

J. B. Kraus,

51

Scholastik, Puritanismus und
Kapitalismus, München und Leipzig,
Von Duncker und Humblot Verl. 1930
S. 22/23

Doch ist es erst die Religion, die den ganzen einheitlichen und wohlgegliederten Bau beherrscht, wie die zum Himmel ragenden Türme der alten Dome. Religion ist gleichsam der Schulsstein, der das ganze Gesellschaftsgebäude eint und zusammenhält. Religion durchdringt das mittelalterliche Leben bis in die letzten Poren, ist hineinverwachsen und hineinverwoben ins Alltagsleben wie in die Feierstunden und -tage. Das Kirchenjahr mit seinen Festen und Fasttagen, mit seinem Kranze von Sonn- und Feiertagen ist der Rahmen innerhalb dessen sich das private und öffentliche Leben abspielt. Die grossen Märkte werden mit Messen zu Ehren des Tagesheiligen eröffnet, ebensogut wie der Wiederbeginn von Vorlesungen an der Universität. Die Handwerks-gilden tragen in erster Linie, wie Professor Ashley wiederholt betont und hervorgehoben hat, l/ religiösen Charakter. Es sind ihrer Verfassung nach

~~religiöse Bruderschaften von Menschen, die gleiche wirtschaftliche Interessen verbinden und die "ihren Stand heiligen wollen."~~ Religiöse Grundsätze, wie sie in den Summen und Beichtbüchern niedergelegt sind, sollen das Geschäftsleben und die Politik ebenso regeln wie das private Verhalten. Eine doppelte Moral gibt es nicht. Reichtum und Armut, Lehensherrschaft und Hörigenwesen, Meister-, Lehrlings- wie Gesellentum und ähnliche Spannungen des Wirtschafts- und Gesellschaftslebens sollen durch Religion ihren Ausgleich finden. Wie alle der eine Glaube verbindet, so verpflichtet auch alle das gleiche Sittengesetz. Das Wirtschaftsleben macht da keine Ausnahme. So wenig denkt man an dessen Eigengesetzlichkeit, die ja schon gar nicht in die hierarchisch gestufte Wertskala passen würde, dass Wirtschaftspragen nur eine Provinz der Moral sind und darum einen Zweig der Moraltheologie bilden.

l/ Vgl. W. J. Ashley, An Introduction to English Economic History and Theory. London 1914. Vol. I, Part II, S. 136-143.



~~J. B. Kraus~~ Scholastik, Puritanismus und
Kapitalismus, S. 23

~~Nicht als ob~~ dieses schöne harmonische Bild je Wirklichkeit gewesen oder nur Heilige im Schatten der mittelalterlichen Kirchen und Münster gewandelt hätten. Die ewige Spannung zwischen Seinsollen und Sein beherrscht auch "das lichte Mittelalter", wie Prof. Hearnshaw es zu nennen sich versucht fühlt, dem das 18. Jahrhundert, das Zeitalter der Aufklärung, so gern das Attribut des "dukklen" Mittelalters gibt. 1/ Aber man glaubte trotz aller abweichenden Praxis grundsätzlich an die verpflichtende Kraft des Ideals und nannte ~~Zu~~ widerhandlungen unverblümt eine Sünde. Die Prinzipien wurden als zurecht bestehende Normen anerkannt, und der ganze Apparat der kirchlichen und weltlichen Behörden wurde aufgeboten, ihre Innehaltung zu sichern oder Übertretung zu ahnden. Die scholastischen Lehren über Wucher und gerechten Preis wurden durch Gesetzgebung sanktioniert, durch kirchliche und weltliche



4
~~Strafen, Bannstrahl und Folter, aufrecht erhalten und bekräftigt. Wenn Preise stiegen, wartete man nicht auf das Auswirken von wirtschaftlichen "Gesetzen," etwa von Angebot und Nachfrage, man stellte den Bäcker an den Pranger und zitierte den Müller vor den zuständigen Gerichtshof, und der Pfarrer hielt eine Predigt gegen die Habsucht, deren Vorspruch der Bibeltext sein mochte: "Gib mir weder Reichthum noch Armut, sondern genug zu meinem Lebensunterhalte", oder: "Wenn wir Nahrung und Kleider haben, so lasset uns begnügen."~~

~~1// F.J.C. Hearnshaw, The Renaissance and the Reformation in "The Social and Political Ideas of some Great Thinkers of the Renaissance and the Reformation." - London 1925. S. 10 und 12.~~

J.B. Kraus Scholastik, Puritanismus und Kapitalismus
S. 24/25

Es ist recht charakteristisch für die mittelalterlichen Doktoren, dass sie als Moraltheologen an die Frage des Eigentums herantreten und sie im Zusammenhange mit dem siebten Gebote "Du sollst nicht stehlen" behandeln. Trotzdem beginnen sie alle mit einer Untersuchung über die Erlaubtheit von Privateigentum. Diese Problemstellung beruht zunächst theoretisch auf der von Gratian dem grossen Kompilator des Kanonischen Rechts, im 12. Jahrhundert wieder zu Ehren gebrachten, im Grunde aber auf patristische und letztlich stoische Anschauungen zurückgehenden Unterscheidung von Naturrecht und Konventionalrecht. "Durch das Naturgesetz", schreibt Gratian 1/, "sind alle Dinge für alle Menschen gemeinsam; erst durch das Gewohnheitsrecht oder durch positives Gesetz kommt es, dass dieses main und jenes eines andern ist." Gratian wiederholt damit, zumeist in den gleichen Ausdrücken und Worten, nur die Augustinische Lehre, 2/ dass Privateigentum die Schöpfung des Staates

ist. Zur Zeit des heiligen Thomas hatte die Fragestellung nach der Erlaubtheit des Privateigentums auch einen praktischen Hintergrund. In der Provence verurteilten die Waldenser, die Saccati, in Oberitalien die schwärmenden Bettelscharen der "lombardischen Armen" allen Privatbesitz und predigten Gütergemeinschaft, und innerhalb des Franziskanerordens gab es unter dem Generalate Bonaventuras, des Freundes von Thomas, eine schwere Krise im Streite über die Erlaubtheit von Ordenseigentum. Wie stark das Problem nachzitterte, sollte der bald danach entbrennende Kampf der Spiritualen, der Fraticelli und Beghinen offenbaren, den selbst das Eingreifen des Papstes Johann XXII nicht zum Stillstand brachte.

1/ Gratian, Decr. D. VIII, pars. I.

2// Migne, P.L. XXV, p. 1436-1437.

J.B. Kraus, Scholastik, Puritanismus und Kapitalismus, S.25

Das Gratianische Prinzip: "Lege naturae omnia sunt omnibus communia," 1/das bei allen Scholastikern bis zum sogenannten "letzten Scholastiker," Gabrielus Biel (gestorben 1498), unfehlbar wiederkehrt, erfährt bei Thomas eine merkwürdig apologetisch gehaltene Auslegung. "Gütergemeinschaft", so schreibt er, "wird auf das Naturgesetz zurückgeführt, nicht etwa in dem Sinne, als ob das Naturgesetz diktierte, dass alle Dinge gemeinsam und nichts zu eigen zu besitzen sei, sondern (nur) insoferne, als nach dem Naturgesetze (noch) keine Besitzverteilung existiert, diese vielmehr (erst) aus menschlicher Übereinkunft entsprang, die ja unter das positive Gesetz fällt. Somit läuft das Sonderrecht an Besitz nicht dem Naturgesetze zuwider, sondern stellt vielmehr eine von der menschlichen Vernunft ausgemachte Ergänzung dazu dar." 2// Zum Verständnis dieser gewundenen Stelle, die stark nach einem Kompromiss zwischen der patristisch-stoischen-Tradition und der Aristotelischen

~~Auffassung von Natur und Gesellschaft aussieht, bedarf es zunächst einer Analyse des thomistischen Begriffes von Naturgesetz und positivem Gesetz.~~

1/ So die gewöhnliche Fassung. Bei Gratian, Decr., Pars. II, causa XII, q.1, c. 2, 1 heisst es: "Communis enim usus omnium, quae sunt in hoc mundo, omnibus hominibus esse debuit."

2/ Summa theologica 2, 2, q.66, a. 2, ad 1 m.

J.B. Kraus

Scholastik, Puritanismus und Kapitalismus, S.26

Die Lex naturalis ist "nichts anderes als ein Teilhaben der vernünftigen Kreatur am ewigen Gesetze, der Lex aeterna" 1/ Die Lex aeterna ist wesentlich aktives Prinzip, nämlich die ewige weise Lenkung aller Tätigkeiten und Bewegungen zum entsprechenden Ziele mit Hinordnung auf und Unterordnung unter das letzte Ziel - der "ewige Gedanke Gottes." In den vernünftigen Geschöpfen erscheint sie als passives Prinzip, als ein eigentliches "Gesetztsein". Die Lex naturalis, eingegraben in die vernünftige Natur, wird so "Licht der Vernunft, wodurch wir unmittelbar (mit 'einfacher Intuition' 2/) erkennen, was zu tun und was zu lassen ist." Ohne weiteres diskursives Denken erfasst die praktische Vernunft eine Reihe allgemeiner natürlicher sittlicher Prinzipien, wie sie in den wesentlichen Geboten des Dialogs verkörpert sind.

1/ Summa theologica 2, 2, q.49, a.1, ad 2.

2/ Summa theologica 2, 2, q.49, a.5.

J.B. Kraus Scholastik, Puritanismus und Kapitalismus, S.26

Aus diesen allgemeinen letzten Grundsätzen zieht nun die Vernunft "Folgerungen" und macht praktische Anwendungen auf gegebene Tatsachenkomplexe. Das entspricht so recht vernunftbegabten Wesen, die sich "von innen heraus" frei zu ihrem Ziele hinbewegen und so ihr Wesen erfüllen, während vernunftlose Geschöpfe durch ihre Natur gleichsam von aussen zu ihrem Ziele instinktiv hingezogen werden. Wesen und Ziel decken sich bei ihnen. Die aus der Lex naturalis so gezogenen Vernunftfolgerungen rechnet Thomas teils zum jus gentium, teils zum jus civile.

J.B. Kraus Scholastik, Puritanismus und Kapitalismus, S.27/8

Was Thomas unter jus gentium eigentlich versteht, ist Gegenstand vieler Deutungen und Missdeutungen geworden. Das wohlgemeinte Bemühen des Thomas, an einzelnen Stellen 1/ Aristoteles, Gaius und Ulpian dieselbe Sprache reden zu lassen, macht die Erklärung nicht einfacher. Ist es immer geboten, vereinzelte Textstellen eines Autors im Lichte seiner Gesamtaufassung zu deuten, so erst recht bei einem Systematiker wie Thomas. Alle scholastischen Autoren sind sich, trotz sonstiger Meinungsverschiedenheiten, darin einig, dass jus gentium positives, von Menschen gesetztes Recht ist und, wie jedes positive Gesetz, seine wesentliche Gültigkeit vom "consensus humanus", menschlicher Übereinstimmung, herleitet. Letztere kann "ex conducto", vertragsmässig, durch Verabredung oder "ex communi placito", durch gemeinsame, auch stillschweigende Zustimmung zustande kommen. Nach Thomas zerfällt das auf humanus consensus begründete Recht in jus gentium und jus civile, 2/ also in zwei

grosse Gruppen; Weltrecht (so übersetzen wir jus gentium 3/) und Staats- (oder Zivil-)recht. Das Weltrecht steht nicht isoliert da, sondern hängt innerlich mit der lex naturalis zusammen, "insofern es aus dem Naturgesetz durch Vernunftfolgerung abgeleitet ist, die sich als ganz naheliegend aus ihren Prämissen eben den naturgesetzlichen Prinzipien -- ergibt. So kommt es auch, dass die Menschen so selbstverständlich ihre Zustimmung dazu geben" 4). "Da dieses Weltgesetz so von der natürlichen Vernunft geradezu diktiert wird und seine "Gerechtigkeit" so naheliegend und einsichtig ist (ex propinquo habentia aequitatem), bedarf es auch keines besonderen Instrumentes (etwa eines Weltparlamentes) ausser dem gesunden Menschenverstand." 5/

1/ Vgl. Suppl. q. 65, a. 1, ad 4, und 4 Sent. d.33, q.1 a. 1, ad 4.

2/ "Dividitur jus positivum in jus gentium et jus civile." 8. Th. 2, 2, q.57, a.2. Vgl. auch S. Th. 1, 2, q. 95, a.4.

2

3/ jus gentium lässt sich am besten mit Weltrecht wiedergeben; denn so wird einerseits die mittelalterliche Universalismusidee erfasst, die die Solidarität des Orbis christianus und der ganzen Menschheit voraussetzt, andererseits wird der Begriff abgegrenzt von dem des internationalen Völkerrechts im modernen Sinne. Dem Scholastiker, dem die Kirche eine lebendige weltumspannende Wirklichkeit war und die Idee des Imperiums als weltlicher, "das ganze Christentum" umfassender Macht geläufig war, lag diese universalistische Betrachtungsweise nahe. Noch Franciscus Victoria sagt: "Die ganze Welt, die gewissermassen eine Kommunität bildet, hat die Macht, gerechte und geeignete Gesetze für alle zu machen, wie sie im jus gentium vorliegen." (Rel. theol. II, 21.) Und Suarez schreibt: "Das Menschengeschlecht, obgleich in verschiedene Völker und Reiche eingeteilt, bildet eine Einheit, die nicht nur spezifisch, sondern auch gewissermassen politisch und moralisch ist...." Franciscus Suarez, De legibus II, 20, 8. Jus gentium ist also "innerweltliches",

nicht "zwischenstaatliches" Recht. Ersteres bezieht sich auf fundamentale Verfassungsfragen menschlichen Zusammenlebens, letzteres auf harmonisierte einzelstaatliche Gesetze und Massnahmen (Post, Verkehr).

4/ Summa theologica 1, 2, q. 95, a. 4, ad 1.

5/ Summa theologica 2, 2, q. 57, a. 3, ad 3.

J.B. Kraus Scholastik, Puritanismus u Kapitalismus
S.29

In polarem Gegensatz dazu steht das jus naturale, das durch die lex naturalis, das Spiegelbild der lex aeterna, bestimmte Naturrecht. Die Sätze des Naturrechts sind unveränderlich und absolut, der Willkür des Gesetzgebers entzogen. Sie haben nicht im menschlichen Willen ihr Ursprungs- und Verpflichtungsprinzip, sondern entstammen als Ausdruck einer unveränderlichen sittlichen Weltordnung der Wesenheit Gottes. Es sind ohne weiteres einleuchtende Sätze, die kein menschliches Zutun, Herumvernunfteln, benötigen, sondern durch ihre Materie allein, ohne Operieren mit Pramissen ewige, absolute, allgemeine Gültigkeit haben. Darum sind sie der vernünftigen Natur so angepaßt, daß sie gleichsam intuitiv erkannt werden. Ausgangspunkt ist die Ordnungsidee, die vom ewigen Gesetz bestimmte Ordnung des Miteinander, des Hingeordnetseins auf Mitpersonen oder Sachen; aber das Kraftfeld von Hinordnungen bildet sich um den Persönlichkeitskern nicht im Sinne eines autonomen Individuums, sondern um eine in einen organisch gestuften Kosmos von Rechten und Pflichten hineingeborene Person.

J.B. Kraus, Scholastik, Puritanismus u. Kapitalismus, S.31

Durchgehends führen die scholastischen Denker die allgemeinen gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Einrichtungen, Privateigentum, Dienstverhältnisse, Sklaverei, auf das Weltrecht zurück, während die konkrete Regelung der Einzelheiten und die nähere Ausgestaltung dieser allgemeinen Einrichtungen durch das Staatsrecht bestimmt wird. Gleichzeitig wird die verpflichtende Kraft, die die Innehaltung der einmal getroffenen Anordnungen vorschreibt, aus dem Naturrecht hergeleitet. Die Verpflichtung besteht aber nur solange, als die Institution als solche gültig ist und zu Recht besteht. Ihre Gültigkeit hängt wesentlich vom stillschweigenden oder formellen Konsens der menschlichen Gesellschaft ab. War zum Beispiel Sklaverei nicht mehr länger als weltrechtliche Institution anzusprechen, so konnte ihr auch keinerlei Verpflichtung mehr anhaften.



Der Institution des Privateigentums liegt als naturrechtliches Prinzip, aus dem sie als „praktische Schlußfolgerung“ gezogen wird, das allgemeine mit der menschlichen Natur gegebene Verhältnis des Menschen zu seiner sachlichen Umwelt zugrunde, das auf seiner vernünftigen Natur begründete „naturale dominium super creaturas“ (S. th. 2, 2, q. 66, a. 1, ad 1), sein Recht, ja die Notwendigkeit, äußere Dinge zu besitzen. Thomas macht die zwar selbstverständliche, aber wichtige Unterscheidung zwischen Eigentum als Genus und Privateigentum als einer Spezies. Nur Eigentum im generischen Sinne, das heißt abstrahiert von den kollektiven oder individuellen Existenzformen, ist naturrechtlich begründet.

J.B. Kraus, Scholastik, Puritanismus u. Kapitalismus,
S.32

Die Einrichtung des Privateigentums ist weltrechtliche Institution, weil sie eine „Folgerung“, nämlich die praktische, durch die natürlich-konkreten Verhältnisse diktierte, wenn auch sehr nahelegende Schlußfolgerung aus jener natürlichen Verfügungsgewalt (dominium naturale) darstellt und auf allgemeinem menschlicher Übereinkunft beruht²². Das Naturrecht kennt ja keine Eigentumsunterschiede (vgl. die oben zitierte Stelle 2, 2, q. 66, a. 2, ad 1, m), und darum mußten sich die Menschen eine Institution erdenken — die sich freilich als „leichte“ und „naheliegende“ conclusio ergab —, eben die Einrichtung des Privateigentums, die also in die Sphäre des Weltrechts fällt und somit keine absolute, ewige und unbedingte Gültigkeit hat, sondern hypothetischen, bedingten Charakter trägt, insofern sie eben auf (stillschweigender) menschlicher Übereinkunft, Gewohnheit und Konsens beruht.

²² Diese im Rahmen des ganzen Systems gegebene Auslegung erscheint mir als die einzig mögliche und gerechtfertigte Interpretation des obigen dunklen, viel diskutierten Textes.

J.B. Kraus, Scholastik, Puritanismus u. Kapitalismus,
S.32

Die Unverletzlichkeit des Eigentumsrechtes, die Einhaltung der Institution des Privateigentums und die Beobachtung der ihr entsprechenden Ordnung wird durch das Naturrecht geboten, solange die Institution als solche zu Recht besteht und Gültigkeit hat. Ihre Gültigkeit hängt, wie wir gesehen, vom Konsens der als solidarisch verbunden gedachten menschlichen Gesellschaft ab, der sich natürlich nicht als bestimmte chronologische Tatsache kalendermäßig buchen läßt, wenigstens solange das „Weltparlament“ noch nicht Wirklichkeit geworden ist.

Die Notwendigkeit von Privateigentum auf dem Gebiete der Produktion wird durch drei Gründe erhärtet: 1. „de communibus nullus curat nisi modicum valde“, gemeinsames Gut wird nur sehr nachlässig bewirtschaftet; denn es fehlt der psychologische Antrieb zum Eigenerwerb. „Jedermann ist mehr interessiert, für sich zu produzieren, denn für viele andere oder alle.“ 2. Würde jeder jedes unterschiedslos produzieren können, so würde sich „Konfusion“ ergeben. „Menschliche Geschäfte werden mit mehr Ordnung geführt, wenn jeder eine besondere Aufgabe hat, zu produzieren.“ Im Kommunismus gäbe es keine rechte Arbeits- und Berufsordnung. 3. Der soziale Friede ist so allein gewähr-

Die durch die Gilden ausgeübte, auf Bedarfsdeckung strikte eingestellte Kontrolle erscheint Thomas so selbstverständlich, daß er als Alternative nur „Konfusion“ kennt.

leistet; denn „wir sehen, daß Streitigkeiten unter jenen häufiger vorkommen, die etwas gemeinsam als eine Körperschaft besitzen“. — Im Kommunismus höre der Streit um Benutzung der Güter nie auf; „wenn sie keinem gehören, wollen alle sie haben“. Die angezogenen Beweisgründe²⁴ beweisen nur eine praktische Notwendigkeit, die praktische Unentbehrlichkeit einer auf Privatkontrolle aufgebauten Organisation der Beschaffung und Austeilung der Wirtschaftsgüter (potestas procurandi et dispensandi), und bieten so nur eine spezialisierte Motivierung für die bereits prinzipiell angenommene kontingente Natur der Institution und technischen Ausgestaltung des Privateigentums²⁵.

²⁴ Summa theologiae 2, 2, q. 66, a. 2.

²⁵ Thomas kann sich gar nicht genug tun, die bedingte Natur der Eigentumsrechte zu unterstreichen. Ein eigener Artikel (2, 2, q. 57, a. 3) dient der metaphysischen Unterscheidung und Abgrenzung des Eigentumsrechtes und ähnlicher zweckhaft bedingter Rechte gegenüber dem absoluten Naturrechte.

J. B. Kraus, Scholastik, Puritanismus u. Kapitalismus
S. 34/35

Bejaht so Thomas Sondereigentumsrecht, solange es als Netzwerk juristischer Beziehungen in Betracht kommt, durch das die Schaffung von Wirtschaftswerten geleitet wird, und diese aufeinander zugeordnet werden, so stellt er sich damit auf den Boden der damaligen Wirtschaftswirklichkeit mit ihrer Ständegliederung und Arbeitsteilung. Doch steht er auch mit beiden Füßen auf dem Boden der patristischen Überlieferung, wenn er nichts von derartigen exklusiven Rechten in Fragen der Konsumtion oder des endgültigen Gebrauches der Wirtschaftsgüter wissen will. „Quoad usum“ soll der Mensch äußere Dinge nicht als sein Eigentum inne haben, sondern als Gemeingut. (S. th. 2, 2, q. 66, a. 2, vgl. Aristoteles, Pol. VII, 10.) Wo es um die konkrete Verwendung und Aktualisierung des in den aufgehäuften Gütern bestehenden potentiellen Wohlstandes geht, da gibt es keine Eigentumsrechte außer solchen, die auf standesgemäß gegliederten, gegeneinander (wohl) abgewogenen Bedürfnissen aller Individuen be-

gründet sind. Sein Beweisgang ist sehr kategorisch und beruht auf der eben dargelegten Stufenordnung der Rechte. „Gottesrecht und Naturrecht bricht Menschenrecht, sei es Weltrecht oder Staatsrecht“, das ist das zugrunde liegende Prinzip. „Was menschlichen Rechtes ist, kann göttlichem oder natürlichem Rechte keinen Abbruch tun. Nun sind aber, gemäß der von der göttlichen Vorsehung eingesetzten Naturordnung, die materiellen Dinge dazu bestimmt, die Bedürfnisse der Menschen zu befriedigen. Folglich wird das Recht eines Menschen auf Befriedigung seiner Bedürfnisse mit derartigen Dingen nicht geschmälert durch die Verteilung und Aneignung der Dinge, die ja doch nur auf Menschenrecht basieren. Aus diesem Grunde sind auch jene Sachgüter, die jemand über seine Bedürfnisse hinaus besitzt, nach striktem Naturrecht dem Unterhalte der Bedürftigen geschuldet“²⁶. „Zeitliche Güter“, so sagt er an einer anderen Stelle, „die durch Gottes Vorsehung einem Manne gegeben sind,

2.

gehören zwar tatsächlich ihm, soweit proprietas im Sinne von Eigentumsrecht in Frage kommt; aber in ihrem Gebrauche dürfen sie nicht nur ihm zugehören, sondern auch anderen, die aus dem, was für ihn überflüssig ist, unterstützt werden können“²⁷. Auch hier entzieht er wieder die Konsumtion der exklusiven privaten Verfügungsgewalt. Im Falle äußerster Not ist darum eine Person naturrechtlich gerechtfertigt, sich aus des anderen Hab und Gut zu nehmen, was sie braucht, wenn niemand helfen will. „Alle Dinge sind Gemeingut im Falle extremer Not. Darum darf einer, der in solcher Notlage ist, des anderen Guter nehmen, um sich zu retten, falls er niemand finden kann, der ihm bereitwillig etwas gäbe“²⁸.

²⁶ Summa theologica 2, 2, q. 66, a. 7. Ob man angesichts dieses von Thomas vertretenen „Konsumtionskommunismus“, der natürlich im Licht der mittelalterlichen Standesidee zu begreifen ist, von einer „Umbiegung der patristischen Lehre ins Gegenteil“ sprechen kann, wie Gg. Wünsch (Evangelische Wirtschaftsethik 1928, S. 666) es tut, ohne den Versuch eines Beweises für seine Aufstellung, ist doch recht fraglich.

²⁷ Summa theologica 2, 2, q. 32, a. 5, ad 2.

²⁸ Summa theologica 2, 2, q. 32, a. 5, ad 3, und 2, 2, q. 66, a. 7.



**J.B. Kraus, Scholastik, Puritanismus u. Kapitalismus
35/36**

So recht ein Kind seiner Zeit, denkt Thomas zunächst, wenn nicht fast ausschließlich, an private Betätigung, an individuelles „dispensare“ als den Weg zum sozialen Ausgleich, der natürlich innerhalb der Standesordnung gedacht wird. Almosengeben ist ihm die typische Form der sozialen Hilfe. Gelegentlich verweist er allerdings auf das „dominium eminenens“ des Staates, der civitas, der eine Erzwingungsgewalt zukommt, den rechten Gebrauch von Eigentum zum Wohle der Gemeinschaft zu sichern. Nur müssen die durch Gesetzgebung aufgelegten Bürden billig und gerecht sein — „secundum aequalitatem proportionis“. „Da jeder Mensch Teil der Gemeinschaft ist, so gehört jeder in all dem, was er ist und hat, der Gemeinschaft an, geradeso wie ein Teil in all dem, was er ist, dem Ganzen zugehört...“, so daß aus diesem Grunde Gesetze, die proportionierte Bürden auferlegen, gerecht sind und im Gewissen binden.“²⁹ Im engen Anschluß an Aristoteles (Pol. II. 5.) macht er sich dessen Auffassung von der gesetzgeberischen Aufgabe, den Gebrauch des Privateigentums zu regeln, zu eigen,

²⁹ Summa theologica 1, 2, q. 96, a. 4.

**J.B. Kraus, Scholastik, Puritanismus u. Kapitalismus
36/8**

Auch hat Thomas die Kirche als das große Almosen- und Verwaltungsinstitut vor Augen³¹, dem er als echt mittelalterlicher Mensch den Vorzug vor dem gesetzgeberischen und exekutiven Mechanismus des Staates gibt. Die Kirche geht vor allem dem individuellen Eigentümer mit einem streng nach Verpflichtungen abgestuften Sittenkodex an die Hand, nach dem er seinen Eigentumserwerb wie Eigentumsgebrauch, sowie sein ganzes wirtschaftliches Verhalten zu richten und zu regeln hat. In der Kontrolle des Privatgewissens durch die Beichte und der Kontrolle des öffentlichen Gewissens, sowie in der Beherrschung der öffentlichen Meinung durch die zentrale Lehrautorität und Ausübung des Predigtamts, besitzt die Kirche auch den wirksamen Mechanismus, der im Sittenkodex theoretisch geforderten Ordnung zur praktischen, wenn auch keineswegs lückenlosen Anerkennung und Durchführung zu verhelfen. Eine Würdigung, die der thomistischen und mittelalterlichen Eigentums-



lehre möglichst gerecht zu werden sucht, darf diesen mächtigen Faktor der effektiven Gewissensbildung und Gewissenskontrolle durch die Kirche nicht übersehen. Nur so ist auch erklärlich, warum Thomas keine Schwierigkeit darin erblickt, das „dispensare“ der Güter der privaten Verfügungsgewalt zu überlassen. Der Einzelperson obliegt allerdings die heilige Pflicht, aus Gerechtigkeit aus ihren „überflüssigen Gütern“ Almosen zu geben³², und die strengste Verpflichtung, dem in extremer Notlage befindlichen Mitmenschen, selbst unter Verzicht auf zwar nicht unbedingt notwendige, aber doch recht dringende Eigenbedürfnisse, zu helfen³³; aber trotzdem überläßt Thomas es der Klugheit und Aufrichtigkeit des Dispensators³⁴, also dem Urteile des einzelnen, den Grad der Not, der eine solche Verpflichtung auferlegt, sowie die Grenzlinie zu bestimmen, jenseits welcher die weite und vage Provinz der bona superflua liegt. Natürlich muß die Abgrenzung nach gewissen objektiven Maßstabern erfolgen und ist bis zu einem gewissen Grade der Willkür des Individuums entrückt. „Weder der maßige Gebrauch des Reichtums noch der gute Glaube des Dispensators dürfte noch dort pladiert werden können, wo ein Mann wissentlich sich in überflüssige

2

Ausgaben für Bankette und dergleichen Luxusparaden stürzt, und es besteht kein Zweifel, daß so ein Mann sich schwer versündigt in solchen Fällen.“³⁵

³¹ Vgl. Summa theologica 2, 2, q. 87, a. 3, ad 1.

³² Summa theologica 2, 2, q. 32, a. 5.

³³ 2, 2, q. 61, a. 1, ad 4. Diese Verpflichtung erwächst nach Thomas aus der *justitia legalis*, die man am besten als Sozialgerechtigkeit charakterisieren kann. „Der *justitia legalis* obliegt es, das, was Privatpersonen gehört, aufs Gemeinwohl hinzuordnen“ (a. a. O.).

³⁴ Quodlib. 8, a. 12.

³⁵ Quodlib. 6, a. 12, corp. und ad 4.

**J.B. Kraus, Scholastik, Puritanismus u. Kapitalismus
S. 38**

Das eigentliche Problem lag freilich gerade in der Messung und Definition des „Überflusses“, der sich ja wegen des zu berücksichtigenden sozialen Elementes, eben des Standesideals, nur moralisch abschätzen ließ. Schon bei Thomas ist das später geläufige Schema zugrunde gelegt, das die Güter in 1. necessaria, 2. convenientia (superflua naturae) und 3. luxuriosa (superflua naturae et status) einteilt. Auf diese Weise wird die konventionell als Eigentum eines Mannes bezeichnete Gutermasse unter dem Gesichtspunkte der Vermögensverwendung analysiert, um die praktische Anwendung des an sich vagen, nach dem Stande abgestuften Prinzips des Konsumtionskommunismus zu ermöglichen.

**J.B. Kraus, Scholastik, Puritanismus u. Kapitalismus,
S. 38/39**

Auf der untersten Stufe, dem Bereiche der baren Lebensnotwendigkeiten, kommt dem Prinzip die intensivste uneingeschränkte Wirkungskraft gegenüber jeder höheren Stufe zu. Jeder Mensch hat ein natürliches Recht auf die Lebensnotwendigkeiten, und im Falle äußerster Not geht sein Anspruch dem jedes höheren Lebensstandards vor. Wer seine Hilfe einem in solcher Lage befindlichen Mitmenschen versagt, sündigt schwer, und der Mann in solcher Not hat das Recht, zu nehmen, was er braucht, um sein Leben zu fristen. Es ist sein und gehört ihm nach dem Naturrecht.

Über dem Niveau der bloßen Existenzmöglichkeit erhebt sich die zweite Stufe des mäßigen Lebenskomforts, der durch Tradition und Autorität für die einzelnen Stande festgelegte Lebensstandard. Hier sind die Maßstäbe relativ zu nehmen. Der Luxus des einen mag eine Notwendigkeit für den andern bedeuten. Immerhin gibt es für jeden Stand ein Durchschnittsniveau, das den Gradmesser der „Convenien-

„*caritas*“ abgeben kann. Hier ist die Wirkungssphäre des Kommunismus im Gütergebrauch insofern eingeengt, als nur die Verpflichtung besteht, offensichtlich schwerer Not des Mitmenschen beizuspringen, falls keine andere Hilfe zur Hand ist (S. th. 2, 2, q. 32, a. 5, ad 3). Doch wird auch hier die Liebe weitergehen, als die strenge Gerechtigkeit verlangt.

Was die dritte Stufe, den Bereich des Luxus, angeht, so erweitert sich hier der Pflichtenkreis gegenüber den unteren Stufen in solcher Ausdehnung, daß ihm praktisch die Daseinsberechtigung abgesprochen wird. Das „kommunistische“ Konsumtionsprinzip findet hier die extensivste Anwendung. Niemand hat ein Anrecht auf luxuriöse Lebenshaltung über seinen Stand hinaus, solange es Mitmenschen in der Kommunität gibt, die das Minimum der ersten und zweiten Stufe entbehren müssen. Und das wird wohl praktisch immer der Fall sein. „Der Herr“, sagt Thomas, „gebietet uns, den Armen nicht nur den zehnten Teil unseres Einkommens, sondern all unsere überflüssigen Güter zu geben.“³⁶

³⁶ Summa theologica 2, 2, q. 87, a. 1, ad 4.

J. B. Kraus, Scholastik, Puritanismus u. Kapitalismus
S. 39/40

Thomas .

macht mit aller wünschenswerten Klarheit deutlich, daß das Eigentumsrecht auf Produktionsgüter mit einer sozialen Hypothek belastet ist und das Eigentumsrecht auf Konsumtionsgüter eine obere quantitative Grenze hat, jenseits welcher die Rechte der Gemeinschaft automatisch in Kraft treten und die Gemeinschaft wenigstens Miteigentümer, wenn nicht einziger Eigentümer wird. Der Streit, namentlich der späteren Scholastiker, ob *justitia* oder *caritas* der letzte Verpflichtungsgrund zum Almosengeben aus den „überflüssigen Gütern“ sei, hängt innerlich mit dem Problem zusammen, ob jenseits der dem Individuum moralisch gezogenen Konsumtionsgrenze sein Eigentumsrecht überhaupt aufhört oder weiter besteht zusammen mit dem in Kraft tretenden Eigentumsrecht der Kommunität. Aus der Tatsache, daß Thomas dem Individuum das „*ius dispensandi*“ zugesteht, folgt zunächst nur, daß ihm die durch Tradition gegebene Methode

der privaten Güterverteilung als der praktische Ausgleichsapparat vorschwebt und ein von der Kommunität organisierter technischer Mechanismus zu diesem Zwecke unbekannt ist. Jedenfalls ist der private Dispensator ebenso eingebettet in den Rahmen des organischen Ganzen wie der private Produzent, und ist daher ebenso wesentlich sozial gebunden und sozial orientiert, wie dieser es sein soll. Wie

J. B. Kraus, Scholastik, Puritanismus u. Kapitalismus, S. 40/41

Die widerstreitenden Ansichten der Scholastiker, ob Liebe oder Gerechtigkeit zum Almosengeben aus dem überstandesgemäßen Einkommen verpflichtet, sind vielfach nur ein Streit ums Wort, weil viele von ihnen nicht strenge zur justitia commutativa gehörige Verpflichtungen unter den Sammelbegriff „ex caritate“ einreihen. Ihre Anschauungen lassen sich, wie ein Studium ihrer recht gleichförmigen Gedankengänge überzeugt, auf einen gemeinsamen Nenner bringen: Alle sind einig, daß der in Frage kommende Überschuß, gleichviel, ob der derzeitige Besitzer ein Mitrecht hat oder nicht, moralisch Gemeinschaftseigentum ist und auch zur Deckung der Bedürfnisse aller verwendet werden sollte. Aber diese oder jene partikuläre Person, dieser oder jener praktische Fall kann, abgesehen von dringenden Notfällen, den Anspruch auf Hilfe nicht auf die Gerechtigkeit an sich gründen; denn Rechte müssen determiniert sein nach

Objekt und Subjekt des Rechtes. Da eine geeignete Einrichtung seitens der Kommunität, diesen Überschuß flüssig zu machen, fehlt, bleibt soziale Hilfe aus Nächstenliebe die praktische Alternative, was aber nichts an der Verpflichtung ex justitia legali gegenüber der Kommunität ändert. Sollte sich ein geeigneter gerechter Mechanismus finden, der ein direktes Eingreifen der Kommunität ermöglicht, so wäre der Besitzer des „Überschusses“ aus sozialer Gerechtigkeit verpflichtet, ihn auszuhändigen. Das unbestimmte Element, das in seiner Beziehung zum konkreten Einzelfalle liegt, wäre ausgeschieden.

**J.B. Kraus, Scholastik, Puritanismus u. Kapitalismus,
S. 41/2**

Auf diese Weise dürften sich diese Gegensätze harmonisieren lassen. Jedenfalls sind alle Scholastiker jeder Schattierung sich einig,

- 1. daß die Institution des Privateigentums nicht auf absolutem Naturrecht oder göttlichem Rechte, sondern auf Menschenrecht beruht, sei es Weltrecht oder Staatsrecht²⁷;**
- 2. daß das Sondereigentumsrecht mit einer sozialen Hypothek belastet ist und das Gemeinschaftsganze — schon aus dem Bedarfsdeckungsprinzip, noch mehr aber aus dem Organismusprinzip heraus — einen Rechtsanspruch (ex justitia legali) auf das standesgemäße Auskommen überschießende Einkommen der einzelnen hat, dessen Dringlichkeit sich eben nach den Bedürfnissen der einzelnen Glieder des Ganzen richtet;**
- 3. daß, wo nicht Pflicht der Gerechtigkeit drängt, eben weil die Gesamtheit nicht urgiert, wenigstens Pflicht**

der Liebe besteht, von den den Standesbedarf übersteigenden Gütern notleidenden Mitmenschen mitzuteilen. Erst spätere Moralisten glaubten, einen geringen Prozentsatz dieser Güter als Minimum festsetzen zu können, wodurch der gesamten Verpflichtung, sei sie aus justitia, sei sie aus caritas, Genüge geleistet werde.

† Duns Scotus spricht von einem naturgesetzlichen Kommunismus und sagt von der *lex naturae*: „*ipsa autem determinavit in natura humana hoc, quod omnia essent communis*“ (Genet. IV, 15. q. 2).

J. B. Kraus, Scholastik, Puritanismus u. Kapitalismus, S. 43

Anmerkung. Die Untersuchung der viel diskutierten Frage, ob Thomas und die Scholastik die patristische Lehre unter dem Einflusse des römischen Rechtes mittelst des Begriffes des *jus gentium* „umgebogen und ins Gegenteil verkehrt haben“, haben wir absichtlich hier ausgeschlossen, da es uns um die Darstellung der tatsächlichen scholastischen Lehre ging, gleichviel ob diese eine Umbiegung früherer Ansichten darstellt oder nicht.

Brentano glaubt an eine solche Kursänderung. Vgl. „Der wirtschaftende Mensch in der Geschichte“. Leipzig 1923. III.: Die wirtschaftlichen Lehren des christlichen Altertums, und V.: Zur Genealogie der Angriffe auf das Eigentum. Auch Wunsch, wie bereits zitiert, sowie Conrad Noel, *Socialism in Church History*. —

J. B. Kraus, Scholastik, Puritanismus u. Kapitalismus, S. 69/70

Die Frage nach dem letzten Sinn der Arbeit löst Thomas aus seinem objektiven Moralprinzip. Wie die „*naturalis necessitas*“, der Naturzwang, das letzte Fundament des Gesellschaftslebens ist¹⁰¹, so schließt Thomas aus den Wesenskräften des Menschen (= Natur) auf dessen Wesenssinn und sieht Arbeit als Instrument zur Verwirklichung des mit den Lebenskräften gegebenen Lebenssinnes an. Aus dem transzendenten Lebenszweck erklärt sich ihm Sinn und Maß der Arbeit, und all die unmittelbaren Zielsetzungen der berufsteiligen Arbeit — des Handwerkers, des Baumeisters, des Arztes, des Gelehrten (Beispiele, wie sie Thomas anführt) — müssen diesem höchsten Zweck untergeordnet und von dem höheren Werte umklammert werden.

¹⁰¹ „*Naturaliter inditum est homini ut in societate vivat.*“ *Summa contra Gentiles*, c. III, 134.



Die Arbeit als individuelle Betätigung des Menschen ist ihm wesentlich mitbestimmt durch seine Stellung zur Gesellschaft. Die Natur — nicht Vertrag, nicht Willkür oder rationale Zweckmäßigkeitberechnung — hat den Menschen hingeordnet und angelegt zunächst zu einer Vitalgemeinschaft mit den anderen Menschen. Neben der Individualqualität trägt jeder Mensch von Natur aus eine Sozialqualität in sich, Gemeinschaftsenergien, emotionale Sozialtendenzen, erfüllung heischende Wesensanlagen, die alle mit elementarer Urgewalt und Urkraft hindrängen zur sozialen Einheit. Das dem Menschen von Natur aus tief eingeborene soziale „Wir-Bewußtsein“ — neben dem Ich-Bewußtsein — ist das „Urverhältnis“ des einzelnen¹⁰⁹.

¹⁰⁹ „homines in statu innocentiae socialites vixissentrae.“ S. Th. 1, q. 96, a. 4o.

Die Berufsteilung oder Ständegliederung, die eben die soziale Seite der Arbeitsteilung darstellt; ist wie diese eine Notwendigkeit, ein physisches Sein, das aber gleichzeitig ein ethisches Seinwollen begründet. Aus diesem Grunde hat der Urheber der Natur verschiedene Neigungen und Fähigkeiten in die einzelnen Menschen hineingelegt¹⁰⁷, damit aus der Verschiedenheit der natürlichen Intentionen und Anlagen eine diversitas officiorum und dadurch eine diversitas vitarum entstehe. Jede Neigung ist nach Thomas ein physisches Sein zu einem ethischen Sollen, eine ‚impressio a sagittante‘. Nun wird der Mensch als freies, vernünftiges Wesen zwar nicht mit naturgesetzlicher zwangsläufiger Notwendigkeit zu seinem Ziele hinbewegt, sondern soll sich selbst von innen heraus, ‚quasi propria sponte‘ zu seinem vorgesteckten Ziele hinbewegen¹⁰⁸.

Wie konkret man sich die angeborenen Neigungen bzw. ihr physisches Sein, ihre physische Grundlage dachte, geht aus der Lehre von den verschiedenen „humores“ hervor, die beim Einzelmenschen in der Berufswahl maßgebend sind: „Die Melancholiker werden Dichter, die placidi — gemeint sind wohl Phlegmatiker — werden Moralisten, die Sanguiniker fühlen sich zur Naturwissenschaft, die Choliker zur Mathematik oder Metaphysik hingezogen“¹⁰⁹.

¹⁰⁷ Quodlib. VII, 17. Summa contra Gentiles III, c. 134.

¹⁰⁸ S. th. 1, q. 103, a. 8.

¹⁰⁹ Albertus Magnus, zitiert bei St. Antoninus, Summa Moralis I, 16, 1.

J. B. Kraus, Scholastik, Puritanismus u. Kapitalismus S. 72/3

Die tiefste religiöse Wertung der Arbeit¹¹³ ist in der Theozentrik des heiligen Thomas, in der Beziehung der Arbeit bzw. des Arbeitenden auf die Schöpfertätigkeit Gottes erhalten. Gott ist ihm die potenzlose Aktualität, der actus purissimus¹¹³, der ewig sprudelnde Urquell des puren Lebens. — Die Tätigkeit des Menschen, sein Schaffen, in dem die Potenzen des Menschen dem Akte zustreben und Leben werden, bewirkt so bewußt oder unbewußt eine ~~Verähnlichung mit~~ Gott. Nicht arbeiten ist nach Thomas¹¹⁴ nur ein Leben „in potentia“, wie das des Schläfers; Leben in actu (vivere secundum actum) besteht darin, daß man „exerziert“ (exercit quis opera vitae), daß man schafft und sich betätigt, daß man „wirklich“ und so ein Spiegelbild der Gottheit wird.

¹¹³ Über die religiöse Wertung der Arbeit bei Thomas v. Aquin, vgl. N. Paulus, Histor. Jahrbuch XXXII, S. 727ff.

¹¹⁴ S. th. 1, q. 18, a. 10.

¹¹⁵ Opus. de unitate intellectus contra Averroistas, zitiert bei J. Haefle. Das Arbeitsethos der Kirche. Freiburg 1923. S. 34.

J. B. Kraus, Scholastik, Puritanismus u. Kapitalismus S. 75/6

schaftlichen Aufstieg öffneten. Schon Thomas hat, wie Sombart¹¹⁵ hervorhebt, die Möglichkeit, über den Stand hinaus zu streben, grundsätzlich zugegeben; nur muß dieses Streben nach der Größe der Begabung beurteilt werden¹¹⁶. Jene also, deren Tugendgrad (man beachte die streng moralische Wertung, es ist nicht nur „Begabung“ im allgemeinen gemeint!) ein höherer Stand entspricht, durften Geld anhäufen, um sich ein zeitliches Dominium (Herrschaftsgut) zu kaufen. Das war ja in der feudalen Gesellschaftsordnung die einzige Möglichkeit zum Aufstieg. Doch gleich fügt Thomas die Warnung bei, daß diese Geldakkumulation als „unmäßige“ und damit als unerlaubt anzusprechen ist, wenn sie „ex solo appetitu ascendendi et gloriae“ geschieht. Wer nur in die

¹¹⁵ Sombart, Der Bourgeois. S. 317/18.

¹¹⁶ „mensuratur quippe horum appetitus ascendendi penes quantitatem suae virtutis.“ Comm. Card. Cajet. ad S. Thom., S. th. 2, q. 118, a. 1.



„Höhe will um des Steigens willen, handelt sinnlos — solchem Tun fehlen eben wieder „die Grenzen“, die Zweckbegrenzung, es wird zum „finis ultimus“¹²⁰. Erst recht muß weiteres Gewinnstreben verurteilt werden, wenn es auf Anhäufung von Geldern geht, die für den einmal erreichten zukommenden Stand „überflüssig“ sind. Immer wieder ist es das „ceterum censeo“ der scholastischen Autoren, daß ein Gewinn nur soweit und solange erstrebt werden darf, als die Relation der Mittelhaftigkeit nicht zerstört wird, das heißt die Zweckbestimmtheit nicht fehlt/ Aber trotz der dem Einzel-

¹²⁰ „Quoniam tam ascendere quam lucrari, absolute sumpta, termino earent.“ Com. Card. Cajet. a. a. O.

**J.B. Kraus, Scholastik, Puritanismus u. Kapitalismus
S.76**

~~...~~ Doch ist dem System eine gewisse Dynamik nicht abzuspüren; denn wenn auch Thomas das bestehende gesellschaftliche Gleichgewicht erhalten wissen möchte, so will er doch seinem Systeme nach den wirtschaftlichen Fortschritt, und zwar einen qualitativ-organologischen des Ganzen, eine ruhige luckenlose Progression des kulturellen Gesamtaufstiegs eines Volkes. Ist ihm ja die Vervollkommnung und der Fortschritt der Gemeinschaft ein Hauptzweck des organisierten Ganzen, des Staates¹²¹.

¹²¹ De regimine principum 1, 15. Vgl. W. Müller, Der Staat in seinen Beziehungen zur sittlichen Ordnung bei Thomas v. Aquin (Münster 1916) S. 60ff. in „Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters“, herausgegeben von Cl. Bäumker, Bd. XIX.

**J.B. Kraus, Scholastik, Puritanismus u. Kapitalismus
S.76/7**

Dem großen wirtschaftlichen und sozialen Problem der Besitzspannung und des Ausgleichs von Reich und Arm widmen die Scholastiker aus ethischen und religiösen Gründen besondere Aufmerksamkeit, und zwar ist Almosengeben — mangels anderer Einrichtungen — der Kanal, durch den sich dieser Ausgleich vollziehen soll. Den Ausgleich des vorhandenen wirtschaftlichen Abstandes und des sozialen Gegensatzes suchen sie natürlich nur innerhalb der gottgewollten Ständeordnung, und auch da wird die Besitzspannung zwischen Arm und Reich als ein von Gott gewollter oder doch zugelassener Zustand der gegenwärtigen, auf der Tatsache der Sunde basierten Weltordnung betrachtet. Der ideale Ausgleich durch allgemeine Besitzgemeinschaft ist bei der Vererbtheit der menschlichen Natur unmöglich, und darum muß die Differenzierung mit ihren Gegensätzen bleiben. Die Entspannung der vorhandenen sowie die Verminderung möglicher Gegensätze soll durch innere Gesinnungsmomente er-



zielt werden. Der Arme wie der Reiche sollen die ihrer Lage entsprechenden Gelegenheiten zur Tugendübung ergreifen. Der Arme soll sein Los im Geiste der Gottergebenheit ohne Haß und Neid gegen den Besitzenden tragen, der Reiche soll die ihm anvertrauten Güter als ihm von Gott verliehene verwalten und an die Rechenschaft denken, die er vor Gott abzulegen hat. Von ethisch religiöser Beeinflussung erwartet man eine befriedigende Lösung der Mißverhältnisse von Besitz und Besitzlosigkeit, und der Schlüssel zur „Lösung der sozialen Frage“ ist das Almosengeben.

**J.B. Kraus, Scholastik, Puritanismus u. Kapitalismus
S.77**

Das dem Almosengeben diametral entgegengesetzte Laster war im Mittelalter die Habsucht oder avaritia. Wohl kaum gegen ein Übel wurde in mittelalterlichen Predigten so oft gewettert wie gegen Wucher und Habsucht. Bei der Bedeutung der Predigt für die Bildung der öffentlichen Meinung — die Kanzel war gleichzeitig Lehrstuhl, Rednertribüne und Presse des Mittelalters — darf man auf das breite Interesse schließen, das die weite Öffentlichkeit an der Einhaltung der vorgetragenen Grundsätze haben mußte, aber auch auf die dem Ideal widersprechende Praxis, die dem Prediger eine so kräftige Sprache abnötigte.

**J.B. Kraus, Scholastik, Puritanismus u. Kapitalismus
S.79**

Wie aus Unwins „Finance and Trade“ unter Eduard III. hervorgeht, war die englische Gesetzgebung viel strikter und enger als das kanonische Recht¹²⁴. Wie weit sich die kirchlichen Sondergerichte mit derartigen Fällen beschäftigten, ist ein noch recht unerforschtes Gebiet. Namentlich in England war die Kontrolle der Geschäftsmoral ein umstrittenes Feld, auf dem geistliche und weltliche Gerichte um die Jurisdiktion kämpften. Die geistlichen Gerichtshöfe beanspruchten Gerichtsbarkeit über solche Fälle im allgemeinen unter dem Titel des Vertragsbruchs, da sie ja eine laesio fidei bedeuteten, und über „Wucher“ im besonderen, das heißt unerlaubtes Zinsnehmen, das ja einen direkten Verstoß gegen das kanonische Recht bedeutete. Beide Ansprüche wurden von der Krone wie von den städtischen Gerichten strittig gemacht. Die erstere hatte sich in den Konstitutionen von Clarendon ausdrücklich alle



Schuldenprozesse für die königlichen Gerichtshöfe reserviert¹²⁴, während letztere den Bürgern immer wieder verboten, die „court christians“ in Anspruch zu nehmen, und hohe Strafgeelder für jene festlegten, die sich über dieses Verbot hinwegsetzten¹²⁵. Lokale Obrigkeiten, von der City of London bis zum bescheidensten maiorialen Hofe, machten Gesetze und Verordnungen gegen „unlawful chevisance“ und händigten Übertreter aus.

¹²⁴ G. Unwin, *Finance and Trade under Eduard III.* 1918. Vgl. Round, *Ancient Charters*, p. 90. *Gross Gild Merchant*, vol. 2, p. 50.

¹²⁵ *Constitutions of Clarendon*, cap. 15. Vgl. Pollock and Maitland, *History of Engl. Law*, 2. ed. 1898, vol. 2, p. 197—202, und F. Makower, *Constitutional History of the Church of England 1895*, § 60.

¹²⁶ Vgl. *Selden Society, Borough Customs*, ed. by M. Bateson, vol. 2. 1906, p. 181, wo Londoner, und p. 209—210, wo Dubliner Beispiele angeführt werden. Der Streit um die Jurisdiktion dauert bis in die Zeit Elisabeths und Jakobs I. hinein und erklärt sich aus der finanziellen Ergiebigkeit der nicht gerade niedrig bemessenen Strafgeelder.

J.B. Kraus, Scholastik, Puritanismus u. Kapitalismus,
S.80/81

Daß in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts, also in der Zeit der Reformation, die alte Lehre noch in Kraft war, bezeugt der Katechismus des Erzbischofs Hamilton von St. Andrews¹²⁶, Schottland, der im Jahr 1552, also nur acht Jahre vor dem schottischen Reformationsparlament, erschien und dieselbe kräftige Sprache fuhr, wie sie nur je ein mittelalterlicher Zelot brauchte. Da wird den Wucherern, den Meistern, die den Lohn zuruckhalten, den habgierigen Kaufleuten, die falsche Ware verkaufen, den habgierigen Lehns Herren, die ihre Horigen ausbeuten, und in Bausch und Bogen „allen Schurken“ zu Leibe gegangen, „die übermäßig reich geworden sind, und all jenen, die ihren Nachbar vor

Armut bewahren könnten, es aber nicht tun“. Geistliche und weltliche Autoritäten stehen so trotz aller sonstigen Kompetenzschwierigkeiten in der Bekämpfung des sozialen Krebsübels der avaritia zusammen. Freilich meist ohne eine klare bestimmte Diagnose dieses Übels. Bald griff man jeden reinen Handelsgewinn an, bald nahm man geschäftliche Übervorteilung oder Ringbildungen zur Festsetzung des Preises scharf aufs Korn — besonders aber den Zinswucher, den man als eine besondere Form des Raubes und der Ausbeutung der wirtschaftlichen Not des Mitmenschen aufs entschiedenste verurteilte.

¹³⁰ The Catechism of John Hamilton Archbishop of St. Andrew, 1552, ed. I. G. Law 1884. p. 97/99.

J.B. Kraus, Scholastik, Puritanismus u. Kapitalismus, S.81

Schon Thomas hatte sich bemüht, eine klar umrissene Grenze zu ziehen und festzustellen, wo die avaritia anfangt. Die Habsucht — „inordinatus amor habendi, die ungeordnete Liebe zu besitzen“ — ist nach ihm eine „immoderantia“ (Un-gemessenheit), die die „mensura debita“, das gehörige Maß, überschreitet. Darin liegt gerade ihre Unordnung — deordinatio.

J.B. Kraus, Scholastik, Puritanismus u. Kapitalismus, S.82/3

Suchte man sich auch im praktischen Leben von derartigen Fesseln zu emanzipieren, so erkannte man doch grundsätzlich und aus Überzeugung die von der Kirche vertretenen Normen als richtig an und hielt eine Kontrolle des Wirtschaftslebens nach sittlichen Grundsätzen für selbstverständlich. Der mittelalterliche Handelsmann mochte sich im Geschäftsleben oft wenig kümmern um die Innehaltung dieser Normen; aber wenn er sein Testament machte, erinnerte er sich nach einer erfolgreichen Laufbahn daran, daß Handel für die Seele gefährlich und avaritia eine Todsünde war, und suchte die Schuld wieder gutzumachen, indem er seine Söhne anwies, von dem Gewonnenen zurückzugeben — meist in Form von Almosen an die Armen — und einen weniger gefährlichen Beruf zu ergreifen¹³¹.

¹³¹ Vgl. Bruno Kuske, Quellen zur Geschichte des Kölner Handels und Verkehrs im Mittelalter, Bd. 3, S. 197/98. 1923.

J.B. Kraus, Scholastik, Puritanismus u. Kapitalismus,
S. 85/6

Brentano hat nicht Unrecht, wenn er die Klassizität dieses Begriffes „des standesgemäßen Unterhaltes“ als eine Hintertüre ansieht, durch die tatsächlich verpönte Praktiken mit einer gewissen Respektabilität eintreten konnten. „Bestimmte der Stand, dem einer angehörte, die ihm zustehende Lebenshaltung und diese das Maß dessen, was zum Unterhalte seines Hauses nötig war, und somit die Größe des ihm erlaubten Gewinnes, so kam es nur auf den den Großhändlern zuerkannten Rang an — man denke an die vielfach fürstliche Stellung vieler mittelalterlicher Kaufleute namentlich in den italienischen Städterepubliken —, um jedweden Handelsgewinn eines venezianischen Nobile, eines Strozzi oder Mediceers als berechtigt erscheinen zu lassen.“¹²⁷

¹²⁷ Lujo Brentano, Ethik und Volkswirtschaft in der Geschichte in „Der scholastische Mensch in der Geschichte“, Leipzig 1902, S. 66/67.

J.B. Kraus, Scholastik, Puritanismus u. Kapitalismus,
S. 86

Auch das Netz der „Wertgleichheit“, so engmaschig es erscheint, hatte einige Ausweitungen, die sehr viel durchschlüpfen ließen. So sehr sich Thomas gegen Preisbeeinflussung durch den individuellen Kaufernutzen wendet, so erklärt er sich doch bereit, eine Ausnahme zugunsten des Verkäufers zu machen, was uns heute recht merkwürdig vorkommen muß. Sollte nämlich dem Verkäufer, der nach Thomas der „patiens“ im Tauschvertrage ist, ein besonderer Nachteil aus der Hingabe des Gegenstandes erwachsen, das heißt ein Schaden, der größer wäre als dem üblichen gesellschaftlichen Werte desselben entspricht, so darf der Verkäufer den höheren Wert, den das Gut für ihn persönlich hat, in Anschlag bringen¹²⁸. Damit konnten, wie Brentano betont, subjektive Preisbestimmungsgründe ihren Einzug halten. Schließlich treten sie schon bei Buridanus auf, nach



dessen Wertlehre der Tauschwert der Güter durch das Maß bestimmt wird, nach dem sie den jeweiligen Bedürfnissen der einzelnen dienen. Ihm ist das Bedürfnis nicht etwa die für alle gleiche objektive Notwendigkeit eines Gutes für das menschliche Leben, sondern ein subjektiv psychologisches Moment.

¹³⁸ St. Thomas, Summa Theol. 2a, 2ae, q. 77, art. 1.
¹³⁹ L. Brentano, A. & O. S. 47.

J.B. Kraus, Scholastik, Puritanismus u. Kapitalismus,
S. 87

Es dürfte wohl kaum zu rechtfertigen sein, den Scholastikern einen theoretischen Kompromiß mit der Wirtschaftswirklichkeit, ein Umbiegen der Lehre vom gerechten Preis bzw. eine allmähliche Preisgabe ihrer Preislehre nachzusagen, wie das Wunsch tut¹⁴¹. Da hat Brentano richtiger gesehen, wenn er von einer prinzipiellen Aufrechterhaltung, ja in einzelnen Fällen einer Verschärfung des ethischen Urteils bei tatsächlicher Preisgabe seiner Befolgung spricht¹⁴². Je zahlreicher die Breschen wurden, die die Praxis in die traditionelle Ringmauer mittelalterlicher Bindungen schlug, desto stärkeren Nachdruck glaubte man vielfach auf die theoretischen Normen legen zu müssen. Die Predigten eines Bernhardin von Siena und die Ausführungen eines so konziliananten Gelehrten wie Antoninus von Florenz, der beiden aus den großen Handelszentren hervorgegangenen Wirtschaftsethiker, lassen keinen Zweifel aufkommen, daß bei aller Milde in der Praxis die Strenge in den alten Grundsätzen aufrechterhalten wurde.

143 Georg Wünsch, Evangelische Wirtschaftsethik. Tübingen 1927.
S. 307/308.

**J.B. Kraus, Scholastik, Puritanismus u. Kapitalismus,
S. 87/8.**

Max Webers Analyse der scholastischen Lehre von der Preisgerechtigkeit mußte ihn ja dazu verleiten, eine „~~entwickelungsgesetzliche~~“ allmähliche Aushöhlung der Lehre von der Gerechtigkeit festzustellen. „Der individuelle Arbeits-ertrag“ ist nach ihm das wesentliche Substrat der scholastischen Lehre vom gerechten Preise¹⁴³. Mit dem Fortschritt des Wirtschaftsprozesses, der mit seiner arbeitsteiligen Gliederung und Kompliziertheit die Zurechnung des Arbeits-ertrages auf die einzelnen Beteiligten immer schwieriger und schließlich unmöglich gemacht habe, hätte sich der Anspruch auf den individuellen Arbeitsertrag allmählich zum Anspruch auf den living wage abgeschliffen, also zu einer Spielart „des durch die üblichen Bedürfnisse bestimmten Rechtes auf das Existenzminimum“. Mit dem Fortschreiten der Marktvergemeinschaftung... lasse sich in der kanonistischen Literatur die allmähliche Zurückdrängung dieses dem „Nahrungsprinzip“ entsprechenden Arbeitswertpreises durch den Konkurrenzpreis als den „natürlichen Preis“ verfolgen. So habe



sich schließlich die Anerkennung der freien Marktkonkurrenz als des Regulators des gerechten Preises durchgesetzt¹⁴⁴. Webers Deutung des gerechten Preises als einer vom „individuellen Arbeitsertrag“ abhängigen Variablen erklärt sich aus seiner Voraussetzung, daß das Gebot des gerechten Preises „der urwüchsigen Ethik des Nachbarschaftsverbandes entstammt“¹⁴⁵, das heißt nur in nachbarschaftlichen Lebensbeziehungen Sinn und Inhalt besitzt. Vor einer Anwendung dieses apriori auf die typisch-scholastische Lehre von der Preisgerechtigkeit hätte ihn aber trotz aller Plausibilität schon die emphatische Betonung der gesellschaftlichen, sozial-ökonomischen Momente dieser Lehre sowie deren ausgesprochene Orientierung an der universellen Ordnungsidee bewahren müssen. Ihre Lehre will eben keine Darstellung des Seins, sondern eine Theorie des Seinsollenden geben. Selbst bei fortgeschrittenster Marktwirtschaft weichen die Grundsätze der Erben der alten Scholastik, eines Suarez da

2.

Lugo, Lessius, Molina, Mariana, Vasquez (des „spanischen Augustinus“) doch in keinem wesentlichen Punkte von der alten Lehre vom „gerechten Preise“ ab. Nimmt man dagegen Webers Analyse als Spiegelbild der tatsächlichen Praxis und Wirklichkeit, so wird man die Hauptzüge wohl als gelungen und zutreffend erkennen dürfen.

¹⁴⁴ Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Grundriß der Sozialökonomik III, S. 499/500. Gut bemerkt Osw. v. Nell-Breuning a. a. O. S. 70: „In der Formel $\text{justum pretium} = \text{labor} + \text{expensae}$, wäre also „labor“ sozusagen die unabhängige, „pretium justum“ die abhängige Variable.

¹⁴⁵ Max Weber a. a. O. S. 500

¹⁴⁶ Max Weber a. a. O. S. 801

J.B. Kraus, *Scholastik, Puritanismus u. Kapitalismus*, S. 89/90

Gerade im Zentrum der Christenheit, in Rom, bestand ein klaffender Widerspruch zwischen Theorie und Praxis. Dante hatte die Cahorsinischen Geldleiher in die Hölle versetzt; der Bischof von Lincoln, Grosstête, nennt sie eine „Pest“, „die die heiligen Väter und Lehrer aus Frankreich vertrieben hatten“¹⁴⁶, und die nun England heimsuchten; der Bischof von London vertreibt sie aus London¹⁴⁷, aber der Papst Innocenz IV. beschützt sie und gibt ihnen 1248 den Titel „Romanae ecclesiae filii speciales“¹⁴⁸. Einige Jahre später muß der Erzbischof Peckham den Papst Nikolaus III. anflehen, die angedrohte Exkommunikation zurückzuziehen, die den Zweck hatte, ihn zur Zahlung der von den Lombardischen Geldleihern geforderten Wucherzinsen zu zwingen. Nicht ohne Berechtigung verweist er dabei auf „das spezielle Mandat Eurer Heiligkeit“, nach dem „es meine Pflicht wäre, strenge Maßnahmen gegen solche Wucherer zu ergreifen“¹⁴⁹. Die Kurie, deren Einkünfte in Form von

150
Geld aus ganz Europa schon zu einer Zeit nach Rom flossen, da die der anderen Regierungen zumeist noch in persönlichen Lebensdiensten und Naturalabgaben bestanden, mußte die Entstehung großer Bankhäuser, die die Übermittlung von Wechseln ermöglichten, finanztechnisch als wahre Erlösung empfinden. Und in ihren ständigen Geldschwierigkeiten, deren Ursachen wir hier nicht untersuchen können, mußte sie die Banken als Kreditanstalten willkommen heißen, die gewisse Summen vorschossen und dafür das Recht der Einziehung bestimmter kurialer Einkünfte, darunter auch von Ablassgeldern, übertragen erhielten. Die Florentiner Banken wurden dabei allmählich von den Fuggern verdrängt, die die allmächtigen Geldgeber von Fürsten und Päpsten wurden. Sie standen die Päpste durch ihr entwickeltes und ausgereiftes Finanzsystem im vollen Strom der kapitalistischen Geldwirtschaft. Wirklichkeit und Ideal kontrastierten immer schärfer miteinander. Roms Geldgier war sprichwörtlich geworden und Gegenstand manch heißer Bemerkung.

„Zu Rom befolgt man das Evangelium nicht nach dem heiligen Markus, sondern nach der silbernen Mark“, so heißt es in „The Cardinal's Gospel“¹⁴⁴. Und bitter klingt der Vers:

„Cum ad papam veneris, habe pro constanti
Non est locus pauperi, soli favet danti.“¹⁴⁵

¹⁴⁴ Matthew Paris, Chronica Majora, vol. V, S. 404—405; F. S. Stevenson, Robert Grosseteste, Bishop of Lincoln. 1899. S. 101—104

¹⁴⁷ Matthew Paris, Chronica Majora, vol III, S. 331—332

¹⁴⁸ F. Ehrenberg, Das Zeitalter der Fugger 1896. Bd. 2, S. 66

¹⁴⁹ Registrum Epistolarum J. Peckham, vol 1, S. 18 (Juli 1279); übersetzt von G. G. Coulton, Social Life in Britam from the Conquest to the Reformation, S. 345.

¹⁵⁰ Die Finanzbeziehungen der Kurie zu den Bankhäusern sind eingehend geschildert von Alois Schulte, Die Fugger in Rom. 2 Bde Leipzig 1904.

¹⁵¹ Übersetzt aus den Carmina Burana. by G. G. Coulton in „A Mediaeval Garner“. 1910. S. 347 Coulton schreibt freilich etwas tendenziös und verweist sich gern über die Schattenseiten des Mittelalters.

¹⁵² Aus S. Gasels An Anthology of Mediaeval Latir. 1925 * 38, wo auch viele ähnliche Verse angeführt werden.

J.B. Kraus, Scholastik, Puritanismus u. Kapitalismus,

S. 90/91
Bestand schon beim „Haupte“ solche Disharmonie zwischen „Seinsollen“ und „Sein“, so darf eine ähnliche Diskrepanz zwischen Ideal und Wirklichkeit bei den „Gliedern“ nicht überraschen. St. Antonin von Florenz, der Stadt, die Sombart das „Bethlehem des kapitalistischen Geistes“ genannt hat, gibt uns im dritten Teil seiner „Summa“ eine lange, spezialisierte und detaillierte Liste all der unsauberen Praktiken, die in dem großen Handelszentrum an der Tagesordnung waren¹⁴⁶. Die Wirtschaftsgeschichte hat das von ihm entworfene Bild vollauf bestätigt. „Man kann es retrost aussprechen“, schreibt A. Doren, „es gibt wohl keine Periode in der Weltgeschichte, in der die natürliche Übermacht des Kapitals über die besitz- und kapitallose Handarbeit rücksichtsloser, freier von sittlichen und rechtlichen Bedenken, naiver in ihrer selbstverständlichen Konsequenz gewaltet hätte und bis in die fernsten Folgen zur Geltung gebracht worden wäre, als in der Blütezeit der Florentiner Tuchindustrie.“¹⁴⁷ Daß es in der flandrischen Textilindustrie nicht viel

... erfahren wie vom belgischen Historiker Pi-
 ... Eine lange Litanei von Kundenschädigungen und
 ... wie sie im England des 17. Jahrhun-
 derts „üblich“ waren, gibt uns das interessante Fuchlein:
 „Modus Tenendi Curiam Baronis“¹⁵⁵. Dort kommen der
 Reihe nach die Bäcker, die „make unholsum brede for mannes
 body“, die Brauer und Zapfer, „that brue and kepe the
 assys and sell... by measures unsealed“, die Kaufleute
 die „false ballounce or weyghtes“ benützen, die Metzger,
 Fischhändler und Viktualienhändler, „that sell vytayles
 rupte“, die Getreidespekulanten, „regratoures or forestallers“,
 die schon damals die Kunst verstanden, einen corner zu
 machen, und viele andere Missetäter unbarmherzig zur Kri-
 tik, und der Baron soll ein strenges Gericht über sie er-
 gehen lassen. Johannes Bromyard schreibt gegen Ende des
 14. Jahrhunderts unter der Überschrift „Falsitas“:
 „Nemlich kommt eine einfache, vertrauensselige Person vom Lande
 zum Kaufen in die großen Städte, ohne dieses Kraut (gemeint
 „Falschheit“) anzutreffen, bevor sie wieder heimkehrt.“¹⁵⁶

153

¹⁵⁵ St. Antoninus, Summa moralis, pars III, tit. 8, cap. 4.

¹⁵⁶ A. Doren, Studien aus der Florentiner Wirtschaftsgeschichte. 1901.
 S. 44. Vgl. Kap. 5 und 7 des ersten Bandes.

¹⁵⁵ Seine Geschichte der belgischen Demokratie lag uns nur in der
 lischen Übersetzung von J. V. Saunders vor: Pirenne, Belgian Democracy
 its early history, transl. by J. V. Saunders. 1915. S. 128–134

¹⁵⁶ Manners of holding a Court Baron, gedruckt um 1510 bei Wyn-
 de Worde, geschrieben aber zu einem viel früheren Datum, neu veröffent-
 licht von der Manorial Society. 1915. S. 8–10

¹⁵⁷ Promptuarium Praedicatorum, Lyons 1522, vol. 1, fol. XXXII,
 zitiert bei Bede Jarrett, O P, Social Theories of the Middle Ages London
 1926 S. 158. Dieses in der von Professor Harold Laski herausgegebenen
 Sammlung „The Library of European Political Thought“ erscheinende Buch
 bietet eine reiche, wenn auch leider nicht gut disponierte Fülle von Be-
 legen aus ersten Quellen und vermittelt interessante Einblicke ins lebendige
 Wirtschafts- und Gesellschaftsleben der mittelalterlichen Welt.



Es wäre auch verkehrt, die Handwerksgilden nur im Lichte einer idealisierenden Wirtschaftsromantik zu sehen: sie waren in erster Linie monopolistische Vereinigungen, deren Bestreben darauf ging, sich möglichst große Privilegien zu sichern. So sehr nach innen das Prinzip maßgebend ist, die Beziehungen ihrer Mitglieder zueinander durch Autorität und nach Herkommen zu regeln, so daß keiner den andern übervorteile und einem jeden ihrer Angehörigen nach seinem Stande und Rechte als unentbehrlich zur Bestreitung seines Unterhaltes gilt: im Verhalten nach außen herrscht das Streben nach Wahrnehmung des größtmöglichen Vorteiles¹⁴⁸. Wenn Wyclif, dessen Ideal eines sozialistischen Einheitsstaates fast modern anmutet, klagt, daß „all die neuen Bruderschaften oder Gilden... sich verschwören, durch ihre Geschäftskennnisse und Macht andere Menschen in ihrem Rechte zu unterdrücken“¹⁴⁹, so war

wohl dazu Grund vorhanden. Der Reibungsflächen zwischen Handwerks- und kaufmännischen Gilden einerseits und zwischen Gilden und Konsumenten andererseits hat es jedenfalls genug gegeben.

Wie vom Goldgrund der mittelalterlichen Bilder sich oft recht realistische, erdhafte Szenen abheben, so sticht auch die Praxis vielfach vom idealen Hintergrunde eines imposanten Sittenkodex in drastischer Weise ab.

¹⁴⁸ Vgl. L. Brentano, Der Begriff und Wandlungen der Wirtschaftseinheit in „Der wirtschaftende Mensch usw.“ a. a. O S 272ff.

¹⁴⁹ The Grete Sentence of Curs Expounded, chap. XXVIII in Select English Works of Wyclif, ed T Arnold, vol III, S 333 Wyclif protestiert besonders gegen das Preisdrücken der „marchauntis, groceris and vileris“, die zusammen konspirierten, um den Einkaufspreis auf ein Minimum zu reduzieren, wodurch die Handwerker und Bauern um ihr Verdienst kämen. Seine von absolutistischen Staatsmännern des 16. Jahrhunderts für ihre Zwecke benützte Beweisführung geht dahin, daß 1. Bruderschaften und Vereine für gegenseitige Hilfe unnötig seien, da so wie so schon alle Glieder einer Gemeinschaft zu gegenseitiger Hilfe verpflichtet seien; 2. daß dergleichen Zusammenschlüsse eine Verschwörung gegen das öffentliche Wohl