

heraus: Nur der Teufel wird verflucht, Adam nicht, er wird nur „scharf verwiesen“ und aus dem Paradies vertrieben (12. Kap.). Nicht direkt durch Texte belegbar, aber durchaus in der Logik des I. liegt, was O. zur Sünde Kains schreibt: „Die unmittelbare Wurzel der Unbußfertigkeit des Kain ... ist seine Treulosigkeit gegenüber dem Verbum, die sich in seinen Taten ratifiziert“ (338). Zu den Folgen der Erbsünde gehören die „Satansherrschaft“ und das „Altwerden“ der Welt (Kap. 13 u. 14), ferner natürlich der Tod. Letzterem widmet O. zwei lange Kapitel. Sie gehören zum Besten, was diese an Analysen reiche Arbeit zu bieten hat. 83 Seiten gehen auf die „unendlich vielen Aspekte“ dieser zentralen Frage der Alten Philosophie und Dogmatik ein. War der Mensch sterblich oder unsterblich geschaffen? Welche Arten von Tod wurden damals unterschieden? Wie steht I. zu diesen Unterscheidungen? Wie denken Origenes, wie die Heterodoxen über den Tod? Im Gegensatz zu Philon, Origenes und vielen anderen Kirchenvätern nennt I. niemals die Sünde „Tod der Seele“. I. kennt nur einen „ersten Tod“ des ganzen Menschen als Folge der Erbsünde und deren Heilmittel, dann den „zweiten Tod“ wieder des ganzen Menschen, der im Verlust des ewigen Heiles auf Grund der persönlichen Sünde besteht (479). Ein kontrastierender Seitenhieb gegen Origenes legt die Wurzel der Auffassung des I. frei: „Wegen seines verkehrten Begriffes vom Menschen, von der Befleckung, von der Freiheit, ist der Alexandriner radikal unqualifiziert, die wirkliche Dimension des hl. Paulus zu verstehen und sich den Begriff einer zugezogenen, wenn auch nicht (persönlich) vollzogenen Sünde zu bilden ... Die Kraft und die Kohärenz der Anthropologie (des I.) dagegen trägt das unverwechselbare Siegel der Echtheit ... und verbindet mit der theologischen Atmosphäre in unmittelbarer Nähe des hl. Paulus“ (480). Das letzte Kapitel schließlich ist der Inkarnation des Verbums im Zusammenhang mit der Adamsünde gewidmet. O. stellt die traditionelle Frage nach dem Motiv der Menschwerdung und gibt nuancierte Antwort. Die im Zeitpunkt der Menschwerdung implizierte Problematik (*cur tam sero*) wird abschließend in der Sicht der Heterodoxie und des Kirchenvaters entfaltet, dabei auch kurz auf seinen Millenarismus eingegangen (513 ff.). – Die „conclusión general“ hebt u. a. den auch sonst von den Dogmengeschichtlern beobachteten Schriftcharakter und die Traditionsgebundenheit der Anthropologie des I. hervor: „Ohne über die Schrift hinauszugehen und auch nur ein Jota derselben sich entgehen zu lassen, glaubte er im Besitz einer sicheren, bezüglich des Menschen mit genügenden Elementen versehenen Theologie zu sein. I. betreibt Exegese in Achtung vor der reichen Tradition, der er sich verbunden weiß. Er kennt die Freiheit seiner Gegner, die sich der öffentlichen apostolischen Predigt widersetzen und verurteilt sie ... Die Theologie des hl. Irenäus trägt viele persönliche Züge, bezeichnend jedoch vor allem anderen ist das Fehlen jedes Strebens nach Neuheit. Es kommt ihm nicht in den Sinn, einen anderen Adam darzustellen als den der Genesis und des Apostels, und zwar gemäß der ererbten Kerygmata seiner Lehrer im Glauben. In seiner Anthropologie kommen keine philosophischen Begriffe vor ... Irenäus erweckt den Eindruck, als suche er sich im Anonymat der traditionellen Predigt zu bewegen ...“ (516). Muß man es dem Dogmengeschichtler verargen, wenn er das Ergebnis seiner Forschung unüberhörbar als Apell formuliert?

Die übersichtliche Anordnung des Stoffes, die sorgfältige Gestaltung des Druckbildes erleichtern auch dem nicht-spanisch sprechenden Leser den Zugang zu dieser „Summe“ zur Theologie des 2./3. Jh., die exakte Zuverlässigkeit der Zitation, die souveräne Quellenkenntnis zusammen mit der Gewissenhaftigkeit der Analysen machen dem Dogmengeschichtler O.s Buch zum unentbehrlichen Kompendium der Anthropologie dieser Epoche der Kirchengeschichte.

H. J. Sieben, S. J.

Steininger, Viktor, *Auflösbarkeit unauflöslicher Eben.* 8^o (192 S.) Graz – Wien – Köln 1968, Styria. 21.50 DM.

Viktor Steininger, Professor für bürgerliches Recht, Zivilprozeß- und Arbeitsrecht an der Universität Graz, trägt in dieser Studie die These vor, daß auch kirchlicherseits auf dem Dispensweg alle Ehen für den Rechtsbereich geschieden werden können. Da aber in der Kirche schon heute alle Ehen dem Bande nach gelöst werden, die nicht sakramental, d. h. Ehen zwischen *zwei* Getauften sind,

und als sakramentale Ehen vollzogen sind, geht es letztlich um die Möglichkeit oder Unmöglichkeit der Auflösung dieser sakramentalen und vollzogenen Ehe. Der Autor betont, daß durch eine für den Rechtsbereich gewährte Dispens die Frage der sittlichen Erlaubtheit einer zweiten Ehe jedoch nicht entschieden ist (178). Da der Verf. selbst die Arbeit als These, die zur Diskussion beitragen möchte, nicht aber als abschließendes Wort versteht, verzichtet er auf einen detaillierten Aufweis seiner Aussagen; er begnügt sich vielmehr mit kurzen Hinweisen, die die Richtung der Argumentation andeuten.

Im 1. Teil seiner Arbeit versucht St., die Grundlage zu erarbeiten und abzusichern. Das tragende Fundament ist die These, „daß der Tod ‚eigentlich‘ das Eheband gar nicht lösen kann“ (46). Hat diese These Geltung, dann ist damit der Beweis erbracht, daß die Kirche sakramentale und vollzogene Ehen für den Rechtsbereich auflöst, wenn sie Zweitehen nach dem Tode des Gatten erlaubt. Als Schlußfolgerung ergibt sich: „Die im Kirchenrecht statuierte Zulässigkeit der sukzessiven Bigamie stellt eine Konzession an die menschliche Endlichkeit dar“ (46). Sind diese Voraussetzungen richtig, d. h. löst der Tod eigentlich gar nicht das Eheband und ist die zweite Ehe eine trotz des Weiterbestehens des Ehebandes gewährte Konzession an die menschliche Endlichkeit, „dann ist es prinzipiell diskutabel, auch in anderen Fällen, die in ihrem Gewicht dem ‚Scheidungsgrund‘ des Todes ähnlich sind, dem Ehegatten eine neue Eheschließung mit Dritten zu ermöglichen“ (46).

Die weiteren Ausführungen des 1. Teiles sollen diese These, die sich vor allem auf anthropologische Aussagen gründet, gegen mögliche Einwände absichern, vor allem gegen Schwierigkeiten, die sich aus der eindeutigen Tradition der letzten Jahrhunderte und den Aussagen des Trienter Konzils ergeben.

Im 2. Teil der Arbeit wird zu zeigen versucht, „daß es der Kirche in der gegenwärtigen Situation nicht nur möglich, sondern auch zumutbar wäre, die ... Wiederverheiratung zu Lebzeiten des anderen Gatten zuzulassen“, wenn die Ehe für den Rechtsbereich aus Gründen gelöst wurde, die für die Beteiligten ein ähnliches Gewicht haben wie der Tod (77). Diesem Bemühen stehen die Bestimmungen des geltenden Rechts entgegen. Doch sind diese Schwierigkeiten nach St. überwindlich. Das läßt sich dadurch zeigen, daß die „kirchliche Praxis ohnehin bereits etwas tut, das im Ergebnis der rechtlichen Lösung des Bandes einer Ehe, die unter Getauften geschlossen und vollzogen wurde, zumindest sehr nahe, wenn nicht sogar gleichkommt“ (79). Grenzunschärfen, die bei der Durchführung dieser Konsequenzen, d. h. bei der Ermöglichung der Wiederheirat zu Lebzeiten des Gatten gegeben wären, wären nicht größer als die ohnehin bestehenden (79).

Das Gespräch über die Unauflöslichkeit der Ehe und die Möglichkeit kirchlicher Ehescheidung ist in der katholischen Kirche aktuell. Die Arbeit von St. ist nur ein Diskussionsbeitrag unter vielen; ein Beitrag jedoch, der im deutschen Sprachraum wegen seiner „Originalität“ in der Grundthese und seiner Schonungslosigkeit bei der Darstellung der gegenwärtigen rechtlichen und tatsächlichen Lage Aufsehen erregt hat. Abgesehen aber von dieser Grundthese, daß das Eheband auch durch den Tod nicht gelöst wird, bringt St. kaum neue Gesichtspunkte. Die Aporien und die kaum noch oder gar nicht mehr einsehbaren Aussagen der Theologie und des Kirchenrechts zur derzeitigen Scheidungspraxis der Kirche, die St. in seinem 2. Teil deutlich werden läßt, sollten in Fachkreisen hinlänglich bekannt sein. Es ist ja kein Geheimnis mehr, daß die heutige Scheidungspraxis der Kirche theologisch so gut wie gar nicht reflektiert ist, daß man sich sehr schwer tut, einen hinreichenden inneren Grund dafür anzuführen, daß die Kirche die sakramentale und (als sakramentale) vollzogene Ehe (und nur sie!) ausnahmslos nicht auflösen kann (s. z. B. neuerdings U. Navarrete in: *Periodica* 58 [1969] 489). Dieser Grund muß aber gefunden werden, damit einsichtig gemacht werden kann, daß und warum die erstaunliche Entwicklung und Ausweitung der kirchlichen Scheidungsmöglichkeit und Scheidungspraxis, die in den letzten Jahrzehnten stattgefunden hat, bei dieser Ehe nun vor einem absolut unüberschreitbaren Halt steht.

Weiterführend und hilfreich sind deshalb beim augenblicklichen Stand der Diskussion nur Beiträge, die sich in wissenschaftlich exakter Weise mit den kanonistischen, vor allem aber auch mit den exegetischen, dogmatischen und den

von der Anthropologie herkommenden Fragen und Schwierigkeiten auseinanderzusetzen. Eine solche Auseinandersetzung fehlt im Grunde in dieser Arbeit. Die gerade in jüngster Zeit reiche *Literatur* über die Frage der Unauflöslichkeit der Ehe und der kirchlichen Ehescheidung ist kaum berücksichtigt. Man könnte aber aus den USA, aus Kanada und fast aus jedem Land Europas, von Holland bis Spanien, renommierte Autoren, Kanonisten wie andere Theologen, nennen, die wie St., wenn auch von ganz anderen Ausgangspositionen her, der Kirche die theologische Möglichkeit, die rechtliche Vollmacht, ja die pastorale Notwendigkeit zusprechen, auf diesem Gebiet den letzten Schritt zu tun.

Das *exegetische* Problem wird zwar an verschiedenen Stellen von St. berührt (56 ff.; 71 ff.), nicht aber fachlich durchdiskutiert. Ein Hinweis auf mögliche psychologische Faktoren, die zu einer falschen exegetischen Auslegung geführt haben könnten (61 ff.), klärt keine exegetischen Schwierigkeiten, wie St. selbst zugesteht (63).

Die von der *Dogmatik*, vor allem von den Aussagen des Tridentinums her sich ergebenden Schwierigkeiten können nicht als aufgearbeitet gelten. Es ist durchaus zuzugeben, daß die Formel des tridentinischen Konzils einschränkend interpretiert werden muß. Denn die Kirche löst ja tatsächlich Ehen, die nach dem unmittelbaren Wortlaut dieser Formel für unauflöslich gelten könnten. Doch ist es fraglich, ob sich darüber hinaus die tridentinische Aussage mit dem Hinweis entkräften läßt, daß die orientalische Praxis nicht verurteilt werden sollte (54). Dieses Argument findet sich heute in vielen Stellungnahmen zum Ehescheidungsproblem. Es vereinfacht jedoch zu sehr den Sachverhalt. Hier muß differenzierter gefragt werden: Wollte man wirklich keine lehramtliche Stellungnahme geben oder wollte man durchaus eine lehramtliche Äußerung machen, jedoch keine Exkommunikation der Orientalen aussprechen? St. meint obendrein, daß die Verurteilung des Konzils von Trient nicht die in seiner Arbeit vorgetragenen Aussagen betreffe. Das Konzil verurteile die Meinung, das Eheband als solches könne außer durch den Tod auch zu Lebzeiten des Partners gelöst werden. In seiner Studie werde aber die Unauflöslichkeit des Ehebandes so „rigoros“ verteidigt, daß selbst der Tod nur eine im Rechtsbereich geltende Lösung bewirkt, die das Bestehen des Ehebandes selbst nicht berührt (54 f.). Diese Argumentation jedoch ist kaum akzeptabel. Denn beide Positionen treffen sich doch in der entscheidenden Frage: der Wiederheirat zu Lebzeiten des Gatten; sie wird vom Tridentinum abgelehnt, von St. aber bejaht.

In der *anthropologischen* Beweisführung ist ein entscheidender Faktor unbeachtet geblieben, die Tatsache nämlich, daß gesellschaftliche Strukturen und Normen notwendige Voraussetzung menschlich-personaler Existenz sind. Dieses Faktum und die sich daraus ergebenden Konsequenzen werden nicht in die Überlegungen einbezogen. Gerade dieses Faktum aber ist eines der Elemente, von denen her man die absolute Unauflöslichkeit der Ehe einsichtig zu machen versucht. Ob das möglich ist oder nicht, ist eine Frage, die hier nicht untersucht und beantwortet werden kann. Nur kann ein ernstgemeinter Diskussionsbeitrag Anfragen und Argumente, die sich von hier ergeben, nicht einfach übergehen. Daß die Ehe personale Gemeinschaft ist und sein soll, ist nachgerade Allgemeinplatz. Strittig hingegen ist die Bedeutung der sozialen Dimension des menschlichen Seins für das Eherecht und die Unauflöslichkeit der Ehe im besonderen.

Aus diesen Gründen führt die Arbeit die Diskussion letztlich nicht weiter. Zudem ist die angewandte Methode fragwürdig. In der Einführung zur Studie sagt St.: „Die traditionelle Auffassung wird also ohne weiteres zugrunde gelegt, und zwar nicht nur, weil dies im Hinblick auf die Jahrhunderte alte ständige Praxis der Kirche durchaus legitim ist, sondern auch, weil es einem *methodischen* Anliegen dieser Arbeit entspricht. Je schärfer die Unauflöslichkeit der Ehe schon zu Beginn herausgestellt wird, desto gewichtiger wäre ein Gelingen des Versuchs, eine dennoch zulässige Eheauflösung schlüssig zu begründen“ (12). Aber genau hier in diesem letzten Satz liegt, so scheint uns, methodisch der Fehler. Man kann den Prämissen nun einmal kein stärkeres Gewicht geben, als ihnen tatsächlich zukommt. Nicht jede Verschärfung des Ausgangspunktes erschwert die Argumentation, sondern nicht selten wird durch diese Verschärfung das in den Ausgangspunkt hineingeschmuggelt, was man am Ende heraus haben will. So auch hier.

Die nicht gerechtfertigte „weit rigorosere Auffassung“ (54) führt dazu – übrigens nicht zum ersten Male in der Geistesgeschichte –, daß das Endergebnis in der Praxis „laxer“ ist als „die Jahrhunderte alte ständige Praxis“ (12), die angeblich „ohne weiteres zugrunde gelegt“ (ebd.) wird. Übertrieben formuliert: *ex absurdis sequuntur omnia*.

Aber ist die Ausgangsposition St.s in sich begründet? Sie liegt, und das ist der eigentliche Diskussionsbeitrag dieser Arbeit, in der These, daß das einmal geknüpfte eheliche Band in keinem Fall, eben auch nicht im Todes-Fall, wieder gelöst werden kann; daß die tatsächlich praktizierte Ermöglichung der Zweitehe nach dem Tod des Partners deswegen nur im Rechtsbereich wirksam und als „Konzession an die menschliche Endlichkeit“ (46) zu verstehen ist. Stimmt diese These, so wären die Konsequenzen enorm. Hier seien zwei Folgerungen genannt. Wenn die Kirche im Todesfall trotz weiter bestehenden Ehebandes eine Wiederheirat erlaubt, warum dann nicht in anderen Fällen, in denen die Gatten füreinander „tot“ sind? Ein heute nicht selten vorgetragener Gedanke. Und: Wenn das einmal bestehende Eheband „ontisch“ nie wieder auflösbar ist, dann wird eine zweite Ehe, auch nach dem Tod oder einer heute schon von der Kirche gewährten Scheidung, nie eine Ehe im vollen Sinn sein können oder aber es gibt simultane Bigamie und Polygamie. Gewährt die Kirche aber trotzdem eine kirchliche Wiederheirat, dann könnte sie das ja auch in anderen Fällen tun, ohne immer erst so skrupulös und quälereich nach dem Bestehen und Fortbestehen des Ehebandes fragen zu müssen.

Was also ist zu dieser These zu sagen? Einmal wäre man St. dankbar gewesen, hätte er klar inhaltlich bestimmt, was das Eheband nach ihm eigentlich ist; wenn er es nicht dem Leser überlassen hätte, die unterschiedlichen Aspekte und Elemente dieser Wirklichkeit im Verlauf der Lektüre selbst zu erarbeiten; wenn er selbst deutlicher aufgezeigt hätte, wie diese unterschiedlichen Aspekte zusammenhängen, und wenn er sein Verständnis mit anderen Verständnissen dieser Wirklichkeit „Eheband“ konfrontiert hätte, gegen sie abgegrenzt hätte.

Zweitens: Zum Ausweis seiner Aussagen stützt sich St. auf Aussagen der theologischen Anthropologie (Bestätigung für seine Auffassung hätte er bei manchen Vätern finden können, auf die er allerdings nicht verweist), genauer auf die Aussage, daß der Mensch durch den Tod zur Vollendung komme, zu einer Vollendung, in der die irdische Wirklichkeit des Menschen nicht einfach bedeutungslos werde (33 ff.). Hier ergeben sich zumindest manche Fragen: Zunächst einmal ist ja der Tod das Ende der diesseitigen Existenz des Menschen, zu der die Ehe, auch nach dem Verständnis des Neuen Testaments, gehört. Doch nehmen wir getrost an, daß der Mensch und seine Ehe durch den Tod zu ihrer Erfüllung kommen, so läßt sich doch fragen: Mit welchem Recht wird die Vollendung des Menschen einfach als das Definitivwerden dessen verstanden, was der Mensch bis dahin gewesen ist? Warum ist die Vollendung nicht die Eröffnung einer umfassenden Kommunikation mit allen Menschen? Von Ansätzen der theologischen Anthropologie her ließe sich genauso gut zu einem der These St.s entgegengesetzten Ergebnis gelangen. Wenn nämlich die eheliche Liebe nicht auf egoistische Exklusivität angelegt ist, sondern auf eine Gemeinschaft, welche die Öffnung auf die umfassende Gemeinschaft der Menschen ermöglichen soll. Dann kann Vollendung ebenso gut begriffen werden als die erreichte Möglichkeit einer umfassenden Kommunikation mit allen Menschen, in der es der Bindung an einen bestimmten Menschen nicht mehr bedarf. Sicher ist diese Gegenaussage eine theologische Spekulation, doch eine Spekulation, die sich in gleichem Maße wie die These von St. auf die theologische Anthropologie berufen könnte. Eine höhere theologische Qualifikation als die Bezeichnung „theologische Spekulation“ wird man den Aussagen, welche die Weise der menschlichen Vollendung inhaltlich zu fassen suchen, nicht zubilligen können. Deswegen hat die These von St. kein genügend tragfähiges Fundament, können von dorthier die Annahme des Weiterbestehens des Ehebandes nach dem Tode nicht hinreichend begründet und die daraus folgenden Konsequenzen nicht angenommen werden.

Damit soll nicht geleugnet werden, daß die theologische Anthropologie, die auch von St. entfaltet wird, wichtige Elemente enthält, die in der Diskussion weiterführen könnten. Darum aber geht es hier nicht, sondern um die Frage nach

der Tragfähigkeit der Argumentation von St. – Der Hinweis auf die Reserviertheit, mit der man in der Väterzeit einer Zweitehe nach dem Tode des Gatten begegnete (43 f.), schafft auch nicht ohne weiteres eine tragfähigere Basis. Es wäre genauer zu prüfen, ob diese Reserviertheit nicht darin ihren Grund hat, daß die Ehe überhaupt als Konzession an die menschliche Schwäche verstanden wurde.

Auf diesem Weg sind also die Konsequenzen, zu denen St. gelangen möchte, nicht zu erreichen. Die vorwiegend kanonistischen Ausführungen des 2. Teils über die Durchführbarkeit der Konsequenzen und die jetzige Praxis zeigen jedoch deutlich, daß viele der gängigen Aussagen nicht mehr einsichtig zu machen sind. Zu diesen Ausführungen des 2. Teils noch zwei Bemerkungen: Die Aussage, „die unauflöslieh gewesene Naturehe kann durch die Taufe eines Teiles“ zu einer auflösliehen Ehe werden (102 f.), ist in dieser Form nicht richtig. Auch vor der Taufe ist die Ehe nach dem jetzigen Stand der kirchenrechtlichen Doktrin und Praxis durchaus auflöslieh.

Die Erstellung eines Katalogs von Scheidungsgründen, wie sie St. vorschwebt (182 f.), dürfte nicht die rechte Weise sein, gesetzliche Regelungen zu treffen. Ein solcher Katalog hätte notwendig die Folge, daß man in einem noch größeren Ausmaß, als das bislang schon der Fall ist, sittliche Grundhaltungen und Entscheidungen des Menschen rechtlich erfassen müßte. Die Rechtsprechung müßte noch weiter als bisher in den Intimbereich des Menschen eindringen. Ein solcher Katalog würde all die Schwierigkeiten, die vom staatlichen Scheidungsrecht bekannt sind, in die kirchliche Scheidungspraxis einbringen. Die Konsequenz, die sich für St. aus seinen Thesen und Ausführungen eigentlich ergäbe, läge in dem Verzicht auf Scheidungsgründe und der Einstellung der Eheprozesse überhaupt und in dem institutionellen Ausbau einer effektiven Ehehilfe und Eheberatung, nach deren Inanspruchnahme dann eine Scheidung und Wiederverheiratung möglich wäre.

Positiv zu werten an dieser Arbeit ist die klare Trennung von sittlicher Erlaubtheit der Wiederverheiratung und ihrer rechtlichen Ermöglichung. Viele der Schwierigkeiten in der heutigen Diskussion scheinen darin begründet zu sein, daß sittliche Erlaubtheit und rechtliche Ermöglichung der Wiederheirat nicht deutlich genug getrennt werden.

Eine letzte Anmerkung zur Art des Verweisens innerhalb der Arbeit, die für den Leser recht mühsam ist: Es überfordert den Leser zu wissen, was unter XII B 5 a cc (S. 63, Anm. 25) oder unter VII B 5 c und d (S. 109, Anm. 18) gesagt wurde. Eine kurze Wiederholung des dort Gesagten wäre weniger störend.

J. G. Gerhartz, S. J.

Höffner, Josef, *Kolonialismus und Evangelium. Spanische Kolonialethik im Goldenen Zeitalter*. 2., verb. Aufl. 8^o (455 S.) Trier 1969, Paulinus. 39.— DM.

Die erste Kunde von diesem Buch vernahm ich vor 25 Jahren, als der Zweite Weltkrieg bereits seinem Ende entgegen ging und der völlige Zusammenbruch des „1000jährigen Reiches“ mit Sicherheit abzusehen war. Mein Mitbruder C. Noppel († 1945), der Gelegenheit gehabt hatte, in das Manuskript Einblick zu nehmen, sprach mir mit größter Bewunderung davon und äußerte: „Dieses Buch gehört auf den Tisch der Friedenskonferenz.“ Der Ort dieser Begegnung mit C. Noppel und der Tonfall seiner Worte sind mir noch heute unvergänglich. Die Friedenskonferenz, die man damals als nahe bevorstehend ansah, hat bis heute noch nicht stattgefunden; so wird der inzwischen in den obersten Senat der Kirche aufgestiegene Verfasser vielleicht noch Gelegenheit haben, diese 2. Auflage seines Werkes auf den Tisch der Konferenz zu legen. Das Werk, dessen Titel ursprünglich „Christentum und Menschenwürde“ lautete, verdient es in der Tat, und treffender als mit diesen wenigen Worten von C. Noppel kann man das Buch selbst und das Verdienst seines Verf. s gar nicht charakterisieren.

H.s Werk hat den weltgeschichtlich bedeutsamen Zusammenstoß und die Auseinandersetzung des auf den Mittelmeerraum beschränkten Weltbildes und des Denkens in den Kategorien des orbis christianus mit den durch die Entdeckung der Neuen Welt aufgeworfenen religiösen, ethischen und politischen Problemen zum Gegenstand. Im 1. Teil (9–82) kennzeichnet H. die wichtigsten Bestandstücke der Denkweise des mittelalterlichen orbis christianus: die kaiser-