönlichsten Tugenden.

Soweit die ursprünglich ethische Sicht. In ihr erscheint der einzelne Mensch mit seiner ganzen sittlichen Bewandnis, selbst auch mit seiner Gottbezogenheit, eingeschlossen, mitenthaltend im Gemeinwohl. Und dieses Gemeinwohl steht auf jeden Fall vor dem Einzelwohl. In dieser Sicht ist der Mensch als Person ein Teil des Ganzen, ist das Ganze vor ihm, nicht er vor dem Ganzen. Das ist *die oberste Stufe gesellschaftlichen Denkens gemäß dem überzeitlichen christlichen Personalismus*. Es ist dies die Schauweise, die von oben beginnt, vom Universalen (nicht nur im logischen, sondern im Sinne der Seinsanalogie, hier: im Sinne der Analogie des Guten), und hinabsteigt in das einzelne und Vereinzelte.

Auch diese ethische Schauweise ist selbstredend im bereits dargelegten Sinn von der Ontologie her geformt.

Diese typisch ethische Schauweise muß immer Leitmotiv in allen sozialphilosophischen Schlußfolgerungen bleiben. Sie ist tatsächlich im heutigen Personalismus auch nicht vergessen, insofern der Personalismus bei aller Betonung des Wertes des einzelnen die Einschränkung macht: im Rahmen des richtig verstandenen Gemeinwohls. Daher kommt es auch, daß der Personalismus die personale

Verfügung über das Eigentum nicht zum letzten Grund der Eigentumsverteilung erklärt, sondern das Gemeinwohl über das Privateigentum stellt.

Die zweite Stufe im personalistischen Denken

Wenn man nun die Teile untereinander vergleicht, also jeden Teil mit seinem Nebenteil und seinen Nebenteilen in Beziehung bringt, dann kommt man zu einem neuen Begriff des Gemeinwohls. Man unterscheidet den einzelnen Teil von der Gesamtheit der andern, behält aber doch den übergeordneten Begriff des Gemeinwohls bei, der alle Teile ohne Ausnahme in sich begreift. Es ergibt sich dann folgende einfache Überlegung, die jeder Steuerzahler zu machen pflegt, wenn er nicht der „Dümmste“ sein will: Tragen die andern Teile zur Verwirklichung des allgemeinen Gemeinwohls, in welchem ich miteingeschlossen bin, ebensoviel oder doch relativ ebensoviel bei wie ich? Wir sind also schon aus der „Ethik an sich“, d. h. aus der reinen, ideellen Abwägung zwischen Gemeinwohl und Einzelwohl hinausgetreten, oder besser: von ihr hinabgestiegen auf ein konkreteres Feld, wo von „diesem“ und „jenem“ die Rede ist, nicht mehr insofern er in seinem Höheren mitbeschlossen ist, sondern insofern er vom andern „diesen“ oder „jenen“ abgetrennt wird.

Wir sind aus der alten Legalgerechtigkeit in die mehr oder weniger von der Verkehrsgerechtigkeit inspirierte Sozialgerechtigkeit eingetreten. Diese partikularisierende Schauweise wird in dem Augenblick überaus wichtig, da der Einzelmensch feststellt, daß er, wenn er „einfach drauflos“ seine persönliche Vollkommenheit im Ganzen sucht, durch die Saumseligkeit und Hinterlist der andern getäuscht und betrogen werden könnte (noch nicht einmal tatsächlich betrogen wird).

Hier, auf dieser Ebene bewegt sich eine neue Form eines christlichen Personalismus, oder besser: *die zweite Stufe personalistischen Denkens im christlichen Sinne*. Auch dafür hat *Thomas* einen Ansatz, wenn er erklärt, daß der Mensch nicht in allem dem Staate unterworfen sei¹⁷. Doch ist dieser Personalismus noch nicht jener, der in

¹⁷ Vgl. Näheres bei VERPAALLEN. Ich kann mir hier unter Verweis auf die Arbeit von VERPAALLEN das Zitieren von Thomastexten ersparen. Vgl. unsere Ausführungen in Kap. 6, sowie E. WELTY, Herders Sozialkatechismus, Bd. I. 54 ff., 111 ff.

dem Prinzip „soviel Freiheit wie möglich, soviel Bindung wie notwendig“ ausgesprochen wird. Sofern der Personalismus eine Auseinandersetzung mit dem Autoritätsprinzip wird, geht er bereits wiederum eine Stufe weiter ins Konkrete hinein.

Die dritte Stufe im personalistischen Denken : Die Auseinandersetzung mit dem Problem „Autorität und Freiheit“

Das schlimmste Mißverständnis mancher, sogar vieler Autoren unserer Zeit, die den Personalismus vertreten, besteht wohl darin, den Personalismus im Prinzip schon mit dem Problem von Autorität und Freiheit zu verknüpfen. Wenn man den Personalismus grundsätzlich als eine ethische Gesellschaftsauffassung bezeichnet — und dies wird wohl das Grundanliegen des Personalismus überhaupt sein —, dann kann man unmöglich mit der Freiheit beginnen. Die Grundidee des Personalismus ist doch schließlich die Beziehung des Menschen zu Gott. Gerade in dieser Beziehung hört aber das genannte Prinzip: „Soviel Freiheit wie möglich, soviel Autorität wie notwendig“ auf. Jedenfalls wird das Endgericht, das nicht nur den einzelnen, sondern auch die Gesellschaft als Ganzes autoritativ richtet, in folgerichtiger Fortsetzung des autoritativen Charakters jeder sittlichen Organisation vor sich gehen. Dort wird auch nicht mehr nach dem hier geltenden Menschenrecht auf Religionsfreiheit gefragt. Eine Autorität, die den sittlichen und religiösen Charakter der menschlichen Person und damit auch der in der Menschheit als Ganzem gesellschaftlich verbundenen Personen wahrt und in ihren Gesetzen und Anordnungen die sittliche und religiöse Vollkommenheit der Menschen garantiert, kann nur als ein Vorteil und ein willkommenes Glück bezeichnet werden. In diesem Sinne ist das Christentum froh um die Gesetze Christi und möchte keines aus ihnen missen. Im selben Geiste unterwirft sich der Christ der unfehlbaren Autorität, heißt er jede autoritative Wegweisung willkommen, weil sie ihn vor Unsicherheit bewahrt. Wäre nicht im Wesen der sittlichen Gesellschaft die Unterordnung unter die Autorität beschlossen, wir kämen niemals zu einer sittlichen und religiösen Auffassung des Gehorsams, wie sie z. B. *Paulus* im Römerbrief ausgesprochen hat und wie sie in allen christlichen Jahrhunderten, besonders auch von *Leo XIII.* betont worden ist. Nicht umsonst behandelt *Thomas v. Aquin* am Schluß

eines jeden Traktates einer jeden Tugend die Frage, welche Gebote dieser Tugend entsprechen. Sofern man den rechtsphilosophischen Gedanken versteht, daß jede rechtliche Organisation einer Gesellschaft — und die in der Natur begründete menschliche Gesellschaft hat rechtliche, nämlich sittlich-rechtliche Bewandnis — ein Gesetz und jedes Gesetz eine Autorität voraussetzt, wird man begreifen, daß die Autorität grundsätzlich nicht in Gegensatz stehen kann zu einer gesunden Gesellschaftsauffassung, darum auch nicht zu dem im Naturrecht fundierten Personalismus. Die Autorität kann also nicht von vornherein nur die drohende Rute sein, als die sie in manchen personalistischen Darstellungen erscheint.

In dem Grade wie die bestehende und konkret gegebene Autorität aufhört, in ihrer Autorität eine Garantie der sittlich-religiösen Wegweisung zu sein, schwindet auch die Befürwortung einer weitgehenden Autorität. Die menschliche Gesellschaft, wie sie nun einmal gegeben ist, weist diese Autorität nicht auf. *Erstens* ist die menschliche Autorität grundsätzlich nicht unfehlbar, also von vornherein nicht berufen, ihr eigenes Urteil dem der Glieder der Gesellschaft aufzuzwingen, solange die Freiheit aller in sittlicher Verantwortung die Aufgabe des Gemeinwohls leistet, und *zweitens* besitzt die heutige menschliche Gesellschaft in sich nicht einmal mehr eine geschlossene Weltanschauung und Gewissensbildung, so daß die von ihr bestellte Autorität von vornherein nicht der erste Wegweiser sein kann.

Im Mittelalter war immerhin noch das christliche Gewissen Gemeingut aller, man konnte also dem Träger der Autorität immer noch soviel zutrauen, daß er dieses sittliche Gesamtbewußtsein richtig und sicher zu wohl ausgerichteter gesellschaftlicher Betätigung anleitete. Aus diesem Grunde ist es auch verständlich, daß *Thomas* gerade aufgrund seiner personalistischen Idee, die ja grundsätzlich der wahren Autorität zuneigt, die in einer Person vereinigte Autorität befürwortete. Unsere liberalistische Gesellschaft dagegen, die eine des Inhaltes völlig entleerte Gewissens- und Religionsfreiheit proklamiert, ist unfähig, ein solches sittliches Gesamtbewußtsein hervorzubringen. Wäre diese Gesellschaft irgendeinem oder irgendeiner Gruppe unterstellt, dann wäre das Endziel, d. h. das Gemeinwohl in seiner sittlichen Struktur nicht nur gefährdet, sondern bereits zerstört. Im Hinblick auf diese konkrete geistige Verfassung der Menschen bleibt nichts anderes übrig, als vom strengsten rechtlichen Gesichtspunkt, dem der

Verkehrsgerechtigkeit, auszugehen, d. h. den einzelnen Menschen zunächst in seiner Freiheit zu belassen und erst im Hinblick auf das etwa bedrohte Gemeinwohl zu beschränken: *Soviel Freiheit wie möglich, soviel Autorität wie notwendig*. Richtweiser aber bleibt immer das überragende, „göttliche“ ethische Gemeinwohl, wie es die Uridee eines jeden recht verstandenen Personalismus ist.

Zusammenfassung — Die typisch christlichen Elemente im Personalismus

Der Personalismus ist — um das Gesagte auf eine ganz allgemeine Formel zu bringen — 1. durch eine grundsätzliche und 2. durch eine erfahrungsmäßige Erkenntnis gekennzeichnet.

Die *grundsätzliche* Erkenntnis betrifft die Definition des Gemeinwohls als eines gemeinsamen Wohles vieler personaler und darum freier, selbstmächtiger und eigenberechtigter Vernunftwesen.

Die *erfahrungsmäßige* Erkenntnis bezieht sich nicht auf das menschliche Wesen als solches, sondern auf dessen, wenn auch allgemeine, so doch konkrete Befindlichkeit. Der Personalismus hält unerschütterlich an der Auffassung fest, daß der Mensch nun einmal stärker zum Eigenwohl als zum Gemeinwohl neigt. Zwar gehört, wenigstens zum Teil, auch diese Erkenntnis zu den grundsätzlichen Einsichten (vgl. Kap. 8). Andererseits zeigt der Mensch, wie er tatsächlich lebt, einen gewissermaßen als Naturschwäche zu bezeichnenden Hang, das Eigenwohl leichter und besser zu besorgen als das Gemeinwohl. Der Personalismus betrachtet darum jenes Gesellschaftssystem, das auf dem „Kollektivdrang“ aufbaut, als eine Utopie, als eine ethische Zumutung an den Menschen, die nie erfüllt wird, auf jeden Fall niemals in der staatlichen Gemeinschaft. Zu dieser erfahrungsmäßigen Erkenntnis der allgemeinen Befindlichkeit der menschlichen Natur gesellt sich dann noch die ebenso aus dem tatsächlichen Leben geschöpfte Einsicht, daß der intellektuelle und sittliche Garant des wahren, personalen Gemeinwohls fehlt. Daraus ergibt sich jene sorgsame Reserve gegenüber allen Eingriffen vonseiten des Autoritätsträgers, die wir bereits geschildert haben.

Aus diesen grundsätzlichen und praktischen Erwägungen heraus kommt der Personalismus zur Forderung: „Soviel Freiheit wie möglich, soviel Autorität wie notwendig.“

An sich sind diese Gedanken rein natürliche Erkenntnisse, die mit Theologie zunächst nichts zu tun haben.

Dennoch werden sie durch die christliche Weltanschauung in ungeahnter Weise vertieft und bereichert. Gemäß der Lehre von der Erlösung wird der einzelne Mensch unmittelbar von Gott angesprochen und darum als sittliches Wesen zu einem bedeutenden Teil über die Macht des Staates gestellt. Der allgemeine Hang zum Eigenwohl erhält durch die Theologie der Erbsünde eine Erklärung, welche das einzig an die Erfahrung gebundene Wissen weit übersteigt.

Der Personalismus ist darum für den Christen das einzige Gesellschaftssystem, das seinem Glauben an die Erlösung entspricht. Da dieser Personalismus aber durch den christlichen Glauben seine natürliche Begründung nicht verliert, ist es dem Christen möglich, auf diesem Boden des Denkens gemeinsam mit allen, auch nicht christlichen Menschen, die personalistisch eingestellt sind, ein geordnetes Staatsleben aufzubauen.

ZWÖLFTES KAPITEL

DIE VERSCHIEDENEN FORMEN
DES GESELLSCHAFTLICHEN LEBENS
DIE EINTEILUNG DER GESELLSCHAFTEN

Der erste Einteilungsgrund der Gesellschaften : Das Gemeinwohl

Während die Soziologie als positive Wissenschaft die gesellschaftlichen Beziehungen entsprechend den tatsächlich gegebenen Grundlagen (z. B. gemeinsamer Boden, gemeinsame Tradition, gemeinsame in der Blutsverwandtschaft begründete Lebensgemeinschaft, gegenseitige Liebe, Gegnerschaft usw.) unterscheidet, teilt die Sozialethik die gegenseitige Verknüpfung der Menschen gemäß dem von den Gliedern eines Ganzen gemeinsam zu verwirklichenden Ziel (Gemeinwohl) ein. Die Soziologie teilt eigentlich nicht wie die Sozialethik die *Gesellschaften* ein, sondern vielmehr die gesellschaftlichen *Tatsachen*.

Auch die Sozialethik kann natürlich nicht auf die Wirklichkeit verzichten. Es sind aber nicht die von den Menschen verwirklichten gemeinsamen Tatsachen, die sie als Einteilungsgrund ins Auge faßt, sondern vielmehr die aus der menschlichen Natur *geforderten* gemeinsamen Wirklichkeiten. Selbst da, wo sie von den freien Vergesellschaftungen spricht, ist für sie nicht die vom Menschen gesetzte Tatsache von Interesse, sondern vielmehr der Gesichtspunkt, inwieweit die freien Verbände in Verbindung mit den naturgesetzten Normen stehen, d. h. inwieweit die freien Verbände 1. einen in der Natur des Menschen vorgezeichneten Sinn erfüllen (also doch irgendwie aufgetragen sind) und 2. als Tatsachen die Glieder weiterhin ethisch binden. So untersucht der Sozialethiker eine Aktiengesellschaft nach folgenden Fragen: 1. Erfüllt diese Körperschaft in der gegebenen konkreten Situation die Aufgabe, die ihr naturgemäß innerhalb der gesamten Wirtschaftsgesellschaft zukommt? 2. In welcher Weise sind Rechte und Pflichten unter den Gesellschaftsgliedern im Hinblick auf das Gemeinwohl zu verteilen?

So steht also, wie oft gesagt, immer das Gemeinwohl im Mittelpunkt der sozialetischen Diskussion, auch in der Einteilung der Gesellschaften. Wo verschiedene Gemeinwohlarten vorliegen, dort sind verschiedene Gesellschaften.

Der Ursprung als Einteilungsgrund

Bedeutend ist sodann der Ursprung der Gesellschaften für eine gegenseitige Abgrenzung. Unter diesem Gesichtspunkt unterscheidet man *natürliche* und *freie* Vergesellschaftungen. Dabei heißt „natürlich“ allerdings nicht „zwangsläufig“ im Sinne von instinktiv, so sehr der natürliche Instinkt eine Rolle spielen mag. Der Soziologe untersucht diese psychischen und biologischen Triebfedern. Der Sozialethiker dagegen fragt danach, ob das Gemeinwohl vom Schöpfer der Natur oder von den Menschen in freier Vereinbarung gestaltet worden ist. Unter rein soziologischem Gesichtspunkt würde man z. B. die Ehe einerseits als natürliche Gemeinschaft betrachten, weil die beiden Partner dem Geschlechtstrieb folgen, andererseits als freie Gemeinschaft bezeichnen, weil Mann und Frau sich frei zum Ehekontrakt entschließen. Der Sozialethiker dagegen kann in der Ehe nur eine *natürliche* Gemeinschaft erkennen, und zwar nicht in erster Linie deswegen, weil sie dem inneren Trieb des Menschen entspricht, sondern weil ihr Gemeinwohl eine vom Schöpfer der Natur den Ehepartnern aufgetragene, dem freien Eingriff des Menschen entzogene Aufgabe darstellt. Selbstredend gewinnt der Mensch als vernünftiges Wesen die Kenntnis dieser Aufgabe aus den naturgemäßen Zielbestimmungen. Insofern werden auch in der sozialetischen Betrachtung die natürlichen Triebe untersucht, nämlich zur Ermittlung, ob ein von Natur vorgezeichnetes Gemeinwohl vorliege oder nicht.

Sowohl die natürlichen als auch die freien Gesellschaften werden weiterhin entsprechend dem verschiedenen Gemeinwohl (erster Einteilungsgrund) eingeteilt.

Als *natürliche* Gesellschaften gelten: Ehe, Familie und Staat.

Die *freien* Gesellschaften sind vielfältig entsprechend dem Gemeinwohl, das die menschliche Vernunft „erfindet“.

Dieser Ausdruck „erfindet“ darf allerdings nicht nur im Sinne willkürlicher, künstlicher Setzung verstanden werden. Zu den freien Vergesellschaftungen gehören alle jene Gebilde, die nicht wie die „natürlichen“ bereits in der menschlichen Natur als solcher vorgezeichnet sind. Sie können durch konkrete Umstände sogar dringend gefordert sein. Dennoch sind sie durch die menschliche Vernunft ermittelt.

Selbst jene Gesellschaftsgebilde, die nicht ausdrücklich geplant, sondern scheinbar „zwangsmäßig“ in historischer Entwicklung geworden sind, zählen zu den „freien“ Gesellschaften. Ob ihre

Schaffung oder Entstehung „vernünftig“ war im Sinne von „naturgerecht“, ist eine andere Frage.

Unter die freien Gesellschaften in diesem philosophischen Sinne fallen z. B. Klassen, Stände (soziale und herrschaftliche), Vereine mit den verschiedenen Zwecken (Armenpflege, Unterhaltung, Sport usw.), Genossenschaften, Gewerkschaften, politische Parteien usw.

Die „Ordnungen“ als Unterscheidungsgrund

Innerhalb ein und desselben Gemeinwohls lassen sich verschiedene Schichten unterscheiden, die man gewissermaßen als „integrale Teile“ bezeichnen kann. Wir nennen sie „Ordnungen“ aus Gründen, die noch darzustellen sind¹.

In der Ehe kann man z. B. die Leibgemeinschaft von der Lebensgemeinschaft unterscheiden². Es handelt sich bei diesen „Gemeinschaften“ nicht etwa um verschiedene Gesellschaftsformen, sondern vielmehr um real verschiedene Aspekte ein und derselben Gesellschaft. Die Leibgemeinschaft von Mann und Frau ist noch nicht die Ehe, vielmehr besteht das Wesen der Ehe in der Lebensgemeinschaft, aber in einer Lebensgemeinschaft, die auf der Leibgemeinschaft aufbaut. Die Unterscheidung ist deshalb von unüberschätzbarer Bedeutung, weil bezüglich der verschiedenen Ordnungsschichten je eigene Gesetze gelten. Während dort, wo die Lebensgemeinschaft in Frage steht, dem Mann das natürliche Entscheidungsrecht zusteht, sind innerhalb der Leibgemeinschaft die Rechte gewissermaßen quantitativ gleich verteilt (darum die völlig gleiche Berechtigung bezüglich des „debitum conjugale“). Es handelt sich aber nicht um verschiedene Gemeinwohlarten, sondern um verschiedene Ordnungen innerhalb ein und desselben Gemeinwohls, nämlich des Wohles der Ehe.

In ähnlicher Weise unterscheidet man im Staat die *wirtschaftliche*, *soziale* und *politische* Ordnung. Die „Wirtschaftsgesellschaft“ ist keine von den im Staat geeinten Menschen verschiedene „Gesellschaft“, sondern bezeichnet nur ein bestimmtes, umgrenztes Betätigungsfeld

¹ Die Ordnungen der Sozialethik entsprechen in etwa den „partes integrantes“ der Individualethik. Als „integralen Teil“ einer Tugend bezeichnete ARISTOTELES jene Vollkommenheiten, die zwar selbst keine Tugenden sind, aber zur Tugend notwendig gehören. So wird z. B. die Gelehrigkeit integraler Teil der Klugheit genannt. Die Gelehrigkeit allein erfüllt gemäß ARISTOTELES nicht den vollen Sinn klugen Verhaltens. Sie ist aber doch unentbehrlich für das kluge Vorgehen in sittlichen Dingen.

² Vgl. die sehr guten Ausführungen bei ALBERT ZIEGLER, Das natürliche Entscheidungsrecht des Mannes in Ehe und Familie, Bd. XI der Sammlung Politeia, 1957.

ein und derselben Gesellschaft. Zum Gemeinwohl des Staates gehört auch das materielle Wohl aller Glieder. Und doch wäre es falsch, dies materielle Wohl in die politische Ordnung zu verlagern. Es ist zwar Gegenstand der Wirtschaftspolitik, also des Staates als umfassendster Wirtschaftsgesellschaft, nicht aber der Politik schlechthin, im Sinne der politischen Ordnung. Die politische Ordnung als solche umgreift den Bereich der Machtverteilung im Staate (vgl. Teil V der Sozialethik: die politische Ordnung).

Die soziale Ordnung im Staat bezeichnet jenen Teil des Zusammenlebens der im Staat geeinten Menschen, der das tiefmenschliche, kulturell-geistige Anliegen aller erfüllen soll.

Wie wenig die Ordnungen als voneinander verschiedene „Gesellschaften“ aufgefaßt werden können, zeigt die enge Zusammengehörigkeit der drei Ordnungen. Ohne naturgerechte Zielsetzung im sozialen Raum ist echte Wirtschaftspolitik nicht möglich. Andererseits läßt sich Sozialpolitik nicht ohne gesunde Wirtschaftspolitik betreiben. Und schließlich ist für beide, sowohl die Wirtschafts- wie die Sozialpolitik, eine ausgeglichene Ausübung der Macht Voraussetzung.

Die drei Ordnungen oder Gesichtspunkte treten übrigens nicht nur im Staate, sondern auch in andern Gemeinschaften auf, sofern man den Begriff „politisch“ allgemeiner faßt im Sinne von „herrschaftlich“. In der Familie stellt sich neben dem wirtschaftlichen Problem sowohl die Frage nach dem inneren geistigen Zusammenhalt als auch jene nach der Autorität.

Die engere Fassung des Ausdruckes „sozial“ im Sinne der sozialen *Ordnung* wird für gewöhnlich mit „soziologisch“ gekennzeichnet. So spricht man von der Soziologie des Betriebes im Hinblick auf die geistig-menschlichen Berührungspunkte der Belegschaft.

In der sozialen Ordnung offenbart sich der innerste Kern der Sozialnatur des Menschen. Darum wird sie, wenn je eine wirtschaftliche oder herrschaftliche Frage entschieden werden muß, als oberste Norm herangezogen. Die wirtschaftliche Ordnung schafft die materielle Basis für die geistig-kulturelle (eigentlich „soziale“) Entwicklung. In gleicher Weise dient die herrschaftliche Ordnung als abgewogene Verteilung der Machtverhältnisse dem sozialen Aufstieg. Dies ergibt sich aus der Wesensaufgabe der innergesellschaftlichen Autorität, nämlich konkreter Ordnungsfaktor im Sinne des vorgegebenen Gemeinwohls zu sein.

DREIZEHNTES KAPITEL

DER AUFBAU DER SOZIALETHIK

Die Rechtsphilosophie

Da jede Gesellschaft ein rechtliches Gebilde ist, stellt sich ganz allgemein vor der inhaltlichen Betrachtung der einzelnen Gesellschaften und Ordnungen von Gesellschaften die formale Frage nach der *Rechtsbegründung*. Die Rechtsphilosophie steht darum als erstes Problem zur Debatte.

Die Rechtsphilosophie wird aber nicht etwa nur deswegen in die Sozialethik eingeführt, weil das Objekt der Sozialethik, nämlich die Gesellschaft, gemäß ihrem formalen Teil auf die Rechtsbegründung verweist, sondern weil von der Definition des Rechts selbst her evident feststeht, daß Recht ein sozialetischer Begriff ist (vgl. Teil II der Sozialethik: Rechtsphilosophie).

Die inhaltliche Aufteilung der Sozialethik in soziale, wirtschaftliche und politische Ordnung

Das Ziel der Sozialethik ist der Aufweis, wie der Mensch insgesamt die in seiner sozialen Natur gelegenen Aufgaben zu erfüllen hat. Trotz des Interesses für die einzelnen Gesellschaften geht es also im Grunde um die Entdeckung des vielgestaltigen sozialen Gesamtgefüges. Das Augenmerk richtet sich deshalb auf die *societas perfecta*, die man als Staat bezeichnet. Dabei besagt „Staat“ keineswegs diesen oder jenen konkreten Staat, sondern den theoretisch gesetzten Staat, der das gesamtsoziale Anliegen erfüllen soll.

Die Frage lautet also: Wie gestaltet sich der Aufbau der *societas perfecta* gemäß den drei Ordnungen: Wirtschaft, Gesellschaft und Politik?

Wirtschaftliche, gesellschaftliche und politische Ordnung sind — dies zu beachten ist wichtig — demnach von der *societas perfecta* her gesehen. Z. B. wird in der „wirtschaftlichen Ordnung“ (Teil IV

der Sozialethik) nur das Gesamtgefüge der staatlich geeinten Wirtschaftsgesellschaft betrachtet. Wie weit aber die Ehe eine wirtschaftliche Einheit bildet, fällt in die Betrachtung der „sozialen Ordnung“ (Teil III der Sozialethik)¹.

Da sowohl die wirtschaftliche wie auch die politische Ordnung nur von der sozialen Ordnung aus erkannt werden können, gebührt der sozialen Ordnung der erste Rang.

Die soziale Ordnung. — Die soziale Ordnung der *societas perfecta* umfaßt eine Reihe von vielen kleineren Gesellschaften: die natürlichen und die freien. Da jede dieser Gesellschaften ihr eigenes Gemeinwohl, ihre eigene rechtliche Struktur und ihre eigene Autorität besitzt, ist klar, daß innerhalb der sozialen Ordnung der gesamte Lebensraum der einzelnen Gesellschaften betrachtet werden muß. Aus dem Gemeinwohl der Familie z. B. ergibt sich die Notwendigkeit einer wirtschaftlichen Einheit der Familie (mindestens im Konsum). Man wird also die wirtschaftliche Ordnung der Familie nicht in die wirtschaftliche Ordnung der *societas perfecta* verlagern dürfen. Da auch die herrschaftliche Ordnung (Autorität) in der Familie unabhängig vom Staat besteht, wäre es verhängnisvoll, sie in der herrschaftlichen, d. h. politischen Ordnung der *societas perfecta* zu besprechen. Das Problem, wie weit der Staat berechtigt ist, in die Familie einzugreifen, wird nicht vom Staat, sondern vom Gemeinwohl der Familie her gelöst.

Die Gesellschaftspolitik (*politique sociétaire*), Sozialreform und Sozialpolitik (*politique sociale*) sind soziale Aufgaben der *societas perfecta*². Diese aber werden in der „sozialen Ordnung“ betrachtet, weil es sich dabei um die *inhaltliche* Bestimmung des Sozialgefüges handelt. Sofern allerdings die Frage nach der Kompetenz gestellt wird, ist die politische Ordnung angerührt.

¹ Wenn man die Sozialethik ganz schematisch aufbauen wollte, dann müßte man entweder dem Gesichtspunkt der verschiedenen Gesellschaften (Arten des Gemeinwohls) oder der verschiedenen Ordnungen (wirtschaftliche, soziale, herrschaftliche) folgen. Beim ersten Schema ergäbe sich als Nachteil eine gewisse Zerrissenheit, d. h. das Fehlen der Sicht vom Gesamtsozialen her. Beim zweiten Schema kämen die einzelnen Gesellschaften als geschlossene Einheiten nicht mehr zur Geltung, weil man einen Querschnitt durch alle Gesellschaften gemäß verschiedenen Gesichtspunkten bekäme. Unsere Einteilung, die von der *societas perfecta* ausgeht und diese nach den drei Ordnungen (soziale, wirtschaftliche und politische) betrachtet, dann aber innerhalb der sozialen Ordnung nach dem Grundsatz der verschiedenen Gesellschaften weiterfährt, stellt gewissermaßen einen Kompromiß zwischen den beiden Grundschemas dar.

² Die Definitionen dieser Begriffe werden an dem entsprechenden Ort gegeben (vgl. Teil III der Sozialethik: Soziale Ordnung).

Die wirtschaftliche Ordnung. — Die wirtschaftliche Ordnung umgreift den gesamten Zusammenhang der verschiedenen wirtschaftlichen Handlungen von der Einzeldisposition des Individuums an bis zur Wirtschaftspolitik. Obwohl wirtschaftliche Ordnung der *societas perfecta* (oder eigentlich: gerade deshalb), hat sie die wirtschaftlichen Einzelgebilde miteinzubauen. Darin besteht ja gerade das Problem der wirtschaftlichen Ordnung als Gesamtordnung der Bedarfsdeckung der in der *societas perfecta* geeinten Menschen.

Die politische Ordnung. — Die politische Ordnung ist nicht mit dem Staat zu verwechseln. Der Staat ist eine echte Gesellschaft. Die politische Ordnung dagegen ist, wie gesagt, nur ein Aspekt im Leben der vollkommenen Gesellschaft. Man darf darum die politische Ordnung im Staat nicht im Sinne der Liberalisten des 19. Jahrhunderts mit dem Staat verwechseln. Es ist allerdings oft sehr schwierig, zu entscheiden, ob ein Objekt in die soziale oder in die politische Ordnung hineingehört. So kann man z. B. die Parteien sowohl in der sozialen wie in der politischen Ordnung behandeln. Die Parteien sind je und je verschiedene gesellschaftliche Kristallisationen von Wirtschafts- und Sozialprogrammen. Sie vertreten also Lebens- und Kulturinteressen von bestimmten Gruppen des Gesellschaftsganzen. Naturgemäß müssen sie sogar verantwortungsvolle Repräsentanten verschiedener Gemeinwohlauffassungen sein. Aus diesem Grunde gehören sie in die soziale Ordnung, wo sie übrigens *J. Messner*³ auch einsetzt. Andererseits sind sie — und wohl in der Wirklichkeit der Demokratie meistens leider ausschließlich — die treibenden Kräfte in der Machtbildung, d. h. in der Bestimmung des Trägers der Autorität. Unter diesem Betracht fallen sie in die politische Ordnung.

Grundsätzlich ist zur Dreiteilung der Sozialethik in soziale, wirtschaftliche und politische Ordnung zu sagen: *Da die drei Ordnungen verschiedene Aspekte ein und derselben Lebenswirklichkeit der *societas perfecta* darstellen, lassen sie sich nicht voneinander trennen.* Jede Trennung führt in Liberalismus, Positivismus oder Totalitarismus, d. h. in die Verzerrung gesellschaftlichen Lebens.

³ Naturrecht, 344 ff.

ANHANG I

Zitierte Thomastexte zu „Sozialnatur des Menschen“

Vorbemerkung: Die Texte sind chronologisch geordnet. Für gewöhnlich wird bei solchen chronologischen Zusammenstellungen von Texten der Kommentar zur Politik nach der Summa aufgezählt. Da Politikkommentar und Summa, wenigstens deren zweiter Teil, nach allgemeinen Angaben ungefähr in die gleiche Zeit fallen (I—II und II—II: 1268/72, Politikkommentar: 1269—1272), muß man im einzelnen Falle aus dem Inhalt entscheiden, welchen Text man zeitlich voranstellt. Offenbar aber ist in unserer Frage die Präzision der Doktrin im Politikkommentar noch nicht so weit gediehen wie in der Quaestio 188 der II—II der Summa theol. Darum steht hier der Politikkommentar zwischen I—II und II—II.

1. **IV Sent. d. 26, q. 1, a. 1, sol.:** Sicut enim naturalis ratio dictat ut homines simul cohabitent, quia unus homo non sufficit sibi in omnibus quae ad vitam pertinent, ratione cuius dicitur homo naturaliter politicus . . .
2. **I Ethic. lect. 1 (Ed. Marietti, n. 4):** Quia homo naturaliter est animal sociale utpote qui indiget ad suam vitam multis, quae sibi ipse solus praeparare non potest, consequens est, quod homo naturaliter sit pars multitudinis, per quam praestetur sibi auxilium ad bene vivendum.
3. **I Ethic. lect. 9 (Ed. Marietti, n. 112):** Dicitur autem esse per se sufficiens bonum, non quia sit sufficiens uni soli homini viventi vitam solitariam, sed parentibus et filiis et uxori et amicis et civibus, ut scilicet sufficiat eis in temporalibus providere necessaria auxilia ministrando, et in spiritualibus instruendo vel consiliando. Et hoc ideo quia homo naturaliter est animal civile. Et ideo non sufficit suo desiderio, quod sibi provideat, sed etiam quod possit aliis providere.
4. **VII Eth. lect. 6 (Ed. Marietti, n. 1391):** Est quidem enim naturale homini ut sit animal mansuetum, secundum communem naturam speciei, inquantum est animal sociale; omne enim animal gregale est naturaliter tale. Sed secundum naturam alicuius individui, quod in corporis complexionem consistit, quandoque consequitur magna pronitas ad iram propter caliditatem et siccitatem humorum facile inflammabilium.
5. **VIII Ethic. lect. 1 (Ed. Marietti, n. 1541):** Et maxime est naturalis amicitia illa, quae est omnium hominum adinvicem, propter similitudinem naturae speciei. Et ideo laudamus philanthropos, idest amatores hominum, quasi implentes id quod est homini naturale, ut maxime apparet in erroribus viarum. Revocat enim quilibet alium etiam ignotum et extraneum ab errore, quasi omnis homo naturaliter familiaris sit et amicus omni homini.

6. **IX Ethik. lect. 10 (Ed. Marietti, n. 1891):** homo naturaliter est animal politicum et aptus natus convivere aliis.
7. **De Regim. princ. I, 1:** Contingit autem diversimode homines ad finem intentum procedere, quod ipsa diversitas humanorum studiorum et actionum declarat. Indiget igitur homo aliquo dirigente ad finem. Est autem unicuique hominum naturaliter insitum rationis lumen, quo in suis actibus dirigatur ad finem. Et si quidem homini conveniret singulariter vivere, sicut multis animalium, nullo alio dirigente indigeret ad finem, sed ipse sibi unusquisque esset rex sub Deo Summo rege, inquantum per lumen rationis divinitus datum sibi in suis actibus se ipsum dirigeret. Naturale autem est homini ut sit animal sociale et politicum, in multitudine vivens, magis etiam quam omnia alia animalia, quod quidem naturalis necessitas declarat. Aliis enim animalibus natura praeparavit cibum, tegumenta pilorum, defensionem, ut dentes, cornua, unguis, vel saltem velocitatem ad fugam. Homo autem institutus est nullo horum sibi a natura praeparato, sed loco omnium data est ei ratio, per quam sibi haec omnia officio manuum posset praeparare, ad quae omnia praeparanda unus homo non sufficit. Nam unus homo per se sufficienter vitam transigere non posset. Est igitur homini naturale, quod in societate vivat. Amplius: aliis animalibus insita est naturalis industria ad omnia ea, quae sunt eis utilia vel nociva, sicut ovis naturaliter aestimat lupum inimicum. Quaedam etiam animalia ex naturali industria cognoscunt aliquas herbas medicinales et alia eorum vitae necessaria. Homo autem horum, quae sunt suae vitae necessaria, naturalem cognitionem habet solum in communi, quasi eo per rationem valente ex universalibus principiis ad cognitionem singulorum, quae necessaria sunt humanae vitae, pervenire. Non est autem possibile, quod unus homo ad omnia huiusmodi per suam rationem pertingat. Est igitur necessarium homini, quod in multitudine vivat, ut unus ab alio adiuvetur, et diversi diversis inveniendis per rationem occupentur, puta, unus in medicina, alius in hoc, alius in alio. Hoc etiam evidentissime declaratur per hoc, quod est proprium hominis locutione uti, per quam unus homo aliis suum conceptum totaliter potest exprimere. Alia quidem animalia exprimunt mutuo passiones suas in communi, ut canis in latratu iram, et alia animalia passiones suas diversis modis. Magis igitur homo est communicativus alteri quam quodcumque aliud animal, quod gregale videtur, ut grus, formica et apis. Hoc ergo considerans Salomon in Ecclesiaste IV, 9 ait: ‚Melius est esse duos quam unum. Habent enim emolumentum mutuae societatis.‘ Si ergo naturale est homini quod in societate multorum vivat, necesse est in hominibus esse per quod multitudo regatur. . .
8. **CG III 85:** Homo naturaliter est animal politicum vel sociale (I Ethic., VII, 1097 b 11). Quod quidem ex hoc apparet quod unus homo non sufficit sibi si solus vivat, propterea quod natura in paucis homini providit sufficienter, dans ei rationem, per quam posset sibi omnia necessaria ad vitam praeparare, sicut cibum, indumenta, et alia huiusmodi, ad quae omnia operanda non sufficit unus homo. Unde naturaliter est inditum homini ut in societate vivat. Sed ordo providentiae non aufert alicui rei quod est sibi naturale, sed

magis unicuique providetur secundum suam naturam, ut ex dictis (c. 71) patet. Non igitur per ordinem providentiae sic est homo ordinatus ut vita socialis tollatur. Tolleretur autem si electiones nostrae ex impressionibus corporum caelestium provenirent, sicut naturales instinctus aliorum animalium.

9. **CG III 117:** Cum homo sit naturaliter animal sociale (I Ethic., VII, 1097 b 11), indiget ab aliis hominibus adiuvari ad consequendum proprium finem. Quod convenientissime fit dilectione mutua inter homines existente. Ex lege igitur Dei, quae homines in ultimum finem dirigit, praecipitur in nobis mutua dilectio.
10. **CG III 117:** Lex divina profertur homini in auxilium legis naturalis. Est autem omnibus hominibus naturale ut se invicem diligant. Cuius signum est quod quodam naturali instinctu homo cuilibet homini, etiam ignoto, subvenit in necessitate, puta revocando ab errore viae, erigendo a casu, et aliis huiusmodi: ‚ac si omnis homo omni homini esset naturaliter familiaris et amicus‘ (VIII Ethic. I, 1155 a 22). Igitur ex divina lege mutua dilectio hominibus praecipitur.
11. **CG III 128:** Secundum legem divinam homo inducitur ut ordinem rationis servet in omnibus quae in eius usum venire possunt. Inter omnia autem quae in usum hominis veniunt, praecipua sunt etiam alii homines. ‚Homo enim naturaliter est sociale‘ (I Ethic. VII, 1097 b 11): indiget enim multis quae per unum solum parari non possunt. Oportet igitur quod ex lege divina instituat homo ut secundum ordinem rationis se habeat ad alios homines.
12. **CG III 128:** Finis divinae legis est ut homo Deo adhaereat (c. 115). Juvatur autem unus homo in hoc ex alio tam quantum ad cognitionem, quam etiam quantum ad affectionem: juvant enim se homines mutuo in cognitione veritatis; et unus alium provocat ad bonum, et retrahit a malo. Unde Prov. XXVII, 17 dicitur: ‚Ferrum ferro acuitur, et homo exacuit faciem amici sui.‘ Et Eccle. IV, 9—12: ‚Melius est duos esse quam unum, habent enim emolumentum societatis; si unus ceciderit, ab altero fulcietur. Vae soli, qui cum ceciderit, non habet sublevantem. Et si dormierint duo, fovebunt se mutuo, unus quomodo calefiet? Et si quis praevaluerit contra unum, duo resistunt ei.‘ Oportuit igitur lege divina ordinari societatem hominum ad invicem.
13. **CG III 129:** Cuicumque est aliquid naturale, oportet esse naturale id sine quo illud hebrei non potest: ‚natura enim non deficit in necessariis‘ (III de Anima IX, 432 b 21 sq.). Est autem homini naturale quod sit, animal sociale, quod ex hoc ostenditur, quia unus homo solus non sufficit ad omnia quae sunt humanae vitae necessaria. Ea igitur sine quibus societas humana conservari non potest, sunt homini naturaliter convenientia. Huiusmodi autem sunt, unicuique quod suum est conservare, et ab iniuriis abstinere. Sunt igitur aliqua in humanis actibus naturaliter recta.
14. **CG III 131 (objectio):** Homo naturaliter est animal sociale, ut supra (c. 129) dictum est. Societas autem inter homines conservari non posset nisi unus alium iuvaret. Est igitur naturale hominibus quod unus alium in necessitatibus

iuvet. Ab hoc autem auxilio ferendo se faciunt impotentes qui exteriorem substantiam abiiciunt, per quam plurimum aliis auxilium fertur. Est igitur contra naturalem instinctum, et contra misericordiae et caritatis bonum, quod homo per voluntariam paupertatem omnem substantiam mundi abiiciat.

15. **CG III 147:** Quia vero ex superioribus (c. 112 sqq.) manifestum est quod divina providentia aliter disponit creaturas rationales quam res alias secundum quod in conditione naturae propriae ab aliis differunt, restat ostendendum quod etiam ex dignitate finis altior gubernationis modus a divina providentia eis adhibetur (cf. c. 111). Manifestum est autem quod secundum convenientiam suae naturae, ad altiorem participationem finis perveniunt. Quia enim intellectualis naturae sunt, per suam operationem intelligibilem veritatem attingere possunt, quod aliis rebus non competit, quae intellectu carent. Et quidem secundum quod ad intelligibilem veritatem naturali operatione perveniunt, manifestum est eis aliter provideri divinitus quam aliis rebus, inquantum homini datus est intellectus et ratio, per quae veritatem et discernere et investigare possit; datae sunt etiam ei vires sensitivae et interiores et exteriores, quibus ad investigandam veritatem adjuvetur; datus est etiam ei loquelae usus, per cuius officium veritatem, quam aliquis mente concipit, alteri manifestare possit; ut sic homines seipsos iuvent in cognitione veritatis, sicut et in aliis rebus necessariis vitae, cum sit homo ‚animal naturaliter sociale‘ (I Ethic. VII, 1097 b 11).
16. **Summa Theol. I 96, 4:** homo naturaliter est animal sociale; unde homines in statu innocentiae socialiter vixissent.
17. **Summa Theol. I—II 61, 5:** quia homo secundum suam naturam est animal politicum, virtutes huiusmodi, prout in homine existunt secundum conditionem suae naturae, ‚politicae‘ vocantur; prout scilicet homo secundum has virtutes recte se habet in rebus humanis gerendis. Secundum quem modum hactenus de his virtutibus locuti sumus.
18. **Summa Theol. I—II 72, 4:** . . . Et si quidem homo naturaliter esset animal solitarium, hic duplex ordo sufficeret; sed quia ‚homo est naturaliter animal politicum et sociale‘, ut probatur in I Pol., ideo necesse est quod sit tertius ordo, quo homo ordinetur ad alios homines, quibus convivere debet . . . Quia in omnibus in quibus ordinamur ad proximum, oportet nos dirigi secundum regulam rationis; sed in quibusdam dirigimur secundum rationem quantum ad nos tantum, non autem quantum ad proximum . . .
19. **Summa Theol. I—II 94,2:** . . . inest homini inclinatio ad bonum secundum naturam rationis, quae est sibi propria; sicut homo habet naturalem inclinationem ad hoc quod veritatem cognoscat de Deo et ad hoc quod in societate vivat. Et secundum hoc ad legem naturalem pertinent ea quae ad huiusmodi inclinationem spectant, utpote quod homo ignorantiam vitet, quod alios non offendant cum quibus debet conversari . . .
20. **Summa Theol. I—II 95, 4:** Nam ad ius gentium pertinent ea quae derivantur ex lege naturae sicut conclusiones ex principiis, ut iustae emptiones, venditiones, et alia huiusmodi, sine quibus homines ad invicem convivere non

possunt, quod est de lege naturae, quia ,homo est naturaliter animal sociale', ut probatur in I Pol. (1253 a 2).

21. **I Polit., lect. 1 (Ed. Marietti, n. 34 sqq.):** Concludit ergo primo ex praemissis, quod civitas est eorum quae sunt secundum naturam. Et cum civitas non sit nisi congregatio hominum, sequitur, quod homo sit animal naturaliter civile. Posset autem hoc alicui venire in dubium ex hoc, quod ea quae sunt secundum naturam omnibus insunt. Non autem omnes homines inveniuntur esse habitatores civitatum. Et ideo ad hanc dubitationem excludendam consequenter dicit, quod aliqui sunt non civiles propter fortunam, utpote quia sunt expulsi de civitate, vel propter paupertatem necesse habent excolere agros, aut animalia custodire. Et hoc patet quod non est contrarium ei quod dictum est, quod homo sit naturaliter civilis, quia et alia naturalia aliquando deficiunt propter fortunam: puta, cum alicui amputatur manus, vel cum privatur oculo. Sed si aliquis homo habeat quod non sit civilis, propter naturam, aut nequam est, utpote cum hoc contingit ex corruptione naturae humanae, aut est melior quam homo, inquantum scilicet habet naturam perfectiorem aliis hominibus communiter, ita quod per se sibi possit sufficere absque hominum societate, sicut fuit in Ioanne Baptista, et beato Antonio heremita. Adducit ad hoc dictum Homeri maledicentis quemdam, qui non erat civilis propter pravitatem. Dicit enim de ipso quod erat sine tribu, quia non poterat contineri vinculo amicitiae, et sine jure, quia non poterat contineri sub iugo legis, et sceleratus, quia non poterat contineri sub regula rationis. Qui autem est talis secundum naturam, simul cum hoc oportet quod habeat quod sit cupidus belli, quasi litigiosus et sine iugo existens. Sicut videmus quod volatilia, quae non sunt socialia, sunt rapacia. . . . Probat ex propria operatione hominis quod sit animal civile, magis etiam quam apis, et quam quodcumque gregale animal, tali ratione: Dicimus enim quod natura nihil facit frustra, quia semper operatur ad finem determinatum. Unde, si natura attribuit alicui rei aliquid quod est de se ordinatum ad aliquem finem, sequitur quod ille finis detur illi rei a natura. Videmus enim quod cum quaedam alia animalia habeant vocem, solus homo supra alia animalia habet loquutionem. Nam etsi quaedam animalia loquutionem humanam proferant, non tamen proprie loquuntur, quia non intelligunt quid dicunt, sed ex usu quodam tales voces proferunt . . . Sed loquutio humana significat quid est utile et quid nocivum. Ex quo sequitur quod significet iustum et iniustum. Consistit enim iustitia et iniustitia ex hoc quod aliqui adaequantur vel non adaequantur in rebus utilibus et nocivis. Et ideo loquutio est propria hominibus, quia hoc est proprium eis in comparatione ad alia animalia, quod habeant cognitionem boni et mali, ita et iniusti, et aliorum huiusmodi, quae sermone significari possunt. Cum ergo homini datus sit sermo a natura, et sermo ordinetur ad hoc, quod homines sibiinvicem communicent in utili et nocivo, iusto et iniusto, et aliis huiusmodi, sequitur, ex quo natura nihil facit frustra, quod naturaliter homines in his sibi communicent. Sed communicatio in istis facit domum et civitatem. Igitur homo est naturaliter animal domesticum et civile.

22. **Summa Theol. II-II 109, 3 ad 1:** quia homo est animal sociale, naturaliter unus homo debet alteri id sine quo societas humana servari non posset. Non autem possent homines ad invicem convivere, nisi sibi invicem crederent, tamquam sibi invicem veritatem manifestantibus. Et ideo virtus veritatis aliquo modo attendit rationem debiti.
23. **Summa Theol. II-II 114,2 ad 1:** quia homo naturaliter est animal sociale, debet ex quadam honestate veritatis manifestationem aliis hominibus, sine qua societas hominum durare non posset. Sicut autem non posset homo vivere in societate sine veritate, ita nec sine delectatione, quia sicut Philosophus dicit in VIII Eth. (V, 1157 b 15), nullus potest per diem morari cum tristi, nec cum non delectabili. Et ideo homo tenetur ex quodam naturali debito honestatis ut aliis delectabiliter convivat, nisi propter aliquam causam necesse sit aliquando alios utiliter contristare.
24. **Summa Theol. II-II 129,6 ad 1:** Dicendum quod, sicut dicitur in IV Eth. (III, 1124 b 17), ad magnanimum pertinet ‚nullo indigere‘, quia hoc deficientis est; hoc tamen debet intelligi secundum modum humanum; unde addit: ‚vel vix‘. Hoc est enim supra hominem, ut omnino nullo indigaet. Indiget enim omnis homo primo quidem divino auxilio, secundo autem etiam auxilio humano, quia homo est naturaliter animal sociale, eo quod sibi non sufficit ad vitam. Inquantum ergo indiget aliis, sic ad magnanimum pertinet ut habeat fiduciam de aliis, quia hoc etiam ad excellentiam hominis pertinet, quod habet alios in promptu qui eum possint iuvare. Inquantum autem ipse aliquid potest, intantum ad magnanimitatem pertinet fiducia quam habet de seipso.
25. **Summa Theol. II-II 157,3 ad 3:** Insania dicitur per corruptionem sanitatis. Sicut autem sanitas corporalis corrumpitur per hoc quod corpus recedit a debita complexione humanae speciei, ita etiam insania secundum animam accipitur per hoc quod anima humana recedit a debita dispositione humanae speciei. Quod quidem contingit et secundum rationem, puta cum aliquis usum rationis amittit; et quantum ad vim appetitivam, puta cum aliquis amittit affectum humanum, secundum quem ‚homo est naturaliter omni homini amicus‘, ut dicitur in VIII Eth. (I, 1155 a 22). Insania autem quae excludit usum rationis, opponitur prudentiae. Sed quod aliquis delectetur in poenis hominum, dicitur esse insania, quia per hoc videtur homo privatus affectum humano, quem sequitur clementia.
26. **Summa Theol. II-II 188,8:** Considerandum est tamen quod id quod est solitarium, debet esse sibi per se sufficiens. Hoc autem est cui nihil deest, quod pertinet ad rationem perfecti. Et ideo solitudo competit contemplanti qui iam ad perfectum pervenit. Quod quidem contingit dupliciter. Uno modo, ex solo divino munere, sicut patet de Ioanne Baptista. . . Alio modo, per exercitium virtuosi actus. . . Ad exercitium autem huiusmodi iuvatur homo ex aliorum societate dupliciter. Uno modo, quantum ad intellectum, ut instruat in his quae sunt contemplanda. . . Secundo, quantum ad affectum, ut scilicet noxiae affectiones hominis reprimantur exemplo et correctione aliorum. . . Et ideo vita socialis necessaria est ad exercitium perfectionis, solitudo autem competit iam perfectis. . . Sicut ergo id quod iam perfectum

est, praecinet ei quod ad perfectionem exercetur, ita vita solitariorum, si debite assumatur, praecinet vitae sociali. Si autem absque praecedenti exercitio talis vita assumatur, est periculosissima, nisi per divinam gratiam suppleatur quod in aliis per exercitium acquiritur, sicut patet de beatis Antonio et Benedicto.

27. **Summa Theol. II-II 188,8 ad 4:** Et tamen illi qui solitariam vitam agunt, multum utiles sunt generi humano. Unde Augustinus dicit in libro De Mor. Eccl. (Lib. I, c. 31, PL 32, 1337) de his loquens: „Pane solo qui eis per certa intervalla temporum affertur et aqua contenti, desertissimas terras incolunt, perfuentes colloquio Dei, cui puris mentibus inhaeserunt. Videntur autem nonnullis res humanas plus quam orporteret deseruisse, non intelligentibus quantum nobis eorum animus in orationibus prosit, et vita ad exemplum, quorum corpora videre non sinimur“.
28. **Summa Theol. II-II 188,8 ad 5:** homo potest solitarius vivere dupliciter. Uno modo, quasi societatem humanam non ferens propter animi saevitiam; et hoc est bestiale. Alio modo per hoc quod totaliter divinis rebus inhaeret; et hoc est supra hominem. Et ideo Philosophus dicit in I Pol (1553 a 27), quod, ille qui aliis non communicat est bestia aut deus⁴, id est divinus vir.
29. **Peri Herm. lib. I, lect. 2 (Ed. Leon. n. 2):** Nam passio est ex impressione alicuius agentis, et sic passiones animae originem habent ab ipsis rebus. Et si quidem homo esset naturaliter animal solitarium, sufficerent sibi animae passiones, quibus ipsis rebus confirmaretur, et earum notitiam in se haberet; sed quia homo est animal naturaliter politicum et sociale, necesse fuit quod conceptiones unius hominis innotescerent aliis, quod fit per vocem, et ideo necesse fuit esse voces significativas, ad hoc quod homines ad invicem conviverent.

ANHANG II

*Die Texte über das bonum commune aus den Werken
des hl. Thomas von Aquin*

Zusammengestellt von Dr. Antoine Pierre Verpaalen S.C.J.

1. **1 Sent. 39, 2, 1:** Dispositio dicitur ratione duplicis ordinis quem ponit in rebus; scil. rei ad rem, secundum quod juvant se invicem ad consequendum finem ultimum; et iterum totius universi ad ipsum Deum; sicut etiam Philosophus ponit in XI. Metaph., ubi etiam ponit exemplum de ordine partium exercitus ad invicem, et ad bonum ducis.
2. **1 Sent. 44, 1, 2:** Secundum Philosophum in XI. Metaph., bonum universi consistit in duplici ordine: scil. in ordine partium universi ad invicem et in ordine totius universi ad finem, qui est ipse Deus; sicut etiam est in exercitu ordo partium exercitus ad invicem, secundum diversa officia et est ordo ad bonum ducis, quod est victoria; et hic ordo est praecipuus, propter quem est primus ordo.
3. **1 Sent. 44, 1, 2 ad 4:** Quamvis ordo universi non possit esse melior ex hoc quod plures partes huius universi sint ordinatae, posset tamen esse melior, si ad melius bonum, sicut ad finem proximum ordinaretur; quod contingeret, si meliores partes universi fierent.
4. **1 Sent. 44, 1, 2 ad 5:** Universum in quo nihil mali esset, non esset tantae bonitatis, quantae hoc universum; quia non essent tot bonae naturae in illo sicut in isto, in quo sunt quaedam naturae, quibus non adiungitur malum, et quaedam quibus adiungitur; et est melius utrasque naturas esse, quam alteras tantum.
5. **1 Sent. 44, 1, 2 ad 6:** Quamvis angelus absolute sit melior quam lapis, tamen utraque natura est melior quam altera tantum; et ideo melius est universum in quo sunt angeli et aliae res, quam ubi essent angeli tantum, quia perfectio universi attenditur essentialiter secundum diversitatem naturarum, quibus implentur diversi gradus bonitatis et non secundum multiplicationem individuorum in una natura.
6. **1 Sent. 46, 1, 3 ad 6:** De omnibus malis universaliter verum est, quod si non permetterentur esse, universum imperfectius esset; quia non essent naturae illae, ex quorum conditione est, ut deficere possint; quibus subtractis universum imperfectius esset, non impletis omnibus gradibus bonitatis.
7. **1 Sent. 47, 1, 4:** Bonum enim in rebus surgit ex duplici ordine: quorum primus et principalis ordo est rerum omnium ad finem ultimum, qui Deus est; secundus ordo est unius rei ad aliam rem; et primus ordo est causa secundi, quia secundus ordo est propter primum. Ex hoc enim quod res sunt ordinatae ad invicem, iuvant se mutuo, ut ad finem ultimum debite ordinentur.

8. **2 Sent. 1, 2, 2:** Sed tamen ipsamet divina bonitas potest acquiri a creatura rationali ut perfectio, quae est obiectum operationis, inquantum rationalis creatura possibilis est ad videndum et amandum Deum. Et ideo singulari modo Deus est finis in quem tendit creatura rationalis praeter modum communem, quo tendit in ipsum omnis creatura, inquantum scil. omnis creatura desiderat aliquod bonum, quod est similitudo quaedam divinae bonitatis.
9. **2 Sent. 1, 2, 2 ad 4:** Creatura autem intellectualis . . . particeps est beatitudinis et non tantum bonitatis divinae. Sed creatura irrationalis accedit ad eam secundum aliquam assimilationem . . . unde est particeps bonitatis, sed non beatitudinis.
10. **2 Sent. 1, 2, 3:** Ipse enim (Deus) duplicem ordinem in universo instituit. Principalis est secundum quod res ordinantur in ipsum, et secundarius est secundum quod una iuvat aliam in perveniendo ad similitudinem divinam; unde dicitur in XII Metaph., quod ordo partium universi ad invicem est propter illum ordinem, qui est in bonum ultimum.
11. **2 Sent. 3, 1, 4 ad 3:** Perfectio universi essentialis non attenditur in individuis, quorum multiplicatio ordinatur ad perfectionem speciei, sed in speciebus per se. Unde magis apparet divina bonitas in hoc, quod sunt multi angeli diversarum specierum, quam si sint unius speciei tantum.
12. **2 Sent. 9, 1, 3:** (Archangeli) dicuntur maiora nuntiare, quia bonum gentis est divinius quam bonum unius hominis, secundum Philosophum in I Eth., cap. 1.
13. **2 Sent. 9, 1, 6:** Sicut enim universi partes ad invicem ordinatae sunt, inquantum una alteram iuvat ad consecutionem sui finis et etiam ad ultimum bonum, quod est finis totius universi, ita etiam connexio hierarchiarum . . .
14. **2 Sent. 11, 1, 2, s. c.:** Minima sunt quae ad singulares personas pertinent, quia quanto bonum est communius, tanto est divinius, secundum Philosophum in I Eth. cap. 1. Ergo videtur quod illi, qui singulis hominibus praesunt sunt tantum de ordine angelorum.
15. **2 Sent. 16, 1, 2, arg. 3:** Ubi est expressior similitudo, ibi magis salvatur ratio imaginis. Sed perfectio divinae bonitatis expressius repraesentatur in toto universo, quam in aliqua parte eius. Ergo totum universum magis debet dici ad imaginem Dei, quam aliqua creatura rationalis.
16. **2 Sent. 16, 1, 2 ad 3:** Similitudo divinae bonitatis quantum ad nobilissimas participationes ipsius non resultat in universo nisi ratione nobilissimarum partium eius, quae sunt intellectuales naturae; nec per se de toto potest dici, et primo, quod non convenit sibi nisi ratione omnium partium, ut in VI Physic. dicitur frequenter; et ideo universum non potest dici imago Dei, sed intellectualis natura.
17. **2 Sent. 23, 1, 2:** Ad providentiam divinam pertinet, ut unumquodque in sua natura relinquatur; quia, ut Dionysius dicit, IV cap. De div. nom., providentia non est corruptiva naturae, sed salvativa. Cuius ratio est, quia bonum universi excedit bonum particulare cuiusque naturae creatae, sicut etiam bonum gentis excedit bonum hominis, ut in I Eth. cap. 1 dicitur.

Si autem aliqua natura a suo gradu translata in altiore per providentiam mutetur, quamvis aliquod bonum illi naturae excresceret, tamen bonitati universi aliquid detraheretur, dum non omnes gradus bonitatis impleti essent, illo gradu ex quo natura illa translata erat, vacuo remanente.

18. **2 Sent. 23, 1, 2 ad 1:** Sapiens artifex non tantum considerat, quid competat parti aedificii secundum se acceptae, sed etiam secundum proportionem ad totum aedificium; et ideo . . . Deus unumquodque facit in illa proportione ad finem, secundum quod competit naturae suae in ordine ad totum universum.
19. **2 Sent. 29, 1, 3 ad 4:** Deus ex malo semper maius bonum elicit, non tamen illi de necessitate in quo malum esse permittit, sed in comparatione ad universum, cuius pulchritudo consistit ex hoc, quod mala esse sinuntur. Bonum autem universi praeponderat bono particularis rei, sicut bonum gentis est divinius quam bonum hominis, ut in I Eth. cap. 1, Philosophus dicit.
20. **2 Sent. 32, 2, 2:** Sicut bonum gentis divinius est quam bonum unius hominis, ut in I Eth. cap. 1 dicitur, ita etiam bonum universi praepollet bono particularis rei et specialis naturae. Unde etiam defectus in universum redundans deterior est. Si autem humani generis naturalis multiplicatio tolleretur, in defectum totius universi redundaret.
21. **3 Sent. 1, 1, 2 ad 6:** Bonum autem quod per peccatum actuale corrumpitur, est bonum huius personae, cui praeponderat bonum totius naturae, quod per originale corrumpitur, quia bonum gentis est divinius quam bonum unius hominis, ut dicitur in I Eth. cap. 1. Unde et originale peius erit quam actuale.
22. **3 Sent. 2, 1, 1, 3:** In humana enim natura invenitur expressior similitudo divina quam in aliqua creatura irrationali; quia homo secundum quod habet mentem, ad imaginem Dei factus dicitur, cum in creaturis irrationalibus non nisi similitudo vestigii inveniatur.
23. **3 Sent. 2, 1, 1, 3 ad 1:** Quamvis Deus sit causa universalis, est tamen maxime simplex. Et ideo cum eo magis convenit effectus universalis unitus, scil. humana natura, in qua omnes naturae quodammodo congregantur, quam effectus universalis non simpliciter unitus, sicut est univrsium, ex cuius partibus non efficitur unum simpliciter, cum remaneant distinctae in actu.
24. **3 Sent. 29, 3:** Quia pars quaelibet imperfecta est in seipsa, perfectionem autem habet in suo toto, ideo etiam naturali amore pars plus tendit ad conservationem sui totius quam sui ipsius. Unde etiam naturaliter animal opponit brachium ad defensionem capitis, ex quo pendet salus totius. Et inde est etiam, quod particulares homines seipsos morti exponunt pro conservatione communitatis, cuius ipsi sunt pars.
Quia ergo bonum nostrum in Deo perfectum est, sicut in causa universali prima et perfecta bonorum, ideo bonum in ipso esse magis naturaliter complacet quam in nobis ipsis. Et ideo etiam amore amicitiae naturaliter Deus ab homine plus seipso diligitur.
25. **3 Sent. 30, 1 ad 4:** Quia caritas ordinem habet et plus debet diligere quisque se quam alium, et propinquos quam extraneos, et amicos quam inimicos,

et bonum commune multorum quam bonum privatum unius, potest aliquis salva caritate optare malum temporale alicui et gaudere si contingit, non inquantum est malum illius, sed inquantum est impedimentum malorum alterius, quem plus tenetur diligere, vel communitatis vel Ecclesiae.

26. **3 Sent. 32, 5, 4, arg. 2:** Bonum commune est divinius quam bonum unius. Sed bonum humani generis est bonum commune, bonum autem Christi est bonum unius singularis personae. Ergo (Deus) plus diligit humanum genus quam Christum.
27. **3 Sent. 32, 5, 4 ad 2:** Quamvis sit singularis persona Christi tamen est universalis causa salutis humani generis, et causa praestantior est causato.
28. **3 Sent. 33, 1, 1, 3 ad 2:** Justitia dicitur generalis . . . prout est idem quod omnis virtus ratione differens, prout actum virtutis quis ordinat ad bonum commune, secundum imperium legis; quod contingit in actibus omnium virtutum, ut Philosophus dicit V Eth.
29. **3 Sent. 33, 2, 5 ad 4:** Hoc quod dicit Tullius intelligendum est de justitia legali quae attendit bonum commune, de qua etiam dicit Philosophus in V Eth. quod est lucidior aliis virtutibus, sicut lucifer aliis stellis. Hoc autem non dicitur per comparisonem virtutis ad virtutem, sed per comparisonem privati boni, quod attendit virtus simpliciter, ad bonum commune.
30. **3 Sent. 33, 3, 1, 4:** Quia in qualibet multitudine est duplex ordo, ut in XI Metaph. dicitur: unus quo ordinatur tota multitudo ad finem communem, alius quo singulariter partes multitudinis ordinantur ad invicem secundum fines proprios; ideo politica habet duas partes: unam quae regi civitatis competit, cuius est bonum commune totius multitudinis coniectare, et haec dicitur regnativa, quae est „experientia eius quod est gubernare multitudinem innocue“, vel legis positiva, ut in VI Eth. dicitur. Alia est quae competit cuilibet de civitate, secundum quod ad bonum commune ordinatur; et haec politica dicitur, nomen commune retinens. Et ideo dicit Philosophus in VI Eth. quod „legis positiva est architectonica“, quia fines proximi ordinantur ad finem communem.
31. **3 Sent. 33, 3, 4, 5:** Divisio Philosophi complectitur omnia, ad quae vera justitia se habet extendere; et ideo ponit justitiam metaphoricam, in qua salvatur similitudo tantum justitiae, et legalem, quae ordinat ad alterum etiam circa illud, quod non principaliter est virtus, si illud sit ordinatum a lege.
32. **3 Sent. 35, 1, 3, 1:** Activa vita consistit in omnibus agibilibus, sive sint ad seipsum, sive ad alium; sed principaliter consistit in his quae ad alium sunt, quia bonum multorum, secundum Philosophum in Principio Eth. est divinius quam bonum unius. Unde et justitia quae ad alterum est a Philosopho in V Eth. dicitur esse „pulcherrima virtutum“. Sicut autem vita contemplativa consistit principaliter in optimo contemplabili, ita vita activa in optimo agibili.
33. **3 Sent. 35, 1, 3, 1 ad 1:** Per ea quae ad seipsum sunt homo disponit se tantum ad contemplativam; sed per ea quae ad alium comparantur homo et se et alios disponit, quod divinius est.

34. **3 Sent. 35, 1, 3, 1 ad 2:** In hoc ipso quod homo aliorum saluti et regimini studet, se plus diligit et sibi meliorem partem reservat; quia divinius est et sibi et aliis causam bonae operationis esse, quam sibi tantum, sicut dicit Philosophus in X Eth.
35. **3 Sent. 35, 1, 4, 1, arg. 2:** Bonum gentis divinius est quam bonum unius. Sed vita contemplativa consistit in bono unius hominis, vita activa in bono multorum. Ergo vita activa est nobilior quam contemplativa.
36. **3 Sent. 35, 1, 4, 1, arg. 3:** In omnibus artibus et potentiis imperans est nobilior imperato. Sed politica, quae ad vitam activam pertinet, imperat omnibus disciplinis et disponit de his quae ad contemplativam vitam pertinent, secundum Philosophum in I Eth. Ergo vita activa est dignior quam contemplativa.
37. **3 Sent. 35, 1, 4, 1:** Duplex est ratio boni. Aliquid enim dicitur bonum, quod propter seipsum est desiderandum. Et sic vita contemplativa simpliciter melior est quam activa, inquantum magis assimilatur illi vitae, ad quam per activam et contemplativam nitimur pervinere. Unde et contemplativa est finis activae et fini ultimo vicinior. Aliquid vero dicitur bonum quasi propter aliud eligendum; et in hac via vita activa praeminet contemplativae. Vita enim contemplativa non ordinatur ad aliquid aliud in ipso in quo est; quia vita aeterna non est nisi quaedam consummatio contemplativae vitae, quae per vitam contemplativam in praesenti quodammodo praelibatur; unde non restat quod ordinetur ad aliud, nisi secundum quod bonum unius hominis ordinatur ad bonum multorum ad quod propinquius se habet vita activa quam contemplativa. Unde activa, quantum ad hanc partem, quae saluti proximorum studet, est utilior quam contemplativa, sed contemplativa est dignior, quia dignitas significat bonitatem alicuius propter seipsum, utilitas vero propter aliud.
38. **3 Sent. 35, 1, 4, 1 ad 2:** Sicut bonum unius consistit in actione et contemplatione ita et bonum multitudinis, secundum quod contingit multitudinem contemplationi vacare. Sed ad bonum multitudinis pervenitur per regimen activae vitae; unde ex hoc non probatur, quod activa sit dignior, sed utilior.
39. **3 Sent. 35, 1, 4, 1 ad 3:** Politica, ut dicit Philosophus in VI Eth., non praecipit sapientiae et aliis quae ad vitam contemplativam pertinent, sed imperat quaedam propter ipsa; sicut etiam imperat quaedam propter Deum, cui praecipit sic vel sic cultum exhiberi.
40. **4 Sent. 2, 1, 3, arg. 3:** Bonum commune est divinius quam bonum personae, ut dicitur in I Eth. Sed matrimonium et ordo ordinantur in remedium commune, alia autem in remedium unius personae . . . Ergo illa duo sacramenta ante alia poni debent.
41. **4 Sent. 2, 1, 3 ad 3:** Quamvis bonum commune sit divinius, tamen bonum singulare est prius in via generationis. Et ideo etiam Philosophus monasticam politicae praemisit, ut patet in X Eth.
42. **4 Sent. 15, 2, 4, 1:** Illud quo subtracto non potest servari decencia status aliquo modo sui vel suorum, non debet aliquis in eleemosynas expendere . . .

nisi necessitas alia praeponderet . . . Ecclesiae vel reipublicae, quia bonum gentis est divinius quam bonum unius.

43. **4 Sent. 19, 2, 1 ad 6:** In hoc, quod aliquis peccat, laeditur justitia et laeditur peccans. Et secundum hoc ille qui peccantem arguit ad duo potest attendere, scil. ad laesionem justitiae — sed hoc proprie est ejus cui commissa est custodia justitiae quae est commune bonum, scil. praelati, qui est persona publica —, et iterum ad laesionem peccantis . . .
Quia tamen bonum privatum debet ad bonum publicum ordinari sicut ad finem, ideo etiam corripiens ex caritate ad laesionem justitiae aliquo modo respicit.
44. **4 Sent. 19, 2, 2, 1:** Per legis divinae praecepta homines sufficienter in hac vita ordinantur. Sicut autem in exercitu, ut Philosophus dicit in XII Metaph. est duplex ordo, unus quo totus exercitus ad duces ordinatur, alius quo singuli de exercitu ordinantur ad invicem, ita et in conversatione huius vitae, omnium qui in aliqua communitate congregantur est duplex ordo: unus ad praelatum, alius singulorum ad invicem. Unde uterque ordo debet praecepto divinae legis institui. Ordo autem praelati ad subditum in hoc consistit ut omnes subditi ad bonum commune quod praelatus intendere debet tendant, et quod praelatus eos ad hoc dirigat. Ordo autem singulorum ad invicem est ut unusquisque alteri auxilium praebeat ad bonum suum consequendum.
45. **4 Sent. 19, 2, 3, 1 ad 2:** Semper enim bonum multorum debet praeferrī bono unius. Unde etiam fama unius negligi debet, ut innocentia vel fama multitudinis conservetur.
46. **4 Sent. 24, 3, 2, 3:** Ubi cumque sunt multa ordinata in unum, oportet esse aliquod universale regimen supra particularia regimina . . . Bonum autem commune divinius est quam bonum speciale. Et ideo super potestatem regitivam, quae coniectat bonum speciale, oportet esse potestatem regitivam universalem respectu boni communis: alias non posset esse colligatio in unum.
47. **4 Sent. 26, 1, 2, arg. 3:** Bonum speciei melius est quam individui quia bonum gentis est divinius quam bonum unius hominis, ut dicitur in I Eth. Sed praeceptum primo homini datum ad conservationem individui per actum nutritivae adhuc obligat. Ergo multo magis praeceptum de matrimonio, quod pertinet ad conservationem speciei.
48. **4 Sent. 26, 1, 2:** Cum ergo ad perfectionem humanae multitudinis sit necessarium aliquos contemplativae vitae inservire, quae maxime per matrimonium impeditur, inclinatio naturae ad matrimonium non obligat per modum praecepti, etiam secundum philosophos.
49. **4 Sent. 31, 1, 1, arg. 1:** Videtur quod matrimonium non debeat habere aliqua bona, quibus excusetur. Sicut enim conservatio individui . . . est de intentione naturae, ita conservatio speciei, quae fit per matrimonium; et multo magis, quanto melius et divinius est bonum speciei quam bonum individui. Sed ad actum nutritivae excusandum non indiget aliquibus. Ergo nec etiam ad excusandum matrimonium.

50. **4 Sent. 38, 1, 4, 1 ad 3:** Bonum commune est multo melius quam bonum privatum, propter quod etiam homo interdum ab otio sanctae contemplationis removetur, quae optima pars est iudicio Domini, Luc. X, 42, ut communi utilitati proximorum vacet. Et ideo alii dicunt probabilius: si communis utilitas totius Ecclesiae aut unius regni vel provinciae exposcerent, posset convenienter et in voto continentiae et in voto religionis dispensari, quantumcumque esset solemnizatum.
51. **4 Sent. 49, 1, 1, 1, arg. 3:** Quanto aliquod bonum est communius, tanto divinius, ut patet in I Eth. Sed bonum corporale communius est quam spirituale.
52. **4 Sent. 49, 1, 1, 3, arg. 1:** Videtur quod beatitudo magis consistat in actu intellectus practici quam speculativi. Quanto enim aliquod bonum est communius, tanto est divinius, ut patet in I Eth. Sed bonum intellectus speculativi est singulariter eius, qui speculatur. Bonum autem intellectus practici potest esse commune multorum.
53. **4 Sent. 49, 1, 1, 3, arg. 2:** Beatitudo est ultima perfectio hominis. Sed maior est perfectio alicuius rei secundum quod est causa aliorum quam secundum quod in se perfecta existit: unde dicit Dionysius in 3. cap De Caelesti Hierarchia, quod omnium divinius est Dei cooperatorem fieri in reductione aliorum. — Per intellectum autem speculativum homo habet perfectionem in seipso; intellectus autem practicus est causa aliorum. Ergo beatitudo magis consistit in intellectu practico quam in speculativo.
54. **4 Sent. 49, 1, 1, 1 ad 3:** Dupliciter dicitur aliquid esse commune. Uno modo per praedicationem. Huiusmodi autem commune non est idem numero in diversis repertum; et hoc modo habet bonum corporis communitatem. Alio modo est aliquid commune secundum participationem unius et eiusdem rei secundum numerum: et haec communitas potest maxime in his, quae ad animam pertinent inveniri, quia per ipsam attingitur ad id, quod est commune bonum omnibus, scil. Deum. Et ideo ratio non procedit.
55. **4 Sent. 49, 1, 1, 3 ad 1:** Bonum, cui intellectus speculativus coniungitur per cognitionem, est communius bono, cui coniungitur intellectus practicus, inquantum intellectus speculativus magis separatur a particulari quam intellectus practicus, cuius cognitio in operatione perficitur, quae in singularibus consistit. Sed hoc est verum, quod assecutio finis, quem intellectus practicus intendit, potest esse propria et communis, inquantum per intellectum practicum aliquis se et alios dirigit in finem, ut patet in rectore multitudinis; sed aliquis ex hoc, quod speculatur, ipse singulariter dirigitur in speculationis finem. Ipse autem finis intellectus speculativi tantum praeminet bono intellectus practici, quantum singularis assecutio eius excedit communem assecutionem boni intellectus practici. Et ideo perfectissima beatitudo in intellectu speculativo consistit.
56. **4 Sent. 49, 1, 1, 3 ad 2:** Perfectius est habere aliquam perfectionem et transfundere ipsam in alterum, quam solum habere eam in seipso . . . Contingit autem maiorem esse perfectionem alicuius, prout in se perfectum est, quam secundum quod est causa alterius, quando non eandem perfectionem

- communicat vel non tantam, sicut habet; sicut maior est perfectio, quae consideratur in Deo, secundum quod in se consistit, quam secundum quod alia causat.
57. **4 Sent. 49, 1, 3 ad 2:** Et sic maior est perfectio speculatoris, in quantum in se in speculando perfectus est, quam fabri, in quantum facit cultellum. Perfectior autem esset ille, qui speculando alios speculatores aequaliter sibi constitueret, quam ille qui ipse solus posset speculari.
58. **4 Sent. 49, 5, 3, 2, arg. 11:** Bonum commune est potius bono particulari. Sed si aliquis pro conservatione reipublicae moriatur in bello justo, non debetur ei aureola. Ergo etiam si occidatur pro conservatione fidei in seipso. Et sic martyrio aureola non debetur.
59. **4 Sent. 49, 5, 3, 2 ad 11:** Etiam bonum increatum excedit omne bonum creatum. Unde quicumque finis creatus, sive sit bonum commune, sive bonum creatum, non potest actui tantam bonitatem praestare quantum finis increatus, cum scilicet aliquid propter Deum agitur. Et ideo, cum quis propter bonum commune non relatum ad Christum mortem sustinet, aureolam non meretur.
60. **Contra impugn. Dei cult. et rel. 2:** Minora bona pro maioribus intermittere possunt . . . Sed bonum commune praefertur bono privato. Cum ergo monachus in claustrum ordinem suum servans privato bono insistat, scilicet tantum suae salutis, doctrinae autem officium, quo plurimi erudiuntur, in commune bonum totius Ecclesiae redundet, non est inconveniens, si monachus extra claustrum vivat ad doctrinae officium assumptus de licentia eius, ad quem spectat.
61. **Contra impugn. Dei cult. et rel. 3:** Est enim societas, ut dictum est, ad unum hominum ad aliquid unum perficiendum, et ideo, secundum diversa ad quae perficienda societas ordinatur, oportet societates distinguere et de eis judicari, cum iudicium uniuscuiusque rei praecipue sumatur ex fine.
62. **De Veritate 5, 3:** Providentia Dei, qua res gubernat, est similis . . . providentiae qua paterfamilias gubernat domum et rex civitatem aut regnum. In quibus gubernationibus hoc est commune, quod bonum commune est eminentius quam bonum singulare, sicut bonum gentis est eminentius quam civitatis vel familiae vel personae, ut habetur in principio Ethic. Unde quilibet provisor plus attendit, quid communitati conveniat, si sapienter gubernat, quam quid uni tantum.
63. **De Veritate 5, 3:** Haec autem corruptibilia posuerunt vel omnino absque gubernatore esse et agi, vel a contrario principio gubernari. Quam opinionem Philosophus in XII Metaphysic. reprobat per similitudinem exercitus, in quo invenimus duplicem ordinem: unum quo exercitus partes ordinantur ad invicem, alium quo ordinantur ad bonum exterius, scilicet ad bonum ducis; et ordo ille quo ordinantur partes exercitus ad invicem, est propter illum ordinem quo totus exercitus orditur ad ducem; unde si non esset ordo ad ducem, non esset ordo partium exercitus ad invicem. Quantumcumque ergo multitudinem invenimus ordinatam ad invicem, oportet eam ordinari ad exterius principium. Partes autem universi, corruptibiles et incorru-

ptibiles, sunt ad invicem ordinatae, non per accidens sed per se . . . unde oportet omnia, corruptibilia et incorruptibilia, esse in uno ordine providentiae principii exterioris, quod est extra universum.

64. **De Veritate 5, 3:** Sciendum tamen, quod aliquid provideri dicitur dupliciter: uno modo propter se, alio modo propter alia; sicut in domo propter se providentur ea in quibus essentialiter consistit bonum domus, sicut filii, possessiones, et huiusmodi: alia vero providentur ad horum utilitatem, ut vasa, animalia, et huiusmodi. Et similiter in universo illa propter se providentur in quibus essentialiter consistit perfectio universi; et haec perpetuitatem habent, sicut et universum perpetuum est. Quae vero perpetua non sunt, non providentur nisi propter alium; et ideo substantiae spirituales et corpora caelestia, quae sunt perpetua et secundum speciem et secundum individuum, sunt provisae propter se et in specie et in individuo; sed corruptibilia perpetuitatem non possunt habere nisi in specie; unde species ipsae sunt provisae propter se, sed individua eorum non sunt provisae nisi propter perpetuum esse speciei conservandum.
65. **De Veritate 5, 3 ad 2:** Sapiens provisor non solum attendit quid expediat uni eorum quae suae providentiae subduntur, sed magis quid competat omnibus. Quamvis ergo corruptio alicuius rei in universo non sit ei conveniens, competit tamen perfectioni universi: quia per continuam generationem et corruptionem individuorum conservatur esse perpetuum in speciebus, in quibus per se consistit perfectio universi.
66. **De Veritate 5, 3 ad 3:** Neque multiplicatio individuorum in una natura posset aequivalere diversitati naturarum, cum bonum naturae, quod est communicabile, praecamineat bono individui, quod est singulare.
67. **De Veritate 5, 4:** In progressu autem rerum a principio invenimus quod ea, quae sunt propinqua primo principio, esse indeficiens habent; quae vero distant, esse corruptibile . . . , unde et in ordine rerum ad finem, illa quae sunt propinquissima fini ultimo indeclinabiliter tenent ordinem ad finem; quae vero remota, quandoque ab illo ordine declinant.
68. **De Veritate 5, 4 ad 4:** Quilibet prudens sustinet aliquod parvum malum ne impediatur magnum bonum; quodlibet autem particulare bonum est parvum respectu boni alicuius naturae universalis.
69. **De Veritate 5, 6 ad 4:** Omium creaturarum ipse Deus est finis, sed diversimode: quarumdam enim creaturarum dicitur esse finis in quantum participant aliquid de Dei similitudine; et hoc est commune omnibus creaturis: quarumdam vero est finis hoc modo quod ipsae creaturae pertingunt ad ipsum Deum per suam operationem; et hoc est solum creaturarum rationalium, quae possunt ipsum Deum cognoscere et amare, in quo eorum beatitudo consistit.
70. **Contra gent. 1, 41:** Bonum universale praeceminet cuilibet bono particulari, sicut bonum gentis est melius quam bonum unius. Bonitas enim totius et perfectio praeceminet bonitati et perfectioni partis. Sed divina bonitas comparatur ad omnia alia sicut universale bonum ad particulare, cum sit omnis boni bonum . . . Est igitur ipse summum bonum.

71. **Contra gent. 1, 70:** Bonum ordinis universi nobilius est qualibet parte universi, cum partes singulae ordinentur ad bonum ordinis, qui est in toto, sicut ad finem, ut patet per Philosophum in XII Metaph.
72. **Contra gent. 1, 71:** Si Deus cognoscit aliquid aliud a se, maxime cognoscet quod est optimum. Hoc autem est ordo universi, ad quem sicut ad finem omnia particularia bona ordinantur.
73. **Contra gent. 1, 85:** Deus principalius vult bonum universitatis suorum effectuum, quam aliquid bonum particulare, quanto in illo completior invenitur suae bonitatis similitudo.
74. **Contra gent. 1, 86:** Bonum particulare ordinatur ad bonum totius sicut ad finem, ut imperfectum ad perfectum. Sic autem cadunt aliqua sub divina voluntate, secundum quod se habent in ordine boni. Relinquitur igitur, quod bonum universi sit ratio, quare Deus vult unumquodque bonum particulare in universo.
75. **Contra gent. 1, 86:** Deus vult hominem habere rationem, ad hoc quod homo sit; vult autem hominem esse ad hoc quod completio universi sit; vult autem bonum universi esse quia decet bonitatem ipsius.
76. **Contra gent. 1, 89:** Deus autem est universale bonum, cuius similitudinem participando omnia dicuntur bona.
77. **Contra gent. 2, 29:** In creaturarum productione debitum invenitur tripliciter. Primo, ut sumatur conditionatum debitum a tota rerum universitate ad quamlibet eius partem, quae ad perfectionem requiritur universi.
78. **Contra gent. 2, 32:** Cum autem omnia bonitatem Dei participant, in quantum habent esse: secundum quod diuturniora sunt, magis bonitatem Dei participant. Unde et esse perpetuum speciei dicitur divinum esse.
79. **Contra gent. 2, 39:** Id quod est bonum et optimum in effectu est finis productionis illius. Sed bonum et optimum universi consistit in ordine partium ipsius ad invicem, qui sine distinctione esse non potest. Per hunc enim ordinem universum in sua totalitate constituitur, quae est optimum ipsius.
80. **Contra gent. 2, 42:** Optimum autem in omnibus entibus creatis est ordo universi, in quo bonum universi consistit, sicut et in rebus humanis bonum gentis est divinius quam bonum unius. Oportet igitur ordinem universi sicut in causam primam reducere in Deum.
81. **Contra gent. 2, 44:** Quanto enim aliquid est melius in effectibus, tanto est prius in intentione agentis. Optimum autem in rebus creatis est perfectio universi, quae consistit in ordine distinctarum rerum. In omnibus enim perfectio totius praeeminet perfectioni singularium partium.
82. **Contra gent. 2, 44:** Cum bonum totius sit melius quam bonum singularium partium, non est optimi factoris diminuere bonum totius, ut aliquarum partium augeat bonitatem; non enim aedificator fundamento tribuit eam bonitatem quam tribuit tecto, ne domum faciat ruinosam; factor igitur omnium Deus non faceret totum universum suo genere optimum, si faceret omnes partes aequales, quia multi gradus bonitatis in universo deessent, et sic esset imperfectum.

83. **Contra gent. 2, 45:** Bonitas speciei excedit bonitatem individui, sicut formale id quod est materiale. Magis igitur addit ad bonitatem universi multitudo specierum quam multitudo individuorum in una specie. Est igitur ad perfectionem universi pertinens, non solum quod multa sint individua, sed quod sint etiam diversae rerum species, et per consequens diversi gradus in rebus.
84. **Contra gent. 2, 45:** Species igitur intellectus divini repraesentatur in creatura per Ipsum facta. Intellectus autem multa intelligens non sufficienter repraesentatur in uno tantum. Quum igitur intellectus divinus multa intelligat . . . perfectius seipsum repraesentat, si plures universorum graduum creaturas producat, quam si unum tantum produxisset.
85. **Contra gent. 2, 45:** Operi a summo bono artifice facto non debuit deesse summa perfectio. Sed bonum ordinis diversorum est melius quolibet illorum ordinatorum per se sumpto; est enim formale respectu singularium sicut perfectio totius respectu partium. Non debuit ergo bonum ordinis operi Dei deesse. Hoc autem bonum esse non posset, si diversitas et inaequalitas creaturarum non fuisset.
86. **Contra gent. 2, 46:** Ad hoc igitur quod similitudo Dei perfecte esset in rebus modis possibilibus, oportuit quod divina bonitas rebus per similitudinem communicaretur, non solum in essendo, sed etiam in cognoscendo. Cognoscere autem divinam bonitatem solus intellectus potest. Oportuit igitur esse creaturas intellectuales.
87. **Contra gent. 2, 93:** Id quod est speciei in unoquoque dignius est eo quod est individuationis principium praeter rationem speciei existens; multiplicatio igitur specierum plus addit nobilitatis et perfectionis universo quam multiplicatio individuorum in una specie. Perfectio autem universi maxime consistit in substantiis separatis. Magis igitur competit ad perfectionem universi quod sint plures secundum speciem diversae, quam quod sint multae secundum numerum in eadem specie.
88. **Contra gent. 2, 93:** Substantiae separatae sunt perfectiores quam corpora caelestia. Sed in corporibus caelestibus, propter eorum perfectionem, non invenitur nisi unum individuum unius speciei . . . quia in uno individuo est perfecte virtus speciei ad complendum illud in universo ad quod sua species ordinatur, sicut praecipue patet in sole et luna. Multo igitur magis in substantiis separatis non invenitur nisi unum individuum in una specie.
89. **Contra gent. 3, 17:** Bonum particulare ordinatur in bonum commune sicut in finem: esse enim partis est propter esse totius; unde et bonum gentis est divinius quam bonum unius hominis. Bonum autem summum, quod est Deus, est bonum commune, cum ex eo universorum bonum dependeat. Bonum autem quo quaelibet res bona est, est bonum particulare ipsius et aliorum, quae ab ipso dependent. Omnes igitur res ordinantur sicut in finem in unum bonum, quod est Deus.
90. **Contra gent. 3, 24:** Bonum autem cuiuslibet rei potest accipi multipliciter. Uno quidem modo, secundum quod est eius proprium, ratione individui; et sic appetit animal suum bonum, cum appetit cibum quo in esse conserva-

tur. Alio modo, secundum quod est eius, ratione speciei; et sic appetit proprium bonum animal, inquantum appetit generationem proles et eius nutritionem, vel si aliquid aliud operetur ad conservationem vel defensionem individuorum suae speciei. Tertio vero modo, ratione generis; et sic appetit proprium bonum in causando agens aequivocum, sicut coelum. Quarto autem modo, ratione similitudinis analogiae principiatorum ad suum principium; et sic Deus, qui est extra genus, propter suum bonum omnibus rebus dat esse.

91. **Contra gent. 3, 24:** Quanto aliquid est perfectioris virtutis et eminentius in gradu bonitatis, tanto appetitum boni communioem habet et magis in distantibus a se bonum quaerit et operatur. Nam imperfecta ad solum bonum proprii individui tendunt; perfecta vero ad bonum speciei; perfectiora vero ad bonum generis; Deus autem, qui est perfectissimus in bonitate, ad bonum totius entis. Unde non immerito dicitur a quibusdam quod bonum, inquantum huiusmodi, est diffusivum; quia, quanto aliquid invenitur melius, tanto ad remotiora bonitatem suam diffundit. Et quia, in quolibet genere, quod est perfectissimum, est exemplar et mensura omnium quae sunt illius generis, oportet quod Deus, qui est in bonitate perfectissimus et suam bonitatem communissime diffundens, in sua diffusionem sit exemplar omnium bonitatem diffundentium; inquantum enim unumquodque communius bonitatem diffundit in alia, fit altior causa.
92. **Contra gent. 3, 39:** Felicitas autem est finis humanae speciei, cum omnes homines ipsam naturaliter desiderant. Felicitas igitur est quoddam commune bonum possibile provenire omnibus hominibus, nisi accidat aliquibus impedimentum quo sint orbat.
93. **Contra gent. 3, 64:** Quandocumque enim aliqua ordinantur ad aliquem finem, omnia dispositioni illius subiacent, ad quem principaliter pertinet ille finis, sicut in exercitu apparet: omnes enim partes exercitus et eorum opera ordinantur ad bonum ducis, quod est victoria, sicut in ultimum finem, et propter hoc ad ducem pertinet totum exercitum gubernare . . . Cum igitur omnia ordinentur ad bonitatem divinam sicut in finem . . . oportet quod Deus, ad quem principaliter illa bonitas pertinet, sicut substantialiter habita et intellecta et amata, sit gubernator omnium rerum.
94. **Contra gent. 3, 64:** Inveniuntur autem aliqua tanto perfectius ordinata esse, quanto sunt Deo magis propinqua.
95. **Contra gent. 3, 64:** Illud autem quod est maxime bonum in rebus creatis est bonum ordinis universi, quod est maxime perfectum, ut Philosophus dicit XII. Metaph.; cui etiam consonat Scriptura divina, cum dicit: Vidit Deus cuncta quae fecerat, et erant valde bona (Gen. 1, 31), cum de singulis operibus dixisset simpliciter quod erant bona. Bonum igitur ordinis rerum creaturarum a Deo est id quod est praecipue volitum et intentum a Deo. Nihil autem aliud est gubernare aliquam rem quam ei ordinem imponere. Ipse igitur Deus omnia suo intellectu et voluntate gubernat.
96. **Contra gent. 3, 64:** Unumquodque intendens aliquem finem magis curat de eo quod est propinquius fini ultimo, quia hoc est etiam finis aliorum.

Ultimus autem finis divinae voluntatis est bonitas ipsius, cui propinquissimum in rebus creatis est bonum ordinis totius universi, cum ordinetur ad ipsum sicut ad finem omne particulare bonum huius vel illius rei, sicut minus perfectum ordinatur ad id quod est perfectius; unde et quaelibet pars invenitur esse propter suum totum. Id igitur quod maxime curat Deus in rebus creatis est ordo universi. Est igitur gubernator ipsius.

97. **Contra gent. 3, 69:** Melius autem est, quod bonum alicui collatum sit multorum commune, quam quod sit proprium, quia bonum commune semper invenitur esse divinius quam bonum unius tantum. Sed bonum unius fit multis commune, si ab uno in alia derivatur, quod non potest esse, nisi in quantum diffundit ipsum in alia per propriam actionem.
98. **Contra gent. 3, 69:** Subtrahere ordinem rebus creatis est eis subtrahere id quod optimum habent; nam singula in seipsis sunt bona, simul autem omnia sunt optima propter ordinem universi: semper enim totum est melius partibus, et finis ipsarum.
99. **Contra gent. 3, 71:** Perfecta bonitas in rebus creatis non inveniretur, nisi esset ordo bonitatis in eis, ut scilicet quaedam sint aliis meliora; non enim implerentur omnes gradus possibles bonitatis, neque etiam aliqua creatura Deo assimilaretur quantum ad hoc quod alteri emineret. Tolleretur etiam summus decor a rebus, si ab eis ordo distinctorum et disparium tolleretur, et quod est amplius, tolleretur multitudo a rebus, inaequalitate bonitatis sublata.
100. **Contra gent. 3, 71:** Bonum totius praeceminet bono partis. Ad prudentem igitur gubernatorem pertinet negligere aliquem defectum bonitatis in parte, ut fiat augmentum bonitatis in toto; sicut artifex abscondit fundamentum sub terra, ut tota domus habeat firmitatem. Sed si malum a quibusdam partibus universi subtraheretur, multum deperiret perfectionis universi, cuius pulchritudo ex ordinata bonorum et malorum adunatione consurgit.
101. **Contra gent. 3, 75:** Singularia sunt propter naturam universalem; cuius signum est, quod in his in quibus potest natura universalis conservari per unum individuum, non sunt multa individua unius speciei, sicut patet in luna et sole.
102. **Contra gent. 3, 76:** Inconveniens autem videtur, quod (Deus) singularia cognoscens eorum ordinem non velit, in quo bonum praecipuum rerum constat, cum voluntas sua sit totius bonitatis principium. Oportet ergo, quod, sicut immediate singularia cognoscit, ita etiam immediate eorum ordinem statuatur.
103. **Contra gent. 3, 77:** Convenientia ordinis perfectionem providentiae demonstrat, cum ordo sit proprius effectus providentiae.
104. **Contra gent. 3, 85:** Homo naturaliter est animal politicum vel sociale; quod quidem ex hoc apparet quod unus homo non sufficit sibi, si solus vivat . . . Sed ordo providentiae non aufert alicui rei quod est sibi naturale, sed magis unicuique providetur secundum suam naturam . . . Non igitur per ordinem providentiae sic est homo ordinatus, ut vita socialis tollatur.

105. **Contra gent. 3, 90:** Quanto aliqua sunt nobiliora in universo, tanto oportet quod magis participant ordinem in quo bonum universi consistit.
106. **Contra gent. 3, 90:** Ea quae sunt propinquiora fini magis cadunt sub ordine qui est ad finem; nam eis mediantibus etiam alia ordinantur in finem. Actiones autem substantiarum intellectualium propinquius ordinantur in Deum sicut in finem, quam actiones aliarum rerum.
107. **Contra gent. 3, 94:** Omne agens intendit ad bonum et melius secundum quod potest . . . Bonum autem et melius non eodem modo considerantur in toto et partibus. In toto enim bonum est integritas, quae ex partium ordine et compositione relinquitur. Unde melius est toti, quod sit inter partes disparitas, sine qua ordo et perfectio totius esse non potest, quam quod omnes partes sint aequales, unaquaque earum perveniente ad gradum nobilissimae partis . . . Ad aliud igitur tendit intentio particularis agentis et universalis. Nam particulare agens tendit ad bonum partis absolute et facit eam quanto meliorem potest; universale autem agens tendit ad bonum totius; unde aliquis defectus est praeter intentionem particularis agentis, qui est secundum intentionem agentis universalis.
108. **Contra gent. 3, 97:** Deus per suam providentiam omnia ordinat in divinam bonitatem sicut in finem; non autem hoc modo quod aliquid divinae bonitati per ea quae fiunt accrescat, sed ut similitudo suae bonitatis, in quantum possibile est, imprimatur in rebus. Quia vero omnem creatam substantiam a perfectione divinae bonitatis deficere necesse est, ad hoc ut perfectius divinae bonitatis similitudo rebus communicaretur, oportuit esse diversitatem in rebus, ut quod perfecte ab uno aliquo repraesentari non potest per diversa diversimode perfectiori modo repraesentaretur.
109. **Contra gent. 3, 97:** Sicut ergo summa ratio divinae providentiae simpliciter est divina bonitas, ita prima ratio in creaturis est earum numerositas, ad cuius institutionem et conservationem omnia alia ordinari videntur.
110. **Contra gent. 3, 97:** Supposito autem, quod Deus creaturis suam bonitatem communicare, secundum quod est possibile, velit per similitudinis modum, ex hoc rationem accipit, quod sint creaturae diversae.
111. **Contra gent. 3, 112:** Quaecumque sunt aliqua ordinata ad finem aliquem, si qua inter illa ad finem pertingere non possunt per seipsa, oportet ea ordinari ad illa quae finem consequuntur, quae propter se ordinantur in finem. Sicut finis exercitus est victoria, quam milites consequuntur per proprium actum pugnando, qui soli propter se in exercitu quaeruntur; omnes autem alii, ad alia officia deputati, puta ad custodiendum equos, ad parandum arma, propter milites in exercitu quaeruntur. Constat autem ex praemissis finem ultimum universi Deum esse, quem sola intellectualis creatura consequitur in seipso, eum scilicet cognoscendo et amando . . . Sola igitur intellectualis natura est propter se quaesita in universo, alia autem omnia propter ipsam.
112. **Contra gent. 3, 112:** In quolibet toto partes principales propter se exiguntur ad constitutionem totius, aliae vero ad conservationem, vel ad aliquam meliorationem earum. Inter omnes autem partes universi nobiliores sunt

intellectuales creaturae, quia magis ad similitudinem divinam accedunt. Naturae ergo intellectuales propter se sunt a divina providentia procuratae, alia vero omnia propter ipsas.

113. **Contra gent. 3, 112:** Manifestum est partes omnes ordinari ad perfectionem totius; non enim est totum propter partes, sed partes propter totum sunt. Naturae autem intellectuales majorem habent affinitatem ad totum quam aliae naturae; nam unaquaeque intellectualis substantia est quodammodo omnia, inquantum totius entis comprehensiva est suo intellectu; quaelibet autem alia substantia particularem solam entis participationem habet.
114. **Contra gent. 3, 112:** Sic enim ad perfectionem totius omnes partes ordinantur, inquantum una deservit alteri; sicut in corpore humano apparet quod pulmo in hoc est de perfectione corporis quod deservit cordi . . . Non est contrarium alias naturas esse propter intellectuales et propter perfectionem universi; si enim deessent ea quae requirit substantiae intellectualis perfectio, non esset universum completum.
115. **Contra gent. 3, 112:** Similiter etiam praedictis non obviat quod individua sunt propter proprias species. Per hoc enim quod ad suas species ordinantur, ordinem habent ulterius ad intellectualem naturam; non enim aliquid corruptibilium ordinatur ad hominem propter unum individuum hominis tantum, sed propter totam humanam speciem. Toti autem humanae speciei non potest aliquod corruptibilium deservire, nisi secundum suam speciem totam; ordo ergo quo corruptibilia ordinantur ad hominem requirit quod individua ordinentur ad speciem.
116. **Contra gent. 3, 112:** Per hoc autem quod dicimus substantias intellectuales propter se a divina providentia ordinari, non intelligimus quod ipsae ulterius non referantur in Deum, et ad perfectionem universi.
117. **Contra gent. 3, 113:** Creatura autem rationalis divinae providentiae substat, sicut secundum se gubernata et provisa, non solum propter speciem, ut aliae corruptibiles creaturae; quia individuum quod gubernatur solum propter speciem, non gubernatur propter seipsum, creatura autem rationalis propter seipsam gubernatur.
118. **Contra gent. 3, 113:** Actus personales rationalis creaturae sunt proprie actus qui sunt ab anima rationali. Anima autem rationalis non solum secundum speciem est perpetuitatis capax, sicut aliae creaturae, sed etiam secundum individuum. Actus ergo rationalis creaturae a divina providentia diriguntur, non solum ea ratione qua ad speciem pertinent, sed etiam inquantum sunt personales actus.
119. **Contra gent. 3, 117:** Cum homo sit naturaliter animal sociale, indiget ab aliis hominibus adiuvari ad consequendum proprium finem; quod convenientissime fit dilectione mutua inter homines existente. Ex lege igitur Dei, quae homines in ultimum finem dirigit, praecipitur in nobis mutua dilectio.
120. **Contra gent. 3, 125:** Non enim propter bonum unius debet praetermitti bonum multorum, cum bonum multitudinis semper sit divinius quam

bonum unius. Ne tamen defectus, qui in aliquo posset accidere, omnino absque medela remaneat, residet apud legislatores et eis similes auctoritas dispensandi in eo quod communiter est statutum.

121. **Contra gent. 3, 128:** Homo autem naturaliter animal sociale est; indiget enim multis quae per unum solum parari non possunt. Oportet igitur, quod ex lege divina instituatut homo ut secundum ordinem rationis se habeat ad alios homines.
122. **Contra gent. 3, 129:** Est autem homini naturale quod sit animal sociale; quod ex hoc ostenditur quod unus homo solus non sufficit ad omnia quae sunt humanae vitae necessaria. Ea igitur sine quibus societas humana conservari non potest, sunt homini naturaliter convenientia.
123. **Contra gent. 3, 131:** Homo naturaliter est animal sociale . . . Societas autem inter homines conservari non posset nisi unus alium juvaret. Est igitur naturale hominibus quod unus alium in necessitatibus juvet.
124. **Contra gent. 3, 136:** Viri enim et mulieris coniunctio ad bonum speciei ordinatur. Divinius autem est bonum speciei quam bonum individui.
125. **Contra gent. 3, 144:** Poenae inferuntur a Deo, non propter se, quasi Deus in ipsis delectetur, sed propter aliud, scil. propter ordinem imponendum creaturis, in quo bonum universi consistit. Exigit autem hoc ordo rerum ut proportionaliter omnia divinitus dispensentur . . . Infligit igitur Deus pro quibusdam peccatis poenas aeternas, ut debitus ordo servetur in rebus, qui eius sapientiam demonstrat.
126. **Contra gent. 3, 146:** Bonum commune melius est quam bonum particulare unius. Subtrahendum est igitur bonum particulare, ut conservetur bonum commune. Vita autem quorundam pestiferorum impedit bonum commune, quod est concordia societatis humanae. Subtrahendi igitur sunt huiusmodi homines per mortem ab hominum societate.
127. **Contra gent. 3, 146:** Sicut medicus in sua operatione intendit sanitatem, quae consistit in ordinata concordia humorum, ita rector civitatis intendit in sua operatione pacem, quae consistit in civium ordinata concordia. Medicus autem abscindit membrum putridum bene et utiliter, si per ipsum immineat corruptio corporis. Juste igitur et absque peccato rector civitatis homines pestiferos occidit, ne pax civitatis turbetur.
128. **Contra gent. 3, 147:** Datus est etiam ei loquelae usus, per cuius officium veritatem, quam aliquis mente concipit alteri manifestare possit; ut sic homines seipsos iuvant in cognitione veritatis, sicut et in aliis rebus necessariis vitae, cum sit homo animal naturaliter sociale.
129. **Contra gent. 3, 151:** Eorum quorum est unus finis oportet aliquam unionem esse, in quantum ordinantur ad finem; unde et in civitate homines per quamdam concordiam adunantur, ut possint consequi reipublicae bonum, et milites in acie oportet uniri et concorditer agere, ad hoc quod victoriam, quae est communis finis, consequantur.
130. **Contra gent. 4, 35:** Fit autem unum ex multis, uno quidem modo, secundum ordinem tantum, sicut ex multis domibus fit civitas et ex multis militibus

fit exercitus . . . Ea igitur quorum forma est ordo vel compositio non sunt res naturales, ut sic eorum unitas possit dici unitas naturae.

131. **Contra gent. 4, 50:** Finis enim omnis rationalis creaturae est ut ad beatitudinem perveniat; quae esse non potest nisi in regno Dei; quod quidem nihil est aliud quam ordinata societas eorum qui divina visione fruuntur.
132. **Contra gent. 4, 53:** Cum Deus sit universalis causa omnium, ad utilitatem totius universitatis rerum eum praecipue intendere oportet. Sed assumptio humanae naturae solum ad utilitatem hominis pertinet. Non igitur fuit conveniens quod, si alienam naturam Deus assumere debuit, solum naturam humanam assumpserit.
133. **Contra gent. 4, 54:** Quamvis autem, quantum ad aliquas conditiones, homo aliquibus creaturis existat inferior, ac etiam infimis creaturis in quibusdam assimilatur, tamen secundum ordinem finis nihil homine existit altius nisi solus Deus, in quo solo perfecta hominis beatitudo consistit.
134. **Contra gent. 4, 76:** Nulli dubium esse debet quin Ecclesiae regimen sit optime ordinatum . . . Optimum autem regimen multitudinis est ut regatur per unum; quod patet ex fine regiminis, qui est pax; pax enim et unitas subditorum est finis regentis. Unitatis autem congruentior causa est unus quam multi.
135. **Contra gent. 4, 78:** Generatio autem humana ad multa ordinatur, scil. ad perpetuitatem speciei, et ad perpetuitatem alicuius boni politici, puta populi in aliqua civitate . . . Inquantum igitur ordinatur ad bonum naturae, quod est perpetuitas speciei, dirigitur in finem a natura inclinante in hunc finem, et sic dicitur esse naturae officium. Inquantum vero ordinatur ad bonum politicum, subiacet ordinationi civilis legis.
136. **De Potentia 3, 10 ad 4:** Multitudo animarum pertinet ad essentialiam perfectionem universi ultimam, sed non primam, cum tota corporum mundi transmutatio ordinetur quodammodo ad animarum multiplicationem, ad quam requiritur corporum multiplicatio.
137. **De Potentia 3, 16:** Ex ipso enim ordine universi potuisset eius ratio apparere, quod ab uno principio, nulla meritorum differentia praecedente, oportuit diversos gradus creaturarum institui, ad hoc quod universum esset completum (repraesentante universo per multiplices et varios modos creaturarum quod in divina bonitate simpliciter et indistincte praexistit), sicut et ipsa perfectio domus et humani corporis diversitatem partium requirit.
138. **De Potentia 3, 16 ad 1:** Sicut Deus est unus, ita et unum produxit, non solum quia unumquodque in se est unum, sed etiam quia omnia quodammodo sunt unum perfectum, quae quidem unitas diversitatem partium requirit.
139. **De Potentia 3, 16 ad 2:** Creatura assimilatur Deo in unitate, inquantum unaquaeque in se una est, et inquantum omnes unum sunt unitate ordinis.
140. **De Potentia 3, 16 ad 12:** Quando exemplatum perfecte repraesentat exemplar, ab uno exemplari non est nisi unum exemplatum, nisi per accidens,

inquantum exemplata materialiter distinguuntur. Creaturae vero non perfecte imitantur suum exemplar. Unde diversimode possunt ipsum imitari, et sic esse diversa exemplata.

141. **De Potentia 3, 17:** Cum enim loquimur de productione alicuius singularis creaturae, possit assignari ratio quare talis sit, ex aliqua alia creatura, vel saltem ex ordine universi, ad quem quaelibet creatura ordinatur, sicut pars ad formam totius.
142. **De Potentia 3, 18:** Angeli enim non solum sunt considerandi absolute, sed etiam inquantum sunt pars universi; et haec consideratio eorum in tantum est magis attendenda, inquantum bonum universi praeminet bono cuiuslibet creaturae particularis, sicut bonum totius praeminet bono partis. Secundum autem quod considerantur angeli ut partes universi, competit eis quod simul cum creatura corporali sint conditi. Unius enim totius una videtur esse productio.
143. **De Potentia 4, 2 ad 29:** Ad sapientiam artificis, cuius omnia opera sunt perfecta, qualis est Deus, pertinet ut nec totum a parte principali, nec partes a toto separatas producat; quia nec totum separatum a principali parte, nec partes a toto separatae habent esse perfectum.
Cum igitur angeli secundum species suas, et corpora caelestia et quatuor elementa sint partes principales constituentes unum universum, cum habeant ordinem ad invicem et sibi invicem deserviant, ideo ad sapientiam Dei pertinet quod totum universum simul et non successive cum omnibus suis partibus produxerit. Unius enim totius et omnium partium eius debet esse unica productio.
144. **De Potentia 5, 5 ad 13:** Deus ex nihilo universas creaturas in esse producens, primam universi perfectionem, quae consistit in partibus essentialibus universi et diversis speciebus, per seipsum instituit. Ad ultimam vero perfectionem, quae erit ex consummatione ordinis beatorum, ordinavit diversos motus et operationes creaturarum.
145. **De Potentia 5, 10:** Homo ordinatur ad perfectionem universi ut essentialis pars ipsius, cum in homine sit aliquid quod non continetur virtute nec in elementis nec in caelestibus corporibus, scil. anima rationalis.
146. **De Potentia 6, 1 ad 7:** Deus faciendo praeter cursum naturae, non removet totum ordinem universi, in quo consistit bonum ipsius, sed ordinem alicuius particularis causae ad suum effectum.
147. **De Potentia 6, 1 ad 8:** Malum poenae est contra ordinem unius partis universi ad aliam partem, et similiter malum cuiuslibet defectus naturalis; sed malum culpae est contra ordinem totius universi ad finem ultimum, eo quod voluntas in qua est malum culpae, ab ipso ultimo fine universo deordinatur per culpam; et ideo huiusmodi mali Deus causa esse non potest.
148. **De Potentia 6, 1 ad 21:** Quando Deus agit aliquid contra cursum naturae, non tollitur totus ordo universi, sed cursus qui est ex ordine unius particularis rei ad aliam. Unde non est inconveniens, si aliquando contra cursum naturae aliquid fiat ad salutem hominis, quae consistit in ordinatione ipsius ad ultimum finem universi.

149. **De Potentia 7, 1:** Optimum autem est in quo nihil est quod careat bonitate... Hoc autem in nullo composito est possibile. Nam bonum quod resultat ex compositione partium, per quod totum est bonum, non inest alicui partium.
150. **Quodlib. 7, 17 [7, 7, 1]:** In his enim quae pertinent ad speciem omnes homines computandi sunt quasi unus homo: participatione enim speciei plures homines sunt unus homo, ut dicit Porphyrius in cap. De specie. Sicut autem homo unus habet diversa membra, quibus occupatur in diversis officiis ordinatis ad tollendum proprium defectum, quae non possunt omnia per unum membrum exerceri... ita oportet esse in his quae ad totam speciem pertinent. Non enim sufficeret unus homo ad exercenda omnia quibus humana societas indiget; et ideo diversis officiis oportet occupari diversos.
151. **Quodlib. 11, 12 [10, 1]:** Oportet ordinem fraternae correctionis sumere secundum ordinem caritatis. Ordo autem caritatis est, ut quis bono proximi praeferat commune bonum... Credo quod si esset aliquod peccatum carnale seu spirituale quod vergeret in detrimentum multitudinis, statim est revelandum; cum praeponderet bonum commune in ordine caritatis, ut dictum est, bono proximi, sive sit famae sive conscientiae.
152. **De Spirit. Creat. 8:** Manifestum est enim quod duplex est bonum universi: quoddam separatum, scil. Deus, qui est sicut dux in exercitu, et quoddam in ipsis rebus, et hoc est ordo partium universi, sicut ordo partium exercitus est bonum exercitus... Oportet autem quod superiores universi partes magis de bono universi participant, quod est ordo. Perfectius autem participant ordinem ea in quibus est ordo per se, quam ea in quibus est ordo per accidens tantum. Manifestum est autem quod in omnibus individuis unius speciei non est ordo nisi secundum accidens... Quae autem specie differunt, ordinem habent per se et secundum essentialia principia.
153. **De Spirit. Creat. 8 ad 5:** Cum affectio sequatur cognitionem, quanto cognitio est universalior, tanto affectio eam sequens magis respicit commune bonum; et quanto cognitio est magis particularis, tanto affectio ipsam sequens magis respicit privatum bonum; unde et in nobis privata dilectio ex cognitione sensitiva oritur; dilectio vero communis et absoluti boni ex cognitione intellectiva. Quia ergo angeli quanto sunt altiores, tanto habent scientiam magis universalem..., ideo eorum dilectio maxime respicit commune bonum. Magis ergo diligunt se invicem, si specie differunt, quod magis pertinet ad perfectionem universi..., quam si in specie convenirent, quod pertineret ad bonum privatum unius speciei.
154. **De Spirit. Creat. 8 ad 11:** Homines continentur inter creaturas corruptibiles, quae sunt infima pars universi, in qua inveniuntur aliqua ordinata non solum per se, sed etiam per accidens..., secus autem est in angelis, qui sunt suprema pars universi.
155. **De Spirit. Creat. 8 ad 17:** Quaelibet natura creata, cum sit finita, non ita perfecte repraesentat divinam bonitatem sicut multitudo naturarum; quia quod in multis naturis multipliciter continetur, comprehenditur in Deo unite; et ideo oportuit esse plures naturas in universo, et etiam in substantiis angelicis.

156. **De Substantiis Separatis 8:** Bonum enim universi potius esse quam bonum cuiusque particularis naturae invenitur . . . (Ideo) inconueniens est, ut bonum universi non proveniat ex intentione universalis agentis, sed quadam necessitate ordinis rerum. Si autem bonum universi, quod in distinctione et ordine consistit partium, ex intentione primi et universalis agentis procedit, necesse est, quod ipsa distinctio et ordo partium universi etiam in intellectu primi principii praexistat.
157. **De Substantiis Separatis 10:** Inconueniens est, id quod est optimum in universo attribui casui; nam id quod est optimum, maximam habet rationem finis intenti. Optimum autem in rerum universitate est bonum ordinis: hoc enim est bonum commune, cetera vero sunt singularia bona.
158. **De Perfectione Vitae Spiritualis 13:** Bonum commune secundum rectam rationem est bono proprio praefendum: unde unaquaeque pars naturali quodam instinctu ordinatur ad bonum totius. Cuius signum est quod aliquis percussioni manum exponit, ut cor vel caput conservet, ex quibus totius hominis vita dependet. In praedicta autem communitate qua omnes homines in beatitudinis fine conveniunt, unusquisque homo ut pars quaedam consideratur, bonum autem commune totius est ipse Deus, in quo omnium beatitudo consistit. Sic igitur secundum rectam rationem et naturae instinctum unusquisque seipsum in Deum ordinat, sicut pars ordinatur ad bonum totius, quod quidem per caritatem perficitur, qua homo seipsum propter Deum amat.
159. **De Perfectione Vitae Spiritualis 14:** Sunt autem alii qui spiritualia bona et divina supra naturam et rationem existentia proximis largiuntur, scilicet doctrinam divinorum, manuductionem ad Deum, et spiritualem sacramentorum communicationem . . . Huiusmodi autem bonorum collatio ad singularem quandam perfectionem pertinet fraternae dilectionis, quia per haec bona homo ultimo fini coniungitur . . . Additur autem ad hanc perfectionem, si huiusmodi spiritualia bona non uni tantum vel duobus, sed toti multitudini exhibeantur, quia etiam secundum Philosophos bonum gentis perfectius est et divinius quam bonum unius.
160. **De Regno 1, 1:** Naturale autem est homini ut sit animal sociabile et politicum, in multitudine vivens, magis etiam quam omnia alia animalia, quod quidem naturalis necessitas declarat . . . Nam unus homo per se sufficienter vitam transigere non posset. Est igitur homini naturale quod in societate multorum vivat.
161. **De Regno 1, 1:** Si ergo naturale est homini quod in societate multorum vivat, necesse est in hominibus esse aliquid per quod multitudo regatur. Multis enim existentibus hominibus et unoquoque id quod est sibi congruum providente, multitudo in diversa dispergeretur, nisi etiam esset aliquis de eo quod ad bonum multitudinis pertinet curam habens, sicut et corpus hominis et cuiuslibet animalis defleret nisi esset aliqua vis regitiva communis in corpore, quae ad bonum commune omnium membrorum intenderet.
162. **De Regno 1, 1:** Non enim idem est quod proprium et quod commune (est). Secundum propria quidem differunt, secundum autem commune uniuntur.

Diversorum autem diversae sunt causae. Oportet igitur, praeter id quod movet ad proprium bonum uniuscuiusque, esse aliquid, quod movet ad bonum commune multorum. Propter quod et in omnibus quae in unum ordinantur, aliquid invenitur altius regitivum.

163. **De Regno 1, 1:** Si igitur liberorum multitudo a regente ad bonum commune multitudinis ordinetur, erit regimen rectum et justum, quale convenit liberis. Si vero non ad bonum commune multitudinis, sed ad bonum privatum regentis regimen ordinetur, erit regimen iniustum atque perversum. . . Bonum siquidem gregis pastores quaerere debent et rectores quilibet et bonum multitudinis sibi subiectae.
164. **De Regno 1, 1:** De ratione regis est, quod sit unus qui praesit et quod sit pastor commune multitudinis bonum et non suum commodum quaerens. Cum autem homini competat in multitudine vivere, quia sibi non sufficit ad necessaria vitae, si solitarius maneat, oportet quod tanto sit perfectior multitudinis societas, quanto magis per se sufficiens erit ad necessaria vitae. Habetur siquidem aliqua vitae sufficientia in una familia domus unius, quantum scil. ad naturales actus nutritionis et prolis generandae, et aliorum huiusmodi; in uno autem vico, quantum ad ea quae ad unum artificium pertinent; in civitate vero, quae est perfecta communitas, quantum ad omnia necessaria vitae.
165. **De Regno 1, 2:** Bonum autem et salus consociatae multitudinis est, ut eius unitas conservetur quae dicitur pax, qua remota socialis vitae perit utilitas . . . Hoc igitur est ad quod maxime rector multitudinis intendere debet, ut pacis unitatem procuret . . . Quanto igitur regimen efficacius fuerit ad unitatem pacis servandam, tanto erit utilius. Hoc enim utilius dicimus, quod magis perducit ad finem.
166. **De Regno 1, 3:** Per hoc regimen fit injustum quod, spreto bono communi multitudinis, quaeritur bonum privatum regentis. Quanto igitur magis receditur a bono communi, tanto est regimen magis injustum; plus autem receditur a bono communi in oligarchia, in qua quaeritur bonum paucorum, quam in democratia, in qua quaeritur bonum multorum; et adhuc plus receditur a bono communi in tyrannide, in qua quaeritur bonum tantum unius.
167. **De Regno 1, 9:** Si virtutis est, ut per eam opus hominis bonum reddatur, maioris virtutis esse videtur, quod maius bonum per eam aliquis operetur. Maius autem et divinius est bonum multitudinis quam bonum unius, unde et interdum malum unius sustinetur si in bonum multitudinis cedat, sicut occiditur latro, ut pax multitudini detur. Et ipse Deus mala esse in mundo non sineret, nisi ex eis bona eliceret ad utilitatem et pulchritudinem universi. Pertinet autem ad regis officium, ut bonum multitudinis studiose procuret. Maius igitur praemium debetur regi pro bono regimine, quam subdito pro bona actione.
168. **De Regno 1, 14:** Idem autem oportet esse iudicium de fine totius multitudinis et unius. Si igitur (ultimus) finis hominis esset bonum quodcumque in ipso existens et regendae multitudinis finis ultimus esset similiter, ut

tale bonum multitudo acquireret, et in eo permaneret; et si quidem talis ultimus sive unius hominis sive multitudinis finis esset corporalis, vita et sanitas corporis, medici esset officium. Si autem ultimus finis esset divitiarum affluentia, oeconomus rex quidam multitudinis esset. Si vero bonum cognoscendae veritatis tale quid esset, ad quod posset multitudo pertingere, rex haberet doctoris officium.

Videtur autem (ultimus) finis esse multitudinis congregatae vivere secundum virtutem. Ad hoc enim homines congregantur ut simul bene vivant, quod consequi non posset unusquisque singulariter vivens; bona autem vita (est, quae) est secundum virtutem; virtuosa igitur vita finis est congregationis humanae.

169. **De Regno 1, 14:** Sed quia homo vivendo secundum virtutem ad ulteriorem finem ordinatur, qui consistit in fruitione divina . . . oportet eundem finem multitudinis humanae esse qui est hominis unius. Non est ergo ultimus finis multitudinis congregatae vivere secundum virtutem, sed per virtuosam vitam pervenire ad fruitionem divinam.
Siquidem autem ad hunc finem perveniri posset virtute humanae naturae, necesse esset ut ad officium regis pertineret dirigere homines in hunc finem.
170. **De Regno 1, 15:** Sicut autem ad vitam, quam in coelo speramus beatam ordinatur sicut ad finem vita qua hic homines bene vivunt, ita ad bonam multitudinis vitam ordinantur sicut ad finem quaecumque particularia bona per hominem procurantur . . .
Quia igitur vitae, qua in praesenti bene vivimus, finis est beatitudo coelestis, ad regis officium pertinet ea ratione vitam multitudinis bonam procurare secundum quod congruit ad coelestem beatitudinem consequendam.
171. **De Regno 1, 15:** Ad bonam vitam multitudinis instituendam tria requiruntur. Primo quidem, ut multitudo in unitate pacis constituatur. Secundo, ut multitudo vinculo pacis unita dirigatur ad bene agendum . . . Tertio vero requiritur, ut per regentis industriam necessariorum ad bene vivendum adsit sufficiens copia. Sic igitur, bona vita per regis officium in multitudine constituta, consequens est ut ad eius conservationem intendat.
172. **In Metaph. (Ed. Marietti) 1, 2, 50:** Praedicta scientia maxime considerat causam finalem rerum omnium. Quod ex hoc patet, quia hoc cuius causa agenda sunt singula, „est bonum uniuscuiusque“, idest particulare bonum. Finis autem bonum est in unoquoque genere. Id vero, quod est finis omnium, idest ipsi universo, est hoc quod est optimum in tota natura: et hoc pertinet ad considerationem praedictae scientiae: ergo praedicta est principalis, sive architectonica omnium aliarum.
173. **In Metaph. 6, 3, 1205:** Quanto aliqua causa est altior, tanto eius causalitas ad plura se extendit. Habet enim causa altior proprium causatum altius quod est communius et in pluribus inventum. Sicut in artificialibus patet quod ars politica, quae est supra militarem, ad totum statum communitatis se extendit.

174. **In Metaph. 12, 12, 2627:** Forma autem alicuius totius, quod est unum per ordinationem quamdam partium, est ordo ipsius: unde relinquitur quod sit bonum eius.
175. **In Metaph. 12, 12, 2629:** Dicit ergo primo, quod universum habet utroque modo bonum et finem. Est enim aliquod bonum separatum, quod est primum movens, ex quo dependet caelum et tota natura, sicut ex fine et bono appetibili . . . Et, quia omnia, quorum unum est finis, oportet quod in ordine ad finem conveniant, necesse est, quod in partibus universi ordo aliquis inveniatur; et sic universum habet et bonum separatum, et bonum ordinis.
176. **In Metaph. 12, 12, 2630:** Sicut videmus in exercitu: nam bonum exercitus est in ipso ordine exercitus et in duce, qui exercitui praesidet: sed magis est bonum exercitus in duce, quam in ordine: quia finis est potior in bonitate his, quae sunt ad finem: ordo autem exercitus est propter bonum ducis adimplendum, scil. ducis voluntatem in victoriae consecutionem; non autem e converso, bonum ducis est propter bonum ordinis.
177. **In Metaph. 12, 12, 2631:** Et, quia ratio eorum quae sunt ad finem, sumitur ex fine, ideo necesse est quod non solum ordo exercitus sit propter ducem, sed etiam quod a duce sit ordo exercitus, cum ordo exercitus sit propter ducem. Ita etiam bonum separatum, quod est primum movens, est melius bonum bono ordinis, quod est in universo. Totus enim ordo universi est propter primum moventem, ut scil. explicatur in universo ordinato id quod est in intellectu et voluntate primi moventis.
Et sic oportet, quod a primo movente sit tota ordinatio universi.
178. **In Metaph. 12, 12, 2633:** Sed quod omnia non sic sint similiter ordinata, manifestatur per quoddam exemplum. In aliqua enim domo vel familia ordinata inveniuntur diversi gradus . . . Huiusmodi enim gradus diversimode se habent ad ordinem domus, qui imponitur a patrefamilias gubernatore domus. Filiis enim non competit ut faciant aliquid casualiter et sine ordine; sed omnia, aut plura eorum quae faciunt ordinata sunt. Non autem ita est de servis aut bestiis, quia parum participant de ordine, qui est ad commune. Sed multum invenitur in eis de eo quod contingit, et casualiter accidit. Et hoc ideo quia parvam affinitatem habent cum rectore domus, qui intendit bonum domus commune.
179. **In Metaph. 12, 12, 2636:** Manifestum est enim, quod unaquaeque res naturalis . . . ordinatur ad bonum commune, secundum suam actionem debitam naturalem. Unde illa quae nunquam deficiunt a sua actione debita et naturali habent omnia sua communicantia ad totum.
180. **In Metaph. 12, 12, 2663:** Totum universum est sicut unus principatus et unum regnum. Et ita oportet quod ordinetur ab uno gubernatore. Et hoc est quod concludit, quod est unus princeps totius universi, scil. primum movens.
181. **In Eth. (Ed. Pirota) 1, 1, 1:** Invenitur autem duplex ordo in rebus. Unus quidem partium alicuius totius seu alicuius multitudinis ad invicem, sicut partes domus ad invicem ordinantur. Alius est ordo rerum in finem. Et hic

ordo est principalior, quam primus. Nam, ut Philosophus dicit in XI Metaph., ordo partium exercitus ad invicem est propter ordinem totius exercitus ad duces.

182. **In Eth. 1, 1, 4:** Sciendum est autem, quod quia homo naturaliter est animal sociale, utpote qui indiget ad suam vitam multis, quae sibi ipse solus praeparare non potest, consequens est, quod homo naturaliter sit pars alicuius multitudinis, per quam praestetur sibi auxilium ad bene vivendum. Quo quidem auxilio indiget ad duo. Primo quidem ad ea quae sunt vitae necessaria, sine quibus praesens vita transigi non potest: et ad hoc auxiliatur homini domestica multitudo, cuius est pars . . . Alio modo iuvatur homo a multitudine, cuius est pars, ad vitae sufficientiam perfectam; scil. ut homo non solum vivat, sed et bene vivat, habens omnia quae sibi sufficiunt ad vitam: et sic homini auxiliatur multitudo civilis, cuius ipse est pars, non solum quantum ad corporalia . . . sed etiam quantum ad moralia.
183. **In Eth. 1, 1, 5:** Sciendum est autem, quod hoc totum, quod est civilis multitudo, vel domestica familia, habet solam unitatem ordinis, secundum quam non est aliquid simpliciter unum. Et ideo pars eius totius potest habere operationem, quae non est operatio totius, sicut miles in exercitu habet operationem quae non est totius exercitus. Habet nihilominus et ipsum totum aliquam operationem, quae non est propria alicuius partium, sed totius, puta conflictus totius exercitus.
184. **In Eth. 1, 2, 30:** Ostendit quod politica sit principalissima, ex ipsa ratione proprii finis. Manifestum est enim, quod unaquaeque causa tanto prior est et potior quanto ad plura se extendit. Unde et bonum, quod habet rationem causae finalis, tanto potius est quanto ad plura se extendit. Et ideo, si idem bonum est uni homini et toti civitati, multo videtur maius et perfectius suscipere, idest procurare et salvare illud quod est bonum totius civitatis, quam id quod est bonum unius hominis. Pertinet quidem ad amorem, qui debet esse inter homines, quod homo conservet bonum etiam uni soli homini. Sed multo melius et divinius est, quod hoc exhibeatur toti genti et civitatibus. Vel aliquando amabile quidem est, quod hoc exhibeatur uni soli civitati, sed multo divinius est, quod hoc exhibeatur toti genti, in qua multae civitates continentur. Dicitur autem hoc esse divinius, eo quod magis pertinet ad Dei similitudinem, qui est ultima causa omnium bonorum.
185. **In Eth. 1, 2, 31:** Sciendum est autem, quod politicam dicit esse principalissimam, non simpliciter, sed in genere activarum scientiarum, quae sunt circa res humanas, quarum ultimum finem politica considerat. Nam ultimum finem totius universi considerat scientia divina, quae est respectu omnium principalissima. Dicit autem ad politicam pertinere considerationem ultimi finis humanae vitae.
186. **In Eth. 1, 9, 115:** Sicut enim pars connumerata non est aliquid maius quam totum, quia ipsa pars in toto includitur, ita etiam quodcumque bonum connumeratum Deo non facit aliquid augmentum bonitatis, quia non est bonum nisi per hoc, quod participat bonitatem divinam.

187. **In Eth. 1, 14, 174:** Posuimus enim ibi, quod optimum humanorum bonorum, scil. felicitas, sit finis politicae, cuius finis manifeste est operatio secundum virtutem. Politica enim ad hoc praecipuum studium adhibet ferendo leges et praemia, et poenas adhibendo, ut faciat cives bonos et operatores bonorum. Quod est operari secundum virtutem.
188. **In Eth. 5, 2, 906:** Dicit ergo primo, quod ipsa iustitia est quaedam virtus perfecta non simpliciter, sed in comparatione ad alterum. Et quia esse perfectum non solum secundum se, sed in comparatione ad alterum potius est, propter hoc multoties dicitur, quod haec iustitia sit praeclarissima inter omnes virtutes.
189. **In Eth. 5, 2, 910:** Concludit ergo, quod sicut pessimus est ille, qui utitur malitia, non solum ad seipsum, sed etiam ad amicos, ita optimus dicitur ille, qui utitur virtute non solum ad seipsum, sed etiam in comparatione ad alterum. Hoc enim maxime est difficile. Sic igitur patet, quod iustus legalis est optimus, et iustitia legalis est perfectissima virtus.
190. **In Eth. 6, 7, 1206:** Et dicit, quod proprium bonum uniuscuiusque singularis personae non potest esse sine oeconomia, idest sine recta dispensatione domus, neque sine urbanitate, idest sine recta dispensatione civitatis; sicut nec bonum partis potest esse sine bono totius. Unde patet quod politici et oeconomici non intendunt circa aliquid superfluum, sed circa id quod ad seipsos pertinet.
191. **In Eth. 8, 9, 1665-66:** Videmus enim, quod omnes communicantes conveniunt in aliquo utili; ad hoc scil. quod acquirant aliquid eorum, quae sunt necessaria vitae. Et hoc etiam videtur habere politica communicatio: quia propter utilitatem communem videntur cives, et a principio simul convenisse, et in hoc perseverare . . . Quod patet ex duobus. Primo quidem, quia legislatores ad hoc maxime tendere videntur, ut procurent utilitatem communem. Et secundo, quia homines dicunt hoc esse iustum in civitate, quod communiter civibus confert.
192. **In Eth. 8, 12, 1720:** Ea quae sunt priora et necessaria magis videntur ad naturam pertinere: societas autem domestica, ad quam pertinet coniunctio viri et uxoris est prior quam societas civilis. Pars enim est prior toto. Est etiam magis necessaria, quia societas domestica ordinatur ad actus necessarios vitae, scil. generationem et nutritionem. Unde patet quod homo naturalius est animal coniugale quam politicum.
193. **In Eth. 10, 11, 2099:** Felicitati, quae est ultimus finis, maxime competit vacatio. Quae quidem non invenitur in operationibus virtutum practicarum, quarum praecipuae sunt illae, quae consistunt in rebus politicis, utpote ordinantes bonum commune, quod est divinissimum.
194. **In Eth. 10, 11, 2101:** Magis est decens, quod per civilem conversationem aliquis velit acquirere felicitatem sibiipsi et cuilibet, ita quod huiusmodi felicitas, quam intendit aliquis acquirere per politicam vitam, sit altera ab ipsa vita politica. Sic enim per vitam politicam quaerimus eam quasi alteram existentem ab ipsa. Haec est enim felicitas speculativa, ad quam tota vita

politica videtur ordinata; dum per pacem, quae per ordinationem vitae politicae statuitur et conservatur, datur hominibus facultas contemplandi veritatem.

195. **In Eth. 10, 11, 2102:** Si igitur inter omnes actiones virtutum moralium excellent politicae et bellicae, tam pulchritudine, quia sunt maxime honorabiles, quam etiam magnitudine, quia sunt circa maximum bonum, quod est bonum commune; cum huiusmodi operationes non habeant in seipsis vacationem, sed agantur propter appetitum alterius finis, et non sunt eligibiles propter seipsas, non erit in operationibus virtutum moralium perfecta felicitas.
196. **In Polit. (Ed. Spiazzi) Prol., 3-4:** Procedit autem natura in sua operatione ex simplicibus ad composita; ita quod in eis quae per operationem naturae fiunt, quod est maxime compositum est perfectum et totum et finis aliorum, sicut apparet in omnibus totis respectu suarum partium. Unde et ratio hominis operativa ex simplicibus ad composita procedit tamquam ex imperfectis ad perfecta . . .
In ipsis autem hominibus, sicut cum multos homines ordinat in unam quamdam communitatem. Quarum quidem communitatem cum diversi sint gradus et ordines, ultima est communitas civitatis ordinata ad per se sufficientiam vitae humanae. Unde inter omnes communitates humanas ipsa est perfectissima.
197. **In Polit. Prol., 7:** Est enim civitas principalissimum eorum quae humana ratione constitui possunt. Nam ad ipsam omnes communitates humanae referuntur . . . Si igitur principalior scientia est quae est de nobiliori et perfectiori, necesse est politicam inter omnes scientias practicas esse principaliolem et architectonicam omnium aliarum, utpote considerans ultimum et perfectum bonum in rebus humanis.
198. **In Polit. 1, 1, 11:** Est enim communitas quoddam totum: in omnibus autem totis, talis ordo invenitur, quod illud totum quod in se includit aliud totum sit principalius . . . Manifestum est autem quod civitas includit omnes alias communitates. Nam et domus et vici sub civitate comprehenduntur; et sic ipsa communitas politica est communitas principalissima. Est ergo coniectatrix principalissimi boni inter omnia bona humana: intendit enim bonum commune quod est melius et divinius quam bonum unius, ut dicitur in principio Ethicorum.
199. **In Polit. 1, 1, 31:** Cum omnis communicatio omnium hominum ordinetur ad aliquid necessarium vitae, illa erit perfecta communitas, quae ordinatur ad hoc, quod homo habeat sufficienter quicquid est necessarium ad vitam: talis autem communitas est civitas. Est enim de ratione civitatis, quod in ea inveniantur omnia quae sufficiunt ad vitam humanam, sicut contingit esse . . .
Est enim primitus facta gratia vivendi, ut scil. homines sufficienter invenirent unde vivere possent: sed ex eius esse provenit, quod homines non solum vivant, sed quod bene vivant, inquantum per leges civitatis ordinatur vita hominum ad virtutes.

200. **In Polit. 1, 1, 35:** Sed si aliquis homo habeat, quod non sit civilis propter naturam, aut nequam est, utpote cum hoc contingit ex corruptione naturae humanae, aut est melior quam homo, inquantum scil. habet naturam perfectiorem aliis hominibus communiter, ita quod per se sibi possit sufficere absque hominum societate; sicut fuit in Joanne Baptista et beato Antonio heremita.
201. **In Polit. 1, 1, 39:** Sic igitur patet, quod totum est prius naturaliter quam partes materiae, quamvis partes sint priores ordine generationis. Sed singuli homines comparantur ad totam civitatem, sicut partes hominis ad hominem. Quia sicut manus aut pes non potest esse sine homine, ita nec unus homo est per se sibi sufficiens ad vivendum separatus a civitate. Si autem contingat, quod aliquis non possit communicare societate civitatis propter suam pravitatem, est peior quam homo, et quasi bestia. Si vero nullo indigeat, et quasi habens per se sufficientiam, et propter hoc non sit pars civitatis, est melior quam homo . . . Relinquitur ergo ex praemissis, quod civitas est prius secundum naturam quam unus homo.
202. **In Polit. 1, 1, 40-41:** Ille autem qui primo instituit civitatem, fuit causa hominibus maximorum bonorum. Homo enim est optimum animalium si perficiatur in eo virtus, ad quam habet inclinationem naturalem. Sed si sit sine lege et iustitia, homo est pessimum omnium animalium . . . Unde manifestum est, quod ille qui civitatem instituit, abstulit hominibus quod essent pessimi, et reduxit eos ad hoc quod essent optimi secundum iustitiam et virtutes.
203. **In Polit. 1, 4, 80:** Cum bonum commune sit melius quam bonum proprium unius, non est infringendum quod convenit bono publico, quamvis non conveniat alicui privatae personae.
204. **In Polit. 2, 1, 170:** Notandum est autem quod ad optimam politiam pertinere dicit, ut homines vivant quam maxime ad votum, sc secundum hominum voluntatem; quia voluntas hominis principaliter est de fine humanae vitae, ad quem ordinatur tota politica conversatio. Unde secundum quod homines diversimode existimant de fine humanae vitae, secundum hoc diversimode homines existimant de conversatione civitatis . . . Qui vero finem praesentis vitae ponunt in bono quod est praemium virtutis, existimant illam civitatem esse optime dispositam in qua homines maxime pacifice et secundum virtutem vivunt.
205. **In Polit. 3, 5, 387:** Homo naturaliter est animal civile; et ideo homines appetunt ad invicem vivere et non esse solitarii, etiam si in nullo unus alio indigeret ad hoc quod ducerent vitam civilem: sed tamen magna utilitas est communis in communiione vitae socialis: et hoc quantum ad duo. Primo quidem quantum ad bene vivere: ad quod unusquisque affert suam partem, sicut videmus in qualibet communitate, quod unus servit communitati de uno officio, alius de alio, et sic omnes communiter bene vivunt. Hoc igitur, scil. bene vivere, maxime est finis civitatis vel politiae, et communiter quantum ad omnes et sigillatim quantum ad unumquemque. Secundo utilis est vita communis etiam propter ipsum vivere, dum unus in communitate vitae existentium alii subvenit ad sustentationem vitae et pericula mortis.

206. **De Caritate 2:** Philosophus dicit in VIII Polit. (cap. 1), quod ad hoc quod aliquis sit bonus politicus, requiritur quod amet bonum civitatis. Si autem homo, in quantum admittitur ad participandum bonum alicuius civitatis, et efficitur civis illius civitatis, competunt ei virtutes quaedam ad operandum ea quae sunt civium, et ad amandum bonum civitatis; ita cum homo per divinam gratiam admittatur in participationem caelestis beatitudinis, quae in visione et fruitione Dei consistit, fit quasi civis et socius illius beatae societatis, quae vocatur caelestis Jerusalem . . . Unde homini sic ad caelestia adscripto competunt quaedam virtutes gratuitae, quae sunt virtutes infusae; ad quarum debitam operationem praeequitur amor boni communis toti societati, quod est bonum divinum, prout est beatitudinis obiectum.
207. **De Caritate 2:** Amare autem bonum alicuius civitatis contingit dupliciter: uno modo ut habeatur, alio modo ut conservetur. Amare autem bonum alicuius civitatis ut habeatur et possideatur, non facit bonum politicum . . . Sed amare bonum civitatis ut conservetur et defendatur, hoc est vere amare civitatem, quod bonum politicum facit; in tantum quod aliqui propter bonum civitatis conservandum vel ampliandum, se periculis mortis exponant et negligant privatum bonum.
208. **De Caritate 4 ad 2:** Est autem quoddam bonum proprium alicuius hominis in quantum est singularis persona; et quantum ad dilectionem respicientem hoc bonum, unusquisque est sibi principale obiectum dilectionis. Est autem quoddam bonum commune quod pertinet ad hunc vel illum in quantum est pars alicuius totius, sicut ad militem, in quantum est pars exercitus, et ad civem, in quantum est pars civitatis; et quantum ad dilectionem respicientem hoc bonum, principale obiectum dilectionis est illud in quo principaliter illud bonum consistit, sicut bonum exercitus in duce et bonum civitatis in rege: unde ad officium boni militis pertinet ut etiam salutem suam negligat ad conservandum bonum ducis, sicut etiam homo naturaliter ad conservandum caput brachium exponit; et hoc modo caritas respicit sicut principale obiectum bonum divinum, quod pertinet ad unumquemque, secundum quod esse potest particeps beatitudinis; unde ea sola ex caritate diligimus quae nobiscum beatitudinem participare possunt.
209. **De Caritate 7, arg. 5:** Deus ex caritate diligitur. Ergo oportet magis ex caritate diligi, quod ab Eo maxime diligitur. Sed inter omnia creata maxime diligitur a Deo bonum universi, in quo omnia comprehenduntur. Ergo omnia sunt ex caritate diligenda.
210. **De Caritate 7 ad 5:** In bono universi sicut principium continetur rationalis natura, quae est capax beatitudinis, ad quam omnes aliae creaturae ordinantur. Et secundum hoc competit et Deo et nobis bonum universi maxime ex caritate diligere.
211. **De Spe 1 ad 9:** Diligere Deum super omnia, potest intelligi dupliciter. Uno modo, secundum quod bonum divinum est principium et finis totius esse naturalis, et sic amant Deum super omnia non solum rationalia, sed et bruta

animalia et inanimata, inquantum amare possunt, quia unicuique parti amabilius est bonum totius quam proprium bonum. Unde naturaliter manus se exponit ictui pro salute totius corporis.

212. **Quodlib. 1, 4, 8:** Videmus autem quod unaquaeque pars naturali quadam inclinatione operatur ad bonum totius etiam cum periculo aut detrimento proprio: ut patet cum aliquis manum exponit gladio ad defensionem capitis, ex quo dependet salus totius corporis. Unde naturale est ut quaelibet pars suo modo plus amet totum quam seipsam. Unde et secundum hanc naturalem inclinationem et secundum politicam virtutem bonus civis mortis periculo se exponit pro bono communi. Manifestum est autem quod Deus est bonum commune totius universi et omnium partium eius; unde quaelibet creatura suo modo naturaliter plus amat Deum quam seipsam.
213. **Summa Theol. I 15, 2:** In quolibet effectu illud, quod est ultimus finis, proprie est intentum a principali agente: sicut ordo exercitus a duce. Illud autem, quod est optimum in rebus existens, est bonum ordinis universi, ut patet per Philosophum in XII. Metaph. Ordo igitur universi est proprie a Deo intentus, et non per accidens proveniens secundum successionem agentium.
214. **I 19, 9, arg. 2:** Deus vult omne illud, quod pertinet ad perfectionem, et decorem universi, quia hoc est, quod Deus maxime vult in creaturis.
215. **I 22, 2 ad 2:** Cum igitur Deus sit universalis provisor totius entis, ad ipsius providentiam pertinet, ut permittat quosdam defectus esse in aliquibus particularibus rebus, ne impediatur bonum universi perfectum. Si enim omnia mala impedirentur, multa bona deessent universo.
216. **I 22, 4:** Post bonitatem autem divinam, quae est finis a rebus separatus, principale bonum in ipsis rebus existens est perfectio universi; quae quidem non esset, si non omnes gradus essendi invenirentur in rebus.
217. **I 23, 5 ad 3:** Sic enim dicitur Deus omnia propter suam bonitatem fecisse, ut in rebus divina bonitas repraesentetur. Necessae est autem quod divina bonitas, quae in se est una et simplex, multiformiter repraesentetur in rebus propter hoc, quod res creatae ad simplicitatem divinam attingere non possunt. Et inde est, quod ad completionem universi requiruntur diversi gradus rerum, quarum quaedam altum, et quaedam infimum locum tenent in universo. Et ut multiformitas graduum conservetur in rebus, Deus permittit aliqua mala fieri, ne multa bona impediatur . . . Sic igitur consideremus totum genus humanum, sicut totam rerum universitatem. Voluit igitur Deus in hominibus quantum ad aliquos, quos praedestinat, suam repraesentare bonitatem, per modum misericordiae parcendo; et quantum ad aliquos, quos reprobat, per modum iustitiae puniendo. Et haec est ratio, quare Deus quosdam eligit, et quosdam reprobat.
218. **I 23, 7:** Quicumque autem intendit aliquam determinatam mensuram in suo effectu, excogitat aliquem numerum in partibus essentialibus eius, quae per se requiruntur ad perfectionem totius . . . Sic igitur considerandum est in Deo respectu totius universitatis, quae est eius effectus. Praeordinavit enim, in qua mensura deberet esse totum universum, et quis numerus esset con-

- veniens essentialibus partibus universi, quae scil. habent aliquo modo ordinem ad perpetuitatem; quot scil. sphaerae, quot stellae, quot elementa, quot species rerum. Individua vero corruptibilia non ordinantur ad bonum universi, quasi principaliter, sed quasi secundario, inquantum in eis salvatur bonum speciei . . . Inter omnes autem creaturas principalius ordinantur ad bonum universi creaturae rationales, quae, inquantum huiusmodi, incorruptibiles sunt, et potissime illae, quae beatitudinem consequuntur, quae immediatius attingunt ultimum finem.
219. **I 25, 6 ad 3:** Universum, suppositis istis rebus, non potest esse melius propter decentissimum ordinem his rebus attributum a Deo, in quo bonum universi consistit; quoniam si unum aliquod esset melius, corrumpeteret proportio ordinis: sicut si una chorda plus debito intenderetur, corrumpeteret citharae melodia.
220. **I 39, 3:** In creaturis autem non invenitur una forma in pluribus suppositis, nisi unitate ordinis, ut forma multitudinis ordinatae.
221. **I 47, 1:** Unde dicendum est, quod distinctio rerum et multitudo est ex intentione primi agentis, quod est Deus. Produxit enim res in esse propter suam bonitatem communicandam creaturis, et per eas repraesentandam. Et quia per unam creaturam sufficienter repraesentari non potest, produxit multas creaturas et diversas; ut, quod deest uni ad repraesentandam divinam bonitatem, suppleatur ex alia. Nam bonitas, quae in Deo est simpliciter, et uniformiter, in creaturis est multipliciter, et divisim. Unde perfectius participat divinam bonitatem et repraesentat eam totum universum, quam alia quaecumque creatura.
222. **I 47, 2:** Sicut sapientia Dei est causa distinctionis rerum, ita et inaequalitatis. Quod sic patet. Duplex enim distinctio invenitur in rebus: una formalis, in his quae differunt specie: alia vero materialis, in his quae differunt numero tantum. Cum autem materia sit propter formam, distinctio materialis est propter formalem. Unde videmus, quod in rebus incorruptibilibus non est nisi unum individuum unius speciei, quia species sufficienter conservatur in uno. In generalibus autem et corruptibilibus sunt multa individua unius speciei ad conservationem speciei. Ex quo patet, quod principalior est distinctio formalis quam materialis. Distinctio autem formalis semper requirit inaequalitatem . . . Sicut ergo divina sapientia causa est distinctionis rerum propter perfectionem universi, ita et inaequalitatis. Non enim esset perfectum universum, si tantum unus gradus bonitatis inveniretur in rebus.
223. **I 47, 2 ad 1:** Optimi agentis est producere totum effectum suum optimum; non tamen quod quamlibet partem totius faciat optimam simpliciter, sed optimam secundum proportionem ad totum. Tolleretur enim bonitas animalis, si quaelibet pars eius haberet oculi dignitatem. Sic igitur et Deus totum universum constituit optimum secundum modum creaturae, non autem singulas creaturas, sed unam alia meliorem.
224. **I 47, 2 ad 3:** Sed in constitutione rerum non est inaequalitas partium per quamcumque inaequalitatem praecedentem vel meritorum vel etiam dispositionis materiae, sed propter perfectionem totius, ut patet etiam in

operibus artis. Non enim propter hoc differt tectum a fundamento, quia habet diversam materiam, sed ut sit domus perfecta ex diversis partibus, quaerit artifex diversam materiam, et faceret eam, si posset.

225. **I 47, 3:** Ipse ordo in rebus sic a Deo creatis existens unitatem mundi manifestat. Mundus enim iste unus dicitur unitate ordinis, secundum quod quaedam ad alia ordinantur. Quaecumque autem sunt a Deo, ordinem habent ad invicem, et ad ipsum Deum . . . Unde necesse est, quod omnia ad unum mundum pertineant.
226. **I 48, 2:** Sicut igitur perfectio universitatis rerum requirit, ut non solum sint entia incorruptibilia, sed etiam corruptibilia, ita perfectio universi requirit, ut sint quaedam quae a bonitate deficere possint, ad quod sequitur, ea interdum deficere. In hoc autem consistit ratio mali, ut scil. aliquid deficiat a bono.
227. **I 48, 2 ad 3:** Deus et natura et quodcumque agens facit, quod melius est in toto, sed non quod melius est in unaquaque parte, nisi per ordinem ad totum . . . Ipsum autem totum, quod est universitas creaturarum, melius et perfectius est, si in eo sint quaedam quae a bono deficere possunt, quae interdum deficiunt, Deo hoc non impediente.
228. **I 49, 2:** Manifestum est autem, quod forma quam principaliter Deus intendit in rebus creatis est bonum ordinis universi. Ordo autem universi requirit . . . quod quaedam sint, quae deficere possint, et interdum deficiant. Et sic Deus in rebus causando bonum ordinis universi, ex consequenti, et quasi per accidens causat corruptiones rerum . . . Ad ordinem autem universi pertinet etiam ordo iustitiae, qui requirit, ut peccatoribus poena inferatur.
229. **I 49, 3:** Iudicium autem de bonitate alicuius rei non est accipiendum secundum ordinem ad aliquid particulare, sed secundum seipsum et secundum ordinem ad totum universum, in quo quaelibet res suum locum ordinatissime tenet.
230. **I 50, 1:** Id enim quod praecipue in rebus creatis Deus intendit est bonum, quod consistit in assimilatione ad Deum. Perfecta autem assimilatio effectus ad causam attenditur, quando effectus imitatur causam secundum illud, per quod causa producit effectum, sicut calidum facit calidum. Deus autem creaturam producit per intellectum et voluntatem . . . Unde ad perfectionem universi requiritur, quod sint aliquae creaturae intellectuales . . . Unde necesse est ponere, ad hoc quod universum sit perfectum, quod sit aliqua incorporea creatura.
231. **I 50, 3:** Cum perfectio universi sit illud quod praecipue Deus intendit in creatione rerum, quanto aliqua sunt magis perfecta, tanto in maiori excessu sunt creata a Deo.
232. **I 50, 4 ad 3:** Bonum speciei praeponderat bono individui. Unde multo melius est, quod multiplicentur species in angelis, quam quod multiplicentur individua in una specie.
233. **I 56, 2 ad 4:** Deus unamquamque creaturam fecit proportionatam universo, quod facere disposuit.

234. **I 60, 5:** Inclination enim naturalis in his quae sunt sine ratione, demonstrat inclinationem naturalem in voluntate intellectualis naturae. Unumquodque autem in rebus naturalibus, quod secundum naturam hoc ipsum quod est alterius est, principalius et magis inclinatur in id cuius est, quam in seipsum... Videmus enim quod naturaliter pars se exponit ad conservationem totius: sicut manus exponitur ictui absque deliberatione ad conservationem totius corporis. Et quia ratio imitatur naturam, huiusmodi imitationem invenimus in virtutibus politicis. Est enim virtuosus civis, ut se exponat mortis periculo pro totius reipublicae conservatione. Et si homo esset naturalis pars huius civitatis, haec inclinatio esset ei naturalis. Quia igitur bonum universale est ipse Deus, et sub hoc bono continetur etiam angelus, et homo, et omnis creatura, quia omnis creatura naturaliter secundum id quod est Dei est, sequitur, quod naturali dilectione etiam angelus et homo plus et principalius diligat Deum quam seipsum.
235. **I 60, 5 ad 1:** Sed in illis quorum unum est tota ratio existendi et bonitatis aliis, magis diligitur naturaliter tale alterum quam seipsum, sicut dictum est, quod unaquaeque pars diligit naturaliter totum plus quam se. Et quolibet singulare naturaliter diligit plus bonum suae speciei, quam bonum suum singulare. Deus autem non solum est bonum unius speciei, sed est ipsum universale bonum simpliciter. Unde unumquodque suo modo naturaliter diligit Deum plus quam seipsum.
236. **I 60, 5 ad 3:** Natura reflectitur in seipsam, non solum quantum ad id quod est ei singulare, sed multo magis quantum ad commune. Inclinatur enim unumquodque ad conservandum non solum suum individuum, sed etiam suam speciem. Et multo magis habet naturalem inclinationem unumquodque in id, quod est bonum universale simpliciter.
237. **I 60, 5 ad 5:** Cum in Deo sit unum et idem eius substantia et bonum commune, omnes qui vident ipsam Dei essentiam, eodem motu dilectionis moventur in ipsam Dei essentiam, prout est ab aliis distincta, et secundum quod est quoddam bonum commune. Et quia, in quantum est bonum commune, naturaliter amatur ab omnibus, quicumque videt eum per essentiam, impossibile est, quin diligat ipsum.
238. **I 61, 3:** Angeli enim sunt quaedam pars universi; non enim constituunt per se unum universum, sed tam ipsi, quam creatura corporea, in constitutionem unius universi conveniunt. Quod apparet ex ordine unius creaturae ad aliam. Ordo enim rerum ad invicem est bonum universi. Nulla autem pars perfecta est a suo toto separata. Non est igitur probabile, quod Deus, cuius perfecta sunt opera, ut dicitur Deut. 32., creaturam angelicam seorsum ante alias creaturas creaverit.
239. **I 61, 3 ad 2:** Deus non est aliqua pars universi, sed est supra totum universum, prae habens in se eminentiori modo totam universi perfectionem; angelus autem est pars universi.
240. **I 65, 2:** Ex omnibus creaturis constituitur totum universum, sicut totum ex partibus. Si autem alicuius totius et partium eius velimus finem assignare, inveniemus primo quidem, quod singulae partes sunt propter suos actus . . .

Secundo vero, quod pars ignobilior est propter nobiliorem . . . Tertio vero, omnes partes sunt propter perfectionem totius, sicut et materia propter formam; partes enim sunt quasi materia totius. Ulterius autem totus homo est propter aliquem finem extrinsecum, puta ut fruatur Deo. Sic igitur et in partibus universi unaquaeque creatura est propter suum proprium actum et perfectionem. Secundo autem, creaturae ignobiliores sunt propter nobiliores; sicut creaturae quae sunt infra hominem, sunt propter hominem. Singulae autem creaturae sunt propter perfectionem totius universi. Ulterius autem, totum universum cum singulis suis partibus, ordinatur in Deum, sicut in finem; in quantum in eis per quamdam imitationem divina bonitas repraesentatur ad gloriam Dei. Quamvis creaturae rationales speciali quodam modo supra hoc habeant finem Deum, quem attingere possunt sua operatione cognoscendo et amando. Et sic patet quod divina bonitas est finis omnium corporalium.

241. **I 73, 1:** Ultima autem perfectio, quae est finis totius universi, est perfecta beatitudo sanctorum, quae erit in ultima consummatione saeculi. Prima autem perfectio, quae est in integritate universi, fuit in prima rerum institutione.
242. **I 93, 2, arg. 3:** Quanto aliquid est magis perfectum in bonitate, tanto magis est Deo simile. Sed totum universum est perfectius in bonitate quam homo, quia etsi bona sint singula, tamen simul omnia dicuntur valde bona Gen. 1. Ergo totum universum est ad imaginem Dei, et non solus homo.
243. **I 93, 2 ad 3:** Universum est perfectius in bonitate, quam intellectualis creatura, extensive et diffusive. Sed intensive, et collective similitudo divinae perfectionis magis invenitur in intellectuali creatura, quae est capax summi boni. Vel dicendum, quod pars non dividitur contra totum, sed contra aliam partem. Unde cum dicitur, quod sola natura intellectualis est ad imaginem Dei, non excluditur, quin universum secundum aliquam sui partem sit ad imaginem Dei, sed excluduntur aliae partes universi.
244. **I 96, 4:** Tunc vero dominatur aliquis alteri ut libero, quando dirigit ipsum ad proprium bonum eius, qui dirigitur, vel ad bonum commune; et tale dominium hominis ad hominem in statu innocentiae fuisset propter duo. Primo, quia homo naturaliter est animal sociale. Unde homines in statu innocentiae socialiter vixissent. Socialis autem vita multorum esse non posset, nisi aliquis praesideret, qui ad bonum commune intenderet. Multi enim per se intendunt ad multa, unus vero ad unum. Et ideo Philosophus dicit quod quaecumque multa ordinantur ad unum, semper invenitur unum ut principale et dirigens.
245. **I 98, 1:** Est autem considerandum, quod alio modo intentio naturae fertur ad corruptibiles et ad incorruptibiles creaturas. Id enim per se videtur esse de intentione naturae, quod est semper et perpetuum; quod autem est solum secundum aliquod tempus, non videtur esse principaliter de intentione naturae, sed quasi ad aliud ordinatum; alioquin eo corrupto naturae intentio cassaretur. Quia igitur in rebus corruptibilibus nihil est perpetuum et semper manens nisi species, bonum speciei est de principali intentione

naturae, ad cuius conservationem naturalis generatio ordinatur. Substantiae vero incorruptibiles manent semper, non solum secundum speciem, sed etiam secundum individua: et ideo etiam ipsa individua sunt de principali intentione naturae. Sic igitur homini ex parte corporis, quod corruptibile est secundum naturam suam, competit generatio; ex parte vero animae, quae incorruptibilis est, competit ei, quod multitudo individuorum sit per se intenta a natura, vel potius a naturae auctore, qui solus est humanarum animarum creator.

246. **I 99, 2:** Sicut autem ad perfectionem universi pertinent diversi gradus rerum, ita etiam diversitas sexus est ad perfectionem humanae naturae.
247. **I 103, 2:** Manifestum est enim, quod bonum habet rationem finis; unde finis particularis alicuius rei est quoddam bonum particulare; finis autem universalis rerum omnium est quoddam bonum universale. Bonum autem universale est quod est per se et per suam essentiam bonum, quod est ipsa essentia bonitatis; bonum autem particulare est quod est participative bonum. Manifestum est autem, quod in tota universitate creaturarum nullum est bonum quod non sit participative bonum. Unde illud bonum, quod est finis totius universi, oportet quod sit extrinsecum a toto universo.
248. **I 103, 2 ad 2:** Contingit autem, aliquid extrinsecum esse finem non solum sicut operatum, sed etiam sicut possessum, seu habitum, vel etiam sicut representatum; sicut si dicamus, quod Hercules est finis imaginis, quae fit ad eum representandum. Sic igitur potest dici, quod bonum extrinsecum a toto universo est finis gubernationis rerum, sicut habitum, et representatum: quia ad hoc unaquaeque res tendit, ut participet ipsum et assimiletur ei, quantum potest.
249. **I 103, 2 arg. 3:** Bonum multitudinis videtur esse ordo et pax, quae est tranquillitas ordinis, ut Augustinus dicit 19. De Civ. Dei. Sed mundus in quadam rerum multitudine consistit. Ergo finis gubernationis mundi est pacificus ordo qui est in ipsis rebus. Non ergo finis gubernationis rerum est quoddam bonum extrinsecum.
250. **I 103, 2 ad 3:** Finis quidem universi est aliquod bonum in ipso existens, scil. ordo ipsius universi. Hoc autem bonum non est ultimus finis, sed ordinatur ad bonum extrinsecum, ut ad ultimum finem; sicut etiam ordo exercitus ordinatur ad ducem.
251. **I 108, 6:** (Principatus) sunt primi in executione divinorum ministeriorum, utpote praesidentes gubernationi gentium et regnorum, quod est primum et praecipuum in divinis ministeriis: nam bonum gentis est divinius quam bonum unius hominis.
252. **I 112, 1 ad 4:** Quilibet homo vel angelus, inquantum adhaerendo Deo fit unus spiritus cum Deo, est superior omni creatura.
253. **I 113, 2:** Providentia autem Dei aliter se habet ad homines et ad alias corruptibiles creaturas, quia aliter se habent ad incorruptibilitatem. Homines enim non solum sunt incorruptibiles quantum ad communem speciem, sed etiam quantum ad proprias formas singulorum, quae sunt animae rationales; quod de aliis rebus corruptibilibus dici non potest. Manifestum est autem, quod

providentia Dei principaliter est circa illa quae perpetuo manent, circa vero ea quae transeunt, providentia Dei est, inquantum ordinat ipsa ad res perpetuas. Sic igitur providentia Dei comparatur ad singulos homines, sicut comparatur ad singula genera vel species corruptibilium rerum.

254. **I-II 2, 8, arg. 2:** Ultimus finis cuiuslibet rei est in suo perfecto: unde pars est propter totum sicut propter finem. Sed tota universitas creaturarum, quae dicitur maior mundus, comparatur ad hominem, qui in VIII Phys. dicitur minor mundus, sicut perfectum ad imperfectum.
Ergo beatitudo hominis consistit in tota universitate creaturarum.
255. **I-II 2, 8 ad 2:** Dicendum, quod si totum aliquod non sit ultimus finis, sed ordinetur ad finem ulteriorem, ultimus finis partis non est ipsum totum sed aliquid aliud. Universitas autem creaturarum, ad quam comparatur homo ut pars ad totum, non est ultimus finis, sed ordinatur in Deum sicut in ultimam finem. Unde bonum universi non est ultimus finis hominis, sed ipse Deus.
256. **I-II 5, 6, arg. 1:** Cum enim duplex ordo invenitur in rebus, unus partium universi ad invicem, alius totius universi ad bonum, quod est extra universum; primus ordo ordinatur ad secundum sicut ad finem, ut dicitur XII Metaph. Sicut ordo partium exercitus ad invicem est propter ordinem totius exercitus ad ducem. Sed ordo partium universi ad invicem attenditur secundum quod superiores creaturae agunt in inferiores . . . Beatitudo autem consistit in ordine hominis ad bonum, quod est extra universum, quod est Deus. Ergo per actionem superioris creaturae, scil. angeli in hominem, homo beatus efficitur.
257. **I-II 19, 10:** Cum autem voluntas sequatur apprehensionem rationis vel intellectus, secundum quod ratio boni apprehensi fuerit communior, secundum hoc et voluntas fertur in bonum communius . . . Nam iudex habet curam boni communis, quod est iustitia; et ideo vult occisionem latronis, quae habet rationem boni secundum relationem ad statum commune; uxor autem latronis considerare habet bonum privatum familiae; et secundum hoc vult maritum latronem non occidi. Bonum autem totius universi est id quod est apprehensum a Deo, qui est universi factor et gubernator. Unde quidquid vult, vult sub ratione boni communis, quod est sua bonitas, quae est bonum totius universi. Apprehensio autem creaturae secundum suam naturam est alicuius boni particularis proportionati suae naturae. Contingit autem aliquid esse bonum secundum rationem particularem quod non est bonum secundum rationem universalem . . . Non est autem recta voluntas alicuius hominis volentis aliquod bonum particulare, nisi referat illud in bonum commune sicut in finem; cum etiam naturalis appetitus cuiuslibet partis ordinetur in bonum commune totius.
258. **I-II 21, 3:** Est autem considerandum quod unusquisque in aliqua societate vivens, est aliquo modo pars et membrum totius societatis. Quicumque ergo agit aliquid in bonum vel malum alicuius in societate existentis, hoc redundat in totam societatem; sicut qui laedit manum, per consequens laedit hominem.

259. **I-II 21, 4 ad 3:** Homo non ordinatur ad communitatem politicam secundum se totum et secundum omnia sua. Et ideo non oportet, quod quilibet actus eius sit meritorius vel demeritorius per ordinem ad communitatem politicam. Sed totum quod homo est, et quod potest et habet, ordinandum est ad Deum. Et ideo omnis actus hominis bonus vel malus habet rationem meriti vel demeriti apud Deum, quantum est ex ipsa ratione actus.
260. **I-II 60, 3 ad 2:** Justitia quae intendit bonum commune, est alia virtus a justitia quae ordinatur ad bonum privatum alicuius . . . Sed justitia ordinans hominem ad bonum commune, est generalis per imperium, quia omnes actus virtutum ordinat ad finem suum, scil. ad bonum commune.
261. **I-II 61, 5 ad 4:** Sola justitia legalis directe respicit bonum commune; sed per imperium omnes alias virtutes ad bonum commune trahit, ut V Ethic. dicit Philosophus.
262. **I-II 72, 4:** Triplex autem ordo in homine debet esse: unus quidem secundum comparisonem ad regulam rationis . . . , alius autem ordo est per comparisonem ad regulam divinae legis, per quam homo in omnibus dirigi debet. Et si quidem homo naturaliter esset animal solitarium, hic duplex ordo sufficeret. Sed quia homo est naturaliter animal politicum et sociale, ut probatur I Ethic., ideo necesse est, quod sit tertius ordo quo homo ordinetur ad alios homines, quibus convivere debet.
263. **I-II 81, 1:** Omnes homines qui nascuntur ex Adam possunt considerari ut unus homo, inquantum conveniunt in natura, quam a primo parente accipiunt; secundum quod in civilibus omnes homines qui sunt unius communitatis, reputantur quasi unum corpus, et tota communitas quasi unus homo.
264. **I-II 87, 8:** Poenae vero spirituales non sunt medicinales, quia bonum animae non ordinatur ad aliud melius bonum.
265. **I-II 90, 2:** Lex pertinet ad id quod est principium humanorum actuum, ex eo quod est regula et mensura. Sicut autem ratio est principium humanorum actuum, ita etiam in ipsa ratione est aliquid quod est principium respectu omnium aliorum; unde ad hoc oportet quod principaliter et maxime pertineat lex. Primum autem principium in operativis, quorum est ratio practica, est finis ultimus. Est autem ultimus finis humanae vitae felicitas vel beatitudo . . . Unde oportet quod lex maxime respiciat ordinem qui est in beatitudine. Rursus cum omnis pars ordinetur ad totum, sicut imperfectum ad perfectum (unus autem homo est pars communitatis perfectae) necesse est, quod lex proprie respiciat ordinem ad felicitatem communem . . . Perfecta enim communitas civitas est, ut dicitur I Polit. In quolibet autem genere id quod maxime dicitur, est principium aliorum, et alia dicuntur secundum ordinem ad ipsum . . . Unde oportet, cum lex maxime dicatur secundum ordinem ad bonum commune, quod quodcumque aliud praeceptum de particulari opere non habeat rationem legis, nisi secundum ordinem ad bonum commune. Et ideo omnis lex ad bonum commune ordinatur.
266. **I-II 90, 2 ad 1:** Ordo autem ad bonum commune, qui pertinet ad legem, est applicabilis ad singulares fines; et secundum hoc etiam de particularibus quibusdam praecepta dantur.

267. **I-II 90, 2 ad 2:** Operationes quidem sunt in particularibus; sed illa particularia referri possunt ad bonum commune, non quidem communitate generis vel speciei, sed communitate causae finalis, secundum quod bonum commune dicitur finis communis.
268. **I-II 90, 2 ad 3:** Sicut nihil constat firmiter secundum rationem speculativam, nisi per resolutionem ad prima principia indemonstrabilia, ita firmiter nihil constat per rationem practicam, nisi per ordinationem ad ultimum finem, qui est bonum commune.
269. **I-II 90, 3:** Lex proprie primo et principaliter respicit ordinem ad bonum commune. Ordinare autem aliquid in bonum commune est vel totius multitudinis, vel alicuius gerentis vicem totius multitudinis. Et ideo condere legem vel pertinet ad totam multitudinem, vel pertinet ad personam publicam, quae totius multitudinis curam habet; quia et in omnibus aliis ordinare in finem est eius, cuius est proprius ille finis.
270. **I-II 90, 3 ad 3:** Sicut homo est pars domus, ita domus est pars civitatis; civitas autem est communitas perfecta, ut dicitur I Polit. Et ideo sicut bonum unius hominis non est ultimus finis, sed ad commune bonum ordinatur, ita etiam bonum unius domus ordinatur ad bonum unius civitatis, quae est communitas perfecta.
271. **I-II 91, 4:** Lex humana non potest omnia quae male fiunt punire, vel prohibere; quia dum auferre vellet omnia mala, sequeretur quod etiam multa bona tollerentur, et impediretur utilitas boni communis, quod est necessarium ad conservationem humanam.
272. **I-II 92, 1:** Unde manifestum est quod hoc sit proprium legis inducere subiectos ad propriam ipsorum virtutem. Cum igitur virtus sit quae bonum facit habentem, sequitur quod proprius effectus legis sit bonos facere eos quibus datur, vel simpliciter, vel secundum quid. Si enim intentio ferentis legem tendat in verum bonum quod est bonum commune secundum iustitiam divinam regulatum, sequitur quod per legem homines fiant boni simpliciter.
273. **I-II 92, 1 ad 3:** Bonitas cuiuslibet partis consideratur in proportionem ad suum totum; unde et Augustinus dicit, quod „turpis est omnis pars quae suo toti non congruit“. Cum igitur quilibet homo sit pars civitatis, impossibile est, quod aliquis homo sit bonus, nisi sit bene proportionatus bono communi; nec totum potest bene existere nisi ex partibus sibi proportionatis. Unde impossibile est, quod bonum commune civitatis bene se habeat, nisi cives sint virtuosus, ad minus illi quibus convenit principari. Sufficit autem quantum ad bonum communitatis, quod alii intantum sint virtuosus, quod principum mandatis obediant.
274. **I-II 94, 3 ad 1:** Temperantia est circa concupiscentias naturales cibi et potus, et venerorum, quae quidem ordinantur ad bonum commune naturae, sicut et alia legalia ordinantur ad bonum commune morale.
275. **I-II 95, 1:** Homini naturaliter inest quaedam aptitudo ad virtutem, sed ipsa virtutis perfectio necesse est quod homini adveniat per aliquam disciplinam... Ad hanc autem disciplinam non de facili invenitur homo sibi sufficiens ...

Et ideo oportet quod huiusmodi disciplinam, per quam ad virtutem pervenitur, homines ab alio sortiantur . . . Unde necessarium fuit ad pacem et virtutem quod leges ponerentur: quia, sicut Philosophus dicit I Polit., „sicut homo, si sit perfectus virtute, est optimum animalium, sic si sit separatus a lege et iustitia, est pessimum omnium“.

276. **I-II 96, 1:** Oportet leges humanas esse proportionatas ad bonum commune. Bonum autem commune constat ex multis; et ideo oportet quod lex ad multa respiciat et secundum personas, et secundum negotia, et secundum tempora. Constituitur enim communitas civitatis ex multis personis, et eius bonum per multiplices actiones procuratur; nec ad hoc instituitur quod aliquo tempore modico duret, sed quod omni tempore perseveret per civium successionem.
277. **I-II 96, 3:** Omnia autem obiecta virtutum referri possunt vel ad bonum privatum alicuius personae, vel ad bonum commune multitudinis . . . Lex autem . . . ordinatur ad bonum commune; et ideo nulla virtus est de cuius actibus lex praecipere non possit. Non tamen de omnibus actibus omnium virtutum lex humana praecipit, sed solum de illis qui ordinabiles sunt ad bonum commune, vel immediate, sicut cum aliqua directe propter bonum commune fiunt; vel mediate, sicut cum aliqua ordinantur a legislatore pertinentia ad bonam disciplinam, per quam cives informantur, ut commune bonum iustitiae et pacis conservent.
278. **I-II 96, 4:** Cum enim unus homo sit pars multitudinis, quilibet homo, hoc ipsum quod est et quod habet, est multitudinis, sicut et quaelibet pars, id quod est, est totius; unde et natura aliquod detrimentum infert parti, ut salvet totum. Et secundum hoc leges huiusmodi onera proportionabiliter inferentes, justae sunt, et obligant in foro conscientiae, et sunt leges legales.
279. **I-II 97, 4 ad 1:** Quando cum aliquo dispensatur, ut legem communem non servet, non debet fieri in praeiudicium boni communis, sed ea intentione, ut ad bonum commune proficiat.
280. **I-II 98, 1:** Legis enim humanae finis est temporalis tranquillitas civitatis; ad quem finem pervenit lex cohibendo exteriores actus, quantum ad illa mala quae possunt perturbare pacificum statum civitatis. Finis autem legis divinae est reducere hominem ad finem felicitatis aeternae.
281. **I-II 100, 6:** Finis autem humanae vitae et societatis est Deus. Et ideo primo oportuit per praecepta decalogi hominem ordinare ad Deum, cum eius contrarium sit gravissimum; sicut etiam in exercitu, qui ordinatur ad ducem sicut ad finem, primum est quod miles subdatur duci; et huius contrarium est gravissimum; secundum vero ut aliis coordinetur.
282. **I-II 100, 8:** Intentio autem legislatoris cuiuslibet ordinatur primo quidem et principaliter ad bonum commune; secundo autem ad ordinem iustitiae et virtutis, secundum quem bonum commune conservatur, et ad ipsum pervenitur.
283. **I-II 105, 3, arg. 5:** Bonum commune secundum virtutem est bono privato praefendum ab unoquoque. Sed in bello, quod committitur contra hostes, quaeritur bonum commune. Inconvenienter igitur mandatur, quod imminente praelio, aliqui domum remittantur.

284. **I-II 109, 3:** Manifestum est autem quod bonum partis est propter bonum totius. Unde naturali appetitu vel amore unaquaeque res particularis amat bonum suum proprium propter bonum commune totius universi, quod est Deus.
285. **I-II 111, 5, arg. 1:** Videtur quod gratia gratis data sit dignior quam gratia gratum faciens. „Bonum enim gentis est melius quam bonum unius“, ut Philosophus dicit I Ethic. Sed gratia gratum faciens ordinatur solum ad bonum unius hominis; gratia autem gratis data ordinatur ad bonum commune totius Ecclesiae.
286. **I-II 111, 5 ad 1:** Sicut Philosophus dicit XII Metaph., bonum multitudinis, sicut exercitus, est duplex: unum quidem quod est in ipsa multitudine, puta ordo exercitus; aliud autem est quod est separatum a multitudine, sicut bonum ducis; et hoc melius est, quia ad hoc etiam illud aliud ordinatur. Gratia autem gratis data ordinatur ad bonum commune Ecclesiae, quod est ordo ecclesiasticus; sed gratia gratum faciens ordinatur ad bonum commune separatum, quod est ipse Deus. Et ideo gratia gratum faciens est nobilior.
287. **I-II 113, 9, arg. 2:** Justificatio impii ordinatur ad bonum particulare unius hominis. Sed bonum universi est maius quam bonum unius hominis, ut patet I Ethic. Ergo maius opus est creatio caeli et terrae, quam iustificatio impii.
288. **I-II 113, 9 ad 2:** Bonum universi est maius quam bonum particulare unius, si accipiat utrumque in eodem genere. Sed bonum gratiae unius maius est quam bonum naturae totius universi.
289. **II-II 25, 1 ad 2:** Amor respicit bonum in communi; sed honor respicit proprium bonum honorati; defertur enim alicui in testimonium propriae virtutis. Et ideo amor non diversificatur specie propter diversam quantitatem bonitatis diversorum, dummodo referatur ad aliquod unum bonum commune. Sed honor diversificatur secundum propria bona singulorum.
290. **II-II 25, 6 ad 2:** Peccantes de quibus magis praesumitur nocumentum aliorum quam eorum emendatio, secundum legem divinam et humanam praecipuntur occidi. Et tamen hoc facit iudex non ex odio eorum, sed ex amore caritatis, quo bonum publicum praefertur vitae singularis personae.
291. **II-II, 26, 2:** Unaquaeque amicitia respicit principaliter id, in quo principaliter invenitur illud bonum, super cuius communicatione fundatur: sicut amicitia politica principaliter respicit principem civitatis, a quo totum bonum commune civitatis dependet, unde et ei maxime debetur fides et oboedientia a civibus. Amicitia autem caritatis fundatur super communicatione beatitudinis, quae consistit in Deo essentialiter, sicut in primo principio a quo derivatur in omnes qui sunt beatitudinis capaces. Et ideo principaliter et maxime Deus est ex caritate diligendus: ipse enim diligitur sicut beatitudinis causa; proximus autem, sicut beatitudinem ab eo simul nobiscum participans.
292. **II-II 26, 3:** Unaquaeque pars naturaliter plus amat commune bonum totius quam particulare bonum proprium. Quod manifestatur ex opere: quaelibet enim pars habet inclinationem principalem ad actionem communem utilitati totius. Apparet etiam hoc in politicis virtutibus, secundum quas cives pro

- bono communi dispendia et propriarum rerum et personarum interdum sustinent. Unde multo magis hoc verificatur in amicitia caritatis quae fundatur super communicatione donorum gratiae. Et ideo ex caritate magis debet homo diligere Deum, qui est bonum commune omnium, quam seipsum, quia beatitudo est in Deo sicut in communi et fontali principio omnium qui beatitudinem participare possunt.
293. **II-II 26, 3 ad 2:** Bonum totius diligit quidem pars, secundum quod est sibi conveniens; non autem ita quod bonum totius ad se referat, sed potius ita quod seipsam refert in bonum totius.
294. **II-II 26, 4:** Deus diligitur ut principium boni, super quo fundatur dilectio caritatis; homo autem seipsum diligit ex caritate secundum rationem qua est particeps praedicti boni: proximus autem diligitur secundum rationem societatis in isto bono . . . Et ideo homo ex caritate debet magis seipsum diligere, quam proximum.
295. **II-II 26, 4 ad 3:** Semper autem commune bonum est magis amabile unicuique quam proprium; sicut etiam ipsi parti est magis amabile bonum totius, quam bonum partiale sui ipsius.
296. **II-II 31, 3 ad 2:** Bonum multorum commune divinius est quam bonum unius. Unde pro bono communi reipublicae, vel spirituali, vel temporali, virtuosum est, quod aliquis etiam propriam vitam exponat periculo.
297. **II-II 32, 6:** Nisi forte casus immineret, ubi subtrahendo sibi, daret alicui magnae personae, per quam Ecclesia vel Respublica sustentaretur; quia pro talis personae liberatione seipsum et suos laudabiliter periculo mortis exponeret; cum bonum commune sit proprio praefendum.
298. **II-II 33, 6:** Duplex est correctio delinquentis: una quidem pertinens ad praelatos, quae ordinatur ad bonum commune, et habet vim coactivam; et talis correctio non est dimittenda propter turbationem eius qui corripitur . . . tum etiam quia, si incorrigibilis sit, per hoc providetur bono communi, dum servatur ordo iustitiae, et unius exemplo alii deterrentur.
299. **II-II 39, 2 ad 2:** Sicut bonum multitudinis est maius quam bonum unius, qui est de multitudine, ita est minus quam bonum extrinsecum, ad quod multitudo ordinatur, sicut bonum ordinis exercitus est minus quam bonum ducis. Et similiter bonum ecclesiasticae unitatis, cui opponitur schisma, est minus quam bonum veritatis divinae, cui opponitur infidelitas.
300. **II-II 40, 4:** Multo magis est observanda salus reipublicae, per quam impediuntur occisiones plurimorum et innumera mala et temporalia et spiritualia, quam salus corporalis unius hominis.
301. **II-II 42, 2:** Seditio opponitur et iustitiae et communi bono. Et ideo ex suo genere est peccatum mortale, et tanto gravius quanto bonum commune, quod impugnatur per seditionem, est maius quam bonum privatum, quod impugnatur per rixam.
302. **II-II 47, 10:** Quidam posuerunt, quod prudentia non se extendit ad bonum commune, sed solum ad bonum proprium. Et hoc ideo, quia existimabant, quod non oportet hominem quaerere nisi bonum proprium. Sed haec

aestimatio repugnat caritati, quae non quaerit quae sua sunt . . . Repugnat etiam rationi rectae, quae hoc iudicat, quod bonum commune sit melius quam bonum unius.

303. **II-II 47, 10 ad 2:** Ille qui quaerit bonum commune multitudinis, ex consequenti etiam quaerit bonum suum propter duo: primo quidem, quia bonum proprium non potest esse sine bono communi vel familiae vel civitatis aut regni . . . Secundo, quia cum homo sit pars domus vel civitatis, oportet quod homo consideret, quid sit sibi bonum ex hoc quod est prudens circa bonum multitudinis. Bona enim dispositio partium accipitur secundum habitudinem ad totum; quia, ut Augustinus dicit, „turpis est omnis pars suo toti non conveniens, vel non congruens.“
304. **II-II 58, 5:** Manifestum est autem, quod omnes qui sub communitate aliqua continentur, comparantur ad communitatem sicut partes ad totum; pars autem id quod est totius est; unde et quodlibet bonum partis est ordinabile in bonum totius. Secundum hoc ergo bonum cuiuslibet virtutis, sive ordinantis aliquem hominem ad seipsum, sive ordinantis ipsum ad aliquas alias personas singulares, est referibile ad bonum commune, ad quod ordinat iustitia . . . Et quantum ad hoc iustitia dicitur virtus generalis. Et quia ad legem pertinet ordinare in bonum commune. . . inde est, quod talis iustitia praedicto modo generalis dicitur iustitia legalis, quia scilicet per eam homo concordat legi ordinanti actus omnium virtutum in bonum commune.
305. **II-II 58, 6:** Sicut enim caritas potest dici virtus generalis, inquantum ordinat actus omnium virtutum ad bonum divinum; ita etiam iustitia legalis, inquantum ordinat actus omnium virtutum ad bonum commune. Sicut ergo caritas, quae respicit bonum divinum ut proprium obiectum, est quaedam specialis virtus secundum suam essentiam, ita etiam iustitia legalis est quaedam specialis virtus secundum suam essentiam, secundum quod respicit commune bonum ut proprium obiectum.
306. **II-II 58, 6 ad 4:** Quaelibet virtus secundum propriam rationem ordinat actum suum ad proprium finem illius virtutis; quod autem ordinetur ad ulteriorem finem, sive semper, sive aliquando, hoc non habet ex propria ratione; sed oportet esse aliam superiorem virtutem, a qua in illum finem ordinetur . . . ; et sic oportet esse unam virtutem superiorem, quae ordinet omnes virtutes in bonum commune, quae est iustitia legalis, et est alia per essentiam ab omni virtute.
307. **II-II 58, 7 ad 2:** Bonum commune civitatis et bonum singulare unius personae non differunt solum secundum multum et paucum, sed secundum formalem differentiam. Alia enim est ratio boni communis et boni singularis, sicut alia est ratio totius et partis.
308. **II-II 58, 9 ad 3:** Bonum commune est finis singularium personarum in communitate existentium, sicut bonum totius finis est cuiuslibet partium. Bonum autem unius personae singularis non est finis alterius.
309. **II-II 58, 12:** Si loquamur de iustitia legali, manifestum est, quod ipsa est praeclarius inter omnes virtutes morales, inquantum bonum commune praeeminet bono singulari unius personae.

310. **II-II 61, 1:** Justitia particularis ordinatur ad aliquam privatam personam, quae comparatur ad communitatem, sicut pars ad totum. Potest autem ad aliquam partem duplex ordo attendi; unus quidem partis ad partem, cui similis est ordo unius privatae personae ad aliam; et hunc ordinem dirigit commutativa justitia . . . Alius ordo attenditur totius ad partes: et huic ordo assimilatur ordo eius quod est commune ad singulas personas, quem quidem ordinem dirigit justitia distributiva, quae est distributiva communium secundum proportionalitatem.
311. **II-II 64, 2:** Omnis autem pars ordinatur ad totum, ut imperfectum ad perfectum; et ideo omnis pars naturaliter est propter totum . . . Quaelibet autem persona singularis comparatur ad totam communitatem sicut pars ad totum. Et ideo si aliquis homo sit periculosus communitati, et corruptivus ipsius propter aliquod peccatum, laudabiliter et salubriter occiditur, ut bonum commune conservetur.
312. **II-II 64, 5:** Quaelibet pars id quod est, totius est. Quilibet autem homo est pars communitatis; et ita id quod est, est communitatis; unde in hoc quod seipsum interficit, iniuriam communitati facit, ut patet per Philosophum in V. Ethic.
313. **II-II 64, 6:** Occisio peccatoris fit licita per comparisonem ad bonum commune, quod per peccatum corrumpitur. Vita autem justorum est conservativa et promotiva boni communis, quia ipsi sunt principalior pars multitudinis. Et ideo nullo modo licet occidere innocentem.
314. **II-II 65, 1:** Quia ipse totus homo ordinatur ut ad finem ad totam communitatem, cuius est pars . . . , potest contingere, quod abscisio membri, etsi vergat in detrimentum totius corporis, ordinetur tamen ad bonum communitatis, in quantum alicui infertur in poenam ad cohibitionem peccatorum. Et ideo, sicut per publicam potestatem aliquis licite privatur totaliter vita propter aliquas maiores culpas, ita etiam privatur membro propter aliquas culpas minores. Hoc autem non est licitum alicui privatae personae, etiam volente illo cuius est membrum; quia per hoc fit iniuria communitati, cuius est ipse homo, et omnes partes eius.
315. **II-II 68, 1 ad 3:** Revelare secreta in malum personae est contra fidelitatem; non autem si revelentur propter bonum commune, quod semper praefendum est bono privato. Et ideo contra bonum commune nullum secretum licet recipere.
316. **II-II 88, 11, arg. 1:** Sed votum continentiae, etiamsi sit solemne, potest esse impeditivum melioris boni: nam bonum commune est divinius quam bonum unius. Potest autem per continentiam unius impediiri bonum totius multitudinis, puta quando per contractum matrimonii aliquarum personarum quae continentiam voverunt, posset pax patriae procurari.
317. **II-II 102, 3, arg. 2:** Illi qui sunt in dignitate constituti curam gerent boni communis. Consanguinei autem pertinent ad bonum privatum, quod est propter bonum commune contemnendum; unde laudabiliter aliqui pro bono communi periculis mortis seipsos exponunt.

318. **II-II 109, 3 ad 1:** Quia homo est animal sociale, naturaliter unus homo debet alteri id sine quo societas humana servari non posset. Non autem possent homines ad invicem convivere, nisi sibi invicem crederent, tamquam sibi invicem veritatem manifestantibus. Et ideo virtus veritatis aliquomodo attendit rationem debiti.
319. **II-II 114, 2 ad 1:** Quia homo naturaliter est animal sociale, debet ex quadam honestate veritatis manifestationem aliis hominibus, sine qua societas hominum durare non posset. Sicut autem non posset homo vivere in societate sine veritate, ita nec sine delectatione . . . Et ideo homo tenetur ex quodam naturali debito honestatis, ut aliis delectabiliter convivat.
320. **II-II 117, 6:** Omnibus (virtutibus) praeferuntur virtutes, quae ordinantur in bonum divinum; nam bonum divinum praeceminet cuilibet bono humano. Et in bonis humanis bonum publicum praeceminet bono privato.
321. **II-II 124, 3, arg. 3:** Melius esse videtur aliis prodesse, quam seipsum in bono conservare, quia bonum gentis melius est quam bonum unius hominis, secundum Philosophum in I Ethic. Sed ille qui martyrrium sustinet sibi soli prodest; ille autem qui docet proficit multis. Ergo actus docendi et gubernandi subditos est perfectior quam actus martyrii.
322. **II-II 124, 5, arg. 3:** Inter alia virtutum opera illa videntur esse potiora, quae ordinantur ad bonum commune, quia bonum gentis melius est quam bonum unius hominis, secundum Philosophum in I Ethic. Si ergo aliquid aliud bonum esset causa martyrii, maxime videretur quod illi essent martyres qui pro defensione reipublicae moriuntur.
323. **II-II 124, 5 ad 3:** Bonum reipublicae est praecipuum inter bona humana. Sed bonum divinum, quod est propria causa martyrii, est potius quam humanum.
324. **II-II 134, 1 ad 3:** Quod autem pertinet ad personam uniuscuiusque est aliquid parvum in comparatione ad id, quod convenit rebus divinis vel rebus communibus.
325. **II-II 141, 8:** Sicut Philosophus dicit in I. Ethic., „bonum multitudinis divinius est quam bonum unius“. Et ideo, quanto aliqua virtus magis pertinet ad bonum multitudinis, tanto melior est. Iustitia autem et fortitudo magis pertinent ad bonum multitudinis quam temperantia: quia iustitia consistit in communicationibus, quae sunt ad alterum; fortitudo autem in periculis bellorum, quae sustinentur pro salute communi.
326. **II-II 152, 4, arg. 3:** Bonum commune potius est bono privato, ut patet per Philosophum in I Ethic. Sed coniugium ordinatur ad bonum commune . . . virginitas autem ordinatur ad bonum speciale . . . Ergo virginitas non est potior continentia coniugali.
327. **II-II 152, 4 ad 3:** Dicendum, quod bonum commune potius est bono privato, si sit eiusdem generis. Sed potest esse, quod bonum privatum sit melius secundum suum genus. Et hoc modo virginitas Deo dicata praefertur fecunditati carnali.

328. **II-II 185, 2 ad 1:** Quamvis simpliciter et absolute loquendo vita contemplativa potior sit quam activa, et amor Dei quam dilectio proximi; tamen ex alia parte bonum multitudinis praefendum est bono unius.
329. **II-II 188, 8:** Vita socialis necessaria est ad exercitium perfectionis, solitudo autem competit jam perfectis . . . Sicut ergo id, quod jam perfectum est, praeminet ei, quod ad perfectionem exercetur, ita vita solitariorum, si debite assumatur, praeminet vitae sociali.
330. **III 1, 4:** Hoc modo (extensive) peccatum originale, per quod totum genus humanum inficitur, est maius quolibet peccato actuali, quod est proprium singularis personae. Et quantum ad hoc Christus principaliter venit ad tollendum originale peccatum, inquantum bonum gentis divinius et eminentius est quam bonum unius, ut dicitur I Ethic.
331. **III 4, 1, arg. 4:** Cum Deo competat summa perfectio, tanto magis est Deo aliquid simile, quanto est magis perfectum. Sed totum universum est magis perfectum quam partes eius, inter quas est humana natura. Ergo totum universum est magis assumptibile quam humana natura.
332. **III 4, 1 ad 4:** Perfectio universi non est perfectio unius personae vel suppositi, sed eius, quod est unum positione vel ordine, cuius plurimae partes non sunt assumptibiles . . . Unde relinquitur, quod solum humana natura sit assumptibilis.
333. **III 42, 2:** Salus multitudinis est praefenda paci quorumcumque singularium hominum. Et ideo quando aliqui sua perversitate multitudinis salutem impediunt, non est timenda eorum offensio a praedicatore vel doctore, ad hoc quod multitudinis saluti provideat.
334. **III 46, 2 ad 3:** Deus non habet aliquem superiorem, sed ipse est supremum et commune bonum totius universi.
335. **III 65, 3, arg. 1:** Videtur quod sacramentum Eucharistiae non sit potissimum inter sacramenta. Bonum enim commune potius est quam bonum unius, ut dicitur in I. Eth. Sed matrimonium ordinatur ad bonum commune speciei humanae per viam generationis; sacramentum autem Eucharistiae ordinatur ad bonum proprium sumentis.
336. **III 65, 3 ad 1:** Matrimonium ordinatur ad commune bonum corporaliter. Sed bonum commune spirituale totius Ecclesiae continetur substantialiter in ipso Eucharistiae sacramento.
337. **Compendium Theol. 72:** Necessae est enim quod omne agens agat sibi simile secundum quod possibile est, non autem erat possibile, quod similitudinem divinae bonitatis res a Deo productae consequerentur in ea simplicitate, secundum quam invenitur in Deo, unde oportuit quod id quod est unum et simplex repraesentaretur in rebus causatis diversimode et dissimiliter. Necessae igitur fuit diversitatem esse in rebus a Deo productis, ut divinam perfectionem rerum diversitas secundum suum modum imitaretur.
338. **Compendium Theol. 73:** Oportuit autem diversitatem in rebus cum ordine quodam institui, ut scilicet quaedam aliis essent potiora. Hoc enim ad abundantiam divinae bonitatis pertinet, ut suae bonitatis similitudinem rebus causatis communicet, quantum possibile est: Deus autem non tantum

in se bonus est, sed etiam alia in bonitate excellit, et ea ad bonitatem adducit. Ut igitur perfectior esset rerum creaturarum similitudo ad Deum, necessarium fuit ut quaedam res aliis constituerentur meliores, et ut quaedam in alia agerent, ea ad perfectionem ducendo.

339. **Compendium Theol. 102:** Quia enim divinam bonitatem perfecte repraesentari impossibile fuit propter distantiam uniuscuiusque creaturae a Deo, necessarium fuit ut repraesentaretur per multa, ut quod deest ex uno, suppleretur ex alio . . .
- Nec tamen tota universitas creaturarum perfecte divinam bonitatem repraesentat per equiparantiam sed secundum perfectionem creaturae possibilem. Item, illud quod inest causae universali simpliciter et unite, invenitur in effectibus multipliciter et distincte. Nobilior est enim aliquid in causa quam in effectibus: divina autem bonitas una et simplex principium est et radix totius bonitatis quae in creaturis invenitur. Necesse est igitur sic creaturas divinae bonitati assimilari, sicut multa et distincta assimilantur uni simplici.
340. **Compendium Theol. 124:** Bonum multorum melius est quam bonum unius tantum, et per consequens est magis divinae bonitatis repraesentativum, quae est bonum totius universi. Si autem creatura superior, quae abundantior bonitatem a Deo participat, non cooperetur ad bonum inferiorum creaturarum, illa abundantia bonitatis esset unius tantum. Per hoc autem fit communis multorum, quod ad bonum multorum cooperatur. Pertinet igitur hoc ad divinam bonitatem, ut Deus per superiores creaturas inferiores regat.
341. **Compendium Theol. 140:** Voluntas etiam Dei, cum sit universalis rerum causa, non solum est de hoc, quod aliquid fiat, sed ut sic fiat. Hoc igitur ad efficaciam divinae voluntatis pertinet, ut non solum fiat, quod Deus vult, sed ut hoc modo fiat quomodo illud fieri vult. Vult autem quaedam fieri necessario, et quaedam contingenter, quia utrumque requiritur ad complementum esse universi.
342. **Compendium Theol. 142:** Providentiae non est naturam gubernatorum perdere, sed salvare. Requirit autem hoc perfectio universi, ut sint quaedam, in quibus malum non possit accidere; quaedam vero quae defectum mali pati possint secundum suam naturam.
343. **Compendium Theol. 148:** Cum autem omnia . . . in divinam bonitatem ordinentur sicut in finem, eorum autem quae ad hunc finem ordinantur, quaedam aliis propinquiora sint fini, quae plenius divinam bonitatem participant, consequens est ut ea quae sunt inferiora in rebus creatis, quae minus de bonitate divina participant, ordinentur quodammodo sicut in fines in entia superiora. In omni enim ordine finium, quae sunt propinquiora ultimo fini sunt etiam fines eorum quae sunt magis remota . . . Unde et in ordine universi inferiora consequuntur praecipue ultimum finem, in quantum ordinantur ad superiora . . . Igitur quodammodo propter hominem, in quantum est rationabile animal, tota natura corporalis esse videtur. Ex consummatione igitur hominis consummatio totius naturae corporalis quodammodo dependet.

BIBLIOGRAPHIE

Einteilung der Bibliographie¹

- 1 Geschichte der Wissenschaften vom Sozialen. Allgemeiner Überblick. Keine Angaben über „die Entwicklung des gesellschaftlichen Lebens“.
- 2 Definition, Wesen des Sozialen und der Gesellschaft.
- 3 Begründung der Sozialethik als Wissenschaft. Erkenntnistheoretische Auseinandersetzungen. Fundament der sozialetischen Normen. Einordnung der Sozialethik in die gesamten sozialen Wissenschaften.
- 4a Allgemeine Veröffentlichungen über Soziologie und Sozialpsychologie, soweit sie für den Sozialethiker von Bedeutung sein können. Auch einzelne Werke über die Sozialwissenschaften als Ganzes, wenn sie den Sozialethiker irgendwie angehen.
- 4b Sozialphilosophie.
- 4c Sozialethik:
 - 4c₁ Handbücher.
 - 4c₂ Veröffentlichungen allgemein sozialetischen Inhaltes, bzw. solche, die verschiedene sozialetische Einzelfragen behandeln und nicht als Handbücher zu bezeichnen sind, also auch Nachschlagewerke sozialetischen Charakters.
- 4d Religionssoziologie und „Soziologie des religiösen Lebens“.
 - 4d₁ Religionssoziologie. Nur einzelne Hinweise.
 - 4d₂ Soziologie des religiösen Lebens.
- 5 Die soziale Natur des Menschen.
- 6 Gemeinwohl. Verhältnis von Individuum und Gemeinschaft.
- 7a Soziale Gerechtigkeit.
- 7b Soziale Liebe.
- 8 Gesellschaft und Autorität.
- 9a Activitas socialis. Sozialprinzipien (bes. Subsidiaritätsprinzip).
- 9b Kollektivschuld.
- 10a Soziale Frage im allgemeinen.
- 10b Kirche (kathol.) und Soziale Frage.
- 10c Kirche (evang.) und Soziale Frage.
- 11a Sozialtheorien, Sozialsysteme, im allgemeinen. Nur wenige Hinweise.
- 11b „Christliche“ Soziallehre.
- 11c Personalismus.
- 11d Solidarismus.

¹ Zum Verständnis dieser Einteilung ist Lesung des Vorwortes und der einzelnen Kapitel Voraussetzung.

- 11e „Christlicher Sozialismus“. Nur die Diskussion über die Frage nach einem „christlichen Sozialismus“, nicht die allgemeine Auseinandersetzung über Christentum und Marxismus.
- 12 Formen der Gesellschaft.
- 13 Aufbau der Sozialethik.

Nota: Im alphabetisch geordneten Verzeichnis steht jeweils nach jedem Titel der (fett gedruckte) Hinweis auf die Stelle des systematischen Registers, wo der Titel verwertet ist.

Im systematischen Verzeichnis werden grundsätzlich nur die Autorennamen angeführt. Die weiteren bibliographischen Angaben können über die alphabetisch geordnete Bibliographie ermittelt werden. Wenn das alphabetische Verzeichnis mehrere Schriften ein und desselben Autors aufweist, wird, wenn notwendig, im systematischen Verzeichnis noch die Jahreszahl (bzw., wenn es sich um einen Wörterbuchartikel handelt, die Abkürzung des Wörterbuches) vermerkt. Wenn im selben Jahr vom gleichen Verfasser mehrere Schriften in der alphabetischen Liste stehen, dann sind die Schriften desselben Erscheinungsjahres mit einem klein geschriebenen Buchstaben (in eckiger Klammer) versehen. In einer Zitation einer solchen Schrift erscheint also dann im systematischen Verzeichnis der Autorname mit Jahreszahl der Publikation und mit dem betreffenden Buchstaben. In dieser Form ist der Hinweis eindeutig. Wir wollten die Schriften der Autoren um eventueller späterer Nachträge willen nicht durchnummerieren.

ABKÜRZUNGSVERZEICHNIS

- AA Aut Aut. Rivista di filosofia e di cultura, Milano 1951 ...
- AAS Acta Apostolicae Sedis.
- AaS Archiv für angewandte Soziologie, Berlin 1928 ...
- AAST Acta Pontificiae Academiae Romanae S. Thomae Aq. et Religionis Catholicae, Taurini-Romae 1935.
- AAWL Abhandlungen. Akademie der Wissenschaften und der Literatur. Geistes- und sozialwissenschaftliche Klasse. Mainz 1950 ...
- ABR The American Benedictine Review, New York 1950 ...
- AcivP Archiv f. d. civilistische Praxis, Heidelberg 1820 ...
- Acme Acme. Annali della facoltà di filosofia e lettere dell'università statale di Milano. Milano 1948 ...
- ACSR American Catholic Sociological Review, Chicago 1940 ...
- AdIIPS Annuaire de l'Institut International de philosophie du droit et de sociologie juridique, Paris 1934/35 ...
- AdIIS Annales de l'Institut International de Sociologie, Paris 1894 ...
- AF Archivio di Filosofia, Roma 1931 ...
- AfP Archiv für Philosophie, Stuttgart 1947 ...
- AfSS Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik, Tübingen 1904—1933.
- AHR The American Historical Review, Richmond 1895 ...
- AJCL The American Journal of Comparative Law, 1952 ...
- AJES American Journal of Economics and Sociology, New York 1941 ...
- AJIL The American Journal of International Law, Washington 1906 ...
- AJS The American Journal of Sociology, Chicago 1895 ...
- Anal Analysis, Oxford 1933 ...
- Ang Angelicum, Roma 1924 ...
- ANTWP Algemeen Nederlands Tijdschrift voor Wijsbegeerte en Psychologie. Assen, Amsterdam 1907 ...
- AöR Archiv d. öffentlichen Rechts, Freiburg i. Br. 1885 ...
- AP Archives de philosophie, Paris 1923 ...
- AR Amerikanische Rundschau. Zeitschrift f. Politik und Kultur, München 1945 ...
- Arbeit Die Arbeit, Theoretische Zeitschr. des Freien Deutschen Gewerkschaftsbundes, Berlin 1947 ...
- Arbor Arbor, Revista general de investigación y cultura, Madrid 1944 ...
- ARGb Archiv für Rassen- und Gesellschaftsbiologie, München 1904 — 1943/44

- ARSP Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie, Leipzig 1907 . . .
- ARWP Archiv für Rechts- und Wirtschaftsphilosophie, Berlin, Leipzig 1907/08—1932/33.
- ASS Acta Sanctae Sedis.
- AuB Für Arbeit und Besinnung, Kirchlich-theologische Halbmonatsschrift, Stuttgart 1947 . . .
- AVR Archiv des Völkerrechts, Tübingen 1848 . . .
- B Begegnung, Zeitschrift für Kultur und Geistesleben, Koblenz 1946 . . .
- BfGW Blätter f. organ. Gesellschafts- und Wirtschaftslehre, hrsg. v. O. Spann, 1931—37.
- BHL Berliner Hefte für geistiges Leben. Berlin 1946—1953.
- BLE Bulletin de littérature ecclésiastique, Toulouse 1877 . . .
- BM Benediktinische Monatsschrift zur Pflege religiösen und geistigen Lebens. Hrsg. Erzabtei Beuron, 1919—1939; 1946 . . .
- BPTJ Bijdragen. Tijdschrift voor filosofie en theologie (van de philosophische en theologische faculteiten der nederlandsche Jezuïeten), Maastricht 1938 . . .
- Br Brotéria, Serie mensal, Lisboa 1925 . . .
- Bs Die Besinnung, Zeitschrift für Kultur, Altertum, Wissenschaft, Nürnberg 1946 . . .
- BSFP Bulletin de la Société Française de Philosophie, Paris 1901—1939; 1946 . . .
- BT Bulletin thomiste, Paris 1924 . . .
- BZTS Bonner Zeitschrift für Theologie und Seelsorge. Im Auftrage der katholisch-theologischen Fakultät hrsg. von Wilh. Schwer und Fritz Tillmann, Düsseldorf 1924—1929.
- C Catholica, Vierteljahresschrift für Kontroverstheologie, Paderborn 1932—1938; ab 1952: Catholica, Jahrbuch für . . . Münster i. W.
- Caritas Caritas. Zeitschrift für die Caritas-Arbeit und Caritaswissenschaft, Freiburg i. Br. 1896—1941; 1946 . . .
- CC La civiltà cattolica. Roma 1850 . . .
- CD La Ciudad de Dios, Valladolid 1881—1927.
- CF Ciencia y Fe, Buenos Aires 1944 . . .
- Cf Confluence. Cambridge (Mass.) 1952 . . .
- CGH Christliche Gewerkschaftshefte, Zeitschr. d. Christlichnationalen Gewerkschaftsbundes der Schweiz, Bern 1954 . . .
- CIS Cahiers internationaux de sociologie, Paris 1946 . . .
- Civ Civitas, Rivista mensile di studi politici, Roma 1920 . . ., N. S. 1949 . . .
- CM Collectanea Mechliniensia, Commentarius scientiarum ecclesiasticarum, Mechliniae.
- CMN Cahiers du Monde Nouveau, Paris 1945—1951.
- Cr Cristiandad, Barcelona, Madrid 1944 . . .
- Cri La Critique, Revue générale des publications françaises et d'étrangères, Paris 1946 . . .

- Cs Civitas. Monatsschrift d. schweizerischen Studentenvereins. Immensee 1945/46 ...
- CSB Carl-Sonnenschein-Blätter. Zeitschrift für christliche Soziallehre und Sozialarbeit, Münster i. W. 1953 ...
- CSF Chronique sociale de France. Revue mensuelle d'étude et d'action. Paris 1892 ...
- CT La ciencia tomista. Madrid 1910 ...
- CuadF Cuadernos de Filosofía, Buenos Aires 1948 ...
- CV La città di vita. Rivista bimestrale di cultura religiosa a cura degli studi teologici per laici in Italia, Firenze 1946 ...
- D Dokumente, Zweimonatsschrift im Dienste übernationaler Begegnung. Offenburg/Baden, 1945 ...
- DA Deutsche Arbeit, Monatsschrift für die Bestrebungen der christlich-nationalen Arbeiterschaft, Berlin 1916—1933.
- DC Doctor communis. Acta et commentationes pontificiae academiae Romanae S. Thomae Aquinatis. Torino 1948 ...
- DG De Gids. Algemeen cultureel maandblad. Amsterdam 1837 ...
- DgT Das goldene Tor, Monatsschrift f. Literatur u. Kunst, Lahr 1946 ...
- Dio Diogène, Revue trimestrielle publiée sous les auspices du conseil international ... Paris 1952/53 ...
- Diog Diogenes. Dt. Ausg.: Internationale Zeitschrift für die Wissenschaften vom Menschen, hrsg. von dem Intern. Rat für Philos. und Geisteswissensch. (Paris), Köln 1953 ...
- DL Deutsche Literaturzeitung. Berlin, Leipzig 1880—1944; 1947 ...
- DR Deutsche Rechtsprechung. Entscheidungssammlung und Aufsatzhinweise für die juristische Praxis. Schloß Bleckede/Elbe 1948 ...
- DRP Discorsi e Radiomessaggi di Sua Santità Pio XII. Milano-Roma.
- DRZ Deutsche Rechtszeitschrift. Tübingen 1946 ... (Ab 1951 vereinigt mit der Süddt. Juristenzeitung unter dem Titel: Juristenzeitung).
- DS Dominican Studies, Oxford 1948 ...
- DTF Divus Thomas, Freiburg (Schweiz) 1923—1953.
- DV Denkendes Volk, Blätter für Selbstbesinnung, Organ für Volkshochschulbewegung, Braunschweig, Berlin, Hamburg 1947—1949.
- DVLG Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft u. Geistesgeschichte, Stuttgart 1922 ...
- EA Europa-Archiv. Zeitgeschichte, Zeitkritik, Verwaltung, Wirtschaftsaufbau. Frankfurt/Main 1946 ...
- Ed Educare, Messina.
- EF Etudes Franciscaines, Paris 1899—1940, Nouvelle série 1950 ...
- EH Economie et Humanisme. Lyon 1942 ...
- EIK Evangelisch-lutherische Kirchenzeitung. Berlin 1947 ...
- EncSS Encyclopaedia of the Social Sciences, ed. by E. R. A. Seligman and A. Johnson. New York ²1949. 15 vols.
- EP Les études philosophiques, Paris 1926 ... N. S. 1946 ...
- ER Ecclesiastical Review, Philadelphia.

- Es Estudos (Coimbra). Notas e trabalhos de serviço de fomento mineiro. Pôrto 1945 ...
- EsFil Estudios Filosóficos, Santander 1951 ...
- Esp Esprit, Revue internationale, Paris 1932 ...
- Est Estudios, Revista mensual (Buenos Aires) 1910 ...
- ET Evangelische Theologie. München 1934—1939; 1946 ...
- Et Einheit. Zeitschrift für Theorie und Praxis des wissenschaftlichen Sozialismus. Berlin 1946 ...
- Eth Ethics, The International Journal of Ethics, Chicago.
- EtR Etudes et Recherches. Ottawa 1936 ...
- EurR Europäische Rundschau, Wien 1946—48.
- FH Frankfurter Hefte. Zeitschrift für Kultur und Politik. Frankfurt/M. 1946 ...
- FS Franciscan Studies. New York 1924 ...
- FsM Fomento social, Madrid.
- Ft Freiheit. Organ der Arbeitsgemeinschaft, Gewerkschaft der kaufmännischen, Büro- und Verwaltungsangestellten etc, Berlin 1948 ...
- FZPT Freiburger Zeitschr. für Philos. u. Theol. (= Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie Ser. 4). Freiburg/Schweiz 1954 ...
- FzS Franziskanische Studien, Münster i. W. 1914 ...
- GAS Goldammer's Archiv für Strafrecht. Hamburg 1953. (Früher: Archiv für preußisches Strafrecht 1853 ff).
- GCFI Giornale critico della Filosofia Italiana, Firenze 1920 ...
- GD Gloria Dei. Zeitschrift für Theologie und Geistesleben. Graz, Wien, Köln 1946 ...
- GM Giornale di Metafisica. Torino 1946 ...
- GMK Gewerkschaftliche Monatshefte. Köln 1950 ...
- Greg Gregorianum, Roma 1920 ...
- GuT Geist und Tat. Monatsschrift für Recht, Freiheit und Kultur. Frankfurt/M. 1946 ...
- H Hochland, Kathol. Monatsschrift für alle Gebiete des Wissens, der Literatur und Kunst, München 1903/04 ...
- HaR Hamburger akademische Rundschau, Hamburg 1946/47 ...
- HbSk Handbuch für Sozialkunde. Unter Mitarbeit von Franz J. Baumgartner u. a. hrsg. v. Anton Wittmann. Loseblattausgabe. Berlin, München, 1952...
- HJ The Hibbert Journal. London 1902 ...
- HJWG Hamburger Jahrbuch für Wirtschafts- und Gesellschaftspolitik, Tübingen.
- HK Herder Korrespondenz, Orbis catholicus, Freiburg i. Br. 1946/47 ...
- HS Handbuch der Soziologie. Bearb. von H. Eichler [u. a.]. Hrsg. von Werner Ziegenfuß. Stuttgart 1956. XLIV, 1243 p.
- HT Humanitas. Rivista mensile di cultura, Brescia 1946 ...
- HumC Humanitas, Faculdade de letras da Universidade de Coimbra, Instituto de estudos classicos. Coimbra 1947 ...

- HumT Humanitas, Revista de la Facultad de filosofía y letras. San Miguel de Tucumán, ed.: Ministerio de educación de la Nación, Univ. nac. de Tucumán 1953 ...
- HwRw Handwörterbuch der Rechtswissenschaft, hrsg. v. Stier-Somlo, Elster u. a. 8 Bde. Berlin 1926—37.
- HwS Handwörterbuch der Soziologie, hrsg. von A. Vierkandt, Stuttgart 1931.
- HwStw Handwörterbuch der Staatswissenschaften. Hrsg. von Ludwig Elster, Adolf Weber, Friedrich Wieser. 4. umgearb. Aufl. Bd. 1—8. Ergänzungsband. Jena 1921—29. (Neuaufgabe siehe: Handwörterbuch der Sozialwissenschaften).
- HwSw Handwörterbuch der Sozialwissenschaften. Zugleich Neuaufg. des „Handwörterbuch der Staatswissenschaften“. Hrsg. von Erwin v. Beckerath, Carl Brinkmann u. a. Stuttgart, Tübingen, Göttingen 1956 ff.
- HZ Historische Zeitschrift, München 1859—1943; 1949 ...
- IER Irish Ecclesiastical Record, Dublin 1864 ...
- IJE International Journal of Ethics. Philadelphia 1890—1938.
- IJP Internationales Jahrbuch der Politik, München.
- IM Die Innere Mission. Hamburg 1932—1941; 1947 ...
- IP Il politico. Rivista di scienze politiche, Pavia 1950 ...
- It Impact, La science et la société, UNESCO, Paris 1950 ...
- ITQ Irish Theological Quarterly, Dublin 1906—22.
- IyV Ideas y Valores, Bogotá.
- JbS Jahrbuch für Soziologie, Eine Internationale Sammlung, hrsg. von Gottfried Salomon, Karlsruhe 1925—27.
- JC Jahrbuch der Caritaswissenschaft, Freiburg i. Br. 1927 ...
- JDR Journal du droit international, Paris 1874 ...
- JIaöR Jahrbuch für internationale und ausländisches öffentliches Recht. Hamburg 1948 ...
- JNS Jahrbücher für Nationalökonomie und Statistik, Stuttgart 1863 ...
- JP The Journal of Philosophy. New York 1904 ...
- JPF Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung. Halle 1913—1930.
- JPT Jahrbuch f. Philosophie u. spekulative Theologie („Commerchesches Jahrbuch“), Wien 1886—1913.
- JR The Journal of Religion, Chicago 1921 ...
- JRB Juristische Rundschau, Berlin 1947 ...
- JSP Journal of social Psychology, political, racial and differential psychology. Worcester, Mass. 1929 ...
- Jus Jus, Rivista di scienze giuridiche, Milano, N. S. 1950 ...
- KA Kultuurleven, Antwerpen 1930 ...
- KB Kommunalpolitische Blätter, Organ der Kommunalpolitischen Vereinigung der CDU/CSU Deutschlands, Recklinghausen 1949 ...

- KD Der Kommunaldienst, Fachzeitschrift für die Ausbildung und Fortbildung der kommunalen Dienstkräfte, Stuttgart/Köln 1947 ...
- KdA Blätter der katholischen deutschen Akademikerschaft, Köln 1949—51.
- KidW Die Kirche in der Welt. Wegweisung für die Katholische Arbeit am Menschen der Gegenwart. Münster 1947 ...
- KSt Kantstudien, Philosophische Zeitschrift, Köln 1896—1945; 1953 ...
- KVS Kölner Vierteljahreshefte für Soziologie, München 1923—1933. (Davor Kölner Vierteljahreshefte für Sozialwissenschaften, Zeitschrift des Forschungsinstituts für Sozialwissenschaften, München 1921 ...)
- KZS Kölner Zeitschrift für Soziologie. Köln 1948/49 ... (Neugründung der „Kölner Vierteljahreshefte für Soziologie“). Ab 1954 = Titel der Zeitschrift: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie.
- LS Lebendige Seelsorge, Freiburg i. B. 1950 ...
- LTP Laval théologique et philosophique. Québec 1945 ...
- LV Lumen vitae. Revue internationale de la formation religieuse. Bruxelles 1946 ...
- MA Mensch und Arbeit. Zeitschrift für Sozial- und Wirtschaftspraxis in Betrieb und Verwaltung. München 1949 ...
- Md Mind, A quarterly review of psychology and philosophy, London 1876 ...
- MfR Monatsschrift für deutsches Recht. Schloß Bleckede a. d. Elbe 1947 ..
- Mj Mensaje, Santiago de Chile.
- MM Mensch en Maatschappij, Groningen 1925 ...
- MS The Modern Schoolman, A quarterly journal of philosophy, St. Louis, Missouri, 1925 ...
- MSt Mediaeval Studies, Pontifical institute of mediaeval studies, Toronto, New York 1939 ...
- MTZ Münchener theologische Zeitschrift, Vierteljahresschrift für das Gesamtgebiet der kathol. Theologie, München 1950 ...
- NA Neues Abendland. Zeitschrift für Politik, Kultur und Geschichte. Augsburg 1946/47 ...
- NC Nineteenth Century and after, London 1877. 1950 ...: Twentieth Century.
- NE Nation Europa; Coburg 1951 ...
- Nef La Nef, Paris 1944 ...
- NJW Neue Juristische Wochenschrift. München, Berlin 1947/48 ...
- NO Die neue Ordnung, Paderborn 1946 ...
- Norte Norte, Buenos Aires 1935.
- NR Das Neue Reich, Wochenschrift für Politik, Kultur und Volkswirtschaft, Innsbruck 1919 ...
- NRS Nuova rivista storica. Milano 1917 ...
- NRT Nouvelle Revue Théologique, Paris 1869 ...
- NS The New Scholasticism, Washington 1927 ...

- NsE Neues Europa. Halbmonatsschrift für Völker-Verständigung. Hannover-Münden 1946—1948. Ab (4) 1949ff: Die deutsche Stimme. Unabhängige Halbmonatsschrift.
- NwR New Review, Calcutta 1935 ...
- NZM Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft, Schöneck/Beckenried.
- OeAK Österreichisches Archiv f. Kirchenrecht. Wien 1950 ...
- OeF Die österreichische Furche. Freie kulturelle Wochenschrift. Wien 1945 ...
- OeJ Österreichische Juristenzeitung. Wien 1946 ...
- OeZR Österreichische Zeitschrift f. öffentliches Recht. Wien 1914 ...
- OH Offener Horizont. Festschrift für Karl Jaspers (Hrsg. v. Klaus Piper), München 1953.
- Ordo Ordo, Jahrbuch f. d. Ordnung von Wirtschaft und Gesellschaft, Godesberg 1948 ...
- OrS Ordo Socialis, Carl-Sonnenschein-Blätter, Zeitschrift für christliche Soziallehre 1955 ... (Davor Titel d. Zeitschrift: Carl-Sonnenschein-Blätter).
- OZ Orientierung, Zürich.
- PAS Proceedings of the Aristotelian Society for the systematic study of philosophy. London 1887—96; N.S. 1900 ...
- Pd Przegląd historyczny. Warszawa 1905 ...
- PdP Przegląd Powszechny, Warszawa 1884 ...
- Pen Pensamiento, Revista trimestral de investigación e información filosófica, p. p. las Facultades de filosofía de la Compañía de Jesús en España, Madrid 1945 ...
- PC Pensée catholique, Paris 1946 ...
- Ph Philosophia. Mendoza 1944 ...
- Philos Philosophy. London 1926 ...
- PJ Philosophisches Jahrbuch der Görresgesellschaft, Fulda 1888—1942; 1946 ...
- Pk Pädagogik, Beiträge zur Erziehungswissenschaft, Berlin 1946 ...
- Pn Population, Revue trimestrielle de l'Institut national d'études démographiques, Paris 1946 ...
- Pol Politeia, Fribourg 1948-1953 ...
- PP Polizei-Praxis, Fachzeitschrift f. d. gesamte Polizei, Frankfurt.
- PPR Philosophy and Phenomenological Research. New York, Buffalo 1940 ...
- PQ Philosophical Quarterly. St. Andrews 1950 ...
- PR The Philosophical Review, New York 1892 ...
- PRK Philosophia Reformata, Orgaan van den Vereniging voor Calvinistische Wijsbegeerte, Kampen 1936 ...
- Ps Paulus, Zeitschrift für außerordentliche Seelsorge, Heidelberg/Waibstadt 1925—1943; 1948—1956.
- PScience Philosophy of Science, Baltimore 1934 ...
- PsR Psychologische Rundschau, Göttingen 1949/50 ...

- Psyché Psyché. Revue internationale de psychoanalyse et des sciences de l'homme. Paris 1946 ...
- Pt The Personalist. An international review of philosophy, religion, and literature. Issued quarterly by the University of Southern California, Los Angeles/Cal. 1920 ...
- RC Revue trimestrielle Canadienne. Montréal 1915 ...
- RCSF Rivista critica di storia della filosofia, Milano 1946 ... (1949 ... : Rivista di storia della filosofia).
- RD Revue Dominicaine, Montréal 1895 ...
- RdP Revue de philosophie, Paris 1900 ...
- RDPP Revue du droit public et de la science politique en France et à l'étranger, Paris 1894 ...
- RET Revista española de teología, Instituto «Francisco Suárez», Madrid.
- RevEP Revista de estudios políticos. Madrid 1941 ...
- RevF Revista de filosofía. Madrid 1942 ...
- RFNS Rivista di filosofia neoscolastica, Milano 1909 ...
- RGDI Revue générale du droit international public, Paris 1894 ...
- RgLJ Revista general de Legislación y Jurisprudencia. Madrid 1853 ...
- RHEF Revue d'Histoire de l'Eglise de France, Paris 1910 ...
- RHPr Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses, Paris 1921 ...
- RI Revue intellectuelle, Paris 1906 ...
- RIFD Rivista internazionale di filosofia del diritto, Genova 1921 ...
- RILSL Rendiconti, Istituto Lombardo di Scienze e Lettere, Milano 1864 ...
- RIP Revue Internationale de Philosophie, Bruxelles 1938/39 ...
- RIS Revista internacional de sociología, Madrid 1943 ...
- RISS Rivista internazionale di Scienze Sociali. Milano 1893 ...
- RM Review of Metaphysics, A philosophical quarterly, New Haven 1947/48 ...
- RMM Revue de Métaphysique et de Morale, Paris 1893 ...
- RN La Revue Nouvelle. Revue mensuelle d'intérêt général. Bruxelles 1945 ...
- RNPL Revue Néo-Scholastique de Philosophie, Louvain 1894—1940. 1946 ... : Revue Philosophique de Louvain.
- RPF Revista portuguesa de filosofia. Braga 1945 ...
- RPFE Revue Philosophique de la France et de l'Etranger. Paris 1876 ...
- RPL Revue Philosophique de Louvain, 1946 ...
- RPP Revue de Psychologie des Peuples, Le Havre 1946 ...
- RPs Review of Politics, Notre Dame, Ind. 1939 ...
- RSE Revue des sciences ecclésiastiques, Paris 1860—1906. 1906 ... : Revue des sciences ecclésiastiques et de la science catholique. Paris 1906 ...
- RsF Rassegna di Filosofia. Roma 1952.
- RSPT Revue des sciences philosophiques et théologiques, Paris 1907 ...
- RT Revue thomiste, Paris 1893 ...
- RTAM Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale. Revue trimestrielle, Louvain 1929 ...
- RTP Revue de Théologie et de Philosophie, Lausanne 1868; N.S. 1913 ...

- RUBA Revista de la Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires 1947 ...
- RUO Revue de l'Université d'Ottawa, Ottawa 1931 ...
- RyF Razón y Fe, Revista mensual hispano-americana de cultura (Compañía de Jesús), Madrid 1901 ...
- S Standard, New York 1914 ...
- SA Soziale Arbeit, Berlin 1951 ...
- Sa Sapientia. Revista Tomista de Filosofía. La Plata-Buenos Aires 1946 ...
- Sal Salesianum, Torino 1939 ...
- SAn Schweizer Annalen, Aarau 1944—1947.
- SBA Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-philologische und historische Klasse, München 1871 ...
- SC La scuola cattolica, Rivista di scienze religiose, Milano 1873 ...
- Sc Scientia. Revista di scienza, Bologna 1907 ...
- See Science, Lancaster 1883 ...
- Sch Scholastik, Freiburg i. Br. 1926 ...
- SchöZ Schönere Zukunft. Wochenschrift für Kultur und Politik, Volkswirtschaft und Soziale Frage, hrsg. v. Jos. Eberle, Wien, 1926/27—1930/31.
- SE Sciences ecclésiastiques, Montréal 1948 ...
- SeA Schriftenreihe der evangelischen Akademie, Stuttgart 1946 ...
- SF Sozialer Fortschritt, Unabhängige Zeitschr. f. Sozialpolitik, Berlin, München 1952 ...
- SG Studium generale, Berlin, Zeitschr. für die Einheit der Wissenschaften im Zusammenhang ihrer Begriffsbildungen und Forschungsmethoden, Heidelberg 1947/48 ...
- Sg Die Sammlung. Zeitschrift f. Kultur und Erziehung, Göttingen 1945 ...
- SGS Schriften der deutschen Gesellschaft f. Soziologie, Tübingen 1910 ...
- SJ Süddeutsche Juristenzeitung. Heidelberg 1946 ... (Ab 1951 unter dem Titel: Juristenzeitung).
- SJGVV Schmollers Jahrbuch für Gesetzgebung, Verwaltung und Volkswirtschaft im deutschen Reich, Berlin 1877 ...
- SK Soziale Kultur. Mönchen-Gladbach.
- Sm Studium, Roma 1905 ...
- Sph Sophia, Rivista internazionale di fonti e studi di storia della filosofia, Napoli 1953 ...
- SR Soziale Revue, Glaube und Arbeit, München 1901—1933.
- SRs Schweizer Rundschau. Einsiedeln 1900 ...
- StC Studia Catholica, Roermond 1924 ...
- Sth Revue de Synthèse, Paris 1931 ...
- STK Svensk Teologisk Kvartalschrift, Lund 1925 ...
- StL Staatslexikon. Im Auftrag der Görresgesellschaft unter Mitwirkung zahlreicher Fachleute hrsg. von Hermann Sacher. 5. Neubearb. Aufl. Bd. 1—5, Freiburg i. Br. 1926—1932.
- StP Studia philosophica, Jahrbuch der Schweizerischen Philosophischen Gesellschaft, Basel 1941 ...
- STU Schweizerische theologische Umschau, Bern 1930 ...

- SW Soziale Welt, Zeitschr. f. Wissensch. u. Praxis des sozialen Lebens. Im Namen der Arbeitsgemeinschaft sozialwissenschaftlicher Institute hrsg. von der Sozialforschungsstelle Dortmund, 1949 ...
- SZ Stimmen der Zeit, Freiburg i. Br. 1871 ...
- SZJ Die Spruchgerichte. Beilage zu „Zentral-Justizblatt für die Britische Zone“. Hamburg 1947—1949.
- SZP Schweizerische Zeitschrift f. Psychologie und ihre Anwendungen, Bern 1942 ...
- T Teoresi, Trimestrale, Messina 1946 ...
- Ta Theoria, Tidskrift för filosofi och psykologi, Gothenburg 1935 ...
- Thom The Thomist, Baltimore 1939 ...
- TN Thought, New York 1926 ...
- TP Tijdschrift voor filosofie. Leuven 1939 ...
- TpQ Theologisch-praktische Quartalschrift, Linz 1848 ...
- TQ Theologische Quartalschrift, Tübingen 1819 ...
- TR Theologische Rundschau, Tübingen 1897 ...
- TTQ Tübinger Theologische Quartalschrift, Stuttgart 1819 ...
- TTZ Trierer theologische Zeitschrift, Trier 1890 ... (Titel d. Zeitschrift von 1890—1939: Pastor bonus).
- TuG Theologie und Glaube, Zeitschrift für den Katholischen Klerus. Paderborn 1908 ...
- TV Theologia viatorum, Jahrbuch der kirchlichen Hochschule Berlin, Berlin 1949 ...
- TZ Theologische Zeitschrift, Basel 1945 ...
- U Universitas, Zeitschrift für Wissenschaft, Kunst und Literatur, Stuttgart 1946 ...
- UNdC Universidad Nacional de Colombia, Revista trimestral de cultura moderna, Bogotá 1944 ...
- UPB Universidad Pontificia Bolivariana. Modellina (Medellín) 1937 ...
- VInt La vie intellectuelle, Paris 1928 ...
- VP Vita e Pensiero, Rassegna italiana di cultura, Milano 1918 ...
- VwP Vierteljahresschrift für wissenschaftliche Philosophie, Leipzig 1877 ... (ab Jg 27: und Soziologie = VwPS).
- VwPS Vierteljahresschrift für wissenschaftliche Philosophie und Soziologie. Leipzig 1877 ...
- W Wandlung, Monatsschrift, Hrsg. Dolf Sternberger, Heidelberg 1945—1949.
- WbPol Wörterbuch der Politik (1—3: Beiträge zu einem Wörterbuch der Politik) hrsg. von Oswald von Nell-Breuning SJ und Hermann Sacher, Freiburg i. Br. 1947 ...
- WoW Wort und Wahrheit, Monatsschrift für Religion und Kultur, Wien 1946 ...
- WuW Wissenschaft und Weltbild. Monatsschrift für alle Gebiete der Forschung, Wien 1948 ...

- WW Wissenschaft und Weisheit, Zeitschrift für franziskanische Theologie und Philosophie in der Gegenwart, Düsseldorf 1933 ...
- WwA Weltwirtschaftliches Archiv, Zeitschrift des Instituts für Weltwirtschaft an der Universität Kiel, Hamburg 1913 ...
- WZdUR Wissenschaftliche Zeitschrift der Univ. Rostock, Gesellschafts- und Sprachwissenschaften, Rostock 1951 ...
- ZJb Zentral-Justizblatt f. d. britische Zone, Amtliches Blatt für Rechtspflege, Hamburg 1947—1949.
- ZKT Zeitschrift für katholische Theologie, Innsbruck 1877 ...
- ZPF Zeitschrift für philosophische Forschung, Meisenheim/Glan 1946 ...
- ZRGG Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte, Köln 1948 ...
- ZSH Zeitschrift für Sozialhygiene, Berlin 1949 ...
- ZSr Zeitschrift für Sozialreform, Wiesbaden 1952 ...
- ZsR Zeitschrift für schweizerisches Recht, Basel 1882 ...
- ZSSRg Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Romanistische Abteilung, Weimar 1880 ...
- ZST Zeitschrift f. systematische Theologie, Gütersloh 1923 ...
- ZStR Zeitschrift für die gesamte Strafrechtswissenschaft, Berlin, Leipzig 1881 ...
- ZSW Zeitschrift f. d. gesamte Staatswissenschaft, Tübingen 1844 ...
- ZVPS Zeitschrift für Völkerpsychologie und Soziologie, Leipzig 1925—1931.
- ZVS Zeitschrift für Volkswirtschaft und Sozialpolitik, Wien 1892—1918; N. F. 1921—1927.
- Zw Zeitwende, Monatsschrift, München 1924 ... (1953 vereinigt mit: Die Furche. Neuer Titel: Die neue Furche).

I. SYSTEMATISCH GEORDNETE BIBLIOGRAPHIE

1

- | | | |
|--------------------------------|---------------------------|---------------------------------|
| Arendt, W. | Feuer (1953) | Luccioni |
| Argente | Fichte | Marías |
| v. Baader | Frankl (1952) | Mayer-Noreau |
| Baeumer | Garcia-Pelayo | Metzger |
| Baker | Goldammer | Mundt |
| Baxa (1927, 1950) | Gomez Arboleya | Paracelsus |
| Belliot | Gomis | Pasquier A. |
| Bentham | Gothain 680—684 | Perpiña-Rodriguez |
| Bogardus (1947) | Grünfeld | (1945) |
| Bouglé (1911) | Guyon | Pöhlmann |
| Bredendick | Hayek (1951, 1952) | Ramm |
| Byrnes | Haymann | Russell (1947a) |
| Callot (1949/50) | Hearnshaw | Schilling (1930) |
| Carreras y Artau (1948, | Hegel | Schneider |
| 1949) | Hertzler | Sewný |
| Chambliss | Höffner (1947) | Sorokin (1931) |
| Corsi | Honigsheim | v. Stein, L. |
| Czerna | Kilzer | Stemberger |
| Diehl | Lachièze-Rey | Sturzo |
| Diesner | de Lagarde | Tryol y Serra |
| Dittrich | Lamprecht | de Urmeneta |
| Dyckmans | Larraz | Vogel |
| Eckehart | Leemans | Vorländer |
| Ellwood | Leipoldt | Ziegenfuß (1948), (1952) |
| Espinas | Leroy | |

2

- | | | |
|-------------------------|-----------------------|-------------------------|
| Aberle etc. | Barion (1949) | Bonhoeffer |
| Alcorta | Barth (1900), | Briefs (StL) |
| Antonelli (1951) | (1922) 105—135 | Brownell 193—220 |
| de Aquín | Becker, W. G. | Brugger |
| Bagolini (1945) | Blau | Buber |

Callot (1952)	Gurvitch (1938)	Pichón-Rivière
Cathrein (1924) II 391 sq.	Hellpach	Ponsioen
Clark	Hengstenberg (1949)	Poviña (1950)
Clemens	51 — 157, (1953)	Prösler — Beer
Corsi	v. Hildebrand (1955)	Rademacher
Corts Grau	Hollenberg	Ramírez 39—51
Crippa	Hommès	Ranulf
Czerna	Jerusalem	de Rooy
Daniels	Jolivet (1945) 278—381	de Ruvo (1949)
Dékány	Kelsen (1946), (1953)	Sacher
Délos (1937, 1938)	Kistiakowski	Schalk
Desroches — Perroux	König, R.	Scheler (1921) 149—160
etc.	Kühne (1953)	Schmidt, P. H.
Díez-Alegría	Lechtape (StL)	Schuster (1935) 58—93
Dupréel (1948) 3—48,	Lerch	Schwer (StL, a)
(1949)	v. Lilienfeld I.	Simmel (1890) 1—20
Dürckheim-	Lindeman	Sombart
Monmartin	Lissarague	Soto, A.
Eisler	Litt	Spann (1921 a)
Eschmann (1934 a+b),	Malgaud (1922), (JS)	Stark (1949)
(1946), (1947)	Maunier 1—32	Sylvester
Fernandez-Miranda y	Menger 139—183	Tautscher
Hevia 17—366.	Miguens	Tellegen I.
Folliet (1947)	Mitscherlich	Tischleder (StL, b)
Gallegos Rocafull	Monzel (1939)	Tönnies (HwS), (1935),
Gambra	Muenster	(1946), (1955/56)
Garrett	Nava	Vierkandt (1915/16),
Geck (1948a)	v. Nell-Breuning	(1929) 19—34
Geiger (1928), (HwS)	(1947 b)	Welty (1935), (1937)
Geppert	Nickel	v. Wiese (1928), (1936),
Gibson	Otaka	(1948a)
Gierke	Perpiña-Rodríguez	Worms (1895)
Gothein 684—703	(1946)	Wurbacher
Gradi	Peters, A. (1948)	Zimmermann (1948)

3

Acton	Bernard, J.	Bryson
Albrecht	Blanshard	Campanella
Arendt, H.	Boodin	Chalus
Bagolini (1950), (1954)	Borret (1950)	Chase
Bakan	Briefs (HwS)	Childs
Baudin	Brinkmann (1919)	Cohen
Becker, H.	Brodbeck	Colightly
Bergson 11—98	Bruni Roccia	Cossio

Davy
Délos (1930)
Delvolvé
Deploige (1927), (1938)
Derisi
Dobretsberger
O'Donnell
Dunkmann (1929/30)
Durkheim (1951), (1953)
Ethel
Fox
Furvey (1947), (1953)
Gewirth (1954)
Ginsberg (1947), (1953)
Glaser
Goldscheid
Gothein 703—706
Gurvitch (1938) 281 —
 306, (1948b), (1955)
Hauser, P. M.
Haworth
Hill
Hubert
Kegley
Kempski (1952)
Knight
de Koninck (1945b)
van der Kooy
Kühne (1955)
Lange, M. G.
Leclercq (1949)
Ledden
Lee McClung

Lefèvre (1951)
Leontowitsch
Linhardt 24—41
Mandonnet
v. Martin (1956a)
Mayer, Ch. (1953),
 (1954 a + b)
Mead 379—389
Meimberg (1952), (1955)
Melin
Mochi
v. Nell-Breuning
 (1951), (1928/29a)
Northrop
Oggioni
Oldendorff (1946)
Pellizzi
Perry (1936/37),
 (1947/48)
Peters, A. (1949/50)
Petruzzellis
Pico (1950), (1952)
Piovani
Plattel (1952), (1953),
 (1954a)
Polanyi
Polin
Prösler
Rhees
Rolin
Rudner
Rueff, J. (1947)
Russell (1954b)

Sander (1925), (1930)
Sauer (1949a)
Saupe
Schilpp
Schmitt, M. E.
Schöllgen (1946)
Schutz
Seeberg 45—49
Simon, Y. R. (1953)
Sisson
Smith, T. V. (EncSS)
 (1949/50)
Soaje Ramos
Soler Miralles
Solms
Stark (1950)
Turksma
Urwick
Vierkandt (HwS)
van Waas
Watson
Weber — Tischleder
 1—18
Weisser
Welty (1933), (1951)
Welzel
Westermarck
v. Wiese (1933), (1949)
Williams, G.
Wittenberg
Wolf (1948/49)
Wright

4a

Abel
Ammon
Aron (1950), (1953)
Atteberry etc.
Barnes (1948a + b),
 (1951)
Barnes — Becker
 (1938), (1945)
Barnes — Becker —
Becker

Barth (1922)
Beck
Bennett — Tumin
Bierens de Haan (1946)
Bogardus (1954)
Borret (1950)
Bouglé (1896)
Bouman (1947/50),
 (1950), (1955)
Bouthoul (1946), (1950)

Callot (1952)
Chase
Cuvillier
Dictionary of Sociology
Dunkmann (1931)
Dupréel (1912), (1948)
Eisler
Eldridge etc.
van Emde Boas
Firth

Freyer (1931), (1945)	Horas	'Sigmond (1952), (1953)
Friedländer	Kempski (HwSw, b)	Simmel (1908), (1920)
Geck (1948a+b), (1955)	Leclercq (1948a)	Sodhi
Gehlen — Schelsky	Lewin	Sorokin (1938), (1947)
Giddings	Liefmann — Keil	Spann (HwStw)
Gillin — Gillin (1942), (1948)	MacDougall	Spencer, H.
Ginsberg (1948)	MacIver — Page	Spirito (1950b)
Gundlach (StL, b)	Magnino	Sumner — Keller
Gurvitch (1938), (1947)	Mauss	Sutherland — Wood- ward
Gurvitch — Moore	Murdock	Tierno Galván
Haas	Naftalin	Toulemont
Haesaert	Ogburn — Nimkoff	Veldkamp (1956)
Handbuch für Sozial- kunde	Oppenheimer	Victoroff — Gilles
Handbuch der Soziologie	Parsons	Vierkandt (1928), (1949)
Handwörterbuch der Sozialwissenschaften	Ross E. A.	Weber, A.
Handwörterbuch der Soziologie	Salin — Spiethoff	Weber, H.
Hartley — Hartley	Schaaf	Weber, M. (1924)
	Schäffle	v. Wiese (1948b), (1954), (1955), (HwSw)
	Scheler (1926)	Wörterbuch der Soziologie
	Schmalenbach	
	Schoeck	
	Seligman (1949a+b)	

4b

Actes-Congrès de Philosophie	Haskins	Schütz, A.
Andrews	Hengstenberg (1949)	Schwer (StL, b)
Barker	v. Hildebrand (1955)	Seiss
Beccari	Homans	'Sigmond (1952)
Bernard, L. L.	Kegley	Sorokin (1950), (1951), (1953), (1954)
Boodin	Kempski (HwSw, a)	Spann (1921a), (1930), (1928)
Brinkmann (1919), (1925)	v. Lilienfeld	Steinberg (1930), (1951), (1953)
Butterfield	Litt	v. Treitschke
Callot (1949/50)	Mackenroth	Walther, G.
Cooke	Mauss	Weber, H.
Davis	McGill	Welty (1935)
Dunkmann (1931)	Michels	v. Wiese (1906), (1939)
Duprat	Niemeyer	Winter
Feuer (1950)	Oldendorff (1953)	Worms (1910), (1913 — 1920)
Graf	Orton	Ziegenfuss (1954)
Gurvitch (1948a)	Pascal	
Guzmán Valdivia	Reardon	
Handbuch — Philo- sophie	Sauer (1924), (1926), (1949b), (1951)	
	Scheler (1923)	

4c₁

- | | | |
|---------------------------------|--|--|
| Angelinus (1949) | González Moral 344 — 639 | Nivard 316—465 |
| Ardigo | Güenechea | Rosmini (1937) 97—148 |
| Baudin | Janssen, A. | Rossetti |
| Belliot | Jarlot (1951) | Schiffini |
| Bittle | Jolivet (1945) 269—523 | Schilling (1929), (1935), (1949), (1950) |
| Castelein | Kälin 233—360 | Schuppe 207—389 |
| Cathrein (1920), (1924), (1955) | Leclercq (Leçons) | Schuster (1950) 143—224 |
| Cavallera | Llovera | Schwalm (1910) |
| Códigos de Malinas | Mariani 312—357 | Seeberg 176—407 |
| Dautais | Márquez | Steven (1954), (1955) |
| Elter | Mausbach | Taparelli |
| Fellermeier | „Mecheln,, | Tsanoff 189—379 |
| Ferretti | Messner (1950), (1952), (1955) 149—482 | Welty (Herd. Soz.-kat.), (Catec. soc.) |
| Foulquié 379—486 | Meyer (Institut. II) | Zigliara |
| de Gobbi | | |

4c₂

- | | | |
|--------------------------|---------------------------------|--|
| Ammon 142—298 | Dougherty | Institut international des sciences sociales et politiques |
| Antonelli (1953) | Dupréel (1950) | Jostock (1946) |
| Arndt | Endres, F. C. | Kathol. Männerwerk der Erzdiözese Köln |
| Atti del VI convegno | Endres, J. | Kruse |
| Ayala | Ericksen | Lauwers (1950) |
| Banchi | Erzbischöfliches Seelsorgeamt | Leclercq (1948b) |
| Banner | Etudes de sociologie religieuse | Lemmonyer etc. |
| Banning (1949) | Evangelisches Soziallexikon | Lindberg |
| Baumgarten | Folliet (1950), (1952) | Lindsay |
| Berghin — Rosè | Fonsegrive | Linhardt |
| Bierens de Haan (1949) | Frodl (1936) | Lippmann (1944), (1945), (1955) |
| Boillat | Garriguet | Maritain (1936b) 56 — 129 |
| Borret (1948) | Gentile | v. Martin (1956b) |
| Brownell | Giancola | Mecklin |
| Brunner (1939) 275 — 551 | Gillet (1922), (1923) | Messner (1954) |
| Cappellazi | Ginsberg (1944) | Morgenthau |
| di Carlo | Gits | Oddone |
| Cattaneo | Grob | Palacios (1946) |
| Cohen | Häring (1954) | Paulsen, Fr. |
| Cole 71—89 | Hertling (1916) | |
| Corbett | Hobhouse | |
| Cordovani | | |
| Cox | | |

- | | | |
|---|--|---------------------------------|
| Pavàn (1951) | Ryle | Vermeersch (1921) |
| Peláez | Scheler (1921) 160—278 | Weber — Tischleder |
| Périn | Schilling (1930b) | Weil |
| Pieper (1933) | Schöllgen (1953), (1955) | Welty (1946) |
| Radaelli | Schrey (1948/49) | Wendland, J. |
| Rader | von Schütz, W. | Weve (1948) |
| O'Rahilly | „Sillon,, | v. Wiese (1947) |
| Rauch | Sorokin (1948), (1952) | Wilbois |
| Rosmini (1945) | de Stefano 65—114 | WbPol |
| Rueff (1945) | Steinberg (1929), (1951) | Yurre |
| Rüfner | Ude (1931) | |
| Rutten (1946) | Utz (1953d) | |
| | 4 d₁ | |
| v. d. Gablentz (1954) | Müller-Armack | Troeltsch |
| Hasenfuß (1937) | Schumann (1927) | Wach |
| Mensching | Steffes | Weber, M. (1947), (1948) |
| | 4 d₂ | |
| Beckmann | Folliet (1953) | Müller Armack |
| Bonicelli | v. d. Gablentz (1953), (1954) | Nuesse — Harte |
| Boulard (1950), (1954) | Godin — Daniel | Perenna, R. |
| Boulard — Achard — Emerard | Greinacher | Pin |
| Le Bras | Grond | Religiöse Soziologie |
| Chélini | Gros | Rimoldi |
| Conférence Internat. de Sociologie Religieuse (1951), (1955) | Hasenfuß (1937), (1954) | Ripert 135—188 |
| Cook-Vontobel | Herder-Korrespondenz (1947/48), (1951/52) | Schlink |
| Daniel (1952), (1957) | Houtart | Schmitt-Eglin |
| Desqueyrat | Isambert (1953), (1956) | Schöllgen (1946/47) |
| Desroches (1945) | Kerkhofs | Schrott |
| Driessen | Labbens | Szabo |
| Droulers | Leoni | Virton |
| Droulers — Rimoldi | Leplae | De Volder |
| Fichter (1951), (1954) | Ligier | Winninger |
| | Müller, K. V. | Zoeplf |
| | 5 | |
| Antonelli (1953) | Hollak (1948), (1949) | Manser |
| Caba | Lachance (1939) II 419 — 458 | Montagu |
| Dyckmans 166—175 | Linhardt 140—145 | de Raeymaeker |
| González Carreño 254—260 | de Mahieu | Schuster (1935) 79—93 |
| Grosso | | |

- d'Amore** (1951a+b)
Angelinus (1938),
 (1949)
de Aquín
d'Arcais
Bagolini (1945)
Bandini
Barendse
Barion (1949) 100—114
Bastide
Bertin
Bésiade
Bierens de Haan (1949)
Bofill — **Bofill**
Boillat
Bonafede
Brill
Brocklehurst
Caldera
Carlyle
Carro
Ceñal
Chaix-Ruy
Clemens 189—205
Conrad
Dalle Nogare
Délos (1936)
Dooyeweerd
Duthoit (1938)
Egenter (1934)
Eichinger
Emge
Engeler
Eschmann (1943),
 (1944)
Eulenburg
Fetscher
Fraile
Galán y Gutiérrez
 97—127
Gallegos Rocafull
Geck (1951)
van Gestel (1936), (1937)
- Gillon** (1949)
Gnocchi 151—197
Grassi
Grégoire, P.-V.
Gutersohn
Handelshochschule
St. Gallen
Hausleithner
Helmich
Hess
v. Hippel
Hofacker
Hugueny
Iturriz (1947b)
Janssens, L. (1939)
Jolivet (1945), 231—234,
 392 sq., (1951)
de Jong
Kaibach
de Koninck (1943),
 (1945a), (1952)
Kortmann
Küng
Kurz
Lachance (1939) II 459
 — 504, (1949), (1952)
Lapierre (1953)
Lauwers (1939)
Lebret
Leclercq (1954, a+b),
 (1955) 307—312,
 314—335
van Leeuwen (1953b)
Lefèvre (1949)
Lehner
Lewis, Evan L.
Lewis, Ewart 193—240
Linhardt 145—156
Lion
Lysen
Marc
Maritain (1936b) 9—55,
 (1941) 56—88, (1944)
- 13—42, (1946), (1947
 a+b), (1948a—c)
Mayer, J.
Mazzantini
Meinvielle
Merk
Michel, S.
Miltner
Modde
Moscato
v. Nell-Breuning
 (1928/29), (1950)
van Nispen tot Seve-
naer (1946/47)
Ossowska
Palacios (1950)
Pereña, L.
Périn I 49—119.
Platenburg
Plessner
Poviña (1949)
Raffo Magnasco (1950),
 (1951)
Ramírez 25—38
Robilliard
Roedel
Rogner
di Rovasenda
Saens
Santamaría
Schickling
Schmitt, C. 64—110
Schulze-Soelde
Schuster (1935) 114 —
 131
Somogyi
Soria
Spann (1921b), (1950)
Spruytt
Stein, Ed.
Suenens
Sulser
Swift

Tellegen II.	Vialatoux (1936), (1937)	Weve (1954)
Thiry	Vobis	Wilde
Todoli (1950), (1951)	Walter, E. J.	Witte
Tonneau	Weiss, V.	Zappa
del Torre	Welty (1935), (1937b)	Zaragüeta
Utz (1953d) passim.	(1943), (1946/47 b—c),	Ziegler, L.
Velez-Saenz	(1955)	
Verpaalen	Wendland, J.	

7a

Almarcha	Heinen	Périn I 28—48
Angrisani 149—204	Héring (1937), (1945),	Pesch (1924)
Antoine 123—147	(1949)	Peters, K.
Ardigo 42—54, 77—135	Herrera Oria	Plattel (1954b)
Baltermi	Hobhouse 94—129	Pottier, A. 97—269
Bésiade	Höffner (1936), (1955)	Schilling (1933),
Brachthäuser	Horváth 11—13	(1935b), (1939)
Breitenstein	Hyland	Schmitt, A.
Bridoux 93—105	Iturrioz (1947a)	Schönfeld
Bruculeri (1936),	Kleinhapel	Schrattenholzer (1934),
(1941)	Leacock	(1947)
Cardone	Lustosa	Schuster (1936)
Carver	Mathis	Shields
Cavallera 54—63	Messner (StL, b), (1931),	Tassitch
Chatrian	(1949)	Toniolo, A.
Ferree	Michel, A.	Ude (1948a)
Garvin	Molitor	Urdanoz (1944a)
Gemmel	Moreau	Utz (1953 d), 564—571
Giers (1941), (1956)	v. Nell-Breuning	van der Ven (1955)
Gillet (1922)	(1926/27), (1950 b)	Vermeersch (1931b)
Grégoire, L. 113—241	Newman	Weber — Tischleder
Grosam	Noguer	37—42
O'Hanley	du Pasquier, Cl.	Willoughby

7b

Almarcha	Horváth 33—52	Peters, K.
Bezzina	Messner (1949)	Plattel (1954 b)
Bridoux 93—105	Michel, A.	Reardon 38—41
Cavallera 54—63	Moreau	Utz (1953 d) 564—571
Giers (1941)	Muench	van der Ven (1955)
Héring (1949)	Oltheten	Weber — Tischleder
Höffner (1936)	Périn I 28—48	43—53

Almeida
 Beer
 Bernier
 Bofill — Bofill
 Boillat
 Braken
 Brioso Figueroa
 Cathrein (1924) 392
 — 394
 Cavallera 262—275
 Crahay 24—44
 Cusimano
 Davies
 Delgado
 Drzymylla
 Ellwein
 Faller
 Fernandez-Miranda
 y Hevia 411—444
 Fessard
 Gewirth (1948/49)

Handcock
 Hauser
 d'Hendecourt
 Hengstenberg (1949)
 175—180, (1952)
 Hertling (StL)
 Higgins
 v. Hildebrand (1954)
 Hillenbrand
 Janssens, L. (1954)
 Jaspers (1952/53, 1953)
 de Jouvenel 69—94
 Kipp
 Krüger
 Laski
 Lasswell
 Levinas
 Lewis, Ewart 140—192
 Linhardt 167—173
 Marietti
 McKeon

Messineo
 van Nispen tot Sevenaer (1949), (1953)
 Ogburn
 Perin I 193—216
 Piovani 81—104
 Quadri
 Ramírez 60—70
 Riquet
 Robledo
 Russell (1947b)
 (1949 a—d), (1954a)
 Sattler 172—192
 Simon, Y. R. (1948)
 Strausz-Hupé
 Strohal
 Tello
 Tillich, P. (1954), (1955)
 Vegas

9a

Barion (1953)
 Bertrams
 Cusimano
 Ermecke (1950)
 Fichter (1939)
 Frodl (1947)
 Geck (1950)
 Hengstenberg (1953)
 Heyde (1955)
 Kärcher
 Küchenhoff
 Lange, R. 90—98

Laur
 Leclercq (1926)
 van Leeuwen (1953 a)
 Link
 Messner (1951), (1956)
 363—373
 Mueller, Fr. (1943)
 v. Nell-Breuning
 (1952), (1955/56)
 Noppel (1932/33)
 Pavàn (1950)
 Pottier, A. 97—269

Rahner (1955) 95—114,
 274—276.
 Rothe (1953), (1955)
 Rütther
 Schultze
 Schuster (1935) 94—131
 Stadler
 Thieme
 Utz (1953 a—c), (1953 d)
 569 f., (1956 a—c)
 Veldkamp
 van der Ven (1951), (1953)

9b

Bohne
 Choisy
 Deutsche Rechtsprechung

Egenter (1948)
 Eschmann (1947)
 Fleckenstein
 Germain

Henkel
 Hondorp
 Jaspers (1946), (1948)
 Jeschek

Jolivet (1945) 269—274	Pfliegler	Schuster (1946)
Jung	Pribilla	Seelhammer
Kenny	Sauer (1947)	Simmel (1890) 21—44
Kleyntjens	Schaer	Simon, P.
König, Fr.	Schilling (1946/47)	v. Stackelberg 142—150
Leclercq (1946)	Schöllgen (1947)	Stein, G.
Messner (1954)	Scholz (1946), (1946/47),	Ude (1948 b)
363—367	(1947)	Zähringer
Michl		

10a

Allais	Iglesias	Röpke (1942), (1946),
Antoine 179—197	Jantke	(1947), (1950)
Antonelli (1951)	Jostock (1931, 1946)	de Rougemont
Beer	Lange, Fr. A. (1875),	de Ruvo (1946)
Berolzheimer	(1910)	Schilling (1931)
Biederlack	Laroque	Schmoller
Darbellay	Lehmkuhl (1896b+c)	Schraepfer
David (1948)	Lohmiller	Spirito (1950a)
Declercq	z. Löwenstein	Stein, L.
Delafosse	Marcotte	Stocker
Desroches — Perroux	Maritain (1950)	Taviani
etc.	Messner (StL, a, c, d, e),	Tönnies (1913)
Dünner	(1956)	Toniolo, G.
Eberle	Mielants	Trimarchi
Ermecke (1949)	Molitor	Usenicnik
Folliet (1948)	v. Nell-Breuning	Vito
Fried	(1947a)	Weber, M. (1924)
Guittou	Noppel (1926), (1928),	Weiss, A. M.
Hasenclever	(1932/33)	Ziegler, Th. (1891),
Heinrich	Phelps	(1893)
Herkner	Plaquevent	Zimmermann (1954)
Heyde (1953)	Pöhlmann	
Hitze (1877), (1880a+b)	Renz	

10b

Almarcha	Baur-Rieder	Delassus
Antoine 259—294	Beyer	Desbuquois
Arnold, F. X.	Brauer (1931)	Deutscher Katholiken-
Azpiazu	Bruin	tag
Baehr	Cronin (1948), (1950)	Diehl 275—279
Bälmanis	Davallon	Duthoit (1931)
Bartolomé Palacios	David (1950/51), (1951)	Eickhoff
Bauer	Degenfeld-Schonburg	Ermecke (1952)

Fanfani
Folliet (1949)
Forster
Frankl (1953)
Frings
de Girard
Grégoire, L.
Guillemenot
Gundlach (1931)
Hentzen
Herder-Korrespondenz
 (1946/47)
Hergenröther
Hitze (1877), (1880
 a+b)
Hubatka (1951)
Iturriz (1946)
Jacomella
Janeta
Jarlot (1955)
Jostock (1948)
Kamps
Kaufmann
Kerby
v. Ketteler
Kirche — Welt
Klein
Kleinsimlinghaus
Knoll

Koenig, J.
Kothen
Lange, R.
Lehmkuhl (1896a)
Leroy — Beaulieu
Marmy
Menéndez-Reigada
Meyer (1904)
Michel, A.
Miller
de Montcheuil
Monzel (1949)
de Mun
v. Nell-Breuning
 (1937), (1948b) (1950)
Noppel (1931/32)
Pieper (1932), (1946)
Pontificia Academia...
Pottier — Caryl
Retzbach
Ribot
Rodriguez
Rossel
Rutten (1946)
Schanz
Schasching
Scheicher

Schindler
Schuster (1935)
Schweigl
Schwer (1931), (1932)
Semaines sociales de
France
Sociaal Handboek
Soziale Frage —
Katholizismus
Steinmann
Stimmen aus Maria
Laach
Tischleder (StL, a)
Turmann
Ude (1948c)
Union int. d'études
soc. (1931), (1950)
Utz (1950/51)
Utz — Groner (1954),
 (1955)
Verdier (1939), (1948),
 (1953)
Vermeersch (1931a)
Villain
Waffelaert
Waninger
Williams, M. J.

10 c

Brunner (1948)
Clemmer
Cristiani
Ten Doornkaat
Evang.-luth. Dekanat
v. d. Gablentz (1948)
Grin

Grob
Karrenberg (1932),
 (1951a+b)
Müller-Armack
Oekumenische Studien
de Quervain
Schäfer

Schrey (1953)
Schumann (1948)
Soziale Wirklichkeit
Thier
Tillich, P. (1948), (1953)
Trillhaas
Voigt, G.

11 a

Diehl 1—15
Friedländer
Grevillot

Larraz
Maritain (1936a)
Messineo (1945a)

Pesch (1901)
Popper
Voigt, A.

11b

Alberone	Kliesch	Robert
Angrisani 190—197	Klüber (1954), (1955)	Rutten (1932), (1936)
Banchi	Mandonnet	Sauter
Biederlack (1896)	Mauris	Schilling
Bredendick	Messineo (1945a)	Schmid 39—58
Briefs (1921)	Monzel (1956)	Schwer (1928)
O'Brien	v. Nell-Breuning	Smith, I.
Cimetier	(1948a)	Steinbach
Clemmer	Penty	Suavet
Eliot	Périn	Thils
Ganter	Pesch (1901)	Tischleder (1931)
Geck (1950)	Quillet	Todt
van Gestel (1949),	Ribot	v. Vogelsang
(1951), (1952a+b)	Riedl	Welty (1949/50)
Grabmann	Riquet	Wiesinger
Gundlach (1927)		

11c

Alvarez	González Carreño	Rahner (1952)
Apollinaire (1938a+b)	Grevillot	Reardon
Baisnee	Hoban	Röpke (1944), (1946)
Banning (1945)	Hubatka (1945)	de Rougemont 141 —
Berdjaev (1948), (1954)	Jaeger	190
Brugmans (1946a+b)	Kurz	Rzadkiewicz
Croteau (1953), (1955)	Lacroix	Schmidt, E. W.
Descoqs	Lahbabi	Scoleri 33—72
Eschmann (1944),	Lapierre (1952)	De Simone
(1944/45)	Lenz	Stefanini
Flewelling	Loyez	Urdanoz (1944b)
Garrigou-Lagrange	Marc	Utz (1954)
de Gaudemar —	De Marco	Verpaalen
Brugmans	Maritain (1944), (1946),	Wolf (1949)
Geiler (1948a+b)	(1947a+b), (1948a,	Wörterb. d. Pol.
Gibson	b, c)	V, 347 — 354
Gillon (1952)	Mounier	de Wulf
Gilson 194—213	Porret	Zeiller
Giorgianni	Quiles	

11d

Brauer (HwStw)	Diehl 279—285	Lechtape (1922), (1924)
Bridoux 105—110	Gundlach (StL, a)	Messner (1956) 373 bis
Briefs (1922)	(1936), (HwSw)	378

Mueller, Fr. (1927)
Nicolini
Pesch (1901), (1924)

Schuster (1935), (1936) **Wörterb. d. Pol.**
Schwalm (1898) V, 357 — 376
Wolfe

11 e

Beham
Brauer (StL)
Briefs (1920)
Curci
Delssner
Ekke

Koenig, J. K.
Kral
Landmesser
Nitti
Paulsen, I.
Sanke

Siemer
Steinbüchel
Weinrich
Welty (1946/47 a)

12

Buber
Bultmann
Dupréel (1947)

Mattai
Schwer (1927)
Simmel (1890) 10

Sombart
Tautscher
Ziegenfuss (1955)

13

Utz (1953 e)

II. ALPHABETISCH GEORDNETE BIBLIOGRAPHIE

- Abel, Theodore Fred:** Systematic Sociology in Germany, a critical analysis of some attempts to establish sociology as an independent science. New York 1929. V, 169 p. **4a**
- Aberle, D. F. — Cohen, A. K. — Davis, A. K. — Levy, M. J., junior — Sutton, F. X.:** The Functional Prerequisites of a Society. In: *Eth* LX (1949/50) 100—111. **2**
- Actes - Congrès de Philosophie:** Actes du XIème Congrès International de Philosophie, Bruxelles, 20—26 août 1953. Vol. IX: Philosophie sociale, juridique et politique. Amsterdam, Louvain 1953. 232 p. **4b**
- Acton, H. B.:** Comte's Positivism and the Science of Society. In: *Philos* 26 (1951) 291—310. **3**
- Alberone, Santiago:** Elementos de Sociología Cristiana. Santiago de Chile 1952. 155 p. **11b**
- Albrecht, Erhard:** Ethik und Gesellschaft. In: *WZdUR, Gesellschaftswissenschaftl. Reihe*, 2 (1952/53) 67—84. **3**
- Alcorta, José Ignacio:** Lo social desde la persona. In: *RevEP* XI (1951) n. 57, 55—84. **2**
- Allais, M.:** Quelques réflexions sur l'inégalité, les classes et la promotion sociale. In: *EH* V (1946), n. 26, 357—373, n. 27, 484—499. **10a**
- Almarcha, Luis [Obispo de León]:** Ideas sociales. León 1952. 246 p. **7a, 7b, 10b**
- Almeida, Enrique D., OP:** Necesidad de esclarecer el concepto de autoridad en la hora presente. In: Actes du XIème Congrès International de Philosophie, IX (Amsterdam, Louvain 1953) 177—181. **8**
- Alvarez, Angel González:** La persona humana ante el estado según Santo Tomás. In: *Arbor* 3 (1945) 8, 261—278. **11c**
- Ammon, O.:** Die Gesellschaftsordnung und ihre natürlichen Grundlagen. Entwurf zu einer Sozial-Anthropologie zum Gebrauch für alle Gebildeten, die sich mit sozialen Fragen befassen. Jena 1895. VIII, 408 p. 3. Aufl. Jena 1900. VI, 303 p. **4a, 4c₂**

- d'Amore, Benedetto:** Persona e società. In: Persona e società (Atti del VI convegno di studi filosofici cristiani tra Professori universitari. Gallarate, 6.—8. IX. 1950) Padova 1951, 358—369. [a] **6**
 — Persona e società. In: Sa 4 (1951) 97—107. [b] **6**
- Andrews, Stephen Pearl:** Die Wissenschaft von der Gesellschaft. Die rechte Verfassung d. Gesellschaft — die Souveränität d. Individuums — als die letzte Entwicklung des Protestantismus, der Demokratie und des Sozialismus. Das Kostenprinzip — eine wissenschaftl. Maßregel der Redlichkeit im Handel — als ein Prinzip z. Lösung d. sozialen Problems. Zwei Abhandlungen v. Stephen Pearl Andrews. Nach d. Übers. v. Mathilde Kriege hrsg. v. Wilhelm Russbült. — Schmargendorf bei Berlin 1904. VIII, 198 p. **4b**
- Angelinus, OMCap:** Deel en Geheel. Roermond-Maaseyk. s. d. (1938). 69 p. (Wijsgeerige grondbegrippen 11) **6**
 — Wijsgeerige gemeenschapsleer. 5e druk. Bew. door P. Paschasius. Nijmegen 1949. 285 p. [1a Ed. 1937/39, 2 vol.] **4c₁, 6**
- Angrisani, Giuseppe:** Comunismo e giustizia sociale cristiana. Torino 1949. XIV, 217 p. **7a, 11b**
- Antoine, Ch., SJ:** Cours d'Economie Sociale. 6. éd. Paris 1921. IX, 766 p. **7a, 10a, 10b**
- Antonelli, Maria Teresa:** Per una impostazione odierna del problema della società. In: Persona e società (Atti del VI convegno di studi filosofici cristiani tra Professori universitari. Gallarate, 6.—8. IX. 1950) Padova 1951, 392—415. **2, 10a**
 — Società e socialità. Firenze 1953. 239 p. **4c₂, 5**
- Apollinaire, P.:** Les libertés dans la vie sociale. In: EF 50 (1938) 660 — 667. [a] **11c**
 — La défense de la personne. In: EF 50 (1938) 357—365. [b] **11c**
- de Aquín, Nimio:** Jerarquía de los bienes. (En el orden político, jurídico y económico). In: Congreso Internacional de Filosofía, Barcelona, 4—10 Octubre 1948, Actas III, 3—20. Madrid 1949. **2, 6**
- d'Arcais, Giuseppe Flores:** Persona e società. In: Persona e società (Atti del VI convegno di studi filosofici cristiani tra Professori universitari. Gallarate, 6.—8. IX. 1950. Padova 1951) 229—244. **6**
- Ardigo, Roberto:** Sociologia. In: Opere filos., IV, 3. ed. Padua 1897. 558 p. **4c₁, 7a**
- Arendt, Hannah:** Philosophie und Soziologie. In: Die Gesellschaft (Intern. Revue für Sozialismus und Politik, Berlin) 7 (1930) 163—176. **3**
- Arendt, W.:** Die Staats- und Gesellschaftslehre Alberts des Großen. Deutsche Beiträge zur Wirtschafts- und Gesellschaftslehre, Band 8. Jena 1929. VIII, 93 p. **1**
- Argente, Baldomero:** Balmes ante el problema social. In: RIS 6 (1948) 203—232. **1**

- Arndt, Elmer J. F.:** Auf dem Wege zu einer evangelischen Sozialethik. In: Beiträge zur evangelischen Theologie, Bd. 15: Die Freiheit des Evangeliums, München 1951, 73—85. **4c₂**
- Arnold, Franz Xavier:** Zur christlichen Lösung der sozialen Frage. Stuttgart 1947. 166 p. **10b**
- Aron, Raymond:** La sociologie allemande contemporaine. Paris 1950. **4a**
— Die deutsche Soziologie der Gegenwart. (La Sociologie allemande contemporaine, Paris 1950, dt.). Eine systematische Einführung, übers. u. bearb. von Iring Fetscher. Stuttgart 1953. XIV, 200 p. Kröners Taschenausgabe Bd. 214. [Bibliographia] **4a**
- Atteberry, George C., Auble John L., Hunt Elgin F. & Associates:** Introduction to Social Science. (Abridged Ed.) A survey of social problems. New York 1946. VIII, 787 p. **4a**
- Atti del VI convegno di studi filosofici cristiani tra Professori universitari.** Gallarate, 6.—8. IX. 1950. Padova 1951. 462 p. **4c₂**
- Ayala, Francisco:** Introducción a las ciencias sociales. Biblioteca de Ciencias Sociales. Sección segunda: Sociología. Madrid 1952. XXIII, 352 p. **4c₂**
- Azpiazu, Joaquín, SJ:** Fundamentos de Sociología económico-cristiana. Madrid 1949. 535 p. **10b**
- von Baader, F.:** Schriften zur Gesellschaftsphilosophie. Hrsg. v. J. Sauter. (Die Herdflamme 14) Jena 1925. XVI, 938 p. **1**
- Baehr, Anton:** Katholische Solidarität und Volksgemeinschaft. (Schriften des Instituts f. Politik u. intern. Recht an d. Universität Kiel. N. F. 4, zugleich Diss.) Berlin, Wien 1939. 283 p. **10b**
- Baeumer, Gertrud:** Die soziale Idee in den Weltanschauungen des 19. Jahrhunderts. Die Grundzüge der modernen Sozialphilosophie. 2. Aufl. Heilbronn 1910. 375 p. **1**
- Bagolini, Luigi:** Il significato della persona nell' esperienza giuridica e sociale. In: Studi Senesi nel Circolo Giuridico della Università (Siena) 49 (1945) 145—233. **2, 6**
— Moral individual y moral social. In: RgLJ 19 (1950) 500—527. **3**
— Utilità e limiti della sociologia nella valutazione in termini di giustizia distributiva. In: AA (1954), n. 21, 196—203. **3**
- Baisnee, Jules A.:** Two Catholic Critiques of Personalism. In: MS 22 (1944/45) 59—75. **11c**
- Bakan, Mildred B.:** Current issues of importance in American sociology and related disciplines. In: RM 6 (1952/1953) 141—153, 301—314. [Bibliographia 312—314] **3**
- Baker, Ernest:** Social Contract: Essays by Locke, Hume, and Rousseau. New York 1951. 503 p. **1**
- Bälmanis, Ividio:** I problemi sociali risolti dalla ragione e dalla fede. Milano 1949. 128 p. **10b**
- Baltermi, Alfonso, OMinCap.:** Il concetto di giustizia sociale negli scrittori cattolici moderni alla luce specialmente delle due encicliche di Pio XI

- „Quadragesimo Anno“ e „Divini Redemptoris“. (Diss. Theol. Fribourg) Lugano 1939. 139 p. **7a**
- Banchi, Jacopo**: Istituzioni di sociologia. Volume primo: Sociologia fondamentale. Vicenza 1947. 327 p. **4c₂, 11b**
- Bandini, Luigi**: Dalla Massa all'Individuo. (Studi storici e filosofici, III). Firenze 1948. XV, 155 p. **6**
- Banner, William A.**: Natural law and social order. In: The return to reason (Essay in realistic philosophy. Edited by John Wild. Chicago 1953. XII, 373 p.), 218—234. **4c₂**
- Banning, William**: De dag van morgen. Schets van een personalistisch socialisme. Richtpunt voor de vernieuwing van ons volksleven. Amsterdam 1945. 167 p. **11c**
- Inleiding tot de sociale ethiek (Servire's Encyclopaedie). 's-Gravenhage 1949. 144 p. **4c₂**
- Barendse, Chr.**: Het Ordebegrip. In: KA 7 (1936) 24—35. **6**
- Barion, Jakob**: Recht, Staat und Gesellschaft. Krefeld 1949. 202 p. **2, 6**
- Hegels Staatslehre und das Prinzip der Subsidiarität. In: NO 7 (1953) 193—201, 279—287. **9a**
- Barker, Ernest**: Principles of Social and Political Theory. Oxford 1951. IX, 284 p. **4b**
- Barnes, Harry Elmer**: Historical Sociology: Its Origin and Development. Theories of Social Evolution from Cave Life to Atomic Bombing. New York 1948. 184 p. [a] **4a**
- [Ed.]: An Introduction to the History of Sociology. Chicago 1948. XVI, 960 p. [b] **4a**
- Soziologie der Geschichte. Theorien zur Entwicklungsgeschichte der menschlichen Gesellschaft. Wien, Stuttgart 1951. 221 p. [Titel der Originalausgabe: Historical Sociology: Its Origin and Development. Theories of Social Evolution from Cave Life to Atomic Bombing, New York 1948, übersetzt von Dr. Dietmar Schaub]. **4a**
- Barnes, Harry Elmer — Becker, Howard**: Social Thought from Lore to Science. 2 vols. Boston, New York 1938. [²1952] **4a**
- Historia del pensamiento social. I. Historia e interpretación de las ideas acerca de la convivencia humana. Con la colaboración de Emile Benoît-Smullyan y otros. México 1945. 877 p. Versión española de Vicente Herrero. (Primera edición en inglés, 1938) **4a**
- Barnes, Harry Elmer — Becker, Howard — Becker, F. B.**: Contemporary Social Theory. New York 1940. XX, 947 p. **4a**
- Barth, Paul**: Unrecht und Recht der organischen Gesellschaftstheorie. In: VwP 24 (1900) 69—98. **2**
- Die Philosophie der Geschichte als Soziologie. Teil I: Grundlegung und kritische Übersicht. Leipzig 1922 (3. Aufl.; 1. Aufl. 1897). 864 p. **2, 4a**
- Bartolomé Palacios, J.**: Las Encíclicas sociales y el mundo de la post-guerra. Buenos Aires ³1945. dos vol. 280/264 p. **10b**

- Bastide, Roger:** Déterminismes Sociaux et Liberté Humaine. In: CIS XVIII (1955) 160—174. **6**
- Baudin, Emile:** Cours de Philosophie Morale. Paris 1936. 551 p. **3, 4c₁**
- Bauer, Clemens:** Wandlungen der sozialpolitischen Ideenwelt im deutschen Katholizismus des 19. Jahrhunderts. In: Die soziale Frage und der Katholizismus, Paderborn 1931, 11—47. **10b**
- Baumgarten, Arthur:** Moral, Recht und Gerechtigkeit. Bern 1917. 158 p. **4c₂**
- Baur, Ludwig — Rieder, Karl:** Päpstliche Enzykliken und ihre Stellung zur Politik. (Schriften zur deutschen Politik Bd. 5, hrsg. v. Georg Schneider) Freiburg i. Br. 1923. 92 p. **10b**
- Baxa, Jakob:** Gesellschaftslehre von Platon bis Friedrich Nietzsche. Eine dogmengeschichtliche Einführung in die gesellschaftswissenschaftlichen Theorien. (Wissenschaft und Bildung, 241.) Leipzig 1927. VIII, 135 p. [Bibliographia] **1**
- Die romantische Soziallehre im Weltbild der Gegenwart. In: Die Ganzheit in Philosophie und Wissenschaft. Othmar Spann zum 70. Geburtstag. Hrsg. von Walter Heinrich. Wien 1950. 87—104. **1**
- Beccari, Arturo:** Dottrina sociologica e politica pratica in Luigi Sturzo. In: Scritti di Sociologia e Politica in onore di Luigi Sturzo. Bologna 1953. 97—113. **4b**
- Beck, Walter:** Grundzüge der Sozialpsychologie. München 1953. 175 p. [Bibliographia] **4a**
- Becker, Howard:** Through Values to Social Interpretation. Essays on Social Contexts, Actions, Types, and Prospects. (Sociological Series, 7) Cambridge 1952. XVIII, 341 p. **3**
- Becker, Walter G.:** Mystik der Rechtswissenschaft. Zur Problematik des sozialen Verbandes. In: ARSP 38 (1949/50) 235—258. **2**
- Beckmann, Joh.:** Religionssoziologie und Missionen. In: NZM 11 (1955) 29. **4d₂**
- Beer, Robert Rüdiger:** Zur Krise der gesellschaftlichen Führung. In: Ordnung als Ziel. Beiträge zur Zeitgeschichte. Peter von Aubel zu s. 60. Geburtstag am 5. 6. 1954 überreicht. Hrsg. v. Robert Tillmann. Stuttgart 1954. 187—199. **8, 10a**
- Beham, Benedikt:** Katholischer Sozialismus? In: Die soziale Frage und der Katholizismus, Paderborn 1931, 466—478. **11e**
- Belliot, Albéric, OFM:** Manuel de Sociologie Catholique. Histoire, Théorie, Pratique. Nouv. éd. complétée et mise à jour. Paris 1927. 650 p. **1, 4c₁**
- Bennett, John W. — Tumin, Melvin M.:** Social Life. An Introductory General Sociology. New York 1948. XXII, 725, XVI p. **4a**
- Bentham, Jeremy:** Introduction to the Principles of Morals and Legislation. London 1789. [21823] 2 vols. **1**
- Berdjaev, Nicolas:** De l'esprit bourgeois. La Personne et la société. (Collection „Civilisation et Christianisme“) Neuchâtel, Paris 1948. 136 p. **11c**

- Von des Menschen Knechtschaft und Freiheit. Versuch einer personalistischen Philosophie. Übersetzung aus dem Russischen von Reinhold von Walter. Darmstadt, Genf 1954. 336 p. **11c**
- Berghin-Rosè, Guido:** Elementi di filosofia, VII: Morale. Torino 1953. 390 p. **4c₂**
- Bergson, Henri:** Les deux sources de la morale et de la religion. (Oeuvres Complètes 6) Genève 1945. 306 p. **3**
- Bernard, Jessie:** The Validation of Normative Social Theory. In: JP 47 (1950) 481—493. **3**
- Bernard, L. L.:** The Changing Pattern of Social Philosophy in the United States in the Period of the Republic. In: Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía, Mendoza, Argentina, Marzo 30 — Abril 9, 1949. Tomo I, 515—526. (Traducción española: 526—534) Universidad Nacional de Cuyo 1950. **4b**
- Bernier, Robert:** Unité pluraliste de l'autorité politique universelle. In: SE 1 (1948) 160—173. **8**
- Berolzheimer, Fritz:** Moral und Gesellschaft des 20. Jahrh. München 1914. 421 p. **10a**
- Bertin, Giovanni Maria:** Etica e pedagogia dell'impegno. Collegione filosofica, diretta da M. A. Padovani. Milano 1953. 251 p. **6**
- Bertrams, Wilhelm, SJ:** Das Subsidiaritätsprinzip ein Mythos? In: SZ Bd. 158, Jg. 81 (1955/56) 388—390. **9a**
- Bésiade, Th.:** La Justice générale d'après Saint Thomas d'Aquin. In: Mélanges Thomistes. Bibliothèque thomiste, Vol. III. Le Saulchoir 1923, 327—340. **6, 7a**
- Beyer, Georg:** Katholizismus und Sozialismus. (Schriften zur Zeit). Berlin 1927. 157 p. **10b**
- Bezzina, Edw., OP:** De Valore sociali caritatis secundum principia S. Thomae Aquinatis. Napoli 1952. 220 p. **7b**
- Biederlack, Josef, SJ:** Zur Gesellschafts- und Wirtschaftslehre des hl. Thomas. In: ZKT 20 (1896) 574—584. **11b**
- Die soziale Frage. Ein Beitrag zur Orientierung über ihr Wesen und ihre Lösung. 9. Aufl. Innsbruck 1921. X, 331 p. **10a**
- Bierens de Haan, J.:** Sociologie. Ontwikkeling en methode. (Servire's encyclopaedie. Afd. B 1. Sociologie. Onder red. van Prof. Dr. H. N. ter Veën en Dr. J. P. Kruyt, n. 2). 's-Gravenhage 1946. 143 p. **4a**
- Grondslagen der samenleving. Haarlem 1949. VIII, 257 p. **4c₂, 6**
- Bittle, Celestine Nicholas Charles, OFMCap:** Man and Morals, Ethics. Milwaukee 1950. X, 719 p. **4c₁**
- Blanshard, Brand:** Can the philosopher influence social change? In: JP 51 (1954) 741—753. **3**
- Blau, Joseph L.:** Royce's Theory of Community. In: JP 53 (1956) 92—98. **2**
- Bofill-Bofill, J.:** Autoridad, Jerarquía, Individuo. In: RevF 2 (1943) 361—375. **6, 8**

- Bogardus, Emory S.:** The Development of Social Thought. Second Ed. New York-London-Toronto 1947. X, 574 p. [Bibliographia] 1
— Sociology. 4th Ed. New York 1954. 616 p. 4a
- Bohne, Gottbold:** Organisationsverbrechen, Gruppenkriminalität und Kollektivschuld in Theorie und Praxis. In: Festschrift für Wilhelm Sauer, Berlin 1949, 128—162. 9b
- Boillat, Fernand:** La société au service de la personne. St-Maurice 1945. XX, 454 p. 4c₂, 6, 8
- Bonafede, Giulio:** Persona e società. In: Persona e società (Atti del VI convegno di studi filosofici cristiani tra Professori universitari. Gallarate, 6.—8. IX. 1950. Padova 1951) 245—252. 6
- Bonhoeffer, Dietrich:** Sanctorum communio, eine dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche. (Studien z. Geschichte der Theologie, 26) Berlin-Frankfurt/O. 1930. 180 p. 2
- Bonicelli, G.:** Note sulla sociologia religiosa nel 1955. In: SC LXXXIV (1956) 205—213. 4d₂
- Boodin, J[ohn] E[lof]:** The Social Mind, Foundations of Social Philosophy. London 1939. XI, 593 p. 3, 4b
- Borret, Arn.:** Sociologie, wetenschap van de normen der samenleving. (Berchmanianum-serie). Maaseik 1948. 155 p. 4c₂
— De sociologie als zelfstandige wetenschap. In: Bijdragen uitgegeven door de Philosophische en Theologische Faculteiten der Noord- en Zuid-Nederlandse Jezuiten (Maastricht) 1950 (11), p. 110—139. 3, 4a
- Bouglé, Célestin:** Les sciences sociales en Allemagne. (Les méthodes actuelles) Paris 1896. 172 p. 4a
— La sociologie de Proudhon. Paris 1911. 334 p. 1
- Boulard, Fernand:** Essor ou déclin du clergé français. Paris 1950. 479 p. 4d₂
— Premiers itinéraires en sociologie religieuse. Préface de M.le professeur Le Bras. (Collection de sociologie religieuse) Paris 1954. 158 p. 4d₂
- Boulard, Fernand [Coll. Ambroise Achard et Hector Joseph Emerard]:** Problèmes missionnaires de la France rurale. 2 vols. Paris 1945. 4d₂
- Bouman, Pieter Jan:** Sociologie. Begrippen en problemen. Philosophische Bibliotheek. Antwerpen 3-4 1947/50. 196 p. 4a
— Algemene maatschappijleer. Een eerste inleiding tot de sociologie. Amsterdam 2 1950. 119 p. 4a
— Einführung in die Soziologie (Sociologie, begrippen en problemen, dt.) Übersetzung d. 6. holl. Aufl. durch Maria Fuchs. Stuttgart 1955. 172 p. 4a
- Bouthoul, Gaston:** Traité de sociologie. 2 vols. (Bibliothèque scientifique) Paris 1946. 544/404 p. [Bibliographia] 4a
— Histoire de la sociologie. Paris 1950. 128 p. 4a
- Brachthäuser, Wunibald:** Gemeingut- oder Gesetzsgerechtigkeit. Eine geschichtlich-systematische Untersuchung zur Gerechtigkeitslehre des hl. Thomas v. Aquin. Köln 1941. 78 p. [Bibliographia] 7a

- Bracken, Helmut v.:** Zur Sozialpsychologie der Autorität. In: PsR 1 (1949/50) 94—102. **8**
- Le Bras, Gabriel:** Statistique et histoire religieuses. In: RHEF 17 (1931) 425—449; 19 (1933) 490—516; 22 (1936) 462—485. **4d₂**
- Introduction à l'histoire de la pratique religieuse en France. (Bibliothèque de l'École des Hautes Études. Sciences religieuses, vol. 57) Paris 1945. **4d₂**
- Secteurs et aspects nouveaux de la sociologie religieuse. In: CIS I (1946) 39—66. **4d₂**
- Influence des milieux sur la vie religieuse. Introduction à l'enquête. In: LV 3 (1948) 1—11. **4d₂**
- Commentaire sociologique des cartes religieuses de la France. In: LV 3 (1948) 633—644. **4d₂**
- Mesure de la Vitalité Sociale du Catholicisme en France. In: CIS VIII (1950) 3—39. **4d₂**
- Orientations présentes de la sociologie religieuse. In: Soziologische Forschung in unserer Zeit. Ein Sammelwerk. Leopold v. Wiese zum 75. Geburtstag. Köln 1951, 258—265. **4d₂**
- Etudes de sociologie religieuse. T. I: Sociologie de la pratique religieuse dans les campagnes françaises. Bibliothèque de sociologie contemporaine, dirigée par Georges Gurvitch. Paris 1955. XX, 394 p. [Bibliographia] **4d₂**
- Brauer, Theodor:** Christlicher Sozialismus. In: StL I, 1257—1259. **11e**
- Die Bedeutung der Enzyklika „Rerum Novarum“ für Deutschland. In: Il XL Anniversario della Enc. „Rerum Novarum“, Milano 1931, 127—138. **10b**
- Solidarismus. In: HwStw 7, 503—507. **11d**
- Bredendick, Walter:** Christliche Sozialreformer des 19. Jahrhunderts. Leipzig 1953. 442 p. **1, 11b**
- Breitenstein, Desiderius, OFM:** Auf der Suche nach der sozialen Gerechtigkeit. In: Bs 3 (1948) 87—91. **7a**
- Bridoux, André:** Morale (cours de philosophie G. Davy). Paris 1945. 263 p. **7a, 7b, 11d**
- Briefs, Götz:** Grundsätzliches zur Frage Christentum und Sozialismus. In: SR 20 (1920) 8ff. **11e**
- „Untergang des Abendlandes“, Christentum und Sozialismus. Eine Auseinandersetzung mit Oswald Spengler. 2., verb. Aufl. Freiburg i. Br. 1921. 116 p. **11b**
- Zur Kritik sozialer Grundprinzipien. In: AfS XLIX (1922) 1—53. **11d**
- Sozialreform und Sozialgeist der Gegenwart. In: HwS 160—173. **3**
- Gemeinschaft. In: StL II, 518—522. **2**
- O'Brien, M. C.:** Principios de Sociología Cristiana. Versión castellana del inglés de Maria M. Garcia Conde. Buenos Aires 1948. 440 p. **11b**
- Brill, Hermann:** Die Freiheitsrechte und die menschliche Gemeinschaft. In: Recht, Staat, Wirtschaft (Schriftenreihe des Innenministers des

- Landes Nordrhein-Westfalen zur staatswissenschaftlichen Fortbildung)
Bd. 4, Düsseldorf 1953, 17—26. **6**
- Brinkmann, Carl:** Versuch einer Gesellschaftswissenschaft. München, Leipzig 1919. 138 p. **3, 4b**
- Gesellschaftslehre. (Enzyklop. d. Rechts- u. Staatswissenschaften. Abt. Staatswissenschaft. 48, hrsg. v. Arthur Spiethoff) Berlin 1925. 39 p. **4b**
- Brioso Figueroa, Francisco:** Línea de influencia de la „Autoridad pública del Estado“ dentro de su concepción ética y del orden jurídico estadual. In: Actes du XIème Congrès International de Philosophie IX, 216 — 223. Amsterdam, Louvain 1953. **8**
- Brocklehurst, Mark, OP:** La personne et le bien commun (à propos de: Jacques Maritain, La personne et le bien commun, 1947). In: DS 1 (1948) 74—82. **6**
- Brodbeck, May:** On the philosophy of the social sciences. In: PScience 21 (1954) 140—156. **3**
- Brownell, Baker:** The Human Community. Its Philosophy and Practice for a Time of Crisis. New York 1950. VI, 305 p. **2, 4c₂**
- Bruculeri, Angelo, SJ:** „La Giustizia Sociale“. In: CC 87 (1936) I, 353 — 364; II, 111—123, 186—198. **7a**
- La giustizia sociale. (Le doctrine sociali, 12) Roma 1941. 48 p. **7a**
- Brugger, Walter:** Das Mitsein. Eine Erweiterung der Scholastischen Kategorienlehre. In: Sch XXXI (1956) 370—383. **2**
- Brugmans, H.:** Personalistische cultuurpolitiek. 's-Gravenhage 1946. 89 p. [a] **11c**
- Denis de Rougemont en het Franse personalisme. 's-Gravenhage 1946. 69 p. [b] **11c**
- Bruin, P. B., SJ:** Sociologische Beginselen, leidraad bei de studie der sociale kwestie. Nijmegen 1904. **10b**
- Bruni Roccia, Giulio:** Il rinnovamento del pensiero scientifico e la concezione sociale. In: NRS 33 (1949) 1—30. **3**
- Brunner, Emil:** Das Gebot und die Ordnungen. Entwurf einer protestantisch-theologischen Ethik. Zürich 1939. 696 p. **4c₂**
- Kommunismus, Kapitalismus und Christentum. (Kirchl. Zeitfragen, H. 23) Zürich 1948. 35 p. **10c**
- Bryson, Gladys:** Man and Society. The Scottish Inquiry of the Eighteenth Century. Princeton, London 1945. IX, 287 p. **3**
- Buber, Martin:** Zwischen Gesellschaft und Staat. Heidelberg 1952. 42 p. **2, 12**
- Bultmann, Rudolf:** Formen menschlicher Gemeinschaft. In: Bultmann, Rudolf: Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze. Tübingen 1933—52. 2. Bd., 1952, 262—273. **12**
- Butterfield, Herbert:** History and Human Relations. London 1951. 254 p. **4b**
- Byrnes, Robert F.:** Pobedonostsev's Conception of the Good Society: An Analysis of his Thought after 1880. In: RPs 13 (1951) 169—190. **1**

- Caba, Pedro:** La fundamentación de lo social humano. In: RUBA 27 (1953), 63—149; 28 (1953) 329—429. **5**
- Caldera, Rafael:** Lo político y lo religioso dentro del social. A propósito de don Luigi Sturzo. In: Scritti di Sociologia e Politica in onore di Luigi Sturzo. Bologna 1953, 235—253. **6**
- Callot, Emile:** Sociologie et philosophie dans la pensée française contemporaine. In: ARSP 38 (1949/50) 317—339. **1, 4b**
- La société et son environnement. Essai sur les principes des sciences sociales. (Bibliothèque philosophique) Paris 1952. 580 p. [Bibliographia] **2, 4a**
- Campanella, Thomas:** Der Sonnenstaat. (Civitas solis, dt.). Idee eines philosophischen Gemeinwesens. Ins Deutsche übertragen unter Mitarbeit von Gerhard Brauns u. a. (Philosophische Studententexte) Berlin 1955. 142 p. **3**
- Candáségui Larrauri, José Manuel:** Estudio sobre el origen de la sociedad. In: RIS 4 (1946) n. 13, 45—67. **5**
- Cappellazi, A.:** La dottrina di S. Tommaso nella sociologia moderna. Bitonto 1902. **4c₂**
- Cardone, Domenico Antonio:** Justice et amour. In: Actes du XIe Congrès international de philosophie X, 87—91. Amsterdam, Louvain 1953. **7a**
- di Carlo, Eugenio:** La filosofia giuridica e politica di San Tommaso d'Aquino. Palermo 1945. 174 p. **4c₂**
- Carlyle, M. A. J.:** Le Bien commun, la Justice et la Sécurité juridique dans la conception médiévale du droit. In: Annuaire de l'Institut International de Philosophie du Droit et de Sociologie Juridique III, Paris (1938) 17—28. **6**
- Carreras y Artau, Tomás:** Orígenes doctrinales de la sociología. Balmes y Comte. In: RIS 6 (1948) 69—77. **1**
- Orígenes doctrinales de la sociologie. Balmes et Comte. In: Proceedings of the Tenth International Congress of Philosophy, Amsterdam (August 11.—18., 1948) Amsterdam 1949. 1041—1043. **1**
- Carro, Venancio Diego:** Derechos y deberes del hombre. Discurso de recepción del académico de número Excmo. Sr. Dr. P. V. D. Carro OP y contestación del académico de número Excmo. Sr. Dr. D. José Maria Trias de Bes. Madrid (Real Academia de ciencias morales y políticas) 1954. 165 p. **6**
- Carver, Thomas Nixon:** Essays in Social Justice. Cambridge 1915. VII, 429 p. **7a**
- Castelein, Auguste, SJ:** Institutiones Philosophiae Moralis et Socialis. Bruxelles 1899. 649 p. **4c₁**
- Cathrein, Victor, SJ:** Moralphilosophie. 4. Aufl., hrsg. v. Alfons Lehmen. Freiburg i. Br. 1920. XIX, 370 p. **4c₁**
- Moralphilosophie. Eine wissenschaftliche Darlegung der sittlichen, einschließlich der rechtlichen Ordnung. 6. Aufl. 2 Bde. Leipzig 1924. **2, 4c₁, 8**

- *Philosophia moralis in usum scholarum*. Auctore Victore Cathrein, S.J. Ed. 20a quam cur. Ioannes B[aptista] Schuster, S.J. Friburgi Brisg. 1955. XIX, 528 p. **4c₁**
- Cattaneo, Carlo**: *La società umana*. A cura di Paolo Rossi. Biblioteca Moderna Mondadori CXVII. Milano 1950. 150 p. **4c₂**
- Cavallera, Ferdinand**: *Précis de la doctrine sociale catholique*. Paris 1931. 380 p. [Bibliographia] **4c₁, 7a, 7b, 8**
- Ceñal, Ramón**: *Persona y bien común*. In: *Persona e società* (Atti del VI convegno di studi filosofici cristiani tra Professori universitari. Gallarate, 6.—8. IX. 1950) Padova 1951, 109—115. **6**
- Chaix-Ruy, Jules**: *Personne et société*. In: *Persona e società* (Atti del VI convegno di studi filosofici cristiani tra Professori universitari. Gallarate, 6.—8. IX. 1950). Padova 1951, 180—188. **6**
- Chalus, Paul**: *La morale comme technique sociale*. *Revue de Synthèse* 23 (1953) 17—29, (avec discussion:) 30—39. **3**
- Chambliss, Rollin**: *Social Thought from Hammurabi to Comte*. (Dryden press sociology publication) New York 1954. 469 p. **1**
- Chase, Stuart**: *The Proper Study of Mankind. An Inquiry into the Science of Human Relations*. London 1950. 288 p. **3, 4a**
- Chatrian, Luigi**: *La giustizia sociale negl'insegnamenti delli encicliche dei Papi*. In: CV 2 (1947) 483—495. **7a**
- Chélini, Jean**: *Les facteurs d'influence sur la pratique religieuse urbaine*. In: CSF 64 (1955) 65—76. **4d₂**
- Childs, John L.**: *Can the philosopher influence social change?* In: JP 51 (1954) 753—763. **3**
- Choisy, Maryse**: *L'anneau de Polycrate. Essai sur la culpabilité collective et recherche d'une éthique psychanalytique*. Paris 1948. 342 p. **9b**
- Cimetier, Francisque**: *Brève synthèse de théologie morale sociale*. Paris, Tournai, Rome 1945. X, 129 p. **11b**
- Clark, John A.**: *An Ethical Definition of Community*. In: Eth XLVII (1936/37) 143—162. **2**
- Clemens, René**: *Personnalité morale et personnalité juridique*. Paris 1935. XVII, 272 p. [Bibliographia] **2, 6**
- Clemmer, R.**: *Protestantism and Social Philosophy*. In: JR 30 (1950) 13—31. **10c, 11b**
- Códigos de Malinas**: *Unión Internacional de Estudios Sociales (Malinas)*. Prólogo, traducción e índices del Padre Ireneo Gonzalez Moral S.I. Santander 1954. 606 p. **4c₁**
- Cohen, Robert Joseph**: *Morale individualiste et morale sociale*. Henri Bergson ou Josué Jehouda. Préface du Prof. Henri Baruk. Paris 1950. 48 p. **3, 4c₂**
- Cole, George Douglas Howard**: *Essays in Social Theory*. London 1950. 251 p. **4c₂**
- Colightly, Cornelius L.**: *Social Science and Normative Ethics*. In: JP 44 (1947) 505—516. **3**

- Conférence Internat. de Sociologie Religieuse:** Etat présent de la Sociologie religieuse. Numéro spécial de „Lumen Vitae“. IIIe Conférence Internationale de Sociologie Religieuse organisée par le Katholiek Sociaal-Kerkelijk Instituut, Gembloux (Belgique) 1951. 407 p. **4d₂**
- Congrès International de Sociologie religieuse. Sciences Sociales. Préface de G. Le Bras. Introd. du chanoine J. Leclercq. Paris 1955. 272 p. **4d₂**
- Conrad, Hermann:** Individuum und Gemeinschaft in der Privatrechtsordnung des 18. und beginnenden 19. Jahrhunderts. Vortrag, gehalten vor der jur. Studiengesellschaft in Karlsruhe am 7. X. 1955. (Juristische Studiengesellschaft, Karlsruhe, Schriftenreihe H. 18.) Karlsruhe (1956). 38 p. **6**
- Cook-Vontobel, Klara:** Richtlinien und Methoden in der amerikanischen Religionssoziologie. In: TZ 5 (1949) 363—374. **4d₂**
- Cooke, Terence James:** Thomistic Philosophy in the Principles of Social Group Work. (Diss.) Washington 1951. 129 p. **4b**
- Corbett, Sister Thomas Albert:** People or Masses. A Comparative Study in Political Theory. Diss. (The Cath. Univ. of America. Studies in politics. 4). Washington 1950. 241 p. [Bibliographia] **4c₂**
- Cordovani, Mariano:** Spunti di sociologia. Collana di Studi Sociali 1. Roma 1948. XII, 295 p. **4c₂**
- Corsi, Mario:** Natura e società in David Hume. Biblioteca di cultura 49. Firenze 1953. XII, 77 p. **1, 2**
- Corts Grau, José:** Comunidad y multitud. In: Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía, Mendoza, Argentina, marzo 30 — abril 9, 1949. Tomo I, 535—546. Universidad Nacional de Cuyo 1950. **2**
- Cossio, Carlos:** La filosofía y la ciudad humana. In: Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía (Mendoza, Arg. marzo 30 — abril 9, 1949) I, 547—550. Universidad Nacional de Cuyo 1950. **3**
- Cox, John F.:** A Thomistic Analysis of Social Order. (Diss. Cath. Univ.) Washington 1943. 166 p. [Bibliographia] **4c₂**
- Crahay, Edouard:** La Politique de St. Thomas d'Aquin. Louvain 1896. **8**
- Crippa, Romeo:** Osservazioni sulla struttura della società. In: GM 7 (1952) 338—342. **2**
- Cristiani, Léon:** Luther et la question sociale. La pensée et l'oeuvre sociale du christianisme. Etudes et documents. Paris 1912. 215 p. **10c**
- Cronin, John Francis:** Catholic Social Action. Milwaukee 1948. XXI, 247 p. **10b**
- Catholic Social Principles, The Social Teaching of the Catholic Church Applied to American Economic Life. Milwaukee 1950. XXVIII, 803 p. **10b**
- Croteau, Jacques:** Personnalisme thomiste. In: RUO 23 (1953) (section spéciale) 161*—197*. **11c**
- Les fondements thomistes du personnalisme de Maritain. Ottawa 1955. 262 p. **11c**

- Curci, Carlo Maria:** Di un socialismo cristiano nella quistione operaia e nel conserto selvaggio dei moderni stati civili. (Con): Sopra il „Socialismo cristiano“, lettera di Luigi Bodio, con preambolo ed osservazioni dell' autore di quello. Firenze, Roma 1885. XXXII, 414, 40 p. **11e**
- Cusimano, Franco A.:** Autorità e libertà. In: Actes du XIème Congrès International de Philosophie, IX (Amsterdam, Louvain 1953) 122 — 128. **8, 9a**
- Cuvillier, Armand:** Introducción a la sociología. Traducida y con una introducción por Rodrigo García Treviño. Mexico 1938. 227 p. **4a**
— Introduction à la sociologie. Paris ⁵1954. 233 p. **4a**
— Manuel de sociologie, avec notices bibliographiques. T. I et II. Paris 1954. XXVIII, 721/340 p. **4a**
- Czerna, Renato Cirrell:** Riflessioni sul concetto di società e di Stato nell'ultima fase del pensiero gentiliano. In: Scritti di Sociologia e Politica in onore di Luigi Sturzo. Bologna 1953, 339—392. **1, 2**
- Dalle Nogare, Pietro:** Esigenze e norme di socialità. In: Persona e società, (Atti del VI convegno di studi filosofici cristiani tra Professori universitari. Gallarate, 6.—8. IX. 1950. Padova 1951) 316—334. **6**
- Daniel, Yvan:** Aspects de la pratique religieuse à Paris. Paris 1952. 135 p. **4d₂**
— L'équipement paroissial d'un Diocèse urbain, Paris (1802—1956). Population, paroisses, lieux de culte, clergé (éléments statistiques). Collection de Sociologie religieuse, 2. Paris 1957. 100 p. **4d₂**
- Daniels, Dominicus:** Die Gemeinschaft bei Max Scheler und Thomas von Aquin (Diss. Fribourg). München 1926. 166 p. **2**
- Darbellay, Jean:** L'état et la question sociale. In: Cs 2 (1946/47) 283—291. **10a**
- Dautais, E.:** Curso elemental de moral social. Según la enseñanza de las Encíclicas Pontificias. Versión y adaptación por el Dr. Antonio Sancho. Madrid 1951. 151 p. **4c₁**
- Davallon, Louis:** Petite bibliographie du Catholicisme Social. In: CSF 58 (1949), 402—403. **10b**
- David, Jakob, SJ:** Soziale Grundströmungen. Soziale Sicherheit, soziale Mündigkeit und ihr Verhältnis zum Staat. Schriftenreihe des CAB, H. 2, St. Gallen s. d. (1948). 60 p. **10a**
— Quadragesimo anno. In: Cs 6 (1950/51) 500—506. **10b**
— Rerum Novarum — Quadragesimo anno. In: OZ 15 (1951) 87—89. **10b**
- Davies, Rupert E.:** The Problem of Authority in the Continental Reformers. Study in Luther, Zwingli, and Calvin. London 1946. 158 p. [Bibliographia] **8**
- Davis, Kingsley:** Human Society. New York 1949. XIV, 655 p. **4b**
- Davy, Georges:** Le social et l'humain dans la sociologie durkheimienne (Introduction à un cours inédit de Durkheim sur la physique du Droit et des Moeurs ...). In: RPF 77 (1952) 321—350. **3**

- Declercq, J.:** Verdeelende rechtvaardigheid, vraagstukken van sociale rechtvaardigheid. (Reeks: Sociale Studien, n. 3). Brugge 1945. 100 p. **10a**
- Degenfeld-Schonburg, Ferdinand Graf:** Die sozialpolitischen Forderungen der Encyklika „Rerum Novarum“ und ihre Erfüllung. In: Il XL Anniversario della Enciclica „Rerum Novarum“, Milano 1931, 151—162. **10b**
- Dékány, Stephan:** Das Wesen der Gemeinschaft. In: ARSP 36 (1943) 68—100. **2**
- Delafosse, Jules:** Théorie de l'ordre. Paris 1901. 400 p. **10a**
- Delassus, Henri:** Vérités sociales et erreurs démocratiques. Lille 1911. 410 p. **10b**
- Delgado, Honorio:** Acerca de la esencia de la autoridad. In: Actes du XIème Congrès International de Philosophie, IX (Amsterdam, Louvain 1953) 164—169. **8**
- Délos, J. T., OP:** L'object de la Sociologie. In: VInt 3, 7 (1930) 264—287. **3**
 — Bien commun. In: Dict. de Sociologie III, 831—855. Paris 1936. **6**
 — Un débat sur la personnalité morale des sociétés. In: VInt 9, 53 (1937) 55—65. **2**
 — Société et personnalité morale. Cours professé à la Semaine sociale de Clermont-Ferrand. Lyon 1938. 31 p. **2**
- Delssner, F.:** Hinter Marx zurück: Zur „Kritik“ des christlichen Sozialismus. In: Et 2 (1947) 926—935. **11e**
- Delvolvé, Jean:** La fonction morale. (Nouvelle Encyclopédie Philosophique, Collection fondée par H. Delacroix, Dirigée par Emile Bréhier, membre de l'Institut). Paris 1951. 146 p. **3**
- Deploige, Simon:** La conflit de la morale et de la sociologie. Paris 41927. XV, 388 p. [Bibliographia] **3**
 — The Conflict between Ethics and Sociology. Translated by Charles C. Miltner. St. Louis 1938. VI, 386 p. **3**
- Derisi, O.-N.:** La estructura noética de la sociología. (Cursos de cultura católica). Buenos Aires 1938. 102 p. **3**
- Desbuquois, Gustave, SJ:** Quelques aspects de l'Apostolat social contemporain. In: Analecta Gregoriana, Vol. IX — X: Miscellanea VERMEERSCH, Roma, Pontificia Università Gregoriana, 1935, 353 — 368. **10b**
- Descosqs, Pedro:** Individu et personne. In: AP XIV (1938) 235—292. **11c**
- Desqueyrat, André, SJ:** La crise religieuse des temps nouveaux. Institut catholique de Paris, Institut d'études sociales, Action populaire. Bibliothèque de la recherche sociale. Paris 1955. 348 p. **4d₂**
- Desroches, H. C.:** Sociologie religieuse et économie humaine. („Jeunesse de l'Eglise“, Cahiers I, II, III). In: EH 4 (1945) 290—297. **4d₂**
- Desroches, H[enri] — C[harles] — Perroux, François — Thibon, Gustave — Gardet, Louis — Bardet, Gaston:** Caractères de la Communauté. Collection „Economie et Humanisme“ no. 2. Ecully (Rhône) 1944. 136 p. **2, 10a**

- Desroches: *Dialectique de la communauté*, 5—24.
 Perroux: *Analyse de la communauté*, 25—34.
 Thibon: *La communauté de destin*, 35—49.
 Gardet: *La communauté musulmane*, 50—115.
 Bardet: *Les échelons communautaires dans les agglomérations urbaines*, 116—134.
- Deutsche Rechtsprechung:** Bestrafung von Organisationsverbrechen neben Unmenschlichkeitsverbrechen. In: *Deutsche Rechtsprechung. Entscheidungssammlung und Aufsatzhinweise f. d. juristische Praxis.* Schloß Bleckede/Elbe, 1949. Lfg. 15. Bd. 3 (Strafrecht) 350. Bl. 35. **9b**
- Deutscher Katholikentag:** Gerechtigkeit schafft Frieden. Der 73. Deutsche Katholikentag vom 31. August bis 14. September 1949 in Bochum. Hrsg. v. Generalsekretariat des Zentralkomitees der Deutschen Katholikentage. Paderborn 1949. 527 p. **10b**
- Dictionary of Sociology:** Edited by Henry Pratt Fairchild. With the collaboration of one hundred eminent sociologists. New York 1948. **4a**
- Diehl, Karl:** *Der Einzelne und die Gemeinschaft. Überblick über die wichtigsten Gesellschaftssysteme vom Altertum bis zur Gegenwart.* Individualismus, Kollektivismus, Universalismus. Jena 1940. 346 p. **1, 10b, 11a, 11d**
- Diesner, Hans-Joachim:** *Studien zur Gesellschaftslehre und sozialen Haltung Augustins.* (Hab.Schr. Greifswald) Halle/Saale 1954. 124 p. **1**
- Díez-Alegría, José María:** *El problema ontológico de las sociedades trasp temporales.* In: *Actes du XIème Congrès International de Philosophie*, IX (Amsterdam, Louvain 1953) 50—54. **2**
- Dittrich, Ottmar:** *Geschichte der Ethik. Die Systeme der Moral vom Altertum bis zur Gegenwart.* 4 Bde. Leipzig 1923—1932. [Bibliographia] **1**
- Dobretsberger, J.:** *Historische und soziale Gesetze.* In: *HwS* 211—221 **3.**
- O'Donnell, W. G.:** *Theory of value in social sciences.* In: *AJES* 10 (1951) 333—345. **3**
- Ten Doornkaat, Hans:** *Die oekumenischen Arbeiten zur sozialen Frage.* Zürich, Frankfurt a. M. 1954. VII, 274 p. **10c**
- Dooyeweerd, H.:** *De verhouding van individu en gemeenschap rechts-wijsgeerig bezien.* In: *ANTWP* 39 (1946/47) 5—12. **6**
- Dougherty, George V.:** *The Moral Basis of Social Order According to St. Thomas.* Washington 1941. XV, 81 p. **4c₂**
- Driessen, Prudent:** *Le conditionnement sociologique de la vie morale.* In: *Morale chrétienne et requêtes contemporaines*, Tournai, Paris 1954, 143—160. **4d₂**
- Droulers, Paolo, S.J.:** *La sociologia religiosa presso i cattolici dei diversi paesi.* In: *SC* 79 (1951) 234—244. **4d₂**
- Droulers, Paolo — Rimoldi, Antonio:** *La sociologia religiosa in Italia.* In: *SC* 80 (1952) 89—107, 169—193. **4d₂**
- Drzymalla, Georg:** *Liberté et autorité.* In: *Dio* 2 (1954) 8, 104—112. **8**

- Freiheit und Autorität. In: Diog 2 (1954/55) 1012—1019. **8**
- Dünner, Julia:** Wohlfahrtspflege. In: StL V, 1426—1434. **10a**
- Dürckheim-Montmartin, Karlfried v.:** Gemeinschaft. In: Ganzheit und Struktur. Festschrift z. 60. Geburtstage Felix Kruegers. Hrsg. v. Otto Klemm u. a. München 1954, 195—204. **2**
- Dunkmann, Karl:** Ideologie und Utopie. In: AaS 2 (1929/30). **3**
- Hrsg.: Lehrbuch der Soziologie und Sozialphilosophie. Unter Mitarbeit von G. Lehmann und H. Sauer. Berlin 1931. VI, 486 p. **4a, 4b**
- Duprat, G. L.:** Science sociale et démocratie. Essai de philosophie sociale. (Bibliothèque Sociologique Internationale, Publiée sous la direction de M. René Worms, XIX) Paris 1900. 320 p. **4b**
- Dupréel, Eugène:** Le rapport social. Etude sur l'objet et la méthode de la sociologie. Paris 1912. IV, 304 p. **4a**
- Variété des Groupes Sociaux. In: CIS II (1947) 32—56. **12**
- Sociologie générale. (Université Libre de Bruxelles, Travaux de la Faculté de Philosophie et Lettres). Paris 1948. 397 p. **2, 4a**
- Symbiose sociale et pluralisme. In: Proceedings of the Tenth International Congress of Philosophy (August 11—18, 1948). Amsterdam 1949, 1010 sq. **2**
- Morale et démographie. In: Pn 5 (1950) 35—44. **4c₂**
- Durkheim, Emile:** Sociologie et philosophie. (Bibliothèque de philosophin contemporaine). Paris 1951. 142 p. **3**
- Sociology and Philosophy. Translated by D. F. Pocock. With an Introduction by J. G. Peristiany. London 1953. XLI, 97 p. **3**
- Duthoit, Eugène:** De „Rerum Novarum“ à „Quadragesimo Anno“. In: Il XL Anniversario della Enciclica „Rerum Novarum“, Milano 1931. **10b**
- Libertés et bien commun. Leçon d'ouverture à la Semaine sociale de Rouen. 25 juil. 1938. Lyon 1938. 56 p. **6**
- Dyckmans, Wilhelm:** Das mittelalterliche Gemeinschaftsdenken unter dem Gesichtspunkt der Totalität. Eine rechtsphilosophische Untersuchung. (Görresgesellschaft zur Pflege der Wissenschaft im kath. Deutschland. Veröff. der Sektion f. Recht und Staatswissenschaft). Paderborn 1937. 179 p. **1, 5**
- Eberle, Carl:** Grundzüge der Sociologie, zur Einführung in die sociale Frage und als Grundlage für socialwissenschaftliche Vorträge. Flums, St. Gallen, 1896. 264 p. **10a**
- Eckehart:** Meister Eckehart, Schriften zur Gesellschaftsphilosophie. Mittelhochdeutsch und neuhochdeutsch. Ausgewählt, erläutert und eingeleitet von Ilse Roloff. (Herdflamme 21) Jena 1934. XIII, 336 p. **1**
- Egenter, Richard:** Gemeinnutz vor Eigennutz. Die soziale Leitidee im „Tractatus de bono communi“ des Fr. Remigius von Florenz († 1319). Sch 9 (1934) 79—92. **6**

- *Gemeinschuld oder Strafhaftung?* In: *Aus der Theologie der Zeit.* Hrsg. im Auftrage der Theologischen Fakultät München von Gottlieb Söhngen. Regensburg 1948, 114—136. **9b**
- Eichinger, Joseph:** Individuum und Gemeinschaft bei Aegidius Romanus. In: DTF 13 (1935) 160—166. **6**
- Eickhoff, Antonius:** Christliches Ordnungsbild und soziale Wirklichkeit. Gegenwartsaufgaben und abendländisches Erbe. Münster 1949. 325 p. **10b**
- Eisler, Rudolf:** Wörterbuch der philosophischen Begriffe. Berlin 41930. Art.: Soziologie. Bd. 3, 109—130. **2, 4a**
- Ekke, S.:** Gedanken zum „christlichen Sozialismus“. In: HaR 1 (1946/47) 303—305. **11e**
- Eldridge, Seba — Berry, Brenton — Gibbard, Harold A. — Gist, Noel, P. — Rosenquist, Carl M. — Willey, Malcolm M.:** Fundamentals of Sociology: A situational analysis. New York 1950. XVI, 720 p. **4a**
- Eliot, T. S.:** Die Idee einer christlichen Gesellschaft. In: DgT 4 (1949) 6—24. **11b**
- Ellwein, Theodor:** Autorität und Freiheit. In: IJP 1954, 2—34. **8**
- Ellwood, Charles A.:** A History of Social Philosophy. New York 1938. XIV, 581 p. **1**
- Elter, Edmundus, SJ:** Compendium philosophiae moralis. Ed. 3a. emendata et aucta. Romae 1950. 324 p. **4c₁**
- van Emde Boas, C. en andere:** Mens en gemeenschap. Sociaalpsychologische studies door de Sociaal-analytische Werkgroep. Purmerend 1950. 236 p. **4a**
- Emge, Carl August:** Über die unechte Alternative zwischen dem Kollektiv und dem Einzelnen. In: AAWL 1953, N. 10, 515—534. **6**
- Endres, Franz Carl:** Sittliche Grundlagen menschlicher Beziehungen. Vollständig neu bearbeitete und durch einen Anhang erweiterte Auflage. (Bücher der Lebenskunst) Zürich 1950. 238 p. **4c₂**
- Endres, Josef, CSSR:** Tugenden des Gemeinschaftslebens. Kommentar in Bd. 20 der Deutschen Thomasausgabe. München, Heidelberg 1943. 539 p. **4c₂**
- Engeler, Alfons:** Naturwissenschaftliche Forschung als Problem von Individuum und Gemeinschaft. In: Individuum und Gemeinschaft. Festschrift zur Fünfzigjahrfeier der Handelshochschule St. Gallen. St. Gallen 1949, 27—41. **6**
- Ericksen, Ephraim Edward:** Social Ethics. An Introduction to Moral Problems. Garden City 1937. XIII, 351 p. **4c₂**
- Ermecke, Gustav:** Die Lösung der sozialen Frage und der Familiarismus. In: NO 3 (1949) 134—150. **10a**
- Die christlichen Sozialprinzipien. In: TuG 40 (1950) 119—137. **9a**
- Das Sozialapostolat. Seine theolog. Begründung, sittl. Verpflichtung und praktische Gestaltung. Paderborn 1952. 56 p. **10b**

- Erzbischöfliches Seelsorgeamt:** Der Mensch in seinen sozialen Gebundenheiten. 2. Wanderakademie f. d. Klerus d. Erzdiözese Köln. Hrsg. v. Erzbischöflichen Seelsorgeamt Köln. Essen 1946. 95 p. **4c₂**
- Eschmann, Ignatius Th., OP:** Der Begriff der „Civitas“ bei Thomas von Aquin. In: C 3 (1934) 83—103. [a] **2**
- De societate in genere, quaestio philosophica scholastica. Ang 11 (1934) 56—77, 214—227. [b] **2**
- A Thomistic Glossary on the Principle of the Preeminence of a Common Good. In: MSt 5 (1943) 126—165. **6**
- Bonum commune melius est quam bonum unius. Eine Studie über den Wertvorrang des Personalen bei Thomas von Aquin. In: MSt 6 (1944), 62—120. **6, 11c**
- In Defense of Jacques Maritain. In: MS 22 (1944/45) 183—208. **11c**
- Studies of the Notion of Society in St. Thomas. I. St. Thomas and the Decretal of Innocent IV Romana Ecclesia Ceterum. II. Thomistic Social Philosophy and Theology of Original Sin. In: MSt 8 (1946) 1—42; 9 (1947) 19—55. **2, 9b**
- Espinas, Alfred [Victor]:** La philosophie sociale du XVIIIe siècle et la révolution. (Bibliothèque de philosophie contemporaine). Paris 1898. 412 p. **1**
- Ethel, M. Albert:** Causality in the social sciences. In: JP 51 (1954) 695 — 706. **3**
- Etudes de sociologie religieuse:** Cahier 1 de: „Chronique Sociale“, 65 (1955). Paris 1955. **4c₂**
- Eulenberg, Franz:** Das Geheimnis der Organisation. Ein Versuch über Arten und Formen, Bedingungen und Voraussetzungen, Zwecke, Folgen und Grenzen der Organisation. Aus dem Nachlaß hrsg. von Georg Jahn. Berlin 1952. 88 p. [Mit Eulenberg-Bibliographie] **6**
- Evang.-luth. Dekanat:** Zur politischen Predigt. Aus der Vorbereitungsarbeit des Evang.-Luth. Dekanats München zur Tagung des Lutherischen Weltbundes in Hannover 1952. Hrsg. v. evang.-luth. Dekanat München. München 1952. 124 p. **10c**
- Evangelisches Soziallexikon:** Im Auftrag des Deutschen Evangelischen Kirchentages hrsg. v. Friedrich Karrenberg. Stuttgart 1954. 1175 Sp. **4c₂**
- Faller, Franz:** Die rechtsphilosophische Begründung der gesellschaftlichen und staatlichen Autorität nach Thomas von Aquin. Eine problemgeschichtliche Untersuchung. Sammlung Politeia Bd. V. Heidelberg 1954. 86 p. **8**
- Fanfani, Amintore:** Summula sociale secondo l'insegnamento pontificio. Roma ²1953. 179 p. **10b**
- Fellermeier, Jakob:** Abriß der katholischen Gesellschaftslehre. Freiburg i. Br. 1956. X, 239 p. **4c₁**

- Fernandez-Miranda y Hevia, Torcuato:** El concepto de lo social y otros ensayos. Estudios de teoría de la sociedad. Oviedo 1951. 510 p. **2, 8**
- Ferree, William, SM:** The Act of Social Justice in the Philosophy of St. Thomas Aquinas. (Diss. The Catholic University of America). Washington 1942. 222 p. [Bibliographia] **7a**
- Ferretti, Augusto, SJ:** Summa Philosophiae Scholasticae. VII: Ethica. Editio tertia, emendata et aucta a Stanislas Orzechowski, S.J. Romae 1925. XV, 390 p. **2, 4c₁, 5**
- Fessard, G.:** Autorité et bien commun. (Théologie, 5) Etudes publiées sous la Direction de la Faculté de Théologie S.J. de Lyon-Fourrière. Paris 1944. 121 p. **8**
- Fetscher, Iring:** Individuum und Gemeinschaft im Lichte der Hegelschen Philosophie des Geistes. In: ZPF 7 (1953) 511—523. **6**
- Individu et communauté dans la philosophie de Hegel. In: Actes du XIème Congrès International de Philosophie, XIII (Amsterdam 1953) 125—130. **6**
- Feuer, Lewis S.:** The Philosophy of Morris R. Cohen: Its Social Bearings. In: PPR 10 (1950) n. 4, 471—485. **4b**
- The Social Motivation of Spinoza's Thought. In: Actes du XIème Congrès International de Philosophie XIII, 36—42. Amsterdam, Louvain 1953. **1**
- Fichte, Immanuel Hermann:** System der Ethik. Die philosophischen Lehren von Recht, Staat und Sitte. Teil 1 u. 2 (1. Kritischer Teil. 2. Darstellender Teil). Leipzig 1850ff. **1**
- Fichter, Josef Henry, SJ:** What is Social Autonomy? In: NS 13 (1939), 207—215. **9a**
- Dynamics of a City Church. Southern Paris. Vol. I. Chicago 1951. XI, 283 p. **4d₂**
- Social Relations in the Urban Parish. Chicago 1954. VII, 264 p. **4d₂**
- Firth, Raymond F. B. A.:** Elements of Social Organization. Josiah Mason Lectures delivered at the University of Birmingham. London 1951. 257 p. **4a**
- Fleckenstein, Heinz:** Drei Thesen zur sogenannten Kollektivschuld. In: Bs 1 (1946) 40—42. **9b**
- Flewelling, Ralph T.:** Personalism. In: Twentieth Century Philosophy, ed. by Dagobert David Runes. New York 1947, 321—341. **11c**
- Folliet, Joseph:** Le sens social. In: CSF 56 (1947) 98—109. **2**
- De la bourgeoisie de possession à la bourgeoisie de situation. In: CSF 57 (1948) 29—38. **10a**
- Sur la situation présente du Catholicisme Social. In: CSF 58 (1949) 380—384. **10b**
- L'avènement de Prométée. Essai de sociologie de notre temps. Lyon 1950. **4c₂**

- L'avvento di Prometeo. Saggio di sociologia del nostro tempo. (Coll. „Problemi e Opinioni“) Traduzione dal francese di Giovania Barra. Brescia 1952. 302 p. **4c₂**
- Les effets de la grande ville sur la vie religieuse. In: CSF 62 (1953) 539—566. **4d₂**
- Fonsegrive, George**: Morale et société. (Collection: Etudes de morale et de sociologie) 4e éd., Paris 1908. 344 p. **4c₂**
- Forster, Wilhelm, OFM**: Der heilige Johannes von Capestrano und die soziale Frage. In: FzS 35 (1953) 1—21. **10b**
- Foulquié, Paul**: Morale. Paris 1955. 494 p. **4c₁**
- Fox, Marvin**: Moral Facts and Moral Theory. In: Perspectives in Philosophy (Essays by Members of the Department of Philosophy (of the Ohio State University) sponsored by the Gluck Fund in memory of Gizella Ginzler Roth. Columbus 1953. IV, 146 p.), 111—127. **3**
- Fraile, G.**, *OP*: El bien común en la política de Aristóteles. In: CT 82 (1955) 309—335. **6**
- Frankl, Victor**: Filosofía social y sociología en la India actual. In: UPB 17 (1952) 18—26. **1**
- El concepto de justicia en las encíclicas papales y su aplicación a Latinoamérica. In: RUBA 27 (1953) 39—61. **10b**
- Freyer, Hans**: Einleitung in die Soziologie. (Wissenschaft und Bildung, Einzeldarstellungen aus allen Gebieten des Wissens, 276) Leipzig 1931. 149 p. **4a**
- Introducción a la Sociología. Versión del alemán por Felipe Gonzales Vicén. (La Obra del Espíritu). Madrid 1945. 192 p. **4a**
- Fried, Ferdinand**: Der Umsturz der Gesellschaft. Stuttgart 1950. 376 p. **10a**
- Friedländer, O.**: Gußformen der Gesellschaft. Theorien d. Staatswissenschaft u. d. Gesellschaftswissenschaft i. d. neueren anglo-amerikan. u. skandinavischen Literatur. Hamburg 1948. 337 p. **4a, 11a**
- Frings, Joseph**: Grundsätze katholischer Sozialarbeit und zeitnahe Folgerungen. Bausteine der Gegenwart 6. Köln 1947. 24 p. **10b**
- Frodl, Ferdinand, SJ**: Gesellschaftslehre. Wien 1936. 450 p. [Bibliographia] **4c₂**
- Die katholischen Sozialprinzipien. In: WoW 2 (1947) 354—356. **9a**
- Furvey, Paul Hanly**: Werturteile in der Soziologie. In: Bs 2 (1947) 78—82. **3**
- Scope and Method of Sociology. A metasociological treatise. New York 1953. 556 p. **3**
- Gablentz, Otto Heinrich v. d.**: Auflösung und Erneuerung der Gesellschaft. In: Die Ordnung Gottes und die Unordnung der Welt. Deutsche Beiträge zum Amsterdamer ökumenischen Gespräch 1948. Stuttgart, Tübingen 1948, 110—137. **10c**
- Die Krisis der säkularen Religionen. Eine religionssoziologische Skizze. In: Kosmos und Ekklesia. Festschrift für Wilhelm Stählin zu seinem

70. Geb., 24. Sept. 1953. Hrsg. v. Heinz-Dietrich Wendland. Kassel 1953. 243—261. **4d₂**
- Religionssoziologie. In: Evangelisches Soziallexikon. 1954. 861—866. [Bibliographia] **4d₁**, **4d₂**
- Galán y Gutierrez, Eustachio**: La Filosofía política de Sto. Tomás de Aquino. Serie K. — Politeia (Estudios monográficos de derecho público) Volumen IV. Madrid 1945. X, 231 p. **6**
- Gallegos Rocafull, J. M.**: El orden social según la doctrina de Santo Tomás de Aquino. Madrid 1935. 242 p. **2, 6**
- Gambra, Rafael**: El doble significado de lo social. In: Arbor 25 (1953) n. 91—92, 325—346. **2**
- Ganter, Edmond**: Les précurseurs du christianisme social. In: Cs 1 (1945/46) 431—437. **11b**
- García-Pelayo, Manuel**: La teoría de la sociedad en Lorenz von Stein. In: RevEP 7 (1948) 43—88. **1**
- Garrett, Thomas M.**: St. Augustine and the Nature of Society. In: NS 30 (1956) 16—36. **2**
- Garrigou-Langrange, Reginald**: La subordination de l'Etat à la perfection de la personne humaine selon St. Thomas. In: Doctor Communis, (Acta et commentationes Pont. Academiae Romanae S. Thomae Aqu., Torino 1949) II—III, 146—159. **11c**
- Garriguet, L.**: Manuel de sociologie et d'économie sociale. Les principaux problèmes sociaux étudiés aux lumières de la théologie, du droit naturel et de l'histoire. Paris 1924, 662 p. **4c₂**
- Garvin, Lucius**: Retributive and Distributive Justice. In: JP 42 (1945) 270—277. **7a**
- de Gaudemar, P. — Brugmans, H.**: Le personalisme hors de France. In: Esp 14 (1946) n. 7, 151—166. **11c**
- Geck, Ludwig Heinrich Adolf**: Zur Dogmengeschichte einer allgemeinen soziologischen Theorie der zwischenmenschlichen Distanz. In: Studien zur Soziologie. Festgabe für Leopold von Wiese. Mainz 1948, 19—39. [a] **2, 4a**
- Christliche Sozialprinzipien. Zum Aufbau einer Sozialtheologie. In: TTQ 1 (1950) 28—53. **9a, 11b**
- Mensch und Gesellschaft im Abendland. In: KidW 4 (1951) L. 1. 129—140. **6**
- Sozialwissenschaft. In: Wörterbuch der Soziologie, hrsg. v. Wilhelm Bernsdorf und Friedrich Bülow, Stuttgart 1955, 491—494. **4a**
- Hrsg.: Studien zur Soziologie. Festgabe für Leopold von Wiese aus Anlaß der Vollendung seines 70. Lebensjahres, dargeboten von Schülern, Kollegen und Freunden. Bd. I. Hrsg. v. Adolf Geck, Jürgen v. Kempfski, Hanna Menter. Mainz 1948. 192 p. [b] **4a**
- Gehlen, A. — Schelsky, H.**: Soziologie. Ein Lehr- und Handbuch zur modernen Gesellschaftskunde. Unter Mitarb. v. Carl Jantke (u. a.) hrsg. v. Arnold Gehlen u. Helmut Schelsky. Düsseldorf, Köln 1955. 351 p. mit Abb. **4a**

- Geiger, Theodor:** Die Gestalten der Gesellung. Wissen und Wirken. Einzelschriften zu den Grundfragen des Erkennens und Schaffens, hrsg. v. Prof. Dr. E. Ungerer, 48. Band. Karlsruhe 1928. 144 p. **2**
— Gesellschaft. In: HwS 201—211. **2**
- Geiler, Karl:** Personalismus, Sozialismus und Völkerfrieden. Wiesbaden 1948. 151 p. [a] **11c**
— Personalismus und Sozialismus. In: SJ 3 (1948) 722—730. [b] **11c**
- Gemmel, J.:** Die Iustitia in der Lehre des hl. Thomas. In: Sch 12 (1937) 204—228. **7a**
- Gentile, Giovanni:** Genesi e struttura della società. Saggio di filosofia pratica. Introduzione di Vito A. Belleza (Biblioteca Moderna Mondadori, 372). Firenze 1946. 191 p. **4c₂**
- Geppert, Theodor:** Teleologie der menschlichen Gemeinschaft. (Schriften des Instituts für christliche Sozialwissenschaften an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster, Band 1). Münster 1955. 151 p. (Diss. Basel 1948). **2**
- Germain, C.:** Le problème de la responsabilité criminelle de tout un peuple. In: RD 51 (1945) 338—353. **9b**
- van Gestel, Constantius, OP:** Het algemeen Welzijn. In: KA 7 (1936) 430—433. **6**
— Gemeenschap en Individu. In: KA 8 (1937) 488—491. **6**
— Inleiding tot de sociale Leer der Kerk. Antwerpen 1949. 96 p. **11b**
— Sociale leer van de Kerk. Antwerpen 1951. 339 p. **11b**
— Introducción a la doctrina social de la Iglesia. Trad. por J. Todolí, OP. Madrid 1952. 84 p. [a] **11b**
— La Doctrine Sociale de l'Eglise. Liège 1952. 350 p. [b] **11b**
- Gewirth, Alan:** Political Power and Democratic Psychiatry. In: Eth LIX (1948/49) 136—142. **8**
— Subjectivism and objectivism in the social sciences. In: PScience 21 (1954) 157—163. **3**
- Giancola, Luigi:** Introduzione alla morale sociale. Roma 1950. XIII, 278 p. **4c₂**
- Gibson, G[eorge] H.:** Structure of Community, A Study in Personal Relationship. London s. d. (1947) 184 p. **2, 11c**
- Giddings, F. H.:** Prinzipien der Soziologie. Deutsch nach der 12. Aufl. v. Seliger mit Anhang: F. H. Giddings' Soziologie. Philos.-soziol. Büch. 26. Leipzig 1911. 418 p. **4a**
- Gierke, O. F.:** Das Wesen der menschlichen Verbände. Rektoratsrede, gehalten in der Aula der königl. Friedrich-Wilhelms-Universität am 15. X. 1902. Berlin 1902. 32 p. **2**
- Giers, Joachim:** Gerechtigkeit und Liebe. Die Grundpfeiler gesellschaftlicher Ordnung in der Sozialethik des Kardinals Cajetan. (Abhandlungen aus Ethik und Moral, 16) Düsseldorf 1941. 244 p. **7a, 7b**
— Zum Begriff der iustitia socialis. In: MTZ 7 (1956) 61—74. **7a**

- Gillet, Martin S., OP:** Conscience Chrétienne et Justice Sociale. Paris 1922. 463 p. [Version italienne: Torino 1927] **4c₂, 7a**
- Le moral et le social. In: Mélanges thomistes, Bibliothèque Thomiste III, Le Saulchoir 1923, 311—325. **4c₂**
- Gillin, John Lewis — Gillin, John Philip:** An Introduction to Sociology. New York 1942. VIII, 806 p. **4a**
- Cultural Sociology. A revision of „An Introduction to Sociology“. New York 1948. VIII, 844 p. **4a**
- Gillon, L.-B.:** Le sacrifice pour la patrie et la primauté du bien commun chez les premiers Thomistes. In: RT XLIX (1949) 242—253. **6**
- La morale di S. Tommaso e il Personalismo. In: Sa 5 (1952) 217—224. **11c**
- Gilson, Etienne:** L'esprit de la philosophie médiévale. (Etudes de Philosophie Médiévale) Paris 1944. 446 p. **11c**
- Ginsberg, Morris:** Moral Progress, Being the Frazer Lecture delivered within the University of Glasgow on 18th April 1944. (Glasgow University Publications LXII.) Glasgow 1944. 45 p. **4c₂**
- Reason and Unreason in Society. Essays in Sociology and Social Philosophy. (Publications of the London School of Economics) London 1947. VII, 327 p. **3**
- Les Conceptions Sociologiques de Freud. In: CIS V (1948) 117—134. **4a**
- The Idea of Progress, A Reevaluation. London 1953. 82 p. **3**
- Giorgianni, Virgilio:** Societas personarum. In: Actes du XIème Congrès International de Philosophie, IX (Amsterdam, Louvain 1953) 113—121. **11c**
- de Girard, E[ugène]:** Ketteler et la question ouvrière. Avec une introduction historique sur le mouvement social catholique. Berne 1896. VI, 354 p. **10b**
- Gits, Carlos:** Recht, persoon, gemeenschap. Een sociologische en existentiële-phenomenologische ontleding van het juridische verschijnsel. (Verzameling van de school voor Politische en Sociale Wetenschappen n. 140) Leuven 1948. VIII, 424 p. [Bibliographia] **4c₂**
- Glaser, Kurt:** Die Grenzen der Sozialwissenschaft. In: ZSW 106 (1950), 45—54. **3**
- Gnocchi, Carlo:** Restaurazione della persona umana. Brescia 1947. 206 p. **6**
- de Gobbi, Leonida:** Sociologia cristiana. Schima d'un corso organico ordinato ed esposto secondo le dottrine di Giuseppe Toniolo, completamente aggiornato ad uso delle scuole superiori con prefazione del prof. Francesco Vito. Padova 1945. 279 p. **4c₁**
- Godin, Henri — Daniel, Y.:** La France pays de mission? Lyon 1943. 220 p. (Deutsch von René Michel: Zwischen Abfall und Bekehrung, Offenburg 1950.) **4d₂**
- Goldammer, Kurt:** Theophrastus Paracelsus als christlicher Sozialtheoretiker. In: TZ 5 (1949) 339—362. **1**

- Goldscheid, Rudolf:** Zur Ethik des Gesamtwillens. Eine sozial-philosophische Untersuchung. Wien 1902. VI, 552 p. **3**
- Gomez Arboleya, Enrique:** La polis y el saber social de los Helenos. In: RevEP 12 (1952) n. 65, 49—83. **1**
- Gomis, Juan Bautista, OFM:** Criterio Social de Luis Vives. Instituto „Balmes“ de Sociología. Madrid 1946. 372 p. **1**
- González Carreño, Jenaro:** Sustantividad y primacía del individuo. In: RevF 7 (1948) 229—282. **5, 11c**
- González Moral, Ireneus:** Philosophia moralis. Tertia editio penitus refecta. (Bibliotheca Comillensis) Santander 1952. 670 p. **4c₁**
- Gothein, E.:** Gesellschaft und Gesellschaftswissenschaft. In: Handwörterbuch der Staatswissenschaften, dritte Aufl. Vol. IV (Jena 1909) 680—706. **1, 2, 3**
- Grabmann, Martin:** Kulturphilosophie des hl. Thomas von Aquin, Augsburg 1925. **11b**
- Gradi, Renata:** La società nei suoi aspetti fondamentali. In: Persona e società (Atti del VI convegno di studi filosofici cristiani tra Professori universitari. Gallarate, 6.—8. IX. 1950. Padova 1951) 416—423. **2**
- Graf, Wilhelm:** Das Charakterbild dynamischer Gesellschaftsformen. Erweiterung d. ganzheitl. Verfahrens. Wien, Stuttgart 1955. 84 p. **4b**
- Grassi, Ernesto:** El problema especulativo de la realidad individual humana. (El fundamento teórico de todo realismo político). Traducción y notas de Horacio A. Fasce. In: CuadF 2 (1949) n. 3—4, 30—47. **6**
- Grégoire, Léon:** Le pape, les catholiques et la question sociale. 3e éd., refondue, précédée d'une lettre de S. Em. le Cardinal Langénieux, archevêque de Reims. Paris 1899. X, 394 p. **7a, 10b**
- Grégoire, P.-V.:** [Bibliographie critique d'une série de publications concernant le sujet: „individu et communauté“]. In: BT 7 (1943—46) 386—392, 8 (1947—53) 677—679. **6**
- Greinacher, Norbert:** Dienst am Heil. Soziologie der Pfarrei. Wege zur Untersuchung. Colmar, Freiburg i. Br. 1955. XXXII, 309 p. **4d₂**
- Grevillot, Jean-Marie:** Les grands courants de la pensée contemporaine: existentialisme, marxisme, personnalisme chrétien. 2e éd., Paris 1950. 287 p. **11a, 11c**
- Grin, Edmond:** Les exigences de l'Évangile et la question sociale. In: RTP N. S. 38 (1950) 83—96. **10c**
- Grob, Rudolf:** Aufbau der Gemeinschaft. Grundzüge einer reformierten Sozialethik. Zürich 1940. 232 p. **4c₂, 10c**
- Gron, Linus:** Das „Thermometer“ der Kirche. Aufgaben einer kirchlichen Sozialforschung. In: WoW 8 (1953) 85—94. **4d₂**
- Grosso, Giuseppe:** Orientamenti negli studi dell'origine naturale della società in S. Tommaso d'Aquino. In: Sal 11 (1949) 575—587. **5**
- Gros, Lucien:** Comment la Pastorale peut et doit utiliser la Sociologie. In: CSF 64 (1955) 85—88. **4d₂**

- Grosam, J.:** Die soziale Gerechtigkeit im Sinne der Enzyklika Quadregesimo anno. In: TpQ 91 (1938) 40—57, 258—271, 483—501. **7a**
- Grünfeld, Ernst:** Lorenz v. Stein und die Gesellschaftslehre. (Sozialwissenschaftliche Studien hrsg. v. H. Waentig, Band I) Jena 1910. 257 p. **1**
- Güenechea, Josephus N., SJ:** Principia Iuris Politici. 2 vol. Romae (Univ. Gregor.) 1938—39. 326/414 p. **4c₁**
- Guillemenot, Pierre:** Léon XIII et le devoir social. Bruges 1893. VIII, 190 p. **10b**
- Guitton, Georges, SJ:** Léon Harmel. 1829—1915. 2 vols. Paris 1927. XXII, 344/437 p. **10a**
- Gundlach, Gustav, SJ:** Zur Soziologie der katholischen Ideenwelt und des Jesuitenordens. Freiburg 1927. 120 p. **11b**
- Solidarismus. In: StL IV, 1613—1621. [a] **11d**
- Soziologie. In: StL IV, 1741—1742. [b] **4a**
- Solidarismus, Einzelmensch, Gemeinschaft. In: Greg 17 (1936) 265—295. **11d**
- Solidarismus. In: HwSw IX, 296—298. **11d**
- *Hrsg.:* Die sozialen Rundschreiben Leos XIII. und Pius' XI. Text und deutsche Übersetzung samt systematischen Inhaltsübersichten und einheitlichem Sachregister im Auftrag der Sektion für Sozial- und Wirtschaftswissenschaft herausgegeben von Gustav Gundlach SJ. (Görres-Gesellschaft zur Pflege der Wissenschaft im katholischen Deutschland. Veröffentlichungen der Sektion für Sozial- und Wirtschaftswissenschaft, Heft III). Paderborn 1931. XVI, 183 p. **10b**
- Gurvitch, Georges:** Essais de sociologie. (Les formes de la sociabilité, le problème de la conscience collective, la magie et le droit, la morale de Durkheim) Paris 1938. 309 p. **2, 3, 4a**
- La sociologie du XXe siècle. 2 vols. Publié en collaboration avec Wilbert E. Moore. Traduit de l'anglais. Paris, 1947. 225, 140 p. **4a**
- La philosophie sociale de Bergson. In: RMM 53 (1948) 294—306. [a] **4b**
- Morale théorique et science des moeurs, leurs possibilités, leurs conditions. Nouvelle encyclopédie philosophique, collection dirigée par M. Delacroix, n. 14. Paris ²1948. 207 p. [b] **3**
- Déterminismes sociaux et liberté humaine, Vers l'étude sociologique des cheminements de la liberté. (Bibliothèque de sociologie contemporaine) Paris 1955. 301 p. **3**
- Gurvitch, Georges — Moore, Wilbert E.:** Twentieth Century Sociology. New York 1945. VII, 754 p. **4a**
- Gutersohn, Alfred:** Gruppeninteresse und Allgemeinwohl. In: Individuum und Gemeinschaft. Festschrift zur Fünfzigjahrfeier der Handelshochschule St. Gallen. St. Gallen 1949. 201—231. **6**
- Guyon, Bernard:** La pensée politique et sociale de Balzac. Paris 1947. XVII, 830 p. **1**

- Guzmán Valdivia, Isaac:** Notas para una teoría de las ciencias sociales. In: Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía, Mendoza, Argentina, Marzo 30 — Abril 9, 1949. Tomo II, 1160—1163. Universidad Nacional de Cuyo 1950. **4b, 11c**
- Haas, Francis Josef:** Man and Society. An introduction to sociology. New York 1930. XVIII, 456 p. **4a**
- Haesaert, J.:** Essai de sociologie et notes doctrinales conjointes. Bruxelles 1946. 420 p. [Bibliographia] **4a**
- Handbuch — Philosophie:** Handbuch der Philosophie. Hrsg. v. A[lfred] Baeumler u. M[anfred] Schroeter. Abt. 4: Staat u. Geschichte. B.: Spann, O.: Gesellschaftsphilosophie. München, Berlin 1928. 188 p. **4b**
- Handbuch für Sozialkunde:** Unter Mitarbeit von Franz J. Baumgartner u. a. hrsg. von Anton Wittmann. Loseblattausgabe. Berlin, München 1952ff. **4a**
- Handbuch der Soziologie:** Bearb. v. Hermann Eichler u. a. Hrsg. v. Werner Ziegenfuß. Stuttgart 1956. XLIV, 1243 p. **4a**
- Handcock, W. D.:** The Function and Nature of Authority in Society. In: Philos 28 (1953) 99—112. **8**
- Handelshochschule St. Gallen:** Individuum und Gemeinschaft. Festschrift zur Fünfzigjahrfeier der Handelshochschule St. Gallen. St. Galler wirtschaftswissenschaftliche Forschungen, hrsg. mit Unterstützung der Stiftung für wissenschaftliche Forschung der Handelshochschule St. Gallen, Band 7. St. Gallen 1949. 628 p. **6**
- Handwörterbuch — Sozialwissenschaften:** Handwörterbuch der Sozialwissenschaften. Zugl. Neuaufl. des ‚Handwörterbuch der Staatswissenschaften‘. Hrsg. v. Erwin v. Beckerath, Carl Brinkmann [u. a.]. Bd. 1 (1956) Stuttgart, Göttingen, Tübingen 1956ff. **4a**
- Handwörterbuch — Soziologie:** Handwörterbuch der Soziologie. In Verbindung mit ... hrsg. v. Alfred Vierkandt. Stuttgart 1931. **4a**
- O’Hanley, J. P.:** Social Justice, Meaning, Necessity, Promotion. In: Homiletic and Pastoral Review (New York) 38 (1938) 1152. **7a**
- Häring, Bernhard, CSSR:** Das Gesetz Christi. Moraltheologie, dargestellt für Priester und Laien. Freiburg i. Br. 1954. 446 p. **4c₂**
- Hartley, Eugene L. — Hartley, Ruth E.:** Die Grundlagen der Sozialpsychologie. (Fundamentals of social psychology, dt.). Aus dem Amerikan. übers. u. bearb. von Ursula Saar. Berlin (1955). XI, 514 p. [Bibliographia] **4a**
- Hasenclever, Max:** Die soziale Frage im englischen Schrifttum. (Lebendiges Schrifttum 11). Bielefeld, Leipzig 1932. 107 p. **10a**
- Hasenfuß, J.:** Die moderne Religionssoziologie und ihre Bedeutung für die religiöse Problematik. (Habil.-Diss.) Paderborn 1937. 601 p. **4d₁, 4d₂**
- Soziologie und Religionssoziologie. In: KidW 7 (1954) Lfg. 1, 53—58; Lfg. 3, 321—326. **4d₂**

- Haskins, Caryl Parker:** *Of societies and men.* London 1952. XIV, 282 p. 4b
- Hauser, Philip M.:** *Social Science and Social Engineering.* In: *PScience* 16 (1949) 209—218. 3
- Hauser, Richard:** *Autorität und Macht. Die staatliche Autorität in der neueren protestantischen Ethik und in der katholischen Gesellschaftslehre.* Heidelberg 1949. 431 p. 8
- Hausleithner, Rudolf:** *Persönlichkeit und Gesellschaft im harmonischen Ausgleich.* In: *GD* 4 (1949/50) 161—173. 6
- Haworth, Lawrence:** *Common Sense Morality.* In: *Eth* LXV (1954/55) 250—260. 3
- Hayek, F. A.:** *El común influjo de Comte y Hegel sobre el pensamiento social.* In: *Arbor* 19 (1951) n. 67—68, 425—448. 1
- *L'influsso comune di Comte e di Hegel sul pensiero delle scienze sociali.* In: *IP* 17 (1952) 137—156. 1
- Haymann, Franz:** *Rousseaus Sozialphilosophie.* Leipzig 1898. X, 403 p. 1
- Hearnshaw, Fossey John Cobb, Editor:** *The Social and Political Ideas of some Great Mediaeval Thinkers. A Series of Lectures delivered at King's College University of London.* London 1923. 224 p. 1
- *The Social and Political Ideas of Some Great Thinkers of the Renaissance and the Reformation. A Series of Lectures delivered at King's College University of London.* London 1925. 216 p. 1
- *The Social and Political Ideas of some Great Thinkers of the Sixteenth and Seventeenth Centuries. A Series of Lectures delivered at King's College University of London, during the Session 1925—26.* London 1926. 220 p. 1
- *The Social and Political Ideas of some English Thinkers of the Augustin Age A. D. 1650—1750. A Series of Lectures Delivered at King's College University of London, during the Session 1927—28.* London 1928. 247 p. 1
- *The Social and Political Ideas of some Great French Thinkers of the Age of Reason. A Series of Lectures delivered at King's College University of London, during the Session 1928—29.* London 1930. 252 p. 1
- *The Social and Political Ideas of some Representative Thinkers of the Revolutionary Era. A Series of Lectures delivered at King's College University of London, during the Session 1929—30.* London 1931. 252 p. 1
- *The Social and Political Ideas of some Representative Thinkers of the Age of Reaction and Reconstruction 1815—1865. A Series of Lectures delivered at King's College University of London, during the Session 1930—31.* London 1932. 220 p. 1
- *The Social and Political Ideas of some Representative Thinkers of the Victorian Age. A Series of Lectures delivered at King's College University of London, during the Session 1931—32.* London 1933. 271 p. 1

- Some Great Political Idealists of the Christian Era. London 1937. 274 p. **1**
- The Social and Political Ideas of some Representative Thinkers of the Age of Reaction and Reconstruction 1815—1865. A Series of Lectures delivered at King's College University of London, during the Session 1930—1933. New York 1949. 219 p. **1**
- The Social and Political Ideas of some Great Thinkers of the Renaissance and the Reformation. With a preface by Ernest Barker. (London. Univ. King's College. Lectures on social and political ideas). New York 1949. 215 p. **1**
- Hegel, Georg Friedrich Wilhelm:** Hegels Schriften zur Gesellschaftsphilosophie. Teil 1: Philosophie des Geistes. Rechtsphilosophie. Hrsg. v. Alfred Baeumler. (Die Herdflamme, Bd. 11). Jena 1927. **1**
- Heinen, W.:** Die Justitia Socialis. Ein Beitrag zur Klärung d. Begriffes. In: Scientia Sacra, Festgabe für Kardinal Schulte, (Köln) 1935, 298 — 327. **7a**
- Heinrich, Walter:** Die soziale Frage. Ihre Entstehung in der individualistischen und ihre Lösung in der ständischen Ordnung. Jena 1934. 204 p. **10a**
- Hellpach, Willy:** Der Sozialorganismus. Menschengemeinschaften als Lebewesen. 2., neubearb. Aufl., Köln-Opladen 1953. 106 p. **2**
- Helmich, W. B.:** Individu-gemeenschap als deel-geheel verhouding: „totus sed non totaliter“ of „totaliter sed non totus“? In: ANTWP 39 (1946/47) 18—27. **6**
- d'Hendecourt, Marie Madeleine:** Fondement et limites de l'autorité dans la philosophie de Laberthonnière. In: Actes du XIème Congrès International de Philosophie IX, 224—229. Amsterdam, Louvain 1953. **8**
- Hengstenberg, Hans-Eduard:** Grundlegungen zu einer Metaphysik der Gesellschaft (Schriften aus dem Kreis der Besinnung). Nürnberg 1949. 200 p. **2, 4b, 8**
- Die soziale Autorität. In: NO 6 (1952) 317—324. **8**
- Hat die Gemeinschaft ein Sein, das von dem der Glieder zu unterscheiden ist? In: Actes du XIème Congrès International de Philosophie IX, 42—49. Amsterdam, Louvain 1953. **2**
- Philosophische Begründung des Subsidiaritätsprinzips. In: Das Subsidiaritätsprinzip, hrsg. von A. F. Utz, Heidelberg 1953, 19—44. **9a**
- Henkel, Heinrich:** „Kollektivschuld“. In: Bamberger Abhandlungen und Forschungen, III. Bd.: Monumentum Bambergense, Festgabe für Benedikt Kraft, hrsg. von Hermann Nottarp, München 1955, 106—128. **9b**
- Hentzen, Cassianus:** Commentaar op „Quadragésimo anno“. (Collectanea franciscana Neerlandica IV, 1—2) 2 vol. 's-Hertogenbosch 1933—1934. **10b**
- Herder-Korrespondenz:** Die Kirche und die soziale Ordnung. In: HK 1 (1946/47) 537—545. **10b**

- Eine neue Seelsorgswissenschaft. Soziologie der Pfarrgemeinde. In: HK 2 (1947/48) 403—405. **4d₂**
- Zur Soziologie der Lebendigkeit des christlichen Glaubens. In: HK 6 (1951/52) 71—75. **4d₂**
- Hergentröther, J.:** Katholische Kirche und christlicher Staat in ihrer geschichtlichen Entwicklung und in Beziehung auf die Fragen der Gegenwart. Freiburg i. Br. 1912. **10b**
- Héring, Hyacinthus Marie:** De genuina notione justitiae generalis seu legalis iuxta S. Thomam. In: Ang 14 (1937) 464—487. **7a**
- De justitia legali. Fribourg 1945. 68 p. **7a**
- Charité d'hier, justice d'aujourd'hui? In: Miscellanea moralia in honorem Ex. Dni A. Janssen. Louvain, Gembloux 1949, 309—328. **7a, 7b**
- Herkner, Heinrich:** Die Arbeiterfrage. 2 vol. I: Arbeiterfrage und Sozialreform. II: Soziale Theorien und Parteien. 8., umgearb. Aufl., Berlin, Leipzig 1922. XVIII, 616/XVI, 696 p. **10a**
- Herrera Oria, Angel:** Concepto de justicia social. Granada 1945. 33 p. **7a**
- Hertling, Georg Graf von:** Recht, Staat und Gesellschaft. 3. vom Verfasser durchgesehene Aufl. München, Kempten 1916. 181 p. **4c₂**
- Autorität. In: StL I, 527—540. **8**
- Hertzler, Joyce O.:** The Social Thought of the Ancient Civilizations. New York 1936. XV, 409 p. **1**
- Hess, Klaus Günther:** Der Begriff „Allgemeines Wohl“ in der neueren Gesetzgebung. (Inaugural-Dissertation) Würzburg 1937. 75 p. **6**
- Heyde, Ludwig:** Abriß der Sozialpolitik. Heidelberg ¹⁰1953. 230 p. **10a**
- Überlegungen zum Subsidiaritätsprinzip in der Sozialpolitik. In: Festgabe für Georg Jahn, hrsg. v. Karl Muhs. Berlin 1955, 99—106. **9a**
- Higgins, Thomas J., S.J.:** The Foundations and Limits of Authority. In: Actes du XIème Congrès International de Philosophie, IX (Amsterdam, Louvain 1953) 170—176. **8**
- von Hildebrand, Dietrich:** Das Wesen der echten Autorität. In: Dietrich v. Hildebrand: Die Menschheit am Scheideweg. Gesammelte Abhandlungen und Vorträge. Hrsg. v. Karla Mertens. Regensburg 1954, 341—354. **8**
- Metaphysik der Gemeinschaft. Untersuchungen über Wesen und Wert der Gemeinschaft. Regensburg 1955 (Neudruck). 397 p. **2, 4b**
- Hill, Thomas English:** Contemporary Ethical Theories. New York 1950. XII, 368 p. **3**
- Hillenbrand, Martin J.:** Power and Morals. New York 1949. XIV, 217 p. **8**
- von Hippel, Ernst:** Mensch und Gemeinschaft. Leipzig 1935. VI, 181 p. **6**
- Hitze, Franz:** Die sociale Frage und die Bestrebungen zu ihrer Lösung. Paderborn 1877. **10a, 10b**
- Die Quintessenz der socialen Frage. Paderborn ²1880. 32, IV p. [a] **10a, 10b**
- Kapital und Arbeit und die Reorganisation der Gesellschaft (Vorträge). Paderborn 1880. 594 p. [b] **10a, 10b**

- Hoban, James Henry:** The thomistic concept of person and some of its social implications. (Diss.). The Catholic Univ. of America. Philos. Studies. Washington 1939. 98 p. [Bibliographia] **11c**
- Hobhouse, Leon Trelawney:** Elements of Social Justice. London 1922. 708 p. **4c₂, 7a**
- Hofacker, W.:** Die rechtliche Bedeutung des Satzes „Gemeinnutz geht vor Eigennutz“. In: ARSP 49 (1935/36) 432—466. **6**
- Höffner, Josef:** Soziale Gerechtigkeit und soziale Liebe. Versuch einer Bestimmung ihres Wesens. (Diss. ad lauream in fac. theol. Pontif. Univ. Gregoriana) Saarbrücker Druckerei 1936. 104 p. **7a, 7b**
- Christentum und Menschenwürde. Das Anliegen der spanischen Kolonialethik im goldenen Zeitalter. Trier 1947. 333 p. **1**
- Die soziale Gerechtigkeit und die überlieferte abendländische Gerechtigkeitslehre. In: Festschrift der Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen zu Ehren des Herrn Ministerpräsidenten Karl Arnold anlässlich des fünfjährigen Bestehens der Arbeitsgemeinschaft für Forschung am 4. Mai 1955. Köln 1955, 35—48. **7a**
- Hollak, J.:** Dialectische sociologie en categoriale analyse van het sociale zijn. In: ANTWP 41 (1948) 73—82. **5**
- Dialectical Sociology or Categorical Analysis of the „Ens sociale“? In: Proceedings of the Tenth International Congress of Philosophy (August 11—18, 1948), Amsterdam 1949, 1051—1053. **5**
- Hollenberg, A.:** Sociaal realisme. (Leuvense bijdragen tot de rechts- en staatswetenschappen). Antwerpen 1947. 184 p. **2**
- Homans, George C.:** The Human Group. New York 1950. XXVI, 484 p. **4b**
- Hommes, Jakob:** Gesellschaft als Ganzheit. In: SZ 124 (1933) 174—183. **2**
- Hondorp, Richard:** Britische Stimme zur Kriegsschuldfrage. In: NE 1 (1951) n. 12, 23—30. **9b**
- Honigsheim, Paul:** Zur Soziologie der mittelalterlichen Scholastik. In: Hauptprobleme der Soziologie. Erinnerungsgabe für Max Weber. München, Leipzig 1923. **1**
- Horas, Plácido A.:** Metodología y técnicas de investigación en sociología. Ph 9 (1952) 25—40. **4a**
- Horváth, Alexander:** Eigentumsrecht nach dem hl. Thomas v. Aquin. Graz 1929. 240 p. **7a, 7b**
- Houtart, François:** Die Kirche und die Großstädte. In: WoW 11 (1956) 733—752. **4d₂**
- Hubatka, Clodoald, OFM Cap:** Wesen und Würde der Person. In: DTF 23 (1945) 272—286. **11c**
- Soziale Frage im Lichte der päpstlichen Rundschreiben. Zürich ²1951. 229 p. **10b**
- Hubert, René:** Réflexions sur les rapports actuels de la Sociologie et de la Philosophie. In: RIP IV (1950) 251—267. **3**

- Hugueny, Et.:** L'état et l'individu. In: Bibliothèque thomiste, Vol. III. Le Saulchoir 1923, 341—360. **6**
- Hyland, Philip:** The field of social justice. In: Thom 1 (1939) 295—330. **7a**
- Iglesias, Eduardo:** El problema social contemporáneo y los principios de la filosofía social de Suárez. In: Congreso internacional de filosofía. Actas III, 197—211. Barcelona 1948. **10a**
- Institut international des sciences sociales et politiques:** L'Ordre Social — The Social Order. Congrès international d'études sociales. Roma, Anno Santo 1950. Fribourg, Suisse (Inst. internat. des sciences sociales et politiques) 1950. 166 p. **4c₂**
- Isambert, François-André:** Classes Sociales et Pratique Religieuse Paroissiale. Réflexions sur une enquête. In: CIS XIV (1953) 141—153. **4d₂**
- Développement et dépassement de l'étude de la Pratique religieuse chez Gabriel Le Bras. In: CIS XX (1956) 149—169. **4d₂**
- Iturrioz, Jesús, S.J.:** La sociedad y su reconstrucción. (El Mensajero del Corazón de Jesús) Bilbao 1946. 190 p. **10b**
- Lo social de la justicia. In: FsM 2 (1947) 395—408. [a] **7a**
- Persona y sociedad. Pen 3 (1947) 445—468. [b] **6**
- Jacomella, Sergio:** Sviluppo del magistero papale nel campo sociale dopo la „Quadragesimo anno“. In: Cs 6 (1950—51) 518—528. **10b**
- Jaeger, H.:** Existentialismus und Personalismus. In: HaR 2 (1947/48) 433—453. **11c**
- Janeta, Anton:** Die soziale Frage in „Quadragesimo Anno“. In: Kirche, Weltanschauung, soziale Frage. Vorlesungen, Arbeitsgemeinschaften u. Vorträge der Salzburger Hochschulwochen 1946. Salzburg 1948, 228—233. **10b**
- Janssen, Arthur:** Leergang van bijzondere moraalphilosophie. 2e deel, Natuurrecht (2e aflevering, 2e uitgave). Leuven 1949. 284 p. **4c₁**
- Janssens, Louis:** Personne et société. Théories actuelles et essai doctrinal. (Universitas Catholica Lovaniensis, Series II, 32). Gembloux 1939. XIX, 353 p. **6**
- Droits personnels et autorité. (Questions de morale). Louvain 1954. 80 p. **8**
- Jantke, Carl:** Von der Bestimmung des Proletariats. In: WoW 4 (1949) 161—172. **10a**
- Jarlot, Georges:** Compendium ethicae socialis. Romae (Univ. Gregoriana) 1951. 192 p. **4c₁**
- L'enseignement social de Pie XI et Pie XII. Editions et Commentaires. In: Greg 36 (1955), 504—514. **10b**
- Jaspers, Karl:** Die Schuldfrage, ein Beitrag zur deutschen Frage. Zürich 1946. 60 p. **9b**
- La culpabilité allemande. (Die Schuldfrage). (Philosophie étrangère) traduit de l'allemand par Jeanne Hersch. Paris 1948. **9b**

- Liberté et Autorité. In: Dio 1 (1952/53) 9—29. **8**
- Freiheit und Autorität. In: Diog 1 (1953) 9—26. **8**
- Jerusalem, Franz W.:** Der Begriff der Gemeinschaft und seine Stellung im Ganzen der Soziologie. In: SG 3 (1950) 626—638. **2**
- Jeschek, Hans Heinrich:** Die Verantwortlichkeit der Staatsorgane nach Völkerstrafrecht. Eine Studie zu den Nürnberger Prozessen. Bonn 1952. XXIV, 420 p. **9b**
- Jolivet, Régis:** Traité de philosophie. T. IV: Morale. Nouvelle édition. Paris, Lyon 1945. 537 p. **2, 4c₁, 6, 9b**
- Principii di una dottrina dei rapporti tra la persona umana e la società. In: Persona e società (Atti del VI convegno di studi filosofici cristiani tra Professori universitari. Gallarate, 6.—8. IX. 1950. Padova 1951). 200—204. **6**
- de Jong, P.:** Individu en Gemeenschap. In: Gemeenschap en Individu, Nijmegen, 1936, 40—61. **6**
- Jostock, Paul:** Entproletarisierung. In: Die soziale Frage und der Katholizismus, Paderborn 1931, 388—403. **10a**
- Grundzüge der Soziallehre und der Sozialreform. Freiburg i. Br. 1946. 190 p. [Bibliographia] **4c₂, 10a**
- Hrsq.: Die sozialen Rundschreiben. Papst Leo XIII., Über die Arbeiterfrage (Rerum novarum). Papst Pius XI., Über die gesellschaftliche Ordnung (Quadragesimo anno). Mit Erläuterungen von Paul Jostock. Freiburg i. Br. 1948. VIII, 180 p. **10b**
- de Jouvenel, Bertrand:** Du pouvoir. Histoire naturelle de sa croissance. Genève 1945. 560 p. **8**
- Jung, C. G.:** Nach der Katastrophe 1945. In: C. G. Jung, Aufsätze zur Zeitgeschichte, Zürich 1946, 73—147. (Erstmals erschienen in: SRs [Neue Folge] 13 [1945] 67—88). **9b**
- Kaibach, Rudolf:** Das Gemeinwohl und seine ethische Bedeutung. (Abhandlungen aus Ethik und Moral 7). Düsseldorf 1928. X, 227 p. **6**
- Kälin, Bernard, OSB:** Lehrbuch der Philosophie: Einführung in die Ethik. 2. Aufl. umgearb. v. Raphael Fäh OSB. Sarnen 1954. XV, 394 p. **4c₁**
- Kamps, Carl:** Kirche und Gesellschaftsordnung im Wort und im Sinn Papst Pius' XII. In: NO 3 (1949) 422—430, 530—539. **10b**
- Kärcher, F. W.:** Der Grundsatz der ergänzenden Hilfeleistung. In: MA 1 (1949) n. 3, 52. **9a**
- Karrenberg, Friedrich:** Christentum, Kapitalismus und Sozialismus. Berlin 1932. 334 p. **10c**
- Stand und Aufgaben christlicher Sozialethik. Hrsq. v. sozialetischen Ausschuß d. Evang. Kirche im Rheinland. (Kirche im Volk, Heft 4). Stuttgart 1951. 40 p. [a] **10c**
- Stand und Aufgaben der christlichen Sozialethik. In: JNS 163 (1951) 354—381. [b] **10c**

- Katholisches Männerwerk der Erzdiözese Köln:** Religiös-Soziale Schulungsblätter [verfaßt von Osw. von Nell-Breuning SJ] s. d. **4c₂**
1. Kirche und Soziale Frage
 2. Einzelmensch und Gesellschaft
 3. Sinn und Zweck der Wirtschaft
 4. Die Berufsständische Ordnung
 5. Die Arbeit
 6. Das Eigentum
 7. Sozialisierung
 8. Wirtschaftsdemokratie
- Kaufmann, Otto K.:** Das christliche Sozialprogramm heute. In: Cs 6 (1950—51) 543—550. **10b**
- Kegley, Charles W.:** The logical patterns of a philosophy of community. In: Actes du XI^e Congrès International de Philosophie, IX (Amsterdam, Louvain 1953) 29—43. **3, 4b**
- Kelsen, Hans:** Society and Nature. A Sociological Inquiry. International Library of Sociology and Social Reconstruction. Editor: Dr. Karl Mannheim. London 1946. 391 p. **2**
- Società e natura. Ricerca sociologica. Trad. di Laura Fuß (Collezione di studi religiosi, etnologici e psicologici n. 23). Torino 1953. 586 p. [Society and nature] **2**
- von Kempster, Jürgen:** Zur Logik der Ordnungsbegriffe, besonders in den Sozialwissenschaften. In: SG 5 (1952) 205—218. **3**
- Sozialphilosophie. In: HwSw VIII 527—532. [Bibliographia] [a] **4b**
- Sozialwissenschaften. In: HwSw IX, 617—626. [b] **4a**
- Kenny, J. P.:** Moral Aspects of Nürnberg. (Thomistic Studies, 2) Baltimore (Md) s. d. 168 p. **9b**
- Kerby, William Joseph:** The Social Mission of Charity. A Study of Points of View in Catholic Charities. New York 1921. XV, 196 p. **10b**
- Kerkhofs, J.:** Die religiöse Soziologie als neue kirchliche Wissenschaft. In: OZ 17 (1953). 3—5. **4d₂**
- Ketteler, Wilhelm Emanuel v.:** Schriften. Zusammengestellt u. hrsg. v. Wilhelm Mumbauer. Bd. 1—3. München, Kempten 1911 [ 1924]. Bd. 3: Soziale Schriften u. P rsonliches. **10b**
- Kilzer, Ernest:** The social thought of St. Augustine. In: ABR 3 (1952) 293—305. **1**
- Kipp, Heinrich:** Freiheit und Autorität. In: NA 3 (1948) 161—165. **8**
- Kirche — Welt [KidW]:** Die Kirche in der Welt. Wegweisung f. d. katholische Arbeit am Menschen der Gegenwart. Ein Loseblatt-Lexikon, hrsg. v. C[lemente] Echelmeyer u. J[ohann] P[eter] Steffes [u. a.] Münster 1948ff. **10b**
- Kistiakowski, Th.:** Gesellschaft und Einzelwesen. Eine methodologische Studie. Berlin 1899. 205 p. **2**

- Klein, Franz:** Christ und Kirche in der sozialen Welt. Zur Stellung der Caritas im Spannungsfeld zwischen Liebe und Recht. Freiburg i. Br. 1956. 264 p. **10b**
- Kleinhapel, J., SJ:** Der Begriff der *Justitia Socialis* und das Rundschreiben „*Quadragesimo Anno*“. In: ZKT 58 (1934) 365—390. **7a**
- Kleinsimlinghaus, Anglinus:** Kirche und Arbeiterwelt. In: SR 25 (1925) 50ff., 110 ff. **10b**
- Kleyntjens, J.:** Van De Vitoria tot aan de U.N.O. in Parijs, „Politieke justitie“ en „Gerechtigheid“. In: KA 18 (1951) 34—40. **9b**
- Kliesch, Georg:** Utopischer Sozialismus. Christlicher Realismus. In: NO 7 (1953) 71—80. **11b**
- Klüber, Franz:** Grundfragen der christlichen Soziallehre. T. II: Die Gerechtigkeit. In: CSB Beil. 1, 2 (1954) 3—36. **11b**
— Grundfragen der christlichen Soziallehre. Teil III: Die Sozialordnung. 2 Hefte, zus. 182 p. CSB 1955. **11b**
- Knight, Frank H.:** Natural Law: Last Refuge of the Bigot. In: Eth LIX (1948/49) 127—135. **3**
- Knoll, August M.:** Rerum novarum. In: Cs 6 (1950—51) 491—499. **10b**
- König, Franz:** Kollektivschuld und Erbschuld. In: ZKT 72 (1950) 40—65. **9b**
- Koenig, Johannes Karl:** Die Versöhnung des Unversöhnbaren. In: NO 3 (1949) 401—421. **11e**
- Koenig, Joseph:** Der soziale Friede. In: Der Weg aus der Not. Vortragsreihe der Katholisch-Sozialen Woche München 1947. Hrsg. v. Staatsminister Heinrich Krehle. München 1948, 91—115. **10b**
- König, R.:** Die Begriffe von Gemeinschaft und Gesellschaft bei Ferdinand Tönnies. In: KZS 7 (1955), H. 3, 12—84. **2**
- de Koninck, Charles:** De la Primauté du Bien Commun contre les Personnalistes. Le principe de l'ordre nouveau. Montréal 1943. **6**
— In Defense of Saint Thomas. A reply to Father Eschmann's attack on the primacy of the common good. In: LTP 1, II (1945) 9—109. [a] **6**
— Sciences sociales et sciences morales. In: LTP 1, II (1945) 194—198. [b] **3**
— De la primacía del bien común contra los personalistas. El principio del orden nuevo [Traducción de José Artigas] Con una nota preliminar de Leopoldo Palacios. Madrid 1952. 288 p. **6**
- van der Kooy, T. P.:** De beginselen der maatschappij. In: PRK 17 (1952) 185—195. (with a summary in English p. 196). **3**
- Kortmann, C. N. M.:** Het rechtsphilosophisch begrip van het algemeen welzijn. Nijmegen-Utrecht 1941. 95 p. **6**
- Kothen, Robert:** Problèmes sociaux actuels. (Bibliotheca Mechliniensis 8). Bruges 1946. 173 p. **10b**
— Christianisme et société. Louvain 1948. 260 p. **10b**
— L'Enseignement social de l'Eglise. Louvain 1949. XI, 519 p. **10b**

- L'enseignement social de l'Eglise, esquisse d'une bibliographie. In: Cs 6 (1950/51) 559—562. **10b**
- Kral, Josef**: Der christliche Sozialismus. Die Versöhnung von Christentum und Sozialismus. System einer Gesellschaftsreform nach Naturrecht und Sittengesetz. Dillingen a. d. Donau 1920. VIII, 184 p. **11e**
- Krüger, Gerhard**: Das Problem der Autorität. In: Offener Horizont. Festschrift f. Karl Jaspers, München 1953, 44—62. **8**
- Kruse, Louis Frederik Vinding**: The Community of the Future. Copenhagen, London 1950. 828 p. **4c₂**
- Küchenhoff, G.**: Staatsverfassung und Subsidiarität. In: Das Subsidiaritätsprinzip, hrsg. von A. F. Utz, Heidelberg 1953, 67—100. **9a**
- Kühne, Otto**: Polarität als Prinzip der Sozialwissenschaft. In: SJGVV 73 (1953) 1—26. **2**
- Über Wesen, Aufgabe und Stellung der Lebenskunstlehre als neuer sozialwissenschaftlicher Disziplin. In: Festgabe für Georg Jahn (hrsg. v. Karl Muhs), Berlin 1955, 237—285. **3**
- Küng, Emil**: Einzelinteresse und Gesamtinteresse. In: Individuum und Gemeinschaft. Festschrift zur Fünfzigjahrfeier der Handelshochschule St. Gallen. St. Gallen 1949, 279—307. **6**
- Kurz, Edelbert, OFM**: Individuum und Gemeinschaft beim hl. Thomas von Aquin. München (1932). [Reiche Bibliographie über den Personalismus] **6, 11c**
- Labbens, Jean**: Paroisses, chapelles et concentration de la pratique dominicale. In: CSF 64 (1955) 59—64. **4d₂**
- Lachance, Louis, OP**: L'Humanisme politique de Saint Thomas. Individu et Etat. 2 vols. Paris, Ottawa 1939. 394/752 p. **5, 6**
- Le Bien propre et ses relations au Bien Commun. In: Proceedings of the Tenth International Congress of Philosophy, Amsterdam (August 11—18, 1948) 578—579. Amsterdam 1949. **6**
- Le bien commun et les préceptes de la loi naturelle. In: EtR VIII (1952) 165—170. **6**
- Lachièze-Rey, Pierre**: Les idées morales, sociales et politiques de Platon. (Bibliothèque d'histoire de la philosophie). Paris ²1951. 224 p. **1**
- Lacroix, Jean**: Marxisme, existentialisme, personalisme, présence de l'éternité dans le temps. 3 éd. Paris 1955. 124 p. **11c**
- de Lagarde, Georges**: L'histoire des doctrines politiques et sociales du moyen-âge avant et après Hegel. In: AF 1954, n. 1. (Filosofia della Storia della Filosofia), 249—256. **1**
- Lahbabi, Mohamed Azir**: De l'être à la personne. Essai de personalisme réaliste. Paris 1954. XII, 364 p. **11c**
- Lamprecht, Sterling P.**: Moral and Political Philosophy of John Locke. (Archives of Philosophy II). New York 1928. XVI, 349 p. **1**
- Landmesser, Franz**: Zur Frage des christlichen Sozialismus. In: SR 21 (1921) 162ff., 193ff. **11e**

- Lange, Friedrich Albert:** Die Arbeiterfrage. Ihre Bedeutung für die Gegenwart und Zukunft. 3., umgearbeitete u. vermehrte Aufl. Winterthur 1875. V, 404 p. **10a**
- Die Arbeiterfrage. Ihre Bedeutung für Gegenwart und Zukunft. Neubearb. u. hrsg. v. Adolf Grabowsky. Leipzig 1910. 92 p. **10a**
- Lange, M. G.:** Die Hauptrichtungen der modernen deutschen Gesellschaftswissenschaft. In: Pk 1 (1946) 32—40; 2 (1947) 29—37. **3**
- Lange, Rudolf:** Franz Joseph Ritter von Buss und die soziale Frage seiner Zeit. Freiburg i. Br. 1955. 124 p. **9a, 10b**
- Lapierre, J.-W.:** Le personnalisme à l'américaine. In: Esp 20 (1952) n. 10, 535—548. **11c**
- L'homme et l'état selon Jacques Maritain. EP 8 (1953) 72—79. **6**
- Laroque, Pierre:** Réflexions sur le problème social. Paris 1953. 156 p. **10a**
- Larraz, José:** El curso del pensamiento social. In: Arbor 5 (1946) 13, 5—40. **1, 11a**
- Laski, Harold J.:** Liberty. In: EncSS IX, 442—446. **8**
- Lasswell, Harold Dwight:** Power and Personality. New York 1948. 262 p. **8**
- Laur, Heinz:** Das Subsidiaritätsprinzip im Betrieb. Düsseldorf 1955. VI, 143 p. (Mannheim, Wirtschaftswiss.) **9a**
- Lauwers, F.:** Persoon en Gemeenschap. In: KA 10 (1939) 734—737. **6**
- Inleiding tot de sociale wijsbegeerte. Antwerpen 1950. 252 p. **4c₂**
- Leacock, Stephen:** The Unsolved Riddle of Social Justice. New York 1920. 152 p. **7a**
- Lebret, L. J., OP:** Découverte du bien commun, mystique d'un monde nouveau. Ed. complète. Paris (1947). 168 p. **6**
- Lechtape, Heinrich:** Der christliche Solidarismus, nach H. Pesch dargestellt. Freiburg ²1922. VII, 51. **11d**
- Das Lebenswerk von Heinrich Pesch. In: Allgem. Rundschau (München) 21 (17. 9. 1924) 638. **11d**
- Organisation. In: StL III, 1742—1744. **2**
- Leclercq, Jacques:** Leçons de droit naturel. (Etudes Morales sociales et juridiques) **4c₁**
- I. Le fondement du droit et de la société. Louvain ³1948.
- II. L'Etat ou la Politique. Louvain ³1949.
- III. La Famille. Louvain ³1949.
- IV. Les Droits et devoirs individuels. Louvain ²1946.
- Note sur la Justice. In: RNPL 28 (1926) 269—283. **9a**
- Des responsabilités collectives. In: CdMN 2, 9 (1946) 1—13. **9b**
- Introduction à la Sociologie. Louvain 1948. 272 p. [a] **4a**
- Problemas de la sociología religiosa. In: Arbor 11 (1948) n. 35, 237 — 250. [b] **4c₂**
- Sociologie et morale. In: Proceedings of the Tenth International Congress of Philosophy (Aug. 11—18, 1948), Amsterdam 1949, 1027 — 1028. **3**

- La liberté en tant que valeur morale et sociale. In: Liberté et vérité (Contrib. de professeurs de l'Univ. cath. de Louvain à l'étude du thème proposé à l'occasion du Bicentenaire de Columbia University, Louvain 1954), 72—97. [a] 6
- Freedom as a moral and social value. In: Truth and Freedom (by Louis Raeymaeker and other Professors of the University of Louvain. Dedicated to Columbia University on the occasion of its bicentennial celebration. [Original French Edition: Liberté et Vérité, Duquesnes Studies, Philosophical Series, 5] Pittsburgh, Louvain 1954. VIII, 133 p.), 49—66. [b] 6
- La philosophie morale de saint Thomas devant la pensée contemporaine. (Bibliothèque philosophique de Louvain 15) Publ. Univ. de Louvain. Louvain, Paris 1955. 470 p. 6
- Ledden, J. E.:** Appraisal of Cultural Norms. In: Eth LIX (1948/49) 143 — 145. 3
- Lee McClung, Alfred:** Richtmaße und ethische Grundsätze in der soziologischen Forschung. In: KZS 5 (1952/53) 401—412. 3
- Leemans, Victor:** Staat en maatschappij bij de Romantiek. In: TP 11 (1949) 417—446. 1
- van Leeuwen, A., SJ:** Justice sociale. In: Actes du XIème Congrès International de Philosophie, IX (Amsterdam, Louvain 1953) 61—66. [a] 9a
- Persoon — Gemeenschap. In: BPTJ 14 (1953) 29—53. [b] 6
- Lefèvre, Luc:** La poursuite du bien commun. In: Congreso Internacional de Filosofía, Barcelona, 4—10 Octubre 1948, Actas III, 223—239. Madrid 1949. 6
- Metaphysique et morale sociale. In: PC (1951) n. 18, 3—19. 3
- Lehmkuhl, August, SJ:** Die sociale Noth und der kirchliche Einfluß. (Die sociale Frage, beleuchtet durch die Stimmen aus Maria Laach, Heft 4). 3., verm. u. verb. Aufl. Freiburg i. Br. 1896. 88 p. [a] 10b
- Die sociale Frage und die staatliche Gewalt. (Die sociale Frage, beleuchtet durch die Stimmen aus Maria Laach, H. 6). 3., verm. u. verb. Aufl., Freiburg i. Br. 1896. 80 p [b] 10a
- Internationale Regelung der socialen Frage. (Die sociale Frage, beleuchtet durch die ‚Stimmen aus Maria Laach‘, H. 7). 3. Aufl. Freiburg i. Br. 1896. 34 p. [c] 10a
- Lehner, Francis C.:** Individual Rights as a Limitation of the Common Good. In: Philosophy and Unity. Proceedings of the American Catholic Philosophical Association. Volume XXVII. Twenty-seventh annual meeting april 7 and 8, 1953. Edited by Charles A. Hart. Washington, The Catholic University of America, 1953, 127—138. 6
- Leipoldt, Johannes:** Der soziale Gedanke in der alt-christlichen Kirche. Leipzig 1952. 259 p. 1
- Lemmonyer, A. — Tonneau, I. — Troude, R.:** Précis de sociologie. Marseille 1934. 4c₂

- Lenz, Joseph:** Die Personwürde des Menschen bei Thomas von Aquin. In: PJ 49 (1936) 138—166. **11c**
- Leoni, Aldo:** Sociologia e Geografia Religiosa di una Diocesi. Saggio sulla pratica religiosa nella Diocesi di Mantova. Studia Socialia, edita ab Instituto Scientiarum Socialium Pontificiae Universitatis Gregorianae, 1. Romae 1952. XIV, 224 p. **4d₂**
- Leontowitsch, Viktor:** Die Ethik von Leopold von Wiese. In: ARSP 38 (1949/50) 577—588. **3**
- Leplae, Claire:** Pratique religieuse et milieux sociaux. Préf. de Jacques Leclercq. (Louvain, Inst. de recherches écon. et sociales). Louvain 1949. 111 p. **4d₂**
- Lerch, Eugen:** „Gesellschaft“ und „Gemeinschaft“. In: Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte (Halle) 22 (1944) 107—120. **2**
- Leroy, Maxime:** Histoire des Idées Sociales en France. Vol. 1—3. Paris 1946—54. I. De Montesquieu à Robespierre. II. De Babeuf à Tocqueville. III. D'Auguste Comte à J. P. Proudhon. **1**
- Leroy-Beaulieu, Anatole:** La papauté, le socialisme et la démocratie. (Ouvrage suivi de l'encyclique pontificale sur la condition des ouvriers. Paris 1892. IX, 379 p. **10b**
- Levinas, Emmanuel:** Liberté et commandement. In: RMM 58 (1953) 3, 264—272. **8**
- Lewin, Kurt:** Die Lösung sozialer Konflikte. (Ausgewählte Abhandlungen über Gruppendynamik) v. Engl. übers. von Dr. Henzel. Bad Nauheim 1953. 304 p. [Titel der Originalausgabe: „Resolving Social Conflicts“, New York 1948] **4a**
- Lewis, Evan Llewelyn:** The Individual and Society. New York 1949. 111 p. **6**
- Lewis, Ewart:** Medieval Political Ideas. 2 vols. London 1954. XII, 661 p. **6, 8**
- Liefmann-Keil, Elisabeth:** Die Wandlung der sozialwissenschaftlichen Aufgaben. In: ZSW 105 (1949) 475—497. **4a**
- Ligier, Simon:** L'adulte des milieux ouvriers. Tome I: Essai de psychologie sociale. Tome II: Essai de psychologie pastorale. Paris 1951. 402 p. [Bibliographia] **4d₂**
- von Lilienfeld, P[aul]:** Gedanken über die Sozialwissenschaft der Zukunft. 5 Bde., Mitau 1873 ff. I.: Die menschliche Gesellschaft als realer Organismus. 339 p. II.: Die sozialen Gesetze. 446 p. III.: Die soziale Psychophysik. 489 p. IV.: Die soziale Physiologie. 496 p. V.: Die Religion, betrachtet vom Standpunkt der realgenetischen Sozialwissenschaft oder Versuch einer natürlichen Theologie. 592 p. **2, 4b**
- Lindberg, John:** Foundations of Social Survival. New York 1953. XIII, 260 p. **4c₂**
- Lindeman, Eduard C.:** Community. In: EncSS IV, 102—105. **2**
- Lindsay, A. D.:** Zweierlei Ethik. Unsere Pflicht gegenüber Gott und der Gesellschaft. Mit einer Einführung von William Ebor, Erzbischof von York. Berlin 1947. 78 p. **4c₂**

- Linhardt, Robert:** Die Sozialprinzipien des hl. Thomas v. Aquin. Versuch einer Darlegung der speziellen Soziallehren des Aquinaten. Freiburg i. Br. 1932. 240 p. **3, 4c₂, 5, 6, 8**
- Link, Ewald:** Das Subsidiaritätsprinzip. Sein Wesen und seine Bedeutung für die Sozialethik. (theol. Diss. Mainz). Freiburg i. Br. 1955. VIII, 121 p. **9a**
- Lion, Aline:** Notes sur le principe social. In: RPFE 76 (1951) 397—414. **6**
- Lippmann, Walter:** The Good Society. London 1944. **4c₂**
- Die Gesellschaft freier Menschen. (The good society). Aus dem Englischen übersetzt von Dr. Ernst Schneider. Einleitung von Prof. Dr. Wilhelm Röpke. (Mensch und Gesellschaft, 6). Bern 1945. 510 p. **4c₂**
- Essays in the Public Philosophy. Boston, Toronto 1955. XIII, 189 p. **4c₂**
- Lissarague, Salvador:** El acto social. In: RevEP 11, Vol. 36 (1951) 27—42. **2**
- Litt, Theodor:** Individuum und Gemeinschaft. Grundlegung der Kulturphilosophie. Leipzig, Berlin 1924. 266 p. **2, 4b**
- Llovera, José M.:** Tratado de sociología cristiana. Octava edición, ampliada y puesta al día por Emilio M. Boix Selva, Proemio de Luis Carreras. Barcelona 1953. XIV, 552 p. **4c₁**
- Loew, M. R., OP:** En mission prolétarienne. Vol. 1. Etapes sur un apostolat intégral. Paris 1946. 186 p. **10b**
- Lohmiller, Leo:** Proletarisierung als geistige Erscheinung. In: NO 8 (1954) 72—79. **10a**
- Löwenstein, Felix zu:** Was ist eigentlich die soziale Frage? In: SZ 143 (1948) 14—25. **10a**
- Loyez, L.:** Personne et prospérité commune, au delà du totalitarisme et du prolétariat. Essai thomiste. Paris 1954. 180 p. **11c**
- Luccioni, Jean:** Les idées politiques et sociales de Xénophon. Ophrys 1948. 312 p. **1**
- Lustosa, Eduardo M.:** Justitia socialis. Problemas terminológicos alrededor de un concepto nuevo. In: Est 55 (1936) 124—138. **7a**
- Lysen, A.:** Individu en gemeenschap. Den Haag 1946. 103 p. **6**
- MacDougall, William:** The Group Mind. Cambridge 1920. 320 p. **4a**
- MacIver, R. M. — Page, Charles H.:** Society. An Introductory Analysis. London 1955. XVII, 697 p. **4a**
- Mackenroth, Gerhard:** Sinn und Ausdruck in der sozialen Formenwelt. Meisenheim/Glan 1952, 216 p. **4b.**
- Magnino, Bianca:** Sociologia. (Coll. Guide di Cultura). Brescia 1953. 363 p. **4a**
- de Mahieu, Jaime Maria:** El hombre social. In: Ph 9 (1952) 45—68. **5**
- Malgaud, W.:** Le problème logique de la société. (Bibliothèque de philosophie contemporaine). Paris 1922. 272 p. **2**
- Das soziale Handeln. In: JS 2 (1926) 150—168. **2**

- Mandonnet, P.:** Saint Thomas d'Aquin et les Sciences sociales. In: RT 20 (1912) 654—665. [Bibliographia] **3, 11b**
- Manser, Gallus M.:** Die Individualnatur des Menschen und ihre Sozialanlage. In: DTF 18 (1940) 130—140. **5**
- Marc, André:** Personne, société, communauté. In: RPL 52 (1954) 447 — 461. **6, 11c**
- De Marco, A., SJ:** La responsabilità della società nello sviluppo della persona umana. In: CC 100 (1949) 4, 113—127. **11c**
- Marcotte, Q.:** Le Problème social et la Métaphysique. In: RC 31 (1945) 243—251. **10a**
- Mariani, Bernardus M., Ord.Serv.BMV.:** Philosophiae Christianae Institutiones in usum adolescentium. Volumen III: Ethica generalis et specialis. Historia philosophiae et indices. Taurini, Romae 1936. XXXI, 710 p. **4c₁**
- Marías, Julián:** Sobre la „Política“ de Aristóteles. In: RevEP 35 (1951) 63—78. **1**
- Marietti, Angele:** Le fondement de l'autorité. In: Actes du XIème Congrès International de Philosophie, IX (Amsterdam, Louvain 1953) 159 — 163. **8**
- Maritain, Jacques:** Humanisme intégral. (Problèmes temporels et spirituels d'une nouvelle chrétienté). Paris 1936. 335 p. [a] **11a**
- Gesellschaftsordnung und Freiheit. [Du régime temporel et de la liberté]. Deutsch v. O. u. Th. Happak. Luzern 1936. 153 p. [b] **4c₂, 6**
- Scholasticism and Politics. New York 1941. VIII, 248 p. **6**
- Principes d'une politique humaniste. New York 1944. 232 p. **6, 11c**
- Personne et individu. In: Acta Pontificiae Academiae Romanae S. Thomae Aq. XII (Nova Series), Taurini, Romae 1946, 3—33. **6, 11c**
- La persona e il bene comune. In: HT 2 (1947) 732—748. [a] **6, 11c**
- La personne et le bien commun. (Coll.: Questions disputées). Paris, Bruges 1947. 93 p. [b] **6, 11c**
- The Person and the Common Good. Translated by John J. Fitzgerald. London 1948. 73 p. [a] **6, 11c**
- La persona e il bene comune. Traduzione di Matilde Mazzolani. Quaderni di „Humanitas“. Brescia 1948. 45 p. [b] **6, 11c**
- La persona y el bien común. Buenos Aires 1948. 111 p. [c] **6, 11c**
- Christlicher Humanismus. Politische und geistige Fragen einer neuen Christenheit. Heidelberg 1950. XV, 274 p. **10a**
- Marmy, Emile, Hrsg.:** Mensch und Gemeinschaft in christlicher Schau. Dokumente. Hrsg. v. Emil Marmy, unter Mitarb. v. Josef Schafer u. Anton Rohrbasser. Freiburg/Schweiz 1945. 995 p. **10b**
- *Ed.:* La communauté humaine selon l'esprit chrétien. Documents. Fribourg, Paris 1949. XX, 911 p. **10b**
- Les encycliques sociales ont-elles une utilité „pratique“? In: Cs 6 (1950—51) 475—490. **10b**

- Márquez, Gabiáno, SJ:** *Filosofía Moral*. 2 vol. Quinta edición notablemente corregida y aumentada. Madrid 1942. 463/540 p. **4c₁**
- von Martin, Alfred:** *Zur Soziologie der Moral*. In: SG 9 (1956) 201—208. [a] **3**
- *Ordnung und Freiheit. Materialien und Reflexionen zu Grundfragen des Soziallebens*. Frankfurt a. M. 1956. 345 p. [b] **4c₂**
- Mathis, Burkhard:** *Um die soziale Gerechtigkeit*. In: TpQ 89 (1936) 298—309. **7a**
- Mattai, Giuseppe:** *Riflessioni critiche relative ai concetti tradizionali di società necessaria e società perfetta*. In: *Persona e società* (Atti del VI convegno di studi filosofici cristiani tra Professori universitari. Gallarate, 6.—8. IX. 1950. Padova 1951) 335—342. **12**
- Maunier, René:** *L'économie politique et la sociologie*. (Bibl. sociologique internationale, publiée sous la direction de M. René Worms). Paris 1910. 177 p. **2**
- Mauris, Edouard:** *Implications sociales du message néotestamentaire*. In: RTP (N.S.) 38 (1950) 128—137. **11b**
- Mausbach, Josef:** *Katholische Moraltheologie*. 3 Bde. 8.—10., neu bearbeitete Auflage von G. Ermecke. Münster 1953—54. Band III: *Spezielle Moral, II: Der irdische Pflichtenkreis*. 316 p. **4c₁**
- Mauss, Marcel:** *Sociologie et anthropologie*. Précédé d'une introd. à l'oeuvre de Marcel Mauss par Claude Lévi-Strauss. Paris 1950. LII, 389 p. (Bibliothèque de sociologie contemporaine. Collection dirigée par Georges Gurvitch) **4a, 4b**.
- Mayer, Charles:** *La morale de l'avenir*. Préface de Jean Rostand. (Etudes sur le devenir social). Paris 1953. 460 p. **3**
- *Eine Moral für die Zukunft*. Übers. v. Hans Heinz Holz. Frankfurt a. M. 1954. 247 p. [a] **3**
- *In Quest of a New Ethics*. Translated and with a Preface by Harold A. Larrabee. Boston 1954. XIII, 321 p. [b] **3**
- Mayer, Josef:** *Gemeinnutz vor Eigennutz im Lichte des Kardinals Cajetan*. In: JC (1935) 185—197. **6**
- Mayer-Noreau, Karl:** *Hegels Socialphilosophie. Die Lehre vom objektiven Geist*. Heidelberg 1907. 41 p. **1**
- Mazzantini, Carlo:** *La società come mezzo e come fine nell'esistenza della persona umana*. In: *Persona e società* (Atti del VI convegno di studi filosofici cristiani tra Professori universitari. Gallarate, 6.—8. IX. 1950. Padova 1951) 116—125. **6**
- McGill, V. J.:** *The main Trend of social Philosophy in America*. In: *Philosophic Thought in France and the United States* (Essays representing major trends in contemporary French and American Philosophy. Edited by Martin Farber. Buffalo (N.Y.) 1950. 770 p.), 679—704. **4b**
- McKeon, Richard:** *Philosophy and Freedom in the City of Man*. In: Eth LIX (1948/49) 155—161. **8**

- Mead, George Herbert:** *Mind, Self, and Society*. From the standpoint of a social behaviorist. Edited with an introduction by Charles W. Morris. Chicago 1934. XXXVIII, 401 p. **3**
- „Mecheln,“:** Internationale Soziale Studien-Vereinigung gegr. zu Mecheln i. J. 1920, unter d. Vorsitz v. Card. Mercier: Sozialer Katechismus. Aufriß einer katholischen Gesellschaftslehre. Mit einem Geleitwort von Bischof Alois J. Muench. Nach der dritten, stark erweiterten Bearbeitung von 1948 übersetzt und mit einer Einführung versehen von Oswald von Nell-Breuning, SJ. Hrsg. v. der Arbeitsstelle für katholisches Laienwerk Frankfurt a. M., Friedrich-Ebert-Straße 61/III i. Verb. mit der Hauptarbeitsstelle für Männerseelsorge. Fulda 1949. 112 p. **4c₁**
- Mecklin, John M.:** *An Introduction to Social Ethics. The Social Conscience in a Democracy*. London 1920. IX, 446 p. **4c₂**
- Meimberg, Rudolf:** *Probleme des Richtigen im Leben der Gesellschaft*. Berlin 1952. 108 p. **3**
- Dogmatismus in der Sozialwissenschaft. In: Festgabe für Georg Jahn, hrsg. v. Karl Muhs. Berlin 1955, 405—412. **3**
- Meinvielle, Julio:** El problema de la persona y la ciudad. In: Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía, Mendoza, Argentina, Marzo 30 — Abril 9, 1949. Tomo III, 1898—1907. Universidad Nacional de Cuyo 1950. **6**
- Melin, Gabriel:** *L'Organisation de la vie privée*. (Orientation particulariste). (Etudes de morale et de sociologie). Paris 1910. VII, 158 p. **3**
- Menéndez-Reigada, Albino, OP:** *Directrices cristianas de orientación social*. „Cuadernos de monografías“. Madrid 1949. **10b**
- Menger, Carl:** *Untersuchungen über die Methode der Sozialwissenschaften und der politischen Ökonomie insbesondere*. Leipzig 1883. 291 p. **2**
- Mensching, Gustav:** *Wesen und Aufgabe der Religionssoziologie*. In: ZRGG 3 (1951) 76—78. **4d₁**
- Merk, Walther:** *Der Gedanke des gemeinen Besten in der deutschen Staats- und Rechtsentwicklung*. Aus: Festschrift für Geheimrat Dr. Alfred Schultze, Leipzig, zum 70. Geburtstage. Weimar 1934. 72 p. **6**
- Messineo, A., SI:** *Monismo sociale e persona umana*. Questioni di Attualità V. Roma 1945. 278 p. [a] **11a, 11b**
- *Autorità e libertà*. In: CC 96 (1945) I—II, 145—153. [b] **8**
- Messner, Johannes:** *Soziale Frage*. In: StL IV, 1660—1664. [a] **10a**
- *Soziale Gerechtigkeit*. In: StL IV, 1664—1669. [b] **7a**
- *Sozialkritik*. In: StL IV, 1696—1699. [c] **10a**
- *Sozialpolitik*. In: StL IV, 1707—1712. [d] **10a**
- *Sozialreform*. In: StL IV, 1727—1735. [e] **10a**
- *Der Begriff der sozialen Gerechtigkeit*. In: *Die soziale Frage und der Katholizismus*. Paderborn 1931, 416—436. **7a**
- *Soziale Gerechtigkeit und soziale Liebe*. In: *Caritas* 50 (1949) 159—163. **7a, 7b**

- Das Naturrecht. Handbuch der Gesellschaftsethik, Staatsethik und Wirtschaftsethik. Innsbruck, Wien 1950. 951 p. **4c₁** [Sämtliche Probleme der Sozialethik]
- Freedom as a Principle of Social Order. An Essay in the Substance of Subsidiarity Function. In: MS XXVIII (1951) 97—110. **9a**
- Social Ethics. Natural Law in the Modern World. Translated from the German Manuscript by J. J. Doherty. St. Louis 1952. XIII, 1018 p. **4c₁** [All problems of Social Ethics]
- Kulturethik mit Grundlegung durch Prinzipienethik und Persönlichkeitsethik. Innsbruck, Wien, München 1954. 681 p. **4c₂, 9b**
- Ethik. Kompendium d. Gesamthethik. Innsbruck, Wien, München 1955. XV, 531 p. **4c₁**
- Die soziale Frage. Im Blickfeld der Irrwege von gestern, der Sozialkämpfe von heute, der Weltentscheidungen von morgen. 6., neubearb. Aufl. Innsbruck 1956. 742 p. **9a, 10a, 11d**
- Metzger, Wilhelm:** Gesellschaft, Recht und Staat in der Ethik des deutschen Idealismus. Heidelberg 1917. VI, 345 p. **1**
- Meyer, Theodor, SJ:** Institutiones iuris naturalis seu philosophiae moralis universae secundum principia s. Thomae Aquinatis. Ad usum scholarum adornavit Th. M., SJ. Philosophiae Lacensis, vol. 1. Friburgi Brisg., 1885—1900. I: Ius naturae generale. Continens ethicam generalem et ius sociale in genere. 1885, ²1906. XLVII, 502 p. II: Ius naturae speciale. 1900. XXVI, 852 p. **4c₁**
- Die Arbeiterfrage und die christlich-ethischen Socialprinzipien. Die sociale Frage beleuchtet durch die Stimmen aus Maria Laach, Heft 1. Freiburg i. Br. ³1895. 136 p. ⁴1904. 142 p. **10b**
- Michel, Albert:** Questions théologiques du temps présent: La question sociale et les principes théologiques, justice légale et charité. Paris 1921. 292 p. **7a, 7b, 10b**
- Michel, Suzanne:** La notion thomiste du bien commun. Quelques-unes de ses applications juridiques. Préface de M. G. Renard. Paris 1932. 241 p. **6**
- Michels, Robert:** Probleme der Sozialphilosophie. (Wissenschaft und Hypothese XVIII). Leipzig 1941. VI, 208 p. **4b**
- Michl, Johann:** Der Tod Jesu. Ein Beitrag zur Frage nach Schuld und Verantwortung eines Volkes. In: MTZ 1 (1950) II, 5—15. **9b**
- Mielants, Flor.:** Mens en Maatschappij. Een poging tot opbouw. Brussel 1946. 239 p. **10a**
- Miguens, José C.:** El conocimiento de lo social. In: CF 4 (1948) n. 15, 43—66. **2**
- Miller, Raymond J., CSSR:** Forty Years after: Pius XI and the Social Order. A commentary. With the text of the Encyclical in English translation. St. Paul/Minn. (1947). VII, 332 p. [Bibliographia] **10b**
- Miltner, Ch. C.:** Social unity and the individual. In: Thom I (1939) 31—44. **6**
- Mitscherlich, Waldemar:** Wege zur Erkenntnis der Gemeinschaft. In: JNS 163 (1951) 169—188. **2**

- Vom Wesen und Bau der Gemeinschaft. In: ZSW 108 (1952) 59—79. [a] **2**
- Über die Idee als gestaltende Kraft des Gemeinschaftslebens. In: SJGVV 72 (1952) 25—35. [b] **2**
- Mochi, Alberto**: Science et morale dans les problèmes sociaux. (Bibl. de philos. contemp.) Paris 1931. 582 p. **3**
- Modde, André**: Le Bien Commun dans la philosophie de Saint Thomas. In: RPL XLVII (1949) 221—247. **6**
- Molitor, Bruno**: Warum soziale Gerechtigkeit? Schriftenreihe der Arbeitsgemeinschaft katholisch-sozialer Bildungswerke in der Bundesrepublik Deutschland 14, H. 2. Paderborn (1954). 32 p. **7a, 10a**
- Montagu, M. F. Ashley**: The Origin and Nature of Social Life and the Biological Basis of Cooperation. In: JSP 29 (1949) 267—283. **5**
- Montcheuil, Yve de**: L'Eglise et le Monde actuel. Paris 1945. 192 p. **10b**
- Monzel, Nikolaus**: Struktursoziologie und Kirchenbegriff. Grenzfragen zwischen Theologie und Philosophie, hrsg. v. A. Rademacher und G. Söhngen, Heft X, Bonn 1939. **2**
- Christliche Motive der Entproletarisierung. In: NO 3 (1949) 193—204. **10b**
- Was ist christliche Gesellschaftslehre? Münchener Universitätsreden. Neue Folge, H. 14. München s. d. (1956). 22 p. **11b**
- Moreau, L. J.**: Caridad y justicia según Santo Tomás. In: Mj 2 (1953) 63—68. **7a, 7b**
- Morgenthau, Hans J.**: The Twilight of International Morality. In: Eth LVIII (1947/48) 79—99. **4c₂**
- Moscato, Alfonso**: Persona e società. In: Ed 3 (1952) 106—111, 170—175. **6**
- Mounier, Emmanuel**: Manifeste au service du personalisme. Lille-Paris 1936. **11c**
- Das personalistische Manifest. (= Manifeste au service du personalisme). Zürich 1937. 298 p. **11c**
- Situation du personalisme. In: Esp 14 (1945) n. 118, 4—25; n. 120, 432—457. **11c**
- Liberté sous conditions. (Coll. Esprit). Paris 1946. 277 p. **11c**
- Qu'est-ce que le personalisme? (Collection Esprit. La Condition humaine.) Paris 1947. 109 p. **11c**
- Il personalismo. Traduzione dal francese di Aldo Cardin. („Saper Tutto“ 30). Milano 1952. 131 p. **11c**
- Le Personalisme (Collection: Que sais-je? 395). Paris 1955. 136 p. **11c**
- Mueller, Franz**: Um den Solidarismus Heinrich Pesch's. In: SR 27 (1927) 385—396. **11d**
- The Principle of Subsidiarity in Christian Tradition. In: ACSR 4 (1943) 144—157. **9a**
- Müller, Karl Valentin**: Konfessionelle Unterschiede gesellschaftlicher Haltung. In: Bamberger Abhandlungen und Forschungen, III. Bd.: Monumentum Bambergense, Festgabe für Benedikt Kraft, hrsg. von Hermann Nottarp. München 1955, 263—283. **4d₂**

- Müller-Armack, Alfred:** Über die Macht des Glaubens in der Geschichte. Stufen religionssoziologischer Forschung. In: Glaube und Forschung. Vorträge und Abhandlungen der evang. Akademie Christophorus-Stift. Folge 1. Gütersloh 1949. 111—149. **4d₁, 4d₂, 10c**
- Muench, Aloysius:** Die soziale Liebe. In: NO 7 (1953) 11—17, 81—89, 142—150. **7b**
- Muenster, Clemens:** Mengen, Massen, Kollektive. München 1952. 211 p. **2**
- de Mun, Albert:** Ma vocation sociale. Souvenirs de la fondation de l'oeuvre des cercles catholiques d'ouvriers 1871—75. Paris 1903. 324 p. **10b**
- Mundt, Theodor:** Die Geschichte der Gesellschaft in ihren neueren Entwicklungen und Problemen. Berlin 1844. 435 p. ²1856. **1**
- Murdock, George Peter:** Social Structure. New York 1949. XIX, 387 p. **4a**
- Murray, Robert H.:** Studies in the English Social and Political Thinkers of the Nineteenth Century. 2 vols. Cambridge 1929. VI, 474/452 p. **1**
- Naftalin, Arthur [ed.]:** An introduction to social science. Personality, work, community. 3 vols. Selected, written and edited by Arthur Naftalin, Benjamin N. Nelson, Mulford Q. Sibley, Donald C. Calhoun. With the assistance of Andreas G. Papandreou. Chicago 1953. XVIII, 394/363/372 p. **4a**
- Nava, Nino:** Personalismo giuridico. Modena 1951. 60 p. **2**
- von Nell-Breuning, Oswald, SJ:** Iustitia socialis. In: SchöZ 2 (1926/27) 777 f., 798 f. **7a**
- Moral and Soziologie. In: NR 11, 1 (1928/29) 159f. [a] **3**
 - Vom Gemeinwohl. In: NR 11,1 (1928/29) 484f. [b] **6**
 - Reorganization of Social Economy. The social encyclical developed and explained (Die soziale Encyklika. Erläuterungen zum Weltrundschreiben Papst Pius' XI. Köln 1932). Translated and edited by Bernhard W. Dempsey, SJ. Milwaukee 1937. **10b**
 - Ein Programm zur Neuordnung des gesellschaftlichen Lebens. In: SZ 140 (1947) 384—388. [a] **10a**
 - Gesellschaftsordnung. Wesensbild und Ordnungsbild der menschlichen Gesellschaft. Nürnberg 1947. 48 p. [b] **2**
 - Christliche Gesellschaftsordnung. In: Der Weg aus der Not. Vortragsreihe der Katholisch-Sozialen Woche in München 1947. Hrsg. v. Staatsminister Heinrich Krehle. München 1948. 13—24. [a] **11b**
 - Der Begriff der Proletarität. Zum Hauptanliegen der Enzyklika „Quadragesimo anno“. In: WoW 3 (1948) 257—264. [b] **10b**
 - Einzelmensch und Gemeinschaft. Heidelberg 1950. 83 p. **6**
 - Die soziale Enzyklika. Erläuterungen zum Weltrundschreiben Papst Pius' XI. Über die gesellschaftliche Ordnung. 3., unver. Aufl. Köln 1950. 264 p. [a] **10b**
 - Recht und Liebe im öffentlichen Leben. Leitsätze, vorgetragen in der 2. Arbeitsgemeinschaft des Vertretertages beim Nürnberger Katholiken-

- tag am 27. 8. 1931. In: O. v. Nell-Breuning, Die Soziale Enzyklika 1950, 254—256. [b] **7a, 7b**
- Sozialethik. In: Brugger, Philosophisches Wörterbuch, Freiburg i. Br. 41951. 325—326. **3**
- Das Subsidiaritätsprinzip als wirtschaftliches Ordnungsprinzip. In: Lagler-Messner, Wirtschaftliche Entwicklung und soziale Ordnung. Ferdinand Degenfeld-Schonburg zum 70. Geb. gewidmet. Wien 1952. 81—92. **9a**
- Zur Sozialreform. Erwägungen zum Subsidiaritätsprinzip. In: SZ 157, 81 (1955/56) 1—11. **9a**
- *vide*: Wörterbuch der Politik.
- Newman, Jeremiah**: Foundations of Justice. A Historico-Critical Study in Thomism. Preface by Jacques Leclercq. Cork 1954. XVIII, 130 p. **7a**
- Nicolini, Ugo**: La solidarietà umana come precetto morale e come norma giuridica. In: HT 3 (1948) 270—278. **11d**
- Niekel, J.**: De thomistische leer van de gemeenschap. In: Gemeenschap en Individu, Nijmegen 1936, 20—39. **2**
- Niemeyer, Sister Mary Fredericus, OP**: The one and the many in the social order according to Saint Thomas Aquinas (Catholic University of America, Philosophical Studies, 130). Diss. Washington 1951. IX, 120 p. [Bibliographia] **4b**
- van Nispen tot Sevenaer, C. M. O.**: Individu en gemeenschap. In: ANTWP 39 (1946/47) 13—17. **6**
- Le Bien Commun principe de légitimation du pouvoir usurpé? In: Proceedings of the Tenth International Congress of Philosophy, Amsterdam (August 11—18, 1948) 597—600. Amsterdam 1949. **8**
- Fondement et limites de l'autorité, spécialement de l'autorité internationale. In: Actes du XIème Congrès International de Philosophie IX, 150—156. Amsterdam, Louvain 1953. **8**
- Nitti, F.**: Le socialisme catholique. (Collection d'Auteurs étrangers contemporains, 9). Paris 1894. X, 410 p. **11e**
- Nivard, Marcellus, SJ**: Ethica. Parisiis 1928. **4c₁**
- Noguer, Narciso**: Qué significa Justicia social. In: RyF 99 (1932). **7a**
- Noppel, Constantin, SJ**: Überwindung des Proletariats. In: SZ 112 (1926) 42—53. **10a**
- Neue Ordnung. In: SZ 115 (1928) 401—413. **10a**
- Rerum novarum und Quadragésimo anno. In: SZ 122 (1931/32) 159—169. **10b**
- Neue Ordnung. In: SZ 123 (1932/33) 145—152. **9a, 10a**
- Northrop, F. S. C.**: The Importance of Deductively Formulated Theory in Ethics and Social and Legal Science. In: Structure, Method, and Meaning. (Essays in Honor of Henry M. Sheffer. Edited by Paul Henle, Horace M. Kallen, Susanne K. Langer, New York 1951. XII, 306 p.) 99—114. **3**

- Nuesse, Celestine Joseph — Thomas J. Harte** [Editors]: The sociology of the parish. An introductory symposium, ed. by C. J. Nuesse and Th. J. Harte. Milwaukee 1951. XII, 354 p. **4d₂**
- Oddone, Andrea, SJ**: Principi cristiani per lo studio della sociologia. (Orientamenti e contributi, vol. IX). Roma 1945. 344 p. **4c₂**
- Oekumenische Studien**: Die Kirche und die Auflösung der gesellschaftlichen Ordnung. Oekumenische Studien, durchgeführt unter den Auspizien des Oekumenischen Rates der Kirchen u. hrsg. v. der Studienkommission des Oekumenischen Rates in Genf. Stuttgart, Tübingen 1948. 240 p. (Die Unordnung der Welt u. Gottes Heilsplan, Bd. 3). **10c**
- Ogburn, William Fiedling**: Thoughts on Freedom and Organization. In: Eth LVIII (1947/48) 256—261. **8**
- Ogburn, W. F. — Nimkoff, M. F.**: A Handbook of Sociology. International Library of Sociology and Social Reconstruction. Edited by Dr. Karl Mannheim. London 1947. XII, 644 p. **4a**
- Oggioni, Emilio**: Sociologia positivistica, storiografia, metafisica. In: Actes du XIème Congrès International de Philosophie IX (Amsterdam, Louvain 1953) 22—28. **3**
- Oldendorff, A.**: Over het uitgangspunt in de sociologische beschouwingen. In: MM 21 (1946) 23—36. **3**
- De psychologie van het sociale leven. Bespiegelingen over de problematiek der sociale werkelijkheid. Utrecht 1953. 188 p. **4b**
- Oltheten, G. J.**: De liefde als grondslag van de gemeenschap. In: De Structuur van Staat en Gemeenschap (Utrecht, Antwerpen 1954) 39—55. **7b**
- Oppenheimer, Franz**: System der Soziologie. 4 vol. Jena 1923—1933. **4a**
- Orton, William Aylott**: The Liberal Tradition. A Study of the Social and Spiritual Conditions of Freedom. New Haven, London, Oxford 1945. XIV, 317 p. **4b**
- Ossowska, Marie**: La notion d'égoïsme dans ses rapports avec les divers types de relations sociales. In: RPF 75 (1950) 267—279. **6**
- Otaka, Tomao**: Grundlegung der Lehre vom sozialen Verband. Wien 1932. XI, 279 p. **2**
- Palacios, Leopoldo Eulogio**: La prudencia política. (Instituto de estudios políticos) 2a ed. rev. Madrid 1946. 212 p. **4c₂**
- La primacía absoluta del bien común. In: Arbor XVI (1950) n. 55—56, 345—375. **6**
- Paracelsus, Theophrastus**: Sozialethische und sozialpolitische Schriften. Aus dem theologisch-religionsphilosophischen Werk ausgewählt, eingeleitet und mit erklärenden Anmerkungen herausgegeben von Kurt Goldammer. (Civitas Gentium) Tübingen 1952. XVI, 331 p. **1**
- Parsons, Talcott**: The Social System. London 1952. 575 p. **4a**

- de Pascal, Georges:** L'Eglise et la question sociale. Etude sur l'encyclique 'De la condition des ouvriers' (de S. S. Léon XIII). Ouvrage suivi de la traduction officielle sur l'encyclique. Bruxelles 1891. 128 p. **4 b**
- Pasquier, Albert:** Les doctrines sociales en France. Vingt ans d'évolution 1930—1950 (Coll. d'Etudes économiques XXXIV). Paris 1950. 527 p. **1**
- du Pasquier, Claude:** La notion de justice sociale et son influence sur le droit suisse. In: ZsR N. F. 71 (1952) 69—97. **7 a**
- Paulsen, Friedrich:** System der Ethik mit einem Umriß der Staats- und Gesellschaftslehre. 2 Bde. 6., verb. Aufl. Stuttgart, Berlin 1903. 465/653 p. **4 c₂**
- Paulsen, Ingwer — Bearb.:** Christlicher Sozialismus und staatliche Sozialpolitik in Deutschland (Quellen und Arbeitshefte f. d. Geschichtsunterricht). Stuttgart 1955. 48 p. **11 e**
- Pavàn, Pietro:** La sussidiarietà come principio della struttura sociale. In: Pol II (1950) 95—105. **9 a**
- La società al servizio dell'uomo. Roma 1951. 274 p. **4 c₂**
- Peláez, P. G.:** La paz social según santo Tomás. In: CT 31 (1925) 189—210; 32 (1925) 72—90. **4 c₂**
- Pellizzi, C.:** Le scienze nuove dell'uomo e della società. In: RISS 1950 (22) 53—60. **3**
- Penty, Arthur:** Auf dem Weg zu einer christlichen Soziologie. Tübingen 1924. VII, 212 p. **11 b**
- Pereña, Luciano:** Hacia una Sociología del Bien Común. El Bien Común en los juristas clásicos españoles. (Colección Bien Común 1) Madrid, s. d. 129 p. **6**
- Perenna, Roberto:** Innovazioni o rinnovamento della Parrocchia? Ragioni di allarme. Motivi di speranza. Impegni di responsabilità. Col contributo di studio del Gruppo Laureati di A. C. di Milano. Como 1950. 144 p. **4 d₂**
- Périn, Ch.:** Les lois de la société chrétienne. 2 vols. éd. 2, Paris 1875. 502/534 p. **4 c₂, 6, 7 a, 7 b, 8, 11 b**
- Perpiña Rodriguez, Antonio:** La doctrina de los grupos humanos en Vitoria y Suárez. In: RIS 3 (1945) 175—215. **1**
- La concepción sociológica de lo social. In: RIS 4 (1946) 15—45. **2**
- Perry, Charner:** The Relation between Ethics and Political Science. In: Eth XLVII (1936/37) 163—179. **3**
- Proposed Sources of Practical Wisdom. In: Eth LVIII (1947/48) 262—274. **3**
- Pesch, Heinrich, SJ:** Liberalismus, Sozialismus und christliche Gesellschaftsordnung. 2 Bde. 2. Aufl., Freiburg i. Br. 1901. **11 a, 11 b, 11 d**
- Lehrbuch der Nationalökonomie. 5 Bde. 1. Band: Grundlegung. 3. u. 4. Aufl. Freiburg i. Br. 1924. [Bibliographia] **7 a, 11 d**
- Peters, Alfred:** Gruppengeist mit Unterbrechung. In: Studien zur Soziologie. Festgabe für Leopold von Wiese. Mainz 1948. 109—119. **2**
- Die Bedeutung der Soziologie für eine existentiell differenzierte Ethik. In: KZS 2 (1949/50) 311—325. **3**

- Peters, Karl:** Gerechtigkeit und Liebe. In: CSB 2 (1954) 5—12. **7a, 7b**
- Petruzzellis, Nicola:** Ordine morale e ordine sociale. In: Doctor communis. Acta et commentationes pontificiae academiae romanae S. Thomae Aquinatis. Turino 5 (1952/53) 121—133. **3**
- Pflegler, Michael:** Gemeinschaft oder Strafhaftung? In: WoW 4 (1949) 137—143. **9b**
- Phelps, Harold A.:** Contemporary Social Problems. 3d Ed. New York 1947. 845 p. **10a**
- Pichón-Rivière, Juan:** La concepción orgánica de la sociedad y la función como categoría política. In: CF 2 (1946) 77—87. **2**
- Pico, César E.:** Los usos, causa formal de la sociedad. Sumaria exposición y justificación de la tesis de Ortega. In: Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía (Mendoza, Arg. marzo 30 — abril 9, 1949) III, 1741—1756. Universidad Nacional de Cuyo 1950. **3**
- Sobre el objeto de la sociología. Respuesta al Dr. Guido Soaje Ramos. In: Sa 7 (1952) 125—136. **3**
- Pieper, Josef:** Die Neuordnung der menschlichen Gesellschaft. Befreiung des Proletariats. Berufsständische Gliederung. Einführung in die Enzyklika Quadragesimo Anno. Frankfurt a. M. 1932. 107 p. **10b**
- Grundformen sozialer Spielregeln. Eine soziol. eth. Untersuchung zur Grundlegung der Sozialpädagogik. Freiburg i. Br. 1933. 124 p. **4c₂**
- Thesen zur sozialen Politik. Die Grundgedanken des Rundschreibens Quadragesimo Anno. Freiburg i. Br. ²1946. 48 p. **10b**
- Pin, Emile, SJ:** Pratique religieuse et classes dans une paroisse urbaine: Saint-Pothin à Lyon. Paris 1956. 400 p. **4d₂**
- Piovani, Pietro:** Normatività e società (Publicazioni della Facoltà Giuridica dell'Università di Napoli, V). Napoli 1949. VIII, 179 p. **3, 8**
- Plaquet, Jean:** Proletariat ou non. In: Esp 19 (1951) n. 7—8, 23—29. **10a**
- Platenburg, Th.:** Het gemeenschappelijk welzijn. In: StC 12 (1936) 417—428. **6**
- Plattel, Martin, OP:** La sociologie moderne et la crise morale. (Diss. Fribourg). Nimègue 1952. 138 p. **3**
- Sociologie en sociale ethica. Openbare les gegeven . . . aan de Katholieke Economische Hoogeschool te Tilburg. Tilburg 1953. 19 p. **3**
- De waarde van de sociologie voor de sociale ethica. In: StC 29 (1954) 49—61. [a] **3**
- De ambiguïteit van de gemeenschapsorganisatie. Rede uitgesproken bij de aanvaarding van het ambt van gewoon hoogleraar in de sociale wijsbegeerte, sociale ethiek en de geschiedenis van wijsbegeerte aan de Katholieke Economische Hoogeschool te Tilburg, op 7 Oct. 1954. Leiden 1954. 28 p. [b] **7a, 7b**
- Plessner, Helmut:** Grenzen der Gemeinschaft. Kritik des sozialen Radikalismus. Bonn 1924. 121 p. **6**

- Pöhlmann, Robert v.:** Geschichte der sozialen Frage und des Sozialismus in der antiken Welt. 3. Aufl., durchgesehen und um einen Anhang vermehrt von F. Oertel. 2 Bde. München 1925. XIV, 488/X, 612 p. **1, 10a**
- Polanyi, Michael:** Die Autorität der freien Gesellschaft. In: Zw 22 (1950/51) 193—208. **3**
- Polin, Raymond:** La nature humaine selon Hobbes. In: RPFE 77 (1952) 31—52. **3**
- Ponsioen, J.:** De menselijke samenleving. I: Wijsgeerige grondslagen. Bussum 1953. 214 p. **2, 6**
- Pontificia Academia Romana di S. Tommaso d'Aquino:** La persona umana e gli odierni problemi sociali. Conferenze promosse dalla Pont. Accademia Romana di S. Tommaso d'Aquino e dall'Istituto cattolico di attività sociale. (Roma, febbraio-maggio 1945). Roma 1945. XI, 173 p. **10b**
- Popper, Karl Raimund:** The Open Society and its Enemies. 2 vols. Revised edition. London 1952. XII, 318/VI, 376 p. **11a**
- Porret, Eugène:** Le personalisme existentiel de Nicolas Berdiaeff. In: RHPr 30 (1950) 161—175. **11c**
- Pottier, A.:** De Jure et Justitia. Dissertationes de notione generali juris et justitiae et de justitia legali. Leodii 1900. 277 p. **7a**
- Pottier, V. — Caryl, J.:** Le mouvement social catholique. In: CSF 58 (1949) 349—372. **10b**
- Poviña, Alfredo:** Cuestiones de ontología sociológica. Córdoba (Argentina) 1949. 64 p. **6**
- La idea sociológica de „comunidad“. In: Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía, Mendoza, Argentina, Marzo 30 — Abril 9, 1949. Tomo III, 1757—1763. Universidad Nacional de Cuyo 1950. **2**
- Pribilla, Max:** Wie war es möglich? In: SZ 139 (1946/47) 81—101. **9b**
- Prösler, Hans:** Über die Aufgliederungen der Sozialwissenschaften. Ein Vortrag. (Veröffentl. aus dem Kreise des Professorenkollegiums an der Hochschule f. Wirtschafts- und Sozialwissenschaften zu Nürnberg). Nürnberg 1955. 23 p. **3**
- Prösler, Hans — Beer, Karl:** Die Gruppe — The Group — Le groupe. Ein Beitrag zur Systematik soziologischer Grundbegriffe. Hrsg.: Institut für Sozialwissenschaften der Hochschule für Wirtschafts- und Sozialwissenschaften Nürnberg. Nürnberger Abhandlungen zu den Wirtschafts- und Sozialwissenschaften, Heft 7. Berlin 1955. 54 p. **2**
- Quadri, Goffredo:** Il problema dell'autorità. Fasc. I. Firenze 1940. 221 p. **8**
- de Quervain, Alfred:** Ethik. II/1: Kirche, Volk, Staat. Zollikon-Zürich 1945. 404 p. **10c**
- Quiles, Ismael:** La persona humana, la sociedad y el derecho. Proyecciones sociales y jurídicas de una metafísica de la persona. In: CF 8 (1952) 35—54. **11c**

- Quillet, H. R.:** *Doctrina socialis et politica divi Thomae Aquinatis.* In: RSE 9 (1894) 340—355. **11b**
- Radaelli, Uberto:** *Stato e società.* (Serie „Principi“, 11). Roma 1948. 105 p. **4c₂**
- Rademacher, Arnold:** *Die Kirche als Gemeinschaft und Gesellschaft. Eine Studie zur Soziologie der Kirche.* Kirche und Gesellschaft, Soziologische Veröffentlichungen des katholischen Akademikerverbandes. Hrsg. Ferdinand Kirnberger und Franz Xaver Landmesser, Band 5. Augsburg 1931. 190 p. **2**
- Rader, Melvin:** *Ethics and Society: An Appraisal to Social Ideals.* New York 1950. XII, 401 p. **4c₂**
- de Raeymaeker, Louis:** *Le principe de l'indépendance personnelle et de la dépendance sociale.* In: *Persona e società* (Atti del VI convegno di studi filosofici cristiani tra Professori universitari. Gallarate, 6.—8. IX. 1950. Padova 1951) 175—179. **5**
- Raffo Magnasco, Benito R.:** *Bien común y política en la concepción filosófica de Santo Tomás de Aquino.* In: *Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía, Mendoza, Argentina, Marzo 30 — Abril 9, 1949.* Tomo III, 2022—2032. Universidad Nacional de Cuyo 1950. **6**
- *Primera determinación del concepto del bien común en el pensamiento político de santo Tomás.* In: *Sa 6* (1951) 117—134. **6**
- O'Rahilly, Alfred:** *Moral Principles.* University and Labour Series 8. Oxford 1948. 56 p. **4c₂**
- Rahner, Karl, SJ:** *Würde und Freiheit des Menschen.* In: *Kirche in neuerer Zeit, Reden und Erklärungen des Österreichischen Katholikentages 1952* (Sehen, Urteilen, Handeln, Schriften des Volksboten, Nr. 1), Innsbruck 1952, 9—43. **11c**
- Ramírez, Santiago, OP:** *Doctrina Política de Santo Tomás.* (Publicaciones del Instituto Social León XIII, 1) Madrid s. d. 84 p. **2, 6, 8**
- Ramm, Thilo:** *Die großen Sozialisten als Rechts- und Sozialphilosophen.* Band I: *Die Vorläufer. Die Theoretiker des Endstadiums.* (Rechts- und staatswissenschaftliche Habilitationsschrift, Freiburg i. Br.). Stuttgart 1955. XVII, 520 p. **1**
- Ranulf, Svend:** *Political Significance of the Doctrine of Gemeinschaft und Gesellschaft.* In: *Proceedings of the Tenth International Congress of Philosophy* (August 11—18 1948), Amsterdam 1949, 121—123. **2**
- Rauch, Wendelin:** *Doppelmoral.* In: *StL I*, 1506—1514. **4c₂**
- Reardon, John J.:** *Selfishness and the Social Order. A study in Thomistic social philosophy.* Diss. (The Catholic Univ. of America. Philos. Studies 77). Washington 1943. 220 p. **4b, 7b, 11c**
- Religiöse Soziologie:** *Aufgabe und Erfahrung.* In: *D 10* (1954) 391—403. **4d₂**
- Renz, Oskar:** *Die Lösung der Arbeiterfrage durch die Macht des Rechts.* Luzern 1927. 134 p. **10a**

- Retzbach, Anton:** Die Erneuerung der gesellschaftlichen Ordnung nach der Enzyklika Quadragesimo Anno. Freiburg i. Br. 1932. 115 p. **10b**
- Rhees, R.:** „Social Engineering“. [about: Dr. Popper, *The Open Society and its Enemies*, London 1945, 2 vol.] In: Md 56 (1947) 317—331. **3**
- Ribot, Paul:** Du rôle social des idées chrétiennes. Suivi d'un exposé critique des doctrines sociales de M. Le Play. 2 vol. Paris 1879. 490/436 p. **10b, 11b**
- Riedl, Clare C.:** The Social Theory of St. Thomas Aquinas. In: *Philosophy of Society*, American Catholic Philosophical Association. Philadelphia 1934. 11—34. **11b**
- Rimoldi, Antonio:** L'indagine sociologica di una parrocchia. In: SC LXXXI (1953) 439—474. **4d₂**
- Ripert, Georges:** Les forces créatrices du droit. Paris 1955. 431 p. **4d₂**
- Riquet, Michel:** Le chrétien face au pouvoir. (Conférences de N. D. de Paris par le R. P. Michel Riquet). Paris 1949. 188 p. **8, 11b**
- Robert, Mathieu, OP:** La doctrine sociale de S. Thomas et sa réalisation dans les faits. In: RT 20 (1912) 49—65. **11b**
- Robilliard, J.-A.:** Personne et société. In: VInt, Supplément n. 35 (1955) 428—443. **6**
- Robledo, I.:** El origen y el sujeto de la autoridad en Suárez. In: Pen 4 (1948) núm. extraord. **8**
- Rodriguez, Teodoro, OSA:** Causas, causantes y remedios del moderno caos social. (El Escorial) 1944. 414 p. **10b**
- Roedel, Reto:** Individuo e comunità nella Divina Commedia. In: *Individuum und Gemeinschaft. Festschrift zur Fünfzigjahrfeier der Handelshochschule St. Gallen*. St. Gallen 1949. 515—561. **6**
- Rogner, Emil:** Das soziologische Gemeinschaftsprinzip. Eine historisch-soziologische Studie. In: *Kultur und Wirtschaft. Eine Festgabe zum 70. Geburtstag von Wilhelm Vershofen*. Hrsg. von Georg Bergler. München 1949, 147—153. **6**
- Rolin, Jean:** La critique du rationalisme sociologique. In: Tem 1950, cah. XXIV, 28—38. **3**
- de Rooy, P.:** La nature de la Société selon St. Thomas. In: Ang 6 (1929) 483—496. **2**
- Röpke, Wilhelm:** Gesellschaftskrisis der Gegenwart. (Erlenbach-Zürich) 1942. IX, 410 p. **10a**
- *Civitas humana. Grundfragen der Gesellschafts- und Wirtschaftsreform.* (Fortsetzung und Erweiterung von „Die Gesellschaftskrisis der Gegenwart“) Erlenbach-Zürich 1944. IV, 408 p. **11c**
- *Civitas humana ou les questions fondamentales de la Réforme économique et sociale.* Traduction de Paul Bastier. Paris 1946. 381 p. **10a, 11c**
- *La crisis social de nuestro tiempo.* (Título de la versión original de este libro: *Gesellschaftskrisis der Gegenwart*. Prim. edición Suiza 1942). Traducción directa de la 1a edición Suiza por J. M. Sanjuan rev. del

- texto español per Valentin Andies Alvarez. (Biblioteca de la ciencia económica III). Madrid 1947. XII, 338 p. **10a**
- The Social Crisis of our Time. Translated from the German by Annette and Peter Schiffer-Jacobson (First published in Switzerland, 1942, as Gesellschaftskrisis der Gegenwart). First American/English edition London, Edinburgh, Glasgow 1950. 260 p. **10a**
- Rosmini, Antonio**: Compendio di Etica. A cura di Enrico Castelli. Edizione nazionale delle opere edite e inedite di A. Rosmini-Serbati, Volumen VI. Roma 1937. XIII, 227 p. **4c₁**
- La società e il suo fine. Milano 1945. XVI, 117 p. **4c₂**
- Ross, Edward A.**: Principles of Sociology. New York 1920. 708 p. **4a**
- Rossel, Albert**: Kirche, Arbeiterfrage, Sozialismus. Siegburg 1949. 344 p. **10b**
- Rossetti, Costa, SJ**: Philosophia moralis seu Institutiones Ethicae et Juris naturalis. ²1868. **4c₁**
- Rothe, Friedrich**: Das Subsidiaritätsprinzip in der Jugendarbeit der Gemeinden. In: KB 5 (1953) 385—388. **9a**
- Nochmals: Das Subsidiaritätsprinzip in der Jugendarbeit der Gemeinden. In: KB 5 (1955) 410—414. **9a**
- de Rougemont, Denis**: Politique de la personne. (Etudes, Témoignages et Documents sur notre temps). Nouv. éd., revue et augmentée, Paris 1946. 263 p. **10a, 11c**
- di Rovasenda, Enrico**: Le virtù civili e la soluzione dell'antitesi fra persona e società. In: Persona e società, (Atti del VI convegno di studi filosofici cristiani tra Professori universitari. Gallarate, 6.—8. IX. 1950. Padova 1951) 309—315. **6**
- Rudner, Richard S.**: Philosophy and social science. In: PScience 21 (1954) 164—168. **3**
- Rueff, Jacques**: L'ordre social. Paris 1945. 747 p. **4c₂**
- Sur les fondements de l'ordre dans les sociétés humaines. (Suivi du compte rendu de la séance du 25 mai 1946 consacrée à ce thème). In: Bulletin de la Société Française de Philosophie 41 (1947) 67—102. **3**
- Rüfner, Vinzenz**: Gemeinschaft, Staat, Recht. (Die Philosophie, ihre Geschichte und ihre Systematik, hrsg. v. Theodor Steinbüchel, Abt. XV) Bonn 1937. 163 p. **4c₂**
- Rüther, Carl**: Das Prinzip der Subsidiarität in der Finanzwirtschaft. In: NO 3 (1949) 90—96. **9a**
- Russell, Bertrand**: History of Western Philosophy and its connection with political and social circumstances from the earliest time to the present day. London 1947. 316 p. [a] **1**
- Macht. Eine sozialkritische Studie. Übertragung aus dem Englischen von Stephan Hermlin. Zürich 1947. IV, 264 p. [b] **8**
- Authority and the Individual. New York 1949. 79 p. [a] **8**
- Authority and the Individual. The Reith Lectures for 1948/49. London 1949. 125 p. [b] **8**

- Macht und Persönlichkeit. (Lebendiges Wissen 1). Übersetzung des englischen Originals: Authority and the Individual, von Karl König und Angelika Hübscher-Knote. Stuttgart s. d. (1949). 132 p. [c] **8**
- Autorità e individuo. Traduzione dall'inglese di Camillo Pellizzi. (Coll. Il labirinto n. 13). Milano 1949. 153 p. [d] **8**
- Il potere. Una nuova analisi sociale. Traduzione di L. Torossi. Milano 1954, 325 p. [a] **8**
- Human Society in Ethics and Politics. London 1954. 239 p. [b] **3**
- Rutten, G[eorges] C[eslas], OP:** La doctrine sociale de l'Eglise, Résumé dans les Encycliques Rerum Novarum et Quadragesimo Anno. Juvisy 1932. 408 p. **11b**
- La doctrina social de la Iglesia. Trad. de C. Fernández, OP. Barcelona 1936. 386 p. **11b**
- Manuel d'études et d'action sociales. Liège ²1946. **4c₂, 10b**
- de Ruvo, Vincenzo:** L'evoluzione sociale. Nuovi principii e aspetti concreti. Bari 1946. VIII, 333 p. **10a**
- L'individuo, la società e la folla. Padova 1949. 158 p. **2**
- Ryle, Gilbert:** K. R. Popper: The Open Society and its Enemies. In: Md 56 (1947) 167—172. **4c₂**
- Rzadkiewicz, A.:** The Philosophical Bases of Human Liberty according to St. Thomas Aquinas. A Study of Social Philosophy. Washington (Cath. Univ.) 1949. XI, 185. **11c**

- Sacher, Hermann:** Sozial. In: StL IV, 1641. **2**
- Saens, J. V.:** El contenido del bien común de la ciudad, según Aristóteles y Santo Tomás. In: IyV 1 (1951) 7—17. **6**
- Salin, Edg. — Arth. Spiethoff [Hrsg.]:** Hand- und Lehrbücher aus dem Gebiet der Sozialwissenschaften. Hrsg. v. Edgar Salin und Arthur Spiethoff. Tübingen, Zürich 1955. **4a**
- Sander, Fritz:** Der Gegenstand der reinen Gesellschaftslehre. In: AfSS 54 (1925) 329—423. **3**
- Allgemeine Gesellschaftslehre. Jena 1930. 572 p. **3, 4a**
- Sanke, H.:** Sozialismus und Christentum. In: Arbeit 2 (1948) n. 6, 164 — 167. **11e**
- Santamaría, Carlos:** Jacques Maritain y la Polémica del Bien Común. Colección Bien Común 2. Madrid 1955. 82 p. **6**
- Sattler, Henry V.:** A Philosophy of Submission. A Thomistic Study in Social Philosophy. (Diss. The Catholic Univ. of America). Washington 1948. XI, 212 p. **8**
- Sauer, Wilhelm:** Grundlagen der Gesellschaft. Eine Rechts-, Staats- und Sozialphilosophie. Berlin 1924. XIX, 506 p. **4b**
- Soziologie contra Sozialphilosophie. In: JS 2 (1926) 105—119. **4b**
- Zum Begriff der Kollektivschuld. In: DRZ 2 (1947) 48—49. **9b**

- Grundlagen der Wissenschaft und der Wissenschaften. Eine logische und sozial-philosophische Untersuchung. Berlin 1926. ²Basel 1949. XVI, 437 p. [a] **3**
- System der Rechts- und Sozialphilosophie. Vorlesungen zugleich über Allgemeine Philosophie und Soziologie. 2., neubearb. Aufl. des Lehrbuchs für Rechts- und Sozialphilosophie. Basel 1949. XVI, 520 p. [b] **4b**
- Metaphysik auf sozialwissenschaftlicher Grundlage. Zugleich eine soziale Berufsethik. Berlin 1951. X, 430 p. **4b**
- Sauepe, Walther:** Leopold v. Wiese, Ethik in der Schauweise der Wissenschaften vom Menschen und von der Gesellschaft. In: DL 71 (1950) 469—472. **3**
- Sauter, J.:** Thomistische Gesellschaftslehre. In: HwStw VIII, 244—249. **11b**
- Schaaf, Julius J.:** Grundfragen der Wissenssoziologie. In: Actes du XIème Congrès International de Philosophie IX, 12—21. Amsterdam, Louvain 1953. **4a**
- Schäfer, Th.:** Evangelisches Volkslexikon zur Orientierung in den sozialen Fragen der Gegenwart. Hrsg. v. Evangelisch-sozialen Central-Ausschuß für die Provinz Schlesien und in Verbindung mit Fachgelehrten redigiert v. Dr. Th. Schäfer. Leipzig 1900. VIII, 834 p. **10c**
- Schäffle, Albert E. Fr.:** Bau und Leben des sozialen Körpers. 2 Bde. Tübingen ²1896. [¹1875—1878, 4 Bde.] **4a**
- Schaer, Hans:** Das Problem der Schuld in protestantischer Sicht. In: STU 22 (1952) 127—141. **9b**
- Schalk, Fritz:** Über Societas und Société. In: DVLG 25 (1951) 387—392. **2**
- Schanz, Johannes:** Sechzig Jahre Rerum Novarum. In: NO 5 (1951) 193—200, 337—342. **10b**
- Schasching, Johann, SJ:** Katholische Soziallehre und modernes Apostolat. Innsbruck, Wien, München 1956. 185 p. **10b**
- Scheicher, Josef:** Le Clergé et la question sociale. Etude de morale sociale. Trad. de l'allemand sur la 2de éd. par C. Morel. Avec une préf. de Gaspard Decurtins. Bruxelles 1897. XVIII, 339 p. **10b**
- Scheler, Max:** Vom Ewigen im Menschen. I.: Religiöse Erneuerung. Leipzig 1921. 723 p. **2, 4c₂**
- Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre. I: Moralia. Leipzig 1923. 176 p. **4b**
- Die Wissensformen und die Gesellschaft. Studie über Wert und Grenzen des pragmatischen Prinzips in der Erkenntnis der Welt. Probleme einer Soziologie des Wissens, Erkenntnis und Arbeit. Leipzig 1926. XI, 567 p. **4a**
- Schickling, H.:** Sinn und Grenze des Aristotelischen Satzes: „Das Ganze ist vor dem Teil“. (Diss. phil. Bonn). München 1936. VI, 85 p. **6**
- Schiffini, P. Sancto, SJ:** Disputationes Philosophiae Moralis. 2 vol. Augustae Taurinorum 1891. 422/699 p. **4c₁**

- Schilling, Otto:** Christliche Gesellschaftslehre. (Schriften zur deutschen Politik 11/12). Freiburg 1926. 115 p. [a] **11b**
- Die christliche Soziallehre. (Der kath. Gedanke. Veröffentlichungen des Verbandes der Vereine kath. Akademiker zur Pflege der kath. Weltanschauung XVI). Köln, Wien, München 1926. 198 p. [b] **11b**
 - Katholische Sozialethik. München 1929. 357 p. **4c₁, 11b**
 - Die Staats- und Soziallehre des hl. Augustinus. 2., verb. Aufl. Freiburg i. Br. 1930. 360 p. [a] **1, 11b**
 - Die Staats- und Soziallehre des hl. Thomas von Aquin. 2., wesentl. vermehrte und verb. Aufl. München 1930. VIII, 360 p. [Bibliographia] [b] **4c₂, 11b**
 - Die soziale Frage. Mit einem Geleitwort von Kardinal Dr. Bertram. München 1931. VIII, 359 p. **10a**
 - Thomas von Aquin. In: StL V, 343—360. [Bibliographia] **11b**
 - Die soziale Gerechtigkeit. In: TQ 114 (1933) 269—277. **7a**
 - *Bearbeiter:* Sozialer Katechismus. In 3. Aufl. bearb. v. Otto Schilling. Rottenburg a. N. 1935. 139 p. [a] **4c₁**
 - Die soziale Gerechtigkeit in der patristischen Literatur. In: Analecta Gregoriana, Vol. IX u. X: Miscellanea VERMEERSCH, Roma, Pont. Univ. Gregoriana, 1935, 189—202. [b] **7a**
 - Von der sozialen Gerechtigkeit. In: TQ 120 (1939) 197—205. **7a**
 - Über Kollektivschuld, eine moral- und rechtsphilosophische Studie. In: TQ 126/127 (1946/47) 209—215. **9b**
 - Christliche Gesellschaftslehre. Sozialistische oder christliche Kultur? München (1949) 148 p. **4c₁, 11b**
 - Christliche Sozial- und Rechtsphilosophie. 2., Neubearb. Aufl. München 1950. VIII, 215 p. **4c₁**
- Schilpp, Paul Arthur:** Wanted: a Social Philosophy for the Atomic Age. In: AfP 3 (1949) 165—185. **3**
- Schindler, Franz Martin:** Die soziale Frage der Gegenwart, vom Standpunkte des Christentums beleuchtet durch Dr. Franz M. Schindler. 3. u. 4. Aufl., Wien 1908. VIII, 236 p. **10b**
- Schlink, Edmund:** Die ekklesiologische Bedeutung der Religionssoziologie. Zu Veröffentlichungen von Gustav Mensching und Joachim Wach. In: Verkündigung und Forschung. Theologischer Jahresbericht. München, 1951—52, erschienen 1953—54, 98—101. **4d₂**
- Schmalenbach, H.:** Soziologische Systematik. In: WwA 23 (1926) I, 1*—5*. **4a**
- Schmid, Hans:** Neoliberalismus und katholische Soziallehre. Eine Konfrontierung. Mit einer Einführung von Oswald von Nell-Breuning, SJ. Köln-Deutz 1954. 80 p. **11b**
- Schmidt, Ernst Walter:** Beiträge zu einer Theologie des Personalismus. In: TZ 6 (1950) 116—137. **11c**
- Schmidt, Peter Heinrich:** Das Ich und seine Umwelt. In: Individuum und Gemeinschaft. Festschrift zur Fünfzigjahrfeier der Handelshochschule St. Gallen. St. Gallen 1949. 561—577. **2**

- Schmitt, Albert:** Soziale Gerechtigkeit in der Enzyklika „Quadragesimo anno“. In: NR 14 (1932) 360. **7a**
- Schmitt, Carl:** Der Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen. Tübingen 1914. 110 p. **6**
- Schmitt, M[argot] E[lisabeth]:** Recht und Vernunft. Ein Beitrag zur Diskussion über die Rationalität des Naturrechts. (Sammlung Politeia, Bd. VIII). Heidelberg 1955. 135 p. **3**
- Schmitt-Eglin, Paul:** Le mécanisme de la déchristianisation. Recherche pastorale sur le peuple des campagnes. Paris 1952. 296 p. **4d₂**
- Schmoller, Gustav:** Die soziale Frage. Klassenbildung, Arbeiterfrage, Klassenkampf. Leipzig, München 1918. XI, 673 p. [Bibliographia] **10a**
- Schneider, Peter:** Zur Rechts- und Soziallehre Dietrich Schindlers. In: ARSP 40 (1952/53) 245—256. **1**
- Schoeck, Helmut:** Soziologie. Geschichte ihrer Probleme. Freiburg, München 1952. X, 432 p. **4a**
- Schöllgen, Werner:** Grenz moral. Soziale Krisis und neuer Aufbau. Düsseldorf 1946. 128 p. **3**
- Christliche Soziologie als theologische Disziplin. In: NO 1 (1946/47) 404—417. [Derselbe Text in: W. Schöllgen, Aktuelle Moralprobleme, 1955, 27—43]. **4d₂**
- Schuld und Verantwortung nach der Lehre der katholischen Moraltheologie. Eine Anleitung zu eigenem Urteil und ein Weg zur Besinnung. Düsseldorf 1947. 87 p. **9b**
- Die soziologischen Grundlagen der katholischen Sittenlehre. Handb. der kath. Sittenlehre, hrsg. von Fritz Tillmann, Bd. V. Düsseldorf 1953. 410 p. **4c₂**
- Aktuelle Moralprobleme. Düsseldorf 1955. 473 p. **4c₂**
- Scholz, Heinrich:** Zwischen den Zeiten. Tübingen 1946. 21 p. **9b**
- Thesen zur Kollektivverantwortlichkeit. In: SAn 3 (1946/47) 703—705. **9b**
- Zur deutschen Kollektiv-Verantwortlichkeit. In: FH 2 (1947) 357—373. **9b**
- Schönfeld, Walter:** Über die Gerechtigkeit. Ein Tryptichon. Göttingen 1952. 131 p. **7a**
- Schraepfer, Ernst:** Quellen zur Geschichte der sozialen Frage in Deutschland. (Quellensammlung zur Kulturgeschichte). Göttingen, Berlin, Frankfurt. Band I: 1800—1870. 1955. Bd. II: 1871—1956. 1956. **10a**
- Schrattenholzer, Alois:** Soziale Gerechtigkeit. Die Lehre von der natürlichen Gemeinschaftsgerechtigkeit. Graz 1934. 208 p. **7a**
- Die Gemeinwohlgerechtigkeit. In: NA 2 (1947) 39—46. **7a**
- Schrey, Heinz-Horst:** Sozialethische Literatur des Auslandes. Bericht. In: Sg, N. F. 17 (1948/49) 216—271. **4c₂**
- Die Kirche und die soziale Frage. In: TR, N. F. 21 (1953) 14—62. **10c**

- Schrott, Alois:** Seelsorge im Wandel der Zeiten. Formen und Organisation seit der Begründung der Pfarrinst. bis zur Gegenwart. Ein Beitrag zur Pastoralgeschichte. Graz, Wien 1949. 236 p. **4d₂**
- Schütz, Alfred:** Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt. Einleitung in die verstehende Soziologie. Wien 1932. VII, 295 p. **4b**
- von Schütz, Werner:** Organische Gestaltung des sozialen Lebens. Grundriß einer Neuordnung von Politik, Wirtschaft und Kultur als Beitrag zum Jahrhundert des Menschen. Krefeld 1953. 156 p. **4c₂**
- Schultze, B.:** Die Sozialprinzipien in der russischen Religionsphilosophie. In: ZKT 73 (1951) 385—423. **9a**
- Schulze-Soelde, Walter:** Der Einzelne und sein Staat. Leipzig, Berlin 1922. 196 p. **6**
- Schumann, Friedrich Karl:** Zur Grundfrage der Religionssoziologie. In: ZST 4 (1927) 662—702. **4d₁**
- Von der rechten Ordnung des Volks- und Völkerlebens. In: Die Ordnung Gottes und die Unordnung der Welt (Dt. Beitrag zum Amsterdamer oekumenischen Gespräch 1948. = Beiträge z. Amsterdamer oekum. Gespräch 1948. Bd. 6. Stuttgart 1948. 237 p.) 87—109. **10c**
- Schuppe, Wilhelm:** Grundzüge der Ethik und Rechtsphilosophie. Breslau 1881. 400 p. **4c₁**
- Schuster, Job. Bapt., SJ:** Die Soziallehre nach Leo XIII. und Pius XI. unter besonderer Berücksichtigung der Beziehungen zwischen Einzelmensch und Gemeinschaft. Freiburg i. Br. 1935. 156 p. **2, 5, 6, 9a, 10b, 11d**
- Das Verhältnis von iustitia legalis und distributiva zur iustitia socialis in Quadragesimo anno, mit besonderer Berücksichtigung der Lehre von Heinrich Pesch SJ. In: Sch 11 (1936) 225—242. **7a, 11d**
- Kollektivschuld. In: SZ 2 (1946) 101—117. **9b**
- Philosophia moralis in usum scholarum. Institutiones philosophiae scholasticae auctoribus pluribus philosophiae professoribus in collegio Pullacensi Societatis Jesu, Pars VII. Friburgi Brisgoviae 1950. XV, 228 p. **4c₁**
- Schutz, Alfred:** Concept and Theory Formation in the Social Sciences. In: JP 51 (1954) 257—273. **3**
- Schwalm, M. B.:** Individualisme et solidarité. In: RT VI (1898) 65—99. **11d**
- Leçons de philosophie sociale. 2 vol. Paris 1910/1911. **4c₁**
- Schweigl, Josef, SJ:** Der Bolschewismus und die Sozialarbeit der Kirche. In: SZ 123 (1932) 390—394. **10b**
- Schwer, Wilhelm:** Gesellschaft, Staat, Wirtschaft. In: BZTS 4 (1927) 170 ff. **12**
- Gesellschaft. In: StL II, 611—625. [a] **2**
- Gesellschaftslehre. In: StL II, 625—633. [b] **4b**
- Katholische Gesellschaftslehre. Paderborn 1928. VIII, 294 p. **11b**
- Zeitbedingte Elemente im Rundschreiben „Rerum novarum“. In: Die soziale Frage und der Katholizismus. Paderborn 1931. 403—415. **10b**

- Der deutsche Katholizismus im Zeitalter des Kapitalismus. Zwei Beiträge von Wilhelm Schwer und Franz Müller. Kirche und Gesellschaft, Band 6. Augsburg 1932. 224 p. **10b**
- Scoleri, Domenico**: Solitudine metafisica e solidarietà umana. Saggi. Reggio Calabria 1953. **11c**
- Seeberg, Reinhold**: Christliche Ethik (Theolog. Wissenschaft, Abt. 1, Bd. 3, hrsg. v. Erich Seeberg). Stuttgart 1936. XXI, 417 p. **3, 4c₁**
- Seelhammer, Nikolaus**: Zur Frage der Kollektivschuld. In: T'TZ 58 (1949) 38—50. **9b**
- Seiss, H.**: Das Wesen der Gesellschaft und des Staates. Grundriß einer neuen Gesellschafts-, Rechts- und Staatsphilosophie (Archiv f. Rechts- u. Wirtsch.-Philos., Beih. 19, Seiss: Philosophische Grundprobleme I). Berlin-Grunewald 1926. 91 p. **4b**
- Seligman, Edwin R.** — *Editor*: Encyclopaedia of the Social Sciences. New York [1930—1935] ²1949. 15 vols. [a] **4a**
- Seligman, Edwin R. A.**: What are the Social Sciences? In: EncSS Vol. I, New York 1949, 3—7. [b] **4a**
- Semaines Sociales de France: 10b**
- 1ère Session, Lyon, 1er — 7 août 1904. Cours de doctrine et de pratique sociales. Compte rendu. Lyon (1905).
 - 2e Session, Orléans, 31 juillet — 6 août 1905. Cours de doctrine et de pratique sociales. Compte rendu. Lyon (1905). 87 p.
 - 3e Session, Dijon 1906. Cours de doctrine et de pratique sociales. Lyon (1906). 300 p.
 - 4e Session, Amiens 1907. Cours de doctrine et de pratique sociales. Lyon (1908). 350 p.
 - 5e Session, Marseille 1908. Cours de doctrine et de pratique sociales. Compte rendu in-extenso. Lyon (1909). 438 p.
 - 6e Session, Bordeaux 1909. Cours de doctrine et de pratique sociales. Compte rendu in-extenso. Lyon (1910). 547 p.
 - 7e Session, Rouen 1910. Cours de doctrine et de pratique sociales. Compte rendu in-extenso. Lyon, Paris (1911). 566 p.
 - 8e Session, Saint-Etienne 1911. Cours de doctrine et de pratique sociales. Compte rendu in-extenso. Lyon (1912). 560 p.
 - 9e Session, Limoges 1912. Cours de doctrine et de pratique sociales. Compte rendu in-extenso. Lyon (1913). 561 p.
 - 10e Session, Versailles 1913. Cours de doctrine et de pratique sociales. Compte rendu in-extenso. Paris (1914). 511 p.
 - 11e Session, Metz 1919. Cours de doctrine et de pratique sociales. Compte rendu in-extenso. Paris (1920). 372 p.
 - 12e Session, Caen 1920. Cours de doctrine et de pratique sociales. Compte rendu in-extenso. Paris (1921). 447 p.
 - 13e Session, Toulouse 1921. Cours de doctrine et de pratique sociales. Compte rendu in-extenso. Paris (1922). 423 p.

- 14e Session, Strasbourg 1922. Le rôle économique de l'Etat. Compte rendu in-extenso des cours et conférences. Paris (1923). 536 p.
- 15e Session, Grenoble 1923. Le Problème de population. Compte rendu in-extenso des cours et conférences. Paris (1923). 558 p.
- 16e Session, Rennes 1924. Le Problème de la terre dans l'économie nationale. Compte rendu in-extenso des cours et conférences. Paris (1924). 574 p.
- 17e Session, Lyon 1925. La crise de l'autorité. Compte rendu in-extenso des cours et conférences. Paris (1926). 614 p.
- 18e Session, Le Havre 1926. Le Problème de la vie internationale. Compte rendu in-extenso des cours, des conférences et leçons documentaires. Paris (1928). 726 p.
- 19e Session, Nancy 1927. La Femme dans la société. Compte rendu in-extenso des cours et conférences. Paris (1928). 564 p.
- 20e Session, Paris 1928. La Loi de charité, principe de vie sociale. Compte rendu in-extenso des cours et conférences. Paris (1929). 624 p.
- 21e Session, Besançon 1929. Les nouvelles Conditions de la vie industrielle. Compte rendu in-extenso des cours et conférences. Paris (1930). 574 p.
- 22e Session, Marseille 1930. Le Problème social aux colonies. Compte rendu in-extenso des cours et conférences. Paris (1931). 640 p.
- 23e Session, Mulhouse 1931. La Morale chrétienne et les affaires. Compte rendu in-extenso des cours et conférences. Paris (1932). 610 p.
- 24e Session, Lille 1932. Le Désordre de l'économie internationale et la pensée chrétienne. Compte rendu in-extenso des cours et conférences. Paris (1933). 606 p.
- 25e Session, Reims 1933. La Société politique et la pensée chrétienne. Compte rendu in-extenso des cours et conférences. Paris (1934). 648 p.
- Semaines sociales de France. Table alphabétique et analytique des études contenues dans les comptes rendus des Semaines sociales depuis leurs origines. Lyon 1934. 60 p.
- 26e Session, Nice 1934. Ordre social et éducation. Compte rendu in-extenso des cours et conférences. Paris (1935). 550 p.
- 27e Session, Angers 1935. L'Organisation corporative. Compte rendu in-extenso des cours et conférences. Paris (1936). 632 p.
- 28e Session, Versailles 1936. Les Conflits de civilisations. Compte rendu in-extenso des cours et conférences. Paris (1937). 544 p.
- 29e Session, Clermont-Ferrand 1937. La Personne humaine en péril. Compte rendu in-extenso des cours et conférences. Paris (1938). 572 p.
- 30e Session, Rouen 1938. La liberté et les libertés dans la vie sociale. Compte rendu des cours et conférences. Paris 1939. 610 p.
- 31e Session, Bordeaux 1939. Le Problème des classes dans la communauté nationale et dans l'ordre humain. Compte rendu in-extenso des cours et conférences. Paris (1940). 563 p.

- 32e Session, Toulouse 1945. Transformations sociales et libération de la personne. Compte rendu in-extenso des cours et conférences. Lyon (1946). 351 p.
- 33e Session, Strasbourg 1946. La communauté nationale [Lettre de SS. Pie XII à M. Charles Flory]. Lyon (1947). 373 p.
- 34e Session, Paris 1947. Le Catholicisme social face aux grands courants contemporains. Compte rendu in-extenso des cours et conférences. Lyon (1948). 413 p.
- 35e Session, Lyon 1948. Peuples d'Outre-mer et civilisation occidentale. Lyon, Paris (1949). 368 p.
- 36e Session, Lille 1949. Réalisme économique et progrès social. Compte rendu in-extenso des cours et conférences. Lyon, Paris (1950). 421 p.
- 37e Session, Nantes 1950. Le Monde rural dans l'économie moderne. Compte rendu in-extenso des cours et conférences. Lyon, Paris (1951). 364 p.
- 38e Session, Montpellier 1951. Santé et société. Les découvertes biologiques et la médecine sociale au service de l'homme. Lyon (1951). 410 p.
- 39e Session, Dijon 1952. Richesse et misère. Croissance et répartition du revenu national. Paris 1953. 368 p.
- 40e Session, Pau 1953. Guerre et paix. De la coexistence des blocs à une communauté internationale. Lyon (1953). 398 p.
- 41e Session, Rennes 1954. Crise du pouvoir et crise du civisme. Paris 1954. 390 p.
- 42e Session, Nancy 1955. Les techniques de diffusion dans la civilisation contemporaine. Presse — Radio — Cinéma — Télévision. Lyon (1955). 414 p.
- 43e Session, Marseille 1956. Les exigences humaines de l'expansion économique. Lyon (1956). 397 p.
- Sewny, V[aban] D[ictan]:** The Social Theory of James Mark Baldwin. New York 1945. VI, 93 p. **1**
- Shields, Leo William:** The History and Meaning of the Term Social Justice. Notre Dame (Indiana) 1941. 81 p. **7a**
- Siemer, Laurentius, OP:** Zum Problem des „Christlichen Sozialismus“. In: NO 2 (1948) 269—277. **11e**
- 'Sigmund, Raymond:** Vers une synthèse en sociologie. In: Pol 4 (1952) 130—141. **4a, 4b**
- El objeto de la sociología. Versión del francés por Irene J. Lopez Ruiz de Arcaute. In: Sa 8 (1953) 64—72. **4a**
- „Sillon,„:** Catéchisme d'économie sociale et politique du „Sillon“. Nouvelle édition refondue, augmentée d'une introduction et d'une table alphabétique. Paris s. d. (1904). XXV, 421 p. **4c₂**
- Simmel, Georg:** Über soziale Differenzierungen. (Staats- u. sozialwissenschaftliche Forschungen, Hrsg. v. G. Schmoller, T. 10, 1). Leipzig, Wien 1890 [Neudruck 1905]. **2, 9b, 12**

- Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung. Leipzig 1908. 782 p. **4a**
- Grundfragen der Soziologie. Individuum und Gesellschaft. Sammlung Göschen 101. Berlin 1920. 103 p. **4a**
- Simon, Paul**: Gibt es eine Kollektivschuld? In: H 34, II (1936) 295—305. **9b**
- Simon, Yves R.**: Nature and Function of Authority. The Aquinas Lecture 1940 under the Auspices of the Aristotelian Society of Marquette University. Milwaukee, Wisc., 1948. 75 p. **8**
- From the Science of Nature to the Science of Society. In: NS 27 (1953) 280—304. **3**
- De Simone, Ludovico**: La persona: affermazione tomistica — negazione comunista. In: Doctor Communis II, Torino 1949, 322—328. **11c**
- Sisson, C. H.**: The basis of social studies. In: Actes du XIème Congrès International de Philosophie, IX (Amsterdam, Louvain 1953) 7—11. **3**
- Smith, Ignatius**: St. Thomas Aquinas and Human Social Life. In: NS 19 (1945) 285—321. **11b**
- Smith, T. V.**: Ethics. In: EncSS V. 602—606. **3**
- Ethics for Soldiers of Freedom. In: Eth LX (1949/50) 157—168. **3**
- Soaje Ramos, Guido**: Sobre el objeto de la sociología. Respuesta al Dr. César Pico. In: Sa 7 (1952) 209—232. **3**
- Sociaal Handboek**: Grondlijnen voor een katholiek sociaal program (nieuwe druk). Verantwoording door F. van Goethem. Voorwoord van M. Defourny. (Internationale studiekering voor sociale vraagstukken). Antwerpen, Brussel, Gent, Leuven 1946. 126 p. **10b**
- Sodhi, Kripal Singh**: Urteilsbildung im sozialen Kraftfeld. Experimentelle Untersuchungen zur Grundlegung der Sozialpsychologie. Göttingen 1953. 163 p. **4a**
- Soler Miralles, Julio E.**: Ubicación de la sociología y carácter de su enseñanza. In: Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía, Mendoza, Argentina, Marzo 30 — Abril 9, 1949. Tomo III, 1764—1769. Universidad Nacional de Cuyo 1950. **3**
- Solms, Max Graf zu**: Das Normenproblem. In: Civitas Gentium (Quellenschriften und Monographien zur Soziologie und Kulturphilosophie. Hrsg. v. Max Graf zu Solms, Fritz Hodeige (u) Karl Heinz Pähler. Frankfurt 1947ff.). 3: Aus der Werkstatt des Sozialforschers. Mit Beiträgen von Leopold von Wiese u. a. Hrsg. v. Max Graf zu Solms. Frankfurt/M. 1948. 179—191. **3**
- Sombart, Werner**: Die Grundformen des menschlichen Zusammenlebens. In: HwS 221—239. **2, 12**
- Somogyi, J.**: The Common Weal. In: Proceedings of the Tenth International Congress of Philosophy, Amsterdam (August 11—18, 1948), 553 — 555. Amsterdam 1949. **6**
- Soria, Carlos**: La controversia actual en torno a la persona y el bien común. In: EsFil 1 (1951/1952) 211—242. **6**

- Sorokin, Pitirim Aleksandrovich:** Soziologische Theorien im 19. und 20. Jahrhundert. Deutsche Bearbeitung von Hans Kasspohl. München 1931. VII, 342 p. **1**
- Les théories sociologiques contemporaines. Traduction de l'anglais par R. Verrier. Paris 1938. 552 p. **4a**
 - Society, Culture, and Personality. Their Structure and Dynamics. A System of General Sociology. (Harpers Social Science Series). New York, London 1947. XIV, 742 p. **4a**
 - The Reconstruction of Humanity. Boston s. d. (1948). XII, 247 p. **4c₂**
 - Die Krise unserer Zeit. Ihre Entstehung und Überwindung. Frankfurt/M. 1950. 287 p. **4b**
 - Social Philosophies of an Age of Crisis. Boston 1951. XI, 345 p. **4b**
 - Die Wiederherstellung der Menschenwürde. Übers. v. Dr. H. Effelberger. Frankfurt a. M. 1952. 245 p. [Tit. d. engl. Ausgabe: The Reconstruction of Humanity. Boston s. d. (1948)] **4c₂**
 - Kulturkrise und Gesellschaftsphilosophie (Social Philosophies of an Age of Crisis, dt.). Moderne Theorien über das Werden und Vergehen von Kulturen und das Werden ihrer Krisen. Ins Dt. übers. v. Othmar Anderle. Sammlung „Die Universität“, Bd. 42. Stuttgart, Wien 1953. 374 p. **4b**
 - Las filosofías sociales en nuestra época de crisis. El hombre frente a la crisis. Danilevsky, Spengler, Toynbee, Schubart, Berdiaeff, Northrop, Kroeber, Schweitzer. Traducción y prólogo por Eloy Terrón. Madrid 1954. 427 p. **4b**
- Soto, Anthony:** The Structure of Society according to Duns Scotus. In: FS 11 (1951) 194—212; 12 (1952) 71—90. **2**
- Soziale Frage — Katholizismus:** Die soziale Frage und der Katholizismus. Festschrift zum 40jährigen Jubiläum der Enzyklika „*Rerum novarum*“. Herausgegeben von der Sektion für Sozial- und Wirtschaftswissenschaft der Görresgesellschaft. Paderborn 1931. 488 p. **10b**
- Soziale Wirklichkeit:** Soziologische und sozioethische Studien zur Gegenwart. Hamburg, Furche, Bd. 2: Wendland, Heinz Dietrich: Die Kirche in der modernen Gesellschaft, Entscheidungsfragen für das kirchliche Handeln im Zeitalter der Massenwelt. Hamburg 1956. 247 p. **10c**
- Spann, Othmar:** Der wahre Staat. Vorlesungen über Abbruch und Neubau der Gesellschaft, gehalten im Sommersem. 1920 an der Univ. Wien. Leipzig 1921. 300 p. [a] **2, 4b**
- Das Verhältnis von Ganzem und Teil in der Gesellschaftslehre. — Betrachtung zu einer gesellschaftswissenschaftlichen Kategorienlehre. In: ZVS, N. F. 1 (1921) 477—492. [b] **6**
 - Soziologie. In: HwStw VII, 650—667. **4a**
 - Gesellschaftsphilosophie. Mit einem Anhang über die philos. Voraussetzungen d. Wirtschaftswissenschaften. Sonderausgabe aus dem Handbuch der Philosophie. München, Berlin 1928. 188 p. **4b**

- Gesellschaftslehre. Leipzig ³1930. XXVII, 592 p. **4b**
- Die Ganzheit in Philosophie und Wissenschaft. Othmar Spann zum 70. Geburtstag. Hrsg. von Walter Heinrich. Wien 1950. XII, 361 p. **6**
- vide: Handbuch — Philosophie.
- Spencer, Herbert**: Principles of Sociology. 3 vols. London 1877—96. **4a**
- Spirito, Ugo**: Individualità e collettività. In: Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía, Mendoza, Argentina, Marzo 30 — Abril 9, 1949. Tomo I, 551—563. Universidad Nacional de Cuyo 1950. [a] **10a**
- La Sociologia in Italia. In: RIP 4 (1950) 318—334. [b] **4a**
- Spruytt, O.**: Individu en Gemeenschap. In: KA 5 (1934) 781—788. **6**
- von Stackelberg, Justus**: Schuld ist Schicksal. Eine kritische Betrachtung der Verantwortlichkeit. München 1948. 172 p. **9b**
- Stadler, Hans**: Subsidiaritätsprinzip und Föderalismus. Ein Beitrag zum schweizerischen Staatsrecht. (Arbeiten aus dem jur. Seminar der Univ. Freiburg/Schweiz Nr. 6). Freiburg/Schweiz 1951. XIX, 171 p. **9a**
- Stark, W.**: Meditaciones de Pascal sobre la sociedad. In: Notas y estudios de filosofía (Tucumán) 1 (1949) 122—134. **2**
- Towards a Theory of Social Knowledge. In: RIP IV (1950) 287—308. **3**
- Stefanini, Luigi**: Linee di un personalismo sociale. In: GM 6 (1951) 109—134. **11c**
- de Stefano, Rodolfo**: Per un' etica sociale della cultura. Vol. I: Le basi filosofiche dell'umanismo moderno. Milano 1954. 351 p. **4c₂**
- Steffes, Johann Peter**: Das religiöse Problem im Lichte der modernen Religionssoziologie. In: Aus Ethik und Leben, Festschrift für Josef Mausbach, hrsg. v. Max Meinertz u. Adolf Donders, Münster 1931, 197—209. **4d₁**
- Stein, Edith**: Individuum und Gemeinschaft. In: JPF 5 (1922) 116—267. **6**
- Stein, Gottfried**: Gedanken über die Schuld. Essen 1946. 40 p. **9b**
- von Stein, Lorenz**: System der Staatswissenschaft. 2 Bde. Stuttgart 1852, 1856. Bd. I auch unter d. Titel: System d. Statistik, der Populationistik u. der Volkswirtschaftslehre. XX, 565 p. Bd. II auch u. d. Titel: Die Gesellschaftslehre. 1. Abth.: Der Begriff der Gesellschaft u. die Lehre von den Gesellschaftsklassen. X, 431 p. **1**
- Stein, Ludwig**: Die soziale Frage im Lichte der Philosophie. Vorlesungen über Sozialphilosophie und ihre Geschichte. Stuttgart 1897. XX, 792 p. **10a**
- Steinbach, Ernst**: Zur theologischen Begründung der sozialen Verantwortung. In: Soziologie und Leben, Die soziologische Dimension der Fachwissenschaften, unter Mitarb. v. Franz Altheim (u. a.) hrsg. v. Carl Brinkmann (Tübingen 1952, 331 p.), 79—101. **11b**
- Steinberg, Wilhelm**: Grundfragen der Sozialethik. München 1929. 140 p. **4c₂**
- Soziale Seelenhaltungen. München, Basel 1930. 151 p. **4b**
- Der Einzelne und die Gemeinschaft. Eine Einführung i. d. Sozialpsychologie u. d. Gemeinschaftsethik. München, Basel 1951. 159 p. **4b, 4c₂**

- Die seelische Eingliederung in die Gesellschaft. München, Basel 1953. 126 p. **4b**
- Steinbüchel, Th.:** Urchristentum und Sozialismus. In: DA 9 (1921) 241 ff. **11e**
- Steinmann, Alphons:** Sklavenlos und alte Kirche. Eine historisch-exegetische Studie über die soziale Frage im Urchristentum. Apologetische Tagesfragen, H. VIII. Hrsg. vom Volksverein f. d. kathol. Deutschland. M.-Gladbach 1910. 78 p. [3. u. 4. Aufl. 1922] **10b**
- Stemberger, Rudolf:** Immanuel Kant als Philosoph und Soziologe. Wien, Meisenheim 1953. 159 p. **1**
- Steven, Paul:** Eléments de morale sociale. Paris 1954. VIII, 612 p. **4c₁**
— Moral social (Eléments de morale sociale, Paris 1954). Trad.: J. Ortiz Sanchiz. Madrid 1955. 530 p. **4c₁**
- Stimmen aus Maria Laach:** Die soziale Frage beleuchtet durch die „Stimmen aus Maria Laach“. 17 Hefte. Freiburg i. Br. 1895—1901. **10b**
- Stocker, Arnold:** Personne et société. La paix, ou la course à l'abîme. Saint-Maurice (Suisse) 1949. 258 p. **10a**
- Strausz-Hupé, Robert:** Power and community. New York 1956. 134 p. **8**
- Strohal, Richard:** Autorität. Ihr Wesen und ihre Funktion im Leben der Gemeinschaft. Eine psychologisch-pädagogische Darstellung. Freiburg, Wien 1955. XIII, 168 p. **8**
- Sturzo, Luigi:** Scritti di sociologia e politica in onore di Luigi Sturzo (presentazione di Felice Battaglia). 2 vol. Bologna 1953. **1**
- Suavet, Thomas:** Les thèmes évangéliques dans l'enseignement social des papes de Léon XIII à Pie XII. In: Cs 6 (1950/51) 506—517. **11b**
- Suenens, L.:** Individu et Société. In: Collectanea Mechliniensia 8 (1934) 523—541. **6**
- Sulser, Jakob:** Mensch und Gesellschaft. Die Soziologie im modernen Weltbild. Affoltern a. A. (1944). 253 p. **6**
- Sumner, William Graham — Keller, A. G.:** The Science of Society. 4 vol. London 1927. **4a**
- Sutherland, Robert L. — Woodward, Julian L.:** Introductory Sociology. 3. Revised Edition. London 1948. XIV, 882 p. **4a**
- Swift, R. F.:** Security in Modern Life. In: Eth XXXIV (1923/24) 357—363. **6**
- Sylvester, P. A.:** Les tous physiques et le tout social. In: RUO 6 (1937) 93*—112*. **2**
- Szabo, Denis:** Aspects de la sociologie religieuse urbaine. In: CSF 64 (1955) 51—58. **4d₂**
- Taparelli d'Anzeglio, Luigi, SJ:** Saggio teoretico di dritto naturale appoggiato sul fatto. 2 vol. Palermo 1840/41. Prato ²1883. **4c₁**
- Taparelli, Aloys [Luigi], SJ:** Versuch eines auf Erfahrung begründeten Naturrechts. Aus dem Italienischen übersetzt von Fridolin Schöttl und Carl Rinecker. 2 Bde. Regensburg 1845. **4c₁**

- Tassitch, G.:** Justice, intérêt et paix sociale. In: AdIIPS III (1937/38) 112—122. **7a**
- Tautscher, Anton:** Grundlagen und Aufbau der Gesellschaft. In: GD 9 (1954) 21—35. **2, 12**
- Taviani, Paolo Emilio:** Prospettive sociali. Collana „Problemi sociali“, Sezione divulgativa 1. Milano ²1945. 246 p. **10a**
- Tellegen, F. Ph. A.:** De gemeenschap. Deel I, 2e druk. Deel II, 2e druk. (Wijsgerige grondbegrippen, 13 en 14). Maaseik 1947. 2 vol. 51/61 p. **2, 6**
- Tello, Belisario D.:** El bien común y la autoridad. In: Actes du XIème Congrès International de Philosophie, IX, Amsterdam, Louvain 1953, 203—208. **8**
- Tesser, St., OP:** Maatschappijphilosophie en maatschappijleer bij Othmar Spann (Univ. van Leuven. School der politieke en sociale wetenschappen. Econ. soc. bibl., 12). Antwerpen 1936. 388 p. **4b**
- Thieme, Karl:** Föderalismus und Subsidiaritätsprinzip. In: Pol 1 (1948/49) 11—18. **9a**
- Thier, Erich:** Die Kirche und die soziale Frage. Von Wichern bis Friedrich Naumann. Eine Untersuchung über die Beziehungen zwischen politischen Vorgängen und kirchlichen Reformen. (Schriftenreihe der Inneren Mission. R. A., Heft 1). Gütersloh 1950. 95 p. **10c**
- Thils, Gustave:** Théologie et réalité sociale. Tournai, Paris 1952. 296 p. **11b**
- Thiry, L.:** Individu et société dans la Règle de Saint Benoît. In: Mélanges Bénédictins, Paris 1947, 117—141. **6**
- Tierno Galván, Enrique:** Sociología y situación. (Colección: Aula de Ideas, Vol. 7). Madrid 1955. 114 p. **4a**
- Tillich, Paul:** Die gesellschaftliche Auflösung in christlichen Ländern. In: Die Unordnung der Welt u. Gottes Heilsplan. Oekumenische Studien Bd. III, 1948, 58—71. **10c**
- Der Mensch im Christentum und im Marxismus. Protestantische Vision. Katholische Substanz, protestantisches Prinzip, sozialistische Entscheidung. (Zwei Vorträge ...). Sozialwissenschaftliche Schriftenreihe. Stuttgart, Düsseldorf 1953. 20, 18 p. **10c**
- Love, power, and justice. Ontological analyses and ethical applications. New York, London 1954, 125 p. **8**
- Liebe, Macht, Gerechtigkeit. (Love, Power, and Justice, dt.). Deutsche Übersetzung von Gertie Siemsen und Gertraud Stöber. Tübingen 1955. VIII, 134 p. **8**
- Tischleder, Peter:** Leo XIII. In: StL III 926—960. [a] **10b**
- Organismus. In: StL III, 1745—1753. [b] **2**
- Die grundlegenden christlichen Soziallehren. In: Die soziale Frage und der Katholizismus (Paderborn 1931) 117—140. **11b**
- Todolí, José, OP:** Naturaleza y primacía del bien común. In: RevF 9 (1950) 577—604. **6**

- El Bien común. Colección de la sección de ética individual y social, vol. 1. Madrid, Consejo superior de investigaciones científicas, Instituto „Luis Vives“ de Filosofía, 1951. 133 p. **6**
- Todt, R.:** Der radikale deutsche Sozialismus und die christliche Gesellschaft. Versuch einer Darstellung des sozialen Gehalts des Christentums und der sozialen Aufgaben der christlichen Gesellschaft auf Grund einer Untersuchung des Neuen Testaments. 2., verb. u. verm. Auflage Wittenberg 1878. 514 p. **11b**
- Tönnies, Ferdinand:** Die Entwicklung der sozialen Frage. (Samml. Göschen, 353) Berlin 1913. 160 p. **10a**
- Gemeinschaft und Gesellschaft. In: HwS 180—191. **2**
- Gemeinschaft und Gesellschaft. Grundbegriffe der reinen Soziologie. Leipzig ⁸1935. **2**
- Communauté et société. Les Catégories fondamentales de la sociologie pure. Introduction et traduction: J. Leif. Paris 1946. 241 p. **2**
- Die Entstehung meiner Begriffe Gemeinschaft und Gesellschaft. In: KZS 7 (1955/56) 463—467. **2**
- Toniolo, Alberto:** Intorno al concetto di giustizia sociale. In: SC 75 (1947) 142—152. **7a**
- Toniolo, Giuseppe:** L'odierno problema sociologico. Studio storico-critico. Pref. editoriale di Amintore Fanfani. (Toniolo: Opera omnia. Ser. 3, vol. 1). Città del Vaticano 1947. XXXI, 490 p. **10a**
- Tonneau, J.:** Compte-rendu „individu et société“. In: BT 5 (1937—39) 466—477. **6**
- del Torre, Maria A.:** Individuo e società nella critica e nel pensiero di Bertrand Russell. In: Rendiconti, Istituto Lombardo di Scienze e Lettere, Milano (CL. Lett. Sc. mor. stor.) 86 (1953) 329—365. **6**
- Toulemont, René:** Sociologie et pluralisme dialectique. Introduction à l'oeuvre de Georges Gurvitch. Louvain, Paris 1955. 276 p. **4a**
- von Treitschke, Heinrich:** Gesellschaftswissenschaft. Ein kritischer Versuch. Leipzig 1859. 107 p. **4b**
- Trillhaas, W.:** Studien zur Religionssoziologie. In: Sg 3 (1948) 536—548, 584—596, 662—676. **10c**
- Trimarchi, Michelangelo:** La questione sociale. Ferrara 1950. 206 p. **10a**
- Troeltsch, Ernst:** Gesammelte Schriften. 4 Bde. Tübingen 1912ff. IV: Aufsätze zur Geistesgeschichte und Religionssoziologie, hrsg. v. H. Baron. 1925. 872 p. **4d₁**
- Truyol y Serra, Antonio:** La filosofía jurídica y social en la crisis del mundo medieval. In: RIS 5 (1947) n. 19, 135—153, n. 20, 457—484; 6 (1948) n. 21, 171—198. **1**
- Tsanoff, Radoslav Andrea:** Ethics. London, New York 1947. 385 p. **4c₁**
- Turksma, L.:** Sociologie en ethiek. In: ANTWP 44 (1951/52) 143—150. **3**
- Turmann, Max:** Le développement du catholicisme social depuis l'encyclique „Rerum novarum“. Paris 1909. III, 380 p. **10b**

- Ude, Johannes:** Soziologie. Leitfaden d. nat.-vernünftigen Gesellschafts- u. Wirtschaftslehre im Sinne d. Lehre des hl. Thomas v. Aquin. Gams (Schweiz) 1931. 396 p. **4c₂**
- Die soziale Gerechtigkeit. In: Kirche, Weltanschauung, soziale Frage. Vorlesungen, Arbeitsgemeinschaften u. Vorträge der Salzburger Hochschulwochen 1946. Salzburg 1948, 261—264. [a] **7a**
- „Du sollst nicht töten!“ Seeheim/Rorschach 1948. 423 p. [b] **9b**
- Soziale Frage und Moralthologie. In: Kirche, Weltanschauung, Soziale Frage. Salzburg 1948, 224—238. [c] **10b**
- Union internationale d'études sociales:** La Hiérarchie catholique et le problème social depuis l'encyclique ‚Rerum novarum‘, 1891—1931. Répertoire bibliographique des documents émanés des souverains Pontifes et de l'épiscopat. Union internationale d'études sociales. Paris 1931. XVI, 336 p. **10b**
- Code Social. Esquisse de la doctrine sociale catholique. Nouvelle synthèse. Bruxelles, Paris 1950. 123 p. **10b** [vide: „Codigos de Malinas“, et: „Mecheln“].
- Union des Oeuvres Catholiques de France (Paris):** Paroisse, chrétienté communautaire et missionnaire. I. Congrès national de l' „Union des Oeuvres Catholiques de France“ à Besançon 1946. Paris 1946. **4d₂**
- Structures sociales et pastorale paroissiale. III. Congrès national de l' „Union des Oeuvres Catholiques de France“ à Lille 1948. Paris 1948. **4d₂**
- Urdanoz, Teofilo, OP:** La justicia legal y el nuevo orden social. In: CT 65 (1943) 1—14, 67 (1944) 200—233. [a] **7a**
- Santo Tomás de Aquino y la personalidad humana. In: CT 66 (1944) 188—198. [b] **11c**
- de Urmeneta, Fermin:** Aspectos sociales del pensamiento de Raimundo Lulio. In: RIS 8 (1950) 175—189. **1**
- Urwick, E. J.:** The Values of Life. Edited with an Introductory Essay on his Social Philosophy by John A. Irving. Toronto 1948. LXXV, 244 p. **3**
- Usenicnik, Ales:** Die soziale Frage. Aus dem Slowenischen übertragen von Agatho Locher. Winterthur 1940. 114 p. **10a**
- Utz, Arthur Fridolin, OP:** Der Beitrag der katholischen Soziallehre zur Gestaltung der Gesellschaft. In: Cs 6 (1950/51) 466—474. **10b**
- *Hrsg.:* Das Subsidiaritätsprinzip. Herausgegeben von A. F. Utz unter Mitwirkung von H. E. Hengstenberg, G. Küchenhoff, J. J. M. van der Ven. (Sammlung Politeia, Veröffentlichungen des Internationalen Instituts für Sozialwissenschaft und Politik, Universität Freiburg/Schweiz, Bd. II). Heidelberg 1953. 117 p. [a] **9a**
- Die geistesgeschichtlichen Grundlagen des Subsidiaritätsprinzips. In: Das Subsidiaritätsprinzip. Sammlung Politeia II, Heidelberg 1953, 7—17. [b] **9a**

- Die Subsidiarität als Aufbauprinzip der drei Ordnungen: Wirtschaft, Gesellschaft und Staat. In: Das Subsidiaritätsprinzip, Sammlung Politeia II. Heidelberg 1953, 101—117. [c] **9a**
- Recht und Gerechtigkeit. Kommentar zu Bd. 18 der Deutschen Thomasausgabe. Graz, Heidelberg 1953. [d] **4c₂, 6, 7a, 7b, 9a**
- Der Aufbau der Gemeinschaftsordnung. In: Pol 5 (1953) 278—295. [e] **13**
- Der Personalismus. In: NO 8 (1954) 270—281. **11c**
- Der Mythos des Subsidiaritätsprinzips. In: NO 10 (1956) 11—21. [a] **9a**
- Staat und Jugendpflege. (Subsidiaritätsprinzip) In: NO 10 (1956) 205—212. [b] **9a**
- Formen und Grenzen des Subsidiaritätsprinzips. (Sammlung Politeia, Bd. IX). Heidelberg 1956. 127 p. [c] **9a**
- Utz-Groner:** Aufbau und Entfaltung des gesellschaftlichen Lebens. Soziale Summe Pius' XII. Herausgegeben von Arthur-Fridolin Utz, OP und Joseph-Fulko Groner, OP. 2 Bde. Freiburg/Schweiz 1954. XXVIII, 2454 p. **10b**
- Utz-Groner:** Relations humaines et société contemporaine. Synthèse chrétienne. Directives de S. S. Pie XII. Version française d'après les documents originaux par Alain Savignat, selon l'édition allemande de A. F. Utz et J. F. Groner. Préface de S. Em. le Cardinal Feltin. Fribourg 1955. 2 vol., XXVIII, 2382 p. **10b**

- Vegas, Eugenio:** Autoridad y libertad según Donoso Cortés. In: Arbor 24 (1953) n. 85, 53—57. **8**
- Veldkamp, G. M. J.:** Het subsidiariteitsbeginsel in de Nederlandse Sociale Wetgeving en de Sociale Politiek (Ontwikkeling tot Publiekrechtelijke Bedrijfsorganisatie. Brochure K. V. P.) 1947. 36 p. **9a**
- Groepsproblemen in een veranderende samenleving. Bussum 1956. 142 p. **4a**
- Velez-Saenz, J.:** The Doctrine of the Common Good of Civil Society in the Works of St. Thomas Aquinas. (Diss.) Notre Dame, Indiana, 1951. V, 96 p. **6**
- van der Ven, Joseph J. M.:** Trois aspects du principe de subsidiarité. In: Pol 3 (1951) 43—46. **9a**
- Organisation, Ordnung und Gerechtigkeit. In: Das Subsidiaritätsprinzip, hrsg. von A. F. Utz, Heidelberg 1953, 45—66. **9a**
- Recht, Gerechtigkeit und Liebe. In: Jahres- und Tagungsbericht der Görresgesellschaft 1954. Köln 1955, 5—19. **7a, 7b**
- Verdier, Cal Jean:** Problèmes sociaux, réponses chrétiennes. (Coll. „In hoc signo“). Paris 1939. 181 p. **10b**
- Die Kirche und die soziale Frage. Wien 1948. 139 p. **10b**
- Problèmes modernes et réponses chrétiennes. Première partie: Le chrétien en face des problèmes sociaux. Deuxième partie: Le chrétien en face des problèmes internationaux. Paris 1953. 108, 45 p. **10b**

- Vermeersch, Arthur, SJ:** Principes de morale sociale. Paris, Bruxelles, Louvain 1921. **4c₂**
- Adnotaciones ad Encycl. „Quadr. Anno“. In: Periodica de Re Morali, Canonica, Liturgica 20 (1931) 211—239. [a] **10b**
- La Justice dans „Rerum Novarum“. In: Il XL Anniversario della Encyclica „Rerum Novarum“. Milano 1931, 549—582. [b] **7a**
- Verpaalen, Antoine Pierre, SCJ:** Der Begriff des Gemeinwohls bei Thomas von Aquin. Ein Beitrag zum Problem des Personalismus. Sammlung Politeia, VI. Heidelberg 1954. 84 p. **6, 11c**
- Vialatoux, Joseph:** Réflexions sur l'individu et la personne. In: CSF 45 (1936) 335—357. **6**
- Nouvelles Réflexions sur l'individu et la personne. In: CSF 46 (1937) 171—196. **6**
- Victoroff, D. — Gilles, B.:** Nouveau guide de l'étudiant en sociologie et morale. Préface de M. Georges Davy. Paris 1949. 146 p. [chap. III: Bibliographie systématique des principaux ouvrages de sociologie et de morale, 46—144] **4a**
- Vierkandt, Alfred:** Die Beziehung als Grundkategorie des soziologischen Denkens. In: ARWP IX (1915/16) 83—90. **2**
- Gesellschaftslehre. Hauptprobleme der philosophischen Soziologie. 2., völlig umgearb. Aufl. Stuttgart 1928. XI, 484 p. **4a**
- Staat und Gesellschaft in der Gegenwart. Eine Einführung in das staatsbürgerliche Denken und in die politische Bewegung unserer Zeit (Wissenschaft und Bildung. Einzeldarstellungen aus allen Gebieten des Wissens, 132). Leipzig ³1929. 146 p. **2**
- Sittlichkeit. In: HwS 533—545. **3**
- *Festschrift:* Gegenwartsprobleme der Soziologie. Alfred Vierkandt zum 80. Geburtstag. Hrsg. Gottfried Eisermann. Potsdam 1949. 284 p. [Mit Vierkandt-Bibliographie] **4a**
- Villain, Jean, SJ:** L'enseignement social de l'Eglise. vol 1—3. (Institut catholique de Paris. Institut d'études sociales. Action populaire. Bibliothèque de la recherche sociale.) Paris 1953/54. **10b**
1. Introduction. Capitalisme et socialisme. (1953).
 2. Les réformes du capitalisme. (1953).
 3. Au-delà du capitalisme. (1954).
- Virton, Paul, SJ:** Enquêtes de sociologie paroissiale. Paris 1953. 159 p. **4d₂**
- Vito, Francesco:** Servizio sociale e scienze sociali. In: RISS 59 (1951) 185—201. **10a**
- Vobis, Bonaventura:** Hegel, Marx und Kierkegaard in ihrem Beitrag zum Thema „Der Einzelne und die Gemeinschaft“. In: FzS 35 (1953) 87—90. **6**
- Vogel, Paul:** Hegels Gesellschaftsbegriff und seine geschichtliche Fortbildung durch Lorenz v. Stein, Marx, Engels und Lassalle. Kantstudien, Erg. H. 59. (Gekrönte Preisschrift). Berlin 1925. VII, 384 p. **1**

- von Vogelsang, K.:** Soziale Lehre. Grundzüge einer christlichen Gesellschafts- und Volkswirtschaftslehre. St. Pölten 1914. **11b**
- Voigt, Andreas:** Die sozialen Utopien. 5 Vorträge. Leipzig 1906. VII, 146 p. **11a**
- Voigt, Gottfried:** Die soziale Frage im Lichte von Gesetz und Evangelium. In: IM 45 (1955) 257—265. **10c**
- De Volder, N.:** De actuele problematiek van de godsdienst-sociologie. In: TP 16 (1954) 465—486. **4d₂**
- Vorländer, Franz:** Geschichte der philosophischen Moral, Rechts- und Staatslehre der Engländer und Franzosen, mit Einschluß Machiavellis und einer kurzen Übersicht der moralischen und sozialen Lehre der neueren Zeit überhaupt. Marburg 1855. 704 p. **1**
- van Waas, V.:** De strijd der sociale kennis met zichzelf en met de werkelijkheid. In: TP 8 (1946) 349—378. **3**
- Wach, Joachim:** Einführung in die Religionssoziologie. Tübingen 1931. 98 p. **4d₁**
- Religionssoziologie. In: HwS 479—494. **4d₁**
- Sociology of Religion. Chicago 1944. XII, 412 p. **4d₁**
- Sociología de la religión. Trad. por A. Alvarez-Burylla. México 1946. 568 p. **4d₁**
- Religionssoziologie. Nach der 4. Aufl. übersetzt von Helmut Schoeck. Tübingen 1951. 461 p. Titel der Originalausgabe: Sociology of Religion. [Bibliographia] **4d₁**
- Sociologie de la religion. Trad. de l'anglais par M. Lefèvre. Bibliothèque scientifique. Paris 1955. 367 p. **4d₁**
- Waffelaert, G. J.:** Exposé sommaire des principes généraux de la science sociale devant servir d'introduction à l'intelligence de l'Encyclique „Rerum Novarum“ — sur la condition des ouvriers. Bruges 1894. 145 p. **10b**
- Walter, Emil J.:** Individuum und Gesellschaft. In: Proceedings of the Tenth International Congress of Philosophy (August 11—18, 1948), Amsterdam 1949, 1032—1033. **6**
- Walther, Gerda:** Zur Ontologie der sozialen Gemeinschaften. Mit einem Anhang zur Phänomenologie der sozialen Gemeinschaften. JPF 6 (1923) 1—154. **4b**
- Waninger, K.:** Der soziale Katholizismus in England. Apologetische Tagesfragen Heft 14, hrsg. v. Volksverein für das kath. Deutschland. M.Gladbach 1914. 135 p. **10b**
- Watson, David Lindsay:** The Study of Human Nature. Yellow Springs/Ohio 1953. X, 262 p. **3**
- Weber, Alfred:** Mensch und Gesellschaft. In: Das Weltbild unserer Zeit. Versuch einer geistigen Bestandsaufnahme. Hrsg. Arbeitsgemeinschaft sozialdemokratischer Akademiker, Nürnberg 1954, 120—144. **4a**

- Weber, Heinrich:** Einführung in die Sozialwissenschaften. Berlin 1930. 152 p. **4a, 4b**
- Weber, Heinrich — Tischleder, Peter:** Handbuch der Sozialethik. I: Wirtschaftsethik. Essen 1931. 556 p. [Bibliographia XV—XXXVI] **3, 4c₂, 7a, 7b**
- Weber, Max:** Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik. Tübingen 1924. IV, 518 p. **4a, 10a**
- Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie. 1. Aufl. 1920. 4., photo-mech. gedr. Aufl. Tübingen 1947. 573 p. **4d₁**
- Aus den Schriften zur Religionssoziologie, hrsg. v. Ernst Graf Solms. (Civitas gentium 2). Frankfurt a. M. 1948. 358 p. **4d₁**
- Weil, Simone:** L'Enracinement. Prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humain. Dirigée par Albert Camus. 26. éd. [Paris] 1952. 249 p. **4c₂**
- La prima radice. Preludio ad una dichiarazione dei doveri verso la creatura umana. Traduzione di Franco Tortini. Milano 1954. 313 p. **4c₂**
- Die Einwurzelung (L'enracinement, dt.) Einführung in die Pflichten dem menschlichen Wesen gegenüber. Übers. von Friedhelm Kemp. München 1956. 436 p. **4c₂**
- Weinrich, E.:** Christentum und Sozialismus. In: Der Weg aus der Not. Vortragsreihe der Katholisch-Sozialen Woche in München 1947. München 1948. **11e**
- Weiss, Albert Maria, OP:** Soziale Frage und soziale Ordnung, oder Handbuch der Gesellschaftslehre. 4. Aufl., T. 1. 2. Freiburg i. Br. 1904. **10a**
- Weiss, Viola:** Individuum und Gemeinschaft. (Diss.) Zürich 1933. 53 p. **6**
- Weisser, Gerhard:** Zur Erkenntniskritik der Urteile über den Wert sozialer Gebilde und Prozesse. In: KZS 6 (1953/54) 16—31. **3**
- Welty, Eberhard, OP:** Ideologie und Idee im sozialen Leben. In: DTF 11 (1933) 183—201. **3**
- Gemeinschaft und Einzelmensch. Eine sozial-metaphysische Untersuchung bearbeitet nach den Grundsätzen des hl. Thomas v. Aquin. Salzburg, Leipzig ²1935. 458 p. **2, 4b, 6**
- Over het wezen en den opbouw der menselijke gemeenschap. In: KA 8 (1937) 588—608. [a] **2**
- Naturgesetzte Gemeinschaftsordnung. In: C 6 (1937) 18—32. [b] **6**
- Die Leitungsnorm der Gemeinschaft: Das Gesetz. Ein Beitrag zur Frage: Gemeinschaft und Person. In: DTF 21 (1943) 257—286, 386—411. **6**
- Die Entscheidung in die Zukunft. Grundsätze und Hinweise zur Neuordnung im deutschen Lebensraum. Heidelberg 1946. 467 p. **4c₂**
- Christlicher Sozialismus. In: NO 1 (1946/47) 39—70; 132—157. [a] **11e**
- Frei, aber nicht ungebunden. In: NO 1 (1946/47) 429—445. [b] **6**
- Soziale Bindungen der menschlichen Freiheit. In: NO 1 (1946/47) 518—539. [c] **6**

- Die menschliche Gemeinschaft in christlicher Sicht. In: KdA 1 (1949/50) N. 8, 18—22. **11b**
- Was ist Sozialethik? In: KdA 2 (1951) N. 11, 6—8. **3**
- Herders Sozialkatechismus. Ein Werkbuch der katholischen Sozialethik in Frage und Antwort. Freiburg i. Br. Band I: 1. Hauptteil: Grundfragen und Grundkräfte des sozialen Lebens. 1951. XIV, 336 p. ²1952. [Bibliographia 300—314]. Band II: 2. Hauptteil: Der Aufbau der Gemeinschaftsordnung. 1953. XIV, 397 p. [Bibliographia: 353—366] **4c₁** [alle einschlägigen Fragen]
- Freiheit und Ordnung in Staat und Gesellschaft. In: NO 9 (1955) 321—335. **6**
- Catecismo social. Tomo primero: Cuestiones y elementos fundamentales de la vida social. (Biblioteca Herder, Sección de Ciencias sociales, vol. 18). Barcelona 1956. 342 p. **4c₁**
- Welzel, H[ans]**: Über die ethischen Grundlagen der sozialen Ordnung. In: SJ 2 (1947) 409—415. **3**
- Wendland, Heinz Dietrich**, vide: Soziale Wirklichkeit.
- Wendland, Johannes**: Handbuch der Sozialethik. Die Kulturprobleme des Christentums. Tübingen 1916. 355 p. **4c₂, 6**
- Westermarck, E.**: Ursprung und Entwicklung der Moralbegriffe. Deutsch von Katscher. 2 Bde. Leipzig 1907. **3**
- Weve, F. A., OP**: Sociaal Wijsgerige Opstellen. Tilburg 1948. 221 p. **4c₂**
- Staat en algemeen Welzijn bij Aristoteles en St. Thomas. In: De Structuur van Staat en Gemeenschap (Utrecht, Antwerpen 1954). 2—24. **6**
- von Wiese, Leopold**: Zur Grundlegung der Gesellschaftslehre. Eine kritische Untersuchung zu Herbert Spencers System der synthetischen Philosophie. (Habilitationsschrift). Jena 1906. IV, 139 p. **4b**
- Die abstrakten Kollektiva. Fiktion ihres Werdens. In: KVS 7 (1928) 290 — 300. **2**
- Noch einmal: Das Werturteil in den Gesellschaftswissenschaften. (Zu Charles A. Ellwoods kritischer Studie über die Methoden in der Soziologie). In: KVS 12 (1933) 390—400. **3**
- Sozial, geistig und kulturell. Eine grundsätzliche Betrachtung über die Elemente des zwischenmenschlichen Lebens. Leipzig 1936. **2**
- Der Weg der Sozialphilosophie. In: ARSP (1939) 145—154. **4b**
- Ethik in der Schauweise der Wissenschaften vom Menschen und von der Gesellschaft. Bern 1947. 443 p. **4c₂**
- Die Grundgedanken der Lehre von den sozialen Prozessen und den sozialen Gebilden. (= Beziehungslehre). In: Aus der Werkstatt des Sozialforschers. Hrsg. v. Max Graf zu Solms (Civitas Gentium 3). Frankfurt a. M. 1948, 7—16. [a] **2**
- *Festgabe*: Studien zur Soziologie. Festgabe für Leopold von Wiese aus Anlaß der Vollendung seines 70. Lebensjahres dargeboten von Schülern, Kollegen und Freunden. Hrsg. v. L. H. Ad. Geck, J. v. Kempfski und Hanna Meuter. Bd. I. Mainz 1948. 192 p. [Mit v.-Wiese-Bibliographie] [b] **4a**

- Umgrenzung der Aufgabe einer anthropologisch-soziologischen Ethik. In: *Gegenwartsprobleme der Soziologie*. Alfred Vierkanndt zum 80. Geburtstag. Potsdam 1949, 13—23. **3**
- Soziologie. Geschichte und Hauptprobleme. (Sammlung Göschen, Bd. 101). Berlin ⁵1954. 160 p. **4a**
- System der Allgemeinen Soziologie als Lehre von den sozialen Prozessen und den sozialen Gebilden der Menschen. (Beziehungslehre) Berlin ³1955. XXIII, 671 p. [1. Aufl.: Beiträge zur Beziehungslehre, 1929 hrsg., v. Leopold v. Wiese]. **4a**
- Soziologie. In: *HwSw IX*, 626—648. **4a**
- Wiesinger, Alois**: Der Operismus. Eine Darlegung der Grundsätze des Christentums zur Lösung der sozialen Frage. Linz 1948. 248 p. **11b**
- Wilbois, Joseph**: *Principes de morale sociale*. (Réalités du travail social 13). Paris 1948. 334 p. **4c₂**
- Wilde, Norman**: The Meaning of Rights. In: *Eth XXXIV* (1923/24) 283—297. **6**
- Williams, Gardner**: Individual, social, and universal ethics. In: *JP 45* (1948) 645—655. **3**
- Williams, Melvin John**: *Catholic social thought; its approach to contemporary problems, with a foreword by Paul Hanly Turfey*. New York 1950. XV, 567 p. **10b**
- Willoughby, Westel Woodbury**: *Social Justice, a critical essay*. New York 1900. XII, 385 p. **7a**
- Winniger, Paolo**: *La parrocchia nella sociologia religiosa e nel diritto canonico*. In: *SC LXXXI* (1953) 545—554. **4d₂**
- Winter, E. K.**: *Die Sozialmetaphysik der Scholastik*. (Wiener staats- u. rechtswissenschaftliche Studien Bd. 16) Wien 1929. VII, 176 p. **4b**
- Witte, J. L.**: *Het probleem individu-gemeenschap in Calvijns geloofsnorm*. 2. vol. Franeker 1949. **6**
- Wittenberg, Alexandre**: *Quelques remarques sur la dualité théorie-expérience en morale*. (Le principe de dualité en droit et en éthique). In: *Dialectica 7* (1953) 34—38. **3**
- Wolf, Ernst**: *Politeia Christi. Das Problem der Sozialethik im Luthertum*. In: *ET 8* (1948/49) 46—69. **3**
- *Die Freiheit und Würde des Menschen*. In: *Recht, Staat, Wirtschaft*. IV (Ausw. aus den Vorlesungen u. Vorträgen des Verwaltungslehrganges Nordrhein-Westfalen. Hrsg. v. Hermann Wandersleb. Düsseldorf 1949) 27—39. **11c**
- Wolfe, Sister Mary Joan of Arc**: *The Problem of Solidarism in St. Thomas. A study in social philosophy*. (Catholic University of America, Philosophical Series, vol. XXXIX). Washington 1938. 184 p. **11d**
- Worms, René**: *Organisme et Société*. (Thèse de Doctorat présentée à la faculté des lettres de Paris). Paris 1895. 406 p. (Bibliothèque sociologique intern. 1, Paris 1896). **2**

- Les principes biologiques de l'évolution sociale. (Bibliothèque sociologique internationale). Paris 1910. 122 p. **4b**
- Philosophie des sciences sociales. (Bibliothèque sociologique internationale XXVII—XXIX). Paris [1903—1907] ²1913—1920. 3 vols. **4b**
- Wörterbuch der Politik:** Wörterbuch der Politik. [1—3: Beiträge zu einem Wörterbuch der Politik] hrsg. v. Oswald v. Nell-Breuning u. Hermann Sacher. Freiburg i. Br. 1947 ff. **4c₂**, **11c**, **11d** [alle einschlägigen Fragen]
- H. I: Zur christlichen Gesellschaftslehre. ²1954.
- H. II: Zur christlichen Staatslehre. 1949.
- H. III: Zur sozialen Frage. 1949.
- H. IV: Zur Wirtschaftsordnung. ²1953.
- H. V: Gesellschaftliche Ordnungssysteme. Zwei Lieferungen: A—L, M—U (Schluß). 1951.
- H. VI: Die Frau. Wesen und Aufgaben. Hrsg. v. Alice Scherer. 1951.
- H. VII: Ehe und Familie. Grundsätze, Bestand und fördernde Maßnahmen. 1956.
- Wörterbuch der Soziologie:** Unter Mitarbeit zahlreicher Fachleute hrsg. von Wilhelm Bernsdorf u. Friedrich Bülow. Stuttgart 1955. VII, 640 p. **4a**
- Wright, Quincy:** Moral Standards in Government and Politics. In: Eth LXVI (1953/54) 157—168. **3**
- de Wulf, Maurice:** L'individu et le groupe dans la Scholastique du XIIIe siècle. In: RNP 20 (1920) 341—357. **11c**
- Wurzbacher, Gerhard:** Beobachtungen zum Anwendungsbereich der Tönnies'schen Kategorien Gemeinschaft und Gesellschaft. In: KZS 7 (1955/56) 443—462. **2**
- Yurre, Gregorio R. de:** Lecciones de filosofía social. 1949. 453 p. **4c₂**
- Zabih, Manoutchebr:** Die Lösung der sozialen Frage auf Grund der Bahá'i-Lehren. Stuttgart 1949. XIX, 174 p. **10a**
- Zähringer, Damasus, OSB:** Schuld und Schuldbewußtsein. In: BM 24 (1948) 243—256, 349—358, 422—434. **9b**
- Zappa, Fernando:** L'individuo e lo stato. In: Cs 7 (1951/52) 93—101, 230—239. **6**
- Zaragüeta, J.:** Una problemática del bien común. In: RUBA 4 (1950) 415—433. **6**
- Zeiller, Jacques:** L'idée de l'Etat chez saint Thomas d'Aquin. Paris 1910. **11c**
- Ziegenfuß, Werner:** Lebendige Soziologie. Schriften und Texte der modernen Gesellschaft und der Gesellschaftslehre. Hrsg. v. Werner Ziegenfuß. 1. Augustin. Christliche Transzendenz in Gesellschaft und Geschichte. Berlin 1948. 180 p. **1**

- Jean-Jacques Rousseau. Eine soziologische Studie. Erlangen 1952. 254 p. **1**
- Gesellschaftsphilosophie. Grundzüge der Theorie von Wesen und Erkenntnis der Gesellschaft. Stuttgart 1954. VII, 150 p. [Bibliographia] **4b**
- Die Kulturgesellschaft. Vorbemerkungen zur Bestimmung des Begriffs. In: Festgabe für Georg Jahn, hrsg. v. Karl Muhs. Berlin 1955, 597—632. **12**
- Ziegler, Leopold**: Volk, Staat und Persönlichkeit. (Sammlung von Schriften zur Zeitgeschichte. Bd. 28/29). Berlin 1917. 237 p. **6**
- Ziegler, Theobald**: Die soziale Frage eine sittliche Frage. Stuttgart 1891. 182 p. **10a**
- La question sociale est une question morale. Trd. d'après la 4e éd. allemande par Georges Palante. (Bibliothèque de philosophie contemporaine). Paris 1893. XV, 172 p. **10a**
- Zigliara, Thomas Maria**: Summa philosophica in usum scholarum. III: Philosophia moralis seu ethica et jus naturae. Roma ¹⁹1929. **4c₁**
- Zimmermann, Waldemar**: Das „Soziale“ im geschichtlichen Sinn- und Begriffswandel. In: Studien zur Soziologie. Festgabe f. Leopold v. Wiese. Mainz. 1. Bd., 1948. 173—191. **2**
- Die Arbeiterfrage heute. In: SJGVV 74 (1954) 1—22. **10a**
- Zoepfl, Friedrich**: Religiöse Volkskunde und Seelsorge. In: MTZ 1 (1950) 79—89. **4d₂**

FORTSETZUNG DER BIBLIOGRAPHIE:

- Utz, Arthur**: Grundsatzfragen des öffentlichen Lebens, Kritische Bibliographie (1956—1959): Recht, Gesellschaft, Wirtschaft, Politik. Unter Mitwirkung von W. Büschi, H.-Th. Conus, Br. von Galen. Freiburg i. Br. 1960 ff.

AUTORENVERZEICHNIS¹

- | | | |
|--|---|--|
| <p>Aftalion, A. 29
 Albertus Magnus 200
 Aristoteles 6, 7, 8, 9, 14,
 37, 68, 109,
 114-118, 119, 120, 126,
 146, 181, 184, 189, 198,
 199, 200, 202, 210, 211,
 220, 229, 249, 333
 Arnold, K. 219
 Augustinus 6, 7, 25, 56,
 200, 248
 Auvergne, W. v. 200

 Bañez, D. 208, 209
 Bartolus de Sassofer-
 rato 268, 272
 Bäumler, A. 36
 Bechtereff, W. 12, 29
 Belliot, A. 94
 Bentham 134, 154, 263
 Bergson, H. 34, 35, 68,
 69
 Bernsdorf, W. 100
 Boëtie, E. de la 10
 Bohne, G. 268
 Bonaventura 200
 Bondin, J. 10
 Briefs, G. 60, 61
 Brugger, W. 39
 Buchez, P. J. B. 11</p> | <p>Burdin 21
 Burgess, E. W. 4
 Burghardt, A. 155
 Buridanus, J. 208.
 Bülow, Fr. 100
 Cajetan 208, 209, 214
 Campanella, Th. 9
 Carey, H. Ch. 12
 Castelnau 219
 Cathrein, V. 44, 213, 318
 Cavallera, F. 222
 Le Coeur, Ch. 20
 Coing, H. 66
 Comte, A. 11, 80
 Dahm 268
 Démeunier, J. 10
 Dilthey, W. 12, 24, 55
 Dupréel, E. 31, 75
 Durkheim 32, 57, 75, 80,
 101
 Eberle, C. 94
 Effelberger, H. 56
 Ermecke, G. 221, 314
 Eschmann, E. W. 9
 Eschmann, Th. 318, 320
 Esparza, M. de 209, 214
 Espinas, A. 35
 Eubank, E. 4
 Eucken, W. 37</p> | <p>Faller, F. 247, 248
 Ferree, W. 219, 221, 224
 Ferrière, A. 30
 Frazer, J. G. 63
 Freyer, H. 80
 Frings, J. 178

 Gablot, E. 12
 Gasparri 219
 Garrigou-Lagrange, R.
 83, 170, 172, 320
 Geck, L. H. Ad. 42, 100
 Geiger, Th. 31
 Génicot, E. 221
 Gentili, A. 10
 Geppert, Th. 5
 Gestel, A. van 213
 Gierke, O. v. 13, 47, 248
 Giddings, Fr. H. 12, 32
 Gillet, M. S. 221
 Gillin, J. L. 4
 Gillin, J. Ph. 4
 Gohlke, P. 114
 Greef, G. de 35
 Gregor d. Große 219
 Groethuysen, G. 9
 Gumplovicz, L. 29
 Gundlach, G. 224
 Gurvitch, G. 31
 Gusdorf, G. 66</p> |
|--|---|--|

¹ Betrifft nur die im deutschen Text zitierten Autoren, nicht also die der beiden Anhänge, noch jene der Bibliographie.

- Haret, S. C.** 12, 28
Hayes, E. C. 4
Häckel, E. 12
Häring, B. 222
Hegel 10, 36, 46
Heinrich v. Gent 200
Hentzen, C. 224
Herder, J. G. 10
Héring, H. M. 205
Hildebrand, D. v. 24, 40, 83
Hobbes, Th. 10, 82, 293
Hoffmann, R. 120
Horváth, A. 221
Höffner, J. 5, 208, 213, 219, 220, 231
Husserl, E. 12, 37

Innozenz IV. 47

Janssens, L. 173
Jellinek, G. 248
Jevons, St. 29
Johannes a S. Thoma 205, 208, 214
Johnson, A. 76
Jung, C. G. 274, 276, 277

Kant, I. 161
Karrenberg, Fr. 61
Kempski, J. 42
Kimball, Y. 4
Kirnberger, F. 40
Kleinhappl, J. 223
König, F. 273
de Koninck 318

Lacombe, P. 12
Lafitau, P. 10
Landmesser, Fr. X. 40
Ledesma, Petrus de 214
Leo XIII. 325
Lessius, L. 209
Liénart 219
Lilienfeld, P. 12, 34

Lindworski, J. 77
Litt, Th. 22, 26, 27, 83
Locke 10
Lotze, H. 37
Lugo, J. 214

Machiavelli 9, 240
Malgaud, W. 83, 84
Mannheim, K. 57
Maritain, J. 83, 170, 172, 317, 320
Marshall, A. 29
Marx, K. 10, 304
Mathis, B. 222
Mausbach 221
Mead, G. H. 25, 32
Mensching 93
Merkelbach, B. H. 221
Messner, J. 46, 47, 106, 107, 134, 139, 146, 150, 154, 155, 173, 176, 223, 311, 339
Meuter, H. 42
Meyer, Th. 252, 253, 255
McDougall, W. 12, 32
McDonnell, J. F. 222
McIver, R. 4, 76
Mill, J. Stuart 31
Miller, R. J. 219, 231
Molitor, B. 224
Monzel, N. 9, 13, 20, 21, 37, 81
Moreno, J. L. 13
More, Th. 9
Müller-Armack, A. 93

Nell-Breuning, O. v. 178, 224, 231, 317, 319
Neumann, E. 62, 276
Newman, J. 220, 222
Noldin, H. 221
Novicov, J. 12, 29

Ostwald, W. 12, 29

Pareto, V. 29
Park, R. E. 4, 31
Pesch, H. 222, 316
Peters, A. 65
Pfeilschifter, G. 120
Pius X. 219
Pius XI. 219, 220, 279, 280
Pius XII. 280, 289, 317, 318
Pieper, J. 224
Plato 5, 6, 47, 120, 250
Le Play 11
Porphyrius 48
Portuondo y Barcelo, A. 12, 29
Pottier, A. 213
Prümmer, D. M. 213, 221
Pufendorf, S. 10
Quesnay 10
Rademacher, A. 13, 20
Ramírez, S. 153, 157
Ratzenhofer, G. 29
Rauh, F. 66
Retzbach, A. 224
Reuter, H. 248
Rinecker, C. 215
Roscher, E. 10
Rosmini, A. 219
Ross, E. A. 3, 12
Rousseau, J. J. 10, 147
Rösler, J. B. 307
Rutten, G. 221
Rüstow, A. 93
Ryan, J. A. 222

Sacher, H. 178
Saint-Simon, Henri de 11, 21
Salomon, G. 83
Sauer, W. 83, 268
Sauter 10
Savigny 10
Schäffle, A. 12, 35

- Scheler, M.** 12, 83
Schilling, O. 221, 316
Schmalenbach, H. 13
Schmidt, W. 93
Schmitt, A. 224
Schmitt, M. E. 57, 180
Schneider, C. M. 316
Schoellgen, W. 61, 94
Scholz, H. 248
Schöttl, F. 215
Schrattenholzer, A. 223
Schrey, H. H. 61
Schröter, M. 36
Schuster, J. B. 94, 221, 222
Seligman, E. 76
Simmel, G. 3, 12, 13
Small, A. W. 3, 76
Solvay, E. 29
Sorokin, P. 56, 57
Soto, D. 208, 209
Spann, O. 14, 26, 36, 43, 46, 76, 83, 88, 146
Söhngen, H. 13, 20
Spencer, H. 12, 80
Stammler, R. 161
Steffen, G. 32
Suarez, F. 208, 209, 214
Süßmilch, P. 10
Taparelli, L. 215, 216, 217, 218, 223, 231, 232, 319
Tarde, G. de 12, 31
Tawney, R. H. 93
Thiele, C. P. 10
Thomas v. Aquin 7, 8, 24, 25, 45, 47, 48, 49, 64, 68, 77, 78, 79, 87, 90, 108, 109, 110, 113, 114, 118—126, 131, 135, 143, 146, 149, 150, 151, 153, 159, 169, 170, 172, 173, 175, 176, 184, 193, 196, 198, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 212, 214, 216, 217, 218, 220, 221, 222, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 233, 244, 247, 249, 250, 251, 252, 255, 286, 294, 316, 317, 318, 319, 320, 321, 323, 325, 326
Tischleder, P. 221
Tönnies, F. 3, 12, 25, 52, 76
Troeltsch, E. 93
Turrianus, L. 214
Ude, J. 94
Utz, A. F. 123, 217, 223
Utz, Groner 280, 281, 289
Vaccaro, M. A. 29 1
Valencia, G. v. 212, 213
Vermeersch, A. 221
Verpaalen, A. P. 131, 169, 170, 172, 173, 175, 317, 318, 324
Vierkandt, A. 28, 30, 6
Vico, J. B. 10
Victoria, F. 208, 209
Wach, J. 93
Walras, L. 29
Waxweiler, E. 12, 29
Weber, A. 93
Weber, H. 221
Weber, M. 12, 55, 93
Weddigen, W. 57
Welty, E. 171, 172, 178, 222, 324
Wiese, L. v. 3, 4, 13, 22, 26, 38, 41, 42, 44, 55, 65, 76, 159
Worms, R. 12, 29, 32, 35
de Wulf, M. 317
Wundt, W. 37
Wyser, P. 151
Zeiller, J. 317
Ziegler, A. 156, 292, 333
Zigliara, Th. M. 255
Zimmermann, W. 42

ALPHABETISCHES SACHVERZEICHNIS

- Abkürzungen: s = siehe
 a = auch
 Ges = Gesellschaft
 Gem = Gemeinschaft
- Abbitte 266
 Abhängigkeit, gegenseitige 106 ff
 — kulturelle 107 f
 — materielle 106
 — sittliche 108 ff
 Abstraktion 37
 — analoge 43 f
 — univoke 44
 Activitas socialis 253—296 s soziale
 Handlung
 Affekt u Sozialnatur 123 f
 Aktiengesellschaft 331
 Altersversicherung 138, 282
 Altruismus 56, 59
 Analogie 43 f, 45, 50 f, 114, 147,
 152 ff, 322, 323
 Anarchie 147
 Aneiferung, gegenseitige 113
 Anstalt 50
 Anthropologie 82, 158
 Anziehung 43
 Armenpflege 333
 a-sozial 25, 43
 Attraktion s Anziehung
 Autonomie der einzelnen Ges 165, 292
 Autorität 8, 92, 150, 159, 161, 223,
 278, 326, 338
 — abgeleitete 243, 256
 — u einzelne Ges 338
 — der Eltern 240 f
 — u Freiheit 325 s Freiheit
 — u gesellschaftl. Ordn. 205
 — als Gegenstand der Ethik 237
 — als Gegenstand der Rechtsphilosophie 237
 — im Idealstaat der Stoiker 247
 — als Kompetenz 252
 — u Macht 237, 239, 243, 253
 — Maß d Aut. 243 f
 — in moralischem Sinne 241
 — u ontische Überlegenheit 252
 — im Paradies 248, 252
 — im platonischen Denken 252
 — im politischen Bereich 256
 — u private Initiative 256, 284
 — u Recht 252, 326
 — im Rechtspositivismus 244
 — soziale 180, 235—257, 319, 334
 — staatliche 224, 294
 — im Staatsdenken der Kirchenväter 247 f
 — u Strafgewalt 253
 — u Subsidiaritätsprinzip 295
 — Träger s Autoritätsträger
 — Ursprung 254, 256
 — vorgesellschaftliche u innergesellschaftliche 238, 255
 — Wertschätzung 255 f
 — in Wesenszusammenhang mit d Ges 255
 Autoritätsträger 254
 — Bestimmung des Autoritätstr. 254

- in d Demokratie 339
- heute 293 f
- natürl. Beschränktheit 251
- Intervention des 256 f, 295, 326, 327

- beatitudo subjectiva 112
- Befehl, sozialer 250
- Bekanntschaft als Grundlage der Freundschaft 227
- Berufsstand 152
- Besitzrecht, gemeinsames als Beispiel des Gemeinwohls 130
- Betrieb 334
- Beziehung
 - praedikamentale 36 ff, 75
 - soziale 32 f, 36—44, 158
 - soziologische 75—80
 - transzendente 38 ff
- Beziehungseinheit 49
- Beziehungslehre 3 f, 12 f, 33
- Bildung als Gemeinwohlbesitz 134
- Biologismus 57, 156 s a Soziale
- Blutrache 268
- bonum commune s Gemeinwohl
- bonum humanum als Gemeinwohl 171—177
- Boxkampf 25, 32
- Bund 13, 163

- Caritas 197, 200, 229, 231
- caritas socialis 230
- constitutivum formale 157
- Contradistinctio zwischen Person u Gem 141, 317, 324
- Corpus Christi mysticum 114, s a „Kirche“

- Demokratie 58 ff, 90, 185, 257, 339
- dispositiv 78
- Distanz 43
- donum integritatis 248
- Dorfgemeinschaft 116
- Durchschnitt 61, 134

- Ehe 65, 69, 79, 97, 148, 153, 163, 18, 192, 196, 290 f, 332, 333, 338
- Ehegesetzgebung 139
- Ehescheidung 69 f
- Eigenleistung u gesellschaftl. Tätigkeit s Subsidiaritätsprinzip
- Einheit
 - moralische 157
 - sozialetisch 157 f
 - soziologisch 157 f
- Einsiedler u. Sozialnatur 119 f
- Einzelgänger 119 f
- Einzelwohl 135, 148
 - dreifache Bedeutung 140—145
 - als Endziel 142
 - Objekt d natürl. Dranges 201, 250 f, 327
 - unter sozialetischem Motiv 144
 - als Teil des Gemeinw. 122, 123, 144, 174
- Enteignung 112
- Entelechie 39, 42 f, 83, 117, 125, 158
- Erbsünde 48, 68, 97 f, 108, 328
- Erziehung 60
- Ethik
 - allgemeine 85 f
- Ethik
 - christliche 14
 - formalistische 155
 - personale s Personalethik
 - praktische 90
 - u Sozialnatur 125 f
 - soziologische 58 ff, 70, 71, 91
 - spekulative 90
- Ethnologie 3, 10, 67
- Evolutionenlehre 119

- fait social 29, 75
- Familie 91, 97, 116, 148, 183, 185, 212, 214, 278, 286, 287, 288, 290 f, 332, 334, 338
- Familienlohn 70
- Finalität
 - ontische 117
- Freigebigkeit 110

- Freiheit „soviel Freiheit wie möglich, soviel Autorität wie nötig“ 281, 284, 293, 319, 320, 325, 327
 Freiheitsrechte 65
 Freundlichkeit 126
 Freundschaft 24, 41, 118, 162, 226 f
 — soziale 167
 Freundschaftsbund 162
 Friede 56
 Funktion 84
 Fürsorge 307
 Fußballwettspiel 131, 135, 152

 Ganzes u Teil 169
 Ganzheit 26 f, 43, 46, 88 f, 113, 151, 154, 174, 265
 Gehorsam
 — gegenüber d Gesetz 204, 207, 208
 — sittlich-religiöse Sicht 325
 Geistesgüter als Sozialgüter 123
 Gemeinsamkeit s Mensch species
 — in der Natur 116
 — Unterschied von sozial 21, 48
 Gemeinschaft s Gesellschaft
 — subsidiärer Charakter 123
 Gemeinschaftsbewußtsein s Kollektivbew.
 Gemeinschaftsgeist 265, 273
 Gemeinwert s Gemeinwohl
 Gemeinwohl 8 f, 39 ff, 43, 51, 58, 64, 70, 78, 84, 86, 87, 91 f, 112, 114, 128—185, 154, 245, 277, 283, 284, 331
 — analoge Sinnfülle 21, 43 f, 147, 149, 151—157, 170, 173, 322 f
 — als äußeres Geschehen 131 ff, 148, 154, 160
 — als äußeres Gut 130 f, 148
 — u Autorität 242, 254, 256, 290
 — Definition 129—140, 161, 190
 — als Dienstwert 111
 — Dynamik 159 f
 — als Einheitsprinzip 51
 — als Einheitsprinzip der Sozialwissenschaften 101
 — als Einteilungsgrund d Ges 331
 — u Einzelgewissen 217
 — u Einzelwohl 135, 140—151, 145 ff, 150 f, 184, 250, 254, 278, 283, 284, 294 f, 322 f, 327
 — ein ethischer Begriff 43
 — ethisches 165—167, 216
 — fordert eigene Tugend 201
 — u Freiheit 285, 286, 290
 — u Freundschaft 163
 — als Fundament der Gesellschaft 43, 111, 157, 264
 — als gemeinsamer Wert 39 ff
 — als Gemeinsames 129 f, 217
 — u Gesetz 125, 198
 — u gleiche Startchance 145, 155
 — als Grund der Enteignung 112
 — als immanentes Gut 133—137, 170f
 — im Individualismus 134
 — inhaltliche Bestimmung 168—185
 — u Institution 131 ff, 139
 — u konkrete Gesellschaftsaufgabe 160
 — u Liebe 189, 192, 193, 194
 — moderne Sicht 216
 — als Norm d Ges 223
 — als Ordnungsprinzip 130, 171, 318
 — personal 171 ff, 175, 214, 318 s a Personalismus
 — im Personalismus 319, 327
 — u Privatleben 141, 150, 182 s a Gemeinwohl u Einzelw.
 — als Rechtsnorm 161—165
 — u das Soziale 43
 — u Sozialgerechtes 255 s a Sozialgerechtes
 — u Sozialnatur 121
 — u species humana 175
 — des Staates 292
 — u Subsidiaritätsprinzip 290
 — u Summe von Einzelwohlen 318
 — bei Taparelli 215, 217 ff
 — bei Thomas v. A. 218 f
 — als übergeordneter Wert 147, 255
 — u Verkehrsgerechtigkeit 223

- seine Verwirklichung 189
- vorstaatliches 200, 205, 218, 219
- Wesensform d Ges 157
- Wirklichkeit 133—136, 153
- als Ziel 129 ff, 171
- Gemeinwohlgerechtigkeit 114, 207, 286 s a Legalger. u Sozialger.
- bei Aristoteles 198—200
- als Legalgerechtigkeit 198 f
- als primum analogatum 213
- u Restitution 213
- als Wurzel aller Gerechtigkeitsarten 223
- Gemeinwohlmittle 177
- Gemeinwohlsituation 160
- Gemeinwohltugend 216
- Genossenschaft 13, 333
- Genugtuung 266
- Gerechtigkeit
 - analog in d verschied. Arten 213
 - austeilende 196, 208, 220 s a justitia distributiva
 - ausgleichende 208, 220 s a Verkehrsgerechtigkeit
 - Begriff 192 f
 - im geistigen Bereich 193
 - als Kardinaltugend 210 f
 - partikuläre 209, 220
 - soziale s Sozialgerechtigkeit
 - u Subsidiaritätsprinzip 280
- Geschichtsphilosophie 6
- Geschichtstheologie 6, 9
- Gesellschaft s auch Soziale
 - als Abstraktum u Substantiv 26
 - Definition 44
 - Einteilung d Ges 329
 - freie 148, 332
 - als Ganzheit 26 f, 46 f
 - u Gemeinschaft 12 f, 52, 166
 - u Gemeinwohl 43 f, 255 s Gemeinwohl
 - geschichtlich gewordene Ges 332 f
 - als Körper 45—51
 - natürliche 148, 332
 - ontologische Sicht 315, 320, 323
 - als Organismus 12, 14, 34 ff, 45 ff, 114, 146, 250, 271
 - als Person 45 ff, 271
 - im positiven Recht 50 f
 - als rechtliches Gebilde 47 ff, 337
 - sozialethische Wirklichkeit 158, 323
 - u Staat (Unterscheid. bei Thomas) 202
 - u Substanz 47
 - als Zweckinstitut 10
- Gesellschaften intermediäre 279, 292
- Gesellschaftsformen 329
- Gesellschaftslehre 311 ff s a Soziallehre
- Gesellschaftspolitik 306, 311, 338
- Gesellschaftsreform 279
- Gesetz 205 f, s a Naturgesetz
 - u Gemeinwohl 198 f, 205 f
 - moralisches 131, 161
 - soziales (rechtliches) 131
- Gesetzgebung als Akt der Legalgerechtigkeit 203
- Gesinnungswandel 307
- Gewaltakt 147 f
- Gewerkschaft 333
- Gewissen 263
 - allgemeine Struktur 182 f, s sittliches Gesamtbewußtsein
 - individuelles 217
 - naturhaftes 67
 - soziales 263 ff
- Gewissensfreiheit 59, 143, 183, 326
- Glücksempfinden 153
- Gott als Gemeinwohl 169, 323
- Gottebenbildlichkeit u Personalismus 322
- Grenzmoral 60 f
- Großmut 110, 119
- Grundchance gleiche 145, 155
- Grundrecht auf Eigentum 320
- Gruppe 31
- Gruppenethik 274, 275 f s a Kollektivethik
- Gruppengeist 32, 36

- Habitus 78
 Hafttiefe s Verhaftung
 Haftung 266
 — Kollektivhaftung 266
 — für Schaden s dies
 Haß 43 s Krieg, Streit
 Heiterkeit 126
 Herr-im-Hause-Standpunkt 301, 303
 herrschaftlich 334, 338
 Hilfeleistung
 — Arten d Hilfel. 287 f
 — gegenseitige 116, 122, 124
 — soziale s soziale Liebestätigkeit u Kollektivunternehmungen
 Hinterbliebenenversicherung 138
 Historismus 57
 Hyperorganismus 34 ff
- Idee soziale 84 s a Ideologie
 Ideenlehre Platons 152
 Ideologie 4, 9, 12, 31, 41 f, 43, 84, 303, 304
 Imitation 29, 31
 Imperativ kategorischer 65, 117
 Individualethik 64, 113, 135, 150, 167, 175, 177, 180, 189, 199, 203 f, 249 f, 261, 263, 274, 289, 305
 — Einordnung in d Sozialethik 142 f
 — u Situation 65, 69
 Individualismus 10, 46, 134, 144, 207, 263
 Individualität als Begrenzung der Sozialnatur 170
 Individualpastoral 98
 Individualrechte 10, 87, 89, 138, 147, 156 f, 164, 210, 215, 216, 218, 223, 231 ff, 284, 287, 290, 313
 Individuation 172 f
 Individuum u Gem 92, 128—185, 317, 324 s a Gemeinwohl u Einzelwohl
 Individuum u Person 320
 Initiative persönliche u private s private Initiative
 Instinkt und Sozialnatur 116, 123 f
 Institution 160, 303
 — als Mittel 155 f
 — u Gemeinwohl 139
 — u Sozialgerechtes 179, 182
 integrale Teile 333
 Integration
 — im Ganzen 174
 — in d Ges 282 f, 283, 286
 intentionaler Gehalt 21 f, 39, 43, 157
 Interdikt 273
- Jugendamt 282
 Jugendhilfe 281, 306
 Jugendverbände 282
 Jungfräulichkeit 113
 justitia commutativa 211, 220, 225 f, 230 s a Verkehrsgerechtigkeit u Gerechtigkeit ausgleichende
 justitia distributiva 225 f, 230, 294 f s a Gerechtigkeit austeilende
 justum sociale s Sozialgerechtes
- Kampf 22, 25
 kapitalistische Wirtschaftsweise 312 f
 Kardinaltugend 210 ff
 — als sozialer Wert 123
 Kinderzulagen 138
 Kirche 4 f, 6, 27, 35, 44, 96, 114, 137, 199, 214
 Klage gegen den Staat 147
 Klassen 333
 Klugheit 109
 — als Kardinaltugend 210
 — soziale 181, 183—185
 kollektiv 26
 Kollektivauftrag 264
 Kollektivbewußtsein 32, 76
 Kollektivethik 59, 60—64, 274, 277
 Kollektivgeist 36
 Kollektivhaftung 266 ff
 Kollektivismus 148
 Kollektivschuld 49, 63, 261, 265—277
 — u Tiefenpsychologie 274 ff
 Kollektivstrafe 274 f
 Kollektivsühne 268—270

- Kollektivunternehmungen u soziale Hilfe 308
 Kollektivverantwortung 49, 263 ff, 271, 273, 274
 Kommunismus 113, 146, 170
 Kompetenz s Autorität
 — u soziale Handlung 277
 Konkubinat 69
 Konkurrenz, freie 56, 61, 62 ff
 Konsumfreiheit 338
 Konzert 131
 Kooperation 158
 Koordination 131
 Körperschaft 50 s Gesellschaft als Körper
 Kosmos 151
 — als Gemeinwohl 170 f, 323
 Krankenversicherung 282, 296
 Krieg 22 f
 Kultur 107, 176
 — als Gemeinwohl 112 f, 135
 Kulturethik 176
 Kulturpolitik 179
 Kulturwert 41 f
- Lebensgemeinschaft in d Ehe 333
 Legalgerechtigkeit 87, 198 ff, 286, 324
 s a Sozialgerechtigkeit
 — als allgemeine Tugend 200 f, 323
 — aufbauende u ausführende 204, 255
 — Definition 206
 — als eigene Tugend 200 ff, 208 f
 — als eigentliche Gerechtigkeit 208 ff
 — u Gesetz 204 ff
 — im Herrscher u Untergebenen 205 f
 — als höchste Tugend 209, 214
 — als Inbegriff d. Tugenden 199
 — als Kardinaltugend 212
 — mehrere Arten 214
 — u vorstaatl. Gemeinwohl 218, 221
 Legalität 245
 Legitimität 180
 Leibgemeinschaft in d Ehe 333
 Lenkung des sozialen Geschehens 80 f
 Leutseligkeit 194, 196
- lex aeterna u Moralität 117
 Liberalismus 155, 208, 321, 339
 Liebe 83, 110
 — im Begriff des Sozialen 22
 — bürgerliche, politische 227 f
 — Definition 192
 — Freundschaftslove s Freundschaft
 — aus Gerechtigkeit geschuldet 192
 — humanitäre 197 f
 — soziale s soziale Liebe
 — u Sozialethik 87
 Liebestätigkeit
 — freie 307 f
 — organisierte 307
 Loyalität 56
- Masse 31
 Maßhaltung
 — individualethisch 113
 — als Kardinaltugend 210
 — sozialetisch 113
 Materialismus 57, 83, 304
 Meinungsbildung freie 65
 Menge 31
 Mensch
 — u Kosmos 199
 — als species 21, 32, 42, 48 f, 156, 171 ff
 — als staatliches Wesen 114, 120, 292
 — als verträgliches Wesen 124
 — als vorstaatlich 285 f
 Menschengeschlecht Einheit 97
 Menschenrechte 208, 293 s a Individualrechte
 Metapher 45 ff, 50 f
 Metaphysik
 — in d Ethik 240
 — d Ges 82
 — in d Rechtsphilosophie 240
 Meuchelmord 23, 39 f
 Milieu 33, 94, 95, 134
 Minderheiten 59
 Mitbestimmung 70
 Mitteilsamkeit als Begründung der Sozialnatur 117, 120

- Mittelstand 8
- Moral
- durchschnittliche 56
 - jesuitische 159
- Moralität
- u Autorität 237
 - Begründung in Gott 262 f
 - u Gebot s Tugendgebot
 - Nominaldefinition 262
 - Norm 237
 - Wesen 67, 117
- Moralprinzipien 69
- Moralsoziologie 58
- Moraltheologie 94 f
- Motivlehre 77
- Nächstenliebe 64 s a Altruismus
soziale Liebe
- Natur 118
- natura humana
- als Norm 66, 77
 - als species 156, 171 ff
- natura pura 248
- Naturalismus 57
- in der Sozialphilosophie 316
- naturgemäß 120, 121
- Naturgesetz
- u Offenbarung 126
 - als sittl.-soziales (rechtliches) Ges.
125, 164
- natürlicherweise zukommend 118
- Naturrecht 180
- u Metaphysik 165 f, 193
 - soziologisches 295
- Naturrechtslehre 64, 70, 245
- Naturwissenschaft 118
- Nominalismus 153, 208
- Norm
- geltende 303
 - moralische 161
 - rechtliche 161
 - vorgegebene 201
- Normenethik 60
- Ontologie des Sozialen 82 f
- Opposition in der Politik 59
- Optimismus erkenntnis-theoretischer
66
- Ordnung 171
- Ordnungen in der Ges 333
- Ordnungsgesetz der Ges s Sozial-
prinzipien
- Organismus s Gesellschaft
- Paradiesesmensch u Sozialnatur 120
- Partei politische 333, 339
- Pastoraltheologie 93, 98
- Person 46
- im Gemeinwohl 171 ff, 313
 - moralische juristische 47, 49, 164,
271, 273
 - ontisch gesehen 285
 - u species humana 172
 - u Staat 328
 - als Teil des Ganzen 323
 - als Wirtschaftssubjekt 312 f
- personal als sozial 136
- Personaethik 4, 142, 155
- Personalismus 4, 31, 89, 285, 313,
315—328
- u Individualrechte 313
 - u Solidarismus 314
 - u das Verhältnis von Person u Gem
317
 - Wesensmerkmale 315 ff
- Personalität 119
- Pfarrei 96
- Pflicht s a Moralität
- individuelleethische 42 f
 - sittliche u Gebot 167
 - sozialetische 42 f
- Pflichtbewußtsein 69
- Phänomenologie 12, 30, 238 f
- Philanthrop 124
- Pietät 212
- Polarität 51
- Politik 334
- politique sociale 338
- politique sociéttaire 338
- politisch als herrschaftlich 334

- politische Ordnung 333 f, 337 ff
- u Soziale Frage 301
- Positivismus 316, 339 s a Rechtspositivismus
- Pressefreiheit 90
- Privateigentumsordnung 70, 138, 217, 282, 288, 295, 303, 312 f, 320, 323 f
- private Initiative 223, 256, 279, 286, 294 f
- privater Handel 279
- Privatwohl s Einzelwohl
- Prozesse soziale 2, 44, 76
- Psychologie d Sozialen 82 s a Sozialpsychologie
- Psychologismus 34 f s Soziale das Publikum 31

- Quadragesimo Anno 279 f, 292

- Rationalität
 - objektive 184 f
 - d Rechts 179 f
- Recht 161, 179
 - u Autorität 326
 - u äußere Handlungen 165
 - u Durchführbarkeit 181
 - u Ethik 139
 - u Gemeinwohl 245
 - u Gesetz 246, 326
 - u innere Gesinnung 165
 - u Macht 238
 - u Metaphysik 240
 - öffentliches 215
 - privates 215
 - Rationalität 179 f
 - als sittliches Organisationsprinzip 139
 - u Sozialethik 337
 - subjektives s Individualrechte
 - vorstaatliches s Individualrechte
 - u Zwang 181
 - u Zweck 162
- rechtlich aufbauend u ausführend 204
- Rechtsbegründung 337
 - u Legalgerechtigk. 210
- Rechtsnorm 161
 - geltende 303
 - soziologische 295 s a Ethik soziologische
- Rechtsphilosophie 156, 179, 240, 241, 337
- Rechtsp pluralismus 164 f
- Rechtspositivismus 179, 240, 241, 244 s a Positivismus
- Rechtsstaat moderner 182
- Rechtsträger
 - in der Gesellschaft 50 f
 - u Rechtseinheit 50
- Relation s Beziehung
- Religionssoziologie 93 s a Soziologie d religiösen Lebens
- Rerum Novarum 320
- Restitution 213
- Revolutionär 242
- Rote Kreuz das 197

- Sakramentenempfang als soziales Phänomen 93 f
- Schaden
 - Haftung f Schaden 265 s Haftung
- Schadenersatz s Restitution
- Schadenersatzpflicht 266
- Scholastik 22
- Schuld
 - Definition 265
 - Kollektivschuld s dies
- Sein u Sollen 315
- Selbstgenügsamkeit 119
- Selbsthilfe 148
- sittliches Urteil konkretes 253
- sittliches Leben Einheit 176
- sittliche Schwäche s a Erbsünde
 - gegenüber d Gemeinwohl 250 f
- sittliches Gesamtbewußtsein 326
- Sittlichkeit s Moralität
- Sklave 184
- societas perfecta 337 ff
- sociologie religieuse s Soziologie des religiösen Lebens
- solidarische Hilfe 287

- Solidarismus 314
- Solidarität 51, 112, 166, 197
 - von Mensch zu Mensch 182
 - von d Gem zum einzelnen 286
- Solidaritätsprinzip 314
- solitär 119
- sozial
 - doppelte Bedeutung 138
 - Etymologie 18
 - u Gleichheit 24
 - u individual 142
 - u personal 136
 - soz. Prozesse s Prozesse
 - u soziale Ordnung 334
 - im Sprachgebrauch 19 ff
- Sozialbewußtsein 32
- Sozialbiologie 99
- Sozialdenken 305 ff
- Sozialdoktrin 312 f
- Soziale, das 3 ff
 - als Ausgleich von individuellen Rechten 10
 - biologische Erklärung 12, 29 f, 34 ff
 - Definition 17—52
 - u d Durchschnitt 32 f, 56
 - energetische Erklärung 12, 28 f
 - d Ethik 14, 84
 - d faktische S. s a d Soziale der Soziologie 10, 52, 99
 - Fundament d S. 33
 - u der gemeinsame Wert 31, 39 ff
 - u Gemeinsamkeit in d Natur 116
- s a Gemeinwohl
 - mechanistische Erklärung 12, 28 f
 - als Ideologie 4, 9, 12, 31, 41 f, 43
 - kosmologische Auffass. 12
 - u Ontologie 39, 173
 - als Organismus 4, 6, 34 s a Gesellschaft
 - u die Philosophie 13 f
 - psychologische Erklärung 12, 30 ff, 36
 - als sittl. Wirklichk. 30
 - d Sozialethik 38—44, 51
- d Soziologie 14, 26 f, 36—38, 51 f, 99
 - u d Summe 20
 - als Wirklichkeit 3 ff, 11, 27—44
 - Wissenschaft vom Sozialen 3—14
- Soziale Frage 299—308
 - u Gesinnungswandel 307
- soziale Handlung 259—296, 318
 - Aufbau 261
 - u Kompetenz 277
 - ontische Natur 262
 - Unterschied zur sozialen Tugend 225
- soziale Ideologie 304 s a Ideologie
- soziale Liebe 87, 167, 193 ff, 199
 - Geschichte 226 ff
 - u Legalgerechtigkeit 230
 - u Nächstenliebe 167, 197 f
 - u Vaterlandsliebe 231
- soziale Ordnung 138 f, 333 f, 337 ff
 - u Soziale Frage 301
- Sozialethik 100, 157, 175, 199, 203 f, 249 f, 261, 263, 305, 331
 - Aufbau 335—339
 - in der Demokratie 59 f
 - Eigenständigkeit 85—89
 - Geschichtliches 5 ff
 - u Freiheitsrechte 65 f
 - u Gesellschaftslehre 312
 - Grundlagen d S. 53—71
 - u Ideologie 41 f, 71
 - u Individualethik 142 f, 143, 150
 - u Metaphysik 68
 - Methode 91 f
 - Objekt 38—44, 64, 85 ff, 88, 183 f, 331
 - u Personalethik 85 f
 - als praktische Wissensch. 90—92
 - als Realwissenschaft 71
 - u Rechtsphilosophie 337
 - u Situation 66, 69, 160, 164
 - u Staatsethik 138
 - des hl. Thomas v. A. 321
 - der Tiefenpsychologie 62—64
 - u Wirtschaftsethik 138

- als Wissenschaft 53—71
- Ziel 337
- sozialgerechte Tätigkeit aufbauend u ausführend 204, 255
- Sozialgerechtes 70, 159, 160, 166, 177—185, 225
 - u Autorität 252, 254, 256
 - Bestimmbarkeit 180 ff, 196
 - als Dienstwert 160
 - u Gemeinwohl 191
 - als objektiver Inhalt 179 f, 184 f
 - u Soziale Frage 299
 - u Sozialgerechtigkeit 225
 - vorstaatlich 203
- Sozialgerechtigkeit 187—233, 215, 324
 - s a Gemeinwohlgerechtigk. Legalgerechtigk.
 - im Anwendungsbereich der vorstaatl. Gemeinwohlgerechtigk 225
 - Definition 192
 - in moderner Zeit 218 ff
 - im Personalismus 319
 - systematischer Ort 189 f
 - bei Taparelli 215 ff
 - u d traditionelle Einteilung d Gerechtiggk. 220
 - Vergleich zur Legalgerechtigkeit 220—226
- Sozialhygiene 3
- Sozialismus 155, 320
- Sozialkritik 300
- Soziallehre 311 f
 - christliche 35, 46, 280
- Sozialmedizin 13
- Sozialmetaphysik 99, 158 s a Ontologie des Sozialen
- Sozialmoral 95, 97
- Sozialnatur des Menschen 38 f, 78, 82, 105—126, 203, 292
 - u Kardinaltugenden 123
 - u kleinere Gesellschaften 291
 - u Staat 201 ff
- Sozialökonomik 100
- Sozialontologie 82 f, 158, 312 s a Ontologie des Soz.
- Sozialpädagogik 100
 - u Sozialethik 81
- Sozialpastoral 97, 98
- Sozialphilosophie 82—84, 99, 158, 312
- Sozialpolitik 138 f, 155, 179, 306, 307 f, 334, 338
- Sozialprinzipien 311, 314
 - verschiedene Anwendung 92
- Sozialpsychologie 4, 13, 75 f, 99 f
 - religiöse 98
- Sozialrecht 215
- Sozialreform 281, 306, 307, 308, 311, 338
 - in Deutschland 282
- Sozialstatistik 100 s a Statistik
- Sozialsystem 303, 304, 311 ff
- Sozialtheologie 4, 35, 97 f
- Sozialtrieb 99, s Sozialnatur
- Sozialwissenschaften 99—101
- Soziographie 90, 100
- Soziologie 3 ff, 11 ff, 17, 19, 43, 99 f, 331
 - Bedeutung für die Sozialethik 90 f
 - Bezeichnung für soziaeth. Traktate 94
 - christliche 95, 98
 - formale 6, 13, 24, 36 ff
 - Objekt 75—77
 - als praktische Wissensch. 80 f
 - als wertfreie Wissensch. 75—80
 - u Ziel 80 f
- Soziologie des religiösen Lebens 93—96 s a Religionssoziologie
- soziologisch als Kennzeichnung der sozialen Ordnung 334
- Soziologismus 56 ff
- Soziometrie 13, 100
- species s Mensch u natura humana
- Spezialethik 85 ff
- Sportgemeinschaft 133, 141, 278, 283, 333
- Sprache u Sozialnatur 117, 123
- Staat 116, 117, 148, 185, 286, 288, 334
 - u Familie 338
 - u Gemeinwohl 58, 202

- u gesellschaftl. Ordnungsgefüge 291 f
- als großer Mensch 47
- als Institution im Hinblick auf das Gemeinw. 201
- Klage gegen d. St. 147
- u Moral 58
- natürliche Ges 332
- u politische Ordnung 339
- als societas perfecta 337
- als soziale Wirklichkeit 27, 44
- staatliche Gewalt
- Intervention 206 f s a Autoritäts-träger
- Notwendigkeit im Sinn d Legal-gerechtigk. 206 f
- als rechtserzeugende Kraft 203
- u sittliche Vollkommenheit d Menschen 204
- u Sozialpolitik 306
- u Sozialreform 306
- Stände 333
- Standesethik 88 f
- Statistik 90
- Steuern 191 f, 195 f
- Stiftung 50
- Strafe 266
 - Kollektivstr. 275 f
 - in d Kollektivethik 63
- Strafgewalt 253
- Streit 22, 25
- Struktursoziologie 13
- Subsidiarität 51
- Subsidiaritätsprinzip 60, 92, 165, 203, 207, 217, 224, 257, 258, 259, 260, 261, 277—296, 306, 308
 - allgemeine Formulierung 289
 - u Autorität 295
 - in Deutschland 281
 - als ewige Wahrheit d Gesellschafts-philosophie 289
 - als formales Prinzip 289
 - in Funktion zum Gemeinwohl 207, 290
 - u Gerechtigkeit 280, 287
- Geschichte 279—283
 - u Norm 284 f
 - u Personalismus 314 f
 - u Privateigentumsordnung 282
 - als Rechtsprinzip 280, 287
 - vielgestaltig 289
- Substanz 47
- Sühneleistung 265 f
 - stellvertretende 268 f
- Summe 20, 34
- Sünde 68, 108, 265
 - kollektivistische Auffassung 269
 - als Objekt der Individualethik 61
- Sündenbockpsychologie 62
- Sympathie 83, 109
- Teil u Ganzes 169
- Teilfunktion 46, 48, 56, 88f, 111, 112 f, 130 ff, 134 ff, 144 ff, 152, 192, 213, 225, 267, 286, 288
- Teleologie 42 f, 46
- Theokratie im Paradies 248
- Theologie 40, 68, 120
 - als Sozialwissensch. 95—98
- Tiefenpsychologie 62—64, 274 ff
- Toleranz 55, 59, 65
- Toleranz-Ethik 56, 65 s a Toleranz
- Totalitarismus 148, 321, 339
- Transport als Gemeinwohlleistung 132
- Treue 163
- Tugend 120, 189
- Tugendgebote 325 f
- Tugendmitte 177
- Universale 42, 153
- univok 153, 156
- Universalismus 14, 43, 46, 146
- Urzustand d Menschen 66, 249
 - und Sozialnatur 120
- Utilitarismus 31, 154
- Utopien 66
- Vater u Sohn im Verhältnis d Gerech-tigkeit 212, 278
- Vaterlandsliebe 231

- Verantwortung
 — kollektive s Kollektivverantwortung
 — sittliche 262
 — soziale s Kollektivverantwortung
 Verbände
 — kleinere 224
 — freie 282, 306
 Vergnügen, als Grundlage von Freundschaft 227
 Verhaftung soziale 76 f
 — sozialetische 77 f
 — soziologische 76 f
 Verkehrsgerechtigkeit 211, 212, 213, 223, 324, 327 s a Gerechtigkeit ausgleichende u justitia commutativa
 Vernunft u Sozialnatur 121 f
 vernunftgemäß 121
 Verteilung sozialgerechte 191, 195
 Verteilung des Sozialprodukts 138
 Volksgemeinschaft 231
 Volkssouveränität 256
 Vorausschau soziologische 58

 Wahrhaftigkeit 126
 Wechseleining 22
 Wechselwirkung 24 ff, 39, 42 ff, 51, 75 ff
 Weltanschauung
 — in d heutigen Ges 183, 292, 326
 — als Kulturwert 107
 Wert
 — Anarchie d We 55
 — Polytheismus d We 55
 — sozialer 39 ff, 64 ff
 Wertfühlen 55, s a Wertempfinden
 Wertempfinden 57, 71, 107, 109 f, 180
 Werterkenntnis sittliche 109, s a Wertempfinden
 Wertethik 237, 315 s a Wertlehre
 Wertlehre 55, 64, 66, 238 f
 Wertphilosophie s Wertlehre
 Werturteil 108 f, 182, 183, 153
 — u soziale Verbindlichkeit 182
 Wesensform 157 f
 — in der Ethik 159
 Wirtschaft
 — u Kapitalismus 312 f
 — u Privateigentum 312 f
 — u Privatinitiative 223, 312 f
 — Strukturwandel d W. 70
 — Ziel d W. 137, 312
 wirtschaftliche Ordnung 138 f, 333 f, 337 ff
 — u Soziale Frage 301
 Wirtschaftsethik 138
 Wirtschaftsgesellschaft 333 f
 Wirtschaftsordnung u Sozialethik 138
 Wirtschaftspolitik 138 f, 155, 179, 334, 339
 Wirtschaftsprodukte als Gemeinwohl 130 f
 Wissen als Kulturwert 107
 Wissenssoziologie 57
 Wohlfahrt allgemeine 112, 133, 137, 154
 — als gemeinsamer Auftrag 112
 Wohlfahrtspflege 307

 Ziel s Teleologie
 — als Form der Handlung 158
 Zins 8
 Zusammenarbeit soziale 111
 Zweckgedanke in d Gem 122