

auseinander. V. skizziert in der Einleitung (S. 13—40) die Entwicklung des Begriffs und die traditionelle Lehre über die Dreiteilung der Gerechtigkeit in legale, ausgleichende und austeilende Gerechtigkeit. Es folgen im 1. Teil (S. 41—172) Darstellung und Kritik der Haupttheorien über das Wesen der s. G. Die genaue Analyse erweist alle Versuche, die s. G. mehr oder weniger mit einer oder mehrerer der drei herkömmlichen Gerechtigkeitsformen gleichzusetzen, als unbefriedigend. Besondere Aufmerksamkeit widmet V. als Jurist der nicht selten unzulänglich berücksichtigten Unterscheidung zwischen dem Naturrechtlichen, dem Gemeinwohl- und Sozialgerechten, dem „wahrhaft Rechtlichen und Gerechten“ und der staatlichen Gesetzlichkeit sowie den Folgerungen im Hinblick auf die bestehenden Definitionen der s. G. „Das Verwirrendste und Bedenklichste in allen moralphilosophischen und -theologischen Auseinandersetzungen über die soziale Gerechtigkeit enthüllt sich in der brüskten Umdeutung von aus der Sozialethik und der ratio practica gewonnenen Einsichten und Grundsätzen in Recht.“ (108) V. s. Interpretation, daß Utz „den Individual- und subjektiven Rechten jegliche Existenz außerhalb der Gemeinschaft abspricht“ (154), ist nicht zutreffend, da Utz in seiner „Sozialethik“ (Bd. I, S. 145 f, 149) das Einzelwohl nicht im Gemeinwohl aufgehen läßt, sondern nur insoweit die einzelnen „Teile im Ganzen“ sind. — Der 2. Teil (S. 173—271) über das Wesen der s. G. beginnt mit der Darlegung des Begriffs des Rechtsstaates und des sozialen Rechtsstaates im allgemeinen sowie des Begriffs der s. G. in der päpstlichen Soziallehre. Im Anschluß daran weist V. vor allem am Beispiel des Arbeitsvertrags nach, daß die s. G. keine bestimmte Gerechtigkeitsform bildet, sondern die Wiedererrichtung wahrer ausgleichender Gerechtigkeit durch die Berücksichtigung „entscheidender Gesichtspunkte des wirtschaftlichen, technischen und gesellschaftlichen Gemeinwohls“ der legalen Gerechtigkeit auch im privatrechtlichen Bereich, ohne ihn in seinem Kernbestand aufzulösen: „Die iustitia socialis bildet also gegenüber den herkömmlichen drei Gerechtigkeitsarten keine eigenständige Bauform der Gerechtigkeit und keine simple rechtliche Verwirklichung von Gemeinwohlinteressen und -anliegen. Sie bedeutet vielmehr die schrittweise Heraushebung verschiedener in der modernen Wirtschaft vom Gerechtigkeitsaspekt aus leicht verwundbarer Vertragsverhältnisse aus ihrer reinen Privatrechtsnatur in eine gewisse Öffentlichrechtlichkeit und ihre allmähliche Ausfüllung mit Zwangsrecht.“ (219) Der Begriff der s. G. kompliziert sich weiterhin durch die austeilende Gerechtigkeit als dritter Komponente infolge der wachsenden Ansprüche an den Wohlfahrtsstaat. In der Folge läßt sich für das mit der s. G. Gemeinte zwar eine wissenschaftliche Beschreibung, aber keine begriffswissenschaftliche Definition erbringen. Im abschließenden Kapitel (S. 231—271) umreißt V. die Politische Theologie und die Theologie der Revolution und ihre Implikationen; er warnt bezüglich des Sozial- und Wohlfahrtsstaates — in z. T. überscharfer Weise — vor der „Gefahr eines Abgleitens in die Allstaatlichkeit“. Wer sich ernsthaft mit der Frage der s. G. auseinandersetzen hat, kann die gediegene und umfassende Studie V.s nicht unbeachtet lassen.

K. Ossenbühl

WINKLER, Gerhard B.: *Erasmus von Rotterdam und die Einleitungsschriften zum Neuen Testament*. Formale Strukturen und Theologischer Sinn. Reformgeschichtliche Studien und Texte, Heft 108. In Verbindung mit Remigius Bäumer, Theobald Freudenberger, Klaus Ganzer, Konrad Reggen und Ernst Walter Zeeden, hrsg. von Erwin Iserloh. Münster 1974: Verlag Aschendorff. XII und 254 S., kart., DM 54,—.

In seiner Habilitationsschrift behandelt W. die Einleitungsschriften des Erasmus (= Er.) zu seiner Ausgabe des Neuen Testamentes von 1516 (Paraclesis, Methodus, Apologia von 1516 und Ratio verae theologiae von 1518/19).

Einleitend ordnet W. Er. und sein Werk zeitgeschichtlich ein. Sein Beitrag zur Kirchenreform wurde sowohl von Luther als auch von der katholischen Gegenreformation zurückgewiesen. Erst seit der Aufklärungszeit findet Er. und sein Werk wieder Interesse. In den genannten Schriften greift Er. auf drei alte literarische Arten der Rhetoren zurück (genus suasorium, demonstrativum und iudiciale) und fügt noch eine vierte hinzu (genus familiare).

Das genus suasorium (Paraclesis) dient als Überzeugungsrede dazu, in die Entscheidung für das rechte Christentum zu rufen. Eine einfache, überzeugende Sprache soll allen die „Philosophie Christi“ verständlich machen, die zur Erneuerung der gut geschaffenen Natur führt. Im genus demonstrativum (Methodus) zeigt Er. den Weg, der zur „Philosophie Christi“ führt. Zunächst sind die richtigen Autoren ausfindig zu machen: Apostel, Apostelschüler, Päpste und Kirchenlehrer, die den Methodenkonflikt entscheiden. Will man die „Philosophie Christi“ richtig erfassen, sind ethische, philologische (Studium der drei Sprachen) und musische Voraussetzungen (Kenntnis der literarischen Gattungen) notwendig.

Für das *genus iudiciale* oder Verteidigungsrede (*Apologia*) ist ihm die Verteidigungsrede des Paulus (Apg 26) Vorbild. Seine Leser sollen wie Agrippa wissende Zuhörer sein. Im Mittelpunkt der Gattung steht ein Angeklagter, der sich müht, triftige Entlastungsgründe anzuführen. Ziel ist der Freispruch seines „*Novum Instrumentum*“ (1516). Da die Autorität der Schrift nur für den Urtext gilt, bemüht er sich wie Hieronymus um Textverbesserungen. Statt diese Hilfe dankbar anzunehmen, weisen sie die Theologen ab.

Im *genus familiare*, *scilicet doctrinale* (*Ratio*), sollen die wesentlichen Ansätze und Thesen der Methodus, die weitgehend die Gliederung der zehnmal umfangreicheren *Ratio* bestimmt, weiterentwickelt werden. Er. betont wiederum die Wichtigkeit der drei Sprachen und die Einheit zwischen Theologie und Leben. Christus allein ist der Maßstab für jede Reform. Christozentrik ist überhaupt ein Charakteristikum seiner Theologie. In Christus findet die Vielfalt der Dogmen ihre Einheit. An ihm ist auch die Autorität der Schrift zu messen. In seiner Erlösungslehre nennt Er. zuerst den negativen Aspekt: die Ablehnung Jesu durch die Juden, die metaphorisch für jene Christen stehen, die Christus durch ihre Werkgerechtigkeit und Verstockung zurückweisen. Ihnen stehen die ebenfalls metaphorisch verstandenen Heiden gegenüber, die Christus annehmen. Friede war für Er. Wahrheitskriterium, weshalb allein schon er sich nicht der Reformationsbewegung anschließen konnte.

Die bergende und zugleich entbergende Sprechweise der Schrift, die besonders in der Gleichnisrede deutlich wird, läßt Freiheit zur Entscheidung auch gegen Christus. Wenn Er. davon spricht, daß die Schrift voll von Allegorien sei, meint er damit die übertragene Sprechweise; extremes Allegorisieren lehnt er dagegen ab, da es eine aprioristische Auslegung fördere. Um Fehldeutungen der Schrift zu vermeiden, gilt es, moralische oder dogmatische Vorverständnisse auszuschalten, wie unzusammenhängende Interpretationen und phantastische Exegese zu unterlassen. Letzte Instanz bleibt für Er. die Kirche.

Der Kampf des Er. gegen die Werkgerechtigkeit und die Betonung der engen Verbindung zwischen Glaube und Liebe, die ein einseitiges *sola fides*-Verständnis ausschließt, hätten einen guten Ansatzpunkt für das Gespräch zwischen Reformatoren und Gegenreformatoren bieten können. Auch heute kann Er. noch das ökumenische Gespräch befruchten. Seine hermeneutischen Grundsätze verdienen auch in der Methodendiskussion der Exegese Beachtung.

H. Giesen

DAIGELER, Hans Wolfgang: *Heutiges Menschenrechtsbewußtsein und Kirche*. Die Beteiligung des einzelnen an der Leitung des Gemeinwesens in Demokratie und Kirche. Köln-Zürich-Einsiedeln 1973: Benziger Verlag. 184 S., brosch., DM 24,80.

Das Buch, eine Dissertation an der Universität Fribourg/Schweiz, hat sich „zum Ziel gesetzt, in einer vergleichenden Gegenüberstellung . . . zur Klärung der Sachprobleme beizutragen“ (1), die sich seit etwa 1967 in der innerkirchlichen Demokratisierungsdebatte hinter allzuvielen Schlagwörtern verbergen. Dabei untersucht Daigeler im ersten Teil der Arbeit den „status activus“ der vollberechtigten Mitwirkung des einzelnen im Ganzen, wie er „in der Demokratie“ anzutreffen ist, und zwar nach seinem „Wesen“ (1. Kapitel), seinen ideellen Grundlagen (2. Kapitel) und seine Respektierung im modernen Rechtsbewußtsein (3. Kapitel), woran sich eine geschichtliche Skizze anschließt (4. Kapitel). Ein 5. Kapitel behandelt „Voraussetzungen“ und „Implikationen“ des status activus. Der etwas kürzere zweite Teil behandelt den „Status activus“ des einzelnen in der Kirche“. Mit — mit Recht! — außergewöhnlich kurzen 1. Kapitel wird der CIC befragt (S. 93 ff), danach, ebenfalls recht knapp, das II. Vaticanum sowie die Äußerungen Pauls VI. (95—101 bzw. 102—111). Die theologische Diskussion seit dem II. Vaticanum wird dann skizziert. Im dritten Teil untersucht Daigeler die Bedeutung des demokratischen Status für die Kirchenstruktur mit Kategorien einer systematischen Gesellschaftslehre (nicht also: Soziologie!). Das Buch bringt eine ganze Reihe systematisch miteinander verknüpfter Aspekte und hilft so, in die Landschaft des von Schlagwörtern überwucherten Themas ein paar Schneisen zu schlagen. Dennoch bleiben m. E. eine Reihe von Desideraten: es genügt kaum, wie es hier geschieht, theologische Autoren in Bruchstücken zu zitieren und dann zwei Positionen (hierarchische bzw. kollegiale Deutung) zuzuschlagen; es fehlt eine freilich schwierige, aber in Ansätzen mögliche Besinnung darauf, wo faktisch in welcher Form Partizipation bereits vorliegt und sie noch geschaffen werden müßte (für beide Faktenreihen gäbe es wohl viele Beispiele), damit konkret gesehen werden könnte, welche Chancen da sind, welche genutzt sind und welche — verscherzt wurden, aber „erobert“ werden müssen. Es müßte weiterhin auch deutlicher werden, wie einerseits mitberatende Entscheidung oft unmerklich, aber wirksam, in Mitentscheidung übergeht; wie formell gesetzt Mitentscheidung andererseits in komplexen