

Erasmus, nein, auch Handwerker, Barbieri und Schuhmacher, kleine Händler, Landpfarrer, „Frauen und Ungebildete“ (sic! 448) rangen um die Sicht eines rettenden Gottes und stießen über die Frage nach Vergebung der Sünden zu den Problemen um Sünde und Gnade vor. Viele kämpften um Antworten, viele um ihre Macht. Ein Untergrund wird in S.s Werk sichtbar, aus dem das Verlangen nach Meinungs- und Informationsfreiheit und der Kampf gegen jede Art von Zensur wachsen wird. So hat S. auch ein Werk zu dem Ursprung der Menschenrechte vorgelegt. Den Rezensenten interessierte aus begrifflichen Gründen, welche Rolle die „Gesellschaft Jesu“ in dieser Auseinandersetzung spielte. Zwar ist von Dominikanern, Franziskanern, Augustinern, Augustinereremiten, Benediktinern u. a. die Rede, Jesuiten fanden keine Erwähnung, bis S. dann schließlich auf S. 440f. sehr knapp, aber doch korrekt die Haltung der Societas Jesu zu dem Fall „Erasmus“ skizziert. Vielleicht wäre der Vorgang der Indizierung der Werke des Erasmus und die offizielle Diskriminierung seiner Person doch einen eigenen Abschnitt wert gewesen.

Dieses Buch beeindruckt durch die Menge und Qualität des ausgewerteten Archivmaterials und besticht durch die Art, wie Feldforschungsergebnisse einer einsichtigen, nicht verzerrenden Auslegung unterzogen wurden. Es erweist sich durchaus als anregend, von grundlegenden Ansätzen immer wieder zu den Details der Verstrickungen in dem Ideenkampf überzugehen. Zwei solcher stimulierender Eröffnungen lauten: „Der Zweifel ist eine Kommunikationstechnik des religiösen Dissenses“ (241), und: „Die Bindung zwischen verbotenen Buch und seinem Besitzer: ein dramatisches Geschehen“ (359). S.s monumentales Werk, welches ansprechend übersetzt ist, ermöglicht es, einen bisher nicht genügend ausgeleuchteten Bereich europäischer Sozial- und Ideengeschichte deutlicher wahrzunehmen.

N. BRIESKORN S. J.

DECKERS, DANIEL, *Gerechtigkeit und Recht*. Eine historisch-kritische Untersuchung der Gerechtigkeitslehre des Francisco de Vitoria (1483–1546) (Studien zur theologischen Ethik 35). Freiburg i.Ue.: Universitätsverlag/Freiburg i. Br.: Herder 1991. 428 S.

Wichtigste Textgrundlage der Untersuchung ist der 2294 Druckseiten umfassende Kommentar Vitorias zur *Secunda secundae* der *Summa theologiae* des Thomas von Aquin (ed. V. Beltrán de Heredia, 6 Bde., Salamanca 1932–1952). Das Interesse des Lesers und der Leserin dürfte sich deshalb vor allem darauf richten, wo Vitoria von den Thesen des Aquinaten abgewichen ist bzw. diese weiterentwickelt hat. Der erste Teil ist Vitorias Kommentierung der traditionellen Gerechtigkeitsdefinition gewidmet; er ist nach deren „subjektivem“ (*justitia est constans et perpetua voluntas*) und „objektivem“ (*jus suum unicuique tribuens*) Teil untergliedert; ein zweiter Teil befaßt sich mit vier Anwendungsgebieten: Eigentumslehre, Wirtschaftsethik, Staatslehre, Völkerrechtslehre.

Bezüglich des subjektiven Aspekts der Gerechtigkeit sieht Deckers (D.) einen Unterschied zwischen Thomas und Vitoria in der Frage, weshalb der Mensch die Tugend der Gerechtigkeit überhaupt brauche. Nach Thomas ist der Wille nicht von sich aus auf das Gut des Nächsten ausgerichtet. Während bei Thomas der Grund dafür offenbleibe, sehe Vitoria ihn in einer natürlichen *inclinatio ad bonum proprium*. D. sieht hier ein „anthropologisches Dilemma“ und ein „theologisches Paradox“ (58): Wie ist diese *inclinatio* mit der Sozialnatur des Menschen vereinbar? Kann Gott den Menschen einerseits zum Leben in Gemeinschaft bestimmen und ihm andererseits die dafür erforderlichen Voraussetzungen nicht mitgeben? D. findet keine Möglichkeit, diesen Widerspruch bei Vitoria aufzulösen. Einen Unterschied zu Thomas sieht D. auch in Vitorias Auffassung von der *Norwendigkeit* der teleologischen Naturordnung, welche die Grundlage der Ethik bildet. Vitoria vertrete eine vermittelnde Position, die sowohl dem voluntaristischen Gottesbild eines Duns Scotus und Ockham gerecht werden und zugleich an der natürlichen Erkenntnis der sittlichen Normen festhalten wolle. Die *Norwendigkeit* des Naturgesetzes sei der Schöpfung eingestiftet, aber nicht so, daß Gott in jedem Fall an sie gebunden sei. Eine mittlere Position nehme Vitoria auch in der Frage nach dem Verpflichtungsgrund des natürlichen Sittengesetzes ein. Er sei weder allein in der Überstimmung mit der *recta ratio* des Menschen noch in dem an keine Norm gebundenen göttlichen Willen zu suchen, sondern in der göttlichen Setzung, insofern Gott Urheber des natürlichen



Sittengesetzes sei; die *lex naturalis* verpflichte den Menschen, weil sie Gott zum Urheber hat.

Besonderes Interesse verdient Vitorias Interpretation des für die Naturrechtslehre des Thomas zentralen Textes S.th.I-II q.94a.2. Wie Thomas sei Vitoria der Auffassung, daß die obersten praktischen Prinzipien analytisch sind. Vor allem im Licht reformatorischer Theologie erscheine jedoch die These des Thomas, daß die *inclinaciones naturales* auf das Gute ausgerichtet seien, als fraglich. Vitorias Position in diesem Punkt wird nicht recht klar. Für den *appetitus sensitivus* scheint er eine Neigung zum Bösen zuzugestehen, obwohl er, weil ihm die natürliche Erkennbarkeit des Sittengesetzes wichtig ist, im Ganzen an der Position des Thomas festhält. Nach Thomas gelten die Folgerungen, die sich aus den obersten praktischen Prinzipien ergeben, nicht unbedingt und ausnahmslos, sondern *ut in pluribus* (S.th.I-II q.94a.4), d. h. sie haben den Status von *Prima-facie*-Regeln, die auf den vorliegenden Fall hin spezifiziert werden müssen. Vitoria unterscheide zwischen Handlungen, die durch das natürliche Sittengesetz kategorisch verboten sind, und solchen, „die zwar *de iure naturali* verboten sind, aber um eines höheren Gutes willen erlaubt bzw. toleriert werden können“ (134). Hier hat Thomas, wenn D.s Formulierung Vitoria richtig interpretiert, ohne Zweifel die bessere Lösung. Die Rede von einem naturrechtlichen Verbot, das Ausnahmen erlaubt, erscheint als in sich widersprüchlich, es sei denn, das naturrechtliche Verbot wird von vorneherein als eine *ceteris-paribus*-Vorschrift verstanden.

Vitoria arbeite mit zwei Begriffen von *ius*. Der eine ist der traditionelle, von Aristoteles und Thomas übernommene: *Ius* wird im „objektiven“ Sinn verstanden als *ustum*. Eine entscheidende Neuerung liege in der Einführung eines zweiten, „subjektiven“ Begriffs: „*ius est potestas vel facultas conveniens alicui secundum legem*“ (145). Diesen zweiten Begriff verdanke Vitoria dem Tübinger Theologen Konrad Summenhart von Calw (ca. 1455–1502), der ihn wiederum von Jean Gerson (1363–1429) übernommen habe; er diene Vitoria dazu, den Terminus *dominium*, den er bei Thomas vorfindet, zu interpretieren. D. arbeitet die biblische Grundlage der Lehre von *dominium* gut heraus. Auch hier stellt sich wieder die Frage der Konsistenz: Die subjektive Definition werde „ohne Verbindung zu seiner [Vitorias] Naturrechtslehre integriert“ (190); eine „direkte Verbindung“ zwischen beiden Begriffen stelle Vitoria nicht her (191). Der subjektive Begriff verleihe Vitorias Gerechtigkeitstheorie, wie D. mit Recht hervorhebt, spezifisch neuzeitliche Züge. Wenig klar ist dagegen die Behauptung, durch diesen subjektiven Begriff werde Gerechtigkeit zu einer „Tugend“ sozialer Institutionen (Rawls) (191 f.). Daß das „Gerechte“ eine normative Eigenschaft sozialer Institutionen ist, findet sich spätestens bei Aristoteles, und mehr kann auch Rawls metaphorischer Ausdruck nicht meinen.

Während für Thomas das Völkerrecht (um eines der vier Themen des zweiten Teils herauszugreifen) zum positiven und nicht zum Naturrecht zähle, finde Vitoria in dieser Frage zu keiner eindeutigen Lösung, wenn er es auch vom *ius naturale* abgrenze, weil dem *ius gentium* im Unterschied zum *ius naturale* die Notwendigkeit fehle. Neuzeitliche Züge trägt Vitorias Theorie über die Entstehung des Völkerrechts: Es komme durch einen Vertrag zustande. Das bedeute nicht, daß es von allen Betroffenen ausgehandelt und formell beschlossen worden sei; die universale Geltung beruhe vielmehr darauf, daß die völkerrechtlichen Normen im Laufe der Zeit von immer mehr Nationen durch ihr Verhalten anerkannt worden seien; Vitoria spreche so von einem *consensus interpretativus* oder *virtualis*.

Die materialreiche Untersuchung geht ausführlich auf den zeitgeschichtlichen, sozialen und theologiegeschichtlichen Hintergrund ein. Die detaillierten Interpretationen beruhen auf einer breiten Textgrundlage; das lateinische Original kommt ausführlich zur Sprache. Sympathisch berührt die Offenheit der Interpretation, die sich nicht scheut, Ungereimtheiten stehen zu lassen. Vitoria erscheint auf diese Weise als ein wenig konsistenter Denker; man könnte bei ihm von einem *work in progress* sprechen. Wer vor allem an den systematischen Fragen der Moralphilosophie interessiert ist, hätte an der einen oder anderen Stelle eine Straffung und eine größere begriffliche Präzision begrüßt.

F. RICKEN S. J.