

Auszug aus

# Summe der Theologie

Thomas von Aquin

Verlag Alfred Kröner  
Stuttgart  
1983

## DIE VERWIRKLICHUNG DER GERECHTIGKEIT

Wir haben von den gnadenhaften Tugenden als den höchsten Kräften des Christseins gesprochen. Ostendendo dirigit fides et inclinando dirigit caritas. Wo immer von ihrer übernatürlichen Gottbezogenheit, ihrer pneumatischen Erfülltheit das natürliche Leben erfaßt und durchformt wird, erscheinen auch die vier Grundtugenden mit ihrem Gefolge eher als Wirkung des göttlichen Pneuma denn als sittliche Leistung des Menschen, mehr als das Werk Gottes zur Verwirklichung seiner Ordnung denn als Selbstverwaltung der menschlichen Natur, sei es auch unter Anerkennung irgendwelcher Göttlichkeit der sittlichen Norm. So kann es nicht überraschen, wenn im Zusammenhang des theologischen Systems die Praxis der Kardinaltugenden als unlösbar abhängig von den übernatürlich religiösen Voraussetzungen steht.

Das springt zunächst bei der Lehre von der Klugheit in die Augen. Ihr Bereich ist für Thomas die totale Wirklichkeit, die jenseitige eingeschlossen, und darum ist diese Seherin und Lenkerin auf dem Wege des Sittlich-Rechten nicht das Gleiche, was sie für Sokrates oder einen Stoiker

XCVIII

### Einführung

gewesen ist. Sie ist auf das Verstandeslicht angewiesen, aber zugleich darüber hinausgewiesen, weil der Verstand nicht alles erhellen kann, am wenigsten die Geheimnisse Gottes, dessen übernatürlich offenbartes Gesetz, um wirksam zu werden, doch auch den Glauben erfordert; und sie bedarf zu ihrem Vollzuge der rechten Willensverfassung, die wiederum von der Gnade abhängt. Ähnlich führt die Tapferkeit, verstanden als die Aktivität des starkmütig in seinem höheren „Kampf ums Leben“ ertragenden und standhaltenden Christen, führt auch die Maßhaltung, die von der Zügelung des sinnlichen Genuß- und Lustlebens weiterstrebt in die begierdelose Teilnahme an der Gottwirklichkeit, zurück zu den gnadenhaften Ursachen unserer Verähnlichung auf Gott hin (1 II 61, 5). Endlich hat die Gerechtigkeit, die das volle Jasagen der Seele zu dieser Art „Leben“ ist, zum letzten Ziele, daß sie durch ein immerwährendes Bündnis auf der Seite des göttlichen Geistes ist, von dem sie in ihrem Verhalten bestimmt wird (ebd.). In diesem weitesten Begriff der Gerechtigkeit verknüpft sich bei Thomas auch dort, wo er in der Weise des Ethikers nur mit der natürlichen Ordnung zu rechnen scheint, die eigentlich soziale Tugend der legalen Gerechtigkeit, also der habituelle Rechtswille zur Praxis des *Sum cuique*, mit der übernatürlichen Ordnung, in der für Individuum und Gemeinschaft das letzte Ziel gelegen ist. Er sieht in den Fragen und Aufgaben des menschlichen Zusammenlebens nicht solche eines Wesens, das sie eigenmächtig „in freier Konkurrenz mit dem Gnadengott“ zu lösen hätte, er faßt sie nach Ursprung, Sinn und Zielgrund als bezogen auf den dreipersönlichen Bewegter der ihm ebenbildlichen Kreatur. Eben ihre Form, der mit Gottes Gesetz übereinstimmende Rechtswille, der ihren Vorrang vor allen natürlichen Tugenden ausmacht (2 II 58, 12), bestimmt auch die weite Ausdehnung ihres Inhalts, der alle Pflichten des Menschen als Sozialwesens umfaßt. Das Rechtsleben, die Wirtschaft, die staatliche Bindung, die Religionsübung, jede sittliche Schuldigkeit von Mensch zu Mensch und Volksverband erscheinen hier in der Beziehung auf das „*bonum commune*“. Sie sind die potentialen Teile der Gerechtigkeit (2 II 82—122), in denen allen ihre Integrität zu erstreben ist: das Gute zu tun und das Böse niederzuhalten (ebd. 79).

Sein der Person und Sein der Gemeinschaft XCIX

### I. SEIN DER PERSON UND SEIN DER GEMEINSCHAFT<sup>1</sup>

Alle das Politische und Soziale angehenden Gedanken des Aquinaten sind mit seiner Seinsmetaphysik verwurzelt. Im Unterschied gegen die meisten soziologischen Theorien der Gegenwart erhebt er sich von festen theologischen und anthropologischen Grundideen zur theoretischen Auseinandersetzung des verwickelten geschichtlichen Daseins und zu normgebenden Sätzen für die soziale Praxis. Am Beispiel der vielleicht schwierigsten Frage des Menschen als *animal sociale* läßt sich die Wichtigkeit metaphysischer Klärungen für den praktischen Bereich ermessen.

Jeder Mensch steht in der Seinsart der Substanz, also der Dinge, die so sich selber tragen und halten, daß sie in ihrer Wesenheit nicht von einem Miting abhängen. Sonach ist er ein ganzhafter Selbststand selbständig geschlossenes Sein wie der Baum, nicht etwa Teil eines Seinsganzen wie der Ast am Baume. Mag er in seiner faktischen Existenz tausendfach abhängig sein, er ist als Wesensform unabhängig in dem Sinne, daß er in sich und durch sich und für sich ist. Die besondere Seinsart aber, in der er als sinnbegabtes Vernunftwesen wirklich ist, ist die personale. „Person“ aber „bezeichnet dasjenige, was das Vollkommenste in der ganzen Natur ist“ (I 29, 3 zu 2). Leben im absoluten Sinne kommt Gott zu, weil nichts außerhalb seiner ihn bestimmt, aber der höchste Lebensgrad in der sichtbaren Schöpfung ist der Mensch, weil ihm der Intellekt das relativ höchste Maß der Seinsfassung, der Seinsverinnigung, des „*operari ex se ipso*“, des „*se agere ad aliqua*“ gestattet (I 18, 3; 75, 2).

Mit dem geistigen, personalen Sein ist das Vermögen der Selbstbestimmung im Handeln, die Freiheit, gegeben. „Der Mensch ist von Natur frei, und er ist um seiner selbst willen“ (2 II 64, 2 zu 3), er ist, wie Thomas zu sagen pflegt, sein eigener Herr. Diese „menschliche Seinswürde“

<sup>1</sup> Siehe auch die Einführung zu unserm 2. Bd., bes. S. LVIII bis LXXIV. — Die große Zahl moderner Werke über Thomas als Sozialtheoretiker enthebt uns eines einflächigeren Verfahrens. Ein trefflicher Führer durch dieses Gebiet, der auch die einschlägige Literatur verzeichnet, ist E. Welty, *Gemeinschaft und Einzelmensch*. Bearbeitet nach d. Grundsätzen d. hl. Th. v. A. <sup>2</sup>1935.

(2 II 64, 5 zu 3) ist maßgebend für jede Waltung über Menschen, und zwar, nach dem Beispiel Gottes selbst, des Schöpfers, Hegers und Lenkers der Individualität, auch im Hinblick auf das Sein des Individuums, nicht nur der Art (Philos. Summe III 112). „Jede andere Kreatur steht von Natur in einer Dienerschaft: nur die geistbegabte Natur ist frei. Und bei jeder Herrschaft (regimine) geschieht die Waltung für die Freien um dieser selbst willen“ (ebd.). Ja als geistig personale Wesenheit ist der Mensch Inbegriff der sichtbaren Schöpfung, sofern er mit seinem Verstand das Ganze des Seienden auffassen und sein ewiges, jenseitiges Ziel, Gott, erkennen kann. Somit ist er nicht nur Teil im Ganzen, sondern „in gewissem Sinne alles“ (ebd.). Ungeachtet aller geschöpflichen Bedingtheit, naturwirklichen Bezogenheit auf Gleiches, auf Oberes und Unteres, aller Kommunikation mit anderem Seienden ist er, metaphysisch angesehen, eine unabhängige Wirklichkeit, die nichts anderes Geschöpfliches über sich hat und nichts anderem so zugehört wie sich selbst. „Dieses substanziale Ganze vermag nicht mehr mit anderen Elementen zu einem neuen Wesensganzen zusammengefügt und vereinigt zu werden; es kann nur noch in eine Ordnungseinheit eingehen“ (Wely 82), d. h. in die Einheit einer Vielheit.

Nicht im Widerspruch mit dem Personsein, sondern wesensmäßig mit ihm gegeben besteht die Sozialität. Thomas nimmt die naturhafte Anlage des Menschen zur Gemeinschaft in ihrer letzten Tiefe und nach allen Seiten unserer physischen, geistigen und spirituellen Existenz. Seine Erkenntnis dieses Sachverhalts schlägt sich oft in Sätzen von antiker Polisstimmung nieder, die außerhalb ihres Zusammenhangs mit dem Ganzen leicht mißverständlich und mißbrauchbar sind. Solcher Art ist die häufige Formel: der einzelne Mensch ist Teil der Gemeinschaft (und dem Einzelwohl ist das Gemeinwohl überlegen). Man muß nun die Seinsart der Gemeinschaft mit derjenigen der Person vergleichen und wird bald auch über die Bedeutung jenes Teilseins des Einzelmenschen im klaren sein. Er gehört einem Ganzen, der Gemeinschaft, in völlig anderer Weise zu, als er, der an und für sich schon ein Ganzes, aber von höherem Seinsgrad ist, sich selber angehört. Als personaler Selbststand ist der Mensch dinglich substanziales Sein, er ist ein Wesen, ein schlechthin und von Natur aus in sich einiger Bau, ein

einheitliches Prinzip des Seiens und Tätigseins, wogegen jegliche Gemeinschaft eine Beziehung ist, eine Einheit des Zueinander, ein Ordnungsgefüge, das ohne seine Träger, die Einzelmenschen, nicht sein kann.

Der Begriff der Beziehung aber gilt von der sozialen Gemeinschaft, sofern sie schon in der Idee des Menschen liegt, im Sinne eines naturwirklichen, nicht nur von uns gedachten Verhältnisses. Dieser Befund zwingt uns, dem Gemeinschaftsleben sowohl in der erkennenden Anschauung als in der täglichen Übung den gleichen Ernst wie aller gottgesetzten Natürlichkeit zuzuwenden. Aber er ändert nichts an der Tatsache, daß die natürliche Zueinanderordnung der Menschen in der Gemeinschaft, also vor allem auch die biologische Zusammengehörigkeit, nicht eine höhere Wirklichkeit ist als die Menschen selbst, daß die Bezogenheit und das Miteinander wie Füreinander, also etwas der Menschennatur Wesentliches, aber doch nur Anhaftendes, in der Sprache der Metaphysik Akzidentelles, nicht in der Überordnung über dem Wesen selbst, der Person, sein kann. Die Tatsache, daß ein Mensch in untrennbarer faktischer Einheit Mongoloide, als Mongoloide Chinese ist, erlaubt noch nicht die Willkür der Urteilsfolge: mein Chinesesein geht dem Mongolesein und dieses dem Menschsein voran. Das Menschsein ist Prinzip und Sinnziel jeder menschlichen Verbundenheit und Verbindung. Also steht der Mensch nicht so in der Gemeinschaft, als wenn er wegen des Gemeinschaftsganzen wäre und diese als Selbstzweck den Vorrang über der Person hätte. Vielmehr hat die Gemeinschaft ihren Sinn und Zweck in den individuellen Menschen, die sich in ihr und durch sie in ihrem Eigensein vollenden, den Trägern einer Geistseele, die nicht aus bloßen Naturzusammenhängen hervor- und wieder in ihnen untergeht, den Trägern einer letzten Verantwortung vor Gott, zu der die Gemeinschaft als etwas Impersonales nicht gerufen und nicht fähig ist. Vergeblich wird man bei Thomas, dem leidenschaftlichen Bekämpfer der averroistischen Häresie, nach Stützen neuerer Anschauungen von Gesamtperson, Volkspersönlichkeit, Kollektivseele u. dgl. suchen.

Es lag ihm auch ferne, den physischen Grundlagen von Zusammengehörigkeit und Einheitenbildung, also den besonderen Konstitutionen der besetzten Materie eine höhere Bedeutung beizumessen als dem individuierten Sein des konkreten Wesens. Dieses geprägte Sondersein

aber findet er von Gott her berechtigt, weil es von ihm gegründet ist (I 47, 1. 2; 15, 2). Die Ergießung der schöpferischen Güte Gottes in der Vielheit der Dinge und der Stufen des Seiens stiftet die Unterschiedenheit in den Wesensformen, im Artlichen, innerhalb dessen die Einzelträger der Art Besonderungen von Seiten der Materie erfahren<sup>1</sup>.

## II. DAS GEMEINWOHL

Wir legen der Erörterung dieses Gegenstands einige hauptsächliche Gedanken aus Thomas' Fürstenspiegel *De regimine principum* zugrunde (I 1. 14. 15).

Zum Wesen des Menschen gehört es, ein Ziel zu haben, auf das sein ganzes Leben und Handeln hingedordnet ist, da er kraft des Verstandes tätig ist, in dessen Natur ja das Wirken auf Ziel hin liegt. Das Erstreben und Erreichen kann ihm aber nur in der Gemeinschaft gelingen, weil er von Natur „animal sociale et politicum“ ist. In mancher Hinsicht hilfloser und unbewehrter als das Tier, ist er mehr als dieses auf Gesellung angewiesen. Seine Überlegenheit, die in der geistigen Erfassung und Handhabung der Welt besteht, ist aber vollends Grund und Ursache der Gemeinschaftsbildung, weil der Einzelne nicht alle zur Meisterung des Lebens notwendigen Erkenntnisse haben kann. Er ist auf Mitteilung und Austausch angewiesen, wofür ihm die eigentümliche Fähigkeit der Sprache gegeben ist. Muß er aber in Gesellschaft leben, so braucht die Vielheit eine Lenkung, um nicht zu zerfahren. Sie gleicht ja dem ausgegliederten Leibe, in dem eine zusammenhaltende, einheitlich leitende Kraft auf das Heil des Ganzen bedacht ist. Die Vielheit verlangt auch ihr Gut für sich als solche. „Denn das Eigene und das Gemeinschaftliche ist nicht dasselbe. Das Eigene schafft Unterschied, das Gemeinschaftliche erstrebt Einigung. Hier und dort, weil beides nicht dasselbe ist, wirken verschiedene Ursachen. Demnach gehört es sich,

<sup>1</sup> Vgl. Philosophische Summe II 39–45. — Ausdrücklich wendet sich Thomas *De veritate* III 3 gegen die Ignorierung der Materie beim Problem der Individuation in Platons „Staat“ und im „Timaios“. „Wir aber stellen Gott auch als die Ursache der Einzelwesen hin, rücksichtlich deren Form und Materie; wir lehren, daß durch die göttliche Vorsehung auch alles Einzelne bestimmt wird, und darum sind auch Ideen des Einzelnen (*ideae singularium*) anzunehmen.“

daß außer dem, was zum Eigengut eines jeden hindrängt, noch etwas ist, was auf das Gemeingut der vielen zubelegt: darum findet sich bei allem, was die Zuordnung auf Eines hat, etwas für das andere Leitendes.“ So hat die Seele die Herrschaft über den Leib, in ihr selbst unterstehen die Leidenschaften und Wünsche dem Zügel des Verstandes, unter den leiblichen Organen ist eines, sei es Kopf oder Herz, das alles bestimmt. So braucht jede Vielheit ihr „regituum“.

Zum Ziele aber gibt es rechte und falsche Wege. Rechte Führung leitet zu dem Ziele, das dem Geführten angemessen ist, falsche zu einem nicht entsprechenden. Nicht wie Sklaven sind Freie zu führen, weil der Sklave einem andern gehört, der Freie aber sich selbst bestimmt. Eine Regierung der Freien aber wird recht und gerecht sein, wenn das Gemeinwohl das Ziel der Lenkung ist. Ungerecht und gegen die Natur ist eine Führung, die unter das Schriftwort fielt: Wehe den Hirten, die sich selber weiden (Ez. 34, 2). Mit Gewalt zu unterdrücken, statt durch Gerechtigkeit zu regieren, macht die Tyrannis aus, sei es in der Form der Einzelherrschaft, der Vorherrschaft einiger weniger oder der plebeischen Massenherrschaft, in der das ganze Volk wie ein einziger Tyrann ist. Die Formen gerechter Regierung sind die Politie, die von einer Anzahl Berufener ausgeübt wird, die Aristokratie als Herrschaft weniger, aber bester Männer, und die Monarchie des Königtums. (Vgl. auch I II 105, 1.)

Die Frage nach dem gesollten Ziele (*debitus finis*) ist wesentlich für alle Regierung. Wenn dieses nur im Natürlichen läge, so wäre es mit den natürlichen Tätigkeiten in Handel und Wandel genug. Nun gibt es aber das Höchste Gut als unser übernatürliches Ziel, das zeit unseres irdischen Lebens jenseits liegt, und dahin zu führen ist das Amt der Kirche. „Nun muß aber das Urteil über das Ziel der menschlichen Gesamtheit dasselbe wie über das Ziel des Einzelmenschen sein.“ Wäre also das Endziel des Menschen irgendein in ihm selber liegendes Gut, so brauchte auch eine Regierung der Vielheit nichts darüber hinaus zu bestellen: für das Leibeswohl sorgten die Ärzte, für den Wohlstand die Wirtschafter, für die Bildung die Gelehrten. Nun ist doch offensichtlich das Ziel menschlicher Gesellung ein Leben gemäß der „virtus“ (des Menschenwürdigen in jedem Sinne). Dieses „bene vivere“, das recht-gute, vollkommliche Leben, das

der Einzelne aus sich nicht vermöchte, ist das Ziel menschlicher Gemeinschaft und Gemeinschaftsbildung. Teile einer zu Gemeinschaft sich einenden Vielheit sind doch nur solche Menschen, die wechselseitig das „bene vivere“ zur Sache ihres Zusammengehens machen. Schlechthin nur zu leben, sich zu fristen, kann das Ziel nicht sein; sonst wären auch Tiere (und Sklaven) ein Teil des bürgerlichen Gemeinlebens. Wenn aber der Zusammenschluß wegen des Gütererwerbs geschähe, so müßten alle Handel-treibenden zusammen einen Staat ausmachen, eine Gesellschaftseinheit unter denselben Gesetzen, derselben Führung zu dieser Art „Lebensgut“. Weil aber der Mensch durch seine sittliche Gebundenheit auf ein höheres Ziel hingeeordnet ist, die Beseligung durch Gott, so muß das Ziel der menschlichen Gesellschaft das nämliche wie dasjenige des Einzelmenschen sein. Also ist auch das Ziel der Gemeinschaft nicht das Tugendleben um seinerwillen allein, sondern als Weg zur Erfüllung der göttlichen Verheißungen. Vorausgesetzt, dahin vermöchte die Kraft zum Guten in unserer menschlichen Natur aus sich selbst zu gelangen, so wäre dies die Sache des höchsten irdischen Herrschers. „Denn um so erhabener ist eine Herrschaft, je höher das Ziel, auf das sie gerichtet ist.“ Der Führer des Schiffes bestimmt den Hersteller desselben, damit es tauglich werde für die Fahrt, und der Bürger, der Waffen braucht, weist den Schmied entsprechend an. Nun wird aber das menschliche Endziel, der Besitz der Verheißungen, nicht durch menschliche Tugend und Leistung, sondern durch eine von Gott verliehene Kraft erlangt, wie aus dem Apostelwort (Röm. 6, 23) hervorgeht: „Die Gnade Gottes ist das ewige Leben.“ Zu diesem Ziel zu leiten, wird also nicht menschlicher, sondern göttlicher Führung zukommen: es ist das Amt des gottmenschlichen Königs Jesus Christus. (Thomas kommt, was abseits unseres Zusammenhangs liegt, zu dem Schlusse, daß das königliche Priestertum Christi, an dem alle Gläubigen, soweit sie Glieder Christi sind, teilhaben und mithin Könige und Priester genannt werden, der Grund eines selbständigen spirituellen, vom Irdischen verschiedenen Reiches ist, eben der hierarchischen Kirche, dessen höchstem Priester, dem Nachfolger Petri und irdischen Stellvertreter Christi alle irdischen Herrscher untergeben sein müssen, weil ja die Sorge für das Endziel über der Sorge für die vorlaufenden Ziele - *cura antecedentium finium* - steht.)

er Ungeordnetes in Ordnung bringt, Mängel behebt und dort, wo es besser werden kann, die Vervollkommenung betreibt - wie es ja auch im geistlichen Leben sein soll: Eifert nach den größeren Gnadengaben (1. Kor. 12, 31). Diese zentralen Gedanken werden an verschiedenen Stellen unserer Summa näher erörtert. In ihrer Schlichtheit für den ersten Anschein heute noch selbstverständlich, ausgenommen die Geltung der Kirche, zeigen sie doch im Vergleich mit gewissen staatlich-politischen und sozialen Theorien des späten Mittelalters, vollends der entwickelten Nationalstaaten, der französischen und neuester Revolutionen ihre eigentümliche, faktisch längst umstrittene oder schon verlassene Grundlage. Namen wie Marsilius von Padua, Machiavelli, Hobbes, Rousseau, J. St. Mill, Hegel, Marx u. a. bezeichnen die grundsätzlichen Wandlungen, die schließlich in dem Negativum übereinkommen, daß die geschichtliche Offenbarung Gottes, d. h. aber auch der Gott der Offenbarung aus der Theorie des sittlichen Seins und Sollens ausgeschieden, daß die Daseinsordnung als ausschließlich innerweltliche Angelegenheit betrachtet oder die sittliche Zwecksetzung für Staat und Volk zugunsten der Macht und des Schöpfungsgenusses preisgegeben wird, woraus dann folgerichtig eine pragmatische, alles den politischen oder ökonomischen Zwecken unterstellende Anschauung und Handhabung der sittlichen Seinswelt hervorgeht, so daß auch der Begriff des „*bonum commune*“, meist eingeengt auf den der natürlichen Wohlfahrt, einer Sozialordnung entspricht, in der die Begründung des Rechts, der Autorität, des staats- und gemeinschaftspflichtigen Handelns ohne die Bindung an überweltliche Maße und Forderungen auszukommen sucht.

Dagegen hebt sich die Lehre von Gemeinschaft und Gemeinwohl bei Thomas im Grundsätzlichen ab. Alle hier zugehörigen Gedanken lassen sich unter zwei in Wechselbeziehung stehende Gesichtspunkte ordnen.

### 1. Das Formgesetz für die Gemeinschaft

Das „*desiderium naturale et commune*“, das allgemeine geschöpfliche Gottverlangen, mag es nach der Kapazität des Geschöpfes gestuft sein, geht auf die letzte Bewirkursache seines Seins, das eben dieses Ursprungs wegen selber gut ist (I 5; 6). Daß jegliches so gut als nur möglich

Also das sittlich Gute, genauer die tätige Verwirklichung unserer geistig-sittlichen Grundkräfte, nämlich der Tugenden, mit anderen Worten „das Gesamtgut der menschlichen Natur“ (Wely) ist nach Thomas das gemeinsame Ziel für Einzelmensch und Gemeinschaft, und im Dienste dieses hauptsächlich, endzwecklichen Bereichs steht der instrumentale einer ausreichenden äußeren Güterwelt, deren Gebrauch zur Verwirklichung jenes sittlichen Gutes notwendig ist (*corporalium bonorum sufficientia, quorum usus est necessarius ad actum virtutis*). Voraussetzung für das Gelingen ist ein Zustand stimmiger Einheitlichkeit, der beim Einzelmenschen Anlage der (personalen) Natur ist, bei der Vielheit aber, wo das Analogon der Friede ist, durch das Bemühen der Führung hergestellt wird. Um also das „bene vivere“, das recht-gute Leben der Vielheit zu begründen, braucht es, sagt Thomas, dreierlei. Erstens die Einheit des (inneren) Friedens; zweitens, daß die im Frieden geeinte Vielheit zu sittlichem Handeln hingeleitet werde: denn wie der Einzelmensch nicht sittlich handeln kann ohne gefriedete Ordnung seiner Teilkräfte, so ist eine Vielheit, die mit sich selbst im Streite liegt, am sittlichen Handeln gehindert; drittens, die Sorge der Regierung für das Vorhandensein der zum sittlichen Leben notwendigen Güter.

Im Sinne des Gemeinwohls aber liegt auch, daß es „gewissermaßen immerwährend“ (*quodammodo perpetuum*) ist und gegen seine Bedrohung von innen und außen geschützt werden muß. Die Führung hat nach dem Vorbild Gottes, der das Vergehende durch neues Wachstum ersetzt, damit das All in seiner Ganzheit erhalten bleibt, für die abgehenden Träger der öffentlichen Aufgaben Nachwuchs zu bestellen; sie muß, nach dem gleichen göttlichen Vorbild, durch Gesetze und Vorschriften, durch Lohn und Strafe zu den Werken der Tugend anhalten, sie muß abhalten vom Unrecht, von der Verletzung der Gerechtigkeit und der Eintracht, von allem, was aus der Verderbtheit des menschlichen Innern her die Gemeinschaft bedroht; sie muß das Staatsvolk gegen feindliche Angriffe von außen sicherstellen, weil sonst alle Abwehr der inneren Gefahren vergeblich wäre. Mit solcher erhaltenden Tätigkeit aber ist es nicht genug. Der Regierende muß im ganzen Bereich des Gemeinwohls auf Förderung und Fortschritt bedacht sein (*de promotione sollicitus*), indem

werde, ist eine Forderung der allgemeinen Analogie des erschaffenen zum vollkommenen Gutsein seines Schöpfers (4, 3; 6, 1 zu 2). Die irdischen Dinge und ihre gottgesetzten Beziehungen verlangen diesen höchsten Ernst der Betrachtung und Verwaltung, weil Gott, der über der Welt Erhabene, zugleich in den Dingen als Innerstes da ist (I 8, 1). Die Beurteilung aller Verhältnisse nach der wahren Wirklichkeitsordnung (2 II 60, 4 zu 2) ergibt nun hinsichtlich der menschlichen Person die Unterscheidung der Einheit (*unitas*) mit sich selbst und der gesellenden Einigung (*unio*) mit anderen (2 II 26, 4). In beiderlei Rücksicht waltet Bezogenheit auf das Höchste Gut und Teilhabe an ihm, ob auch je in anderer Weise. Das (monastische) Verhältnis des Einzelmenschen zu Gott, das an sich selbst schon ein soziales ist (vgl. I II 4, 8), ist ebenso ein „*potior*“ über der Gemeinschaftszuordnung zu ihm, wie die *unitas* metaphysisch höher als die *unio* steht. Aber auch das menschheitliche Ganze ist - wegen der Gottbezogenheit der Person - ein „Zusammengehören in jenem Gut“ (*societas in isto bono, ebd.*), und Gott ist das Gemeinwohl aller (*bonum commune omnium* - 26, 3). Was die Glückseligkeitslehre vom Menschen überhaupt aussagt, kann in der Lehre vom Gemeinwohl nicht ungültig werden, und wiederum kann nicht die letztere apriorisch sich aus sich selbst begründen und von ihr aus die erstere bestimmen. Nach dem allgemeinen Grundsatz, daß der Sinn und Wert eines Ganzen in dem gegeben ist, was in ihm das Vornehmliche (*principalius*) ist (De pot. 3, 9 zu 1; I II 106, 1), muß sich das „*bonum commune*“ im Einklang mit dem „*totum bonum hominis*“ verwirklichen, und weil nichts von dem, was menschlicher Kultur, d. h. der Vernunft und Kunst, unterliegt, der von Gott eingerichteten Natur zuwiderlaufen darf, zu dieser Natürlichkeit aber auch eine Leitung der Dinge gehört, die diesen selbst gemäß ist (2 II 50, 4; I 21, 1), so ist das Gut der Gemeinschaft nicht vom Gut der Person zu trennen. Nun besteht aber jenes Gesamtgut des Menschen in seiner hingebenden Verbindung mit Gott, wie Thomas unermüdlich wiederholt<sup>1</sup>. Gemeinschaft jeglicher Art ist verwiesen auf den „*rector totius communitatis universi*“ (I II 21, 4), und jede Verwirklichung von Gemeinwohl, das ja immer nur

<sup>1</sup> Z. B. I II 95, 5 zu 2. - 2 II 19, 11; 27, 6 zu 3; 30, 4; 81, 7; 104, 4 zu 2; 186, 1.

ein bestimmtes Einzelgut, niemals Inbegriff des Guten als solchen ist, hat ihr oberstes Gesetz an jener Regierung Gottes über die „Kommunität des Alls“. Mit anderen Worten: Das Gemeinwohl hat zu seiner Regel die göttliche Gerechtigkeit (I II 92, 1). Mit ihr übereinzustimmen, ist die Norm für jedes menschliche Streben nach dem Gemeinwohl (2 II 64, 2 zu 2), und nach Möglichkeit (pro posse) den Auftrag und das Vorbild der „iustitia divina“ zu erfüllen, ist auch die Pflicht des Staates (De reg. pr. I 12, 15).

In diesem obersten, ausnahmslos gültigen Formgesetz jeglicher Art von Sozietät, der Naturgemeinschaften Familie, Volk und Staat wie der zeitweiligen Zweckverbände, ist folgerecht das Naturrechtliche mit allen seinen Wirkungen für das persönliche und soziale, das innerstaatliche und zwischenstaatliche Leben einbeschlossen. Recht und Gesetzgebung, Moral und Politik hängen in dieser Gebundenheit an „das Gerechte“ untrennbar zusammen (I II 18-21; 90-97, 2 I 57-61). Mit ihrem gemeinsamen Zweck, dem Gemeinwohl, wäre jeder Gebrauch schlechter Mittel und Wege zur Erreichung eines Teilguts der Gemeinschaft unverträglich. Mag zuweilen ein sittlich Tieferstehender durch seine Macht oder Regsamkeit mehr als die Höherstehenden zum Gemeinwohl beitragen (2 II 63, 3): was an sich schlecht ist, darf auch nicht um des sittlich guten Zweckes willen geschehen (I II 88, 6; 19, 7 zu 3; 2 II 66, 7).

Wodurch aber wird die Gemeinschaft zu einer eigenen Wirklichkeit, die eben als solche ihren Gliedern zu einem Gesetz des Handelns wird, das zu seiner persönlich einzelhaften Pflichtigkeit gegenüber dem göttlichen „iustum“ hinzukommt? Die Antwort hat zu lauten: Der göttlichen Gerechtigkeit geschähe nicht Genüge, ohne daß die billigen Ansprüche der natürlichen Gemeinschaften auf ihre Glieder erfüllt würden, weil die naturwirklichen Beziehungen zur göttlichen Welteinrichtung gehören. Auch der Staat, die eigentlich vollendete unter den

<sup>1</sup> Die mittelalterliche Allgemeinheit dieses Bewußtseins zeigt sich z. B. bei Walther v. d. Vogelweide in seinem zweiten Reichspruch. „Ordnung“ hat dort „die tiefe ethische Bedeutung von der alle Wesen durchdringenden, von Gott bestimmten Gesetzlichkeit, die von dem deutschen Volk mißachtet wird“. G. Ehrismann, Gesch. d. deutschen Literatur bis zum Ausgang d. Mittelalters. II (1922) 197.

Gemeinschaften (societas perfecta I II 90, 2), ist mit dem Wesen des Menschen als des „animal civile“ gegeben, also nicht, wie für Rousseau, auf einen Vertrag zusammen tretender Einzelwillen gegründet. Als relatives Endgut liegt er, obgleich das Letzte in der kulturellen Entwicklung, der Intention nach vor dem Einzelmenschen und der Familie (Kommentar zur aristot. Politik I 1) und entspricht hierin dem von allem Organischen geltenden Satze, daß das Ganze ideell vor den Teilen ist (z. B. I II 20, 1 zu 2). So nimmt Thomas auch für den heilen Urstand des Menschen ein staatliches Zusammenleben von organischer Gliederung an, nicht ein atomistisches Nebeneinander, in dem der eine genau soviel gilt wie der andere (I 97, 4). Und weil die politische Gemeinschaft naturhaft ein Gut ist, ja der Staat unter den irdischen das höchste (2 II 124, 5 zu 3), so ist auch die Staatserhaltung eine „vera virtus“, wofür die Beziehung dieses Teilguts auf das endzwecklich vollkommene Gut faktisch gegeben ist (2 II 23, 7). Was aber die politische wie jede echte Gemeinschaft zu Grund und Ursache eigentümlicher Verpflichtung macht, ist der Wirkungsvorzug gegenüber dem Einzelnen: daß sie diesem als die unvergleichlich reichere Quelle von Gütern überlegen ist (I 103, 6).

Endlich ist zu den formenden Ursachen der Gemeinschaft wie der Gemeinwohlerwirklichkeit auch die natürliche und die geschichtliche Verschiedenheit der Menschen zu rechnen. Sie ist ein Faktor der sozialen Gliederung und mithin auch der austeilenden Gerechtigkeit im Aufbau des Gemeinwohls (vgl. 2 II 183, 2). Denn ungeachtet der gleichen metaphysischen Würde des Personseins in jedem Menschen sind die konkreten individuellen Personen nicht gleichermaßen auch faktische Erfüllung der von dieser Seinswürde erforderten Wirklichkeit. In Thomas' Sinne könnte man sagen: die ausgleichende Gerechtigkeit wird nicht dadurch hergestellt, daß man die Eichen auf die Höhe der Disteln köpft. Es gibt eine aus der Masse ragende Schicht von natürlichem Adel (principalior pars multitudinis), das sind die Gerechten mit ihrer höheren Bedeutung für die Erhaltung und Förderung des Gemeinwohls (2 II 64, 6), und der Grad von verdienstlichem Einsatz und Einfluß auf die Gemeinwesen bedingt auch das Maß der öffentlichen Güterzuteilung (2 II 61, 2; 61, 4 zu 2). Es gibt ein Niveau der „maiores“ über dem Durchschnitt der „minores“, und daß

Thomas den Unterschied nicht allein nach der geistigen Ausstattung versteht, zeigen an vielen Stellen die charakterologischen Zeichnungen der sittlichen Gegensätze. Wie hebt sich sein Bild des *magnanimus*, des Menschen innerlich großen Stils im Wesen, Denken und Handeln, des Hochgesinnten, den alleweg die Ehre im höchsten Sinne bestimmt, ein Bild, das von keinem andern des menschlichen Adels, auch nicht der höfischen deutschen Dichtung, übertroffen wird, von dem „pusillanimus“, dem engen, spießigen, unheldischen Menschen ab (2 II 129; 133; 35)! Der Unterschied von Gebildet und Ungebildet begründet die Pflicht der Hörsamkeit gegenüber der Autorität der Gelehrten, auch in Glaubenssachen, für die ja nicht allen die gleiche Fähigkeit des Eindringens gegeben ist (2 II 2, 6; 10, 7; 53, 3). Das Prinzip des hierarchisch gestuften Aufbaus in aller Natur, wonach dem Höheren die Leitung des Niederen zukommt, begründet auch die Notwendigkeit des Gehorsams gegen die Oberen (2 II 104, 1; 141, 6 Einw. 1). Graduiert ist die Verfassung des Menschenwesens in sich selbst, und wiederum graduiert sich seine Tätigkeiten nach dem Range ihrer Gegenstände (2 II 53, 3; 23, 6). Was schließlich aber für die Formung des Gemeinschaftslebens die grundsätzlichsie Bedeutung hat, ist die Tatsache und ihre Anerkennung, daß über jeglichem Naturgut das Gnadengut steht, so daß auch die theologischen Tugenden den natürlich sittlichen überlegen sind und die Praxis der Gerechtigkeit durch sie eine Motivierung und Legitimierung, Erleuchtung und Kräftigung erfährt, die einer in die bloße Natürlichkeit verstarren, in dumpfer Innerweltlichkeit sich verhangenden Auffassung und Verwaltung der menschlichen Dinge immer fehlen wird.

## 2. Die Gemeinschaft als Formgesetz

Aus dem Gesagten ergibt sich von selbst, daß das Gemeinschaftsleben, weil es nicht ein Aggregat von Einzelleben, sondern dem Organischen ähnliche Einheitsordnung gliedhafter Teile zu einem Ganzen ist – est enim *communitas quoddam totum* (I Pol. 1) –, gestaltenden Einfluß und Anspruch auf die Beteiligten hat. Das organisatorische Prinzip des Gemeinwohls findet seinen sittlichen Ausdruck in einer mit der Gerechtigkeit von Mensch zu Mensch nicht identischen Gemeinschafts-

gerechtigkeit, der „iustitia legalis“, jener eigenwesentlichen Tugend, durch die das Wirken jeglicher Tugend überhaupt auf das Gemeinwohl hingeordnet wird (2 II 58, 5, 6).

Ihre einschneidendste Forderung betrifft das Verhältnis, in dem sich Gemeinwohl und Einzelwohl seinsmäßig zugeordnet sind und faktisch vertragen sollen. Am antiken Vorbild orientiert, vom Ordnungsgeiste der kirchlichen Gemeinschaft erfüllt, setzt sich Thomas auch in der Erörterung des sozialen und politischen Bereiches mit äußerstem Nachdruck für das Recht und Anrecht des Ganzen ein, wobei denn freilich sowohl die grundsätzliche Geltung der „civitas Dei“ für die „civitas terrena“ in jener Zeit als auch seine Abschränkung einer unverletzlichen personalen Sphäre gegen die staatliche in Anschlag zu bringen sind. Eben deshalb, weil Staat und Kirche noch in der Kooperation für das gemeinsame Ziel des Reiches Gottes stehen und das Ewige nicht zur Nothilfe des Zeitlichen oder zur Gloriole des alleingültigen Staates geworden ist, kann die Berechtigung der Gemeinschaft und der verpflichtende Charakter des Staatlichen ohne Gefahr der Mißverständlichkeit so kraftvoll hervorgegestellt werden. Indem Thomas den totalen Menschen, dessen elementarste Anlage und Pflichtigkeit die religiöse ist, zum innersten Sinn der Gemeinschaften macht, nicht umgekehrt, spricht er auch die Wahrheit aus, daß der Mensch, wie sehr er auch der Gemeinschaft gehört (2 II 64, 5), nicht mit dem Ganzen seines Wesens und Habens auf die politische Gemeinschaft hingeordnet ist (*homo non ordinatur ad communitatem politicam secundum se totum et secundum omnia sua*, I II 21, 4 zu 3). Aus dem Satze, daß unter den menschlichen Gütern der Staat das hauptsächlichste ist, über jedem menschlichen aber das göttliche steht (2 II 124, 5 zu 3), ergeben sich die Schranken der Staatsgewalt. Sie liegen nach Thomas im Willen Gottes, wie er sich im moralischen Gesetz und in der übernatürlichen Offenbarung kundgibt, ferner in der Würde des Personseins (wonach sogar im Sklaven die Seele „sui juris“ und gottunmittelbar bleibt), endlich in der Kirche als der auf die Offenbarung gegründeten Kommunität des mystischen Leibes Christi (z. B. 2 II 104, 4-6).

Unter solchen Voraussetzungen betrachtet Thomas die natürlichen Gemeinschaften der Familie, der Gemeinde

und des Staates als verbindliche Formen in ihrem ganzen Ernst. Das Einzelleben (*vita monastica*) ist durch die häusliche (*v. oeconomica*) und politische (*v. politica*) Gemeinschaft als eigengesetzliche Faktoren naturhaft gebunden und verpflichtet. Ohne sie vermöchte die Potenz des Einzelmenschen überhaupt nicht zu der gottgewollten Aktualität zu gelangen, andererseits aber ist dieses Erreichen seiner Vollform kraft der Gemeinschaft nicht dasjenige, worin der Sinn und Zweck der letzteren aufginge, wie es die individualistische Auffassung des Sozialen vermeint. Vielmehr steht dem Eigenwohl das Gemeinwohl als etwas Artverschiedenes gegenüber (2 II 58, 7); und das Verhältnis der gegenseitigen Bedingtheit und Abhängigkeit hebt für den Menschen als „animal politicum“ den Vorrang des Gemeinwohls vor dem Eigenwohl nicht auf: denn der Teil ist gut durch das rechte Verhalten zu seinem Ganzen, und da jeder Mensch Teil des Gemeinwesens (*pars civitatis*) ist, so kann er unmöglich gut sein, wenn er nicht im richtigen Verhältnis (*bene proportionatus*) zum Gemeinwohl steht, und das Ganze kann nicht ohne das Wohlverhalten seiner Teile zu ihm wohlbestehen (1 II 92, 1 zu 3; 2 II 47, 10 zu 2). Darum ist auch eine Tugend um so besser, je näher sie dem Gut der Vielheit kommt (2 II 141, 8), und jedem sittlichen Handeln kommt sozialer Charakter zu (vgl. 2. Bd., S. 157). Im Lichte dieses Gedankens steht bei Thomas die gesamte Erörterung der natürlich und übernatürlich motivierten Sittlichkeit. Mit ihm verknüpft er die Lehre von der individuellen Tauschgerechtigkeit in Handel und Wandel wie diejenige von der zuteilenden Gerechtigkeit bei den allgemeinen Gütern und Lasten, seine an die Lehnsidee erinnernde Auffassung des Privateigentums, seine Darlegung vom hochgepriesenen Gut der Ehre, seine Ethik der Pflichten gegenüber der weltlichen Obrigkeit, zumal die „amicitia politica“, die strenge Treue zum Lenker des Staates (letztere 2 II 26, 1 zu 3), die Pflicht der Fortpflanzung der Veredelichten (2 II 154, 1. 2) u. a. In alledem bestimmt ihn die Anschauung von der Gottgesetztheit des Natürlichen, dem auch Familie und Staat eingehen. Ein schlagendes Beispiel in dieser Hinsicht ist seine Begründung der soldatischen Tugend aus dem natürlichen Drang des Geschöpfes, sich nach Kräften im Dasein zu erhalten (2 II 64, 7). Naturhaft zielt der Begehrt auf Heil und Erhaltung, ebenso naturhaft der

Zornmut als Wehrwille auf die Abwehr der Verderber: wie die Hand in Leibesgefahr vor die Augen fährt, so hat sich der Bürger vor das bedrohte Vaterland zu stellen (2 II 26, 3; I 60, 5).

Aber die Gemeinschaft bleibt wie der Einzelne an dieselbe Rangordnung der Güter gebunden, die mit dem Aufbau der Menschennatur und ihrer umgebenden Wirklichkeit unverrückbar gegeben ist<sup>1</sup>. Wie Stoffliches kann auch Geistiges gemeinsames Zielgut sein, und weil dieses – so Wissenschaft, sittliches Streben, Religion – höheren Ranges ist, so daß die „*vita contemplativa*“ höher als die „*activa*“ zu gelten hat, wie Thomas in seiner Theorie der Mystik (2 II 179–182) ausführt, hat auch die natürliche Gemeinschaft mit dieser Güterordnung, die gleicherweise in der Natur der Dinge liegt, zu rechnen. Da und dort, so bei der Rechtfertigung der jungfräulichen Ehelosigkeit (2 II 152), macht Thomas die Bedingtheit des Anspruchs der Gemeinschaften auf den Einzelnen sichtbar und legt den Finger auf die Wahrheit, daß es zum Besten der Gemeinschaften selber ist, wenn Einzelne in monastischem Vollkommenheitsstreben ihnen die „steilen Güter“ lebendig dargestellt. Asketisch bei „heiterem Innern“, in der Schule des wirkigen Lebens nicht unerfahren, dienen auch sie, und nicht am wenigsten, dem „Gut des Ganzen, das der Zweck eines jeden seiner Teile ist“ (2 II 58, 9 zu 3).

### III. DIE STELLUNG DER WIRTSCHAFT<sup>2</sup>

Die Sozialtheorie des Aquinaten sieht am Lehnswesen seiner Zeit vorbei und richtet sich einseitig am Stadtwesen aus, das mit vordringender Kraft seine bürgerlichen Anschauungen geltend macht. Das heißt nun auch, daß Thomas nicht dem adeligen Kriegergeist das Wort spricht, sondern dem Friedensprinzip, auf das, als seine Lebensbedingung, das Gewerbe und alle Arbeit für das Gemeinwohl angewiesen ist, und daß er, zugunsten

<sup>1</sup> Vgl. z. B. I II 84, 4; 2 II 73, 3; 85, 3 zu 2; 104, 3; 118, 5; 152, 2, 4; 186, 7.

<sup>2</sup> Für einige Angaben zu diesem Abschnitt habe ich Herrn Universitätsprofessor Clemens Bauer in Freiburg i. B. zu danken.

bürgerlicher und entgegen feudaler Ethik, die Forderung erhebt, es müsse alles Einkommen auf der persönlichen Arbeitsleistung und alle (ständische) Differenzierung im Gemeinwesen auf Arbeitsteilung beruhen. Der heraufdrängenden Bürgerlichkeit entspricht auch die Auffassung von Natur und Gnade als eines konvergierenden Verhältnisses: Das Prinzip von „oben“ ist das beherrschende, aber die aufs äußerste berechnete „Natur“ bietet sich dem aktiven bürgerlichen Willen als Stoff einer meisternen Herrschaft dar, in der nun wohl die *ratio* die Führung hat, doch eben die vollverstandene *ratio*, die in dem Streben nach ordnender und nutzender Welthandhabung zugleich ihrer inneren Gebundenheit an das sittliche Gesetz und ihrer für den übernatürlichen Kosmos der Gnade geöffneten Disposition eingedenk bleibt. Ferner muß man sich vor Augen halten: „daß jenes Stadtbürgertum, dessen Geist sich im Thomismus widerspiegelt, jenes noch auf durchgehender Solidarität beruhende Bürgertum, noch durchaus konservativ geartet ist, ja daß die mittelalterliche Binnen- und Gewerbestadt, welche Thomas vorschwebt, noch eng mit den Bedingungen des agrarischen Lebens und seinen einfachen Verhältnissen verbunden ist, daß sich also hier (um Sombarts Unterscheidung zu verwenden) zwar der ‚Bürgergeist‘, also die eine, nicht aber der ‚Unternehmungsgeist‘, als die andere Komponente des kapitalistischen Geistes, entfalten konnte“ (A. v. Martin).

Zum näheren Verständnis der Wirtschaftsauffassung bei Thomas sei bemerkt:

1. Er lebt und urteilt in einer spannungsreichen Übergangszeit. Seine Erfahrungsfelder, ob Italien, Paris oder Köln, sind die Hauptschauplätze einer entwickelten, bereits zu Arbeitsteilung und -spezialisierung beträchtlich fortgeschrittenen Gesellschaftswirtschaft, der die geldwirtschaftliche Ordnung eine Selbstverständlichkeit ist. Hervorstechendes Merkmal der seit dem Handelsaufschwung am Ende des 11. Jahrhunderts veränderten Verhältnisse ist der Kreditverkehr. Er erschloß sich zunächst einen Weg in der Kommenda, dem in Italien entstandenen Verfahren, einem anderen eine Geldsumme zum (anfänglich meist überseeischen) Geschäftsbetrieb hinzugeben, dessen Gewinn die Parteien später teilten. Das wachsende Kreditbedürfnis durchbrach mit Wucht die Schranke des alten Zinsverbotes. Es wird, als das Dar-

lehensgeschäft mehr und mehr seinen kapitalistischen Charakter zeigt, von Theologen und Päpsten (wie Gregor IX., gest. 1241) vergebens eingeschärft. Das wirtschaftlich „revolutionäre“ Element des Hochmittelalters ist der Fernhandel der kulturell führenden Länder Italien, Frankreich und Deutschland westlich der Elbe; sie verflechten sich zu einer merkantilen Einheit, die ihre exportgewerblichen Standorte (wie Flandern, Nordfrankreich, Toskana, Lombardei) und zentrale europäische Märkte (wie zu Thomas' Zeiten die Champagner Messen) hat. Aber die allgemeine Rechtsordnung ruhte noch auf der agrarischen Basis: der Grundherrschaft (Landesherr, Klöster, Adel), die den Boden verleiht. Sie verschafft den Eigentümern den an sich arbeitslosen Rentenbezug, der erst die besondere Ständeordnung des Hochmittelalters möglich macht. (Grundherrschaft ist eine Voraussetzung für Adel und Kirche.) So lebt also Thomas inmitten einer ständisch gestuften Gesellschaft, in der einerseits die Gebundenheit der Personen und Verhältnisse an Grund und Boden den eigentümlichen Charakter der Volkswirtschaft bestimmte, andererseits der Fernhandel die alte, auf dem Ackerbau fußende Gesellschaftsordnung aufzulösen droht. Gegen diese Zersetzung sucht die Kirche ihre Idee von Arbeit und Eigentum, ja der Kultur überhaupt, also schließlich die religiöse Idee des übergeschichtlichen Gottesstaates zu behaupten, und im selben Sinne kämpft die Hochscholastik um die Bewahrung des überkommenen Sozialideals, eben der ständisch geordneten Gesellschaft auf agrarischer Basis. Auch Thomas stellt seiner Zeit ein schon vergangenes Ordnungsbild als verpflichtendes Ideal vor Augen und schließt sich mit seiner Wirtschaftsmoral den Bestrebungen an, die eine Auflösung des „Mittelalters“ bannen wollen. Hier nach wäre ein Minimum von Handelsfunktionen wünschenswert, aber weil der tatsächliche Gang der Dinge gerade den Handel zu umwälzender Bedeutung erhebt, stellt er unter den ethischen Fragen bezüglich der Wirtschaft die der Tauschgerechtigkeit in den Vordergrund.

2. Im Unterschied gegen die später vorherrschenden Auffassungen der Wirtschaft beruht die thomistische in der grundsätzlichen Unterordnung alles Wirtschaftens unter sittliche Normen und in der Ablehnung aller um ihrer selbst willen getriebenen Ökonomie. Zweck des

Wirtschaftens ist für die Scholastik die Befriedigung der menschlichen Bedürfnisse, aber nur im Rahmen der gesamten Zweckordnung der Schöpfung, insofern der Mensch als „animal sociale et rationale“ seinen letzten Schöpfungszweck in der Richtung auf das christlich verstandene „Höchste Gut“ zu erfüllen hat. Dieser Primat einer religiös und sittlich gearteten Endzwecklichkeit erlaubte und gebot eine umfassende Systematik der praktischen Vernunft aus der Voraussetzung metaphysischer und theologischer Sätze der theoretischen Vernunft. Zum erstenmal seit der Antike, vor allem Aristoteles, erscheinen bei Albert dem Großen und Thomas die wirtschaftlichen Fragen wieder im Zusammenhang eines Systems. Aber ihre Auseinandersetzung mit der sozial-wirtschaftlichen Umwelt führt sie beide nicht zu einer selbständigen Disziplin der Oikonomia, nur zu einem Einbau der sittlichen Problematik von Handel und Wandel ins Ganze ihres theologisch organisierten Wirklichkeitssystems. Dabei nun schöpft die rationale Begründung ihres Sozialideals reichlich aus den Schriften des Aristoteles, aber weit mehr in formaler als inhaltlicher Hinsicht. Das naturale, innerweltliche Ideal des „Philosophen“ von Mensch, Bürger, Staat, Gesellschaft und Kultur dient ihrer vernunftmäßigen und naturrechtlichen Unterbauung einer Moralthologie der staatlichen und wirtschaftlichen Praxis bis zu der Grenze, wo eben die Offenbarungstheologie ihre der Antike fremden Ansprüche erhebt. Mag Aristoteles in ihren Darlegungen bis zum äußersten Maße des Erträglichen bedeutsam werden, so liegt doch nichts weniger als eine Synthese vor, sowenig als eine christliche Kirche in Syrakus, die noch von dorischen Säulen getragen ist, eine Synthese aus Heidnisch und Christlich zu nennen ist. Das allerdings kann zugegeben werden, daß Albert und Thomas mit ihrer antiken Nachbarschaft – den Primat des Sittlichen kennen ja auch die sokratisch bestimmten Philosophien – im gewissen Sinne als Einheit aufzufassen sind, verglichen mit den neuzeitlichen Theorien von der Stellung und Bedeutung der Wirtschaft in unserem Lebensganzen. Denn nach der Loslösung vom Primat des Religiös-Sittlichen geriet das Ökonomische in den merkantilistischen Theorien zunächst unter den Primat der Politik, diese freilich nicht mehr im klassischen Sinne verstanden, danach aber macht die liberale Kapitalismustheorie aus der Wirtschaft einen Selbstzweck, ein auto-

nomes Gebilde, das sich schließlich auch gegen die politischen Zwecke innerhalb ihrer souveränen Ordnung wendet. Ein Rückblick von dieser Entwicklung auf den scholastischen Primat der Moral ist nicht allein von historischem Interesse; denn die Schwierigkeiten, die sich aus einer autonom gewordenen Wirtschaft für das gesamte Binnenleben der Einzelvölker wie für die politische Auseinandersetzung der Völker unter sich ergeben, zwingen von selbst zum Wiederaufwerfen der grundsätzlichen Frage, welcher Idee oder welcher von den Teilmächten der jeweils vorhandenen Geschichte die Führung zuzusprechen sei.

Faßt man die beiden großen Tendenzen der neueren Wirtschaftslehre ins Auge, so hebt sich dagegen die scholastische, obwohl sie durch etwas Gemeinsames mit der einen wie der andern eine gewisse Verwandtschaft zeigt, als etwas im Grundsätzlichen Verschiedenes ab. Denn was sie ablehnt, ist einerseits der Autonomieanspruch der kapitalistischen Wirtschaft mit ihrer Entfesselung des individuellen Gewinnstrebens als Norm und Triebkraft des Einzelwirtschaftens, andererseits die sozialistische Wirtschaft, die dem Einzelnen die Freiheit des Erwerbs, der Berufswahl und der Konsumwahl entzieht. Während in diesen beiden Theorien von den Normen der Ethik abgesehen wird, unterstellt die scholastische alle Mittel und Wege der natürlich notwendigen Bedürfnisbefriedigung, die eben der Zweck des Wirtschaftens ist, dem überweltlich-religiösen Endzweck aller Geschichte. Zwar läßt sich nicht behaupten, daß die Scholastik, auch Thomas im besonderen, eine von Widersprüchen freie Lösung des Problems vom Verhältnis zwischen Einzelmensch und Gemeinschaft gefunden habe, aber dieser Mangel gründet schließlich in dem Vorzug des Systems: daß es dem Natürlichen mit seinen Spaltungen und Gegensätzen allerwärts gerecht zu werden strebt, indem es die allgemeine Gebundenheit des Geschöpflichen an den Schöpfer darlegt, wobei nun freilich die festzuhaltende Einheit Gottes, des transzendenten Urhebers und Herrn der Welt, nicht auch schon die Erfassung der erschaffenen Wirklichkeit als einer systematisch ausdrückbaren Einheit ermöglicht. Von solchen unausweichlichen Mängeln aber bleibt unberührt die Grundüberzeugung von einer göttlich gesetzten Zweckordnung im Kosmos, einer Hierarchie der Seinsstufen und der dem Menschen anerschaffenen oder

ihm außerhalb dargebotenen Güter, vor allem die Sicht eines finalen Gutes für das menschliche Handeln. So ist es auch selbstverständlich, daß Thomas, ungeachtet seines Rechnens mit den vorübergehenden Verhältnissen der eigenen Umwelt, alles und jedes Wirtschaftens grundsätzlich als dienenden Faktor in der geschichtlichen Bewegung der vernünftigen Kreatur zu ihrem höchsten Gut hin betrachtet. (Vgl. Einführung zu unserem 2. Band, S. XXXVIII ff.)

## 91. Untersuchung

## DIE VERSCHIEDENHEIT DER GESETZE

## Erster Artikel

*Gibt es ein ewiges Gesetz? (93, 1)*

*Abhandlung.* 1. Scheinbar gibt es kein ewiges Gesetz. Jedes Gesetz nämlich wird etwelchen auferlegt. Aber es gab von Ewigkeit her keinen, dem das Gesetz hätte auferlegt werden können: allein Gott nämlich ist von Ewigkeit her gewesen. Also ist kein Gesetz ewig.

2. *Ferner*, die Verkündung liegt im Berede von Gesetz. Nun aber konnte es die Verkündung nicht von Ewigkeit her geben: denn es gab keinen von Ewigkeit her, dem es verkündigt werden konnte. Also kann kein Gesetz ewig sein.

3. *Ferner*, Gesetz besagt Hinordnung zum Zweck. Aber es gibt nichts Ewiges, das auf den Zweck hinbeordnet wird: allein der Endzweck ist ewig. Also ist kein Gesetz ewig.

*Aber dagegen* spricht, was Augustinus sagt 1. De Lib. Arbit. (6): „Das Gesetz, das die höchste Vernunft genannt wird, kann keinem Vernünftigen nicht unabänderlich und nicht ewig zu sein scheinen.“

*Ich antworte:* Wie oben (90, 1 zu 2; u. 3f.) gesagt, ist das Gesetz nichts anderes als eine gewisse Befehlsvorschrift<sup>1</sup> der Wirkvernunft in dem Oberhaupt, das irgend eine vollkommene Gemeinschaft leitet. Es liegt aber auf der Hand, daß in der Annahme der Weltregierung durch die göttliche Vorsehung, wie sie I (22 ff.) sich ergab, die ganze Gemeinschaft des Einalls durch die göttliche Vernunft gelenkt wird. Und deswegen hat eben die Vernunft der Regierung der Dinge, wie sie in Gott, dem Fürsten der Einallheit, vorhanden ist, das Berede von Gesetz. Und weil die göttliche Vernunft nichts aus der Zeit empfängt, sondern die ewige Eingeburt hat, wie es Spr. 8, 23 heißt, so

<sup>1</sup> Ordinatío activa. Thomas faßt also Gesetz nicht in unserm gewöhnlichen Sinn als Gesetztes, als Objektives zwischen Geber und Empfänger, sondern als Akt der Gebung, Setzung, des bejahenden Beitritts zur innersten Natur und Ordnung des Wirklichen selbst.

ergibt sich, daß das derartige Gesetz ewig genannt gehört<sup>1</sup>.

*Also zu 1.* Was in sich selbst nicht da ist, hat bei Gott sein Dasein, insofern es von ihm vorauserkant und vorausgeordnet ist, Röm. 4, 17 gemäß: „Der das Nichtseiende wie das Seiende beruft.“ Dergestalt hat also der ewige Gedanke des göttlichen Gesetzes das Berede von ewigem Gesetz, sonach er von Gott die Hinordnung auf die Regierung der von ihm vorauserkanteten Dinge hat.

*Zu 2.* Die Verkündung geschieht durch Wort und Schrift, und auf jede dieser Weisen hat das göttliche Gesetz die Verkündung von Seiten des verkündenden Gottes gefunden: denn es ist sowohl das göttliche WORT ewig als auch die Schrift des Lebensbuches ewig ist. Aber auf Seiten des Geschöpfes, das hört oder Einsicht nimmt, kann die Verkündung nicht ewig sein.

*Zu 3.* Das Gesetz besagt tüchtig die Ordnung auf den Zweck, insoweit es nämlich etwas auf den Zweck hinordnet; nicht aber leidehaft, d. h. daß das Gesetz selber auf den Zweck hingeordnet wird, außer beischäftlich im Regierenden, dessen Zweck außerhalb seines Selbst liegt, auf welchen Zweck auch notwendig sein Gesetz hingeordnet werden muß. Nun ist aber der Zweck der göttlichen Regierung Gott selber, und das Gesetz von ihm ist nicht ein anderes als er. Deswegen ist das ewige Gesetz nicht auf einen anderen Zweck hingeordnet.

#### Zweiter Artikel

*Gibt es in uns irgend ein naturhaftes Gesetz?*

*Aus der Abhandlung. Ich antworte:* Wie vorhin (90, 1 zu 1) gesagt, kann es das Gesetz, da es Richtschnur und Maß ist, in doppelter Weise in einem geben: in der einen wie im Richt- und Maßgebenden, in der anderen wie im Gerichteten und Gemessenen; denn insoweit wird etwas geregelt und bemessen, als es von Regel und Maß beteiligt wird. Da nun alles, was der göttlichen Vorsehung untersteht, Richt und Maß am ewigen Gesetz hat, wie aus dem

<sup>1</sup> Das Sittliche gründet also auf einer Ordnung des Wirklichen, „die nicht mehr eine bloße Vorstellung meines Geistes oder die Spiegelung irgendeiner namenlosen Idealität ist, sondern absoluten Wert hat, weil sie die schöpferische Idee darstellt, das erste Ideal und das erste Recht, das der Grund jedes Ideals und jedes Rechtes ist“ (Sertillanges).

Gesagten (vor. Art.) zutage tritt, so liegt auf der Hand, daß alles irgendwie am göttlichen Gesetz teilhat, anso es nämlich aus seinem Eindruck die Hinneigungen in die eigenbehörigen Wirken und Zwecke hat. In einer ausgezeichneteren Weise als das Übrige unterliegt aber das vernünftige Geschöpf der göttlichen Vorsehung, insoweit es auch selbst der Vorsehung teilhaftig wird, indem es für sich und andere vorsieht. Deswegen gibt es auch in ihm die Teilhabe an der ewigen Vernunft, durch die es den natürlichen Hang auf die gebührende Wirke und den gebührenden Zweck besitzt. Und eine solche Teilhabe am ewigen Gesetz in dem vernünftigen Geschöpf heißt das natürliche Gesetz. Nachdem daher der Psalmist gesagt hat (Ps. 4, 6): „Opfert das Opfer der Gerechtigkeit“, fügt er hinzu, als ob manche fragten, was denn Werke der Gerechtigkeit seien, die Frage: „Wer wird uns Gutes schauen lassen?“, und antwortet auf diese Frage mit den Worten: „Aufgegangen ist über uns die Leuchte deines Antlitzes, o Herr“: als ob die Leuchte der natürlichen Vernunft, mit der wir unterscheiden, was Gut und Böses ist, das ist der Bereich des natürlichen Gesetzes, nichts anderes sei als der Eindruck des göttlichen Lichtes in uns. Daraus tritt zutage, daß das Naturgesetz nichts anderes ist als die Teilhabe des vernünftigen Geschöpfes am ewigen Gesetz.

#### Dritter Artikel

*Gibt es ein menschliches Gesetz? (Vgl. 95, 1)*

*Abhandlung. 1.* Scheinbar gibt es nicht irgend ein menschliches Gesetz. Das natürliche Gesetz ist nämlich ein Teilnehmen an dem ewigen Gesetz, wie (vor. Art.) gesagt worden ist. Nun ist aber durch das ewige Gesetz „alles in beste Ordnung gebracht“, wie Augustinus 1. De Lib. Arbitr. (6) sagt. Also reicht das natürliche Gesetz hin, alles Menschliche zu ordnen. Es ist also gar nicht nötig, daß es irgend ein menschliches Gesetz gibt.

*2. Ferner,* das Gesetz hat das Wesen eines Maßes, wie es (90, 1) hieß. Nun ist aber die menschliche Vernunft nicht das Maß der Dinge, eher ist das Gegenteil der Fall, wie es 10. Metaph. (Did. 9, 1 n 14) heißt. Also kann aus der menschlichen Vernunft gar kein Gesetz hervorgehen.

*3. Ferner,* wie es 10. Metaph. (a. a. O. Did. n 9) heißt, gebührt sich für ein Maß die größte Sicherheit. Nun ist aber die Befehlsgabe der menschlichen Vernunft über die

Dinge, die zu betreiben sind, unsicher, gemäß Weish. 9, 14: „denn der Sterblichen Gedanken sind unzuverlässig und unsicher unsere Berechnungen“. Also kann aus der menschlichen Vernunft kein Gesetz hervorgehen.

*Aber dagegen* spricht, daß Augustinus 1. De Lib. Arbitr. (6 u. 15) zwei Gesetze annimmt, das eine ewig, das andere zeitlich, und dies nennt er das menschliche.

*Ich antworte:* Wie oben (90, 1 zu 2) gesagt, ist das Gesetz eine gewisse Befehlsvorschrift der wirkigen Vernunft. Nun trifft man aber auf ein ähnliches Vorgehen bei der wirkigen und bei der einsichtigen Vernunft: jede von ihnen geht nämlich aus gewissen Ursätzen zu gewissen Schlußfolgerungen vor, wie (a. a. O.) erörtert worden ist. Demnach muß man sagen: gerade wie in der Einsichtvernunft aus den naturhaft bekannten unbeweisbaren Ursätzen die Schlußfolgerungen der verschiedenen Wissenschaften hergefördert werden, deren Kenntnis uns nicht natürlich inneliegt, sondern durch die Befähigung der Vernunft gefunden wird, so muß auch notwendig die menschliche Vernunft von den Geboten des Naturgesetzes gewissermaßen als aus einer Art allgemeiner und unbeweisbarer Ursätze ausgehen, um für irgend etwas mehr ins Einzelne seine Verfügung zu treffen. Und diese teilbesonderen der menschlichen Vernunft gemäß beigefundenen Verfügungen heißen menschliche Gesetze, sobald die anderen Bedingungen gewahrt sind, die, wie bereits (a. a. O. Art. 2 ff.) gesagt, zum Berede von Gesetz gehören. Deswegen sagt auch Tullius in seiner Rhetor. (2, 53): „Der Anfang des Rechts ist von der Natur ausgegangen; alsdann ist Gewisses aus nützlicher Vernünftigkeit in Gewohnheit gekommen; hernach hat Gesetzesfurcht und Gottverbundenheit die von der Natur gekommenen und von der Gewohnheit bewährten Dinge unverbrüchlich gemacht.“

*Also zu 1.* Die menschliche Vernunft kann nicht am vollen Befehlspruch der göttlichen Vernunft teilhaft werden, sondern in ihrer Weise und unvollkommen. Gerade wie deshalb auf Seiten der Einsichtvernunft durch die natürliche Teilhabe an der göttlichen Weisheit uns die Kunde gewisser allgemeiner Ursätze, nicht aber die eigenbehörige Erkenntnis jedweder Wahrheit innewohnt, wie sie in der göttlichen Weisheit enthalten ist, gerade so hat auch auf Seiten der Wirkvernunft der Mensch naturhaft das ewige Gesetz gewissen allgemeinen Ur-

sätzen nach in Teilhabe, nicht aber den teilbesonderen Richtungen des Einzelnen nach, die freilich im ewigen Gesetz enthalten sind. Darum muß die menschliche Vernunft notwendig darüber hinaus dazu übergehen, gewisse teilbesonderliche Unverbrüchlichkeiten gesetzlich festzulegen.

*Zu 2.* Die menschliche Vernunft ist nicht eigengemäß die Richtschnur der Dinge: sondern die ihr naturhaft eingegebenen Ursätze sind gewisse gattliche Regeln und Maßstäbe alles dessen, was durch den Menschen zu tun ist<sup>1</sup>, für das die Vernunft als natürliche Regel und Maßgabe dasteht, mag sie auch nicht das Maß dessen sein, was von Natur da ist<sup>2</sup>.

*Zu 3.* Die Wirkvernunft geht ums Werkliche, das ist das Einzelne und Freifällige: nicht aber um das Notwendige, wie die Einsichtvernunft. Und deswegen können die menschlichen Gesetze nicht jene Unfehlbarkeit haben, welche die Beweisschlüsse der Wissenschaften besitzen. Und es braucht auch nicht jedes Maß allerweisen unfehlbar und sicher zu sein, wohl aber, anso es in seiner Gattung möglich ist.

#### Vierter Artikel

*Mußte es notwendig ein göttliches Gesetz geben? (Vgl. I 1, 1; 2 II 22, 1 zu 1)*

*Aus der Abhandlung. Ich antworte:* Neben dem natürlichen Gesetz und dem menschlichen Gesetz war zur Richtleitung des menschlichen Lebens ein göttliches Gesetz notwendig am Platz; und zwar wegen viererlei Gründen. Zuerst einmal, weil durch das Gesetz der Mensch die Richtlinie zu den eigenbehörigen Wirkheiten in Ordnung auf den Endzweck bekommt. Wäre nämlich der Mensch bloß auf einen Zweck hingeordnet, der nicht das Gleichmaßverhältnis der natürlichen Menschenvermöglichkeit über-

<sup>1</sup> Die unerbittlichen Prinzipien unserer sittlichen Natur sind auch den positiven, kirchlichen und staatlichen Satzungen übergeordnete Instanz. Von dieser ursprünglichen Gewissensmacht muß der Gehorsam gegen sie gebilligt werden. Vgl. 96, 4.

<sup>2</sup> Unser Erkennen ist ein Mensuriert-werden, Maß-empfangen durch die Dinge, die Tätigkeit der sittlichen Vernunft ist ein Maßgeben nach den ihr inneseienden Prinzipien, deren Maß sie selber freilich nicht ist, weil sie ihr zugemessen sind vom göttlichen Verstande. Platon: Gott ist das Maß der Dinge. - Vgl. die klassische Formulierung 93, 1 zu 3; auch I 3, 5 zu 2.



stiege, so brauchte der Mensch auf der Vernunftseite keinerlei Richte über das natürliche Gesetz und das menschlich gegebene Gesetz hinaus, das von jenem abgeleitet wird. Aber weil der Mensch die Zweckbeordnung auf die ewige Seligkeit hat, die über das Verhältnismaß der natürlichen menschlichen Vermöglichkeit hinausgeht, wie im Früheren (5, 5) dargetan ist, so war es notwendig, daß er über das natürliche und das menschliche Gesetz hinaus durch das von Gott gegebene Gesetz auch die Richt auf seinen Zweck erhielt.

Zweitens, wegen der Unsicherheit des menschlichen Urteils, zumal über die freifälligen und teilbesonderlichen Dinge, kommt es über die menschlichen Handlungen bei Verschiedenen zu verschiedenen Urteilen, woraus auch verschiedene und sich gerade entgegenstehende Gesetze hervorgehen. Damit also der Mensch ohne jede Bezweifelung das Wissen haben kann, was er zu tun und was er zu meiden hat, war es notwendig, daß er in den eigenbehörigen Handlungen die Richt durch ein von Gott gegebenes Gesetz empfing, von dem feststeht, daß es nicht irren kann.

Drittens, der Mensch kann über das ein Gesetz geben, worüber er ein Urteil fällen kann. Ein Menschenurteil kann es aber nicht über die inneren Wegungen geben, die verborgen sind, sondern bloß über die äußeren Handlungen, die zum Vorschein kommen. Und doch ist zur Vollkommenheit der Tugend erforderlich, daß der Mensch in beiderlei Wirkheiten recht dasteht. Deswegen konnte das menschliche Gesetz die inneren Wirkheiten nicht genügend einhegen und ordnen, sondern es war dafür notwendig, daß das göttliche Gesetz hinzutrat.

Viertens, wie Augustinus 1. De Lib. Arbitr. (5) sagt, kann das menschliche Gesetz nicht alles, was böse geschieht, strafen oder verbieten: denn, wollte es alles Böse wegräumen, so würde zugefügt auch vieles Gute aus der Welt geschafft und der Nutzen des gemeinsamen Gut vermindert, der zum menschlichen Wandel notwendig ist.

<sup>1</sup> Die göttliche Vorsehung schließt von den Dingen das Übel nicht aus. Diesen Gedanken hat Thomas in der Philos. Summe (III 71) eine tiefe Betrachtung gewidmet. Hat Gott das Gute des Feuers gewollt, dann hat er auch das Übel der Zerfälligkeit brennbarer Stoffe gewollt (malum quod est corruptio rerum combustibilium). „Viele Güter sind in der dinglichen Welt, die keinen Platz hätten, wenn nicht Übel wären. So wäre nicht

Damit also kein Übel unverboden und ungestraft bleibt, war das Dazukommen eines göttlichen Gesetzes notwendig, durch das alle Sünden verboten werden.

Diese vier Ursachen werden Ps. 18, 8 berührt, wenn es heißt: „Das Gesetz des Herrn ist makellos“, d. h. es duldet keine Schändlichkeit der Sünde; „Seelen bekehrend“, denn es gibt nicht bloß für die äußeren Wirkheiten, sondern auch für die inneren die Richt; „getreues Zeugnis des Herrn“, wegen der Sicherheit der Wahrheit und Rechtheit; „Weisheit verleiend den Kleinen“, insofern es den Menschen auf das übernatürliche und göttliche Ziel hinordnet.

#### Fünfter Artikel

*Ist das göttliche Gesetz nur eins? (Vgl. 107, 1)*

*Feststellung.* Wie wir ein und denselben Menschen Kind und Mann nennen, so reden wir auch von dem Alten Gesetz und dem Neuen Gesetz nur so, daß es ein göttliches (nach Unvollkommen und Vollkommen geteiltes) Gesetz ist.

#### Sechster Artikel

*Gibt es ein Gesetz der Zündlichkeit [ungeordneten Begierlichkeit]? (Vgl. 93, 3)*

*Abhandlung.* 1. Scheinbar gibt es nicht ein Gesetz der Zündlichkeit (lex fomitis)<sup>1</sup>. Es sagt nämlich Isidor die Geduld der Gerechten, wäre nicht die Bosheit der Verfolger. Es wäre kein Platz für die strafende Gerechtigkeit, wenn es nicht Vergehen gäbe. . . Wenn also das Übel ganz von der Allheit der Dinge durch die göttliche Vorsehung ausgeschlossen würde, müßte auch die Menge der Güter (Werte) abnehmen. Das aber darf nicht sein, weil lebensreicher (virtuosus, seinskärftiger) das Gute in der Gutheit ist als das Schlechte in der Schlechtigkeit. . . Darum heißt es Jes. 45, 7: Er macht den Frieden und schafft das Übel; und bei Amos 3, 6: Geschieht in der Stadt wohl ein Unheil, das nicht der Herr getan? Soll man nun wegen der Übel in der Welt sagen, es gebe keinen Gott? Boethius führt in seinem „Trost der Philosophie“ (prosa 4) einen Philosophen mit der Frage ein: Wenn Gott ist, woher das Übel? Es wäre aber umgekehrt zu folgern: Wenn Übel ist, ist Gott. Denn es gäbe kein Übel, nähme man die Ordnung des Guten hinweg, dessen Fehle ja das Übel ist: diese Ordnung aber wäre nicht, wenn Gott nicht wäre.

<sup>1</sup> Eigentlich das Gesetz des Zunders, jener habituellen ungeordneten Disposition der Sinnlichkeit, die im Widerstreit mit dem Befehl der sittlichen Vernunft zum Schlechteren hinzieht. Oder einfach: das Gesetz des Fleisches.

5. Etymol. (3; vgl. 2, 10): „Das Gesetz baut auf Vernunft auf.“ Das Zündliche bleibt aber nicht bei der Vernunft stehen, sondern führt eher von der Vernunft ab. Also hat das Zündliche nicht das Berede von Gesetz.

2. *Ferner*, jedes Gesetz ist verbindlich, so daß, die es nicht halten, Übertreter heißen. Nun aber macht die Entzündlichkeit keinen zum Übertreter deswegen, weil er ihr nicht Folge leistet, sondern es wird vielmehr einer Übertreter, wenn er ihr folgt. Also hat die Entzündlichkeit nicht das Berede eines Gesetzes.

3. *Ferner*, das Gesetz hat seine Hinordnung auf das Gemeingut, wie vorhin (90, 2) ausgemacht wurde. Nun aber bewirkt das Zündliche nicht eine Hinneigung auf das Gemeingut, sondern eher auf das Eigengut. Also hat das Zündliche nicht ein Gesetzberede.

*Aber dagegen* spricht, was der Apostel sagt Röm. 7, 23: „Ich sehe ein anderes Gesetz in meinen Gliedern, das dem Gesetz meines Geistes widerstreitet.“

*Ich antworte:* Wie vorhin (Art. 2; 90, 1 zu 1) gesagt, wird das Gesetz wesentlich im Regelnden und Messenden getroffen, in Teilhabe aber in dem, was gemessen und geregelt wird; dergestalt, daß jede Neigung oder Beordnung, die sich in dem findet, was dem Gesetz unterworfen ist, teilhaberlich Gesetz heißt, wie aus dem dort Gesagten klar steht. In dem, was dem Gesetz unterstellt ist, kann es aber zwiefach eine Hinbiegung geben, die vom Gesetzgeber herrührt. In der einen Weise, insofern es die ihm Unterstellten gradwegs zu etwas hinbiegt und die verschiedenen zuweilen zu verschiedenen Wirkheiten; dieser Weise nach kann man davon sprechen, daß es ein anderes Gesetz für die Kriegersleute und ein anderes für die Kaufleute gibt. In der zweiten Weise auf einem Umweg, insofern nämlich daraus, daß der Gesetzgeber einen ihm Untergebenen irgend einer Würde entsetzt, für ihn der Übergang in einen anderen Ordnungsbereich und sozusagen in ein anderes Gesetz folgt: wenn z. B. der Kriegsmann aus dem Kriegsdienst entlassen wird, geht er an das Gesetz der Bauern oder Kaufleute über.

Unter Gott, dem Gesetzgeber, sind dergestalt also die verschiedenen Geschöpfe zum Besitz verschiedener naturhafter Neigungen gekommen, so daß bei dem einen wider das Gesetz geht, was dem anderen gewissermaßen Gesetz ist: so daß, wenn ich so sagen soll, dem Hunde gewissermaßen Gesetz ist, scharf zu sein, was aber für das Schaf oder

ein anderes sanftmütiges Seelwesen wider das Gesetz geht. Dem Menschen ist nun seiner eigenbehörigen Stellung nach zufolge der göttlichen Beordnung das Gesetz verschieden, der Vernunft gemäß tätig zu sein. Und zwar war dieses Gesetz im Urstand von solchem Einfluß, daß sich beim Menschen nichts an der Vernunft vorbei oder gegen die Vernunft heimlich einschleichen konnte. Sobald aber der Mensch von Gott abgelassen hat, ist er dahin geraten, daß er vom Ungestüm der Sinnlichkeit fortgerissen wird; und jeweilen tritt bei einem dies teilbesonderlich um so mehr ein, je mehr er sich von der Vernunft entfernt: so daß er dergestalt in gewisser Weise den Tieren ähnlich wird, die der Drang der Sinnlichkeit treibt Ps. 48, 21 gemäß: „Der Mensch in seinen Ehren erkennt es nicht: unvernünftigen Tieren wird er gleich und ist ihnen ähnlich geworden.“

Dergestalt hat also grade der Hang der Sinnlichkeit, welcher Zündlichkeit heißt, in den anderen Seelwesen schlechthin das Berede von Gesetz, in der Weise freilich, auf welche man bei solchen dem gradaus gehenden Hang nach von Gesetz sprechen kann. Sonach hat er aber bei den Menschen nicht das Berede von Gesetz, sondern ist eher der Abweg vom Gesetze der Vernunft. Aber insoweit durch die göttliche Gerechtigkeit der Mensch aus der Urgechtigkeit und der Lebenskraft der Vernunft geworfen wurde, hat gerade der Drang der Sinnlichkeit, der ihn führt, das Berede von Gesetz, insoweit er strafhaft und eine Folge aus dem göttlichen Gesetz ist, das den Menschen der ihm eigenbehörigen Würde bar machte.

*Also zu 1.* Die Begründung geht vom Zündlichen aus, wie es, in sich betrachtet, aufs Böse hinbiegt. Dergestalt hat es nämlich, wie eben gesagt, nicht das Berede von Gesetz, sondern insofern es aus der Gerechtigkeit des göttlichen Gesetzes folgt: gleich als ob man von Gesetz spräche, wenn ein Edler wegen seiner Schuld zu Sklavenarbeiten gezwungen werden dürfte.

*Zu 2.* Der Einwand geht davon aus, daß das Gesetz gleichsam Regel und Maß ist: denn dergestalt stellen sich die vom Gesetz Abwegigen als Übertreter heraus. Solcherart Gesetz ist aber die Zündlichkeit nicht. Sie ist es vielmehr durch eine gewisse Teilhaberschaft, wie eben gesagt worden ist.

*Zu 3.* Die Begründung geht in Bezug auf die eigenbehörige Neigung beim Zündlichen vor, nicht aber in Bezug auf

dessen Ursprung. Und dennoch ist die Neigung der Sinnlichkeit, wenn sie ins Auge gefaßt wird, wie es sie in den anderen Seelwesen gibt, gerade auf das gemeinsame Gut hingeeordnet, d. h. auf die Erhaltung der Natur in Art oder im Einzlichen. Das ist auch beim Menschen der Fall, also die Sinnlichkeit sich unter der Vernunft hält. Vom Zündlichen ist aber die Rede, sonach es aus der Ordnung der Vernunft heraustritt.

## 92. Untersuchung

## DIE WIRKUNGEN DES GESETZES

## Erster Artikel

*Hat das Gesetz die Wirkung, die Menschen gut zu machen?*

*Aus der Abhandlung. Ich antworte:* Wie vorhin (90, 1 zu 2; 90, 3f.) gesagt, ist das Gesetz nichts anderes als die Befehlsvorschrift der Vernunft in dem Vorsitzer, mit der die Untergebenen regiert werden. Jedes Untergebenen Tugend liegt nun darin, daß es dem gut untergeben ist, wovon es regiert wird: gerade wie wir sehen, daß die Tugend beim Zornmut und beim Begehrmut darin besteht, daß sie der Vernunft gut gehorsam sind. Eben in dieser Weise „ist die Tugend eines jeden Untergebenen, daß es dem Herrschenden gut unterworfen ist“, wie der Philosoph 1. Politic. (5 n 8f.; vgl. 3, 2 n 7) sagt. Jeweils wird aber ein Gesetz darauf hin bestellt, daß ihm von den Untergebenen gehorsam wird. Offenkundig hat darum das Gesetz die Eigenbehörigkeit, die Untertanen zu der ihnen eigenbehörigen Tugend hinzuführen. Da nun die Tugend es ist, „die den gut macht, der sie hat“, so folgt, daß die eigenbehörige Wirkung des Gesetzes ist, die gut zu machen, denen es gegeben wird, entweder schlechthin oder in gewisser Hinsicht. Falls nämlich das Vorhaben des Gesetzgebers auf das wahre Gut hinstrebt, welches das der göttlichen Gerechtigkeit gemäß beregelte Gemeinwohl ist, so folgt, daß die Menschen durch das Gesetz schlechthin gut werden. Trägt sich aber das Vorhaben des Gesetzgebers mit dem, was nicht schlechthin gut, sondern nützlich oder freulich für ihn ist oder der göttlichen Gerechtigkeit widerstreitet, so macht dann das Gesetz die Menschen nicht schlechthin, sondern in gewisser Hinsicht gut, d. h. in der Hinordnung auf eine solche Re-

gierung. Dergestalt läßt sich aber Gut auch in dem antreffen, was an sich Übel sind: gerade wie einer ein guter Räuber heißt, wenn er zweckentsprechend ans Werk geht.

*Zu r.* (Die Menschen sind gut durch die Tugend, die Tugend ist aber allein von Gott da, der sie in uns ohne uns bewirkt.) Wie aus dem früher Gesagten (63, 2) erhellt, gibt es eine doppelte Tugend: die erworbene und die eingegossene. Auf jede von beiden hin wirkt etwas die Gewöhnung an die Werke, aber in verschiedener Weise, denn sie verursacht die erworbene Tugend; zur eingegossenen Tugend stellt sie aber die Zurüste her und bewahrt und fördert ihren Besitz. Und weil das Gesetz dazu gegeben wird, daß es die menschlichen Handlungen in Richt bringt, so macht das Gesetz die Menschen insoweit gut, als die menschlichen Handlungen auf die Tugend hin wirken. Deswegen sagt auch der Philosoph 2. Politic. (Ethic. 2, 1 n 5): „Indem die Gesetzgeber angewöhnen, machen sie Gute.“ (S. Nachtrag S. 11\*)

*Werden die Wirkheiten des Gesetzes richtig angegeben?*

*Feststellung.* Gemäß dem dreifachen Unterschied bei den menschlichen Handlungen (für die das Gesetz die Richt gibt), werden auch drei Wirken des Gesetzes genannt; es befiehlt ja das Gesetz die tugendhaften Handlungen, es verbietet die lasterhaften, es erlaubt die sittlich gleichgültigen; eine vierte Wirke des Gesetzes aber, d. i. das Bestrafen, nimmt man von dem her, womit das Gesetz zum Gehorchen führt, es ist die Furcht vor Strafe.

## Das naturhafte Gesetz

457

sis)<sup>1</sup> „das Gesetz unseres Verstandes“ ist, was nur vom Naturgesetz verstanden werden kann. Nun ist aber der Gewissensurschatz eine Art Verhabung laut I 79, 12. Also ist das Naturgesetz eine Verhabung.

3. *Ferner*, das Naturgesetz bleibt im Menschen immer, wie sich unten (Art. 6) herausstellen wird. Nun aber ist die Vernunft des Menschen, in deren Bereich das Gesetz fällt, mit ihren Gedanken nicht immer beim Naturgesetz. Also ist das natürliche Gesetz nicht ein Tun, sondern eine Verhabung.

*Aber dagegen* spricht, was Augustinus De Bono Coniugali (21) sagt: „Verhabung ist das, womit man etwas tut, wann es sich gehört.“ Nun ist das aber nicht mit dem Naturgesetz der Fall; es findet sich nämlich bei den kleinen Kindern und in den Verdammten, die mit ihm nicht handeln können. Also ist das Naturgesetz nicht eine Verhabung.

*Ich antworte:* In zweierlei Weise kann etwas Verhabung heißen. Einmal im eigentlichen und wesenhaften Sinne: und in dieser Weise ist das Naturgesetz nicht eine Verhabung. Es hieß oben (90, 1 zu 2), daß das naturhafte Gesetz etwas durch die Vernunft Aufgestelltes ist: gerade wie auch ein Aussagesatz ein gewisses Werk der Vernunft ist. Wer tut und womit einer tut, ist aber nicht ein und dasselbe: es gebraucht nämlich einer durch die Verhabung der Grammatik den angemessenen Redeaussdruck. Da die Verhabung das ist, womit einer tut, so kann also nicht der Fall sein, daß irgend ein Gesetz eine Verhabung im eigentlichen und wesenhaften Sinne ist.

In einer zweiten Weise kann Verhabung das heißen, was durch die Verhabung festgehalten wird: gerade wie Glaube das heißt, was man mit dem Glauben festhält. Da die Vorschriften des Naturgesetzes bisweilen wirkgeschehlich von der Vernunft ins Auge gefaßt werden, bisweilen in ihr aber nur verhabungsweise da sind, so kann in dieser Weise das Naturgesetz Verhabung heißen. Gerade so sind auch die unbeweisbaren Ursätze im Einsichtlichen nicht die

<sup>1</sup> Siehe Anmerkung im 1. Bd., S. 267. Wesen und Funktion der synderesis im Ganzen der Ethik des Thomas erörtert scharf J. Pieper, a. a. O., S. 27ff. Anderwärts (In Sent. 2 d 24, qu. 3, 3 ad 3) sagt Thomas: „In der Seele ist etwas, was von immerwährender Rechtschaffenheit (perpetuae rectitudinis) ist, nämlich die synderesis.“ Die Lehre von ihr tractet nichts anderes als den Akt der mit der lex naturalis versehenen praktischen Vernunft.

## 94. Untersuchung

## DAS NATURHAFTES GESETZ

## Erster Artikel

*Ist das Naturgesetz eine Verhabung?*

*Abhandlung. 1.* Scheinbar ist das Naturgesetz eine Verhabung. Denn wie der Philosoph sagt 2. Ethic. (5, 1), „gibt es dreierlei in der Seele: Vermögen, Verhabung und Leidewegung“. Nun ist aber das naturhafte Gesetz nicht eins von den Seelenvermögen und auch nicht eine von den Leidewegungen: wie ersichtlich wird, wenn man sie einzeln aufzählt. Also ist das Naturgesetz eine Verhabung.

2. *Ferner*, Basilius (Damascenus, De Fide orth. 4, 22) sagt, daß das Gewissen oder der Gewissensurschatz (syndere-

Verhabung der Ursätze, sondern stehen als Ursätze da, von denen es eine Verhabung gibt.

Also zu 1. Dort hat der Philosoph vor, die Tugendgattung ausfindig zu machen; und da die Tugend offenkundig eine Art Handlungsurheit ist, so führt er nur das an, was Urheit menschlicher Handlungen ist, das heißt Vermögen, Verhabungen und Leidewegungen. Neben diesen dreien gibt es aber etliches andere in der Seele: wie Wirkgeschehungen; so ist das Wollen im Wollenden und auch das Erkannte ist im Erkennenden; und auch die natürlichen Eigenbehörigkeiten der Seele wohnen ihr inne, wie Unsterblichkeit und anderes Derartige.

Zu 2. Gewissensurschatz heißt das Gesetz unseres Verstandes, insoweit es die Verhabung ist, die die Gebote des Naturgesetzes enthält, welche die ersten Urheiten der menschlichen Werke sind.

Zu 3. Diese Begründung ist dahin schlüssig, daß das Naturgesetz verhabungsweise festgehalten wird; und das geben wir zu.

Zum Gegeneinwand. Was verhabungsweise innewohnt, kann einer zuweilen wegen eines Hindernisses nicht gebrauchen: gerade wie ein Mensch die Wissensverhabung von Schlafenswegen nicht ausnutzen kann. Ähnlicherweise kann auch das Kind keinen Gebrauch von der Verhabung des Ursätzeverständes machen oder auch nicht vom Naturgesetz, das ihm verhabungsweise innewohnt, weil ihm das Alter fehlt.

## Zweiter Artikel

Enthält das Naturgesetz mehrere Gebote oder nur eins?

Abhandlung. 1. Scheinbar enthält das Naturgesetz nicht mehrere Gebote. Das Gesetz nämlich gehört in die Gattung des Gebots, laut 92, 2. Wenn es nun viele Gebote des Naturgesetzes gäbe, so würde also folgen, daß es auch viele Naturgesetze gäbe.

2. Ferner, das naturhafte Gesetz folgt der Menschennatur. Nun ist aber die menschliche Natur dem Ganzen nach eine, mag sie auch vielfältig den Teilen nach sein. Also gibt es entweder nur ein Gebot des Naturgesetzes wegen der Einheit des Ganzen, oder es gibt deren viele gemäß der Vielheit der Teile in der menschlichen Natur. Und so gehörte es sich, daß auch das, was es von der Neigung des Begehrens her gibt, auf das Naturgesetz entfällt.

3. Ferner, wie früher (90, 1) bemerkt, ist das Gesetz etwas aus dem Bereiche der Vernunft. Nun gibt es aber nur eine Vernunft im Menschen, also gibt es auch nur ein Gebot des Naturgesetzes.

Aber dagegen spricht, daß sich die Gebote des natürlichen Gesetzes im Menschen so in Bezug auf das Werkliche verhalten, wie es die ersten Ursätze beim Beweistümlichen tun. Nun sind aber die ersten unerweilichen Ursätze in der Vielzahl da. Also gibt es auch der Gebote des Naturgesetzes mehrere.

Ich antworte: Wie bereits (91, 3) erörtert, haben die Gebote des Naturgesetzes zur Wirkvernunft die gleiche Stellung, welche die ersten Beweisursätze zur Einsichtvernunft haben; beides sind nämlich gewisse an sich bekannte Ursätze. An sich bekannt heißt aber etwas in zweifacher Weise, einmal sich selber nach, sodann in Bezug auf uns. Sich selber nach bekannt heißt nämlich jeder beliebige Satz, dessen Aussage Gewese vom Gegenstand an sich hat; es tritt indessen der Fall ein, daß ein solcher Satz einem, der die Begriffsbestimmung des Satzgegenstandes nicht kennt, nicht an sich kund ist. Gerade wie folgender Satz: „Der Mensch ist vernünftig“; an sich seiner Natur nach kund ist; denn wer Mensch sagt, meint ein Vernünftiges; und doch ist dem, der nicht weiß, was Mensch ist, dieser Satz nicht an sich bekannt. Daher rührt, wie Boethius De Hebdomad. sagt, daß es gewisse an sich insgesamt allen bekannte Geltungs- oder Hauptsätze gibt; und dahin gehören jene Sätze, deren Begriffe allen bekannt sind, wie: „Jedes Ganze ist größer als sein Teil“ und: „Mehreres, das ein und demselben gleich ist, ist unter sich gleich.“ Etliche Sätze hingegen sind allein den Einsichtigen an sich bekannt, die von den Satzbegriffen verstehen, was sie bezeichnen sollen; gerade wie dem, der versteht, daß der Engel nicht ein Körper ist, an sich bekannt ist, daß er nicht einen raumumschriebenen Ort hat, etwas, das nicht den Ungebildeten offenkundig ist, die es nicht fassen. In dem aber, was in die Wahrnehmung aller fällt, trifft man eine gewisse Ordnung an. Denn das, was zuerst in die Wahrnehmung fällt, ist Seiend, das bei allem, was einer wahrnimmt, mit verstanden wird<sup>1</sup>. Deswegen ist der erste unbeweisbare Ursatz: „Ja und Nein sind nicht gleichzeitig“, was auf dem Gewese von Seiend und Nicht-

<sup>1</sup> Vgl. Einleitung zum 1. Bd., S. LVII f.

seiend beruht: und auf diesen Ursatz gründen alle anderen, wie es 4. Metaph. (Did. 3, 3 n 9) heißt. Gerade wie aber Seiend das Erste ist, das in die Wahrnehmung schlechthin fällt, so ist Gut das Erste, das in die Wahrnehmung der Wirkvernunft fällt, die werkbeordnet ist: jedes Tuende tut nämlich wegen eines Zweckes, er hat das Berede von Gut. Deswegen ist erster Ursatz bei der Wirkvernunft das, was auf den Begriff von Gut sich gründet, nämlich: „Gut ist, wonach alles begehrt.“ Es ist also erstes Gesetzesgebot: „Gut ist zu tun und ihm nachzutrachten und Übles zu meiden“<sup>1</sup>.

Und hierauf gründen alle anderen Gebote des Naturgesetzes; sodaß also alljenes zu Tuende und zu Meidende in den Bereich der Gebote des Naturgesetzes fällt, wovon die Wirkvernunft wahrnimmt, daß es menschliche Güter sind.

Weil aber Gut das Berede von Zweck hat, Übel aber das Berede des Gegenteils, so kommt es, daß die Vernunft alles, wozu der Mensch eine natürliche Neigung hat, naturhaft als gut wahrnimmt und folgehaft als werkwürdig, das Gegenteil davon aber als übel und zu meiden<sup>2</sup>. Der Ord-

<sup>1</sup> „Das Prinzip im Bereich des Spekultativen ist ein Aussageurteil; das Prinzip im Bereich des Wollens ist das Gute; das Prinzip im Bereich des Sittlichen, d. i. des vernunftdirigierten Wollens, ist also notwendig etwas, das zwischen Aussage und Wollen steht: ein Imperativ.“ Pieper, a. a. O. 36. Ist „Gut“ identisch geworden mit dem es erkennenden Intellekt (vgl. I 14, 2 und Anmerkung im 1. Bd. S. 122; I 82, 3), so wird es im (sittlichen) Urteil der synderesis ohne weiteres weisend, befehlend = directivum (nach I II 84, 3 = ductivum, führend für anderes durch das Herrsein und Befehlen nach Art des Feldherrn). Schon im Begriffe des Seienden, dem ersten, den der tätige Verstand erzeugt, liegt virtuell auch das Urteil: das Seiende ist und kann nicht zugleich nicht-sein. Ähnlich eröffnet der im Begriff „Gut“ beschlossene Denkinhalt ohne weiteres das Urteil: Das Gute ist zu erstreben und zu tun. Die spekulative wie die praktische Vernunft haben ihr Identitätsprinzip: „Das Seiende ist seiend“ und „Gut ist gesollt“. – Über Einteilung und Rangordnung von Gut vgl. I 5, 6, auch I II 19, 4; 87, 1.

<sup>2</sup> Die Werdebewegung des Wirklichen hat von Natur die Zielneigung zu Gut. „Jede Natur begehrt ihr Sein und ihre Vollkommenheit. Deshalb: Sein und Vollkommenheit haben das Wesen von Gut“ (I 48, 1). Das Gesetz aber folgt der Wesensneigung. (Darin liegt einerseits eine totale Bejahung des Sinnes der Welt; andererseits für das Handeln die Forderung der bewußten Selbsteinordnung in die Zweckbewegung der Gesamtwirklichkeit. Pieper, a. a. O. 42 f.)

nung der natürlichen Neigungen entlang also verläuft die Geboteordnung des Naturgesetzes. Einmal wohnt nämlich dem Menschen der Hang zu Gut inne gemäß der Natur, in der er mit allen Wesen in einer Gemeinschaft steht; angesichts dessen nämlich, daß jedes Wesen die Erhaltung seines naturgemäßen Seins begehrt. Gemäß dieser Neigung fällt das in den Bereich des natürlichen Gesetzes, womit das Leben des Menschen erhalten und das Gegenteil verhindert wird. – Sodann wohnt dem Menschen die Neigung zu etwas mehr Besonderem inne, jener Natur nach, durch die er eine Gemeinsamkeit mit den übrigen Seelwesen aufweist. Diesem gemäß rechnet zum natürlichen Gesetz, „was die Natur alle Seelwesen lehrt“ (1 ff. De Iustitia et Iure), wie es die Verbindung von Männlich und Weiblich, die Aufzucht der Nachkommen und ähnliches ist. – Drittens wohnt dem Menschen die Neigung zu Gut gemäß der Natur der Vernunft inne, die ihm eigenbehörig ist: wie der Mensch einen natürlichen Hang dazu hat, daß er die Wahrheit über Gott kennen lernt, und dazu, daß er in Gesellheit lebt. Demgemäß fällt das in den Bereich des Naturgesetzes, was auf eine solche Neigung Bezug hat, wie: daß der Mensch Unwissenheit meiden, daß er die anderen, mit denen er verkehren muß, nicht stößt und anderes derart, was sich hierauf bezieht. Also zu 1. Alle jene Gebote des Naturgesetzes haben, insofern sie auf das eine erste Gebot sich zurückbeziehen, das Gewese eines einzigen naturhaften Gesetzes.

Zu 2. Alle Neigungen, bei welchen Teilen der menschlichen Natur sie auch auftreten mögen, zum Beispiel Begehrt und Zornmut, fallen demnach, daß sie ihre Richtschnur an der Vernunft haben, in den Bereich des Naturgesetzes und lassen sich auf das eine erste Gebot, wie gesagt, zurückführen. Demnach gibt es in sich gesehen viele Gebote des Naturgesetzes, sie kommen indes in einer Wurzel gemeinschaftlich zusammen.

Zu 3. Obwohl die Vernunft in sich nur eine ist, so ist sie doch die Ordnerin von allem, was auf die Menschen Bezug hat. Und demgemäß ist unter das Gesetz der Vernunft alles beschlossen, was mit der Vernunft richtig gemessen werden kann<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Der Artikel gilt als einer der schwierigsten, aber auch inhaltsreichsten der ganzen Summa. Er ist historisch kommentiert von P. Lottin, Le droit naturel chez saint Thomas et ses prédecesseurs. Bruges 1929.

## Dritter Artikel

*Sind alle Tugendhandlungen naturgesetzlich?*

*Abhandlung.* 1. Scheinbar haben nicht alle Tugendhandlungen mit dem Naturgesetz zu tun. Denn, wie früher gesagt (90, 2), liegt im Gesetzgewese, daß es die Hinordnung auf das Gemeingut hat. Aber nun sind gewisse Tugendhandlungen auf das Eigentumsgut hingeordnet: wie sich hauptsächlich bei den Handlungen der Mäßigung herausstellt. Es unterstehen also nicht alle Tugendhandlungen dem Naturgesetz.

2. *Ferner*, alle Sünden stehen zu irgend welchen tugendhaften Handlungen im Gegensatz. Wenn also alle Tugendhandlungen naturgesetzlich sind, scheinen folgerichtig alle Sünden gegen die Natur zu sein. Das heißt es indessen besonderartig von etlichen Sünden.

3. *Ferner*, in dem, was naturgemäß ist, stimmen alle überein. Nun sind aber bei den Tugendhandlungen nicht alle einig: dem einen ist nämlich etwas tugendhaft, was dem anderen lasterhaft ist. Also gehören nicht alle Tugendhandlungen ins Naturgesetz.

*Aber dagegen* spricht, was Johannes von Damaskus 3. De Fide orth. 3, 14 sagt: „Die Tugenden sind naturhaft.“ Also sind auch die tugendhaften Handlungen dem Naturgesetz unterworfen.

*Ich antworte:* Von tugendhaften Handlungen kann in zweierlei Weise die Rede sein; einmal, insofern sie tugendhaft sind; dann, insofern sie als Handlungen bestimmter Beschaffenheit in ihren eigenen Arten ins Auge gefaßt werden. Sprechen wir nun von den Tugendhandlungen, insofern sie tugendhaft sind, so gehören alle tugendhaften Handlungen in den Bereich des Naturgesetzes. Vorhin wurde ja gesagt, daß alles das in den Bereich des Naturgesetzes schlägt, wozu der Mensch seiner Natur gemäß neigt. Es neigt aber jeweils etwas naturhaft zu der Tätigkeit, die zu ihm seiner Wesensform nach taugt: gerade wie das Feuer zum Warmmachen. Da die Vernunftseele die eigenbehörige Wesensform des Menschen ist, so ist deswegen jedwedem Menschen die naturhafte Neigung dazu inne, daß er vernunftgemäß handelt. Und das heißt tugendgemäß handeln. Dementsprechend kommen deswegen alle Tugendhandlungen vom Naturgesetz her: jedem gibt nämlich naturhaft die eigene Vernunft zu Befehl, daß er tugendhaft handle. – Hingegen, wenn wir von

den tugendhaften Handlungen sich selber nach reden, d. h., wie sie in eigenen Arten ins Auge treten, so sind nicht alle tugendhaften Handlungen naturgesetzlich. Vieles geschieht nämlich tugendgemäß, wozu die Natur zunächst nicht neigt; vielmehr haben es die Menschen mit Vernunftforschern als nützlich erfunden, um das Leben gut zu führen.

*Also zu 1.* Die Mäßigung hat es mit den natürlichen Begierlichkeiten nach Speise und Trank und Geschlechtlichem zu tun; das hat indessen eine Bezugsordnung auf das Gemeingut der Natur, gerade wie auch das Gesetzliche sonst die Ordnung zum sittlichen Gemeingut hat.

*Zu 2.* Menschennatur kann heißen, die dem Menschen eigenbehörig ist; und demgemäß sind alle Sünden, insofern sie gegen die Vernunft sind, auch gegen die Natur, wie durch Johannes von Damaskus 2. De Fide orth. (4 u. 30; vgl. 4, 20) klar ist. Oder auch die, die dem Menschen und den anderen Seelwesen gemeinsam ist: und demgemäß heißen etliche besonderartige Sünden solche gegen die Natur; wie gegen die Vereinigung von Mann und Weib, die allen Seelwesen naturhaft ist, der Mannverkehr geht, der besonderartig das Laster gegen die Natur heißt.

*Zu 3.* Diese Beweisführung geht von den Handlungen aus, wie sie sich selber nach betrachtet werden. So ist nämlich der Fall, daß wegen der verschiedenartigen Bedinglichkeiten der Menschen etwelche Handlungen für einige als im Anmaß und Einklang mit ihnen stehend tugendhaft sind, die indes für andere als ihnen nicht angemessen fehlerhaft sind.

## Vierter Artikel

*Ist das Naturgesetz bei allen eins? (Vgl. 2 II 57, 2 zu 1)*

*Abhandlung.* Scheinbar ist das Naturgesetz nicht bei allen eins. Es heißt nämlich in Decret. dist. 1: „Es ist naturhaftes Recht, was Gesetz und Evangelium enthalten.“ Nun ist das aber nicht allen gemeinsam: denn wie es Röm. 10, 16 heißt: „Nicht alle gehorchen dem Evangelium.“ Also ist das Naturgesetz nicht bei allen eins.

2. *Ferner*, „was dem Gesetze entspricht, heißt gerecht“, wie es 5. Ethic. (1 n 12) heißt. Nun aber heißt es darin auch (7 n 4f.): nichts ist bei allen so gerecht, daß es nicht bei einigen verschieden auftritt. Also ist auch das Naturgesetz nicht bei allen ein und dasselbe.

3. *Ferner*, zum Naturgesetz gehört das, wozu der Mensch seiner Natur nach hinneigt, wie oben (Art. 2, 3) gesagt wurde. Nun aber neigen verschiedene Menschen naturhaft zu Verschiedenem: die einen nämlich zur Begehrlichkeit nach Vergnügen, die anderen zum Verlangen nach Ehren, andere zu sonst was. Also ist das naturhafte Gesetz nicht bei allen eins.

*Aber dagegen* spricht, was Isidor sagt Etymol. 5, 4: „Das naturhafte Recht haben alle Völkerschaften gemeinsam.“

*Ich antworte:* Wie oben (Art. 2f.) gesagt, gehört zum Naturgesetz, wozu der Mensch naturhaft neigt; darunter ist dem Menschen eigen, daß er dazu neigt, vernunftgemäß zu handeln. Zur Vernunft aber gehört, daß man vom Gemeinsamen zum Eigentümlichen vorrückt, wie es sich aus 1. Physic. (1) ergibt. Indessen verhält sich dabei anders die Einsichtvernunft, anders die Wirkvernunft: weil nämlich die Einsichtvernunft sich vorwiegend mit dem Notwendigen beschäftigt, das sich unmöglich anders verhalten kann, so läßt sich ohne Fehl die Wahrheit in den zugehörigen Schlüssen so wie in den gemeinsamen Ursätzen antreffen. Aber die Wirkvernunft ist befaßt mit dem Freifälligen, worin sich auch die menschlichen Tätigkeiten bewegen: deswegen begegnet man, mag es auch im Gemeinsamen eine Notwendigkeit geben, um so mehr der Fehle, je mehr man auf das Eigentümliche herabgeht. In dieser Weise gibt es also im Einsichtlichen ein und dieselbe Wahrheit bei allen sowohl in den Ursätzen wie in den Schlußfolgerungen, mag auch die Wahrheit nicht bei allen in den Schlußfolgerungen, sondern bloß in den Ursätzen erkannt werden, die „Gemeinbegriffe“ (communes conceptiones) heißen. Im Wirklichen aber gibt es nicht ein und dieselbe Wahrheit oder Wirkrichte bei allen im Belang des Eigentümlichen, sondern bloß in dem des Gemeinsamen; und die Wirkrichte ist bei denen, bei welchen sie im Eigenbehörigen dieselbe ist, nicht gleicherweise allen kund.

So kommt also zum Vorschein, daß in Bezug auf die gemeinsamen Ursätze in der Vernunft, sei sie nun auf Einsicht oder auf Wirken abgestellt, die Wahrheit oder Rechtheit bei allen ein und dieselbe und gleich kund ist. Was aber die der Einsichtvernunft eigenen Schlußfolgerungen angeht, so ist die Wahrheit ein und dieselbe bei allen, indessen nicht allen gleich kund: bei allen ist nämlich wahr, daß das Dreieck drei Winkel gleich zwei Rechten hat, obwohl dies nicht allen bekannt ist. Aber was die ihr eigen-

tümlichen Schlußfolgerungen der Wirkvernunft angeht, so ist nicht die Wahrheit oder Richte bei allen ein und dieselbe, und sie ist auch nicht, bei denen sie ein und dieselbe ist, gleich kund. Bei allen ist nämlich das richtig und wahr, daß man vernunftgemäß handeln soll. Aus diesem Ursatz folgt aber gewissermaßen als eigentümliche Schlußfolgerung, daß das Anvertraute zurückgegeben werden muß. Dies ist freilich in den überwiegenden Fällen wahr; es kann aber in irgendeinem Falle eintreten, daß es schädlich und folglich unvernünftig ist, wenn das Anvertraute zurückgegeben würde, nimm an, wenn es einer verlangt, um das Vaterland zu bekämpfen. Und hierin kommt es umsoher zu einer Fehle, je mehr man auf das Teilbestimmte herabgeht, nimm an, daß die Rede davon ist, das Anvertraute mit einem solchen und solchen Vorbehalt oder auf solche Weise zurückzugeben: je mehr Einzelbedingungen nämlich dazugesetzt werden, umso mehr Fehlweisen kann es geben, so daß das Rechte weder in der Rückgabe noch in der Nichtrückgabe liegt.

So muß man also sagen: In Bezug auf die ersten gemeinsamen Ursätze ist das Naturgesetz bei allen ein und dasselbe der Richte sowohl wie der Kundenach. Aber in Anlangung des gewissen Eigenen, das sozusagen die Schlußfolgerung der gemeinsamen Ursätze ist, ist es ein und dasselbe bei allen, wenigstens meistens, sowohl der Richte als auch der Kunde nach: aber so, daß es in wenigen Fällen sowohl in Bezug auf die Richte wegen irgend welcher besonderen Hindernisse versagen kann (wie auch die fortpflanzlichen und zerfalligen Naturen in einer geringeren Anzahl Hindernisse halber versagen), als auch in Bezug auf die Kunde; und dies ist deswegen der Fall, weil etliche eine aus Leidenschaft oder aus schlechter Gewohnheit oder aus schlechtem Naturverhalten verdorbene Vernunft haben; wie bei den Deutschen in alter Zeit der Raub nicht für Unrecht galt, obgleich er doch ausdrücklich gegen das Naturgesetz ist; so berichtet Julius Cäsar De Bello Gallico (6, 23).

*Also zu 1.* Der Satz ist nicht so zu verstehen, als ob alles, was Gesetz und Evangelium enthalten, zum Naturrecht gehöre, da dort auch von vielem Übernatürlichen gehandelt wird, sondern so, daß das Naturgesetzliche dort ausführlich zur Sprache kommt. Nachdem deshalb Gratian gesagt hat: „Was Naturrecht ist, enthalten Gesetz und Evangelium“, fügt er sofort als ein Beispiel hinzu:

„Worin jedem befohlen wird, den anderen zu tun, wovon er will, daß es ihm geschieht.“

*Zu 2.* Das Wort des Philosophen ist von dem zu verstehen, was naturhaft gerecht ist, nicht in Form gemeinsamer Ursätze, sondern in der gewisser aus ihnen abgeleiteter Schlußfolgerungen: sie haben in der Mehrheit der Fälle ihre Richtigkeit und versagen in einer geringeren Zahl.

*Zu 3.* Wie die Vernunft im Menschen über die anderen Vermögen die Herrschaft und den Befehl führt, so gehört sich, daß alle zu den anderen Vermögen rechnenden Neigungen der Vernunft gemäß in Ordnung gehalten werden. Daher ist bei allen gemeinsam richtig, daß alle Neigungen der Menschen der Vernunft gemäß zu leiten seien.

#### Fünfter Artikel

*Kann das Naturgesetz verändert werden?*

(Vgl. 97, 1 zu 1; 2 II 57, 2 zu 1)

*Abhandlung. 1.* Scheinbar kann das Naturgesetz geändert werden; denn über Eccli. 17, 9: „er gab ihnen Zucht und ein Lebensgesetz“, sagt die Glosse: „Das schriftliche Gesetz wollte er, soweit es zur Verbesserung des Naturgesetzes diene, aufgezeichnet haben.“ Nun wird aber das geändert, was verbessert wird. Also kann das natürliche Gesetz verändert werden.

*2. Ferner,* gegen das natürliche Gesetz geht die Tötung des Unschuldigen und auch Ehebruch und Diebstahl. Nun aber findet man darin Änderungen von Gott: z. B. als Gott dem Abraham vorschrieb, daß er den unschuldigen Sohn töten solle, wie Gen. 22, 2 steht; und als er den Juden befahl, daß sie das geborgte Geschirr der Ägypter entwenden sollten, wie Ex. 12, 35 ff. steht; und als er dem Hosea befahl, eine Frau der Buhlerei zu nehmen<sup>1</sup>, wie Hosea 1, 2 steht. Also kann das natürliche Gesetz Veränderung erleiden.

*3. Ferner,* Isidor sagt Etymol. (5, 4): „Gemeinsamer Besitz von allem und einheitliche Freiheit liegt im naturhaften Recht.“ Nun sehen wir aber das durch menschliche Ge-

<sup>1</sup> Thomas setzt hier voraus, daß der Prophet die gesetzwidrige Verbindung mit einer Hure eingegangen und im Konkubinat mit göttlichem Dispens gelebt habe. Diese Ansicht ist als irrig und „verwerflich“ längst verlassen worden (Rohling in der Theol. Quartalsschrift 1867, S. 570). Im übrigen ist die ganze „Tatprophetie“ Oseas (Kap. 1-3) dunkel und strittig bis heute.

setze verwandelt. Es scheint also, daß das natürliche Gesetz wandelbar ist.

*Aber dagegen* spricht, was Decret. dist. 5 gesagt wird: „Das naturhafte Recht nimmt mit dem vernünftigen Geschöpf seinen Ausgang. Es unterliegt nicht dem Wechsel der Zeit, sondern hat unveränderlich Dauer.“

*Ich antworte:* Daß das natürliche Gesetz sich ändert, kann zweifach verstanden werden, einmal, daß dies durch die Hinzufügung von etwas der Fall ist. Solcherweise steht nichts der Änderung des Naturgesetzes im Wege: vieles nämlich ist über das natürliche Gesetz hinaus hinzugetan worden, von Nutzen für das menschliche Leben, sowohl durch das göttliche Gesetz als auch durch die menschlichen Gesetze.

Sodann läßt sich die Veränderung des natürlichen Gesetzes als Wegnahme verstehen, so daß nämlich etwas aufgehört, naturgesetzlich zu sein, was früher naturgesetzmäßig war. Und solcherweise ist das Naturgesetz in Bezug auf die ersten naturgesetzlichen Ursätze völlig unwandelbar. Was aber die zweitstelligen Gebote angeht, von denen wir sagten, sie seien sozusagen gewisse eigentümliche den ersten Urätzen verwandte Schlußfolgerungen, so erleidet das natürliche Gesetz keine Veränderung, ohne daß nicht für die Mehrheit der Fälle immer richtig wäre, was das Naturgesetz hat. Es kann freilich in einem Einzelfall eine Veränderung erleiden, und das ist die geringere Zahl, wegen irgendwelcher besondersartiger Ursachen, welche der Beobachtung solcher Gebote im Wege stehen, wie oben gesagt worden ist.

*Also zu 1.* Wenn es heißt, das geschriebene Gesetz sei zur Verbesserung des Naturgesetzes gegeben worden, so sagt man das entweder, weil durch das geschriebene Gesetz ergänzt worden ist, was dem Naturgesetz fehlte, oder weil das Naturgesetz in irgend welchen Herzen in Bezug auf ethisches verfallen war, insofern sie für gut hielten, was naturhafterweise übel ist, und ein solcher Verfall der Verbesserung bedurfte.

*Zu 2.* Des Todes zu sterben, ist für alle miteinander natürlich sowohl für die Schuldigen wie für die Unschuldigen. Diesen natürlichen Tod nämlich hat die göttliche Gewalt wegen der Erbsünde eingeführt, nach dem Wort 1. Kön. 2, 6: „Der Herr tötet und macht lebendig.“ Deswegen kann, fern von irgend einer Ungerechtigkeit, dem Auftrag Gottes gemäß der Tod jeglichem Menschen, schuldig oder

unschuldig, zugefügt werden. – In ähnlicher Weise ist es Ehebruch, einer fremden Frau beizuwohnen, die doch [ihrem Manne] nach dem von Gott überkommenen Gesetze zugewiesen ist. Tritt also einer aus göttlichem Auftrag an was auch immer für ein Weib heran, so ist das nicht Ehebruch und nicht Buhlerei<sup>1</sup>. – Die gleiche Bewandnis hat es mit dem Diebstahl, der die Wegnahme einer fremden Sache ist. Was immer nämlich auch nur einer nimmt im Auftrage Gottes, der von allem miteinander Herr ist, nimm er nicht (was Stehlen wäre) ohne des Herrn Willen weg. – Und nicht bloß in menschlichen Dingen ist Gott geschuldet, was auch immer er aufträgt, sondern auch in den natürlichen Dingen ist, was immer von Gott geschieht, in gewisser Weise naturhaft, wie I 105, 6 zu 1 gesagt worden ist.

*Zu 3.* Naturgesetzlich heißt etwas in doppelter Weise. Einmal, weil dazu die Natur neigt: wie daß dem anderen kein Unrecht angetan werden darf. Sodann, weil die Natur nicht das Gegenteil mit sich gebracht hat: wie wir sagen könnten, daß der Mensch nackt ist, ist naturgesetzlich, weil nicht die Natur ihm ein Kleid gegeben hat, sondern die Werkkunst es erfand. Und in dieser Weise heißt „der gemeinsame Besitz von allem und die eine Freiheit aller“ naturrechtlich, weil nämlich die Unterschiedlichkeit im Besitz und die Hörigkeit nicht von der Natur, sondern durch die Vernunft der Menschen dem menschlichen Leben zum Nutzen eingeführt sind. Solcherweise ist hierin das Naturgesetz nicht verändert, es sei denn durch eine Zutat<sup>2</sup>.

#### Sechster Artikel

*Kann das Naturgesetz im Menschenherzen abgeschafft werden? (Vgl. I II 4 u. 99, 2 zu 2)*

*Abhandlung. 1.* Scheinbar kann das Naturgesetz im Menschenherzen abgeschafft werden. Denn zu Röm. 2, 14: „Da die Völker, welche das Gesetz nicht haben, usw.“ sagt die Glosse: „In den inneren durch die Gnade erneuerten Menschen wird das Gesetz der Gerechtigkeit einge-

<sup>1</sup> Weil nämlich der göttliche Auftrag dann das positive Gesetz aufheben würde. S. Anm. S. 466.

<sup>2</sup> Zum Gegenstand dieses Artikels vgl. W. Stockums, Die Unveränderlichkeit des natürlichen Sittengesetzes in der scholastischen Ethik (1911); F. Wagner, Das natürliche Sittengesetz nach der Lehre des hl. Thomas von Aquin (1911).

geschrieben, das die Schuld vernichtet hatte.“ Nun ist aber das Gerechtigkeitsgesetz das Naturgesetz. Also kann das Naturgesetz getilgt werden.

*2. Ferner,* das Gesetz der Gnade ist wirkräftiger als das Gesetz der Natur. Nun wird aber das Gesetz der Gnade durch die Schuld getilgt. Also kann um viel mehr das Naturgesetz getilgt werden.

*3. Ferner,* was mit Gesetz aufgestellt wird, kommt gewissermaßen als gerecht zur Einführung. Nun ist aber vieles von den Menschen gegen das Naturgesetz in Satzungen gebracht worden. Also kann das Naturgesetz in den Herzen der Menschen abgeschafft werden.

*Aber dagegen* spricht, was Augustinus 2. Conf. (4) sagt: „Dein Gesetz ist in die Herzen der Menschen geschrieben, und keinerlei Frevler wischt es aus.“ Nun ist aber das in den Menschenherzen aufgeschriebene Gesetz das natürliche Gesetz. Also kann das natürliche Gesetz nicht gelöscht werden.

*Ich antworte:* Wie oben (Art. 4f.) gesagt, gehören zum naturhaften Gesetz zunächst zwar gewisse allgemeinste Gebote, die allen kund sind, aber auch gewisse zweitstellige mehr eigenbehörige Gebote, die gewissermaßen die den Urätzen verwandten Folgerungen sind. Was also jene allgemeinen Urätze anlangt, so kann das naturhafte Gesetz auf keine Weise aus den Herzen der Menschen ausgelöscht werden, wenn man alles in einem nimmt (in universali). Ausgelöscht wird es indessen beim einzelnen Wirkbaren insofern, als die Vernunft behindert wird, den allgemeinen Ursatz an das besonders Wirkbare anzulegen, wegen der Begierlichkeit oder sonst einer Leidenschaft, wie oben (77, 2) gesagt worden ist. – Was hingegen des anderen die zweitstelligen Gebote angeht, so kann das naturhafte Gesetz aus den Herzen der Menschen gelöscht werden, entweder durch schlechte Zureden, auf welche Weise es auch in dem Einsichtlichen in den notwendigen Schlußfolgerungen zu Irrtümern kommen kann, oder auch durch verkehrte Gewohnheiten und verdorbene Verhabungen; wie bei Etlichen Räubereien nicht für Sünden galten (vgl. Art. 4) oder auch die Laster gegen die Natur, wie auch der Apostel Röm. 1, 24 sagt<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Die ethischen Ergebnisse der Völkerkunde dürften dieses Urteil mehr bekräftigen als erschüttern. Ein sittliches Grundbewußtsein findet sich auch bei verkommenen Völkern. Daß Thomas Entschuldigungen gelten lassen will, beirrt ihn nicht in der Überzeugung von der Objektivität des sittlichen Naturgesetzes.

*Also zu 1.* Die Schuld verwischt das Naturgesetz im Sonderfall, nicht aber alleinlich gesehen, außer etwa hinsichtlich der zweitstelligen Gebote des Naturgesetzes in der erwähnten Weise.

*Zu 2.* Wenn auch die Gnade wirkräftiger als die Natur ist, so ist doch die Natur dem Menschen wesungshafter und deswegen mehr im Verbleib.

*Zu 3.* Diese Beweisführung geht von den nachgeordneten Geboten des Naturgesetzes aus, gegen welche einige Gesetzgeber etwelche Satzungen gemacht haben, die unbillig sind.

## 61. Untersuchung

DIE TEILE DER GERECHTIGKEIT<sup>1</sup>

Unsere Überlegung schreitet weiter zu den Teilen der Gerechtigkeit (vgl. 57, Vorw.), zunächst den vom Träger bedingten Teilen, die die Arten der Gerechtigkeit sind, nämlich die zuteilende und die austauschende; sodann zu den sozusagen das Ganz bildenden Teilen (79); zum dritten zu den kraftwirklichen Teilen, d. h. zu den anverbundenen Tugenden (80). Beim ersten tritt uns eine doppelte Erwägung entgegen: zuerst die über die Teile der Gerechtigkeit selber, zweitens die über die entgegengesetzten Laster (63). Und weil die Wiederherstellung ein Wirkgeschehen der Tauschgerechtigkeit zu sein scheint, ist zuerst die Unterscheidung der Tauschgerechtigkeit und der austeilenden in Erwägung zu ziehen, an zweiter Stelle die Wiedergutmachung (62). Ums erste spielen vier Fragen:

## Erster Artikel

*Ist die Ansetzung zweier Arten bei der Gerechtigkeit zutreffend, nämlich der tauschenden und der austeilenden? (Vgl. I 21, 1)*

*Aus der Abhandlung. Ich antworte:* Wie bereits (58, 7; vgl. 58, 5) gesagt, hat die teilbesondere Gerechtigkeit die Hinordnung auf irgend eine private Person, die zur Gemeinschaft in dem Vergleich des Teiles zum Ganzen steht. Auf einen Teil hin kann man aber eine doppelte Ordnungsstellung gewahrt werden. Eine nämlich des Teils zum Teil: ihr ist ähnlich die Ordnung einer privaten Person zur anderen. Diesen Ordnungsbezug regelt die austauschende Gerechtigkeit, die in dem besteht, was tauschmäßig zwischen zwei Personen gegenseitig geschieht<sup>2</sup>. Die andere Ordnung erscheint als die des Ganzen zu den Teilen, und dieser Ordnung ist die Ordnung dessen angeglichen, was gemeinsam auf die einzelnen Personen hin da ist. Diesen Ordnungsbezug regelt nun die austeilende Gerechtigkeit, welche auf die Zuteilung des Gemeinsamen nach Verhältnisgleichheit ausgeht<sup>3</sup>. Und deshalb

<sup>1</sup> Die Gliederung erfolgt nach dem logischen Schema, das auch bei der Klugheit (48, 1) zugrunde lag.

<sup>2</sup> Z. B. Kauf und Verkauf, vertragliche Abmachungen.

<sup>3</sup> Güter- oder Lohnzuteilung nach Rang und Verdienst der Personen.

## 61. Untersuchung, 2. Artikel

gibt es zwei Arten der Gerechtigkeit, nämlich die tauschende und die austeilende.

## Zweiter Artikel

*Wird die Mittheilung bei der austeilenden und der tauschenden Gerechtigkeit in derselben Weise genommen?*

*Aus der Abhandlung. Ich antworte:* Wie bereits (vor. Art.) gesagt, wird in der zuteilenden Gerechtigkeit etwas einer privaten Person gegeben, insofern das, was Eigentum des Ganzen ist, dem Teil geschuldet wird. Das ist nun um soviel größer, als eben der Teil eine größere Vorwaltung (principalitatem) im Ganzen hat. Und darum wird einem in zuteilender Gerechtigkeit ein so größeres Mehr von den gemeinsamen Gütern gegeben, als seine Person eine größere Vorwaltung in der Gemeinschaft hat. Diese Vorwaltung wird nun in einer nach der Bestenheerhaft geleiteten Gemeinschaft der Tüchtigkeit nach angesehen, in der Gruppenheerhaft dem Reichtum nach, in der Volksherrschaft der Freiheit nach und je anders in anderen<sup>1</sup>. Deshalb wird in der zuteilenden Gerechtigkeit die Mittheilung nicht gemäß der Gleichheit von Ding zu Ding genommen, sondern nach der Verhältnisgleichheit von Ding zu Person: so daß nämlich, wie die eine Person über die andere hinausgeht<sup>2</sup>, so auch das Ding, das einer Person gegeben wird, über das Ding hinausgeht, das der anderen gegeben wird. Darum sagt der Philosoph 5. Ethic. (3; 4 n 8 ff.), daß eine solche Mittheilung einer „raumhaften“ (geometricam) Verhältnismäßigkeit“ nach vorhanden ist, worin das Gleiche nicht gemäß der Masse, sondern gemäß einem Verhältnis in unseren Blick tritt. Gerade wie, wenn wir sagen: wie sich sechs zu vier verhält, so verhält sich drei zu zwei, weil überall das Andertalverhältnis vorhanden ist, worin das Größere das Kleinere ganz und seinen halben Teil hat: nicht aber ist die Überschussgleichheit der Größe nach vorhanden, weil sechs über vier mit zwei hinauschießt, drei aber zwei mit nur eins übertrifft.

Beim Tausch wird einer einzelnen Person dinghalber etwas dem entgegen gegeben, was man bekommen hat, wie es zumal beim Kauf und beim Verkauf zutage tritt, worin erstig das Wesen von Tausch zu finden ist. Es ge-

<sup>1</sup> Vgl. I II 105, 1.

<sup>2</sup> An Bedeutung für das Gemeinwesen.

hört sich daher Ding und Ding ausgeglichen: so daß einer dasselbe Mehr, das er über das zukommende Seine hinaus von dem des andern hat, dem erstattet, an den es gehört. Dergestalt geschieht die Gleichmachung nach der zahlenhaften (arithmeticam) Mittheilung, die nach dem gleichen Größenüberschuss gewahrt wird: gerade wie fünf die Mitte zwischen sechs und vier ist, denn mit einer Einheit tritt es darüber und darunter. Wenn also von vorneherein jeder fünf hatte und einer von ihnen bekommt eins von dem, was dem anderen gehört, so hat einer, nämlich der Empfangende, sechs, und dem andern bleiben vier. Die Gerechtigkeit wird also dann da sein, wenn jeder auf das Mittlere zurückgeführt wird, so daß man von dem, der sechs hat, eins nimmt und es dem gibt, der vier hat: dergestalt wird nämlich jeder von beiden fünf haben, was das Mittlere ist.

*Also zu 1.* In den anderen sittlichen Tugenden nimmt man die Mittheilung der Vernunft nach und nicht dem Ding nach ein. Aber in der Gerechtigkeit nimmt man das Mittel des Dings: so wird also nach der Verschiedenheit der Dinge verschiedener Maßen das Mittel genommen.

## Dritter Artikel

*Ist der Stoff bei beiden Gerechtigkeiten verschieden?*

*Aus der Abhandlung. Ich antworte:* Wie bereits (58, 8 u. 10) gesagt, hat die Gerechtigkeit es mit gewissen äußeren Tätigkeiten zu tun, nämlich mit der Verteilung und dem Tausch, denn sie stellen den Gebrauch dar von gewissem, was es draußen gibt, entweder Sachen oder Personen oder auch Werken: einmal von Sachen, wie dann, wann einer dem andern seine Sache entweder entzieht oder wiedergibt; von Personen aber, wie dann, wann einer gegen die Person des Menschen selbst ein Unrecht tut, z. B. mit Schlagen oder Schimpfen oder auch, wann er ihm Achtung erweist; von Werken jedoch, wie dann, wann einer mit Recht von einem anderen irgend ein Werk fordert oder es dem andern leistet. Wenn wir nun als Wesungsstoff von beiderlei Gerechtigkeit das nehmen, dessen Gebrauch die Tätigkeiten sind, so ist der Wesungsstoff der beteiligten und der tauschenden Gerechtigkeit derselbe: denn auch die Dinge können vom Gemeinsamen auf die Einzelnen ausgeteilt werden und von einem auf den anderen getauscht werden; und es gibt auch eine gewisse

Verteilung bei den Arbeitsmühen und gibt den Entgelt dafür.

Nehmen wir aber als Wesungsstoff bei beiderlei Gerechtigkeit die hauptsächlich Tätigkeiten selber, in denen wir uns der Personen, der Sachen und Werke bedienen, so läßt sich beiderseits ein anderer Stoff finden. Denn die verteilende Gerechtigkeit ist die Leiterin bei der Beteiligung, die auf den Tausch abgestellte Gerechtigkeit aber ist die leitende bei den Tauschungen<sup>1</sup>, die man zwischen zwei Personen wahrnehmen kann.

Davon sind etwelche nichtwillentlich, gewisse aber willentlich. Nichtwillentlich nämlich, wann jemand Sache oder Person oder Tätigkeit eines anderen wider dessen Willen gebraucht. Das tritt nun zuweilen geheim ein: durch den Betrug; zuweilen aber auch offenkundig: durch den Gewaltzwang. Beides trifft, wenn es eintritt, entweder eine Sache oder die eigene Person oder eine verbundene Person. Trifft es eine Sache, falls einer heimlich die Sache eines anderen nimmt, so heißt das Diebstahl; nimmt er es offenkundig, so heißt das Raub. — Trifft es aber die eigene Person, so kommt entweder der [leibliche] Bestand der Person selber in Betracht oder ihre Würdestellung. In Betracht des Bestandes der Person kommt einer heimlich zu Schaden durch hinterlistige Ermordung oder Schlagen oder Giftreichung; offenkundig aber durch offene Tötung oder durch Einkerkung oder Prügelung oder Gliedverstümmelung. — An der Würdestellung der Person wird einer heimlich geschädigt durch falsche Zeugnisse oder Herabsetzung, womit ihm einer seinen Ruf nimmt, und durch anderes dgl., offenkundig aber durch Anklägeri vor Gericht oder durch das Antun einer Schmähung. — Was aber die Verbundsperson anlangt, so wird einer in der Gattin verletzt, in den meisten Fällen geheim, durch den Ehebruch; im Sklaven aber, wann einer den Sklaven verführt, daß er vom Herrn weggeht; beides kann auch offenkundig geschehen. Die gleiche Bewandnis hat es mit den anderen Verbundspersonen; auch gegen sie kann in all den Weisen, gerade wie gegen die Hauptperson, das Unrecht getan werden. Aber Ehebruch und Sklavenverführung ist im eigentlichen Sinne das Unrecht gegen diese Personen: freilich, weil der Sklave ein gewisser Besitz seines Herrn ist, so kommt es hier auf Diebstahl hinaus.

<sup>1</sup> Besitzveränderungen.

Willentlich aber heißen die Tauschungen<sup>1</sup>, wenn einer willentlich sein Ding auf einen zweiten überträgt. Freilich, wenn einer sein Ding auf den zweiten schlechthin überführt ohne eine Schuldung, wie bei der Schenkung, so ist nicht eine Wirke der Gerechtigkeit da, sondern der Freigebigkeit. Insofern aber gehört die willentliche Übertragung zur Gerechtigkeit, als dabei etwas von dem Berede „Geschuldet“ vorhanden ist. Das tritt nun dreifach ein. In der einen Weise, wann jemand schlechthin sein Ding auf den zweiten überträgt als ausgewogene Gegenleistung für das andere Ding, wie es beim Kauf und Verkauf sich zuträgt. — In der zweiten Weise, wann einer sein Ding dem andern übergibt unter Einräumung des Dingengebrauchs an ihn mit der Verpflichtung, das Ding zurückzugeben. Gestattet er ihm nun den Gebrauch des Dings umsonst, so nennt man das Nießbrauch in solchen Dingen, die irgendwie fruchten; oder schlechthin Leihe oder Aushilfe in jenen Dingen, die nicht fruchten, wie es die Geldstücke, die Gefäße u. dgl. sind. Wird dagegen auch selbst der Gebrauch nicht umsonst gewährt, so nennt man es Pachtung und Dingung. — In der dritten Weise übergibt einer sein Ding als eins, das er wiederbekommen will, nicht unter dem Berede des Gebrauchs, sondern der Verwahrung, wie beim Hinterlegen, oder einer Verpflichtung, wie dann, wann einer sein Ding zum Pfand gibt oder wann einer für den anderen treusteht.

In allen derartigen Tätigkeiten aber, seien sie nun willentlich oder unwillentlich, ist der Gesichtspunkt der Mittelfindung derselbe: nämlich der Gleichheit im Entgelt gemäß. Und darum gehören alle diese Tätigkeiten zu Einer Art der Gerechtigkeit, d. h. zur tauscheden.

#### Vierter Artikel

*Ist das Gerechte schlechthin mit „dem Entgoltene“ (contrapassum) ein und dasselbe?*

*Abhandlung.* 1. Scheinbar ist das Gerechte schlechthin dasselbe mit dem „Entgoltene“. Das göttliche Gericht ist nämlich schlechthin gerecht. Nun ist aber dies die Form des göttlichen Urteils, daß gemäß dem einer leidet, was er getan hat, laut Mt. 7, 2: „Mit dem Gericht, mit dem ihr richtet, werdet ihr gerichtet werden, und mit dem Maß, mit dem ihr messt, wird euch gemessen werden.“

<sup>1</sup> Besitzveränderungen.

Also ist das Gerechte schlechthin mit dem Entgoltene dasselbe.

2. *Ferner*, in beiderlei Art der Gerechtigkeit wird jemanden etwas einer gewissen Gleichheit nach gegeben; in Hinsicht der Würdestellung der Person nämlich bei der aus teilenden Gerechtigkeit, wobei die persönliche Würde zu meist in Gemäßheit der Werke gesehen zu werden scheint, mit denen einer der Gemeinschaft dient; in Hinsicht aber auf das Ding, worin einer für den Schaden herangezogen wird, bei der tauscheden Gerechtigkeit. Bei beiderlei Gleichheit ist nun aber der Fall, daß jemand in Gemäßheit dessen, was er getan hat, zum Entgelt leidet. Es scheint also das Gerechte schlechthin dasselbe mit dem Entgoltene zu sein.

3. *Ferner*, besonders scheint sich nicht zu gehören, daß einer in Gemäßheit dessen gegenerleidet, was er getan hat, wegen des Unterschieds von Willentlich und Nichtwillentlich: wer nämlich nichtwillentlich Unrecht getan hat, wird weniger bestraft. Nun aber machen Willentlich und Nichtwillentlich, welche ja von unserer Seite gelten, nicht die Mittheilung in der Gerechtigkeit verschieden, die es als Mittel im Ding und nicht in Hinsicht auf uns gibt<sup>1</sup>. Also scheint das Gerechte mit dem Gegenerlittenen schlechthin dasselbe zu sein.

Aber dagegen spricht, daß der Philosoph 5. Ethic. (5 n 1 ff.) erweist, nicht jedes beliebige Gerechte sei Entgelt.

*Ich antworte:* Wenn man von Gegenerlittenem (contrapassum) spricht, so besagt das eine gleiche Gegenabwägung der Leide zum vorausgegangenen Tun. Im eigentlichen Sinne des Wortes spricht man nun davon beim Antun von Unbill, wodurch einer die Person des Nächsten versehrt, z. B. daß er, wenn er schlägt, wieder geschlagen wird. Dieses Gerechte nun wird im [Alten] Gesetze festgelegt Exod. 21, 23: „Er soll hergeben Leben um Leben, Auge um Auge usw.“ — Und weil auch das Wegnehmen eines Dings, das dem anderen gehört, ein gewisses Hervorbringen von Ungerecht ist, so spricht man in zweiter Linie auch darin von einem Gegenerlittenen: so wie nämlich einer, der einen Schaden zugefügt hat, eben auch in seinem Vermögen zur Schadenleidung gebracht wird. Auch dieses Gerechte ist im Gesetz enthalten Exod. 22, 1: „Wenn jemand einen Ochsen oder ein Schaf

<sup>1</sup> Wie oben 58, 10 ausgeführt.

stiehlt, dann tötet oder verkauft, der ersetze fünf Ochsen für einen Ochsen und vier Schafe für das eine Schaf.“ — Drittens aber wird die Benennung „Gegenerlitten“ auf die willentlichen Tauschungen übertragen, in denen es beiderseits ein Tun und eine Leide gibt: freilich mindert Willentlich am Wesen der Leide, wie (59, 3) gesagt worden ist.

In all dem aber wird dem Wesen der tauscheden Gerechtigkeit geschuldet, daß die Wiedervergeltung der Gleichheit nach eintritt: daß nämlich die als Entgelt angetane Leide dem Tun gleich ist. Sie wäre aber nicht immer gleich, wenn einer dasselbe an Art litte, was er angerichtet hat. Denn erstens einmal ist, wenn jemand rechtsverletzend die höhere Persönlichkeit eines anderen kränkt, das Tun größer als die Leide derselben Art, die er selbst zu ertragen hätte. Und darum wird, wer ein Oberhaupt mißhandelt, nicht bloß wiedergeschlagen, sondern viel schwerer bestraft. — Ähnlicher Weise wäre auch, wann einer jemanden gegen dessen Willen in seinem Vermögen schädigt, das Tun größer als das Leiden, wenn ihm allein jener Vermögenswert entzogen würde: denn er selbst, der den andern geschädigt hat, litte in seinem Vermögen gar keinen Schaden. Deswegen wird er damit gestraft, daß er es vielfältig zurückerstattet: denn er hat auch nicht bloß eine private Person geschädigt, sondern den Staat, indem er die Sicherheit seines Schutzes durchbrochen hat. — Ähnlich wäre auch in den willentlichen Tauschgeschäften nicht immer die gleiche Leide vorhanden, wenn jemand sein Ding gäbe und das Ding des anderen nähme: denn vielleicht ist das Ding des anderen viel größer als das seine. — Es gehört sich darum in den Tauschungen die Leide mit dem Tun nach einer gewissen verhältnisrechten Zubemessung ausgeglichen, wozu die Münzen erfunden sind (vgl. Aristoteles a. a. O. n 14 f.). Das dergestalt Entgoltene ist das tauschaft Gerechte.

In der Verteilungsgerechtigkeit gibt das aber nicht. Denn in der zuteilenden Gerechtigkeit achtet man nicht auf die Gleichheit im Verhältnis des Dings zum Ding oder der Leide zum Tun, woher man von dem Gegenerlittenen spricht, sondern auf die Verhältnisrichtigkeit zwischen den Dingen und den Personen, wie vorhin (Art. 2) gesagt worden ist.

Also zu 1. Jene Form des göttlichen Gerichts wird betrachtet nach dem Begriff der Tauschgerechtigkeit, inso-

fern nämlich Lohn durch Verdienste, Strafpfeinen von Sünden aufgewogen werden<sup>1</sup>.

Zu 2. Wenn einem, der der Gemeinschaft gedient hat, etwas für den aufgewandten Dienst zugewiesen würde, so wäre das nicht Sache der Verteilergerechtigkeit, sondern der tauschenden. Bei der zuteilenden Gerechtigkeit sieht man ja nicht auf die Gleichheit dessen, was einer erhält, mit dem, was er selber leistet, sondern mit dem, was ein anderer erhält, je nach dem Gemäß in jeder der beiden Personen.

Zu 3. Wann eine unrechtliche Handlung willentlich ist, tritt das Unrecht über sie hinaus, und sie wird so als Ding genommen, das größer ist. Daher gehört ihr eine größere Strafvergeltung nicht einem Unterschied nach, der auf uns geht, sondern dem Unterschied im Ding nach<sup>2</sup>.

## 62. Untersuchung

### DIE WIEDERGUTMACHTUNG

#### Erster Artikel

##### *Ist die Wiedergutmachung eine Wirke der Tauschgerechtigkeit?*

Aus der Abhandlung. 1. Scheinbar... 2. Ferner, das, was schon vergangen ist und nicht mehr da ist, kann nicht zurückerstattet werden. Nun haben es aber Gerechtigkeit

<sup>1</sup> Daß Tauschgerechtigkeit im menschlichen Sinne auf Gott nicht anzuwenden ist, darüber vgl. I 21, 1.

<sup>2</sup> Der Einwand hatte gesagt: Wenn es bei der Gerechtigkeit auf ein Gleichgewicht in der objektiven Sachlage ankommt, so können die subjektiven Momente der Willensseite keinen Ausschlag geben. — Die Lösung hier sagt: Jene subjektiven Momente gehören nicht weniger der objektiven Ordnung an. Durch die Gewolltheit einer unrechtlichen Handlung tritt die Unrechtlichkeit auf das Forum der Dinglichkeit hinaus. Verglichen mit dem unwillentlichen Unrecht ist das willentliche ein Anschlag gegen die objektive Ordnung. Die Gewolltheit des Unrechts macht dieses zu etwas dinglich Größerem. Also ergibt sich auch ihre höhere Sträflichkeit aus der objektiven Sachlage, auf die sich die Gerechtigkeit ihrer Natur nach verwiesen sieht. Sie darf sich mithin beim willentlichen Unrecht nicht mit dem einfachen „contrapassum“ begnügen, wie etwa bei ungewollter Schädigung. Demnach deckt sich auch in der Tauschgerechtigkeit „das Gerechte“ nicht mit der ebengleichen Entgeltung.

weder in der körperlichen, z. B. wenn zufolge Mißhandlung der Körper verletzt wird, oder in der, welche in der Meinung der Leute da ist, wie dann, wenn einer als durch Beschimpfung in Verruf gekommener oder auch in seiner Ehre geminderter Mensch dasteht.

Zu 3. Die Wiederausgleichung, die ein Verteiler an dem vornimmt, dem er weniger gegeben hat, als er schuldig war, erfolgt gemäß einer Gegenüberstellung von Ding zu Ding, so daß ihm um soviel mehr gegeben wird, als er unter Gebühr gehabt hat. Deswegen gehört sie bereits an die austeilende Gerechtigkeit<sup>1</sup>.

#### Zweiter Artikel

##### *Ist es zum Heile notwendig, daß die Wiederherstellung dessen geschieht, was weggenommen wurde?*

(Vgl. 79, 3 zu 2)

Aus der Abhandlung. 1. Scheinbar ist es nicht heilsnotwendig, daß die Wiedererstattung dessen geschieht, was weggenommen worden ist. Was nämlich unmöglich ist, ist nicht zum Heile notwendig. Nun ist es aber dann und wann unmöglich, das Weggenommene zurückzuerstatten, z. B. wann einer jemandem ein Glied oder das Leben weggenommen hat. Es scheint also nicht von Heils wegen notwendig, daß einer zurückerstattet, was er dem anderen weggenommen hat.

2. Ferner, irgend eine Sünde zu begehen, ist nicht heilsnotwendig: denn in dem Falle wäre der Mensch (gewissens-) verstört (perplexus). Nun kann aber zuweilen, was weggenommen wird, nicht ohne Sünde wiedererstattet werden: z. B. wann jemand einem den guten Ruf genommen hat, indem er Wahres erzählte. Also ist es nicht heilsnotwendig, das Genommene wiederzugeben.

3. Ferner, was geschehen ist, kann nicht ungeschehen gemacht werden. Nun wird aber auch irgend einmal einem die Ehre seiner Persönlichkeit eben dadurch genommen, daß er von einem ungerecht Tadel erlitten hat. Ihm kann also nicht zurückerstattet werden, was genommen wurde. Und so ist es nicht heilsnotwendig, das Weggenommene zurückzuerstatten.

<sup>1</sup> Tatsächlich verschränken sich also die beiden Gerechtigkeitsarten. Diese ganze Frage behandelt M. Wetzel, Die Lehre des Aristoteles von der distributiven Gerechtigkeit und die Scholastik. Programm Warburg 1881.

und Ungerechtigkeit mit gewissen Tätigkeiten und Leidenheiten zu tun, die nicht bleiben, sondern vorübergehen. Es scheint also die Wiedererstattung nicht die Wirke irgend eines Teiles der Gerechtigkeit zu sein.

3. Ferner, die Wiedergutmachung (restitutio) ist sozusagen eine gewisse Wiederausgleichung für das, was entzogen wurde. Nun kann aber etwas dem Menschen entzogen werden nicht bloß beim Tausch, sondern auch bei der Verteilung, z. B. wenn ein Zuteiler einem weniger gibt, als dieser haben sollte. Also ist die Wiederherstellung nicht in höherem Grade eine Wirke der tauschenden Gerechtigkeit als der verteilenden.

Aber dagegen spricht, daß die Wiedererstattung der Wegnahme entgegengesetzt ist. Nun ist aber die Wegnahme des fremden Dings eine Wirke der Ungerechtigkeit im Bezirk der Tauschungen. Also ist seine Wiedererstattung eine Wirke der Gerechtigkeit, die bei den Tauschungen Richtleiterin ist.

Ich antworte: Wiedererstatten (restituere) scheint nichts anderes zu sein als „wieder“ einen „einsetzen“ (statuere) in den Besitz oder das Herrsein über sein Ding. Und deshalb sieht man bei der Wiedererstattung auf die Gerechtigkeitgleichheit gemäß der Abwägung des Dings zum Ding, welche an die Tauschgerechtigkeit gehört. Darum ist die Rückerstattung eine Wirke der tauschenden Gerechtigkeit: wann nämlich das Ding des einen von einem anderen in Besitz gehalten wird, entweder infolge des Willens von jenem, wie bei der Leihe oder dem Hinterlegen, oder auch gegen seinen Willen, wie beim Raub oder beim Diebstahl.

Zu 2. Soweit das Wort Wiedererstattung eine gewisse Wiedermaligkeit besagt, setzt sie eine Dieselbigkeit des Dings voraus. Und deshalb scheint der Urbezeichnung des Wortes nach die Wiedererstattung vornehmlich in den äußeren Dingen stattzuhaben, die sowohl dem Bestand als auch dem Rechte nach, darüber Herr zu sein, dieselben bleiben und dabei von einem an den andern kommen können. Aber gerade wie von solcherlei Dingen die Rede von einem Austausch auf die Tätigkeiten oder Leidewegungen übertragen worden ist, die zur Achtung oder zum Unrecht gegen eine Person rechnen oder zu ihrem Schaden oder Vorteil, so wird auch das Wort Wiedererstattung auf das weitergeleitet, was, mag es auch dinglich nicht bleiben, doch in seiner Wirkung verbleibt, ent-

Aber dagegen [vier Einwände] spricht, daß Augustinus sagt (143 al. 54 ad Maced.; vgl. can. Si res aliena, caus. 14, 6): „Die Sünde wird nicht vergeben, es werde denn zurückgegeben, was weggenommen war.“

Ich antworte: Die Wiedererstattung ist, wie (vor. Art.) gesagt, eine Wirke der Tauschgerechtigkeit, die in einer gewissen Ausgleichung besteht. Wiedererstatten besagt deshalb eine Wiedergabe des Dings, das ungerecht weggenommen worden ist: durch ein solches Wiederbieten wird nämlich der Ausgleich wiederhergestellt. War es dagegen gerechterweise weggenommen, so wird zu einer Ungleichheit führen, daß es ihm wiedergegeben wird: denn die Gerechtigkeit besteht in der Gleiche. Da nun also die Wahrung der Gerechtigkeit notwendig zum Heile ist, so folgt, daß in der Notwendigkeit des Heils liegt, das wiederzuerstatten, was einem ungerecht weggenommen ist.

Also zu 1. Worin man nicht Gleichwertiges rückleisten kann, genügt, daß wiedergeleistet wird, was möglich ist, wie es zutage tritt „bei den Ehrungen, die es für Gott und die Eltern gibt“; so sagt der Philosoph 8. Ethic. (14 n 4). Wann deshalb das Weggenommene nicht durch etwas Gleiches erstaltbar ist, muß die Rückleistung in einer Beschaffenheit geschehen, die möglich ist. Wer jemanden z. B. eines Gliedes beraubt hat, muß ihm entweder in Geld oder in irgend einer Ehrung Ersatz leisten gemäß dem Gutachten eines verständigen Mannes, wobei der Lebensstand beider Personen ins Auge zu fassen ist.

Zu 2. Man kann einem seinen Ruf in dreifacher Weise nehmen. In der einen, indem man die Wahrheit, und zwar gerechterweise, sagt: z. B. wann jemand unter Wahrung der gehörigen Ordnung das Verbrechen von einem an den Tag bringt; dann ist er nicht zur Wiedergutmachung des Rufs gehalten. — In der anderen, indem er gehalten, den Ruf wiederherzustellen, indem er bekennt, Falsches gesagt zu haben. — In der dritten, indem er die Wahrheit sagt, aber ungerechterweise, z. B. wann einer das Verbrechen eines andern wider eine gehörige Ordnung preisgibt. Dann ist er zur Wiederherstellung des Rufs gehalten, soviel er es kann; ohne Lüge freilich, so z. B., daß er sagt, er habe boshaft ausgedredet oder, er habe ihn ungerecht um seinen guten Ruf gebracht. Oder, falls er den Ruf nicht wiederherstellen kann, schuldet er ihm



anders die Gegenleistung, wie es im übrigen (zu 1) bereits gesagt ist<sup>1</sup>.

Zu 3. Die Handlung dessen, der eine Schmähung angetan hat, kann nicht ungeschehen gemacht werden. Es kann aber gemacht werden, daß ihre Wirkung, nämlich die Verminderung der persönlichen Würde in der Meinung der Menschen, durch einen Erweis von Verehrung wieder gut gemacht wird.

#### Dritter Artikel

*Genügt es, das Einfache von dem wiederzugeben, was ungerecht fortgenommen wurde? (Vgl. 1 II 105, 2 zu 9)*

**Feststellung.** Bevor er durch den Richter verurteilt wird, ist keiner gehalten, mehr zurückzustellen, als er bekommen hat; aber infolge der Schuld ungerechter Wegnahme ist er gehalten, die Wiedergutmachung gemäß richterlichem Entscheid zu leisten.

#### Vierter Artikel

*Gebührt sich, daß einer wieder gut macht, was er nicht weggenommen hat? (Vgl. Art. 2 zu 4)*

**Feststellung.** Es ist einer nicht gehalten, zurückzuleisten, was er nicht weggenommen hat<sup>2</sup>.

#### Fünfter Artikel

*Gehört sich die Rückleistung immer an den, von dem man etwas bekommen hat?*

**Aus der Abhandlung.** Ich antworte: Durch die Wiedererstattung wird die Gleichheit der tauschenden Gerechtigkeit

<sup>1</sup> Die katholische Morallehre verlangt in diesem Falle unbefugter Bekanntmachung: den Betroffenen soviel als möglich zu entschuldigen, Bedauern und Nachsicht für ihn zu erwecken, die Lichtseite seines Charakters und seine Verdienste hervorzuheben und zu verbreiten, der weiteren Schädigung des Rufes zu steuern.

<sup>2</sup> Wer Saatgut entwendet hat, braucht nicht die Ernte zu ernten; wer geliehenes Geld über die gesetzte Frist behält, braucht nicht jede mögliche Fruchtung dieses Betrages zu zahlen. „Solcher Schaden braucht nicht im Gleichen entgolten zu werden. Denn etwas nur der Wirkkraft nach zu haben, ist weniger, als es in Wirklichkeit zu haben.“ Freilich verpflichten Verfehlungen der genannten Art zu einem gewissen hinzukommenden Entgelt je nach der Sachlage und den persönlichen Verhältnissen. (Aus d. Abhandlung.)

wieder herbeigeführt, die, wie bereits (Art. 2; 58, 10) gesagt worden ist, im Ausgleich der Dinge besteht. Ein solcher Dingausgleich kann aber nur bewirkt werden, wenn demjenigen, der weniger besitzt, als was sein ist, das Fehlende ergänzt wird. Zu dieser Ergänzung muß die Rückerstattung von etwas notwendig an dem geschehen, von welchem man es genommen hat.

Also zu 1. [Man muß einem Rasenden die weggenommene Waffe vorenthalten.] Wann das zurückzustellende Ding offenbar demjenigen schwer schädlich ist, an welchen die Rückerstattung zu machen ist, oder auch einem anderen, dann darf es ihm nicht wiedererstattet werden: denn die Wiedergutmachung ist auf den Nutzen desjenigen hingeeordnet, dem sie geleistet wird; alles nämlich, was in Besitz steht, fällt unter das Berede von Nützlich. Freilich darf, wer ein fremdes Ding zurückbehält, es sich nicht aneignen: er muß es vielmehr entweder aufbewahren, auf daß er es zu angemessener Zeit zurückstattet, oder auch anderswohin geben, um es geschützter zu verwahren.

Zu 2. [Es gibt Fälle, wo die Rückerstattung an den Eigentümer unerlaubt ist, weil schon das Geben unerlaubt war.] Unerlaubt gibt einer etwas in doppelter Weise. In der einen, weil das Geben selber unerlaubt [gegen das natürliche oder göttliche Gesetz] und gegen das [menschliche] Gesetz ist: wie bei einem zutage tritt, der zwecks Kaufs von Geistlichem (simoniace) etwas gibt<sup>1</sup>. Ein solcher verdient zu verlieren, was er gegeben hat; davon darf ihm sohin keine Rückerstattung geleistet werden. Und weil der Nehmende gesetzwidrig genommen hat, so darf er es nicht für sich behalten, sondern schuldet, es zu guten Zwecken (in pios usus) zu verwenden. — In der anderen Weise gibt einer etwas unerlaubt, weil er eines unerlaubten Dings halber gibt, mag auch das Geben selber nicht unerlaubt sein, wie dann, wenn einer der Hure der Unzucht wegen gibt. Deswegen kann auch das Weib für sich behalten, was ihm gegeben ist, aber wenn es noch dazu etwas durch Betrug oder List von einem herausgewunden hat, ist es gehalten, das ihm zurückzuerstatten.

Zu 3. [Zuweilen ist die Rückerstattung durch äußere Umstände unmöglich.] Wenn derjenige, an welchen die Rückerstattung geschehen muß, gänzlich unbekannt ist, muß

<sup>1</sup> Dahin gehört auch weltlicher Ämterkauf, Bestechung u. ä.

man zurückerstatten in Gemäßheit dessen, was man vermag, indem man es nämlich als Almosen hingibt für das Heil desselben, sei er nun tot oder noch am Leben<sup>1</sup>; vorhergehen muß freilich eine sorgfältige Ausforschung nach der Person, der die Rückerstattung zu geschehen hat. — Falls aber derjenige, dem man die Wiedererstattung zu leisten hat, gestorben ist, muß sie an seinen Erben geschehen, der sozusagen für eine Person mit ihm gerechnet wird. — Ist er dagegen weit weg, so muß ihm das Geschuldete übersandt werden und zumal, wenn es ein Ding von großem Wert ist und bequem überschickt werden kann. Ansonst muß es an irgend einem gesicherten Ort hinterlegt werden, damit es für ihn verwahrt wird, und die Bezeichnung seines Herrn tragen.

Zu 4. [Die größeren Wohltäter, etwa Eltern, gehen den Gläubigern u. ä. Personen vor.] Von dem, was einem eigenhörig ist, schuldet man in höherem Grade, die Eltern zu befriedigen oder diejenigen, von denen man größere Wohltaten erhalten hat. Es darf einer aber nicht einem Wohltäter von Fremdem entgelten, was einträte, wenn er, was er dem einen schuldet, dem andern erstattete; außer etwa im Falle äußerster Not, worin einer auch Fremdes nehmen könnte und müßte, um dem Vater zu Hilfe zu kommen.

#### Sechster Artikel

*Ist immer der zur Wiedergutmachung gehalten, der bekommen hat?*

**Feststellung.** Zurückzugeben ist immer der gehalten, der eines anderen Ding ungerechterweise bekommen hat oder wider Willen des Herrn zurückhält; wer aber ein Fremdding erhielt, ohne ein Unrecht beim Geber und nicht für sich zu einem Nutzen bestimmt, ist keineswegs gehalten, es zurückzugeben, wenn es ihm ohne seine Schuld abhanden gekommen ist.

#### Siebenter Artikel

*Sind die zur Rückgabe gehalten, die nicht Empfänger waren?*

Nicht bloß, die Fremdes raubten, sondern die auch in irgend einer Weise die Ursache eines ungerechten Empfangs waren, sind, obwohl selbst nicht Empfänger, zum Rückersatz gehalten.

<sup>1</sup> Und zwar soll, wie Thomas anderswo bemerkt, das Almosen im örtlichen Umkreis des Gläubigers wirksam werden.

**Aus der Abhandlung.** Ich antworte: Wie bereits (vor. Art.) gesagt, ist zur Wiedererstattung einer gehalten nicht bloß auf Grund dessen, daß es ein Fremdding ist, was er genommen hat, sondern auch unter dem Gesichtspunkte des rechtskränkenden Ansichnehmens (iniuriosae acceptionis). Wer immer aber auch Ursache des ungerechten Ansichnehmens sein mag, ist zur Rückerstattung gehalten. Das kann zwiefach eintreten, gradweg und auf einem Umweg. Gradweg nämlich, wann einer den andern zum Nehmen verleitet. Und dies in dreifacher Weise. Zunächst einmal, indem er zur Annahme selbst bewegt, was durch Gebot, Rat und Zustimmung ausdrücklich geschieht und dann durch das Lob, als ob einer deshalb wacker sei, daß er Fremdes nimmt. In der zweiten Weise nach der Seite grade des Nehmers, weil er nämlich für ihn den Fehler macht oder ihm irgendwie Hilfe bringt. In der dritten Weise nach der Seite des genommenen Dings hin, weil er nämlich Teilnehmer am Diebstahl oder Raub ist, sozusagen ein Genosse der bösen Tat. Auf einem Umwege hingegen, wann einer nicht hindert, so er es könnte und hindern müßte; entweder weil er an Gebot oder Rat vorenthält, was einen Diebstahl oder Raub hindern möchte; oder weil er seine Hilfe vorenthält, mit der er dagegen auftreten könnte; oder weil er die geschehene Tat verheimlicht. Das alles wird mit folgenden Versen zusammengefaßt:

Iussio, consilium, consensus, palpo, recursus,  
Participans, mutus, non obstans, non manifestans.  
(Wer da befiehlt und rät, wer zustimmt, lobt oder zudeckt,  
Wer sich beteiligt, wer schweigt, nicht hindert oder nicht kundmacht.)

Man muß freilich wissen, daß fünferlei aus dem Vorgenannten immer zur Wiedergutmachung verpflichtet. Erstlich der Befehl: denn wer befiehlt, ist der hauptsächlich Anwesende, weshalb er selbst vornehmlich zur Wiedererstattung gehalten ist. Zweitens die Zustimmung: von dem nämlich, ohne welchen der Raub nicht geschehen kann. Drittens, das Zuflichtgeben (recursus): wann nämlich einer der Fehler von Räubern ist und ihnen Schutz und Schirm gewährt. Viertens die Teilnahme: wann nämlich einer an dem Verbrechen des Raubs und an der Beute teilhat. Fünftens wird dazu gehalten, wer nicht hindert, wo er zum Hindern gehalten ist: die Oberhäup-

ter, die gehalten sind, über die Gerechtigkeit im Lande zu wachen, sind, wenn durch ihr Versagen die Räuber anwachsen, zur Wiedergutmachung verpflichtet; denn die Einkünfte, die sie haben, sind sozusagen die Lohnzahlungen, die dazu eingeführt sind, daß sie die Gerechtigkeit im Lande erhalten.

In den anderen aufgezählten Fällen aber ist einer nicht immer zur Wiedergutmachung verpflichtet. Denn nicht immer ist ein Rat oder eine Schmeichelei oder etwas dgl. wirksame Ursache für einen Raub. Deswegen ist wohl dann der Ratgeber oder Schmeichler zur Wiedergutmachung verpflichtet, wann man mit Wahrscheinlichkeit dafür halten kann, daß aus solcherlei Ursachen das ungerechte Nehmen erfolgt ist.

#### Achter Artikel

*Ist einer gehalten, sofort zurückzugeben, oder kann er auch die Wiedergutmachung verschieben?*

*Feststellung.* Die Rückleistung gehört sich für den Empfänger unverzüglich, wenn er es kann, oder er soll Aufschub von dem erbitten, der den Gebrauch des Dings gestatten kann.

### 66. Untersuchung

#### DER DIEBSTAHL UND DER RAUB

##### Erster Artikel

*Ist der Besitz äußerer Dinge dem Menschen natürlich?*

*Abhandlung.* 1. Scheinbar ist der Besitz von Dingen draußen dem Menschen nicht natürlich. Keiner darf sich nämlich zueignen, was Gott gehört. Nun ist aber die Herrschaft über alle Geschöpfe Gott zu eigen, gemäß dem Psalm 23, 1: „Des Herrn ist die Erde usw.“ Also ist der Besitz äußerer Dinge dem Menschen nicht naturhaft.

<sup>1</sup> Genau: „Erlaubterweise kann der Vater das Kind, der Herr den Knecht schlagen um der Besserung und Zucht willen“ (Antwort). Dabei ist Maßhaltung und Nachsicht durch Eph. 6, 4 geboten. Übrigens ist die Strafgewalt verschieden in Staat und Familie. „Die höhere Gewalt verfügt auch über die höhere Zwangsgewalt (coactionem). Wie der Staat die vollkommene Gemeinschaft ist [vgl. I II 90, 2; 2 II 50, 1], so hat das Staatsoberhaupt die vollkommene Züchtigungsgewalt (po-

2. *Ferner*, in der Auslegung des Wortes jenes Reichen, der Luk. 12, 18 sagt: „Ich werde ansammeln alles, was mir gewachsen ist, und all mein Gut“, sagt Basilius (Homil.): „Sag mir, was ist dein? Woher hast du es genommen und ins Leben gebracht?“ Nun kann aber ein Mensch das, was er naturhaft besitzt, zutreffend sein nennen. Also besitzt der Mensch nicht naturhaft die äußeren Güter.

3. *Ferner*, wie Ambrosius De Trin. (al. De Fide 1, 1) sagt, „ist Herr der Name für eine Gewalt“. Nun hat aber der Mensch keine Gewalt über die Dinge draußen: er kann nämlich nichts im Bereiche ihrer Natur verändern. Also ist der Besitz äußerer Dinge nicht dem Menschen natürlich. *Aber dagegen* spricht, daß es Ps. 8, 8 heißt: „Du hast alles unterworfen seinen Füßen“, nämlich denen des Menschen.

*Ich antworte:* Das Ding draußen kann man in doppelter Weise ins Auge fassen. In der einen, was seine Natur angeht: sie unterliegt nicht der menschlichen Gewalt, sondern allein der göttlichen, der alles auf den Wink gehorsam. In der anderen Weise, was den Gebrauch eben des Dings angeht. Dergestalt besitzt der Mensch die natürliche Herrschaft über die äußeren Dinge: denn durch die Vernunft und den Willen kann er die äußeren Dinge zu seinem Nutzen gebrauchen, als ob sie seinetwegen gemacht wären; immer ist nämlich das Unvollkommenere wegen des Vollkommeneren da, wie bereits (54, 1) erörtert wurde. Und aus diesem Grunde erweist der Philosoph 1. Polit. (3 n 6 ff.), daß der Besitz der Dinge draußen dem Menschen naturhaft ist. Dieses natürliche Herrsein über die übrigen Geschöpfe, das dem Menschen der Vernunft nach zukommt, in welcher das Ebenbild Gottes besteht, wird gerade bei der Erschaffung des Menschen öffentlich kundgemacht, Gen. 1, 26, wo es heißt: „Lasset uns machen den Menschen nach unserem Bilde und zu unserem Gleichnisse, der da Herr sei über die Fische des Meeres usw.“

testatem coercendi), und darum kann er Strafen von unheilbarer Wirkung (poenas irreparabiles) zufügen, nämlich die der Tötung oder der Verstümmelung. Der Vater aber und der Herr, die der Hausfamilie vorstehen, welche eine unvollkommene Gemeinschaft ist, haben eine unvollkommene Züchtigungsgewalt, beschränkt auf leichtere Strafen, die nicht einen unheilbaren Schaden zufügen, und dieser Art ist das Schlagen.“ (Zu 2.)

*Also zu 1.* Gott hat die Hauptherrschaft (dominium principale) über alle Dinge. Und er ordnet seiner Vorsehung nach gewisse Dinge auf den leiblichen Unterhalt des Menschen hin. Deswegen hat der Mensch die natürliche Herrschaft (dominium naturale) über die Dinge, was die Gewalt angeht, sie zu gebrauchen.

*Zu 2.* Jener Reiche wird davonher getadelt, daß er meinte, die äußeren Güter seien hauptsächlich sein, als ob er sie nicht von einem anderen, nämlich von Gott, empfangen hätte.

*Zu 3.* Diese Begründung geht aus von dem Herrsein über die äußeren Dinge, soweit ihre Naturen in Betracht kommen: dieses Herrsein kommt freilich, wie (in der Antw.) gesagt, allein Gott zu.

##### Zweiter Artikel

*Ist es einem erlaubt, irgend ein Ding sozusagen als eigenbehörig zu besitzen?*

*Abhandlung.* 1. Scheinbar ist es keinem erlaubt, irgend ein Ding sozusagen als eigenbehörig zu besitzen. Alles nämlich, was gegen das natürliche Recht geht, ist unerlaubt. Nun ist aber nach dem natürlichen Rechte alles gemeinsam: eben zu dieser Gemeinsamkeit steht das Eigentum am Besitz in geradem Gegensatz. Es ist also jedweden Menschen unerlaubt, sich irgend ein äußeres Ding anzueignen.

2. *Ferner*, Basilius sagt in der Auslegung des (im vor. Art.) erwähnten Wortes des Reichen: „Gerade wie der, welcher zu den Schauspielen voraufläuft und die Ankommenden verhindert, sich aneignet, was auf die gemeinsame Benutzung hingeeordnet ist, so handeln ähnlich die Reichen, die das Gemeinsame, was sie mit Beschlag belegt haben, für das Ihrige ansehen.“ Nun wäre es aber unerlaubt, den anderen den Weg zu versperren, um sich der gemeinsamen Güter zu bemächtigen. Es ist also unerlaubt, sich irgend ein gemeinsames Ding anzueignen.

3. *Ferner*, Ambrosius sagt (Serm. 54 al. 81, aus Basil. entnommen) und es steht in den Dekreten Dist. 47 can. Sicut hi: „Eigentum soll niemand nennen, was gemeinsam ist.“ Gemeinsam nennt er aber die äußeren Dinge, wie aus dem hervorgeht, was er vorausschickt. Es scheint also unerlaubt zu sein, daß einer sich ein Ding draußen aneignet.

*Aber dagegen* spricht, daß Augustinus De Haeres. (40) sagt: „Apostoliker heißen diejenigen, die sich anmaßendster

Weise diesen Namen deshalb beileigten, weil sie in ihre Gemeinschaft Leute nicht aufnahmen, die einen Ehegatten zu haben pflegten und Dinge zu Eigentum besaßen, wie solche (Leute) die katholische Kirche sowohl an Mönchen als auch an zahlreichen Klerikern besitzt<sup>1</sup>.“ Sie sind aber Irrgläubige deshalb, weil sie in Trennung von der Kirche meinen, jene hätten keine Hoffnung, die einen Gebrauch von diesen Dingen machen, von denen sie sich selber frei halten. Es ist also irrig zu sagen, es sei dem Menschen nicht erlaubt, Eigenbehöriges zu besitzen.

*Ich antworte:* Im Bereich des Dings draußen gibt es für den Menschen zweierlei Befugnis. Davon ist die eine die Beschaffungs- und Verfügungsgewalt. Was sie angeht, ist es erlaubt, daß der Mensch Eigentum besitzt. Und es ist auch notwendig zum menschlichen Leben, um dreierlei willen. Zuerst einmal, weil jeglicher mehr besorgt ist, sich etwas zu beschaffen, was ihm allein zukommt, als etwas, das ein Gemeinsames Aller oder Vieler ist: denn ein jeder überläßt aus Flucht vor der Mühe dem andern das, was in den Bereich des Gemeinsamen fällt, wie es ja bei einer Vielheit von Gehilfen eintritt. — In der anderen Weise, weil die menschlichen Dinge geordneter behandelt werden, wenn den Einzelnen die eigenbehörige Sorge obliegt, irgend ein Ding zu beschaffen: es gäbe aber ein Durcheinander, wenn jeder Beliebiges wahllos jedes Beliebiges besorgen wollte. — Drittens, weil hierdurch in höherem Grade ein friedbringender Zustand unter den Menschen erhalten wird, indem ein jeder mit seinem Ding zufrieden ist. Daher sehen wir, daß unter denjenigen, welche insgesamt und ungeteilt (ex indiviso) etwas besitzen, allzu häufig Zänkereien entstehen<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Augustin spricht von den Apotaktiten (Entsagenden), einer kleinasiatischen Sekte des 4. Jahrh. — Kommunismus aus religiösen Motiven, aber nur als Ideal einer Gruppe, hatte schon innerhalb des Judentums der Orden der Essener verwirklicht. Auch der „Liebes-Kommunismus“ der christlichen Urgemeinde entsprang einem religiösen Enthusiasmus ohne Spitze gegen Privateigentum als Institution, ja unter der Voraussetzung individualistischer Gütererzeugung. Mit dem 12. Jahrh. wiederholen sich, zum Teil unter dem alten Namen Apostoliker, eigentumsfeindliche Tendenzen sektiererisch als Kampf um eine neue Gesellschaftsordnung.

<sup>2</sup> Die Antwort formuliert mit der Betonung von Sorgfalt, Ordnung und Frieden auch die immer lebendigen Argumente gegen

Das andere, was dem Menschen im Bereich der äußeren Dinge zukommt, ist ihr Gebrauch. Was ihn anlangt, darf der Mensch die äußeren Dinge nicht wie eigenbehörig haben, sondern wie gemeinsame: so daß nämlich einer sie leichter Hand in der Not den anderen mitteilt. Weswegen der Apostel 1. Tim. 6, 17f. sagt: „Den Reichen dieser Welt befiehl, freigebig zu sein, mitzuteilen!“

Also zu 1. Die Gemeinsamkeit der Dinge wird dem natürlichen Recht zugeschrieben, nicht, weil das Naturrecht etwa befiehlt, alles sei gemeinschaftlich zu besitzen und nichts sei sozusagen eigenbehörig zu besitzen, sondern weil es nach dem natürlichen Rechte keine Unterschiedlichkeit der Besitzhabungen gibt, sondern mehr der menschlichen Verabredung gemäß, die zum gesetzten Recht gehört, wie oben (57, 2f.) gesagt worden ist. Darum ist das Eigentum am Besitz nicht gegen das natürliche Recht; es wird vielmehr zum natürlichen Rechte durch eine Findung (ad inventionem) seitens der menschlichen Vernunft hinzugefügt.

Zu 2. Wer zu den Schauspielen voraufläuft und den anderen den Weg bereitet, würde nicht unerlaubt handeln; aber er handelt davonher unerlaubt, daß er die anderen verhindert. Ähnlich handelt der Reiche nicht unerlaubt, indem er den andern voraus ein Ding in seinen Besitz bringt, das von Anfang gemeinsam war, und auch den anderen mitteilt<sup>2</sup>: er sündigt aber, wenn er den anderen unterschiedslos den Gebrauch jenes Dings verwehrt. Deswegen sagt Basilius ebendort: „Warum hast du Überfluß und bittest jener, wenn nicht, damit du die Verdienste einer guten Verwaltung erlangst, jener aber mit den Preisen der Geduld gekrönt wird?“

den Kommunismus. Das zweite, die Gefahr des Anarchischen (confusio si quilibet indistincte quaelibet procuraret), setzt der Natur entsprechend die organische Auffassung des menschlichen Zusammenlebens voraus.

<sup>1</sup> Die schroffe Gegenüberstellung von Besitz und Gebrauch ist nicht im streng juristischen Sinne zu verstehen, als läge hier ein Ansatz zum Kommunismus vor. Der Lehre von der Almosenpflicht zustrebend, beschränkt Th. die Willkür des Eigentumsgebrauchs, ohne aber, wie sogleich Art. 7 zeigt, das Verfügungsrecht über die eigenen Güter im Wesen anzutasten. — Sehr zu beachten ist, daß Th. die Freigebigkeit nicht der Liebe, sondern der Gerechtigkeit zuordnet (114, 5).

<sup>2</sup> Also z. B. Besitzergreifung von herrenlosem Boden zwecks industrieller Nutzung, etwa durch Fabrikgründung.

befohlen, gottlos zu handeln.“ Nun findet man aber, daß Gott den Diebstahl befiehlt: es steht ja Exod. 12, 35f.: „Es taten die Kinder Israels, wie der Herr dem Moses befohlen hatte, und sie nahmen mit von den Ägyptern.“ Also ist der Diebstahl nicht immer Sünde.

2. Ferner, wer ein Ding findet, das nicht sein ist, scheint einen Diebstahl zu begehen, wenn er es nimmt; denn er nimmt ein fremdes Ding. Nun scheint das aber der natürlichen Billigkeit nach erlaubt zu sein, wie die Juristen (a. a. O. zu 2) sagen. Es scheint also, daß der Diebstahl nicht immer Sünde ist.

3. Ferner, wer sein Ding nimmt, scheint nicht zu sündigen, da er nicht gegen die Gerechtigkeit handelt, deren Gleichmachung er nicht aufhebt. Nun wird aber auch ein Diebstahl begangen, wenn einer sein Ding, das von einem andern zurückgehalten oder verwahrt wird, heimlich nimmt. Es scheint also der Diebstahl nicht immer Sünde zu sein.

Aber dagegen spricht, daß es Exod. 20, 15 heißt: „Du sollst nicht stehlen.“

Ich antworte: Wenn einer sich das Wesen des Diebstahls betrachtet, so wird er in ihm zwei Grundsichten von Sünde finden. Zuerst nämlich wegen der Gegensätzlichkeit zur Gerechtigkeit, die jedem gibt, was sein ist. Dergestalt wird der Diebstahl der Gerechtigkeit entgegengestellt, insofern der Diebstahl das Nehmen eines Fremddings ist. Zweitens unter dem Gesichtspunkte der Hinterlist oder des Betrugs, den der Dieb begeht, indem er heimlich und sozusagen aus dem Hinterhalt sich des fremden Dings bemächtigt. Es liegt deswegen auf der Hand, daß jeder Diebstahl Sünde ist.

Also zu 1. Das Nehmen eines Fremddings entweder heimlich oder offenkundig auf Grund der Gewalttätigkeit eines Richters, der dahin entscheidet, ist nicht Diebstahl; denn es wird bereits dadurch einem geschuldet, daß es ihm urteilsmäßig zuerkannt worden ist. Es war deswegen noch viel weniger ein Diebstahl, daß die Kinder Israels Beute von den Ägyptern mitnahmen auf Befehl des Herrn, der dahin entschied für die Drangsal, die ihnen die Ägypter ohne Ursache angetan hatten. Bezeichnend heißt es darum Weish. 10, 19: „Die Gerechten nahmen die Beute der Frevler fort!“

Zu 2. Bezüglich der gefundenen Dinge ist zu unterschei-

<sup>1</sup> Vgl. I II 94, 5 zu 2.

Zu 3. Wenn Ambrosius sagt: „Niemand nenne Eigentum, was gemeinsam ist“, so spricht er vom Eigentum, was den Gebrauch anlangt. Weswegen er beifügt: „Mehr als zum Lebensaufwand hinreichen würde, ist gewaltsam erobert worden!“

#### Feststellungen

#### 3. Liegt im Begriff Diebstahl das heimliche Nehmen eines fremden Dings?

Diebstahl ist die heimliche Wegnahme eines fremden Guts.

#### 4. Sind Diebstahl und Raub artverschiedene Sünden?

Der Diebstahl und der Raub sind nicht dasselbe, sondern gehören verschiedener Art an, denn der Diebstahl schließt in seinen Begriff ein, daß der nichts davon weiß, dem das Unrecht geschieht; der Raub aber schließt Gewalttätigkeit ein.

#### Fünfter Artikel

#### Ist der Diebstahl immer Sünde?

Abhandlung. 1. Scheinbar ist der Diebstahl nicht immer Sünde. Keine Sünde nämlich fällt unter ein göttliches Gebot; denn es heißt Eccli. 15, 21: „Niemandem hat er

<sup>1</sup> Art. 1 und 2, wesentlich für die Eigentumslehre, sind im Zusammenhang mit 57, 3 zu betrachten, wo Thomas mit dem römischen Rechtslehrer Cajus das Privateigentum zu den Einrichtungen des jus gentium gerechnet hat. Indirektes Licht kommt auch aus Thomas' Betrachtung der freiwilligen Armut. Der Verzicht auf Eigentum, nach Mt. 19, 21 einer der „evangelischen Räte“, ist so wenig wie die andern beiden (Gehorsam und Ehelosigkeit) an sich selbst schon Vollkommenheit, wohl aber eine gewisse Disposition zur Vollkommenheit, nämlich zum vacare Deo, dem Freisein für Gott (Philos. Summe III 131). Gut ist der Reichtum, soweit er das sittliche Leben auf den Endzweck hin, welcher principaliter bonum ist, fördert. In der gleichen Rolle des Mittels ist die Armut lobwürdig als Freistellung des Menschen für das spirituelle Leben. Als solches Mittel taugt sie nicht für alle: schädlich wäre sie denen, die ohne Sorge für das Eigentum in Schlimmeres verfielen. „Das Gut der eigenen Lebenspflege (sustentationis propriae) ist so notwendig, daß es durch kein anderes Gut aufgewogen werden kann: denn kein Gut darf dem Menschen Vorwand werden, sich die Lebensbestellung vom Halse zu schaffen“ (ebd. 134). Reichtum wie Armut empfangen ihren Segen oder Schaden durch den Menschen. „Von den Gütern machen die Schlechten schlechten Gebrauch, wie die Guten guten Gebrauch von den Übeln“ (ebd. 136).

den. Es gibt gewisse, die niemals sich unter jemandes Gütern befunden haben, wie die Steinchen und die Perlen, die man am Meeresgestade findet: solches wird den Besitzergreifenden zugestanden (Dig. 1, 8 De Divis. Rerum 3; Inst. 2, 1 De Rer. Divis. 18). Dieselbe Bewandnis hat es mit den in alter Zeit in der Erde verborgenen Schätzen, von denen es nicht irgend einen Besitzer gibt: es sei denn, daß nach den bürgerlichen Gesetzen der Finder gehalten ist, die Hälfte dem Herrn des Ackers zu geben, wenn er sie auf einem fremden Acker gefunden hat (Inst. a. a. O. 39; Cod. 10, 15 De Thesauris); weswegen es in dem Gleichnis der Frohbotschaft Mt. 13, 44 von dem Finder „des in einem Acker verborgenen Schatzes“ heißt: „Er kaufte den Acker“, um gleichsam das Recht zu bekommen, den Schatz ganz zu besitzen. — Gewisse gefundene Dinge aber befanden sich noch kürzlich unter jemandes Gütern. Wer sie in diesem Falle nimmt, nicht mit der Absicht, sie zu behalten, sondern in der Absicht, sie an den Herrn zurückzuerstatten, der sie nicht zu den preisgegebenen rechnet, begeht keinen Diebstahl. Ähnlich begeht er keinen Diebstahl, auch wenn er sie für sich behält, falls man sie als preisgegeben ansieht und der Finder dies glaubt (Inst. a. a. O. 47). Sonst wird aber die Sünde des Diebstahls begangen (Dig. 51, 1 De Acquir. 9; Inst. a. a. O. 48). Deswegen sagt Augustinus in einer Homilie (Serm. 178 al. 19 De Verb. Apost. 8) und es steht auch (Can. Si quid invenisti) 14, 5: „Was du findest und nicht wiedergibst, raubst du.“

Zu 3. Wer heimlich sein Ding nimmt, das bei einem anderen hinterlegt ist, legt dem Treuhänder eine Beschwerne auf: denn dieser ist zur Wiedererstattung gehalten oder zum Beweis, daß er unschuldig ist. Es liegt deswegen auf der Hand, daß jener sündigt und gehalten ist, die Beschwerne des Verwahrers zu beheben. — Wer dagegen heimlich sein Ding nimmt, das bei einem anderen ungerichtlich zurückgehalten wird, sündigt zwar, nicht weil er dem Beschwer macht, der es zurückhält, und darum ist er nicht gehalten, etwas wiederzugeben oder zu ersetzen: — sondern er sündigt gegen die allgemeine Gerechtigkeit, indem er selbst sich über sein Ding ein Gericht anmaßt unter Außerachtlassung der Rechtsordnung. Deswegen ist er gehalten, Gott genutzutun und sich Mühe zu geben, daß das Argernis bei den Nächsten ausgeräumt wird, wenn eins daraus entstanden ist.

## Sechster Artikel

*Ist der Diebstahl Todsünde?*

*Feststellung.* Da der Diebstahl gegen die Liebe zum Nächsten geht, so ist er notwendig Todsünde.

## Siebenter Artikel

*Ist es einem von Notstands wegen erlaubt, zu stehlen?*  
(Vgl. 32, 7 zu 3)

*Aus der Abhandlung.* 1. Scheinbar... 2. Ferner, der Philosoph sagt 2. Ethic. (6 n 18): „Gewisses ist sogleich bei seiner Nennung mit Bosheit verbunden“, worunter er auch den Diebstahl setzt. Was nun aber an sich sittlich schlecht ist, kann nicht wegen eines guten Zweckes gut werden. Also kann keiner erlaubter Weise stehlen, um seiner Not zu Hilfe zu kommen.

3. Ferner, der Mensch schuldet, seinen Nächsten zu lieben wie sich selbst. Nun ist es aber nicht gestattet zu stehlen zu dem Zweck, daß einer durch Almosen dem Nächsten zu Hilfe kommt, wie Augustinus im Buche Gegen die Lüge (7) sagt. Also ist es auch nicht erlaubt zu stehlen, um der eigenen Not zu Hilfe zu kommen.

*Aber dagegen* spricht, daß in der Not alles gemeinsam ist. Und so scheint es nicht Sünde zu sein, wenn einer das Ding eines anderen nimmt, das wegen der Not ihm gemeinsam geworden ist<sup>1</sup>.

*Ich antworte:* Was menschlichen Rechtes ist, vermag dem natürlichen Rechte oder dem göttlichen Rechte keinen Abbruch zu tun (derogare). Nun sind aber der natürlichen, aus der göttlichen Vorsehung eingerichteten Ordnung nach die niederen Dinge darauf hingeeordnet, daß aus ihnen heraus der Not der Menschen abgeholfen werde. Sihin wird durch die Verteilung der Dinge und ihre Zueignung, die vom menschlichen Rechte ausgeht, nicht gehindert, daß einem Notstand beim Menschen aus solchen Dingen Hilfe zu bringen ist. Darum werden die

<sup>1</sup> Zwar die Tugend (sagt Aristoteles) ist eine Mittheilung zwischen zwei Lastern, aber nicht jede Handlung und jedes Gefühl ist einer Mitte fähig, „denn manche sind nur nach der Schlechtigkeit zusammengefaßt und benannt, wie Schadenfreude, Schamlosigkeit, Neid, und von den Handlungen der Ehebruch, der Diebstahl, der Mord usw.“

<sup>2</sup> Hier tritt also die gesellschaftliche Funktion des Privateigentums hervor.

Dinge, die etwelche im Überfluß haben, aus dem natürlichen Rechte dem Unterhalt der Armen geschuldet. Weshalb Ambrosius sagt (a. a. O. vgl. Art. 2) und in den Dekreten steht (Can. Sicut ii) Dist. 47: „Es ist der Hungernden Brot, das du zurückhältst; der Nackten Kleid ist es, das du einschließt; der Elendsleute Loskauf und Befreiung ist das Geld, das du in die Erde vergräbst.“ Weil es nun aber viele sind, die Not leiden, und nicht aus demselben Vermögen allen geholfen werden kann, so ist dem Dafürhalten eines jeden die Verwaltung der eigenbehörigen Dinge überlassen, auf daß er damit den Notleidenden zu Hilfe komme. Falls freilich die Not so augenscheinlich und drängend ist, daß es am Tage liegt, der Not des Augenblicks müsse mit den Dingen, die einem gerade zur Hand sind, abgeholfen werden, nimm an, es droht der Person Gefahr und anders kann nicht geholfen werden, dann kann einer erlaubter Weise mit fremden Dingen seiner Not zu Hilfe kommen, sei es, daß sie offen, sei es, daß sie geheim weggenommen werden. Im eigentlichen Sinne hat das auch nicht das Wesen von Diebstahl oder Raub.

Zu 2. Der Gebrauch eines Fremddings, das man heimlich im Falle der äußersten Not nimmt, hat, im eigentlichen Sinne gesprochen, nicht das Wesen von Diebstahl an sich. Denn durch eine solche Beschaffenheit der Not wird das zum seinigen, was einer zur eigenen Lebensfristung nimmt.

Zu 3. Im Falle einer ähnlichen Not kann auch einer heimlich ein fremdes Ding nehmen, damit er dem Nächsten hilft, der dergestalt bedürftig ist.

## Achter Artikel

*Kann der Raub ohne Sünde geschehen?*

*Aus der Abhandlung.* 1. Scheinbar kann ein Raub ohne Sünde geschehen. Die Beute nämlich wird mit Gewalt genommen, was nach dem Gesagten (Art. 4) zum Wesen von Raub zu gehören scheint. Nun ist es aber erlaubt, von den Feinden die Beute zu nehmen: es sagt nämlich Ambrosius De Patriarchis (Abrah. 1, 3): „Sobald die Beute in der Gewalt des Siegers ist, gehört es zur kriegerischen Zucht, daß dem König alles verwahrt wird“, nämlich zur Verteilung. Also ist der Raub in irgend einem Falle erlaubt.

3. Ferner, die Oberhäupter der Länder pressen vieles von ihren Untertanen gewalttätig heraus; das scheint in das Wesen von Raub zu schlagen. Schwerlich aber, scheint es, läßt sich sagen, daß sie darin sündigen: denn so würden fast alle Oberhäupter verdammt. Also ist der Raub in etwelchem Falle erlaubt.

*Aber dagegen* [drei Einwände] spricht, daß von jedem erlaubterweise Erhaltenen Gott ein Opfer oder eine Spende gebracht werden kann. Es kann aber nicht vom Raub geschehen, Jes. 61, 8 gemäß: „Ich, der Herr, liebe das Recht und hasse Raub im Opfer.“ Es ist also nicht erlaubt, etwas durch Raub zu nehmen.

*Ich antworte:* Raub besagt eine gewisse Gewalttätigkeit und einen Zwang, durch welchen gerechtigkeitswidrig einem genommen wird, was sein ist. In der Gesellschaft der Menschen aber besitzt keiner die Zwangsgewalt, außer durch die öffentliche Gewalt. Wer daher auch immer durch Gewalttätigkeit etwas dem anderen wegnimmt, handelt unerlaubt, falls er eine private Person ist, die nicht den Gebrauch der öffentlichen Gewalt hat, und begeht Raub, wie es bei den Straßenräubern zutage tritt.

Den Oberhäuptern dagegen wird die öffentliche Gewalt dazu anvertraut, daß sie die Wächter der Gerechtigkeit sind. Somit ist es ihnen nicht erlaubt, Gewalttätigkeit und Zwang zu gebrauchen, außer gemäß dem Laufe der Gerechtigkeit: und dies, ob sie nun gegen die Feinde kämpfen oder gegen Bürger als gegen Übeltäter mit Strafe vorgehen. Was durch eine solchbeschaffene Gewalttätigkeit weggenommen wird, hat nicht das Wesen von Raub, da es nicht gegen die Gerechtigkeit geht. Falls aber gegen die Gerechtigkeit etwelche über den Weg der öffentlichen Gewalt gewalttätig Dinge der anderen weggenommen haben, handeln sie unerlaubt und begehen einen Raub und sind zur Rückerstattung gehalten.

*Also zu 1.* Bezüglich der Beute ist zu unterscheiden. Denn falls diejenigen, welche die Feinde ausplündern, einen gerechten Krieg haben, so wird, was sie durch Gewalttun im Kriege erwerben, das ihrige. Das hat nicht das Wesen von Raub, weshalb sie auch nicht zur Rückerstattung gehalten sind. Gleichwohl könnten im Beutenehmen die in einem gerechten Krieg Stehenden durch Habgier aus verderbter Sinnesweise sündigen, falls sie nämlich nicht um der Gerechtigkeit willen, sondern der Beute wegen hauptsächlich kämpften; es sagt nämlich Augustinus De Verb.

Dom. (Serm. 82 al. 19): „Der Beute wegen Krieger zu sein, ist Sünde.“ — Falls dagegen die Beutenehmer einen ungerechten Krieg haben, begehen sie Raub und sind zur Rückerstattung gehalten.

Zu 3. Falls die Oberhäupter von den Untertanen einheben, was ihnen der Gerechtigkeit gemäß gebührt wegen der Erhaltung des Gemeinwohls, so ist das, auch wenn Gewalt angewandt wird, kein Raub. — Falls hingegen die Oberhäupter etwas ungehöriger Weise durch Gewalttätigkeit erpressen, so ist es Raub, wie es auch der Straßenraub ist. Deswegen sagt Augustinus 4. De Civ. Dei (4): „Wenn die Gerechtigkeit fehlt, was sind dann Reiche anders als große Räuberbanden? Denn auch Räuberbanden — was sind sie anders als kleine Reiche?“ Und Ezech. 22, 27 heißt es: „Seine Fürsten sind inmitten wie beuteraubende Wölfe.“ Deswegen sind sie auch zur Wiedergutmachung gehalten, gerade wie die Straßenräuber. Und sie sündigen um soviel schwerer als die Räuber, je gefährlicher und allgemeiner sie gegen die öffentliche Gerechtigkeit handeln, zu deren Hüter sie gesetzt sind.

## Neunter Artikel

*Ist der Diebstahl eine schwerere Sünde als der Raub?*

(Vgl. 73, 3 zu 2; 116, 2 zu 1; 144, 2 zu 4)

*Feststellung.* Der Raub ist eine schwerere Sünde als der Diebstahl, nicht bloß auf Grund des Nichtwillentlichen, sondern auch im Berede unrechtlichen Nehmens<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Das berühmte, so oft verdrehte Wort, das dem hellenistischen und römischen Imperialismus galt, lautet weiter: „Sie sind eine Gruppe von Menschen, stehen unter dem Befehl eines Hauptlings, gebunden durch Vertrag zu gemeinsamer Aktion und teilen ihre Beute nach Maßgabe ihrer Übereinkunft. Wenn eine solche üble Gesellschaft durch den Beitritt verworfener Menschen so ins Große wächst, daß sie Gebiete besetzt, Niederlassungen gründet, Staaten erobert und Völker unterwirft, so kann sie mit Fug und Recht den Namen Reich annehmen, den ihr nunmehr die Öffentlichkeit beilegt.“

<sup>2</sup> Der Stehlende handelt ohne Wissen des Besitzenden, der Raubende geht positiv gegen dessen Willen an. Der Stehlende verübt nur Schaden an Sachgut, der Raubende Unbill und Unrecht an der Person, was doch schwerer wiegt als List und Trug.

## Erster Artikel

*Kann einer erlaubter Weise ein Ding teurer verkaufen,  
als es wert ist?*

*Abhandlung. 1.* Scheinbar kann einer ein Ding zu mehr verkaufen, als es wert ist. Bei den Tauschungen im menschlichen Leben bestimmt sich nämlich das Gerechte den bürgerlichen Gesetzen gemäß. Ihnen nach (Cod. 4, 44 De Rescind. Vendit. 8, 15) ist nun aber dem Käufer und Verkäufer erlaubt, sich gegenseitig zu täuschen: was eben geschieht, insoweit der Verkäufer zu mehr das Ding verkauft, als es wert ist, der Käufer aber zu weniger, als es wert ist. Es ist also erlaubt, daß einer ein Ding zu mehr verkauft, als es Wert hat.

*2. Ferner*, was allgemein gebräuchlich ist, scheint natürlich und nicht Sünde zu sein. Wie nun aber Augustinus 13. De Trin. (3) berichtet, war das Wort eines Schauspielers allen geläufig: „Billig wollt ihr kaufen und teuer verkaufen.“ Dem lautet auch gleich, was Spr. 20, 14 gesagt wird: „Schlecht ist's, schlecht ist's, spricht jeder Käufer, und wenn er weggegangen ist, rühmt er sich.“ Es ist also erlaubt, etwas teurer zu verkaufen und billiger einzukaufen, als es gilt.

*3. Ferner*, es scheint nicht unerlaubt zu sein, wenn aus Übereinkunft das getan wird, was zu tun man der Ehrenhaftigkeit schuldig ist. Nun hat aber gemäß dem Philosophen 8. Ethic. (13 n 11) in der Freundschaft des Nützlichen<sup>1</sup> die Entgeltung schuldiger Maßen dem Nutzen nach zu geschehen, welchen der Empfänger der Wohltat gewonnen hat: der geht nun zuweilen über den Wert des gegebenen Dings hinaus; wie es eintritt, wann einer eines Dings sehr bedarf, entweder um eine Gefahr zu vermeiden oder um irgend einen Vorteil zu erlangen. Es ist also statthaft, in dem Vertrag über Kauf und Verkauf etwas zu geben gegen einen höheren Preis, als Wert da ist. *Aber dagegen* spricht, daß es Mt. 7, 12 heißt: „Alles, was ihr wollt, daß euch die Leute tun, das tuet auch ihr ihnen.“ Nun will aber keiner, daß ihm ein Ding teurer verkauft wird, als es Wert hat. Also darf keiner dem andern ein Ding teurer verkaufen, als es wert ist.

*Ich antworte:* Einen Betrug anzustellen dazu, daß etwas zu mehr als dem gerechten Preis verkauft wird, ist durchaus

<sup>1</sup> Vgl. I II 26, 4 Einwand 3 und zu 3; 2 II 23, 1 Einwand 3.

*4. Ist es erlaubt, Geld leihweise unter Zins zu nehmen?*

Ogleich es keineswegs erlaubt ist, irgendwen zum Darleihen unter Zinsen zu verführen, so ist es doch nicht unerlaubt, den Borg unter Zinsen von dem anzunehmen, der bereit ist, ihn zu leisten, und ihn ausübt, sofern der Entleihende das zur Abhilfe seiner Not tut.

## 77. Untersuchung

## DIE BETRÜGEREI BEIM KAUF UND VERKAUF

Unsere Erwägung geht nun zu den Sünden über, die es bei den willentlichen Eintauschungen gibt (vgl. 64. Vorw.). Zuerst zum Betrug, der bei Käufen und Verkäufen begangen wird, an zweiter Stelle zum Zins, der vom Geborgten genommen wird (78). Bei den anderen willentlichen Tauschgeschäften ist nämlich keine Sündenart anzutreffen, die vom Raub oder dem Diebstahl sich unterscheidet. Ums erste handeln vier Fragen:

Sünde: insofern einer den Nächsten zu seinem Schaden täuscht. Darum sagt auch Tullius De Offic. (3, 15 al. § 61): „Aus den Vertragsdingen ist jede Lüge fernzuhalten. Der Verkäufer soll sich keinen Anreißer, der Käufer keinen Gegenbieter anstellen.“

Wo nun kein Betrug im Spiele ist, können wir über Kauf und Verkauf in doppelter Weise sprechen. In der einen an sich. Danach scheinen Kauf und Verkauf zu einem gemeinsamen Nutzen, der nach beiden Seiten geht, eingeführt zu sein: indem nämlich der eine des Dings vom andern bedarf und umgekehrt, wie es der Philosoph 1. Polit. (3 n 11 ff.) klar stellt<sup>1</sup>. Was aber für den gemeinen Nutzen eingeführt ist, darf nicht in höherem Grade den einen belasten als den andern. Und darum soll der Vertrag unter ihnen der Dinggleichheit nach errichtet werden. Die Wertgröße der Dinge, die zum Gebrauch des Menschen kommen, bemißt sich nun nach dem gegebenen Preise, wofür die Münze erfunden ist, wie es 5. Ethic. (5 n 2) heißt. Falls somit entweder der Preis die Wertgröße des Dings überschreitet oder umgekehrt das Ding über den Preis hinausgeht, wird die Gerechtigkeitsgleiche aufgehoben. Sohin ist teurer zu verkaufen oder billiger einzukaufen, als das Ding wert ist, an sich ungerecht und unerlaubt.

In der zweiten Weise können wir von Kauf und Verkauf demnach sprechen, als sie beischafflich zum Nutzen des einen und zum Nachteil des andern gehen: nimm an, wann einer sehr bedürftig ist, irgend ein Ding zu bekommen, und der andere den Schaden hat, wenn er ohne es dasteht. In solch einem Falle wird der gerechte Preis so liegen, daß nicht bloß Rücksicht genommen wird auf das Ding, welches verkauft wird, sondern auf den Schaden, den der Verkäufer aus dem Verkauf sich zuzieht. Dergestalt kann etwas erlaubterweise zu mehr verkauft werden, als es an sich wert ist, allerdings nicht zu mehr, als es Wert hat für den, der es besitzt.

Ist dagegen einem mit dem Ding des anderen, das er bekommen hat, viel geholfen, der Verkäufer aber nicht geschädigt, wenn er ohne dies Ding ist, so darf dieser es sich nicht überzahlen lassen. Denn die Nützlichkeit, die dem

<sup>1</sup> „Der Zweck von Kauf und Verkauf liegt im gerechten Ausgleich der Interessen und in der Förderung des Gemeinwohls, setzt daher Äquivalenz von Wert und Preis voraus.“ (O. Schilling.)

anderen zuwächst, entstammt nicht dem Verkäufer, sondern der Lage des Käufers. Keiner aber darf dem anderen verkaufen, was nicht sein ist, mag er ihm auch den Schaden verkaufen können, den er leidet. Wem freilich mit dem vom anderen erhaltenen Ding viel geholfen wird, der kann aus eigenen freien Stücken dem Verkäufer etwas mehr zahlen: das liegt bei seiner Ehrenhaftigkeit.

*Also zu 1.* Wie bereits früher (I II 96, 2) gesagt wurde, wird das menschliche Gesetz dem Volke gegeben, in dem es viele abseits von Tugend gibt; nicht aber wird es den Tugendhaften allein gegeben. Somit konnte das menschliche Gesetz nicht alles verbieten, was gegen die Tugend geht, sondern es genügt ihm, das zu verhindern, was das Zusammenleben der Menschen zerrütet; anderes aber als gleichsam erlaubt gewähren zu lassen, nicht, weil es das billig ist, sondern weil es das nicht bestraft. So denn läßt es, indem es keine Strafe darauf setzt, gleichsam für gestattet gelten, wenn ohne zu betrügen der Verkäufer sich sein Ding überzahlen läßt oder der Käufer es billiger kauft, wenn nicht allzusehr ein Maß überschritten wird: denn dann zwingt auch das menschliche Gesetz zur Wiedergutmachung, z. B. wann einer um mehr als die Hälfte der gerechten Preishöhe getäuscht worden ist (Cod. a. a. O. 2, 8). Dagegen läßt das göttliche Gesetz nichts ungestraft, was im graden Gegensatz zu Tugend steht. Deswegen gilt dem göttlichen Gesetz nach für unerlaubt, daß in Kauf und Verkauf die Gerechtigkeitsgleiche nicht beobachtet wird. Und wer mehr bekommen hat, ist gehalten, Entgelt dem zu geben, den der Schaden getroffen hat, wenn der Schaden merklich ist. Das sage ich deshalb, weil der gerechte Preis der Dinge zuweilen nicht punkthaft abgesteckt ist, sondern mehr in einer gewissen Veranschlagung besteht, so daß eine mäßige Zugabe oder Minderung die Gerechtigkeitsgleiche nicht aufzuheben scheint.

*Zu 2.* Wie Augustinus ebendort sagt, „hat jener Schauspieler entweder sich selbst im Auge gehabt oder bei anderen erfahren, man wolle billig kaufen und teuer verkaufen, und geglaubt, das sei allen gemeinsam. Da es nun aber in Wirklichkeit ein Laster ist, so kann jeder eine derartige Gerechtigkeit erlangen, daß er dem widersteht und obsiegt.“ Und er führt das Beispiel von jemandem an, der den gerechten Preis für ein gewisses Buch einem zahlte, der aus Unkenntnis einen bescheidenen Preis gefordert

hatte. Daher liegt zutage, daß jene allgemeine Begierde nicht Sache der Natur, sondern des Lasters ist. Und somit ist es den vielen gemeinsam, die auf der breiten Straße der Laster dahinziehen.

Zu 3. In der Tauschgerechtigkeit wird hauptsächlich die Dinggleichheit in Betracht gezogen. Nun sieht man aber in der Freundschaft des Nützlichen auf die Gleichheit des Nutzens; und deswegen muß das Entgelt gemäß dem geschöpften Nutzen geschehen. Beim Kauf dagegen gemäß der Gleichheit im Ding.

### Zweiter Artikel

#### *Wird der Verkauf wegen eines Mangels am Ding unerlaubt?*

*Abhandlung.* 1. Scheinbar wird der Verkauf wegen eines Mangels im verkauften Ding nicht ungerecht und unerlaubt. Für weniger gewichtig nämlich als der Artgehalt (*species substantialis*) des Dings ist bei ihm das übrige anzusehen. Nun scheint aber wegen eines Mangels am Artgehalt der Verkauf einer Sache nicht unerlaubt zu sein: nimm an, wenn einer Kunstsilber oder Kunstgold (*aurum alchimicum*) für echtes verkauft; es ist ja nützlich für alle menschlichen Verwendungen, für welche Silber und Gold notwendig ist, z. B. für Gefäße und für anderes dgl. Also ist viel weniger ein Verkauf unerlaubt, wenn ein Mangel im übrigen vorhanden ist.

2. *Ferner*, ein großemäßiger Mangel auf der Dingseite scheint der Gerechtigkeit, die in der Gleichheit besteht, am meisten zu widersprechen. Die Größe wird nun aber durch ein Maß erkannt. Die Maße der Dinge, die zu menschlichem Gebrauch kommen, sind nun aber nicht bestimmt, sondern hier größer, dort kleiner, wie es durch den Philosophen 5. *Ethic.* (7 n 5) klar gestellt ist. Man kann also nicht einem Mangel auf Seiten des verkauften Dings entgehen. Und so scheint, daß daraus ein Verkauf nicht unerlaubt wird.

3. *Ferner*, zum Mangel im Ding gehört, daß ihm die richtige Beschaffenheit fehlt. Nun wird aber, die Beschaffenheit eines Dings zu erkennen, ein großes Wissen erheischt, das den meisten Verkäufern abgeht. Also wird der Verkauf nicht unerlaubt wegen eines Mangels im Ding.

*Aber dagegen* spricht, daß Ambrosius *De Offic.* (3, 11) sagt: „Als offenkundiger Maßstab der Gerechtigkeit gilt,

daß es einen guten Mann zielt, vom Wahren nicht abzuweichen und keinem einen ungerechten Schaden zu tun und nicht irgend was mit Hinterlist an sich zu bringen<sup>1</sup>.“

*Ich antworte:* Bei einer Sache, die zum Verkauf kommt, kann man einen dreifachen Mangel ins Auge fassen. Den einen der Dingart nach. Falls der Verkäufer diesen Mangel bei dem Ding kennt, das er verkauft, so begeht er beim Verkauf einen Betrug: woher der Verkauf unerlaubt wird. Darum handelt es sich, wenn es *Jes.* 1, 22 heißt: „Dein Silber ist gewandelt in Schlacke, dein Wein ist versetzt mit Wasser“; was nämlich vermischt ist, leidet Mangel in Bezug auf die Art. — Der zweite Mangel geht aber die Größe an, die man durch das Maß kennen lernt. Wer somit wissentlich ein Untermaß beim Verkauf gebraucht, begeht einen Betrug, und der Verkauf ist unerlaubt. Deswegen heißt es *Deut.* 25, 13f.: „Habe nicht im Sacke verschiedene Gewichte: ein größeres und ein kleineres; und in deinem Hause sei nicht ein größerer und ein kleinerer Scheffel“; und später (16) wird hinzugefügt: „Denn der Herr verabscheut den, der das tut, und wendet sich ab von aller Ungerechtigkeit.“ — Den dritten Mangel gibt es auf Seiten der Beschaffenheit: z. B. wenn man ein krankes Tier verkauft, als ob es gesund wäre. Wer das wissentlich tut, begeht einen Betrug im Verkauf, weshalb der Verkauf unstatthaft ist.

In allem solchen sündigt einer nicht bloß, indem er den ungerechten Verkauf tätigt, sondern wird auch zur Wiedergutmachung gehalten. Ist dagegen ohne sein Wissen irgend einer der vorgenannten Mängel im verkauften Ding vorhanden, so sündigt der Verkäufer zwar nicht, denn er tut das Ungerechte stofflich, ohne daß jedoch sein Tun, wie aus dem früher (59, 2) Gesagten erhellt, ungerecht ist: er ist indessen gehalten, sobald er zu seiner Kenntnis kommt, den Schaden dem Käufer zu ersetzen. Was über den Verkäufer gesagt ist, versteht sich auch für die Seite des Käufers. Es tritt nämlich zuweilen ein, daß der Verkäufer glaubt, sein Ding sei, was die Art angeht, weniger preiswert: wie dann, wenn einer Gold an Stelle von Messing verkauft, der Käufer, falls er es erkennt, ungerecht kauft, und zur Wiedergutmachung gehalten ist. Die nämliche Bewandnis hat es mit dem Mangel an Beschaffenheit und dem an Menge.

<sup>1</sup> Ambrosius erinnert dann an das Vergehen von Ananias und Sapphira *Apog.* 5, 1 ff.

*Also zu 1.* Gold und Silber sind nicht bloß teuer wegen der Nützlichkeit der Gefäße, die aus ihnen hergestellt werden, oder von sonstigem derart, sondern auch wegen der Würde und Reinheit ihres Seinsbestands. Wenn somit das von den Alchimisten gemachte Gold oder Silber nicht die wahre Gold- oder Silberartung hat, so ist der Verkauf betrügerisch und ungerecht. Zumal es etliche Nützlichkeiten des wahren Goldes und Silbers gibt gemäß ihrer natürlichen Wirksamkeit, die nicht dem Golde zukommen, das durch die Goldmacherkunst zusammengeklügelt ist: wie, daß es die Eigentümlichkeit hat, Freude zu machen, und gegen gewisse Krankheiten arzneilich hilft. Wahres Gold kann auch öfter als Manschgold in Verwendung gesetzt werden und verbleibt länger in seiner Reinheit. Würde aber durch die Goldmacherkunst wahres Gold gemacht, so wäre es nicht unerlaubt, es für wahres zu verkaufen: denn nichts hindert die Kunst, irgend welche natürlichen Ursachen zu gebrauchen, um die natürlichen und wahren Wirkungen hervorzubringen, wie Augustinus 3. *De Trin.* (8) von dem sagt, was durch die Kunst der Teufel geschieht.

Zu 2. Die Maße für die Dinge, die feilgehalten werden, müssen notwendig an verschiedenen Orten verschieden sein wegen der Verschiedenheit an Fülle und Mangel der Dinge: denn wo die Dinge mehr im Überfluß sind, pflegen die Maße größer zu sein. In jedem einzelnen Ort fällt es jedoch in den Bereich der Stadtleiter zu bestimmen, welches die gerechten Maße der feilgehaltenen Dinge sind, wobei sie die Bedinglichkeiten von Ort und Ding abwägen<sup>1</sup>. Diese durch die öffentliche Gewaltsame oder die Gewohnheit eingerichteten Maße außer acht zu lassen, ist daher unerlaubt.

Zu 3. Wie Augustinus 11. *De Civ. Dei* (16) sagt, wird beim Preis der feilgehaltenen Dinge nicht auf die Rangstufe der Natur gesehen, da bisweilen ein einzelnes Pferd um mehr verkauft wird als ein einzelner Sklave; vielmehr wird darauf gesehen, wie das Ding in menschlichen Gebrauch kommt. Somit brauchts nicht, daß der Käufer oder Verkäufer die geheimen Eigenschaften des verkauften Dings erkennt, sondern bloß die, durch welche es für den menschlichen Gebrauch passend wird, z. B. daß das Pferd stark ist und gut läuft und ähnlich sonst. Diese Beschaffenheiten können aber Käufer und Verkäufer leicht erkennen.

<sup>1</sup> Also die Marktlage mitbestimmend für den Preis.

### Dritter Artikel

#### *Ist der Verkäufer gehalten, den Fehler des verkauften Dings zu sagen?*

*Abhandlung.* 1. Scheinbar ist der Verkäufer nicht gehalten, den Fehler des verkauften Dings zu sagen. Da nämlich der Verkäufer den Käufer nicht zum Kaufen zwingt, so scheint er das Ding, das er verkauft, seinem Urteil zu unterstellen. Einer und derselbe aber ist es, dem Urteil und Sachkenntnis zustehen. Es ist scheinbar also nicht dem Verkäufer anzurechnen, wenn der Käufer in seinem Urteil sich täuscht, indem er überstürzt kauft, ohne eine sorgfältige Untersuchung über die Bedinglichkeiten beim Ding anzustellen.

2. *Ferner*, es scheint töricht, daß einer das tut, was sein Wirken hindert. Wenn nun aber einer die Fehler eines Dings, das zum Verkauf steht, ansagt, so verhindert er seinen Verkauf: wie nämlich Tullius *De Offic.* (3, 13 al. § 55) jemanden einführt, der sagt: „Was ist so unsinnig, als daß ein Ausrufer auf Befehl seines Herrn verkünden wollte: Ich verkaufe ein verpestetes Haus“? Also ist der Verkäufer nicht gehalten, die Fehler eines verkauften Dings zu sagen.

3. *Ferner*, es ist eher dem Menschen notwendig, daß er den Weg der Tugend kennt, als daß er die Fehler der Dinge kennt, die zum Verkauf kommen. Nun ist aber der Mensch nicht gehalten, jedem seinen Rat zu geben und die Wahrheit über das zu sagen, was zur Tugend gehört, wiewohl er niemandem eine Fälsche sagen darf. Um vieles weniger also ist der Verkäufer gehalten, die Fehler am verkauften Ding zu sagen, wodurch er gewissermaßen dem Käufer einen Rat gäbe.

4. *Ferner*, wenn einer gehalten ist, den Fehler eines verkauften Dings zu sagen, so ist das nur der Fall, damit am Preis gemindert wird. Zuweilen tritt nun aber eine Minderung am Preis auch ohne einen Fehler an der verkauften Sache um etwas anderen willen ein, nimm an: ein Verkäufer bringt Weizen an einen Ort, wo eine Teuerung im Getreide herrscht, und er weiß, daß viele nach ihm kommen, die liefern könnten: würde das von den Käufern gewußt, so würden sie einen geringeren Preis geben. Es brauchts aber nicht, wie es scheint, daß der Verkäufer dieses sagt. Aus gleichem Grunde also auch nicht die Fehler des verkauften Dings.

Aber dagegen spricht, daß Ambrosius 3. De Offic. (10) sagt: „Bei den Verträgen ist man geheißten, die Fehler dessen zu verraten, was zum Verkauf kommt; und wenn diese der Verkäufer nicht mitteilt, so werden jene durch die List im Handeln inhaltlos, auch wenn das Gekaufte in das Recht des Käufers übergegangen ist.“

*Ich antworte:* Es ist immer unerlaubt, einem den Anlaß zu einer Gefährdung oder einem Schaden zu geben, wiewohl es nicht notwendig ist, daß ein Mensch dem anderen immer Hilfe oder einen Rat gibt, der zu seiner Förderung, welcher Art sie auch immer sein mag, gehört; das ist vielmehr nur in irgend einem bestimmten Falle notwendig, nimm an, wann der andere unter seine Obsorge gegeben ist oder wann ihm nicht durch einen sonst geholten werden kann. Nun gibt aber der Verkäufer, der ein Ding zum Verkauf vorlegt, eben damit dem Käufer den Anlaß zu einem Schaden oder einer Gefährdung, daß er ihm das fehlerhafte Ding anbietet, wenn diesem aus dem Fehler an ihm ein Schaden oder eine Gefahr erwachsen kann: ein Schaden nämlich, wenn dieses Fehlers wegen das Ding, das zum Verkauf vorgelegt wird, von geringerem Wert ist, er selber aber wegen eines solchen Fehlers nichts vom Preise abzieht; eine Gefahr aber z. B., falls wegen eines solchen Fehlers der Gebrauch des Dings behindert oder schädlich wird, nimm an, wenn einer jemandem ein lahmes Pferd für ein schnelles verkauft oder ein baufälliges Haus für ein baufestes oder eine verdorbene oder giftige Speise für eine gute. Falls daher derartige Fehler verborgen sind und er selber sie nicht aufdeckt, ist der Verkauf unerlaubt und betrügerisch, und der Verkäufer ist zur Schadloshaltung verbunden.

Ist dagegen der Fehler offensichtlich, z. B. wann das Pferd einäugig ist, oder wann der Gebrauch des Dings, mag er auch dem Verkäufer nicht entsprechen, doch für andere zusagend sein kann, und falls er um eines solchen Fehlers willen soviel, wie sich gehört, vom Preise abzieht, so ist er nicht gehalten, den Fehler des Dings kundzumachen. Denn vielleicht würde eines solchen Fehlers halber der Käufer mehr vom Preise abziehen wollen, als abzuziehen wäre. Deshalb kann der Verkäufer erlaubter Weise auf seine Schadlosigkeit bedacht sein, indem er den Fehler des Dings verschweigt.

*Also zu 1.* Eine Beurteilung kann nur über eine offenkundige Sache erfolgen; denn „ein jeder hat Urteil, sonach er er-

kennt“, wie es 1. Ethic. (3 n 5) heißt. Sind daher die Fehler eines Dings, das zum Verkauf vorgelegt wird, verborgen, so wird dem Urteil des Käufers nicht genügend stattgegeben, wenn sie nicht durch den Verkäufer offenbart werden. Anders läge es aber, wenn die Fehler offenkundig wären.

*Zu 2.* Es braucht nicht, daß einer durch einen Ausruf den Fehler des Dings, das er feilhält, im voraus bekanntmacht: denn wenn er vorher den Fehler sagte, würden die Käufer vom Kaufen abgeschreckt, indem sie in Unkenntnis blieben über die anderen Bedinglichkeiten, denen nach das Ding gut und nützlich ist. Vielmehr ist einzelweiser Fehler demjenigen zu sagen, der zum Kauf herantritt, der zugleich auch alle Bedinglichkeiten miteinander vergleichen kann, die guten und die schlechten: nichts hindert nämlich, daß ein Ding, das in einem fehlerhaft ist, in vielem andern nützlich ist.

*Zu 3.* Obwohl der Mensch nicht gehalten ist, schlechthin jedem Menschen die Wahrheit über das zu sagen, was die Tugenden betrifft, so würde er doch in dem Falle verpflichtet sein, darüber die Wahrheit zu sagen, wann dem andern die Gefahr eines Verlustes an Tugend aus der Tatsache droht, daß er ihm nicht die Wahrheit sagt. So liegt der Fall auch hier.

*Zu 4.* Der Dingfehler macht, daß das Ding gegenwärtig von geringerem Wert ist, als es scheint; in dem vorgetragenen Falle aber wird erwartet, daß das Ding in der Zukunft einen geringeren Wert hat durch das Dazukommen von Händlern, das den Käufern unbekannt ist. Daher scheint der Verkäufer, der das Ding zum Tagespreis verkauft, nicht gegen die Gerechtigkeit zu handeln, falls er nicht auseinandersetzt, was in Zukunft sein wird. Würde er es doch darlegen oder vom Preis abziehen, so zeugte das für ein mehr als großes Maß von Tugend; gleichwohl scheint er hierzu nicht aus Gerechtigkeitsschuldung (iustitiae debito) gehalten zu sein.

#### Vierter Artikel

*Ist es im Handel erlaubt,  
etwas teurer zu verkaufen als einzukaufen?*

*Abhandlung.* 1. Scheinbar ist es nicht erlaubt, im Handel etwas teurer zu verkaufen als einzukaufen. Es sagt nämlich Chrysostomus<sup>1</sup> über Mt. 21, 12 (Homil. 38): „Wer

<sup>1</sup> Die Chrysostomusstelle gilt für unecht.

immer auch nur eine Sache sich verschafft, um sie unverehrt und unverändert zu verkaufen und Gewinn daran zu machen, ist der Händler, der aus dem Tempel Gottes vertrieben wird.“ Dasselbe sagt Cassiodor über das Wort des Psalms (70, 15): „Weil ich keine Aufzeichnung dafür weiß“, wo ein anderer Text (Septuaginta) statt „Aufzeichnung“ „Handel“ liest: „Was ist Handelreiben anderes, als billiger einkaufen und teurer verschleifen wollen“ und er fügt hinzu: „Solche Händler hat der Herr aus dem Tempel vertrieben.“ Nun wird aber keiner aus dem Tempel vertrieben, es sei denn wegen irgend einer Sünde. Also ist solches Handelreiben Sünde.

2. Ferner, es geht gegen die Gerechtigkeit, daß einer das Ding teurer verkauft, als es wert ist, oder billiger einkauft, wie aus dem Gesagten (1) hervorgeht. Wer aber im Handel ein Ding teurer verkauft, als er es eingekauft hat, muß notwendig es entweder billiger eingekauft haben oder teurer verkaufen, als es wert ist. Das kann also ohne Sünde nicht geschehen.

3. Ferner, Hieronymus sagt (Ep. 52 al. 2 ad Nepotian.): „Einen Kleriker, der Handel treibt und aus einem Armen ein Reicher, aus einem unbekanntem Manne zu einem geworden ist, von dem die Leute reden, den fliehe wie die Pest.“ Es scheint nun aber, daß das Handelreiben den Klerikern nur einer Sünde wegen zu untersagen ist. Also ist es Sünde im Handel, etwas billiger einzukaufen und teurer zu verkaufen.

Aber dagegen spricht, daß Augustinus über jenes Psalmwort (70, 15; vgl. 1. Einw.): „Weil ich keine Aufzeichnung dafür weiß“, sagt: „Der Händler, gierig nach Erwerb, flucht über den Schaden, lügt und tut falsche Schwüre für die Preise der Dinge. Aber das sind die Laster eines Menschen, nicht des Geschäfts, das ohne diese Laster betrieben werden kann.“ Also ist das Handelreiben an sich nicht unerlaubt.

*Ich antworte:* Es ist Sache der Händler, den Umsatz der Waren zu betreiben. Wie aber der Philosoph 1. Polit. (3 n 10ff.) sagt, gibt es einen doppelten Tausch in den Dingen. Der eine ist sozusagen naturhaft und nötig: denn durch ihn geschieht der Tausch von Ding zu Ding oder von Dingen und Münzen der Notwendigkeit des Lebens wegen. Ein solcher Austausch fällt nicht eigentlich in den Bereich der Händler, sondern mehr an die Leute der Hauswirtschaft oder des Staatswesens, welche für das

Haus oder die Stadt die Obsorge um die lebensnotwendigen Dinge haben. Dagegen geschieht die andere Art des Tausches, der von Münzen gegen Münzen oder von irgend welchen anderen Dingen gegen Geldstücke, nicht um der Dinge willen, die lebensnotwendig sind, sondern wegen der Suche nach Gewinn. Dieses Handelreiben scheint nun eigentlich der Bereich der Händler zu sein. Nun ist aber dem Philosophen (a. a. O.) gemäß der erstere Tausch loblich, weil er der natürlichen Notwendigkeit dient. Der zweite aber wird mit Recht getadelt: denn, soviel an ihm ist, dient er der Gewinnsucht, die keine Grenze kennt und ins Unendliche strebt. Somit besitzt das Handelreiben, an sich gesehen, eine gewisse Schimpflichkeit, insofern es vom Eigenwesen her keinen ehrenmäßlichen oder notwendigen Zweck in sich trägt.

Der Gewinn jedoch, welcher der Zweck des Handels ist, mag zwar im Eigenwesen nicht etwas Ehrenmäßliches oder Notwendiges in sich haben, sein Begriff enthält aber doch nichts Lasterhaftes oder der Tugend gerade Entgegengesetztes. Deswegen hindert nichts, daß der Gewinn auf irgendeinen notwendigen oder auch ehrenmäßlichen Zweck hingeeordnet wird. Dergestalt wird das kaufmännische Geschäft erlaubt. Wie dann, wann jemand den maßvollen Gewinn, den er als Kaufmann sucht, auf die Erhaltung seines Hauses hinordnet, oder auch, um den Bedürftigen zu helfen; oder auch, wann einer sich auf den Handel verlegt des öffentlichen Nutzens wegen, damit nämlich nicht die notwendigen Dinge für das Leben im Vaterlande fehlen, und er den Gewinn nicht sozusagen als Zweck, sondern als Lohn der Mühe erstrebt<sup>1</sup>.

*Also zu 1.* Das Wort des Chrysostomus ist vom Handelreiben zu verstehen, sonach es den Endzweck in den Gewinn verlegt, was hauptsächlich der Fall zu sein scheint, wann einer ein Ding völlig unverändert teurer verkauft. Verkauft er nämlich ein Ding, das eine Veränderung zum Besseren erfahren hat, teurer, so scheint er den Lohn für seine Bemühung zu empfangen. Gleichwohl könnte er auch den Gewinn selber erlaubter Weise beabsichtigen, nicht als letzten Zweck, sondern wegen eines anderen not-

<sup>1</sup> Also auch in der aufgewandten Arbeit des Handelreibenden, nicht nur in den Titeln Unterhalt der Familie, Almosen, Beschaffung des Lebensbedarfs für das Gemeinwesen, liegt eine sittliche Rechtfertigung des Gewinns.

wendigen oder ehrenmäßlichen Zweckes, wie bereits (in d. Antw.) gesagt wurde.

Zu 2. Nicht jedweder, der teurer verkauft, als er eingekauft hat, treibt Handel, sondern bloß, wer dazu kauft, damit er teurer verkauft. Falls er aber ein Ding kauft, nicht um es zu verkaufen, sondern zu behalten, und er nachher wegen irgend einer Ursache es verkaufen möchte, so ist das kein Handel, auch wenn er es teurer verkauft. Er kann das nämlich erlaubterweise tun, entweder weil er das Ding in irgend etwas verbessert hat, oder weil der Preis des Dings sich verändert hat, je nach der Verschiedenheit von Ort und Zeit; oder wegen der Gefahr, welcher er sich aussetzt, indem er das Ding von Ort zu Ort bringt oder es schicken läßt. In Gemäßheit dessen ist weder Kauf noch Verkauf ungerecht.

Zu 3. Die Kleriker schulden nicht bloß, sich von dem zu enthalten, was an sich sittlich schlecht ist, sondern auch von dem, was den Anschein von Böhs hat. Das tritt nun beim Handeltreiben ein, deswegen sowohl, daß es die Hinordnung auf irdischen Gewinn hat, dessen Verächter die Kleriker zu sein schulden, als auch wegen der bei den Händlern häufigen Laster, denn „schwerlich bleibt ein Händler frei von Sünden der Lippen“, wie es Eccli. 26, 28 heißt. Es gibt auch noch eine andere Ursache: denn das Handeltreiben verwickelt zu sehr das Gemüt in weltliche Sorgen und hält folglich von den geistlichen ab; darum sagt der Apostel 2. Tim. 2, 4: „Kein Streiter für Gott verstrickt sich in weltliche Geschäfte.“ — Erlaubt ist jedoch den Klerikern, sich der ersteren Art der Tauschung zu bedienen, die Hinbezug auf die Notdurft des Lebens hat, indem er kauft oder verkauft.

### 78. Untersuchung

#### DIE ZINSSÜNDE (BEIM GEBORGTEN)<sup>1</sup>

##### Erster Artikel

*Ist die Zinsnahme für geliehenes Geld Sünde?*

(Vgl. I II 105, 3 zu 3)

Aus der Abhandlung. Ich antworte: Zins zu nehmen für geliehenes Geld, ist an sich ungerecht: denn da wird ver-

<sup>1</sup> Nicht der Kapital-, sondern der Darlehenszins steht hier in Frage, wobei auf Grund besonderer wirtschaftlicher Tatbestände eine bestimmte Vorstellung von Geldfunktion und

kauft, was es nicht gibt, wodurch offenkundig eine Ungleichheit begründet wird, die im geraden Gegensatz zur Gerechtigkeit steht. Um das einzusehen, muß man wissen, daß es gewisse Dinge gibt, deren Gebrauch der Verbrauch der Dinge selbst ist: gerade wie wir den Wein verbrauchen, indem wir ihn zum Trank gebrauchen, und

Darlehen entscheidend ist. Hiernach ist das Geld noch eine Sache, die im Gebrauch auch verbraucht wird, nur Mittel des Tausches gegen ein Ding des Konsums oder der Produktion, nur in seiner ersten Verwendung fruchtet, aber nicht (wie heute) eine von seiner Substanz ablösbare Nutzung ermöglicht. Aus dieser (von Aristoteles vertretenen, von der Scholastik weiter entwickelten) Doktrin folgt die Verwerflichkeit einer besonderen Vergütung für Gelddarlehen nach Ablauf der Leihfrist. Das Darlehen ist unentgeltlicher Vertrag, Gewinn aus ihm als *solochem* ist Wucher, weil dem Vertrag, wie beim gesamten Tauschverkehr, die Gleichheit von Leistung und Gegenleistung wesentlich ist. Entgelt fordern zur Überlassung eines unfruchtbareren Gegenstands hieße dem Schuldner eine Leistung zumuten, welcher auf Gläubigerseite keine Gegenleistung entspricht. Das hieße (78, 1) etwas verkaufen, was nicht vorhanden ist, nämlich außer der Sache noch ihre Nutzung, als wäre diese vom Verbrauch ablösbar, oder hieße dieselbe Sache zweimal verkaufen. Solcher Zins ist Wucher.

Auf dieser Vorstellung von Geldfunktion und Darlehen beruht die zinsfeindliche Theorie in der antiken Welt. In vorherrschend naturalwirtschaftlichen Verhältnissen verbot das mosaische Recht (Deut. 23, 19f.) zum Schutz des Grundbesitzes gegen Verschuldung die Zinsnahme von Volksgenossen, nicht von Ausländern. In der geldwirtschaftlichen Epoche des römischen Weltreichs wird sie fast durchweg anerkannt. Aber Auswucherungsgeschäfte bei niederstem Zinsfuß von 12% (Senatsbeschluss 51 v. Chr.) machten „Zins“ und „Wucher“ zum nähmlichen Begriff (*usura* bedeutet beides). Diese Lage spielt ihre Rolle beim „Zinsverbot“ der alten und mittelalterlichen Kirche. Das Wort ist mißverständlich, sofern es an Verbot auf Grund positiven Rechts denken läßt, während es die Kirche aus dem natürlichen Sittengesetz versteht. Daher auch der scharfe Kampf der Kirchenväter gegen den Zins (Ambrosius: Was zur Leihsumme hinzukommt, ist Wucher) und die sekundäre Bedeutung der vielberufenen, im Grunde die Zinsfrage überhaupt nicht treffenden Stelle Luk. 6, 34f. Der Väterlehre, den Konzilsbeschlüssen, auch staatlichen Verboten (Karolingerzeit, Schwabenspiegel) entsprach keineswegs die Praxis, auch nicht im Klerus. In der Theorie hielt man die Grundsätzlichkeit des Zinsverbots noch fest, als in den Anfängen kapitalistischer Wirtschaft mit steigendem Kreditbedürfnis Ausnahmen unter gewissen Bedingungen für zulässig erklärt wurden. Außerhalb des Darlehensvertrags

den Weizen aufzehren, indem wir uns seiner zur Speise bedienen. In solchen Dingen darf daher der Gebrauch des Dings nicht getrennt vom Ding selbst verrechnet werden, vielmehr, wem der Gebrauch überlassen wird, dem wird damit von selbst das Ding überlassen. Deswegen wird in solchem durch die Leihe das Herrsein übertragen. Wollte also einer getrennt den Wein verkaufen und wollte er getrennt den Gebrauch des Weines verkaufen, so würde er dasselbe Ding zweimal verkaufen oder er würde das verkaufen, was es nicht gibt. Offenkundig würde er daher durch Ungerechtigkeit sündigen. Aus ähnlichem Grunde begeht eine Ungerechtigkeit, wer Wein oder Weizen darborgt und zwei Bezahlungen anstrebt, einmal nämlich die Rückerstattung des gleichen Dings, die zweite aber in einem Preise für den Gebrauch: er heißt Zinswucher (*usura*).

Es gibt aber Gewisses, bei dem der Gebrauch eben nicht der Verbrauch des Dings ist: gerade wie der Gebrauch des Hauses die Bewohnung ist, nicht aber sein Abbruch. In solchem kann somit jeder von beiden gesondert eingeräumt werden, nimm an: es übergibt einer einem anderen die Herrengewalt über ein Haus, indem er sich den Gebrauch auf einige Zeit vorbehält; oder umgekehrt; es räumt einer jemandem den Gebrauch eines Hauses ein unter dem Vorbehalt der Herrengewalt für sich. Deswegen kann der Mensch erlaubterweise einen Preis für den Gebrauch des Hauses annehmen und außerdem das überlassene Haus verlangen, wie es bei der Miete und dem Vermieten des Hauses zutage tritt.

Das Geld aber ist dem Philosophen 5. Ethic. (5 n 10) und

liegende Gründe rechtfertigten eine hinzukommende Vergütung. Schaden aus der Entbehrung der geliehenen Summe (*damnum emergens*) oder Entgang eines Nutzens (*lucrum cessans*), den das Verleihe dem Darleiher hätte bringen können, berechtigten billigerweise den Anspruch auf einen Ausgleich. Auch der Risikozuschlag (besonders beim Seehandel) ist in angemessener Höhe erlaubt (*periculum sortis*), ebenso ein Bußbetrag bei schuldbarem Verzug der Rückzahlung (*poena conventionalis, titulus morae*). Diese von der Scholastik erörterten Rechts- oder Zinstitel (*titulus mutuo extrinsecus*) sollten das Wesen des Darlehensvertrags als eines unentgeltlichen nicht aufheben. Faktisch aber war dem Kapital doch ein neuer Weg freigegeben. — Vgl. u. a. A. M. Knoll, Der Zins in der Scholastik (1933). G. Steuer, Studien über die theoretischen Grundlagen der Zinslehre bei Th. 1936.

1. Polit. (3 n 13f.) nach hauptsächlich eingeführt worden, um Tauschungen vorzunehmen: und dergestalt ist der eigentümliche und hauptsächliche Gebrauch des Geldes sein Verbrauch oder die Verausgabung, sonach es für Tauschungen verwandt wird. Dieserhalb ist es an sich unerlaubt, für den Gebrauch des ausgeliehenen Geldes den Preis zu nehmen, der Zinswucher heißt. Und wie sonst ungerecht Erworbenes der Mensch gehalten ist; zurückzuerstatten, so auch das Geld, das er durch Zinswucher bekommen hat.

Zu 3. Die menschlichen Gesetze lassen manche Sünden straflos wegen der Lage der unvollkommenen Menschen, bei denen vieles Nützliche unterbliebe, wenn alle Sünden streng durch Strafanwendung verhütet würden. Darum hat das menschliche Gesetz die Zinsnahme gestattet, nicht als ob sie der Gerechtigkeit entspräche, sondern damit der Nutzen vieler nicht verhindert wird...<sup>1</sup>

##### Zweiter Artikel

*Ist es erlaubt, für geborgtes Geld irgend einen anderen Vorteil zu fordern?*

Abhandlung. 1. Scheinbar kann einer für das ausgeliehene Geld irgend einen anderen Vorteil verlangen. Jeder kann nämlich erlaubterweise auf seine Schadlosgigkeit bedacht sein. Nun leidet aber dann und wann einer daher Schaden, daß er Geld verleiht. Es ist ihm also erlaubt, über das ausgeliehene Geld hinaus etwas anderes für den Schaden zu fordern oder auch einzutreiben.

2. Ferner, jedweder ist gehalten, aus einer gewissen Schuldung der Ehrenmäßlichkeit „etwas dem zu entgelten, der ihm eine Gunst erwiesen hat“, wie es 5. Ethic. (5 n 7) heißt. Nun erweist aber, wer einem in Not Befindlichen Geld darleiht, eine Gunst, weshalb ihm auch eine Dankerzeugung geschuldet wird. Der Empfänger ist also durch eine natürliche Schuldung gehalten, irgend etwas als Entgelt zu geben. Nun scheint es aber nicht unerlaubt zu sein, sich zu etwas zu verpflichten, wozu man aus natürlichem Rechte gehalten ist. Es scheint also nicht unstat-

<sup>1</sup> Das Übel der Zinsnahme auf der einen Seite ist immer noch besser als auf der andern ein Geldmangel, dessen Behebung einen jenes Zinsübel überwindenden Nutzen für viele stiftet. Das Odium aber bleibt. Th. beruft sich dafür auf Aristoteles: „Der Gelderwerb durch Zins ist am meisten wider die Natur.“



haft zu sein, wenn einer, der einem anderen Geld ausleiht, irgend ein Entgelt als Verpflichtung festsetzt.

3. Ferner, gerade wie es ein „Handgeschenk“ gibt, so gibt es auch ein „Mundgeschenk“ und das der „Gefolgschaft (ab obsequio)“, wie die Glosse (Interlin.; vgl. Gregor Homil. 4. in Evang.) über Jes. 3, 15 sagt: „Selig, wer abschüttelt seine Hände fern von jeglicher Bestechung.“ Nun ist es aber gestattet, einen Dienst oder auch ein Lob von demjenigen anzunehmen, dem einer Geld geliehen hat. Also ist aus gleichem Grunde statthaft, irgendein anderes Geschenk anzunehmen.

4. Ferner, vom Gegebenen zum Gegebenen und vom Geliehenen zum Geliehenen scheint dasselbe Verhältnis zu bestehen. Nun ist es aber gestattet, Geld anzunehmen für ein anderes gegebenes Geld. Also ist es auch statthaft, das Entgelt eines anderen Darlehens für das geliehene Geld anzunehmen.

5. Ferner, mehr entäußert sich des Geldes, wer bei seiner Ausleihe das Herrsein überträgt, als wer es dem Kaufmann oder dem Handwerker anvertraut. Nun ist aber von dem bei einem Kaufmann oder Handwerker angelegten Gelde Gewinn zu nehmen erlaubt. Es ist also auch erlaubt, Gewinn zu nehmen vom ausgeliehenen Geld.

6. Ferner, für das ausgeliehene Geld kann der Mensch ein Pfand annehmen, dessen Gebrauch er zu irgend einem Preise verkaufen könnte, wie dann, wann ein Acker verpändet wird oder ein Haus, das bewohnt wird. Es ist also erlaubt, irgend einen Gewinn vom ausgeliehenen Geld zu haben.

7. Ferner, es kommt zuweilen vor, daß einer seine Dinge unter dem Titel einer Darleihe teurer verkauft oder, was dem andern gehört, billiger einkauft; oder daß er für einen Aufschub den Preis steigert oder für eine Beschleunigung vermindert; in all dem scheint eine Bezahlung gewissermaßen für das Darlehen des Geldes zu geschehen. Das erscheint nun aber nicht offenkundig unerlaubt. Es scheint also erlaubt zu sein, irgend einen Vorteil von dem verliehenen Gelde zu erwarten oder auch aufzulegen.

Aber dagegen spricht, daß es Ez. 18, 17 unter anderem, was zu einem gerechten Manne verlangt wird, heißt: „Wucherzins und Aufgeld nimmt er nicht.“

*Ich antworte:* Nach dem Philosophen 4. Ethic. (1 n 2) wird alles das für Geld gehalten, „dessen Preis mit Geld gemessen werden kann“. Wie daher einer, wenn er für dar-

geborgtes Geld oder für ein Ding sonst, welches immer es sein mag, das aus dem Gebrauch selbst aufgezehrt wird, kraft eines stillen oder ausdrücklichen Vertrags, Geld annimmt, gegen die Gerechtigkeit sündigt, wie bereits (vor. Art.) gesagt ist, so fällt auch in eine ähnliche Sünde, wer immer aus stillschweigender oder ausgedrückter Vereinbarung irgend etwas anderes erhält, dessen Preis mit Geld gemessen werden kann. Nimmt er hingegen etwas Derartiges sozusagen nicht gefordert und gewissermaßen auch nicht aus irgend einer stillschweigenden oder ausgesprochenen Verpflichtung, sondern als Geschenk umsonst, so sündigt er nicht: denn er konnte auch, bevor er das Geld dargeliehen hätte, erlaubterweise irgend eine Gabe umsonst annehmen, und er wird nicht in eine schlechtere Lage dadurch versetzt, daß er ein Darlehen gegeben hat. — Ein Entgelt aber in solchem, was nicht durch Geld gemessen wird, ist für ein Darlehen zu fordern gestattet: z. B. das Wohlwollen und die Liebe dessen, der geliehen hat, oder etwas dgl.

*Also zu 1.* Wer ein Darlehen gibt, kann ohne Sünde mit demjenigen, der das Darlehen nimmt, ein Entgelt für den Schaden vereinbaren, durch welchen ihm etwas entzogen wird, was er haben soll: das heißt nämlich nicht, den Gebrauch des Geldes verkaufen, sondern einen Schaden vermeiden. Und es kann sein, daß der Empfänger des Darlehens einem größeren Schaden entgeht, als ihn der Geber erleidet: weswegen der Darlehensnehmer mit Nutzen für sich den Schaden des anderen entgelt. — Eine Vergütung hingegen des Schadens, der daraus in Betracht kommt, daß er mit dem Geld keinen Gewinn macht, kann nicht in die Vereinbarung einbezogen werden: denn er darf nicht verkaufen, was er noch nicht besitzt, und kann vielfältig an der Besitzerlangung verhindert werden<sup>1</sup>.

*Zu 2.* Eine Wiedervergeltung für irgend eine Wohltat kann vielfach geschehen. In der einen Weise aus einer Schuld der Gerechtigkeit; dazu kann einer laut einem bestimmten Vertrag verpflichtet werden. Bei dieser Schuld wird auf die Größe der Wohltat gesehen, die einer empfangen hat. Wer somit in Leihe Geld empfängt, oder irgend welches ähnliche Ding sonst, dessen Gebrauch sein Ver-

<sup>1</sup> Hier scheint Th. den Zinsteil des entgehenden Gewinns zu verwerfen; wenn nicht überhaupt, so doch für Fälle, wo nicht ein konkretes Geschäft den Entgang zum berechenbaren macht.

brauch ist, ist nicht gehalten, mehr zu entgelten, als er leihweise bekommen hat. Es geht deswegen gegen die Gerechtigkeit, wenn er verpflichtet wird, mehr wiederzugeben. — In der anderen Weise ist jemand zur Wiedervergeltung einer Wohltat aus Pflicht der Freundschaft gehalten: darin wird mehr die Gemutung ins Auge gefaßt, aus der einer die Wohltat aufbrachte, als sogar die Größe dessen, was er getan hat. Eine solche Verbindlichkeit ist nicht eine bürgerliche Verpflichtung, durch die eine gewisse Notwendigkeit herbeigeführt wird, so daß die Wiedervergeltung nicht aus freien Stücken geschähe.

*Zu 3.* Wenn jemand vom dargeliehenen Geld sozusagen durch die Verpflichtung eines stillen oder ausdrücklichen Vertrags das Entgelt eines Gefolgschafts- oder Mundgeschenks erwartet oder fordert, so ist das genau so, als ob er ein Handgeschenk erwartete oder forderte; denn beiderlei kann in Geld abgeschätzt werden, wie bei denjenigen klarliegt, welche die eigenen Dienstleistungen vermieten, die sie mit Hand oder Mund ausführen. Erweist er aber das Dienst- oder Mundgeschenk nicht sozusagen aus dinglicher Verpflichtung, sondern aus Wohlwollen, das nicht unter eine Geldabschätzung fällt, so ist statthaft, das anzunehmen und zu fordern und zu erwarten.

*Zu 4.* Das Geld kann nicht verkauft werden für eine größere Menge Geldes, als es die des geborgten Geldes darstellt, das zurückzuerstatten ist; dabei gibt es nichts zu fordern oder zu erwarten als die Gemutung des Wohlwollens, die nicht unter eine Geldabschätzung fällt und aus der ein freiwilliges Leihen hervorgehen kann. Ihr widerspricht aber die Verpflichtung, die Darleihe später zu machen; denn auch eine solche Verpflichtung kann in Geld abgeschätzt werden. Sohin ist statthaft, gleichzeitig dem Darleihenden etwas anderes zu leihen; es ist aber nicht erlaubt, ihn zu verpflichten, die Darleihe später zu machen.

*Zu 5.* Wer Geld darleiht, überträgt das Herrsein (dominium) über das Geld auf den, dem er leiht. Wem daher das Geld geliehen wird, der hat es auf seine Gefahr und ist gehalten, vollständig (integre) zurückzuerstatten. Deswegen darf der Darleiher keine höhere Forderung stellen. Wer aber sein Geld entweder einem Kaufmann oder einem Handwerker in der Weise einer gewissen Gesellschaft anvertraut, überträgt nicht das Herrsein über sein

Geld auf jenen, sondern bleibt der Herr, so daß auf seine Gefahr mit ihm der Kaufmann Handel treibt oder der Handwerker arbeitet. Somit kann er erlaubterweise einen Teil des daraus kommenden Gewinns abfordern, sozusagen den von seinem Ding.

*Zu 6.* Falls jemand für das ihm geliehene Geld irgend ein Ding haften läßt, dessen Gebrauch mit einem Preis abgeschätzt werden kann, so muß jener, der dargeliehen hat, den Gebrauch dieses Dings auf die Wiedererstattung dessen aufrechnen, was er hingeliehen hat. Falls er anders den Gebrauch dieses Dings als etwas ihm umsonst Hinzugegebenes haben möchte, so ist das ebendasselbe, als ob er Geld für das Darlehen annähme, was wucherisch ist: es müßte sich denn etwa um ein solches Ding handeln, dessen Gebrauch preislos unter Freunden gewährt zu werden pflegt, wie es bei einem Buch ersichtlich ist, das man zur Verfügung stellt.

*Zu 7.* Falls einer seine Dinge teurer verkaufen möchte, als der gerechte Preis ist, indem er die Bezahlung des Kaufgeldes vom Käufer [länger] abwartet, so wird offenkundig Wucher begangen: denn eine solche Erwartung des zu erlegenden Preises hat die Bedeutung eines Darlehens; alles, was daher über den gerechten Preis hinaus für eine derartige Erwartung auferlegt wird, ist gewissermaßen ein Preis für das Darlehen, was ins Wesen von Zinswucher schlägt. — Ähnlich liegt auch die Sünde des Zinswuchers vor, falls ein Käufer ein Ding billiger kaufen möchte, als der gerechte Preis ist, und er das Geld dafür bezahlt, bevor es ihm übergeben werden kann: denn auch diese Voraussetzung der Zahlung des Geldes hat die Bedeutung eines Darlehens, für welches gewissermaßen das den Preis darstellt, was am Preise des gekauften Dings gemindert wird. — Falls aber einer am gerechten Preis mindern möchte, um das Geld früher zu besitzen, so sündigt er nicht mit der Sünde des Zinswuchers.

#### Feststellungen

##### 3. Ist man gehalten, Gewinn aus Zinsen zu erstatten?

Was einer durch Zins aus Dingen gewonnen hat, deren Gebrauch auch ihr Verbrauch ist, ist er zu erstatten nicht gehalten; was er aber aus Dingen erworben hat, deren Gebrauch nicht ihr Verbrauch ist, ist er zurückzugeben verbunden.

## 117. Untersuchung DIE FREIGEBIGKEIT

### Erster Artikel

#### *Ist die Freigebigkeit eine Tugend?*

*Feststellung.* Die Freigebigkeit (*liberalitas*) ist die Tugend, mit der wir den guten Gebrauch von allen den äußeren Gütern machen, die uns zu unserem Unterhalt eingeräumt sind.

### Zweiter Artikel

#### *Dreht es sich bei der Freigebigkeit um Geld?* (Vgl. 31, 1 zu 2; 58, 9 zu 2; 118, 3 zu 2; 134, 4 zu 1)

*Feststellung.* Das Geld ist eigentlich das Stoffliche, um das es sich bei der Freigebigkeit handelt.

### Feststellungen

#### *3. Ist der Geldgebrauch das Wirkgeschehen der Freigebigkeit?*

Die eigenbehörige Wirklichkeit der Freigebigkeit ist der gute Gebrauch des Geldes.

#### *4. Gehört zum Freigebigen am meisten das Geben?*

Der Freigebige sieht zuvörderst darauf, daß er gibt, da dies vollkommener ist, als daß er nimmt oder für den Eigenbereich Ausgaben macht. [Auf je größere Entfernung aber die Verausgabung eines Dings geschieht, um so größer ist die Wirkkraft, von der sie ausgeht: wie es bei dem zutage tritt, was geworfen wird. Daß einer das Geld ausgibt, indem er es anderen schenkt, rührt aus einer größeren Tugend her, als daß er es für den Eigenbereich verausgibt. Aus d. Antw.]

### Fünfter Artikel

#### *Ist die Freigebigkeit ein Teil der Gerechtigkeit?* (Vgl. 58, 12 zu 1; 80; 157, 1)

*Aus der Abhandlung. 1. . .*

*Aber dagegen* [3 Einwände] spricht, daß Ambrosius 1. De Offic. (28) sagt: „Die Gerechtigkeit bezieht sich auf die Gesellung des Menschengeschlechts. Das Gewese der Gesellung aber teilt sich in zwei Stücke, in die Gerechtigkeit und die Wohltätigkeit, die man auch Freigebigkeit oder Gütigkeit nennt.“ Also gehört die Freigebigkeit zur Gerechtigkeit.

*Ich antworte:* Die Freigebigkeit ist nicht eine Art der Gerechtigkeit: denn die Gerechtigkeit gewährt dem anderen,

was ihm gehört, die Freigebigkeit aber gibt dar, was ihr gehört. Sie hat jedoch eine gewisse Übereinstimmung mit der Gerechtigkeit in zweierlei. Im ersten, weil sie hauptsächlich, wie auch die Gerechtigkeit, auf den anderen geht. Im zweiten, weil sie sich, wie auch die Gerechtigkeit, mit den äußeren Dingen befaßt, mag es auch, wie gesagt (Art. 2 zu 3; 80, 4), einer anderen Beziehung nach sein. Und so wird die Freigebigkeit von einigen als Teil der Gerechtigkeit hingestellt, wie mit ihr als der Haupttugend verknüpft.

*Also zu 1.* Mag sich auch die Freigebigkeit nicht auf das geschuldete Gesetzmäßige richten, auf das sich die Gerechtigkeit richtet, so richtet sie sich doch auf ein gewisses geschuldetes Sittliche hin, das sich zu erkennen gibt aus einer gewissen Schicklichkeit an ihm, nicht daher, daß eine Verpflichtung gegen den anderen vorläge<sup>1</sup>. Darum hat sie nur ganz wenig vom Wesen der Schuldung.

*Zu 3.* Das Geben des Wohltätigen und Barmherzigen geht daraus hervor, daß der Mensch irgendwie dem zugetan ist, dem er gibt. Darum gehört ein solches Geben an die Teuerliebe oder an die Freundschaft. Aber das Geben der Freigebigkeit kommt daher, daß der Gebende irgendwie sich zum Gelde stellt, indem er es nicht begehrt und auch nicht liebt. Darum gibt er nicht bloß den Freunden, sondern auch Unbekannten, sobald es sich gehört. Es fällt daher nicht in den Bereich der Liebe, sondern eher in den der Gerechtigkeit, die es mit den äußeren Dingen zu tun hat.

### Sechster Artikel

#### *Ist die Freigebigkeit die größte der Tugenden?*

*Aus der Abhandlung. Ich antworte:* Jedwede Tugend strebt in irgend ein Gut. Je besser daher ein Bestrebungsgut irgendeiner Tugend ist, um so besser steht sie da. Die Freigebigkeit aber trachtet in ein Gut in doppelter Weise: in der einen erstig und an sich, in der anderen folgehaft. Erstig und an sich strebt sie nun darnach, die eigene Gemutung in bezug auf den Geldbesitz und seinen Gebrauch zu ordnen. Dergestalt wird demnach der Freigebigkeit sowohl die Maßhaltung vorgezogen, welche die Begierlichkeiten und Freuungen im Bereich des eigenen Körpers im Ge-

<sup>1</sup> Nach der Unterscheidung des Seinsollenden in legales und moralisches wie auch sonst (2 II 23, 3 zu 1 u. ö.).

maß behält, als auch die Tapferkeit und die Gerechtigkeit, die gewissermaßen auf das Gemeingut hingeordnet sind, die eine in Friedenszeiten, die andere zur Zeit des Kriegs; und allen gegenüber haben einen Vorzug jene Tugenden, die auf das göttliche Gut hinordnen. Denn das göttliche Gut überragt jedwedes menschliche Gut; und in den menschlichen Gütern ragt das öffentliche Wohl über das sondereigene Wohl hinaus; hierin wiederum steht das Wohl des Leibes über dem Gut an äußeren Dingen<sup>1</sup>. — In der anderen Weise hat die Freigebigkeit folgehaft die Hinordnung auf irgend ein Gut. Dementsprechend hat die Freigebigkeit einen Bezug auf alle vorgenannten Güter: daraus nämlich, daß der Mensch nicht ein Liebhaber des Geldes ist, folgt, daß er sich seiner leicht bedient, sowohl für sich selbst, als auch zum Nutzen anderer und zur Ehre Gottes. Sonach besitzt sie eine gewisse Auszeichnung davonher, daß sie zu Vielem nützlich ist. — Weil jedoch jedwedes mehr demnach beurteilt wird, was ihm erstig und an sich zukommt, als demnach, was sich folgeweise zu ihm verhält, so ist mithin zu sagen: die Freigebigkeit ist nicht die größte Tugend.

## 118. Untersuchung

### DIE HABGIER<sup>2</sup>

#### Erster Artikel

#### *Ist die Habgier Sünde?*

*Aus der Abhandlung. 1. Ich antworte:* Bei allem und jedem, bei dem Gut in dem gehörigen Maß besteht, kommt notwendig durch Über- oder Unterschreitung jenes Maßes das Üble vor. In allem aber, was es des Zweckes halber gibt, besteht Gut in einem gewissen Maß: denn das, was zum Zwecke da ist, muß notwendig auf den Zweck zubemessen werden, so die Arznei auf die Gesundheit, wie der Philosoph 1. Polit. (3 n 19) darlegt. Die äußeren Güter haben aber nun das Berede des zum Zwecke Nützlichen, wie bereits (117, 3; 1 II 2, 1) gesagt worden ist. Notwendig muß daher das Gut des Menschen, was sie an-

<sup>1</sup> Eine der prägnantesten Formeln zur Güterstufung bei Thomas. Sie vervollständigt sich des weiteren 118, 5 Antwort.

<sup>2</sup> *Avaritia*, was sowohl Habgier im allgemeinen (*immoderatus amor habendi*) als Geiz (*tenacitas*) im besondern bedeutet. — Vgl. oben 55, 6–8.

geht, in einem gewissen Gemaß bestehen, indem nämlich der Mensch irgendwelchem Maß nach äußere Reichtümer zu besitzen sucht, wie sie zu seinem Leben gemäß seiner Stellung notwendig sind. In der Überschreitung dieses Maßes besteht sohin die Sünde: indem nämlich einer über das gehörige Maß sie entweder erwerben oder behalten will. Das gehört zum Begriff von Habgier, die bestimmt wird als „die ungeordnete Besitzliebe“. Daraus erhellt, daß die Habsucht Sünde ist.

### Feststellungen

#### *2. Ist die Habgier eine besondere Art Sünde?*

Wie die Habgier die Liebe ohne Maß ist, Geld und Besitz zu haben, ist sie eine besondere Sünde; wie sie aber die unbeordnete Liebe ist, zu haben, was es nur immer sein mag, ist sie es nicht (eine Sünde besonderer Art).

#### *3. Steht die Geizigkeit im Gegensatz zur Freigebigkeit?*

Soweit die Geizigkeit einen ungebührigen Empfang und Verwahr von Geld besagt, widerstreitet sie der Gerechtigkeit; soweit sie dagegen eine Art Ungemaß der inneren Gemütsbewegungen um die Reichtümer ist, steht sie im Gegensatz zur Freigebigkeit.

#### *4. Ist die Habgier immer Todsünde?*

Der Gerechtigkeit widerstrebende Habgier ist immer Todsünde, falls nicht eine Unvollkommenheit der Wirke vorliegt; die aber im geraden Gegensatz zur Freigebigkeit steht, ist immer läßliche Sünde, wenn sie nicht der Teuerliebe widerstreitet.

#### *5. Ist der Geiz die größte der Sünden?*

Der Geiz ist nicht schlechthin die größte der Sünden [weil nicht unmittelbar gegen Gott gerichtet], obwohl er große Häßlichkeit hat [als Verfallensein an die niedersten Güter].

#### *6. Ist der Geiz eine geistige Sünde?*

(Vgl. 1 II 72, 2 zu 4)

Da der Geiz in der geistigen Freuung an den Reichtümern sich vollendet, so ist er notwendig auch ein geistiges Laster.

#### *7. Ist der Geiz ein Hauptlaster?*

Da der Geiz in der Geldgier besteht, die die Quelle vieler Laster ist, so ist er folglich ein Hauptlaster.

8. Sind die Töchter der Habgier die bekanntesten?  
(Vgl. 55, 8)

Verräterei, Betrügerei, Täuschung, Meineidigkeit, Angst, Gewalttätigkeit und Unbarmherzigkeit sind die Töchter der Habgier, da sie aus ihr dem begehrten Zweck gemäß entspringen.

## 119. Untersuchung

## DIE VERSCHWENDUNG

## Erster Artikel

Steht dem Geiz die Verschwendung gegenüber?  
(Vgl. 118, 3 zu 3)

Aus der Abhandlung. 1. Scheinbar steht die Verschwendung nicht im Gegensatz zur Habsucht. Entgegengesetztes kann nämlich nicht zugleich denselben Träger haben. Nun sind aber etwelche zugleich Verschwender und unfreigebig. Also ist die Verschwendung nicht der Gegensatz von Habsucht.

Feststellung. Die Verschwendung (prodigalitas) steht im Gegensatz zum Geiz sowohl als Übermaß im Geben, als auch nach dem Mangel im Behalten und Erwerben.

Also zu 1. Nichts hindert, daß Entgegengesetztes einem und demselben innewohnt bei Verschiedenheit der Gesichtspunkte: etwas erhält freilich seinen Namen eher von dem, was in ihm das Hauptsächlichere ist. Gerade wie nun aber bei der Freigebigkeit, welche die Mitte innehält, das Hauptsächlichere das Geben ist, auf welches das Nehmen<sup>1</sup> und Zurückbehalten hingeordnet sind, so werden auch Geiz und Verschwendung vornehmlich auf das Geben hin angesehen. Wer daher im Geben über das Maß schießt, wird Verschwender genannt, wer aber im Geben versagt, heißt Geizhals. Es ist nun aber dann und wann der Fall, daß einer im Geben zurückbleibt, der jedoch nicht im Nehmen das Maß überschreitet, wie der Philosoph 4. Ethic. (1 n 38f.) sagt. Ähnlich ist es auch der Fall, daß einer im Geben über das Maß geht und daher verschwenderisch ist und zusammen hiemit im Nehmen das Maß hinter sich läßt. Entweder aus einer gewissen Not, weil solchen, die überreichlich geben, die eigenen Güter ausgehen, weshalb sie zum ungehörigen Erwerb gezwun-

<sup>1</sup> Das Sichverschaffen von Gut, aus dem man entnehmen und verfügen kann.

gen sind, was zur Habsucht gehört. Oder auch wegen einer Ungeordnetheit der Sinnesweise: indem sie nämlich sozusagen unter Außerachtlassung der Tugend nicht des Guten halber geben, so kümmert es sie nicht, woher immer und wie immer sie nehmen (a. a. O. n 31ff.), und so sind sie nicht im selben Betracht verschwenderisch und habstüchtig.

## Feststellungen

## 2. Ist die Verschwendung Sünde?

Da die Verschwendung der Tugend der Freigebigkeit entgegensteht, so ist sie notwendig Sünde.

## 3. Ist die Verschwendung eine schwerere Sünde als der Geiz?

Da der Verschwender einen geringeren Abstand vom Freigebigen hat, als der Geizige, und vielen nützt, dazu auch leichter vom Laster zu heilen ist, so folgt daraus, daß die Verschwendung eine kleinere Sünde ist als der Geiz.

## 120. Untersuchung

## DAS BILLIGKEITLICHE ABSEHEN VOM GESETZ

## Erster Artikel

Ist das billigkeitliche Absehen vom Gesetz<sup>1</sup>  
eine Tugend?

Abhandlung. 1. Scheinbar ist die Billigkeit keine Tugend. Denn keine Tugend hebt eine andere Tugend auf. Nun nimmt aber die Billigkeit (epieikeia) eine andere Tugend weg: denn sie hebt das auf, was dem Gesetze gemäß gerecht ist, und scheint der Ernsthaftigkeit (severitati) entgegenzustehen. Also ist die Billigkeit keine Tugend.

2. Ferner, Augustinus sagt De Vera Relig. (31): „Mögen auch die Menschen sich über die weltlichen Gesetze ein Urteil bilden, wann sie dieselben aufstellen: sind sie einmal aufgestellt und bestätigt, so steht dem Richter nicht mehr frei, das Urteil über sie, sondern ihnen gemäß zu sprechen.“ Wer nun aber von der Billigkeit Gebrauch

<sup>1</sup> Nämlich die Epikie (epieikeia, aequitas), deren Wesen bereits 1 II 96, 6 und 2 II 60, 5, Einwand 2 und Lösung erörtert wurde. Die „Billigkeit“ in unserer Übersetzung entspricht dem Titel in der Vorlage De epicheia seu aequitate.

macht, scheint sich zum Richter über das Gesetz zu machen, sobald er in einem Falle dafür hält, daß es nicht zu beobachten sei. Also ist die Billigkeit eher ein Laster als eine Tugend.

3. Ferner, zur Billigkeit scheint zu gehören, daß einer achtet auf die Absicht des Gesetzgebers, wie der Philosoph 5. Ethic. (10 n 5) sagt. Nun geht aber die Auslegung der Absicht des Gesetzgebers bloß das Oberhaupt an, darum sagt der Kaiser im Codex De Legibus et Constitut. Princip. (1, 14): „Die Auslegung, die zwischen Billigkeit und Recht tritt, ins Auge zu fassen, das gehört sich für uns und ist uns allein erlaubt.“ Also ist das Billigkeitsverfahren unerlaubt. Die Billigkeit ist also keine Tugend.

Aber dagegen spricht, daß der Philosoph 5. Ethic. (a. a. O. n 8) sie als Tugend hinstellt.

Ich antworte: Weil, wie bereits früher (1 II 96, 6) gesagt wurde, als von den Gesetzen die Rede war, die menschlichen Handlungen, über welche die Gesetze gegeben werden, in einzelnen Freifälligen bestehen, das unendlicher Weise wechseln kann, so war es nicht möglich, irgendeine Gesetzesregel einzuführen, welche in gar keinem Falle versagen würde; vielmehr geben die Gesetzgeber auf das Acht, was meistens vorkommt, und geben demnach ein Gesetz; seine Beobachtung geht jedoch in etwelchen Fällen gegen die Gerechtigkeitsgleichheit und gegen das Gemeinwohl, welches das Gesetz im Auge hat. So hat das Gesetz aufgestellt, das Hinterlegte sei zurückzugeben, weil das meistens gerecht ist; es kommt jedoch dann und wann vor, daß es schädlich ist: nimm an, wenn ein Rasender ein Schwert hinterlegt hat, und er fordert es wieder, indes er in der Raserei ist, oder falls jemand das Hinterlegte zur Bekämpfung des Vaterlandes zurückverlangt. In dem also und in ähnlichen Fällen wäre es sittlich schlecht, das aufgestellte Gesetz zu befolgen: sittlich gut ist aber, den Wortlaut der Gesetze außer acht zu lassen und dem zu folgen, was die Gerechtigkeitsvernunft und die gemeinsame Nützlichkeit erheischen. Dazu ist die Epikie beordnet, die bei uns Billigkeit (aequitas) heißt. Daraus erhellt, daß die Billigkeit eine Tugend ist.

Also zu 1. Wer die Billigkeit für sich in Anspruch nimmt, läßt nicht das Gerechte schlechthin im Stich, sondern das Gerechte, das durch das Gesetz bestimmt ist. — Es steht auch nicht zum Gesetzesernst in Gegensatz, der der Wahrheit des Gesetzes folgt, worin sich das gehört; aber den

Worten des Gesetzes zu folgen, worin es sich nicht gehört, ist fehlerhaft. Darum heißt es im Codex (a. a. O. 5 Non dubium): „Zweifelloso vergeht sich am Gesetz, wer sich an die Gesetzesworte hält und dem Willen des Gesetzgebers zuwider verfährt.“

Zu 2. Über das Gesetz urteilt, wer sagt, es sei nicht gut aufgestellt. Wer dagegen sagt, der Wortlaut des Gesetzes sei hier in diesem Falle nicht zu beobachten, gibt kein Urteil über das Gesetz ab, sondern über irgend eine teilbesondere Angelegenheit, die ihm entgegentritt.

Zu 3. Die Auslegung hat im Zweifelhafte statt, worin es nicht erlaubt ist, ohne genauere Bestimmung durch das Oberhaupt vom Wortlaut des Gesetzes abzugehen. Dagegen braucht's im Offenkundigen keine Auslegung, sondern eine Ausführung.

## Zweiter Artikel

Ist die Billigkeit ein Teil der Gerechtigkeit?  
(Vgl. 80 zu 5)

Aus der Abhandlung. 1. Ich antworte: Wie bereits (48) gesagt, hat eine Tugend Teile auf dreierlei Art: Teile nämlich, die auf den Träger gehen, solche, die das volle reine Ganze ausmachen, und solche, die sozusagen das Kraftfeld bilden. Ein tragender Teil (subiectiva) ist nun aber jener, von dem sich wesentlich das Ganze aussagen läßt, und er geht auf weniger [als das Ganze]<sup>1</sup>. Das ist nun in zweierlei Weise der Fall: zuweilen wird nämlich etwas von mehreren nur Einem Berede nach ausgesagt, wie „Tier“ vom Pferd und vom Rind; zuweilen aber geschieht die Satzaussage gemäß Erst und Sodann, wie „Seiend“ ausgesagt wird von der Substanz und der Beischaft<sup>2</sup>. Die Billigkeit ist also ein Teil der gemeinhin so genannten Gerechtigkeit als „ein gewisser Gerechtigkeitsdastand“, wie der Philosoph 5. Ethic. (a. a. O.) sagt. Daraus erhellt, daß die Billigkeit ein inhaltlicher (subiectiva) Teil der Gerechtigkeit ist. Und von ihm wird „Gerechtigkeit“ erstiger gesagt als von dem Gesetzlichen; denn die gesetzliche Gerechtigkeit findet ihre Ausrichtung gemäß der Billigkeit. Darum ist die Billigkeit sozusagen die obere Richtschnur für die menschlichen Handlungen.

<sup>1</sup> Vgl. Anmerkung zu 2 II 48.

<sup>2</sup> Das „Ist“ des Akzidens wird ausgesagt auf Grund des „Ist“ der Substanz.