

**Zeitschrift:** Revue internationale de théologie = Internationale theologische Zeitschrift = International theological review

**Band:** 10 (1902)

**Heft:** 38

**Rubrik:** Variétés

### **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. 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. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

### **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. [Voir Informations légales.](#)

### **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. [See Legal notice.](#)

**Download PDF:** 30.03.2025

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

## VARIÉTÉS.

---

### I. — Neue Abhandlungen über die Beichte.

Unter dem Titel: *A Treatise on the History of Confession until it developed into Auricular Confession A. D. 1215* (London, C. J. Clay and Sons, 1901, 124 S.), liegt uns eine Abhandlung vor, die *C. M. Roberts* herausgegeben hat.

Der Verfasser glaubt den Beweis geleistet zu haben, dass in den zwölf ersten Jahrhunderten keine „Notwendigkeit“ (necessity) vorlag, „einem Priester alle bösen Gedanken und geringern Sünden“, deren sich ein Mitglied der Kirche etwa schuldig fühlte, zu offenbaren. Er ist auch der Meinung, dass bisher in keiner Abhandlung über diesen Gegenstand die chronologische Aufeinanderfolge der Zeugen so sorgfältig beobachtet worden sei, wie nun von ihm.

Dass erst die Lateransynode vom Jahr 1215 jedem Gläubigen die Verpflichtung auferlegt hat, dem eigenen Priester „alle seine Sünden getreulich zu beichten“, ist eine notorische Thatsache. Was die chronologische Ordnung bei der Aufzählung der Zeugen betrifft, die für oder gegen die Beichte in Anspruch genommen werden, so scheint mir, dass in diesem Punkte doch viele andere Theologen nicht minder sorgfältig zu Werke gegangen seien. Wichtiger ist die Würdigung der geltend gemachten Zeugnisse. In dieser Hinsicht füllt nach meinem Urteil die vorliegende Schrift keine Lücke in der bereits vorhandenen Litteratur aus. Ich bin im Gegenteil der Meinung, dass gewisse Thatsachen und Beweisstellen, die in einer Abhandlung über die Beichte zu erörtern sind, von Roberts viel zu wenig einlässlich und sorgfältig berücksichtigt worden seien.

Schon mit der ersten Zeile bin ich nicht einverstanden. *Auricular Confession or Sacramental Confession* (Ohrenbeichte oder sakramentale Beichte) hat doch wohl zur Voraussetzung, dass Ohrenbeichte und Bussakrament sich gegenseitig deckende

Begriffe seien. Das halte ich für unrichtig. Ich glaube, dass schon die apostolische Kirche Bussakte kannte, die zwar von der Ohrenbeichte sehr verschieden sind, mit welchen sich aber doch die Christgläubigen der sakramentalen Sündenvergebung teilhaftig machen konnten. Über die hier in Betracht kommenden Schriftstellen ist der Verfasser viel zu rasch hinweggegangen. Allerdings war es nicht nötig, eine Erklärung der Worte Jesu Matth. 16, 19 zu geben; hier ist von der Beichte nicht die Rede. Wenn sich das „Binden und Lösen“ auf das Sündenbehalten und Sündenvergeben bezieht, was ich anerkenne, so ist doch zu beachten, dass der Heiland da von der erst noch zu erbauenden Kirche spricht (*οἰκοδομῆσθαι*). Das hier gemeinte Sündenvergeben ist daher dasjenige, das zu Pfingsten seinen Anfang nahm, als sich 3000 taufen liessen „zur Vergebung der Sünden“ (Apg. 2, 38). Anders verhält es sich mit der Stelle Matth. 18, 15—20. Hier versetzt sich Jesus in die Zeit, in welcher seine Kirche als organisierte Gemeinschaft ins Dasein getreten ist. Daher ist an dieser Stelle das „Binden und Lösen“ mit der kirchlichen Bussdisciplin in Beziehung zu bringen. Ich vermisse jedoch (S. 6) eine nähere Belehrung darüber, wie die Handhabung dieser Disciplin zu denken sei und welche religiöse Bedeutung ihr zukomme. Eine sorgfältige Prüfung der citierten Stelle würde dem Verfasser Gelegenheit geboten haben, die in „dunkeln Zeiten der Kirche“ gehegte Vorstellung zu beleuchten, nach welcher man vermittelt der priesterlichen Binde- und Lösegewalt seiner Sünden entlastet werden konnte (S. 8).

Völlig überflüssig war die Besprechung der Berichte Matth. 3, 5—6 und Apg. 19, 18—20 (S. 8—11). Die durch den Täufer veranlasste Bussübung kann ebensowenig wie das mit der Bekehrung zum Christentum verbundene Sündenbekenntnis zur Rechtfertigung des kirchlichen Bussinstitutes dienen. Es ist übrigens unrichtig, wenn der Verfasser behauptet, der griechische Ausdruck *ἐξομολογεῖσθαι* (Matth. 3, 6) sei von einem in Worte gekleideten speciellen Sündenbekenntnis zu verstehen. Dagegen spricht schon der Zusammenhang. Noch der hl. Chrysostomus gebraucht die Ausdrücke *ἐξομολόγησις*, *ἐξομολογεῖν* an vielen Stellen von einem innern Akt der Reue, mit welchem man sich allein vor Gott anklagt.

Auf eine kirchliche Bussübung, die zur Erlangung der Sündenvergebung dienlich ist, beziehe ich die Weisung Jak. 5,

14—16. Roberts sagt (S. 13), dass die Verteidiger der römischen Lehre mit der angeführten Stelle die Verpflichtung zum Sündenbekenntnis vor dem Priester zu rechtfertigen suchen. Das ist nicht der Fall. Die Verteidiger der römischen Lehre müssen sich nach der für sie massgebenden Lehre der Trienter Synode auf Joh. 20, 23 berufen. Würden sie Jak. 5, 14—16 für die sakramentale Beichte in Anspruch nehmen, so müssten sie auch zugeben, dass die Gnade der Sündenvergebung nicht einem richterlichen Urteil des mit Jurisdiktion ausgerüsteten Priesters, sondern dem „Gebet des Glaubens“, mit welchem sich die Organe der Kirche fürbittend an Gott wenden, zugesichert werde. Damit wäre die römische Lehre neuerdings preisgegeben.

Es fällt mir auf, dass der Verfasser die Stelle Joh. 20, 20—26 einfach mit Stillschweigen übergeht. Sollte ihm unbekannt sein, dass die Trienter Synode ein Dogma gemacht hat, nach welchem die angeführte Stelle auf die Einsetzung der speciellen Beichte vor dem Priester bezogen *werden muss*? Römische Leser werden ihm den Vorwurf machen, dass er absichtlich den Schein zu erwecken suche, als gebe es im Neuen Testament keinen Ausspruch, mit dem man die Ursprünglichkeit des Bussakramentes beweisen könne.

Mit Recht beruft sich Roberts auf I. Kor. 5 und II. Kor. 2, um an einem Beispiel zu zeigen, wie der Apostel das „Binden“ und „Lösen“ geübt hat (S. 14 f.). Nur wäre hier die Mitwirkung der Gemeinde zu erörtern gewesen. Dann hätte leicht dargethan werden können, dass sich hinsichtlich der priesterlichen Lösegewalt aus Matth. 18, 15—20, Jak. 5, 14—16 und dem Verfahren des Apostels Paulus im Grunde die gleiche urchristliche Lehre ergebe.

Die Ausführungen über die Entwicklung der Beichte in den ersten christlichen Jahrhunderten verlieren wiederum dadurch alle Beweiskraft, dass der Verfasser nicht unterscheidet zwischen der Busse, die vor der Taufe gefordert war, und der Bussübung der Getauften, während doch nur die letztere mit der Beichte in Beziehung gebracht werden kann. Sodann scheint Roberts von der der einmaligen Taufe entsprechenden einmaligen Bussübung, die groben Missethättern gestattet wurde, nichts zu wissen. Und doch ist dieser Punkt für die richtige Beurteilung des Busswesens in der alten Kirche von entscheidender Be-



deutung. Grobe Missethäter, die infolge ihrer Vergehen die Abendmahlsgemeinschaft verloren hatten, mussten die verübten Frevel allerdings reumütig eingestehen und büssen, falls sie wieder zur Kommunion zugelassen werden wollten. Aber diese Rekonziliation war nur einmal (semel) im Leben zu erlangen. Nun waren aber auch in der alten Kirche derartige Missethäter nur Ausnahmen; die grosse Masse der Gläubigen kam nie in die Lage, mit solchen speciellen Bekenntnissen vor den Organen der Kirche die Rekonziliation nachsuchen zu müssen. Dass gleichwohl auch die Gläubigen im allgemeinen wenigstens moralisch verpflichtet waren, ihre täglichen Verfehlungen von Zeit zu Zeit dem Bischof oder einem Priester zu beichten, lässt sich auch nicht mit einem einzigen Zeugnis aus den fünf ersten Jahrhunderten belegen. Die Kirchenschriftsteller gedenken wohl häufig der Bussübungen, die täglich vorzunehmen waren, namentlich auch der Bussakte der versammelten Gemeinde, reden aber niemals von einem speciellen Sündenbekenntnis, das vollberechtigte Gemeindemitglieder vor dem Priester abzulegen gehabt hätten, um Sündenvergebung zu erlangen. Für die grosse Masse der Gläubigen gab es keine „Beichte“ mit speciellm Sündenbekenntnis vor dem Priester.

Die Wiedergabe der einzelnen patristischen Zeugnisse bedarf vielfach der Richtigstellung. So wie sie Roberts mitteilt, liessen sie sich bisweilen eher zur Rechtfertigung der römischen Ohrenbeichte verwerten. Das gilt schon vom Clemensbrief. Nach Roberts heisse es im Clemensbrief c. 52: „Gott ist keiner Sache bedürftig und verlangt von uns weiter nichts, als dass wir *ihm unsere Sünden bekennen*.“ Damit verbindet der Verfasser eine Stelle aus c. 57, die er folgendermassen wiedergibt: „Ihr also unterwerfet euch euern Priestern und lasst euch unterweisen zur Busse.“ In dieser Form und in dieser Verbindung sind die beiden Aussprüche offenbar ein sehr einleuchtendes Zeugnis dafür, dass die Ohrenbeichte vor dem Priester schon am Ende des ersten Jahrhunderts zur Pflicht gemacht worden ist. Allein Roberts hat c. 52 etwas *beigefügt*, c. 57 etwas *weggelassen*, was den angeführten Worten einen wesentlich andern Sinn giebt. Clemens spielt c. 52 auf Ps. 49, 9 ff. (nach hebr. Zählung Ps. 50) an, wo Gott von sich sagt, dass er keiner materiellen Opfern bedürftig sei, sondern Hingabe des Herzens und Geistes, aufrichtige Lobpreisung ver-

lange. Da nun der griechische Ausdruck für *lobpreisen* (*ἐξομολογήσθαι*), wie *confiteri*, auch im Sinne von *beichten* gebraucht werden kann, fügen die römischen Theologen gewöhnlich noch die Worte hinzu: „*unsere Sünden*“, so dass Clemens den einfältigen Gedanken aussprechen würde, den ihm leider mit der gleichen Beifügung auch Roberts unterschiebt. Kap. 57 aber wird die Mahnung gegeben: „Ihr also, *die ihr den Anfang mit dieser Empörung gemacht habt*, unterwerfet euch den Priestern.“ Mit der Empörung ist der Streit gemeint, der in Korinth zur Absetzung der Presbyter geführt hatte. Dadurch, dass Roberts die unterstrichenen Worte weglässt und den Satz mit „also“ einfach auf das aus c. 52 genommene (falsche) Citat folgen lässt, gewinnt der Leser den Eindruck, das Sündenbekenntnis habe gerade in der Unterwerfung unter die priesterliche Autorität, also in einem Bekenntnis vor dem Priester zu bestehen!

Ebenso willkürlich ist die Berufung auf den sog. zweiten Clemensbrief (eine Homilie aus der Mitte des zweiten Jahrhunderts). Roberts findet hier (c. 8) den Beweis, dass „sichtbare Bussakte“ verlangt worden seien (S. 20). Das ist richtig; aber die verlangte Bussübung ist nicht die Beichte, sondern die mit der Bekehrung zum Christentum und dem Empfang der Taufe geforderte Sinnesänderung.

Die Weisung des Barnabasbriefes: „Du sollst deine Sünden bekennen und nicht mit einem bösen Gewissen zum Gebete kommen“, will Roberts freilich nicht auf die Ohrenbeichte beziehen, denn wie das Gebet so sei auch das Sündenbekenntnis hier als ein solches zu denken, das an Gott gerichtet sei (S. 17). Ich glaube nicht, dass diese Bemerkung römische Leser überzeugen wird; wirksamer wäre es gewesen, wenn der Verfasser festgestellt hätte, dass sich der Barnabasbrief auf Kap. 4 der „Didache“ stützt, wo es deutlicher heisst: „In der Versammlung bekenne deine Sünden“, was eben nur von einem gemeinschaftlichen Bussakt verstanden werden kann. Die „Didache“ scheint dem Verfasser bisher unbekannt geblieben zu sein.

Vom Pastor Hermä sagt Roberts (S. 25), er „scheine“ nur von einem Bekenntnis vor Gott zu wissen. Das ist wieder unrichtig. Der genannte Zeuge betont vielmehr sehr bestimmt (Mand. 4, 3; vgl. 4, 1; Sim. 8, 7), dass es für die Getauften eine einmalige Busse gebe (*δούλοις τοῦ θεοῦ μετάνοιά ἐστὶν μία*). Unter dieser einmaligen Busse kann nur ein kirchlicher Akt

gemeint sein, durch den Gefallene wieder in die ursprüngliche Beziehung zur Gemeinde zurückversetzt wurden und in der kirchlichen Fürbitte ein Unterpfand dafür erhielten, dass ihnen auch Gott vergebe — also ein auch *vor der Kirche* abgelegtes Bekenntnis.

Auf diese einmalige Busse bezieht sich auch, was (S. 27) Irenäus über die Bekenntnisse der Weiber berichtet, die sich von den Gnostikern lossagten und in die Kirche zurückkehrten. Dass Gefallene und aus der Gemeinde Ausgeschiedene erst nach reumütigem Eingeständnis der verübten Vergehen und nach geleisteter Busse wieder zur Kommunion zugelassen wurden, kann niemand bestreiten, der von diesen Dingen auch nur eine ganz oberflächliche Kenntnis hat. Allein diese Thatsache hat mit der Verpflichtung der Gläubigen im allgemeinen zu einem speciellen Sündenbekenntnis vor dem Priester nichts zu thun. Wenn Origenes (S. 33) und andere gelegentlich die Weisung geben, sich an den priesterlichen Arzt zu wenden und demselben die Wunde zu zeigen, so ist diese Mahnung an Sünder gerichtet, die sich durch grobe Missethaten aus der kirchlichen Gemeinschaft ausgeschieden hatten oder doch fürchten mussten, ausgeschieden zu sein.

Ich darf den Raum dieser „Zeitschrift“ nicht weiter in Anspruch nehmen. Eine einlässliche Prüfung der von Roberts namhaft gemachten Zeugnisse würde den Umfang eines Buches bekommen. Ein Verdienst der vorliegenden Schrift besteht darin, dass sie den Leser auf die Beweisstellen aufmerksam macht, auf welche sich gewöhnlich die Verteidiger und die Gegner der obligatorischen Ohrenbeichte berufen. Nur werden leider, wie wir gesehen haben, diese Stellen häufig in einer Weise verwertet, dass man sich fragen muss, ob der Verfasser eigentlich die Beichte rechtfertigen oder eine Verpflichtung zur Beichte als unbegründet hinstellen wolle. Er sagt, seine Schrift sei das Resultat „der Arbeit vieler Monate“. Ich glaube, dass die Arbeit vieler Monate nicht genügt, eine Geschichte der Beichte bis zum Jahre 1215 zu schreiben; dazu bedarf derjenige, der nicht schon durch seine sonstigen Studien mit dem Gegenstand vertraut geworden ist, der Arbeit von Jahren.

Durch freundliche Vermittlung erhalte ich Nr. 170 einer in Paris (bei Letouzey & Ané) unter Mithülfe vieler Geistlichen von Vikar Bricout an der St-Vincent de Paul-Kirche herausgegebenen Zeitschrift, die den Titel hat „*Revue du Clergé Français*“. Sie erscheint jeden Monat zweimal in Heften von je 120 Seiten. Es handelt sich also um eine ganz bedeutende Publikation. Wie auf dem Titel gesagt ist, soll sie als Organ zur Besprechung aller Fragen der wissenschaftlichen und praktischen Theologie und des kirchlichen Lebens dienen.

Der Ausdruck „*Clergé Français*“ frappiert. Das klingt gallikanisch. Sollte wirklich die Erinnerung an die grosse Vergangenheit und ehemalige nationale Selbständigkeit der gallikanischen Kirche immer noch nicht ganz erloschen sein?

In dem vorliegenden Heft wird unter dem Titel „*Quelques hommes éminents de l'Eglise de France*“ eine Serie von Artikeln begonnen. Der erste Artikel ist dem gelehrten Jesuiten Denis Petau, geb. 21. August 1583, gestorben 11. Dezember 1652, gewidmet. Es fällt mir auf, dass der Verfasser mit besonderer Ausführlichkeit die Anschauung des — gewöhnlich Petavius genannten — berühmten Gelehrten über das Busswesen der alten Kirche behandelt und, soweit dieselbe richtig war, zustimmend darstellt.

In einer Abhandlung, die Petavius 1622 als Anhang zu den Werken des hl. Epiphanius herausgab, überraschte er die Welt mit der Entdeckung, dass in den ersten Jahrhunderten groben Sündern nur einmal im Leben Gelegenheit zu einem religiösen Akt geboten war, der ungefähr der heutigen Beichte entsprach. Man wusste zwar auch damals, 1622, schon, dass Rückfällige zu keiner Rekonziliation mehr zugelassen wurden; aber man beruhigte sich, wie der Referent bemerkt, mit der Annahme, dass die Rückfälligen doch immer noch in privater Weise hätten Busse thun und in privater Weise die sakramentale Lossprechung erhalten können. So schien die Beichte im modernen Sinne gerettet zu sein. Allein Petavius habe gezeigt, dass die gewöhnliche Ausflucht völlig unhaltbar sei. Das wäre doch, habe er gesagt, eine seltsame Einrichtung gewesen, wenn man Sünder nach dem ersten schweren Fall harten Bussübungen unterworfen und erst nach Jahren, bisweilen erst am Ende des Lebens losgesprochen, Rückfälligen hingegen die Absolution ohne jene Demütigungen erteilt hätte. Wer das Vor-

handensein einer solchen Einrichtung behauptete, müsse für seine Behauptung auch Beweise bringen; von solchen Beweisen wisse man aber bisher gar nichts.

Ebenso energisch habe Petavius eine andere Behauptung zurückgewiesen, mit der man für das Vorhandensein der Beichte im modernen Sinn Raum zu gewinnen suchte. Die Synode von Elvira zählt eine Reihe von Vergehen auf, die zur Folge hatten, dass der Sünder, auch wenn er Busse that, erst am Ende seines Lebens die Eucharistie wieder erhalten konnte. Man pflegte nun zu sagen: gewiss, die Eucharistie konnte der betreffende Sünder erst wieder erhalten, wenn er am Sterben war; aber die sakramentale Lossprechung konnte er auch vorher und so oft, wie er sich dem Bussgericht unterwarf, bekommen! Petavius habe bewiesen, dass auch diese Ausrede völlig grundlos sei und dass es eine Rekonziliation (Lossprechung) ohne Zulassung zur Eucharistie überhaupt nicht gegeben habe. Die notorische Thatsache, dass schweren Sündern unter Umständen auch nach dem ersten Fall erst am Ende des Lebens die Eucharistie wieder gewährt wurde, zeige abermals, dass man in den ersten Jahrhunderten die Beichte im modernen Sinne nicht gekannt habe.

Eine schwankende Ansicht scheint Petavius darüber gehabt zu haben, wie eine bezügliche Weisung zu verstehen sei, die Innocenz I. am 20. Februar 405 dem Bischof Exsuperius von Toulouse erteilt hat (Mansi, III, p. 1038 ss.). Exsuperius hatte angefragt, wie es mit Leuten zu halten sei, die nach der Taufe fortwährend ein ausschweifendes Leben geführt hätten (*omni tempore incontinentiæ voluptatibus dediti*), aber am Ende desselben gleichzeitig Busse und Wiederaufnahme (*pœnitentiam simul et reconciliationem communionis*) beehrten. Innocenz antwortet, die kirchliche Disciplin sei in dieser Hinsicht früher strenger gewesen. Früher nämlich habe man in solchen Fällen die Busse (*pœnitentia*) gewährt, die Wiederaufnahme jedoch (*communio*) verweigert. Um die Gläubigen vor dem Abfall abzuschrecken, habe man in der Zeit der Verfolgung mit gutem Grund die Wiederaufnahme (*communio*) versagt, jedoch, um nicht völlig alles zu verweigern (*ne totum penitus negaretur*), die Busse (*pœnitentia*) gestattet. (Das war wirklich der Fall. So schreibt Cyprian [Ep. 52 ad Antonian.], dass „Gefallenen“, die sich der Kirchenbusse nicht unterzogen, sondern erst in Todes-



gefahr um die Rekonziliation baten, die Wiederaufnahme nicht zu gewähren sei.) Später jedoch, fährt Innocenz fort, als der Herr „seinen Kirchen“ den Frieden zurückgegeben hatte, sei es Regel geworden, den Sterbenden (abeuntibus) die Wiederaufnahme (communione) „gleichsam als Wegzehrung auf die Reise“ (quasi viaticum profecturis) zu bewilligen, damit man nicht den Schein auf sich ziehe, als wolle man die Härte der Novatianer, welche die Verzeihung (venia) verweigerten, nachahmen. „Es wird also zuletzt mit der Busse auch die Gemeinschaft erteilt (tribuitur ergo cum pœnitentia extrema communio), damit derartige Menschen, die wenigstens in ihren letzten Stunden Busse thun (vel in supremis suis pœnitentes), durch die Erbarmung unseres Erlösers vor dem ewigen Verderben bewahrt bleiben.“ — Dürfte man nun *pœnitentia* vom Bussakrament, *communio* von der Eucharistie verstehen, so hätte man in den angeführten Äusserungen ein Zeugnis dafür, dass man in den ersten Jahrhunderten die Übung gekannt habe, den Sündern in gewissen Fällen die Absolution, nicht aber die Kommunion zu erteilen. Allein in diesem Sinne hat Innocenz seine Antwort nicht gemeint. Namentlich zeigt die Berufung auf die Novatianer, die auch in der Todesstunde die *venia* versagten, dass unter *pœnitentia* einfach die Zulassung zur kirchlichen Bussübung, unter *extrema communio* die am Lebensende zu gewährende Wiederaufnahme in die Gemeinschaft oder die *reconciliatio* zu verstehen ist. Die Rekonziliation schloss immer zwei Dinge in sich, die nicht zu trennen waren, die Fürbitte für den reuigen Sünder, der Busse gethan hatte, und die Erteilung der Eucharistie. Die Eucharistie war stets das Unterpfand der *communio*, d. i. der vorhandenen, bezw. wiederhergestellten kirchlichen Gemeinschaft. Die von Papst Innocenz erlassene Weisung zeigt nur wieder, dass es zu seiner Zeit für Gefallene eine beliebig zu wiederholende Beichte mit Absolution nicht gab.

Ich bekenne übrigens, bisher nicht gewusst zu haben, dass ich mich hinsichtlich der Beichte mit dem gelehrtesten Jesuiten, der diese Frage studiert hat, im allgemeinen in Übereinstimmung befinde. Allerdings macht der Jesuit zum Schluss auf eine kleine Hinterthür aufmerksam, durch die er glaubt, das moderne Beichtwesen bequem zu jeder Zeit hereinschaffen zu können: die Bischöfe der ersten Jahrhunderte hätten es eben

für richtig gehalten, von ihrer „unbegrenzten Schlüsselgewalt“ nicht den vollen Gebrauch zu machen! Man hätte also den groben Sündern die Lossprechung vorenthalten, weil es den Herren Bischöfen so beliebte; als es ihnen anders beliebte, wurde die Absolution öfter erteilt und schliesslich die jährliche Einholung der Absolution obligatorisch gemacht! Erteilung oder Vorenthaltung oder Aufnötigung der Sündenvergebung war in das Belieben der Bischöfe gestellt!

Immerhin hatte die Entdeckung des Jesuiten Petavius ein Nachspiel, das zeigt, dass man selbst im 17. Jahrhundert über die Beichte noch nicht ganz zu den korrekten Vorstellungen der heutigen römischen Kirche gelangt war. Man wird wohl vermuten, das Nachspiel habe wesentlich in Angriffen auf die mit tridentischen Dogmen wenig harmonisierenden Auseinandersetzungen des Jesuiten bestanden. Dem ist nicht so! Vielmehr wurde der damalige Bischof Laubépine auf den grossen Gelehrten eifersüchtig und beschuldigte ihn, in seiner Abhandlung Dinge veröffentlicht zu haben, die er nicht selbst gefunden, sondern durch ihn, den Bischof, bei dem frühern intimen Verkehr kennen gelernt hatte; Petavius sei ein Plagiator! Dieser wollte natürlich den herben Vorwurf nicht auf sich sitzen lassen, sondern erklärte, er sei durch seine eigenen Studien zu der wichtigen Entdeckung gelangt.

Allein der genannte Jesuit war ein zu gelehrter Mann, um die gefährlichen Konsequenzen seiner Publikation nicht selbst auch zu empfinden. Im Jahr 1633 liess er mit seiner Ausgabe der Schriften des Synesius eine neue Abhandlung erscheinen, in welcher er im wesentlichen die früher gewonnene Anschauung widerrief. Er suchte nun darzuthun, dass wenigstens den Sterbenden die Absolution niemals verweigert worden sei, also auch den Rückfälligen nicht. Der Referent findet, dass es dem Jesuiten nicht gelungen sei, seine frühere Beweisführung zu widerlegen; er ist der Meinung, Petavius müsse ganz besondere Gründe gehabt haben, die Resultate seiner frühern Forschung mit künstlichen Auslegungen selbst wieder in Frage zu stellen. Das glaube ich auch. Namentlich ist die Berufung auf den 13. Kanon des Konzils von Nicäa nichtig. Das Konzil redet nicht von Rückfälligen, sondern korrigiert Übungen, die auch von der Synode zu Elvira gebilligt worden waren und nach welchen in gewissen Fällen den Sündern auf dem Todbette



auch die erste und einmalige Rekonziliation versagt blieb. Der Referent erkennt jedoch mit Genugthuung an, dass Petavius 1644 in einer Schrift gegen Arnauld wieder, wenn auch nur furchtsam (*bien que timidement*), zu der ursprünglichen und richtigen Erkenntnis zurückgekehrt sei. Er habe wohl beigelegt, dass nach der Meinung gelehrter Schriftsteller die Absolution auf dem Todbette niemals verweigert worden sei; er lasse jedoch durchblicken, dass seiner Meinung nach diese Ansicht der Wirklichkeit nicht entspreche.

Dass in einer „*Revue du Clergé Français*“ derartige Dinge heute wieder gesagt werden dürfen, scheint mir bemerkenswert.

\* \* \*

In der von der theologischen Fakultät in Freiburg (Schweiz) herausgegebenen *Revue Thomiste*, Nr. 4, 1901, finde ich S. 487 f. die Analyse eines Aufsatzes, der in der *Revue du Clergé Français* vom 1. August 1901 erschienen war und ebenfalls von der Beichte in der Kirche der ersten Jahrhunderte handelt. Wenn die Auszüge richtig sind, so ist der Aufsatz oberflächlich genug. Auch die lässlichen Sünden, heisst es da, seien von jeher einer Busse (*une peine*) unterworfen gewesen. Gewiss! So erinnert ja noch der heilige Augustin bei jedem Anlass an die Bitte des Vaterunsers: „Vergieb uns unsere Schulden, wie auch wir vergeben unsern Schuldigern“. Das ist eine Bitte, die nach der Weisung des Herrn täglich zu sprechen ist und als Bussübung für die täglichen Vergehen angesehen werden kann.

Von Clemens Alexandrinus wird ohne Anführung von Beweisstellen behauptet, er rede in seiner Schrift *quis dives salvetur* von einem „Gewissensrat“ (*Directeur de conscience*), der für den Sünder um Vergebung bitte; man wisse jedoch nicht, ob nach seiner Ansicht auch ein einfacher Christ ein solcher „Gewissensrat“ sein könne; es scheine jedoch, dass darunter ein Priester oder Bischof zu verstehen sei. Die Absolutionsgewalt sei nur sehr unbestimmt beschrieben. — Vermutlich hat der Autor des Artikels die von Clemens erläuterte Geschichte vom geretteten Jüngling im Auge, den der Apostel Johannes zu Gott zurückführte. Zu einer Rechtfertigung der römischen Ohrenbeichte lässt sich diese Geschichte allerdings nicht gebrauchen.

Origenes, heisst es weiter, unterscheide sehr genau zwischen

schwerern und gewöhnlichen Vergehen. Zur Abbüßung der letztern gebe es sieben Mittel; das siebente bestehe in der Busse, die mit einem Sündenbekenntnis vor dem Priester verbunden sei. Das ist die gewöhnliche römische Fälschung. Origenes unterscheidet allerdings zwischen den angegebenen zwei Klassen von Sünden; allein die kirchliche Busse, die die Beziehung eines Seelenarztes nötig macht, fordert er nicht für die *peccata communia*, sondern für die *peccata graviora*, und betont, wie auch sein Lehrer Clemens von Alexandrien, dass in solchen Fällen die Vergebung nur einmal im Leben zu erlangen ist.

In Konstantinopel finde man zum erstenmal einen eigentlichen Busspriester; man wisse aber nicht, ob derselbe auch von kleinern Sünden losgesprochen habe! Wenn der Busspriester auch über die täglichen Vergehen der Bewohner der Kaiserstadt Beichten abzunehmen hatte, so war er sehr beschäftigt. Der Verfasser will nicht darauf bestehen, dass derselbe das Beichthören auch in solchen Fällen geübt habe; allein das sei unzweifelhaft, dass er die Vollmacht gehabt hätte, auch von lässlichen Sünden zu absolvieren! Mit dieser klugen Bemerkung beweist der Mann nur, dass er nichts von der Sache versteht. Die Aufgabe des Busspriesters bestand nicht im Absolvieren, sondern in der Auferlegung und Überwachung der Bussübung. Die Absolution war ein gemeinschaftlicher liturgischer Akt, der nach Beendigung der Busse gewöhnlich in der Karwoche vorgenommen wurde. Dass unter Nektarius das Busspriestertum in Konstantinopel abgeschafft wurde, weiss der Verfasser; aber er hat nun die gewöhnliche Ausrede, die Massregel bedeute einfach die Ersetzung der öffentlichen Busse durch die geheime Beichte; der Nachfolger des Nektarius, der hl. Chrysostomus, „empfehle den Gläubigen die geheime Beichte vor dem Priester“. Wie falsch das ist, wissen die Leser aus der vorigen Nummer dieser Zeitschrift.

Immer die gleiche Erscheinung! Wo ein römischer Theologe den Versuch macht, die Ohrenbeichte mit Zeugnissen aus dem Zeitalter der Kirchenväter zu rechtfertigen, wiederholt er die stereotypen Fälschungen.

E. H.

## II. — La méthode de la théologie, d'après M. l'archevêque Mignot.

M. l'archevêque d'Albi a prononcé, à Toulouse, le 13 novembre 1901, un très important discours sur « la méthode de la théologie ». Je dis « très important », non en ce sens qu'il aurait éclairci et précisé cette méthode : il a fort bien dit que les théologiens doivent étudier les sciences, respecter la tradition et progresser, mais il n'a indiqué ni la méthode même ni les moyens à employer pour bien étudier, pour bien informer, pour bien interpréter ; il n'a pas dit non plus comment on peut concilier le respect de la tradition et le progrès. Bref, la nature même de la vraie méthode théologique et les moyens pratiques de la distinguer nettement des fausses méthodes, me semblent aussi peu expliqués et même aussi obscurs après le discours de M. l'archevêque qu'avant ; disons le mot, l'orateur a oublié que son sujet était exclusivement scientifique, et non oratoire, et il a éloquentement passé à côté de la question.

Toutefois son discours n'est pas moins remarquable à un autre point de vue : d'une part, à cause des excellentes vérités et des précieux aveux qu'il contient ; et, d'autre part, à cause des incroyables méprises qu'il commet.

I. *Vérités et aveux* : — « Nous ne reprendrons d'influence sur la société que par notre supériorité intellectuelle et morale <sup>1)</sup>. » — « L'idée chrétienne, pour se réaliser dans sa plénitude, doit répondre par sa compréhension à toutes les exigences légitimes de la vie intellectuelle et morale de l'humanité » (p. 115). — « La théologie catholique n'a pas encore atteint, au point de vue de la méthode, le degré de précision auquel sont parvenues d'autres sciences de moindre importance » (p. 116). — « Il est permis de dire que, si la religion est achevée, puisqu'elle est tout entière contenue dans le Christ, la science de la religion ne l'est pas, et ne peut l'être, parce que son objet est inépuisable de profondeur et de complexité... Du côté de la dogmatique, nous constatons, chez beaucoup de théologiens <sup>2)</sup>, plus d'une hésitation : ce sont tantôt des entraîne-

---

<sup>1)</sup> Nous citons le texte publié par la *Revue du clergé français*, 15 décembre 1901, p. 114.

<sup>2)</sup> M. l'archevêque parle des théologiens de l'Église romaine.

ments irréfléchis, et tantôt d'aveugles intransigeances devant les affirmations des sciences voisines, en tout cas des tâtonnements, qui semblent indiquer que l'esprit n'est pas toujours maître de sa marche, ni entièrement sûr de ses procédés.» — M. l'archevêque trouve qu'au moyen âge la méthode fut « si imparfaite », et que les moyens dont la raison se servit furent « si pauvres » (p. 117). Il cite Galilée et Gassendi parmi ceux auxquels la nature s'est révélée, et cela, malgré les traitements que Rome infligea au premier, et malgré l'hostilité dont le second fut l'objet à cause de son sensualisme philosophique. M. l'archevêque cite aussi Auguste Comte pour appuyer une de ses assertions (p. 118). Il continue : « C'est en se soumettant aux lois (de l'ordre scientifique) que la théologie prendra son rang véritable dans le cycle de la pensée contemporaine. » — Etant donné que l'objet de la théologie ne peut être « déterminé quant à ses rapports avec les autres objets de la connaissance qu'à l'aide des sciences critiques, la théologie dogmatique, à ce point de vue, dépend de l'histoire générale, de l'exégèse, de la philosophie, de l'épigraphie, que sais-je encore? » (p. 119). — « Il faut admettre que la théologie se trouve également, à ce titre, dans la dépendance des sciences philosophiques et naturelles... La théologie est donc une science conditionnée, précisément parce qu'elle occupe le sommet du savoir humain » (p. 120). — « Il importe essentiellement de ne pas confondre l'enseignement du dogme par l'Eglise avec l'organisation méthodique de la science, seule en cause ici, sous le nom de la théologie. » — A propos des définitions des conciles, M. l'archevêque remarque qu'« avec des termes terrestres et relatifs, des choses divines furent dites » (p. 121). Dans la phrase qui précède, il reconnaît leur vocabulaire « imparfait et mobile ». Il ajoute : « L'époque du développement scientifique est venue, la voûte de cristal s'est évanouie ; notre mentalité est aussi différente de celle du moyen âge que le ciel de Copernic diffère de celui de Ptolémée. »

Et encore (N. B.) : « Le caractère même de notre esprit rend revisables toutes nos connaissances, même les plus évidentes et les plus vraies ; car après les avoir comprises, il reste à les mieux comprendre, et il n'est ni foi ni certitude si fortes qui ne puissent être accrues par des clartés nouvelles. Bossuet, écrivant son *Discours sur l'histoire universelle* ou sa

*Politique tirée de l'Écriture Sainte*, se montra théologien de génie; quel est le théologien, cependant, qui oserait aujourd'hui signer ces chefs-d'œuvre? Il suffit parfois de quelques années pour modifier l'aspect d'une question: le dernier numéro de la *Revue biblique* <sup>1)</sup> nous signalait un cas de ce genre: tandis que dans les premiers volumes du *Cursus scripturæ sacræ* le P. Cornély consacrait environ cent cinquante pages à établir par le dehors l'authenticité, l'intégrité, la mosaïcité du Pentateuque — voici que le P. de Hummelauer, arrivé au terme de ses commentaires sur la Thora, opine, dans ce même ouvrage et à l'aide du même nombre de pages, que la composition du Pentateuque n'a pas été l'œuvre d'un homme ni d'une époque, mais de plusieurs siècles. Il n'est pas jusqu'aux dogmes les plus essentiels dont l'interprétation rationnelle n'ait profondément varié dans le cours du temps. Nous sourions aujourd'hui de l'explication dont un certain nombre de Pères se sont contentés, suivant laquelle le sacrifice sanglant de Jésus aurait été une sorte de rançon payée au diable par le Père céleste. L'insuffisance manifeste de cette idée la fit remplacer par la théorie plus rationnelle d'une substitution du Christ à l'humanité pour acquitter la dette de justice contractée par l'homme pécheur, non envers le démon, mais envers Dieu. Et voici que la critique s'exerce à son tour sur cette thèse, qui a pourtant satisfait les plus grands théologiens; on s'aperçoit qu'elle n'exprime qu'un côté fort incomplet du mystère; Dieu n'est-il pas au-dessus des injures de l'homme? Cette dette exigeait-elle de Jésus une si affreuse passion? Peu à peu la question prend un nouvel aspect: on fait intervenir l'amour, l'idée de l'épreuve, une sorte de solidarité gracieusement établie entre Dieu et l'homme. Sous divers aspects c'est toujours le même dogme du Christ mort pour le salut des hommes.» — «Ce travail d'adaptation et de fécondation de la science sacrée, évoluant autour de la même doctrine immuable, faisant jaillir de la même intarissable source des flots de clartés nouvelles, ce travail, dis-je, est nécessaire. Il est caractéristique de l'incessante activité de l'Esprit qui anime et vivifie le christianisme. Sans lui, notre foi ressemblerait à ces religions de la Phénicie ou de l'Égypte qui sont maintenant fixées pour toute la durée des siècles sur la

---

<sup>1)</sup> 1<sup>er</sup> octobre 1901.



Pierre des stèles et des tombeaux, doctrines mortes qui n'éclairent plus d'âme, qui n'émeuvent plus de cœur, monuments que le savant exhume péniblement des sables où ils sont ensevelis, et devant lesquels le voyageur s'arrête indifférent, parce que sa vie s'alimente ailleurs et qu'il porte en lui un autre idéal» (p. 123-125).

De plus: «Toute l'Eglise est-elle comparable à un train remorqué par le pape qui lui servirait de locomotive, les évêques, les prêtres et les laïques n'étant que des voitures rattachées à lui? Nous avons déjà dit que cette conception est *incompatible* avec la nature de l'esprit humain et les caractères de la science. Il faut se garder d'enfermer la vie de l'Eglise dans la pensée d'un seul homme, *même lorsque cet homme est revêtu d'un pouvoir d'infailibilité*» (p. 126). — «D'aucuns s'inquiètent de voir quelques-unes de nos conclusions scientifiques coïncider avec les opinions émises par des savants hétérodoxes ou non chrétiens: ils appellent cela *protestantiser* l'Eglise, la *rationaliser*. Ces barbarismes n'empêcheront pas la science d'être une, la certitude de s'imposer à l'esprit de l'homme, *et la théologie sérieuse d'accueillir toute vérité d'où qu'elle vienne...* Depuis que l'analyse a précisé le contenu de l'idée d'*évolution*, on est à peu près unanime à reconnaître qu'une certaine façon d'entendre l'évolution est conciliable avec une conception religieuse et chrétienne de l'univers» (p. 129-130).

Certes, ce sont là des idées très élevées et des aveux très précieux; et si l'auteur a conscience de toutes les conséquences que l'on peut logiquement en tirer, nous ne pouvons que l'applaudir très hautement. Avec de tels aveux, il n'est pas difficile de saper par la base, très logiquement, tout le système romain.

Toutefois, nous devons faire suivre ces applaudissements de regrets non moins vifs.

II. *Obscurités et erreurs.* — M. l'archevêque parle des «grandes synthèses théologiques d'Hésiode et d'Epiménide» (p. 118). Quelles sont ces *grandes* synthèses? Sont-elles vraiment théologiques et non légendaires, et qu'ont-elles à faire dans un discours sur la méthode de la théologie? Il est permis, je crois, de trouver ces points quelque peu obscurs. N'est-il pas bien

étrange qu'au XX<sup>e</sup> siècle un archevêque remonte à la *Théogonie* d'Hésiode pour établir la méthode théologique?

En outre, M. l'archevêque circonscrit « l'objet propre de la théologie » aux « vérités révélées, telles qu'elles se retrouvent dans l'Écriture et dans la tradition de l'Église » (p. 120). C'est là, en effet, l'objet de la théologie chrétienne, ou plutôt de la *foi chrétienne*. La théologie, en soi, est plus vaste; elle est la science dont Dieu est l'objet, et avant d'étudier Dieu tel qu'il apparaît dans la révélation chrétienne, elle doit l'étudier tel qu'il apparaît dans l'univers, dans la raison, dans les sciences, dans l'âme humaine tout entière. Il y a une théologie naturelle et philosophique, que les vrais théologiens ne sauraient sacrifier. M. l'archevêque semble la méconnaître.

M. l'archevêque réduit le travail de la théologie à ce qu'il appelle *l'interprétation critique* et *l'interprétation dogmatique* (p. 120). Mais à peine a-t-il employé le mot « interprétation » qu'il lui substitue le mot « information »; il veut sans doute parler du travail de constatation des faits, de définition des mots, de précision du sens exact des textes, toutes choses qui doivent précéder les explications plus ou moins philosophiques, plus ou moins scientifiques, ainsi que les applications morales qui peuvent en être faites dans la vie individuelle et dans la vie sociale. Qu'il nous soit permis d'insister particulièrement sur la constatation historique et sur le travail philologique, dont on se dispense trop facilement dans les écoles romanistes, où, même encore aujourd'hui, nous voyons les historiens et les exégètes assez maltraités.

M. l'archevêque veut que la méthode théologique soit « traditionnelle et progressive » (p. 123). Mais qu'est-ce qu'une méthode traditionnelle et progressive? N'est-ce pas la théologie même, qui, comme science, doit à la fois s'appuyer sur les vérités acquises et en découvrir de nouvelles? N'y aurait-il pas ici confusion de la *méthode* avec la *théologie* même? Ni la tradition, ni le progrès, ne sont une méthode. Que M. l'archevêque veuille bien me pardonner, si j'ai mal compris sa pensée et si j'ose trouver très insuffisante son explication de la méthode.

Mon obscurité redouble encore, lorsque je lis les lignes suivantes: « Le progrès théologique sera une simplification, un retour intelligent et pleinement justifié, à travers la com-



plexité des expériences intellectuelles, à la netteté si compréhensive des formules premières, qui enferment déjà tout ce qu'il est possible de savoir sur nos destinées; et les innombrables aspects de ce mystère unique, que la tradition aura développés dans la série des définitions et des dogmes, se résoudre, comme une magnifique discussion algébrique, en une équivalence clairement aperçue de données très simples, dont le fond lumineux demeurera impénétrable » (p. 132). Oui, certes, le progrès théologique sera une vue plus simple et plus une des sublimes vérités religieuses; mais qu'est-ce que ces « formules premières » dont parle M. l'archevêque sans même les indiquer? Qu'est-ce que « ce mystère unique » et cette « série des définitions et des dogmes »? Où J.-C., l'auteur du dogme, a-t-il enseigné qu'il y aurait une série de dogmes? Pourquoi, dans cette question, parler d'« une magnifique discussion algébrique », et qu'est-ce que « ce fond *lumineux impénétrable* »? Ce qui est lumineux n'est-il pas pénétrable?

Mais voici des difficultés plus grandes encore. Dois-je le dire? M. l'archevêque me semble avoir du dogme, de la révélation et de l'Eglise, des notions très erronées.

En effet, il parle du dogme « teinté d'hellénisme par les Pères » (p. 117). Or, le dogme est la vérité même enseignée par J.-C., rien de plus, rien de moins. Il est impossible d'admettre que la parole de J.-C. puisse être « teintée d'hellénisme », pas plus que de latinisme ou de germanisme. Que les Pères aient expliqué le dogme par des considérations empruntées à la philosophie grecque, comme nous l'expliquons aujourd'hui par des considérations puisées dans les sciences actuelles, très bien; mais ces explications et ces considérations ne sont pas le dogme; le dogme reste le dogme, intangible et divin, et aucune théorie humaine ne doit le « teinter » aux yeux des vrais croyants, qui savent toujours le distinguer des spéculations théologiques.

M. l'archevêque enseigne « que l'objet de la théologie n'est formellement discernable qu'en fonction (*sic*) d'un principe d'autorité qui, par sa vertu propre, détermine un grand nombre des conclusions de la théologie » (p. 119). — Remettons les choses au point. M. l'archevêque reconnaît lui-même qu'il faut distinguer le dogme et la théologie, quand il dit: « Il importe essentiellement de ne pas confondre l'enseignement du *dogme*

par l'Eglise avec l'organisation méthodique de la science, seule en cause ici, sous le nom de *théologie* » (p. 121). Or le dogme ne relève que du Christ, puisqu'il est sa parole même; il a été confié comme un dépôt par le Christ à l'Eglise, qui n'en est que la gardienne et non la maîtresse; simple dépositaire, l'Eglise ne peut que le conserver tel quel, le transmettre tel quel, le défendre tel quel, sans y ajouter et sans en retrancher un iota. Si donc on parle d'autorité en fait de dogme, il n'y en a qu'une, celle de J.-C. même, le seul maître (*Magister vester unus est, Christus; Matth. XXIII, 10*). Le témoignage de l'Eglise répétant et transmettant les vérités enseignées par le Christ, ne constitue pas dans l'Eglise une autorité spéciale, autre que celle du Christ même. L'Eglise n'a donc pas d'autorité autre que celle du Christ; elle n'a aucun droit sur le dogme, mais seulement des devoirs, le devoir de le conserver intact (*depositum custodi*), le devoir de le témoigner et de l'enseigner (*docentes eos servare omnia quaecumque mandavi vobis*); comme l'indique ce dernier texte, ce n'est pas l'Eglise qui ordonne ou qui révèle, c'est le Christ même, *mandavi vobis*; l'Eglise ne fait qu'enseigner ce que le Christ lui a ordonné et confié.

Si, au contraire, M. l'archevêque veut parler des spéculations théologiques, des considérations humaines au sujet des dogmes, en un mot de la théologie comme science, alors il n'y a pas d'autre autorité que l'autorité qui préside à toutes les sciences: l'autorité de l'intelligence, de la raison, de la science, de la logique. Si donc M. l'archevêque veut parler, comme il semble, d'un « principe d'autorité » qui serait l'Eglise ou plutôt le pape, et qui aurait « la vertu propre » de « déterminer un grand nombre des conclusions de la théologie », j'ose dire qu'il se trompe. La théologie scientifique, comme telle, n'admet d'autre autorité que celle de la science même. Libre à la théologie papiste de se courber sous le joug du pape et de ses consultants; mais celle-là ne compte plus dans le monde de la science, parce que, encore une fois, la vraie science ne relève que d'elle-même.

M. l'archevêque dit: « Tout comme la physique ou l'histoire, la théologie est autonome par sa méthode et son objet » (p. 121). Très bien. Mais il ajoute aussitôt: « Mais *il se rencontre (sic)* que cet objet est une vérité transcendante, située en dehors de la nature, et inaccessible à l'expérience natu-

relle aussi bien qu'à la déduction logique; une vérité révélée, qui ne peut être connue que par le témoignage: voilà pourquoi le théologien est contraint, par sa méthode même, d'en appeler à l'autorité. Il recourt au magistère infallible, comme l'astronome à son télescope» (p. 122). — Pardon! il y a, dans la théologie, deux domaines: le domaine de la vérité naturelle, qui n'est nullement situé en dehors de la nature et que la raison humaine peut atteindre par ses moyens naturels; et le domaine de la vérité surnaturelle et révélée, qui, en effet, est connu par le témoignage comme tous les faits historiques. Quel est ce témoignage? Celui de toute l'Eglise, parce que c'est à toute son Eglise que J.-C. a confié le dépôt de sa révélation. M. l'archevêque parle d'autorité, comme si *témoignage* et *autorité* étaient synonymes dans sa pensée. Qu'il veuille bien remarquer qu'il commet ici une première confusion d'idées et une fausse équivalence de mots. Ensuite, de même qu'il passe du mot *témoignage* au mot *autorité*, il passe du mot *autorité* au mot *magistère infallible*: seconde fausse équivalence. Où M. l'archevêque voit-il que J.-C. ait fondé, en dehors de lui et de sa parole, un magistère quelconque, à plus forte raison un magistère infallible? Est-ce lorsqu'il a dit que, dans son Eglise, il n'y a pas d'autre maître que lui? M. l'archevêque en veut venir simplement à la nécessité d'un pape infallible, maître de la théologie; son insinuation est très claire, mais elle a le défaut, très grand en théologie surnaturelle non moins qu'en théologie naturelle, d'être aussi contraire à l'Ecriture et à la tradition universelle qu'à la raison et à la science. Il est vrai que M. l'archevêque compare ce «magistère infallible» au télescope dont se sert l'astronome; mais un télescope n'est pas un magistère, encore moins un magistère infallible. Le théologien recourt à l'histoire, qui a enregistré le fait de l'enseignement de J.-C.; il a son critérium comme l'astronome a son télescope, et ce critérium est le témoignage universel, constant et unanime des Eglises chrétiennes particulières, témoignage parfaitement infallible quand il est bien appliqué. Dès lors, qu'est-il besoin d'un pape infallible? Que M. l'archevêque me permette de le lui dire: son jeu est mauvais et ses cartes biseautées.

M. l'archevêque, qui se trompe si gravement sur la prétendue autorité de l'Eglise, ou plutôt du pape, se trompe plus

gravement encore sur la nature même de l'Eglise. En effet, J.-C. n'a fondé qu'une Eglise, que St. Paul appelle son corps. Or, M. l'archevêque en fonde deux, comme si le Christ pouvait avoir deux corps : l'une, qu'il appelle *l'Eglise enseignante*, et l'autre *l'Eglise enseignée*. Il est vrai que l'expression, *l'Eglise enseignée*, ne lui plaît pas et qu'il propose de la remplacer par *l'Eglise étudiante* (*Ecclesia discens*). Ne jouons pas de nouveau sur les mots. M. l'archevêque conserve l'Eglise enseignante comme distincte de l'Eglise étudiante; donc ce sont deux Eglises. Je dis que cette conception de l'Eglise est erronée, contraire à l'Ecriture et à l'ancienne Eglise. C'est à tous ses apôtres et à tous ses disciples que J.-C. a ordonné de rendre témoignage à la vérité qu'il leur a enseignée. C'est à tous ses disciples qu'il a dit : Vous serez mes témoins, *eritis mihi testes*. S'il a imposé à ses apôtres une mission spéciale de prédicateurs et de surveillants, il n'a nullement déchargé pour cela ses simples disciples du devoir de témoigner leur foi, et, par conséquent, de la connaître. C'est ainsi que les apôtres eux-mêmes ont compris ses ordres. Ce n'était pas seulement St. Paul, c'était aussi Timothée, son disciple, qui devait garder le dépôt de la foi; c'est à tous les simples fidèles que St. Paul recommande de tout éprouver et de ne retenir que ce qui est bien; c'est à tous les simples fidèles que St. Jean recommande aussi d'éprouver si les esprits sont de Dieu, c'est-à-dire de constater et d'examiner s'ils confessent exactement J.-C. Etc., etc.

Ce n'est pas le lieu de donner à cette thèse l'ampleur de démonstration qu'elle doit avoir. Je le ferai, certes, s'il est nécessaire. En attendant, M. l'archevêque n'a qu'à relire attentivement les Ecritures; il n'a qu'à étudier l'ecclésiologie des Pères; et puisqu'il cite St. Augustin en particulier, il n'a qu'à préciser la notion que ce Père a eue de l'Eglise, et il *constatera* qu'elle est toute contraire à la sienne propre. M. l'archevêque prétend que « nul, en dehors de la hiérarchie sacrée, n'a été préposé à la garde de l'orthodoxie » (p. 130). Il se trompe. La hiérarchie est dans l'Eglise, mais elle n'est ni une Eglise, ni surtout l'Eglise; la hiérarchie a une mission spéciale, mais qui ne saurait détruire les droits et les devoirs des simples fidèles. M. l'archevêque joue sur le mot *préposé*: nous savons tous que les seuls membres de la hiérarchie sont, en

effet, des *préposés*; mais cela empêche-t-il que les simples fidèles soient incorporés à J.-C. et membres actifs, vivants, croyants, témoignants, de son Eglise? Nullement. Ce n'est pas à la hiérarchie que J.-C. a promis son assistance, c'est à son Eglise même, qui est la société de tous ses disciples, et non seulement le collège des douze. Ceci est élémentaire.

Et encore, quelle étrange idée M. l'archevêque ne se fait-il pas de *l'Ecclesia discens*! « Elle pose des questions, dit-il, suggère de nouveaux points de vue, de nouvelles idées, lance toute sorte de ballons d'essai, sous forme de nouveautés sociales, théologiques ou politiques; puis vient l'action de l'autorité, patiente, prudente..., décourageant souvent les nouveautés par son silence, d'autres fois les censurant d'une façon positive, ou bien les promulguant officiellement, mais agissant toujours sur les matériaux fournis par *l'Ecclesia discens* » (p. 127). — Ainsi donc, d'après M. l'archevêque, l'Eglise du Christ aurait le pouvoir de soulever toutes les questions et de les résoudre, nouveautés sociales, théologiques ou politiques. Les théologiens (*l'Ecclesia discens*) auraient le droit de « lancer toute sorte de ballons d'essai », et l'autorité (*l'Ecclesia docens*) pourrait « promulguer officiellement », à son gré, ces nouveautés, ces ballons d'essai! N'est-ce pas le comble de la fantaisie? Comment! J.-C. a recommandé expressément à son Eglise d'« enseigner ce qu'il lui a enseigné lui-même » (*omnia quaecumque mandavi vobis*), et un archevêque interprète ce texte en disant que l'Eglise peut transformer en dogmes (« promulguer officiellement ») des ballons d'essai, des « nouveautés sociales et politiques »! Quoi! St. Paul enseigne qu'il ne connaît dans ses prédications que J.-C. crucifié (*nos autem prædicamus Christum crucifixum... non enim judicavi me scire aliquid inter vos nisi Jesum Christum et hunc crucifixum*), et un archevêque de l'Eglise romaine, du reste à l'exemple de son pape Léon XIII, mêle la religion à la politique, au socialisme et à toutes les nouveautés, et il semble croire que l'Eglise est un institut non seulement de renseignements, mais de décisions et de définitions officielles, sur toutes les questions qui peuvent passer par la tête de n'importe quel théologien, membre de l'Eglise étudiante! Peut-on indiquer plus clairement que par cette théologie de ballons d'essai, l'abîme qui sépare l'Eglise du Christ, l'Eglise de St. Paul et des apôtres, et l'Eglise romaine actuelle?



Autant M. l'archevêque d'Albi m'avait ravi par les aveux de bon sens que j'ai cités précédemment, autant il me scandalise par les incroyables erreurs que je viens de mentionner, et qui démontrent que, dans son Eglise, les notions du dogme, de la foi, de l'autorité et de l'Eglise, sont complètement erronées. Nouvelle et péremptoire preuve que le catholicisme romain d'aujourd'hui n'est plus le catholicisme de l'ancienne Eglise.

Et c'est ce même archevêque qui s'attaque à Dœllinger en ces termes: « Nous nous garderons de tomber dans l'exagération du *malheureux* Dœllinger, qui, dans son excessive confiance en la théologie, la comparait aux prophètes de l'antiquité, assistant et dominant le corps régulier des prêtres, et avait osé écrire cette phrase *étonnante* où couvait déjà le principe de son *schisme*: La théologie est la puissance devant laquelle en dernier lieu tous doivent s'incliner, aussi bien les chefs de l'Eglise que les détenteurs de la force » (p. 125). M. l'archevêque d'Albi n'a probablement ni connu Dœllinger, ni lu les textes mêmes de Dœllinger. S'il l'eût connu, il aurait su qu'il était un de ces affamés et assoiffés de justice et de vérité, dont le Christ lui-même a dit qu'ils sont *bienheureux*. Et s'il eût lu ses œuvres, il aurait vu que Dœllinger, en parlant de la théologie, entendait la théologie scientifique et vraie, et non la théologie fondée sur la fantaisie et le mensonge. Or, quoi de plus exact que de dire que la théologie scientifique et vraie doit assister et dominer le corps entier des prêtres, voire même les évêques, les archevêques et les papes? Quoi de plus juste que de rappeler à ceux qui se disent « les chefs de l'Eglise », que loin d'être au-dessus de la vérité et de la science, ils doivent leur être soumis, non moins que les détenteurs de la force? Ainsi parlent les vrais savants, les vrais théologiens, les vrais prophètes. Dœllinger a préféré faire *schisme* contre l'Eglise romaine pour rester fidèle à l'unité dogmatique de l'Eglise universelle. C'est l'Eglise romaine qui, en altérant la foi, est tombée dans l'hérésie et a fait schisme contre l'Eglise catholique. Voilà la vérité que Rome veut étouffer, mais que l'histoire proclamera toujours plus hautement. Libre à M. l'archevêque d'Albi de trouver Dœllinger *malheureux* et de se compter lui-même parmi les bienheureux, bien qu'il parle assez douloureusement (p. 128) d'une « région des doutes et des

ombres», que l'infailibilité du pape n'a pas réussi, paraît-il, à faire disparaître. Qu'il se rassure dans sa béatitude archiépiscopale: ceux qui ont pitié du *malheureux* Döllinger sont vraisemblablement plus dignes de pitié que lui, et ils peuvent apprendre de lui, non pas, il est vrai, l'art de «lancer toute sorte de ballons d'essai», mais l'art autrement sérieux et autrement précieux de constater exactement les faits de la véritable histoire de l'Eglise, et de démasquer les erreurs de la papauté, ainsi que les falsifications qui servent de fondements à l'Eglise romaine.

E. MICHAUD.

---

### III. — Theologie und Metaphysik<sup>1)</sup>.

Alle Wissenschaft verbreitet sich in Aussagen über Gegenstände möglichen Vorstellens, deren Abgrenzung für die einzelwissenschaftliche Behandlung teils auf Grund ihrer sachlichen Verschiedenheit, teils in Anlehnung an praktische Bedürfnisse erfolgt. Das Charakteristische des wissenschaftlichen Denkens ist nun aber, dass es für seine Aussagen Allgemeingültigkeit beansprucht, und sofort erhebt sich damit die Frage, welche Gegenstände möglichen Vorstellens derartige Aussagen zulassen. — Indem wir voraussetzen, dass Allgemeingültigkeit für ein Urteil nur durch Berufung auf allgemein menschliche Erfahrung verbürgt wird, ergibt sich, dass diese zugleich den Inbegriff dessen darstellt, was Gegenstand unseres Wissens werden kann. Auch die Thatsache einer religiösen Erfahrung der Menschheit überhaupt gehört in solchem Sinne der Wissenschaft an, zweifellos weiterhin eine Reihe von übereinstimmenden Zügen, in welchen diese Erfahrung sich ausgeprägt hat, aber ungewiss erscheint es, wenn man von einer rein geschichtlichen Betrachtung absieht, ob die für sich so bestimmten und in dieser Bestimmtheit so sehr voneinander abweichenden Behauptungen der einzelnen Religionsgemeinschaften noch an dem Vorzug, dem wissenschaftlichen Denken anzugehören, teilnehmen, ob hier nicht vielmehr die praktischen Bedürfnisse des Gemütslebens und andere Faktoren so sehr individuali-

---

<sup>1)</sup> *Theologie und Metaphysik, Das Verhältnis der Theologie zur modernen Erkenntnis-Theorie und Psychologie*, von Dr. Georg WOBBERMIN. Berlin, A. Dunker, 1901.



sierend wirken, dass eine mehr als subjektive Wahrheit nicht erreicht wird.

Inzwischen tritt das Christentum mit dem Anspruch auf, absolute Religion zu sein, und verlässt damit für sich selbst den Boden einer nur historischen Untersuchung, der es zunächst wie jede andere geschichtliche Erscheinung unterliegt. Die systematische Theologie wird sich demgemäss nicht auf die Herausstellung und zusammenhängende Bearbeitung der geschichtlich überlieferten Begriffe des Glaubens beschränken, sondern hat überdies noch einer über die Aufgabe der Einzelwissenschaften — in welche hier insbesondere die Dogmengeschichte einzubeziehen ist — hinausgreifenden Förderung zu entsprechen. Ihr gilt das schöne Gleichnis Döllingers, dass die beiden Augen der Theologie Geschichte und Philosophie seien. — Denn im Wesen der Religion liegt es, eine zusammenhängende Welt- und Lebensanschauung aufzustellen; die absolute Religion fügt die ausdrückliche Behauptung hinzu, dass das von ihr entwickelte Weltbild kein wandelbares, sondern ein für die Menschheit letztes und abgeschlossenes sei. Zwar ist es auf religionsgeschichtlichem Boden entstanden, aber es tritt sogleich mit der Erwartung auf, sein Spiegelbild in dem allgemein menschlichen Bewusstsein wiederzufinden, d. h. das Christentum als eine historisch gegebene Weltanschauung will zugleich als eine absolute gelten.

Daraus erwächst für die christliche Theologie die Verpflichtung, sich mit den Wissenschaften auseinanderzusetzen, welche entsprechend den Bedingungen und Thatsachen der allgemein menschlichen Erfahrung ebenfalls die Konstruktion einer theoretischen Weltauffassung versuchen; sie hat also kritisch Stellung zu nehmen zu den unter sich so widerspruchsvollen Ergebnissen der Erkenntnistheorie und Metaphysik. Die apologetische Aufgabe der Theologie, welche hier einsetzt, muss „als eine ihrer wichtigsten, wenn nicht geradezu als die wichtigste überhaupt, bezeichnet werden“ (Wobbermin, S. 4). Mit den Mitteln der scholastischen Philosophie ist dieser Aufgabe nicht mehr zu genügen; denn sie gründet sich auf den Aristotelismus, der den Begriff der Persönlichkeit, den „Centralbegriff der neueren Denkweise“, welche mit Kant oder besser mit Descartes beginnt, im eigentlichen Sinne gar nicht kennt. Eigenart und Eigenwert des psychischen Lebens gegenüber

dem physischen Geschehen, damit aber auch die Bedeutung der selbstbewussten Persönlichkeit hat die antike Philosophie für den Aufbau der Weltanschauung weder klar zu erfassen noch hinreichend zu würdigen verstanden. Descartes' Formulierung des „cogito, ergo sum“ leitet in historischer Kontinuität auf Augustinus zurück, und dieser hatte inmitten einer ganz anders gearteten Geistesrichtung diese Erkenntnis des Wesens der Persönlichkeit dem Evangelium entnommen. (W. S. 7, — vergl. auch H. Schöler, Augustins Verhältnis zu Plato. Jena 1897. S. 28 f.) — Gott und die Menschenseele sind für das Christentum die Angelpunkte des Wirklichen; inwieweit auch die wissenschaftliche Erfahrung sich auf diese zurückbezieht oder zum wenigsten ihre Realität unangetastet lässt, das bildet den Gegenstand der Kontroverse, in welche die Theologie als Apologetik mit der modernen Erkenntnistheorie und Metaphysik einzutreten hat.

Die Untersuchungen Wobbermins nun leisten hierzu einen sehr schätzenswerten Beitrag; eine klare Gedankenführung, eine scharfe Präzisierung der Probleme zeichnen sie aus. Die Kritik gegenteiliger Auffassungen, so häufig ein Ballast der Darstellung, erweist sich bei ihm als ein vorzügliches Mittel, sowohl zu den eigenen Ergebnissen hinzuführen wie ihnen Nachdruck und einen deutlichen Rahmen zu verleihen.

„Theologie ohne Metaphysik ist unmöglich“ (S. 27, 29) — mit dieser Voraussetzung geht Wobbermin an seine Untersuchung heran, und er weist mit vollkommenem Recht den Versuch zurück, die Theologie zu einer bloss religionsgeschichtlichen Disciplin auszugestalten (S. 59). Denn damit wäre der Verzicht ausgesprochen auf die Beantwortung der letzten Frage nach der Wahrheit des Christentums überhaupt. Diese bleibt, was auch gesagt werden mag, eine metaphysische. — Wobbermin weist zum Teil im Anschluss an Kaftan nach, wie die Systematisierung christlich-theologischer Gedanken auf allen Gebieten — in der Lehre von Gott, S. 29, wie in der Christologie, S. 30, 34—39 — zu metaphysischen Aussagen drängt und solche in sich begreift. Damit aber ist die Theologie aufgefordert, die Wahrheit solcher Aussagen zum wenigsten als eine für die Wissenschaft mögliche zu erweisen.

Denn auch diese gelangt zu metaphysischen Urteilen, d. h. zu Urteilen über das Transcendente. Allerdings beginnt hier

sogleich der Streit der Meinungen, ob und wie weit dasselbe von der menschlichen Erkenntnis erreicht werden kann; ja die Gegensätze haben sich in den letzten Jahrzehnten noch verschärft, insofern die von Avenarius und seiner Schule vertretene Philosophie der „reinen Erfahrung“, der „Empirio-kriticismus“, wie ihn Wobbermin bezeichnet, nicht nur wie im Grunde schon der transcendente Idealismus alle Aussagen über das Transcendente verwirft und dieses nur als einen Grenz-begriff stehen lässt, sondern den Begriff des Transcendenten überhaupt als einen unberechtigten ansieht, der zusammen mit dem Korrelatbegriff des Immanenten abgethan werden muss (W. S. 71). Wir können nicht die scharfsinnige Kritik, mit der sich Wobbermin der bezeichneten Auffassung und der von ihr entwickelten Theorie der Introjektion entgegenstellt, an dieser Stelle in ihren Einzelheiten verfolgen (S. 65—114); als ihr Resultat kann der Verfasser den Doppelbegriff der Erfahrung, Selbstwahrnehmung und Sinneswahrnehmung, als einen gesicherten festhalten und nun das grosse Problem in Kants Kritik der reinen Vernunft wieder aufnehmen: sind metaphysische Aussagen auf Grund des Bestandes der allgemein menschlichen Erfahrung möglich? (S. 117. — Bei Kant, wo die Frage zuerst prinzipiell und bewusst gestellt ist, lautet sie bekanntlich: „wie sind synthetische Urteile a priori möglich?“ — sie ist also dort erkenntnistheoretisch gewendet, läuft aber auf die Entscheidung über Sein oder Nichtsein der Metaphysik hinaus.) Daran schliesst sich für den Religionsphilosophen unmittelbar die weitere Frage an: in welchem Verhältnis stehen die etwa gefundenen philosophisch metaphysischen Sätze zu den von der religiösen Metaphysik vorausgesetzten Begriffen?

Beide Fragen schliessen sich konzentrisch insbesondere auch um die Grundprobleme aller Metaphysik zusammen: das Ichproblem und das Kausalitätsproblem. Diese bilden darum den wesentlichen Inhalt der Untersuchungen, welche Wobbermin in dem letzten Teil seines Buches anstellt (S. 141—289).

Das Ichproblem als erstes bedarf nun zu seiner Entscheidung einer genauen Feststellung des psychologischen Thatbestandes; aus diesem sind dann entsprechende metaphysische Hypothesen abzuleiten (S. 178/79). Für diese hinwiederum wird als Fragestellung vorgeschlagen: 1) „Kommt dem Ich Eigenrealität zu? 2) Ist das Ich ein Etwas von (in irgend welchem

Masse) dauerndem Bestand?“ (S. 147). — Das Interesse der Theologie an einer hierauf möglichen Antwort wird durch den Hinweis auf die Voraussetzung der persönlichen Unsterblichkeit und die Annahme des christlichen Gottesbegriffs, in welchem der absolute Geist als ein persönlicher gedacht ist, genügend hervorgehoben (S. 155—62). — Die psychologische Untersuchung, im Verlauf deren sich Wobbermin mit den verschiedensten abweichenden Anschauungen auseinanderzusetzen hat (Hume und Kant; von neueren Psychologen: Natorp, Wundt, Ziehen, Mach, Münsterberg u. a.), ergibt für die Analyse des Ichbewusstseins als psychischen Thatbestand dieses: „Das Bewusstsein wirkender Ursächlichkeit, verbunden mit dem Selbigkeitsbewusstsein“ (S. 175). Hierauf gründet der Verfasser die metaphysische Behauptung: „Das Ich ist ein dauerndes, wirkendes Reales“ (S. 179). Dagegen lehnt er es nachdrücklich ab, dieses als Substanz zu bezeichnen (S. 181). Was er erreichen wollte, erscheint ihm auch so gesichert, nämlich der Nachweis der Möglichkeit, dass das Ich als individuelles Bewusstseinszentrum auch nach dem Tode noch fortduere (S. 205). Doch müsse, diesen Gedanken führt Wobbermin zuletzt noch kurz aus, das Ich sich in seiner Realität so festigen und einen solchen Selbstwert gewinnen auf dem Wege sittlich-religiöser Durchbildung, dass es dadurch der Vergänglichkeit entnommen werde. Als Vertreter dieser Anschauung wird unter den Theologen des vergangenen Jahrhunderts besonders Rothe genannt; unter den Philosophen scheint Lotze, wie wir hinzufügen können, ähnlich gedacht zu haben (cf. Mikrokosmos I, 439 f.). — Wir können uns zu dieser Auffassung nicht entschliessen, welche in der Unsterblichkeit nur ein mögliches Ergebnis der lebendigen Entwicklung des Ich zu erblicken vermag. Es ist uns durchaus nicht begreiflich, wie selbst aus dem höchst gesteigerten geistigen und sittlichen Wert der Persönlichkeit für sie mehr als ideelle Unsterblichkeit gefolgert werden könnte, wenn diese nicht als eine allgemeine Eigenschaft des wirklichen Ich aufgefasst wird. — Die Abstufungen in der sittlichen Entwicklung sind überdies so verwickelte, insofern moralische und unmoralische Triebe und Eigenschaften sich oft in derselben Persönlichkeit kreuzen und so überraschend nebeneinander bestehen, dass wir glauben, die Schwierigkeiten dieser Unsterblichkeitstheorie kommen zu keinem Ende. — Noch eine histo-

risch-kritische Bemerkung schliessen wir an die Wobberminsche Behandlung des Ichproblems an. S. 156 f. wird behauptet, dass der psychophysische Parallelismus in seiner strengen Durchführung die Fortdauer individueller Persönlichkeiten ausschliesse. — Es ist immerhin beachtenswert, dass Fechner, welcher jene Hypothese in so weitem Umfang in der modernen Psychologie wieder zur Geltung brachte, dennoch einen scharfsinnigen und kühnen Versuch gemacht hat, den Unsterblichkeitsglauben zu retten (vergl. besonders die Schrift „Über die Seelenfrage“, Leipzig 1861).

Es erübrigt uns noch, kurz auf die Behandlung des Kausalitätsproblems durch Wobbermin einzugehen. Er formuliert die erkenntnistheoretische Grundfrage, welche durch jenes gestellt wird, dahin: „Giebt es für die wissenschaftliche Erkenntnis irgend einen Weg, von dem Ich als einem in voller Eigenrealität existierenden zur berechtigten Annahme anderer Existenzen von gleicher Eigenrealität zu gelangen?“ (S. 209.) Dieser Weg scheint nur durch die Anerkennung des Grundsatzes der Kausalität gegeben: Jede Wirkung setzt ein wirkendes Subjekt und ein gewirktes oder durch Wirkungen beeinflusstes Objekt voraus. Jede Wirkung ist irgendwie Wechselwirkung. — Mit einem solchen Kausalitätsbegriff rechnet der christliche Gottesglaube<sup>1)</sup>; seine Elimination aus der Wissenschaft würde daher für die Theologie den Vorwurf einschliessen, dass sie mit einem unmöglichen Begriff operiere.

Die psychologische Ableitung des Kausalitätsgedankens, welche Wobbermin S. 217 als eine „höchst wahrscheinliche“ bezeichnet, führt nun unmittelbar zum Problem der Willensfreiheit hinüber. „Ob auch das menschliche Innenleben ein mit mechanischer Notwendigkeit ablaufendes Geschehen aufweise, oder ob das menschliche Ich frei von sich aus zu wirken vermöge, das ist also die entscheidende Grundfrage, auf die sich das ganze Problem zuspitzt“ (S. 218). — Der Thatbestand des sittlichen Bewusstseins, des Gewissens, welches immer und überall die menschlichen Handlungen sittlichen Werturteilen unterwirft, mag auch sein Massstab dabei ein noch so verschiedener sein, nötigt zu dem Glauben an eine sittliche Wahl-

---

<sup>1)</sup> „Der Gott, der die Welt geschaffen hat und sie erhält, der Gott, der in väterlicher Fürsorge über den Seinen wacht und sie erlöst — er ist ein wirkungskräftiger, ein real wirkender Gott.“ S. 212.



freiheit (S. 257). Dieser Glaube aber wird psychologisch gestützt durch die Erfahrung des Ich als eines wirkenden Realen (S. 283). Das Freiheitsproblem ist losgelöst vom Ichproblem nicht zu Ende zu führen (S. 287). Denn die Willensfreiheit hat keinen anderen Sinn als den, dass mit ihr eine Wahlfreiheit für das dauernde, übergreifende Ich zwischen den verschiedenen, in ihm wirksamen Motiven angenommen wird (S. 284).

Wir haben hiermit den reichen Inhalt des Buches nur dürftig skizziert; wir müssen es uns versagen, auf eine Reihe von feinsinnigen Bemerkungen näher einzugehen, die sich gerade in der psychologischen Behandlung des Freiheitsproblems durch seine Scheidung von der theologisch-metaphysischen Konstruktion<sup>3</sup> des Gottesbegriffs in diesem letzten Abschnitt finden. Aber wir können durchaus die Auseinandersetzung, welche Wobbermin zwischen Theologie und Metaphysik vornimmt, als eine gründliche und gediegene bezeichnen, ja wir stehen nicht an, mit der Anerkennung zurückzuhalten, dass wir selbst dem Verfasser vielfache Klärung und Vertiefung der eigenen Anschauungen verdanken. R. KEUSSEN.

---

#### IV. — Papst Leo XIII. auf dem Index?

„Verschiedene Zeitungen berichten, eines der durch den Index verbotenen Bücher habe Leo XIII. zum Verfasser.“

So war noch jüngst in ultramontanen Blättern zu lesen.

Genauerer zur Sache wurde aber bereits 1895 durch das „Leipziger Tageblatt“ Nr. 538, 1. Beilage, vom 6. November, bekannt gegeben wie folgt:

„Im „Journal“ teilt Jean de Bonnefon die interessante Tatsache mit, dass zu den Autoren, deren Werke auf dem Index der durch die katholische Kirche verbotenen Bücher stehen, auch der jetzige Papst Leo XIII. gehört. Die Schrift betitelt sich: „Del sangue sacratissimo di Maria“ und erschien im Jahre 1874 zu Perugia. Kardinal Pecci lebte zu jener Zeit in seinem Erzbistum zu Perugia wie im Exil. Pius IX. liebte ihn nicht, weil er ihn nicht fromm genug fand. Da nun Pecci wusste, dass Pio nono eine besondere Verehrung für die Jungfrau Maria besitze, verfiel er auf den Gedanken, ein Werk von grosser Frömmigkeit zu schreiben, worin er für das heiligste

Blut der Maria ähnliche Ehren und Festlichkeiten vorschlug, wie sie für das Blut Christi im Gebrauche sind. Diese Arbeit verfehlte jedoch ihren Zweck, da sie ihn allzu deutlich verriet. Die theologische Begründung war schwach und zeigte die hastige Zusammenstoppelung. Der Papst liess daher das Buch auf den Index setzen, wo es sich heute noch befindet, da Leo XIII. nicht gewagt hat, die Entscheidung seines Vorgängers aufzuheben. Der Index fügt übrigens die Notiz bei: „Der Verfasser unterwarf sich in lobenswerter Weise und missbilligte sein Werk.“

Diese Mitteilung römisch-katholischen Ursprungs war pikant genug, um auch in gut päpstlich gesinnten Kreisen Aufsehen zu erregen. So brachte denn einige Zeit später die „*Kölnische Volkszeitung*“ einen Artikel des Inhalts: Das verurteilte Buch sei *anonym* erschienen, der Verfasser also *unbekannt*; Bonnefon aber sei dafür bekannt, dass er gern Skandalgeschichten von hochgestellten Geistlichen erzähle. Diesem Dementi folgte noch zu Anfang des Jahres 1896 ein bestimmteres, das von London ausging. Der dortige „*Standard*“ hatte nämlich vom Privatkämmerer des regierenden Papstes, Mons. *Mercy del Val*, eine Zuschrift erhalten, wonach das inkriminierte Buch nicht von dem Kardinal Pecci, sondern von einem Priester Carlo Paoletti zu Perugia, dem Sitz des damaligen Erzbischofs Pecci, verfasst und mit seinem vollen Namen, aber ohne Erlaubnis der kirchlichen Behörde, veröffentlicht worden sei. Der Verfasser sei einmal geisteskrank und entmündigt gewesen. Kardinal Pecci habe das Buch, als es verboten worden, aufkaufen lassen. Damit schien die Frage zur Genüge erledigt zu sein.

Um so auffallender ist es, dass sie jetzt, nach 7 Jahren, aufs neue auftaucht und von ultramontaner Seite unter Vortritt der Berliner „*Germania*“ nur eine so dürftige und matte Aufklärung findet, wie sie im „*Mainzer Journal*“ Nr. 32 vom 7. Februar d. J. reproduziert wird:

„Wir finden in dem revidierten Index allerdings ein Buch *Del sangue sacratissimo di Maria*, das 1875 verurteilt wurde. Aber der Verfasser ist genannt und heisst zwar nicht Joachim Pecci, sondern Karl Paoletti. Ein anderes Buch mit gleichem oder ähnlichem Titel findet sich im Index nicht. Es fragt sich nur, ob der Name Karl Paoletti nicht etwa ein Pseudonym ist.“

Woher mag es wohl kommen, dass in dieser spärlichen Notiz



keinerlei Bezug auf jene früheren Veröffentlichungen zur Sache genommen ist? Noch seltsamer will uns die ganz neue Wendung bedünken, wonach Paoletti möglicherweise „ein Pseudonym ist“, hinter dem also doch am Ende der „zwar nicht“ genannte Joachim Pecci versteckt sein möchte!

Jedenfalls steht so viel fest, dass ein Buch wie das in Rede stehende, zumal in einer italienischen Erzdiocese, zu seiner Veröffentlichung an die vorschriftsmässige Druckerlaubnis des Erzbischofs, also des damaligen Kardinals Pecci, gebunden war. Eben so zweifellos ist es, dass der fragliche Autor, sofern er unter der Jurisdiktion des Erzbischofs stand, diesem nicht unbekannt bleiben konnte; denn die Zahl der klerikalen Autoren muss doch wohl in dem kleinen Perugia für das wachsame Auge der kirchlichen Censurbehörde leicht übersehbar gewesen sein. Wie sollte da übrigens ein einfacher Priester bei Herausgabe eines Buches von gar so frommem Inhalt zugleich so unfromm, ja unbotmässig gehandelt und gegen die strenge Pflicht der Einholung des Imprimatur sich versündigt haben! Geschah dies aber trotz alledem, so musste der geistliche Diöcesanvorstand alsbald die Thatsache feststellen und gegen den litterarischen Frevel und seinen Urheber einschreiten. Davon hat jedoch bis jetzt nie etwas verlautet. Kardinal Pecci scheint also vielmehr die Drucklegung der 1874 erschienenen Schrift mindestens selbst stillschweigend approbiert zu haben. Erst als im folgenden Jahr das Buch von Rom verdammt wurde, sollen dann sämtliche Exemplare, wie es in oben erwähnter Londoner Mitteilung heisst, auf Veranlassung Peccis aufgekauft worden sein. Das klingt nun freilich, als habe sich der Kardinal nachträglich auch in eigener Person zu einer Art Sühne verpflichtet gefühlt.

Noch ein weiterer Punkt in der neuerlichen Auslassung der Centrumsorgane ist uns aufgefallen, nämlich die Behauptung: „Ein anderes Buch mit gleichem oder ähnlichem Titel findet sich im Index nicht.“ So apodiktisch dies lautet, ist doch nur das Gegenteil richtig. Denn der Dominikaner Fr. Vinc. Leo Salua verkündigte unterm 28. Januar 1875 als Generalkommissar der Inquisition, letztere habe Fer. IV. 13. Jan. unter Zustimmung des Papstes *zwei* Schriften verdammt und auf den Index zu setzen befohlen, wobei an erster Stelle die dem Inhalt wie Wortlaut des Titels nach jener anderen (s. o.) gewiss ganz

gleichartige genannt wird: *Del sangue purissimo e verginale della gran madre di Dio Maria santissima*. Nap. 1863.“

Gleichzeitig wurden kraft päpstlicher Verordnung (*Acta Sanctæ sedis*, 8. 269) „auch andere Schriftsteller“ (*alios etiam scriptores*), die in Tageszeitungen ähnliche Neuerungen auf dem Gebiete des Kultus anstrebten wie die Verfasser der beiden vorgenannten Schriften, gewarnt und vermahnt, von solchem Vorhaben abzustehen. Aus den päpstlich-offiziellen *Analecta Juris Pontificii* 14, 499 war dann später zu ersehen, dass diese Warnung besonders auf die Mailänder *Scuola cattolica* gemünzt war, die „mehrere Artikel über den Gegenstand von einem frommen Bischof (dem spätern Kard. Parocchi?) gebracht und noch im Dezember 1874 diese Artikel als einen der Religion geleisteten Dienst bezeichnet hatte“.

Über diese Sachlage hätten sich die „Germania“-Theologen und ihre Nachbeter mit leichter Mühe aus Fr. H. *Reuschs* klassischem Werke: „Der Index der verbotenen Bücher“ II, S. 1158, unterrichten können und sollen; das wäre für ihre Index-Weisheit entschieden vorteilhafter gewesen.

Und nun mag zum Schlusse noch in kurzer Zusammenfassung auf die merkwürdige Wandlung hingewiesen sein, welche im römisch-katholischen Lager selbst innerhalb kurzer Frist die Frage nach der Autorschaft des von hyperorthodoxem Geist eingegebenen und eben dadurch der römischen Kurie anstössig gewordenen *Perugianer Elaborates* durchgemacht hat.

1. Den Vortrab bildet der französische Publizist, der — nicht ohne seine Bekundung einigermaßen plausibel zu machen — auf Kardinal-Erzbischof *Pecci* als den Urheber jener 1874 an seinem Bischofssitz erschienenen Schrift hinweist. Dann folgt

2. das rheinische Hauptorgan des Centrums, die „Kölnische Volkszeitung“; sie wendet sich feindselig gegen Herrn Jean de Bonnefon, lässt aber mit der Versicherung, das dem Index verfallene Buch sei *anonym* veröffentlicht worden, die Frage nach dem Verfasser unentschieden. Hieran schliesst sich

3. die aus der nächsten Umgebung des jetzigen Papstes stammende Meldung, als Autor sei auf dem Titelblatt ein Geistlicher zu Perugia, Carlo *Paoletti*, genannt; derselbe habe jedoch für sein Werk — was sehr befremdlich lautet! — die Erlaubnis der bischöflichen Censurbehörde nicht eingeholt. Und endlich kommt ganz hinterher

4. die „Germania“ mit der Eröffnung, es frage sich nur, ob jener Paoletti, den der päpstliche Privatkämmerer als „einmal geisteskrank und entmündigt gewesen“ charakterisiert hatte, nicht etwa ein *Pseudonym*, also ein an Stelle des wirklichen Urhebers jener mariologischen Überspanntheit bloss vorgeschobener Name sei!

Wer soll nun aus all den sich kreuzenden Nachrichten der Blätter „für Wahrheit“ das Wahre und Wahrhaftige herauschälen? An zuständiger Stelle in Rom, im Kollegium der Indexkongregation, ist gewiss in der bezüglichen Angelegenheit überhaupt nichts fraglich. Warum bleibt von dort die rechte Aufklärung, die schlicht und einfach mit ein paar Worten erfolgen könnte, aus?

Für das öffentliche Interesse kann es ja allerdings höchst gleichgültig sein, ob dieser oder jener römische Kleriker, und sei es selbst ein Tiara-Träger, für eine neue Verehrung des „heiligsten Blutes Marias“ schwärmt.

Wenn aber mit voller Sicherheit festzustellen wäre, dass ein zum „Charisma der Unfehlbarkeit“ prädestinierter Kardinal wie Pecci auf Grund einer dogmatischen Auslassung unter seinem unfehlbaren Vorgänger dem lehramtlichen Verzeichnis von schriftstellerischen Irrlehrern und Ketzern eingereiht wurde und „sich löblich unterwarf“, so wäre das immerhin auch für nicht-ultramontane Kreise interessant genug. Doch nicht sowohl dieser Umstand hat zu vorstehendem Aufsatz Veranlassung gegeben, als vielmehr die Erwägung, es könne von Nutzen sein, auch einmal an einem innerkirchlichen Fall zu zeigen, in welcher verschiedenen Zungen unsere jesuitisch geschulten Verteidiger römischen Kirchenwesens auf Kosten der ungeschminkten Wahrheit zu reden verstehen.

*Mainz.*

Dr. A. DENK.

---