

Zeitschrift:	Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg
Band:	1 (1954)
Heft:	1
Artikel:	Über die Krisis des modernen Sondereigentumsbegriffes
Autor:	Krasinski, Cyrill K. von
DOI:	https://doi.org/10.5169/seals-760378

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 24.01.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Über die Krisis des modernen Sondereigentumsbegriffes

VON CYRILL K. VON KRASINSKI O. S. B.

1. « Kann ein Arbeiter heute Christ sein ? » lautet der Aufruf eines Artikels, den vor kurzer Zeit nicht ein Kommunist oder Sozialist, sondern ein französischer Bischof verfaßt hat. Diese revolutionäre Frage kann auf *zweifache* Weise verstanden und ausgelegt werden : auf eine harmlosere und eine weniger harmlose. Die *erste* meint, daß die sozialwirtschaftliche Lage der Arbeiter und der Arbeitslosen — wenn nicht vielleicht im ganzen christlichen Abendlande, so doch in den industriellen Gebieten, die jener Bischof im Auge hat — eine solche ist, daß sie nach den Worten PIUS' XI. « ohne *Übertreibung* einer ungeheuer großen Zahl von Menschen es *außerordentlich schwer* macht, das eine Notwendige, ihr *ewiges Heil*, zu wirken » (Qu. an. Nr. 130) ; ja sie sogar an dem Wert der christlichen Wahrheit und des christlichen Ethos verzweifeln läßt ; wobei aber die Schuld an diesem unerfreulichen Zustand der Dinge in einer Welt, die sich noch christlich nennt, nicht der christlichen Soziallehre und ihren Vertretern, sondern eben jenen, die sie ablehnen, zugeschrieben werden müßte. Die *zweite*, weniger harmlose Auslegung des anfangs zitierten Satzes faßt ihn als ein großmütiges « *Mea culpa* » im Namen der *gesamten* Christenheit selbst auf, wobei die unerschütterliche Überzeugung vom Besitz der geoffenbarten Wahrheit mit dem Bedenken verbunden ist, ob die gegenwärtige theoretische und offizielle Anwendung dieser Wahrheit auf dem Gebiete der sozialen Gerechtigkeit wirklich das *letzte* Wort dessen darstellt, was uns der menschgewordene Gott der heutigen Menschheit zu künden *verpflichtet* hat und was die letztere von der christlichen sozialen Praxis, aber auch von der christlichen *Theorie*, tatsächlich erwartet. Es handelt sich nach dieser zweiten Auffassung um nichts weniger, als um die Frage, ob im ständigen Fluß der Dinge und der Ideen die christliche

soziale Doktrin als solche nicht *ergänzungsbedürftig* sei, ob sie — nach der Widerlegung der Irrtümer von gestern — für die *neuen* Probleme von heute und morgen wirklich offen ist, und ob *das*, was man die katholische Soziallehre zu nennen pflegt, tatsächlich die *ganze* kirchliche Tradition darstellt und nicht vielleicht ihre gewiß aktuellen, aber auch mehr oder weniger zeitbedingten Aussagen und Aspekte. Und diese zweite, soeben als « weniger harmlose » bezeichnete Auffassung stellt die Überzeugung nicht weniger zeitgenössischer katholischer Soziologen dar. Ähnliche Bedenken sind ja in der letzten Zeit von namhaften katholischen Fachgelehrten des deutschen und französischen Sprachraumes geäußert worden. Was insbesondere den uns hier interessierenden Begriff des *Eigentums* betrifft, so hat man den nicht unbegründeten Eindruck, daß die neuscholastische Doktrin — in der Eile der Abwehr vor kommunistischen Angriffen — keine Muße gehabt hat, um etwas weiter als nur in die unmittelbare Vergangenheit zurückzugehen und daß sie sich deswegen oft mit *Improvisationen* anstatt mit endgültigen, auf der Offenbarung und der gesamten kirchlichen *Überlieferung* aufbauenden Lösungen begnügen müßte.

2. Damit haben wir aber schon die Hauptschwäche der neuscholastischen Sondereigentumstheorie genannt. In einer Zeit, die sich die *Rückkehr zu den Quellen* als ihre Hauptparole auserwählt hat, muß man nicht ohne Staunen feststellen, daß alle katholischen Standartwerke und Lexika bei ihrer Begründung des Privat- oder Sondereigentums inhaltlich nicht weiter ausholen, als zu den Enzykliken *Rerum novarum* und *Quadragesimo anno* und zu den Argumenten des Jesuiten Taparelli d'Azeglio, welcher im Jahre 1840 in seinem « *Saggio teoretico di diritto naturale appoggiato sul fatto* » explicite die These aufgestellt hat, das Recht auf Besitz von *Privateigentum* — auch Eigentum der Produktionsmittel — sei im *Naturrecht* begründet. Diese These ist dann aus seinem Werk in die päpstlichen Enzykliken eingegangen und von allen katholischen Autoren übernommen worden.

Wie der Titel des Werkes besagt — « *Saggio ... appoggiato sul fatto* », « *Essay, der sich auf den Tatbestand stützt* » — stützt Taparelli seine These nicht auf die Tradition, von der er nicht viel wußte, sondern auf die aus der Menschheitsgeschichte bekannten allgemeinen Tatsachen der Aneignung von Gütern und der Besitzergreifung von Produktionsmitteln durch Einzelne. Dieser Verzicht auf eine traditionsgemäße Begründung der These von Sondereigentum, als einer durch das Naturrecht gesicherten Institution, bedeutet nicht, daß die anderen katho-

lischen Soziologen des 19. Jahrhunderts die Überlieferung der Kirchenväter, der Hochscholastik und ihres Fürsten, Thomas von Aquin, gar nicht gekannt hätten. Die letzteren werden wohl zitiert, sei es, um ihre Aussagen mit der neuscholastischen These in Einklang zu bringen, oder auch als Beispiel archaischer Raritäten, die heute denselben Wert besitzen wie die « Utopia » eines Thomas' Morus. Wir wissen aber alle, daß es etwas wesentlich anderes ist, eine schon fertig konzipierte These nachträglich mit Väterstellen zu « belegen » und etwas anderes, eine These aufzustellen, die organisch consequent, und notwendig aus der Gesamtheit altkirchlicher Überlieferungen herauswächst. Beim bloßen Belegen einer schon fertigen These mit Texten einer längst verschollenen Zeit geschieht es nur allzuoft, daß man einen alten Autor gerade das sagen läßt, was mit seiner eigentlichen Doktrin und Terminologie in einem mehr oder weniger ausgesprochenen Widerspruch steht. So versucht z. B. Tischleder, der Verfasser des Artikels « Eigentum » im Herderschen Staatslexikon, die obengenannte neuscholastische These recht einfach durch Thomas von Aquin zu rechtfertigen, welcher hl. Thomas aber das Sondereigentum im Völkerrecht (in dem Thomasischen « ius gentium ») und nicht im Naturrecht schlechthin begründet sah. Dazu fügt das Lexikon die überraschende Bemerkung : « Denn das Völkerrecht ist Naturrecht *so gut* wie das absolute Naturrecht, da ja die Vernunft die zu seiner Erfassung und Durchführung nötig ist, zur Natur des Menschen gehört, ja sie im vorzüglichen Sinn ausmacht. » Damit könnte aber alles, was die menschliche Vernunft erfunden hat, ... « attributive » ein Naturrecht genannt werden ! Der hl. Thomas unterschied so eindeutig das *Völkerrecht* (d. h. das bei allen Völkern geltende Recht) vom *Naturrecht*, daß der ihm folgende Billuart in seinem : De Iure et iustitia, t. IX, art. 3 sagen kann : « Ius gentium non est idem cum iure naturali nec sub illo continetur sed sub positivo, quod S. Thomas *aperte docet* I-II q. 95 a. 4, ubi ait quod ius positivum dividitur in ius gentium et ius civile. » Im « Dictionnaire de Théologie catholique » beginnt der Artikel über « Eigentum » einfach mit der Darstellung der Enzykliken *Rerum novarum* und *Quadragesimo anno*, was den belgischen Jesuiten P. de Sousberghe in seiner geschichtlichen Arbeit über die neuscholastische These von der « Proprietas de iure naturali »¹ ausrufen läßt : La tradition catholique commence donc au

¹ L. DE SOUSBERGHE S. J. : Propriété « de Droit naturel », Thèse néo-scolastique et tradition scolastique. In : Nouvelle Revue Théologique, Juni 1950. S. 580-607.

milieu du dix-neuvième siècle ! P. de Sousberghe zeigt, wie man infolge dieser *Vernachlässigung* der älteren Tradition zu einer nicht nur dürftigen, sondern auch *einseitigen* Begründung des Eigentums gekommen ist, die geschichtlich betrachtet aus der Gedankenwelt des 18. Jahrhunderts stammt. Die sachliche Berücksichtigung älterer Zeugen würde zweifellos eine tiefere und im volleren Sinne des Wortes *katholische* Eigentumsdoktrin zur Folge haben. Der Weg der bisherigen katholischen Soziologen zwischen der Scylla des Kommunismus bzw. Sozialismus und der Charybdis des Kapitalismus und Liberalismus ähnelt demnach der Situation eines Chirurgen, der sein Handwerk ausgezeichnet beherrscht, dem aber zur Ausführung seiner chirurgischen Eingriffe — gleich ob es sich um Blinddarmoperation, Krebs oder Amputation handelt — entweder Zahnarztinstrumente oder ein Metzgerbeil zur Verfügung stehen. Mit anderen Worten, die *spekulativen Instrumente* der *neuzeitlichen* sozialen *Doktrin* sind einer dem christlichen Geiste *fremden* Welt entnommen und eignen sich deswegen recht schwach zur Begründung ihrer Postulate einer unserer Gotteskindschaft würdigen sozialen Gerechtigkeit.

Der schon genannte Vater der neuscholastischen Eigentumslehre, P. Taparelli d'Azeglio, gründet den naturrechtlichen Charakter der letzteren : 1. auf das Recht, die Früchte der eigenen *Arbeit* zu ernten, 2. auf das Recht, für seine und seiner Familie Bedürfnisse *Vorsorge* zu treffen. Die beiden Rechte spielen in der heutigen Privateigentumsbegründung eine überaus wichtige Rolle. Allein genommen reichen sie jedoch nicht aus, um gegenüber der gesamten älteren Tradition die von ihnen schon stillschweigend *vorausgesetzte* These von der « *proprietas de iure naturali* » genügend zu beweisen. Denn was das *erste* angeht, das Recht auf den *Arbeitsertrag*, ist es zur Begründung des Grundeigentums und Produktionsmitteleigentums, nicht recht viel wert : jeder Kommunist wird es gerade für seine entgegengesetzte These unterschreiben. Und es ist fast pikant zu sehen, wie der Erfinder dieses Arguments, der englische Philosoph John Locke, es gegen Ende des 17. Jahrhunderts zum Schutz der Privatinteressen gegen den Mißbrauch und die Willkür der Könige, also gegen den damaligen Etatismus anführt, und wie es von den späteren Sozialisten im Kampf um die Würde der Arbeiterwelt gegen den Begriff ... des Grund- und Produktionsmitteleigentums gebraucht wird ! Erst nachträglich mußte man katholischerseits feststellen, daß das Recht auf den Arbeitsertrag nur deswegen durch J. Locke zur Verteidigung des Sondereigentums vor dem König und dem Staat angeführt werden konnte, weil er die Interessen der damals auftauchen-

den individuellen Unternehmer vertrat, welche *schon* im Besitz des Materials waren, an dem sie arbeiteten und andere arbeiten ließen. Handelt es sich aber in der modernen Wirtschaft um die völlige *Trennung* des Arbeiters von den ihm nicht angehörenden Produktionsmitteln, dann sind gerade die katholischen Soziologen die ersten gewesen, um hervorzuheben, daß die *Arbeit allein* ohne die Produktionsmittel *kein* Recht zu einer *Aneignung* fremden Eigentums für den Arbeiter erheben darf. Somit ist aber das erste Argument der Eigentumslehre Taparellis entkräftigt. Nicht viel besser ist es mit dem *zweiten* Argument Taparellis, das im 18. Jahrhundert entstanden ist, und zwar mit der Eigentumsbegründung durch das Recht für seine Bedürfnisse *Vorsorge* zu treffen. In der heutigen Entwicklung der Dinge kann der Einzelne diese Vorsorge ohne die Miteinbeziehung unzähliger Faktoren kaum wirksam durchführen. Sie ist heute — wie es de Sousberghe ausführlich zeigt — in so hohem Grade eine Gemeinschaftsleistung geworden, daß der einzelne — allein auf dieses Prinzip der Vorsorge gestützt — sein Recht zum Sondereigentum schlecht behaupten könnte! und das wenigstens in allen jenen Fällen, wo andere, die an der Existenzsicherung des Einzelnen entscheidend mitwirken, zu diesem Zwecke gerade der in seiner Hand angehäuften Produktionsmittel bedürfen. Die Schwäche der beiden Argumente Taparellis besagt jedoch *nicht*, die These von dem im sekundären Naturrecht begründeten Sondereigentumsrecht ließe sich nicht auf einem *anderen* Wege besser beweisen. Dazu bedürfen wir aber eines kurzen Blickes auf die ältere christliche Eigentumslehre.

3. Bei aller Verschiedenheit der Meinungen in Einzelfragen ist die gesamte alte Tradition darüber zweifelsohne einig, daß Gott die Erde und ihre *Güter* für *alle* Menschen geschaffen und bestimmt hat. Es hätte uns zu weit geführt, im Rahmen dieser Abhandlung auch nur die wichtigsten Kronzeugen der Vätertradition, wie Augustinus, Chrysostomus, Basilius usw. anzuführen¹. Die meisten von ihnen stehen in Hinsicht auf die Gemeinnutzung und das *Gemeineigentum* — die «*communio bonorum*» — wohl unter einem starken Einfluß PLATOS. In großen Linien konnten sie im «*Decretum Gratiani*» (12. Jhd.) in dem Satz zusammengefaßt werden: «*Iure gentium sunt distinctio possessionum et servitus ... iure naturae est communis omnium possessio et omnium una libertas*» (D. I.). Charakteristisch für diese älteste Eigen-

¹ Vgl. O. SCHILLING: Reichtum und Eigentum in der altkirchlichen Literatur. Freiburg i. Br. 1908. Derselbe: Der kirchliche Eigentumsbegriff. Freiburg in Br. 1930.

tumstheorie ist 1. ihre *moralische* und nicht juridische Einstellung zum Eigentumsproblem, 2. ihre *theologische*, aus der Anerkennung der Erbsünde und ihrer Folgen sich herleitende Begründung. Die *erste* findet ihren Ausdruck in der selbstverständlich vorgetragenen Überzeugung, daß Gott allein die Herrschaft und das Eigentumsrecht über jegliches geschaffene Gut ausübt ; dem Menschen gebührt nur das Nutzrecht im weitesten Sinne dieses Wortes, wobei die Frage nach seiner juridischen Eigentumsfähigkeit gar nicht aufgeworfen wird. Mit anderen Worten, es fehlt noch der eigentliche Rahmen für das Rechtsverhältnis unter den Menschen als eigentumsberechtigten Personen. Wenn aber vom Eigentumserwerb gesprochen wird, dann ist es allein der *gute Gebrauch* der Dinge, der den Titel dieses relativen Erwerbs ausmacht. So kann Augustinus sagen, daß « Fremdes besitzt, wer Überfluß besitzt » (De bono coniug. 14, 16, PL 40, 384). Die *zweite*, theologische Wertung des Eigentumsproblems besteht in der Berücksichtigung des Dogmas von der Erbsünde und ihren Folgen, woraus es sich ergibt, daß der Idealzustand der Besitzverhältnisse in der *Gütergemeinschaft* des paradiesischen Menschen gesehen wird. Sogar das durch den guten Gebrauch erworbene Eigentum der Gerechten entspricht danach dem heutigen Regime der Erbsünde. Im Stande der Unschuld würde Privateigentum — und nicht die kollektive Bewirtschaftung — Ursache der Unordnung und des Unfriedens sein. Deswegen ist für die Väter wie für Gratian das Privat-eigentum eine erst nach dem Sündenfall notwendig gewordene Einrichtung des bei allen Völkern geltenden positiven Völkerrechtes (in der alten Bedeutung dieses Wortes) und nicht die des Naturrechtes. Das letztere sichert nur die *Gemeinnutzung* der Güter, indem diese *naturrechtlich allen* Menschen zur Verfügung gestellt werden sollen.

Der hl. THOMAS VON AQVIN folgt ohne Bedenken der altscholastischen Vorliebe für die naturrechtlich gesicherte Gemeinnutzung der Güter. Die spiritualistischen Übertreibungen revolutionärer Bewegungen des Mittelalters, welche jede individuelle Aneignung des Besitzes grundsätzlich leugneten, zwingen ihn jedoch die moral-theologischen Prinzipien der altchristlichen Tradition durch die Berücksichtigung und Anerkennung zwischenmenschlicher *Rechtsverhältnisse* zu ergänzen. Geraade das von den Sektierern gefährdete *Gemeinwohl* und die *soziale Ordnung* verlangen nach einer individuellen Aufteilung der Güter, deren *Verwaltung privat* sein mag, deren *Gebrauch* aber immer *gemeinsam* sein soll. Das Sondereigentum ist auch für ihn eine dem Naturrecht (das noch keine Unterschiede des Besitzes kennt) « hinzugefügte » Einrichtung des

bei allen Völkern geltenden positiven Völkerrechtes. Damit wird das Naturrecht keineswegs geändert, sondern seine allgemeinen Prinzipien erst in concreto an die durch den Sündenfall veränderten Umstände angewandt ; und das auf Grund der Erfahrung, daß ohne die private Aneignung die durch das *Gemeinwohl* unbedingt geforderte Zugänglichmachung der Erdengüter für alle Menschen und die soziale Ordnung nach dem Verlust der paradiesischen Unschuld nicht zu erreichen sind. Nach der klassischen Formulierung der q. 66 der II-II : « Die *private* Aneignung (d. h. das Sondereigentum) ist *erlaubt*, der Gebrauch zum allgemeinen Wohl *pflichtmäßig*. » Wobei die « *communitas rerum attribuitur iuri naturali, non quod ius naturale dictet omnia esse possidenda communiter et nihil esse quasi proprium possidendum; sed quia sec. ius naturale non est distinctio possessionum*, sed magis sec. humanum *condicatum* (Völkerrecht), quod pertinet ad ius *positivum* » (II-II q. 66 a. 2 ad 1). Einen spekulativen Fortschritt in dieser Definition stellt die aristotelische Unterscheidung des « *licet quoad potestatem habere propria* » und des « *debet quoad usum habere communia* » dar. Sie soll deswegen Gegenstand späterer Erörterungen sein. Es ergibt sich aus dem schon Gesagten, daß für Thomas wie für die Kirchenväter, die private Aneignung im Zustand der Unschuld unberechtigt war. Die « *communitas rerum* » des Naturrechtes bedeutet aber nur eine negative Gütergemeinschaft.

Auch die späteren großen Scholastiker wie Lessius, Molina, Vasquez halten immer das Privateigentum für ein Zugeständnis an die durch die Erbsünde verdorbene Natur. Schon gegen Ende des 16. Jahrhunderts beginnt sich jedoch dieses ursprünglich rein theologisch aufgefaßte Eigentumsproblem langsam zu *säkularisieren*. Anstatt des ursprünglichen sündelosen Zustands tritt jetzt die ursprüngliche Vereinzelung des Menschen in die Debatte und anstatt des gefallenen Zustandes die *Vergesellschaftung*. Das Sondereigentum erscheint nicht mehr als eine Folge der Sünde, sondern als die des Umstands, daß die Menschen sich durch einen Vertrag oder eine Vereinbarung zu einer Gesellschaft zusammengeschlossen haben. In dieser säkularisierten Periode kamen erst zum Wort die obengenannten englischen Unternehmersoziologen mit den beiden Argumenten des Rechtes auf Arbeitsertrag und auf Vorsorge, welche Argumente ohne weitere Änderung durch den Jesuiten Taparelli und Papst Leo XIII. in die neuscholastische Eigentumslehre aufgenommen worden sind.

4. So sieht also die Situation um die letzte Jahrhundertwende aus :

Einerseits die langsam in Vergessenheit geratene einmütige Lehre der Kirchenväter und der Hochscholastik von der im *Naturrecht* gründenden *Gemeinnutzung* des ursprünglichen, negativen Gemeineigentums im paradiesischen Urzustand, wie die von dem *Sondereigentum* als einem bei allen Menschen geltenden, jedoch positiven *Völkerrecht* (welches dem Naturrecht wohl näher stand, als das moderne positive Zivilrecht) — andererseits die mit der Argumentation Taparellis übernommene Definition des Sondereigentums durch LEO XIII. in *Rerum novarum* als einer *naturrechtlichen* den Menschen verpflichtenden Institution. Die Unkenntnis der älteren kirchlichen Tradition war wohl die Ursache dafür, daß man sich der eigentlichen Neuheit dieser ersten sozialen Enzyklika nicht gleich bewußt geworden ist. Wegen ihres die Katholiken selbstverständlich bindenden Charakters veranlaßte sie — wenngleich sie selbst noch keine Entscheidung ex cathedra war — eine Flut von Distinktionen, wie die der primären und der sekundären, der mehr und der weniger strikten Naturgesetze, wobei man versuchte, diese zweite, weniger evidente Kategorie des Naturgesetzes mit dem « *ius positivum gentium* » des hl. Thomas zu identifizieren. Es dünkt uns jedoch, daß man dabei zu wenig den Einfluß beachtet hat, den — vielleicht unbewußt — die Umwandlung des theologisch geformten Mittelalters in eine durch die Reformation zunächst aufgewühlte und dann säkularisierte Neuzeit auf den Begriff der *Natur* selbst ausgeübt hat. Es stellt sich die Frage, ob THOMAS VON AQUIN und die Hochscholastik nicht deswegen nur als « positives Völkerrecht » das bezeichnen, was die katholischen Soziologen des 19. Jahrhunderts sekundäres Naturrecht nennen, nämlich das Recht zum Privateigentum, weil die ältere Tradition hier unter « *Natur* » das eigentliche, vom Sündenfall *unberührte* Wesen des Menschen verstehen wollte und konsequent auch das erst nach dem Sündenfall notwendig gewordene Sondereigentum nicht aus einer so aufgefaßten Natur hervorgehen ließ, und weil umgekehrt die neuzeitliche Soziologie mehr *empirisch* die Natur des Menschen zu bestimmen gewohnt war, d. h. in seinem tatsächlichen, aus dem Vorhandensein der Erbsünde und ihrer Folgen sich ergebenden Zustand. Denn ohne zwar die Erbsünde immer zu nennen, werden bei der Begründung des Sondereigentums im *ius naturale* wohl immer die Faulheit und der Egoismus des heutigen Menschen genannt. Somit wäre aber der Streit, ob das Recht zum Privatbesitz als ein sekundäres Naturrecht oder als ein primäres, aber positives Völkerrecht zu bezeichnen sei, nur eine terminologische Meinungsverschiedenheit, die in den beiden

Fällen einer verschiedenen Definition der Menschen-«natur» zu ver-danken wäre.

5. Die eben gezeichnete Situation der neuscholastischen Eigentums-lehre drängt nun zu etwas Wichtigerem und Ernsterem als nur zu einer Harmonisierung verschiedener Aussagen alter und neuer Autoritäten oder zur Beilegung terminologischer Streitigkeiten. Abgesehen von dem dringenden Problem eines wirksamen Abhelfens der sozialen Not, han-delt es sich ja um die Aufstellung einer Doktrin, deren Argumentation auch jene überzeugen könnte, die sich durch die *autoritative* Entschei-dung der römischen Päpste *nicht* gebunden fühlen ; ohne von den anti-christlich denkenden Gegnern zu reden. Den *ersten* Versuch, in der *Begründung* der neuscholastischen Sondereigentumslehre de iure naturali einen *weiteren* Schritt zu machen, stellt die erwähnte Arbeit des Jesuiten DE SOUSBERGHE dar. Bei aller Kritik der schwachen und trotzdem von der katholischen Naturrechtsphilosophie übernommenen Argumentation Taparellis will er die betreffende Entscheidung Leo XIII. durch den Hinweis auf neue Tatsachen unterbauen ; zu ihnen gehört der evident *höhere* Wert der *persönlichen* Aneignung der Güter und der Herrschaft der Person über die Natur, wie auch umgekehrt, die offensichtliche Unvollkommenheit der kollektiven Wirtschaft und der kollektiven In-besitznahme des Bodens und der Produktionsmittel. Beides stellt eigent-lich eine Erweiterung und moderne Anwendung der von Thomas von Aquin in der q. 66 a. 2 der II-II geführten Argumente für die Not-wendigkeit der privaten Aneignung dar, wonach es heißt, daß der Fleiß des Menschen nach dem Sündenfall mehr angefacht werde durch die Sorge um das eigene Wohl, als um das der Allgemeinheit, und daß die Güter dann besser behandelt werden, als unter dem Gemeinbesitz. Ohne bei empirischen Tatsachen stehen zu bleiben, versucht de Sous-berghe weiter eine *theologische* Erklärung dieses Tatbestandes zu liefern, die weiter geht als die übliche Berufung auf die Faulheit und Egois-mus, welche das ideale Gemeineigentum des paradiesischen Urzustandes und der religiösen Orden zunichte machen. Nicht die Vergesellschaftung des Menschen nach der Theorie des «*Contrat social*» macht heute das Gemeineigentum unmöglich, sondern der durch die Erbsünde bedingte Verlust der gegenseitigen Bande einer bleibenden *moralischen Solidarität*. Dieser moralische Mangel ist im Menschen selbst, so wie er nach der Erbsünde tatsächlich ist, begründet. Wie aber die materielle Welt durch den Sündenfall des Menschen nicht unmittelbar betroffen worden ist, so hat auch der mit der stofflichen Beschaffenheit der Weltdinge

materiell verbundene technische und wirtschaftliche Fortschritt der materiellen Kultur oft seine in hohem Grade autonome Eigengesetzlichkeit, die sich mitunter darin äußert, daß — wie jeder Organismus — auch jede wahrhaft große Leistung der materiellen Kultur einen hohen Grad *physischer Solidarität* aller zu ihrer Hervorbringung nötigen Elemente unbedingt verlangt. Diese physische Solidarität der Erbauer materieller Kultur würde durch das *Gemeineigentum* des Urzustandes höchst gefördert, sie ist jedoch durch den eben festgestellten Mangel moralischer Solidarität der Menschheit unmöglich gemacht. Das Schicksal des mit der Sünde belasteten Menschen, dessen Aufgabe es auch weiter bleibt, sich die Erde untertan zu machen, spielt sich ab zwischen den beiden Polen der immer öfter und enger *einzuschränkenden ökonomischen* Freiheit und der immer neu zu verwirklichenden und sich *vervollkommnenden geistigen und moralischen* Freiheit¹. Auf Grund dieser Ergebnisse und im Lichte der Tradition schreitet nun de Sousberghe — und das stellt wohl den eigentlichen « clou » seiner Arbeit dar — zu einer *neuen* Definition des Zwecks des Sondereigentums. Einerseits erkennt er ausschließlich der individuellen *Person* die Fähigkeit der Herrschaft über die Erdengüter zu ; andererseits glaubt er behaupten zu dürfen, daß der Zweck der Erdengüter, *allen* zu dienen, erst dann voll erfüllt wird, wenn die *individuelle* Besitzergreifung durch Einzelne nur den notwendigen Weg oder die Etappe zur positiven *Gemeinschaft* der Güter darstellt. (« Communauté et appropriation toutes deux de droit naturel, l'appropriation étant la voie ou l'étape indispensable pour passer de la communauté négative à la communauté positive des biens » ; op. cit. S. 585.) Um diesen Punkt seiner Doktrin geht auch die gegenwärtige Auseinandersetzung innerhalb der katholischen Eigentumstheoretiker. Neben Bezeugungen höchsten Lobes fehlte es nicht an auffallender Nichtbeachtung des bedeutsamen Artikels, wie an ablehnenden Urteilen der durch de Sousberghe gezogenen Konsequenzen. Bevor wir uns auf einige damit zusammenhängende Fragen einlassen, glauben wir zusammenfassend behaupten zu dürfen, daß die wahre Bedeutung des Beitrags von de Sousberghe in der neuen und tieferen Begründung der neuscholastischen Eigentumslehre, vor allem aber in der Rückkehr zu den allzu oft vergessenen *Quellen* und damit zur Ganzheit der katholischen *Tradition* liegt.

¹ Ich verdanke diese Formulierung der These von P. DE SOUSBERGHE ihrem Verfasser selbst, der in einem an mich gerichteten Brief die Hauptergebnisse seines Artikels auf diese Weise zusammengefaßt und in etwa ergänzt hat.

6. Was nun den Ausdruck « notwendige Etappe zwischen der negativen und der positiven Vergemeinschaftung der Güter » anbetrifft, so ist er wohl in etwa zweideutig. Er kann nämlich in dem Sinne mißverstanden werden, daß die individuelle Besitzergreifung nur eine Art vorübergehendes « malum necessarium » sein sollte. Daß dem aber — nach der Meinung von de Sousberghe — nicht so ist, beweist der letzte Satz seines Artikels, in dem er noch einmal die Notwendigkeit einer engen und ständigen Kooperation der individuellen und kollektiven Eigentumsformen hervorhebt, in der keine der beiden sich auf Kosten der anderen ausschließlich behaupten würde. Bleiben aber beide Verwirklichungsmöglichkeiten des Eigentums — als im Naturrecht begründet — für das Wohl des einzelnen und der Gesellschaft gleich unentbehrlich, dann scheint der Privatbesitz doch mehr zu sein, als nur eine nicht zu umgehende Etappe auf dem Wege von der negativen zur positiven Gütergemeinschaft.

Aus diesem Grunde neigen wir dazu, daß man die von de Sousberghe ans Licht gezogenen geschichtlichen Tatsachen, wie auch seine neue und korrektere Begründung der neuscholastischen naturrechtlichen Eigentumslehre wohl unbedingt bejahen muß, ohne damit notwendig zu den von ihm daraus gezogenen und für Manche fraglichen Folgerungen — bezüglich der privaten Besitzergreifung als « Etappe » — zu gelangen. Eine aufmerksame Betrachtung der von ihm zitierten Texte — die des Aquinaten nicht ausgeschlossen — zeigt zunächst die oft schillernde Bedeutung des « *ius naturae* ». Einmal bezieht es sich offenbar, wie wir es schon bereits erwähnt haben, auf die Natur des Menschen vor dem Sündenfall, ein anderes Mal auf den Menschen in seinem heutigen Zustand, und dies oft in ein und demselben Werk. Zum Beispiel würde in dem anfangs zitierten Satz des « *Decretum Gratiani* »: « *Iure gentium sunt distinctio possessionum ... iure naturae est communis omnium possessio* » das Völkerrecht dem Naturrecht bezüglich des Eigentums widersprechen, wenn sich ihre beiden Bestimmungen ohne jegliche Einschränkung auf einen und denselben Zustand menschlicher Natur beziehen sollten. Denn sind einmal die irdischen Güter als positiver Privatbesitz — *iure gentium* — unter einzelne Individuen verteilt, dann können sie nicht zugleich — *iurae naturae* — positiver Allgemeineigentum der übrigen Menschen bleiben, wie auch umgekehrt die Ausübung des Besitzrechtes über die irdischen Güter durch die Allgemeinheit die Besitzergreifung derselben Güter durch einzelne unmöglich machen würde. Mit anderen Worten, es kann in einer und derselben Gemeinschaft das absolute Besitzrecht über *dieselben* Güter nicht zu-

gleich von dem Individuum *und* von der Allgemeinschaft ausgeübt werden, weil damit ein Verfügungsrecht über die Substanz selbst der betreffenden Dinge verbunden ist, das unteilbar ist und die ständige Einmischung fremder Faktoren nicht duldet. Es ist nichts destoweniger evident, daß Gratian in seiner Zusammenfassung christlicher Überlieferung keinen Widerspruch zwischen den Bestimmungen des Natur- und des Völkerrechtes postulieren wollte. Dieser Widerspruch läßt sich ja auf eine *zweifache* Weise beheben. Die *erste* besteht darin, daß man behauptet, Gemeinbesitz sei wohl *vor* dem Sündenfall naturrechtlich verpflichtend gewesen, *nach* dem Sündenfall jedoch — wegen der jetzt eingetretenen sittlichen Verletzung des Menschen — *nicht* mehr. Die *zweite* Weise vermeidet den Widerspruch dadurch, daß sie — neben der Zweiteilung in Privat- und Gemeinbesitz — eine weitere Unterscheidung zwischen *negativem* Gemeinbesitz als Gemeinnutzung und dem *positiven* gemeinsamen Verfügungsrecht über die Gütersubstanz vornimmt, welche Unterscheidung die gleichzeitige Koexistenz eines auf diese Weise eingeschränkten *negativen* Gemeineigentums mit dem Privatbesitz in einer und derselben Gesellschaft ermöglicht. Diesen Weg hat Thomas von Aquin eingeschlagen, ohne die diesbezügliche Terminologie überall und konsequent durchzuführen. Seine Lösung wird es uns ermöglichen, der Eigentumslehre der gesamten christlichen Überlieferung gerecht zu werden, ohne alle daraus durch de Sousberghe gezogenen Konsequenzen annehmen zu müssen.

Die ebengenannte, für uns richtungweisende Unterscheidung des Aquinaten betrifft den Begriff des « *Habens* », das ein Doppeltes bedeuten kann : 1. die Verfügungsgewalt über die *Substanz* selbst des auf diese Weise Besessenen (« *ius quantum ad potestaten* procurandi et dispensandi *habere propria* »), 2. das Recht zum *Gebrauch* der fruchtbringenden Güter ; deren Substanz kann dabei Besitz eines anderen bleiben (« *ius habere res ut communes quantum ad usum* » II-II q. 66 a. 2. Corpus art). Nur weil das Besitzrecht sich in beiden Fällen auf verschiedene Grundaspekte der irdischen Güter erstreckt, kann Thomas in dem schon zitierten Satz derselben q. 66 a. 2 ad 1 sagen : « *Communitas rerum attribuitur iuri naturali non quod ius naturale dictet omnia esse possidenda communiter* (im Sinne des ‘habere quantum ad potestatem procurandi et dispensandi’), et nihil esse proprium possidendum ; sed quia sec. ius naturale non est distinctio possessionum (weil sich eben nach Thomas das Naturrecht, heute wenigstens, auf das ‘habere res quoad usum tantum ut communes’ beschränkt) sed magis sec.

humanum conductum, quod pertinet ad ius positivum. » Das etwas abschwächend klingende « *magis sec. conductum* » weist auf das vorsichtig tastende Vorgehen des Forschers, der wegen der Komplexität des Gegenstandes nur mit Umsicht seine nicht immer eindeutigen Gedankengänge formuliert. Die obengenannte Unterscheidung des « habere quantum ad potestatem » und des « habere quantum ad usum » ermöglicht dem Aquinaten die Schlußbehauptung: « Unde proprietas possessionum non est contra ius naturale, sed iuri naturali superadditur per adinventionem rationis humanae »; wobei « habere quantum ad usum » weiter Forderung des Naturrechtes bleibt, ohne deswegen die — nach Thomas noch völkerrechtliche, nach Leo XIII. und de Sousberghe sekundär naturrechtliche — Ergänzung des « habere quantum ad potestatem » auszuschließen.

Die « negative Gütergemeinschaft » des ersten Ursprungs (« communauté négative ») wäre nach dieser Terminologie ein Gemeinbesitz nur « quantum ad usum »; die « positive Gütergemeinschaft » (« communauté positive des biens ») — die nach de Sousberghe für die Endentwicklung der modernen Wirtschaft charakteristisch sein soll — kann dagegen unmöglich ein gemeinsames Verfügungsrecht sämtlicher Bürger über *alle* Erdengüter bedeuten, da der ebengenannte Autor selbst bei der Erwähnung dieser Endentwicklung von der Notwendigkeit enger und ständiger Kooperation der individuellen und kollektiven Eigentumsformen spricht, in der keine der beiden sich auf Kosten der anderen ausschließlich behaupten würde. Anstatt von positiver Gütergemeinschaft wäre es also richtiger an dieser Stelle nur von dem Gemeinbesitz auch « quantum ad potestatem » *gewisser* Gebiete irdischer Güter zu reden. Uns scheint, daß eine konsequente Anwendung der grundlegenden und zu wenig beachteten Thomasischen Unterscheidung sehr wertvolle Dienste allen jenen christlichen Sozialtheoretikern leisten könnte, die nicht geneigt sind, Sondereigentum nur für ein Übergangsstadium auf dem Wege zu einer allgemeinen Kollektivwirtschaft zu halten; und dies auch dann nicht, wenn die Erfahrung zeigen sollte, daß gewisse, für das Gemeinwohl lebenswichtige Produktionsgüter am zweckmäßigsten ihre Aufgaben erfüllen, wenn sie vom Privat- zum positiven Gemeinbesitz übergehen. In diesem Falle würde es an den besonderen Eigenschaften jener Produktionsgüter und nicht an einem Versagen des Sondereigentums als solchen liegen, daß sie zum Besitz der Allgemeinheit nicht nur « quantum ad usum », sondern auch « quantum ad potestatem » übergehen müßten.

Die Mehrdeutigkeit des Wortes « Haben », das ebenso ein « Haben zum Besitz », wie ein « Haben zum Gebrauch » bedeuten kann, ist wohl die Ursache mancher Unklarheit im Verständnis und Interpretation früherer Überlieferung. Das erste ist, wie wir sahen, ein « Haben » der Substanz selbst, das zweite — ein « Haben » ihrer Früchte, wobei die Substanz in fremdem Besitz weiter bleiben kann. Die Rückbesinnung auf die kategorische Behauptung der gesamten christlichen Tradition, daß der Gebrauch irdischer Güter allen Menschen naturrechtlich zugesichert ist und durch das « hinzukommende » Recht einzelner zum Sondereigentum der fruchtbringenden Substanz nie unmöglich gemacht werden darf, führt also unseres Erachtens noch nicht zur Auffassung des Sondereigentums, als eines zur Herbeiführung der positiven Gütergemeinschaft der Zukunft unentbehrlichen Mittels. Nicht das Sonder-eigentum als solches, sondern seine exklusiv *individualistische*, die Nicht-besitzenden von dem ihnen naturrechtlich zugesicherten Gebrauch der Güter *ausschließende* Auffassung in der Neuzeit — die dem christlichen Ideal untreu geworden ist — scheint uns eine « Etappe » in der Entwicklung der Menschheit zu sein. Uns dünkt, daß gerade sie eine vorübergehende Station auf dem Wege von dem negativen Gemeineigentum der anfänglichen Formen wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Zusammenlebens zu einer den Forderungen der modernen Wirtschaft angepaßten und gerechteren Verwirklichung des christlichen-sozial Ideals darstellt, in dem ebenso die Rechte der *Einzelnen* zum *Eigenbesitz* (« habere quantum ad potestatem procurandi et dispensandi »), wie das Recht *aller* Menschen zum *Gebrauch* der Güter (« habere quantum ad usum ») gewahrt und gesichert sein müßten. Das mangelnde Interesse primitiver Völker an dem Eigenbesitz der Produktionsgüter war ja dadurch bedingt, daß allein die Früchte und nicht die allen reichlich zur Verfügung stehende « fruchtbringende Substanz » für sie den eigentlichen Wertgegenstand darstellte¹. Die Entwicklung des Handwerks und des Ackerbaus und das mit dem letzteren verbundene Verschwinden des Nomadentums stellten den individuellen Besitz des Bodens wie der Produktionsgüter in den Vordergrund, ohne daß damit ursprünglich die Rechte der Gesamtheit zum Gebrauch der zu ihrem Lebensunterhalt notwendigen Güter gelehnt oder gehindert wurden. Erst der Beginn der Sklaverei in der Alten Welt und der individualistische Mißbrauch

¹ Vgl. W. SCHMIDT S. V. D.: Das Eigentum in den Urkulturen. Münster i. Westf. 1937.

des Sondereigentums in der kapitalistischen Neuzeit haben dieses Recht der Besitzlosen auf Nutzung irdischer Güter praktisch wie theoretisch oft eingeengt.

Die schnell wachsende wirtschaftliche, politische und geistige Solidarität der heutigen Menschheit legt nun — vor allem in Zeiten der Not — starke Schranken der individualistischen Ausbeutung des Sonder-eigentums. Zugleich fühlt sich aber gerade in der Neuzeit die soziale Doktrin der Kirche dazu gedrängt, die Verankerung des individuellen Eigentums im Naturrecht zu beweisen und zu verteidigen. Daher dürfte man den langsamen Übergang der Weltwirtschaft zur positiven Gütergemeinschaft nur dann als eine auch nach dem Sündenfall gerecht und notwendig gebliebene Lösung annehmen, wenn man in dem uns schon bekannten und von der gesamten älteren kirchlichen Tradition getragenen Satz Gratians: «... iure naturae est communis omnium possessio» unter dem Terminus «communis possessio» auch bei dem von der Erbsünde behafteten Menschen den Gemeinbesitz der *Substanz* selbst irdischer Güter verstehen wollte, und nicht nur ein «habere quantum ad *usum*». Wer eine solche Interpretation älterer Überlieferung aus eben genannten Gründen ablehnt, muß sich nach einer anderen Lösung des Problems umsehen. Daß es *vor* dem Sündenfall ein gemeinsames Besitzen auch «quantum ad potestatem procurandi et dispensandi» gegeben haben sollte, scheint dem hl. Thomas wie den meisten christlichen Sozialtheoretikern keine besondere Schwierigkeiten zu bereiten. Den Widerspruch aber zwischen einem gleichzeitig vorhandenen und naturrechtlich gesicherten Sonder- wie Gemeinbesitz kann *allein* die hervorgehobene Doppelbedeutung des Wortes «habere» beseitigen, und die mit ihr gegebene Lösung eines *gleichzeitigen individuellen Besitzens* durch *Einzelne* und einer *gemeinsamen Nutzung* durch *Alle* der Produktionsgüter im weitesten Sinne dieses Wortes.

Die Hauptschwierigkeit besteht weniger in der Annahme eines solchen Prinzips, das die Forderungen der älteren wie der neueren Überlieferung berücksichtigt, als in seiner konkreten Anwendung und praktischen Durchführung. Letztere könnte erst unter Berücksichtigung der jeweiligen, oft sehr verschiedenen näheren Umstände wirksam in Angriff genommen werden. Anstatt im Rahmen der vorliegenden prinzipiellen Erörterungen die konkrete Verwirklichung eines solchen Prinzipes genauer zu umschreiben, werden wir in einem nächstfolgenden Abschnitte dieser Abhandlung einige aus der Praxis der älteren Bodenwirtschaft sich ergebende Möglichkeiten erwägen, welche nichts weniger

als die geschichtlich bedingte Verwirklichung der Forderung nach Individualbesitz und Gemeinnutzung darstellen. Bevor dies geschieht, müssen wir noch in aller Kürze zu der durch die theoretischen Erwägungen unterbrochenen Schilderung der doktrinären Entwicklung sozialer Probleme innerhalb des katholischen Lagers zurückkehren, um einen umso klareren Ausblick auf die vor uns liegenden Möglichkeiten zu gewinnen.

7. Der Zweck unserer bisherigen Ausführungen war bekanntlich nicht die Auseinandersetzung mit einzelnen sozialen Theorien und Sentsenzen der Gegenwart, sondern die Darbietung eines kurzen und doch wesentlichen Überblicks der gegenwärtigen Lage auf dem Gebiete der katholischen Soziologie und ihrer *Problematik*. Das Bewußtsein auf festen Fundamenten zu bauen darf uns nun nicht hindern, klar die äußereren und inneren Schwierigkeiten zu sehen, an deren Überwindung die richtige *und* zeitgemäße Lösung sozialer Probleme sich *erst* bewähren muß. Wir wollen auch die *Richtung* kennen lernen, in welcher die künftigen Lösungen fortschreiten müssen, sollen sie den Nöten der Gegenwart, wie den Lehren der christlichen Überlieferung entsprechen. Die bereits erwähnte Lage bezeichnete die Zeit, in der die Enzyklika *Rerum novarum* Leo XIII. erschienen ist. Nach der Sicherung des Sondereigentums vor den doktrinären Angriffen des Sozialismus, galt nun die ganze Aufmerksamkeit der späteren sozialen Päpste — über Pius XI. zu dem jetzt regierenden Papst Pius XII. — dem Problem der näheren Bestimmung der *Pflichten* des Eigentums gegenüber den Besitzlosen. Nach der Bestimmung des gerechten Lohnes, wie auch einer gerechten Gewinnbeteiligung, bleibt das letzte Wort aller päpstlichen Schreiben noch immer die *christliche Caritas*; jene Caritas, die Gregor der Große mit der Büßerin Magdalena vergleicht, die mit ihren langen Haaren — welche die « Superflua » der Besitzenden symbolisieren sollen — den Dienst der Liebe den Gliedern des geschichtlichen und des mystischen Christus erweist. Die Erfahrung zeigt leider, daß in den meisten Fällen die modernen Magdalenen — trotz aller Tränen der Rührung — in dieser Hinsicht wenigstens Bubiköpfe zu tragen scheinen: die Notwendigkeit immer neuer industrieller Investitionen, die erst in weiterer Zukunft die heutige soziale Not beheben sollen, reduzieren die so begehrten « Superflua », wie die Zöpfe von gestern, zu einer märchenhaften Realität, die « nicht ist, sondern war ». Aus diesem Grunde mußte im Jahre 1950 der Rektor der katholischen Fakultäten von Lille, Chanoine Glorieux, auf der Tagung der katholischen Werke Frankreichs

in Lyon daran erinnern, daß die christliche Liebe keineswegs ausschließlich nur Almosengeben und Werke der Barmherzigkeit bedeutet ; sie muß ja alle Gebiete christlicher Betätigung, aber auch christlicher *Doktrin* wirksam durchdringen, soll die letztere von Gott nicht nur jenen Lohn erhalten, welchen der lieblose Glaube, die « *fides informis* » erwartet. Und aus demselben Grunde versuchen die Päpste schon seit der Enzyklika *Quadragesimo anno* den Begriff der sozialen Gerechtigkeit immer mehr vom Standpunkt der *Gemeinschaft* und nicht nur von dem des Individuum zu bestimmen. Der durch de Sousberghe aufgezeigte Bruch mit der älteren kirchlichen Tradition und die Betonung des naturrechtlichen Charakters ausschließlich zugunsten des Sondereigentums waren Schuld daran, daß bis auf den heutigen Tag bei Diskussionen um Sinn und Zweck des Eigentums *Naturrecht* schlechthin mit Recht zum *Eigenbesitz* verwechselt wird. Man scheint dabei zu vergessen, daß sogar nach Thomas von Aquin das Recht des Menschen zum *Gebrauch* der Erdengüter (*ius* « *quantum ad usum* », nicht « *quantum ad potestatum habere propria* ») ein « *ius naturae primarium* » darstellt, dagegen das *Privateigentum* sogar nach der neuscholastischen Lehre nur dem *sekundären* Naturrecht angehören darf. Bei einer solchen Verschiebung der Begriffsinhalte darf man nicht erstaunt sein, daß beim Streit des Kapitals mit der Arbeiterwelt um den Gebrauch der Erdengüter die Chancen der beiden Partner keineswegs gleich zu sein scheinen : die Besitzenden pflegen ja sich auf das Naturrecht zu berufen, die Besitzlosen meinten dagegen bis vor kurzem von der christlichen Seite nur mit der Caritas und den « *Superflua* » der Reichen beschert werden zu dürfen.

8. Umso größere Aufmerksamkeit verdient der neueste Aufruf Papst Pius XII. zu der « *Semaine sociale* » von Dijon (5. Juli 1952), in dem er — vielleicht müde der erfolglosen Hinweise auf die Verpflichtungen der Liebe — sehr stark die Notwendigkeit einer *gerechteren Verteilung* der Erdengüter hervorhebt und die Mahnung erteilt, die Erfordernisse der *Nächstenliebe* auf dem ökonomischen und sozialen Gebiete in die Terminologie der *Gerechtigkeit* zu übersetzen. Denn « um authentisch zu sein, muß die Liebe immer Rücksicht nehmen auf die zu verwirklichende Gerechtigkeit und sich nicht begnügen mit der Behauptung der Unordnungen und Unzulässigkeiten eines ungerechten Standes der Dinge ». Die ganze Tagung hatte auch diesem Aufruf entsprechend das Problem : « *Reichtum und Armut* » zum Thema. Nicht viel anders äußerte sich vor kurzem ein Vertreter des Heiligen Stuhles

in der akuten Emigrationsfrage überbevölkerter Länder und verlangte nicht nur im Namen der Caritas sondern auch im Namen der Gerechtigkeit die Zulassung aller bedürftigen Menschen zum Gebrauch der nutzlos liegenden Reichtümer gewisser äußerst dünn besiedelter Staaten.¹ Soll aus diesen schwerwiegenden Mahnungen des Stellvertreters Christi und dessen Gesandten etwas mehr in der Zukunft werden als ein unerfüllter platonischer Wunsch, dann müssen katholischerseits genauere *Prinzipien* aufgezeigt werden, die auf dem gesetzgeberischen Wege verwirklicht und angewandt, dieses gerechte Ziel zu *erreichen* uns verhelfen. Es muß also von vornherein gesagt werden, daß eine gerechtere soziale Ordnung nicht zu erreichen ist, wenn man sie ausschließlich von der sekundär naturrechtlich gesicherten Seite des *Sondereigentums* betrachtet. Im Streit zwischen dem Anliegen des menschenwürdigen Gebrauchs der Erdengüter und dem der individuellen Ansprüche ihrer Besitzer geht der erste — das heißt der «*usus bonorum*» — als primäres Naturrecht *vor* dem sekundären Naturrecht des Privateigentums. Die typisch neuzeitliche Einstellung, welche das soziale Heil ausschließlich vom gerechten *Besitz* erwartet — im Gegensatz zur älteren, die den gerechten *Gebrauch*, auch fremder Güter, ebenso stark hervorhob — macht die Erreichung des eigentlichen Ziels aller sozialen Enzykliken doppelt schwierig.

Eine kurze Besinnung über die Ergebnisse aller bisherigen Versuche, den Privatbesitz auf gesetzgeberischem oder revolutionärem Wege besser zu *verteilen*, zeigt die notwendigen *Grenzen* dieses Vorgehens. Die Zahlen der Bevölkerung und die Fläche des gesamten nutzbaren Bodens in den jetzt kommunistisch regierten Ländern Osteuropas ergeben, daß auch bei einer restlosen Parzellierung des gesamten großen und mittleren Grundbesitzes ein überaus großer Prozentsatz der Bevölkerung besitzlos bleibt und in einer erst auszubauenden Industrie beschäftigt werden müßte. In primitiven Ländern wie in Ägypten, wo die Menge des durch den jetzigen Diktator restlos aufzuteilenden Grundbesitzes zur Bescherung des größten Teiles der besitzlosen Landbewohner vielleicht ausreicht, würde die allzu schnelle Verwirklichung dieser Reform zu einem so katastrophalen Rückgang der Produktion und damit des Exportes führen, daß der Staat ohne eine langjährige ausländische materielle Hilfe, die seine wirtschaftliche und politische Souveränität in

¹ s. Herderkorrespondenz, November 1952, S. 62. Ansprache des Apost. Visitator in Canada, Mons. ANTONIUTTI. Die «Soziale Woche» von Dijon ist besprochen in der: Herderkorrespondenz, Oktober 1952, S. 25 und 35.

Frage stellt, bald Bankrott machen müßte. Im Rausch erster Begeisterung über den damit erreichten sozialen Fortschritt, haben sich die christlichen Sozialphilosophen übrigens wenig den Kopf darüber zerbrochen, die moralische Berechtigung eines solchen Vorgehens *prinzipiell* zu begründen. Denn auch bei den sog. gemäßigt Agrarreformen entsprach die in Wertpapieren — welche erst nach mehreren Jahrzehnten ihren Nominalwert erreichen sollten — ausbezahlte Entschädigung oft auch nicht der Hälfte des Realwertes des enteigneten Bodens. Ein solches Vorgehen, unzulässig, wenn man es ausschließlich an den Kategorien des privaten Eigentumsrechtes mißt, hingegen erlaubt, wenn beurteilt vom Standpunkt des gerechten Gebrauchs der Erdengüter, erweckte in neuerer Zeit katholischerseits meistens keine besonderen prinzipiellen Bedenken.

Ist nun einmal eine solche, den Begriff des Privateigentums stark einschränkende Verteilung der Erdengüter notwendig und gerecht beim *Grundeigentum*, dann bleibt sie gleich recht und billig bei anderen *Produktionsgütern* und in der *Industrie*. Die von Pius XII. verlangte gerechtere Güterverteilung begegnet aber hier noch viel ernsteren Schwierigkeiten, als beim Bodenbesitz. Die technischen Leistungen der modernen Industrie bedürfen einer so weitgehenden Koordination verschiedener Produktionszweige, daß sie durch eine der Agrarreform parallel gehende «Zerstückelung» industrieller Objekte und ihre gerechtere Verteilung an eine Schar unabhängiger Kleinbesitzer notwendig lahmgelegt werden müßten. Unabhängig von der praktischen Undurchführbarkeit einer solchen Reform, wäre jedoch die *moralische* Berechtigung einer solchen Güterverteilung, wie auch einer nur teilweise dem Realwert entsprechenden Entschädigung *gleichviel* oder *gleichwenig* zulässig, wie dies bei den katholischerseits ohne Bedenken bejahten *Agrarreformen* der letzten Zeit.

Der konsequent denkende Sozialtheoretiker muß einen weiteren Schritt machen und fragen, nach welchem Prinzip allein die Besitzer des *beweglichen* Vermögens in Form von *Geld*, *Aktien* usw. berechtigt sind, sich der sozialen Notwendigkeit der *Abgaben* eines Teiles ihres Vermögens an mittellose Arme zu entziehen, welche Abgaben nur eine genaue Entsprechung jener großzügig genehmigten, recht «prozentuellen» Entschädigungen bei den Agrarreformen darstellen. Das Beispiel des im Nachkriegs-Deutschland notwendig gewordenen *Lastenausgleichs* zeigt, daß es sich bei dieser Frage um keine chimärische Hypothese oder eine lebensfremde Theorie handelt.

9. Ein letzter Blick auf die leider nicht gebührend beachtete *Abgabenpraxis* in der älteren Bodenwirtschaft wird uns belehren, daß man sich in der Frage nach einer gerechten Verteilung der Erdengüter durch die einseitige und ausschließliche *Hervorhebung* der Bedeutung des *Privateigentums* und durch die *Vernachlässigung* des Problems des « *usus bonorum* » die richtige Lösung unnötig erschwert hat. Das alte Prinzip des primären Naturrechtes, das allen Menschen den Gebrauch der zum Lebensunterhalt notwendigen Erdengüter sichert, führte in jenen Ländern Ost- und Südeuropas, wo sich der Großgrundbesitz bis zur bolschewistischen Revolution in beträchtlichem Maße erhalten hat, zur folgenden Praxis : Der Besitzer eines größeren Komplexes (z. B. von 10 - 50 - oder 100 000 Hekt.) war automatisch zu jährlichen *Abgaben* von Holz, Weiden, Fischereien, Produkten usw. an alle Gemeinden *verpflichtet*, die auf seinem Territorium lebten. Er tat dies unabhängig von den Steuern gegenüber dem Staat und von der Belohnung für die von den Gemeindemitgliedern geleistete Arbeit : Die Größe der Abgaben war bestimmt nicht nur durch die Größe seines Besitzes, sondern auch durch die Größe und die Zahl der seiner Hilfe bedürfenden *Gemeinden*. Bei diesem System konnte es vorkommen, daß ein Besitzer von 100 000 Hektaren ein kleineres reines Einkommen besaß, wie der Eigentümer von 10 000 Hektaren, wenn sie frei von Abgaben waren. Die Berechtigung dieser traditionellen Abgaben war letztlich durch die Auffassung begründet, daß der Privatbesitz einzelner, wenn er gewisse *humane* Grenzen überschreitet, *nicht dazu* vorhanden ist, um seinen Eigentümer auf Kosten der des Bodens beraubten Bevölkerung ungebührlich zu *bereichern*, sondern wegen gewisser, ihm *eigentümlicher* wirtschaftlicher *Funktionen*, die meistens in einer erhöhten Produktion, Exportermöglichung und höherer Besteuerung bestanden haben.

Wir werfen nun die Frage auf, warum die Anwendung desselben Prinzips unmöglich oder ungerecht sein sollte z. B. in jenen hochindustrialisierten modernen Staaten, wo die Zahl der statistisch eingetragenen neuen Millionäre in einem atemraubenden Tempo steigt, wo aber zugleich eine beträchtlich große Zahl von Arbeitern und Arbeitslosen in menschenunwürdigen Umständen gezwungen ist zu wohnen und zu leben. Noch mehr trifft dies jene sozial rückständigen und deswegen von der kommunistischen Gefahr nicht schuldlos am meisten gefährdeten außereuropäischen Länder, in denen die Ausbeutung unermeßlicher Bodenreichtümer (Erdöl, Metall, Kohle usw.) in der Hand weniger Menschen zentralisiert ist, ohne daß das nach nicht immer rentablen

Investitionen schreiende Land und seine Bewohner den Segen der oft phantastischen Einzeleinkommen zu spüren bekommen. Die dort im Besitze der Großindustrie in wenigen Händen gesammelten Werte übersteigen zweifelsohne bei weitem den Wert des Landbesitzes der damaligen osteuropäischen Latifundien und die Zahl der Arbeits- und Besitzlosen ist dort größer, als die der in jenen als sozial rückständig verschrienen osteuropäischen Gebieten lebenden landlosen Bevölkerung. Bei aller Unzulänglichkeit ihrer sozialen Entwicklung bekam sie jedoch — unabhängig von ihrem Arbeitslohn — einen Anteil an der *Nutzung* des ihr nicht gehörenden Bodens, oder — modern ausgedrückt — einen Anteil an den « Prozenten des fremden (Boden-)Kapitals ». Dem Hinweis auf unsere hohen sozialen Steuern muß man erwidern, daß sie bei aller Strenge nach dem Besitzwert des besteuerten Vermögens berechnet werden, dagegen jene im *christlichen* Geiste gehaltenen Abgaben nach der Zahl und Größe der des Besitzes entblößten Gemeinden bestimmt waren. *Je größer* also die Zahl der *Bedürftigen*, *desto größer* die jährliche *Abgabepflicht*. Bei aller, schon erwähnten, bleibenden *Notwendigkeit*, aus wirtschaftlichen und technischen Organisationsgründen die *Produktionsmittel* in der Hand von wenigen privaten Trusts zu *zentralisieren*, würde die Anwendung der obengenannten Abgabepflicht, nicht die — wenigstens in solchen Fällen — praktisch unerreichbare *Besitzverteilung*, wohl aber die *gerechtere Ausnutzung* der Früchte fremden Eigentums in Notsituationen ermöglichen. Die dem Privateigentum eigenen Vorzüge würden dadurch ebensowenig verletzt, wie sie es dadurch in der genannten, durch tausendjährige Praxis bewährten Abgabepflicht des alten aber den christlichen Forderungen fügigeren « Grundbodenkapitalismus » gewesen sind.

Da wir ausschließlich in den Kategorien des modernen Arbeitsvertrags zu denken gewöhnt sind, lohnt es sich noch daran zu erinnern, daß der geschilderten Abgabepflicht alter Latifundien in der heutigen Großindustrie nicht die schon teilweise und mit guten Erfolgen angewandte Gewinnbeteiligung der Arbeiter als solche entsprechen müßte, sondern die *Gewinnbeteiligung* an dem überschüssigen Großeinkommen von seiten *aller* jener *besitzlosen* Menschen desselben Landes, welchen die Zentralisierung so hoher Werte in Händen weniger Privatbesitzer den Erwerb eines unbeweglichen Sondereigentums oder wenigstens das Erreichen eines menschenwürdigen Lebensstandarts unmöglich gemacht hat. Zu dieser Kategorie gehören aber ebenso die ungenügend entlohnten Arbeiter, wie die Arbeitslosen oder sonst eine andere Gruppe

moderner Proletarier (z. B. die Flüchtlinge dieser Nachkriegszeit). Sie alle haben in diesem Falle — als schuldlos des *Gebrauches* der zu ihrem Lebensunterhalt notwendigen Erdengüter Beraubte — das gleiche Anrecht, wie die landlose Bevölkerung alter Latifundien, auf die *Nutzung* der « Prozente fremden Reichtums »¹.

Eine solche Teilnahme — quantum ad usum — an den Früchten fremden Eigentums (wenn es gewisse « humane » Grenzen überschritten hat), war allerdings im früheren « Bodenkapitalismus » viel leichter zu verwirklichen, als in der heutigen Großindustrie. Die Stabilität der alt-eingesessenen Landbevölkerung und das jahrhundertealte Erbe gegenseitiger guter Beziehungen erleichterte den in den modernen Großbetrieben völlig fehlenden unmittelbaren Kontakt von Mensch zu Mensch zwischen Arbeitgebern und Arbeitnehmern. Die Ausschaltung immer kostspieliger Zwischeninstanzen erleichterte — wohl vorausgesetzt die *Ehrlichkeit* beider Seiten — auf viel einfacherem, weil unmittelbarem Wege jene Sicherung der Existenz, die heute nur auf dem Umwege der gewerkschaftlichen Arbeitervertretung, der Unternehmer und der sozialen Steuer des Staates erreicht werden können. Es ist ja eben das Schicksal der modernen säkularisierten Philantropie, daß die Verwirklichung der sittlichen Ideale, um die sie im Menschen- und nicht im Gottesnamen kämpft, durch das Ausbleiben ihrer ursprünglichen religiösen Motive, der Menschheit viel schwerere Lasten aufbürdet, als die eigener Herrlichkeit halber siegreich abgeschüttelte Last der göttlichen Gebote. Freilich muß man zugestehen, daß die durch den sozialistischen *Etatismus* beherrschten heutigen Arbeiter die ebengenannte unmittelbare Kontaktnahme der Besitzlosen und der Besitzenden keineswegs wünschen und alle sozialen Abgaben nur auf dem Wege — oder *Umwege* — der dem *Staate* zu zahlenden *Steuern* erreichen wollen. Das Beispiel der Bodenreform in Ägypten zeigt, daß die Interessen der Besitzlosen und der Kleinbesitzer zu der kostspieligen Maschinerie des modernen Staates oft im Widerspruch stehen, und die sozialen Erfolge wie Verdienste der sog. « Moralischen Aufrüstung » von Caux bestehen im Streben nach der Ausschaltung der allmächtigen Vermittlung parteilich orientierter Gewerkschaften, wie der des Managertums der Unternehmer, welche beide den unmittelbaren und ehrlichen Kontakt zwischen den nur scheinbar gegensätzlichen, in Wirklichkeit aber sich fruchtbar

¹ Vgl. über Gewinnbeteiligung : FERNAND BOURRET : Scandale de l'Economie. Montréal, Editions ouvrières.

ergänzenden Interessensgebieten der Verbraucher, der Erzeuger und der Besitzer oft aus egoistischen Gründen verhindern.

10. Der enge Rahmen dieses Artikels erlaubt keine näheren Ausführungen über konkrete Anwendungen des Gesagten. Er sollte nur die *prinzipiellen Voraussetzungen* für die von Papst Pius XII. neuerdings urgierte gerechtere *Güterverteilung* aufzeigen, wie auch die *Richtung* der kommenden christlich-sozialen Neuerungen. Die letzteren werden bestehen in der heilsamen *Ergänzung* der bisherigen, auf *sekundärem* Naturrechte fundierten *Sondereigentumsdialektik* durch die Ansprüche des aus *primärem* Naturrecht sich stützenden Rechtes *aller* Menschen nicht zum Besitz, wohl aber zum *Gebrauch* der lebensnotwendigen Erdengüter. Sollte die erste die Verwirklichung der zweiten hindern und unter dem Vorwand naturrechtlich gesicherter Scheingründe verlangen, daß Millionen und Abermillionen von Menschen in Not leben und in das Laster getrieben werden, während die reichlich vorhandenen Erdengüter den Nichtbesitzenden entzogen und zwecks höheren Einkommens für den Ausbau sittlich gesehen überflüssiger Industriezweige verwandt oder sogar vernichtet werden, dann ist es die Pflicht der Kirche und aller katholischen Gelehrten eine solche Welt daran zu erinnern, daß sie — mag sie sich noch christlich nennen — nichts weniger als im *Zustand der Todsünde* lebt. Diese Sünde ist aber nicht nur ein schwerer Verstoß gegen die Liebe, sondern, und vor allem, eine *Sünde gegen die Gerechtigkeit* und gegen das der menschlichen Natur wie der Güterwelt selbst eingeprägte göttliche Gesetz. Wie weit eine solche im Namen der Unantastbarkeit des Privatbesitzes getriebene Sozialwirtschaft von den christlichen und naturrechtlichen Grundsätzen abgewichen ist, kann daran ermessen werden, daß sogar für den nüchtern abwägenden und die Würde des Individuum als Person so hoch schätzenden Aquinaten die grundsätzliche *Erlaubtheit* des individuellen Privatbesitzes von der Erfüllung der *sozialen Zweckbestimmung* der Güterwelt *abhängig* war; diese Zweckbestimmung besteht aber in der primären Aufgabe der Güterwelt *allen* Menschen zu dienen. Danach hat jeder Arme, der nichts besitzt, ein wirkliches *Recht* auf nicht gebrauchte Gebrauchsgüter anderer und kein Erwerbstitel darf dem primären Sinn der privaten Aneignung, nämlich die Erdengüter möglichst vielen zugänglich zu machen, zuwider gehen. Somit ist es evident, daß *jegliche Regelung* der mit dem Eigentum zusammenhängenden Fragen, die nicht in erster Linie das *Gemeinwohl* und die naturrechtlich primär gesicherte *Nutzung* der Dinge durch alle Menschen berücksichtigt, von vornherein

einseitig sein muß und mit dem primären Naturrechte *nicht* in Einklang steht.

Der theoretische Charakter der obigen Erwägung darf *nicht* bedeuten, daß diese aus der Gesamtheit christlicher Überlieferung sich herleitenden sozial-ethischen Grundsätze auch weiterhin Gegenstand ausschließlich spekulativer Auseinandersetzungen bleiben sollen. Es gehört zu den dringendsten Aufgaben der christlichen Öffentlichkeit und ihrer Vertreter diese von der sozialen Doktrin der kirchlichen Überlieferung diktierten Prinzipien in allen die gegenwärtige Welt aufwühlenden Streitfragen des weitverzweigten Eigentumsproblems anzuwenden und sie auf *gesetzgeberischem* Wege verwirklichen zu lassen, damit auf dem immer mehr zusammenschrumpfenden irdischen Globus nicht die Theorie, sondern das *Beispiel* christlicher sozialer Botschaft die Gewissen und die Herzen aller Enterbten erreicht und sie — vielleicht wirksamer als die Worte unserer Missionare — für das Evangelium der geoffenbarten Wahrheit gewinnt. Denn mögen die Felder noch so reif für die Ernte sein, die Garben werden nicht früher in das Vaterhaus herein gebracht, bis die christliche soziale Gerechtigkeit jenen Mißbräuchen wirksam und öffentlich entgegentritt, die auf dem Weltforum von den unwürdigen Vertretern eines entchristlichten Abendlandes täglich begangen werden. « *Lästern nicht sie den schönen Namen*, wonach *Ihr* genannt seid? » (Jak. 2, 7).

Etwaige Bedenken, daß durch die oben angedeuteten Prinzipien die gestrenge christliche *Gerechtigkeit* einen *Anspruch* auf Manches erheben könnte, was wir bisher als freiwillige Liebesgabe der milden *Caritas* zuzuordnen gewöhnt gewesen sind, beschwichtigen wir — abschließend — mit den Worten des großen AUGUSTINUS: « Du gibst den Hungrigen Brot, aber *besser* wäre es, wenn *niemand* Hunger hätte. Du kleidest den Nackten, aber wären doch *alle* gekleidet. Alle diese Dienste erfüllen in der Tat Bedürfnisse. *Schaffe die Unglücklichen ab!* Dann möge es auch *keine* Werke der Barmherzigkeit mehr geben. Aber wird darum das Feuer der Liebe erloschen? Echter ist die Liebe, die du einem Glücklichen entgegenbringst, den du in keiner Weise verpflichten kannst. Denn wenn du einen Unglücklichen verpflichtest, wünschest du vielleicht, dich ihm gegenüber zu erheben? Weil du ihn verpflichtet hast, erscheinst du irgendwie größer als er, der Verpflichtete? Wünsche, daß er *deinesgleichen* sei; und gemeinsam stellt euch unter *Den*, der durch *niemanden* verpflichtet werden kann. »¹

¹ Com. in I. Joannis. Tr. 8, c. 5. (PL. 35, 2038-9.)