

kenntnis: „die Religion fällt tatsächlich mit dem Mythos zusammen, ist Mythologie“ (608), was aber nicht im Sinne von unwirklichen Fabeln gemeint ist.

Was auffällt, ist der Ausgangspunkt des ganzen Systems von einem Abstraktum, dem Bewußtsein überhaupt und dem reinen Ich. Nie ist die Rede von dem wirklichen Menschen als Subjekt, von dessen Selbststand und Freiheit, von Entscheidung und Wille. Auch Gottes Freiheit besteht nur darin, daß er von nichts anderem beeinflusst wird, aber nicht in einem sich selbst frei bestimmenden Tun. Alles, was irgendwie inhaltlich ist, wird auf die Seite des Gegenständlichen geschoben. Es wird nicht beachtet, daß gerade das Psychische, aber auch noch der Leib als jemeinig, Zwischenstufen zwischen dem Subjekt und der Gegenständlichkeit sind; all dies wird als psychisch und darum gegenständlich wie das rein Stoffliche abgetan. So bleiben auch die Ausführungen beim Allgemeinen stehen und die einzelnen religiösen Phänomene finden als zur Empirie gehörend wenig Interesse. Bei einer Auffassung, nach der Gott ein Bereich des gegenständlichen Geistigen, aber nicht eigentlich Subjekt ist, ist das auch verständlich. Einem solchen Gott gegenüber ist nur die kontemplative Haltung, das, was M. Anbetung nennt (620), eigentlich sinnvoll. Mit dem lebendigen Gott des Christentums wie mit den Gottheiten der verschiedenen Religionen hat dieses Göttliche wenig zu tun.

Anzuerkennen ist, daß die Eigenständigkeit des religiösen Bereichs immer wieder betont wird. Er läßt sich weder aus Nichtreligiösem ableiten, wie dies in den Auseinandersetzungen mit dem Naturalismus, Psychologismus, Soziologismus wie auch mit der Entmythologisierung und der Fortschrittsideologie ausführlich gezeigt wird. Auch muß man zugeben, daß, einmal den idealistischen Standpunkt zugegeben, alles andere logisch daraus folgt. Aber dieser Ausgangspunkt läßt sich mit dem Selbststand des einzelnen Menschen, seiner Subjekthaftigkeit und seiner Freiheit nicht vereinbaren; wie in allen idealistischen Systemen ist auch hier das Verhältnis des reinen Ich zum Personsein des einzelnen nicht geklärt; dieses in den Bereich des Gegenständlichen abzuschieben, ist nur ein Verlegenheit.

August Brunner, S. J.

Jahrbuch für christliche Sozialwissenschaften. Hrsg. v. *Wilhelm Weber*. Bd. 9–11. 8° (295/316/308 S.) Münster i. Westf. 1968/1969/1970, Regensburg. 33.–/36.–/36.– DM.

Die ersten acht Bände dieser vom jetzigen Erzbischof und Kardinal *Joseph Höffner* begründeten Reihe (s. ThPh 42 [1967] 255) bezeichneten sich als Jahrbücher des Instituts für christliche Sozialwissenschaften an der Universität Münster; die ab Band 9 eingeführte kürzere Fassung des Titels bezeichnet den *Inhalt* der Bände zutreffend und rechtfertigt sich damit selbst.

Band 9 (1968) umfaßt, wie bei Jahrbüchern üblich, Beiträge sehr verschiedenen Inhalts. – *A. Völke* (9–22) untersucht, wie es zu der Sprechweise vom „sozial-caritativen“ Handeln der Kirche gekommen und was darunter zu verstehen ist. Zu ergänzen wäre, daß es große Mühe kostete, kirchlichen Kreisen, die ganz in der Tradition der individuellen und der institutionalisierten Übung der *Caritas* – verstanden als Werke der Barmherzigkeit – beheimatet waren, das Verständnis für das zu erschließen, was sich unter der Bezeichnung „sozialer Katholizismus“ entwickelte; so bezeichnete man diese Bestrebungen als „sozial-caritativ“ und etikettierte sie so als Ausweitung der traditionellen caritativen Wirksamkeit; über die so geschlagene Brücke sollte das Verständnis nachkommen. – *L. Bergs* Ausführungen „Naturrecht im NT“ (23–42) überzeugen durch die diesem Verf. eigene schlichte Sachlichkeit. – Der Herausgeber selbst steuert zwei Beiträge bei. Seine „Erwägungen zur soziologischen Ortsbestimmung des Weltpriesters in der modernen Industriegesellschaft“ (73–96) machen bewußt, in wie hohem Grad die Denk- und Verhaltensweise unserer Diözesanpriester (in der BRD) durch ihre soziologische Herkunft vorbestimmt ist; auf die Tatsache, daß neustens die Zahl der Priesterberufe aus Arbeiterfamilien (relativ) zunimmt, läßt sich die Hoffnung gründen, daß diese Priester größere Aufgeschlossenheit für Denken und Empfinden der Industriearbeiterschaft mitbringen werden. – Höchst wichtig ist sein zweiter Beitrag „Die wissenschaftlichen Ausbildungsinstitute für den theologischen Nachwuchs in Deutschland und Österreich“ (97–162), mit dem er ein Thema weiterführt, das der Begründer dieser Jahrbücher bereits in Band 1 (1960) von einer anderen Seite her aufgegriffen hatte. Dieser Auf-



satz, wohl der umfangreichste, der je in diesen Jahrbüchern erschienen ist, verdient erste Beherzigung. Nicht glücklich ist die – allerdings auch anderweitig anzutreffende – Unterscheidung von Volltheologen und Laientheologen, als ob die letzteren „Mindertheologen“ wären; gemeint sind Studierende, die – meist mit dem Ziel des Priestertums – Theologie als Haupt- oder Alleinstudium betreiben, und solche, die – wie insbesondere Aspiranten des höheren Lehramts – Theologie als eines ihrer Studienfächer neben anderen betreiben und in der großen Mehrzahl nicht das Priesterstudium erstreben, sondern im Laienstand zu bleiben beabsichtigen (während des Studiums sind auch die Priesteramtskandidaten wenigstens die längste Zeit ebenfalls noch „Laien“!). – *W. Schreiber* in seinem verhältnismäßig kurzen Beitrag „Der wirtschaftliche Fortschritt im Weltverständnis der Kirche“ (163–174) plädiert für den Kapitalismus des 19. Jahrhunderts auf mildernde Umstände – in beschränktem Maß sogar zu Recht. – Zu dem seit Erscheinen des Bandes noch ungleich brennender gewordenen „Problem der Koordination unserer Wirtschafts- und Sozialpolitik“ nimmt *W. Dreier* Stellung (175–202). Vieles, was er sagt, verdient Zustimmung; so trifft es auch zu, daß „überbetriebliche Mitbestimmung“ manchmal nur ein anderer Name für die gleiche Sache ist. Weitgehend mißverstanden hat er jedoch das Gutachten des Wirtschaftswissenschaftlichen Beirats vom 20. 6. 1964; er erkennt, daß der Beirat zwar eine dem Vorläufigen Reichswirtschaftsamt nachgebildete Institution als entbehrlich und wegen des großen Zeitverlustes, den sie mit sich brächte, schädlich ansieht und ablehnt, dafür aber strikt verlangt, die ganzen Vorverhandlungen über Gesetze und andere zu treffende Maßnahmen durch geeignete Arten der Institutionalisierung aus dem Dunkel der Hintertreppen hervorzuholen und in das helle Licht der Öffentlichkeit zu zwingen; daß ihm für seine diesbezüglichen Vorschläge der Beifall der offiziellen und inoffiziellen Lobby versagt geblieben ist, spricht nicht gerade gegen diese Vorschläge. – Ungemein anregend, wenn auch vielfach zum Widerspruch herausfordernd, sind *A. Antweilers* „Bemerkungen zur gegenwärtigen Wirtschaftslage der BRD“ (203–229); die Gegenwart, auf die sie sich beziehen, reicht weit über den Zeitpunkt der Niederschrift (1967/68) hinaus. – Den Abschluß des Bandes bildet *H. Stüer*, „Beruf der Frau – Lebensaufgabe oder Übergang“ (230–295), eine sehr sauber durchgeführte Arbeit soziologischer Feldforschung, an der nur eines verwunderlich ist, daß sie nämlich als „theologische Examensarbeit“ vorgelegt wurde und offenbar auch angenommen worden ist; von Theologie ist keine Spur darin zu entdecken.

Band 10 (1969) weist den seltenen Vorzug auf, daß alle Einzelbeiträge (mehr oder weniger) auf ein Gesamtthema bezogen sind, nämlich die Haltung der Kirche gegenüber der Demokratie, insbesondere zu der im ursprünglichen Wortsinn („polis“) verstandenen Demokratie, d. i. dem demokratischen Staat. – *L. Roos*, „Freiheit – Gleichheit – Brüderlichkeit; formale Prinzipien und materiale Gehalte in der Demokratie“ (9–43) greift gleich die beiden auch in späteren Beiträgen als entscheidend wichtig wiederkehrenden Fragen auf: 1. Welches Maß an consensus über die tragenden Werte ist für ein Gemeinwesen, insbesondere für ein demokratisches Gemeinwesen, unerlässlich oder, umgekehrt, wie weit kann der Pluralismus nicht nur der Interessen, sondern der Weltanschauungen gehen, ohne die Demokratie zu zerstören? 2. Wieweit kann die Kirche ein solches pluralistisches System akzeptieren und ihre Gläubigen zur Mitarbeit darin ermutigen? (Zum Ganzen vgl. auch *L. Roos*, Demokratie als Lebensform; Abhandlungen zur Sozialethik, hrsg. *W. Weber*, *A. Rauscher*, Bd. 1 [München – Paderborn Wien 1969]; bespr. in *ThPh* 45 [1970] 260–262.) – Kritische Leser verdient der Beitrag von *J. Rief*, „Zum Demokratieverständnis der Kirche“ (45–75). Man spürt, wie der Verf. mit sich selbst um ein ausgewogenes Urteil ringt. So bemüht er sich, der Kirche unbestreitbar unterlaufene Mißgriffe aus den Zeitverhältnissen heraus zu erklären, ohne sie damit zu rechtfertigen. Dankenswert ist sein Rückgriff auf die beiden Tübinger *Seb. Drey* (der als erster von „christlichem Sozialismus“ gesprochen hat) und *J. B. Hirscher*. – Nicht haltbar erscheint *R.s* Meinung, im Verhältnis zur Demokratie habe die Hauptschwierigkeit für die Kirche darin gelegen, daß sie (überspitzt ausgedrückt) sich die Aufgabe zuschrieb, ihre Gläubigen, ja die Menschheit darüber zu belehren, wie politische Probleme zu lösen seien, wogegen die Menschen in der Demokratie für sich in Anspruch nahmen, selbst darüber zu befinden und sich jeweils untereinander über die zu treffenden Regeln-



gen zu verständigen. Unbestreitbar hat es Prälaten gegeben (und gibt sie es in einigen Teilen der Welt heute noch), die sich berufen fühl(t)en, die Politiker zu schuleistern. Amtliche kirchliche Lehre ist das jedoch nie gewesen. So umgrenzt beispielsweise die Enzyklika ‚Quadragesimo Anno‘ die kirchliche Zuständigkeit sehr genau und schließt im Gegensatz zu den sittlichen Grundsatzfragen die praktisch-politischen Entscheidungen aus ihrem Umkreis ausdrücklich aus; dafür verfüge die Kirche weder über die geeigneten Mittel noch habe sie eine Sendung dafür erhalten (Ziff. 41). Da Q. A. die Demokratie nicht zum Thema hat, ist es auch nicht ihre Sache, eine Lehre davon zu entwickeln. Trotzdem ist ihr Gegenstand nicht, wie R. meint, die „unpolitische ‚christliche‘ Demokratie“ in dem ihr von Leo XIII. beigelegten Wortsinn, sondern das weitgespannte, für die Kirche damals noch neue Thema, das wir heute „Gesellschaftspolitik“ nennen. Laut ihrer Überschrift behandelt sie das Christen und Nichtchristen *gemeinsame* naturrechtliche Problem einer Gesellschaftsordnung schlechthin (ordo socialis instaurandus), erst an zweiter Stelle deren Überhöhung durch die lex evangelica (ordo socialis perficiendus). Wandte Leo XIII. sich an die Katholiken oder wohl richtiger an eine als katholisch *vorgestellte* Welt, so wendet Pius XI. sich bewußt an die nur sehr partiell christianisierte, überwiegend nicht-christliche Welt, wie sie tatsächlich ist, an Wallstreet sowohl wie an den Kreml, wenn er auch einiges hinzufügt, das nur die gläubigen Kinder der Kirche angeht und nur von ihnen nachvollzogen werden kann. *Othmar Spann*, der gegen die Enzyklika aufbegehrte, weil sie ihre ‚ordines‘ im Gegensatz sowohl zu Mussolinis faschistischer als auch zu seiner eigenen universalistischen Konzeption durch *freien* Zusammenschluß der Menschen zustande kommen lassen wollte, wie auch *Wilhelm Röpke*, der sie im Kreise „hartgesottener Liberaler“ wegen ihres im guten Sinne *liberalen* Grundzugs feierte (hierzu vgl. jetzt auch die Stellungnahme von *Eb. Günther*, Präsident des Bundeskartellamts, in dem nachstehend besprochenen Band 11, S. 52), haben insoweit Q. A. richtiger verstanden. Erst recht ist es urdemokratisch gedacht, wenn Pius XI. die Lehre Leos XIII. von der freien Wahl der Staatsform, bei der dieser Papst im Grunde genommen nur an die Trägerschaft der obrigkeitlichen Gewalt dachte, auf die ‚ordines‘ überträgt, denn damit stellt er die ganze Struktur der zu schaffenden klassenfreien Gesellschaft dem Gestaltungswillen der Beteiligten selbst anheim; demokratischer geht es nicht mehr! – Versteht man „politisch“ im klassischen Wortsinn (von ‚polis‘), so kann man Q. A. insofern „unpolitisch“ nennen, als sie nicht nur anti-individualistisch, sondern ganz ausgesprochenermaßen anti-etatistisch ist; Q. A. geht es darum, die Gesellschaft aus der erdrückenden Umklammerung des Staates zu befreien; kein Wunder, daß ihr Verständnis sich den strikt etatistisch denkenden Romanen nicht erschloß; an dieser ihrer deutschrechtlichen Konzeption mußte Q. A. scheitern. – Vollends abwegig ist R.s Auslegung der Enzyklika „Mater et Magistra“ im Sinne einer „eindeutigen Zurücknahme der christlichen Soziallehre“ (70). Daß alle Aussagen einer Soziallehre, also auch einer katholischen, sich aus dem zugrunde gelegten Menschenbild ableiten, ist eine Selbstverständlichkeit. In diesem Sinn läßt sich der ganze wesentliche Gehalt einer mit der Wirklichkeit im Einklang stehenden und daher auch für jeden, auch für den gläubigen Christen annehmbaren Gesellschaftslehre *auf einen Fingernagel schreiben*. „Mater et Magistra“ geht aber weit über diesen wesentlichen Gehalt hinaus und legt – allerdings nicht präzeptiv, sondern als wohlmeinenden Rat – eine Fülle von Vorschlägen für die konkrete Wirtschaftspolitik auf den Tisch; man denke nur an das reiche Bündel agrarpolitischer Maßnahmen, die Johannes XXIII. empfiehlt. Aber noch mehr: hatten die früheren Päpste die Aufgabe der Kirche konsequent auf das übernatürliche Heil der erlösten Menschheit beschränkt und die wohlthätigen Wirkungen für das irdische Leben sozusagen als erfreulichen und die Kirche bestätigenden Nebenerfolg gewertet, einen Auftrag oder eine Sendung dazu der Kirche jedoch ausdrücklich abgesprochen (s. vorstehend zu Q. A.), so bezeichnet „Mater et Magistra“ die Aufgabe, „die Seelen zu heiligen und ihnen die Teilnahme an den himmlischen Gütern zu schenken“ als die *Hauptaufgabe* der Kirche (ante omnia, n. 3; in primis, n. 4), was besagt, daß darüber hinaus auch die Sorge „um die Bedürfnisse des Alltags“, „um der Menschen Wohlstand und Wohlergehen in den verschiedensten Kulturbereichen“ (ebd.) zu den Aufgaben der Kirche zählt; auch dafür wird der Kirche eine Zuständigkeit zuerkannt. Weit entfernt von einer „Zurücknahme der christ-



lichen Soziallehre“ wird ihr Bereich in unabsehbare Weiten erstreckt. So geht denn auch das, was nach MM 223 „in den katholischen Schulen aller Stufen“ als katholische Soziallehre gelehrt werden soll, weit hinaus über das, was sich „auf einen Fingernagel schreiben“ läßt. Und wenn nach MM 230 nicht nur die (sittlichen) Grundsätze, sondern ausdrücklich die „Wege“, wie die Grundsätze sich in die Praxis umsetzen lassen, m. a. W. die Technik der Verwirklichung und Durchsetzung, Gegenstand der Unterweisung sein sollen, so ist das genau das, wofür Pius XI. die Kirche für unzuständig erklärt hatte. Obendrein liegt in der Wendung „si forte contingat . . .“ (MM 239) ein höchst bemerkenswerter Rückfall in autoritäre Denkweise, der glücklicherweise in „Pacem in Terris“ (Ziff. 160) durch „cum diiudicare opus est“ wiedergutmacht wird. Nach MM 239 haben die Gläubigen zu parieren, wann immer es den Prälaten einfällt, ihnen dreinzureden; nach „Pacem in Terris“ kann die kirchliche Autorität sich *nur* einschalten, wenn Verletzung oder Gefährdung grundsätzlicher Normen dies *notwendig* macht. Nicht MM, sondern erst Pacem in Terris und die Pastoralkonstitution verweisen die Dinge, für die Pius XI. die Kirche unzuständig erklärt und die er damit dem Sachverstand überlassen hatte („quae artis sunt“; Q. A. 41), in aller Form an die Träger dieses Sachverstandes, d. i. die Sachverständigen, zu eigenverantwortlicher Erledigung; ist das demokratische Prinzip bei Pius XI. noch *implizit*, so wird es hier in aller Form *expliziert*.

Unmittelbar an Reifs von verhaltener Leidenschaft getragenen Beitrag anschließend wirken die Ausführungen von J. Giers, „Demokratie im Urteil des sozialethischen und sozialtheologischen Denkens in Deutschland“ (77–100) durch die wohlthuende Klarheit, Ruhe und Sachlichkeit ihrer Berichterstattung entspannend. Auch die beiden folgenden Beiträge: J. Stegmann, „Um Demokratie und Republik; zur Diskussion im deutschen Katholizismus der Weimarer Zeit“ (101–127), und K. Weber, „Die Stellung Leos XIII. zur Auseinandersetzung des französischen Katholizismus mit der Republik“ (129–161), bieten treffliche Information. – Soviel zu den die erste Hälfte des Bandes füllenden, unmittelbar zum Thema „Kirche und Demokratie“ gehörenden Beiträgen.

Von den folgenden, um dieses Thema sich herumrankenden Beiträgen seien noch erwähnt: G. Ermecke, „Ideologie und Utopie“ (259 bis 271), unter dessen Definition von Ideologie der besonders geschichtsträchtige *Marxsche* Ideologiebegriff des unvermeidlich und daher unbewußt und unverschuldet „standortgebundenen Denkens“ sich, wenn ich recht sehe, nicht unterbringen läßt (*dieses* ideologische Denken ist doch gerade *nicht* „konstruiert“!); ferner der wertvolle Beitrag von A. Langner, „Philosophie und Politik bei K. Jaspers“ (273–299); Jaspers hat zum Thema Demokratie immerhin Beachtliches zu sagen.

In Band 11 (1970) kommen laut Vorwort „neben wissenschaftlichen Fachvertretern auch Autoren zu Wort, die im Wirtschaftsleben an verantwortlicher Stelle stehen“. Unter den 13 Mitarbeitern vermag ich aber nur zwei zu entdecken, auf die dies zutreffen könnte, und diese stehen nicht eigentlich in der Wirtschaft selbst, sondern an hohen Verwaltungsstellen, so insbesondere der Präsident des Bundeskartellamts, Eb. Günther, der denn auch richtig nicht mit seiner Privat-, sondern mit seiner Behördenanschrift angeführt wird. Sein Beitrag „Christliche Soziallehre und Soziale Marktwirtschaft“ (45–61) nimmt unter den Beiträgen dieses Bandes einen hervorragenden Platz ein. Wenn er ein höheres Maß an Übereinstimmung zwischen sozialer Marktwirtschaft und christlicher Soziallehre feststellen zu können glaubt, als ich es kann, so hat das seinen Grund nicht etwa darin, daß er die christliche, speziell die katholische Soziallehre tendenziös zurechtböge, sondern in seiner m. E. etwas zu wohlwollenden Interpretation der – zugestandenermaßen verschiedene Interpretationen zulassenden – „sozialen Marktwirtschaft“ (auf Günthers zutreffendes Verständnis der Enzyklika „Quadragesimo Anno“ wurde vorstehend zu Band 10, Beitrag Reif, bereits hingewiesen). – Mit Grundsatzfragen der Marktwirtschaft überhaupt befassen sich W. Kerber, „Wettbewerb und Wirtschaftsordnung in sozialethischer Sicht“ (21–43) und J. Ölinger, „Grenzen der Marktgerechtigkeit“ (63–89). – Zwei weitere Beiträge befassen sich mit der Eigentumsfrage. F. Beutner untersucht die „naturrechtliche Argumentation in der Eigentumsfrage“ (91–107). Die von ihm festgestellten Schwankungen in der Lehre sind m. E. zum Teil nur terminologischer Natur, indem zwei grundverschiedene Dinge unter dem einen Namen „Eigentum“



zusammen- und durcheinandergeworfen werden: das unter der unumschränkten Oberhoheit des Schöpfers stehende Herrschaftsverhältnis *des* Menschen als vernunftbegabten Wesens über *die* vernunftlose Schöpfung und die zwischenmenschliche Abgrenzung der Bereiche des Schaltens und Waltens der einzelnen, anders ausgedrückt: die *Ausschließungsfunktion*, die erst das Eigentum konstituiert. Ersteres ist eine metaphysische *Vorgegebenheit* von absoluter Dignität; letzteres ist eine uns Menschen gestellte, immer neue Lösungen erheischende *Aufgabe* juristisch-technischer Natur. Hält man mit S. Th. II. II. q. 66 diese beiden, ganz verschiedenen Ebenen angehörenden Dinge klar auseinander, dann ist alles entwirrt. Von Leo XIII. „*Rerum Novarum*“ zu Pius XI. „*Quadragesimo Anno*“ hat unverkennbar eine Akzentverlagerung stattgefunden; daß dagegen „*Pius XII.* bei aller Treue zur gleichen Aussage den Gebrauch der Redeweise seines Vorgängers fast völlig umgekehrt“ habe (106), trifft weder auf den mittelbaren (Leo XIII.) noch auf den unmittelbaren (Pius XI.) Vorgänger zu. „*Quadragesimo Anno*“ spricht vom Eigentum im juristischen Sinn und schreibt *diesem selbst* das ausgewogene Gleichgewicht zwischen indoles individualis und indoles socialis zu; Pius XII. spricht vom ‚*usus communis*‘, sieht in ihm aber durchaus nichts „*Primäres am Eigentum*“, sondern ordnet ihm dem Rechtsinstitut des Eigentums bedingungslos und uneingeschränkt *vor*. – *W. Weber* bringt eine leicht überarbeitete Fassung seines vor dem Internationalen Hausbesitzerkongreß in Venedig 1968 gehaltenen Referats „*Grundeigentum – Faktor einer freiheitlichen Gesellschaft*“ (109–125), worin er diesem schwierigen Auditorium mit Vorsicht und kluger Maßhaltung einige Wahrheiten beizubringen versucht. – Die nächsten beiden Beiträge befassen sich mit Fragen der Interessenvertretung. Bemerkenswert und eigenartig ist der umfangreiche Beitrag von *H. Brawweiler*, „*Die Chance der Gewerkschaften*“ (127–197), der den Gewerkschaften statt der von ihnen angestrebten Mitbestimmung ein Interzessionsrecht nach dem altrömischen Vorbild des Tribunats anbietet. Diesem Modell lassen sich gewiß auch für die Gegenwart noch nützliche Anregungen abgewinnen, und vieles, was der Verf. dazu ausführt, ist beachtenswert; die Frage der Mitbestimmung aber liegt auf einer anderen Ebene (ganz abgesehen davon, daß die Gewerkschaften *als solche* gar nicht mitbestimmungsberechtigt sein können). – Von dem Beitrag von *W. Büchi*, „*Die Problematik der organisierten Interessenvertretung*“ (199–221) wird den deutschen (= BRD) Leser am meisten das interessieren, was er aus schweizerischer Sicht zu den bekannten *Briefsschen* Thesen ergänzt. – *G. Zweig*, der zweite aus der Wirtschaft bzw. Wirtschaftsverwaltung kommende Mitarbeiter des Bandes, bietet in seiner Untersuchung über „*die schlechende Geldentwertung als gesellschaftliches Problem*“ (223–234) sozusagen eine Soziologie der Inflation; auf diese Weise gelingt es ihm, dieser höchst unerfreulichen Begleiterscheinung heutiger Wirtschaftsblüte bisher übersehene oder doch zu wenig beachtete Seiten abzugewinnen. – *K. H. Grenner* untersucht die vom 2. Vatikanischen Konzil (PastKonst. 86b) „*als Beitrag zur Entwicklungsförderung*“ verlangten „*geistigen und materiellen Anpassungen*“ in Industrieländern“ (235–258). Er bedauert, daß es bereits im Text der Konstitution an konkreten Angaben, für die Vorschläge vorgelegen hätten, fehle und daß auch die Kommentatoren es versäumt hätten, genauere Aufschlüsse zu geben. Worum es sich handelt, ist folgendes: Treffen die fortgeschrittenen Länder entschlossene Maßnahmen der Entwicklungshilfe, so liegt eben darin schon eine gewisse Umstellung sowohl des Denkens als des wirtschaftlichen Gehabens; diese „*Anpassung*“ zieht aber notwendig *strukturelle* Umstellungen nach sich. Und wenn die Entwicklungsländer dank der ihnen gebotenen Hilfe erstarren, wirkt auch das auf die fortgeschrittenen Länder zurück und löst dort neue „*Anpassungen*“ in Gestalt weiterer und u. U. tiefgreifender struktureller Änderungen aus. In der Sprache der Wirtschaftswissenschaft ausgedrückt besagt das: schon das unterschiedene Bemühen um Entwicklungshilfe, erst recht aber deren Erfolg führt zu einer veränderten weltwirtschaftlichen Arbeitsteilung. Im Endergebnis wird diese besser als die frühere und für alle Beteiligten günstiger sein; im einzelnen und im Übergang wird die Umstellung aber bald für diese, bald für jene Härten, Unannehmlichkeiten, vorübergehend auch Verluste mit sich bringen. Um das durchzustehen, braucht es Einsicht und ein gewisses Maß von gutem Willen; kurzfristige Interessenpolitik würde sich quer legen und vieles vereiteln. Die ungemein verwickelten, obendrein in ein ebenso verwickeltes Interessengeflecht eingreifenden Zusammen-



hänge müssen gesinnungsmäßig, wissenschaftlich und praktisch-politisch gemeistert werden. Das ist die Forderung des Konzils, aber ist auch die Ausführung seine Sache? In Übereinstimmung mit einer von Bischof (jetzt Erzbischof und Kardinal) *Höffner* auf dem Konzil eingebrachten Intervention (241) bin ich der Meinung, daß das Konzil damit schlechterdings seine Kompetenz überschritten hätte; es würde sich damit zu Fragen äußern, die in die ausschließliche Kompetenz des Sachverständs gehören. Eben darum ist auch die katholische Soziallehre als solche dafür *nicht* kompetent. Auch sie kann ihre Forderungen nur aus dem Glauben und/oder dem Naturrecht (natürlichen Sittengesetz) ableiten. Diese sagen uns, daß wir uns unserer Mitmenschen in den Entwicklungsländern anzunehmen haben; ob wir das aber besser durch diese oder durch jene wirtschaftspolitische und andere Maßnahmen zuwege bringen, ist reine Sachfrage, auf die nur der wissenschaftlich geschulte Sachverständ eine Antwort geben kann. Als gläubige Christen können wir dazu nichts anderes mitbringen als unser durch Christi Gebot und Christi Vorbild geschärftes *Gewissen*. Dabei sollten wir uns aber ehrlich eingestehen, daß auch nicht-christliche Fachvertreter außer hervorragendem fachlichen Wissen und Können gar nicht selten ein ebenso waches und angespanntes Gewissen mitbringen. Das Konzil und Papst Paul VI. in „*Populorum Progressio*“ sprechen alle Menschen guten Willens an. Darum sollten auch wir uns mit allen gutwilligen Fachleuten zusammensetzen und auf den Versuch verzichten, die weitschichtigen Probleme der Entwicklungshilfe im engen Kreis der katholischen Soziallehre, d. i. ihrer Fachvertreter, zu lösen. Wir sollten die Zusammenarbeit mit den anderen aber auch nicht damit belasten, daß wir vorgeben, als Vertreter der katholischen Soziallehre es besser zu wissen als sie. Kurz und bündig: nicht „*die* katholische Soziallehre“, sondern die katholischen Fachvertreter an die Front! – Um an ein Ende zu kommen, seien noch kurz erwähnt: *L. H. Ad. Geck*, „Die Aufgaben einer Christlichen Gesellschaftslehre als einer wissenschaftlichen Disziplin“ (259–289), der unermüdlich die *theologische* Relevanz einer sich „katholisch“ (oder „christlich“) nennenden Soziallehre betont und sich um die Grundlegung einer Soziallehre als theologischer Disziplin bemüht; *L. Berg*, der in Kürze vom „Gemeinwohl in ethischer Sicht“ handelt (291–298), sowie *G. Ermecke*, „Natur – sittliches Naturgesetz – Naturrecht“ (299–308), dessen Schlußsatz hier zur Beherzigung festgehalten sei: „Da es kein allgemein akzeptiertes Verständnis derselben (d. i. der im Titel genannten Begriffe) gibt, muß jeder, der jene Begriffe gebraucht, sagen, was er damit meint“ (308).

O. v. Nell-Breuning, S. J.

Moingt, Joseph, *Théologie trinitaire de Tertullien*. T. 1: *Histoire, doctrine, méthodes*. – T. 2: *Substantialité et individualité*. – T. 3: *Unité et processions* (Théologie, 68/69/70). 8° (zus. 1091 S.) Paris 1966, Aubier. 33.–, 36.–, 39.– F.

Ein in verschiedenster Hinsicht ungewöhnliches Buch! Ungewöhnlich zunächst der Umfang: Drei Bände Text (der dazu vorgesehene Registerband befindet sich noch in Vorbereitung) von insgesamt 1091 Seiten, die im Grunde „nur“ einer Darstellung der tertullianischen Trinitätslehre, d. h. der Analyse seines Traktates *Adversus Praxeas*, gewidmet sind. Für den ungewöhnlichen Umfang wird Verständnis aufbringen, wer das nicht weniger ungewöhnliche Ziel, das sich M. steckt, und die Methode, die er zur Erreichung dieses Zieles anwendet, gebührend berücksichtigt. Das Ziel ist nicht – wie man vorschnell meinen könnte – endlich die vielverhandelte Frage, ob Tertullian eine ewige Zeugung des Wortes kennt oder nicht – etwa von neuen Prämissen aus –, zum Abschluß zu bringen, sondern vielmehr die „Rekonstruktion“ der Genese der Trinitätstheologie oder – wie der Verf. zu sagen vorzieht, des „Trinitätsdiskurses“ als solchen. Um es anders zu sagen: Es geht M. weniger um Tertullian als um Theologie, genauer: es geht um die Geburtsstunde eines bestimmten geistigen Phänomens, nämlich der vom bloßen Trinitätsglauben als solchen distinguierbaren Trinitätsreflexion. Wer zu diesem Ziel und den ihm entsprechenden theologischen und philosophischen Implikationen (nicht nur grundsätzliche, sondern irgendwie auch am Text aufweisbare Unterschiedenheit von Theologie und Glaube; eine gewisse Hypostatisierung der Reflexion) des Verf.s kein positives Verhältnis findet und sich deswegen vielleicht nicht durch die Studie von der Existenz eines «discours total» bei T. überzeugen läßt, wird den eigentlichen wissenschaftlichen und von der zukünftigen Forschung unbedingt zu beachtenden Beitrag der Arbeit weniger im Gesamtergebnis