Zeitschrift: Internationale kirchliche Zeitschrift : neue Folge der Revue internationale de théologie

Band: 33 (1943)

Heft: 1-2

Buchbesprechung: Bibliographie

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: 17.07.2025

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

Bibliographie

zur ökumenischen Bewegung.

H. E. Weber, E. Wolf: **Begegnung.** (Zusammengestellte) Theologische Aufsätze zur Frage nach der UNA SANCTA. München, 1941. Evangel. Verlag Albert Lempp. Mk. 4.40.

Die Verfasser sind mit grossem Ernste bemüht, wesentliche Züge (römisch-)katholischer Religion klar zu fassen und unter dem Blickwinkel des Evangeliums, der Bibel zu würdigen. «*Katholischer und evangelischer Gottesglaube*» (S. 7—58) werden zunächst gegenübergestellt. Weber findet, es sei «doch nicht die bessere, wissenschaftlichere Methode, sich an die Lehrdekrete und amtlichen Katechismen zu halten und aus ihnen das Prinzip, d. i. den grundsätzlichen Gegensatz aufzudecken, so wie ihn der Protestant sehen muss» (S. 10); denn «die Verantwortung gegen die Wahrheit wehrt uns, Zerrbilder zu zeichnen von dem Gegner» (S. 8). «Eine neue Ausrichtung in der deutschen katholischen Theologie kann ernsteste Beachtung fordern» (S. 10). «Ja, die Festlegung auf seine Lehre und ihre Folgerungen — in protestantischer Sicht — ist gerade dem Katholizismus gegenüber eine Ungerechtigkeit, sofern für ihn jedenfalls weniger als für den Alt-Protestantismus die Lehre die Trägerin des Systems ist» (S. 11). Dennoch stellt sich Weber immer wieder eindeutig gegen «das hierarchische System als solches, gegen das sich das protestantische Gewissen mit Berufung auf das Evangelium auflehnt» (S. 27). Wenn nun im einzelnen dem katholischen Leben und Weben aus einiger Entfernung zugesehen wird, so ist doch so vieles richtig und liebevoll beobachtet, dass man in dem Buch mit Freuden einen Fortschritt in der Richtung auf eine «*Begegnung*» katholischen und evangelischen Kirchentums erkennt. Die complexio oppositorum wird in ihrem positiven Gehalt erfasst (S. 9, auch S. 165, 167). «Das Katholische kann als solches gerade alles Wahre aufnehmen, zur Erfüllung, zur Sinnvollendung bringen» (S. 15). Man sieht die Wunderwirklichkeit in der Kirche (S. 63), dabei die «Selbstverständlichkeit, oft fast naive Unreflektiertheit, mit der der Katholik alles zusammendenkt» (S. 11), woraus sich aber kein Verzicht auf kritische Auseinandersetzung ergeben soll. «Katholische Frömmigkeit freut sich... der Kirche, und diese Freude erhebt sie auch über die wirklich nicht zu übersehenden Mängel» (S. 113). Die Gesetzesfrömmigkeit wird in Wurzel und Auswirkung klargelegt, neben der aber «natürliche Theologie den katholischen Glauben trägt. Sie verstattet katholischem Denken die Unbefangenheit, mit der es, bei aller Bindung an das kirchliche Dogma, sich offenhält für den Eindruck des Wahrheitssuchens, -sehnens und -ahnens in der ausserkirchlichen Welt» (S. 16, 17). Sein ausgesprochenes «Seinsdenken» prägt dem Katholizismus den Grundzug der Synthese auf (S. 20) und «die angeborene Scheu vor den scharfen, unbedingten Scheidungen, zu denen das personalistische Denken des Protestanten im Ringen mit der Abgründigkeit des Wirklichen getrieben wird» (S. 20). «Der katholische Christ bleibt vor hellenistischem Pantheismus, bleibt andererseits vor jüdischem Nomismus geschützt durch das kirchliche System, in dem er lebt» (S. 26). Die Gefahr des Seinsdenkens wird nicht übersehen. «Einstellung auf das Sein hat in der Niederung des Volkskirchentums bei sich den Zug zur Verdinglichung, der sich auf Kult und Sakra-

ment wie auf das fromme Werk stürzt» (S. 33). Aber im Vordergrund steht doch das «Leben der Frömmigkeit. Sie ist erfüllt, getragen von der Objektivität des Heils, das die Kirche vermittelt... darum kann die katholische Frömmigkeit gerade auch unter Druck durch eine frohe Zuversicht werben, wie sie wohl eine unter den seelischen Spannungen und vielleicht auch unter Mattheit und Alltagschristentum leidende evangelische Gläubigkeit durch Sieghaftigkeit und Ursprünglichkeit beschämen kann. Quelle der Kraft ist der Kultus, eben darum, weil er in Preis und Anbetung, in Darstellung und Darreichung Objektivität und Nähe des Mysteriums vergegenwärtigt» (S. 40). Dem stehen Schwächen des Protestantismus gegenüber: «Die Gefahr des Protestes gegen Gesetzlichkeit und Eigenwerk ist für die volkskirchliche Arbeit die Nötigung, das Gesetz neu zu treiben» (S. 42). Dies kann auch zu «Verdienstfrömmigkeit», zu «säkularisiertem Katholizismus» führen (S. 45), andererseits zum zersetzenden Individualismus. «Es gebricht diesem Individualismus, gerade wenn er geistig hochstehend ist, an Sinn für Anforderungen und Möglichkeiten der Volkskirche» (S. 46). «Das katholische System hat seinen Schutz an der Objektivität des Sakraments und an geglaubter und geschauter Wirklichkeit der Kirche, die als Gottes Stiftung den Menschen umfängt. Aber an diesem Schutz haften freilich die Gefahren, die den Protest herausfordern. Die Überwindung der Not muss vom Wort selber kommen (S. 52/53).» Das «Wort» der Heiligen Schrift wird lebendig im modernen (römischen) Christkatholizismus bei Rademacher (S. 54) und anderen. «Über dem Evangelium haben sich unsere Väter getrennt. Über dem Evangelium werden wir uns wiederfinden.» So sagt eine Stuttgarter katholische Spruchkarte (S. 56).

«*Katholisches und evangelisches Christusverständnis*» (S. 59—83) wird naturgemäss von der Mittlerfrage her untersucht. «In führenden Schichten scheint die Gottesmutter die Anrufung der Heiligen mehr und mehr an sich zu ziehen» (S. 62). Hierin einen, wenn auch eingeschränkten, Fortschritt zu sehen, kann man gewagt finden. Uns scheinen auch die folgenden christologischen Überlegungen für die «Begegnung» weniger bedeutsam. Wichtiger, entscheidender ist der unverkennbare «Durchbruch eines Christozentrismus» in dem erwähnten (römischen) «Christkatholizismus der Gegenwart. Es ist ein Sieg der Bibel über allen Ersatz, alle selbstherrliche Vermittlung» (S. 77). Die gottähnliche Zwischenschaltung des Papsttums als «Deus in terris» erscheint «vermessen» (64). «Das kirchliche System schiebt sich vor Christus» (S. 73). Aber auch «das Wort fordert eine Kirche des Wortes» (73). Wenn dort die Selbstherrlichkeit des Kirchentums den Protest herausforderte, so kann hier die Selbstherrlichkeit des Individuums an der Substanz der Kirche zehren (S. 74). Es wäre schön, wenn Weber recht behielte mit der Meinung, «dass der Christusglaube sich das System, das ihn so stark zurückgedrängt und umgebildet hatte, heute wieder ein- und unterzuordnen am Werke ist» (S. 83).

Wird «*Der Mensch in katholischer und evangelischer Auffassung*» (S. 84 bis 115) betrachtet, so fällt vor allem «die Unausgeglichenheit und Zwiespältigkeit des Protestantismus auf, der das wundervoll ausgeglichene katholische System seine überlegene Sicherheit entgegensetzen kann»(S.84). Es wird mit Recht angemerkt, dass hier doch auch das persönliche Gewissen mehr als früher volle Anerkennung findet (Laros, Lortz, S. 87). Protestantische Vorurteile werden bekämpft: «Darf man angesichts des oft beschämend vorbildlichen Ernstes, der in das Familienleben und die Verantwortung für die Gesellschaft in der katholischen Sozialbewegung gelegt wird, wirklich noch die Entwertung durch das mönchische Ideal anstrei-

chen, gegen die sich das reformatorische Ethos auflehnen musste?» (S. 92.) Mit vollem Recht wird die «Liturgische Bewegung» als Kraftquell für das Berufsleben gekennzeichnet (S. 93); wir können das aus unserer bereits wesentlich länger währenden altkatholischen Praxis heraus bestätigen. Ebenso haben es unsere Väter mit am stärksten gefühlt: «Der Jesuitismus hat im Dienst des päpstlichen Systems auch die Unterwerfung unter Menschen auf die Spitze getrieben» (S. 100). Wir kennen die gefährliche Wahrheit des Satzes: «Wer die Volkskirche nicht verneint, wird auch dafür ein Verstehen haben, dass die Erzieherin Kirche den Menschen am natürlichen, moralischen Sündenbewusstsein zu fassen sucht; sie hält ihn durch die Beichtpraxis auch unter dem Sündenbewusstsein fest» (S. 96 und 97). Aber der Durchbruch des Christozentrismus mildert diese Härten. «Aus dem Dienst der Kirche ertönt die Losung, die objektive Christozentrik der katholischen Lehre auch für das subjektive Bewusstsein als Gnadenbewusstsein wirksam zu machen, in die ganze Lebensgestaltung hinein» (S. 115, Anm.). Mögen wir die verselbständigende Wirkung des Laienapostolats begrenzt finden, so wird doch schliesslich «Hingabe an Gott zur Freiheit gegenüber dem Menschen im inneren Mündigwerden» (S. 101).

Von Wolf, der von jetzt an die Feder führt, wird «*Der Mensch und die Kirche im katholischen Denken*» (S. 116—147) dargestellt. Der Aufsatz ist schon 1933 «Zwischen den Zeiten» erschienen und hält zunächst den Gedanken fest, dass theoretisch die römische Lehre von der Kirche immer noch nicht abgeschlossen ist. Diese Meinung wird durch Koster (Ekklesiologie im Werden, Paderborn 1941) bestätigt, der hier sagt (S. 15): «Die Ekklesiologie unserer Tage befindet sich noch im vortheologischen Zustand» (S. 117). Damit ist bis zu einem gewissen Grade die polemisch-apologetische Verteidigung der Kirche zurückgedrängt (S. 120/121) und selbstkritischen Äusserungen über den römischen Kirchenbegriff etwas Raum gegeben. Allein «die reiche ekklesiologische Arbeit der Gegenwart darf hinsichtlich ihres Ertrages nicht überschätzt werden und darf nicht als die volle und entscheidende Ausformung des theologischen Selbstverständnisses der katholischen Kirche gewertet werden» (S. 124). Wolf stellt nun die ganze Problematik in grossen Zügen dar: Vernunft und Glaube, Persönlichkeitsbildung als Lebenszweck (nach Sawicki, S. 130), die Heilslehre, «die katholische Lehre von dem alles überragenden Wert der Menschenseele» nach Peter Lippert unter Anführung der beinahe verstiegenen Formulierung dieses Autors (S. 136, 137), die üblichen Definitionen der Kirche, die civitas Dei, den Drang der Religion nach Katholizität (Rademacher, S. 138, Anm.). Er zitiert Karl Adam: «Würden die Evangelien über die Berufung des Petrus... zum Hirten der Kirche schweigen, die Wesenheit der Kirche selbst würde mit der Notwendigkeit und Wucht, die jede in einem Organismus angelegte Wesensform zu ihrer Verwirklichung drängt, das Papsttum aus ihrem Schoss hervorgetrieben haben. Im Papsttum strebt und gelangt die kirchliche Gemeinschaft zum Bewusstsein ihrer wesensnotwendigen Einheit. Im Papsttum erfasst und setzt sie sich selbst als das eine Reich, als den einen Leib Christi auf Erden» (S. 143, Das Wesen des Kath. 1927, 4. Aufl., S. 48/49). Dann hören wir wieder Lippert über die Vorrangstellung des kirchlichen Gesetzbuches, «das in gewissem Sinn das kirchlichste, also das eigentlich katholische Buch ist,» und die «Kirche als Vollenderin des göttlichen Schöpfungswillens» (S. 144, Anm.). Dennoch, sagt Wolf: «Dürfte nur dem ein Aburteil über die hohe und idealistische Menschlichkeit, über die repräsentative Gottmenschlichkeit im Katholizismus zustehen, der bei aller Achtung vor dem

auch hier, in einem so eindrucksvoll geschlossenen System, doch möglichen Durchbruch des Geheimnisses Gottes gnädig befreit ist von jenem rational-metaphysischen Verständnis seiner selbst..., aus dem alle seine menschlichen Ansprüche wachsen» (S. 147).

«*Zum Fragen nach der UNA SANCTA*» (S. 148—174) gehört gewiss die Bemerkung, «dass wir uns heute mitten inne in einer lebendigen Überwindung des Geistes der Moderne in beiden Lagern» befinden (S. 150), worunter wir den Geist des Missverstehens und des Ablehnens meinen, der seit Jahrzehnten gegen das Christentum anstürmt. Der Abwehrkampf führte in der römischen Kirche zu einer Verkirchlichung, ich möchte eher sagen: zu einer Verrechtlichung, die wir Altkatholiken schon früher als «Sektenbildung» empfunden haben. Ebenso jetzt der Protestant Hermelink (vgl. S. 150 Anm.). Aber innerhalb der Kirche wird doch von Rademacher bereits deutlich zwischen «katholisch und katholizistisch» unterschieden (vgl. 151). Damit wird die enge konfessionelle Haltung verlassen. Es sind indes nicht so sehr der ideelle Ansturm von aussen und die Not der Zeit, die heute der Idee der UNA SANCTA Vorschub leisten, als innerkirchliche Gründe, nämlich die Fragen: «1. Nach der Kirche als corpus Christi mysticum, 2. Nach der Einheit der Kirche, 3. Nach der Katholizität der Kirche» (S. 154). Die erwähnte Verkirchlichung macht diese Fragen drängend, da der Kirchenbau doch auf Christus zu gründen ist. Wolf sagt wörtlich: «Der Christozentrismus ist durch den Hierarchismus nach unserem Urteil nicht nur gebrochen, sondern nahezu bedingt. Die missio canonica *kann* gewiss christozentrisch ausgelegt werden» (S. 157/158). Jedoch verkennt er nicht die im vatikanischen Dogma beruhende, «zumindest starke Einschränkung der neutestamentlichen Aussagen über Christus als κεφαλή und der reformatorischen Lehre von Christus als dem alleinigen Haupt und Grund der Kirche» (S. 158). Wir werden wohl dabei bleiben müssen, zu bezweifeln, dass das moderne Papsttum den reinsten Ausdruck der Kirche darstelle (vgl. S. 159, 143), wenn auch nicht verkannt werden soll, dass Lord Acton bis zu einem gewissen Grade recht hatte mit der Bemerkung, «Wer keinen Primat anerkennt und in Jesus Christus das einzige Haupt der Kirche sieht, muss notwendigerweise Spaltung, Isolierung und Zwietracht für einen Grundsatz und Normalzustand seiner Kirche halten» (nach Rademacher zitiert, S. 160). «Reformatorische Theologie verweist hingegen bei dieser Frage auf das bleibende und unauflösliche Geheimnis der Einheit Gottes und glaubt die Einheit der Kirche... als eine geistliche Einheit, die das schöpferische Wort Gottes allein stets neu schafft, verwirklicht, erhält. Sie ist jenseits alles dessen, was wir sonst als Einheit zu denken vermögen» (S. 160/161). Zur Annäherung dient «die Betonung dessen, dass das Katholische keine Konfession sei»; darin beruht ein «Abbau der gegenreformatorischen Abwehrhaltung» (S. 164). Oder positiv von Rademacher formuliert: «Wir müssen also zu der vollen Idee des Katholischen zurückkehren» (vgl. S. 164). Dies war von jeher auch die Grundforderung von uns Altkatholiken, wenn auch unsere Idee des Katholischen mit der von Rademacher nicht ganz restlos übereinstimmt. Von den kritischen Äusserungen zahlreicher römisch-katholischer Autoren möchten wir einen Satz von P. Simon hervorheben: «Es gibt sicher keinen bedeutenden Irrtum in der Kirchengeschichte, der nicht aus einer Übertreibung der Wahrheit entstanden wäre» (vgl. S. 165). Simon spricht auch von den «getrennten Brüdern», die mit der Kirche dennoch vereint sind «durch den Lebensstrom der Gnade, der ihnen genau so zukommt wie jedem Getauften, wenn sie auch nicht alle Möglichkeiten, welche die

Kirche in sich schliesst, ausschöpfen können» (vgl. S. 165). Das klingt sicher wesentlich anders als die harten Formulierungen des Bischofs Besson (I. K. Z. 1942, S. 83 f.). Nur völlig aufrichtige Selbstbesinnung, Einkehr, Vertiefung auf allen Seiten führt letzlich zusammen, insonderheit «lernender Austausch der Kirchen untereinander» (S. 168). Heiler sagt gelegentlich: Einzelkonversionen mögen vom Gewissen mitunter gefordert sein und insofern zu Recht bestehen, aber förderlicher für die Verwirklichung der UNA SANCTA sind die evangelisch orientierten Glieder in der Römischen Kirche selbst und die katholisch orientierten in der evangelischen Kirche. Ähnliches lesen wir hier (S. 167). Wir hoffen auf die Einstellung, «die die Zerrissenheit der Einen Kirche noch bewusster als eigene Schuld anerkennt und, indem sie zugleich blosse Rückgewinnungsabsichten und taktische Kompromisslösungen ablehnt, zunächst in den eigenen Reihen zur Busse ruft» (S. 171). Man bedenke: «Die Reformation wollte wahrhaft katholische Kirche» (S. 172); auch wir Altkatholiken wollen dies. «Die Vertiefung der christlichen Erkenntnis und die Verselbständigung des kirchlichen Lebens in der Gemeinde — die sich auch analog im deutschen Katholizismus heute anbahnen — und dazu der unerbittliche Ernst einer brüderlichen Kontroverstheologie, ohne die es keine ernsthafte theologische Arbeit geben kann — das sind die Wege einer sinnvollen und vor allem einer uns gebotenen Auseinandersetzung mit den in dem Glauben an die Vollmacht Christi und seines Geistes anzusprechenden Brüdern in der Römischen Kirche; denn sie ist eben nicht Missionsfeld für den Protestantismus, wie manche behaupten» (S. 173/174).

Das reichhaltige Buch, das der römisch-katholischen Kirche sicher nicht zu wenig Wohlwollen entgegenbringt, steht unseren eigenen Gedanken und den Gepflogenheiten der altkatholischen Kirche oft erstaunlich nahe. In einzelnem werden wir angeregt, neu darüber nachzudenken, wie wir der uns von Döllinger gewiesenen Aufgabe am besten gerecht werden, der Wiedervereinigung ganz besonders zu dienen. Wenn man heute etwa geneigt ist, die Auswirkung der vatikanischen Dogmen abschwächend darzustellen, will uns das nicht berechtigt erscheinen. Wir verweisen auf die in der Sache völlig eindeutigen Äusserungen von Rouquette (vgl. I. K. Z. 1942, S. 85/86). Solange nur von einer Unterwerfung unter einen im Wortsinne der Dogmen unfehlbaren und allgewaltigen Papst die Rede ist, werden nicht bloss bei den abendländischen romfreien Kirchen, sondern mindestens ebensostark bei den Ostkirchen die Bedenken in gewichtigem Umfang bestehen bleiben. Wir beziehen unumwunden den Ruf zur Selbsteinkehr auch auf uns. Wie schön wäre es aber, wenn dieser Ruf auch bis in die Nähe der Säulen des Vatikanums zu dringen vermöchte und dort einen Widerhall fände, der zu neuartigen Gesprächen Anlass gäbe — ut denique OMNES UNUM sint.

München. *Adolf Thürlings.*

Johannes Stephanos: **Christliche Einheit im Zeichen des Kreuzes.** Una Sancta-Verlag-Zug.

Eine Programmschrift der Una-Sancta-Bewegung, die eine Verständigung zwischen Protestanten und Römisch-Katholiken anstrebt. Die offizielle römisch-katholische Kirche lehnt eine Verständigung mit Andersgläubigen im üblichen Sinne des Wortes ab, weil sie sich als die Kirche betrachtet und Union Unterwerfung unter den römischen Papst bedeutet. Schon aus diesem Grunde werden andere Methoden gesucht. Der Verfasser lehnt jene, aber auch die bis jetzt eingeschlagenen ab, will von der Unionsarbeit der Theologen und Unionisten nichts wissen, fordert als Vertreter der prophetischen Verkündigung innere Umkehr, ein Näherkommen zu Christus, «ein

Zurückgehen zu den Quellen und Wurzeln christlicher Existenz» (S. 71), es handle sich um «ein Neuerwachen des Geistes Christi, um eine geistige Auferstehung Christi in der Welt». Dem werden alle nicht römisch-katholischen «Unionisten» beipflichten. Liest man den Satz «Die Einheit kann nur im Glauben gefordert werden, nicht aber in Glaubenslehren» (S. 57), denkt man dem Zusammenhang nach an den Fiduzialglauben, obschon der Verfasser den Autoritätsglauben nicht ablehnt, im Gegenteil in «einem richtigen, lebendigen und fruchtbaren Glauben beide Arten für nötig erachtet» (S. 39). So wird es auch bei Unionsgesprächen ohne Übereinstimmung in Lehren, sie mögen noch so einfach sein, nicht gehen. Bestimmte Formulierungen des Glaubens sind so alt wie die Kirche. Solche wird auch die unierte Kirche nicht entbehren können. Propheten allein werden die Voraussetzungen für die Einigung nicht schaffen können, so wichtig ihr Amt auch sein mag. — Als Leitsatz ist der Schrift Gal. 6, 2 vorangestellt. «Erst wenn wir wieder ‚einer des andern Last', d. h. des andern Eigenart und Andersart ertragen, ohne jede geistige Überhebung, erst dann erfüllen wir das Gesetz Christi, d. h. das Gesetz des Kreuzes, das zugleich das Gesetz der Einheit ist» (S. 67). Das ist ein auf den ökumenischen Konferenzen allgemein anerkannter und befolgter Grundsatz. Noch manch trefflichem Ausspruch begegnet man in dem Büchlein. Es ist zu bedauern, dass die römische Kurie ein solches freies Wort nicht erträgt, sondern dessen Künder sofort mundtot gemacht hat. Der Gemassregelte hat sich ebenso rasch dem Schreibe- und Redeverbot unterzogen. Er fühlt sich nicht zum Propheten berufen, der aus seiner Verkündigung eine Gewissenssache machen möchte. Trotz aller Anerkennung der Schrift seien einige Bemerkungen erlaubt. Ein Schönheitsfehler ist die wiederholte Polemik gegen die «theologischen Fachmänner und Nutzniesser», die «Theologie treiben», «es soll ja ein einträgliches Geschäft sein» u. dgl. (S. 66). Solche Ausfälle stehen doch im Widerspruch zu dem erwähnten Leitsatz der Schrift. Den also Charakterisierten stellt er gegenüber «die lebendigen Zeugen Gottes und Bekenner Christi in der lebendigen Gegenwart, die fürwahr keine Furcht haben vor der Wirklichkeit und vor geistigen Kämpfen, die sogar, nicht zwar einem toten theologischen System und einer gut bezahlten theologischen Professur zulieb, wohl aber ihrem Gewissen und dem darin sprechenden Willen Gottes zulieb die unliebsamsten Trennungen und Katastrophen riskieren» (S. 66). Wo solche lebendige Zeugen und Bekenner Christi sind, die so Schweres riskieren, wird nicht gesagt. So viel ist sicher, dass solche Ausdrucksweise Andersgerichteten gegenüber in Kreisen der ökumenischen Bewegung, auf die Stephanos nicht besonders gut zu sprechen ist, unbekannt ist. Er verkennt sie ausserdem, wenn er sie als ausschliesslich protestantisch bezeichnet. An ihr sind die orthodoxen Kirchen des Ostens, die nicht als protestantisch bezeichnet werden, ebenso stark beteiligt wie andere Kirchen.

A. K.

Zur römisch-katholischen Unionsbestrebung in Lyon.

Es liegen uns einige Broschüren und Traktate aus der «Institution des Chartreux» in Lyon (Frankreich) vor. Sie werden unter der Leitung des Abbé Couturier herausgegeben und bedeuten eine sympathische und offene Besinnung über das Problem der kirchlichen Trennung und zugleich eine Bemühung um die kirchliche Einigung von römisch-katholischer Seite. Diese Schriften wollen wir in ihrer chronologischen Reihenfolge übersehen.

Wir nehmen zuerst vier Schriften, betitelt: «ad usum privatum». Sie tragen weder ein Datum noch das kanonische «Nihil obstat» und «Imprimatur».

Die eine Broschüre heisst «*Prière et unité chrétienne*» (20 Seiten). Irénée (Pseudonym von Abbé Couturier), der Verfasser, hebt die Bedeutung des Gebets für die sichtbare kirchliche Einheit hervor. Für jeden Römisch-Katholiken bleibt die Annahme der Wahrheit und Einheit in Rom obligatorisch, schliesst jedoch seine Fürbitte sowie die der anderen Christen für die kirchliche Einigung nicht aus; denn nach Irénée kann diese Einigung weder eine unmögliche Rückkehr der anderen Kirchen zu Rom noch individuelle Massenkonversionen bedeuten. Im Gegenteil, sie soll eine in die Zukunft gerichtete gegenseitige Bereicherung der verschiedenen Konfessionen durch eine bessere Kenntnis des Wortes und des Willens Gottes sein. Und dabei spielt das Gebet eine massgebende Rolle. Es hat, hauptsächlich heute, da fast alle Christen in diesem Sinne beten, in der Liebe Christi eine geradezu kosmologische Tragweite. Die Aussicht auf ein wahrhaftig allgemeines Konzil wird nicht ausgeschlossen. Aber die Erhörung einer solchen ökumenischen Fürbitte wird uns dem Ende der Zeiten nahe rücken.

In demselben Geiste schreibt Irénée über «*Dynamisme et Loyauté*» (15 Seiten). Hier wird ganze Offenheit sich selbst, den anderen und der Wirklichkeit gegenüber verlangt; denn hier wird alle Zuversicht auf die notwendige persönliche Erkenntnis der Wahrheit gelegt. Wenn beides vorhanden ist, dann ist es möglich, miteinander zu reden und zu beten, sogar für einen Römisch-Katholiken in andern Kirchen. Das ist der Dynamismus, das ruhige Trachten nach der Erkenntnis der Wahrheit, d. h. Gottes. Gewöhnlich ist dies nur bei der Elite möglich. Aber wenn die Elite es wirklich ist, dann werden ihr auch die Massen folgen.

Ein Beispiel solcher geistiger Haltung gibt P. C. (P. Couturier) in «*A propos de la Bulle ‚Unam Sanctam'*» (20 Seiten) hauptsächlich in bezug auf die Forderung der Unterwerfung eines jeden Menschen unter den römischen Pontifex. P. C. sieht in jeder bisherigen historischen Epoche eine eigene Mentalität und zeigt deren Fortschritt, d. h. die Hervorhebung neuer Probleme und Gesichtspunkte. Wenn man die Bulle «Unam Sanctam» (1302) mit der Enzyklika «Immortale Dei» (1885) vergleicht, so wird die Notwendigkeit einer solchen Unterscheidung klar. Seinerzeit und nur disziplinarisch konnte die Forderung Bonifatius VIII. gelten; aber sie kann nicht als unfehlbar für alle Zeiten im Sinne des Vatikanums erklärt werden. Übrigens unterscheidet Leo XIII. selbst zwischen direkter und indirekter weltlicher Macht des Papstes. P. C. meint, eine solche Unterscheidung der Zeitmentalitäten erledige berühmte «Fälle» der Geschichte des Papsttums, z. B. die des Liberius und des Honorius. Mehr noch, er glaubt, dass man das vorvatikanische Papsttum nie für sich, sondern immer in seiner Übereinstimmung mit dem allgemeinen Konzil und der gesamten Kirche beurteilen soll (etwa im Sinne des Gallikanismus, wenn ich recht verstehe). Demnach ist der Entscheid von 1854 das Ergebnis eines wahrhaftigen «Concile par écrit», was aber für uns eben die Frage ist. Interessant bleibt dennoch der Versuch der Umgrenzung des päpstlichen Amtes — wann der Papst nur als Bischof von Rom oder nur als Patriarch des Westens oder nur als Metropolit der römischen Provinz, etc., rede — und vor allem die Integration des Papsttums in das «Corpus Mysticum». Da wäre viel zu sagen; jedoch sollen wir uns hier nur mit einer Übersicht begnügen.

Die vierte Schrift «ad usum privatum» besteht aus Gebetsangaben für jeden Tag von Februar 1942 in Gemeinschaft mit drei anglikanischen Gemeinschaften und mit der «Maison protestante de retraites spirituelles à Grandchamp (près Neuchâtel) (Suisse)». Dazu ist noch ein Versuch von «éphémérides liturgiques pour l'Unité Chrétienne» angegeben. Das

Ganze heisst «*D'une cellule Catholique du Monastère Invisible de l'Unité Chrétienne*» (4 Seiten).

Die mit Datum und «Imprimatur» versehenen Schriften sind folgende:

Maurice Villain, S. M.: «*Le Livre vivant*», Juli 1940 (20 Seiten). Das ist der Inhalt eines Vortrages, den wir auch seinerzeit in Genf gehört haben. Hier wird in dichterischer Form die Heilige Schrift als reale Gegenwart Gottes hochgepriesen und deren Lektüre auch für Römisch-Katholiken sehr empfohlen. Von einer Darlegung der Bibel als Quelle der Lehre der Kirche wird abgesehen. Als Anhang wird ein Ausschnitt aus der Enzyklika «Spiritus Paraclitus» vom 15. September 1920 betreffs der Lektüre der Bibel beigegeben.

In bezug auf die Gebetsoktav vom 18. bis zum 25. Januar (1941) wurden im Dezember 1940 Richtlinien unter dem Namen «*Universelle prière des chrétiens pour l'unité chrétienne*» (9 Seiten) herausgegeben. Sie sind ganz im Geiste von Abbé Couturier gehalten.

Von *Maurice Villain, S. M.*, ist wiederum eine Schrift herausgegeben worden: «*Emulation spirituelle*» (19 Seiten, März 1941). Der Verfasser bringt hier das Beispiel von zwei italienischen Trappistinnen, die ihr Leben für die Einigung der Christenheit darbrachten, sowie auch das Beispiel des anglikanischen Klosters zu Nashdom, das mit der Nonne Maria-Gabriella, einer der beiden Nonnen, in Beziehungen stand, und von vielen bekannten und unbekannten Christen, die ganz für die Einheit der Kirche leben. Dabei handelt es sich wieder einmal weder um Interkonfessionalismus noch um Konversionen, sondern ausschliesslich um ein Wachsen in der Liebe und der Erkenntnis Christi. Wie sehr oft werden in einem Anhang Gebetsintentionen für die Einheit der Kirche, wie man im römisch-katholischen Sinne zu sagen pflegt, der Christenheit gegeben.

Im Mai 1941 sind «*Documents sur ‚L'universelle prière des Chrétiens pour l'Unité chrétienne'*» (20 Seiten) erschienen. Die Schrift besteht aus drei Artikeln aus der Feder eines anglikanischen Laiens, *Henry R. T. Brandreth*, des bekannten Pasteur *J. de Saussure* (Genève) und des lutheranischen Geistlichen *Gunnar Rosendal* (von Osby in Schweden). Eine Einleitung von P. C. geht voran. Jeder Mitarbeiter ist sich der dogmatischen und disziplinären Schwierigkeiten einer fruchtbaren Annäherung der getrennten Kirchen bewusst; keiner will sie verkleinern, und keiner will von einer mehr oder weniger lockeren sentimentalen Einigung etwas wissen. Aber jeder ist davon überzeugt, dass es nur ökumenische Arbeit geben kann, da wo die Liebe Christi vorhanden ist. Denn ausser dieser Liebe gibt es keine wirkliche Erkenntnis Gottes und demnach auch keine wirkliche Einheit. P. C. führt ein Zitat aus der «Nouvelle Revue Théologique» von Louvain (numéro de novembre-décembre 1939, p. 1070) an, in dem die Konferenzen von Stockholm (1925), Lausanne (1927), Oxford (1937) und Edinburg (1937) als Uranfänge eines möglichen zukünftigen «ökumenischen Konzils» angesehen werden.

Von *Paul Delastre* ist das hohepriesterliche Gebet Christi (Joh. 17) in musikalische Form für Zelebrierenden und Chor gesetzt worden. Ein kurzes Opfergebet, auch in musikalischer Form, ist beigefügt (November 1941).

Es folgt der Inhalt eines Vortrages, den der *R. P. Clémence, S. J.*, über «*Les chrétiens en prière*» am 25. Januar 1942 in Lyon gehalten hat. Dieser Vortrag ist dann in der Zeitung «Cité Nouvelle» vom 25. März 1942 publiziert worden, um endlich als Sonderabzug zu erscheinen (16 Seiten). Das Hauptthema ist, die Spaltungen unter den Christen bedeuten eine «felix culpa», wenn sie heute zur Gemeinschaft in der Liebe und in der Fürbitte für die Einheit der Christenheit führen. Wohl kann Rom von der Absolutheit seiner Lehre nicht ab-

sehen, aber dies hindert die genannte Gemeinschaft nicht. Abbé Couturier hat es für angebracht erachtet, mit der Billigung von P. Clémence den Vortrag zu ergänzen. Wieder einmal macht er darauf aufmerksam, dass die römisch-katholische Kirche genau so wie die anderen das in ihr Allzumenschliche ablegen soll, und «dies», behauptet er, «geht sehr weit, viel weiter, als man gewöhnlich wähnt». In der besprochenen Broschüre über die Bulle «Unam Sanctam» hält er z. B. daran fest, dass der Papst nicht unbedingt in Rom sein muss, um Nachfolger Petri zu sein. Eine solche Trennung zwischen der Nachfolgschaft Petri und dem römischen Stuhl ist wiederholt gelehrt worden, hat sich aber nie durchgesetzt.

Im Juli 1942 hat Irénée seine Gedanken über die Einigung der Christen in «Lycéennes, magazine illustré d'Action Catholique pour l'enseignement secondaire» in einfacher Form unter dem Titel «*L'Union des chrétiens*» zusammengefasst. Da werden die Unionskonzilien von Lyon (1274) und Florenz (1439) sowie die Bekehrung Newmans hochgeschätzt. Aber der Verfasser freut sich ebenso über den Anglokatholizismus als solchen und heisst die ökumenische Bewegung von Stockholm, Lausanne, Oxford und Edinburg ein «Wunderwerk des Heiligen Geistes». Das Problem der Einheit ist zuerst ein geistiges und erst dann ein dogmatisches und ein historisches. Und in dieser geistigen Haltung handelt es sich nicht um Konversionen, auch nicht um eine Zusammenarbeit von Rom mit den anderen Kirchen, sondern um ein gemeinsames Wachsen («parallélaboration») der verschiedenen christlichen «Gruppen» in der Erkenntnis der Wahrheit. Das Ziel der Einheit soll der Zusammenschluss der verschiedenen «Körper» (Konfessionen) bleiben.

Im Oktober 1942 sind die zwei ersten Nummern der «*Pages documentaires sur l'Unité Chrétienne*» erschienen. Die erste ist eine «Méditation sur la Vierge Figure de l'Eglise» von Pfarrer *J. de Saussure* mit einer Einführung von P. Couturier (15 Seiten), noch mit dem «Imprimatur» versehen. Die «méditation» von Pfarrer de Saussure ist eine direkte Anrede des Gläubigen an Christus. Hier wird in sehr schöner Form die Dienerin Maria der Kirche als Vorbild gegeben. Demnach ist jede persönliche Emporhebung Marias oder der Kirche als solche eine Erniedrigung Christi; in beiden soll immer unser Herr verehrt werden. In der Einleitung des Abbé Couturier wird die Mutterschaft Marias als eine kosmoligische Grösse, als die «Theotokos» des Konzils von Ephesus (431) gezeigt, in welcher der Blick immer auf Christum, nicht auf Maria als Geschöpf, gelenkt wird. Es wird auch unterstrichen, dass Christus der einzige Mittler zwischen Gott und den Menschen ist. P. Couturier widmet die zweite Nummer der «*Pages Documentaires sur l'Unité Chrétienne*» (16 Seiten) den «Grecs-Melkites», den «Fraternités anglicanes» und der «Art au service de l'unité chrétienne». Anhand von Kundgebungen und Berichten wird die Freundschaft zwischen den mit Rom unierten Melkiten, 170,000 an der Zahl, und den orthodoxen Melkiten, 350,000 an der Zahl, hervorgehoben. Dann gibt P. C. ein Verzeichnis der verschiedenen Bruderschaften der anglikanischen Kirche. Heute sind die anglikanischen Nonnen und Schwestern in England viel zahlreicher als die Nonnen und Schwestern der Vorreformation. Zum Schlusse wünscht P. C., dass die christliche Kunst im allgemeinen das Gemeinsame unter den Christen unterstreichen möge. Und dies nicht von ungefähr, sondern indem sie sich bemühen würde, die ganze Heilsgeschichte, von der Schöpfung bis zur zukünftigen vollkommenen Einheit, darzustellen.

«*Où en est l'Universelle Prière des Chrétiens pour l'unité Chrétienne et à propos du ‚Monastère Invisible'*» ist anfangs dieses Jahres erschienen (8 Sei-

ten). Von den ihm zugesandten Zeugnissen ausgehend, gibt hier P. C. eine kleine Übersicht über das gemeinsame Gebet der Christen für ihre Einheit in Italien, Schweden, der Schweiz, England, anderen Ländern und Frankreich in den Jahren 1941 und 1942. Überall, auch in reformierten Kirchen, entstehen Gemeinschaften, mit oder ohne Regel, die sich dem Gebet für die Einheit intensiv und sogar ausschliesslich widmen; das ist das «Monastère invisible», das «Unsichtbare Kloster». Einige dieser Gemeinschaften stehen miteinander in Verbindung.

Die «*Semaine de l'Unité Chrétienne*» 1943 (11 Seiten) bringt Angaben über die Notwendigkeit der christlichen Einigung, Gebete, ein «Lied der Einheit» (mit Musik) und eine Messe für die Einheit; diese stammt aus dem 14. Jahrhundert (vor 1378); sie ist die Messe «ad tollendum Schisma» und wird von P. C. als «Messe für die christliche Einheit» übersetzt.

Mit dem «Imprimatur» versehen haben wir noch einige *Bilder mit Text.*

Vervielfältigt liegen noch vor:

«*Le Progrès vers la vérité*» (4 Seiten); das ist die Abschrift eines Artikels, den der bekannte Philosoph *Jacques Chevalier* anno 1927 geschrieben hat; in der oben besprochenen Broschüre «Dynamisme et loyauté» weist P. C. darauf hin. Hier wird totale Hingabe im Suchen nach der Wahrheit und nicht nur Aufmerksamkeit auf deren Ergebnisse verlangt.

Und endlich von Irénée: «*A propos des persécutions religieuses que nos frères protestants subissent en Espagne*» (3 Seiten). Die Schrift besteht aus Mitteilungen des Pfarrers *J. Delpech*, «Président de la Mission protestante française en Haut-Aragon». Sie stellen die Ausrottung des Protestantismus zugunsten der römisch-katholischen Kirche im heutigen Spanien fest. Demgegenüber hält Irénée Aussagen Pius' XII. und J. Maritains über die Notwendigkeit unter den Christen des gegenseitigen Verständnisses in der Liebe.

Genève, Februar 1943.

L. Gauthier.

Morgenrot einer bessern Welt. Eine Buch-Reihe zur Befriedigung der Völker. Verlag Haus der Bücher AG. Basel.

Die Einigung der Christlichen Kirchen. Sammlung von Aussprüchen bedeutender Menschen verschiedener Zeiten. Ausgewählt und eingeleitet von Prof. Dr. F. Siegmund-Schultze. Preis Fr. 3.80.

Die Freunde der ökumenischen Bewegung werden diese Sammlung gerne zu Rate ziehen, wenn sie für irgendeine Arbeit oder einen Vortrag gerne ein Zitat aus der Vergangenheit oder Gegenwart zur Illustrierung der grossen Aufgabe zur Einigung der Kirchen anführen möchten. Die vorliegende Arbeit genügt allen Bedürfnissen, denn sie ist geschickt aus allen christlichen Jahrhunderten und allen Konfessionen zusammengestellt aus Schriften und Schriftstellern von der Bibel an bis auf diesen Tag. Mit Recht sind besonders führende Männer der ökumenischen Bewegung zahlreich vertreten. In allen Zeiten war die Einheit und Einigung der Kirchen ein Herzensbedürfnis aller, die für die christliche Kirche und ihre Nöte Liebe und Verständnis besitzen. Diese Erkenntnis wird auch in weiteren Kreisen aufklärend und anregend wirken, so dass man nur wünschen kann, das Büchlein möchte grosse Verbreitung finden. Es ist sehr dazu berufen, dem Gedanken der kirchlichen Union und ihrer Notwendigkeit in den einzelnen Kirchen und Gemeinschaften neue Freunde zu gewinnen. Das ist besonders für unsere Tage notwendig. Dem Sammler darf man für seine wertvolle Arbeit dankbar sein.

Vom Völkerfrieden und von der Menschheit letztem Glück. Sammlung von Aussprüchen bedeutender Menschen aller Zeiten. Heraus-

gegeben von Dr. Elisabeth Rotten. Geleitwort von Prof. Dr. H. Nabholz. Fr. 3.80.

Aus allen Kulturen und Religionen sind Aussprüche über den Völkerfrieden zusammengetragen und in besondern Abschnitten unter gemeinsamem Titel rubriziert, wie Friedenssehnsucht, Friede durch Recht, die Mitverantwortung des Einzelnen, Humanität, Friedensglaube u. a. Während gegen Ende des letzten Krieges die Parole «Nie wieder Krieg» allgemein verbreitet war, ist der Glaube an den Frieden jetzt tief erschüttert. Möge das Büchlein mit den vielen Zitaten helfen, den Glauben an den Frieden neu zu wecken. Die Grössten der Weltgeschichte haben ihm gehuldigt. *A. K.*

Ephrem Sloots: **De groote bloei.** De geschiedenis der oostersche christenheid van den tijd der groote concilies tot aan den beeldenstrijd. O. O. 1941. Uitgeverij de Toorts. 80 S. (Het Christelijke Oosten II.)

In streng römisch-katholischer Auffassung gibt der Verfasser eine gedrängte Übersicht über die Geschichte der östlichen Christenheit vom 3. bis zum 8. Jahrhundert. Er behandelt ausführlich die sieben ökumenischen Konzilien (325—787), die Auseinandersetzungen, die auf ihnen wegen der einzelnen Streitpunkte der christologischen Meinungen geführt wurden, und verfolgt in knappen, eigentlich zu knappen Ausführungen die Entwicklung der Nestorianer, Monophysiten, Monotheleten und Orthodoxen (einschliesslich der «Melkiten») in den genannten Jahrhunderten. Eine tiefer greifende Untersuchung der einzelnen theologischen Probleme oder gar eine Darstellung der Zusammenhänge zwischen religiösen und nationalen, philosophischen, allgemein wissenschaftlichen und wirtschaftlichen Fragen fehlt völlig, obwohl sie vielfach den eigentlichen Schlüssel zum Verständnis der religiösen Entwicklung bilden. Eine Würdigung grosser Kirchenlehrer, wie Athanasios, Kyrill von Alexandrien oder Johannes Damaskenos, bleibt ohne Schilderung des nationalen Kirchentums, dem sie entwuchsen, blass und zusammenhanglos.

Bertold Spuler.

J. Leussink: **De heilige ikonen.** Over het wezen en de vereering der ikonen, over de voorschriften en voornaamste onderwerpen der ikonenkunst. O. o. 1941. Uitgeverij de Toorts. 80 S. (Het Christelijke Oosten VI.)

Das vorliegende Bändchen des schon wiederholt gewürdigten Sammelwerkes bildet eine sehr anschauliche Darstellung der Entwicklung der Ikonenmalerei, die einen wesentlichen Faktor im theologischen Denken der Ostkirchen bildet. Da der Gegenstand sich (heutzutage) zu konfessionellen Auseinandersetzungen kaum eignet, kann der Vf. sich durchaus objektiv einstellen. Sehr verdienstlich ist die Aufhellung der Zusammenhänge zwischen der Ikonenmalerei und der geistlichen Auseinandersetzung, die sich in den Kämpfen um die Bilderverehrung auswirkt. Kurz zusammengefasst lässt sich sagen, dass die Bilderstürmerei ein Ausfluss der monophysitischen Anschauungen gewesen ist, dem natürlich eine bildliche Darstellung der nur einen — göttlichen — Natur des Heilands zuwider sein musste, während die orthodoxe Auffassung betonen konnte, dass sie nur den menschlichen Leib malen wolle, auf eine sinnfällige Wiedergabe der göttlichen Natur hingegen selbstverständlich verzichte.

Die streng traditionelle Ausführung der Heilands- und Heiligenbildnisse verhinderte eine eigenständige künstlerische Entwicklung der Ikonenmalerei wenigstens solange nicht, bis westliche Einflüsse im Osten den Unterschied der überkommenen Kunst und der profanen, aber auch kirchlichen Malerei, wie sie sich im Westen entwickelt hatte, klarlegten und die

Ikonenmalerei zu einer rein kirchlichen Form erstarren liessen.

Bertold Spuler.

C. de Clercq: **Kerkelijk Leven in het Oosten.** Over de Geestelijkheid en de Practijk van de Eeredienst. O. O. 1941. Uitgeverij de Toorts. 63 S. (Het Christelijke Oosten V.)

So mannigfach wie die christlichen Kirchen des Ostens verwaltungsmässig gespalten sind, so verschieden sind auch die kirchlichen Einrichtungen, die Gebräuche und die Anschauungen über die Grundpunkte des Glaubens. Der Verfasser unternimmt es, einem breiteren Publikum in einer übersichtlichen Skizze die wichtigsten dieser Unterschiede klarzulegen. Er behandelt die Stellung der Patriarchen, Bischöfe und Priester innerhalb ihrer Gemeinde, den Modus ihrer Wahl und den Umfang ihrer geistlichen und administrativen Rechte. In einem zweiten Teile beschäftigt er sich mit der Einteilung der Heiligen Messe bei den verschiedenen Bekenntnissen, mit dem Ritual bei der Taufe, Trauung, Beerdigung und Priesterweihe.

Ganz deutlich ergibt sich aus seinen Ausführungen, dass die selbständigen Kirchen des Ostens, seien sie zahlreich (wie die Orthodoxen) oder gering an Zahl (wie Jakobiten und Nestorianer) viel Eigenständiges bewahrt haben, während die unierten Kirchen mehr oder minder im Begriffe sind, die abendländischen («lateinischen») Einrichtungen zu übernehmen (Bischofswahl: S. 13; Zölibat: S. 20 f.; allsonntägliche Kommunion: S. 35). Kennzeichnend für die Einstellung des ganzen Buches ist der Satz (S. 22), dass «eifrige unierte Priester bei Begräbnissen usw. die Gelegenheit einer Zusammenkunft mit nicht-unierten Personen dazu benützen, um auf sie einen ‚heilsamen' Einfluss auszuüben».

Bertold Spuler.

C. A. Bouman: **Theotokos.** Moeder van God. Over de Marialeer en de Mariavereering van de Oostersche Kerken. O. O. 1941. Uitgeverij de Toorts. 80 S. (Het Christelijke Oosten VII.)

Der Verfasser behandelt in übersichtlicher Weise die dogmatische Stellung, die Maria, die Mutter Gottes, in den Ostkirchen einnimmt. Da die Auffassung der orthodoxen Kirchen — und ebenso diejenige der monophysitischen Gemeinschaften, die B. kurz streift (S. 71—76) — in vielen wesentlichen Grundzügen mit der römischen übereinstimmt, bieten sich zahlreiche Punkte eines Vergleichs. Freilich müssen auch die Unterschiede deutlich werden, die dadurch entstanden sind, dass die östlichen Kirchen die römischen Neuerungen einer Dogmatisierung der Unbefleckten Empfängnis und der Himmelfahrt Mariens nicht dogmatisiert haben. Ebenso wird die Lehre von Maria als der Vermittlerin aller Gnaden, wie sie in römisch-katholischen Kreisen heutzutage lebhaft propagiert wird, von der orthodoxen Kirche nicht vertreten. Im Zusammenhang damit unterlässt der Verfasser es natürlich nicht, diejenigen Stellen zusammenzutragen, an denen orthodoxe Theologen, wie Photios oder später Peter Mogila, sich z. B. für die Freiheit Mariens von der Erbsünde aussprachen.

Die Anlage des Buches ist im wesentlichen chronologisch. Sie beginnt mit einer Überschau über die wenigen dogmatischen Feststellungen, die die ersten christlichen Kirchenlehrer hinsichtlich Mariens trafen, behandelt dann die grosse Auseinandersetzung mit der von Nestorios vertretenen antiochenischen Schule, die in Maria nur die Mutter Christi — nicht die Mutter Gottes — sah, und beschreibt dann die Stellungnahme der Orthodoxie in dieser Frage. Daran schliessen sich Abschnitte über die östlichen Marienfeste und die Stellung Mariens in der Liturgie. Abschliessend stellt B. fest, dass die Marienverehrung der Nestorianer die gleiche ist wie in allen Ostkirchen, nur dass sie ihr auch

heute noch den Namen einer «Mutter Gottes» streitig machen.

Bertold Spuler.

J. de Swart: **De Eeredienst van het Oosten.** Over den eigen geest, de ontwikkeling en den bouw de oostersche liturgieën. O. O. 1941. Uitgeverij de Toorts. 80 S. (Het Christelijke Oosten VIII.)

Das Büchlein beschreibt übersichtlich den Aufbau der Heiligen Messe in den östlichen Ländern, vor allem den byzantinischen Ritus. Die Liturgie der selbständigen orientalischen Nationalkirchen auf nestorianischer und monophysitischer Grundlage sowie der mit Rom unierten Teile dieser Kirchen wird nur kurz gestreift. Eigene Kapitel behandeln ausserdem den Kirchenbau des Ostens, die liturgischen Gewänder, das Kirchenjahr und die liturgischen Bücher. De Swarts Schrift, die durchaus in sachlichem Tone geschrieben ist und deren Wert durch Abbildungen, Grundrisse und Tabellen wesentlich gehoben wird, kann Interessenten als wertvolle Übersicht über das behandelte Thema empfohlen werden.

Bertold Spuler.

Jan O. Smit (Bischof von Paralus): **Hereenigingspogingen in verleden en heden.** O. O. 1941. Uitgeverij de Toorts. 96 S. (Het Christelijke Oosten IX.)

Nach einer kurzen Einleitung über die Gründe der Trennung der östlichen und westlichen Kirche, die auch die Fehler der abendländischen Kirche bei der Trennung nicht mit Schweigen übergeht (S. 14 f.), beschreibt der Vf. vor allem die Höhepunkte der Einigungsbestrebungen. Nach dem endgültigen Bruche im Jahre 1054 und der Verärgerung, die das Verhalten der Lateiner während der ersten Kreuzzüge in Byzanz hervorrief, versuchten verschiedene Päpste des 12. Jahrhunderts (S. 22 ff.), zu einer Herstellung der kirchlichen Einheit zu gelangen, die aber trotz endloser Verhandlungen nicht Wirklichkeit wurde und durch die Errichtung des Lateinischen Kaiserreiches in Konstantinopel 1204 endgültig untergraben wurde (S. 28 ff.). Erst die Wiederherstellung der byzantinischen Herrschaft in Konstantinopel und die politische Bedrängnis, in die Kaiser Michael VIII. anschliessend geriet, liess 1274 in Lyon eine Übereinkunft zustande kommen (S. 36 ff.), die sich aber ebensowenig aufrechterhalten liess wie die Union, die Kaiser Johannes VIII. 1439 auf dem Konzil von Ferrara-Florenz einging (S. 48 ff.). Viele der östlichen Prälaten waren schon auf dem Konzil gegen eine Vereinigung (die eine Unterwerfung unter Rom bedeutete), andere — wie der Metropolit Isidor von Russland — konnten sie nach der Rückkehr in ihre Heimat nicht durchführen, und die letzten Spuren der Union in Konstantinopel wurden durch die türkische Eroberung Konstantinopels 1453 vernichtet. Nur eine der orientalischen (nicht-orthodoxen) Nationalkirchen, die maronitische, ist seither dauernd mit Rom uniert. Von den andern konnten im Laufe der Zeit nur Teile ständig gewonnen werden. Die neuere Zeit (Union von Brest 1596) behandelt Smit nur ganz kurz (S. 71); ausführlich geht er auf die von den Päpsten in der letzten Zeit geschaffenen Einrichtungen (Institute usw.) zur Vorbereitung der Unionsarbeit ein (S. 73—89).

Die Abbildungen sind auch in diesem Bande technisch einwandfrei und bilden eine Zierde des Bändchens. Bei der Angabe von Jahreszahlen sind einige Druckfehler unterlaufen: S. 23, Z. 3 v. u., lies 1190 statt 1170; S. 26, Mitte, 1208 statt 1209; S. 34, Z. 4 v. o., 1243 statt 1234. — Manfred von Sizilien war der Sohn (nicht der Bruder) Kaiser Friedrichs II. (S. 36).

Bertold Spuler.

* * *

Note critique — A propos de la vie du dogme.

Sous ce titre, *F. Cavallera* a publié d'intéressantes réflexions dans le «*Bulletin de Littérature Ecclésiastique*» de Toulouse, année 1942, n° 2, p. 61—74. A vrai dire, l'article est un plaidoyer «pro domo», une justification de la théologie positive et de l'histoire des dogmes de l'accusation qui leur est faite de modernisme. De plus, selon l'auteur, ces deux disciplines consacrent «la faillite doctrinale du protestantisme sous toutes ses formes» (p. 65) et illustrent l'universalité de la vérité catholique. Il vaut la peine de considérer de plus près ces réflexions.

Pour les bien comprendre, il faut savoir que l'Institut catholique de Toulouse s'est toujours distingué dans la lutte contre le modernisme. Mgr. Batiffol, qui fut recteur de l'Institut, s'est flatté de l'avoir «démasque», zèle d'autant plus marqué que le recteur était lui-même suscept de modernisme et qu'il dut, pour cette raison, démissionner en juin 1907. Ses disciples Jean Rivière et F. Cavallera n'en ont pas moins continué la lutte anti-moderniste, pour la plus grande gloire de l'Institut. Comme le présent article le prouve, ce n'est pas fini.

* * *

Et voici d'abord la distinction entre modernistes et «historiens catholiques du dogme» et «théologiens positifs»: «Ni psychologiquement, ni historiquement», ces derniers ne reconnaissent aux modernistes «une influence quelconque», c'est-à-dire «une inspiration moderniste, concernant leurs travaux». En voici l'explication: «Le modernisme est avant tout une philosophie s'inspirant, dans sa conception de l'histoire, de l'évolutionnisme religieux. La théologie positive, en utilisant l'histoire des dogmes, prend comme règle de ses recherches l'enseignement du magistère ecclésiastique et se propose, en retraçant le développement intellectuel dans l'Eglise, d'éclairer et de justifier la théologie du présent par celle du passé, de confirmer ainsi, en donnant satisfaction au besoin qu'éprouve tout homme, et le croyant en tant que tel, de remonter à ses origines, la pleine confiance qu'il éprouve en l'Eglise d'aujourd'hui, en lui montrant comment, malgré certaines diversités apparentes, elle est bien l'Eglise primitive, création authentique du Fils de Dieu qui veut, par son intermédiaire, sauver le genre humain, jusqu'à la fin des temps» (p. 64). Ni plus, ni moins. L'étude des origines ébranlerait-elle donc la «pleine confiance... en l'Eglise d'aujourd'hui», soit en l'Eglise romaine et faudrait-il dès lors justifier cette étude du reproche de modernisme que cependant l'on nous enseignait à considérer comme bien mort dans l'Eglise romaine? Car F. Cavallera fait allusion à une situation propre à son Eglise, si j'en juge par l'humeur qu'il met à repousser «toute allusion à une inspiration moderniste» que «les historiens catholiques du dogme et les théologiens positifs ressentent à bon droit comme une injure imméritée» (p. 64). Il y a là un indice intéressant.

La définition que nous venons d'entendre, de la méthode et de la tâche de la théologie positive, appuyée sur l'histoire des dogmes, n'a évidemment rien de moderniste. En effet, en 1892 déjà, Loisy établissait un programme d'études bibliques dans lequel «les croyances catholiques», loin d'être la règle de foi, devenaient le «simple objet» de ses recherches [1]). Avec plus de prudence que F. Cavallera, mais avec netteté, Louis Duchesne, avant «la crise moderniste» proprement dite, coupait court aux prétentions dogmatiques des recherches historiques: «„Duc in altum!" C'est au large qu'il (saint Pierre) va, fidèle au commandement du Christ. Ni la terreur des espaces nouveaux, ni les protestations

[1]) A. Loisy: «Choses passées», Paris, 1913, p. 85 ss. Comparez, du même: «Mémoires pour servir à l'histoire religieuse de notre temps», tome I, Paris, 1930, p. 172 s. et passim.

de l'archéologie ne le ramèneront au rivage»[1]). Il y a donc un abîme entre les deux attitudes: les uns vont droit aux problèmes et ne garantissent pas que leur solution sera conforme aux définitions du magistère ecclésiastique; pour les orthodoxes, les problèmes sont résolus avant d'être posés, par le seul fait des décisions du même magistère. Les premiers se désintéressent des buts apologétiques de la science; les recherches des seconds ont un but nettement apologétique. J'imagine qu'un croyant, même peu préoccupé par ces problèmes, éprouve toujours une réelle satisfaction à recevoir l'appui des siècles; les moins traditionnalistes, les plus originaux des penseurs ne sont pas mécontents de se trouver en excellente compagnie avec le passé, pour peu qu'on leur laisse le bénéfice de leurs recherches et qu'on ne les accuse pas de plagiat. Par malheur, cette apologétique est sans valeur: elle est une illusion, puisque tout est déjà connu d'avance. Il ne faut pas en induire sa complète inutilité. Non, car elle représente néanmoins de grandes sommes d'efforts et de connaissances et qu'elle peut dès lors mettre en lumière des points de doctrine et d'histoire d'un réel intérêt pour tout le monde; les tenants de la science pour la science n'ont certes pas le monopole de la connaissance et de la vérité.

Mais l'Eglise peut-elle s'accommoder, sans dangers, de la libre recherche des faits? Voilà le problème. Loin de redouter cette libre recherche, la foi la réclame. Restons-en au problème de la Tradition qui, dans l'article de F. Cavallera, est en question: que l'on prenne la Tradition au sens passif, c'est-à-dire comme seconde source de la foi, ou qu'on la considère au sens actif, soit comme transmission fidèle du dépôt de la foi, elle implique cette libre recherche, cette méthode de constatation historique qui était chère à nos pères, si elle doit véritablement remplir les conditions requises par la définition de saint Vincent de Lérins, à laquelle nous tenons, le fameux «id teneamus, quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est». Est-ce livrer les vérités de la foi aux éventuelles contradictions des recherches historiques? Non, parce que l'Eglise ne conclut que lorsque le «consensus» est atteint. Et si le «consensus» n'embrasse jamais la totalité des membres de l'Eglise, s'il ne peut empêcher les hérésies et les schismes, il s'impose pourtant, avec des nuances, à une constante orthodoxie qui constitue la tradition vivante de l'Eglise. D'autre part, est-ce un mal, si sous l'effet de ce patient travail théologique et scientifique, l'Eglise est amenée à préciser un point de doctrine ou de discipline, non par opposition à «l'esprit du siècle», mais par amour de la vérité, fût-ce dans le sens de l'«emendatio» de saint Augustin («ipsaque plenaria [concilia] saepe priora posterioribus emendari»)? Je ne le crois pas, parce que là est véritablement la vérité vivante et que la probité intellectuelle est la meilleure des apologétiques. Si nos pères, en 1870, n'avaient pas fait preuve de pareille probité, jamais notre Eglise n'aurait vu le jour. Mais heureusement que le respect des faits leur a donné la force de rester fidèles à la vérité historique autant que révélée. Si Loisy avait mieux connu une telle attitude, alors lui fût-il peut-être «entrer dans l'esprit» qu'on peut «rester prêtre en dehors de l'Eglise romaine, ou catholique malgré le pape»[1]). A l'attitude contradictoire d'un F. Cavallera, je préfère de loin celle des savants juristes P. Fournier et G. Le Bras: ils savent ce qui sépare l'ancien droit canonique de celui de 1917; s'ils penchent cependant pour celui-ci, c'est pour des raisons spéculatives, parce qu'ils sont convaincus que «la tendance centrifuge produit l'anarchie» et qu'au contraire «la tendance

[1]) Louis Duchesne: «Eglises séparées», 2e éd., Paris, 1905, p. VII/VIII.

[1]) Ibid., p. 323. Il faut reconnaître que, dans ses «Mémoires», Loisy s'oppose souvent à une telle hypothèse.

vers la concentration et l'unification établit l'ordre dans la société spirituelle» [1]). Affaire d'appréciation, mais non pratique constante de l'Eglise. Ainsi, sous peine de créer des mythes, la théologie positive et l'histoire des dogmes se doivent précisément la plus grande probité intellectuelle dans la libre recherche des faits. On a l'air d'enfoncer des portes ouvertes; mais à l'erreur qui se répète, force est bien d'opposer les répétitions de la vérité.

* * *

F. Cavallera croit le protestantisme vaincu par la seule constatation de la pratique séculaire de la tradition, pratique normative à côté de l'Ecriture. La théologie positive, dit-il, «porte un témoignage irréfragable en faveur de ce magistère vivant, auquel de tout temps on a eu recours pour la solution des difficultés et qui, par l'intermédiaire des Conciles ou la voix des Souverains Pontifes, a toujours assuré à la conscience chrétienne la lumière et la paix intellectuelle» (p. 65). Si pour nous aussi, vieux-catholiques, cette objection a sa valeur, elle n'en a guère aux yeux des protestants qui s'en tiennent à la Réforme. En effet, pour eux, le seul fait de la constitution par la tradition d'un canon scripturaire confère à celui-ci le caractère de norme suprême et unique de la foi [2]). La Réforme a fait beaucoup plus qu'apporter une rupture de la tradition, elle a introduit un point de vue entièrement nouveau. Pour la vaincre, il ne faut donc pas lui rappeler cette rupture volontaire, mais porter le débat sur le terrain choisi par elle, comme l'ont fait les polémistes catholiques français du XVIIe siècle, je pense en particulier à François Véron autant qu'à Bossuet. D'ailleurs, F. Cavallera en a lui-même conscience quand, à la fin de son article, il parle du protestantisme «doctrine mort-née» qui «n'a pu survivre qu'en se transformant radicalement et en reniant quelques-uns de ses premiers principes, au risque, d'ailleurs, de sombrer dans un rationalisme qui n'a plus de chrétien que l'apparence» (p. 73/74). Quelle que soit la valeur de ce jugement, il marque la nécessité de poser, à côté de celle de la Tradition, la question de la Vérité. L'argument d'autorité, Ecriture et Tradition, est d'ordre formel. Il ne résout pas les difficultés posées par le contenu de la foi. Et ceci est un fait que catholiques et protestants, dans la polémique ou dans l'œcuménisme, ne doivent jamais perdre de vue. Il ne suffit pas de savoir qui décide, du magistère ecclésiastique ou du «testimonium Spiritus Sancti internum», il faut encore entendre ce qui nous est dit. Pour en rester au XVIIe siècle français, les accusations de calvinisme faites aux jansénistes qui comptaient cependant parmi les fervents adversaires des prétendus réformés illustrent magnifiquement ce fait.

* * *

Jusqu'ici des questions de forme seulement ont été envisagées. Voici maintenant l'important sujet de la vie du dogme. Et d'abord le dogme vit, parce qu'il se développe. Qu'est-ce à dire? Le dogme «s'épanouit», dans un double sens: d'une manière subjective, dans les intelligences qui le reçoivent et se l'assimilent, qui augmentent dans sa connaissance, et d'une manière objective surtout, lorsqu'il s'explicite, produit des conséquences et des définitions nouvelles. Comment s'opère ce passage de l'implicite à l'explicite? Sous la puissance de mouvements d'idées. F. Cavallera ramasse tous ces mouvements possibles sous une «loi» qu'il formule ainsi: «*Tout fait de civilisation peut être le point de départ d'un mouvement doctrinal dans l'Eglise*» (le soulignement est de l'auteur) (p. 69). L'ex-

[1]) P. Fournier et G. Le Bras: «Histoire des collections canoniques en Occident, depuis les Fausses Décrétales jusqu'au Décret de Gratien», Paris, 1931/1932, t. II, p. 360/361.

[2]) Je renvoie ici aux études publiées par nos théologiens E. Gaugler, A. Gilg et A. Rinkel dans I. K. Z., premier numéro de l'année 1939.

tension de la vérité embrasse toutes les manifestations humaines, dans tous les ordres possibles, intellectuel, moral, social, politique, matériel. Il ne s'agit pas nécessairement de définitions «ex cathedra», il y va de tout le travail doctrinal de l'Eglise, à tous les degrés de la hiérarchie. L'auteur précise le moment devenu opportun pour une décision dogmatique: «C'est ... surtout à propos des doctrines philosophiques dans leur application à la théologie que sont soulevées le plus souvent ces controverses dégénérant en hérésies formelles qui présentent naturellement l'occasion la plus fréquente, non seulement pour des développements d'ordre systématique, mais pour de véritables développements doctrinaux, se traduisant par les décisions du magistère formulant avec plus de précision la vérité professée jusqu'alors et fixant définitivement ce que le chrétien doit penser sur les divers problèmes agités» (p. 72, 73). A de pareils moments, l'Eglise puise les «nova» dans ses «vetera», pour parler à nouveau avec saint Vincent de Lérins. Le dogme se développe donc objectivement soit en produisant de nouvelles définitions dogmatiques, soit en alimentant un mouvement simplement doctrinal, d'où pourra surgir une décision du magistère. Par ce développement, l'Eglise étend sa sollicitude à toute activité humaine et la dirige dans la mesure où elle la protège contre l'erreur et lui montre les voies de la vérité. Du même coup, l'Eglise manifeste par cette activité une «perpétuelle jeunesse» qui n'est autre que la présence de l'Esprit-Saint en elle. «C'est ce qui lui donne confiance et à nous ses fils et, qui, dans l'ordre intellectuel, nous apporte la certitude et la sécurité dans la possession des lumières inappréciables de la révélation» (p. 73 et 74).

A la formulation près de la loi sur l'influence doctrinale de toute valeur civilisatrice, tout ce que nous venons d'entendre n'est pas neuf. D'ailleurs le but de F. Cavallera n'est pas de «faire neuf», mais de nous introduire à la valeur de la théologie positive et de l'histoire des dogmes qui nous découvrent pareille richesse. Est-ce exact ? Est-ce bien là le sens des paraboles du grain de sénevé et du levain (s. Mtth. 13, 31—33) ? La vie du dogme peut-elle être véritablement comparée à la lente maturation d'une plante, comme, à la suite de tant d'autres, F. Cavallera le pense (p. 68) ? En un mot, y a-t-il un véritable développement objectif des dogmes ? L'affirmative est séduisante, la négative va contre un sentiment très répandu; dans les deux cas, la réponse est longue, en vertu même de la complexité du problème. Qu'on nous permette ici quelques remarques. Il convient d'abord de distinguer nettement deux choses: l'évolution de la doctrine ecclésiastique et l'influence de l'Evangile dans le monde. L'Evangile a certainement touché d'une manière profonde la conscience humaine; notre temps en fournit la preuve, lui qui se souvient d'enseignements meilleurs et qui, souvent, ne reconnaît de salut qu'en Christ. N'empêche que nous faisons également l'expérience que «l'ordre naturel des choses» a «si peu changé» [1]). On ne saurait donc parler de développement de cette influence. Quant à la notion de développement du dogme et de la doctrine, elle ne me paraît pas aussi bien établie qu'on l'affirme souvent. Cette notion est le propre du siècle dernier, sous l'influence des sciences biologiques; introduite en sociologie surtout par Spencer, elle a aussi fait son chemin en théologie avec Mœhler et Newman. Les travaux sur l'antiquité chrétienne et l'histoire dogmatique ne permettent pas d'en rester à la croyance de la fixité originelle de la tradition, telle que l'enseignaient un Bossuet et un Bull [2]). S'ensuit-il un véritable

[1]) P. H. Clérissac: «Le mystère de l'Eglise», 3e édition, Paris, 1925, p. XXVII de la préface de J. Maritain.

[2]) Cf. Bossuet: «Histoire des variations», livre 15e, ch. 103e.

développement objectif des dogmes ? On le croit et, à la suite de Newman, on donne les «notes» qui le conditionnent. Mais, quand on y regarde de près, loin de se trouver en face d'une évolution des dogmes eux-mêmes, on assiste au spectacle des changements de la conscience humaine. Ce ne sont pas les dogmes qui évoluent, ce sont les hommes qui changent. Et quand on donne comme mobiles des développements doctrinaux ou dogmatiques des faits nouveaux de civilisation, on ne fait que confirmer cette constatation. En effet, si l'Eglise conserve précieusement les anciennes définitions dans leur formulation primitive, il est aisé de voir qu'elles ont perdu de leur ascendant sur les intelligences et sur les cœurs qui portent leur effort vers de nouveaux problèmes. Aussi bien, le progrès théologique et les définitions dogmatiques nouvelles consacrent ces déplacements de tendances et d'accents. L'Esprit-Saint donne à l'Eglise la force de répandre en tout temps et en tout lieu la vérité salvatrice, mais la vérité elle-même n'obéit pas à un mouvement dont on pourrait suivre la progression depuis l'origine. Au contraire, dans l'ordre surnaturel, on trouve non pas une lente poussée de la terre vers le ciel, mais une aspiration de la terre par le ciel, non pas un développement logique et homogène du dépôt de la foi, mais tantôt une approche plus considérable des vérités révélées, tantôt un recul par rapport à ces mêmes vérités. La foi ne suit pas une ligne continue dans l'histoire; nos pères l'ont trouvée brisée en 1870. Mais, inversément, la foi agit toujours comme une anticipation des vérités qu'on espère. Dans le cas du développement homogène et logique du dogme, l'Eglise est un vaste système, plus encore un monde qui a réponse à tout. Ceci provoquait, il y a plus de cent ans, l'admiration de l'incrédule Th. Jouffroy qui disait à propos du catéchisme (catholique): «Voilà ce que j'appelle une grande religion; je la reconnais à ce signe: qu'elle ne laisse sans réponse aucune des questions qui intéressent l'humanité.» C'est bien là ce qu'enseigne F. Cavallera. Mais il arrive que ce monde soit souvent en contradiction avec les faits que l'on peut constater dans le présent ou, par une investigation, dans le passé, et alors ce monde est une mythologie; la définition du dogme de l'Immaculée Conception qui ne repose sur aucun fait attesté par la Révélation ou par la Tradition unanime, mais sur des conclusions théologiques relatives au dogme de la rédemption est, à mon sens, un cas typique de mythologie. — Dans le cas où la foi est une anticipation des vérités qu'on espère, parce que révélées, les dogmes expriment ces vérités transmises fidèlement par la tradition; dès lors, les progrès des chrétiens dans la connaissance de Dieu et les remous de la civilisation manifestent et la valeur salvatrice des vérités que l'Eglise prend soin de garder pures autant que de les transmettre fidèlement et le bien-fondé de l'espérance chrétienne. Dans ce cas encore, les définitions ecclésiastiques ne constituent pas des dogmes nouveaux, mais une réaffirmation solennelle de la vérité du dépôt reçu et transmis. Ce n'est pas le dogme qui progresse, c'est nous qui augmentons dans sa connaissance. Le dogme ne vit pas par les développements qu'il produirait, mais par la vie de foi qu'il développe dans l'humanité.

Genève, février 1943.

L. Gauthier.

Gedruckt bei Stämpfli & Cie., Bern