

Heilige gegeben, also Menschen, die zu wahrer christlicher Vollkommenheit gelangt sind, deren heroischer Tugendgrad feierlich von der Kirche anerkannt worden ist, von denen aber andererseits feststeht, daß sie die Gnade der eingegossenen Beschauung nicht besessen haben? Und ist nicht im kirchlichen Kanonisationsprozeß das entscheidende Kriterium der Heiligkeit der heroische Grad der Tugenden und nicht die Beschauung?

Der Verf. beruft sich für seine These auf den hl. Johannes vom Kreuz. Ob mit Recht? Gewiß, manche Stellen scheinen seine Ansicht zu bestätigen. Aber man muß beachten, daß der hl. Johannes vom Kreuz in seinen mystischen Schriften nicht den Weg des Christen schlechthin darlegen wollte, sondern sich an seine Mitbrüder und an die Karmelitinnen wendet, und zwar auch hier nur an die, die sich mit ganzer Seele dem beschaulichen Leben widmen wollen. Im Vorwort seines Werkes: *Aufstieg zum Berge Karmel*, betont er ausdrücklich: „Es war... von Anfang an nicht meine Absicht, diese Belehrungen an alle zu richten, sondern sie sind fürs erste nur bestimmt für einige Mitglieder unseres heiligen Ordens vom Berge Karmel, die nach der ursprünglichen Regel leben.“ G.-L. selber fährt fort, nachdem er diese Stelle zitiert hat: „Der hl. Johannes vom Kreuz hat vor allem für die hochherzigen unter den beschaulichen Seelen geschrieben, für jene, die den geradesten Weg zur innigsten Vereinigung mit Gott einschlagen wollen“ (1043).

Der Verf. kennt sehr wohl den Einwand, daß nämlich „die Anfangenden, wovon in der Dunklen Nacht, 1. Buch, 8. Kap., die Rede ist, nicht jene sind, von denen man gewöhnlich spricht, daß es vielmehr jene sind, die nicht im geistlichen Leben, sondern auf den mystischen Wegen in den Anfängen stehen“ (266 n. 20). Dieser Einwand scheint sehr beachtlich; und wenn er zu Recht besteht, kann man die These von G.-L. durch den Hinweis auf die Lehre des hl. Johannes vom Kreuz nicht mehr stützen.

Sie scheint aber auch der Wirklichkeit nicht zu entsprechen. Wenn die eingegossene Beschauung zum „Weg des Christen zu Gott“ so wesentlich gehört, daß er ohne sie nicht einmal zu den Fortgeschrittenen, geschweige denn zu den Vollkommenen gehört, wie wenige sind es dann, die über die ersten Anfänge hinauskommen — Priester und Ordensleute nicht ausgenommen. Ist das nicht ein Zeichen, daß dieser „Weg des Christen zu Gott“ eine Überforderung ist, daß es auch einen Weg der Erleuchtung und Einigung gibt, einen Weg, der auch in Gottes Nähe und zu heroischer Tugend führt ohne die eingegossene Beschauung?

Ja muß man nicht fürchten, daß viele eifrige Christen mutlos werden, wenn sie sehen, daß sie trotz aller Bemühungen nicht über die erste Stufe auf ihrem Wege zu Gott hinauskommen, also das Ziel der christlichen Vollkommenheit, wie es hier gezeigt wird, auch nicht annähernd erreichen? Muß man nicht ferner fürchten, daß andere, angelockt von dem hohen Ziel, das ja für jeden innerlichen Christen — wenigstens in entfernter Weise — erreichbar sein soll, versucht sein werden, Zwischenstufen zu überspringen, und so in Gefahr sind, in einen ungesunden Mystizismus hineinzugeraten?

Trotz dieser Fragen und Bedenken bleibt bestehen, daß das großangelegte Werk in seinen Einzelausführungen jedem Leser eine reiche Fülle von wertvollen Anregungen auf allen Gebieten des geistlichen Lebens zu geben vermag.

P. Schütt S. J.

Gogarten, Fr., *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit*. gr. 8° (220 S.) Stuttgart (1953), Vorwerk. 9.80 DM; geb. 12.20 DM.

Die Leitthese dieses Buches, das unter den theologischen Erscheinungen der letzten Jahre besondere Aufmerksamkeit erregt hat, knüpft an das geistesgeschichtliche Phänomen der neuzeitlichen Säkularisation an. Man würde ihm aber nicht gerecht, wollte man in ihm nur einen Exponenten jener zeitdiagnostischen Literatur sehen, die sich die Frage stellt: Ist nach dem Symptomenbild unserer Zeit der gegenwärtige Umbruch noch als Wende innerhalb der Neuzeit und ihrer Grundtendenzen zu werten, oder schon als wirkliches Ende der neuzeitlichen Großperiode zu deuten? Die geschichtstheologische Sicht des Verf. ist umfassender und tiefer zugleich. Auch er geht davon aus, daß die Verweltlichung des Lebensgefühls, der Weltanschauung und des kulturellen Schaffens innerhalb der (zunächst europäischen) Menschheit ein Ergebnis

des fortschreitenden Prozesses ist, der spätestens im 16. Jahrhundert eingesetzt hat und heute weithin seine äußerste Konsequenz scheint erreicht zu haben. Die Kernfrage des Verf. ist die: Was ist der tiefere Sinn dieses säkularen Prozesses der Säkularisation; was bekundet er vom Menschen, was bedeutet er für den Menschen? Weder mit einer Integration des positiven und kausalgenetischen Geschichtsbildes noch mit dem Verfahren eines kultur- und geistesgeschichtlichen Vergleichs von Weltbildern, noch auch mit geschichtsphilosophischer Perspektive allein ist die Frage zu beantworten. Der Schlüssel zu einem wahrhaft wesensgemäßen Verständnis ist vielmehr nur der höheren bzw. tieferen Sicht theologischer und heilsgeschichtlicher Anthropologie zu entnehmen. Die These des Verf. lautet nun dahin: Der Wandel des Selbstgefühls, des Welterlebens und der Weltbemächtigung, wie er im Umbruch der Renaissance und des Humanismus, nicht zuletzt auch unter der Säkularisierungstendenz der Reformation eingesetzt und alles irgendwie welthaft Gegebene (selbst einschließlich der kirchlichen Lebensordnungen) in den Sog der Verweltlichung einbezogen hat, ist rechtens eine Folgeerscheinung des christlichen Glaubens und immer schon am Werke gewesen, auch wenn sie erst in der frühen Neuzeit zur Stunde ihres offenen Durchbruchs und zum Erwachen des Bewußtseins ihrer selbstgewollten Profanität gekommen ist. Zu dieser These von der Legitimität der Säkularisation tritt als Ergänzung die These von der Illegitimität der Weise ihrer geschichtlichen Verwirklichung: Der faktische Vollzug der Säkularisation geschah in einer Weise der Entartung und in einer Folge pervertierter Gestalten der an sich legitimen Versuche. Sie alle, bis herab auf die titanischen und letztlich doch wieder desperaten Anstrengungen einer bewußt radikal sich verweltlichenden Gegenwart, bezeichnet der Verf. als ‚Säkularismus‘. Aus der zweideutigen Signatur dieser Verfallserscheinung versteht sich auch der Titel des Buches, der vom ‚Verhängnis‘ der Neuzeit spricht, in dem doch zugleich ihre Chance als ‚Hoffnung‘ eingeschlossen bleibt. Die Säkularisation rückgängig machen wollen wäre nicht nur ein vergebliches Unterfangen, sondern verstieße auch gegen deren grundsätzliches Recht. Sinn- und aussichtsvoll kann nur ihre Befreiung von sich selbst zu sich selbst sein.

Die existentialtheologische Leitlinie des Verf. wahrt bewußten Abstand zwischen zwei Extremen der Beurteilung und heute immer noch gängigen Bewertung der abendländischen Säkularisation, die uns zum Schicksal geworden ist. Für die einen — und Kierkegaard ist ihr typischer Repräsentant — war die neuzeitliche Welt- und Selbstzukehr des Menschen wurzeleins mit einem inneren Abfall vom eigentlich Christlichen in ein verweltlichtes Christentum. Für die anderen — und Nietzsche kann noch immer als ihr Gipfel exponent gelten — ist jeder christliche Versuch einer Weltbemächtigung immer nur eine getarnte Welt-entrechtung, deren angemäße Beteiligung an den Welt- und Lebensaufgaben sich rächt in der Ohnmacht ihrer Versuche mit untauglichen Mitteln. Gegenüber diesen beiden gegensätzlichen Fehlbeurteilungen der Säkularisation im Raum des abendländischen Christentums hält der Verf. fest sowohl am Anspruch des Glaubens auf Weltgestaltung wie umgekehrt am Anspruch der Welt auf immer reinere Verweltlichung; und seine These lautet dahin: Der eigentliche Anstoß und der bleibende Antrieb zur Verwesentlichung und Vergeschichtlichung von Welt und welthaftem Dasein des Menschen entspringt der christlichen Heilsoffenbarung und der ihr gemäßen Rechtfertigung aus dem Glauben und dem Glauben allein. Gerade weil in der Reformation das biblisch-paulinische Verständnis des Rechtfertigungsglaubens erst wieder ans Licht und zu Leben gebracht worden sei, habe sie das wahre Prinzip einer legitimen Säkularisation recht eigentlich entbunden, wenn auch nicht vor Entartung zu bewahren vermocht. Durch die Umkehr von der Entartung und die Wiedergeburt echter Verweltlichung von Welt und einer geschichtsrechten Vergeschichtlichung des menschlichen Daseins aus der Wurzel echt christlichen Rechtfertigungsglaubens komme erst Mensch und Welt (bzw. Mensch in Welt und Welt im Menschen) zu ihrem schöpfungsmäßigen und heilsgerechten Daseinssinn.

Auch ohne die gelegentlichen Bezugnahmen auf den Entmythologisierungsstreit wäre hinreichend deutlich, daß es dem Verf. des Buches (das zeitlich nicht weit abliegt von der Kampfschrift ‚Entmythologisierung und Kirche‘ 1953; 21954; vgl. Schol 30 [1955] 513—516) gewiß nicht zuletzt auch auf eine tiefere Begründung seiner grundsätzlichen Solidarität mit der Marburger Existential- und Entmytholo-

gisierungstheologie ankommt. Nicht weniger deutlich tritt der Gegensatz zu K. Barth hervor, obwohl dessen Name in dem ganzen Buche kein einziges Mal genannt wird. Latent bestand dieser Gegensatz schon im Anfang der sog. dialektischen Theologie, als Gogarten in der Gründungszeit von ‚Zwischen den Zeiten‘ noch Seite an Seite in gemeinsamer Front mit K. Barth stand. Mit der Streitschrift ‚Gericht oder Skepsis‘ (1937) war der endgültige Bruch vollzogen. Barth hat seiner Kritik an Gogarten in einigen Seiten seiner Kirchlichen Dogmatik (I 1⁵ 1947, S. 130 ff. 177 f.) Ausdruck gegeben, die — vorläufig wenigstens — als sein letztes Wort gelten darf. Was Gogarten zu entgegnen hat, liegt jetzt in letzter authentischer Form in dem hier angezeigten Buche vor, dessen Grundgedanken übrigen der Verf. schon in drei ausführlichen Kapiteln seines Werkes ‚Der Mensch zwischen Gott und Welt‘ (1952; II., Systematischer Teil) vorweggenommen hat. Da der Gegensatz zwischen Barth und Barthianern einerseits, Gogarten und Bultmann andererseits wohl eines der stärksten Bewegungsmotive in der gegenwärtigen protestantischen Theologie sein dürfte, kommt ihm mehr als episodisches Interesse zu.

Es geht dabei um die Kernfragen: Bedarf es für den Aufbau der theologischen Wissenschaft einer Vorverständigung über das Verhältnis von Philosophie und Theologie? Ist bei der wissenschaftlichen Grundlegung einer sach- und zeitgemäßen Theologie schon ein philosophisches Vorverständnis, zumal vom Menschen, erforderlich? Wenn ja, ist dieses Verständnis ein solches von Gott her zum Menschen hin, oder umgekehrt vom Menschen aus zu Gott hin, oder ein wechselseitig bedingtes und unlösbares Umkehrverhältnis? Und wenn es nach der fast allgemeinen Ablehnung einer ‚natürlichen Theologie‘ von seiten protestantischer Theologen (Gogarten und Bultmann miteingerechnet) ein Vorverständnis über den Menschen und über die Begründung einer Theologie vom Menschen her nur auf Grund der Offenbarung geben kann, wie ist dann das Verhältnis zwischen schöpfungstheologischer und christologischer Anthropologie zu bestimmen und auszuwerten? — Barths intransigentere Standpunkt einer absoluten Koinzidenz von theologischer und christologischer Anthropologie ist bekannt. Nach ihm gibt es nur einen Weg von der Christologie zur Anthropologie, nicht aber einen theologisch legitimen Weg von der Anthropologie zur Christologie, wie doch Gogarten ihn sehen und gehen wolle — nicht zwar von einem rein philosophischen und vernunfttheologischen Menschenbild aus, wohl aber von einem glaubenstheologischen Vorverständnis über den gottgeschaffenen Menschen her, das aus der Offenbarung über den Sohnstand des Menschen und seine sohnmündige Herrschaftsstellung über die Welt ‚in statu integritatis‘ ebenso wisse wie über die Verlorenheit des Menschen ‚in statu corruptionis‘, dort wie hier über das eigentliche Menschsein durch Offenbarung verständigt, um von da aus für ein Glaubensverständnis von der Menschwerdung Gottes in Christus gerüstet zu sein. Das ist denn auch in der Tat die dogmatische Linie des Göttinger Theologen in dem hier angezeigten Buch. Auch ohne daß der Name Barths in ihm genannt wird, will es offenbar theologische Bedenken zerstreuen, die der Baseler Theologe noch im Jahre 1947 als innere Widersprüche bei seinem ehemaligen Weggenossen empfunden hat.

Von den 12 Kapiteln des Buches, die manchmal nur lose gereiht erscheinen könnten, behandeln die vier ersten namentlich jenen Umkreis von Fragen, die auch in der altprotestantischen Orthodoxie noch unter dem Titel ‚De homine in statu integritatis in et in statu corruptionis‘ befaßt wurden (1. Das Verhältnis des christlichen Glaubens zur Welt; 2. Die Verantwortung des Menschen für die Welt; 3. Der christliche Begriff der Sünde; 4. Das Heil des Menschen). Jede physische oder dingliche Auffassung von Heilsgnade wird abgelehnt und alles Verständnis von Heil und Unheil des Menschen in der personalen Beziehung des Menschen zu Gott bzw. Gottes zum Menschen gesehen. Die Heilsmittlung durch Christus aber hängt für den Verf. an dem Vorverständnis heilen Menschseins als rein bewahrter Geschöpflichkeit, die ihrerseits wieder eins ist mit heil zu bewahrender Sohnschaft. „Heil ist der Mensch nur dann, wenn sein Wissen um sich und sein von Gott Gewußtwerden eine einzige lebendige Bewegung ist, wie Sohnschaft und Vaterschaft es in dem Sohnssein des Sohnes sind“ (49). Christus ist der ganz heile und uns heilende Mensch, weil er ganz Sohn ist und Sohn geblieben ist, nichts aus sich, alles aus dem Vater. Man glaubt fast unmittelbar Bultmann zu hören, wenn man über Christus beim

Verf. liest: „Man täte gut daran, alle jene großen Prädikate und Titel zunächst beiseite zu lassen, die ihm in NT gegeben sind, und ebenso alle uns nur allzu geläufigen Vorstellungen . . . vom Opfer und Lösegeld und von der Sühne und Stellvertretung“ (52). Jedenfalls ist es begreiflich, wenn man protestantischerseits gegen den Tenor des ganzen Buches den Vorwurf erhoben hat: „Es fehlt das Moment der Inkarnation in dieser Theologie“ (W. Joest: *Kerygma und Dogma* 1 [1955] 78). Der Verf. hat zwar eine Christologie und eine christologische Anthropologie. Er hat sogar 1948 noch ein Buch über ‚Die Verkündigung Jesu Christi‘ geschrieben. Aber — und damit kommt sein Gegensatz zu K. Barth zum Ausdruck — ihm erscheint es als „eine der verhängnisvollsten Entwicklungen der Theologie, daß man die Lehre von der Rechtfertigung und die von der Schöpfung voneinander getrennt hat“ (69). Die „erlösende Offenbarung“ besteht gerade darin, daß sie den gefallen Menschen wieder zurückbringt in das Sohnesverhältnis zum Vater und damit in das rechte Mündigkeitsverhältnis einer weltverantwortlichen Sohnes Herrschaft über die Welt (vgl. Kap. 5: Die Selbständigkeit des Menschen gegenüber Gott und der Welt). Mit dem rechtfertigenden Glauben aber ist der Ansatz zur Säkularisierung der Welt und Weltexistenz des Menschen gegeben (Kap. 6 und 9). Die vom christlichen Glauben legitimierte und in Gang gesetzte Verweltlichung der Welt im Sinne des Schöpfungsauftrages an den Menschen bedeutet zugleich, gleichwesentlich und gleicheigentlich, die „Vergesichtlichung der menschlichen Existenz“ (Kap. 7). Eigentliche und uneigentliche Geschichte werden unterschieden, nicht in dem sonst geläufigen Sinne untergeistiger Naturgeschichte im Gegensatz zur eigentlichen Geschichte aus Entscheidung menschlicher Freiheit, sondern in einem innertheologischen Verständnis ‚zweierlei Geschichtsbegriffe‘ (Kap. 8). Der neuzeitliche Begriff im Sinne einer profanen historischen Vernunft versteht Geschichte immer und eigentlich als das Gewesene, Vergangene, je für sich Abgeschlossene. Hingegen ist für den heiltheologischen Begriff das eigentlich Geschichtliche gerade das Zukünftige, aus dem sich der Mensch erst wahrhaft als geschöpflich-geschichtliches Wesen versteht — nicht in vorausgenommener Schau und vorwegnehmender Planung auf Grund der Erfahrung des Vergangenen, sondern im gläubigen Vertrauen auf das nur von Gott zu erwartende und zu wirkende Heilsganze, dem sich das selbst- und weltverantwortende Wirken des Menschen anvertraut und gläubig überläßt. So allein entspreche es der neutestamentlichen, eschatologischen Geschichtsauffassung, deren vom Mythischen befreites Existenzverständnis des Menschen gerade durch die radikale Säkularisierung der bibelkritischen Forschung erst recht freigelegt worden sei (vgl. Kap. 11: Die neutestamentliche Eschatologie). Die mythische Weltumschlossenheit des Menschen der Antike, samt deren rationaler Auslegung in der Metaphysik, und der heilsspekulative Ersatz der innerkosmischen Mythik durch den akosmisch-kosmischen Mythos in der hellenistischen Gnosis ist erst durch das personale und geschichtliche Gottesverhältnis im Glaubensverständnis von der Selbst- und Weltverantwortung des Menschen durchstoßen worden. Ihr Selbst- und Heilverständnis hängt an der eschatologischen Reinheit des Glaubensvertrauens auf die in Christi Tod und Auferstehung uns erschlossene Zu-künftigkeit Gottes und der in ihr gründenden Wahrheit geschichtlicher Existenz des Menschen. Die antike und selbst die jüdische Heil-Unheils-Erwartung kannte nur eine utopische Zukunft nach innerweltlichen Vorstellungen und Begriffen. Aber auch der Glaube des Christentums als ‚geschichtliche Erscheinung‘ und als Komplex pseudochristlicher Säkularisationen verkenne das echte eschatologische Verständnis der geschichtlichen Existenz des Menschen (vgl. Kap. 10: Das Christentum als geschichtliche Größe und das Mißverständnis des Glaubens; Kap. 12: Christentum und christlicher Glaube).

Von dem inhaltlich sehr komplexen, problematisch verwickelten und mitunter auch durch den Stil noch komplizierten Buch konnte hier notgedrungen nur ein unvollständiges Bild der Grundgedanken gegeben werden. Es hebt sich mit seiner extrem personalistischen Heilsauffassung nicht nur vom personalen und ontologischen Heilsverständnis der katholischen Theologie ab, sondern hat auch schon in der jüngsten protestantischen Theologie den Einwand erfahren, dem realontologischen Gehalt der vollen christlichen Heilsverkündigung nicht gerecht zu werden (vgl. W. Joest a. a. O. 78—80). Von den aus protestantisch-christlichen Kreisen erhobenen Bedenken über wesentlichen Substanzverlust des christlichen Kerygmas

in der Entmythologisierungstheologie abgesehen, wird gegen den reinen Personalismus und Existentialismus in der Theologie der Vorwurf geltend gemacht, er verkenne das dem Rechtfertigungsglauben immer schon vorgängige Sein und mache sich deswegen einer verhängnisvollen Abstraktion schuldig; gewiß sei diese Ontologie auf Personalität ausgerichtet, gehe aber darin nicht auf. Es bahnt sich überhaupt in der jüngsten protestantischen Theologie ein neues und vielversprechendes Verständnis an für das ontisch Reale und ontologisch zu befragende Seiende im Offenbarungsgehalt (vgl. G. Gloege, *Der theologische Personalismus als dogmatisches Problem: Kerygma und Dogma* 1 [1955] 23—41). J. Ternus S. J.

Hermelink, H., *Das Christentum in der Menschheitsgeschichte von der Französischen Revolution bis zur Gegenwart. Bd. I. Revolution und Restauration (1789—1835)*. gr. 8° (XIX u. 528 S.) 26.— DM; *Bd. II. Liberalismus und Konservatismus (1835—1870)*. gr. 8° (XI u. 629 S.) 32.50 DM; *Bd. III. Nationalismus und Sozialismus (1870—1914)*. gr. 8° (XII u. 683 S.) 33.— DM. Stuttgart und Tübingen 1951, 1953, 1955, Gemeinschaftsverlag J. B. Metzler und Rainer Wunderlich Verlag Hermann Leins.

Das Alterswerk des bekannten Marburger Kirchenhistorikers H. liegt nunmehr, wenigstens für das 19. Jahrhundert, abgeschlossen vor. Ein weiterer Band, der das Zeitalter der Weltkriege (1914—1950) umfassen soll, wird angekündigt. Verdankt der Verf. es der Weisheit des Alters, wenn er mit unerschütterlichem Optimismus die verschlungenen Wege abschreitet, welche das Christentum in diesem Jahrhundert der Revolutionen gehen mußte? Er beruft sich auf das Wort von R. Schneider vom „viel mißverstandenen neunzehnten Jahrhundert“, um erneut vorzustoßen zu einem ruhigeren Verstehen, wie es die nunmehr erreichte Distanz von 50 Jahren zu erlauben scheint. Er wagt sogar zu sprechen von Liebe zu dieser Zeit, denn nach H. ist sie „der gemeinsame Mutterboden der Kräfte, mit denen die Katastrophe des Zeitalters der Weltkriege und dessen, was alles dazu gehört, bestanden und überwunden werden mußte“ (III, 666).

Das Christentum, also nicht in erster Linie die Kirchen als Institutionen, will H. erforschen und darstellen, und zwar in seiner Auswirkung auf die Geschichte und Kultur der Menschheit. Er glaubt zu dem Gesamtergebnis kommen zu dürfen, daß sich das Christentum auch im 19. Jahrhundert als Hebel der Menschheitsgeschichte erwiesen habe (I, VI). So dient H. dem gleichen Anliegen, das auch für *Kenneth Scott Latourette* in seiner großen „History of the Expansion of Christianity“ als Leitsatz gegolten hatte (I—VII, New York 1937—1945). Nur hatte Latourette auch die Auswirkung von Geschichte und Kultur auf das Christentum eingehend beachtet. Im Optimismus der Auffassung begegnen sich beide Gelehrte.

Seit 1916 hat H. die Aufgabe, eine Kirchengeschichte des 19. Jahrhunderts zu schreiben, angepackt und zäh an ihr gearbeitet. Gedient hat ihm dabei auch das Manuskript des früheren Bonner Kirchenhistorikers K. Sell (gest. 1914), das dieser unter den Siebedscheschen „Grundrissen der theologischen Wissenschaften“ als Abschluß der Kirchengeschichte von K. Müller erscheinen lassen wollte. Müller hatte es seinerzeit abgelehnt. Weiterhin benutzte H. die Werke von Fr. Nippold, Chr. Tischhauser, R. Seeberg, Ad. Zahn, K. Hase, H. Stephan u. H. Leube. Für die erfreulich breiten Partien über die katholische Kirche beruft er sich auf L. A. Veit, J. Schmidlin (Papstgeschichte der neuesten Zeit) und Fr. Schnabel (Deutsche Geschichte im neunzehnten Jahrhundert, IV. Die religiösen Kräfte). Leider findet sich H. mit Veit und Schmidlin nicht gerade bei den besten Autoritäten, vielmehr bei recht umstrittenen Kronzeugen. Alle Welt weiß, wie hastig Schmidlin gearbeitet hat, wie er fast ausschließlich mit Quellen aus zweiter Hand auskommen mußte, wie unverarbeitet die Stoffmassen sich in seinen Bänden anhäufen. Auch von Veit mußte H. bekannt sein, daß dessen beide Bände der „Kirche im Zeitalter des Individualismus von 1648 bis zur Gegenwart“ (I, 1931 und II, 1933) ebenfalls nicht das Ergebnis reifer Überschau und eines bedachtsamen „sine ira et studio“ gewesen sind. Darum sind die erwähnten Partien in H.s Werk mit großer Vorsicht und in ungezählten Einzelpositionen als sehr ergänzungs- und korrekturbedürftig zu lesen. Wenn man bedenkt, daß fast ein Drittel des Gesamtwerkes sich ausschließlich katholischen