

Zeitschrift: Divus Thomas
Band: 20 (1942)

Rubrik: Literarische Besprechungen

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 03.04.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Literarische Besprechungen.

Geschichte.

Fr. Heiler : Altkirchliche Autonomie und päpstlicher Zentralismus (Die katholische Kirche des Ostens und Westens, Bd. II, 1). — München, E. Reinhardt. 1941. XVI-420 SS.

Heiler führt in diesem Bande sein großes Werk weiter, dessen erster Band das Werden der katholischen Kirche und die Ostkirchen darstellte (vgl. diese Zeitschrift 1939, S. 483 ff.). Das eigentliche Thema des neuen Bandes ist die Entwicklung des römischen Primates. Heiler geht von der Erkenntnis aus, daß « die Struktur der westlichen Kirche ursprünglich dieselbe war, wie die der östlichen, und daß gerade die im Westen sich vollziehende Strukturverschiebung zu einer der tieferen Ursachen der Trennung wurde » (S. VI). Im ersten Teil (Die alten 'autonomen' Kirchenprovinzen und Kirchen des Abendlandes) werden daraufhin die nordafrikanische, die spanisch-westgotische, die gallische und fränkische, die mailändische Kirche, die Kirche von Aquileja, die keltische und die germanischen Stammeskirchen untersucht. Es ergibt sich : « Wie im Osten, war auch im Westen jede Kirchenprovinz oder Nationalkirche in ihrer Verwaltung selbständig » (S. 185). Diese Selbständigkeit zeigte sich besonders in der eigenen, von der römischen Liturgie mehr oder minder unabhängigen Gestaltung des gottesdienstlichen Lebens. Ja, die Mehrzahl der « außerrömischen Liturgien des Westens (stehen) im Aufbau, in den Riten und in der Gebetsprache unter starkem östlichem Einfluß » (ebda). Also waren « die Kirchen des Westens . . . Jahrhundertlang ebenso frei von aller zentralistischen Leitung, wie es die östlichen Kirchen bis zum heutigen Tage sind » (ebda). Wie ist es aber trotzdem zur heutigen einheitlichen, zentralistischen Form der abendländischen Kirche gekommen ? Darauf gibt der zweite Teil des Werkes die Antwort ; er stellt die « Entstehung und Entwicklung des Papsttums » dar von der vornizänischen Zeit bis zum Vatikanum und Codex Juris Canonici.

Heiler meistert den gewaltigen Stoff mit gewohnter Geschicklichkeit. Im ersten Teil wird alles Wissenswerte über Ursprung, Verwaltung und Liturgie, über Einflüsse vom Osten auf die einzelnen Kirchen zusammengetragen. Dabei wird das größere Gewicht immer auf das gelegt, was für den unrömischen Ursprung einer Gemeinde, für ihre Selbständigkeit und ihre Beeinflussung von Osten her spricht. Es werden Zeugnisse zusammengestellt, die einen Ehr- und Lehrprimat, nicht aber einen Jurisdiktionsprimat Roms anerkennen oder die gar eine Widersetzlichkeit gegen Rom enthalten. Demgegenüber muß aber daran festgehalten werden, daß auch die « Legende » einen Sachverhalt auf ihre Weise richtig wiedergeben kann

Diese legendären Zeugnisse für römischen Ursprung gewisser Kirchen, die H. zu gern als Historiker abtut, können wohl Ausdruck einer wirklichen Tochterbeziehung und Abhängigkeit von Rom sein, selbst wenn die ersten Glaubensboten nicht von dort gekommen sind.

Der zweite Teil zeigt, wie Rom allmählich seine « imperialistischen » Ansprüche durchsetzt, alle Macht an sich zieht, wie der Ehrenprimat immer mehr zu einem geistigen Weltimperium wird, das aber auf dem nunmehr erreichten Höhepunkt deutliche Anzeichen einer beginnenden Rückwendung zum urchristlichen, nicht zentralistischen Papstideal erkennen läßt. Gerade die Zentralisierung aller Macht in der Hand des Papstes « schließt die prinzipielle Möglichkeit einer erneuten Dezentralisierung und Rückkehr zur alten Verfassung in sich. Indem sie dem Papst die Fülle der Gewalt sichert, gibt sie ihm auch die Macht zu einer umfassenden Reform der Kirche und des Papsttums selber » (S. 350). Auch der Codex Juris Canonici enthält mit der Anerkennung der vollen Gleichberechtigung der östlichen Kirchen « das Zugeständnis, daß . . . die lateinische Kirche eine bloße Partikularkirche neben den verschiedenen östlichen Kirchen bildet » (S. 366).

Heilers Auffassung vom Primat kommt am deutlichsten zum Ausdruck in den Abschnitten über den Primat in der vornizänischen Zeit und über Entfaltung und Entartung in der Geschichte des Papsttums. Daß Petrus « gegen Ende seines Lebens in Rom gewirkt und dort den Märtyrertod erlitten hat, ist schwerlich zu bestreiten » (S. 189). Er war aber nicht « Bischof » von Rom. Andererseits besaß Rom die « Gabe der autoritativen Leitung » (S. 193) ; diese « beschränkt sich nicht auf Gesetzgebung, Kirchenordnung und Seelsorge, sondern umfaßt auch das dogmatische Gebiet » (S. 197). Rom offenbarte schon früh « seine Fähigkeit zur Definition von Dogmen » (S. 198). Alles dies gibt Heiler zu, will es aber nicht als Ausfluß des petrinischen Primates verstehen, sondern aus dem Verantwortungsgefühl der Gemeinde der zwei Apostelfürsten (S. 202). Ob dieser Ausdruck nicht nur ein allgemeinerer ist für die gleiche Sache, die auch der Katholizismus meint ? Daß man in Rom gleich zu Anfang die Weite des petrinischen Primates erfaßte, wie später das Vatikanum, wird man kaum verlangen ; und man kann nicht zu Unrecht in diesem « Verantwortungsbewußtsein » der römischen Gemeinde das Anfangsstadium des jetzigen römischen Primates sehen. Jedenfalls ist durch die Ausführungen Heilers die Auffassung vom Übergang des petrinischen Primates auf den römischen Bischof in keiner Weise widerlegt. Heiler gibt sogar zu : « Die neutestamentliche Grundlage des päpstlichen Primates ist unbestreitbar » (S. 374 ; vgl. darüber auch Bd. I S. 61, wo ein « Primat der Lehre und Leitung » für Petrus zugelassen wird). Dieser Primat Petri « schloß eine Fortpflanzung auf die spätere christliche Gemeinde nicht aus » (S. 375). Eine unmittelbare Übertragung päpstlicher Gewalten von Petrus auf den ersten römischen Bischof ist zwar historisch nicht nachweisbar (S. 375), doch ist der Primat der jerusalemischen Urgemeinde auf die römische Gemeinde übergegangen. Dieser ursprüngliche römische Primat aber war in erster Linie ein Primat der Ehre wegen des Zeugentodes zweier Apostel, in zweiter

Linie ein Lehrprimat auf Grund der Lehrüberlieferung zweier Apostel, in dritter Linie ein solcher der « Aufsicht und Fürsorge » für die übrigen Gemeinden. Aus dem Primat der römischen Gemeinde ist jener des römischen Bischofes hervorgegangen; « dieser Primat war jedoch weder ein ausschließlich petrinischer Primat, noch ein eigentlicher, universaler Jurisdiktionsprimat » (S. 375). Die meisten Befugnisse, welche das mittelalterliche Kirchenrecht dem römischen Stuhl zuerkannte, fehlen der alten Primatsidee (S. 376). Aber der Kampf der Kirche gegen die Übergriffe weltlicher Herren erklärt die päpstlichen Forderungen in gewissem Umfange als « sinnvolle Entfaltung » des petrinischen Primates und der autoritativen Stellung der alten römischen Gemeinde (S. 377). « Die Geschichte des Papsttums erweist sich somit teils als fortschreitende Entfaltung des dem Petrus von Christus übertragenen Primates, teils als eine Ausweitung jener patriarchalischen Rechte, welche dem römischen Stuhl als dem einzigen bekannten abendländischen Apostelsitz zukamen. Sehr vieles freilich in dieser Entwicklung kann nicht als Fortschritt, sondern nur als beklagenswerte Umwandlung der altkirchlichen Tradition angesehen werden » (S. 379).

Diesen Ausführungen über den Primat kann man von katholischem Standpunkt weitgehend zustimmen. Man kann sogar sagen, sie enthalte genau die katholische Lehre von der allmählich sich durchsetzenden Erkenntnis der Tragweite des petrinischen Primates. Die Ablehnung der katholischen Auffassung scheint durchaus nicht logisch zu sein, wenn man Heilers Voraussetzungen annimmt. Es ist darum auch nicht verwunderlich, wenn es unter den Anhängern Heilers solche gibt, die den römischen Primat durchaus anerkennen, aber glauben, für die Einheit der Kirche wirksamer außerhalb der katholischen Kirche arbeiten zu können. Es berührt ferner eigenartig zu sehen, wie Heiler einerseits einen Lehrprimat anerkennt, auch eine übergeordnete Verwaltungsgewalt, andererseits aber glaubt annehmen zu müssen, diese von Christus stammende Machtbefugnis sei in der Kirche, die des Beistandes des Heiligen Geistes sich erfreut, zum größten Teil zu Mißbräuchen ausgenützt worden. Müßte man sich in diesem Falle nicht eher vom Inhaber der Primatialgewalt über seine Rechtsbefugnisse unterrichten lassen?

Zweifelsohne darf, ja muß man in der Gewalt des römischen Bischofes die Primatialgewalt von den Befugnissen des Patriarchen des Abendlandes unterscheiden. Gewiß könnte auch manches von der jetzt zentralisierten Gewalt wieder auf die Einzelkirchen und ihre Bischöfe übertragen werden. Aber daraus folgt keineswegs, daß der Primatanspruch des Papstes überhaupt revidiert werden müsse, oder daß die Primatsauffassung des Vatikanum nicht der Wahrheit entspreche. In dem Bemühen, einerseits der katholischen Auffassung vom Primat gerecht zu werden, andererseits aber auch der protestantischen Ablehnung des Primates in etwa entgegenzukommen, gelangt Heiler zu Ansichten, die der inneren Einheit entbehren. Gelegentlich seiner Auslegung des Wortes vom Kirchenbau auf Petrus haben wir bereits darauf hingewiesen (Divus Thomas 1939, S. 484 f.). Vor allen Dingen erweist sich der Ausweg als unmöglich, im römischen

Primat eine Fortsetzung des jerusalemischen Primates zu sehen. Der jerusalemische Primat hatte eine ganz eigene Grundlage, die Tatsache nämlich, daß in Jerusalem die erste christliche Gemeinde war, und daß diese ausgesprochen judenchristliche Gemeinde den hl. Rest Israels repräsentierte, an dessen geistigen Gütern die übrigen, heidenchristlichen Gemeinden Anteil erhielten. Dieser Primat konnte auf keine andere Kirche, am wenigsten auf die ausgesprochen heidenchristliche Gemeinde Roms übergehen. Diese Mittellösung, den römischen Primat als eine Fortführung des jerusalemischen zu erklären, ist völlig unhaltbar. Wenn man schon einen römischen Primat anerkennt, dann ist es jedenfalls logischer, in ihm in Übereinstimmung mit der Auffassung der römischen Bischöfe eine Fortführung des petrinischen Primates zu sehen und die stetige Entwicklung nicht als unberechtigte Machterweiterung, sondern als allmähliche Entfaltung zu deuten. Heiler sieht sich vor die Aufgabe gestellt zu bestimmen, wieweit eine « sinnvolle Entfaltung » des petrinischen Primates und ein Primat der « universalen Seelsorge » (S. 201) gehen dürfen. Christus übertrug dem hl. Petrus allgemein die Sorge für seine Herde; Rom übernahm den petrinischen Primat. Sollte es da dem Historiker, und nicht der Kirche selbst, der doch der Beistand des Heiligen Geistes zugesprochen ist, zustehen, die Entfaltungsmöglichkeiten des Primates zu bestimmen? Man antworte nicht, die Kirche, d. h. die östliche und protestantische Kirche, beschränke und bestimme ja durch ihre Ablehnung der römischen Ansprüche die Entfaltung des Primates. Eine solche Bestimmung, die von Kirchen geschieht, die außerhalb der Gemeinschaft der apostolischen Kirche der Apostelfürsten stehen, kann nicht maßgeblich sein. Sie kann nur von Rom selbst ausgehen. Die römische Kirche kann darum trotz aller ihr anhaftenden Menschlichkeiten in der Dogmatisierung des päpstlichen Jurisdiktionsprimates und seiner Rückführung auf den petrinischen Primat nicht in die Irre gegangen sein.

Es kann darum auch schon von vornherein nicht möglich sein, was Heiler S. 347 behauptet, daß nämlich nach dem Vatikanum « von Bischöfen und Theologen das vatikanische Unfehlbarkeitsdogma in einer Weise ausgelegt worden sei, die durchaus der Auffassung entsprach, welche die Oppositionsbischöfe auf dem Vatikanum verfochten hatten ». Die S. 348 angeführte Interpretation der Schweizer Bischöfe vom Juni 1871, die Heilers Behauptung stützen soll, entspricht genau der Auslegung des Dogmas, wie sie in den Konzilsakten von den « Infallibilisten » gegeben wurde (*Acta et decreta sacros. Oecum. Conc. Vaticani. Collectio Lacensis VII, Friburgi 1870, S. 388 ff.*). Es gibt keine « Umwertung und Entwertung » dieses Dogmas in der neueren katholischen Theologie. Für diese Behauptung ist Heiler den Beweis schuldig geblieben. Es ist nicht richtig, daß « wachsende theologische Kreise der römischen Kirche mit einer authentischen Interpretation der vatikanischen Dogmen rechnen » (S. 348). Derartige Auffassungen sind durchaus vereinzelt geblieben und haben außerdem nie die päpstliche Infallibilität oder den allgemeinen Jurisdiktionsprimat in Zweifel gezogen. Und wenn man die unfehlbaren päpstlichen Lehrentscheidungen zum außerordentlichen kirchlichen Lehramt rechnet,

so wird die Ausübung der päpstlichen Vollmacht keineswegs auf jene « apokalyptische Endzeit » verschoben, in der infolge der allgemeinen Verfolgung der Kirche die geeinte Aktion des Gesamtepiskopates überhaupt nicht mehr möglich ist (S. 349). Heiler gibt berechtigten theologischen Auffassungen eine diesen fremde Wendung und will damit den Eindruck erwecken, als ob auch in katholischen Kreisen eine Revision des vaticanischen Dogmas angestrebt würde.

Ähnliche Zwiespältigkeiten und Ungenauigkeiten lassen sich auch im ersten Teil des Werkes aufzeigen. Tertullian hat in seiner Frühzeit « die römische Kirchenidee in ihrer irdischen rechtlich-gesetzlichen und in ihrer himmlisch sakramentalen Doppelheit grundgelegt » (S. 10); Cyprian hat trotz seiner Ablehnung eines Jurisdiktionsprimates « das theologische Fundament für den römischen Primatsanspruch gelegt » (S. 19). Augustinus, einerseits Retter des pneumatischen Kirchenbegriffes, bereitet andererseits die Wege für die « kanonistisch-scholastische Theorie von der Kirche als der in ihrer hierarchischen Verfassung vollendeten Gesellschaft » (S. 30). Man kann darin, wenn man zur Ablehnung des römischen Primatsanspruches gelangen will, die Anbahnung einer « Fehlentwicklung » sehen. Man kann aber auch, wenn man an ein Walten des Heiligen Geistes in der Kirche glaubt, eine sich vertiefende Einsicht in das Wesen des petrinischen Primates darin erkennen. Die wahre Auslegung und Bedeutung dieser Entwicklung ist wiederum beim Träger des *charisma veritatis* zu suchen, d. h. in der Auffassung des kirchlichen Lehramtes selbst, das auktoritativ falsche und wahre Entwicklung voneinander scheidet.

Die Entwicklung der abendländischen Kirchen und allmähliche Zentralisation ist kein Beweis dafür, daß der römische Jurisdiktionsprimat eine Anmaßung sei. Ebenso wenig verlangt die römische Primatsstellung notwendig ein Verschwinden der Eigenliturgien und der Eigenverwaltung. Hier ist eine gewisse Rückentwicklung möglich. Man muß aber auch beachten, daß die jetzige Zentralisierung zum Teil von den Einzelkirchen selbst ausgegangen ist, die sich an Rom stärker anlehnen mußten, um sich vor der Bedrückung durch weltliche Herren, manchmal sogar vor dem Untergang zu retten. Daß bei der Zentralisierung und Uniformierung bisweilen des Guten zu viel geschehen ist, wird niemand leugnen wollen. Darum ist auch eine Korrektur im Sinne des früher Dagewesenen, das Heiler mit so viel Liebe und Sachkenntnis darstellt, in einigen Dingen zu wünschen und zu erstreben, wenngleich man sich bewußt bleiben muß, daß man das Gewordene nicht gewaltsam zurückdrängen kann. Darum darf man nicht seine Hoffnung auf blindes Reformieren nach den alten Vorlagen setzen, sondern auf ein organisches Wachstum. Damit dieses sich richtig entfalte, ist nicht nur Kenntnis des Früheren notwendig, sondern auch ebensoviel Ehrfurcht vor dem geschichtlich Gewordenen und tiefe Einsicht in die Gründe der Entwicklung. Vor allen Dingen aber der Wille, die kirchliche Einheit zu bewahren, denn es ist unmöglich der Kirche zu dienen, wenn man sich von ihr trennt.

Wir haben uns in unserer Besprechung mehr bei dem aufgehalten, was vom katholischen Standpunkt aus gegen die Thesen Heilers einzu-

wenden ist. Es soll keineswegs in Abrede gestellt werden, daß sein Werk eine ungeheure Menge von Material zusammenfaßt und einen vorzüglichen Überblick bietet über Geschichte und Lehre der abendländischen Kirchen. Teile des Werkes liest man geradezu mit innerer Erregung, besonders jene, die den Einfluß des Allzumenschlichen auf die Geschicke der Kirche darstellen, und jene, die das Papstideal Gregors des Großen oder Bernhards von Clairvaux schildern. Die Lektüre des Buches weckt auch im katholischen Leser den Wunsch, mitzuwirken an der Vervollkommnung der Kirche, am Werk der Wiedervereinigung. Gerade die Kenntnis der Geschichte der römischen Kirche bestärkt ihn aber auch in seinem Glauben an die Gnadenwahl Christi, der zum Felsen seiner Kirche nicht den gewaltigen Paulus, nicht den milden, jungfräulichen Johannes erwählte, sondern den alles erringen wollenden, zugleich aber auch wankelmütigen und bisweilen Ärgernis erregenden Petrus.

Rom, S. Anselmo.

Anselm Stolz O. S. B.

Eine Heilige Kirche, Zeitschrift für Kirchenkunde und Religionswissenschaft, herausgegeben von *Friedr. Heiler*. 22. Jahrgang, 1. Heft: *Östliche und Westliche Mystik*. — München, E. Reinhardt. 279 SS.

In diesem umfangreichen Heft der Heilerschen Zeitschrift sind 16 Aufsätze aus den verschiedensten Gebieten der mystischen Theologie zusammengefaßt. Auf einige davon soll auch hier kurz hingewiesen werden. N. von Arseniew (« Die eingetretene Fülle. Ein Kapitel der christozentrischen Mystik ») stellt das mystische Erleben dar als die Erfahrung des Gegenwärtigen, Wirklichen, Neuen, Lebendigen, das durch die Einbezeichnung in Christi Sterben und Verherrlichung mitgeteilt wird. Das mystische Erleben ist hier allerdings im weiteren Sinne genommen als das Erleben, das jedem Christen im lebendigen Glauben zuteil wird. Besonderes Interesse verdient die Studie K. Goldammers über die beiden Vorstellungen des Aufsteigens und Absteigens (« Wege aufwärts und Wege abwärts »). Die Vorstellung des Aufstieges setzt einen Abfall aus Gott voraus und einen transzendenten Gottesbegriff; die des Abstieges, des Versinkens in die Gottheit stellt G. richtig neben die Vorstellung Gottes als Abgrundes, des Unbegreiflichen, Schweigens. C. Fink (« Mystik und Dogma im östlichen Christentum ») bespricht (ebenfalls unter Voraussetzung eines sehr weiten Begriffes des mystischen Erlebens) das Teilhaben an Christus vor allem im Bilderkult und Gottesdienst der Ostkirche. Fr. Heiler (« Weltabkehr und Weltrückkehr außerchristlicher Mystiker ») weist auf interessante Parallelen aus Lao-tse und der indischen Bhagavadgîta mit Begriffen christlicher Mystik hin. Eine beträchtliche Zahl der Beiträge behandelt Fragen der mystischen Bewegung innerhalb des Protestantismus. Das Heft bietet somit reichlich Material auch für jeden katholischen Theologen, der sich für die Probleme der Mystik interessiert.

Es sei gestattet, in diesem Zusammenhang auf vier ältere Sonderhefte der gleichen Zeitschrift aufmerksam zu machen, die Fragen der

Sakramententheologie behandeln (Die heiligen Sakramente : 1. Wesen und Zahl der Sakramente [1933]; 2. die Taufe [1933]; 3. Beichte und Absolution [1935]; 4. die Firmung [1936]). Sie können vor allen Dingen zur Orientierung über den augenblicklichen Stand der Sakramententheologie außerhalb des Katholizismus dienlich sein. — Ein weiteres umfangreiches Heft (« Die Einheit der Ost- und Westkirche » 1939, Heft 6—12) bildet eine Jubiläumsgabe zur 500jährigen Wiederkehr des Konzils von Florenz und behandelt in mehreren Aufsätzen das Unionsproblem.

Rom, S. Anselmo.

Anselm Stolz O. S. B.

G. Schnürer : Katholische Kirche und Kultur im 18. Jahrhundert.
— Paderborn, Schöningh. 1941. XVI, 455 SS.

Das 18. Jahrhundert wird in der Kirchengeschichte als das Zeitalter der Aufklärung bezeichnet, die, von England ausgehend, das kath. Frankreich ergriff, sich auch auf Deutschland ausdehnte und sich mehr oder weniger in allen katholischen Ländern geltend machte. Mit diesem Zeitalter beschäftigt sich Schnürer in seinem neuen Werke. Wir erhalten hier die erste wissenschaftliche Darstellung dieser Zeit von kath. Standpunkt aus. Statt « Aufklärung » möchte Schnürer « Humanität » als das neue weltliche Kulturprogramm und daher als das Kennzeichen des 18. Jahrhunderts bezeichnen. Im Gegensatz zum Barockzeitalter, da die siegreiche Kirche die Kultur beherrschte, befindet sie sich jetzt in Defensiv-Stellung, mühsam kämpfend um ihre Behauptung in Gesellschaft und Kultur. Die Gesamtübersicht ist nicht erfreulich : eine Position nach der andern muß aufgegeben werden, Diesseitskultur, Rationalismus, Skeptizismus, bald Materialismus und versteckter oder offener Unglaube machen sich breit. Dazu fehlen der Kirche die ganz großen Persönlichkeiten, die ihr die Vorsehung im 17. Jahrhundert geschenkt hatte und durch die sie auf die Gesellschaft großen Eindruck gemacht hatte.

Die Haltung des Verf. ist grundkatholisch. Das hindert ihn aber nicht, vielmehr, das regt ihn an, offen die Schäden darzulegen, die sich allenthalben im kirchlichen Leben zeigen. Er kann aber am Schluß des Bandes auf eine Morgenröte besserer Zeiten hinweisen : er macht darauf aufmerksam, wie im Gegensatz zu 1700, wo der Barockoptimismus herrschte, aber dunkle Wolken sich am Horizonte zeigten, 1800 sich für die Kirche eine neue Blütezeit von ferne andeutet. Auf die eigentliche Theologie, für die allerdings das 18. Jahrhundert, trotz einiger bedeutenden Leistungen, nach dem Urteil Scheebens eine Zeit des Niederganges ist, wird nicht eingegangen, weil der Verf. gemäß seinem Thema das Einwirken der Kirche auf die Laien, die Gesellschaft schildern will ; hier kommt die wissenschaftliche Theologie als solche, wenn wir von ihren genialen Vertretern absehen, nicht direkt in Betracht.

Einer Empfehlung bedarf dieser Band, der fünfte in der Reihe : Kirche und Kultur, wirklich nicht. Wir möchten ihm noch mehr Leser wünschen. Immer wieder regt das Buch zum Nachdenken und Ver-

gleichen an. Sein Lebenswerk durch den Schlußband (das 19. Jahrhundert) zu vollenden, war dem hochverdienten Forscher leider nicht vergönnt: am 14. Dezember 1941 ist er von uns geschieden. R. i. p.

Freiburg.

Gabriel M. Löhr O. P.

H. Jedin: Krisis und Wendepunkt des Trienter Konzils (1562/63). Die neuentdeckten Geheimberichte des Bischofs Gualterio von Viterbo an den hl. Karl Borromäus erstmals herausgegeben und gewürdigt. — Würzburg, Rita-Verlag. 1941. XIII-305 SS.

Eine wertvolle Abhandlung für die innere Geschichte des Trienter Konzils in seiner letzten Periode. In welchem Geiste die den Dokumenten vorausgehende « Darstellung » (S. 1-97) gehalten ist, zeigt am besten der Satz des Vorwortes: « Sie (die Dokumente) enthüllen vieles Menschliche, auch Allzumenschliches, das der Geschichte des Trienter Konzils anhaftet. Aber ... wenn der historische Theologe die verschlungenen Fäden der Diplomatie zu entwirren versucht, die in einem derart weltgeschichtlichen Vorgang zusammenlaufen, so gelangt er doch schließlich immer wieder auf einen Punkt, wo er bewundernd den Goldgrund der Kirchengeschichte, die göttliche Leitung der Kirche Christi, durchschimmern sieht, die über menschliche Unzulänglichkeit hinweg unfehlbar ihre Zwecke erreicht ». Man liest die Ausführungen mit nicht nachlassendem Interesse. Die Konzilpräsidenten — aber auch der Kardinal von Lothringen — treten scharf umrissen hervor, vor allem die große Persönlichkeit Morones, dem am meisten der glückliche Ausgang zuzuschreiben ist. Man möchte sich aus der Feder des Verf. eine ähnliche Darstellung wünschen, die das ganze Konzil umfaßte. Daß die Depeschen Gualterios vorzüglich ediert sind (S. 98-281), versteht sich bei einem solchen Kenner des Konzils von selber.

Freiburg.

Gabriel M. Löhr O. P.

C. Gröber: Der Mystiker Heinrich Seuse. Die Geschichte seines Lebens. Die Entstehung und Echtheit seiner Werke. — Freiburg i. Br. Herder. 234 SS.

J. Bühlmann: Christuslehre und Christumystik des Heinrich Seuse. Mit einem Holzschnitt, einer Handschrift- und Miniatur-Reproduktion. — Luzern, Stocker. 1942. 251 SS.

Das Buch von Erzbischof Dr. Conrad *Gröber* will, wie der Titel schon andeutet, zweierlei über Seuse ausführen: eine Geschichte seines Lebens und dann die Entstehung und die Echtheit seiner Werke. Es ist nicht ganz leicht, beides in der Form, wie der hochwürdigste Herr Verfasser es versucht, zu verbinden. Die Biographie kommt doch m. E. zu kurz, weil die kritische Untersuchung der Vita erst folgt. Die Kapitel 10—17 befassen sich mit kritischen Fragen über die Echtheit der Vita (« das Buch, das da heißt der Seuse »). Das Schlußurteil ist in die Sätze zusam-

mengefaßt: wir halten daran fest, daß « die beiden Teile des Buches auf die Stägel *plus* Seuse zurückgehen, wobei wir das « plus Seuse » doppelt unterstreichen. Wir räumen andererseits aber auch ein, daß, abgesehen von dem grundgedanklich Lehrhaften, womit Seuse selber die Teile zu einem Ganzen zu verschweißen suchte . . ., auch Einschiebsel von dritter Hand mit dem Ursprünglichen sich verbanden, die der Seusischen Nachprüfungen und Bestätigung sich entzogen » (S. 182). In den Ausführungen spürt man überall die Verwachsenheit, die der Verf. in den Jahren seines erfolgreichen seelsorgerlichen Wirkens in Konstanz als Münsterpfarrer gewonnen hat; gerade die Abschnitte, die das alte Konstanz schildern, sind besonders lesenswert. Kap. 18 (Der Mystiker der göttl. Liebe) versucht eine Charakteristik Seuses nach den verschiedenen Seiten seines Wesens. Ein Anhang bietet die « mystische Lehre Seuses » aus der Feder des Pfarrers Karl Wild.

Einige kleine Ergänzungen seien angefügt. Der Provinzial Amandus (S. 34 Anm. 59) heißt richtig Antonius de Confluentia. In Breisach (S. 40) war kein Dominikanerkloster, sondern höchstens ein Terminierhaus. Meister Eckhart darf nicht verwechselt werden mit dem Frankfurter Prior Eckhart. Der Provinzial Henricus de Ligno heißt richtig de Cigno (vom Schwan), aus Speyer, 1345 als päpstl. Pönitentiar in Avignon.

Das schöne, anregende Buch sei bestens empfohlen.

Die Freiburger theol. Dissertation von *J. Bühlmann* verfolgt, wie schon der Titel andeutet, andere Zwecke als die vorhergehende Arbeit. 1934 erschien von R. Schwarz eine Greifswalder phil. Dissertation unter dem Titel: Das Christusbild des deutschen Mystikers H. Seuse, die anscheinend so gut zensiert wurde, daß sie in eine Sammlung Greifswalder Universitätsschriften aufgenommen wurde. Im Vergleich mit der Dissertation B's ist sie als minderwertig zu bezeichnen.

B. hat Christuslehre und Christusbist zusammen behandelt, weil wir, wie er bemerkt, die gesamte Christologie Seuses Christus-Mystik nennen können. Nach einer Einführung über Seuses Leben und Werke wird im zweiten Abschnitt, dem Hauptteil, seine Christuslehre und Christusbist eingehend dargelegt und zwar im 1. und 2. Kapitel mehr die Christuslehre — hier ist S. Thomas der eigentliche Führer Seuses — im 3., dem interessantesten Kapitel, Christus in Frömmigkeit und Mystik. Auf diesen Teil möchte ich besonders hinweisen; der Verfasser hat hier Gelegenheit, einmal ein für die heutige Zeit namentlich anziehendes Thema ausführlich zu behandeln, andererseits manche irrige und abwegige Auffassungen richtigzustellen. In einem vierten Kapitel werden die historischen Grundlagen und Quellen für Seuses Christologie und Mystik aufgezeigt. Ein Schlußwort würdigt die Bedeutung und den Einfluß Seuses.

Die Untersuchung ist auf eine außerordentlich umfangreiche Literatur aufgebaut — es dürfte dem Verfasser wohl nichts von Bedeutung entgangen sein. Das gesamte Material ist klug und gründlich verarbeitet und methodisch und systematisch zusammengefaßt. Dazu wird Seuse in seine Zeit hineingestellt, in die Gesamtrichtung der deutschen und

ausländischen Mystik; so erst ist eine gerechte Beurteilung möglich. Hingewiesen sei auch auf die geschmackvolle Ausstattung des Buches. Wir können es warm empfehlen; der Leser wird reiche Belehrung und Anregung daraus schöpfen.

Freiburg.

Gabriel M. Löhr O. P.

E. Hocks : Pius II. und der Halbmond. — Freiburg i. Br. Herder. 1941. VII-229 SS.

Pius II. ist vielleicht der beste Papst des 15. Jahrhunderts, ein Mann, der eine starke, aber glückliche Wandlung durchgemacht hat. Die Verfasserin greift das Problem heraus, das sie am meisten bewegte, und das doch bei ihren Zeitgenossen zu wenig Verständnis und Unterstützung fand: der Kampf gegen den Halbmond. Sie versteht zu schreiben; die Darstellung liest sich leicht und angenehm. Neues soll nicht geboten werden, sondern eine Schilderung auf Grundlage der in Frage kommenden Literatur. Über die Kennzeichnung der theologisch-religiösen Lage im Ostreich (S. 44) kann man wohl auch anderer Meinung sein.

Freiburg.

Gabriel M. Löhr O. P.

Heilige Schrift.

H. Höpfl O. S. B. : Introductionis in sacros utriusque Testamenti libros Compendium. Vol. I : Introductio generalis in Sacram Scripturam. Tractatus de inspiratione, canone, historia textus, hermeneutica. Vol. III : Introductio specialis in Novum Testamentum. Editio quarta ex integro retractata, quam curavit P. Benno Gut O. S. B. Roma, Anonima Libreria Cattolica Italiana (Alci). 1938-40. XXII-607; XXII-570 pp.

P. Morant O. F. M. Cap. : Compendium Introductionis in S. Scripturam. Vol. III: Introductio specialis in libros Novi Testamenti. — Roma, Ferrari. 1940. XIV-392 pp.

Das wertvolle « Kompendium » des 1934 verstorbenen Professors der Benediktiner Lehranstalt S. Anselmo und Konsultors der päpstlichen Bibelkommission, P. *Hildebrand Höpfl*, das sich beim praktischen Unterricht in der biblischen Einleitungswissenschaft glänzend bewährt hat, erscheint hiermit in vierter Auflage herausgegeben vom schweizerischen Benediktiner P. Benno Gut. Diese neue Ausgabe wird voraussichtlich von allen denjenigen mit Freude begrüßt werden, die den einschlägigen Stoff in *lateinischer* Sprache zu studieren oder vorzutragen haben. Mit den Lateinkenntnissen unserer heutigen Theologiestudenten ist es erfahrungsgemäß im allgemeinen nicht glänzend bestellt. Und auch unter den jüngeren Dozenten dürfte es welche geben, denen die alte Kirchensprache des Abendlandes nicht mehr so geläufig ist, als sie es ihren Vorgängern im Amte vor einigen Jahrzehnten noch war. Andererseits verlangen die der apostolischen Konstitution « *Deus Scientiarum Dominus* » beigefügten Ordinationen nachdrücklich: « *Sacra Scriptura, theologia dogmatica, etc. . . . tradantur lingua latina* ».

Nun ist aber gerade dieses Buch als Grundlage für lateinisch vorzutragende Erörterungen über Einleitungsfragen vorzüglich geeignet. Auch für Studenten, die sich auf in lateinischer Sprache abzulegende Prüfungen vorzubereiten haben, wird es sich als brauchbares und zuverlässiges Hilfsmittel erweisen.

Die früher zweibändige « *Introductio Generalis* » ist in der Neuausgabe in *einen* Band zusammengefaßt, der einen Abriß der geschichtlichen Entwicklung der « Einleitungswissenschaft », die Geschichte des alttestamentlichen sowie des neutestamentlichen Bibelkanons, einen Abschnitt über die Apokryphe, die Textgeschichte, die Übersetzungen und schließlich noch eine Hermeneutik enthält. Dabei ist allerdings dieser Band auf mehr als 600 Seiten ausgewachsen. Die Einteilung des Stoffes ist klar und übersichtlich. Die Übersichtlichkeit wird noch erhöht durch geschickte Verwendung von geeigneten typographischen Hilfsmitteln. Die einschlägige Literatur zu den einzelnen Abschnitten wird in wohl fast erschöpfender Weise verzeichnet. Es versteht sich von selbst, daß bei der Behandlung der alten Übersetzungen die lateinische Vulgata einen reichbemessenen Anteil (S. 363-403) bekommt. Das entspricht nicht nur einer persönlichen Vorliebe des P. Höpfl für unsere lateinische Kirchenbibel, es ist auch in der Sache selbst begründet. Demgegenüber ist nun freilich der LXX-Abschnitt etwas knapp ausgefallen: dieser immerhin weitaus ältesten und wichtigsten Übersetzung der alttestamentlichen Schriften wird weniger Raum zugebilligt als z. B. den apokryphen Büchern.

Der den *neutestamentlichen* Einleitungsfragen gewidmete Band zeigt alle guten Eigenschaften der bisherigen Ausgabe in gesteigertem Ausmaß. Der Bearbeiter hat keine Mühe gespart, um das weitverbreitete Kompendium auf der bereits eroberten Höhe zu halten. Und man wird gerne zugeben, daß er sein Vorhaben mit geschickter Hand und großer Sach- und Literaturkenntnis zur Ausführung gebracht hat. Der reichhaltige Abschnitt über die synoptischen Evangelien z. B. (S. 29-185) wie auch der fein gegliederte Abschnitt über das Johannesevangelium (S. 186-252) bieten dem Dozenten wie auch den Hörern alles, was für eine zeitgemäße Behandlung der mit diesen wichtigen Stoffen verknüpften Fragen notwendig und nützlich erscheint. Die Behandlung der einzelnen Briefe des hl. Paulus (S. 327-452) wird eingeleitet durch zwei vorzüglich ausgearbeitete Abschnitte über den Lebensgang des großen Apostels (S. 283-311) und über seine Briefe im allgemeinen (S. 312-326).

Alles in allem wird sich das « Kompendium » des P. Höpfl auch in dieser neuen Form als ein sehr brauchbares Hilfsmittel beim Bibelstudium an unseren Diözesanseminarien und katholischen Lehranstalten erweisen.

Als dritter Band eines neuen Kompendiums der Einleitung in die Heilige Schrift erschien das Werk von P. *Morant* ebenfalls in lateinischer Sprache. Es schließt sich an die beiden Bände (Allgemeine Einleitung in die Heilige Schrift und Besondere Einleitung ins Alte Testament) des Schweizer Kapuzinerpaters Dr. *Ildefons Ayer* an und ist eigentlich eine Neufassung der « *Praelectiones Introductionis in Sacram Scripturam* », die

schon vor mehr als zwanzig Jahren pro manuscripto zum Gebrauch der Theologiestudenten der schweizerischen Kapuzinerprovinz von P. Florentinus von Näfels herausgegeben worden sind.

Ein Vergleich mit dem Kompendium von Höpfl-Gut zeigt, wie bei dem Sonderzweck des Buches von vornherein zu erwarten war, vorerst eine größere Gedrängtheit. So entfallen auf den Abschnitt der Evangelien hier nur 138 Seiten gegen 252 im entsprechenden Band von Höpfl-Gut. Genau wie bei H.-G. wird auch hier der Abschnitt über die einzelnen Briefe des hl. Paulus eingeleitet mit zwei einführenden Paragraphen « De vita S. Pauli » (S. 159-183) und « De epistulis S. Pauli in genere » (S. 183-192), und zwar mit Recht, denn das erscheint in der Natur der Sache durchaus wohlbegründet. Übrigens sagt P. Morant in seiner « Praefatio »: « Quoad fontes inveniendos et argumentationes adducendas debitor quoque sum R. P. Bennoni Gut O. S. B., professori in Pont. Instituto Anselmiano de Urbe, cuius compendium uberrimum saltem inde ab Evangelio S. Joannis adhibere mihi licuit ». Daraus erklärt sich wohl auch eine gewisse Ähnlichkeit in der Terminologie.

Die Arbeit des P. Morant dürfte seinem Zweck, den Theologiestudenten, die sich auf das Predigtamt und die Seelsorge vorbereiten, ein zuverlässiger Führer zu sein, wohl entsprechen. Die Verwendungsmöglichkeit des Buches für unmittelbar praktische Zwecke wird erhöht durch schematische Übersichten, chronologische Tabellen, einen Plan der Stadt Jerusalem und je eine geographische Karte von Palästina und den Mittelmeerländern.

Freiburg.

M. A. v. d. Oudenrijn O. P.

A. Heschel : Die Prophetie. — Kraków, Nakladem Polskiej Akademji Umiejętności. 1936. VI-194 SS.

Der Gegenstand dieser Untersuchung ist ein schon oft nach verschiedenen Seiten hin und von verschiedenen Voraussetzungen aus behandeltes Thema, nämlich das Verhältnis zwischen Gott und Prophet. Mit Recht wird gleich am Anfang hervorgehoben, daß das Bewußtsein der Propheten, von Gott inspiriert zu sein, bei allen ihren Reden und bei ihrer ganzen prophetischen Wirksamkeit die Grundvoraussetzung bildet. « Das Recht, prophetische Tätigkeit zu entfalten, der Anspruch auf die maßgebende Geltung ihrer Worte stützt sich auf das Faktum der Eingebung . . . Dieses genetische Moment wird von ihnen stets und in mannigfacher Weise betont ». Die von *Gustav Hölscher* in seinem bekannten Buch: *Die Propheten: Untersuchungen zur Religionsgeschichte Israels* aufgestellte Theorie über Wesen und Ursprung des israelitischen Prophetismus wird einer eingehenden Kritik unterzogen. Auch die Analogie des prophetischen Phänomens mit der dichterischen Konzeption reicht nicht aus, um die Erlebnisse der alttestamentlichen Propheten in befriedigender Weise zu erklären. — Im zweiten Teil der Untersuchung wird dann die prophetische Eingebung als Erlebnis nach Gegenstand und Form untersucht auf Grund der Schilderungen, welche mehrere alttestamentliche Propheten selbst hinterlassen haben. — Der dritte Teil der Abhandlung befaßt sich mit der Religion und mit der

Theologie der Propheten. In seiner Terminologie geht Heschel manchmal ganz eigene Wege, was das Verständnis seiner interessanten Erörterungen nicht wenig erschwert. Die Theologie der Propheten wird in dieser Terminologie als « pathetische Theologie » bezeichnet und ihre Religion als « Religion der Sympathie ». Immerhin zeigt diese Abhandlung deutlich, daß eine flache und manchmal recht oberflächliche rationalistische Deutung der Erlebnisse der alttestamentlichen Propheten, wie sie vor einigen Jahrzehnten noch weit verbreitet war, auch in solchen Kreisen, die jedem Dogma ablehnend gegenüberstehen, beträchtlich an Einfluß eingebüßt hat.

Freiburg.

M. A. v. d. Oudenrijn O. P.

B. Decker : Die Entwicklung der Lehre von der prophetischen Offenbarung von Wilhelm von Auxerre bis zu Thomas von Aquin. (Breslauer Studien zur historischen Theologie, Neue Folge, Bd. VII.) — Breslau, Müller u. Seiffert. 1940. xv-224 SS.

Hauptsächliches Ziel des Verfassers ist eine quellenanalytische Darstellung der Lehre des hl. Thomas von Aquin von der prophetischen Offenbarung. Dabei werden die Prophetietraktate mehrerer vorthomistischer Theologen des dreizehnten Jahrhunderts eingehend untersucht. Vorab werden die Quellen der scholastischen Prophetielehre vorgeführt. Erstens die Quelle in der Antike und in der Patristik, wobei der hl. Augustin von hervorragendem Interesse erscheint. Zweitens die arabischen und jüdischen Quellen, wobei einerseits Avicenna, andererseits Maimonides besondere Beachtung verdienen.

Der zweite Teil der Arbeit untersucht dann die eigentliche inner-scholastische Entwicklung der Lehre von der prophetischen Offenbarung von Wilhelm von Auxerre bis auf den Aquinaten. Der Einfluß der inzwischen zugänglich gewordenen aristotelischen Schriften macht sich bei Alexander von Hales und namentlich beim hl. Albert dem Großen bemerkbar. Ein erstes Hauptproblem, dessen historische Entwicklung hier beleuchtet wird, betrifft den übernatürlichen Charakter der prophetischen Erkenntnis. Bei Wilhelm von Auxerre steht die in der kirchlichen Lehre von Anfang an gegebene Übernatürlichkeit der Prophetie noch nicht in Frage. Bei Wilhelm von Auvergne droht bereits die Gefahr der Verwischung der Grenzen zwischen natürlicher und übernatürlicher Erkenntnis. Albert der Große setzt sich mit einer naturalistischen Erklärung auseinander, die auf Maimonides und Avicenna zurückgeht. Erst Thomas von Aquin aber erreicht eine positive Darstellung der « natürlichen » und der « übernatürlichen » Prophetie in ihrer spezifischen Eigenart und in ihren gegenseitigen Beziehungen. Die Lösung des Aquinaten erscheint nach den Untersuchungen des Verfassers als eine beachtenswerte, selbständige Leistung des Doctor Angelicus. Daneben wird die Entwicklung der Analyse des eigentlichen Offenbarungsvorganges und der Zergliederung des Offenbarungsprozesses untersucht, sowie auch die Stellungnahme der ver-

schiedenen in Frage kommenden Scholastiker zum Problem der etwaigen Erforderlichkeit gewisser Dispositionen und Veranlagungen im Empfänger der Prophetie.

Der Verfasser hat sich mit dieser gewissenhaften Arbeit den Dank aller derjenigen erworben, die sich, sei es als Dogmatiker oder als Exegeten, mit den Problemen der Prophetie zu befassen haben. Der Hauptwert des Werkes aber liegt vor allem in der erstmaligen Benutzung und in einer übersichtlichen Analyse mehrerer, bisher durch den Druck noch nicht zugänglich gemachter Prophetietraktate des 13. Jahrhunderts.

Freiburg.

M. A. v. d. Oudenrijn O. P.

Th. Gerster a Zell, O. M. Cap. : Jesus in ore Prophetarum. Tractatus de Vaticiniis messianicis iuxta s. Bonaventurae doctrinam. — Taurini, Marietti. 1934. 230 pp.

Vorliegender Traktat führt uns in seinem *ersten Teil* die Weissagungen vor, die im A. T. die Abstammung des Messias, die Zeit seiner Ankunft, seine jungfräuliche Geburt, seine Ämter als König, Lehrer und Hohepriester, sein Leiden und Sterben, seine Auferstehung und Himmelfahrt, seine wahre Gottheit und sein messianisches Reich vorherverkünden. In seinem *zweiten Teil* weist er der Reihe nach die Erfüllung dieser Weissagungen in Jesus Christus nach. Er ist also eine etwas eingehendere Darlegung des apologetischen Beweises für die Wahrheit der christlichen Religion aus den Weissagungen des A. T. Da dieser Beweis mit jenem aus den Wundern nach der Definition des vatikanischen Konzils ein sicherstes und dem Verständnis Aller angemessenes Zeichen der göttlichen Offenbarung ist, ist die Absicht des Verfassers, den Theologie studierenden Klerikern ein Hilfsmittel an die Hand zu geben für die eigene Betrachtung dieses Gegenstandes und für die Belehrung der Gläubigen, gewiß dankenswert, um so mehr, als die Ausführung für diesen praktischen Zweck auch recht geeignet ist. Der Verfasser geht nicht auf die ausführliche Widerlegung rationalistischer Irrtümer ein, sondern hält sich treu an die Lehre der Überlieferung. Daß dabei auch neuere Fragestellungen katholischer Gelehrter unbeachtet bleiben, wie z. B. die Frage, ob und in welchem Sinn das von den Prophezeiungen verkündete Messiasreich ein eschatologisches sei, — der Verfasser sagt: *eminebit praecipue universalitate, sanctitate et bonorum abundantia* (S. 117-128) —, ist angesichts des Zweckes des Werkes kein merklicher Mangel. Gewöhnlich werden die einzelnen Prophezeiungen in den zutreffenden Zusammenhang gestellt, dann wird der angeführte Text erklärt, wo es nötig ist unter Zuhilfenahme des hebräischen und des griechischen Textes. Auch die Autorität der Kirchenväter kommt zu ihrem Rechte und die neuere katholische Exegese ist nicht übersehen. Eigentümlich ist diesem Werke des frommen Sohnes des hl. Franziskus die reichliche Verwertung der Lehre des hl. Bonaventura. Besonders im zweiten Teil, beim Nachweis der Erfüllung der Prophezeiungen, bieten die reichen Anführungen aus den Schriften des großen Mystikers, des Doctor

seraphicus, sehr geeigneten Stoff, um mit dem apologetischen Studium der Prophezeiungen auch die Betrachtung des Lebens und Leidens und der Verherrlichung des Heilandes zu verbinden.

Einsiedeln.

Meinrad Benz O. S. B.

Missiologie.

P. Charles S. J. : Les dossiers de l'action missionnaire. 2^e édition, entièrement refondue et augmentée. — Louvain, Aucam. 1939. 334 pp.

Id. : Missiologie. Etudes, rapports, conférences. 1^{er} vol. — Paris, Desclée de Brouwer. 1939. 305 pp.

On retrouve dans ces deux ouvrages la verve et la fantaisie de l'animateur des Semaines de Missiologie de Louvain et l'affirmation réitérée de sa thèse bien connue sur la fin spécifique de l'activité missionnaire de l'Eglise : la mission plante l'Eglise visible là où elle n'est pas encore et disparaît au moment où la chrétienté nouvelle atteint l'âge adulte.

On serait heureux de s'en tenir là et de ne pas chercher chicane à un des plus zélés animateurs du mouvement missionnaire dans les pays de langue française. Mais sa thèse principale, à laquelle nous souscrivons entièrement, a été défendue, par lui-même et par d'autres, avec des arguments d'une telle faiblesse qu'il n'est pas inutile de les passer au crible. Les conclusions qui découlent de ses considérants erronés risquent en effet de compromettre une thèse en soi parfaitement juste, qu'il serait regrettable de voir colporter en pareil équipage.

Après avoir rejeté l'idée de l'activité missionnaire « conséquence fatale, presque instinctive, de la conviction religieuse », le P. Charles examine et entend réfuter les théories qui rattachent cette activité soit à la vertu d'obéissance, soit à la vertu de charité.

Contre la vertu d'obéissance, le P. Charles répond très justement que le précepte du Christ ne saurait être la raison dernière du devoir de l'apostolat, qu'il repose sur un fondement que la théologie a le droit de rechercher (et qui se trouve dans la fin même de l'Eglise). Mais il ajoute aussitôt : « Il est bien sûr que ce précepte du Christ est, par lui-même, un motif suffisant de travailler efficacement à la conversion du monde, encore qu'on puisse se demander s'il ne concerne pas exclusivement les apôtres et leurs successeurs, c'est-à-dire l'Eglise enseignante. » (*Dossier 3 ; I, 21.*) Nous n'y voyons pas d'inconvénient et nous sommes prêts à considérer l'apostolat comme *essentiellement* hiérarchique : la prédication n'est-elle pas rattachée, dans l'Eglise, au pouvoir d'ordre si bien qu'une activité apostolique comme l'Action catholique se définit comme une *participation* à l'apostolat hiérarchique. Conséquence absurde, qui signale l'absurdité du principe, affirme le P. Charles : « D'après cette théorie, les seuls vrais missionnaires seraient ceux qui prêchent et qui baptisent : les religieuses, les frères convers ne le font guère ou pas du tout, comment seraient-ils encore missionnaires ? » Mais pourquoi tous les ouvriers dans le champ

missionnaire le seraient-ils au même titre ? Et n'est-il pas évident que l'activité formellement missionnaire s'appuie sur des activités qui ne le sont que dispositivement ? Naguère, le P. Charles lui-même suggérait de conférer les ordres mineurs aux catéchistes laïques, auxiliaires des missionnaires : c'était reconnaître que l'apostolat revient *primo et per se* à l'Eglise enseignante, à la hiérarchie.

« Dans la pratique, poursuit-il, cette solution incomplète impose des méthodes défectueuses. On croit que la seule besogne du missionnaire est de prêcher le dogme, de baptiser, d'enseigner la morale au plus grand nombre d'auditeurs possible... Dès lors, on considère volontiers comme étrangères à l'apostolat les œuvres de haut enseignement, les écoles techniques, les Universités et même les œuvres d'assistance sociale ou médicale, en un mot tout ce qui n'est pas contenu dans le commandement du Sauveur. C'est bien le thème que développe, par exemple, Joly... Pourtant, l'expérience le prouve, sur la base du seul enseignement oral, il n'est guère possible de fonder des chrétientés durables. » (*Ibid.*, p. 22.) La dernière proposition est inattaquable. Mais il nous semble possible d'entendre le commandement du Sauveur dans saint Matthieu 28, 19 et dans saint Marc 16, 15 d'une manière moins strictement littérale que l'auteur dénoncé par le P. Charles. Le précepte d'enseigner embrasse également tout ce qui *prépare* à la réception de l'enseignement sacré et *confirme* le néophyte dans la conservation de sa foi ; le baptême représente tout l'organisme sacramental de l'Eglise, entre autres les deux sacrements qui en assurent la *stabilité* et la *fécondité* spirituelles et temporelles respectivement : l'Ordre et le Mariage. Les méthodes défectueuses sont la conséquence d'une interprétation défectueuse et nullement autorisée de la charte de l'apostolat chrétien.

Enfin, « la simple obéissance à un précepte explique mal le caractère généreux, spontané et joyeux de l'activité missionnaire catholique... » (*Ibid.*, p. 21.) On serait donc porté à chercher le secret de cette spontanéité dans un amour ; mais le P. Charles rejette à son tour cette solution qu'il prétend exposer ainsi : « L'activité missionnaire est un acte de charité. Son premier but est de sauver les âmes. Elle se tourne d'abord vers le prochain en détresse : à défaut d'aide apostolique, les païens périraient éternellement ; le missionnaire vient à leur secours comme le médecin va au secours des malades, comme le sauveteur repêche le noyé ! » (*Ibid.*, p. 22.) Et, tout de suite, les conséquences caricaturales de cette conception, qui serait « de nature à rendre plus difficiles les rapports entre évangélistes et évangélisés : d'une part, le missionnaire qui se présente en sauveur, en bienfaiteur, considérera volontiers les païens comme ses éternels débiteurs dont il appréciera sévèrement l'ingratitude ou l'indocilité... » (*Ibid.*, p. 23.) C'est dire, en langage clair, que la miséricorde spirituelle, qui est un des actes de la vertu surnaturelle de charité, engendre normalement des sentiments d'orgueil. *Prout sonat*, le P. Charles ne nous dit pas que le mépris et la hauteur sont le fruit d'une miséricorde *illusoire* et purement nominale ; il élève son objection contre la charité envisagée comme motif formel de l'activité missionnaire : si c'est de la fausse charité qu'il

parle ici, il est clair que son argument ne vaut plus rien. Retenons tout de même, bien que ce ne soit pas *ad rem*, que la supériorité surnaturelle du missionnaire vis-à-vis des païens, non seulement laisse entière son humilité, mais l'approfondit dans la mesure même où la charité et les dons du Saint-Esprit lui font comme goûter la gratuité du don divin, non sans l'éclairer sur les valeurs en jeu sur le plan naturel (culture, valeur individuelle, etc.). Ajoutons qu'il serait affligeant de considérer comme des mirages de l'orgueil les profondeurs de la paternité spirituelle dont se fait gloire, par exemple, saint Paul. Très juste, mais sans valeur quant à la thèse qu'il s'agit de démontrer, la constatation qui suit : « Le païen, d'autre part, surtout s'il est de haute culture et s'il n'a nullement conscience de sa pauvreté spirituelle, accueillera souvent sans bienveillance la révélation de l'infériorité et de la dépendance dans laquelle il se trouve en face d'un étranger méprisé. » (*Ibid.*, p. 23.)

Les autres arguments contre la « thèse de la charité » sont de la même force. « Si l'activité missionnaire se justifie par le désir, le besoin ou le devoir de sauver les âmes, il n'est pas nécessaire, il est même illogique d'aller chercher celles-ci aux extrémités du monde... » (*Ibid.*, p. 22.) Nous répondrons que les principes qui gouvernent l'aumône corporelle s'appliquent à bien plus forte raison à l'aumône spirituelle, et que l'*Eglise*, dans sa miséricorde maternelle, est redevable de l'Évangile plus spécialement aux âmes les plus abandonnées, même si l'ordre de la charité n'impose pas à *chaque* prêtre l'obligation de le porter à ses moins proches prochains.

Encore moins suit-il de la mission de l'Eglise que « le missionnaire qui, malgré son zèle, ne convertit à peu près personne, a non seulement le droit de se décourager, mais presque le devoir de chercher un champ d'apostolat moins stérile ou même de revenir dans son pays » (*Ibid.*), car (pour ne rien dire du « devoir de découragement » !) la charité ne nous enjoint pas de chercher l'œuvre la plus facile, ou la plus promptement réalisée comme feint de nous l'imputer un nouvel argument : « Il faudrait, dès lors, aussi condamner les méthodes d'apostolat plus profondes mais plus lentes au bénéfice des œuvres de salut à rendement immédiat... On estimera de peu de valeur missionnaire le travail dépensé dans les Universités auprès d'intellectuels récalcitrants, tandis que dans les hôpitaux ou près des berceaux, on peut récolter, sans résistance, de belles moissons d'âmes. » (*Ibid.*, p. 22.) Comme si la recherche difficile de la brebis perdue ne relevait pas de la charité ! Il aurait fallu tenir compte ici, et précisément parce qu'il s'agit de la charité, du jeu très subtil des différents actes de cette vertu dans la dilection de Dieu et du prochain et de l'interférence de la miséricorde.

Enfin, si nous admettons parfaitement qu'un curé de paroisse est mû par la même charité qu'un missionnaire d'Arabie ou de Ceylan (le nombre supérieur d'âmes qu'il a réussi à sauver n'y fait rien !), c'est que, bien d'accord avec le P. Charles pour faire de la plantation de l'Eglise l'*œuvre* spécifiquement missionnaire, nous ne voyons pas de raison de lui attribuer un motif formel distinct de celui qui commande toute l'activité de l'Eglise.

Or, il n'est nullement prouvé que celui-ci relève de la vertu de religion. C'est à cela, en effet, que tendait cette critique du motif de charité : « Dès lors, l'activité missionnaire n'est pas d'abord ou uniquement un acte d'obéissance au précepte du Christ ; ni davantage un acte de charité envers le prochain en détresse ; elle est tout cela parce qu'elle est avant tout et essentiellement un acte de religion à exercer par l'Eglise et pour l'Eglise. » (*Ibid.*, p. 24.) Gardons-nous de taxer le P. Charles de dogmatisme. Dans son rapport au III^e Congrès de l'UMC de France, en 1935, réimprimé dans le volume de 1939, il déclare nous laisser libres de « rattacher ce devoir à telle vertu bien solide, comme on suspend un chapeau à une patère » (*Missiologie*, I, p. 89), du moment que « l'essentiel c'est de comprendre que l'extension de l'Eglise est une nécessité et que, de par notre baptême, tous nous devons y coopérer ». (*Ibid.*, p. 90.) Un de ses émules, le P. Perbal, O. M. I. est plus catégorique¹. Ses arguments contre le motif de charité reflètent, jusque dans leur expression et leur ordre, ceux du P. Charles ; même caricature des actes de cette vertu, et même dichotomie violente, destinée à nous faire saisir le caractère propre de l'apostolat, qui « n'est pas premièrement une œuvre de pitié ou de commisération pour les malheureux païens, mais une vaste opération d'extension de l'Eglise ». (*Op. cit.*, p. 89.) Mais, en outre, il fait état de textes de saint Thomas relatifs à la fonction *générale* de la charité comme forme des vertus dans l'organisme surnaturel, pour soutenir la nécessité de rattacher le devoir missionnaire à une autre vertu qu'elle. C'est oublier que, toujours selon saint Thomas, elle a un acte *propre* qui est la dilection de Dieu et du prochain. Il poursuit en faisant de la fin de l'Eglise l'établissement du règne de Dieu, qui équivaut pour lui à ces relations de respect et de soumission qui sont l'acte de la vertu de religion. C'est dire, en d'autres termes, que la fonction première de l'Eglise est d'ordre moral, non théologique. L'Eglise serait avant tout société culturelle. Nous avons montré ailleurs l'insuffisance de cette conception² ; si nous y touchons encore, c'est que l'autorité du professeur à l'Institut missionnaire de la Propagande a contribué à la diffuser. Un article de la meilleure revue missiologique actuelle en proposait récemment l'adoption³. Nous avons seulement voulu marquer ici que cette thèse est indépendante de la thèse de la plantation de l'Eglise, fin de l'activité missionnaire. Celle-ci demeure en tout état de cause, encore est-il bon, pour l'étayer, de se servir d'arguments valables et de n'en point lier le sort à une doctrine qui, si elle est défendable, nous paraît, jusqu'ici du moins, fort mal défendue.

Fribourg.

P. de Menasce O. P.

¹ *Albert Perbal*, O. M. I., *Premières leçons de théologie missionnaire*, Paris, Dillen, 2^e éd. (1937).

² *Catholicité de l'Eglise et ordre de la charité*. *Annuaire missionnaire de la Suisse* (1939).

³ *J. Peters*, *Ein Programm zur theologischen Begründung der Mission*. *Missionswissenschaft und Religionswissenschaft*, Bd. 3 (1940) 1-5.

Dogmatik.

M. J. Scheeben : Die Mysterien des Christentums. Wesen, Bedeutung und Zusammenhang derselben nach der in ihrem übernatürlichen Charakter gegebenen Perspektive dargestellt. Ausgabe letzter Hand herausgegeben von *Josef Höfer*. (Gesammelte Schriften, hg. v. Jos. Höfer, Band II.) — Freiburg i. Br. Herder. 1941. XXXI-778 SS.

Matthias Josef Scheeben gehört zweifellos zu jenen Gelehrten und Geistesmännern, deren geniale Größe eigentlich erst von der Nachwelt voll und ganz erkannt wird. Zwar darf man die geistige Wirkkraft eines Wissenschaftlers nicht allzusehr an der Auflagenziffer seiner Werke bemessen. Doch steht die Tatsache fest, daß Scheebens verhältnismäßig geringer geistiger Einfluß in der Zeit vor dem letzten Weltkrieg der ziemlich beschränkten Verbreitung seiner Schriften entspricht. Erst die Nachkriegszeit mit ihren geistigen Umwälzungen hat auch hier einen merklichen Wandel vollzogen. Immer größer wird der Kreis der Verehrer und Bewunderer des großen Kölner Theologen. Sie alle werden gewiß mit Genugtuung und Freude die vom Scheebenverlag Herder geplante Gesamtausgabe begrüßen. Die Neuausgabe wird 8 Bände in folgender Anordnung umfassen :

- Bd. I : Einführung in die « Gesammelten Schriften » — Natur und Gnade — Die Herrlichkeiten der göttlichen Gnade.
- Bd. II : Die Mysterien des Christentums.
- Bd. III-VII : Dogmatik (ohne Atzbergers Ergänzungsband).
- Bd. VIII : Gesammelte Aufsätze (in Auswahl).

Die einzelnen Werke sollen ohne jede Änderung, ohne Einschub und Auslassung, so wie sie Scheeben hinterließ, veröffentlicht werden.

Die Neuerscheinung beginnt mit der Ausgabe der « Mysterien ». Davon waren bisher drei verschiedene Ausgaben im Buchhandel. Die Erstausgabe von 1865 wurde 1931 vom Matthias-Grünwald-Verlag in Mainz als Band I der « deutschen Klassiker der katholischen Theologie aus neuerer Zeit » nachgedruckt. Dies entsprach einem wirklichen Bedürfnisse, weil die 2. und 3. Auflage von Küpper (1898) und Rademacher (1912) mit ihren vielfachen Zusätzen, Abänderungen und selbst Auslassungen seitens der Herausgeber allzusehr vom Originaltext abweichen, zumal die Textveränderungen als solche nicht einmal gekennzeichnet sind. Nun aber hat Scheeben selber eine 2. Aufl. vorbereitet. Diese letzte wissenschaftliche Leistung Scheebens ist in einem im Besitz der erzbischöflichen Bibliothek in Köln befindlichen Handexemplar des Verfassers enthalten. Küpper hat dieses Handexemplar zwar benützt, aber leider zu selbständig und eigenwillig, als daß sein Text als wirkliche 2. Aufl. des Verfassers angesprochen werden dürfte. Diese von Scheeben selber beabsichtigte 2. Auflage schenkt uns nun Josef Höfer im vorliegenden Texte, zu dessen Herstellung er außer dem genannten Handexemplar (H 1) noch

ein zweites (H 2) heranzieht, das freilich nur spärliche zusammenhängende Zusätze aus der Hand des Verfassers enthält, die nun hier in den Anmerkungen (mit dem Zusatz H 2) angeführt werden. Leider hat Scheeben die Redaktion der 2. Aufl. im H 2 nicht abgeschlossen. Nur die ersten acht Hauptstücke — aber immerhin doch der größte Teil des Werkes — sind so durchgearbeitet, daß man sie als druckfertig ansehen kann. Die stilistischen und sachlichen Änderungen sind erheblich. Trotzdem ändern die Zusätze, wie Höfer sagt, den « Grundzug des Werkes » nicht. « Sie haben die Tendenz, den analogen Charakter unserer Erkenntnis göttlicher Wirklichkeit stärker hervorzuheben und das Geheimnis tiefer als lichtvolles Dunkel erscheinen zu lassen » (VII).

Die ziemlich zahlreichen und teilweise sehr umfangreichen erläuternden Anmerkungen des Herausgebers, die von den Anmerkungen Scheebens durch < > gekennzeichnet sind, wollen « in ihrer Gesamtheit den Ansatz zu einer Interpretation der Absichten und Leistungen Scheebens » darstellen und « das Verständnis vor allem der Dogmatik » vorbereiten helfen (VIII). Oft enthalten sie wertvolle geistesgeschichtliche Bemerkungen und gute Quellenhinweise. Einige, besonders zu Beginn eines Hauptstückes oder eines wichtigen Paragraphen angebrachte Anmerkungen sind sogar zu förmlichen Exkursen ausgewachsen. Vgl. z. B. S. 200, 408, 540, 581, 614. In sehr starkem Umfange wird auch die neueste Literatur angeführt. Allerdings dürfte das Kriterium der getroffenen Auswahl nicht leicht ersichtlich sein. Höfer scheint eine gewisse Vorliebe für eine Art von theologischer Literatur zu haben, der « die Lebenskategorien » (Vgl. Anm. S. 660) näher stehen als die abstrakten Kategorien des formalen Denkens! Seine eigenen Anmerkungen verraten deutlich dieselbe Tendenz. Obwohl nun die neueste « Lebenstheologie » sich sehr bemüht, Scheeben zu ihrem Führer zu stempeln, wird der unbefangene Leser gerade bei gleichzeitiger Lektüre des Scheebenschen Textes und der Anmerkungen Höfers leicht den großen Abstand wahrnehmen können, der nicht nur sprachlich, sondern auch sachlich zwischen Scheeben und dessen neueren « Lebenstheologen » besteht. Für die kommenden Bände scheint uns eine gewisse « Sobrietas » in dieser Hinsicht angebracht zu sein. Anmerkungen, die wirklich erläuternden Charakter haben wollen, die also die Lektüre Scheebens erleichtern sollen, haben auch in der Neuausgabe eines neueren Theologen vor allem dem Texte zu dienen und nicht irgendwelchen späteren Tendenzen, die überhaupt nicht oder allenfalls sehr entfernt im Texte zugrunde gelegt sind. Doch sollen damit keineswegs manche treffliche Gedanken und Hinweise des Herausgebers in ihrem Werte herabgesetzt werden.

Die praktische Verwertbarkeit der Ausgabe erhöhen ganz wesentlich das Verzeichnis der Schriftstellen, das Personenregister und vor allem das fast 100 Seiten umfassende sehr sorgfältige Sachregister. Buchtechnisch ist die Ausgabe ein wahres Musterbeispiel.

Zu Anmerkungen S. 616 sei bemerkt, daß Rezensent in seinem Buche über « Theologie als Wissenschaft » (Salzburg 1938) niemals behauptet hat, « daß je ein Dogma *ganz allein* durch formale Konklusion

gebildet wurde ». Eine theologische Konklusion ist das Ergebnis theologischer Denkarbeit, das Dogma dagegen das Ergebnis der kirchlich-übernatürlichen Dogmenentwicklung. Niemals ist aber die übernatürliche Dogmenentwicklung das Werk bloßer Verstandesarbeit. Bezüglich des Verhältnisses der theologischen zur dogmatischen Entwicklung heißt es a. a. O., S. 136: « Selbst wo sie (die Dogmenentwicklung) durch die wissenschaftliche Vorarbeit der Theologen *vorbereitet* wird und sich sogar deren Formulierung aneignet, kommt der rationalen Behandlung des Dogmas nie mehr als der Wert eines bloß *instrumentalen* Faktors zu, dessen sich das unter dem Einfluß des Heiligen Geistes unfehlbar wirkende Lehramt der Kirche bedient ». S. 162 wird zudem ausdrücklich auf die affektive, experimentelle, mystische Dogmenentfaltung hingewiesen, die neben der erkenntnismäßigen besteht. Vgl. dazu die ausgezeichneten Ausführungen P. Marín-Solas, *L'évolution homogène du dogme catholique*, I (Fribourg 1924) 353-392.

Rom.

P. Wyser O. P.

J. Heiler : Gottgeheimnis im Sein und Werden. — München, Kösel u. Pustet, O. J. 43 SS.

Ein Werk, klein an Umfang, aber ausgezeichnet an Inhalt! Der Verfasser führt den ernstesten Leser auf der Grundlage des Satzes vom zureichenden Grund von der Erkenntnis des bedingten Seins zu der des unbedingten, ewigen Seins, zu Gott, und zwar zum Gott des Theismus, der, entgegen allen Arten des Pantheismus, des materialistischen, evolutionistischen, emanatistischen, idealistischen, panentheistischen, die einzige, den Verstand befriedigende Lösung des Rätsels der Welt ist. Vom theistischen Gottesbegriff aus und von ihm aus allein klärt sich auch befriedigend das scandalum pantheistarum, die Schöpfung aus nichts. Die Darstellung ist so knapp, einfach, so scharfsinnig, wirklichkeitsnahe logisch zwingend, daß die Lesung ein Genuß für Geist und Herz ist, und man am Schluß mit dem Verfasser unwillkürlich einstimmt in die Worte des Buches der Weisheit, Kap. 13, 1 ff. (vom Verfasser nach Feldmann zitiert): « Töricht von Natur waren ja schon alle Menschen, auf denen Unkenntnis Gottes lastete und die aus den sichtbaren Gütern den Seienden nicht zu erkennen vermochten, noch bei Betrachtung der Werke den Künstler erkannten », usw. Der Verfasser ist sich aber im ganzen Verlauf seiner glänzenden Beweisführung wohl bewußt, daß er damit wohl vor das Geheimnis Gottes und seiner Schöpferthat uns hinführt, es aber in seiner erhabenen Unbegreiflichkeit bestehen lassen muß. Er will nur in den Vorhof des Tempels der Glaubenserkenntnis einführen. So schließt er mit den Worten: « Mögen wir auch noch so sehr die Schärfe menschlichen Verstandes preisen, wir danken doch Gott dem Herrn, der sich gewürdigt hat, in der Offenbarung ein Echo unserem Sehnen zu geben und über die stummen Zeugen der Natur hinaus uns auf dem Zuge der Menschheitsgeschichte, in der Geschichte Israels und der Kirche, gleichsam persönlich zu begegnen ».

Wenn das treffliche Werk noch einen Wunsch übrig läßt, so ist es der, daß der Verfasser den Satz vom zureichenden Grund, auf dem seine ganze Ausführung ruht, in seiner so gewandten Art noch zurückführen möchte auf das letzte und unmittelbar einsichtigste kontradiktorische Erkenntnisprinzip. (Cf. S. Th. II-II q. 1 a. 7 c.) Man kann grüblerischen Geistern begegnen, die da fragen: Woher weiß ich denn, daß ein Ding nicht auch einmal grundlos, ganz aus dem Nichts ins Dasein auftauchen kann? Der Hinweis darauf, daß ein bloß Mögliches ohne eine Ursache außer ihm aus der Ordnung des Möglichen in die des Wirklichen eintrete, setze voraus, daß dieses Mögliche zugleich zum Wirklichsein bestimmt werde und zugleich von nichts dazu bestimmt werde, daß also etwas zugleich und unter gleichem Gesichtspunkt sei und nicht sei. Wenn diese oder eine ähnliche Zurückführung des Kausalitätsprinzips auf das Kontradiktionsprinzip dem grüblerischen Verstand keine Befriedigung gewährte, so würde ihm auf dem Wege der Verstandeseinsicht wohl nicht zu helfen sein.

Einsiedeln.

Meinrad Benz O. S. B.

Erklärung.

Von H. H. Dr. *B. Krempel* aufmerksam gemacht, daß in seinem Werke: «*Die Zweckfrage der Ehe in neuer Beleuchtung*» die Darstellung der menschlichen Artnatur nicht als Ehezweck, sondern als Wesenswirkung der Ehe bezeichnet sei, lasse ich meine in «*Divus Thomas*», Heft 1, diesbezüglich geäußerte Auffassung gern fallen. Damit fällt auch alles, was ich formell unter diesem Gesichtspunkt an dem Buch auszusetzen fand.

Trills.

H. Wilms O. P.