

„Tezel und Luther, oder Lebensgeschichte und Rechtfertigung des Ablasspredigers und Inquisitors Dr. Joh. Tezel. Von Valentin Gröne, Dr. der Theologie. Soest und Olpe 1853. VIII. u. 232 Seiten (Mugsb. Pftz.)

H. Pastor haben sich also eine doppelte Unwahrheit zu Schulden kommen lassen: 1. daß Sie den Ablass eine Sünden-Vergebung heißen, und 2. daß Sie dem Pabste den Unfug der Ablassprediger aufbürden.

(Fortsetzung folgt.)

Pfarrkonkursfragen.

A. Aus der Dogmatik.

I. Quomodo objectio, miracula adversari divinæ sapientiæ et immutabilitati, refutatur?

In der Encyclica „Nosceitis“ erwähnt unser h. Vater Pius IX. nebst andern Beweisen auch den durch die Wunder, wodurch die menschliche Vernunft zur klaren und deutlichen Erkenntniß kommen könne, daß Gott der Urheber unsers Glaubens sei. Hiemit ward, wie männiglich bekannt ist, nichts Neues gesagt, da die Propheten des A. B., da Christus und die Apostel zur Erweisung der Wahrheit ihrer Aussage Wunder an-

führten und die Kirche dergleichen sie von jeher als Zeugnisse der göttl. Wahrheit gebrauchte. Die Wichtigkeit, welche demnach den Wundern zukommt, legt es gewiß sehr nahe, in Bezug ihrer uns möglichsie Klarheit zu verschaffen, um allzeit bereit zu sein zur Verantwortung gegen jeden, der von uns Rechenschaft fordert über unsere Hoffnung. ¹⁾

Eine blündige, gute Definition allein wirft gewöhnlich schon viel Licht auf den fraglichen Gegenstand, wir wollen deßhalb etwelche im Wesentlichen größtentheils zusammenstimmende Definitionen des Wunders angeben. So lehrt St. Thomas: „Miracula illa simpliciter dicenda sunt, quæ divinitus fiunt præter ordinem communiter servatum in rebus“²⁾; nach Schwegl ist das Wunder: „Phænomenon in mundo sensibili præter consuetum naturæ ordinem productum, quod viribus naturæ produci non potest, sed a Deo immediate ad religionem inter homines promovendam seu revelationem datam contestandam est effectum“³⁾. Peronne beschränkt sich in seinem Compendium darauf, 4 Punkte zur Constituirung eines wahren Wunders als nothwendig zu erklären, nämlich: 1) ut sit effectus sensibilis, 2) ut a Deo solo sive immediate, sive mediate, effici possit, 3) ut sit proinde supernaturalis, u. 4) ut ad divina perducatur. ⁴⁾ Klee erklärt das Wunder für ein Ereigniß in der Natur; das jedoch nicht von und nach derselben bewirkt wird; ⁵⁾ und Drey: „für eine Erschei-

¹⁾ I. Petr. 3, 15.

²⁾ Lib. 3. cont. Gent. c. 101.

³⁾ Theolog. gen. Vienn. 1849.

⁴⁾ I. p. 11., Vienn. 1846.

⁵⁾ Generaldogm. 6. 31.

nung in der Sinnenwelt, an welcher wir wegen der Unterbrechung des uns bekannten Kausalnerus und der gänzlichen Unerklärlichkeit der Wirkung aus bloßen Naturkräften die sich offenbarende Thätigkeit Gottes unmittelbar erkennen.“¹⁾

Nach diesen Definitionen das Wesentliche des Wunders, als einer Erscheinung in der Sinnenwelt mit nur überweltlicher Causalität, im Auge behaltend gehen wir alsogleich auf den in der Frage bezeichneten Einwurf über. Die Gegner, Deisten genannt, geben sich den frommen Anschein, als wollten sie Gottes Weisheit und Unveränderlichkeit wahren und geben uns das Verbrechen einer Verletzung dieser göttlichen Eigenschaften durch unsere Wundertheorie Schuld. Getreu dem Grundsatz, daß die Wahrheit sich selbst am Besten vertheidige, wollen wir erforschen, was wir von Gottes Weisheit und Unveränderlichkeit zu glauben haben, sodann damit unsere Lehre von den Wundern vergleichen, und das Resultat soll zuletzt richten.

Der Schrift- und Väterlehre gemäß können wir Gottes Unveränderlichkeit dahin bestimmen, daß wir mit Bezug auf sein Wesen, Wissen und seinen Willen sagen: Gott sei geradezu unfähig, nach irgend einer Seite hin eine Veränderung zu erleiden, es möge diese Veränderung von ihm selbst oder anderweitig herkommen.²⁾

Und hinsichtlich Gottes Weisheit können wir, dem gewöhnlichen Sprachgebrauche folgend und oben erwähneter Schrift- und Väterlehre entsprechend,

¹⁾ Apologetik S. 217, 1838.

²⁾ cf. Schwetz theol. dogm. I. p. 125.

behaupten, daß sie: jene göttl. Vollkommenheit sei, vermöge der Gott sich, um menschlich zu reden, die in jeder Hinsicht besten Zwecke setzt, selbe will und weiß und zu deren Realisirung die tauglichsten und heiligsten Mittel besitzt und anwendet.

Wenn wir nun mit dieser allgemein und kurz gegebenen Darlegung der göttlichen Weisheit und Unveränderlichkeit den Zweck, zu welchem die echten Wunder laut dem Zeugnisse der Geschichte und der berechtigten Erwartung unserer Vernunft gewirkt wurden und werden, vergleichen, werden wir wohl einen Widerspruch entdecken? Gewiß nicht. Um den Zweck möglichst allgemein zu bestimmen, sagen wir, er ist kein anderer, als der, die moralische Weltordnung zu erhalten und zu fördern.¹⁾ Man wird uns kein wahres Wunder nennen können, an dem sich diese Beziehung nicht darthun ließe. Der unmittelbare, nächste Zweck mag manchmal irgend ein spezieller sein; so hatten z. B. die Wunder Moses in Aegypten gegenüber Pharaon den nächsten Zweck, die Entlassung des Volkes Israel zu erwirken. Aber damit war jener allgemeine Zweck, die moralische Weltordnung, keineswegs ausgeschlossen, man darf nur die providentielle Bestimmung des Volkes Israel in's Auge fassen. Wie bei diesen Wundern Moses, so ist auch bei allen andern, die wir als echt anerkennen müssen, es mag ihr nächstes Ziel noch so speziell scheinen, der innige und reale Verband

¹⁾ Die altchristliche Auffassung des Zweckes der Wunder stellt uns Origenes: „contra Celsum C. III. n. 27. 28 31. 33., II. 6. 7.“ aufs Beste dar.

mit der Förderung der moralischen Weltordnung ohne viele Mühe zu finden. Ohnehin geschahen die meisten Wunder zu dem nächsten Zwecke, um die Menschen zum Glauben an die neue Offenbarung zu bewegen; daß aber durch die Offenbarung die moralische Weltordnung gefördert worden und wird, müssen wir hierorts als erwiesen annehmen.

Wir geben den Gegnern gerne zu, daß ein zweckloses Wunderwirken ungereimt sei, ebenso, daß es Gottes Weisheit wenig zusagen würde, wenn sie, wie Spinoza der Lehre von den Wundern vorwirft¹⁾, sich gezwungen sähe, der Natur (= physischen Welt), damit sie glücklich ihre Gesetze befolge, mit neuem Beistande zu Hilfe zu kommen. Ohne uns auf den Standpunkt der Naturalisten zu stellen und Gott hinsichtlich der physischen Welt, um mit Drey²⁾ zu reden, in die komplette Ruhe bloßen Zuschauens zu versetzen, sondern, fest seine stete Thätigkeit glaubend, sagen wir doch, das Werk Gottes war gleich ursprünglich in seiner Art vollkommen,³⁾ kein Stückwerk, die Natur als solche bedarf der Wunder, als außerordentlicher Nachhilfe, nicht, diese haben eine derartige Bestimmung auch nicht, sondern dienen, wie wir oben erwähnten, zur Förderung der moralischen Weltordnung. In dieser, wo freie Geschöpfe mit Gott zusammen wirken, ist eine Störung möglich, da die creatürliche Freiheit gemißbraucht werden kann. Sobald Wunder in der Hand Gottes

¹⁾ cf. Bergier Abhandlung v. d. wahr. Relig. 5. Th. S. 56., Bamberg 1788.

²⁾ Apolog. I. S. 191.

³⁾ Gen. c. 1.

Mittel sind, irgendwie derlei Störungen zu beheben, können sie mit Rücksicht auf ihren Zweck nur von dem getadelt werden, der göttliche Weisheit und kreatürliche Freiheit, göttliche Unveränderlichkeit und Weltregierung nach ewigen Bestimmungen (=Willensdekreten) für unverträglich hält, wir aber können darin keinen Widerspruch erblicken, sondern nur bekennen, daß die Wunder einen der göttlichen Weisheit höchst würdigen, von Gottes unveränderlichem Willen ewig bestimmten, Zweck haben. —

Nun zugegeben, der Zweck der Wunder ist ein solcher, der der göttlichen Weisheit und Unveränderlichkeit durchaus nicht entgegen ist, weil er darin besteht, die höchstweise und ewig gewollte moralische Weltordnung zu fördern; sind die Wunder wohl auch taugliche Mittel zu jenem Zwecke? Stünde ihre Tauglichkeit in Zweifel, so fiel abermals auf Gottes Weisheit ein Schatten. In Bezug aller, als echt beglaubigten, Wunder ist die Frage um ihre Tauglichkeit sehr leicht zu erledigen; eine kurze Reflexion wird uns die Wunder, als höchst taugliche Mittel für den oben erwähnten Zweck, bald erscheinen lassen. „Wenn, so sagt selbst ein Gegner der Wunder, ein Mensch käme und folgende Sprache führte: Sterbliche, ich verkündige euch den Willen des Höchsten, erkennt an meiner Stimme denjenigen, der mich sendet. Ich befehle der Sonne, ihren Lauf zu ändern, den Sternen, sich in eine andere Stellung zu begeben, den Bergen sich zu ebnen, den Fluthen, sich zu erheben, der Erde, eine andere Gestalt anzunehmen: wer wird nicht an diesen Wundern augenblicklich den Herrn der Natur erkennen? Es gehorcht diese

nicht den Betrügern".¹⁾ In der That hat Phara o, als Moses wunderbar durch Hagel und Feuer „alles Kraut des Feldes und alle Bäume des Landes“ vernichtet hatte, hierin den Herrn der Natur, durch Moses wirkend, erkannt und mit den Worten: „Ich habe gesündigt auch dießmal, der Herr ist gerecht, ich und mein Volk aber ungerecht“, bekannt.²⁾ Geschehen nach dem Zeugnisse der heil. Schrift doch alle jene Wunder, welche Moses in Aegypten gewirkt, zum Behufe seiner Beglaubigung, sollte ja Phara o und sein Volk eben aufmerksam gemacht werden, daß Gott der Handelnde, Moses nur sein „Knecht“ sei. Als Jesus Christus durch ein Wunder den Sichtbrüchigen heilte, pries das Volk Gott, der solche Macht den Menschen gegeben hat.³⁾ Derlei Belege dafür, daß durch Wunder auf den Herrn der Natur aufmerksam gemacht, daß in ihnen derselbe als wirkend erkannt wird, könnten in Menge noch angeführt werden. Und eben hierin liegt die Tauglichkeit des Wunders, als eines Mittels zur Förderung der moral. Weltordnung. Ehe wir jedoch den einfachen Nachweis, daß das Wunder dadurch, daß es auf den Herrn der Natur, auf Gott, aufmerksam macht, seinen höchsten oben bezeichneten Zweck erreiche, liefern, wollen wir noch ein paar Schwierigkeiten, welche die Gegner zu machen suchen, beseitigen. Es sei ja das unmittelbare Wirken Gottes doch schwer mit Sicherheit zu erkennen, sagen sie, da die Wunder „gegen die Natur“ sind, dieß aber unweise handeln

¹⁾ Rousseau Emile, tom. III. p. 134.

²⁾ Exod. 9, 27.

³⁾ Matth. 9, 8.

hiese; da man zudem nicht alle Naturkräfte kenne und etwa auch ein eigenmächtiges Eingreifen höherer Wesen in den Gang der Natur als möglich zulassen müsse.¹⁾

St. Augustin that einmal den Ausspruch: „Miracula non fiunt contra naturam, sed contra quam nota est natura“²⁾, und man benützte diese Auktorität sowohl gegen jene, die in ihrer Vertheidigung des Wunders selbst den Gesetzen der Natur widerstreitend sein lassen, als auch zur Geltendmachung des zweiten obigen Einwurfs. Der heil. Lehrer spricht sich bald darnach genauer so aus: „Quomodo est contra naturam, quod sit Dei voluntate, cum voluntas tanti utique conditoris ejusque rei conditae natura sit“? Der heil. Augustin will demnach den Ausdruck „gegen die Natur“ nicht als Merkmal des Wunders gelten lassen, weil er in den Gesetzen der Natur nichts anders sah, als den Willen des Schöpfers, im Wunder aber ebenso Gottes freien Willen thätig erblickte. Zwischen Willen und Willen Gottes ist ihm aber ein Gegensatz, ein „contra“ unzulässig. Es ist ein höchst einfacher Wille in Gott, ein einfaches Wollen, ein freies und doch ewiges Wollen, nicht ein erstes, zweites u. s. f. Im ewigen und doch freien Wollen der Naturgesetze waren auch die Wunder gewollt.

Daß St. Augustin den zweiten Einwurf, als wären Wunder deßhalb schwer zu erkennen, weil etwa eine uns unbekannte Naturkraft thätig sein könnte, nicht schirmen wollte, geht aus seinen zuletzt zitierten Worten hervor.

¹⁾ cf. Drey Apolog. I.

²⁾ De civit. Dei, l. 21. c. 8.

Der englische Lehrer hat einen, dem augustinischen ähnlichen, Ausspruch; er schreibt nämlich: „Deus sic rebus certum ordinem indidit, ut tamen sibi reservaret, quod ipse aliquando aliter ex causa esset factururus. Unde, quum praeter hunc ordinem agit, non mulatur“. ¹⁾ Auch nach ihm ist die Wirkung von Wundern bereits bei der ursprünglichen Ordnung der Natur schon gewollt und somit bilden selbe nicht so sehr ein „contra“, sondern ein „praeter“.

Gegen die Behauptung, als seien die Wunder gegen die Natur in dem Sinne: „als unterbrächen sie alle physischen Gesetze der Sinnenwelt“, treten selbst jene auf, die ein Unterbrechen überhaupt zugeben und sagen, jedes Wunder unterbricht bloß die Wirkung des besonderen Gesetzes, das auf einen gewissen Körper anwendbar war. Beim brennenden und doch nicht verbrennenden Dornbusche z. B. benahm Gott nicht überhaupt dem Feuer die Kraft, das Holz zu verbrennen; er hob nicht in dem übrigen Theile der Welt das Gesetz auf, nach welchem jedes in Flammen stehende Holz verzehrt wird, sondern er benahm nur der besonderen Masse von Feuer, so den Busch entzündete, diese Kraft. ²⁾ — Drey aber hält jedwede Zulassung von einer durch das Wunder geschehenen Unterbrechung für einen Mißgriff und erklärt unumwunden: „das Wunder läßt alle natürlichen Kräfte und Gesetze in ihrem Wesen und in ihrer Wirksamkeit, und tritt nur mit der ihm eigenen göttlichen Causalität in ihre Mitte.“ „Wenn, schreibt er, z. B. Christus durch sein Machtwort Krankheiten heilte, hob

¹⁾ p. 1. q. 105, d. 6. ad 3.

²⁾ So z. B. Bergier op. cit. S. 31.

er wohl damit die Heilkräfte der Mittel auf, die nach dem damaligen oder gegenwärtigen Zustande der Medizin für die gegebenen Fälle angezeigt gewesen wären? Er ließ ihnen diese, nur gebrauchte er sie nicht. Oder hob er in den Geheilten selbst die organischen Kräfte und Funktionen auf? Keineswegs, vielmehr machte er diese frei, indem er nicht durch die gewöhnlichen Mittel, aber auf dieselbe Weise und nach denselben Gesetzen die Störungen und Stockungen derselben hob".¹⁾

Wir sehen aus dem Gesagten, daß die Schwierigkeit, die man uns durch das „*miracula sunt contra naturam*“ legen wollte, nur eine scheinbare ist. Ebenso verhält es sich in Bezug der andern. Das „*non liquet*“ zur Regel, zum Grundsatz bei den einzelnen Wissenschaften gemacht, sagt oben zitiirter Apologet, würde jedem Forschen den Tod bereiten. Beim Wunder ist zunächst nur von Erscheinungen an der Natur der Rede. Wann ist es den Naturforschern je eingefallen zu glauben, daß sie die ganze Kette der Natur in ihrer Hand haben müssen, um die Erscheinungen an einem Ringe dieser Kette zu erklären? Sind nicht die verschiedenen Gebiete der Natur einzeln untersucht und aufgedeckt worden und ist nicht aus diesen vereinzelter Untersuchungen die gesammte Naturwissenschaft in ihrer gegenwärtigen Gestalt erwachsen? Die gemachten Versuche und Beobachtungen geschahen noch dazu mit einzelnen Körpern. Die Natur ist so scharf in sich abgegliedert, daß jeder Kreis seine Gesetze und Erklärung in sich selbst trägt.²⁾ Gewiß darf bei der Zurückweisung der gemachten Ein-

¹⁾ Apolog. I. S. 213.

²⁾ cf. S. 209. Nr. 3.

wendung nicht übersehen werden, daß die biblischen Wunder, besonders die neutestamentlichen sich auf Erscheinungen beziehen, welche täglich vorkommen, deren natürliche Ursachen und Wirkungen die Menschen eben darum schon längst kennen, so daß zur Beurtheilung dieser Wunder die auch dem schlichten Verstande zugängliche Erfahrung und Beobachtung von Jahrtausenden vollkommen hinreicht. Mit Recht kann man sagen, daß, wenn so vielfach und so lange konstatierte Erfahrung nicht volle Gewißheit über die wenigstens negativen Grenzen der Naturkräfte gewähren könnte und würde, so würde es in der Gesellschaft, in unsern Verbindungen und in unsern Pflichten nichts Zuverlässiges geben. Die, welche scheinbar eifern für die von Gott bestellte Gesetzmäßigkeit der Natur, so daß nichts an derselben ohne derselben vorgehen können sollte, würden statt Ordnung Verwirrung dem göttlichen Urheber zuschreiben, ihm also das andichten, was sie uns zur Last legen. Nicht wir, die wir an Wunder glauben, kommen, wie Spinoza meint, in Gefahr an der göttlichen Vorsehung zu zweifeln, sondern sie, die selbe läugnen, die unlängbare Thatfachen, den Glauben an die Sicherheit tausendjähriger Erfahrung, umstürzen; nicht wir werden zu Narren, sondern die Gegner sind, wenn sie nicht absprechen wollen, was die strengste Kritik, als historisch beglaubigt, verbürgen kann, auf dem Wege dahin.

Haben wir demnach hinlänglich sichere Grenzmarken für die Wirksamkeit der Naturkräfte, so bleibt uns noch zu erörtern, ob nicht vielleicht die Wirksamkeit geistiger Potenzen, heißen diese nun wie immer (mit Ausschluße Gottes), für uns zu weit reiche, oder

möglicher Weise reichend gedacht werden könne? Wir dürfen nie und nimmer zugestehen, daß solche höhere (als die bloße Natur) Potenzen in eigener Macht und creatürlicher Freiheit, die auch Mißbrauch gestattet, unsere Wunder wirken könnten.

Da wir uns fortwährend zu vertheidigen haben gegen den Vorwurf, als hoben wir faktisch durch unsere Wundertheorie das nothwendige Postulat unserer Vernunft: der weise Schöpfer habe nur eine wohlgeordnete Welt (=Universum) schaffen können, auf, so fußen wir auf einem anerkannten Grunde, wenn wir sagen, weil Gott Ordnung in der Welt, eine geregelte Beziehung und Unterordnung der physischen unter die moralische gewollt, darum kann keiner über der Natur stehenden creatürlichen Potenz die Macht eigen sein, Wunder zu wirken.

Das Argument Christi gegen die Pharisäer, welche der nöthigenden Konsequenz der Wunder des Herrn dadurch sich zu entziehen gesucht, daß sie sagten, mit Hilfe des obersten Teufels wirke er sie, können auch wir anwenden; das Universum würde bald ein Reich, das in sich zerfallen ist, sein, allüberall würde Verwirrung und Zerstörung herrschen, wenn es in der Willkür irgend eines oder mehrer Geschöpfe läge, Wunder zu wirken. — Beschauen wir uns ferner die Macht, Wunder zu wirken, selbst ein wenig genauer. Erscheinungen in der Sinnenwelt werden hervorgebracht, für die die Naturkräfte völlig unzulänglich sind. Nur das Objekt, an dem etwas vorgehen soll, liegt vor; insoferne unterscheidet sich die Wunderthätigkeit von der erschaffenden. Sehen wir auf das, was die Wunderthat in der Sinnenwelt sehen soll, so haben wir hiefür nichts außerhalb dem Wir-

fenden. Das Wunder ist zudem kein emanirtes Produkt einer geistigen Potenz, weil eine Naturerscheinung. Es bleibt also nur übrig, daß es als das, als was es in der Geschichte auch auftritt, nämlich als Produkt eines bloßen Willensaktes und daher als schöpferische That erfaßt wird. Schöpferthätigkeit ist ausschließlich Eigenthum der Gottheit; diese kann höchstens zum Werkzeuge ein Geschöpf wählen, eigentlich wirkend ist und bleibt beim Wunder Gott, die göttliche Causalität tritt thätig auf.

Nachdem wir nun die gelegten Hindernisse hinweggeräumt, gehen wir auf dem früher angetretenen Wege zur Erweisung der Tauglichkeit der Wunder, als Mittel zur Förderung der moralischen Weltordnung, weiter vorwärts. Wir sagten und führten faktische Beweise an, daß durch die Wirkung eines Wunders die Menschen auf den Herrn der Natur, auf Gott, aufmerksam gemacht werden. Wir sind nämlich nach den Gesetzen unsers Denkens genöthigt, ebenso für die Wundererscheinungen, wie für andere Naturerscheinungen, eine hinreichende Ursache zu suchen. Sobald nun vernünftiger Weise (mit Berücksichtigung dessen, was wir oben gegen den zweiten Einwurf gesagt) kein Causalnexuß zwischen den Naturkräften und der Erscheinung angenommen werden kann, haben wir nach einer höheren wirkenden Ursache zu langen. Da solche nach dem gerade Erörterten in, über der Natur stehenden, creatürlichen Potenzen nicht gefunden werden kann, so ist der Schluß auf göttliche Causalität der Wunder ein logisch nothwendiger. Entweder, muß unser Verstand aus einem echt erkannten Wunder folgern, entweder wohnt in dem, der es gewirkt, selbst die göttliche Causalität, d. i. er ist

selbst Gott oder aber jene benützt ihn als Werkzeug. Da sich Jesus Christus den Juden gegenüber als Gott erweisen wollte, berief er sich darauf, daß er Werke verrichte, die doch nur Gott Vater, also der von den Juden selbst angebetete wahre Gott, wirken kann. Anstatt aber jene logische Nothigung anzuerkennen und ihr zu folgen, wissen wir, wollten die Verblendeten Jesum steinigen.¹⁾ Das Volk von Lystra hingegen bestätigt jenen nothwendige Schluß vom Wunder auf göttliche Causalität dadurch, daß es ob der wunderbaren Heilung eines Lahmen den Paulus und Barnabas für Götter hielt und verehren wollte. Diese beiden Boten des Evangeliums zeihen den Schluß auf göttliche Causalität keineswegs des Irrthums, sondern entsetzen sich nur darüber, daß man sie, die sich für unwürdige Werkzeuge der göttlichen Erbarmung hielten, für Götter angesehen, die Diener mit dem Herrn verwechselt habe, daß man, anstatt zu erkennen, daß sie aus Gott seien (Joann. 9. 33), d. i. von Gott gesendet, sie für die Gottheit selbst gehalten.²⁾

Sobald wir, so führen wir unsern Schluß weiter, Jemanden mit göttlicher Macht über die Natur, die physische Welt, ausgerüstet sehen, müssen wir auf göttliche, d. i. untrügliche Auktorität, auch in Fragen, die der moralischen Welt angehören, folgern und zwar dieß ob des mehrfach erwähnten innigen Zusammenhanges beider Welten. Gott würde ja, wenn er mit seiner Macht mit einem Lügner wäre, sich selbst entgegen handeln, er, der Wahr-

¹⁾ cf. Joann. 10, 24. etc.

²⁾ cf. Act. ap. c. 14.

hafte, würde die Wahrheit in seiner Schöpfung vernichten helfen u. s. w., Dinge, die der gesunde Menschenverstand mit der Gottes-Idee nie und nimmer vereinigen kann. Steht auf diese Weise die mit Wundern verbundene Aussage als untrügliche vor uns, so bleibt nur noch die Wahl, entweder in verstockter Weise der eigenen Erkenntniß entgegen zu Gott in Opposition zu treten und sich von der Quelle wahren Glückes zu entfernen, oder aber in Demuth die mitgetheilte Offenbarung gläubig anzunehmen und deren Sittenvorschriften zu befolgen. „Itaque humana ratio, sagt Pius IX. in der anfangs erwähnten Encyclica, . . . ulterius progredi nequit, sed quavis difficultate ac dubitatione penitus abjecta atque remota, omne eidem fidei obsequium praebeat oportet, cum pro certo habeat, a Deo traditum esse, quidquid fides ipsa hominibus credendum et agendum proponit“, von der durch Wunder und andere Beweise beglaubigten Offenbarung, d. i. dem katholischen Glauben, redend.

Wer sieht nicht ein, daß die Wunder Mittel sind, die einerseits die Berechtigung unserer vernünftigen Natur, hinlängliche Beweise für den zu leistenden Glauben an die Offenbarung zu verlangen, vollkommen berücksichtigen und gänzlich befriedigen, welche aber auch anderseits mit moralischer Nothigung, die nur eine unvernünftige Opposition offen läßt, für die Förderung der moralischen Weltordnung wirken? Nur geistige Blindheit, mag deren Ursache, welche immer sein, kann sich weigern, speziell in Hinsicht auf die Wunder zu bekennen: „Wunderbar sind deine Zeugnisse (o Herr)“! ¹⁾

¹⁾ Ps. 118, 129.

Wahrlich die erhabene Einheit des göttlichen Wesens spiegelt sich in all seinen Werken ab, nirgends ein Widerspruch, die größte Mannigfaltigkeit umschließt Ein Plan, Harmonie überall!

Kurz wollen wir den Beweis für die Tauglichkeit der Wunder, als Mittel zum Zwecke der Förderung der moralischen Weltordnung, noch dadurch erweitern, daß wir auf den symbolischen Charakter, den die meisten derselben an sich tragen, hindeuten. Die Veränderung, welche das Wunder im physischen Zustande der Dinge hervorbringt, symbolisirt jene, welche die Offenbarung im geistigen Zustande der Welt bewirken soll; die Aufhebung der Störungen in Naturverhältnissen wird ein Symbol der Aufhebung der Störungen in sittlichen Verhältnissen, das leibliche Wunder ein Symbol des geistigen.¹⁾ —

II. Utrum sanctissimum missae sacrificium est propitiatorium? Et hoc concessio, utrum hominem eodem modo expiat, quo sacramentum poenitentiae?

Der h. Kirchenrath von Trient lehrt, daß die Früchte des blutigen Opfers am Kreuze in sehr reichlichem Maße (uberrime) durch das unblutige der h. Messe empfangen werden²⁾ und Pius VI. wahrt, im Einklange mit dem erwähnten Konzile und der uralten kirchlichen Praxis, den Satz, daß die Früchte der h. Messe durch den zelebrirenden Priester, wenn wohl nicht ausschließlich, doch vorzüglich einzelnen gewissen

¹⁾ cf. Drey Apolog. I. S. 361.

²⁾ 22, cp. 2.

Personen, appliziert werden können.¹⁾ Da von allen Bekennern des christlichen Namens, welche noch nicht dem f. g. Rationalismus u. f. w. verfallen, welche positiv-gläubig sind, anerkannt wird, daß Jesu Opfer am Kreuze ein Sühnopfer gewesen, daß selbes also Versöhnung gebracht, Sündenvergebung bewirkt hat: so muß auch, wenn die Früchte jenes blutigen Opfers durch die h. Messe zugemittelt werden, das Messopfer ein Sühnopfer sein und zwar kraft der von Pius VI. vertheidigten Lehre auch speziell für jene Personen, denen es durch den Priester appliziert wird. Man kann hierüber mit Recht sagen, daß Jesus Christus bei seinem Hingange seinen Opfertod, sein verdienendes Werk, ja sich selbst, als den bis zum Tode am Kreuze Gehorsamen, dem Menschengeschlechte zum Eigenthume, als Erbschaft, hinterlassen habe, und zwar so, daß die ganze Fülle dieser Erbschaft auch Eigenthum jedes Einzelnen werden kann. Den sühnenden Charakter des neutestamentlichen Opfers hat der Stifter desselben hinlänglich angedeutet in den Einsetzungsworten: „dieß ist mein Leib, der für euch hingegeben wird“, „dieß ist der Kelch, der neue Bund in meinem Blute, das für euch wird vergossen werden (vergossen wird)²⁾“, es haben ihn die Väter hundert und tausendmal bekannt und in den Synoden erklärt, es hat ihn insbesondere die letzte allgemeine Synode in ihrer zwei und zwanzigsten Sitzung lichtvoll dargestellt, so daß unser in Rede stehendes Dogma nach katholischen Prinzipien auf das bestimmteste erwiesen werden kann. Wir begnügen uns mit

¹⁾ Syn. Pistor. damnat. prop. 30.

²⁾ Luc. 22. 19. 20.

der bloßen Hinweisung auf die für Katholiken geltenden Beweise, da sie in jedem dogmat. Compendium zu finden sind, und gehen alsogleich auf das Verhältniß der Wirksamkeit der hl. Messe zu der der Sakramente, und speciel der sühnenden Wirksamkeit der Messe zu der des Bußsakramentes (und inclusive der Taufe und anderer Sakramente, insoferne durch sie Sündenvergebung stattfindet) über, um so mehr, als da wir, wenn wir über das: „Wie wirkt, versöhnt das Messopfer?“ möglichst im Klaren sind, eine Menge von „reformatorischen“ Einwürfen beseitigen können.

„Sacrificium missae vim habet per modum impetrationis, et ejus propria efficientia est impetrare“ sagt Bellarmin, und fügt als beweisenden Grund hinzu: „quia haec est efficientia sacrificii in genere, et proinde hujus etiam sacrificii; sacrificium enim orantis et supplicantis est, et ad orationem juvandam adhibetur“. ¹⁾ Die Opfernden traten vor die Gottheit mit ihren Anliegen hin und um ein geneigteres Ohr für ihre Gebete zu finden, machten sie vor demselben Gelübde und brachten Opfer dar. Als Beleg können wir anführen des hl. Gregor von Nyssa Erklärung des Wortes *προσευχή*, oratio, von *ἐνχή*, votum, die in seiner zweiten Rede auf das Gebet des Herrn vorkommt, und über die Worte des Virgilius: „Aenea cessas in vota, precesque?“ Es liegt im Begriffe des Opfers das Darbieten einer Gabe, Gott gemacht, so sehr, daß die Reformatoren eben darum, weil sie gemeint, in der eucharistischen Feier biete uns wohl Gott den Leib und das Blut Christi, nicht aber wir höten Gott

¹⁾ III. controv. gen., de missa l. 2. c. 4.

Christum dar, ¹⁾ auch jener Feier den Character eines wahren Opfers absprachen. In der hl. Schrift, welche uns doch gewiß nicht vergessen läßt, daß wir weder Geistiges, noch Leibliches, besitzen, ohne Gott als dem Geber es zu verdanken, werden die Opfer stets, als eine von den Menschen Gott dargebrachte Gabe geschildert. Und sehen wir in den katholischen Liturgien nach, so finden wir in der des hl. Jakob: „Offerimus tibi incruentum sacrificium pro peccatis nostris etc.“ und im römischen Missale: „...offerimus praeclarae majestati tuae de tuis donis ac datis hostiam puram etc.“ — „Quod, fragt das Concilium Bracar. III can. 1., de caetero pro delictorum expiatione Deo dabitur, quando in ipsa sacrificii oblatione erratur?“ „Christum, lehrt der hl. Cyrill die Katechumenen, pro nostris peccatis mactatum offerimus, ut et nobis et illis eum, qui est benignissimus, propitium reddamus.“

Wenn demnach beim Opfer charakteristisch hervortritt, daß Gott etwas dargeboten wird, während dieß bei den Sakramenten nicht geschieht, bei denen im Gegentheile das Geben von Seite Gottes in den Vordergrund tritt: läßt nicht dieß auf eine verschiedene Wirksamkeit schließen? Wir können nun schon das Wirken des hl. Meßopfers ein „Erlangen (impetrare)“ nennen, während die Kirche selbst das Wirken der hl. Sakramente als ein „Erhalten (continere v. causare), Verleihen (conferre), Geben (dare)“ kennzeichnet. ²⁾ — Und nehmen wir speciell Rücksicht auf die sühnende Wirksamkeit der hl.

¹⁾ cf. Trid. 22. c. 1.

²⁾ cf. Trid. VII., de sacr. in genere.

Messe und der hl. Sakramente, so müssen wir dem Gesagten gemäß behaupten, die hl. Messe wirkt in der Weise Versöhnung, als in ihr Jesus Christus dem himmlischen Vater deshalb dargeboten, aufgeopfert wird, daß Gott in Rücksicht auf dieß Opfer sich gnädig erweise, sie sucht also die Verzeihung Gottes zu erlangen, während die hl. Sakramente (resp. Buße) die Verzeihung schon enthalten, verleihen und geben, wenn nur kein obex im menschlichen Herzen hindernd entgegentritt. Das hl. Opfer ist in der Hand der Opfernden jenes Mittel, durch das Gottes Barmherzigkeit, diese *causa efficiens omnis justificationis*, zum Wirken, zum Geben bewogen werden soll, das Sakrament aber (resp. Buße und Taufe), das Instrument in der Hand Gottes, mittelst welchem die göttliche Barmherzigkeit wirklich wirkt und gibt. ¹⁾ Schon auf dem gegenwärtigen Stande der Erörterung können wir sagen, das hl. Messopfer verhält sich vorbereitend zum Sakramente. ²⁾

Zum nämlichen Resultate gelangen wir, wenn wir das Dogma der Identität des Messopfers mit dem Kreuzesopfer in nähere Erwägung ziehen. Eine größere Wirksamkeit können wir dem Messopfer nicht zuschreiben, als dem am Kreuze vollbrachten, da von diesem jenes all seine Kraft hat. Am Kreuze hat wohl Jesus Christus die Gnade der Rechtfertigung für alle Menschen erworben (*impetravit, meruit*), aber dadurch waren subjectiv noch nicht alle gerechtfertigt,

¹⁾ cf. Trid. VI. ep. 7.

²⁾ cf. Dieringer, Dog. S. 582. (1. Aufl.)

hiezuh eine specielle Zueignung, welche durch die hl. Sakramente geschieht, nothwendig. ¹⁾

Muß nun ob der Identität auch Analogie zwischen der Wirksamkeit beider Opferungen stattfinden, so kann vom Meßopfer auch nur gesagt werden, es erwerbe, es verdiene (nicht zwar vom neuen, sondern ob der Mittheilung des Ein für alle Mal Verdienten) die Gnade der Rechtfertigung. Auch jetzt sehen wir, daß das Meßopfer nicht das, die Gnade der Rechtfertigung enthaltende und verleihende, göttliche Instrument, wie wir z. B. vom hl. Bußsakramente es wissen, sondern vielmehr das erwerbende, Gottes Barmherzigkeit bewegende, Gottes Gerechtigkeit befriedigende, Mittel sei. Dieß läßt die hl. Messe abermals als „vorbereitend“ im Gegensatze zum „wirklich heiligenden oder entsündigenden“ Sakramente erscheinen.

Ganz in Uebereinstimmung mit dem Verhältnisse der hl. Messe zu den Sakramenten steht der Satz, daß, um die Wirkung eines hl. Sakramentes empfangen zu können, eine gewisse innere Verfassung (dispositio) von Seite des Empfängers eine *conditio sine qua non* sei; die Wirkung einer hl. Messe aber auch einem nicht in Disposition sich Befindenden zu Theil werden könne. So kann z. B. die hl. Messe für einen in einer Gewohnheitsünde sich Befindenden applicirt werden, während ein solcher ohne gewisse Bedingungen und einer genügenden Disposition das hl. Bußsakrament nicht empfangen kann.

Weil nach der Unterweisung unseres Glaubens Gott der hl. Messe jene Stellung zu den hl. Sakramenten überhaupt und zum Bußsakramente insbeson-

¹⁾ Trid. VI, ep. 3. 7.

ders angewiesen, daß sie zu deren Empfange vorbereitet, wollte er für die Theilnahme am hl. Opfer nicht wieder gewisse Grenzen als Schranken setzen, über die hinaus die Wirkung desselben nicht gehen sollte. Es ist damit nicht gesagt, daß diese vorbereitende Wirkung unbedingt eintrete; gerade in dem Wesen der Vorbereitung, Disposition, für die Gnade der Rechtfertigung findet ja nebst der zuvorkommenden und unterstützenden Hilfe und Eingebung des hl. Geistes noch die menschliche Freiheit einen großen Spielraum,¹⁾ deren Mißbrauch dann jene vorbereitende Wirkung der hl. Messe zu nichte machen kann. Anschaulich macht uns das Gesagte ein Gesicht, das einem frommen Einsiedler zu Theil geworden. Er sah beim Beginne der hl. Messe ein Reisklein aus dem Boden sprossen, das zusehends wuchs, bis es zum Baume geworden, der seine Aeste durch den ganzen Raum der hl. Kapelle ausbreitete. Auf dem Baume wuchsen wunderschöne Blumen; diese fielen dann herunter auf die Häupter aller Anwesenden, einige davon verwelkten, andere aber blieben frisch. Wo das vom Concile als nothwendig erklärte Zustimmung und Mitwirken (*assentire et cooperari*) fehlt, da welken die Früchte der hl. Messe, d. i. die erlangte disponirende Gnade, wo es aber nicht fehlt, da bleiben die Blumen frisch; die hl. Gnade, um des neuerdings auf reale Weise dargebotenen Verdienstes Christi willen von Gott verliehen, rüttelt das Herz des Sünders, daß er zur Erkenntniß seines Zustandes, zur Furcht vor Gottes Gerechtigkeit und zur Hoffnung auf seine Barmherzigkeit, zur wenigstens unvollkommenen Gottesliebe, zum Hass und

¹⁾ Trid. VI. ep. 5. c. 4.

Abſcheu vor der Sünde und zu einem guten Vorſatze gelange und ſo fähig werde, durch das Mittel des hl. Bußſakramentes (resp. Taufe) die Rechtfertigung ſelbſt zu erlangen. ¹⁾ Dieſen Sinn haben die Worte: „Hujus (sc. miſſae) oblatione placatus Dominus gratiam et donum poenitentiae concedens crimina et peccata etiam ingentia dimittit“ ²⁾, zuſammen gehalten mit jener ausdrücklichen dogmatiſchen Erklärung, daß alle Todſünden (crimina ingentia) ex jure divino vor das Forum des Bußgerichtes behufs ihrer Erlaſſung gehören. ³⁾ Damit ja keiner leer ausgehe, wirkt die hl. Meſſe, getreu ihrem Character, durch den ſie zum Heile immer fähiger macht, auch unmittelbar Erlaß kleiner, dem vorhergenannten Forum nicht zugewieſener, Fehler und zeitlicher Strafen und erſetzt mehr oder weniger, je nach der Theilnahme und Gottes hl. Rathſchlüſſe, die mangelnde Genugthuung. ⁴⁾ Wird doch der göttlichen Gerechtigkeit die überfließende Genugthuung Jeſu Chriſti angeboten und dargebracht. So wirkt die hl. Meſſe zugleich ergänzend auf die Wirkſamkeit der hl. Sakramente und ſpeciell der Buße, da bei ſelben (die Taufe ausgenommen) meiſtens zeitliche Strafen übrig bleiben. ⁵⁾

Noch eine Frage aber drängt ſich uns bei dem angeſtellten Vergleiche auf; von den Sakramenten lehrt uns die Kirche, daß ſie ex opere operato wirken, gilt dieß auch von der Wirkſamkeit der hl. Meſſe? Schon dieß

¹⁾ cf. Trid. VI. cp. 6.

²⁾ Trid. XXII. cp. 2.

³⁾ XIV. c. 7.

⁴⁾ XXII. cp. 1. et 2.

⁵⁾ Trid. VI. c. 30.

dürfte einen Unterschied andeuten, daß von den Sacramenten als solchen unfehlbar die Wirkung, d. i. die heiligmachende Gnade, hervorgebracht wird, wenn nur kein Hinderniß gelegt wird, ¹⁾ die durch die hl. Messe erlangte disponirende Gnade aber des Menschen Mitwirkung verlangt. Genauer belehrt uns jedoch über den bemerkten Unterschied und zugleich über den Grad der Gewißheit der Wirkung der hl. Messe folgende Erwägung. ²⁾ Da ein jedes Opfer in der Darbringung einer Sache besteht und nicht in der Sache als solcher und Gott der Herr vor Allem kein Bedürfniß darnach hat, so liegt es klar vor uns, daß der Opfernnde selbst Gott gefallen müsse, wenn anders das Opfer soll wohlgefällig angenommen werden. Es mag wie immer die Sache selbst vor Gott wohlgefällig sein, die Darbringung könnte doch ob dem Opfernnden mißfällig vor Gottes Angesicht erscheinen. Kains schlechtes Herz machte sein Opfer mißfällig, die fromme Gesinnung der Witwe gab der Darbringung ihrer 2 Pfennige einen Wohlgeruch vor Gott. Fast unzählige Aussprüche der hl. Schrift, besonders der Propheten, stünden uns zur Erhärtung des Gesagten zu Gebote. Wem fällt nicht hier die Verschiedenheit zwischen Opfer und Sacrament abermals auf? Dort Abhängigkeit von der moralischen Gesinnung des Handelnden (Opfernnden), hier nicht!

Gehe wir aber aus dieser Bemerkung auf die Ge-

¹⁾ Trid. VII. c. 6. de sacr. in gen.

²⁾ cf. Bellarm. op. cit.

³⁾ cf. Trid. VII. c. 8. (in gen.)

wiſſheit der Wirkung der hl. Meſſe ſchließen, wollen wir eben um den Opfernden uns genauer umſehen. Drei ſind, ſagt Bellarmin, welche die hl. Meſſe darbringen: Chriſtus, die Kirche und der Prieſter. Jeſus Chriſtus, der ewige Hoheprieſter nach der Ordnung Melchiſedek, opfert ſich ſelbſt durch ſeinen Diener, den Prieſter, (*sacerdotum ministerio*) ſeinem himmliſchen Vater auf und iſt deßhalb *primarius offerens*. Die Kirche opfert als Volk, als der Inbegriff der Glieder des myſtiſchen Leibes Chriſti durch den Prieſter ¹⁾, der hiebei weniger als Diener der Kirche und mehr in ſeiner Eigenschaft als Diener Jeſu Chriſti daſteht. Die Kirche, das gläubige Volk, übt keinen eigentlich prieſterlichen Act aus, ſondern bringt dem Prieſter die zu verwandelnden Elemente dar oder iſt irgendwie Anlaß, daß der Prieſter die hl. Opferhandlung begeht. Der Prieſter opfert als wahrer Prieſter im Dienſte des ewigen Hohenprieſters.

Wäre die Wirkung der hl. Meſſe ganz abhängig von der moralischen Beſchaffenheit des menſchlichen Prieſters, ſo könnte ſie gar oft ſehr in Frage ſtehen, ſelbſt wenn wir das durch den Prieſter opfernde gläubige Volk, unter dem gewiß immer mehre Gott gefällige Glieder ſind, berückſichtigen, da dieß nur mittelbar, in untergeordneter Reihe, am Opferakte Theil hat. In dieſem Falle gälte für die Wirkſamkeit der h. Meſſe der Ausdruck: „*ex opere operantis*“ im ganz gewöhnlichen Sinne, welcher ein Bereiteln ob der moralischen Beſchaffenheit des Handelnden (Opfernden) zuläßt.

¹⁾ cf. Trid. XXII. ep. 6.

Obwohl wir nun keineswegs läugnen können, daß die moralische Würdigkeit oder Unwürdigkeit des opfernden menschlichen Priesters auf die Größe der Wirkung der h. Messe irgend einen Einfluß habe, so müssen wir doch diesen Einfluß durch die Rücksicht auf den Hauptopfernden, den Hohenpriester Jesus Christus, sehr beschränken und sagen: die Gottgefälligkeit dieses ersten Priesters hat auf das Eintreten der Wirkung einen derartigen Einfluß, daß stets eine (Wirkung) sein wird und ist, weil jene Gottgefälligkeit immer vorhanden. Wo das Tridentinum (XXII. ep. 2.) dem Meßopfer die sühnende Kraft zuschreibt, betont es sehr, daß Jesus Christus der Opfernde und das Opfer, wie am Kreuze, sei; dieß ist aber bei jedem h. Meßopfer der Fall. Wird wohl der himmlische Vater seinem geliebten Sohne, an dem er sein Wohlgefallen hat, die eingelegte und durch Darbietung seines Kreuzesopfers unterstützte Fürbitte abschlagen? Ist dieß schon an sich nicht denkbar, so haben wir noch überdieß Jesu versichernde Worte: „Um was ihr den Vater in meinem Namen bitten werdet, das wird er euch geben“. — Weil das „Erlangen (impetrare) der Wirksamkeit der h. Messe eigenthümlich ist, so ist mit Grund anzunehmen, Gott ertheilt demjenigen (oder denjenigen), welche an der h. Messe aus was immer für einem Grunde den meisten Antheil haben, die früher besprochene disponirende Gnade, wann es seiner Weisheit am Besten zusagt. Es ist daher nicht nothwendig, daß die Wirkung alsogleich erfolge.

Obgleich wir gefolgert haben, daß eine Wirkung immer eintrete, daß mit Rücksicht auf die Messe als Sühnopfer die disponirende Gnade gewiß erlangt

werde, so muß deßhalb ein Erfolg am Subjekte, für das sie erlangt worden, nicht immer eintreten. Wir sagten ja früher, wie diese Gnade von Seite des Menschen nicht nur fordere, daß er kein Hinderniß lege, sondern auch daß er mitwirke. Wie leicht bleibt auf diese Weise der Erfolg aus!

Will man nun auch nach dieser Erwägung des gewissen Erlangens der besprochenen göttlichen Hilfe die Wirksamkeit der h. Messe als: „ex opere operantis“ bezeichnen, so ist die engere Fassung des Begriffes schon angedeutet. Heißt man sie aber eine: „ex opere operato“ erfolgte, so würde nur so viel damit gesagt werden, daß ob des Hauptopfernden bei Gott immer etwas erlangt würde, nicht aber daß am Subjekte selbst stets ein Erfolg statt habe. Die eigenthümliche Stellung der heil. Messe, welche Dieringer eine Mittelstellung zwischen kirchlicher Fürbitte und Sakramentenpendung nennt, bringt es mit sich, daß keiner der erwähnten 2 technischen Ausdrücke in der gewöhnlichen Ausdehnung genau ihre Wirksamkeit bezeichnet, während ein jeder eine Seite derselben berührt. — Wir meinen nun in unserer mehr cursorisch hingestellten Erörterung nicht bloß auf die Frage: „Utrum ss. missa hominem eodem modo expiat, quo sacramentum poenitentiae?“ das Nein erwiedert, sondern auch für das Verständniß der positiven Verhältnißbestimmung Einiges angeführt zu haben; eine erschöpfende Besprechung lag nicht in unserer Absicht. —

J. G.

B. Aus der Moraltheologie.

Frage: Num contractus, quos vocant censuales, cum principiis Christianis possunt conciliari?

A b h a n d l u n g.

Nicht jeder aus dem dargeliehenen Gelde bezogene Gewinn ist an und für sich schon Wucher, sondern ist nach dem Titel zu würdigen, auf den er sich gründet.

Demzufolge sind Zinsverträge unter gewissen Bedingungen nicht absolut unmoralisch und verwerflich.

Wir wollen hier den Zinsvertrag (contractus censualis, census, foenus) als einen solchen verstanden wissen, wodurch sich Jemand (censualista, censitor, creditor, Gläubiger) von demjenigen (censuarius, debitor, Schuldner), dem er eine bestimmte Summe Geldes (sors, Kapital) auf eine gewisse Zeit zum eigenen Gebrauche überläßt, das Recht erkauft, so lange der Vertrag dauern wird, jährlich eine festgesetzte Vergütung — eine bestimmte Abgabe (census, Zins) zu beziehen.*)

*) Ligorio Theologia Moralis Vespertione et Moguntiae 1840, l. 3, tract. 5. n. 839: „Contractus, census est, cum certa summa pecuniae, v. gr. 100 florenis, empta te jus percipiendi quotannis ex bonis tuis, aut certa aliqua re tua utili sive fructifera, certam aliquam pensionem seu censum, v. gr. florenos 5 annuos vel 6 prout consuetudine, vel lege, taxatum erit: ita ut hic non sit mutuum et usura, si alias pravam intentionem non habeas, sed vera emtio et venditio, quia emitur non praecisa ipsa pensio, sed jus eam percipiendi.“ —

Besondere Erwähnung verdienen die sogenannten widerruflichen Zinsen (*census germanici, ex utraque parte redimibiles*), vermöge welcher sowohl der Gläubiger die ausgelegte Summe wieder zurückfordern, als auch der Schuldner das empfangene Kapital heimsagen — den geschlossenen Zinsvertrag wieder aufheben kann. —

Gerade dieser Vertrag hat viel Anstoß gegeben, weil er sehr ähnlich ist dem Darleihen im strengen Sinne, wodurch wir demjenigen, der sich in Verlegenheit befindet, umsonst — unverzinslich zu Hilfe kommen sollen.

Der Darlehensvertrag (*mutuum*) entsteht nämlich, wenn Einer (der Darleiher, *mutuans, mutuator creditor*) eine verbrauchbare Sache (*res fungibilis*) dem Andern (Anleiher, *mutuator, debitor*) unter der Bedingung zum Eigenthum übergibt, daß er nach einer gewissen Zeit eben so viel von derselben Gattung und Güte rückerstatte. *)

Davon unterscheidet sich wieder der Leihvertrag (*commodatum*), durch welchen Jemand (*commodans* Verleiher) einem Andern (*commodatarius* Entlehner) eine unverbrauchbare Sache (*res non fungibilis*) zum unentgeltlichen Gebrauche auf eine bestimmte Zeit überläßt. — Wird dabei weder die

*) Ligorio l. c. n. 754. „*Mutuum est contractus, quo rei alicujus numero, pondere vel mensura constantis dominium a mutuante in mutuatarium transfertur, cum obligatione restituendi eundem vel similem specie et bonitate. Proprie autem mutuum fere est in rebus usu consumptibilibus, inter quas etiam est pecunia, quae licet non absumatur, nec pereat in se, perit tamen exponenti.*“ —

Dauer, noch die Absicht des Gebrauches, bestimmt — kann also die ausgeliehene Sache nach Belieben zurückgefordert werden, so nennt man das ein Bittleihen (*precarium*), welches kein eigentlicher Leihvertrag ist. *)

Dieses vorausgeschickt müssen wir, um nicht mißverstanden zu werden, wohl zu bedenken geben, daß der Zinsvertrag, wie wir ihn hier beschrieben, ja nicht mit dem Darleihen im strengen Sinne verwechselt werde. Denn das Darleihen muß seiner Natur nach unentgeltlich sein, **) durch den

*) Ligorio l. c. n. 744: „*Commodatum est contractus, quo res aliqua mobilis, vel immobilis, quoad solum usum gratuito conceditur, idque ad aliquod certum tempus explicite vel implicite determinatum.*“ n. 745: „*Precarium est, quo conceditur petenti res utenda non ad certum tempus, in quo differt a commodato, sed donec concedens repetat, sive expresse, sive tacite, ut si det alteri aut vendat.*“ —

Oesterreich: Civilrecht §. 974: Hat man weder die Dauer, noch die Absicht des Gebrauches, bestimmt; so entsteht kein wahrer Vertrag, sondern ein unverbindliches Bittleihen (*Precarium*) und der Verleiher kann die entlehnte Sache nach Willkür zurückfordern. —

**) Ligorio l. c. n. 755: „*In vero mutuo lucrum aliquod accipere non licet, quia est usura.*“ — n. 758: „*(Usura) est lucrum immediate proveniens ex mutuo; ita ut mutuans supra sortem, i. e. summam capitalem, lucratur aliquid, quod sit pecunia aestimabile, ita ut lucrum tale praecise (lediglich und allein um des Darlehens willen) intendatur ratione mutui.*“ —

Auch nach dem römischen Rechte ist der Darlehensvertrag ein wesentlich unentgeltlicher und die Verbindlichkeit einer Zinszahlung kann aus demselben allein nie entstehen. Ja es besteht so ernstlich darauf, daß der Ausleiher nicht mehr, als er empfangen, zurückzugeben verpflichtet

Zinsvertrag aber wird das Recht gekauft, eine jährliche Abgabe zu beziehen. Obgleich wir nun nach den Prinzipien der christl. Lehre verbunden sind, dem Nächsten, der sich so eben in großer Verlegenheit befindet, aus Liebe durch ein unentgeltliches Darleihen zu Hilfe zu kommen; so darf doch dort, wo die Noth nicht drängt, ein mäßiger, auf rechtlichen Titeln beruhender, Zins nicht sogleich mit dem Namen Wucher gebrandmarkt werden. Wir wollen uns deshalb hier auf jenen Standpunkt stellen, den Papst Benedict XIV. in seiner Encyclica vom 1. November 1745, die mit den Worten: „Vix pervenit“ beginnt, in Betreff dieses schwierigen Gegenstandes den Theologen einzunehmen befiehlt: „Ab extremis longe se abstineant; etenim aliqui tanta severitate de eis rebus judicant, ut quamlibet utilitatem ex pecunia desumptam accusent tanquam illicitam et cum usura conjunctam.*) Contra vero nonnulli indulgentes adeo sunt,

werde, daß eine entgegengesetzte Uebereinkunft als nichtig erklärt wird. L. 17 pr. D. de pactis: „Si tibi decem dem et paciscar, ut viginti mihi debeantur, non noscitur obligatio ultra decem: re enim non potest obligatio contrahi, nisi quatenus datum sit.“ Es ist zwar nach diesem Rechte erlaubt, sich bei der Hingabe einer Geldsumme durch Stipulation Zinsen auszubedingen, aber ein solches Geschäft heißt nicht Darlehen; sondern Zinsvertrag, Fœnus, l. 33. D. de reb. creditis. — Vgl. Kirchen, Verikon od. Encyclopädie der kathol. Theologie u. v. Weker u. Welte. Freiburg. Herder 1849. 3. B. Art. Darlehen, Verfasser, Rudigier.

*) Zu dieser Klasse zählt in der Neuzeit Dr. B. Fuchs, der in seinem System der christl. Sittenlehre (Augsb. Rieger 1851) auch die gesetzlichen Zinsen geradezu privilegierten Wucher nennt und besonders gegen Probst sich Ausfälle erlaubt. (S. 490 u. folg.).

ut quodcumque emolumentum ab usuræ turpitudine liberum existiment. Suis privatis opinionibus ne nimis adhæreant, sed priusquam responsum reddant, plures scriptores examinent, qui magis inter cæteros prædicantur. Deinde eas partes suscipiant, quas tum ratione, tum auctoritate, plane confirmatas intelligent.“*)

Damit nun Zinsverträge durchaus nicht unmoralisch seien, werden folgende Rechts titel dazu gefordert: **)

1) *Lucrum cessans* (entgehender Gewinn, negativer Schaden); es wollte und konnte Jemand z. B. mit seinem Gelde ein vortheilhaftes Geschäft abschließen, durch das Darleihen aber muß er den Gewinn, den er machen könnte, aufgeben. Er darf in diesem Falle als Ersatz des Gewinnes etwas über das Kapital empfangen. So der h. Thomas und Andere.

2) *Damnum emergens* (erwachsener = positiver Schaden), wenn das Darleihen einen Schaden verursacht, der sonst nicht entstanden wäre. — Diese Titel sind nur wieder unter folgenden Bedingungen gültig:

*) Bei Ligorio Tom. 8: *Decreta Pontificum*.

**) Die Encycl. äußert sich darüber im Allgemeinen: „Nequaquam negatur, posse quandoque una cum mutui contractu quosdam alios, ut ajunt, titulos forte concurrere, ex quibus justa omnino legitimaque causa consurgat, quiddam amplius supra sortem ex mutuo debitam rite exigendi. Neque item negatur, posse multoties pecuniam ab unoquoque suam per alios diversæ prorsus naturæ contractus rite collocari et impendi, sive ad proventus annuos sibi conquirendos, sive etiam ad licitam mercaturam et negotiationem exercendam, honestaque indidem lucra percipienda.“

a) Das Interesse muß gleich Anfangs vertragsmäßig bestimmt werden; nach dem Vertrag kann der Darleiher nichts verlangen, obgleich er an seinen Schaden nicht gedacht hatte, außer er wäre vom Anleiher durch Gewalt, Furcht oder Betrug gezwungen worden. „Qui ab omni usuræ lahe se immunes et integros præstare colunt . . . admonendi sunt, ut contractum instituendum antea declarent et conditiones inserendas explicent, et quem fructum ex eadem pecunia postulent.“ *Encycl. l. c.*

b) Es darf nichts gefordert werden über den aus einem andern erlaubten Vertrage anzuhoffenden Gewinn, gemäß der Schätzung von Hoffnung und Gefahr und nach Abzug der Unkosten, der Mühe u. s. w.

c) Das Darleihen muß die wahre Ursache des positiven und negativen Schadens sein; denn hätte der Darleiher eine andere Geldsumme auf ein Geschäft zu verwenden oder könnte er den Gewinn, den er durch Handel machen würde und der ihm durch das Darleihen entgeht, auf eine andere Weise sich verschaffen, so kann er nichts darüber fordern; es wäre denn mit dieser andern Gewinnart eine größere Mühe verbunden. *) —

*) In Folge dieses Titels ist es den Besitzern von Leihhäusern (*montes pietatis*) gestattet, außer dem Pfand auch einen Zins zur Bestreitung der Auslagen, Bezahlung der Dienerschaft u. zu nehmen, wie dieses das von Leo X. berufene lat. Konzil ausdrücklich bemerkt: „Concedit tantum accessionem ad solas ministrorum expensas et aliarum rerum ad illorum conservationem, ut præfertur, pertinentium pro eorum indemnitatem duntaxat ultra sortem, absque lucro eorumdem montium.“ *Sess. 10. — Ligorio l. c. n. 765.*

3) *Periculum amittendae sortis* — Gefahr des Kapitalverlustes — nur muß die Gefahr, das Kapital entweder zu verlieren oder es nicht ohne große Auslagen und Beschwerden einbringen zu können, wohl begründet und außergewöhnlich, nicht etwa bloß gewöhnlich sein. Auch darf man sich nicht weigern, ein Pfand, eine Hypothek oder Bürgschaft zur Sicherstellung des Kapitals anzunehmen. „Quodsi mutuans, bemerkt der h. Thomas (opusc. 75. c. 6) non sperat lucrum pro mutuo, sed onus periculi petit sibi compensari, ita ut esset dispositus ad mutuandam gratis pecuniam, si tale periculum in se non sumeret, certe tunc non peccat.“ *)

4) *Poena conventionalis*, die vertragsmäßige Strafe, d. h. das Uebereinkommen, wornach der Anleiher dem Darleiher, falls er innerhalb der

*) Ligorio l. c. n. 765 erzählt einen hieher gehörigen, sehr entscheidenden Fall: „Causa fuit hic: sind seine Worte, Apud Sinenses lege statutum erat, ut in mutuo acciperentur 30 pro 100 sine respectu ad damnum emergens vel lucrum cessans; et quia in recuperanda sorte erat periculum fugae debitorum, aut tardae solutionis, vel repetendi pecuniam cum onere recurrendi ad iudices, quæsitum fuit, an hoc liceret?“ Respondit S. Congregatio de propag. fide approbante Innocentio X. (et hæc declaratio anno 1645 Romæ typis demandata): „Censuit S. C. Cardinalium S. Rom. Ecclesiæ, ratione mutui immediate et præcise nihil esse exigendum ultra sortem principalem; si vero aliquid accipiant ratione periculi probabiliter imminutis et qualitatis ejusdem ac servata proportionem inter periculum et id quod accipitur, — non esse inquietandos etc.“ Deinde Pontifex præcepit omnibus missionariis sub excommunicatione latæ sententiæ, ut omnia hujus decreti observarent et illis uterentur.

festgesetzten Frist das Kapital nicht erstattet, außerdem eine bestimmte Summe zu zahlen hat. — Ein solcher Titel ist durchaus rechtlich, weil die Strafe um den Vertrag zu sichern und eine Nachlässigkeit von Seite des Schuldners zu verhüten, hinzugesetzt wird. Es wird aber gefordert:

a) Daß der Termin der Heinzahlung bedeutend und verschuldet überschritten worden sei;

b) daß man nicht die Absicht habe, aus einer solchen Strafe einen Vortheil zu ziehen, was der Fall wäre, wenn man dem Schuldner auferlegte, zu einer Zeit zu zahlen, zu der er, wie man wohl weiß, nicht zahlen kann;

c) daß die Strafe mäßig und dem Verschulden angemessen sei.*)

5) Statutum Principis — die bürgerliche Gesetzgebung, von welcher mäßige Zinsen nicht nur erlaubt, sondern in gewissen Fällen sogar gefordert werden. Hierüber das Nähere unten. —

Nach dieser nothwendigen Verständigung versu-

*) Ligorio l. c. n. 766: „Nec est usura, si timens difficultatem aut fraudem mutuarii in reddendo tempore constituto paciscaris, ut, si tunc non solvat, aliquid det præter capitale loco poenae, quæ poena licite exigetur, dumodo non fiat alia intentione, quam ut mutuarius sic constringatur, ne sua culpa fallat. Unde, si mutuarius absque sua culpa non possit solvere, non licebit poenam exigere, ut habet Tol. sub cap. 32, qui ait, manifestum esse argumentum pravæ intentionis, si optes non solvi tibi præfixo tempore, ut poenam recipias: ac simpliciter usuram fore, si certo sciens alterum non valiturum solvere, adhuc tali poena oneres. . . Ratio autem, cur hoc pactum sit licitum, est, quia talis poena apponitur, ut contractus firmitati consulatur et avertatur negligentia mutuarii.“ —

chen wir weiter die aufgestellte Theseß durch direkte und indirekte Beweise zu begründen.

I. Aus der heil. Schrift hoben Einige zu Gunsten des Zinsennehmens die Worte der Parabel bei Matth. 25, 27 aus: „Oportuit ergo te committere pecuniam meam numulariis; et veniens ego recepissem utique, quod meum est cum usura“ coll. Luc. 19, 23 — und argumentiren so: „Hier vergleicht Gott sich selbst mit einem Manne, der auf Zinsen leiht, was gewiß nicht geschehen wäre, wenn jeder aus dargeliehenem Gelde bezogene Gewinn schon an und für sich Wucher — also unerlaubt wäre.“ *) Dieses Argument dürfte nicht ganz stichhaltig sein, da bekanntlich nicht alle Theile einer Parabel streng zu urgiren sind, wie dieß z. B. bei jener vom ungerechten Haushalter (Luc. 16, 6) so augenscheinlich der Fall ist. Daher bemerkt Maldonat**) mit Recht zu dieser Stelle: „Nec vult Deus, ut malis artibus gratiam multiplicemus, nec foenus et usuram probat, sed negotiatoris diligentiam requirit; quemadmodum cum servum illum laudat, qui alteri, qui domino suo centum cados olei debebat, dixit: Accipe cautionem tuam, et sede cito; scribe: Quinquaginta (Luc. 16, 6), cumque ejus exemplo jubet, „nos facere amicos de mammona iniquitatis“, non enim servi fraudem approbavit, sed industriam atque prudentiam, qua vult nos etiam in divinis rebus uti.“ —

Ja gerade aus der heil. Schrift entnehmen die

*) Vgl. Kieglers christl. Moral. Augsburg 1836 2. B. S. 64.

**) Joannis Maldonati Commentarii in 4 Evang. ed. Sausen Moguntiae 1841 Tom. II.

Gegner unserer Ansicht Beweise, die allerdings nicht gering anzuschlagen sind. Besonders berufen sie sich auf Lev. 25, 35—37: „Si attenuatus (תַּנּוּם)*) fuerit frater tuus et infirmus manu, et susceperis eum quasi advenam et peregrinum, et vixerit tecum, ne accipias usuras (נִשְׁאָה וְתַבִּית)**) ab eo, nec amplius, quam dedisti. Pecuniam tuam non dabis ad usuram et frugum superabundantiam non exiges.“ Auf den ersten Anblick scheint diese Stelle wirklich unserer Behauptung geradezu entgegengesetzt; aber die Schwierigkeit dürfte großen Theils gehoben werden, wenn man die Zeitumstände — die damalige Verfassung des jüdischen Staates genau in's Auge faßt. Einmal war es den Hebräern nur verboten, ihren armen Mitbrüdern auf Zinsen zu leihen, aber es war ihnen erlaubt, solche von Ausländern zu fordern.***) Moses hat also gemäßigte Zinsen nirgends absolut verboten. Noch mehr, wir stimmen ganz mit Moses überein, da auch wir behaupten, dem herabgekommenen, verarmten, in großer

*) תַּנּוּם - וְלִי־טַנּוּם אֶתְרוּךָ tenuem, attenuatum esse seu fieri; macescere depauperari — Si attenuatus fiet — depauperabitur frater tuus, נִשְׁאָה usura pecuniaria, fœnus-נִשְׁאָה momordit;

**) תַּבִּית - דָּגֶגֶן usura ex frumento aliisque rebus. Moser Lexicon manuale hebraicum et chald. Ulmæ 1795.

***) Deuter. 23, 19. 20: „Non fœnerabis fratri tuo ad usuram pecuniam, nec fruges, nec quamlibet aliam rem, sed alieno. Fratri autem tuo absque usura id, quo indiget, commodabis; ut benedicat tibi Dominus Deus tuus in omni opere tuo in terra, ad quam ingredieris possidentdam.“ coll. 28, 12. ... Et fœnerabis gentibus multis et ipse a nullo fœnus accipies.“ —

Noth schwebenden Mitbrüdern müsse man ebenso durch ein unentgeltliches Darleihen, wie durch Almosen, zu Hilfe kommen. — Dann war aber auch bei den Israeliten kein *periculum damni*, da Jeder Grundbesitzer war und der Gläubiger im Falle, daß das Kapital nicht zurückgezahlt wurde, sich an den Schuldner und die Seinigen halten und durch Sklavendienst bezahlt machen konnte. — Endlich war Geld bei den Israeliten nicht so fruchtbringend, als in jetziger Zeit, da gewöhnlich nur Wohlhabende und zwar um Gewinn daraus zu ziehen, Zinsen zahlen. Vgl. Michaelis Mos. Recht Thl. 3. §. 152 u. fgg. — So erklärt diese Stelle auch Rosenmüller in seiner Exegese: „Non iniqua videbitur illa lex in tali republica, qualis Israelitarum erat. Suus nempe erat cuique Israelitae ager, ei tam proprius et perpetuus, ut nemini liceret eum in perpetuum vendere aut emere. Hinc ditiores, congesta quamvis magna pecunia, agros tamen emere, ex quibus annuos perciperent redditus, non poterant; cumque nec mercaturam fervere Moses vellet, effoeta illis plerumque erat auri argentique possessio. Nihil ergo jacturae faciebat illa benevolentia, quae argentum, quod sibi sterile esset, usibus fratrum commodaret; eaque omnis usurae aequitas ob lucrum a creditore percipiendum, nisi credidisset, con- cedit. Dein in ea civitate, quam Moses instituerat, sortis haud temere metuenda jactura; quo metu maxime in defendenda usurarum aequitate uti solent. Quum enim suus cuique debitori ager esset, cujus

*) Rosenmülleri Scholia in Vet. Test. in Compendium redacta. Vol. I. Scholia in Pentateuchum continens. Lipsiae Barthii 1828.

messes addici sibi creditor postulare, nisi aēs alienum solveretur, praetereaue corpus fortasse et uxor liberique in servitutem omnia vindicanda aut vendenda; raro accidere poterat, ut creditor damnum pateretur.“ coll. Michaelis l. c. et Com. de mente ac ratione legis Mos. usuram prohibentis. Goetting. 1767. — Uebrigens würde man sehr irren, wenn man aus dem hier Angeführten schließen wollte, daß es dem Israeliten in jedem Falle erlaubt gewesen sei, von dem Fremden Zinsen zu fordern oder daß es für ihn nie eine Pflicht des unverzinslichen Darlehens gegen denselben gegeben habe. —

Im N. T. scheint Jesus selbst jedes entgeltliche Darleihen ohne Ausnahme zu verdammen mit dem Ausspruche: „Si mutuum dederitis his, a quibus speratis recipere, quae gratia est vobis? nam et peccatores peccatoribus foenerantur, ut recipiant aequalia. Veruntamen diligite inimicos vestros: benefacite et mutuum date, nihil inde sperantes: et erit merces vestra multa, et eritis filii Altissimi, quia ipse benignus est super ingratos et malos.“ Luc. 6, 34, 35. —

Doch wer den Sinn dieser Worte genau erwägt, wird einsehen, daß der eben angezogene Text sich auf die Pflichten der christl. Liebe beziehe, die so oft sich Gelegenheit ergibt, gewissenhaft zu erfüllen sind. Der Geist des Christenthums fordert nun, daß wir Bedrängten, ohne Schuld Verarmten, nicht allein durch Almosen, sondern auch durch unentgeltliches Darleihen aus der Noth helfen. Denn derselbe, der gesagt hat: „Qui petit a te, da ei“ — hat auch gesagt: „Et volenti mutuari a te, ne avertaris.“ Matth. 5, 42. — Aber so sehr die Kirche

festhält an dem Worte des Heilandes, eben so sehr muß man sich hüten, dieses strenger zu deuten, als die Kirche selbst es deutet. Der Heiland sagt übrigens nicht nur, daß das Darleihen als solches, wenn es gegeben wird, unentgeltlich gegeben werden soll, sondern auch, daß es gegeben werden soll. Es ist daher kein Zweifel, daß die christl. Liebe oftmal fordere, den Nächsten durch ein Darleihen zu unterstützen. *) II. Die heiligen Väter, Päpste und Konzilien verdammen nirgends Zinsverträge, die unter den bereits besprochenen Bedingungen eingegangen wurden. „Ecclesia catholica — schreibt Perrone Praelect. theol. Vol. I. — prohibet quidem foenus immoderatum et injustum; non autem moderatum et justis titulis cohonestatum. Recentia porro sunt responsa, quae ad diversa quaesita circa lucrum ex mutuo dedit S. Congregatio romana (et circa foenus ecclesia tolerat varias opiniones, ut constat ex editis libris), ex quibus patet, adversarium — M. de Pradt, falsum supponere, dum absolute pronuntiat, quodcun-

*) Kirchen=Lexikon I. c. S. 45. — Encycl. n. V: „Neminem id saltem latere potest, quod multis in casibus teneatur homo, simplici ac nudo mutuo alteri succurrere, ipso praesertim Christo Domino edocente; — Volenti mutuari a te, ne avertaris, — et quod similiter multis in circumstantiis, praeter unum mutuum, alteri nulli vero justoque contractui locus esse possit. Quisquis igitur suae conscientiae consultum velit, inquirat prius diligenter oportet, verene cum mutuo justus alius titulus, verene justus alter a mutuo contractus occurrat, quorum beneficio, quod quaerit lucrum, omnis labis expers et immune reddatur.“

que honestum lucrum ex contractu, qui passim mutui vocatur, sed reipsa non est, ab ecclesia catholica damnari; interea tamen ecclesiae non minus, quam societatis, ea foenera damnari, quae repugnant justitiae et charitati, ex quibus exitium enascitur tot familiarum ex eorum ingluvie et rapacitate, quos urget auri sacra fames.“ Andererseits empfahlen sie dringend gegen Dürstige das unverzinsliche Darleihen und brandmarkten jede wucherische Härte als unschriftlich. Sie sprachen und handelten da nur im Geiste des Evangeliums. So erklären sich gegen das Nehmen von Wucherzinsen Can. apost. 44. Conc. Elib. c. 20. Arel. 12. Nic. I. c. 18. Laod. IV. Carthag. I. c. 12. Lat. II. 67 — von den Vätern Hieronym. sup. Ezech. Ambros. de bono mortis cap. 12, de Tob. c. 14, Augustin ad Maced. 54, in psalm. 36., Sermo 3. n. 6. — Und wenn die Gegner uns dennoch Stellen aus Vätern vorhalten, welche jedes Zinsennehmen überhaupt auf das Strengste zu verwerfen scheinen, so liegt unsers Erachtens der Grund nicht so ferne. Den heil. Vätern lag es ganz besonders am Herzen, die Gläubigen zur primitiven, eines wahren Christen würdigen, Sittenreinheit zurückzuführen und das Streben nach der Idee der Vollkommenheit bei jeder Gelegenheit auf das Eifrigste anzuregen. So eifern manche Väter gegen den Eid, gegen die zweite Ehe — gegen die Zinsen.*) Je mehr wir uns nun dem Genius des Christenthums nähern, desto weniger wird der Eid nothwendig sein —

*) Vgl. Hefele über den Rigorismus der Väter — in einem der ersten Jahrgänge der Luth. Quartalschrift.

eine einfache Bejahung oder Verneinung wird genügen — desto freudiger werden wir ohne Hoffnung auf Gewinn den bedrängten Mitbruder unterstützen; ja es wird ein Kommunismus eintreten — nicht ein solcher, wie ihn die Neuzeit gebracht, der das Eigenthum für Diebstahl erklärt und der Raub und Mord im Gefolge hat, sondern ein Kommunismus, der in der christlichen Charitas fußt. Ein rührendes Gemälde eines solchen wahrhaft christl. Lebens im Gegensatz zum Heidenthume führt uns der heil. Justin vor mit den Worten: „Nos postquam Verbo credidimus, ab istis (daemonibus) quidem descivimus ac solum ingenitum Deum per ejus filium sequimur: et qui olim stupris gaudebamus, nunc castimoniam unice amplectimur, qui pecuniarum et possessionum quaestum prae rebus omnibus amabamus, nunc etiam ea, quae possidemus, in **commune** conferimus et cum indigentibus quibuscunque communicamus. Qui mutuis odiis et caedibus pugnabamus et cum iis, qui tribules nostri non essent, communem focum ob diversa instituta non habebamus, nunc postquam Christus apparuit, convictores sumus et pro inimicis oramus.“ Apol. 1. 14. — Und nicht minder schön schreibt der heil. Ambrosius: „Non de tuo largiris pauperi, sed de suo reddit. Quod enim commune est in omnium usum datum, tu solus usurpas. Omnium est terra, non divitum; sed pauciores, qui non utuntur suo, quam qui utuntur. Debitum igitur reddit, non largiris indebitum.“ De Nabuthe cap. 12. —

Was die Päbste anbelangt, so hat, um nur einige für uns anzuführen, Nikolaus V. in der Bulle:

„Sollicitudo“ vom Jahre 1452 für beide Sizilien, die in diesen Reichen herkömmlichen Zinsen mit den zur Sicherstellung beigelegten Verträgen und Strafen unter drei Bedingungen approbirt. — In der Bulle: „Cum onus“ — erlassen 1568 schreibt Pius V. neun Bedingungen für die Giltigkeit der Zinsverträge vor: unter andern, daß das bare Geld vor einem Notar und Zeugen erlegt werde, daß der Anleiher nicht für den Zufall eintreten müsse, daß nicht von unbezahlten Zinsen neue Zinsen genommen werden u. ſ. f. *) — Abgesehen von dem Kreißschreiben, das wir öfters angeführt haben, hat Benedikt XIV. das ihm von Scipio Maffei dedizierte Buch, in welchem die Zinsverträge vertheidiget werden, angenommen und nicht proseribirt. In neuester Zeit haben den mäßigen Zinsen vorzüglich Cardinal Lucerne und Bossignol das Wort geredet. Ja als der Letztere seine Schrift dem Pabste Pius VII. überreicht und zugleich gebeten hatte, daß eine so wichtige Sache einmal durch apostolische Auktorität entschieden werden möchte, schwieg der heilige Vater, was er gewiß nicht gethan hätte, wenn, wie Einige behaupten, jeder aus dargeliehenem Gelde bezogene Gewinn natürlichem und göttlichen Rechte entgegen wäre. Hieher gehören auch alle Antworten der Congregatio S. Officii, die zu unserer Zeit über diesen Gegenstand wiederholt erlassen wurden und von denen die meisten Alois Transon, Erzbischof von Turin, zur Beruhigung ängstlicher Gemüther authentisch veröffentlichen ließ. **) Verußt man sich aber

*) Ligorio l. c. n. 845 u. 846.

**) Decreti autentici emanati dalla S. Sede in-

dennoch auf Kirchengesetze, welche diesen Verträgen entgegenstehen, so haben die gewichtigsten Männer, wie Tamburin, Leß, Heriner schon lange geantwortet, daß diese, wenigstens in Deutschland, entweder nie angenommen oder wieder abgeschafft worden sind. *) Demnach darf man sich nicht wundern, daß jetzt die Kirchenbehörden selbst ihre Kapitalien auf Zinsen leihen. III. Endlich wollen wir die Zinsverträge noch nach den Prinzipien des Naturrechtes, der modernen Gestaltung der europäischen Staaten und der bürgerl. Gesetzgebung erörtern und vertheidigen.

1) Wie nach dem Naturrechte bei allen zweiseitigen Leistungen eine gewisse Gleichheit vorhanden sein soll, so muß eine solche auch Statt haben, wenn das Zinsennehmen nicht unerlaubt sein soll. Diese Gleichheit ist aber wirklich da vorhanden, wo der Gläubiger sein Kapital mehr oder weniger der Gefahr des Verlustes aussetzt und wo er auf den Nutzen verzichtet, welchen ihm die eigene Verwendung

torno all' usura. Torino 1833, bei Stapf Theol. Moral. in Compendium redacta. Tom. 3, ed. 5. Oeniponti 1842.

*) Vgl. auch Ligorio l. c. n. 843. 7: „Quia contractus census redimibilis, ex parte emtoris, est res periculosa, suaderi non facile debet: nam in constit. Martini V. et Calixti III. P. P., uti Caroli V. Imp. et usurarius contractus judicatur. Verum id intelligi debet secundum praesumptionem fori externi: präterquam quod illae constitutiones multis locis eatenus non sunt receptae, quatenus prohibent ea, quae juri naturali non adversantur, ut notat Laym. l. 3. t. 4. c. 18.“ —

desselben eingebracht hätte.*) Der Gläubiger schöpft nicht aus einer fremden Sache Vorthail, sondern fordert einen Gewinn für den überlassenen Gebrauch seiner Sache. Der Schuldner zieht vielmehr aus dem geliehenen Gelde großen Nutzen, er kann damit z. B. einträgliche Geschäfte machen, sein Hauswesen gehörig bestellen, Grundstücke ankaufen u. s. f. Die Billigkeit fordert, daß der Schuldner sich gegen den Gläubiger für eine so große Wohlthat dankbar bezeige; die Gerechtigkeit aber erheischt, daß er den positiven oder negativen Schaden oder die Gefahr des Kapitalverlustes vergüte. Damit stimmt überein, was Rosenmüller l. c. (ad Lev. 25, 35) bemerkt: „Hæc lex de usuris non capiendis ex nostrarum civitatum statu iniqua videtur et creditori damnosa. Si enim meum credo alii, cui ex ea pecunia, sive agrum emit, sive mercaturam facit, non parum lucri contingit, nihil est æquius, quam ut etiam ego in partem illius lucri veniam. Major sine dubio est æquitas fœnoris, si ipse ex ea pecunia, quam alteri credo, lucrum capere potuissem. Accedit, quod pecuniam meam non sine omni credam periculo, quum in ea vivam civitate, in qua caput pecunie creditae culpa aut infortunio creditoris potest amitti.“ —

2) Bei der gänzlichen Umgestaltung der sozialen Verhältnisse sind in unseren Zeiten und Staaten mäßige Zinsen eher vortheilhaft, als lästig. Viele, denen sonst kein anderer Weg des

*) Ligorio l. c. n. 845: De jure naturali, ut ait Less., duæ tantum conditiones desiderantur: prima, ut sit æqualitas inter census et pretium; secunda, ut pacta, præter naturam census adjecta, juste compensentur.“ —

Gewinnes offen stehen würde, beziehen aus fruchtbringend angelegtem Gelde ihren Lebensunterhalt und das Geld selbst, das sonst todt im Kasten liegen geblieben wäre, circulirt durch den ganzen Körper der Gesellschaft, so wird der Handel belebt, Künste und Gewerbe werden angeregt, Geschäfte abgeschlossen, Stiftungen gesichert, das gemeine Beste wird gefördert, ja der ganze Staat wird dadurch aufrecht erhalten. —

Was diese Verträge vorzüglich sanktionirt, ist

3) Die Auktorität der bürgerlichen Gesetzgebung, der es zukommt, in Bezug auf irdische Güter solche Bestimmungen zu treffen, welche zur Beförderung des gemeinsamen Wohles als nothwendig oder doch sehr nützlich erachtet werden. Aus diesem Grunde werden vom österreichischen Gesetzgeber mäßige Zinsen nicht nur erlaubt, sondern auch in Bezug auf jene, die unter Kuratel stehen, geradezu gefordert. Dürfen nur Zinsen bedungen werden, welche den vom Gesetze selbst bestimmten Zinsfuß (auctarium) nicht überschreiten, so wird eben dadurch für das Beste der Unterthanen viel wirksamer gesorgt, als wenn es dem willkürlichen Ermessen eines Jeden frei gestellt bleibt, unter dem Vorwande des entstehenden Schadens, des entgehenden Gewinnes oder der Gefahr des Kapitals, etwas über die dargeliehene Summe zu verlangen.

Hier entsteht nun die Frage, die wir schon oben n. 5. angedeutet haben, ob denn das Landesgesetz für den Darleiher ein giltiger Rechtsgrund sei, um aus dem Darleihen einen Gewinn zu ziehen?

Wir können diese wichtige Frage nicht besser beantworten, als wenn wir auf den Artikel: „Dar-

Lehen"*) wiederholt hinweisen, wo der Hochwürdigste Herr Verfasser sich so äußert: Es scheint, daß man, so lange der heil. Stuhl nichts anderes entscheidet, diese Frage unbedenklich bejahen darf, nicht nur mit Hinsicht auf die Meinung der gewichtigsten Theologen, sondern vornehmlich auf die Entscheidungen, welche die römische Pönitentiare und die Congregatio S. Officii, deren mehrere von den Päbsten ausdrücklich gut geheißen wurden, als dießfällige Anfragen in den letzten Jahrzehnten in großer Zahl erließ. Auf die Anfragen,**) ob diejenigen, die

*) Kirchen-Lexikon S. 43 und folg.

**) Denavit, Professor der Theologie im Seminar zu Lyon stellte 25. Mai 1830 folg. Anfrage an die Pönitentiare . . . „Sunt quidam presbyteri, qui contendunt, licitum esse percipere auctarium quinque pro centum solius vi legis principis absque alio titulo vel damni emergentis vel lucri cessantis: quia, inquit, lex principis est titulus legitimus, cum transferat dominium auctarii, sicut transfert dominium in præscriptione; et sic prorsus annihilant legem divinam et legem ecclesiasticam, quæ usuras prohibent. — Cum hæc ita se habeant, orator infra scriptus, existimans, nullo pacto esse licitum recedere a doctrina Benedicti XIV., denegat absolutionem sacramentalem presbyteris, qui contendunt, legem principis esse titulum sufficientem percipiendi aliquid ultra sortem absque titulo vel lucri cessantis vel damni emergentis. — Quare infra scriptus orator humiliter supplicat, ut sequentia dubia solvantur:

1) Utrum possit in conscientia denegare absolutionem presbyteris præfatis;

2) Utrum debeat? — Darauf antwortete die Pönitentiare 16. Sept. dess. J.: „S. Pönitentiaria, diligenter ac mature perpensis dubiis propositis, respondendum censuit, presbyteros, de quibus agitur, non esse inquietandos, quousque S. Sedes definitivam decisionem emiseric,

nur auf Grund des Landesgesetzes aus ihren Darleihen Nutzen gezogen hätten, zur Restitution zu ver-

cui parati sunt se subicere, ideoque nihil obstare eorum absolutioni in Sacramento Pœnitentiæ.“ — Durch diese Entscheidung nicht beruhiget sendete derselbe Professor 24. Sept. 1831 ein zweites Schreiben ab des Inhalts: . . . „Salvo S. Pœnitentiariæ responso præfato, consultis auctoribus probatis et attenta doctrina omnium fere seminariorum Galliae, ac praesertim eorum, quæ a presbyteris congregationis S. Sulpitii diriguntur, sententia, quæ rejicit titulum legis civilis tanquam insufficientem, videtur longe probabilior, securior et sola in praxi tenenda, donec S. Sedes definierit. — Quapropter fidelibus, qui a me consilium petunt, utrum possint auctarium percipere ex mutuo et qui nullum habent titulum a theologis communiter admissum præter titulum legis civilis, respondeo, eos non posse præfatum auctarium exigere, et denego absolutionem sacramentalem, si exigant. Pariter denego absolutionem illis, qui perceptis hujuscemodi usuris, i. e. vi solius tituli legis, nolunt restituere. — Quæritur:

1) Utrum durius et severius me habeam erga hujuscemodi fideles;

2) Quæ agendi ratio in praxi tenenda erga fideles, donec S. Sedes definitivam sententiam emiseric.“ —

Darauf antwortete die Pœnitentiarie wiederholt 11. November 1831:

Ad 1: Affirmative: quandoquidem ex dato a sacra Pœnitentiarie responso liquet, fideles hujusmodi, qui bona fide ita se gerunt, non esse inquietandos.

Ad 2: Provisum in primo: unde orator priori sacrae Pœnitentiariæ responso sese in praxi conformare studeat. —

Der Bischof v. Rennes (Rhodonensis) setzt der heil. Congregation der Inquisition seine Zweifel folgendermaßen auseinander: „De sensu epist. encycl.: Vix pervenit acriter disputatur. Ex utraque parte momenta afferuntur ad tuendam eam, quam quisque amplexus est, sententiam, tali lucro faventem aut contrariam. Inde querelæ, dissensiones, denegatio Sacramentorum plerisque negotiatoribus, isti di-

pflichten; diejenigen, die solches noch thun, in der Beicht nicht zu absolviren; die Priester, welche die

tescendi modo inhærentibus et innumera damna animarum. — Ut animarum damnis occurrant, nonnulli confessarii mediam inter utramque sententiam viam se posse tenere arbitrantur. Si quis ipsos consulat de istiusmodi lucro, illum ab eo deterrere conantur. Si pœnitens perseveret in consilio, pecuniam mutuo dandi negotiatoribus et objiciat, sententiam tali mutuo faventem multos habere patronos et insuper non fuisse damnatam a sancta Sede, non semel ea de consulta; tunc isti confessarii exigunt, ut pœnitens promittat, se filiali obedientia obtemperaturum judicio summi Pontificis, si intercedat, quaecumque sit: nec hac promissione obtenta absolutionem denegant, quamvis probabiliorem credant opinionem contrariam tali mutuo. Si pœnitens non confiteatur de lucro ex pecunia sic mutuo data et videatur in bona fide; isti confessarii, etiamsi aliunde noverint, ab eo perceptum esse aut etiam nunc percipi istiusmodi lucrum, eum absolvunt, nulla ea de re interrogatione facta, quando timent, ne pœnitens admonitus restituere aut a tali lucro abstinere recuset. — Inquit ergo dictus episcopus Rhedonensis:

1) Utrum possit horum posteriorum confessariorum agendi rationem probare?

2) Utrum alios confessarios rigidiores, ipsum adeuntes consulendi causa, possit hortari, ut istorum agendi rationem sequantur, donec Sancta Sedes expressum ea de quæstione iudicium ferat.“ —

Ihm läßt Pius VIII. 18. August 1830 antworten:

Ad 1: Non esse inquietandos.

Ad 2: Provisum in primo.

Als endlich der Bischof von Nicäa am 9. September 1837 noch folgende Zweifel zum Lösen vorlegte: „An pœnitentes, qui moderatum lucrum solo legis titulo ex mutuo dubia vel mala fide perceperunt, absolvi sacramentaliter possint, nullo imposito restitutionis onere, dummodo de patratō ob dubiam vel malam fidem peccato sincere doleant et filiali obedientia parati sint standi mandatis S. Sedis,“ —

mildere Praxis beobachten, nicht zu absolviren; ob wenigstens diejenigen Pönitenten, welche mala fide, d. h. in der Meinung eines entgegenstehenden kirchl. Verbotes, Zinsen aus Darleihen genommen hätten, zur Restitution zu verpflichten wären, antwortete Rom immer: Non esse inquietandos, quousque sancta Sedes definitivum decisionem emiseric, cui parati sint se subijcere; und als ein französischer Professor der Theologie desungeachtet die strengere Meinung für die richtigere hielt und in seiner Praxis gegen die Pönitenten durchführte, mißbilligte die Pönitentiarie, von der er sich ein Urtheil über diese seine Praxis und Verhaltungsregeln für die Zukunft erbat, sein bisheriges Verfahren als zu streng, und verwies ihn auf das mildere, das allein der früheren Entscheidung (non esse inquietandos . . . nihil obstare eorum absolutioni) angemessen wäre. Es scheint demnach, daß man, so lange nicht eine entgegengesetzte Entscheidung von Rom erfolgt, behaupten dürfe, ja behaupten müsse, das Landesgesetz sei für den Darleiher ein gültiger Rechtsgrund, um aus dem Darleihen einen Gewinn zu ziehen, und daß daher in denjenigen Staaten, wo ein solches Gesetz besteht, die beregte Differenz zwischen der Kirchen- und Landesgesetzgebung und daher auch obige Schwierigkeit für den Moralisten gar nicht entstehen kann.“ — Neyraguet (Compend. Theol. Moral. S. Alphonsi de Liguori — Ratisbonae. Manz 1851) stellt aus diesen Dekreten folgende Sätze auf:

a) Obgleich diese Antworten keine definitive Ent-

wurde in einer Generalsitzung der heil. römischen Inquisition 17. Jänner 1838 entschieden: „Affirmative, dummodo parati sint stare mandatis S. Sedis.“

scheidung des heiligen Stuhles enthalten, so darf man doch bei dem herkömmlichen Verfahren der römischen Kirche überzeugt sein, daß sie nie entgegen-gesetzte Entscheidungen erlassen werde.

b) Jedoch bleibt die Lehre der Kirche in Betreff des Wuchers, wie sie namentlich in dem Rundschreiben Pabst Benedikt XIV. ausgedrückt ist, aufrecht, daß nämlich aus dem mutuum, als solchem, kein Gewinn bezogen werden dürfe. Die erwähnten Ent-scheidungen aber setzen voraus, daß mit dem mutuum zugleich ein äußerer Rechtsgrund zusammentreffe.

c) Es kann jetzt Niemanden verboten werden, aus dem Darleihen, das nicht aus christl. Liebe zu leisten ist, einen vom Gesetze bestimmten Gewinn zu beziehen und Niemanden kann die Restitution auf-ge-tragen werden, wenn er nur bereit ist, sich einem endgiltigen Urtheile des apostolischen Stuhles zu un-terwerfen. Ja die Pönitenten, die bona fide einen solchen Gewinn beziehen, sollen darüber nicht einmal befragt werden, wenn vorauszusehen, daß sie, wie-wohl ermahnt, dem Befehle des heiligen Stuhles dennoch nicht gehorchen würden. Eine solche Erinne-rung würde nicht nur nichts nützen, sondern sogar viel schaden. Es muß also der Beichtvater wohl Acht haben, daß er nicht den Pönitenten durch übertriebene Strenge Schaden zufüge und daß er nicht etwa selbst sich die Verpflichtung des Schadenersatzes auflade, wenn er sie, die mit Vertrauen zu ihm kommen, vom Ge-winne abhält.“ —

Probst in seiner Moralthologie (2. B. S. 144 u. folg.) sucht den Knoten dadurch zu zerhauen, daß er das weltliche Gesetz als einen gerechten Titel für den Zinsfuß, aber nicht für den Zins selbst gelten läßt

und nur sofern es Zinsen wesentlich aus einem Miethvertrag, nicht aus einem Darlehensvertrag, gestattet. „Der Miethvertrag, sagt er, unterscheidet sich vom Darlehensvertrag dadurch, daß in jenem eine unverbrauchliche, in diesem eine verbrauchliche Sache einem Andern abgetreten wird. Unerkanntermaßen verbietet das göttliche und kirchliche Gebot bloß den aus dem Darlehensvertrag gezogenen Gewinn. Durch unsere gesteigerte Geldwirthschaft ist es nun dahin gekommen, daß in den meisten Fällen, das Geld zu einer unverbrauchlichen Sache wird, d. h. daß es wie ein Acker Früchte bringt. Davon wußte man früher nichts. Geld gebiert kein Geld, sagt Aristoteles; du kannst nicht die Sache und die Nutznießung verkaufen, sagt Thomas, wenn die Sache außer der Nutznießung gar nicht existirt, denn das hieße denselben Gegenstand doppelt verkaufen. Das ist nun wesentlich anders geworden, Geld gebiert jetzt Geld, das Geld als solches wirft jetzt einen Nutzen ab, darum kann es einem Andern vermietet werden, der es umtreibt, mit demselben speculirt und dem Vermiether den gerechten Miethlohn oder Zins gibt.“ —

Schließlich sei es noch erlaubt, hier jene Gesetze aufzuzählen, die in Oesterreich, um jeden Wucher von den besprochenen Verträgen ferne zu halten, für die Zinsen gegeben worden sind:

„Wenn sich der Darleiher bei was immer für einem Darlehen in Rücksicht auf die Gattung, Güte oder Menge ausdrücklich oder stillschweigend mehr bedingt, als er gegeben hat; so kann der Vertrag nur in so fern bestehen, als dabei die erlaubten Vertragszinsen nicht überschritten werden. §. 993. Durch Vertrag können bei einem gegebenen Unterpfande fünf, ohne Unterpfand

sechs von Hundert auf ein Jahr von Jedermann bedungen werden. Dieses Maß der erlaubten Vertragszinsen ist auch dann zu verstehen, wenn zwar Zinsen bedungen, aber ihr Betrag nicht bestimmt worden ist. §. 994.

Wenn Jemanden Zinsen, ohne ausdrückliche Bedingung, aus dem Gesetze gebühren, so sind vier von Hundert und zwischen den von den Behörden berechtigten Handelsleuten und Fabrikanten bei einer aus einem eigentlichen Handelsgeschäfte entsprungenen Schuld sechs von Hundert auf das Jahr, als die gesetzmäßigen, zu entrichten. §. 995.

Wenn außer der Bestimmung des Ortes und der Zeit der Zahlung des Kapitals und der Zinsen dem Darleiher unter was immer für einer Gestalt und Benennung noch andere Nebenschuldigkeiten; oder, wenn für sich oder für Andere Nebenvorthelle bedungen worden, so sind sie, insofern dabei im Ganzen das Maß der erlaubten Vertragszinsen überschritten wird, ungiltig. §. 996.

Die Zinsen sind gemeiniglich bei Zurückzahlung des Kapitals; oder, wenn der Vertrag auf mehrere Jahre geschlossen und in demselben wegen der Fristen zur Zahlung der Zinsen nicht ausgemacht worden, jährlich abzuführen. Vorhinein können sie höchstens auf ein halbes Jahr abgezogen werden. Die über dieses Maß vorhinein abgezogenen Zinsen sind, vom Tage des Abzuges an, vom Kapitale abzurechnen. §. 997.

Zinsen von Zinsen dürfen nie genommen werden; doch können zweijährige oder noch ältere Zinsentrückstände mittelst Uebereinkom-

mens, als ein neues Kapital, verschrieben werden. §. 998.

Zinsen von Gelbanleihen sind in der nämlichen Währung (Valuta), wie das Kapital selbst, zu entrichten, §. 999.

Wie ein in Absicht auf das Kapital oder das erlaubte Zinsenmaß verübter Wucher zu behandeln sei, bestimmt das besonders bestehende Wuchergesetz. §. 1000. (Der Wucher ist nach §. 233 des St. G. B. II. Th. als schwere Polizeiübertretung erklärt).

Damit ein Schuldschein für einen Darlehensvertrag einen vollständigen Beweis mache, müssen darin der eigentliche Darleiher oder Gläubiger sowohl, als der eigentliche Anleiher oder Schuldner; der Gegenstand und Betrag des Darlehens und wenn es in Geld gegeben wird, die Gattung desselben, wie auch alle auf die Zahlung der Hauptschuld sowohl, als auch auf die etwa zu entrichtenden Zinsen, sich beziehenden Bedingungen redlich und deutlich bestimmt werden. Die äußere, zur Beweiskraft nöthige, Form einer Schuldurkunde setzt die Gerichtsordnung fest. §. 1001.“ —*).

*) Handbuch des österreichischen Civil-Rechtes v. Dr. Joseph Ellinger. Wien 1853. Braumüller.

C. Aus der Pastoraltheologie.

I. Frage: Welche sind die vorzüglichsten Zwecke und

Geschäfte des seelsorglichen Krankenbesuches (*cura infirmorum*)?

Die Krankenseelsorge, die, wie denn oft die Benennung einer Sache von einem äußern und zufälligen Umstande entnommen wird, gewöhnlich der Krankenbesuch heißt, ist ein Theil und zwar, wie der Beichtstuhl, einer der wichtigsten Theile der speciellen Seelsorge. Der letzte und höchste Zweck der Krankenseelsorge kann daher kein anderer sein, als der Zweck der Seelsorge oder des Hirtenamtes, wovon sie nur Theil ist, überhaupt: nämlich die Heiligung des Menschen und dessen ewige Befeligung.

Sind aber die speciellen Zwecke und die zur Erzielung derselben nöthigen Bemühungen und Geschäfte der Krankenseelsorge zu bestimmen, so kann dieß nur mit Rücksicht auf die Zustände und Bedürfnisse, in welche eine Krankheit den Menschen zu versetzen pflegt, geschehen; wie denn überhaupt die specielle seelsorgliche Behandlung einzelner Menschen von ihren geistigen und oft auch leiblichen Zuständen und Bedürfnissen abhängig ist. In Hinsicht auf die Gefahren der Krankheit und auf die Bedürfnisse der Kranken, soweit sie mehr allgemeiner Natur sind, werden die besonderen Zwecke und die vorzüglichsten Geschäfte des Krankenbesuches im Folgenden angegeben. Das *Rituale Rom.* enthält darüber in seinen Rubriken: *de visitatione et cura infirmorum* — im: *modus juvandi morientes* — und im: *ordo commendationis animae* eine zwar kurze, aber sehr umsichtige, vollständige und vortreffliche Anweisung und lehrreiche Fingerzeige.

A. Wenn das ganze Leben des Menschen eine Vorbereitung auf den Tod, d. i. auf sein künftiges Leben, sein soll, so muß in der Krankheit und Todesge-

fahr die nächste und unmittelbare Vorbereitung darauf geschehen. Der Hauptzweck des Krankenbesuches ist daher: dem Kranken einen seligen Tod zu bereiten; mag nun der Tod jetzt eintreten oder nicht.

In diesem Hauptzwecke ist wesentlich schon enthalten:

a) daß der Kranke seine Krankheit, als Heimsuchung Gottes, zu seinem Heile benütze und willig ertrage; besonders

b) daß derselbe sich ernstlich und dauerhaft bekehre, in den Stand der heiligmachenden Gnade versetzt oder darin befestiget und mehr geheiligt werde;

c) daß er sich und sein Leben, gläubig, willig und hoffend auf Gottes Erbarmung, in Jesu Christo zum Opfer bringe.

B. In den genannten Zwecken sind auch die Geschäfte der Krankenseelsorge schon angedeutet.

Es ist nur vernünftige Vorsicht, wenn das röm. Ritual die Seelsorger mahnt, daß sie vorsorgen, um ihre Dienste den Kranken recht zeitig leisten zu können; indem sie z. B. die Gemeinde in der Kirche zuweilen auffordern, daß man ihnen frühzeitig Nachricht gebe, wenn jemand erkrankt, indem sie bereitwillig dem Rufe Folge leisten und auch ungerufen Kranke besuchen. Die Kirche *) macht auch die Aerzte unter Androhung strenger Strafen verbindlich, die schwer Erkrankten an ihre religiösen Pflichten zu mahnen und ihre Besuche einzustellen, wenn diese ihren Pflichten nicht nachkommen. Die vorzüglichsten Geschäfte der Krankenseelsorge selbst sind aber:

*) Pabst Innozenz III. und Pius V; Hom. apost. s. Alph. Lig. tr. ult. n. 33.

a) Die Vorbereitung des Kranken zum heilsamen Empfang der Sakramente der Buße, des Viaticums und meistens auch der letzten Oelung und die wirkliche, und wenn die Krankheit länger währet oder der Kranke es verlangt, die wiederholte Ertheilung derselben, sofern er fähig und würdig ist, sie zu empfangen.

Wegen geistiger und leiblicher Schwäche, wegen den zuweilen verzweiflungsvollen Zuständen des Kranken und wegen der Größe und Dringlichkeit der Gefahr für ihn, verursacht diese Vorbereitung dem Seelsorger oft sehr große Sorge und Mühe, z. B. wenn Kranke erst dazu bewogen werden müssen, daß sie einwilligen, die Sterbsakramente zu empfangen, weil sie entweder an die Gefahr des Todes nicht glauben und davon nichts hören und wissen wollen, oder Vorurtheile dagegen haben, als müßten sie darum sterben, oder weil sie ungläubig, lasterhaft und hartnäckig unbußfertig sind; oder wenn sie sehr unwissend in der Religion sind und erst über die Bedingungen zum würdigen Empfang der hl. Sakramente unterrichtet und disponirt werden und vielleicht eine Generalbeicht ablegen sollen, soweit es ihnen anders noch möglich ist.

Mag der Zustand des Kranken sein, wie immer, der Seelsorger darf an ihm nicht verzweifeln und muß seine ganze Klugheit, Liebe und Geduld aufwenden, um nach Möglichkeit mit Gebet und Gottes Hilfe sein Ziel zu erreichen, nämlich dem Kranken einen glückseligen Tod zu bereiten.

b) Mit der würdigen Ertheilung der h. Sterbsakramente ist wohl das Wichtigste vollzogen; doch ist damit noch keineswegs Alles abgethan. Der Kranke bedarf in den meisten Fällen der fortwährenden Hilfe

des Seelsorgers. Er bedarf in seinen Leiden und Seelengefahren sehr oft des Trostes, der Belehrung, der Ermunterung zur Geduld, zur Buße, zur Beharrlichkeit, zum Vertrauen und zur Hingebung an Gott, zur Ueberwindung der Versuchungen u. s. w.; er bedarf auch des Gebetes.

Der Seelsorger soll diese verschiedenartige geistliche Hilfe sowohl in eigener Person dem Kranken leisten und darum den Kranken öfter besuchen, dabei auch vorsichtig jeden Verdacht unlauterer Absichten fern halten; er kann aber auch, besonders, wenn nothwendige Berufsgeschäfte und Verhältnisse es weniger erlauben, durch gutherzige und fromme Personen, die er dazu anleiten und verwenden und die er durch Erbauungs-, Kranken- oder Betrachtungs-Bücher unterstützen kann, dieselbe leisten lassen und überwachen.

Gar oft wird er auch die Werke der leiblichen Barmherzigkeit bei armen, verlassenen Kranken auszuüben haben und entweder aus eigenen Mitteln, oder durch Fürbitte und Sammlung bei wohlthätigen Menschen für ärztliche Hilfe, für Krankenpflege, Nahrung u. dgl., oder für Versorgung der hinterlassenen Angehörigen sorgen müssen.

c) Wenn bedeutende Todesgefahr vorhanden ist, muß der Kranke darauf aufmerksam gemacht werden, damit er sein Haus bestelle und geistig und leiblich vollständig vorbereitet der Ewigkeit entgegen gehen könne.

Er soll also, wenn es nöthig ist, erinnert und bewogen werden, seine zeitlichen Angelegenheiten etwa durch ein Testament zu ordnen, seine Schuldigkeiten alsogleich zu berichtigen, vielleicht Restitution, Abbitte zu leisten, sich auch äußerlich mit seinen Feinden zu

versöhnen, seinen Angehörigen Mahnungen und die letzten Abschiedsworte zu sagen und nachdem er seine Schuldigkeiten erfüllt hat, vielleicht noch für religiöse und wohlthätige Zwecke zum Heil seiner Seele etwas zu leisten.

Der Kranke soll dahin gebracht werden, seinen Leib und seine Seele, seinen Willen und sein Leben, in die Hände Gottes ganz freiwillig zu übergeben und mit reumüthigen Herzen, im festen Glauben, in christlicher Hoffnung und Liebe den Herrn zu erwarten.

Wenn nicht schon früher, nämlich sogleich nach der letzten Delung, so ist doch jetzt bei Herannahen des Todes die benedictio apostolica dem Kranken zu ertheilen.

Wenn es möglich ist, soll der Seelsorger in der Todesstunde selbst dem Sterbenden den letzten Trost seines Beistandes nicht entziehen und intermittirend durch Erweckung hl. Akte, durch kurze Gebete, besonders der commendatio animæ, auch durch Ertheilung der Absolution und nach dem Verschenden durch ein gemeinsames Gebet ihm beistehen, den Umstehenden aber, so weit es nöthig ist, Trost, Mahnungen und guten Rath ertheilen.

d) Wenn der Kranke die Gesundheit wieder erlangt, so soll der Seelsorger das angefangene Werk seiner Bekehrung und Heiligung fortsetzen und befestigen und die durch die Todesgefahr und die Schmerzen der Krankheit bewirkte Erschütterung zur beharrlichen Umwandlung seines Lebens benützen, ihn daher nicht entlassen, bis er einige besonders nothwendige, feste Versprechen gegeben hat, z. B. gewisse Sünden und Gelegenheiten zu meiden und einige vorzüglich wirksame religiöse Uebungen, z. B. öftere Beicht zu halten.

II. Frage. Wozu sind die Bilder in den Kirchen? welche Eigenschaften sollen sie besitzen? und welche Bilder sind nothwendig?

Die Bilder, unter welchen nicht bloß die Werke der Malerei, sondern auch der Plastik, verstanden werden, müssen dem Zwecke des kath. Cultus dienen und darum hat sie die Kirche in ihre Gotteshäuser aufgenommen. Sie hat ihre Absichten schon in den ältesten Concilien, in welchen sie die Ikonoklasten verurtheilte, besonders in Syn. Nicaen. II. und neuerdings wieder aus ähnlicher Veranlassung im Decrete des Conc. Trid. Sess. XXV. de invocatione etc. et imaginibus feierlich ausgesprochen und dadurch den Zweck der Bildwerke in den kath. Kirchen und ihre Eigenschaften genauer bestimmt und ihren Nutzen anerkannt.

A. Was den Zweck und Nutzen der Bilder für den Cultus anbelangt, so sollen sie dienen und dienen wirklich

a) dem ethischen Zwecke des Cultus, indem sie auf eine allgemein verständliche und sehr eindrucksvolle Weise gleichsam ununterbrochen predigen und die Mysterien des Glaubens und die Sittenlehren in Symbolen und Beispielen sichtbar darstellen. Bekannt ist, was Gregor d. Gr. in einem Briefe an den Bischof Serenus von Marseille schrieb: *Quod legentibus scriptura, hoc idiotis praestat pictura cernentibus; quia in ipsa etiam ignorantes vident, quod sequi debeant, in ipsa legunt, qui literas nesciunt.* Epp. I. 9. ep. 9.

Dieser Zweck der Bilder mag immerhin, als der erste und wichtigste, angesehen werden; doch ist er nicht der einzige.

h. Auch dem laitreutrischen Zwecke dienen die Bilder. Sie schmücken und zieren das Haus Gottes, damit es Gottes würdig dastehe; sie wecken und erhöhen dadurch die Ehrfurcht vor dem Heiligthume Gottes, vor der göttlichen Majestät, vor den h. Mysterien; sie stimmen zur Anbetung, zum Danke, zu h. Freude, zu himmlischen Begierden, wie zur Frömmigkeit und Gottseligkeit. So wie es ein wahrhaft religiöses Geschlecht nicht sehen mag, daß das Haus Gottes arm, nackt und wohnhausartig aussehe, so kann ein von Vorurtheilen unbefangener Mensch in keine majestätische, in ihren Bildern von allen Wänden zu ihm sprechende Kirche eintreten, ohne h. Gefühle der Gegenwart und Größe Gottes zu empfinden. Der Schmuck der Kirchen durch Bildwerke ist daher sowohl ein Zeichen, als auch ein Mittel der Gottesverehrung und zwar vom höchsten Werthe und der sinnlich geistigen Natur des Menschen vollkommen entsprechend und nothwendig.

B. Aus der Bestimmung der Bilder für den Cultus lassen sich auch ihre Eigenschaften, die ja dem Zwecke entsprechen müssen, entwickeln und die positiven Vorschriften der Kirche darüber leicht begreifen.

a) Hinsichtlich des dargestellten Gegenstandes sollen die Bilder die Lehre der Kirche oder von der Kirche approbirte Meinungen und Thatfachen richtig darstellen und wenigstens gegen dieselben nicht verstoßen.

Das Object der Bilder muß also ein religiöses sein, nämlich die Ideen und Thatfachen der Religion, der Offenbarung, der Erlösung u. s. w.; hl. Personen, besonders biblische, ihre Thaten und Gnaden, z. B. der seligsten Jungfrau, der Engel und der Heiligen, die von der Kirche als heilig verehrt werden.

Deßwegen verordnet das oben angegebene Dekret der Trienter Synode: *ut nullæ falsi dogmatis imagines et rudibus periculosi erroris occasionem præbentes stuantur*, und weiter: *Omnis porro superstitio in . . . imaginum sacro usu tollatur . . . nihil profanum, nihilque inhonestum appareat, cum domum Dei deceat sanctitudo.*“

Ungewöhnliche Abbildungen und solche, die neue Wunder darstellen, sollen ohne besondere Erlaubniß des Bischofes nicht angestellt werden l. c.: *Statuit s. Synodus, nemini licere ullo in loco vel ecclesia quomodolibet exempta, ullam insolitam ponere vel ponendam curare in imaginem, nisi ab episcopo approbata fuerit, nulla etiam admittenda esse miracula, nec novas reliquias recipiendas, nisi eodem recognoscente et approbante episcopo.*

b) Auch der Form nach sollen die Bilder ihrer heiligen und religiösen Bestimmung entsprechen; daher

1. sittlich unanstößig sein. Conc. Trid. l. c.: *Omnis denique lascivia vitetur, ita ut procaci venustate imagines non pingantur nec ornentur.* Besonders dürfen anstößige Nuditäten nicht sichtbar sein.

2. Aesthetisch schön, wenn sie auch keine vollendeten Kunstwerke sind. Die ästhetische Schönheit muß aber eine christliche, nicht eine antik- oder neuheidnische sein; d. i. der christliche Geist muß die Materien beherrschen und in ihr sich ausdrücken. Die religiöse Idee, die aus dem Bilde spricht, macht die Schönheit des Lebens aus, nicht aber die heidnische Idealisierung der Materie und der leiblichen Schönheit.

3. Es hat sich eine gewisse Maler-Tradition gebildet, so daß die vorzüglichsten bildlichen Darstellungen der hl. Geheimnisse und Personen mit ihren Sym-

holen in der einmal von der Kirche und der Gewohnheit angenommenen Form gehalten sein sollen; ungewöhnliche Darstellungen aber der Approbation des Bischofes bedürfen, um sie öffentlich aufstellen zu können.

4. Auch ist es der Bestimmung der Bilder sehr angemessen, wenn auch nicht strenge vorgeschrieben, daß sie benediziert seien. Die solenne Benediction ist dem Bischofe reservirt und die Formularien dafür sind im römischen Pontificale enthalten. Vermög Delegation kann ein Priester nach den im Ritual enthaltenen Formularien, ohne Delegation aber privatim (nicht aber solemniter) Bilder benedizieren. Decr. S. R. C. 12. Juli 1704. cf. Romsee V. n. 348.

C. Ueber die Zahl und Art der Bilder an den Kirchen gibt es wenige Vorschriften. Das meiste ist hierin durch die Gewohnheit bestimmt. Nach dieser sind in jeder Kirche gewöhnlich das Bild des Titels oder Patrons der Kirche oder des Altars, die Kreuzwegbilder, Abbildungen der sel. Jungfrau, der Engel, Apostel und einiger Schutzheiligen, welche vom Volke besonders verehrt werden, zu finden.

Positiv und strenge angeordnet ist von den Rubriken und Dekreten der S. C. R., daß auf jedem Altare, auf welchem Messe gelesen wird, ein Bild des Gefreuzigten (nicht aber ein leeres Kreuz) und zwar von solcher Größe in Mitte der Leuchter aufgestellt sein soll, daß es sowohl von dem Messe lesenden Priester, als auch vom Volke, leicht gesehen werden kann. Nur wenn ein großes geschnitztes Crucifix auf dem Altare aufgerichtet ist, z. B. als Bild des Titels der Kirche zum hl. Kreuz, ist ein zweites Crucifix auf dem Altare nicht mehr nöthig. Es wird auch allgemein zugegeben, daß ein gemaltes Crucifix, als Altar=

bild, der Rubrik genügt, wenn anders Christus am Kreuze die Hauptvorstellung des Bildes ist. Wenn das Sanctissimum ausgesetzt ist, soll der alte Brauch einer jeden Kirche beobachtet, somit, wenn es bisher üblich war, ein Crucifix aufgestellt, wenn aber nicht, nicht aufgestellt werden. S. R. C. 16. Juni 1663, 2. September 1741, cf. Romsée V. n. 148, 603.

III. Frage. In wie weit muß dem Seelsorger daran liegen und er also mithelfen, daß Ehehindernisse hinweggeräumt werden?

Zur Beantwortung dieser Frage kann man das Reformation=Defret des Tridentinums Sess. XXV. cap. 18. herbeiziehen, welches über Dispensationen im allgemeinen sich folgendermassen ausspricht: *Sicuti publice expedit, legis vinculum quandoque relaxare, ut plenius, evenientibus casibus et necessitatibus, pro communi utilitate satisfiat, sic frequentius legem solvere exemplo potius, quam certo personarum rerumque delectu, petentibus indulgere, nil aliud est, quam unicuique ad leges transgrediendas aditum aperire.... Quodsi urgens justaque ratio et major quandoque utilitas postulaverit, cum aliquibus dispensandum esse.*

Jedes menschliche Gesetz hat seine letzte Begründung in dem Zwecke, für den es gegeben ist. Ist der Zweck heilig und das Gesetz ein nothwendiges Mittel dazu, so kann gewissenshalber weder die gesetzgebende Autorität, noch die Untergebenen, das Gesetz für Alle, noch für Einzelne, aufheben wollen. Diese günstige Präsumtion der Zweckmäßigkeit nehmen nothwendig alle Gesetze für sich in Anspruch. — Es folgt daraus, daß im vorliegenden Falle der Seelsorger, als Diener der Kirche, für die Aufrechthaltung der kirchli-

chen Ehegesetzgebung gemeinhin eintreten und nicht bloß nicht selbst um Dispensen bei Ehehindernissen einschreiten, sondern selbst den Bewerbern um solche entgegen treten und sie davon abmahnen und abhalten müssen wird. Dahin lautet auch ein Circulare des Linzer bischöflichen Consistoriums vom 3. Dezember 1852 n. V., welches überdies, wie es scheint, besonders solche Fälle im Auge hat, in welchem gewichtige Dispensations=Gründe mangeln und das darum vor eingegangener Ehe dem Seelsorger so lange untersagt, auf irgend eine Weise zur Dispensbewerbung mitzuwirken, bis er nicht vom bischöflichen Consistorium um sein Gutachten angegangen worden ist.

Doch aus demselben Grunde, auf den das Gesetz steht, kann es auch fallen, wenn das praejudicium der Wahrheit weichen muß. Wenn also die Ausführung des Gesetzes seinem Zwecke nicht mehr dient, dem öffentlichen oder Privatwohle entgegen ist und höhere und wichtigere Zwecke beeinträchtigt, wird der Gesetzgeber das Gesetz, als Mittel, dem Zwecke oder den höhern Zwecken opfern und es fallen lassen, indem er es ganz aufhebt oder aber, wenn es bloß für einzelne Glieder der Gesellschaft und für einzelne Fälle zweckwidrig und schädlich ist, durch Privilegien und Dispensen abhilft.

Von diesen allgemeinen Grundsätzen, die durch jede und auch durch die kirchliche Gesetzgebung, namentlich im oben angeführten Dekrete des Tridentinums anerkannt sind, ausgehend, ist vorliegende Concursfrage dahin zu beantworten: daß der Seelsorger im allgemeinen der Dispensbewerbung von Ehehindernissen entgegen sein muß und nicht mitwirken kann, daß er

aber, wenn höhere Rücksichten und gewichtige Gründe des öffentlichen und auch des Privatwohles die giltige Schließung einer Ehe, der ein Hinderniß entgegen steht, es erheischen, keineswegs gegen den Geist des Gesetzes, sondern im Sinne desselben und pflichtgemäß, handelt, wenn er zur Behebung des Hindernisses in den von der Kirche bestimmten Formen mitwirkt.

Welche sind nun aber diese höheren Rücksichten und gewichtigen Gründe, die seine Mitwirkung rechtfertigen? —

Indem es eine Gewissenssache ist, Dispensen zu geben und um sie zu bitten, so müssen die Gründe, aus welchen die römische Curie von Ehehindernissen zu dispensiren pflegt, wenn sie anders auf Wahrheit beruhen, auch als solche angesehen werden, welche den Seelsorger berechtigen und wenn sie im hohen Grade gewichtig sind, sogar verpflichten, den Parteien zur Behebung der Hindernisse an die Hand zu gehen und dazu mitzuwirken, z. B. in ihrem Namen um Dispense anzusuchen; wie dieß schon die üblichen Formularien der Dispensgesuche andeuten.

Zur Spezialisirung und nähern Erklärung dieser allgemeinen Sätze führen wir noch, nach der Unterscheidung zwischen undispensirbaren und dispensirbaren Ehehindernissen, die vorzüglichsten Dispensationsgründe an.

a) In Ehehindernissen *juris divini* und *naturae*, wie man sagt, dispensirt die Kirche nie und hält sich nicht berechtigt dazu, weil sie einmal von Christus selbst sanktionirt sind und weil sie bei näherer Prüfung, als nothwendig für die höchsten Zwecke der Menschheit, der Religion und der Ehe, alsbald erkannt werden und darum durch keine andere Rücksicht über-

wogen werden können, z. B. die Monogamie und das daraus hervorgehende Ehehinderniß des ligamen, das Ehehinderniß der consanguinitas in gerader auf- und absteigender Linie und wie Viele behaupten, auch im 1. Grade der Seitenlinie, d. i. zwischen Geschwistern. Einige Hindernisse juris humani werden diesen aus Rücksichten für die Religion und öffentliche Sittlichkeit beinahe gleich gehalten; nämlich: das Hinderniß der Blutsverwandtschaft und Schwägerschaft im 1. Grade; das imped. criminis cum adulterio, wenn es publik ist, das imp. clandestinitatis, dann auch die imp. voti solemnitis, sacri ordinis, cultus disparitatis und cognationis spiritualis inter levantem et levatum.

In allen diesen Ehehindernissen kann es daher dem Seelsorger nie einfallen, ein Dispensgesuch zu unterstützen. Dasselbe gilt von allen Privat-Ehehindernissen, die nämlich nie durch Dispensen, sondern nur durch nachträgliche Einwilligung der Parteien gehoben werden.

b) Von den übrigen Ehehindernissen, sowohl trennenden, als verbietenden, wird aus gewichtigen Gründen des öffentlichen oder Privatwohles dispensirt, wobei jedoch zu bemerken ist, daß, je wichtiger das Hinderniß ist, auch desto wichtigere und zahlreichere Gründe für die Dispens vorhanden sein müssen.

Einer der vorzüglichsten Gründe zur Erlangung der Dispens ist die schon förmlich, d. i. solemniter, aber nicht gültig geschlossene Ehe, indem die Trennung der vermeintlichen Eheleute, die, wenn nicht dispensirt würde, einzutreten hätte, für sie selbst, wie für ihre Kinder und selbst für die christliche Gemeinde nur zeitlichen und moralischen Schaden und Aergerniß verursachen würde. Darum ist, wenn das Hinderniß

ein öffentliches war, die Ertheilung der Dispens der Aufrechthaltung des Gesetzes weit vorzuziehen; wenn aber die Ehe wegen einem Privat-Ehehindernisse ungiltig war, z. B. wegen Mangel der Einwilligung, so soll der Seelsorger durch kluge Vorstellungen das Hinderniß zu beseitigen suchen; es wäre denn, daß die Trennung noch als das geringere Uebel anzusehen wäre.

Wenn aber die Ehe mit den vorgeschriebenen Förmlichkeiten erst abzuschließen ist, wird, wenn auch schwerer, dennoch aus ähnlichen Gründen der Beförderung der Religiosität, der Sittlichkeit und der guten Erziehung der Kinder oder der Verhinderung und Entfernung der Aergernisse und der Gefahren des Seelenheiles dispensirt. Solche Dispensgründe sind daher: die Gefahr der Apostasie oder der Eingehung einer gemischten Ehe, der Verdacht sündhaften Umganges, *suspecta conversatio* und die *infamia mulieris*, die Gefahr eines Aergerniß gebenden Lebens für die Zukunft, weil keine Aussicht auf eine andere anständige Ehe übrig ist, z. B. *propter aetatem sponsae superadul-tam*, *ob angustiam loci*, *aut paupertatem aut imprægnationem sponsae*; oder das *periculum seductionis*. Dann auch die *evitatio* oder *compositio litium et inimicitiarum* oder das *bonum pacis*. Auch gelten die *conservatio familiae et honorum in familia*, die Schwierigkeit für eine Witwe, ihre Kinder zu erhalten (*oratrix filiiis gravata*), die *praerogativa regiae dignitatis* und die *excellencia meritorum pro ecclesia* als Dispen-sations-Gründe.

Wenn also eine Ehe, welcher ein Hinderniß entgegen steht, solchen wirklich bestehenden Uebeln und Gefahren abhelfen und allein abhelfen kann, so ist

eine Dispense aus diesen Gründen motivirt und wünschenswerth und der Seelsorger in der Lage, zur Erlangung derselben mitwirken zu können und desto mehr mitwirken zu müssen je gewichtiger und gewisser die Gründe sind, und je weniger sich die betreffenden Personen selbst helfen können.

Es sollen jedoch die Dispensen nicht zu oft gegeben und also auch nicht zu oft angesucht werden, weil jede Dispense der Heiligkeit des Gesetzes eine Wunde schlägt und seinen wohlthätigen Zwecken und der Sittlichkeit schadet. Am allerwenigsten kann dann dispensirt werden, wenn in fraudem legis gehandelt wurde, d. h. wenn, um die Dispens zu erlangen, solche Umstände absichtlich (dolose) herbeigeführt wurden, die sonst Motive zur Ertheilung der Dispens abgeben. Es wird also bei den Dispenssbewerbern, wenigstens von einem Theile, die bona fides erfordert. Namentlich soll Niemand, der wissentlich innerhalb der verbotenen Grade eine ungiltige Ehe eingegangen oder ohne Beobachtung der Solemnitäten dieselbe geschlossen hat, dispensirt werden. Conc. Trid. Sess. XXIV. cap. 5. de. Ref. Matr.

Predigt

auf den Sonntag Septuagesimä.

Text. Das Himmelreich ist gleich einem Hausvater, der am frühesten Morgen ausging, um Arbeiter in seinen Weinberg zu dingen. Matth. 20, 1.

Thema: Es ist leichter, Gott, als der Welt, zu dienen.

Eingang. „Das Himmelreich ist gleich u. s. w. Dieser Hausvater, sagt der h. Papst Gregor d. Gr.

Hom. 19 in evang., ist der himmlische Vater, der die Menschen zu verschiedenen Zeiten zu seinem Dienst in seinen Weinberg, nämlich in sein Reich, beruft und ihnen dafür den Lohn des Himmels gibt." Der Morgen dieser Welt war von Adam bis Noe; die 3. Stunde nach Sonnenaufgang war die Zeit von Noe bis Abraham; die 6. Stunde, d. i. der Mittag, von Abraham bis Moyses; die 9. von Moyses bis zur Ankunft des Herrn und die 11. von der Ankunft des Herrn bis zum Ende der Welt. In dieser letzten Stunde sind die h. Apostel, als Prediger, gesendet worden, welche, obschon sie später kamen, doch den ganzen Lohn davontrugen." In dieser letzten Stunde, I. Gh., sind auch wir, nämlich alle Völker der Heiden, die gleichsam den ganzen Tag müßig gestanden, zur Arbeit im Reiche Gottes berufen worden.

Derselbe h. Papst gibt aber noch eine andere Erklärung dieser Parabel, indem er die Stunden, in welchen der Hausvater ausging, auf die Stufen im Lebensalter des Menschen anwendet und sagt: der Morgen ist die Kindheit; die 3. Stunde das Jünglingsalter; die 6. Stunde das volle Mannesalter; die 9. und 11. aber das hohe und endlich das Greisenalter. Wenn wir die Stunden so erklären, so sind die am Morgen Berufenen jene, welche schon von Kindheit an bis zum Tode Gott treu dienen und gottesfürchtig wandeln.

Zu diesen könnten und sollten wir Alle gehören; denn am frühesten Morgen unseres Lebens schon sind wir ins Reich Gottes berufen worden und eingetreten, indem wir durch die Taufe Kinder Gottes und von Kindheit an in dem Gesetze Gottes unterrichtet und

erzogen wurden. — Andere treten erst im Jünglings- oder im Mannes- oder gar erst im Greisen-Alter in den Weinberg des Herrn, jene nämlich, die der Welt und ihren Gelüsten und sich selbst dienen und erst spät sich bekehren und Gott zu dienen anfangen.

Wenn wir nun im heutigen Evangelium hören, daß die Letzten den nämlichen Lohn, wie die ersten, bekamen, so könnte sehr leicht einem Kinde dieser Welt, die in ihrer Art klug sind, beifallen, den größten und besten Theil des Lebens der Welt und ihrem Müßiggange zu opfern und in der letzten Stunde erst, im kurzen Dienste Gottes, den Lohn des Himmels sich noch zu erringen, um so die Welt und den Himmel zu genießen. Ich glaube wirklich, daß Manche an dieser falschen Klugheit ein Gefallen finden; denn gar Viele möchten nicht so sterben, wie sie jetzt leben, sondern hoffen vor dem Tode noch durch eine schnelle Bekehrung, durch eine kurze Reue, Beicht und Losprechung den Himmel zu bekommen.

Wie kurzsichtig und höchst gefährlich diese falsche Klugheit ist, könnte Jeder leicht einsehen, wenn er sich selbst fragen wollte: Weißt du, daß du alt werden wirst? Weißt du, wann du sterben wirst? ob du nicht plötzlich sterben mußt? — Doch sei das, wie es wolle; meinst du, beichten sei schon die ganze Buße? wo bleibt die Bekehrung des Lebens? wo die Genugthuung für alle Mergernisse und allen Schaden an Leib und Seele, den du angerichtet hast? Und wo ist einem vermessenen Sünder die Gnade verheißen, daß er sich jeden Augenblick bekehren könne? einem Sünder, der die Gnade mit Füßen trat und gegen den hl. Geist sündigte, von welchen Sünden der Herr sagt, daß sie nicht nachgelassen werden? — Wie

kannst du also darauf rechnen, daß du in der letzten Stunde deines Lebenstages in den Weinberg Gottes eintreten werdest? — Auf so viele Ungewissheiten sein ewiges Heil bauen, ist wahrlich keine Klugheit, sondern offenbare Thorheit.

Doch wir wollen für heute diese Erwägungen übergehen und ohne sie in Anschlag gebracht zu haben, getraue ich mir zu sagen: Du wärest thöricht, wenn du lieber der Welt, als Gott, dienen wolltest, denn — glaube mir es unterdeß, wenn es dir auch unbegreiflich vorkommen sollte — es ist leichter Gott zu dienen, als der Welt. Indem wir prüfen und uns überzeugen wollen, welcher Dienst leichter sei: der Dienst Gottes oder der Dienst der Welt, vergleichen wir mitsammen beide Dienste und beantworten uns diese Fragen: Wie ist hier — und dort

I. der Herr und sein Haus beschaffen?

II. wie die Arbeit?

III. wie der Lohn?

Ich beginne im Namen Jesu Christi.

Skizze.

I. Wie ist der Herr und sein Haus beschaffen?

a) Gott ist ein gerechter, gütiger und barmherziger Herr.

1. Er ist die Liebe — Sein Hauptgebot: die Liebe — der Zweck seiner Gebote und Hausordnung ist das eigene Wohl aller seiner Diener, die er wie Kinder hält; nicht sein Nutzen.

2. In seinem Hause ist gegenseitige Gerechtigkeit, — Liebe, — Friede — und Freude.

b) Die Welt (d. i. die böse Welt im biblischen Sinne — Augenlust, Fleischeslust und Lebenshoffart) und ihr Fürst, der Satan, ist

1. ein selbstflüchtiger, eigennütziger Herr, der seine Diener, wie Sklaven, hält

2. und in seinem Hause die Diener, wie der Herr — voll Eifersucht, Zwietracht, Eigennutz u. s. w.

II. Wie ist die Arbeit beschaffen?

Scheinbar im Dienste Gottes schwerer: „Ein Joch“ — „enge Pforte“ — „das Kreuz tragen“; also allerdings nicht leicht — aber leichter doch, als im Dienste der Welt.

a) Welche Opfer fordert der Dienst der Welt, d. i. der Ehrgeiz, die Sinnenlust und Habsucht? — Alle Zeit, Kraft, Klugheit, endlose Sorgen, Furcht, Angst; die Ehre, den Frieden, die Gesundheit, das Leben. Wie viele Martyrer für die Welt wegen Trunkenheit, Unzucht u. s. w., weit mehr, als für Christus!

b) der Dienst Gottes fordert für gewöhnlich solche Opfer nicht. Gottes Gebote sind nicht schwer; I. Joan. 5, 3., durch die Gnade und Liebe wird das Joch süß und die Bürde leicht, z. B. den Heiligen.

III. Wie ist der Lohn beschaffen?

a) Im Dienste Gottes: Friede der Seele — Freude im Herrn — göttliche Vorsehung, Matth. 6, 33 — der ewige Lohn.

b) Im Dienste der Welt: der Sünde Sold: der Tod — Gewissensangst — verzehrende Leidenschaften — Wünsche und Hoffnungen vereitelt — oft zeitliches Elend und Noth — Undank und Verachtung u. s. w. und der ewige Tod.

Schluss. Was ist also leichter: Gott oder der Welt dienen?

Recapitulation.

Jene, die bisher Gott dienten, haben klug gehandelt und das Bessere und Leichtere gewählt; —

die Anderen aber — wollen sie noch säumen? — und harte und gefährliche Wege gehen, wie der verlornе Sohn? — Wer ihm gefolgt ist ins Verderben, der möge ihm auch folgen in der Rückkehr in das Vaterhaus.

Katechese

über: „Gott ist höchst barmherzig.“

I. Begriff. Zur Herleitung des Begriffes kann die Geschichte vom barmherzigen Samaritan benützt werden. Luc. 10., etwa in folgenden Fragen.

In welchem Zustande befand sich der Mensch, welcher unter die Räuber gefallen war? Konnte er sich selbst helfen? Was wäre mit ihm geschehen, wenn ihm Niemand geholfen hätte? — Was that der Samaritan? Aus welchem Beweggrunde hat er ihm Hilfe geleistet? Mit Einem Unglücklichen aus Liebe Mitleid haben und ihm helfen, heißt man barmherzig sein oder Barmherzigkeit. Was heißt barmherzig sein? Warum nennen wir jenen Samaritan den barmherzigen Samaritan? Wie waren dagegen der Priester und der Levit? Warum müssen wir sie unbarmherzig nennen? Wer ist barmherzig?

Gebet nun acht; ich will euch prüfen, ob ihr Alle es verstanden habet. Wenn dich ein armes hungerndes Kind um Brot bittet, und du theilst dein Stücklein Brot mit ihm, wie bist du da? Warum barmherzig? — Wenn du aber selbst kein Brot hättest, wohl aber deine Mutter, was würdest du thun, um dem hungrigen Kinde zu helfen? Und wie wärest du da? Wenn aber deine Mutter auch kein Brot hätte und dir wäre leid, daß du dem armen Kinde nichts schenken kannst, wie wärest du dann?

Warum barmherzig? Welches Kind wäre aber unbarmherzig? — Wird man auch das Barmherzigkeit nennen können, wenn ein reicher Mann einem andern reichen Manne eine Uhr schenkt? Warum nicht? Was heißt barmherzig sein?

Nun I. K., welches ist das größte Uebel und das größte Unglück in der Welt? Da um die Sünde? Wer kann allein den Menschen aus diesem Uebel erlösen? Wen hat der himml. Vater in die Welt gesendet, um uns von der Sünde zu erlösen? Auf welche Weise hat uns Jesus Christus erlöst? — Warum hat Gott Vater seinen eingebornen Sohn in die Welt gesendet? Warum hat Jesus den Kreuzestod gelitten? Von welchem allergrößten Uebel hat uns also Gott erlöst? Was verzeiht uns Gott wegen dem Kreuzestode Jesu Christi? War Gott schuldig, uns zu erlösen und unsere Sünden zu verzeihen? Aus welchem Beweggrunde hat also Gott dieß Alles gethan? Was verlangt Gott vom Menschen, damit er ihm seine Sünden verzeihen könne? — Wie werden wir also Gott nennen müssen, weil er wegen Jesus Christus uns, wenn wir Buße thun, unsere Sünden aus Liebe und Gnade verzeiht? Warum barmherzig? Was verstehen wir also unter: Gott ist barmherzig?

Wie vielen Menschen verzeiht aber Gott? und wie viele Sünden? welche Sünden? wie oft? wann? und was verlangt Gott nur dafür? und was hat Jesus sogar gethan und gelitten, um uns zu erlösen? wie groß ist also die Barmherzigkeit Gottes? Warum heißen wir Gott höchst barmherzig?

Hilft uns Gott bloß im Unglücke der Sünde allein? aus welchen Uebeln hilft er uns noch? Nenne einige? Wem hilft er? wann? u. s. w. Wie groß ist

also die Barmherzigkeit Gottes? Warum nennen wir also Gott barmherzig? warum höchst oder unendlich barmherzig?

II. Begründung. Woher l. R. wissen wir, daß Gott höchst barmherzig ist? Was hat Jesus gethan, um uns zu erlösen? (specialisiren). Welcher ist also wohl der größte Beweis der unendlichen Barmherzigkeit Gottes? Jesus selbst sagte es: So sehr hat Gott die Welt geliebt u. s. w. Joh. 3, 16.

Zur tieferen Begründung und zugleich auch zur Anregung des Gemüths können noch benützt werden: die Parabel vom verlorenen Sohne, Luc. 15, 11, vom guten Hirten, Luc. 15, 2.; das Beispiel der Maria Magdalena, des Schächers, dann Schriftstellen, z. B. Ps. 118, 64: Deiner Barmherzigkeit, o Herr, ist die Erde voll; Isa. 1, 18: Wenn eure Sünden, wie Scharlach, wären u. s. w.

III. Anwendung. a) Wenn Gott aus reiner Liebe und Gnade so barmherzig gegen uns ist, was sind wir ihm dafür schuldig? Weil Gott uns so sehr liebt, was geziemt sich entgegen für uns? Und wie sollen wir unsere Liebe gegen Gott beweisen? — Und wenn Gott dem bußfertigen Sünder so gerne verzeiht, was soll daher jeder Sünder alsbald thun? Wenn du gesündigtet hättest, was würdest du schnell thun? Eine größere Freude ist im Himmel über einen Sünder . . . Luc. 15, 7. — Was gebührt sich für jede empfangene Gnade und Wohlthat? Welche ist die größte Gnade Gottes? Was sind wir also für die Gnade der Erlösung Jesu Christi schuldig? l. R. Täglich sollen wir Gott dafür danken, so oft wir das: „der Engel des Herrn . . .“ beten, so oft wir das Kreuzzeichen

machen; denn woran erinnern wir uns beim „Engel des Herrn?“ beim Kreuzzeichen?

b) Wenn Jemand sagen würde, er habe zu sehr gesündigt, Gott könne ihm nimmer vergeben, er müsse verzweifeln — was würdest du ihm sagen können? Wenn also Jemand nur wenig oder gar kein Vertrauen auf Gottes Barmherzigkeit setzt, denkt der recht? Warum nicht? Was ist also Mißtrauen und Verzweiflung an Gottes Barmherzigkeit vor Gott? Wie viel Vertrauen sollen wir daher auf den barmherzigen Gott haben? Wie lange?

Wenn aber Jemand das Gegentheil denken wollte, nämlich, daß er fort und fort sündigen dürfe, weil ja Gott alle Sünden vergibt, was würdest du zu diesem sagen? Wem vergibt Gott? wem nicht? Wer sich nicht bekehren will und doch von Gott Barmherzigkeit hofft, der hat ein vermessentliches Vertrauen. Denkt und handelst dieser recht? Warum nicht? Was begehrt er also?

Wer darf also kein Vertrauen auf Gottes Barmherzigkeit setzen? Wer sich aber bekehren will, was darf der von Gott allzeit hoffen?

c) Wenn Gott so barmherzig gegen uns ist, wie sollen wir wohl gegen unsern unglücklichen Nebenmenschen sein? wie gegen jene, die uns beleidiget haben? z. B. gegen deinen Bruder, Schwester, Mitschüler u. s. w., wenn sie dir dieses . . . jenes . . . Unrecht zufügen? was dürftest du ihnen dagegen nicht anthun? Merket es wohl I. K., Gott vergibt auch uns nicht, wenn wir dem Nächsten nicht aufrichtig vergeben. Sage mir die 5. Bitte des Vater unser? Um was bitten wir darin? und was versprechen dabei? und warum versprechen wir es? Jesus befiehlt

uns dieses ausdrücklich: Seid barmherzig, wie euer Vater . . . Ihr wisset wohl auch schon, wie die 8 Seligkeiten lauten; was sagt Jesus von den Barmherzigen?

Die Parabel von dem Knechte, der seinem Herrn 10000 Talente schuldete, ließe sich auch hierbei sehr zweckmäßig verwenden.

Bur Statistik der lat. kathol. Kirche in Oesterreich.

III.

Nachdem wir im Vorhergehenden die allgemeinen statistischen Verhältnisse der katholischen Kirche im Kaiserthume Oesterreich unsern Lesern mitgetheilt haben: werden wir ihnen im Folgenden die spezielle Statistik dieser Kirche nach ihren Kirchenprovinzen vorführen; und zwar in folgender Ordnung: 1. Kirchenpr. Oesterreich, 2. Kirchenpr. Salzburg, 3. Kirchenpr. Böhmen, 4. Kirchenpr. Mähren, 5. das exemte Bisthum Krakau, 6. die Kirchenpr. Lemberg rit. lat., 7. die Kirchenpr. Gran, 8. die Kirchenpr. Erlau, 9. die Kirchenpr. Kolocza, 10. die Kirchenpr. Croatien-Slavonien, 11. die Kirchenpr. Dalmatien, so weit sie nicht schon in der Wiener Kirchen-Zeitung Nr. 72 (1853) dargestellt ist. Dieselbe Bemerkung gilt auch 12. von der Kirchenpr. Illyrien, 13. der Kirchenpr. Vene-