

Het algemeen welzijn als doel en ordeningsprincipe van het maatschappelijk leven: interpretaties en betekenis

Leo J. Elders s.v.d.

De beginselen van de sociale leer van de Kerk, eds. E. de Jonghe/L. Elders, Leuven-Amersfoort, 1994, pp. 93-109

Het hoeft nauwelijks betoogd dat in onze westelijke landen het moreel-maatschappelijke leven in een precaire situatie terechtgekomen is. De moeilijkheden zijn bekend: het verdwijnen van de maatschappelijke moraal en van vele deugden die in het verleden de ontwikkeling van Europa bevorderd hebben; de bedreiging van het gezin; het overboord zetten van vele waarden; een pluralisme in fundamentele kwesties en een dergelijke overaccentuering van de individuele vrijheid dat de tot nu toe bestaande maatschappelijke structuur in elkaar dreigt te storten. Anderzijds worden de anonimiteit en de bureaucrativering van het staatkundig leven, de vervreemding die men ervaart, wanneer men voortdurend met anders georiënteerde opvattingen en culturen en soms gevaarlijke ideologieën geconfronteerd wordt, evenals de toenemende criminaliteit en onzekerheid een reden om te vluchten in kleinere gemeenschappen van gelijkgezinden, in het exotische of in nationalisme.¹ Centraal staat de vraag, of en in welke mate de mens een sociaal wezen is en hij zijn activiteiten moet richten op het algemeen welzijn.

Met deze vraag hangt de overgang naar individualisme samen die op het einde van de middeleeuwen en de eerste eeuwen van de moderne tijd heeft plaats gehad. Het nominalisme begunstigt het achteruitgaan van het bewustzijn deel uit te maken van de maatschappij: de maatschappij werd als een som van individuen gezien en niet als door de natuur vereist. Het woord individualisme werd weliswaar voor het eerst omstreeks 1825 door J.P. Rouen gebruikt,² maar de door de term aangeduide geestelijke attitude gaat terug tot het einde van de middeleeuwen. Rouen had het denken van de 18de eeuw voor ogen, daar het de relatie van het individu met de maatschappij losgekoppeld had. Volgens prof. A. Rauscher zijn de wortels van het individualisme, vanuit de geestesgeschiedenis gezien, gelegen in het nominalisme en het protestantisme, de economische wortels ervan echter in het liberalisme.³ Dieper ingrijpende stromingen die reeds voor de reformatie en in katholieke landen waarneembaar waren, zouden echter ook op de achtergrond een rol kunnen spelen.⁴ Het individualisme denkt over de mens als een geïsoleerd wezen en beklemtoont de rechten van het individu tegenover de ander: wantrouwend en berekenend zoekt de individualist zijn eigen voordeel zonder zich om anderen te bekommeren.⁵ Zoals Alexis de Toqueville in zijn boek *De la démocratie en Amérique* schrijft, brengen democratie en gelijkheid van allen het gevaar met zich mee dat de mens weliswaar naast zijn medeburgers staat, maar hen niet ziet, daar hij er alleen maar voor zichzelf is...; er bestaat weliswaar een macht die hem bevoogd, maar zij is er louter om zijn wensen te vervullen.

Op het einde van de middeleeuwen en in de volgende eeuwen is de Europese mens begonnen het betrokken zijn op zichzelf, de maatschappij en de wereld, evenals in laatste instantie op God anders te interpreteren. De geordende wereldstructuur, waarbinnen hij een vaste plaats had, werd vervangen door een zich tot in het oneindige uitdijend heelal, waarin de mens zich niet meer geborgen voelde en geen ordeningsprincipe meer had. Door nieuwe economische en maatschappelijke ontwikkelingen werden sociale instellingen, zoals de gilden, verdrongen of opgeheven. Het gevoel te behoren tot een universele Kerk werd eveneens door de reformatie en de godsdienstoorlogen aan het wankelen gebracht. Het aantal "vrije steden" nam toe: de burgers zagen nauwelijks nog een alles omvattende maatschappij, waartoe zij zouden behoren, boven zich. In elk geval werd de politieke maatschappij niet langer meer ervaren als

een uitbreiding van het gezin, en zeker niet als een morele omgeving waar men leeft, maar alleen nog maar als een toevallige structuur die men naar believen kon veranderen. De staat is er alleen maar om het individu te helpen een zo groot mogelijke welstand te bereiken en het tegen gevaren die het van buitenaf bedreigen, te beschermen. Het is derhalve niet verwonderlijk dat Johannes Paulus II van een crisis van de democratieën spreekt: zij hebben, zo zegt hij, het vermogen verloren beslissingen te nemen die gericht zijn op het algemeen welzijn.⁶ De paus voegt hieraan toe dat beslissingen vaak "onder druk van bepaalde groeperingen bij verkiezingen of op financieel vlak" genomen worden, dat echter in de loop van de tijd "dergelijke ontsporingen van het politieke handelen wantrouwen en apathie oproepen, die gepaard gaan met een teruggang in de deelname aan het politieke leven en een verval van de burgerzin. Het gevolg zou daarvan zijn dat men niet langer in staat is privé- en groepsbelang in te passen in de algemene visie op het algemeen welzijn. De paus voegt hieraan toe dat het algemeen welzijn niet puur de som is van individuele belangen, maar veeleer een integreren van deze belangen op grond van een harmonische hiërarchie van waarden; tenslotte vereist het algemeen welzijn een juist begrip van de waardigheid en de rechten van de persoon" (vgl. *Gaudium et spes*, 26).

De veranderingen in het maatschappelijk leven, waarnaar de hierboven geciteerde teksten verwijzen, zijn ook te zien in de ontwikkeling van het recht. Voor Thomas, die zich beroept op de oude traditie en het gevoel van zijn tijdgenoten, betekent recht op de eerste plaats de juiste zaak (*res instata*), op de tweede plaats het weten, of de kunde waardoor men ziet wat juist is, ten derde de plaats waar recht gesproken wordt, en tenslotte het recht zelf dat gesproken wordt. Recht is een vergelijk tussen twee personen dat met de normen van de natuurwet overeenkomt, een objectief gefundeerde stand van zaken. In het moderne denken wordt het recht echter vaak gevoeld als de morele macht die een mens bezit over hetgeen hem toebehoort.⁷ Zoals John Finnis aangetoond heeft, vinden wij een aanzet tot deze nieuwe opvatting bij Suarez en bij Grotius: het woord recht betekent het beschikkingsrecht van de persoon over zichzelf en het eigen bezit.⁸ Thomas Hobbes gaat nog verder en identificeert het recht met vrijheid.⁹ De mens heeft het recht dat te doen wat hem dienstig is. De beperkingen van de rechten van het individu worden, zoals dat in de 20ste eeuw de *Universele verklaring van de rechten van de mens* (1980) doet, gemotiveerd met het argument dat de rechten van de ander niet geschonden mogen worden, opdat er zo rust in de maatschappij heerst en welstand bereikt kan worden. Het zal duidelijk zijn dat hier veel uitermate onduidelijk is en een nadere analyse en motivering vereist, en wel met betrekking tot de relatie van het individu met de maatschappij en het algemeen welzijn. Het is opmerkelijk dat Hobbes een model van het menselijk leven *in statu naturae* presenteert dat van iedere vorm van samenleving ver afstaat. In feite leven de mensen echter samen op grond van hun eigen behoeften; iedere samenleving is er om gewin, eer en macht te verwerven.¹⁰ John Locke heeft het losweken van het individu uit een leven binnen de maatschappijstructuur doorgevoerd: de opbrengst van arbeid, zo schrijft hij, komt degene toe die haar verricht; de mens kan onbepaald rijkdom verwerven en meer dan anderen bezitten ("man's labour is his property"). Daarmee lag de weg voor onbepaalde concurrentie, gebaseerd op egoïstisch streven, open. De scheiding tussen individu en maatschappij werd geradicaliseerd. De vraag is derhalve, hoe de menselijke natuur in werkelijkheid is, of de mens wezenlijk tot de maatschappij hoort.

Een nadere precisering van dit thema is ook van belang voor de moraal. Zoals bekend, heeft de bevrijding van het individu ook haar beslag gekregen op het gebied van de moraal: het is niet meer modern over moraal te spreken en de traditionele moraal wordt als een oud sprookje terzijde geschoven. Daar komt nog bij dat de klassieke ethiek van het natuurrecht scherp wordt aangevallen. Men zegt dat zij een leeg omhulsel van normen is; dat er geen uniforme filosofie meer is om haar te onderbouwen. Aangezien het menselijk denken tijdgebonden is, kan men geen uitspraken over het sociale leven van de mens integreren in een leer die een

boven de tijd staande geldigheid heeft. Daarom is de hele sociale leer van de Kerk achterhaald, of het moest zijn dat men een reeks theologische uitspraken doet zonder inhoudelijke coherentie en methodologische uniformiteit. Daarop antwoorden andere auteurs dat het afzien van een terminologie die ontleend is aan het natuurrecht, in de sociale leer om een puur theologische behandeling te realiseren vergaande gevolgen heeft.

Het is overbodig te beklemtonen, hoe belangrijk deze kwesties zijn. Zij hebben betrekking op het probleem van de relatie van het individu tot de maatschappij en het algemeen welzijn. In het nu volgende zal ik proberen de traditionele leer, vooral die van Thomas van Aquino, over het algemeen welzijn en de relatie van het individu tot het algemeen welzijn uiteen te zetten, de moeilijkheden bij een verklaring van het *bonum commune* duidelijk te maken, de verschuivingen in de interpretatie van de moderne tijd aan te geven en hun grote betekenis voor de huidige maatschappij te beklemtonen. Tenslotte worden nog enkele gedachten geformuleerd met betrekking tot de vraag, hoe wij in de huidige toestand de betrokkenheid op het algemeen welzijn kunnen terugkrijgen.

Zoals bekend, heeft Thomas in zijn leer over het algemeen welzijn aristotelisch gedachtengoed overgenomen. Derhalve is het nuttig enige overwegingen van de Stagirit naar voren te brengen. De staat heeft ten doel de menselijke natuur te helpen zich te vervolmaken¹¹ en gaat aan gezin en huishouding vooraf. Hij is de voorwaarde voor een volkomen, menselijk bestaan, daar hij het "goed leven" mogelijk maakt, niet alleen als verdediging tegen bedreigingen en gevaren, maar ook als positieve bron van deugdzaam activiteit. De oorsprong van de staat is niet alleen de behoefte van het individu, maar het feit dat hij voor een deugdzaam leven noodzakelijk is.¹² Het "goed leven" (το εὖ ζῆν) van de burgers houdt in werk, geestelijke activiteit, vrije tijd en ontspanning. Dit doel van het individu en het geheel wordt gegarandeerd door de rechtvaardigheid, het "evenredig rechtvaardige" dient bereikt te worden, daar het voor de hele staat en het algemeen welzijn (τό κοινόν) voordelig is.¹³ De uitdrukking algemeen welzijn (τό κοινόν αγαθόν) staat in het tweede boek van de *Politica*.¹⁴

Laten wij ons nu op Thomas van Aquino richten. Wij komen de term *bonum commune* ongeveer 370 keer in zijn werken tegen, meestal wordt de betekenis als evident verondersteld. Zoals Diego Ramirez op een wijze die dank verdient, naar voren heeft gebracht,¹⁵ wordt het begrip door Thomas van Aquino analoog gebruikt. Wij onderscheiden de volgende betekenissen:

- God is het algemeen welzijn van alle schepsels in absolute zin, daar Hij het universeel goede is, waarop alle dingen als op hun doel gericht zijn.¹⁶ Belangrijk is dat God het goede van het geheel voor ogen heeft, waarin het doel van de individuele dingen vervat ligt. Deze gedachte wijst de weg naar een interpretatie van de relatie van het individuele doel van de mens tot het algemeen welzijn: "Alle bijzondere vormen van het goede die er in het heelal bestaan, schijnen gericht te zijn op het algemeen welzijn".¹⁷ Dientengevolge bemint het deel op grond van zijn natuur het goede van het geheel meer dan dat van zichzelf.¹⁸ Men diene te bedenken dat er hier geen sprake van tegenstelling is: doordat iemand het eigen welzijn zoekt, richt hij zich ook op het algemeen welzijn. Zijn diepste wezen wordt door dit gericht zijn op het algemeen welzijn, waarin het eigen welzijn tegelijkertijd vervat ligt, gekenmerkt. In de mate waarin de kennis meer op het algemene betrekking heeft - zoals dat bij de engelen het geval is -, gaat ook de liefde meer in de richting van het algemeen welzijn.¹⁹
- Op het vlak van de heilsorde is Christus het gemeenschappelijk geestelijk goed van de hele Kerk dat ons in het sacrament van de eucharistie geboden wordt.²⁰
- Ook de hele wereld is een goed dat in de vervolmaking en de ordening van de schepselen bestaat. Als zodanig heeft het op grond van alle vormen van het goede die het bevat, een grotere volmaaktheid dan de mens.²¹ Ieder zijnde heeft een plaats binnen het heelal en is gericht op het geheel.²² Ook de mens heeft zijn natuurlijke plaats in het geheel; ook als persoon is hij zo gemaakt dat hij op het universum gericht is.²³ - De menselijke gemeenschap

heeft haar eigen directe doel, dat rechtstreeks met de term algemeen welzijn aangeduid wordt. Op grond van zijn sociale natuur leeft de mens in gemeenschap. Een volkomen ontplooiing van de eigen persoon kan hij niet alleen bewerken, maar deze moet tot stand komen door de geordende samenwerking van meerderen binnen de structuur van het maatschappelijk leven. Zonder die gemeenschap kan de mens het doel dat God hem gesteld heeft, niet bereiken. Nu bestaat er een veelheid van gemeenschappen: gezin, dorp of stad, religie of bevolkingsgroep, de staat.

Behalve deze gemeenschappen die in elkaar geïntegreerd zijn of elkaar helpen opbouwen, resp. elkaar aanvullen, bestaan er deelgemeenschappen die binnen de zonet genoemde maatschappijvormen een partieel doeleinde nastreven (zoals cultuur, economie, sport). De staat, d.w.z. de gemeenschap die voldoende compleet is om het welzijn van allen te garanderen (en waarin de andere gemeenschappen vervat zijn), wordt door Aristoteles en Thomas de volmaakte gemeenschap genoemd.

Bij het bepalen van de relatie van het individu tot het algemeen welzijn moet men bedenken dat het goede van het individu nooit *tegenover* het goede van de gemeenschap staat.²⁴ Er is derhalve geen tegenstelling, daar het goede van het individu pas in het goede van het geheel bereikt wordt, daarin vervat is en daardoor bevorderd wordt. Het op elkaar aangewezen zijn is geen deemoediging; zichzelf laten helpen hoort tot grootmoedigheid.²⁵ De mens verlangt ernaar met anderen in een relatie van uitwisseling te staan en zijn gedachten en bezit met anderen te delen. Zelfs in paradijselijke toestand had de mens ondersteuning van vrienden nodig.²⁶ De mens is overigens op grond van zijn natuur niet alleen maar bezorgd voor zichzelf, maar ook voor zijn medemens. Volgens Thomas vloeit een reeks sociale plichten uit deze natuurlijke aanleg voort, zoals b.v. vriendelijk omgang, rechtvaardige behandeling, dienstverlening en waarachtigheid. Zelfs vriendschap en liefde beantwoorden aan zijn menselijke natuur.²⁷ Derhalve is het verkeerd te beweren dat de mens alleen maar als individu tot de gemeenschap behoort, maar als persoon daarboven uitgaat. Op de eerste plaats kan men zeggen dat het persoon-zijn en het in een maatschappij of het heelal geïncorporeerd zijn elkaar niet uitsluiten: de persoon bereikt nu juist zijn doel door dit gericht zijn op de ander en zijn contemplatie en zaligheid zullen met anderen van doen hebben; ten tweede is de mens juist als persoon subject van sociale activiteit.

Zoals E. Welty aantoont, heeft volgens Thomas het algemeen welzijn niet een bijzondere existentie die van het persoonlijke welzijn gescheiden is²⁸: het algemeen welzijn is een eenheid van ordening die in haar delen, d.w.z. in het persoonlijk welzijn van de leden, wortelt; het bestaat uit vele componenten.²⁹ Als het welzijn van de in gemeenschap levende mensen is het welzijn het omvattende doel van hun activiteiten. Als doel heeft het echter niet eerst in zijn totaliteit bestaan, maar het wordt nagestreefd en slechts gedeeltelijk verwezenlijkt. Dit komt duidelijk naar voren, wanneer men let op de componenten van het algemene welzijn, zoals a) leven, gezondheid en lichamelijke en geestelijke ontwikkeling van de leden; b) de activiteiten van de leden met het oog op het maatschappelijk doel. Activiteit op sociaal-politiek vlak, d.w.z. de opbouw van een geordende structuur van de gemeenschap, hoort tot het algemeen welzijn. Het is duidelijk dat een gemeenschap alleen maar kan bestaan, wanneer haar leden de doeleinden van de gemeenschap nastreven en bevorderen; c) het algemeen welzijn houdt ook in de som van structuren, wetten, instellingen, maatregelen en materiële goederen die voor het maatschappelijk leven noodzakelijk of bevorderlijk zijn.

E. Welty heeft terecht benadrukt dat het algemeen welzijn, evenals het goede, een doel is en daarmee de eerste oorzaak, in zoverre het als begin van alle activiteit verlangt nagestreefd te worden, alhoewel het soms pas later verwezenlijkt of bereikt kan worden. Zo geeft het algemeen welzijn aan iedere gemeenschap haar betekenis. Thomas zegt zelfs dat het deel overeenkomstig zijn natuur het goede van het geheel meer bemint dan dat van zichzelf.³⁰ Men moet dit zo verstaan dat hier de oorspronkelijke, natuurlijke orde bedoeld wordt. In de

toestand van zijn gevallen natuur blijft de mens in zoverre achter dat hij zijn persoonlijk welzijn meer nastreeft dan God, of het moest zijn dat hij door de genade van God genezen werd.

Een betoog over de relatie tussen het individu en het algemeen welzijn geeft de situatie weer zoals die met de menselijke natuur overeenkomt. In de praktische verwezenlijking zijn er echter spanningen, een tekortschieten in overgave aan het gemeenschappelijk doel en zelfs misdaden tegen de gemeenschap of anderzijds onderdrukking of uitbuiting van individuen en ontbrekende zorg voor armen en zwakken. Verschillende mensen voelen een tegenstelling tussen het persoonlijk welzijn en het doel van de gemeenschap. Voor sommigen is de noodzaak zich te voegen naar het algemeen belang van de staat niet duidelijk; zij zien ook niet dat het algemeen welzijn boven eigenbelang gaat. Hier zou een onderzoek naar de preciese relatie tussen beide dienstig zijn.

Met betrekking tot de teksten van Thomas heeft Welty³¹ deze relaties als volgt weergegeven: (a) het algemene welzijn is beter, goddelijker dan het bijzondere goede van het individu.-" De uitdrukking die op Aristoteles teruggaat, wordt als volgt verklaard dat het algemeen welzijn een grotere overeenkomst met God vertoont, (b) Het persoonlijke welzijn is gericht op het algemeen welzijn, zoals het onvolmaakte op het volmaakte.³³ (c) Het algemeen welzijn is belangrijker dan het persoonlijke welzijn; activiteit voor het algemeen welzijn overtreft inzet voor het eigen goede.

Om Thomas juist te begrijpen moet men echter bedenken dat in de beide *Summae*, evenals in het commentaar op de *Sententiae* zijn interpretaties theologisch van aard zijn, d.w.z. hij benadert de sociale feitelijkheden van God uitgaande: van God uit gezien is het evident dat het algemeen welzijn het eerste en omvattende doel is. Kan men dit ook zeggen gezien vanuit het perspectief van de mens? Het antwoord is bevestigend, wanneer men bedenkt dat het algemeen welzijn het eigen welzijn van de leden is en in wezen in hun geestelijke vervolmaking bestaat. Nu wordt deze door de deugden, waaronder vriendschap, liefde, sociale gerechtigheid de eerste plaats innemen, bereikt. Het deel is inderdaad overeenkomstig wat het is, van het geheel; daarom kan ook elk goede van het deel op het geheel gericht worden. Dientengevolge kan derhalve het goede van iedere deugd, hetzij die welke de mens t.o.v. zichzelf ordent, hetzij die welke zijn relatie tot een ander individu ordent, op een of andere manier in verband gebracht worden met het algemeen welzijn, waarop de rechtvaardigheid afstemt. Dientengevolge kunnen handelingen tot de rechtvaardigheid behoren, in zoverre zij de mensen afstemmen op het algemeen welzijn".³⁴ "Er is geen deugd waarvan de handelingen niet direct of indirect op het algemeen welzijn gericht kunnen worden".³⁵

Thomas zegt zelfs dat het persoonlijk welzijn op het algemeen heil gericht is, zoals het onvolmaakte op het volmaakte.³⁶ Het algemeen heil verdient de voorkeur; activiteit ten bate van het algemeen welzijn overtreft inspanning voor het eigen welzijn. Onder de deugden van natuurlijke orde komt de sociale rechtvaardigheid op de eerste plaats. Men bedenke wel dat er in een rechtvaardige maatschappij geen tegenstelling tussen beide kan bestaan: door het eigen welzijn binnen het kader van de gemeenschap te bevorderen draagt men bij aan het algemeen welzijn; en door het algemeen welzijn te dienen zorgt men ook het best voor eigen, authentieke belangen. De mens kan niet voor of tegen het algemeen welzijn handelen zonder tegelijkertijd het eigen doel te dienen of te schaden. Wanneer men anderzijds voor eigen belangen zorgt - wel binnen het kader van rechtvaardigheid en wetten -, levert men een bijdrage aan het algemeen welzijn. Thomas schrijft derhalve dat de burgers reeds aan het algemeen welzijn meewerken, wanneer zij de bevelen van de regering opvolgen, d.w.z. het voortbestaan van het algemeen welzijn is gegarandeerd, wanneer de burgers zich aan hun eigen zaken wijden, terwijl zij zich naar de wetten schikken.³⁷ Wel is een voorwaarde dat in dit geval de regering bekwaam is en de wetten rechtvaardig zijn. De volmaaktheid van een

deugdzaam leven kan men echter pas bereiken door het eigen handelen bewust op het algemeen welzijn af te stemmen.³⁸

Er is echter een dimensie in de mens die boven de politieke gemeenschap uitgaat en daaraan niet onderworpen is. Thomas bedoelt hier de persoonlijke relatie met God en het leven in de universele gemeenschap van de Kerk.³⁹ Thomas brengt ditzelfde tot uitdrukking, wanneer hij zegt dat het algemeen welzijn belangrijker is dan het persoonlijk welzijn, wanneer het hetzelfde genus betreft.⁴⁰ De bovennatuurlijke vormen van het goede staan boven hetgeen tot de natuurlijke orde behoort.

Het algemeen welzijn is een moeilijk begrip, omdat het iets ongrijpbaars schijnt te bevatten, nl. een alles overtreffend doel, samengesteld uit concrete componenten, terwijl het zelf niet concreet is. Men kan het algemeen welzijn namelijk enerzijds met betrekking tot zijn inhoud (*materialiter*) benaderen, in dit opzicht is het identiek met het welzijn van de leden. Een tweede benaderingswijze richt zich op het formele in het algemeen welzijn, d.w.z. de structuur die uit de samenwerking van de leden van de gemeenschap met het oog op de veiligheid, de welstand en het welzijn van allen resulteert. Het welzijn van het individu is dan pas bereikt, wanneer het geïncorporeerd is in de alles omvattende gemeenschap.

Bij zijn definiëren van het algemeen welzijn gaat Thomas van een opvatting van gemeenschap uit die gebaseerd is op het wezen van de dingen en de eisen die de rede stelt. Hij ziet echter de relatie van het individu tot het algemeen welzijn⁴¹ eerder ethisch dan ontologisch. Nu zijn er echter in de loop van de tijd veranderingen opgetreden in de vorm van de politieke gemeenschap: de staat heeft zich ontwikkeld tot een gemeenschap die een grote complexiteit van regels en wetten blijkt te bezitten: voor het individu is de staat nauwelijks nog een gemeenschap waarin het zich volledig thuis voelt, zij het in zoverre hij de voorwaarden schept voor zijn materiële bestaan. Men verzet zich tegen werkelijk of vermeend binnendringen door de staat op privé-terrein. Vele moderne auteurs zijn van mening dat de staat zich dient te beperken tot ondersteuning en bescherming van de burgers.

In deze situatie is het niet verwonderlijk dat op het gebied van de kerkelijke sociale leer verschillende interpretaties van de relatie van het individu tot het algemeen welzijn naar voren gebracht werden. Aan Antoine Pierre Verpaalen komt de verdienste toe de onder thomisten gangbare interpretaties van deze relatie nagegaan te zijn.⁴² Wij laten hier een overzicht volgen van zijn samenvattingen:

M. De Wulf heeft Thomas als een individualist opgevat; de gemeenschap dient de mens te dienen.⁴³ Dergelijke uitspraken vindt men bij auteurs als V. Cathrein en H. Pesch.

E. Welty benadrukt daarentegen de betekenis van de gemeenschap en het algemeen welzijn als het morele einddoel van de mens.⁴⁴ Er is geen confrontatie, daar het algemeen welzijn feitelijk bestaat uit de vervolmaking van het individu.

Th. Eschmann ziet in het begrip algemeen welzijn bij Thomas twee verschillende elementen: het Romeinse begrip "maatschappij" als een juridische structuur met verschillende zelfstandige sferen en de aristotelische theorie, volgens welke het volmaakt *bonum humanum* een goed van politieke orde zou zijn. Eschmann meent dat de eerste idee overheerst: er zou echter bij Thomas geen antinomie bestaan tussen individu en staat, aangezien de mens altijd in een gemeenschap staat. Thomas zou eerst het welzijn van de gemeenschap hoger aangeslagen hebben dan het goede van het individu, later echter het persoonlijk welzijn hebben laten prevaleren.

Jacques Maritain is een uitgesproken personalist: de menselijke persoon als zodanig kan geen deel van een geheel zijn, aangezien hij een op zich afgerond geheel is, dat vrij en *sui luns* kan optreden. De persoon, zo schrijft hij, is als morele grootheid het doel van alle maatschappelijk leven; de persoon verschijnt als een autonoom subject, dat met eigen, aan de staat voorafgaande rechten de staat tegemoet treedt. De staat dient de persoon te beschermen. Verpaalen merkt daarbij op dat bij Thomas staat een andere betekenis heeft dan die van een

moderne nationale staat: het is de volmaakte maatschappij, waarin en waardoor de mens de eigen morele vervolmaking nastreeft.⁴⁵

Ch. de Koninck keert zich tegen het personalisme van Maritain en benadrukt het begrip participatie: het individu heeft deel aan de volmaaktheid van het geheel; het algemeen welzijn is het gemeenschappelijk doel van allen. Door zijn gericht zijn op het geheel ontstaat in de mens een nieuwe dimensie: hoe volmakter de mens is, des te meer is hij gericht op de orde van het geheel. Het algemeen welzijn staat boven het persoonlijk welzijn, omdat het een grootheid laat zien waaraan de mens deel heeft: het bestaat in allen.⁴⁶

De Franse schrijfster **S. Michel** grijpt op Thomas zelf terug: het algemeen welzijn is de harmonie, de coördinatie van de individuele vormen van het goede binnen een hogere eenheid; het kan gewoonweg niet in strijd zijn met het persoonlijk welzijn.⁴⁷

L. Janssens merkt op dat het door verscheidene auteurs gebruikte onderscheid tussen persoon en individu de relatie tussen persoonlijk welzijn en algemeen welzijn niet kan verklaren. Daar de mens over de gemeenschap heen zijn weg tot persoonlijke volmaaktheid moet vinden, meent Janssens dat in dit opzicht de gemeenschap een middel is. Anderzijds is het gemeenschappelijk heil ook doel, daar het uit de volmaaktheid van de leden bestaat.⁴⁸

F.A. Weve beschouwt het algemeen heil als een goed dat men zich ten doel stelt (alle menselijke handelingen zijn in hun structuur sociaal bepaald) en als een goed dat ordent. Het goed dat ordent, bestaat in de juiste orde, in de vrede en in een efficiënt en soepel functioneren van de gemeenschap. In dit opzicht is de gemeenschap middel, aangezien de orde in dienst staat van welstand en vervolmaking. Als goed dat men zich ten doel stelt, kan het algemeen welzijn inhoudelijk benaderd worden. In deze zin verschilt het niet van het doel van het individu. Wat de formele betekenis betreft, onderscheidt het zich echter van het persoonlijk welzijn van het individu.⁴⁹

Zoals wij hierboven reeds vermeld hebben, heeft **Diego Ramirez** op een wijze die dank verdient, gewezen op de analogie van het begrip algemeen welzijn. Verder heeft hij het begrip *totum potentiale* gebruikt om de aard van het algemeen welzijn te verduidelijken: terwijl God als *analogatum principale* volmaaktheid en doel van alle schepselen is, bestaan de personen die aan het algemeen welzijn deelhebben, alleen maar in het welzijn van de leden van de verschillende gemeenschappen en hun gericht zijn op een samenzijn en samenleven, waardoor de eigen vervolmaking bevordert en geconstitueerd wordt.

Het wijd verbreide personalisme beweert daarentegen dat wij van het individu en niet van het geheel moeten uitgaan. Volgens **H. Pesch** gaat het individu historisch en logisch vooraf aan de staat.⁵⁰

O. van Nell-Breuning differentieert: als de gemeenschap van moreel met elkaar verbonden personen staat de gemeenschap boven de individuele leden, zoals het geheel boven het deel. Als ordening van personen onder elkaar heeft de gemeenschap echter een dienstverlenende waarde en is zij ondergeschikt aan de individuele leden.⁵¹

G. Gundlach is van mening dat de thomistische opvatting van Welty aan het algemeen welzijn een te grote betekenis en macht toeschrijft: men kan niet zeggen dat de mens als individu volledig aan de maatschappij onderworpen is. Anderzijds is er geen tegenstelling tussen een juist opgevat algemeen welzijn en een juist opgevat persoonlijk welzijn. Beide hebben dezelfde wortel, namelijk de menselijke persoon. Daar het algemeen welzijn als beginsel van ordening van de maatschappij het bestaan van de maatschappij noodzakelijkerwijze vooronderstelt, kan men daaruit nooit maatregelen afleiden die een ingrijpen betekenen in het bestaan van de persoon. Het openbaar gezag heeft een karakter van dienstbaarheid en dient de onaantastbare rechten van de menselijke persoon te beschermen. Zo is Gundlach op grond van zijn personalisme van mening dat men nooit de doodstraf kan rechtvaardigen door zich te beroepen op het algemeen welzijn van de gemeenschap, dat de verwijdering van criminelen als gewenst laat voorkomen. Gundlach ontkent de spanning

tussen individualisme en collectivisme niet, maar hij probeert deze op te lossen met zijn solidarisme.⁵²

Een zeker personalisme werd door het kerkelijk leergezag bevestigd: **Pius XII** beklemtoont b.v. herhaaldelijk dat de staat de mens moet dienen en niet omgekeerd. Het is echter duidelijk dat hier met een ander begrip staat gewerkt wordt dan dat bij de heilige Thomas.

A.F. Utz heeft wel als eerste de ontwikkeling op het gebied van de geestesgeschiedenis van de idee van algemeen welzijn weergegeven in een commentaar op het traktaat van de heilige Thomas over de deugd van de rechtvaardigheid.⁵³ Utz benadrukt dat volgens Thomas de politieke gemeenschap niet, zoals bij moderne auteurs, door de vrije beslissing van de deelnemers ontstaat, maar door de sociale aard van de mens vereist wordt. Wat van de vrije wil van de mens afhankelijk is, kan alleen maar een accidentele structuur zijn. Utz wijst er ook op dat heden ten dage het personalisme in de maatschappij een andere betekenis gekregen heeft: men gaat niet meer uit van de *persona humana* in haar ontologische gesteldheid, maar men overaccentueert het vrije initiatief van het individu. Utz zet vooral uiteen, hoe het leven in gemeenschap de vervolmaking van de deugden dient en zo "het juist en goed leven": het goed leven kan slechts bereikt worden, wanneer de burgers de noodzakelijke, geestelijke kwaliteiten bezitten; de materiële goederen zijn een voorbereiding daarop. Zoals Thomas uiteenzet, zijn de morele deugden de natuurlijke aanvulling op de capaciteiten, die zij helpen overeenkomstig hun diepste wezen te handelen en zich op hun doel te richten. Zo kan Thomas schrijven dat een deugdzaam leven het doel van de wetgever is: de volmaaktheid van de deugd bestaat hoofdzakelijk in een zich onthouden van onjuiste genoegens, waardoor mensen aangetrokken worden.⁵⁴ Hoewel deze doelstelling hemelsbreed verwijderd schijnt te zijn van wat politici en burgers zich over het algemeen voorstellen van doelstellingen van de staat, leert een indringendere benadering dat deze visie juist is. Utz wijst er nogmaals op dat er in wezen geen tegenstelling is tussen persoonlijk en algemeen welzijn: van het standpunt van de *causa materialis* uit gezien, bestaat het algemeen welzijn uit vormen van het persoonsgebonden goede, terwijl *het formeel* daarboven uit gaat. Er zijn echter vormen van het persoonsgebonden goede (van bovennatuurlijke orde, zoals b.v. het maagdelijk leven omwille van het Rijk Gods) die hoger staan dan het algemeen welzijn van de volledig natuurlijke gemeenschap.⁵⁵ Ik zou hier willen benadrukken dat deze uitzondering niet opgaat voor de *natuurlijke* vormen van het goede van de menselijke persoon, die nu juist met zijn rechten, capaciteiten en prestaties deel van de gemeenschap is.

Utz haalt verder een tekst aan waarin Thomas schrijft dat het eigen persoonlijk welzijn niet volledig bereikt kan worden, wanneer niet tegelijkertijd ook het welzijn van gezin, stad en vaderland nagestreefd en gegarandeerd wordt. Utz meent echter dat Thomas misschien onder druk van de aristotelische traditie en van de eigen tijd het persoonlijke niet volledig erkend heeft, aangezien de schematisering van de verschillende soorten deugden die Aristoteles voorlegde, hem opgedrongen was. "Juist het scherpzinnig-nauwkeurige onderscheid tussen de rechtvaardigheid van het algemeen welzijn en de verdelende rechtvaardigheid heeft verwarring gesticht".⁵⁶ Volgens Utz zou het Thomas niet gelukt zijn de identiteit tussen de rechtvaardigheid van het algemeen welzijn en de verdelende rechtvaardigheid te herkennen.

Nu moet men daartegen inbrengen dat de relatie tussen individu en gemeenschap niet puur symmetrisch is. De rechtvaardigheid van het algemeen welzijn is rechtvaardigheid zonder meer, daar zij het kader biedt waarbinnen het menselijk bestaan en het deugdzaam leven zich ontplooiën.⁵⁷ Zoals Thomas zelf zegt, is het deel overeenkomstig wat het is, van het geheel; derhalve kan ook alles wat het welzijn inhoudt van het geheel, op het geheel gericht worden (*est ordinabile*). De mens heeft deze gerichtheid, ook wanneer hij zich daar niet van bewust is. Daar de wezenlijke inhoud van het algemeen welzijn en het welzijn van het individu

formeel zijn gescheiden, kan de sociale rechtvaardigheid niet dezelfde deugd als de verdelende rechtvaardigheid zijn.⁵⁸

Voor Thomas zijn de mensen geen subjecten van recht die aan de staat vooraf gaan; hij denkt de mens uitgaande van zijn morele voltooiing en ziet hem derhalve geheel in het kader van de gemeenschap. Men moet hier wel aan toevoegen dat de visie van Thomas een theologische is: hij ziet de mens, zoals God hem denkt, als lid van de gemeenschap, burger van de wereld en als geroepen tot Gods uitverkoren volk te behoren. Daar echter in het Westen de religie en het moreel waardegevoel gedeeltelijk of zelfs vergaand hun uniformiteit verloren hebben, het individu echter toch in deze zelfde staat leeft, is de tendens de taken van de politieke maatschappij te beperken tot zorg voor veiligheid en materiële welstand. De maatschappelijk opbouw wordt benaderd vanuit het individu en niet vanuit de sociale natuur van de mens. Utz kan derhalve schrijven: "Het is een zinloze onderneming uitgaande van onze huidige maatschappij te discussiëren, of Thomas meer de persoon dan de gemeenschap benadrukt heeft".⁵⁹ Voor de moderne mens is de maatschappij alleen nog maar een structuur die van een vrije beslissing van de burgers afhangt. Daarmee heeft zij alleen nog maar een puur organisatorische waarde. Wanneer gunstige omstandigheden voor het leven van de individuele burger bereikt zijn, heeft zij haar taak vervuld. Thomas kijkt daarentegen naar de fundamentele sociale natuur van de mens om tot de conclusie te komen dat de gemeenschap als geheel belangrijker en eerder is dan haar delen. In plaats van een vereiste te zijn voor het welzijn van het individu is het algemeen welzijn de volmaaktheid van de samenlevende leden. De normen die de maatschappij als geheel betreffen, zijn geen product van een vrije wilsbeschikking van de leden, maar komen voort uit de sociale natuur van de mens.

Utz benadrukt echter ook dat "de algemene inhoudelijke waarde die wij met de naam algemeen welzijn aanduiden, helemaal niet definieerbaar is, maar slechts steeds opnieuw gevonden moet worden overeenkomstig de situatie en vooral overeenkomstig de gevolgen... Daarom is er een voortdurende, dynamische toetsing aan de werkelijkheid nodig om enigszins begrip te krijgen van de echte 'public interest'".⁶⁰

Het zou interessant kunnen zijn hier ook de stem te horen van een vertegenwoordiger van de christelijke sociale leer uit de Verenigde Staten. **Michael Novak** beweert dat het wezen van het algemeen welzijn feitelijk erin bestaat de voordelen van vrijwillige samenwerking in het sociale leven te beschermen. Vroeger was daarvoor een rigoureuze toepassing van vaste regels vereist; in een moderne maatschappij moet het algemeen welzijn echter openstaan voor veranderingen en nieuwe uitvindingen. In homogene en collectieve maatschappijen was het mogelijk het individu een gemeenschappelijk doel voor te houden, maar in pluralistische staten is de toestand volledig anders geworden. Op grond hiervan is Novak van mening dat een opvatting over het algemeen welzijn die zijn betekenis in gemeenschappelijke fundamentele ideeën en gemeenschappelijke doelstellingen ziet, vervangen moet worden door een samenwerking van vrije personen.⁶¹ Novak wijst erop dat in de moderne tijd het algemeen welzijn gevoeld werd als iets dat door de gemeenschappelijke inspanningen van allen gerealiseerd moet worden. De vrije markteconomie is een middel daartoe, ofschoon zij niet alles bereiken kan. De modernere opvatting over algemeen welzijn heeft de volgende kenmerken: het is een geïnstitutionaliseerd kader, een concrete verworvenheid en een na te streven ideaal. In vroegere kerkelijke documenten wordt de term in een veelvoud van betekenissen gebruikt, maar de maatschappelijke dimensie van het menselijk bestaan werd altijd benadrukt. Het Tweede Vaticaans Concilie ziet in het gemeenschappelijk welzijn de som van de omstandigheden van het sociale leven die de sociale groeperingen en hun leden de weg tot eigen vervolmaking garandeert. Novak haalt een tekst van kardinaal Höffner aan,⁶² die eveneens het algemeen welzijn tot een middel schijnt te reduceren.

De hierboven aangehaalde discussie is weliswaar gedeeltelijk theoretisch. De vertegenwoordigers van het personalisme, het solidarisme en de thomistische leer zouden

zakelijk gezien helemaal niet zo veel van mening hoeven te verschillen. Allen zien de vervulling en het welzijn van het individu in een leven waarin men niet alleen wat goed is voor zichzelf, nastreeft, maar er ook voor anderen is, deel neemt aan de opbouw van de maatschappij en zich ook richt op wat goed is voor de hele wereld. Ook benadrukken allen de betekenis van het moreel goede als doel van het eigen leven. Anderzijds moet men toegeven dat de beschrijving van het algemeen welzijn vaak maatgevend bepaald wordt door de voorstelling die men zich van de staat gevormd heeft, evenals ook door persoonlijke ervaringen en idealen. Zoals Utz uiteenzet, is het begrip staat als volmaakte gemeenschap ons vreemd geworden. Toch dringt zich op velerlei gronden de vraag op, of wij hier niet anders moeten gaan denken. In de pastorale constitutie *Gaudium et spes*, met als ondertitel "de Kerk in de wereld van vandaag", heeft het Tweede Vaticaans Concilie de noodzaak onderstreept dat de mens boven de voorstellingswereld van een puur individualistische ethiek uitgroeit, en gevraagd om een andere levensstijl.

Door doelgerichte opvoeding en met behulp van de media dient het bewustzijn gewekt te worden dat wij in grotere gemeenschappen leven en de eigen, individualistische belangen niet ten koste van de ander mogen doordrijven. Hiertoe hoort ook dat wij leren in de alles omvattende Europese gemeenschap te leven, verder dat men met andere landen en de derde of vierde wereld een relatie van uitwisseling heeft. Het is een gelukkige ontwikkeling dat bij velen het inzicht groeit dat wij voor anderen verantwoordelijk zijn, met hen moeten delen en de verplichting hebben de hongerenden te helpen en de vrede in de wereld te bevorderen. Op het vlak van de katholieke ethiek kan men werkelijk een verschuiving constateren: men distantieert zich van de micro-ethiek en beklemtoont ten zeerste de macro-ethiek (verplichting t.o.v. de ander, de gemeenschap en de natuur). De extreem individualistische opvatting van een onbeperkt recht op privé-eigendom is in veel landen al overwonnen; de sociale dimensie van bezit, zoals Thomas van Aquino deze geleerd heeft, zou wel eens vergaand ingang gevonden kunnen hebben.

Het ziet er naar uit dat in het denken van meer lagen van de bevolking het algemeen welzijn reeds in zeker opzicht gefunctionaliseerd is en een handelingsprincipe geworden is. Dat geldt wel bijna alleen maar voor de materiële aspecten van het algemeen welzijn. Men kan niet hetzelfde zeggen van de betekenis ervan als morele voltooiing. Daartegenover staat dat het de mens zonder hogere idealen in het leven van alle dag moeilijk valt het algemeen welzijn voor ogen te hebben en het eigen voordeel slechts beperkt na te streven. Het zal nog een lange weg terug zijn naar het inzicht dat niet het bezit van materiële zaken het hoofddoel is, maar de ordening van de doeleinden door de beoefening van de deugd te bereiken.⁶³

Het is duidelijk dat het leven in de geestelijke, alle volken omvattende gemeenschap van de Kerk een belangrijke hulp kan zijn om het zicht op het algemeen welzijn van de politieke maatschappij te verdiepen. Hierin is de zwakke plek van de huidige maatschappij gelegen: de religieuze dimensie, het zicht op God, het transcendente algemene welzijn, is verregaand afgestorven en derhalve ontbreekt er nu juist dat wat niet alleen maar het laatste doeleinde van de wereld en de menselijke maatschappijen, maar ook de beste steun is voor een sociaal leven van de mens, dat in vrijheid overeenkomstig de eisen van de natuur gestalte krijgt.

Een laatste opmerking heeft betrekking op het *in concreto* functioneren van het gemeenschappelijk heil: men kan de regels en wetten van het gemeenschappelijk leven niet tevoren deductief uit het gemeenschappelijk welzijn afleiden. Om het te verwezenlijken dient men de geestelijke en materiële voorwaarden te vinden die de ontplooiing en vervolmaking van de leden mogelijk maken; verder de rechten van allen, vooral van de armen en de zwakken, te beschermen; men dient de leden van de gemeenschap te helpen eigen bezit te verwerven en hun daarmee het bewustzijn van de waardigheid van de vrije mens te geven; de fundamentele overeenstemming en harmonie van persoonlijk welzijn en algemeen welzijn

dient voortdurend naar voren gebracht te worden. Tenslotte komt daar nog bij de zorg voor de politieke moraal en daarmee ook voor de godsdienst.
(vertaling: drs. H.M.G. Kretzers)

1. Vgl. C.B. Macpherson, *The Political Theory of Possessive Individualism*, Oxford 1962. Wat echter Macphersons opvatting over de achtergrond van het "possessive individualism" betreft, zie John Dunn, *The Political Thought of John Locke*, Cambridge, 1969.
2. *Doctrine de Saint-Simon*. Exposition, opnieuw verschenen, Parijs 1924, p. 378
3. Hist. Wörterbuch der Philosophie, Bd. 4, 290.
4. Vgl. Alan Macfarlane, *The Origins of English Individualism*, Oxford 1978.
5. E. Mounier, *Oeuvres complètes*, vol. 3, p. 452.
6. *Centesimus annus*, n. 47.
7. Suarez, *De legibus* I, 2, 5.
8. Vgl. J. Finnis. *Natural Law and Natural Rights*, Oxford 1980.21)6 e, vv.
9. *Leviathan*. 1. hfdst, 14: "The Right of Nature, which writers commonly call *Jus Naturae*, is the Liberty each man has, to use his own power, as he wills himself for the preservation of his own nature, that is to say, of his own Life, and consequently of doing anything which in his own Judgement and Reason, he shall conceive the aptest means thereunto".
10. *Rudiments*, hfdst. 1, deel 2.
11. Vgl. W. L. Newman, *The Politics of Aristotle*, I, Oxford 1887, p. 166.
12. *Polit.* III 4, 1278b19-23.
13. *Polit.* 1283b40-42.
14. 1268b31.
15. *Doctrina politica de Santo Tomas*, Salamanca 1992.
16. I 60,5 ad 5; III46, 2 (Deus est supremum et commune bonum totius universi); *Quodl.* I, q. 4, a. 3 (Deus est bonum commune totius universi et omnium partium eius).
17. *Expositio in librum Job*, c. 7.
18. I-II 26 3: "Unaquaeque pars naturaliter plus amat commune bonum totius quam particulare bonum proprium".
19. *Q. d. de spiritualibus creaturis*, q. un., a. 8 ad 5.
20. 11163,3.
21. I 93, 2 ad 3: "Universum est perfectius in bonitate quam intellectualis creature extensive et diffusive; sed intensive et collective similitudo divinae perfectionis magis invenitur in intellectuali creatura, quae est capax summi boni".
22. I, 49,3.
23. Vgl. *De potentia* q. 6, a. 1 ad 8.
24. I, 93, 2 ad 3: "Pars non dividitur contra totum sed contra aliam partem".
25. II-II, 129, 6 ad 1.
26. I, 96,4.
27. Vg. *Summa contra gentiles*, III134: "Oportet autem in ter homines ad invicem esse amicitiam secundum quod sibi invicem subserviunt vel in spiritualibus vel in terrenis".
28. *Gemeinschaft und Einzelmensch. Eine sozialmetaphysische Untersuchung, bearbeitet nach den Grundsätzen des hl Thomas von Aquin*, Salzburg-Leipzig, 1935, 217.
29. I-II, 96, 1: "Bonum constat ex multis". "rationalis, quae propter corruptionem naturae sequitur bonum privatum nisi sanetur per gratiam Dei." Vgl. II-II, 26,3 en 4.

30. I-II, 109,3: "Bonum partis est propter bonum totius; unde naturali appetitu vel amore unaquaqueque res particularis amat bonum suum propter bonum commune totius universi, quod est Deus... Sed in statu naturae corruptae homo ad hoc deficit secundum appetitum voluntatis. 31. O.c.,251 e. w.
32. De uitspraak van Thomas vindt men in bijzonder veel teksten en gaat terug op Aristoteles, *Eth. Nic.* 1094b9-10. Vgl. *In III Sent.*, d. 32, q. 1, a. 5; I-II 111,5; II-II 47, 10; 88, 11; CC I 41; III, 17. 69. 145.
33. CC I 86; II-II, 58, 9 ad 3. 34. II-II 58,5 (DTA).
35. I-II, 96,3.
36. CC I 86; vgl. II-II, 58, 9 en 3.
37. I-II,92, 1 en 3.
38. I-II, 92, 1 ad 3 ("bene proportionatus bono communi").
39. I-II, 21, 4 ad 3: "Homo non ordinatur ad communitatem politicam secundum se totum et secundum omnia sua, sed totum quod est homo ordinandum est ad Deum". Daarentegen II-II 65, 1: "Ipse totus homo ordinatur ut ad finem ad totam communitatem cuius est pars".
40. II-II, 152, 4 ad 3: "Bonum commune potius est bono privato, si sit eiusdem generis".
41. Zoals over het algemeen het einddoel en de vervolmaking van de mens.
42. *Der Begriff des Gemeinwohls bei Thomas von Aquin. Ein Beitrag zum Problem des Personalismus*, Heidelberg 1954.
43. *L'individu et le groupe dans la scolastique du 13e siècle*, in : *Revue néo-scholastique de philosophie* 22 (1920) 341-357.
44. *Gemeinschaft und Einzelmensch*, Salzburg/Leipzig 1935.
45. O.c.,p. 28.
46. *De la primauté du bien commun contre les Personnalistes*, Québec/Montréal 1943; *In Defense of Saint Thomas Aquino. A Reply to Father Eschmann's Attack on the Primacy of the Common Good*, in: *Laval théologique*, 1945, 1-103.
47. *La notion thomiste du bien commun*, Parijs 1932.
48. *Personne et société. Théories actuelles et essai doctrinal*, Gembloux 1939.
49. *Sociaal-wijsgerige opstellen*, Tilburg 1948.
50. *Liberalismus, Sozialismus und christliche Gesellschaftsordnung*, Freiburg 1900, p. 133.
51. *Personalismus*, in *Wörterbuch der Politik*, Heft V, 352.
52. G. Gundlach, *Gemeinwohl* in: *Staatslexikon der Görresgesellschaft*, Bd. III3, Freiburg 1959, 737 e. w. Vgl. Johannes Schwarte, *Gustav Gundlach S.J., massgeblicher Repräsentant der katholischer Soziallehre während der Pontifikate Pius' XI und Pius' XII*, München/Paderborn/Wenen 1975, 464 e.v.
53. *Deutsche Thomasausgabe*, Bd. 18, Graz/Heidelberg 1953,564-571.
54. *De regimine principum*, l, c. 14; I-II 95, 1; *De virtutibus*, q. un., a. 1. 7.
55. II-II, 152,4 ad 3; *De virtutibus*, a. 9.
56. *DTA*, B. 18,565.
57. II-II, 58,5.
58. II-II 58, 7 ad 2: "Ad secundum dicendum quod bonum commune civitatis et bonum singulare unius personae non different solum secundum multum et paucum, sed secundum formalem differentiam. Alia est enim ratio boni communis et boni singularis, sicut alia est ratio totius et partis".
59. O.c.,569.
60. A.F. Utz, *Bibliographie der Sozialethik*, Bd. V 305.
61. *Free Persons and the Common Good*, New York/Londen 1988, p. 80 evv.
62. *Fundamentals of Christian Sociology*, 1962.
63. S. Alasdair MacIntyre, *After Virtue. A Study in Moral Theory*, Londen 1981, 238-245.