

Werk

Titel: Kirchengeschichte

Ort: Tübingen

Jahr: 1915

PURL: https://resolver.sub.uni-goettingen.de/purl?490492916_1915_0018|log108

Kontakt/Contact

[Digizeitschriften e.V.](#)
SUB Göttingen
Platz der Göttinger Sieben 1
37073 Göttingen

✉ info@digizeitschriften.de

Kirchengeschichte.

Konfessionskunde, Symbolik.

II.

Ehe ich mich zu den Einzelkirchen und den Sekten wende, wird es am Platze sein, einige Werke usw. zu besprechen, die Spezialfragen betreffen, von denen doch mehr oder weniger alle christlichen Gemeinschaften berührt werden, nämlich solche, die dem alten Grundsymbol der Christenheit gelten und dem Urgedanken der Kirche selbst. Ich notiere da:

1. Religionsgesch. Volksbücher IV, 17: GOETZ, A., Das apostolische Glaubensbekenntnis. Tübingen, Mohr, 1913. 63. M. —50. — THIEME, K., Das apostolische Glaubensbekenntnis. In „Wissenschaft und Bildung, Einzeldarstellungen aus allen Gebieten des Wissens“, Nr. 129. Leipzig, Quelle & Meyer, 1914. 144. M. 1.—. — KUNZE, J., Die Entstehung des sog. apostolischen Glaubensbekenntnisses unter dogmengeschichtl. Gesichtspunkt. Internat. Monatsschr., herg. von M. Cornicelius, 1914, Heft 11, S. 1311—39. (Einzelnnummer 1 M.)
2. SCHEEL, O., Zum urchristl. Kirchen- und Verfassungsproblem. Theol. Studien und Kritiken, 1912, S. 403—457. — Religionsgeschichtl. Volksbücher, IV, 20: SCHEEL, O., Die Kirche im Urchristentum. 1912. 56. M. —50. — SOHM, R., Wesen und Ursprung des Katholizismus. 2. Abdruck. Leipzig, Teubner, 1912. 68. M. 2.40. — HORT, F. J. A., The christian Ecclesia, a course of lectures on the early history and the early conceptions of the ecclesia. London, Macmillan and Co., 1914. 258. 1 s. 30. — SIMPSON, W. J. Sparrow, The catholic conception of the church. London, Scott, 1914. 244. 5 s. — OMAN, J., The church and the divine Order. London, New York, Toronto, Hodder and Stoughton O. J., (1911). 338. 6 s.

1. Das Volksbuch von GOETZ (Pfarrer in Dortmund) erfüllt seinen Zweck recht gut. Es gibt einen knappen, aber geschickten Ueberblick über das, was als Hauptsumme der Resultate der neueren Forschung hinsichtlich der Entstehung und des geschichtlichen Sinnes des Apostolikums (in seiner doppelten Form, des ursprünglichen römischen und des jetzigen, seit der karolingischen Zeit im Abendland gültigen Texts) gelten mag. Damit wird die Grundlage geschaffen, um in ruhiger Weise Stellung zu dem Bekenntnis zu nehmen. G. sucht mit Gewissen-

haftigkeit alle Leidenschaft fern zu halten und nur historisch bestens zu orientieren. Sehr willkommen ist das, was er aus der neueren Geschichte des Apostolikums beibringt, die Mitteilungen über die Streitigkeiten, zu denen es Anlaß geboten. Er ist weit entfernt, wider es eine stürmische Propaganda zu machen, und zeigt doch mit Recht, daß es in seinem Wortlaute ganz bestimmte Schranken für den evangelischen Glauben an sich trägt. Ich meine, daß derjenige, welcher der Deutung, die Luther dem Bekenntnisse im Kleinen Katechismus gegeben hat, mit Freudigkeit zustimmen kann, auch als wissenschaftlicher Theolog dafür einzutreten vermag, daß es seine feste Stelle in der evangelischen Kirche behalte. Aber G. hat Recht, daß mehr Freilassung für die Gewissen eine Pflicht dieser Kirche sei.

Wissenschaftlich höheren Anspruch erhebt die Schrift von THIEME. Auch sie wendet sich an „Laien“. Sie bietet offenbar deswegen auch kein lateinisches und griechisches Wort. Aber sie glaubt doch die Forschung zu fördern und tut es. Sie bringt zum Schlusse Anmerkungen, die dem Gelehrten viel sagen und von der großen selbständigen Arbeit zeugen, die der treffliche Leipziger Theolog dem Apostolikum zugewendet hat. Ich wüßte keine Schrift zu nennen, die so wie die Th.sche geeignet wäre, Pfarrer und Studenten in die eigentliche Forschung über das Apostolikum einzuführen, ihnen auch zu zeigen, wo die Probleme liegen. In dem einleitenden und abschließenden Kap. spricht sich Th. mit ebensoviel Freimut wie Umsicht über die praktischen Fragen aus, die sich in der Gegenwart an den liturgisch-katechetischen Gebrauch anknüpfen, den die evangelische Kirche vom Apostolikum macht. Die beiden mittleren Kapitel gelten der älteren und jüngeren Form des Textes. Es ist nicht wohl möglich, in der Kürze mehr in kritisch erwogener Weise zu beiden, in bezug auf ihre mutmaßliche Entstehung und Herkunft, wie in bezug auf den ursprünglichen, also eigentlich geschichtlichen Sinn der 3 bzw. 12 Artikel zu sagen, als darin geschieht. Ich kann keineswegs überall zustimmen, aber ich finde nichts, an dem ich mich be-

rechtigt glaubte einfach vorüberzugehen. Mein Widerspruch knüpft hauptsächlich dabei an, daß Th. wie mir scheint, nicht genügend beachtet, daß die ältere Form recht eigentlich die Art eines carmen hat. Diese Form ist nicht metrisch, wie H. Jordan zeigen zu können geglaubt (er ist einer der ganz wenigen Forscher, die Th. übersehen hat: ich habe mich mit seinem immerhin recht interessanten, scharfsinnig durchgeführten „Nachweis“ in TheolLitZ. 1906, Nr. 14 eingehend auseinandergesetzt), wohl aber formal eigentümlich gezirkelt. Und sie hat sachlich so auffallende Merkmale, in dem was sie sagt und nicht sagt, daß ich an die mehr oder weniger zufällige Zusammenklitterung der Einzelheiten nicht zu glauben vermag. Aber nicht Th. ist isoliert, sondern ich bin es. Und manches Einzelne, das Th. vorbringt, stellt eine Schwierigkeit für mich dar, die ich nicht ohne weiteres erledigen kann. Ich kann darauf hier nicht eingehen. Geradezu falsch glaube ich sicher Eines bei Th. nennen zu können, seine konsequent festgehaltene Uebersetzung von $\mu\omicron\nu\omicron\gamma\epsilon\nu\acute{\eta}\varsigma$ mit „einzig erzeugt“. Im N. T. ist (zufällig) nur von Söhnen (oder Töchtern) mit diesem Prädikat die Rede. Die sind natürlich „erzeugt“. Aber es gibt auch Wesen, die nicht „erzeugt“ sind und doch das Prädikat haben. Unsere offizielle deutsche Uebersetzung „eingeboren“ ist sprachlich irreführend (was wir sprachlich unter „eingeboren“ verstehen, wäre $\acute{\epsilon}\nu\delta\omicron\gamma\epsilon\nu\acute{\eta}\varsigma$). Daß Th. sie meidet, ist erfreulich. Aber das $\gamma\epsilon\nu\acute{\eta}\varsigma$ hat in den vielen Kombinationen, in denen es auftritt, den geschlechtlichen Sinn verloren und bedeutet einfach „geworden“, „entstanden“, also $\mu\omicron\nu\omicron\gamma\epsilon\nu\acute{\eta}\varsigma$ „einzig“ oder „alleinig“. Der lateinische Text des Symbols bietet ja auch einfach „unicus“! Ich habe in meinem Apostolikumwerke II 581 ff. den Ausdruck nach allen Seiten beleuchtet. — Zur Würdigung der späteren Form des Apostolikums gibt Th. besonders gute Winke mit neuen Beobachtungen.

Was den Aufsatz von KUNZE betrifft, so ist er in einer gefälligen Form eine Darlegung der Anschauungen, die der Verfasser in seinen tüchtigen Büchern zur Sache sich gebildet hat, vor einem weiteren Leserkreis. K. streitet gegen Windmühlen-

flügel, wenn er eine rein „literarische“ Methode der Behandlung des Apostolikums bekämpft und die „dogmengeschichtliche“ dagegen einsetzt. Sein Gesichtspunkt wird von seinen „Gegnern“ nicht verkannt, sondern nur nicht so hochgeschätzt, gar so ausschließlich befolgt, wie er tut.

2. Es ist mir sehr willkommen, in der Lage zu sein, mich einmal zu SOHMs Gedanken über die ursprüngliche und dann die katholische Kirchenidee äußern zu können. Ich knüpfe an der neuen Ausgabe seiner 1909 zuerst erschienenen Abhandlung (die ihrerseits eine Ergänzung und Neuuntersuchung der Grundgedanken seines „Kirchenrechts“, Bd. I, 1892, darstellte) um deswillen an, weil sie in der Zeit, die ich hier zu behandeln habe, erschienen ist. Die „Abhandlung“ gehörte zu den Veröffentlichungen der sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften und ist in dieser Zeitschrift nie besprochen worden. Sie fand sorgfältige Berücksichtigung und relativen Widerspruch bei Harnack in einer Sonderschrift (1910; H. hatte schon vorher, in seiner Geschichte der Mission, wo immer Gelegenheit war, von SOHMs Forschung mit bestimmten kritischen Vorbehalten Gebrauch gemacht); mehr noch hatte SCHEEL in den oben notierten Arbeiten sie positiv verwertet. In dem „Vorwort“ (von 33 Seiten), mit dem er den Neudruck bzw. die Sonderausgabe seiner „Abhandlung“ begleitet, geht Sohm auf Harnacks letzte Schrift und ebenso auf die Abhandlung von Scheel eigens ein. Ich muß mir hier ja wohl daran genügen lassen, nur summarisch zu verfahren. Das Wichtigste und Eigentümlichste, was S. aufgestellt hat und jetzt neu fundiert, ist sein Gedanke von dem Verhältnis, das zwischen Kirche und Einzel(Lokal)gemeinde(n) ursprünglich bestanden habe, ein Verhältnis, das im Katholizismus fortwirke, aber verunstaltet sei, nämlich sofern er zu einem Rechtssystem umgeprägt habe, was bloße, freilich sehr real empfundene und praktisch verwertete religiöse Idee gewesen sei. Im Protestantismus bzw. durch Luther sei die richtige Idee wieder in Geltung gesetzt, aber ohne daß das Kirchenrecht davon beeinflusst worden: eigentlich nehme die „Idee“ der Kirche jedem Kirchen-„Rechte“ Luft und

Licht. An der Art, wie im protestantischen Kirchenrecht das Verhältnis von Kirche und Gemeinde (seit der Aufklärung) theoretisch gefaßt werde, zeige sich die volle Verständnislosigkeit für die urchristliche Idee. In der Abhandlung, die ich hier speziell vor mir habe, betont S. ganz besonders scharf, daß in diesem Verhältnis der springende Punkt für seine Behauptungen über das Urchristentum liege. Hier könne der Historiker am besten und deutlichsten dem Juristen zeigen, um welches Problem es sich für ihn handele, wenn er ein Kirchenrecht nach notwendiger Fassung des Begriffes „Recht“ zu entwickeln versuche, nämlich daß er sich an eine „unmögliche“ Aufgabe mache. „Kirche“ und „Recht“ haben im Sinne des Urchristentums oder des sich verstehenden Christentums nichts miteinander zu tun. Die Kirche, *ἐκκλησία*, sei im Sinne der Urgemeinde die lediglich und rein von Gott, durch das „Wort“, die Verkündigung des Evangeliums, hervorgerufene und auch bloß von ihm, durch den „Geist“ geleitete und behütete Summe der ihrer Erlösung, in Kraft der Vergebung der Sünde und ihres „Glaubens“ an sie, gewiß gewordenen Menschen. Sie habe nichts von menschlicher, rechtlicher Organisation an sich, sondern habe ihren geschichtlichen Bestand in vollkommen freien Formen, zweifellos in gewissen regelmäßigen Formen, aber doch nur nach Eingebung des Geistes, der Charismen spende und für sie Verständnis und Anerkennung wecke. Die Ekklesia sei überall örtlich eine und dieselbe, überall „ganz“ oder gar nicht vorhanden. Die Ortsekklesien seien nur „Erscheinungen“ der einen gewissermaßen allgegenwärtigen Gesamtekklesia. Diese letztere „offenbare“ sich in ihnen wie in „Ausstrahlungen“, die sie hier und dort in der Welt sichtbar machten. Erst um das Jahr 100 habe begonnen Rechtsordnung in den Ekklesien zu werden, was bis dahin an Formen höchstens Gewohnheit gewesen. Aber nur so, daß in ihnen eben zu einem „Gesetze“ geworden sei, was die Art und das Wesen der Ekklesia mit sich brachte d. h. diese als Objekt des Wirkens Gottes kenntlich machte. Natürlich sei dieses Recht als *jus divinum* hervorgetreten. Nach wie vor seien die Einzelekklesien nur die

lokalen Exponenten der Ekklesia als solcher gewesen. Die „katholische“ Kirche (= die Rechtskirche) erbaute sich nicht aus „Gemeinden“ als ihrem Prius, sondern setzte solche aus sich heraus als Abbilder ihrer selbst im Kleinen, gewissermaßen mikrokosmische „Proben“ ihres Wesens als Makrokosmos. So sei es im Katholizismus geblieben. Das katholische Kirchenrecht lebe von einer Fiktion.

Ich bin der Meinung, daß SOHM mit seinen prinzipiellen Gedanken über die *ἐκκλησία* im Sinne des N. T.s und des Urchristentums Recht hat. Und ich habe das auch schon wiederholt ausgesprochen sowie in meinen verschiedenen Beiträgen zur Konfessionskunde praktisch verwertet. (Zuerst in meinem Werk über das „Apostolische Symbol“, bei der Exegese des 10. Artikels „*ἀγίαν ἐκκλησίαν*“, cf. Bd. II, 1900, S. 681—706.) Aber ich habe einen Begriff mit herangezogen, der bei S. ganz merkwürdig vernachlässigt ist, den der „Heiligkeit“. Dieser hat mir gezeigt, daß und wie der Gedanke der Kirche ausgehen muß von dem des „oberen Jerusalem“. Und ich habe wenigstens schon einmal angedeutet, daß ich den Begriff der „heiligen Kirche“ auch in Verbindung bringe mit dem Gesichte des Menschensohnes in Dan. 7 und dem auf es bezüglichen Momente der Abendmahlsstiftung des Herrn (Zeitschr. f. neuest. Wissensch. Bd. 12, 1911, S. 285 ff.). Von den Gesichtspunkten aus, die m. E. SOHMs glänzende Beobachtung (die übrigens, das zu konstatieren verlangt die Gerechtigkeit, von SCHÜRER vorbereitet war) ergänzen müssen, um sie historisch konkret richtig fassen zu können, ergibt sich dann ein Ansatz zur Würdigung des kultischen (sakramentalen) Elements des „Katholizismus“ als des wesentlichsten. S. ist als Jurist begreiflicherweise für das Rechtsmoment fast ausschließlich interessiert. Aber historisch steht das Moment des Sakramentalismus voran. Und es hat dem „Kirchenrechte“ des Katholizismus das eigentlich für es charakteristische Gepräge gegeben, sofern es den Priester (Bischof) zur Grundlage der erscheinenden organisierten Kirche macht. S. geht, nebenbei bemerkt, von dem Gedanken aus, „katholisch“ sei einfach = „ökumenisch“. Daß das

ein Irrtum ist, habe ich Apost. II, 917—927 gezeigt! Ich liefere ihm da, wie ich meine, recht gutes Wasser auf seine Mühle.

Die Arbeiten von SCHEEL sind vorzügliche Beiträge zu den durch Sohm angeregten Fragen. Die erste beschäftigt sich besonders mit Harnack und das Maß von Berechtigung, das seinen Einwendungen gegen Sohm innewohne. Wie Harnack in der Schrift von 1910 eine große, detaillierte Rezension der Sohmschen Abhandlung bietet, so SCHEEL wieder eine solche dieser Harnackschen „Rezension“. Ich gehe darauf nicht näher ein, da allmählich die Exegese von Einzelstellen der urchristlichen Literatur die Hauptsache geworden ist. Es handelt sich darum, ob Harnack recht hat, daß doch von Anfang an „irgendwie“ von bewußter, zwingender Organisation mindestens der Gemeinden, aber auch schon der Kirche als solcher (Harnack sieht zwei Reihen von Amtsträgern im Urchristentum, solche die der ganzen Kirche gesetzt sind und solche die nur zur Einzelekklēsie gehören), dazu ferner von „Wahlen“ einerseits, „Geistesbetraungen“ andererseits zu reden sei. SCHEEL tritt mehr auf Sohms als Harnacks Seite. Sein „Volksbuch“ ist durch Klarheit und Uebersichtlichkeit ausgezeichnet. Es kann dem gute Dienste tun, der sich in das Problem und sein Interesse will einführen lassen. Ich sehe auch bei S. aus dem Verzeichnis der benutzten Literatur, daß er mein Werk über das Apostolikum oder doch seine (wie ich mir ohne Ruhmredigkeit bezeugen darf) eingehenden Untersuchungen über die urchristliche Idee von der „ἀγία ἐκκλησία“ und „ecclesia catholica“ nicht kennt.

Von den drei englischen Büchern gilt vorab, daß sie in ihren Fragestellungen lehrreich sind für das englische Kirchenleben als solches. Keine der Kirchen, die aus der Reformation hervorgewachsen, hat soviel Sinn für den Gedanken der Kirche selbst als die anglikanische, und die Theologen, deren Bücher ich namhaft gemacht habe, gehören ihr an. Der weithin bekannte, gelehrte HORT (Professor in Cambridge) ist schon 1892 gestorben. Einige Jahre nachher, 1897, hat wohl ein Schüler von ihm, D. O. F. MURRAY, eine Reihe von Vorlesungen, die er

in den Jahren 1888 und 89 gehalten hatte (es sind dreizehn, denen noch die Predigt, die HORT bei der Weihe seines Genossen in der Arbeit am Texte des N. T. S. B. F. WESTCOTT zum Bischof 1890 gehalten hat, beigelegt), herausgegeben, sie sind seither noch viermal, zuletzt 1914, neuaufgelegt und berühren sich aufs nächste mit dem Thema von Sohm. Ich darf nicht hinzufügen, daß H. etwas von Sohms Gedanken vorausnehme. Aber was er bietet, überaus fein und klug ausgeführt wie es ist, muß bei den Auseinandersetzungen mit Sohm mehr berücksichtigt werden, als bisher geschehen. Mit um deswillen ist es mir angezeigt erschienen, die Schrift, sowenig neu sie ist, auf die gegebene Veranlassung hin, hier mit zu nennen. Sie hat zwischendurch deutlich praktische Beziehungen auf moderne anglikanische Streitfragen. — Das Buch von SIMPSON hat den Nebentitel „A study of the traditional idea of the nature and constitution of the Church“. Es ist eine Art von Gegenspiel zu Sohms Auffassung der Uridee von der Kirche, nur daß der Verfasser offenbar von Sohm nie etwas gehört hat. Er ist sonst am besten vertraut mit Batiffol, Loisy und Turner. Doch kennt er immerhin auch Einiges aus der deutschen Literatur. Letztlich ist sein Buch eine, wie er meint zeigen zu können, aus der Geschichte der Ideen über katholische Kirchenverfassung, so wie Christus selbst ihr die Wege wies, sich ergebende Apologie der „Bischöfskirche“ gegenüber der „Papstkirche“. — Am wertvollsten von den drei Werken ist das von OMAN (Cambridge). Wenn man von SIMPSON herkommt, fällt insbesondere auf, wie viel bewandeter, als er, OMAN in der deutschen Literatur ist, wie viel mannigfaltiger auch seine Linienführung ist. Das Werk ist in freier Form eine „vergleichende Konfessionskunde“. Das will sagen, es hat in keiner Weise die Art eines „Lehrbuchs“. Auch behandelt es die Konfessionen immerhin nur summarisch nach dem Grundgesichtspunkt, den der Titel andeutet. Aber dieser Gesichtspunkt, den er an den Männern und Zeiten erläutert, die für die Kirchen typisch oder klassisch heißen mögen (von der Grundlegung der Kirche überhaupt in den Propheten, Jesus und den Aposteln an), gestattet

Ausblicke nach allen Seiten. O. geht freilich, was diese „Seiten“ betrifft, mit freier Auswahl vor. Gelehrsamkeit ist bei ihm nicht allzuviel zu finden. Aber er ist ein klarblickender Mann, der da weiß, was echt christliche Frömmigkeit ist, und der zugleich historisch gut orientiert ist, so daß er Wesentliches und Nebensächliches, Prinzipielles und Peripherisches an den Kirchen wohl zu unterscheiden weiß. Ich habe den Eindruck, daß er mindestens ebenso sehr an Laien als Leser denke wie an Theologen. Er hat bemerkt, daß für das Verständnis des Wesens der Kirche Ritschl und Sohm die besten Führer sind. So ist er einer der wenigen Engländer, die den Kern in Luthers Auffassung des Christentums begriffen haben. Der Titel seines Buchs ist so zu verstehen, daß ihm „the divine order“ die Liebe ist. Man schließe daraus nicht, daß das Büchlein die Konfessionen besonders unter dem Gesichtspunkt der charitativen Tätigkeit oder der sozialen Bemühungen betrachte. Vielmehr ist ihm Liebe die Fähigkeit in eigener innerer Freiheit andere freizulassen und sich mit ihnen dennoch innerlich und nach natürlichen und geschichtlichen Beziehungen auch äußerlich zu geordneter Gemeinschaft zu verbinden. Oman hat Luthers Traktat de libertate christiana begriffen und auf sich wirken lassen. Die Liebe stammt aus Gott, nur er kann sie geben, indem er sich dem Einzelnen „offenbart“ und ihm dadurch den rechten Glauben weckt. Der Glaube ist eine individuelle Sache, aber er verträgt sich mit sehr verschiedenen historischen Ausprägungen des in ihm gegebenen Gottesverständnisses, also mit mancherlei Form von Dogma. Auch mit manchen Gedanken über die Kirche, ihre Ämter und Mittel, die Menschen an Christus und Gott heranzuführen. Die „Freiheit“ gestattet dem Einzelnen in seiner angestammten Kirche zu bleiben und doch die andern Kirchen, wenn auch abgestuft, zu wertschätzen! Nach OMAN muß die Parole der „Kirchen“ sein: „unity“, nicht „union“. Alles in allem sieht er in England die kirchlichen Verhältnisse als am günstigsten im Sinne dieser Parole liegend an. Ich will ihn nicht kränken mit kritischen Noten, die sich dazu vielleicht machen ließen.

III.

Ich gehe nunmehr zu den Einzelkirchen als solchen über, zuerst zur orientalischen.

- LÜBECK, K., Die christl. Kirchen des Orients. In „Sammlung Kösel“. Kempten, 1911. 206. M. 1.—. PALMIERI, A., Theologia Dogmatica Orthodoxa ecclesiae graeco-russicae. Tom. I, Prolegomena. 1911. 808. L. 20. Tom. II, Prolegomena. 1913. 198. Florenz, Libreria Editrice Fiorentina. — LORCH, F., Die römische und griechische Kirche in Syrien und Palästina. Stuttgart, Verlag der Schwäb. Korrespondenz, 1911. 117. — BLISS, F. J., The Religions of modern Syria and Palestine. New York, Charles Scribners sons, 1912. 354. — BUKOWSKI, A., Die Genugtuung für die Sünde nach der Auffassung der russischen Orthodoxie (Forschungen zur christlichen Literatur und Dogmengesch., herg. von EHRHARD und KIRSCH). Paderborn, Schöningh, 1911. 212. M. 6.—. v. CRIEGERN, H., Zur neuesten Geschichte der orthodoxen Kirche im Morgenlande. In „Theologische Studien und Kritiken“, herg. von KATTENBUSCH und LOOFS, 84. Jahrg., 1911, S. 303—312. — SCHIAN, M., Ein russisch-orthodoxer Kinderkatechismus aus der Zeit Peters d. Gr. Ebenda 1913, S. 140—153 und 1915, S. 268—271. — GELLER, S., Ein Schreiben der Mährischen Brüdergemeinde an den Patriarchen zu Konstantinopel und Antwort desselben. Ebenda, 1914. S. 472—480. — POPOFF, N., Ordnung nach welcher aufgenommen werden die, welche von dem armenischen oder römisch. lat. Glaubensbekenntnis zur orthodoxen Kirche kommen. 1912. — Δ υ ο β ο υ ν ι ώ τ η ς, K. I., Τὰ μυστήρια τῆς ἀνατολικῆς ὀρθοδόξου ἐκκλησίας. Athen, Βλάστης, 1913. 200. — Καλιτσοσυνάκης, Ἰω. Ε., Ματθαῖος Δεβερῆς καὶ τὸ ἐν Ρώμῃ ἐλληνικὸν γυμνάσιον. Athen, Π. Δ. Σακελάριος, 1914. Sonderabdruck ἐκ τοῦ κς' τόμου τῆς Ἀθηνᾶς, S. 82—101. — HARNACK, A., Der Geist der morgenländ. Kirche im Unterschied von der abendländ.: Sitzungsber. der Berliner Ak. 1913, VII, S. 157—183. — SATTLER, W., Die Stellung der griech. Kirche zur Ketzertaufe bis ca. 500. Vorstudien zu einer genetischen Darstellung. Marburger Lic.-Dissertation. 1911. 128. — EHRHARD, A., Die orthodoxe russische Staatskirche in „Rußland“. Süddeutsche Monatshefte 1915, Julinummer. S. 563—587. — KATTENBUSCH, F., Die kirchl. Notstände und Reformbestrebungen in Rußland. In „Deutsch-Evangelisch“, herg. v. M. SCHIAN, 1910, S. 489—502. — HOLL, K., Die religiösen Grundlagen der russischen Kultur. 20 S. (Sonderabdruck aus „Rußlands Kultur und Volkswirtschaft“. Aufsätze und Vorträge, herg. von M. SERING. Berlin, Göschen, 1913. M. 7.20.) — MASARYK, Th. G., Zur russischen Geschichts- und Religionsphilosophie. 1. Bd. 388. 2. Bd. 533. Jena, Diederichs, 1913, je M. 12.—. — SOLOVJEFF, Wl., Ausgewählte Werke.

Aus dem Russischen übersetzt von H. KÖHLER. 1. Bd. XVI. 387. Jena, Diederichs, 1914. M. 7.—. — GRASS, K. K., Die russischen Sekten. 2. Bd. Die weißen Tauben oder Skopzen. 2. Hälfte, S. 449—1016. Leipzig, Hinrichs, 1914. Vollständig M. 23.—. — BAUMSTARK, A., Festbrevier und Kirchenjahr der syrischen Jakobiten. In „Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums“, herg. von DRERUP, GRIMME und KIRSCH. Paderborn, Schöningh, 1910. 308. M. 8.—. — CHARON, Cyrille, Histoire des Patriarcats Melkites. 3 Bände. 1909—11. Rom, Bretschneider. — KATTENBUSCH, F., Art. „Unierte Orientalen“. Prot. Realencykl. Bd. 24. 1913. — Acta III conventus Velehradensis, Theologorum commercii studiorum inter occidentem et Orientem cupidorum, 1912. Prag.

Das Schriftchen von LÜBECK ist recht inhaltreich, ja es bietet fast zu viel Stoff für weitere Kreise, an die die Sammlung Kösel sich doch wendet, und dann hat es für den Fachmann doch einen großen Mangel, den, daß es nirgends auf die vorhandene Literatur verweist. Man kann es schwer kontrollieren, ob man L. glauben darf, wo er Einzelangaben macht, die neu sind. Der Verf. ist kein unbekannter Mann. Von ihm erschien zuerst eine Schrift zur Geschichte der Kirchenverfassung des alten Orients („Reichseinteilung und kirchl. Hierarchie des Orients bis zum Ausgang des 4. Jahrh.s“, 1901). Er ist auch weiterhin mit guten Studien hervorgetreten. Nachdem er „über ein Jahr“ im Orient gewesen, um für die orientalische Liturgie archivalische Studien zu treiben, hat er das vorliegende kleine Werk geschrieben. Was er darin bietet, will die gesamten Kirchen des Orients anschaulich machen. Also nicht nur die Großkirche, die sich als „orthodox“ bezeichnet, sondern auch die Nebenkirchen einschließlich aller mit Rom unierten Zweige. „Das Hauptgewicht ist auf das religiöse Leben und die liturgischen Gebräuche der orientalischen Kirchen gelegt.“ Es ist alles ziemlich äußerlich aufgefaßt und das meiste so gedrängt (nicht skizzenhaft, aber bloß statistisch), daß wenig „Bild“ entsteht. Gerade auch was über die „Volksfrömmigkeit und Disziplin der orientalischen Kirchen“ gesagt wird (3. Teil C., S. 174—192), hat diesen Charakter. Es steckt gewiß eigene Beobachtung darin, aber nicht sehr sorgfältig kritisch überlegte, gar in dem Sinn historisch geschulte, daß die inneren Be-

dingungen der religiösen Stimmungen, Feiern usw. gezeigt würden. In der Behandlung der „Lehre“ merkt man am meisten die Schranken, die ein römisch-katholischer Theolog wohl kaum überwinden kann. — Zu den Urteilen, die ich unbillig bei L. finde, gehört das über die Ungebildetheit des Klerus in den orientalischen Kirchen. Man würde über den römischen Klerus in Unteritalien, in Spanien, gar Südamerika oder Mexiko leicht ebenso hart urteilen können. Aber es steht dem orientalischen Klerus mehr Entschuldigung zur Seite als dem römischen der genannten Länder. Und der höhere Klerus hat im Orient überall ein Maß von theologischer Bildung. Ja die griechische und russische Kirche hat auch manche zweifellos wissenschaftlich gut geschulte, gelehrte Repräsentanten der Hierarchie. Man möge nur das groß angelegte, wirklich inhaltreiche Werk von PALMIERI, das ich notiert habe, daraufhin ansehen. Der italienische Augustiner ist an eigener Kenntnis der Länder der orientalischen Kirche, besonders Rußlands, LÜBECK überlegen. Er kennt die slawischen Sprachen sehr gut, aber auch rumänisch. Auch in Konstantinopel ist er gewesen. Er ist unter abendländischen Theologen wohl der belesenste Kenner der orientalischen Kirchenliteratur, speziell der dogmatischen und polemischen. In meinem letzten Bericht sprach ich über sein sehr kundiges Werk *La chiesa russa*, das den Reformbestrebungen darin, die die neuere Zeit, besonders die Revolution von 1905, geweckt hat, galt. Das gegenwärtig in Betracht kommende Werk war auf vier Bände berechnet. Der 2. Band bringt uns das Ende der Prolegomena. Damit wird das Werk wahrscheinlich abbrechen. Denn PALMIERI ist des Modernismus verdächtig geworden und der Exkommunikation verfallen, daraufhin ist er nach Nordamerika übersiedelt. Wie er mir schreibt, hofft er das Werk in anderer, rein wissenschaftlicher Form vielleicht wieder aufnehmen zu können. In seiner jetzigen Form ist es polemisch gemeint. Er schreibt in *majorem gloriam* der römischen Kirche und will die Schismatiker des Orients durch seine Darlegungen und die ihnen gewidmete Kritik womöglich so widerlegen, daß sie zur Union willig werden. Aus dem

Werke selbst kann man unmöglich den „Modernisten“ erkennen, der P. sein soll. Die Prolegomena gelten den allgemeinen Grundlagen der orthodoxen Theologie. Die Theologie der Orientalen wird ad lumen catholicae (i. e. romanae) doctrinae „examiniert und diskutiert“. Der zweite Band bietet die Geschichte der Polemik zwischen Griechen und Lateinern seit Photius. Wenn es P. gelingt, das Werk, von polemischer Tendenz befreit, zu einer einfachen „Geschichte“ der neueren (d. h. mittelalterlichen und modernen) Theologie der Griechen und Russen zu gestalten, wird es sehr lehrreich sein können. Er hat, was ich nebenbei notiere, auch einen „Nomenclator literarius theologiae orthodoxae russicae et graecae recentioris“ begonnen, der bisher in 2 Faszikeln des 1. Bandes bis zum Ende des Buchstaben B gekommen ist.

LORCH bietet eine Geschichte des „Protektorats über alle römischen Katholiken des Orients“, das Frankreich seit der Mitte des 16. Jahrhunderts bis in unsere Tage geübt hat und noch als sein Recht in Anspruch nimmt. Dieses Recht ist in erster Linie der Schutz für jede Art von römischer Propaganda, zumal für die Herbeiführung von „Unionen“. Frankreich ist dadurch in viele Streitigkeiten mit andern christlichen Mächten, vorab mit Rußland gekommen. L. gewährt eine willkommene Darstellung besonders der kirchlichen Zustände in den Patriarchaten von Antiochia und Jerusalem. Das letzte Kapitel behandelt die russische Palästina-Gesellschaft. — Das Werk von BLISS hat daneben den Vorzug, auf reicher persönlicher Anschauung und Erkundigung zu ruhen. Der Verf. ist in Syrien geboren und hat „for a large part of his life“ sich dort aufgehalten, ist offenbar viel im Lande umhergereist, kennt viele der kirchlich leitenden Persönlichkeiten. Das gibt allem, was er vorbringt, eine gewisse Lebendigkeit und erweckt gute Zuversicht zu seinen Angaben konkreter Art, die manches Interessante und Neue auch für den bringen, der sich schon Sachkenntnis der Hauptsachen zuschreiben darf. B. handelt nicht nur von den christlichen Gruppen in Syrien und Palästina, sondern auch vom Islam daselbst. Was er über letzteren berichtet, geht mich hier

nicht an. Er konstatiert im ganzen 13 christliche Parteien oder Kirchen in dem Lande, will aber nur 5 von ihnen behandeln, nämlich die orthodox-griechische Kirche, die katholisch-griechische d. i. melchitische Kirche, die maronitische, die alt-syrische oder jakobitische und die syrisch-katholische Kirche. Er ist doch nicht überall gleich kundig. Die melchitische Kirche kennt er offenbar nur oberflächlich, er hält sie für eine „griechische“ Kirche. Aber das gilt nur in dem Sinne, daß sie „orthodox“ ist, d. h. den Verlust der eigentlichen Großkirche an Rom repräsentiert. Sie ist heutiges Tages überwiegend eine Araberkirche. Das Arabische ist (seit dem 17. Jahrhundert) die liturgische Sprache. Aber sachlich ist freilich die Liturgie die byzantinische. Die genaueste Kenntnis hat B., soweit ich sehe, von den Maroniten. Er scheint nicht Theologe zu sein. Das würde die Geringheit der dogmengeschichtlichen Kenntnisse erklären, die zutage tritt. Von der deutschen Literatur über die Kirchen des Orients kennt er so gut wie nichts. Mit der englischen und französischen Literatur darüber ist er besser vertraut, doch auch keineswegs vollständig. Trotz seiner Mängel ist das Buch wertvoll.

Nur eine Anzahl kleinerer theologischer Schriften aus der griechischen und russischen Kirche, oder bezüglich orthodoxer „Lehren“, kann ich diesmal nennen. Die fleißige Studie von BUKOWSKI kann nur willkommen geheißen werden, denn sie gründet sich auf sorgfältiges Studium der russischen Literatur seit der *Confessio orthodoxa* des Mogilas, zumal auch der eigentlich modernen, der des 19. Jahrhunderts. Es zeigt sich, daß die russische Theologie auch über die landläufigen alten Kontroverspunkte hinaus eine Eigenart in Anspruch nimmt. Das mag mit der Zeit fruchtbarer und glücklicher werden, als es bisher der Fall ist. Speziell die Lehre vom Erlösungswerke Christi hat in der alten Zeit ja zweifellos ein Gepräge gehabt, das von dem durch die Scholastik begründeten sich abhebt. Das empfinden die Russen vorläufig erst instinktiv. Es ist interessant, daß und wie die Doppelreihe von Gedanken, die die Schrift (des Athanasius?) *περὶ ἐνανθρωπήσεως τοῦ λόγου* zeigt, die

rational-ethische einerseits, mystisch-physikalische andererseits, auf die erstere sich zu reduzieren beginnt. Die Periode, in der die russische Dogmatik (soweit es eine gab) sich entweder an die protestantische oder an die römische anlehnte, ist offenbar vorüber. Und es ist gar nicht übel, wie Sergij und Swetlow neu einsetzen. Aber alles ist noch tastend, unsicher, ohne Uebersicht über die historischen Bedingungen der Stimmungen, unter denen sie stehen. BUKOWSKI bringt als katholischer Theolog feste kirchliche „Entscheidungen“ mit und prüft daran, was die russischen Theologen über die Genugtuung (Christi und des Menschen selbst), die Rechtfertigung, die Buße (das Bußsakrament), die zeitlichen und ewigen Sündenstrafen, das Fegefeuer, das Gebet für die Verstorbenen, den Ablass lehren. Es ist richtig, daß die C. O. (und vollends Dositheos) der römischen Lehre nahe kamen. Daß man noch einmal auf sie zurücklenken wird, ist natürlich möglich. Aber die Autorität der „Symbole“ des 17. Jahrhunderts wird nicht den Ausschlag geben. — DYOBUHOTIS will (keine liturgische, sondern) eine rein dogmatische Darstellung von den Formen und Gaben der *μυστήρια* im allgemeinen und im besonderen geben. Er ist durch Forschungen auf dem Gebiete der altchristlichen Literatur zuerst bekannt geworden. Die vorliegende Schrift gibt eine ruhige, gute Uebersicht über die Punkte, die an der „kirchlichen Lehre“ über die Mysterien in Betracht gezogen zu werden pflegen. Bemerkenswert ist, daß D. in der Literaturtafel, die er seinem Werke voranstellt, abgesehen von Hahn, nur römische Theologen namhaft macht. In Hellas scheint man vorerst noch minder eifersüchtig auf dogmatische Eigenart zu sein als in Rußland! Doch steht D. im Brauch fest zu den Ueberlieferungen seiner Kirche. — Daß auf seiten der Mysterien noch allerhand in der Geschichte aufzuklären ist, zeigt das Schriftchen von SATTLER. Ich würde es gern als Vorboten einer Darstellung der Gesamtgeschichte der Haltung der orientalischen Kirche zur Ketzertaufe begrüßen. Denn es ist recht sorgfältig und könnte vielversprechend heißen. Freilich würde sich dabei empfehlen, das Thema nicht gerade auf die Ideen über die

Ketzertaufe zu beschränken. — Der Aufsatz von KALITSUNAKIS ist eine äußerst subtile Studie über Geburts- und Todesjahr des Matthäus Debaris (Devarius), der (aus Korfu stammend) als Knabe nach Rom kam, in dem von Leo X gegründeten griechischen Gymnasium ausgebildet wurde und ein Hauptträger der im 16. Jahrhundert in Rom (und Venedig) blühenden griechischen Literaturstudien war. Obwohl römischer Katholik geworden, blieb er ein glühender Patriot. Es gibt viele solcher Griechen um jene Zeit in Italien, sie sind die Vermittler römischer Theologumena für die griechische Dogmatik. (Ph. Meyer hat die Theologen dieser Art ins Licht gestellt.) K. glaubt feststellen zu können, daß Debaris wohl 1505 geboren, 1581 gestorben ist.

Die drei kleinen Publikationen in den „Studien und Kritiken“ haben Quellenwert, CRIEGERN berichtet aus russischen Zeitschriften über die nationalen Streitigkeiten unter den Orthodoxen des Patriarchats von Jerusalem (seit 1908 ist dort ein Araber Patriarch) und über französische bzw. russische Bestrebungen daselbst. Sowohl was LORCH, wie was BLISS berichtet, ist danach zu ergänzen, oder doch zu erläutern. Der Katechismus, den SCHIAN beleuchtet, war nicht, wie er zunächst meinte, völlig unbekannt. Es ist doch willkommen, daß er ihn genau charakterisiert. Er mutmaßte (fast nachweislich mit Recht) den bekannten Prokopowitsch von Pskow als Verfasser. Die Schreiben, die GELLER (erneut) ediert, gehören in die Jahre 1739 und 1740.

Bedeutsam sind die beiden gleich sehr auf die Höhen und Tiefen des orientalischen Christentums blickenden Aufsätze von HARNACK und HOLL. Der erstere sagt ja im Grunde nichts Neues, d. h. nichts was man nach seinen vielseitigen, ja allseitigen Detailforschungen über die Kirche des Altertums anders zu erwarten hätte oder was noch eine Ueberraschung wäre. Aber er faßt einmal Gedanken zusammen, die man sonst nur bei Gelegenheit und als Teile seiner Auffassung kennen lernt. In der Formulierung ist er so mutig und vorsichtig, so kühn und maßvoll, wie neben ihm wenige es verstehen, große historische Bilder

zu zeichnen. Er vergleicht die Kirche des Orients und von Rom. Ihre Verwandtschaft und ihre „abgründlichen“ Gegensätze erörtert er an den Ideen über die Erlösung, über die Mysterien bzw. den Kult überhaupt, an ihrer inneren Haltung dem Jenseits bzw. der Welt gegenüber, hauptsächlich und entscheidendermaßen an der Deutung und Wertung der Kirche. Schließlich gewinnt er für den „Geist“ der morgenländischen Kirche die historische Formel, diese Kirche sei „in kultureller, philosophischer und religiöser Hinsicht das versteinerte 3. Jahrhundert“. Die Antike in ihrer synkretistischen, so hellenisch wie orientalisches bedingten Stimmung, gereinigt von grobpolytheistischen Elementen und bereichert um den Besitz des A. und N. Testaments, sei in ihr erhalten geblieben. Ich finde in einer Anmerkung den Punkt, wo ich letztlich den Fehler der HARNACKSchen Betrachtung, oder sage ich bescheidener das, was ich nicht mit vertrete, sehe. Der Satz, den ich meine lautet: „Das Evangelium war keine religio publica und sollte in seinem Sinne auch keine werden. Das Evangelium bezieht sich auf das Individuum und die Seele.“ Das ist ja auch eine bekannte HARNACKSche Idee. Und sie hat gezündet wie kaum eine andere. Aber da liegt m. E. doch ein Moment von Kurzsichtigkeit vor. — HOLLs Studie ist spezieller zugespitzt als die von Harnack, aber sie geht naturgemäß eine weite Strecke dieser parallel. Man erfreut sich der großen Uebereinstimmung, die sich offenbar allen aufnötigt (ich rechne mich ein), die sich mit der Kirche und Frömmigkeit des Orients beschäftigen. H. schildert das orientalische Kirchentum alsbald als „russisches“ und wirft dann, S. 12 ff., die Frage auf, wiefern die russische „Kultur von ihr beeinflusst oder gar getragen sei“. Was er da ausführt ist sehr fein, auch zum Teil originell. Nicht ganz klar wird, was H. unter Kultur verstehe. Nur einfach das „Volksleben“ abgesehen von seinen spezifisch kulturellen Äußerungen? Die „Formen“ der Kultur (Gesellschaftsordnungen, Wissenschaften, Künste etc.) faßt er nicht ins Auge. Das wäre ja auch ein sehr weites Feld, und er hatte wohl Zwang, sich kurz fassen. Auch jetzt bringt er sehr wertvolle Beobachtungen vor. Offenbar

benützt er zum guten Teil russische Romane als Quelle. Das ist durchaus berechtigt. Die sittlich-persönliche Einwirkung des Christentums in Rußland darf wohl jedenfalls höher, „positiver“ veranschlagt werden, als wir gewohnt sind. Im wesentlichen sieht H. aber auch da nur auf die persönlich-seelischen Antriebe, die nicht gerade bloß die Individuen, jedoch höchstens die „Massen“ in Rußland von ihrem Christentum empfangen haben (oder können). — Der Aufsatz des mit Recht hochangesehenen katholischen Straßburger Theologen EHRHARD ist weniger reflektierend als der von Holl. Er ist „objektiver“, lediglich „berichtend“ gehalten. Da die „orthodoxe russische Staatskirche“ den meisten Gebildeten in Deutschland eine terra incognita ist, hat eine Darstellung wie die EHRHARDS sehr ihre Berechtigung. — In dem kleinen Aufsatz von mir selber über modernste Bestrebungen in der russischen Kirche biete ich nur solches, was ich aus PALMIERIS Buch *La chiesa russa, le sue odierne condizioni e il suo riformismo dottrinale* (1908) entnehmen konnte. Das Buch hat 759 Seiten, und ich habe gemeint, manch einem vielleicht einen Dienst zu tun, indem ich über seinen Inhalt einigermaßen eingehenden Bericht gebe.

Ueber das große Werk von MASARYK hier einige wenige Worte. Ein nach Möglichkeit genaues Referat habe ich in der *Theol. Lit.zeitg.* 1915, Nr. 20/21 erstattet. Es ist im Grunde ein wüstes Chaos von Strebungen, in das man hier eingeführt wird. In Rußland steht noch auf der einen Seite die „Heerde“, auf der andern eine Summe meist extremer „Individualisten“. M. schildert zum Eingange im Umriß das staatliche, national-internationale, volkswirtschaftliche, kirchliche Erbe des „modernen“ Rußlands, dann die Hauptgruppen der Intellektuellen dort im 19. Jahrhundert. Alle Hauptführer charakterisiert er. Das Werk ist trotz unnötiger Breite und oft mangelnder Schärfe der Zeichnung sehr lesenswert¹⁾. — Den SOLOVJEFF-Band habe

1) Ich fürchte, daß ich a. a. O. Masaryk als Persönlichkeit zu günstig charakterisiert habe. (Die Anzeige wurde Anfangs 1915 geschrieben!) Er konnte durch manche Tüde in seinem öffentlichen Wirken Sympathie erwecken. Ich möchte auch bis auf weiteres an dem Gedanken festhalten,

ich auch in der Theol. Litz. v. J. (Nr. 16/17) näher beleuchtet. S. († 1900) ist vielleicht die edelste Figur unter den russischen „Denkern“ in der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts. Er überbietet als „Philosoph“ Tolstoi bei weitem und ist doch durch und durch russisch. Im Grunde ist er Theolog (er war auch kurz Professor der Kirchengeschichte) und kann zeigen, was man einmal von „orthodoxer“ Theologie vielleicht erwarten (erhoffen) darf.

Das große, von wirklich erstaunlichem Fleiße zeugende Werke des Dorpater Theologen GRASS über die russischen Sek-
 daß er ein ernstlich und ehrlich religiöser Mann sei. (Er ist vom Katholizismus zum Protestantismus übergetreten und hat dafür Verfolgungen mannhaft ertragen). Auch glaubte ich in ihm einen Politiker zu erkennen, der bei aller festen Liebe zu seinem tschechischen Volke doch auch für das deutsche Volk Gerechtigkeit in Böhmen erstrebe, für deutsches Wesen ein gewisses Verständnis habe. Möglich, daß das auch alles richtig war. Aber ich entnehme aus der Kölnischen Zeitung (28. Oktober 1915), wie er sich seit längerer Zeit speziell als „Serbenapostel“ (neben Kramarsch als „Russenapostel“) in Oesterreich empfunden habe. Es scheint großer Verdacht des Landesverrats wider ihn zu bestehen. Er verließ bald nach Ausbruch des Kriegs in Heimlichkeit Prag, wo er eine Professur für Philosophie an der tschechischen Universität inne hatte, und begab sich ins Ausland (die Schweiz), um dort politisch für das Slawentum zu agitieren. Ist seine Flucht das stille Eingeständnis, daß er sich des Hochverrats schuldig gemacht hatte? Die österreichische Regierung hat ihm ein Jahr lang seine Professur offengehalten, neuerdings aber seine vorläufige Amtsenthebung und die gerichtliche Strafamtshandlung in bezug auf ihn verfügt. Seine englischen Freunde haben ihn an das King's College der Londoner Universität, in eine Stelle, die für slawische Studien bestimmt ist, berufen. Ich würde es beklagen, wenn auch M. zu denjenigen gehören sollte, die im gegenwärtigen Kriege ihr seelisches Gleichgewicht verloren und sich in bloßem blindem Has verfangen haben; ich hoffe, daß es wenigstens nicht dauernd so sein wird. Vor allem hoffe ich, daß M. nichts von der geplanten Bluttat in Sarajewo gewußt hat! (Niemand wird ja das serbische Volk ohne weiteres als ganzes für diese Tat haftbar machen und danach beurteilen. Für eine ruhige Würdigung dieses Volkes möchte ich nebenher auf die Schrift eines schweizerischen Arztes verweisen, der den Krieg von 1912 unter ihm erlebte: Adolf Vischer, An der serbischen Front. Basel, Kober, 1913. 153 S. Das Buch wirbt nicht um Sympathie für das Volk, erweckt aber zum Teil solche.)

ten ist zum Ende seines zweiten Bandes, der den „Weißen Tauben“ d. i. den Skopzen gilt, gelangt. Es fehlen nur noch die Molokanen. Gelingt es G. auch diese noch so allseitig aus zuverlässigen Quellen zu schildern, wie die „Gottesleute“ d. i. Chlysten (im 1. Bande) und jetzt die Skopzen, so wird er eine Arbeit geleistet haben, auf die er und die deutsche Konfessionsforschung stolz sein darf. Der Schlußteil des 2. Bandes bringt die eigentliche „Darstellung der Skopzensekte“ („Legende und Lehre“, „Kultus“, „Organisation“ und „Denominationen“). Vgl. Theol. Litz. 1910 Nr. 4 und 1915 Nr. 8.

Die letzten Schriften, die ich oben notiert habe, sind Beiträge zur Kenntnis der orientalischen Nebenkirchen. Das Werk von BAUMSTARK ist die Frucht einer Reise nach Jerusalem. Im Winter 1904 auf 1905 katalogisierte B. dort die handschriftlichen Bestände des jakobitischen Markusklosters und empfand dabei das Bedürfnis, die Entwicklung und den endgültigen Organismus des kirchlichen Tagzeiten-Gebets und Festjahrs der syrischen Monophysiten sich klar zu machen. Daraus ist, nicht ohne Unterstützung des Prinzen Max von Sachsen, das oben bezeichnete Buch geworden. Es behandelt speziell das „Festbrevier“ und das „Kirchenjahr“ der Jakobiten. Das Buch ist eine der Vorarbeiten, die getan werden müssen, ehe einmal das Denzingersche, für seine Zeit ohne Frage tüchtige Werk „Ritus Orientalium“ (1863 und 64) in der wünschenswerten Vervollständigung auf kritisch gesicherter Grundlage neu herausgegeben werden kann. — Das dreibändige Werk von CHARON, das den unierten Melchiten gilt, ist von mir in der „Byzantinischen Zeitschrift“ (1912) analysiert worden. Ch. berechnet etwas über 150 000 Mitglieder der Gruppe. Das Werk, das er diesem kleinen Kirchentum widmet, ist in seiner Vollständigkeit natürlich sehr wertvoll. Es bietet fast zu viel des „Guten“. Zur Kritik des Einzelnen bin ich nicht befähigt. — Besonders mit Bezug auf es, dann aber hauptsächlich mit Bezug auf die Zeitschrift *Echos d'Orient* und ihre vielen sorgfältigen Beiträge zur Kunde des christlichen Orients habe ich in der Realencyklopädie 1913 einen größeren

Nachtrag zu meinem Artikel über die sämtlichen Uniaten (1908) geliefert. Im ganzen zerfallen diese in 4 Hauptgruppen (man bezeichnet sie in Rom nach ihrem Ritus: in Betracht kommen der byzantinische, alexandrinische, antiochenische, armenische) und zählen stark 6 Millionen. Die byzantinischen und „orthodoxen“ Uniaten sind bei weitem die zahlreichsten, stark $5\frac{1}{4}$ Millionen, und in Oesterreich-Ungarn am meisten zu finden. — Nur erwähnen will ich, daß in Welehrad, ehemals Zisterzienser Abtei, an der Stätte, wo nach der Tradition Cyrillus und Methodius die erste christliche Kirche in Mähren errichtet haben (slawisches Nationalheiligtum und vielbesuchter Wallfahrtsort) seit 1907 regelmäßige Unionskongresse stattfinden (alle zwei Jahre). Der kirchlichen Einigung speziell der slawischen Völker dient seit 1909 auch eine „Academia Velehradensis“. Von den opera die diese ediert, habe ich oben den tomus IV (Akten des 3. Kongresses) notiert. Der Inhalt ist mannichfach, betrifft prinzipielle und konkrete Fragen.

IV.

Was die römische Kirche anlangt, so habe ich folgende Schriften vorzuführen:

KROSE, H. A., Kirchliches Handbuch für das kathol. Deutschland. 4. Bd. 1912—1913. 495. Freiburg, Herder, 1913. M. 6.— — ESSER, G., und MAUSBACH, J., Religion, Christentum, Kirche. Eine Apologetik für wissenschaftl. Gebildete. 1. Bd. 802; 2. Bd. 500; 3. Bd. 434. Kempten und München, Kösel, 1911, 1912, 1913 (der 2. Band zuletzt). M. 6.—, 5.—, 4.— — PEISKER, M., Die Freiheit der Wissenschaft in Theorie und Praxis der röm. Kirche. Gütersloh, Bertelsmann, 1912. 125. M. 2.50. — LEUTE, J., Der Ultramontanismus in Theorie und Praxis. Berlin, Bermühler. Ohne Jahr. (1911.) 486. M. 10.—. Antiultramontanes Handbuch, in Verbindung mit Fachgelehrten herg. von einem Politiker. Berlin, Säemann-Verlag, 1913. 733. M. 10.—. — RUCK, E., Die Organisation der röm. Kurie. Tübingen, Mohr, 1913. 72. M. 2.—. — SCHNEIDER, F. E., Die röm. Rota. Nach geltendem Recht auf geschichtl. Grundlage dargestellt. 1. Bd. Die Verfassung der Rota. Paderborn, Schöningh, 1914. 215. M. 7.—. HILLING, N., Die Reformen des Papstes Pius X auf dem Gebiete der kirchenrechtl. Gesetzgebung. 1. Bd. 188 S.; 2. Bd. 301 S.; 3. Bd. 136 S. Bonn, Hanstein, 1909,

1912, 1915, M. 2.—; 3.60, 1.80. — **MERCIER**, Kard., Priesterwürde und Priesteramt. Berecht. deutsche Uebersetzung von A. SLEUMER. Dülmen i. W., Laumann, 1910. 190. M. 1.80. — **LEUTE**, J., Der kathol. Priester. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1914. 160. M. 2.60. — **MOHLBERG**, P., Radulph de Rivo, der letzte Vertreter der altröm. Liturgie. 1. Bd.: Studien. In „Univ. de Louvain. Recueil de travaux publiés par les membres des conférences d'histoire et de philologie“, 29me fascicule. Louvain, Paris, Bruxelles, 1911. 259. — **STEFFEN**, R., Die Wiedertaufe in Theorie und Praxis der röm.-kathol. Kirche seit dem trident. Konzil. Marburg, Elwert, 1908. 158. M. 2.50. — **HILGERS**, S. J., Die kathol. Lehre von den Ablässen und deren geschichtl. Entwicklung. Paderborn, Schöningh, 1914. 172. M. 3.60. — **MAUSBACH**, J., Die kathol. Moral und ihre Gegner, Köln, Bachem, 1911. 408. M. 7.—. Katechismus der Jesuitenmoral. Leipzig, Breitkopf & Härtel, 1913. 102. M. 2.—. — **KOCH**, H., Katholizismus und Jesuitismus. München, Mörke, 1913. 62. M. 1.20. — **MESCHLER**, M., Die Gesellschaft Jesu. Ihre Satzungen und ihre Erfolge. Freiburg, Herder, 1911. 307. M. 1.50. — **BAINVEL**, J. V., La Vie intime du Catholique. Paris, Beauchesne, 1914. 116. — **FALCO**, M., Le dispositioni „Pro Anima“. Fondamenti dottrinali e forme giuridiche. Torino, Fratelli Bocca, 1911. 207. L. 4. — **SIEMER**, H., Meine fünf Klosterjahre. Hamburg und Berlin, Janssen, 1913. 205. M. 4.—. — **ARTHÖ**, E., Et exspecto. Roman eines Priesters. Zürich, Bachmann-Grüner, 1911. 393. M. 3.50. — **SCHNITZER**, J., Der kathol. Modernismus. In „Die Klassiker der Religion“, herg. von G. PFANNMÜLLER. Berlin-Schöneberg, Protestant. Schriftenvertrieb, 1912. 211. M. 1.50. — **MULERT**, H., Anti-Modernisteneid, freie Forschung und theolog. Fakultäten. Halle, Evang. Bund, 1911. 64. M. 1.—. — **MAUSBACH**, J., Der Eid wider den Modernismus und die theolog. Wissenschaft. Köln, Bachem, 1911. 79. M. 1.50. — **GAJKOWSKI**, K., Mariavitensekte. Krakau, Polnische Verlagsgesellschaft, 1911. 99. — **RHODE**, A., Bei den Mariaviten. Gr.-Lichterfelde, Runge, 1911. 74. M. 1.50.

Die katholische Kirche Deutschlands hat seit 1908 ein Gegenstück erhalten zu dem bekannten (im laufenden Jahre 1915 bereits zum 42. Male erschienenen) „Kirchl. Jahrbuch für die evangelischen Landeskirchen Deutschlands“ (von J. Schneider). Das katholische „Kirchl. Handbuch“ wird vorerst alle zwei Jahre ausgegeben. Redakteur ist der bekannte, tüchtige Statistiker H. A. KROSE S. J., der (ebenso wie Pf. Schneider) einen Stab von Mitarbeitern hat. Die Veranlagung des

Werks ist recht übersichtlich. Seit der ersten Ausgabe ist vieles daran geändert. Auf eine Vergleichung der früheren und der jetzigen Gestalt gehe ich hier nicht ein. Der Band, den ich als letzten vor mir habe, gilt titelmäßig den Jahren 1912 und 1913, in Wirklichkeit der Zeit etwa ab Ostern 1911 bis dahin 1913. Das Buch zerfällt in acht Abteilungen, nämlich 1. Organisation der Gesamtkirche, 2. kirchenrechtliche Gesetzgebung und Rechtsprechung, 3. die kirchliche Lage und das kirchliche Leben in den Jahren 1911 und 1912, 4. kirchliche Statistik Deutschlands, 5. Konfession und Unterrichtswesen, 6. die karitativ-soziale Tätigkeit der Katholiken Deutschlands, 7. die katholische Heidenmission, 8. die Organisation der kath. Kirche in Deutschland. Besonders wertvoll ist die 4. Abteilung, die Krose selbst bearbeitet hat. Zum Teil hat sie andere Rubriken wie das Schneidersche Jahrbuch, zum großen Teil gehen beide Werke natürlich auch parallel. Charakteristisch ist die 5. Abteilung, für die Schneider kein Analogon hat; sie ist auch wesentlich statistisch und spürt besonders den Paritätsinteressen nach. Bei der „Konfession der preußischen Direktoren“ wird konstatiert, daß die „königlichen“ Stellen erheblich besser für die Katholiken dastehen, als andere. Merkwürdig, daß fast nur Preußen unter die Lupe der Statistik genommen ist. — Ich stelle das große apologetische Werk, das G. ESSER (Bonn) und J. MAUSBACH (Münster) in Verbindung mit einer Reihe anderer Theologen herausgegeben haben, neben das Handbuch von Krose, weil es in gewisser Weise ein Gegenstück dazu ist, ein Werk, das eine Art von Ueberblick über den Stand des geistigen Lebens im deutschen Katholizismus der Gegenwart insofern gewährt, als berufene katholische Gelehrte hier in mannigfaltigster Form ihr theologisches und philosophisches Wissen und Können zeigen. Man mag aus ihm ersehen, daß die römische Kirche unter uns zurzeit einen wissenschaftlichen Höhenstand hat, der Achtung und Beachtung beansprucht. (Auch der französische kirchliche Katholizismus zeigt in der Gegenwart einen solchen: es sind besonders kirchen- und dogmenhistorische Werke von Bedeutung hier geschaffen wor-

den.) Ich habe bei der letzten Gelegenheit, wo ich in dieser Zeitschrift meines Amtes als spectator waltete, das Werk von K. SELL über „Katholizismus und Protestantismus“, das den besonderen Willen zeigte, die geistige Größe des Katholizismus anzuerkennen, beleuchtet und darauf aufmerksam gemacht, daß der geistvolle evangelische Theolog nicht bemerke, daß Katholizismus und Katholiken, Protestantismus und Protestanten nicht ganz dasselbe seien. Ich habe dasselbe zum Teil zu sagen in bezug auf das Stück des ESSER-MAUSBACHSchen Sammelwerks, das den Konfessionsforscher vielleicht am meisten interessiert, das letzte: „Die Kirche und die moderne Kultur“, das MAUSBACH geschrieben hat (III, S. 165—392; die andern Stücke, die übrigens alle einzeln für sich zu haben sind und auch eigene Seitenzählung haben, sind: MAUSBACH, Die Religion und das moderne Seelenleben, I, 1—134; ESSER, Gott und Welt; ib. 135—314; J. POHLE, Natur und Uebernatur, ib. 315—476; WILH. SCHMIDT, Die Uroffenbarung als Anfang der Offenbarung Gottes, ib. 477—631; NORB. PETERS, Die Religion des alten Testaments, ib. 633—802; F. TILLMANN, Die Quellen des Lebens Jesu, II, 1—122; ESSER, Jesus Christus, der göttliche Lehrer der Menschheit, ib. 123—356; St. v. DUNIN-BORKOWSKI S. J., Die Kirche als Stiftung Jesu, ib. 357—500; J. P. KIRSCH, Die Geschichte der Kirche ein Zeugnis ihrer höheren Sendung, III, 1—164). MAUSBACH erbringt mehr den Beweis, daß sich die katholische Kirche mit der Kultur auch der Neuzeit verträgt, als daß sie sie bestimmt. Er selbst rechnet unter den Begriff der „Kultur“ allerdings so ziemlich alles, was Religion und Sittlichkeit ist. Insoweit gibt er eigentlich eine Darstellung der Grundsätze der katholischen Ethik unter Hervorhebung dessen, was darin weltoffen ist und eine Freilassung der Geister darstellt. (Religion begreift die katholische Theologie als „Tugend“, also als ein Stück der Ethik.) Versteht man unter Kultur vielmehr die Ausgestaltung und Dienstbarmachung der Natur (der materiellen und der psychischen!) durch ihre eigenen Mittel, so wird die Frage nach der „modernen“ Kultur ferner historisch noch begrenzt. Allenthalben

stehen hervorragende Katholiken in dieser Kultur, schaffen mit an ihr, wie die Protestanten (und Juden). Die Frage wäre, wiefern sie dabei kraft ihres Katholizismus eine eigenartige Stellung haben, Spezifisches leisten. Das zeigt M. wenig (weniger noch als Sell). Leider hält er sich nicht ganz davon frei, den Protestantismus herunterzusetzen, um den Katholizismus als „unvergleichlich“ in seiner Bedeutung erscheinen zu lassen. Er hätte das nicht nötig gehabt. Es gibt eine Eigenart katholischer Kultur, und sie bedeutet nicht „Rückständigkeit“. S. 305 beweist M. aus den „zahlreichen Konversionen“ die besondere sittliche „Würde und Lebenskraft der Kirche“ in der Neuzeit. Wir könnten ja natürlich, wenn es auf so etwas ankäme, eine ebensolche Liste aufstellen. (SOLOVJEFF, den M. mitnennt, ist übrigens nie „übergetreten“; er wollte nur, daß man in Rußland dem römischen Katholizismus „Freiheit“ gebe, und wollte ihm, wie nicht minder dem Protestantismus, gerecht werden!) In der Theol. Litz. 1915 Nr. 6 habe ich das große Werk nach der Seite charakterisiert, als die Prinzipien der Apologetik in ihm (die Methode, wie die „Vernunft“ gewertet wird) der *Constitutio dogmatica de fide catholica* vom 24. April 1870 entsprechen. Das Werk ist katholisch tadellos gedacht, Thomismus von popularisierter, aber erwogener Art. — Die kleine Schrift von PEISKER liest man im Blick auf die Esser-Mausbachsche Apologetik mit besonderem Interesse und vielleicht darf ich hinzufügen: mit besonderem Nutzen. Der evangelische Theolog, der hier redet, ist von erfreulichem Gerechtigkeitssinn erfüllt, er sucht die Stellung des Katholizismus zur Wissenschaft richtig zu erfassen, also was an kirchlichen Entscheidungen mit Bezug darauf ergangen ist allseitig so klarzulegen, daß der wirkliche Sinn derselben heraustrete, und zugleich alle diejenigen Motive zu würdigen, die pädagogischer und sonstwie pastoraler Art im einzelnen oder der Welt gegenüber sind. Der katholischen Theologie und Philosophie ist die Aufgabe zugewiesen, und sie ist überzeugt, daß sie sie erfüllen könne, zu „beweisen“, daß die katholische Lehre „vernunftgemäß“ sei. Sie soll sich auch als „frei“ wissen dürfen,

d. h. als „berechtigt“, alles theoretisch anzuzweifeln, auch das, was schließlich das ganze katholische System katholischer Lehre trägt, die unfehlbare Lehrgewalt des Papstes und die Gewißheit der Kirche, vom Gottessohn selbst gestiftet zu sein und von ihm her die von Gott geoffenbarte Wahrheit als feste „Hinterlage“ zu besitzen. In verwickelten Näherbestimmungen (die u. a. zwischen „Gebildeten“ und „Unmündigen“ Unterschiede gelten lassen) sind die Grenzen der Erlaubtheit von Zweifeln, der Pflicht der Apologetik, des Zutrauens zur Spekulation philosophischer Art festgelegt. Was „theoretisch“ frei gelassen ist, wird doch „praktisch“ unter vielen Druck gestellt und ist begleitet von der Voraussetzung, daß wer sich an das theoretische „Zweifeln“ heranwage, praktisch bereits von der Wahrheit überwunden sei, oder doch bescheiden genug sei, wenn er mit den Zweifeln nicht fertig werde, sie nicht zu verlautbaren. PEISKERS Schrift ist scharfsinnig und kundig.

Ich habe zwei Bücher notiert, die sich speziell mit dem „Ultramontanismus“ befassen. Dasjenige von LEUTE ist eine Schilderung des „Systems“, das „Antiultramontane Handbuch“ ein Lexikon. Das letztere ist erheblich wertvoller als das erstere. LEUTE, der als „ehem. kath. Pfarrer“ seine Vorrede unterzeichnet, ist jetzt evangelischer Pfarrer (in Berlin). Er ist aus der Diözese Eichstätt hervorgegangen und schreibt aus lebendiger voller Kenntnis des Systems. Sein Buch ist noch von der Erregung durchzittert, die seine innere Lösung vom Ultramontanismus und Katholizismus begleitete. Der Ultramontanismus ist der Papalismus unter geistiger Führung des Jesuitismus und in spezifisch politischer Zuspitzung. Also der eigentlich aggressive Katholizismus, der Katholizismus der bloßen Konsequenz des „Kirchenrechts“ in der Lehre und im Leben, der „Klerikalisierung“ des letzteren in jeder Form. Der Kulturkampf hatte ihm in Deutschland diejenige Form gegeben, unter der wir Protestanten nicht umhin konnten, der parlamentarischen und sonstwie politischen Vertretung des Katholizismus, dem Zentrum, lange überall zu mißtrauen. Wir dürfen hoffen, daß nach dem Kriege vieles nicht wiederkehrt, was die Ver-

ständigung oft unmöglich machte. An Aussöhnung der Konfessionen ist ja nicht zu denken. Aber der Kampf zwischen Katholizismus und Protestantismus kann in edelen Formen geführt werden. Aus LEUTES Werk mag man im Ueberblick erkennen lernen, wie ausgebildet, raffiniert durchgearbeitet das ultramontane „System“ ist. Viele Katholiken, die an ihrer Kirche hängen und auch dem Papste innerlich treu sind, seufzen darunter, können sich nicht überzeugen, daß es die richtige Konsequenz des Katholizismus darstelle (und es ist auch sicher nur eine einseitige Konsequenz desselben). Viel drastisches Detail bei L. behält sein Interesse für den Historiker, auch wenn wir hoffen dürfen, daß es „Fälle“ darstelle, die so vorerst sich nicht wiederholen möchten. Leider bietet L. zum Teil keine so exakten Belege, wie notwendig wäre. — Das „Handbuch“ ist gedacht als Hilfsmittel für Parlamentarier, politische Redner usw. Es ist überaus vollständig und geschickt angelegt. Die wechselvolle Geschichte des Zentrums wird hier, unter praktischen Stichworten und unter Berücksichtigung aller Verhältnisse des öffentlichen Lebens, für die Erinnerung bei entsprechender Gelegenheit, festgehalten. Man lernt alle „Rufer im Streite“ kennen und doch noch sehr viele weitere Fälle als bei Leute. Ich greife einige besonders wertvolle Artikel, die nur aus den Zeitungen und darum sehr schwer zu erhebende Tatsachen betreffen, heraus: „Aachener Heiligtumsfahrt von 1888“ (hier ein ärgerlicher Druckfehler: Die Schrift von Floss über die Aachener Heiligtümer ist nicht 1885, sondern 1855 erschienen), „Bismarckhaß, ultramontaner“, „Max, Prinz von Sachsen“ (betrifft speziell seinen Artikel „Pensées sur la question de l'union des églises“ und was sich daran Peinliches von seiten Pius' X anschloß), „Wahlagitation, geistliche“, „Zentrumszwist“ u. a. Natürlich wird man zum Teil noch weitere Wünsche haben. Z. B. fehlt ein Artikel über den sog. Doctor romanus und das katholisch-theologische Promotionswesen (das sehr ungleich ist: LEUTE behandelt es S. 263 ff., aber so köstlich der Bericht der „Augsburger Postzeitung“ über die Promotion des Prinzen Max ist, es tut mir doch fast leid, daß L. ihn festhält; der Prinz

hat doch gezeigt, daß er ernste wissenschaftliche Interessen und reiche Kenntnisse hat!).

Ich komme zu den Schriften über Spezielles. Pius X hat durch die Constitutio „Sapienti consilio“ von 1908 die Kurie, den Beamtenorganismus der päpstlichen Regierung in Rom, neu gestaltet. Die Schrift des Baseler Juristen RUCK gibt eine Uebersicht über die Form, die die Kurie dadurch erhalten hat und prüft den „Stil dieses Verfassungsbaues“, die „Grundsätze und die Ideen, auf denen die Konstruktion ruht“. Es wird sich noch viel Streit erheben unter den Juristen über den nunmehrigen Charakter und zumal die Kompetenzbegrenzung der einzelnen römischen Behörden, belastet wie sie sind, von der Vergangenheit her, die der Papst für ihre Aufgaben und Rechte weder ganz hat unwirksam machen können, noch wollen. Zu dieser beginnenden Literatur gehört das Werk von E. SCHNEIDER über die Rota, das ordentliche Berufungsgericht in Rom. — Eine Gesamtübersicht über die vielseitige, reiche Reformtätigkeit des letzten Papstes gibt N. HILLING. Er hat im Kroseschen Handbuch vom zweiten Bande an den Abschnitt „Kirchenrechtliche Gesetzgebung und Rechtsprechung“ bearbeitet und versteht es gut, Charakter und Tragweite der einzelnen gesetzgeberischen Akte Pius' X deutlich zu machen. Wenn er geneigt ist, diesen Papst auf gleiche Stufe mit Sixtus V, ja Gregor VII zu rücken, so wird die Geschichte eine solche Schätzung desselben schwerlich bestätigen. Aber er mag recht haben, daß wir Protestanten ihn zu gering eingeschätzt haben. Pius X war keine glänzende Gestalt, er hatte nicht den Ehrgeiz, wie sein Vorgänger, Weltpolitik zu treiben und durch sie seinen Namen zu Klang zu bringen. Ihm lagen wesentlich nur die „innerkirchlichen“ Verhältnisse am Herzen. Und da hat er doch vieles, wenn auch nicht lauter Wichtiges, neu gestaltet.

Von Kardinal MERCIER liegt ein Schriftchen vor, das erst in der Uebersetzung durch SLEUMER den Titel „Priesterwürde und Priesteramt“ erhalten hat. Es hat von Haus aus nur die Inschrift „à mes Séminaristes“. M. war, ehe er Erzbischof von Mecheln wurde (1906), Professor der Philosophie an der Uni-

versität in Löwen — einer der hervorragendsten „modernen“ Vertreter des aristotelischen Thomismus im Geiste Leos XIII — nachdem er zuvor Professor am Priesterseminar in Mecheln gewesen. Lehrvorträge, die er den Seminaristen zur Vorbereitung auf ihren Priesterberuf gehalten hat, sind der Inhalt der Schrift, die er 1908 veröffentlicht und Pius X im Sinne von dessen Amtsprogramm: *Omnia instaurare in Christo*, gewidmet hat. Die Schrift hat zwei Abschnitte: „Das Seminar, ein Haus der Weltabgeschiedenheit“ und „Das Seminar, eine Bildungsschule“. Auch der zweite Abschnitt ist asketischer Natur. — Es ist von großem Interesse, auch das kleine Buch des vorhin schon genannten Josef LEUTE über den „katholischen Priester, sein Werden und Wirken“, das NIEBERGALL, mit einem Vorwort versehen, in seine „Praktisch-theologische Handbibliothek“ (Bd. 17) aufgenommen hat, kennen zu lernen. Ich habe mich dieser Schrift von L. ungeteilt erfreut. Es ehrt die evangelische Kirche, wenn ein zu ihr übergetretener, in ihr ein Pfarramt führender, ehemals katholischer Pfarrer so ruhig, so gerecht anerkennend, so freundlich gedenkend das schildert, was katholisches Priesterleben erfüllt. Das Büchlein hat drei Teile: 1. „Das persönliche Leben des katholischen Priesters“: A. Die Vorbildung zum geistlichen Beruf, B. Das priesterliche Leben; 2. „Der katholische Kultus“: A. Die Verwertung äußerer Eindrücke, B. Kulthandlungen und Kultgegenstände, C. Die Verwaltung der Sakramente, D. Die Verwaltung des Predigtamts; 3. „Die Seelsorge“: A. Die Gemeindeseelsorge, B. Die Einzelseelsorge, C. Die Seelsorge hinsichtlich der Erwachsenen. Man merkt, daß L. einmal mit dem Herzen Priester gewesen ist. Kein Wort, das eine Verunglimpfung der katholischen Kirche oder ihres Klerus wäre. Man erfährt manches, das zu hören wertvoll ist.

Zur Geschichte der r ö m i s c h e n L i t u r g i e liegt eine gelehrte Arbeit eines jungen deutschen Benediktiners, P. Cunibert MOHLBERG vor, die während der Studienzeit des Verfassers in Löwen entstanden ist, auch in den Löwener Universitätspublikationen eine Stelle gefunden hat. Es ist die erste Monographie über Radulphus de Rivo (Roelof van der Beek), geb. in Breda (spä-

testens 1345), Dechant zu Tongern, zeitweilig an der Universität Köln (hier auch 1397 Rektor: man wählte damals viermal im Jahre einen Rektor, dessen Amt doch für eine hohe Ehre und einen bedeutenden Vertrauensposten galt), gestorben 1403. Radulf war sehr eifrig bemüht um die Hebung des Gottesdienstes, besonders des kanonischen Stundengebets (Brevier). Es ist nicht der Ort hier, um das Detail darzulegen. Der Zusatz, mit dem M. den Radulf charakterisiert, deutet an, welches Ziel dieser sich (ohne Erfolg) gesetzt hatte. Seine Schriften sind eine wichtige, noch nicht ausgeschöpfte Quelle für die Geschichte des mittelalterlichen Gottesdienstes. Ich denke mir, daß M. in einem 2. Bande die Schriften Radulfs neu herausgeben will. (Sollte das inzwischen geschehen sein, so ist mir das nicht bekannt geworden.)

Die nächsten Schriften, die ich notiert habe, führen in den Zusammenhang der Sakramentenlehre. Daß ich die fleißige, gründliche Arbeit von STEHFEN (eine Marburger Licentiatendissertation, wie die oben S. 364 berührte Schrift von SATTLER über eine analoge Frage in der orientalischen Kirche) in meinem Bericht von 1910 nicht besprochen habe, ist ein Versehen meinerseits gewesen, das ich lebhaft bedauere. Ich möchte es gut machen, soweit es geht, indem ich noch jetzt darauf hinweise. St. verfolgt die Entwicklung seit dem Tridentinum, das die auch jetzt (natürlich) noch maßgebende „unfehlbare“ Grundbestimmung über die Ketzertaufe und die Bedingungen ihrer Gültigkeit getroffen hat, an der Hand der seither geübten Praxis und der (meist) durch sie hervorgerufenen weiteren Kurialentscheidungen. Es ist eine langsam vorwärtsdringende Verschärfung der „Auffassung“ der tridentinischen Bestimmungen zu erkennen. Sammelpunkte der Entwicklung sind die Theorie, die Benedikt XIV 1756 aufgestellt, und ein Kurialdekret von 1878. Man bemerkt das Wachsen des Mißtrauens gegen die Häretiker und ihren Willen oder tatsächliche Gepflogenheit, die essentialia der Taufe zu erfüllen. Seit 1878 ist das Mißtrauen fast Pflicht. Und wo es erst waltet und geschürt wird, wird die Praxis der „Wiedertaufe“ (sei es auch nur der hypothetischen) natürlich die

Regel sein und immer mehr werden. In einer besonnenen, sachgemäßen Schlußbetrachtung zeigt Sr., daß die Stellung, die die katholische Kirche jetzt einnimmt, nicht ohne Zweischneidigkeit für ihre eigenen Ziele speziell dem Protestantismus gegenüber ist. — Das Werk von HILGERS ist so advokatisch geartet, daß es schwerlich als ein Beitrag zur wirklichen Geschichte des Ablasses gelten kann. Zwar finde ich dagegen nichts einzuwenden, daß er von der „dogmatischen Definition des Begriffes“ ausgeht. Im Gegenteil hat er m. E. damit das Problem, das er sich vorgesetzt, an und für sich auf die richtige Grundlage gestellt. Aber der Begriff gestattet die Unterscheidung von Arten. Und nun bleibt es, soweit ich sehe, doch durchaus dabei, daß diejenige Art der indulgentiae, die seit Urban II sich bildet, eine Neuerung war, und daß dieser Papst für das Indulgenzwesen einen so charakteristischen Einschnitt bildet, daß dasjenige, was der Historiker als Ablass im engeren Sinne bezeichnet, eben „erst mittelalterlich“ heißen muß. Und für diesen Ablass sind die Merkmale: a) institutionell, nicht individuell, b) genereller Vorbehalt von Bedingungen (also zunächst nur öffentliche Auslobung oder Verheißung, nicht alsbald Zuwendung) konstitutiv. H. will möglichst alle Polemik meiden. Weshalb? In einer vorwortartigen „Einleitung“ setzt er sich ziemlich schulmeisterlich wenigstens mit einem katholischen Autor (Nichttheologen) A. Gottlob auseinander. Von protestantischen Forschern nimmt er, außer gelegentlich von Hinschius, keine Notiz. Der Name Brieger kommt nie vor! (In der Einleitung wird einmal, S. XXVI, ein „Brieges“ erwähnt, das wird wohl Brieger sein sollen.)

Mit großem anhaltendem Interesse habe ich das Werk von MAUSBACH gelesen, das die katholische Moral wider ihre Gegner beleuchten und dadurch rechtfertigen soll. M. setzt sich besonders mit W. Herrmann auseinander, aber doch nicht ausschließlich, nur daß er fast überall Protestanten und ihre Vorstellungen von der katholischen Moral im Auge hat. Ich wünsche dem so schlicht, als es möglich ist, geschriebenen Buche (nicht alles ist ganz leicht zu verstehen, aber das liegt in der

S a c h e) viele Leser auf unserer Seite. Ich kann es M. nachempfinden, daß er oft unwillig ist, aber ich muß ihm das Zeugnis geben, daß er in würdiger Form Polemik übt. Und er hat vielfach zweifellos Recht seinen Gegnern, sage ich ruhig: uns Protestanten gegenüber, denn wir hegen mannichfach Vorurteile wider den Katholizismus. Ich habe nur den Wunsch, daß M. es mir glauben wolle, daß ich auch bei ihm, dessen redlichen Willen uns, selbst Luther, richtig zu verstehen, ich nicht bezweifle, nicht wenig Vorurteile und Mißverständnisse gefunden habe. Wenn er doch die Methoden, mit denen er die Theologie der Kasuisten und Probabilisten verständlich macht, auch benützen wollte, um Luther zu verstehen! Es ist mir natürlich nicht möglich, mich hier auf Detail einzulassen. Aber z. B.: ob M. je Luthers Wort pecca fortiter selbst da aufgesucht hat, wo es steht und durch den Zusammenhang seinen Sinn erhält (im Briefe an Melancthon, 1. Aug. 1521, Briefwechsel ed. Enders III, S. 205 ff., speziell S. 208)? Er lese, wenn er die Zeitschrift haben kann, auch was J. A. Faulkner in The American Journ. of Theol. 1914, S. 600 ff. dazu schreibt! Ich denke, er wird auch das Spotten über die Streitigkeiten unter uns Protestanten in betreff selbst sehr wichtiger, ja grundlegender Gedanken Luthers beiseite lassen, wenn er sich überlegt, wie mannichfach Katholiken streiten über Gedanken des h. Thomas. Aber er hat dann wieder ganz recht, daß wir uns zu wenig darum kümmern, was speziell und gerade Thomas lehrt, insonderheit auch inbezug auf das Gute. Denn Thomas ist doch nun einmal durch Leo XIII ganz eigens zum Führer der Theologie und Philosophie erklärt. M.s Buch ist wie folgt, veranlagt. In einer ausführlichen Einleitung wird die heutige konfessionelle Lage in Deutschland und, wie sich die Protestanten den Katholizismus vorstellten, dargelegt. Dann folgt ein „Erster Teil: Die Stellung der Kasuistik in der katholischen Moral“. Das ist ein recht lehrreiches Kapitel und geht auf alle wesentlichen konkreten „Vorwürfe“ ein. Der „Zweite Teil“ stellt dann „die katholische Gesamtaufassung der Sittlichkeit“ dar; hier besonders streitet

M. mit Herrmann. Ich hätte bei beiden Teilen Glossen zu machen. Die Kasuistik ist und bleibt doch die partie honteuse der katholischen Moral. Nicht so sehr wegen des Einzelnen, das da aufgestellt wird. Da handelt es sich um wirkliche oder doch konstruierbare casus conscientiae. Der persönliche Ernst derer, die sich dabei als Lehrer einen besonderen Namen erworben haben, z. B. des h. Alphons von Liguori, darf schwerlich bezweifelt werden. (Wir Evangelischen nehmen solchen Ernst auch für Luther in Anspruch, wo er paradox oder für mißtrauisches Empfinden lax, wenn nicht gar frivol, redet, und wir tun das nicht nur aus anezogener Pietät, sondern mit sehr guten historischen Gründen!) Die Struktur des Bußsakraments, die die Kasuistik und die Unterweisung der Theologen in ihr nötig macht, ist der Grundschaten. Und da wieder die Stellung des Priesters als „Richter an Gottes Statt“. Ich weiß wohl, wie viel Erbarmen (nicht Laxheit!) in den Entscheidungen der Kasuisten sich ausdrückt. Aber andererseits: ein Priester kann doch nun einmal nicht ins Herz sehen. So ist sein Urteil immer in Gefahr fehl zu gehen. Gerade das hat Luther empfunden. So hat er gelernt das Wort dessen allein gelten zu lassen, der in das Verborgene sieht, und sich zu trösten, daß es dem erschrockenen Gewissen, indem dieses sein Zeugnis bestätigt, zugleich den Frieden der Gnade, die nicht markt, zuspreche. In dem zweiten Teile bleibt vieles ungeklärt. Ich kann es gelten lassen (obwohl ich bei M. nicht alle Gegenargumente erledigt finde), daß im Katholizismus, soweit Thomas wirklich die Lehre bestimmt, in der Lehre vom Guten oder dem Gesetze Gottes letztlich alles formal „einheitlich“ gedacht, einem finis untergeordnet ist, der Uebung in der Liebe zu Gott und zum Nächsten, bzw. der Bereitung auf die beatitudo. Aber der Inhalt beider Gedanken ist im Katholizismus nicht einheitlich. Der Gegensatz, oder sage ich lieber (um das Maß von Uebereinstimmung, das doch bleibt, nicht als nebensächlich hinzustellen), der Unterschied der Deutung des „Guten“ zwischen Protestantismus und Katholizismus liegt zutiefst in der Idee über das was Liebe und Seligkeit ist. Und dann die Zwischen-

stellung der Kirche, ihre autoritative Beherrschung des sittlichen Urteils der Einzelnen, die Seelenführung! Ja wenn es sich dabei bloß um freundlich-ernste „Beratung“ handelte. Das ist M.s Darstellung dieser Sache. Aber die Freiheit des Gewissensurteils über das, was einem „Beruf“ sei, ist im Katholizismus sehr eng. — Der „Katechismus der Jesuiten moral“, den ein Anonymus, welcher sich als „Landsmann Luthers und Kants“ bezeichnet, zusammengestellt hat, kann einem wohl einen Schrecken einflößen. Die casus, die da erörtert werden, die moralischen Möglichkeiten, die einem gezeigt werden, sind, sollte man meist meinen, keine solche „Möglichkeiten“. Aber ich rate, daß man dazu Mausbachs Aufweise betreffs der Kasuistik lese. Vieles mag wirklich, praktisch bewertet, kaum anderen Zweck haben, als gewisse mathematische Schulprobleme, die nur Uebungen des Scharfsinns sind. Man sollte jedoch zugeben, und ich möchte glauben, daß Theologen wie Mausbach, mir da zustimmen, daß die Moralisten guttäten, an moralischen Fragen nicht abstrakt herumzuklügel. Die Moral ist doch noch etwas anderes als auch das jus, und selbst bei letzterem hat das „Durchdenken von Fällen“ die Gefahr des „Zerdenkens“ der Grundsätze und der Abstumpfung der Rechtsempfindung. In dem genannten Katechismus sind auch Thesen moderner Moralisten bzw. Kirchenjuristen mitgeteilt. Doch darf man dem Jesuitismus ja nicht alles zum Strick machen, was mal ein Jesuit vertreten hat.

Letztere Bemerkung soll nun freilich nicht zum Vertrauen gegen den Jesuitismus einladen. Was er als Gesamtauffassung des Katholizismus vertritt, ist auch ein System, mit dem der Katholizismus nicht gleichzusetzen ist, sondern in welchem Maßstäbe herausgebildet sind, gegen die der Katholizismus um seiner selbst willen sich wehren muß, sich auch wirklich zum Teil mit Ernst wehrt! Die bewegte Schrift von Hugo Koch bringt das anschaulich zum Ausdruck. Das Buch von Meschler (der 60 Jahre lang Jesuit gewesen, als er es schrieb, und im Orden hoch emporgestiegen ist) mag man unbefangen daneben auf sich wirken lassen, um auch das zweifellos Gute, das der Orden nicht nur „ge-

wollt“, sondern auch gestiftet hat, zu erkennen. Wir wollen uns letztlich den Jesuitismus so wenig karikieren als etwa idealisieren! M. bietet Schilderungen aus dem persönlichen Leben innerhalb seines Ordens. Wer in Herzensüberzeugung, mit Leib und Seele Jesuit ist, wie er, kann gewiß vieles richtiger darstellen, als wer außerhalb des Ordens steht. Aber K. zeigt doch mit Recht in tiefem Ernst, nicht sowohl uns, den Protestanten, als seinen Glaubensgenossen, den Katholiken, wie gefährlich für sie und ihr Gewissen der Jesuitismus ist.

La Vie intime du Catholique von BAINVEL, professeur à l'institut catholique de Paris, ist kein Andachtsbuch, auch kein theologisches, sondern, wie der Verfasser sich ausdrückt, une oeuvre d'observation, eine Studie über „religiöse Erfahrung“. Es will diejenigen Züge des inneren Lebens der Katholiken aufweisen, die ihnen allen gemeinsam sind, die so sehr den Katholiken als solchen kennzeichnen, daß les affinités de race, de famille, de caractère dagegen zurücktreten. Denn so sei es: ein katholischer Franzose, Deutscher, Japaner gleiche sich als „catholique“ ungleich mehr als ein französischer usw. Katholik oder Protestant sich gleiche. Die „Ueberzeugungen“ und der „Wandel“ eines Katholiken seien überall von derselben Wesensart. Das ist natürlich richtig. Das Schriftchen enttäuscht doch durch eine gewisse „Trivialität“ der Methode. Es geht davon aus, daß „übernatürliche Realitäten“ und „göttliche Ordnungen“ die Frömmigkeit des Katholiken bestimmen: der Katholizismus ist eine religion d'esprit und d'autorité, eine religion intime und sociale. Es handelt sich um „Glaube, Hoffnung, Liebe“. Um „dogmatischen“ Glauben, der doch „Erkennen“ mit sich führt, d. h. um une foi raisonnable und affective in Einem. Um eine Hoffnung, die auf ein au delà hinschaut und über die Welt und die vicissitudes humaines erhebt. In der Liebe gipfelt alles, die Liebe zu Gott steht voran, und sie hat ihre höchste Form in dem „Selbstvergessen“. Aber sie führt auch zu einer vie de charité, zur Liebe gegen den Nächsten. Dann wird nach einander gezeigt, wie der Katholik sich Jesus vergegenwärtige, sa vie historique, sa vie au ciel, sa vie eucharistique, wie seine

Frömmigkeit Marie, inséparable de Jesus, mit umfasse, desgleichen die Kirche sowie die Engel und Heiligen. Zusammenfassend stellt das letzte Kapitel dar, wie das katholische Leben ist une vie sociale, mystique, objectiviste (= von den „großen Realitäten“ Gottes in der Kirche sich nährend), une vie d'effort ascétique; es ist ein Leben nicht der Traurigkeit, sondern der „übernatürlichen“ Freude. — Mario FALCO hat die Absicht, im vollen Umfange die Geschichte der frommen Stiftungen zu schreiben, natürlich nicht der Einzelstiftungen als solcher, sondern die des „Stiftungswesens“ in der Kirche, seiner Motive und rechtlichen Formen. Das Almosengeben, die Gründung von Klöstern, Krankenhäusern etc., die Vermächtnisse für die Kirche etc., alles, was nach technischem Ausdruck eine Stiftung „pro anima seu ad pias causas“ genannt wird (in Deutschland ein „Seelgerät“ eigentl. Seelengerät, etwas, was der Seele dient, ihr nützt), kommt in Betracht. Die vorliegende Schrift gilt wesentlich den „theologischen“ Ideen bis in die Zeit der Scholastik. F. will nicht viel von Begriffsentwicklung der Motivierung der frommen Stiftungen wissen. Er berührt die Ideen der expiatio, der satisfactio, des meritum, die zu jeder Zeit ziemlich das gleiche Gewicht und den gleichen Sinn gehabt hätten. Die Entwicklung des Buß- und des Ablasswesens habe wenig oder nichts Neues zu den Ideen über den Wert der Zuwendungen, zumal des Almosengebens hinzugetan. Der Verfasser ist ungemein belesen in der deutschen Literatur. Speziell die Forschungen über die Buße und die Ablässe hat er hier genau verfolgt und mit Kritik begleitet.

Ich habe oben auch zwei Schriften von autobiographischem Charakter genannt. Beide, der „Roman“ von Eugen ARTHO (der, wie mir scheint, doch nicht in der „Erzählung“ autobiographisch ist) und der „Bericht“ von Heinrich SIEMER, führen in Regionen der „Praxis“ der römischen Kirche ein, die derjenige, welcher wie Mausbach die Kirche als „Mutter“ liebt und als unendlich erfahrene und weise „Herrin“ ehrt, sich vielleicht gar nicht idealisiert und doch für sein letztes Urteil ignoriert. Der Historiker darf sich das „Ignorieren“ nicht ge-

statten. ARTHO (anscheinend selbst ein Schweizer) schildert die innere Lösung eines jungen Priesters, der im gegenwärtigen französischen Kirchenmilieu an „Rom“ irre wird (man könnte bei mehreren Gestalten des Romans sagen, welcher französische „Modernist“ das Modell schein) und sein Ideal (das ist eigenartig) — nicht etwa im Protestantismus, sondern — in der „neuen Kirche“ Swedenborgs findet. — SIEMER „erzählt“ wirklich und, wie es wenigstens scheint, nur Selbsterlebtes. Er ist in der Stadt Oldenburg geboren und aufgewachsen, 15½ Jahre alt, zu dem „Entschluß“ gekommen, Mönch zu werden, und dann zuerst drei Jahre im „Juvenat“ eines holländischen Klosters für ein Ordensleben vorgebildet worden. Mit 19 Jahren erkennt er, daß er nicht würdig sei, Priester zu werden, will nun vielmehr „Schulbruder“ werden und tritt zu diesem Zweck in ein anderes holländisches Kloster ein, findet aber bald, daß er auch dazu keinen „Beruf“ hat, und tritt nun in Bozen als eigentlicher Novize eines Ordens „von strenger Observanz“ ein. Hier erlebt er nach Jahresfrist den innern Umschwung, der ihn in die Welt zurückführt. Es sind nach seiner Darstellung nicht die kirchlichen Lehren, die „Theologie“ (so weit er sie kennen lernte) gewesen, die ihn veranlaßten, sich wieder frei zu machen, sondern die seelischen Quälereien der mönchischen Praxis. Ich habe den Eindruck, daß S. in Wahrhaftigkeit über sich und seinen ernstlichen Versuch, ein „ganzer“ Mönch zu werden, berichtet. Anscheinend ist er jetzt Naturwissenschaftler.

Nicht bei Siemer, wohl aber bei Artho spielt schon der Modernismus eine Rolle. Ich habe aus der überaus großen Literatur über diese Bewegung in der römischen Kirche nur drei Schriften herausgehoben, die mir (aus der Literatur der Jahre, die ich hier „überschaue“) vor andern wert scheinen, berücksichtigt zu werden. Die Schrift von Josef SCHNITZER (bis 1913 Professor der Kirchengeschichte in der theologischen Fakultät zu München, wegen seines Modernismus als Honorarprofessor in die philosophische Fakultät versetzt) bietet eine sehr gute Einführung in die Schriften der Hauptmodernisten der verschiedenen Länder, indem er charakteristische Stücke aus ihnen zu-

sammenstellt. Die Einleitung ist eine knappe, lichtvolle Uebersicht über die ja noch ziemlich kurze Geschichte der Bewegung, die von dem sog. Amerikanismus zuerst angeregt, bald sehr angewachsen ist. Pius' X historischer Name ist mit der Schärfe, ja absoluten Rücksichtslosigkeit verknüpft, kraft deren er den Modernismus zu vernichten suchte. Man kann denselben immerhin mit dem Liberalismus in der protestantischen Theologie und Kirche zusammenstellen, weniger ursächlich, als im Sinne einer Parallele, natürlich mutatis mutandis. Denn die maßgebenden Männer des Modernismus empfinden sich als Katholiken, nur nicht in dem Sinne wie der „Ultramontanismus“ solche allein anerkennen will. Sie sehen im Katholizismus in erster Linie eine „Religion“, nicht eine „Theologie“, eine persönliche Form Gott zu erleben, nicht in Formeln zu beschreiben, in der „Kirche“ eine Gemeinschaft in Freiheit mündig gewordener Geister, nicht eine durch die Hierarchie geleitete, „unfehlbar“ beherrschte Masse. Im einzelnen hat der Modernismus viele Formen. Zum Teil ist er theoretischer Agnostizismus, der das „Gefühl“ als das eigentliche, ja ausschließliche Element der Religion und der Beziehung zwischen der Seele und Gott beurteilt. Zum Teil schwelgt er, der Bibel gegenüber, in Symbolismus, zum Teil betont er die Liebe so sehr als die Hauptsache im Christentum, daß einseitiger Moralismus wenigstens droht; umgekehrt zeigen sich auch Spuren eines solchen Immanentismus und Evolutionismus, daß man an Pantheismus erinnert wird. Man kann Berührung des Modernismus mit den verschiedensten theologisch-philosophischen Ismen konstatieren, am stärksten doch mit einem „Individualismus“, der sich auch als Augustinismus denken darf. Die Bewegung hätte gar nicht so stark werden und so charaktervoll für ihr Recht in der historischen katholischen Kirche streiten können, wenn sie nicht mit wirklich katholischen Traditionen mindestens zusammenhinge. So ist der Modernismus für den Historiker ein Problem, er verrät symptomatisch Momente am Katholizismus, die oft über dem Ultramontanismus übersehen werden. — MULERTS Beleuchtung des Antimodernisteneids ist sehr um-

sichtig und voll Verständnis für katholisches, gerade ultramontanes Empfinden. In seinen Maßstäben berührt sich M. mit Peisker (s. oben S. 374/75), welcher letzterer nur eben vollständiger ist. — Daß der Eid, den Pius X den Theologen auferlegt hat, eine schwere Belastungsprobe für einen Mann der Wissenschaft darstellt, der etwas von „Freiheit des Gewissens“ versteht und zugleich in der katholischen Kirche Heimatsgefühl hat, ist doch offenbar. Das will MAUSBACH, den ich auch hier noch einmal zu nennen habe, allerdings nicht zugeben. Und für einen Mann, der im Thomismus persönlich so sehr seine Befriedigung gefunden, wie er, ist das auch begreiflich. Ein solcher wird die Bindungen, die der Eid verlangt, als solche nicht empfinden: er weiß sich in „Freiheit“ gebunden. Aber der Modernismus wenigstens, daß ich einmal so sage, derjenige „der mittleren Linie“, zeigt katholische Empfindungen, die es deutlich machen, daß trotz aller seiner Siege der jesuitische Papalismus und sein Eintreten für den Thomismus nicht dem ganzen historischen Katholizismus gerecht wird.

Zuletzt sind oben zwei Schriften genannt, die eine Sekte in Polen betreffen, die *Mariaviten*. Die Schriften stehen sich in ihren Schilderungen so schroff gegenüber, daß ein Urteil über die Leute kaum möglich ist. GAJKOWSKI sieht in ihnen nur Häretiker und Verführte. Gestiftet ist die Sekte (seit 1893, Abfall vom Papste 1906) von der 1862 geborenen Felixa (sic) Kozłowska, die als „geheime Klarissin“ lebte, besonders der immerwährenden „Anbetung“ des eucharistischen Jesus und der Verehrung der Mutter Gottes von der „Immerwährenden Hilfe“ ergeben, und zahllose „Offenbarungen“ (Auditionen) Jesu erhalten hat, kraft deren sie teils jene beiden Formen der Devotion verbreitete, teils sich besonders eine Hebung des sittlichen Lebens der Priester zur Pflicht machte. Dogmatisch ist das „Mütterchen“ allem treu geblieben, was die römische Kirche fordert. Aber sie hat eine größere Anzahl Priester für sich gewonnen und hatte schon 1909 eine Reihe von Gemeinden, die größte in Plock, wo sie selbst wohnt, gegründet. Was der Name „Mariaviten“ besagen will, scheint nicht festzustehen. Die Stifterin hat den