

2, A.

Theologisch-praktische Quartal-Schrift.

Herausgegeben

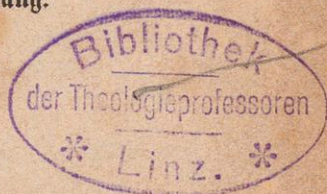
von den

Professoren der bischöfl. theolog. Diözesan-Lehranstalt.

Verantwortliche Redacteurs:

Dr. J. Plafolm und Dr. J. Springl.

Fünfundzwanzigster Jahrgang.



Linz, 1872.

In Commission bei Quirin Haslinger.

Druck von Jos. Reichlinger's Erben.



Inhalts - Verzeichniß

zum Jahrgange 1872.

A. Abhandlungen:	Seite
Die „altkatholische Bewegung“	1
Von der priesterlichen Pflicht des Krankenbesuches. II. Von der priesterlichen Pflicht bei Sterbenden	44
Gedanken über unsere Katechismen	69
Reform des theologischen Studiums in Oesterreich	129
Der Minister des Bußsacraments	183
Aphorismen über den Catechismus	204
Die römische Disputation über des hl. Petrus Anwesenheit in Rom	257
Bemerkungen zu c. 3. D. XV.	298
Die Merkmale der Kirche in ihrer praktischen Verwerthung zur Erkennung der wahren Kirche Christi	327
Die Messe des „altkatholischen“ Priesters	385
Stimmen aus dem oberösterreichischen Clerus in Sachen der Congruafrage	422
Die sacramentale Beicht	458
B. Literatur:	
Ernst Johann. Die Werke und Tugenden der Ungläubigen nach St. Augustin	80
Kraus Fr. X. Lehrbuch der Kirchengeschichte für Studierende	92
Krier J. Bernh. Die Springprocession und die Wallfahrt zum Grabe des hl. Willibrord in Echternach	96
Scheben M. J. Dr. Periodische Blätter zur wissenschaftlichen Besprechung der großen religiösen Fragen der Gegenwart	101
Ehrler Josef. Das Kirchenjahr	105
Weckstimmen für das katholische Volk	108
Scherner A. Der neue Reformator Alois Anton und sein Altkatholicismus	109
Zwenger Johannes Dr. Die Volksschule in ihren Beziehungen zu Familie, Kirche und Staat	110
Nieder Georg. Ignaz Pärhamer's und Franz Anton Marxer's Leben und Wirken	111
Micheli's Fr. Dr. Der häretische Charakter der Infallibilitätslehre	214

	Seite
Bibliothek der Kirchenväter	224
Conrad von Volanden's gesammelte Schriften in illustriren Volks- ausgaben	231
Beyr Mathias. Predigten auf alle Sonn- und Festtage des katholischen Kirchenjahres	236
Huller Georg Dr. Ausgewählte Volkspredigten	237
Hurter Heinrich v. Schönheit und Wahrheit der katholischen Kirche . .	239
Kassere Heinrich. Unsere liebe Frau von Lourdes	240
Bernstein A. Ursprung der Sagen von Abraham, Isaak und Jacob . .	346
Krawużky Dr. Das apostolische Glaubensbekenntniß	356
Ginzel A. Dr. Kirchenhistorische Schriften	364
Fellöcker Sigmund P. Religions-Büchlein für den ersten Unterricht in katholischen Schulen und Familien	365
Pöfinger Rudolph P. Zwölf Kanzelvorträge	367
Rippel Carl, R. v. Das Matthäus-Evangelium	479
Weinhold Aurel. Das Nationalitäts-Princip	487
Franke A. Nicht nach Canossa!	491
Gedenkblätter an die Jubiläumsfeier des Stiftes St. Florian . . .	493
Setwin J. Hermeneuticae Biblicae Institutiones	495
C. Kirchliche Zeitläufte I—IV.	114, 242, 370, 497
D. Miscellanea:	
Zur Geschichte der Ablässe und der Lehre von den guten Werken . .	124
Aus den hinterlassenen Papieren eines langjährigen Straßhaus-Seel- forgers	127, 254
Pfarrconcursfragen im Jahre 1872	252, 509
Apostolisches Schreiben in Sachen der katholischen Vereine	379
Liturgisches	382
Responsum datum a S. Patre Pio IX. literis gratulatoriis theolo- gorum	383
Zur Abwehr	508
Die Beicht und Communion als Ablassbedingung	511
Schlußwort und Pränumerations-Einladung	511

Die „altkatholische“ Bewegung.

Eine dogmatische Studie.

„Alea jacta est!“ Mit diesen verhängnißvollen Worten soll der greise Stiftsprobst Döllinger nach vielem Drängen das Programm des Münchener „altkatholischen“ Kongresses unterschrieben haben. Und in der That, die Würfel sind gefallen, der Stein, welchen Döllinger's Erklärung vom 28. März v. J. in Bewegung gesetzt, ist ins Rollen gekommen, und es ist kein Absehen, wo derselbe auf der schiefen Ebene, die er betreten, zum Stillstand gebracht werden wird. Zwar ist der Erfolg, den die sogenannte altkatholische Bewegung bisher erzielt hat, eben nicht bedeutend zu nennen, und selbst den wirklich bereits errungenen Erfolg hätte dieselbe nicht aufzuweisen, wenn ihr nicht namentlich die bairische Regierung so mächtig unter die Arme greifen würde. Doch wir sind überhaupt nicht gewohnt, den Werth einer Sache nach dem augenblicklichen Erfolge zu schätzen, und darum würden wir auch noch keineswegs unser Haupt vor der altkatholischen Bewegung beugen, selbst wenn dieselbe es bereits zu ganz anderen Resultaten gebracht, selbst wenn sie schon wahrhaft großartige Dimensionen angenommen hätte. Vielmehr legen wir hier wie überall den sittlichen Maßstab an und stellen uns die Frage, auf welchen sittlichen Motiven denn die altkatholische Bewegung beruhe, welche sittliche Tendenzen dieselbe verfolge, und erst von der Art und Weise der Beantwortung dieser Frage wird es abhängen, ob wir derselben auch eine sittliche Berechtigung zuzuerkennen, ob wir ihr unsere sittliche Werthschätzung zu Theil werden zu lassen im Stande sind. In diesem Sinne sei denn im Folgenden über die gegen-

wärtige altkatholische Bewegung eine eingehendere Studie angestellt, und zwar vom rein dogmatischen Standpunkte, einmal weil der Altkatholicismus insbesondere als dogmatische Frage auftritt und im Interesse des wahren und unverfälschten katholischen Glaubens die Welt in Bewegung setzen will, und sodann, weil wir so am besten jene Objektivität bewahren zu können meinen, welche sich streng an die Sache selbst zu halten und von den persönlichen, rein subjektiven Bestrebungen der einzelnen Parteilänger möglichst abzusehen bemüht ist, eine Verfahrungsweise, welche uns bei der gegenwärtigen Erregung der Gemüther nicht nur durchaus zweckmäßig, sondern geradezu nothwendig dünkt. Dabei sollen sechs Gesichtspunkte in Betracht kommen, von welchen aus eine Rechtfertigung der altkatholischen Bewegung von deren Wortführern theils wirklich versucht wird, theils versucht werden könnte.

1.

Vor Allem ist jener Gesichtspunkt in Betracht zu ziehen, auf den der Name „altkatholische Bewegung“ selbst hinweist. Altkatholisch will nämlich diese Bewegung genannt sein, weil sie für den Bestand des alten katholischen Glaubens statfinde, welchen eben die vaticanischen Dekrete vom 18. Juli 1870 und insbesondere das Dogma von der päpstlichen Unfehlbarkeit alterirt haben sollen. Die katholische Kirche sei seit dem 18. Juli 1870 eine andere geworden und darum machen die alten treuen Katholiken gegen diese neukatholische Kirche mit Fug und Recht Opposition und eben in der unverleßlichen Wahrheit und Heiligkeit des alten katholischen Glaubens liege die volle Berechtigung der altkatholischen Bewegung.

Nun, wie verhält es sich mit diesem Attentate, welches das Vaticanum auf den alten katholischen Glauben verübt haben soll? Faßt man den Glauben in seiner principiellen Bedeutung insoferne er nichts Geringeres ist, als die sich unter der Mit-

wirkung der Gnade vollziehende Zustimmung zur geoffenbarten Wahrheit auf die Autorität des sich offenbarenden Gottes hin, so stehen die vaticanischen Decrete auf keinem andern Boden als die andern Dogmen des katholischen Glaubens. Im Namen Gottes, der sich zuletzt in der vollkommensten Weise durch seinen eingebornen Sohn Christus Jesus geoffenbaret hat, und der unter seinem besonderen Schutze seine göttliche Wahrheit den Menschen in seiner Kirche kund werden läßt, stellt die auf dem vaticanischen Concile versammelte lehrende Kirche die betreffenden Glaubenssätze auf, wie dieß eben auch auf den früheren allgemeinen Concilen geschehen ist; es ist also da durchaus das alte katholische Glaubensprincip, auf dem überhaupt der katholische Glaube sich aufbaut, und auf dem sich auch der Glaube an die vaticanischen Dogmen als der alte katholische Glaube aufbaut; es ist nach wie vor dem Vaticanum der gleiche formelle Glaube, wie er überhaupt von jeher in der katholischen Kirche geherrscht hat, es ist in principieller und formeller Beziehung durchaus keine Aenderung herbeigeführt worden.

Aber der Glaube besagt in seiner materiellen Beziehung auch den Glaubens-Gegenstand, die einzelnen Wahrheiten, die im Glauben festzuhalten sind. Nach dieser Seite ist denn seit dem Vaticanum der Stand der Dinge allerdings ein anderer geworden, indem seit demselben der Katholik unter der Strafe des Anathems verpflichtet ist, die vaticanischen Glaubenssätze im Glauben festzuhalten. Damit ist jedoch nichts anderes geschehen, als was auch bei den früheren allgemeinen Concilen, wie namentlich beim Concil von Trient, der Fall war, und hat wie hier so auch dort die lehrende Kirche den Bedürfnissen der Zeit gemäß dem ihr anvertrauten Glaubensschatze Dasjenige entnommen und als ausdrückliche Glaubenswahrheit definirt, was das Seelenheil der Gläubigen nothwendig machte. Sodann sind die vaticanischen Dogmen gleichfalls wie die anderen Dogmen nur in ihrer bestimmten Fassung und genauen Formulirung neu, besagen aber im Uebrigen nur die alte katholische Wahrheit, wie

dieselbe von jeher in der katholischen Kirche vorhanden war, und in derselben auf die verschiedenste Weise bald mehr bald weniger bestimmt hervortrat, und bald mehr, bald weniger explicirt in den Glaubensquellen, in Schrift und Ueberlieferung, ihren Ausdruck fand. Nach der materiellen Seite hat also das Vaticanum nur aus einem sogenannten dogma implicitum (der Sache nach vorhandener, aber nicht ausdrücklich definirter Glaubenssatz) ein sogenanntes dogma explicitum geschaffen, und damit hat es seine Befugniß nicht überschritten, hat es kein neues Vorgehen eingeschlagen, keinen Abfall von der alten Grundlage vollzogen. —

Aber gehen denn die vaticanischen Dogmen nicht gerade darauf hinaus, daß sie alle Gewalt, welche sich nach der alten katholischen Lehre auf Papst und Bischöfe vertheilt, dem Papste allein vindiciren, daß in Zukunft dem Papste jenes unfehlbare Lehramt zukommen soll, welches man bisher dem Papste und dem mit ihm vereinigten Episcopate der gesammten katholischen Welt beigelegt hat? Wie kann also hier, wo es sich gerade um Gegensätze handelt, die vorhin gemachte Unterscheidung zwischen dem dogma implicitum und dem dogma explicitum eine Anwendung finden? Ja, erscheint nicht gerade hier das Glaubens-Princip selbst abgeändert, wenn an die Stelle des bisherigen petro = apostolischen Lehramtes ein petrinisches Lehramt gesetzt wird?

So könnte man fragen und so wird auch wirklich von alt-katholischer Seite gefragt; und es wäre der Vorwurf einer principiellen Aenderung wohl schwer abzuweisen, wenn eben die Voraussetzung eine richtige wäre. Doch die Sache verhält sich keineswegs so, wie dieselbe angenommen wird. Wie nämlich Papst und Bischöfe in Gemäßheit der von Christus seiner Kirche gegebenen Verfassung im kirchlichen Organismus eine bestimmte Stellung einnehmen, und wie dieselbe im Verlaufe der Kirchengeschichte, natürlich nicht immer in der gleich markirten Weise zu Tage tritt, so wird vom Vaticanum zunächst die päpstliche Gewalt genau definirt, und sodann ausdrücklich der bischöflichen

Gewalt das ihr zukommende göttliche Recht gewahrt; und sowie der Papst von jeher bei der Bestimmung der Glaubenswahrheit eine hervorragende, ja die eigentlich maßgebende Rolle spielte, so spricht es auch das Vaticanum aus, daß der Papst auch allein unfehlbare Glaubens-Bestimmungen erlassen könne, ohne jedoch dabei von dem katholischen Episcopate getrennt zu sein, so daß nach wie vor als Glaubensregel das petro-apostolische Lehramt gilt, welches je nach den Umständen bald durch den Papst allein und bald durch den Papst mit den über die Erde zerstreuten, oder auf einem allgemeinen Concile versammelten Bischöfen in die Action tritt, immer aber durch den Papst seinen naturgemäßen concreten Ausdruck erhält. Das Vaticanum steht also durchaus nicht im Gegensatze zur Vergangenheit, und hat dasselbe auch kein neues Glaubensprincip geschaffen, und somit auch in dieser Hinsicht keine principielle Aenderung herbeigeführt.

Stehen nun die Dinge so, so kann es auch keinem Zweifel unterliegen, wie man von diesem Gesichtspunkte aus ganz und gar mit Unrecht gegen das Vaticanum Opposition macht, und wie nach dieser Richtung die altkatholische Bewegung keine sittliche Berechtigung in Anspruch zu nehmen vermöge. Uebrigens geht aus dem Gesagten auch dieß klar hervor, daß es weder ein „altkatholisches“ noch ein „neukatholisches“, sondern nur ein schlechtthin „katholisches“ gibt, und daß als solches eben dasjenige zu gelten hat, welches auf dem immer gleichen formellen Glaubensprincipe ruht, und welches demnach auch, wenn auch nicht explicite, so doch implicite stets und überall und von Allen geglaubt wurde. Weil aber eben die vaticanischen Dogmen auf diesem formellen katholischen Glaubensprincipe basirt sind, und weil ihnen auch die materielle Katholicität in der besagten Weise zukommt, so sind deren Befenner die alten und wahren Katholiken, während die altkatholische Bewegung durch ihre Opposition gegen diese katholischen Dogmen sich geradezu als „akatholisch“ charakterisirt.

2.

Der zweite Gesichtspunkt zieht die altkatholische Bewegung von der Seite in Betracht, nach welcher dieselbe die Competenz der die vaticanischen Dogmen definirenden Autorität bestreitet und zwar aus materiellen Gründen. Die als Dogma zu definirende Lehre müsse nämlich auf Schrift und Tradition beruhen, und demnach durch diese hinreichend bezeugt sein. In beider Hinsicht fehle es aber bei den vaticanischen Dogmen, welche weder schriftgemäß seien, noch in der kirchlichen Ueberlieferung gehörig ausgesprochen werden; dieselben hätten daher überhaupt nicht von dem Vaticanum definit werden können, und wenn sie schon definit worden sind, so seien sie als nicht ökumenisch auch nicht verbindend. Zudem widerspreche auch insbesondere das vaticanische Dogma von der päpstlichen Unfehlbarkeit der Vernunft, was bei einem wirklichen katholischen Dogma nicht der Fall sein dürfe, und es entbehrete demgemäß der Glaube an dasselbe nicht bloß der nothwendigen Grundlage, sondern wäre geradezu widervernünftig, während doch der Glaube des Katholiken ein vernünftiger sein sollte. Daraus rechtfertige sich denn von selbst die Opposition gegen die vaticanischen Dogmen, die altkatholische Bewegung kämpfe für ein geringeres Gut, als für die Vernünftigkeit des katholischen Glaubens.

Also die vaticanischen Dogmen entbehren der nöthigen materiellen Grundlage. Worin besteht aber diese materielle Grundlage, auf der das katholische Dogma ruhen muß? In nichts anderem, als daß dasselbe einmal mit der Lehre der Schrift durchaus harmonirt, mehr oder weniger klar in derselben ausgesprochen erscheint, und sich organisch in die ganze Schriftlehre eingliedert. Dagegen verlangt nicht jedes katholische Dogma als solches unbedingt ein ganz ausdrückliches Schriftzeugniß; denn dieß wäre ja der Standpunkt des Protestantismus, und manches vorvaticanische Dogma würde in diesem Sinne sich nicht

als schriftgemäß erweisen. Sodann muß das katholische Dogma durch die Tradition bezeugt sein, d. i. es muß dasselbe sich harmonisch eingliedern in die ganze kirchliche Lehrentwicklung, wie diese vom Anfange an in der Kirche bis zum Zeitpunkte, wo das Dogma definirt wurde, stattgefunden; es muß sich durch alle kirchlichen Jahrhunderte gleichsam der rothe Faden nachweisen lassen, an dem sich das definirte Dogma mit dem der Kirche ursprünglich übergebenen Glaubensschatze verknüpft, und dem zu Folge dasselbe in den verschiedenen kirchlichen Jahrhunderten in mannigfaltiger Weise, bald mehr bald weniger offen, bald in dieser bald in jener Form, jezt mehr in den Principien, aus denen es die naturgemäße Folgerung ist, und jezt mehr nach diesen Folgerungen selbst, zu Tage tritt. Hingegen ist es nicht nothwendig, daß sich das Dogma in der Ueberlieferung stets auf die gleiche Weise bezeugt, also mit den gleichen Ausdrücken, oder immer gleich bestimmt und gleich offen, oder zu keiner Zeit bestritten und angefochten, oder auch niemals hie und da aus dem Bewußtsein einzelner Kirchenglieder mehr oder weniger entschwunden. In diesem Sinne würden wohl gar wenige katholische Dogmen durch die Tradition bezeugt sein, und wäre überhaupt bei dieser Voraussetzung die Definirung eines Dogma geradezu überflüssig. Endlich darf das katholische Dogma mit der Vernunft in keinem Widerspruche stehen, d. h. es darf dasselbe den Gesetzen des vernünftigen Denkens und auch den gewissen und zweifellosen Resultaten der Wissenschaft nicht entgegen sein; es muß aber dasselbe keineswegs nothwendig durch die Vernunft aus deren eigenen Principien, wie man zu sagen pflegt, philosophisch beweisbar, oder gar begreifbar sein; mit einem Worte, das katholische Dogma darf nicht widervernünftig sein, jedoch kann es übervernünftig sein, und ist dasselbe übervernünftig jedenfalls in dem Sinne, daß dem Menschen die betreffende Wahrheit nicht auf dem Wege des eigenen vernünftigen Forschens, sondern durch die Offenbarung kund geworden ist. Wo bliebe denn sonst der positive Charakter des Christenthums als

der vollendeten übernatürlichen Offenbarung, wo gäbe es im anderen Falle noch wahre und eigentliche Mysterien, die so recht eigentlich und ganz vorzüglich die Uebernatürlichkeit des Glaubens und damit das wahre Glaubensverdienst für das höhere übernatürliche Ziel des Menschen begründen?

Wenn also in der besagten Weise die materielle Grundlage eines Dogma gestaltet ist, so ruht dasselbe auf dem rechten Grunde, es entspricht den Anforderungen des katholischen Glaubens als positiven Offenbarungs-Glaubens, und es ist demnach auch in dieser Hinsicht der Glaube an ein solches Dogma ein begründeter, ein vernünftiger, oder besser gesagt, ein vernunftgemäßer, aber kein unvernünftiger oder widervernünftiger Glaube. Und nun wie steht es in dieser Beziehung mit den vaticanischen Dogmen? Das Vaticanum, der Papst und alle Bischöfe, die theils auf dem Concil für dieselben gestimmt, theils nachträglich sich denselben unterworfen haben, vindiciren ihnen diese nothwendige materielle Grundlage, das Concil selbst, die Bischöfe in ihren Hirtenbriefen und viele ausgezeichnete Theologen führen den Beweis hiefür, die große Menge des Klerus und des katholischen Volkes stimmt ihnen bei. Auf der anderen Seite bestreiten einzelne auf ihre Wissenschaftlichkeit poehende Männer das Vorhandensein dieser nothwendigen materiellen Grundlage, und bringen dafür gar manche Gründe in's Treffen, die aber hinwiederum von den Anhängern der vaticanischen Dogmen widerlegt werden, und die auch öfter schon darum nicht stichhältig sind, weil den vaticanischen Dogmen ein ganz anderer Sinn unterschoben wird, als dieselben besagen wollen. Da muß man denn doch zum Mindesten so viel gelten lassen, daß es in der fraglichen Sache Gründe pro und contra gebe, daß es zuletzt auf ein competentes Zeugniß über die Echtheit oder den Sinn dieses oder jenes streitigen Dokumentes hinauskomme. Wessen Zeugniß hat nun aber die erforderliche Competenz, das des Papstes und der Bischöfe, oder das einzelner gelehrter Theologen und Kirchenhistoriker? Nach katholischen Grundsätzen offenbar

jenes und nicht dieses, da eben nur Papst und Bischöfe als unfehlbares petro-apostolisches Lehramt das Formalprincip des katholischen Glaubens bilden. Im entgegengesetzten Falle würden die gelehrten Theologen und Kirchenhistoriker über Papst und Bischöfe gesetzt und es würden jene und nicht diese das eigentliche Formalprincip des katholischen Glaubens abgeben. Auch würde da überhaupt der katholische Glaube nicht mehr so recht eigentlich auf der Grundlage der übernatürlichen, von Gott bestellten Autorität ruhen, sondern vielmehr auf der Grundlage der natürlichen Wissenschaft, der Glaube wäre da in seinem innersten Wesen angegriffen und in Frage gestellt. Und abgesehen hievon, in welcher Lage befände sich der Nichttheologe und der Nichthistoriker? Sollte derselbe den gelehrten Opponenten nur blindlings glauben, selbst wenn er deren vorgebrachte Gründe nicht einsieht oder doch für zweifelhaft nehmen muß, oder sollte er überhaupt nur und aus dem Grunde denselben beipflichten, weil seine Vernunft gleichfalls urtheilt, daß die vaticanischen Dogmen der nothwendigen materiellen Grundlage entbehren? Wäre aber der erstere Standpunkt ohne Zweifel ein geradezu unvernünftiger, als jeder vernünftigen Grundlage beraubt, so wäre der letztere Standpunkt noch mehr geeignet, jenen Rationalismus zu dokumentiren, auf den das Verfahren der opponirenden Theologen und Kirchenhistoriker zuletzt und eigentlich hinausgeht, insoferne sie an den Glauben eben nur den Maßstab ihrer subjektiven Wissenschaft anlegen. Uebrigens trägt schon an und für sich das ganze dießbezügliche Vorgehen den Charakter des Rationalisirens an sich, indem hier von der materiellen Richtigkeit der vaticanischen Dogmen auf die formelle Berechtigung der dieselben definirenden Autorität geschlossen werden will, während doch in Gemäßheit des positiven Offenbarungs-Charakters des Christenthums vielmehr der Schluß von der formellen Berechtigung der definirenden Autorität auf die materielle Richtigkeit des definirten Dogma zu geschehen hat, wie man sich denn auch insbesondere deßhalb an dem Dogma der päpstlichen Unfehlbarkeit

stößt, weil man keinen Sinn und kein Verständniß für das übernatürliche Wesen des Christenthums und der Kirche Christi hat, und demnach die Wahrheit jenes und das Leben und Wirken dieser nur aus rein natürlichen Gründen erklärt haben will, d. i. mit einem Worte, weil man rationalisirt. Nur um so mehr haben wir also Recht, wenn wir sagen, die altkatholische Bewegung, insoferne dieselbe aus materiellen Gründen die Competenz der die vaticanischen Dogmen definirenden Autorität bestreite charakterisire sich einfach als „rationalisirend.“ Anderseits erscheint nach dem Gesagten der Glaube an die vaticanischen Dogmen durchaus in der Weise vernunftgemäß, wie dieß überhaupt bei einem katholischen Dogma der Fall sein muß, und kämpft somit die altkatholische Beziehung in dieser Beziehung nicht nur nicht für die „Vernünftigkeit des Glaubens“, sondern hebt sie entweder den Glauben selbst auf oder drückt sie denselben geradezu zu einem wahrhaft unvernünftigen herab, indem sie denselben auf einer ganz und gar ungenügenden Autorität aufbauen will.

3.

Vom dritten Gesichtspunkte aus erscheint der Vorgang der altkatholischen Bewegung an und für sich correcter, indem man nämlich da aus formellen Gründen die Dekumenicität des Vaticanums bestreitet. Natürlich wäre das Vaticanum kein ökumenisches Concil oder wären wenigstens die Decrete vom 18. Juli 1870 aus diesem oder jenem Grunde rechtlich ungiltig, so fiel auch die Verpflichtung hinweg, bei Strafe des Anathems die vaticanischen Dogmen überhaupt, oder doch jene vom 18. Juli 1870 anzuerkennen, und die Opposition gegen eine solche Zumuthung wäre wohl eine berechtigte, weil jene Autorität fehlte, die nach katholischen Grundsätzen die Glaubenspflicht involvirt. Wie steht es nun aber mit den formellen Gründen, welche die Dekumenicität der vaticanischen Dogmen in Frage stellen sollen?

Wir haben hier vor Allem im Allgemeinen zu bemerken, daß es das Wesen der Kirche als einer lebendigen, übernatürlichen Institution ganz und gar verkennen hieße, wollte man nach einer gewissen juristischen Schablone die Definitivität der allgemeinen Concile bemessen. Der Geist Gottes, der die Kirche belebt, kann nicht an bestimmte Formeln gebunden werden und erscheinen daher auch keineswegs gleich vom Anfange an die Erfordernisse zu einem ökumenischen Concile juridisch festgestellt. Diese werden vielmehr erst dem Leben, dem Wirken und Walten des göttlichen Geistes in der Kirche abgelauscht und mit Beziehung auf die ganze kirchliche Verfassung, und den zu realisirenden Zweck durch die theologische Wissenschaft näher bestimmt. Insoweit aber diese canonistische Feststellung zur entsprechenden Orientirung nothwendig ist, und in soweit mit Fug und Recht zur Beurtheilung der Definitivität eines Concils die von der theologischen Wissenschaft bestimmten Principien als Maßstab in Anwendung zu kommen haben, hält das Vaticanum jede, auch die stärkste Kritik aus, indem bei demselben die verschiedenen canonischen Formen, so wie sie sich auf die Einberufung, Zusammenfügung, Beschlußfassung, Bestätigung beziehen, mit der strengsten Genauigkeit eingehalten erscheinen. Und eben darum beruhen die gemachten Einwendungen theils auf ganz unkanonischen Grundsätzen, theils betreffen dieselben eine Seite, die sich überhaupt mehr der Controle entzieht und deshalb einer Aufsehung um so leichter zugänglich ist.

In der ersteren Hinsicht wird nämlich insbesondere gegen die Zusammenfügung des Vaticanums ein Vorwurf erhoben, welcher nur in dem Falle Berechtigung beanspruchen kann, so die Concilsväter einfach nur als die Vertreter ihrer Diöcesen, als die Mandatare der Gläubigen aufzufassen wären, eine Auffassung, welche wohl dem modernen Constitutionalismus, aber keineswegs der gottgegebenen Verfassung der Kirche entspricht, wie dieß die ganze Geschichte der Kirche von ihrer ersten Grundlegung bis auf unsere Tage außer allen Zweifel stellt. Sodann wollte man

dem Papste eine Stellung in der Kirche zuweisen, die ihm nach dem Zeugnisse der heiligen und der Kirchengeschichte nicht nur nicht zukommt, sondern die ihn auch zu einem bloßen Ehrenfiguranten, zu einer ganz ohnmächtigen Sammergestalt herabdrückt. Weiters wird die Einstimmigkeit der Beschlußfassung in einer Weise urgirt, welche weder in der Geschichte ihres Gleichen hat, noch überhaupt vom Wesen des katholischen Glaubens nothwendig gefordert wird, und wird endlich gar von der weltlichen Placetirung die Gültigkeit des kirchlichen Dogma abhängig gemacht, ein Vorgang, der so sehr der Natur der Sache und der geschichtlichen Wirklichkeit widerspricht, daß es Schade wäre, hierüber auch nur ein Wort zu verlieren.

In der anderen Hinsicht aber wird dem Vaticanum namentlich Mangel an Gründlichkeit und Freiheit zum Vorwurfe gemacht. Es sollen keine gehörigen Vorbereitungen getroffen worden sein; die Bischöfe haben sich über die Gegenstände der Verhandlung nicht recht orientiren können; die Verhandlung sei sehr oberflächlich und flüchtig geführt worden; bei einer schlechten Akustik des Saales, bei einer sehr beengenden Geschäftsordnung habe man ohne gründliche Debatten, ohne genaue Prüfung der Zeugnisse die Beschlüsse gefaßt. Dabei seien die meisten Bischöfe unter einer Art moralischer Pression gestanden, indem die einen schon durch ihre Stellung als apostolische Vicare vom Papste zu sehr abhängig gewesen, die andern durch Aussicht auf Auszeichnungen oder auch durch das persönliche Ansehen des Papstes, welcher mit seiner ganzen Autorität insbesondere für die päpstliche, also seine eigene Unfehlbarkeit eintrat, gewonnen, und noch andere durch den langen Aufenthalt in Rom, durch die Hitze, den Kriegslärm müde geworden seien; und was dergleichen Klagen mehr sind.

Da drängen sich uns denn der Gedanken gar mancherlei auf. Woher hat man denn, so möchten wir zuerst fragen, auf altkatholischer Seite so genaue Kenntniß erlangt von den Vorgängen auf dem Concile, nachdem doch alle Betheiligten das strengste Amtsgeheimniß geloben mußten? Stammen aber die betreffenden

Daten wenigstens theilweise, wie man auch eingesteht, aus unlauteren Quellen, so spricht dieß sicherlich schon von vorneherein nicht eben zu Gunsten der Berichterstatter. Alsdann sollte man denn doch meinen, es wären gerade in dieser Sache vor allen andern die betheiligten Bischöfe die competenten Zeugen. Doch diese erheben nicht nur keine derartige Anklage, sondern bezeugen vielmehr das Gegentheil, wie insbesondere der Generalsecretär des Concils, der gelehrte und fromme Bischof von St. Pölten, Dr. Fessler; und hätte auch einer oder der andere früher eine dießbezügliche Aeußerung gemacht, so hat er dieselbe jedenfalls durch seine nachträgliche Unterwerfung unter die vaticanischen Decrete widerrufen. Oder wäre es nicht eine niederträchtige Charakterlosigkeit, sich diesen Dekreten zu unterwerfen, wenn man als Augen- und Ohrenzeuge die Ueberzeugung gewonnen hätte, dieselben entbehrten der nöthigen Gründlichkeit und Freiheit? Und wäre es nicht überhaupt die heiligste Gewissenspflicht aller Bischöfe, die am Concil Theil genommen haben, und insbesondere jener, die eine Vergewaltigung erlitten hätten, vor aller Welt solche Gebrechen offen aufzudecken? Sa gerade die dießbezügliche Anklage gegen das Vaticanum involvirt eine so schreckliche Anklage gegen die Bischöfe, daß sich schon hieraus der Haß erklären mag, von dem manche sogenannte Altkatholiken gegen den katholischen Episcopat erfüllt sind, und daß man wahrlich gar nicht weiter zu den erbärmlichen Verleumdungen, als hätten die Bischöfe einer moralischen Pression ihre bessere Ueberzeugung zum Opfer gebracht, zu greifen brauchte, um alle rechtlich Denkenden so recht gegen dieselben zu verheizen. Wären aber anderseits diese Anklagen nur irgend wie begründet, so müßte man auch in Wahrheit an der ganzen Kirche Christi irre werden, man könnte in derselben nie und nimmermehr eine göttliche Institution sehen, die fort und fort unter dem besonderen göttlichen Schutze steht, und man müßte mit Verachtung einer Sache den Rücken kehren, deren vornehmste Vertreter so sehr degeneriren könnten.

Ständen also unter solchen Umständen auch nur Zeugen gegen Zeugen, so kann es keinen Augenblick zweifelhaft sein, welchen, nicht bloß im Interesse des katholischen Glaubens, dessen Träger Papst und Bischöfe sind, sondern selbst im Interesse des Christenthums, der Vorzug zu geben sei. Bringt man nun überdies noch in Anschlag, daß die Klagen über Mangel an Gründlichkeit und Freiheit beim Vaticanum sich eigentlich nur auf die materiellen Gründe stützen, von denen im vorigen Abschnitte die Rede war; beachtet man weiter, daß eben denselben Klagen auch ein falscher Begriff von der Unfehlbarkeit der Kirche zu Grunde liegt, insoferne nicht erkannt oder nicht angenommen wird, daß bei Feststellung der geoffenbarten Wahrheit ein etwaiger Defect in der Anwendung der natürlichen Mittel auf übernatürliche Weise durch ein besonderes Eingreifen Gottes supplirt wird: so wird es noch um so mehr ersichtlich sein, welch geringer Werth denselben beizulegen sei, und wie von dieser Seite die Dekumenicität des Vaticanums ganz mit Unrecht bestritten wird. Endlich könnte man noch die allgemeine Bemerkung machen, daß dieselben formellen Bedenken, welche von altkatholischer Seite gegen das Vaticanum erhoben werden, gegen jedes frühere allgemeine Concil gemacht werden könnten und mehr oder weniger von den Häretikern der einzelnen christlichen Jahrhunderte wirklich gemacht worden sind, wie namentlich von Seite der Protestanten gegenüber dem Concil von Orient. Hiedurch verräth aber der Altkatholicismus so recht seine Wahlverwandtschaft mit den Häretikern aller christlichen Jahrhunderte und namentlich mit den Protestanten, und damit denn auch sein wahres antikatholisches Glaubensprincip, wie dieß jetzt, wo der Papst und der gesammte Episcopat für die vaticanischen Dogmen einstehen, nur noch um so deutlicher hervortritt, da nunmehr die Opposition gegen den auf dem Vaticanum mit dem Papste versammelten Episcopat sich auch als Opposition gegen die über die ganze Erde zerstreuten und mit dem Papste in Zusammenhang stehenden Bischöfe, und demnach gegen das petro-apostolische Lehramt überhaupt erweist.

Von diesem dritten Gesichtspunkte kann also die altkatholische Bewegung nur als „antikatholisch“ charakterisirt werden.

4.

Von einem vierten Gesichtspunkte aus wird die altkatholische Bewegung in der folgenden Weise zu rechtfertigen versucht. Die Geschichte der Menschheit, so sagt man, müsse von einem höheren Standpunkte beurtheilt werden; es seien in derselben verschiedene Phasen und Perioden zu unterscheiden, denen durch die zur Herrschaft gelangten Ideen eine bestimmte Signatur aufgeprägt werde, und die einen stets fortschreitenden Stand der menschlichen Kultur aufweisen. Insbesondere gelte dieß von der vor- und nachchristlichen Zeit. Angebahnt werde aber die neue Periode durch den allmählichen Verfall der alten; im fortwährenden Kampfe der Gegensätze bewähre sich die richtige zeitgemäße Idee, und dringe diese insbesondere dann allgemein durch, wenn die entgegengesetzte unrichtige oder doch nicht mehr zeitgemäße Idee auf die äußerste Spitze getrieben, in ihren äußersten Consequenzen entwickelt werde; und eben in dieser Weise kennzeichne sich die Wahrheit, die nach dem jedesmaligen Kulturstand der Menschheit dieselbe in ihrem Denken und Handeln beherrschen soll. — Ein offener Blick in die Geschichte aber, so begründet man weiter diese seine Anschauung, bestätige hinreichend das Gesagte, und namentlich begreife es sich auf diese Weise, wie das Christenthum unter den ungünstigsten Verhältnissen den Sieg über das Heidenthum habe davontragen können. Dieser Sieg sei aber erst vollends durch das Concil von Nicäa entschieden worden, welches mit der Verurtheilung des Arianismus und durch sein Einstehen für die Wesensgleichheit des Sohnes mit dem Vater das Heidenthum für immer zurückdrängte, wie denn auch der folgende fast allgemeine Abfall die Wahrheit nicht mehr vernichten konnte; ja gerade dadurch, daß dieselbe trotz dieses fast allgemeinen Abfalles die Oberhand behalten, habe sie sich so recht als die richtige zeitgemäße Idee bewährt, und im

Kampfe der Gegensätze, man denke nur an die christologischen und anthropologischen Streitigkeiten, habe sie sich in ihrer richtigen Auffassung zu behaupten gesucht. Doch die allmählig zur völligen Herrschaft gelangte römische Richtung, welche zwischen Christus und dem Menschen die Hierarchie eingeschaltet, habe jene Idee mehr und mehr verdunkelt und in Frage gestellt, indem statt des Mensch gewordenen, dem Vater wesensgleichen Sohnes Gottes, ein unfehlbares göttliches Priesterthum der Menschheit das Heil zumitteln wolle, wobei mit der Unmittelbarkeit auch zugleich die Freiheit verloren gegangen, bis endlich nach wiederholten früheren fruchtlosen Versuchen der der deutschen Gefühlstiefe und dem deutschen Freiheitsbewußtsein entstammende Protestantismus die hemmenden Fesseln gebrochen und die verdunkelte Idee wiederum zu Ehren gebracht. Aber nicht sogleich bei seinem ersten Auftreten sei ihm dieß gelungen, weil man einerseits dem protestantischen Geiste nicht treu geblieben und andererseits der Gegensatz noch nicht auf die höchste Spitze getrieben worden sei. Dagegen jetzt, wo das katholische Autoritätsprincip in der päpstlichen Unfehlbarkeit seine schroffste Ausgestaltung gefunden, und wo auch der sogenannte protestantische Orthodoxyismus mehr und mehr um seinen Credit gekommen: — da nach dreihundertjährigem Ringen breche sich die wahre Idee vollends Bahn, da sei die Zeit für die wahre christliche Zukunftskirche gekommen, in der alle confessionellen Gegensätze aufgehoben sein werden, in der die fortgeschrittene Menschheit sich in echt christlicher Unmittelbarkeit und Freiheit zu jenem allgemeinen Liebesbunde vereinigen soll, der der wahren Würde des Menschen einzig und allein entspreche und geeignet sei, auf der Erde das verlorne Paradies wiederum herzustellen. Und wiederum sei die deutsche Nation zu dieser Neugestaltung ganz vorzüglich berufen und eben in diesem großen Berufe liege denn auch die volle Berechtigung der altkatholischen Bewegung, die diese Aufgabe auf ihre Fahne geschrieben habe. Wenigstens sei dieselbe nicht schon an und für sich zu verurtheilen und käme es höchstens nur noch darauf

an, wer im letzten Entscheidungskampfe den Sieg behalten würde, wodurch erst endgiltig constatirt wäre, ob die römische Lehre überhaupt Wahrheit sei und ob dieselbe insbesondere als solche auch die Zukunft beherrschen sollte.

Eine glänzende Rechtfertigung der altkatholischen Bewegung dieß — vorausgesetzt, daß dieselbe auch auf Wahrheit beruhte. Aber eben dieses ist nicht der Fall, sondern liegen der da entwickelten Theorie, um es nur gleich zu sagen, geradezu pantheistische Principien zu Grunde; denn nur der Pantheist kann die Geschichte der Menschheit überhaupt und das Christenthum insbesondere in der besagten Weise auffassen; nur für den Pantheisten, dem im ganzen Universum wie in den einzelnen Individuen die göttlichen Ideen sich ausleben, gibt es einzig und allein eine relative Wahrheit für die einzelnen menschlichen Culturstände, die nothwendig zum Durchbruch gelangt, und die eben hiedurch als die maßgebende zeitgemäße Wahrheit sich ausweist, und dieß in der nachchristlichen Zeit wesentlich nicht anders, als in der vorchristlichen.

Nicht so fällt aber das Urtheil aus im Lichte des richtigen theistischen Gottesbegriffes, vom Standpunkte einer wahren übernatürlichen Offenbarung. Da erscheint Gott als der lebendige persönliche, welcher alles und auch den Menschen erschaffen hat und auch fort und fort als der Erhalter und der Regierer über und in der Welt sich befindet; und der Mensch gilt als Geist befähigt für die Wahrheit, durch deren freie Bethätigung er sein Ziel erreicht, aber als endlicher Geist nur in Abhängigkeit von Gott, und mit dessen Mithilfe. Und weil nach dem bloßen natürlichen Gange der Dinge ohne ganz besonderes und unmittelbares Eingreifen Gottes der Mensch es zu keinem entsprechenden Besitze der Wahrheit bringt, die als der Reflex Gottes selbst nur eine bestimmte und eben auch nur eine sein kann, und demnach so die Erreichung des Zieles in Frage gestellt wäre, so hat sich Gott dem Menschen auch geoffenbart, zuerst vorbereitend in der vorchristlichen Zeit, und zwar positiv

im Judenthum und negativ im Heidenthum, und alsdann in vollkommener und vollendeter Weise durch seinen eingebornen Sohn selbst, der zu diesem Behufe die menschliche Natur annahm und in Menschengestalt der Lehrer und Erlöser der Menschheit wurde. Sowie aber durch diese offenbarende Thätigkeit Gottes dem Menschen die sichere Erkenntniß der göttlichen Wahrheit und damit auch ein Ergreifen und Verwerthen derselben nach freier Ueberzeugung möglich wurde, so bestellte auch Christus in seinen Aposteln und deren Nachfolgern, Papst und Bischöfen, ein unfehlbares Lehramt, eine lebendige Stellvertretung, die für alle Zeiten der Menschheit den Besitz und Gebrauch der göttlichen Heilswahrheit vermitteln sollte, und mit dieser Vermittlung dem Menschen einen vernunftgemäßen Glauben, ein Handeln nach freier Ueberzeugung ermöglicht. Und eben in diesem Sinne hat sich durch alle christlichen Jahrhunderte das katholische Autoritätsprincip bethätigt, hat das unfehlbare petro-apostolische Lehramt im Kampfe mit dem Unglauben und Irrglauben die Wahrheit siegreich vertheidigt und nur genauer und bestimmter gekennzeichnet, wie eben auch auf dem Nicänum, und hat dasselbe endlich gegenüber unserer autoritätsfeindlichen Zeitströmung im Dogma der päpstlichen Unfehlbarkeit sich selbst nur concreter und unabweisbarer ausgesprochen; und eben in diesem Sinne wurde und wird fort und fort dem Menschen ein vernunftgemäßer Glaube, ein Handeln nach freier Ueberzeugung ermöglicht.

Wie ganz anders verhielte es sich aber in Gemäßheit jener oben dargelegten Theorie. Da wäre auch die christliche Wahrheit, wenigstens in einer bestimmten Fassung, keine vollkommene und absolute, und dieselbe müßte sich erst im Kampfe der Gegensätze in ihrer wahren Idee ausgestalten und als solche constataren. Wie sollte jedoch der Kampf selbst zum endgiltigen Abschlusse kommen? Wie sollten die Kämpfenden den Kampf mit muthvoller Begeisterung und mit überzeugungstreuer Ausdauer führen wenn sie sich erst durch den Ausgang von der Wahrheit und Gerechtigkeit ihrer Sache überzeugen sollen? Wo sollte die

Gewähr liegen, daß die Entscheidung zu Gunsten der wahren und gerechten Sache ausgefallen? Alle diese Fragen lassen sich nur dann genügend beantworten, wenn man auf dem Standpunkte des Pantheismus steht, dem eben alle Erscheinungen in der Welt, in der moralischen so gut wie in der physischen, die nothwendigen Entwicklungen und Entfaltungen der einen göttlichen Substanz, der göttlichen Idee sind, mag dann im Einzelnen die Sache wie immer aufgefaßt werden. Und darum verwahren wir uns mit Recht im Namen der theistischen Gottesidee und des übernatürlichen Offenbarungsbegriffes gegen eine solche Auffassung der Kirchengeschichte und beschuldigen sie nicht mit Unrecht des Pantheismus. Allerdings bringt auch im Sinne des Theismus Gott als der die Welt beherrschende Geschichtsfactor endlich und schließlich durch sein mittelbares oder selbst unmittelbares Eingreifen Wahrheit und Recht zu Ehren; doch derselbe respectirt anderseits auch die Freiheit des andern Geschichtsfactors, des Menschen, welcher demnach auch Wahrheit und Recht verleugnen kann, welchem aber, sollte ihn anders jene sittliche Verantwortung treffen können, welcher er als Geschöpf seinem Schöpfer gegenüber nothwendig untersteht, durch ein entsprechendes Organ die genügende Erkenntniß von dem, was Wahrheit und Recht ist ermöglicht sein muß, und sehen wir denn wirklich ein solches Organ von Christus in seiner Kirche eben in dem unfehlbaren petro-apostolischen Lehramte bestellt.

Wenn aber sodann die altkatholische Bewegung nach der obigen Auseinandersetzung an den Protestantismus und durch denselben an das wahre Christenthum sich anschließen will, wie dasselbe vom Nicänum gegen den Arianismus gewahrt worden, so sehen wir auch einen solchen Zusammenhang, aber allerdings in entgegengesetzter Richtung. Von protestantischer Seite befreundeten sich ja mit derselben gerade jene Elemente, die von der Gottheit Christi im Sinne des Nicänums nichts wissen wollen, sondern von derselben mehr oder weniger versteckt rationalistisch denken, oder richtiger pantheistisch; denn in Bezug auf die religiöse Idee, so

anders derselben eine Bedeutung und Macht zuerkannt wird, ist der Rationalismus wesentlich idealer Pantheismus. Und demnach gilt auch der Anschluß weiterhin vielmehr dem Arianismus und ginge somit schließlich die altkatholische Bewegung auf nichts Geringeres als auf eine Resuscitirung des Heidenthums hinaus, welches ja in religiöser Hinsicht im Grunde auch ein bewußter oder unbewußter Pantheismus war, und auch noch sonstige Verwandtschaften mit gewissen Bestrebungen des modernen Humanismus aufzuweisen hat. So würde auch die in Aussicht genommene Zukunftskirche ohne Zweifel eher ein heidnisches denn ein christliches Gepräge an sich tragen und das verheißene Paradies dürfte den Lusthainen der alten Heiden auf's Haar gleichkommen. Und eine derartige Neugestaltung der Zukunft sollte namentlich der Beruf der deutschen Nation sein!

Nein, wir protestiren gegen eine solche Zumuthung im Namen deutscher Ehre und deutscher Zucht und wir wollen darum auch nichts wissen von einer Unmittelbarkeit und Freiheit, die so recht eigentlich nicht darin beständen, daß keine Hierarchie sich zwischen Gott und den Menschen stellte, sondern vielmehr darin, daß mit der Hierarchie auch Gott selbst hinweggeschafft und der Mensch selbst zum Gott erhoben würde. Und ebenso lassen wir uns unser Urtheil nicht erst von dem Ausgange der Sache abhängig machen; sondern, erscheint es schon an sich als albern, daß Papst und Bischöfe von der Wahrheit abgefallen seien und sich diese im Kampfe gegen dieselben durch die altkatholische Bewegung sicher stellen müsse, so wittern wir hinter derartigen Behauptungen mit Recht pantheistische Ideen, und charakterisirt sich denn von diesem Gesichtspunkte aus die altkatholische Bewegung als Semipantheismus, als „pantheisirend“. Sollte es vielleicht sich so erklären, daß gewisse Philosophen, welche einem semipantheistischen Neuschellingianismus huldigen, die begeistertsten Wortführer derselben sind? Und dürfte endlich nicht bei Manchen ihr mehr oder weniger pantheistischer Gottesbegriff die Schuld sein, daß sie sich die päpstliche Unfehlbarkeit gar so schwer zu

denken vermögen, da man doch im Sinne des theistisichen Gottesbegriffes leicht ein wirksames Eingreifen Gottes durch bestimmte Organe zu einem gewissen Zwecke begreift, ohne daß darum diese Personen selbst in eine höhere Sphäre erhoben werden?

5.

Von einem fünften Gesichtspunkte aus sehen wir die altkatholische Bewegung in einem anderen Lichte sich uns darstellen. Man will nämlich zugeben, daß das kirchliche Lehramt die Dogmen endgiltig bestimmen und fixiren könne, aber dafür meint man der verkehrten Auslegung und dem Mißbrauche derselben vorbauen zu sollen. Auch die definirten Dogmen sind ja einer mehrfachen Auffassung fähig und sind oft schon in sehr extremer Weise von einzelnen kirchlichen Parteien und theologischen Schulen aufgefaßt worden. Man denke in dieser Beziehung nur an die sehr verschiedene Deutung, welche die tridentinische Gnadenlehre in der thomistischen und augustinischen Schule einerseits, und in der molinistischen Schule anderseits gefunden hat. Insbesondere können selbst die heiligsten Sachen mißbraucht werden und sind schon oft mißbraucht worden, da eben Menschen es sind, welche dieselben in Anwendung zu bringen haben. Dasselbe gilt auch von Dogmen, welche im Dienste von Privatinteressen und zur Förderung von Parteizwecken gedeutet und gehandhabt werden können, wie dieß ja in der Geschichte der Inquisition sich nicht selten vorfinde. Auch die vatikanischen Dogmen vom 18. Juli 1870 machen in dieser Richtung keine Ausnahme. So könne namentlich die Bestimmung der päpstlichen Gewalt als einer wahrhaft bischöflichen, ordentlichen und unmittelbaren in einem Sinne ausgelegt werden, daß von einer göttlichen Gewalt der Bischöfe gar keine Rede mehr zu sein vermöge, um so mehr, da nur in einem ganz allgemeinen, nachträglich eingeschobenen Passus die Gewalt der Bischöfe in Schutz genommen werde. Und nun gar erst das Dogma von der päpstlichen Unfehlbarkeit, welchen Mißdeutungen ist dasselbe

zugänglich! Da könnte man sich die Unfehlbarkeit der Kirche von der des Papstes ganz und gar absorbirt denken, oder doch den Papst als die Quelle derselben in einer Weise auffassen, daß Christus und der Geist Gottes dabei ganz und gar in den Hintergrund treten; da könnte das Papstthum auf eine Höhe hinaufgeschraubt werden, der sich nichts, weder Geistliches noch Weltliches, zu entziehen vermöchte; da könnte man vom Papste in einer Weise denken müssen, die ihn geradezu schlechthin dem Bereiche der einfachen Menschenkinder entzöge. Und sind nicht schon mehr oder weniger derartige Deutungen oder doch Anklänge an dieselben hie und da vorgekommen?

Aber auch den Mißbrauch, sagt man weiter, schließen die vaticanischen Dogmen vom 18. Juli 1870 nicht aus, ja gerade in dieser Beziehung sei hier die größte Gefahr. Oder haben nach dem unparteiischen Zeugnisse der Geschichte nicht bereits viele Päpste ihre geistliche Gewalt für ihre eigensten, oft sehr weltlichen Interessen auf das Schändlichste mißbraucht? Haben nicht zu wiederholten Malen Päpste störend und hemmend in die bischöfliche Jurisdiction eingegriffen, und hat man nicht von päpstlicher Seite sogar die Oberhoheit über die weltliche Gewalt beansprucht, so daß man selbst Kaiser und Könige absetzen zu können vermeinte? Und nun denke man sich, daß die vaticanischen Dogmen, namentlich jenes der päpstlichen Unfehlbarkeit, so recht sich festsetzen und im Volke tiefe Wurzeln fassen, erscheint da nicht die Gefahr auf's höchste gesteigert? Wäre da noch eine Gewalt, sei sie geistlich oder weltlich, sicher, wäre da nicht Alles und Jedes der unumschränkten Willkühr des Papstes ausgeliefert? Erwäge man nun weiter, daß die Päpste meist altersschwache Männer sind, daß dieselben gar leicht der Spielball einer mächtigen Partei, einer einflußreichen Coterie werden, daß der freiheitsfeindliche Jesuitenorden durch seine mächtige Organisation die meisten Chancen für eine solche dominirende Stellung in der Kirche besitze, so werde es noch mehr klar, wie berechtigt eben von dieser Seite die altkatholische Bewegung sei, wie ihr

in diesem Lichte eine eminent sittliche Bedeutung zukomme, wie sich aus diesem Grunde auch insbesondere die Staatsgewalt für dieselbe interessiren müsse.

Nun gut, ihr Herren von der altkatholischen Bewegung! Zugegeben die Möglichkeit der Mißdeutung und des Mißbrauches eines Dogma's, ja zugegeben sogar die Wirklichkeit einer solchen Mißdeutung und eines solchen Mißbrauches, die aber jedenfalls weit übertrieben zu werden pflegt, heißt es darum das Kind mit dem Bade ausschütten, gilt es deßhalb die Dogmen selbst rundweg zu verwerfen, weil dieselben mißdeutet oder mißbraucht werden können? Uns scheint vielmehr ein anderer Weg der correcte und pflichtgemäße, und dieser ist, daß man sich streng auf den Standpunkt des Dogma's stelle, dasselbe vor allem im Sinne der kirchlichen Definition festzustellen suche und im Uebrigen nach seiner wissenschaftlichen Ueberzeugung innerhalb der dogmatischen Grenzen sich die Sache zurecht lege und dabei auch gegen etwaige Mißdeutungen oder Mißbräuche des Dogma's polemisire. So haben es von jeher die treuen Söhne der Kirche gethan und so sollte es auch geschehen bei den vaticanischen Dogmen. Uebrigens sind schon durch die bisher erfolgten officiellen Erklärungen des Papstes und der Bischöfe zumeist die gefürchteten Mißdeutungen und Mißbräuche ausgeschlossen und erscheint es überhaupt nicht bloß als ein schlimmes Zeichen des Mißtrauens, sondern auch als eine Absurdität, vor zukünftigen etwaigen Mißbräuchen eine so große Furcht zur Schau zu tragen, und darüber die Welt so sehr in Alarm zu versetzen. Merkwürdig, gerade heut zu Tage liegt die Macht des Papstthums mehr als je darnieder, eben in unserer Zeit scheint der Triumph der Feinde der Kirche ein vollendeter werden zu wollen, und doch diese gewaltige Angst vor der Macht der Kirche, diese erschrecklichen Besorgnisse vor den Uebergriffen der päpstlichen Gewalt! Das scheint denn doch etwas ganz anderes bedeuten zu wollen, als etwaige Mißdeutungen und Mißbräuche des Dogma's, das manifestirt vielmehr das eigene schlimme Be-

wußtsein; das läßt vermuthen, daß es sich in diesem Kampfe vielmehr um die Sache selbst handle, das dokumentirt das Gefühl der eigenen Ohnmacht gegenüber der Wahrheit, welche trotz aller Anfeindung doch zum endlichen Sieg gelangen muß. Und hätten denn namentlich die weltlichen Regierungen auf ihrem ureigensten Gebiete nicht der Mittel und Wege genug, um sich und ihre Staatsangehörigen vor Mißbräuchen, wenn dieselben je einmal kommen sollten, zu wahren und zu schützen? Wahrlich, es wäre traurig bestellt um die weltliche Gewalt, sie wäre überhaupt schon verloren, wenn dieses nicht der Fall wäre, wenn sich dieselbe nur durch die Knechtung der Kirche, durch die Unterdrückung der kirchlichen Dogmen am Leben erhalten müßte!

So stellt sich uns die Sache dar vom rein menschlichen Standpunkte. Stellen wir uns aber geradezu auf den christlichen, auf den katholischen Standpunkt, so lebt in uns die Ueberzeugung, daß Christus sein Wort einlösen und bei seiner Kirche sein und bleiben werde, daß der heilige Geist in der Kirche Gottes walte und lebe, der es nie zulassen werde, daß den Heilszweck und mit demselben das wahre Wohl der Menschheit geradezu gefährdende Verunstaltungen oder Mißbräuche zur Herrschaft gelangen. Mögen darum auch die Träger der kirchlichen Gewalt ihre Schwächen gehabt haben und in Zukunft noch haben, sie haben schon ihr entsprechendes Correctiv, und der der Kirche verheißene göttliche Schutz garantirt unbedingt den Zweck der Kirche, der übrigens durch die gefürchteten Mißbräuche der geistlichen Gewalt weit weniger in Frage gestellt würde, als durch die von altkatholischer Seite aufgestellten Theorien, welche auf nichts Geringeres als auf eine totale Auslieferung der geistlichen Gewalt an die Staatsgewalt, oder besser an die Volkssouveränität hinausgingen. Ja gerade das Letztere hat so sehr statt, daß man unwillkürlich auf den Gedanken kommt, bei der ganzen Bewegung denke man ganz und gar nicht an die Wahrung des kirchlichen Zweckes, sondern es handle sich vielmehr nur um die Sicherung ganz anderer Interessen

eben auf Kosten des kirchlichen Zweckes, man habe die ganze Agitation ganz vorzugsweise aus politischen Motiven in Scene gesetzt, um nämlich dem modernen Staate zur Herrschaft über die Kirche Gottes zu verhelfen, und dadurch diese selbst zu vernichten. In diesem Falle aber könnte in dem gegenwärtigen Kampfe überhaupt gar nicht die Rede sein von einer Hintanhaltung des Mißbrauches, welchen die geistliche Gewalt auf Kosten der weltlichen Gewalt oder auch zu Schaden der berechtigten Freiheit des Individuums machen könnte, sondern es gälte im Gegentheile nur die Abwehr der Angriffe, die von Seite der weltlichen Gewalt oder auch seitens einer zügellosen Ungebundenheit des Individuums auf die legitime geistliche Gewalt unternommen werden sollen.

Doch wir wollen nach dieser Richtung den Vorwurf der Heuchelei gar nicht erheben, sondern uns einfach begnügen, die altkatholische Bewegung von dem vorliegenden Gesichtspunkte aus als durchaus „irrationell“ zu bezeichnen.

6.

Unter einem sechsten und letzten Gesichtspunkte kündigt sich die altkatholische Bewegung als Reformbestrebung an. Im Sinne unserer Zeit sollte nämlich in der Kirche auch das Laienelement mehr zur Geltung gelangen und es sollte zu diesem Behufe das Kirchenregiment constitutionell zugerichtet und parlamentarisch durchgeführt werden. Dadurch würde jener kirchliche Absolutismus gebrochen, den die gegenwärtige Zeitströmung so sehr perhorrescirt, und der eben durch die vaticanischen Dogmen auf's Neue sanctionirt worden; es erhielten alsdann auch die Laien einen maßgebenden Einfluß auf die Gestaltung von Angelegenheiten, die eben auch sie selbst und ihre eigensten Interessen betreffen, und es würde auch der niedere Clerus den unwürdigen Fesseln entrisen, in die denselben ein herrschsüchtiger Episcopat geschlagen. Damit würde dann auch eine Verständigung angebahnt mit dem modernen Staate, dessen freiheitliche Bestrebungen Anerkennung, dessen frei-

sinnige Institutionen Unterstützung fänden; aller Conflict zwischen weltlicher und geistlicher Gewalt hätte ein Ende, indem sich jede strenge innerhalb ihrer Sphäre hielte, und mit der Beseitigung jedweder Intoleranz würden alle Staatsangehörigen, mögen dieselben was immer für einer Confession angehören, im Rahmen der modernen Staatsinstitutionen zu einem gemeinsamen fruchtbaren Wirken zum Wohle des Vaterlandes, unbeirrt durch fremdartige Interessen, zusammengehalten werden. Um aber dieses schöne Ziel auch sicher zu erreichen, sollte namentlich die Schulbildung reformirt werden, der Einfluß des ultramontanen Clerus auf die Schule müsse gebrochen, die Lehrer vom kirchlichen Despotismus befreit, die Kinder confessionslos unterrichtet und erzogen werden. Auch die Erziehung des Clerus müßte mehr im Sinne des fortgeschrittenen Zeitgeistes stattfinden und dürfe daher dieselbe in Zukunft nicht mehr ganz und gar den römisch gesinnten Bischöfen überantwortet bleiben.

So und ähnlich lauten die Tiraden, mit denen die altkatholischen Reformatoren ihre Bestrebungen ausposaunen, und mit denen sie namentlich auf die Freunde des constitutionellen liberalen Staatsregimes eine mächtige Anziehungskraft ausüben. Aber handelt es sich da wirklich nur um eine Reform in durchaus unwesentlichen Dingen, die das Dogma ganz und gar nicht in Frage stellt, oder aber würde vielmehr bei dieser Reform der Kirche nur durch Untergrabung des von Gott gelegten Fundamentes und durch Beseitigung aller dogmatischen Schranken der Freiheit eine Gasse eröffnet und so durchaus unkatholischen Institutionen der Weg gebahnt werden? Daß nicht das Erstere sondern das Letztere, wenigstens im großen Ganzen und principiell, der Fall ist, das könnte leicht bei allen einzelnen angestrebten Reformen nachgewiesen werden. Doch wir erinnern nur an einen Hauptpunkt, der übrigens der ganzen Reformbestrebung das bestimmte Gepräge aufdrückt, nämlich an die von altkatholischer Seite intendirte Reform der Kirchenverfassung, die ganz ausgesprochen auf protestantische Prinzipien und noch dazu im Sinne der

fortgeschritteneren Richtung des Protestantismus, auf das sogenannte Gemeindeprincip basirt ist, so daß also die kirchliche Autorität in der Gemeinde liege und sich die Kirche von unten nach oben ausbaue, während nach katholischen Grundsätzen gerade umgekehrt die kirchliche Autorität eine von Gott bestellte und gegebene ist und dieselbe in ihrer Amtsthätigkeit die kirchliche Gemeinde gründet und bildet. Und überhaupt scheint uns der genaue detaillirte Nachweis ganz und gar nicht nothwendig zu sein, da schon der Name so manches derartigen Reformators, wie des Marauer Kirchenstürmers Keller, und die offene Sympathie aller erklärten Kirchenfeinde mehr als zur Genüge den wahren Charakter dieser reformatorischen Bestrebungen verrathen und deren unkatholischen Geist documentiren, während im Uebrigen solchen Leuten gegenüber für jeden, der es mit der Kirche ehrlich meint, nur das „Timeo Danaos et dona ferentes“ am Platze sein kann.

Sodann geht auch aus der ganzen Art und Weise, in der man vorgeht, um die gewünschte Umgestaltung der Kirche durchzuführen, klar und deutlich hervor, welcher Geist da herrscht, welche geheime Triebfedern hier thätig sind. Oder setzt man sich nicht in entschiedenem Widerspruch gegen ein Concil, das nach katholischen Grundsätzen unzweifelhaft ökumenisch ist, steht man nicht in offener Opposition gegen den Papst und gegen die Bischöfe des ganzen katholischen Erdenkreises? Aber jenes Concil, sagt man, habe nicht die Wahrheit definirt, und Papst und Bischöfe seien durch Anerkennung desselben vom wahren Glauben abgefallen. Daher seien auch die vaticanischen Dogmen nicht verbindlich und Papst und Bischöfe hätten durch ihren Abfall vom Glauben ihre kirchliche Gewalt verwirkt. Der Widerstand gegen dieselben sei darum nicht ungesetzlich, da man Gott mehr gehorchen müsse als den Menschen und gegen die Ueberzeugung seines Gewissens nicht handeln dürfe. Alberne Ausreden dieß, die mit dem katholischen Principe durchaus im Widerspruche stehen, und welche die Sache geradezu auf den

Kopf stellen, da eben, wie schon oben gezeigt wurde, Papst und Bischöfe es sind, welche auf einem allgemeinen Concile oder in ihrer Zerstreuung über die ganze Erde zu bestimmen berufen und befähigt sind, was göttliche Wahrheit sei, und was demnach auch das Gewissen eines jeden Katholiken verbinde. Da selbst ein Döllinger ist der Ansicht, daß Papst und Bischöfe in Folge ihres Irrthums keineswegs aufgehört haben, Papst und Bischöfe zu sein, und will darum derselbe rücksichtlich der vaticanischen Dogmen denselben nur einen passiven Widerstand entgegengesetzt haben.

Aber der Nothstand, so rufen die Schüler dem Meister zu, gestatte dieß nicht, da man sich ja so der Macht der Bischöfe und des Papstes nicht zu entwinden vermöge, da gar keine Aussicht vorhanden sei, auf diesem Wege die altkatholische Bewegung in Fluß zu erhalten und zu einem glücklichen Resultate zu führen. Da müßte denn also im Sinne von Döllingers fortgeschrittenen Schülern gar der berüchtigte Grundsatz, der Zweck heilige die Mittel, herhalten, den man sonst nur den Jesuiten in die Schuhe zu schieben pflegt, da gälte es eigentlich zuletzt nichts anderes, als mit Gewalt das zu erreichen, was man auf gutlichem Wege erreichen zu können verzweifelt! Nein, nur keine Ausflüchte! Die Hand auf's Herz gelegt und offen eingestanden, worin in Wahrheit der Nothstand liege, nämlich in dem Umstande, daß Papst und Bischöfe die gerechte Sache vertreten, und daß man sich darum auch wohl bewußt ist, man richte ihnen gegenüber im gerechten Kampfe und mit ehrlichen Mitteln durchaus nichts aus. Wir wollten eine Bewegung sehen, welche eine zeitgemäße Kirchenreform anstrebt, und dabei in Wirklichkeit und im Ernste auf dem Boden des katholischen Dogma stehen will! Ohne Zweifel würden die legitimen Träger der Kirchengewalt einer solchen ohnehin ihr Ohr nicht verschließen, und wenn sie es thäten, so würde dieselbe dennoch mit der Zeit reussiren, und zwar nicht nur deshalb, weil es sich da um keine verwerfliche Sache handelte, sondern auch gerade darum, weil

man einen guten Zweck mit guten Mitteln auf ehrlichem Wege zu realisiren strebte. Denn die wahrhaft berechtigten Zeitforderungen will Gott berücksichtigt haben, und nach dem Zeugnisse der Geschichte sind legitime Reformbestrebungen nie ohne jeden Erfolg geblieben, während die illegitimen noch immer in eine Verwerfung des Princip's, in eine Leugnung des Wesens selbst ausliefen.

Das ganze Gebaren der altkatholischen Reformatoren spricht also keineswegs zu deren Gunsten, und bezeugen dieselben auch hiedurch ihre Geistes-Verwandtschaft mit dem Protestantismus des 16. Jahrhunderts, der gleichfalls mit der Parole „Reform der Kirche an Haupt und Gliedern“ gegen die legitimen Träger der Kirchengewalt Front gemacht und nunmehr im 19. Jahrhunderte in seinen consequentesten Ausläufern es glücklich bis zum puren Nationalismus und Pantheismus gebracht hat. Da aber auch dem doktrinären Liberalismus wesentlich rationalistische und pantheistische Ideen zu Grunde liegen, so bewiese das altkatholische Schwärmen für die liberalen Institutionen des modernen Staates nicht nur die geheime Sympathie für den Nationalismus und Pantheismus, sondern es fände auch das Räthsel seine Lösung, daß sich Altkatholiken und Fortschritts-Protestanten die Brüderhände reichen wollen zur Stiftung der großen liberalen Staatskirche, deren Gott der liberale Staat, deren Bekenntniß das liberale Staatsgesetz, deren Tempel die confessionslose Schule sein sollte, in der somit das positive Christenthum durch ein Gemisch von Nationalismus und Pantheismus als die wahre Zukunftsreligion zu ersetzen wäre.

Damit träten uns denn auch hier wiederum die Symptome des nackten Unglaubens entgegen, welche wir bereits bei den früher in Betracht gezogenen Seiten mehr oder weniger wahrgenommen haben, und damit hätte das früher ausgesprochene Urtheil auch in der Hinsicht seine volle Geltung, als die altkatholische Bewegung im Gewande von zeitgemäßen Reformbestrebungen auftritt. Soweit aber insbesondere auf dieser Seite ein durch-

aus illegitimes Vorgehen gegen die legitimen Träger der Kirchengewalt zu Tage tritt, muß im Besonderen von diesem sechsten und letzten Gesichtspunkte aus die altkatholische Bewegung als „revolutionär“ charakterisirt werden.

Demnach hat die Eingangs gestellte Frage nach den sittlichen Motiven, auf welchen die altkatholische Bewegung beruht, und nach den sittlichen Tendenzen, welche dieselbe verfolgt, vom dogmatischen Standpunkte aus in einer Weise ihre Beantwortung gefunden, die nicht den geringsten Zweifel mehr darüber zuläßt, daß der gegenwärtigen sogenannten altkatholischen Bewegung eine sittliche Berechtigung nicht zukomme, daß wir derselben unsere sittliche Werthschätzung nicht zu Theil werden lassen können.

Wir wären eigentlich mit unserer Aufgabe zu Ende und könnten unseren Artikel hier schließen. Doch bevor wir dieß thun, wollen wir noch einen Blick werfen auf das Programm des Münchener „Katholiken-Kongresses“ als das vorzüglichste Symbol des Altkatholicismus, um zu constatiren, welche der vorhin in Betracht gezogenen Gesichtspunkte da mehr oder weniger ihre Anwendung finden. Wir geben das Programm Satz für Satz, indem wir daran unsere betreffenden Bemerkungen knüpfen.

1. „Im Bewußtsein unserer religiösen Pflichten halten wir fest am alten katholischen Glauben, wie er in Schrift und Tradition bezeugt ist, sowie am alten katholischen Cultus. Wir betrachten uns deßhalb als vollberechtigte Glieder der katholischen Kirche, und lassen uns weder aus der Kirchengemeinschaft, noch aus den durch diese Gemeinschaft uns erwachsenden kirchlichen und bürgerlichen Rechten verdrängen. Wir erklären die wegen unserer Glaubensstreue über uns verhängten kirchlichen Censuren für gegenstandslos und willkürlich, und werden durch dieselben an der Bethätigung kirchlicher Gemeinschaft in unserem Gewissen nicht beirrt.“

Welche Bewandniß es mit dem alten katholischen Glauben habe, erörterten wir unter dem ersten Gesichtspunkte. In welchem Verhältnisse derselbe aber zur Schrift und Tradition stehe, kam beim zweiten Gesichtspunkte zur Sprache. Hieraus aber, sowie auch insbesondere aus dem unter dem dritten Gesichtspunkte Gesagten, ergibt sich als nothwendige Schlußfolgerung, daß die Leugner der vaticanischen Dogmen keine vollberechtigten Glieder der katholischen Kirche mehr sind, sondern vielmehr der Kirchengemeinschaft und damit der davon abhängenden Rechte verlustig geworden. Die über dieselben verhängten kirchlichen Censuren sind darum auch keineswegs gegenstandslos oder willkürlich, und es ist nicht das „richtige“ Gewissen, welches durch dieselben an der Bethätigung kirchlicher Gemeinschaft nicht beirrt würde. Ueberhaupt wäre es um jede kirchliche Jurisdictions-Gewalt geschehen, wenn man durch einen solchen Appell an das Gewissen sich derselben einfach entziehen könnte, und müßte consequent das Gleiche gegenüber der weltlichen Richter Gewalt stattfinden, was man wohl schwerlich und zwar mit Recht gelten lassen dürfte.

2. „Vom Standpunkte des Glaubensbekenntnisses aus, wie es noch in dem sogenannten tridentinischen Symbolum enthalten ist, verwerfen wir erstens die unter dem Pontificate Pius IX. im Widerspruche mit der Lehre der Kirche und den vom Apostel-Concil an befolgten Grundsätzen zu Stande gebrachten Dogmen, insbesondere das Dogma von dem „unfehlbaren Lehramte“ und von der höchsten, ordentlichen, unmittelbaren Jurisdiktion des Papstes.“

Auch dieser Satz des Programmes findet unter den ersten drei Gesichtspunkten seine gehörige Beleuchtung. Auffallend ist nur, daß bloß die letzten beiden Dogmen und nicht auch jenes von der unbefleckten Empfängniß Mariens ausdrücklich angeführt werden. Und was ist es denn mit der ersten dogmatischen Constitution des Vaticanums „vom katholischen Glauben“, die doch von nahe 700 Concilsvätern einstimmig votirt wurde, und deren Dekumenicität man auch sonst nicht, wenigstens nicht offen, zu

bestreiten wagt? Insoferne aber gerade dieselbe so recht die Uebernatürlichkeit des katholischen Glaubens charakterisirt, steht dieselbe auch im inneren Zusammenhange insbesondere mit dem Dogma von dem unfehlbaren Lehramte des Papstes und kann jedenfalls von jenem altkatholischen Standpunkte, wie wir ihn unter dem zweiten Gesichtspunkte gekennzeichnet haben, von einem katholischen Glauben im Sinne jener ersten dogmatischen Constitution des Vaticanums keine Rede sein.

3. „Wir halten fest an der alten Verfassung der Kirche. Wir verwerfen jeden Versuch, die Bischöfe aus der unmittelbaren selbstständigen Leitung der Einzelkirchen zu verdrängen. Wir verwerfen die in den vaticanischen Decreten enthaltene Lehre, daß der Papst der einzige göttlich gesetzte Träger aller kirchlichen Autorität und Amtsgewalt sei, als im Widerspruch stehend mit dem tridentinischen Canon, wonach eine göttlich gestiftete Hierarchie von Bischöfen, Priestern und Diaconen besteht. Wir bekennen uns zu dem Primat des römischen Bischofs, wie er auf Grund der Schrift von Vätern und Concilien in der alten ungetheilten christlichen Kirche anerkannt war. Wir erklären, daß nicht lediglich durch Ausspruch des jeweiligen Papstes und ausdrückliche oder stillschweigende Zustimmung der dem Papste zu unbedingtem Gehorsam eidlich verpflichteten Bischöfe, sondern nur im Einklange mit der heiligen Schrift und alten kirchlichen Tradition, wie diese in anerkannten Vätern und Concilien niedergelegt ist, Glaubenssätze definirt werden können.“

Außer dem unter den drei ersten Gesichtspunkten Gesagten gehört hieher auch der fünfte Gesichtspunkt. Uebrigens wird die Behauptung, daß der Papst nach der vaticanischen Lehre der einzige göttlich gesetzte Träger aller kirchlichen Autorität und Amtsgewalt sei, nur schwer den Vorwurf der bewußten Lüge abzuweisen vermögen, da der Widerspruch mit dem betreffenden Wortlaute denn doch zu offen vorliegt.

4. „Auch ein Concil, welchem nicht wie dem vaticanischen wesentliche äußere Bedingungen der Defumenicität mangelten,

welches aber in allgemeiner Uebereinstimmung seiner Mitglieder einen Bruch mit der Grundlage und Vergangenheit der Kirche vollzöge, vermöchte durchaus keine die Glieder der Kirche innerlich verpflichtenden Decrete zu erlassen.“

Gesichtspunkt 3 berücksichtigt den vorgeblichen Defect der wesentlichen äußeren Bedingungen der Dekumenicität, die Gesichtspunkte 2 und 1 enthalten die Richtigstellung der sonstigen Behauptungen dieses Satzes. Schade aber, daß die hier geforderte „allgemeine Uebereinstimmung seiner Mitglieder“ nicht näher bestimmt wird. Man würde alsdann noch besser entnehmen können, welche Factoren denn eigentlich das Dogma fabriciren sollten, oder es würde auch klar ersichtlich sein, daß unter solchen Voraussetzungen überhaupt gar kein bestimmtes Dogma zu Stande kommen könne, ein Umstand, womit vielleicht gar mancher Altkatholik am meisten einverstanden sein dürfte.

5. „Wir betonen, daß Lehrentscheidungen eines Concils im unmittelbaren Glaubensbewußtsein des katholischen Volkes und in der theologischen Wissenschaft sich als übereinstimmend mit dem ursprünglichen und überlieferten Glauben der Kirche erweisen müssen. Wir wahren der katholischen Laienwelt und dem Clerus, wie der wissenschaftlichen Theologie bei Feststellung der Glaubensregeln, das Recht des Zeugnisses und der Einsprache.“

Auch hieher gehören die Gesichtspunkte 1 und 2, welche die da verlangte Uebereinstimmung principiell und sachlich richtig stellen. Wenn hier eigens der katholischen Laienwelt und dem Clerus, wie der wissenschaftlichen Theologie bei Feststellung der Glaubensregeln das Recht des Zeugnisses und der Einsprache gewahrt wird, so tritt in dieser Fassung die rationalistische Richtung, welche wir unter dem zweiten Gesichtspunkte wahrgenommen haben, nur noch offener hervor. Das „unmittelbare Glaubensbewußtsein“ aber, von welchem da die Rede ist, riecht nicht wenig nach Pantheismus, sowie wir auch die im vorigen Satze geforderte „allgemeine Uebereinstimmung der Mitglieder der Kirche“ nur vom pantheistischen Standpunkte zu begreifen ver-

möchten und träte demnach in dieser Hinsicht die Charakteristik zu, welche wir oben unter dem vierten Gesichtspunkte gefunden haben.

6. „Wir erstreben unter der Mitwirkung der theologischen und canonistischen Wissenschaft eine Reform in der Kirche, welche im Geiste der alten Kirche die heutigen Gebrechen und Mißbräuche heben und insbesondere die berechtigten Wünsche des katholischen Volkes auf Theilnahme an den kirchlichen Angelegenheiten erfüllen werde. Wir erklären, daß der Kirche von Utrecht der Vorwurf des Janßenismus grundlos gemacht wird, und folglich zwischen ihr und uns kein dogmatischer Gegensatz besteht.“

Man erwäge das vorhin unter dem sechsten Gesichtspunkte Gesagte. Wenn aber erklärt wird, der Kirche von Utrecht werde der Vorwurf des Janßenismus grundlos gemacht, so tritt hier wiederum jenes durchaus illegitime Hinaussetzen über das Urtheil der competenten Kirchenbehörden zu Tage, wie man dasselbe auch sonst wahrnimmt. Uebrigens dürfte diese Erklärung nicht so sehr aus dogmatischen Motiven, als vielmehr aus praktischen Opportunitätsgründen erfolgt sein.

7. „Wir hoffen auf Wiedervereinigung mit der griechisch-orientalischen und russischen Kirche, deren Trennung ohne zwingende Ursache erfolgte und in keinen wesentlichen dogmatischen Unterschieden begründet ist.“

Die Trennung der griechisch-orientalischen und russischen Kirche von der abendländischen wurde allerdings ursprünglich nicht durch wesentliche dogmatische Unterschiede, sondern vielmehr durch politische Motive veranlaßt, aber jedes Schisma führt nothwendig zur Häresie und darum leugnen dieselben nunmehr nicht nur den Primat, sondern auch das Gegefeuer und den Ausgang des heiligen Geistes vom Vater und Sohne. Demnach scheint derselbe Geist des Schisma's und der Häresie, der gegenwärtig eine Spaltung in der abendländischen Kirche anstrebt, nach dem Gesetze der Wahlverwandtschaft eine Wiedervereinigung mit der griechisch-orientalischen und russischen Kirche in Aussicht zu nehmen.

8. „Wir erwarten unter Voraussetzung der angestrebten Reformen und auf dem Wege der Wissenschaft und fortschreitenden christlichen Cultur allmählig Verständigung mit den übrigen christlichen Confessionen, insbesondere mit den protestantischen und bischöflichen Kirchen Englands und Amerikas.“

Sollte dieser Satz mehr als eine bloße Phrase sagen wollen, so wüßten wir demselben nur unter dem vierten Gesichtspunkte, d. i. vom Standpunkte des Pantheismus eine gewisse Berechtigung zuzuerkennen.

9. „Wir halten bei Heranbildung des katholischen Clerus die Pflege der Wissenschaft für unentbehrlich. Wir betrachten die künstliche Abschließung des Clerus von der geistigen Cultur des Jahrhunderts (in Knaben-Seminarien und einseitig von Bischöfen geleiteten höheren Lehranstalten) bei dessen großer pädagogischen Bedeutung für das Volk als gefährlich. Wir wünschen die Mitwirkung der weltlichen Obrigkeiten zur Erziehung und Heranbildung eines sittlich-frommen, wissenschaftlich-erleuchteten, patriotisch-gefinnten Clerus. Wir verlangen für den niederen Clerus eine würdige, gegen jede hierarchische Willkür geschützte Stellung. Wir verwerfen die durch das französische Recht eingeführte, neuestens allgemeiner angestrebte willkürliche Verseßbarkeit (*Amovibilitas ad nutum*) der Seelsorgsgeistlichen.“

Das, was wir unter dem sechsten Gesichtspunkte gesagt haben, dürfte mehr als genug sein, um diesem inhaltschweren Satze die richtige Würdigung zu Theil werden zu lassen. Insbesondere mag bemerkt werden, daß eine Erziehung und Heranbildung des Clerus im Sinne einer ungläubigen Wissenschaft und eines unchristlichen Zeitgeistes und ohne wesentliche Beeinflussung von Seite der Bischöfe mit den katholischen Grundsätzen schnurstraks im Widerspruche stände.

10. „Wir halten zu den die bürgerliche Freiheit und humanitäre Cultur verbürgenden Verfassungen unserer Länder, verwerfen darum auch aus staatsbürgerlichen und culturhistorischen Gründen das den Staat bedrohende Dogma von der päpstlichen

Machtsthülle und erklären, unseren Regierungen im Kampfe gegen den im Syllabus dogmatisirten Ultramontanismus treu und fest zur Seite stehen zu wollen.“

Die Gesichtspunkte 4, 5 und 6 sind es, mit denen dieser Satz des Programms zusammengehalten werden mag, um in seiner entsprechenden Beleuchtung zu erscheinen. Hinzugefügt mag nur werden, daß im Syllabus gar nichts dogmatisirt, sondern vielmehr falsche Sätze, welche in ihren Folgerungen zur Verwerfung von Glaubenslehren führen müßten, verworfen wurden.

11. „Da offenkundig durch die „Gesellschaft Jesu“ die gegenwärtige unheilvolle Zerrüttung in der katholischen Kirche verschuldet worden ist, da dieser Orden seine Machtstellung dazu mißbraucht, um in der Hierarchie, dem Clerus, dem Volke culturfeindliche, staatsgefährliche und antinationale Tendenzen zu verbreiten und zu nähren, da er eine falsche und corrumpirende Moral lehrt, so sprechen wir die Ueberzeugung aus, daß Friede, Gedeihen und Eintracht in der Kirche und richtiges Verständniß zwischen ihr und der bürgerlichen Gesellschaft erst dann möglich ist, wenn der gemeinschädlichen Wirksamkeit dieses Ordens ein Ende gemacht sein wird.“

Einen schweren Verdacht spricht dieser Satz gelassen gegen einen von der Kirche hochgeschätzten Orden aus, natürlich ohne Beweis, da dessen Verbrechen „offenkundig“ sind. Doch sonderbar, diese Offenkundigkeit scheint nur für jene Katholiken zu gelten, welche schon längst jedes kirchlichen Sinnes bar sind, und allenfalls auch für die freisinnigen Protestantenvereiner, welche auf dem letzten Protestantentage zu Darmstadt den Altkatholiken offen ihre dießbezügliche Sympathie ausgesprochen haben. Anders dagegen urtheilen die Bischöfe und urtheilt der pflichtgetreue Clerus und das glaubenstreue Volk. Es liegt wohl auf der Hand, worin der Grund dieser gewiß sehr interessanten Erscheinung gelegen ist.

12. „Als Glieder der katholischen, noch nicht durch die vaticanischen Decrete alterirten Kirche, welcher die Staaten ihre

politische Anerkennung und ihren öffentlichen Schutz garantirt haben, halten wir auch unsere Ansprüche auf alle realen Güter und Besitztitel der Kirche aufrecht.“

Nach Gesichtspunkt 1 ist die katholische Kirche durch die vaticanischen Decrete nicht alterirt worden, und fällt darum mit dem Fundamente auch die darauf gestützte Behauptung von den Ansprüchen der Altkatholiken auf die realen Güter und Besitztitel der Kirche von selbst in ihr Nichts zusammen.

So fielen denn die Sätze des altkatholischen Münchener Programmes mehr oder weniger unter jene sechs Gesichtspunkte, nach denen wir oben die altkatholische Bewegung charakterisirt haben, und hat also im Ganzen das von dieser gefällte Urtheil auch von jenem zu gelten, während anderseits gerade dieses Zusammenfallen beider einen evidenten Beweis liefert, daß wir in unserer angestellten dogmatischen Studie nicht Phantomen nachgejagt sind, sondern durchaus uns innerhalb des Gebietes der Wirklichkeit gehalten haben.

Und nun zum Schlusse noch einige praktische Bemerkungen. Soll einem Uebel mit Aussicht auf Erfolg entgegen gearbeitet werden, so ist wohl bei der ganzen Arbeit die richtige Diagnose die Hauptsache. Das möchten wir auch auf die gegenwärtige sogenannte altkatholische Bewegung angewendet wissen, und wir erlauben uns demnach, von der gegebenen Charakteristik derselben, von der wir meinen, daß sie durchaus richtig sei, einen Schluß zu ziehen auf die Art und Weise, wie derselben am kräftigsten und erfolgreichsten begegnet werde. Wir haben aber in der altkatholischen Bewegung rationalistische Bestrebungen wahrgenommen, während anderseits derselben auch pantheistische Ideen zu Grunde liegen, und so möchten wir denn in dieser Hinsicht vor Allem vor einem gewissen Mysticismus und Quietismus warnen. Man kann nämlich das in der Kirche und deren Institutionen liegende übernatürliche Moment in einer Weise auffassen und zur Geltung bringen wollen daß das natürliche Moment ganz zurücktritt, oder doch nicht gehörig gewür-

digst wird. Diese Uebertreibung nun wird naturgemäß eine Reaction zur Folge haben, in der das natürliche Moment auf Kosten des übernatürlichen geltend gemacht sein will, während man von der übertreibenden Seite selbst gar leicht einem Quietismus verfällt, der in völliger Sorglosigkeit die Dinge gehen läßt, wie sie eben gehen, und sich denkt, der übernatürliche Factor, Gott, werde die Sache schon recht machen. So ist es aber nicht nach der katholischen Lehre. In Gemäßheit derselben ist nämlich der Mensch für ein wesentliches höheres Ziel, ein übernatürliches, bestimmt, und sind von Christus in seiner Kirche wesentlich höhere Elemente, übernatürliche, sogenannte Gnadenmittel, hinterlegt, die ihm jene göttliche Gnadenhilfe sichern, ohne welche er sein übernatürliches Heil durchaus nicht zu erreichen vermag, und hat Christus dieser seiner Kirche seinen göttlichen Schutz in ganz besonderer Weise zugesichert. Andererseits läßt aber die katholische Lehre die Natürlichkeit des Menschen keineswegs ganz verdorben oder vernichtet sein, wie dieß der alte Gnosticismus und Manichäismus und der neuere orthodoxe Protestantismus, der Bajanismus und Janßenismus behaupten, und nach der katholischen Lehre kommt auch die Freiheit des Menschen in Rechnung, der mit dem göttlichen Factor, mit der Gnade entsprechend mitzuwirken hat, und durch sein thätiges Eingreifen, durch die Bethätigung seiner natürlichen Kräfte, durch den Gebrauch der natürlichen Mittel mit Gott und unter Gott einen Factor der Geschichte der Menschheit abzugeben hat. Mit einem Worte: nach der katholischen Lehre besteht Harmonie zwischen Uebernatur und Natur, zwischen Gnade und Freiheit, und in diesem Sinne tritt der katholische Glaube auf als wesentlich übernatürlicher, gestützt auf die von Gott bestellte Autorität, will aber andererseits in dieser seiner Grundlage gehörig begründet und damit ein vernunftgemäßer sein; in diesem Sinne wahrst überhaupt die Kirche ihren Institutionen den autoritativen Charakter und will kraft ihrer göttlichen Autorität anerkannt sein, verschmäht es aber auch nicht, in ihren Gesetzen und Anordnun-

gen auf einem zeitgemäßen Boden zu stehen, und auch durch Vernunftgründe einen willigen und freudigen Gehorsam zu erzielen; und in diesem Sinne beseelt den wahren Katholiken wohl ein unerschütterliches Vertrauen auf Gott, der mit ihm ist und seine gute und gerechte Sache zum endlichen Siege führen wird, aber er weiß sich auch Gott für den rechten Gebrauch seiner Kräfte verantwortlich und fühlt sich darum nur zu um so eifrigerer Thätigkeit angespornt.

So huldigt also die katholische Lehre weder dem Rationalismus noch dem falschen Mysticismus und Quietismus, und daher wird auch dort, wo dieselbe theoretisch und praktisch in Ehren gehalten wird, wo sie nicht durch einen falschen Mysticismus und Quietismus verunstaltet wird, der Rationalismus weniger leicht Zugang finden; und umgekehrt wird es dort, wo sich rationalistische Bestrebungen Bahn brechen wollen, insbesondere und vor Allem Noth thun, Umschau zu halten, ob sich nicht irgendwie ein falscher Mysticismus und Quietismus angelegt habe, und wenn dieses wirklich der Fall wäre, in der geeigneten Weise Abhilfe zu treffen. Sodann geht aber dieser falsche Mysticismus und Quietismus im Grunde eigentlich auf den Pantheismus hinaus, und so begegnen uns hier auch Berührungspunkte mit der altkatholischen Bewegung nach dem Gesichtspunkte, den wir oben an vierter Stelle verhandelt haben, wie denn auch wirklich jansenistische Elemente der altkatholischen Bewegung sich angeschlossen haben, und das Münchener Programm seine Sympathie für die jansenistische Kirche von Utrecht offen ausspricht. Auch nach dieser Seite würde es also gegenüber der altkatholischen Bewegung geboten erscheinen, einem etwaigen falschen Mysticismus und Quietismus mit aller Energie entgegenzutreten.

Die zweite Bemerkung möchten wir in Sachen einer kirchlichen Reform machen. Die altkatholische Bewegung tritt ja auch als Reformbestrebung auf, und gerade in dieser Hinsicht dürfte sie bei Manchen Anklang finden. Wir sind darum auch

der Meinung, man sollte gerade von dieser Seite seine Augen nicht verschließen und nicht unbedingt jedwede zeitgemäße Reform zurückweisen wollen. In diesem Sinne könnten denn die Laien zur Mitwirkung bei der kirchlichen Verwaltung mehr beigezogen und denselben überhaupt ein gewisser größerer Einfluß auf die kirchlichen Angelegenheiten innerhalb der dogmatischen Grenzen zugestanden werden. Die Sache hat allerdings ihre gefährliche Seite und dürfte namentlich die Furcht vor Uebergriffen ins dogmatische Gebiet nicht ohne Grund sein. Doch auf der andern Seite würden gerade jene Theile der Laienwelt, die jetzt der Kirche so indifferent, wenn nicht geradezu feindselig gegenüberstehen, für die kirchlichen Dinge mehr interessirt und der Kirche wieder näher gebracht, und da hiemit, wenigstens bei Denjenigen, die noch guten Willen haben, auch das vielfach abhanden gekommene Verständniß für die richtige Unterscheidung zwischen dogmatischen und nicht dogmatischen Dingen wiederum mehr und mehr gewonnen würde, so würde so selbst die Gefahr dogmatischer Uebergriffe in weiterer Ferne erscheinen, ja dieselbe vielleicht auch von Seite der Staatsgewalt nicht weiter so drohend an die Kirche herantreten. Natürlich sollte sich eine dießbezügliche Umgestaltung der gegenwärtigen kirchlichen Verhältnisse in durchaus legitimer Weise und darum namentlich unter entsprechender Intervention der von Gott gesegneten kirchlichen Gewalt vollziehen, und haben wir da beispielsweise die sogenannte ungarische Autonomie vor Augen.

Wenn aber von altkatholischer Seite eine Reform in der Bildung und Stellung des Clerus intendirt wird, so ist namentlich in unseren Tagen die möglichst hohe Bildung des Clerus im Geiste echter und wahrer Wissenschaft und im Sinne der berechtigten Zeitanprüche zu sehr im eigenen wohlverstandenen Interesse der Bischöfe gelegen und wird dieß noch immer mehr werden, als daß sie eine solche nicht nach Kräften anstreben sollten. Sodann will der pflichtgetreue Clerus nur eine Stellung, die mit dem Dogma in keinem Widerspruche steht, und er ver-

zichtet lieber auf die glänzendsten Verhältnisse, als daß er gegen sein dogmatisches Gewissen handeln würde. Eine größere Decentralisation aber, die den Eigenthümlichkeiten der einzelnen Länder Rechnung trägt, wie eine solche von mancher Seite gewünscht wird, machen die vaticanischen Dogmen so wenig unmöglich, daß wir sie vielmehr durch dieselben erst recht ermöglicht sehen; denn soll eine Decentralisation nicht nothwendig zur Desorganisation führen, so muß zugleich bei derselben der gemeinsame Centralpunkt recht hervortreten, wie ja dieß eben durch die vaticanischen Dogmen geschieht. In diesem Sinne würde man also durch Anbahnung einer zeitgemäßen Reform die altkatholische Bewegung lahm legen können.

Eine dritte und letzte Bemerkung endlich soll sich auf den Umstand beziehen, daß gerade die Freunde und Anhänger des modernen constitutionellen Staatsregimes mehr oder weniger mit der altkatholischen Bewegung sympathisiren. Wir sehen aber da ganz ab von jenen liberalen Doctrinären, welche sich des Widerspruchs ihrer liberalen Doctrin mit den Grundsätzen des katholischen Glaubens wohl bewußt sind, und wohl auch im Interesse der Loge den positiven Glauben durch den glaubensfeindlichen doctrinären Liberalismus zu stürzen bestrebt sind, und wir haben nur jene im Auge, welche aus rein politischen Motiven dem constitutionellen Liberalismus huldigen, und dabei den aufrichtigen und ehrlichen Willen haben, den Forderungen des katholischen Gewissens durchaus gerecht zu werden. Diese nun wollen nichts wissen von einem absoluten Staatsregime mit seiner politischen Mundsperrre, seiner Censur, seinen Ständeprivilegien, und können sich schon gar nicht befreunden mit der mittelalterlichen Staatsidee, nach der der Besitz und die Ausübung der bürgerlichen Rechte mehr oder weniger an ein bestimmtes religiöses Bekenntniß gebunden sind, und deren traurigste Frucht die sogenannte Staatsinquisition gewesen, ja sie sind vielleicht selbst des guten Glaubens, daß nach den heutigen Verhältnissen eine gewisse freiere Bewegung im bürgerlichen und politischen Leben

nothwendig und darum gewisse freiheitliche Institutionen anzustreben seien. Da kommt denn aber das Vaticanum mit seinen Decreten, namentlich mit seiner Unfehlbarkeit des Papstes daher, und, nachdem schon früher im Syllabus so abfällig über die modernen Bestrebungen geurtheilt, können dieselben nach ihrer Ansicht gar keine andere Bedeutung haben, als den alten Absolutismus, vielleicht selbst den mittelalterlichen, wiederum zur Geltung zu bringen, und weil sie zwischen der principiellen Berechtigung einer Doctrin und den bestehenden factischen Verhältnissen nicht zu unterscheiden vermögen, weil sie auch die eminent religiöse Bedeutung und Tragweite der vaticanischen Dogmen nicht zu fassen im Stande sind, so halten sie so sehr an jener Ansicht fest, daß ihnen selbst die feierlichsten Erklärungen von Seite des Papstes und der Bischöfe das Gespenst des sogenannten Ultramontanismus nicht verschrecken. Begreiflich also, daß sich auch von dieser Seite eine Antipathie gegen die vaticanischen Dogmen geltend macht, aus welcher denn die altkatholische Bewegung reichlich Capital zu schlagen bemüht ist.

Verhält sich aber die Sache dergestalt, wäre es da nicht am Plage, auf diese Schwäche Rücksicht zu nehmen und derselben in einer Weise unter die Arme zu greifen, welche natürlich nur einem Nothstande in Bezug auf die thatsächlichen Verhältnisse Rechnung tragen wollte, und durch welche somit der principielle Standpunkt durchaus nicht aufgegeben würde? Wir stehen nicht an, diese Frage im Allgemeinen zu bejahen, da der katholische Glaube an und für sich mit jeder Regierungsform sich verträgt und die geziemende Berücksichtigung der individuellen Schwächen des Menschen, bei deren Behandlung auch sonst nicht nur das Gebot diplomatischer Klugheit, sondern auch der christlichen Moral ist. Anderseits sind wir aber im Besonderen der Meinung, daß für Diejenigen, denen es in unseren Tagen wirklich nur um die constitutionelle Staatsform zu thun ist, und die dabei in keiner Weise dem katholischen Glauben nahe treten wollen, einfach nur zwei Punkte nothwendig wären,

um ihnen die Furcht vor der vermeintlichen Staatsgefährlichkeit der vaticanischen Dogmen gründlich zu benehmen und ihnen deren Anerkennung zu erleichtern. Es wäre nämlich fürs Erste wohl nicht in der Theorie, aber doch für die Praxis Verzicht zu leisten auf die Unterstützung des weltlichen Armes, soweit es sich um die Durchführung und Geltendmachung kirchlicher Gesetze handelt, welche das rein individuelle Gewissen des Einzelnen treffen, und nicht irgendwie einen Rechtsact involviren. Wir möchten diese Acte der kirchlichen Gesetzgebungs- und Richter-gewalt die rein religiösen nennen, und meinen da beispielsweise, daß der Einzelne nicht durch staatliche Zwangsmaßregeln zur Beobachtung des Fastengebotes, der jährlichen Beicht u. s. w. verhalten werde, und daß die etwa verhängte geistliche Strafe nicht auch eine staatliche Geld- oder Freiheitsstrafe im Gefolge habe. Würde aber durch ein kirchliches Vergehen das Recht der Kirche oder das eines Dritten verletzt, so hätte da natürlich die Richtergewalt des Staates wie überhaupt so auch hier auf die erhobene Klage dem gekränkten Rechte Genugthuung zu verschaffen. Man würde auf diese Weise in etwas der sogenannten individuellen Gewissensfreiheit des modernen Staates thatsächlich Rechnung tragen, und wäre demnach nach dieser Richtung die Kirche nur an den Gebrauch ihrer geistlichen Mittel angewiesen, mit denen sie jedoch den kirchlichen Zweck wohl auch zu wahren vermag, vorausgesetzt, daß ihr von Seite der Staatsgewalt die volle Freiheit in der Handhabung der eigenen Mittel gewahrt wird, und man ihr überhaupt sonst Gerechtigkeit zukommen läßt.

Der zweite Punkt aber ist, daß mit der Thatsache gerechnet würde, daß der Besitz und der Genuß rein bürgerlicher Rechte von einem bestimmten confessionellen Religionsbekenntnisse unabhängig sein sollten. Auch auf diesem rein factischen Boden wäre eine Verständigung möglich und käme es nur darauf an, daß es sich stets wirklich nur um rein bürgerliche Rechte handelte. Freilich gilt das nicht von Sachen, die in das staatliche Gebiet entweder gar nicht oder doch nur theilweise fallen,

die vielmehr, wenigstens theilweise, auch wesentlich dem kirchlichen Gebiete angehören, wie die Schulbildung, welche principiell die Kirche nur durch die confessionelle Schule anstreben darf, während die mehr oder weniger monopolisirte confessionslose Staatschule immer ein Nothstand bleibt, der, wenn er nicht durch Anwendung aller legalen Mittel gänzlich beseitigt werden kann, doch wenigstens durch eine um so reichere Entfaltung aller religiösen Mittel factisch nach Möglichkeit paralysirt werden muß. Doch in dieser Beziehung dürfte die Kirche doch eigentlich nur bei den liberalen Doctrinärs Anstoß finden, die gerade in der wenigstens factisch monopolisirten confessionslosen Staatschule die beste Propaganda für den glaubensfeindlichen doctrinären Liberalismus sehen, und käme man jedenfalls nicht nur mit dem katholischen Gewissen, sondern auch mit der gesunden Vernunft in offenen Conflict, wollte man in diesem Umstande die Furcht vor dem Ultramontanismus begründet wännen. Und so schließen wir denn diese unsere praktischen Bemerkungen, indem wir erklären, daß dieselben, so wie sie uns nur der Gedanke, wie der gegenwärtigen altkatholischen Bewegung am leichtesten die Spitze abgebrochen werden könnte, eingegeben hat, nur unser eigenstes, durchaus unmaßgebendes Privaturtheil zum Ausdrucke gebracht haben wollen.

Dr. Sprinzl.

Von der priesterlichen Pflicht des Krankenbesuches.

(Schluß.)

II.

Von der priesterlichen Pflicht bei den Sterbenden.

Der gewissenhafte Seelsorger, welcher sich Mühe gibt, den Kranken gut vorzubereiten, wird seine Sorgfalt beim Herannahen der Sterbestunde verdoppeln. Er steht den Sterbenden in

der Todesnoth bei, so weit es ihm nur immer möglich ist.¹⁾ Und es ist viel, sehr viel, was er ihnen da bringen und nützen kann.

1. Modus juvandi morientes.

„Ingravescente morbo parochus infirmum frequentius visitabit, et ad salutem diligenter juvare non desinet“ — sagt das Rit. Rom.

Den Tod muß fast immer der Priester ankündigen. Er gibt aber nur auf jene Anzeichen Acht, die sonst Niemand beachten will. Wollte er hierin gar zu viele Kenntniß zeigen, so würde es einen schlechten Eindruck machen.

a) Sein Vorbild ist auch hier wieder Jesus. Zu dem hilflos vor ihm liegenden Kranken sprach der Herr: „Fili, remittuntur tibi peccata.“ Hilflos liegt auch der Sterbende da. Er ist unser geistlicher Sohn. Wir müssen zu ihm eilen; denn wir können ihm die Sünden nachlassen, ihm die heilige Wegzehrung bringen, eine Menge frommer Acte mit ihm erwecken, ihn vor den Anfechtungen des bösen Feindes schützen und ihm zusprechen. Schon die bloße Gegenwart des Priesters ist dem Sterbenden sehr nützlich. Auch die Kirchengebete für den Sterbenden sind sehr kräftig und wirksam.

Aber auch für die Umstehenden übet man in solchen Momenten eine ergreifende Mission. Man ermahnet sie, sich im Gebete mit der Kirche zu vereinigen. „Curet toto eo tempore, ut domestici simul omnes, qui adsunt, pro eo Deum pie precentur.“ (Conc. Mediol.) — Schon der Anblick ihres liebevoll und treu für den Sterbenden besorgten und ihm beistehenden Seelsorgers greift in die Herzen hinein. Die eigene Zukunft, der eigene letzte Tag rückt ihren Gedanken näher. Sie sagen: „So möchte ich auch sterben.“ Auch die Zusprüche, die Sterbe-

¹⁾ Aus diesem Grunde muß man auch fleißig vigiliren und bei nothwendigen Ausgängen zu Hause angeben, wo man im Nothfalle gleich zu finden sei.

gebete schneiden, und es ist für Junge und Alte oft ein wahres Glück, einen sterbenden Menschen zu betrachten. Schon oft ist es erhört worden, daß sich ganz verstockte Sünder darauf bekehrt haben. „*Lucratus est fratrem suum.*“

Sogar dem Priester selbst ist der Beistand der Sterbenden vom größten Nutzen. Neuer Eifer durchströmt die Seele. Süße Hoffnungen steigen im Herzen auf. Auch wir werden einmal sterben müssen. Wer weiß, ob uns Jemand sieht. Aber Gott wird uns dann die gehabte Liebe vergelten und uns beistehen. Die Seelen der Abgeschiedenen werden für uns bitten; ihre heiligen Schutzengel, die so dankbar sind, werden dem unserigen helfen und uns nicht verlassen. „*Mensuram bonam et confertam et coagitatam et supereffluentem dabunt in sinum vestrum. Eadem quippe mensura, qua mensi fueritis, remetietur vobis.*“

O wie glücklich wären wir also, wenn uns einmal recht viele Seelen danken könnten, daß wir sie zum Gerichte Gottes begleitet und während desselben seine Barmherzigkeit für sie angerufen, ihnen mit dem Beistande Mariä zu einem guten Ausgange verholfen, und sie auch im Fegefeuer nicht vergessen und in unsere Opfer und Gebete eingeschlossen haben! Bischof Wittmann betete oft halbe Nächte auf dem Gottesacker für die Sterbenden wie für die Verstorbenen.

b) „*Monebit instante periculo, se confestim vocari, ut in tempore praesto sit morienti, sumptoque Sanctissimo Viatico, et sacra Unctione adhibita, si periculum immineat, statim commendationis animae officium praestabit.*“

„*Sed si tempus suppetat, sequentia pietatis officia praestare poterit, si ita expedire judicaverit, pro conditione personae. Ac primo, si aegrotos Indulgentiam legitima auctoritate concessam consequi possit, eam illi reducat ad mentem proponatque, quid ad eam consequendam agi debeat: praesertim ut contrito corde sanctissimum nomen Jesu semel vel saepius invocet.*“

α) Die Beicht der in Todesgefahr Befindlichen geht allem Andern vor. Wie schrecklich wäre es, wenn Eine Seele aus der Welt ginge, ohne daß wir Alles für sie gethan, was in unserer Kräften stand!

Bei schnellem Tode wird man oft auf das Allernothwendigste und Gewöhnlichste sehen müssen, z. B. je nach Umständen Sünden der Unmäßigkeit, Ungerechtigkeit, gegen das sechste Gebot, heut zu Tage wohl auch der Auflehnung gegen das Concil x., — und hat man, sofern der Sterbende noch reden kann, einmal darüber ein bestimmtes Bekenntniß, so helfe man ihm Reue und Leid erwecken und absolvire. Kann er noch eine Buße verrichten, so leite man ihn gleich selbst dazu an, indem man ihm etwa die auferlegten Gebete vorbetet oder mit ihm betet. Wird er besser, so soll er das Uebrige nachholen.

Handelt es sich um einen Kranken in Todesgefahr, den der Arzt nur einige Augenblicke verlassen kann, z. B. eine Frau in Kindesnöthen x., so wird es hinreichen, daß er sich im Allgemeinen anklagt (so gut er kann), und der Beichtvater spreche ihn los, ohne die der Formel vorausgehenden Gebete zu verrichten, und begnüge sich bei äußerster Gefahr für das Sacrament der Sterbenden mit Einer Salbung.¹⁾

So lange der Kranke bei Bewußtsein und Herr seiner Sinne ist, darf man ihn nur lossprechen, wenn er ein Zeichen der Reue gibt. Im Zweifel, und im Falle äußerer Unmöglichkeit entscheidet man sich zu seinen Gunsten; denn: „Sacramenta propter homines.“ Schwere Aergernisse müssen indessen auch da noch nach Möglichkeit gehoben werden, z. B. Schriften gegen die Religion, die Kirche oder die guten Sitten widerrufen, — die Matresse aus dem Hause geschafft, — die bloße Civiltrauung, wenn kein aufhebendes Hinderniß vorhanden, durch die eheliche Einsegnung ergänzt werden.²⁾ Der Priester kann

¹⁾ Gouffet, Moralthologie, Band II. Nr. 581. ²⁾ Ist ein Hinderniß vorhanden, von welchem die Kirche nicht entbindet, z. B. die geschiedene Frau lebt noch, so kann der Priester nur absolviren, wenn der Kranke sein

sich nicht um Restitutionen zc. und auch sonst um nichts annehmen, wenn und wodurch er sein Amt bloßstellen und die Beicht gehässig machen würde. Wenn der Sterbende in solchen Fällen einem Freunde, Verwandten, verschwiegene Mann zc. einen Auftrag geben muß, so schadet das seinem Rufe durchaus nicht.

„Quod si inter confitendum, vel etiam antequam incipiat confiteri, vox et loquela aegro deficiat, nutibus et signis conetur, quoad ejus fieri poterit, peccata poenitentis cognoscere; quibus utcumque vel in genere vel in specie cognitis, vel etiam si confitendi desiderium sive per se, sive per alios ostenderit, absolvendus est. His enim actibus infirmus jam se peccatorem fatetur.“ (Rit. Rom. de Sacr. Poenit.)

Auch Kranke, resp. Sterbende, die im Augenblicke, worin sie das Unglück getroffen hat, kein Verlangen zu beichten an den Tag legten, aber sonst christlich gelebt haben, muß man absolviren, und sollte ein Zweifel über die Gültigkeit der Losprechung obwalten, so hat man ihnen die Absolution bedingnißweise zu ertheilen: „si tu es dispositus.“ — Sub hac conditione absolvirt man auch, wenn sie auch früher ein wenig christliches Leben geführt haben. — Und der heilige Eiguori hält es auch bei Solchen, die gerade mitten in einer schweren Sünde, z. B. Ehebruch, Trunkenheit zc. den Gebrauch ihrer Sinne verloren haben und anders Katholiken sind, für „satis probabiliter“, daß sie sub conditione absolvirt werden können: „Potest et debet absolvi (intellige semper sub conditione) homo catholicus etiamsi in actuali peccato sensibus destituatur: pro hoc enim merito praesumi potest, quod ipse in proximo periculo suae damnationis constitutus cupiat omnimodo suae aeternae

Bergehen bereut, vor den Anwesenden erklärt, daß er seine civil ange- traute Frau nicht mehr als Gattin ansehen, und falls er gesunde, die kirch- lichen Bedingungen erfüllen wolle. (Gouffet.)

saluti consulere.“ Gouffet behauptet, er würde in der Praxis dieser Meinung folgen. Denn um den Sterbenden loszusprechen, reiche es hin, daß man dem Sacramente keinen Schimpf anthue, und daß es nicht völlig am Tage liege, daß der Sterbende der Absolution unwürdig sei. Nun aber verhütet es die Bedingung, unter welcher man eben absolvirt, daß man dem Sacramente einen Schimpf anthue — und daß der Sterbende der Absolution unwürdig sei, darüber ist eine völlige Sicherheit durchaus nicht da. Denn alle Aerzte behaupten, und wieder zu sich Gekommene haben es schon öfters bestätigt, es könne ein Mensch noch mehrere Stunden am Leben sein und von seiner Vernunft wirklich Gebrauch machen, ohne daß er im Stande wäre, es durch ein äußeres Zeichen an den Tag zu legen. Darf man aber sagen: „Sacramenta propter homines“, so muß man auch ebenso mit lauter Stimme dazu setzen: „Sacramenta damus, securitatem non damus.“¹⁾

Daß einem bewußtlosen Kranken außerdem auch durch Gebet und die Sacramentalien vielfach zu Hilfe gekommen werden kann, liegt am Tage. Man halte nur auch die Leute mit gläubiger Zuversicht recht dringend an, sie sollten nur recht beten, Gott möge ihm noch lichte Augenblicke geben.

Die heilige Absolution kann einem Kranken, der bei Sinnen ist, öfters gegeben werden; bei einer kurzen, reumüthigen Anklage, besonders wenn die Krankheit z. B. sehr schmerzlich und der Kranke leicht aufgereggt ist, — wenn er in Leidenschaften des Hasses, der Unehrlbarkeit u. verstrickt war, sogar öfters des Tages. Liegt er aber bestinnungslos da, so soll sich der Beichtvater nach dessen ihm bekannten Seelenzustande richten, und hat er, wie eben erwähnt, gegründete Ursache, so kann er sie ihm bedingnißweise öfters spenden. Eine Zeit von 3 bis 4 Stunden reicht hin, ja wenn der Tod bevorsteht, noch weniger.²⁾

¹⁾ Gouffet, loc. cit. Nr. 586. ²⁾ Benger, Compendium der Pastoraltheologie. S. 399.

β) Auf die Gnade der Verzeihung läßt man die Gnade der heiligen Wegzehrung und der letzten Delung folgen. Man stellt dem Kranken unsern Herrn als den besten Arzt Leibes und der Seele vor: „Etiam morbos omnes depellit, aegrotos curat,“ und erwecke sein Vertrauen nach diesen beiden Richtungen hin. Es steht nichts im Wege, ihm von den Heilungen zu erzählen, welche durch Empfang der heiligen Wegzehrung schon oft bewirkt wurden. So erzählt uns der heilige Gregor von Nazianz, daß sein Vater einmal in dieser Weise gesund ward. Und sollte seine Zeit aus sein, so ist gerade das sein allergrößter Trost, daß Gott zuerst als Heiland und Vater kommt, ehe er sich als sein Richter zeigen will.¹⁾

Auch die Wirkungen der heiligen Delung sind so trostreich, daß man sie sogar den Gesunden nicht oft genug erklären kann. Manche wollen ihren Empfang verschieben, und berauben sich dadurch großer Gnaden. „*Gratia est Spiritus sancti, cujus unctio delicta, si quae sint adhuc expianda, ac peccati reliquias abstergit, et aegroti animam alleviat et confirmat, magnam in eo divinae misericordiae fiduciam excitando, qua infirmus sublevatus et morbi incommoda ac labores levius fert, et tentationibus daemonis calcaneo insidiantis facilius resistit, et sanitatem corporis interdum, ubi saluti animae expedierit, consequitur.*“²⁾

Wir Alle sollen also oftmals um die Gnade beten, daß wir dieses Sacrament rechtzeitig und mit vollem Glauben empfangen können. Wie dankbar werden wir einst darauf zurückblicken, wenn uns dadurch das Fegfeuer abgekürzt und gemildert worden ist!

¹⁾ Das heilige Viaticum sollte mit der größtmöglichen Feierlichkeit zum Kranken getragen werden. Gar nichts, was irgendwie zur größeren Ehre Gottes beitragen und den Glauben und die Frömmigkeit erhöhen kann, soll man außer Acht lassen. „*Si impiger es, veniet ut fons messis tua, et egestas longe fugiet a te.*“ Prov. 7, 11. Die Familie des Kranken, die Dorfbewohner u. s. sollen dem Herrn entgegengehen. — Ablass auf der Begleitung des heiligen Viaticums. ²⁾ Conc. Trid. sess. 14, cap. 2.

Die Anwesenden sollten während der Spendung dieser heiligen Sacramente für den Kranken, und zwar auf den Knien, beten.

Wenn der Kranke gewohnt war, öfters aus Andacht zu communiciren, kann ihm auch die heilige Communion öfters *modo viatici* gereicht werden — als Waffe gegen die Versuchungen *z.* — nach der *sent. com.* alle 6—8 Tage, nach Anderen in noch kürzerer Frist. Husten und Delirium hindern durchaus nicht immer an seinem Empfange. Kindern darf man sie reichen, wenn sie wissen, was sie empfangen.

Die heilige Delung dagegen kann in derselben Krankheit und Todesgefahr nur einmal gespendet werden, auch wenn sie der Kranke unwürdig empfangen, oder nach dem Empfange von Neuem schwer gesündigt hätte. Man spendet sie bei weiterer Entfernung gewöhnlich nach der Beicht und Communion, also bei der Provisur. „Jetzt will ich dir (Ihnen) gleich auch die heilige Delung ertheilen.“ Disponirt ist der Kranke bereits durch die vorausgegangene Beicht und Communion, und sonst möchte man vielleicht nicht mehr dazu kommen.

γ) Bezüglich der heiligen Ablässe¹⁾ ist zu bemerken, daß die Kranken sie wie die Gesunden gewinnen können. Der Seelsorger mache sie also auf die betreffenden Gebete, Uebungen, Bruderschafts-Andachten *z.* aufmerksam, und lege ihnen die Benützung dieser außerordentlich trost- und gnadenreichen Heilmittel recht ans Herz. Die „*fideles habitualiter infirmi, chronici, ob physicum permanens aliquod impedimentum e domo egredi impotentes*“, welche außer einer geistlichen Communität leben, und zu welchen die heilige Communion nur an einigen Hauptfesten des Jahres getragen zu werden pflegt, können gleichwohl jeden vollkommenen Ablass gewinnen, den sie ohne dieses physische Hinderniß durch Kirchenbesuch und

¹⁾ Bouvier, die heiligen Ablässe; die geistliche Schatzkammer, Graz; Gaudentius, Ablass- und Bruderschaftsbuch, Innsbruck, Rauch; Haringer, Sammlung von Gebeten *z.*, Regensburg, Manz; Maurel, die Ablässe, Paderborn 1870.

Communion an ihrem Orte gewinnen könnten — wenn sie nur a) reumüthig beichten, b) die anderen etwaigen Bedingungen erfüllen, c) und statt des Kirchenbesuches und der heiligen Communion andere vom Beichtvater ihnen (in der Beicht!) auferlegte fromme Werke verrichten. (S. C. Indulg. 18. Sept. 1862.)¹⁾

Die Kranken sollen ein Crucifix haben, mit welchem die Kreuzweg = Ablässe (und der Sterbe = Ablass) verbunden sind. Sie können damit die genannten Ablässe gewinnen, wenn sie selbes in der Hand haltend 10. zwanzig Vaterunser²⁾ und sechs Ehre sei Gott dem Vater (je eines nach den sechs letzten Vaterunsern) andächtig und ohne moralische Unterbrechung beten. Auch die Andacht zu dem mit dem Tode ringenden Herzen Jesu³⁾ zu Hilfe und Trost aller in den 24 Stunden eines Tages Sterbenden, ist den Kranken sehr zu empfehlen. Nicht minder können die Mitglieder mancher Bruderschaften, z. B. des heiligsten Herzens Jesu, des Scapulier's, des dritten Ordens, des Gebetsapostolates 10., die Eigenthümer heiliger, mit den päpstlichen Ablässen versehener Gegenstände 10. für viele fromme Werke, die der gute Christ auch in der Krankheit nicht unterläßt, reichliche Ablässe gewinnen.

c) Erweckung frommer Akte. — „Deinde hortetur infirmum, et excitet, ut dum mente viget eliciat actus fidei, spei et caritatis,⁴⁾ aliarumque virtutum“, nempe:⁵⁾

¹⁾ Bei Benger loc. cit. S. 400. ²⁾ 14 für die heiligen Stationen, 5 zu Ehren der 5 Wunden und 1 nach der Meinung des heiligen Vaters; diese sechs letzten jedes mit einem Ehre sei Gott dem Vater. ³⁾ Sie besteht in folgendem Gebete: O gütigster, die Seelen liebender Jesus! Ich bitte und beschwöre dich durch die Todesangst deines heiligsten Herzens und durch die Schmerzen deiner unbefleckten Mutter, wasche in deinem Blute alle Sünder in der Welt, die jetzt in den letzten Zügen liegen und heute noch sterben werden. O Herz Jesu in der Todesangst erbarme dich der Sterbenden! (Jedesmal 100 Tage, und für die, welche es einen Monat lang täglich drei Mal zu drei verschiedenen Zeiten beten, und die übrigen übrigen, bei Kranken zu mütirenden Bedingungen erfüllen, ein vollkommener Ablass. P. Pius IX. am 2. Februar 1850.) ⁴⁾ Jedesmal 7 Jahre und 7 Quadragenen, und einmal im Monate ein vollkommener Ablass. Eine bestimmte Formel ist nicht vorgeschrieben. ⁵⁾ „Dieser

Ut firmiter credat omnes articulos fidei, et quidquid sancta romana Ecclesia Catholica et apostolica credit et docet.

Ut speret, Christum Dominum nostrum pro sua immensa clementia sibi fore propitium; et merito ejus sanctissimae Passionis et per intercessionem b. Mariae et omnium Sanctorum se vitam aeternam consecuturum.

Ut toto corde diligat, et maxime diligere cupiat Dominum Deum ea dilectione, qua illum diligunt Beati, Sanctique omnes.

Ut ob amorem Dei doleat ex toto corde de omni offensa qualitercumque contra Deum et proximum commissa.

Ut ex corde ob amorem Dei parcat omnibus, qui sibi quoquo modo fuerint molesti aut inimici.

Ut ab iis veniam postulet, quos aliquando dictis aut factis offendit.

Ut quem patitur dolorem et morbi molestiam propter Deum in poenitentiam peccatorum suorum patienter toleret.

Ut si Dominus sibi salutem corporis praestare dignabatur, proponet de cetero pro viribus suis a peccatis cavere et ejus mandata servare.

„Hortetur praeterea, ut eo modo quo potest, saltem ex corde ita per intervalla precetur: Miserere mei Deus, secundum magnam misericordiam tuam. — In te Domine speravi, non confundar in aeternum. — In manus tuas, Domine, commendo spiritum meum: redemisti me Domine Deus veritatis. — Deus in adjutorium meum intende. etc. — Maria mater gratiae, mater misericordiae, tu me ab hoste protege, et hora mortis suscipe. — Sancte Angele Dei, mihi custos assiste.“ etc.¹⁾

Weisung wird man um so eher nachkommen müssen, als der Kranke ohnehin verpflichtet ist, die meisten dieser Tugendakte in der Sterbestunde nach Kräften zu üben, um sein Heil bestmöglichst in Sicherheit zu stellen.“ Benger loc. cit.

¹⁾ Es sind dieses Schußgebete zur göttlichen Barmherzigkeit, zu Jesus,

„Haec, et his similia poterit prudens sacerdos vulgari vel latino sermone, pro personae captu, morienti suggerere.“

Mit Kindern muß man besonders recht kindlich und lieblich umgehen; ihnen sagen, wie es im Himmel so schön ist, wie sie dort den heiligen Schutzengel, die Mutter Gottes, den himmlischen Vater, das heilige Jesukind u. sehen werden. Ebenso sage man auch den Eltern, sie sollten ihnen auf ähnliche Weise zusprechen, so daß sie vor Freude und Sehnsucht nach dem Himmel alles andere vergessen. Die landläufige Rede: „Mit Kindern läßt sich noch nichts anfangen,“ ist kaum in deren allerersten Lebensjahren richtig. Der Priester macht hundertmal die Erfahrung, daß bei vielen, besonders aus recht christlichen, sittlich reinen Ehen, ein gewisser Gebrauch der Vernunft dem Alter weit vorausseile. Sie sind dann so gehorsam, bringen gern kleine, für sie oft sehr große Opfer, sprechen sich manchmal sogar selber zu, und sterben so ergeben und selig dahin, daß man wirklich recht erbaut wird.¹⁾

Können sie es fassen, so sage man ihnen auch, wenn sie ihren Eltern Verdruß gemacht, Eines betrübt hätten u., daß sie es bereuen müssen, Jesu, Maria, dem himmlischen Vater zu Liebe,²⁾ und es nicht mehr thun dürfen. So bringt man sie zu einer Art Reue. Mit 6—7 Jahren, einige noch früher, darf man sie auch absolviren, und ihnen (den ersteren) die heilige Delung spenden; mit 8—9 Jahren auch abspelsen, wenn sie auch sonst noch nicht communicirt hätten.

Maria, dem heiligen Schutzengel und allen Heiligen um die große Gnade der Barmherzigkeit Gottes.

¹⁾ „Das Geheimniß der Liebe zu Gott besteht darin, alle Dinge für ihn zu thun, ohne daran zu denken, daß sie so ganz gering sind.“ Wir vergessen dieses allzu oft, und verlieren damit unendlich viel. ²⁾ Ich hebe absichtlich immer den Gedanken an den himmlischen Vater mit Vorliebe hervor, weil der heilige Thomas sagt, es sei vortrefflicher, Gott als unsern Vater anzubeten, denn bloß als unsern Schöpfer und Herrn, und alle Werke hätten größere Verdienste, wenn sie recht im Geiste kindlicher Liebe geschähen.

2. Ordo commendationis animae.

Die Commendatio animae besteht in einer Litanei und drei Empfehlungen, an deren jede sich ein entsprechendes Gebet schließt. Dauert der Todeskampf länger, so können auch das hochpriesterliche Gebet Jesu, seine Leidensgeschichte nach Johannes, und andere Gebete vom bitteren Leiden und Sterben Jesu Christi noch verrichtet werden.

a) Anempfehlung der scheidenden Seele. Je näher der letzte Augenblick herankommt, von welchem die ganze Ewigkeit abhängt, desto dringender wird die Mahnung der Kirche, unsere Gebete für den Hinscheidenden zu vermehren.

„Sequentes preces quanta poterit (sacerdos) majori devotione dicat, admoneatque domesticos et circumstantes, ut simul orent pro moriente.“¹⁾

„Parochus ad decedentis animae commendationem decedens, Clericum saltem unum, si potest,²⁾ secum habeat, qui deferat vasculum aquae benedictae, superpelliceum et stolam violaceam,³⁾ quibus ipse sacerdos ante infirmi cubiculum indutus, locum ingrediens, dicat: „Pax huic domui et omnibus habitantibus in ea.“

„Deinde aspergat⁴⁾ aegrotum, lectum et circumstantes aqua benedicta, dicens: „Asperges me, Domine, hyssopo et mundabor“ etc.“

„Postea Salvatoris nostri Crucifixi imaginem aegrotosculandam praebeat, verbis efficacibus eum ad spem

1) Z. B. die lauretanische, die Allerheiligen-Litanei, den Rosenkranz, Kreuzweg etc., wenn es länger dauert. Obwohl die Pflicht, dieses Sacramentale zu spenden, vorzugsweise dem Pfarrer obliegt, hat die Kirche doch in ihrer Fürsorge für das Seelenheil Pflicht und Recht derselben jedem Priester übertragen, und deshalb auch die Commendatio animae im Brevier und Rituale beibehalten lassen. 2) Stole und Rituale nimmt man gewöhnlich selbst mit; Weihwasser und Kerze haben sie beim Kranken — gewöhnlich! 3) Wenigstens sollte doch, außer im Nothfalle, die violette Stole nie fehlen. 4) Mäsig, aber öfters während der Zusprüche.

aeternae salutis erigens, ipsamque imaginem coram eo ponat, ut illam aspiciens salutis suae spem sumat.“

„Deinde accensa candela¹⁾ genibus flexis²⁾ cum omnibus circumstantibus breves Litanias devote recitet, in hunc modum: ‚Kyrie eleison‘ etc.“

Die Wichtigkeit des Momentes u. bringt es wohl von selbst mit sich, daß diese Gebete mit Andacht und tiefer Nüchternung des Herzens gebetet werden. So geschieht es auch bei den kurzen Zusprüchen, die man einfließen läßt: in wenigen Worten lebhafter Glaube, das ganze Gemüth! Man macht sich keinen Begriff davon, mit welcher List und Falschheit der böse Feind daran arbeitet, dem Sterbenden im Augenblicke des Todes Hoffnung und Vertrauen zu entreißen. Die Kirche schreibt die Beschüzung der Sterbenden gerade gegen diese gefährlichen Angriffe dem Sacramente der Krankenölung zu: „*magnam divinae misericordiae fiduciam excitando*“; und so muß auch der beistehende Priester seine Worte ganz aus dem heiligen Glauben schöpfen, und während sie aus seinem gerührten Herzen strömen, sollen sie wo möglich noch inniger, noch ergreifender werden.

b) Die Empfehlungsgebete. Der Priester soll den Sterbenden, wenn es nicht dringende Noth erfordert, nicht verlassen, so lange er im Todeskampfe ist. Auch der böse Feind verläßt das Bett des Sterbenden nicht, und verdoppelt seine Wuth, je mehr er sieht, daß ihm nur wenige Zeit noch übrig ist. „*Habens iram magnam, sciens quod modicum tempus habet.*“ (Apoc. 12, 12.) Den gewissenhaften und treuen Seelenhirten also drängt es, die Liebe Jesu und dieser Seele dränget ihn, sie unablässig zu schützen und zu vertheidigen. Er

¹⁾ Die Sterbekerze soll nach der gewöhnlichen Praxis am Lichtmeßtage (zur Erinnerung an Simeon's freudiges Nunc dimittis etc.) benedicirt worden sein (Wachstöckl). Wenn nicht, so könnte und sollte sie im Moment: geweiht werden. ²⁾ Nur die Litanei wird knieend gebetet, die anderen Gebete verrichtet der Priester stehend.

will ihr nach Kräften ein eben so treuer Vater sein, als ihr der heilige Schutzengel ein beständiger und unzertrennlicher Gefährte ist, und verläßt sie nicht, bis ihr der Eingang in die triumphirende Kirche erschlossen ist. Vielleicht war er es schon, der sie auch in die streitende einbegleitet hatte!

Weil es aber sehr häufig geschieht, daß man auch beim besten Willen dieser Pflicht nicht genügen kann,¹⁾ so muß man vor-
sorgen, daß ein oder der andere Laie die entsprechenden Uebun-
gen und Affecte mit dem Sterbenden erwecke und mit den
Hausgenossen für ihn bete. Wenn die Leute auf dieses nicht
gerichtet und an die Gegenwart des Priesters beim Sterben
über Gebühr gewöhnt würden, so wäre nicht bloß auch dem
gewissenhaftesten Geistlichen die Seelsorge ungemein erschwert,
sondern sie selber müßten dabei leiden, und am meisten noch
die Sterbenden. Wo also in einem Dorfe zc. ein frommer,
gesetzter Laie wohnt,²⁾ der „zusprechen kann“, wie die Leute
sagen, da bringe man dieses, neben allem eigenen Eifer, ja
nicht ab, sondern belobe und begünstige es vielmehr!

Ueberdies steht ja der gläubige Priester dem Sterbenden
auch in seiner Abwesenheit bei, indem er auf seinen Wegen
für ihn betet, ihn bei der heiligen Messe, bei seiner Besuchung
des Allerheiligsten einschließt zc. und so in der That seine Angst
und Noth immer im Herzen mit sich herumträgt, bis er wieder
an sein Lager zurückkehren kann.

Vorausgesetzt habe ich, daß er ihm die kirchlichen Sterbe-
gebete bereits gebetet und auch den Sterbeablaß ertheilt hat,
der Sterbende somit „seine Sache habe“.

Auch für Kranke, die noch gerade nicht besonders bedenklich
darnieder liegen, darf man zu Zeiten die *Commendatio animae*

¹⁾ Z. B. wenn man bei großer Entfernung zu spät geholt wird. Oft
ist es auch, als wenn es nicht geschehen sollte, daß der Kranke in Gegenwart
des Priesters stirbt. Man war vielleicht Tag und Nacht bei ihm. Nun entfernt
man sich auf kurze Zeit, z. B. zum Messelesen, zur Christenlehre, zum Essen zc.,
da stirbt er, — oft kaum, daß man recht zur Thüre hinaus war. „Gott hat
es eben so haben wollen.“ ²⁾ Häufig haben sie dieses, wie das „Hinausbeten“

beten. Erfahrungsgemäß kommt der Herr oft unvermuthet schnell, und dann ist man froh, ihnen diesen schuldigen Liebesdienst erwiesen zu haben. Nicht selten mag ein solcher Antrieb geradezu vom heiligen Schutzengel ausgehen.

Die Anwesenheit des Seelsorgers ist übrigens auch dazu nützlich, daß der Kranke doch nicht über Gebühr geplagt werde, und wenigstens ruhig sterben könne.¹⁾ Deshalb müssen die Angehörigen, welche den Sterbenden durch lautes Weinen, Schreien 2c., beständiges Fragen, ob er sie noch kenne 2c., beunruhigen könnten, sanft, aber bestimmt erinnert werden, daß sie in christlicher Liebe sich beherrschen, oder einige Augenblicke das Zimmer verlassen möchten.²⁾ Ueberhaupt sollen nicht viele Personen zugegen sein, und besonders solche ferne gehalten werden, welche dem Sterbenden Anlaß zu einer leidenschaftlichen Regung werden könnten.

Der Priester gestatte nicht, daß Hände, Füße des Sterbenden öfters berührt werden, um zu sehen, ob sie nicht schon erkaltet sind. Auch wird er selber nicht etwa öfters an dessen Puls herumfühlen. Es könnte nach Umständen einen überaus peinlichen Eindruck hervorbringen. Die eigentlichen Todesanzeichen sind ohnedieß so prägnant,³⁾ daß man sich bald, wie man nur Einige sterben gesehen hat, auf ein paar Blicke ins Gesicht auskennt, wie es steht.⁴⁾

(vorbetende Begleiter der Leichen vom Sterbehaufe bis zum Orte, wo sie der Priester übernimmt) von einem praktischen Geistlichen gelernt, und oft sehr ergreifende Gebetsformularien dafür.

¹⁾ Das unaufhörliche, überlaute Vorlesen 2c. der Reute quält den Kranken oft mehr, als die Schmerzen des Todes. ²⁾ Oft bricht der freilich gerechte Schmerz momentan so ungestüm hervor, daß der Priester schon selber standhaft sein darf. Man sei in solchen Fällen gefaßt, aber auch vernünftig! — Fast unfehlbar wird die verlorene Fassung wieder erzielt, wenn man ohne viele Worte vorzubeten beginnt, z. B. Ave Maria 2c. Sie beten nach und dabei finden sie sich wieder. ³⁾ Wenn der Athem heraufsteigt und sich beim Ziehen die Schulterblätter heben; wenn die Nase eigenthümlich zugespitzt ist, und die Augen gläsern werden, das Gesicht aschgrau oder wachsgelb wird, einbricht 2c. 2c. ⁴⁾ Oft aber tritt Alles dieses so plötzlich ein, daß man es vor 5 Minuten noch kaum ahnen konnte.

Im eigentlichen Todeskampfe soll der Sterbende nicht mehr umgewendet, überhaupt nicht mehr bewegt werden, weil dieses den Tod beschleunigen kann.

Die Sterbekerze soll während der ganzen Agonie angezündet bleiben und in der Nähe des Bettes stehen.¹⁾ Es ist geziemend, aber nicht streng nothwendig, daß er sie wenigstens in seinen letzten Augenblicken in der Hand halte, als Bekenntniß seines Glaubens und seiner Liebe. „Dum infirmus proximus est ad transitum,“ sagt der heilige Viguori, „tradat ei candelam accensam, ut teneat, et ita in fide mori profiteatur.“ — „Est (hic) antiquissimus Ecclesiae ritus, quem omittere nullatenus debet, ejusque mentio fit in testamento s. Ephremi Syri.“ (Catalani.)

Hören wir nun das römische Rituale: „Cum in agone sui exitus anima anxietur, dicantur sequentes Orationes:²⁾ Proficiscere.... Deus misericors... Commendote.... Suscipe Domine... Commendamustibi Domine... Delicta juventutis' etc.“³⁾

„Si vero diutius laboret anima, poterit legi super eum hoc Evangelium s. Joannis: ‚Sublevatis oculis⁴⁾... Passio Domini nostri secundum Joannem'...“⁵⁾

„Oratio ad Dominum Jesum Christum de singulis articulis passionis ejus, dicenda a moriente, vel ab alio pro eo: ‚Adoramus te Deus qui pro redemptione'“⁶⁾

¹⁾ Man muß sorgen, daß die Leute Alles an einem geeigneten Orte bereit halten, um schnell Licht zu bekommen; und daß sie überhaupt den Sterbenden nicht allein lassen, auch nicht um die Anderen hereinzurufen, sonst geschieht es häufig, daß etwas daherkommt und der Kranke unterdessen stirbt. ²⁾ Sie stehen sämmtlich auch im Breviere. ³⁾ Diese Gebete verrichtet man so, daß man mitunter auch wieder Zusprüche einfließen lasse; denn der Kranke ist da zu zerstreut. ⁴⁾ Joan. c. 17. Es enthält die Gebete Jesu für die Seinigen: „Pater quos dedisti mihi, volo, ut ubi ego sum, et illi sint mecum: ut videant claritatem meam“ etc. — ⁵⁾ cap. 18 und 19. ⁶⁾ Dieses dem heil. Augustinus zugeschriebene Gebet findet sich auch unter den Ablassgebeten in „Haringer's“ Sammlung aus Princivalli. Am Schlusse fügt man noch 5 Vaterunser, Ave und Ehre sei Gott u. bei. Es liegt darauf täglich ein Ablass von 300 Tagen.

„Dici praeterea possunt sequentes Psalmi: ‚Confite-
mini (117.) Beati immaculati, Retribue’ . . . (118).“

„Tres piaae et utiles morientibus Orationes, cum tri-
bus Pater noster et tribus Ave Maria¹⁾ in agone mortis
recitandae: ‚Domine Jesu Christe, per tuam sanctissimam
agoniam . . . Domine Jesu Christe, qui pro nobis mori
dignatus es in cruce . . . Domine Jesu Christe, qui per
os Prophetarum dixisti. In caritate perpetua dilexi te’ . . .“

c) Die Generalabsolution.

Unter Generalabsolution versteht man den päpstlichen Segen
mit vollkommenem Ablasse für die Sterbenden. Die Kirche
möchte die Seelen ihrer Kinder ganz rein in die Hände ihres
Schöpfers zurückgeben, und erläßt ihnen durch das Sacrament
der Buße die Sünden und ewigen Strafen, durch die heilige
Delung die Ueberbleibsel der Sünden, und durch die General-
absolution auch die zeitlichen Strafen. Papst Benedict XIV.
hat am 5. April 1747 allen Bischöfen, welche beim aposto-
lischen Stuhle darum nachsuchen, die Vollmacht verliehen,
die Generalabsolution sowohl persönlich zu ertheilen, als auch zu
ihrer Spendung so viele Sacular- und Regular-Priester zu
delegiren, als sie für gut halten. Ueberdies hat er eine be-
stimmte Formel dafür vorgeschrieben, welche wesentlich ist,
und auch im Nothfalle durch keine andere ersetzt werden kann,
und überdies verordnet, daß auch die Gesunden fleißig über
die Bedeutung und die Bedingungen des Sterbeablasses belehrt
werden sollen.

Den Mitgliedern gewisser Bruderschaften, z. B. der Rosen-
franz-Bruderschaft, der Scapulier-Bruderschaft vom Berge

¹⁾ So oft man reumüthigen Herzens für die mit dem Tode ringenden
Gläubigen drei Vaterunser zu Ehren des Leidens und der Todesangst Christi
und drei Ave Maria zum Andenken an die Schmerzen Mariä beim Tode Christi
betet, kann man 300 Tage Ablass, und monatlich unter den üblichen Bedin-
gungen einen vollkommenen Ablass gewinnen. Papst Pius VII. am 18. April 1809.

Carmel, der Bruderschaft von der unbefleckten Empfängniß Mariä, der sieben Schmerzen Mariä = Bruderschaft¹⁾ kann der Sterbeablaß von den dazu bevollmächtigten Priestern je nach einem eigenen Formulare ertheilt werden. Bei (fast allen) andern Bruderschaften, und ebenso, wenn auf Rosenkränze, Kreuze, Medaillen, wie häufig geschieht, der Sterbeablaß gelegt ist, kann derselbe auch ohne Vermittlung eines Priesters und ohne die förmliche Generalabsolution gewonnen werden, wenn nur der Kranke die vorgeschriebenen Bedingungen erfüllt.²⁾ Der Priester soll ihn also auf diese Schätze aufmerksam machen, und ihm durch andächtige Zusprüche zu deren Gewinnung verhelfen.

Die Generalabsolution nach der Bulle Benedict's XIV., von welcher hier die Rede ist, kann Allen ertheilt werden, welchen man die Absolution und die heilige Delung geben darf.³⁾ „Zu verweigern ist sie nur den Excommunicirten, den Unbußfertigen, und denen, welche in einer offenbaren Todsfünde dahinsterven.“ Die zum Tode Verurtheilten sind nirgends ausdrücklich davon ausgeschlossen, wenn sie sich anders bußfertig vorbereiten.

Sie kann in demselben Stande der Todesgefahr, auch wenn er länger anhält („permanente infirmitate etsi diuturna“⁴⁾ — „semel in eodem morbi statu“⁵⁾), nur einmal ertheilt werden, außer: „si prior applicatio invalida fuerit defectu gratiae aut aliarum conditionum requisitarum; — et in morbis diuturnis saltem sub conditione urgente majori periculo vel adveniente mortis articulo.“⁶⁾ Wenn sich jedoch der Kranke wieder erholt, und später neuerdings in die Todesgefahr zurückfällt („si infirmus convaluerit, ac deinde

¹⁾ Maurel, die Ablässe, Paderborn 1870, im Anhang. ²⁾ Gewöhnlich Beicht und Communion, Anrufung des heiligsten Namens Jesu, Neue, Ergebung in Gottes Willen, Berührung des heiligen Gegenstandes, auf welchen der Ablass gelegt ist. ³⁾ Also nach Umständen auch den Kindern, welche bereits sündigen konnten, den Bewußtlosen, Wahnsinnigen und Geistesabwesenden. ⁴⁾ S. C. Ind. 24. Sept. 1838 et 12. Febr. 1842. ⁵⁾ 20. Sept. 1775. ⁶⁾ Rituale dioec. Paderbornens.

quacunq̃ue de causa in novum mortis periculum redeat“), so kann sie wiederholt werden.

Fernerß kann sie deßhalb, daß sie einem Sterbenden von mehreren bevollmächtigten Priestern gegeben wird, nicht mehrmals gewonnen werden.¹⁾ Doch ist damit nicht verboten, daß sie dem Kranken in der nämlichen Todesgefahr mehrmals,²⁾ noch daß ihm überhaupt der vollkommene Sterbeablaß aus verschiedenen Titeln, z. B. wegen der Rosenkranz- oder der Scapulierbruderschaft u. ertheilt werde.

Zum Empfange des Sterbeablasses oder der Generalabsolution ist, jedoch nur so weit, als der Kranke im Stande ist, es zu erfüllen, nothwendig: a) daß der Kranke in Todesgefahr schwebe, wenn auch auf den wirklichen Todeskampf nicht zu warten ist; b) daß er mindestens die habituelle Intention habe; c) daß er die heiligen Sterbesacramente empfangen habe, oder wenigstens den süßen Namen Jesu wahrhaft reumüthig anrufe; d) überhaupt Akte des Schmerzes über die begangenen Sünden und Affecte einer glühenden Liebe zu Gott erwecke, und e) den Tod mit willigem und ergebenem Herzen aus der Hand des Herrn annehme.

Man ertheilt dieselbe gewöhnlich bei der Provisur nach der heiligen Delung, sonst erhielten sie die wenigsten Sterbenden;³⁾ — nach vorausgegangener Reue und Leid und geduldiger Uebernahme des Todes mit ausdrücklicher⁴⁾ Anrufung des süßen Namens Jesu, im Nothfalle jedoch auch denen, welche Sprache und Bewußtsein bereits verloren haben, wenn man nur anneh-

¹⁾ „In eodem mortis articulo infirmus non potest pluries lucrari hanc indulgentiam, a pluribus sacerdotibus impertiendam.“ 5. Febr. 1841.

²⁾ Am 12. März 1855 hat Papst Pius IX. ausdrücklich erlaubt, daß sie mehrmals über denselben Kranken und in derselben Todesgefahr gesprochen werde. ³⁾ Kann der Priester bei mehr dringender Gefahr leicht gerufen werden und kommen, so soll er sie da (wiederum!) ertheilen, da die Constitution Benedict's XIV. von vero articulo mortis rehet. ⁴⁾ Invocatio saltem mentalis,

quamdiu aegrotus suae mentis est compos, est conditio sine qua non ad indulgentiam lucranda. (20. Sept. 1775.)

men kann, daß sie nach dieser Gnade verlangen würden. Gewonnen kann der Sterbeablaß indeß erst „in vero mortis articulo,“¹⁾ in dem Augenblicke werden, welcher dem Verschcheiden unmittelbar vorhergeht.²⁾

Der Priester, welcher die Vollmacht zur Ertheilung der Generalabsolution besitzt, kann sie im Bezirke seiner Jurisdiction Allen spenden, welche in Todesgefahr kommen. Er muß aber die von Papst Benedict XIV. vorgeschriebene Form genau³⁾ anwenden. Der Segensgruß: Pax huic domui und die Besprengung mit Weihwasser unter der Antiphon: Asperges me . . . Miserere me Deus etc. mag wegleiben dürfen, wenn die Spendung der heiligen Sterbesacramente unmittelbar zuvor statthatte. Doch ist es sicherer, sie auch da noch eigens zu wiederholen. Das Confiteor im Namen des Kranken und die allgemeine Losprechung: Misereatur tui etc. muß gebetet werden, wenn es auch unmittelbar zuvor gebetet worden wäre: „Semper est recitandum Confiteor in hac benedictione, licet antea jam bis dictum fuerit, in administratione Ss. Viatici et Unctionis nisi necessitas urgeat.“⁴⁾ Und wenn seit dem Empfange der heiligen Sterbesacramente bereits ein oder der andere Tag verflossen war, ist es auch rathsam, dem Kranken vorerst noch die sacramentale Losprechung zu ertheilen.

„Wenn aber der Kranke dem Tode schon so nahe ist, daß zur Ablegung des allgemeinen Sünden-Bekenntnisses und zur Verrichtung aller Gebete keine Zeit mehr erübriget, so soll der Priester sogleich den Segen (benedictionem, „praefatam benedictionem“ sagt Liguori) — ertheilen, indem er, was das

¹⁾ 23. April 1675. ²⁾ 23. April 1675. So heißt es z. B. auch in der Formel für die Scapulier-Bruderschaft: „quod si praesens mortis periculum Deo favente evaseris, sit tibi haec indulgentia pro vero mortis articulo reservata.“ Und in der der unbefleckten Empfängniß Mariä: „et hoc, si in infirmitate qua aegrotas, decedas: alias, ex misericordia Dei, salva sint tibi, donec fueris in articulo mortis constitutus.“ ³⁾ „Quam ab omnibus in posterum usurpari praecipimus.“ ⁴⁾ S. C. Ind. 5. Febr. 1841.

Sicherere ist, mit den Worten beginnt: „Dominus noster Jesus Christus, filius Dei vivi, qui beato Petro Apostolo suo dedit potestatem“ etc.¹⁾ Im äußersten Nothfalle kann er sich nach Catalani auf die Worte beschränken: „Benedicat te omnipotens Deus, Pater, † et Filius, et Spiritus sanctus. Amen.“ — Da dieser Segen, als im Namen des Papstes gegeben, den vollkommenen Ablass eo ipso enthält.²⁾

„Benedictio in articulo mortis cum soleat impertiri post Sacramenti Poenitentiae, Eucharistiae et extremae Unctionis illis infirmis, qui vel illam petierint, dum sana mente et integris sensibus erant, seu verisimiliter petissent, vel dederint signa contritionis; impertienda iisdem est, etiam si postea linguae caeterorumque sensuum usu sint destituti, aut in delirium, vel amentiam inciderint. Excommunicatis vero, impenitentibus, et qui in manifesto peccato mortali moriuntur, est omnino deneganda.“

„Habens praedictam facultatem, ingrediendo cubiculum, ubi jacet infirmus, dicat: ‚Pax huic domui‘ etc. ac deinde aegrotum, cubiculum, et circumstantes aspergat aqua benedicta, dicendo Antiphonam: ‚Asperges me‘ etc.“

„Quod si aegrotus voluerit confiteri, audiat illum et absolvat. Si Confessionem non petat, excitet illum ad eliciendum actum contritionis; de hujus benedictionis efficacia ac virtute, si tempus ferat, breviter admoneat; tum instruat atque hortetur, ut morbi incommoda ac dolores in anteactae vitae expiationem libenter perferat, Deoque sese paratum offerat ad ultro acceptandum quidquid ei placuerit et mortem ipsam patienter obeundam in satisfactionem poenarum, quas

¹⁾ Von da an soll man Alles auswendig wissen. ²⁾ Wenger loc. cit. hält es jedoch für sicherer, auch in diesem äußersten Falle noch zu beginnen mit: „Indulgentiam plenariam et remissionem omnium peccatorum tibi concedo, in nomine Patris, † et Filii, et Spiritus sancti.“ Dieser Meinung pflichten auch wir bei.

peccando promeruit. Tum piis ipsum verbis consoletur, in spem erigens, fore ut ex divinae munificentiae largitate eam poenarum remissionem et vitam sit consecuturus aeternam.“

„Sacerdos dicat:¹⁾ ‚Adjutorium nostrum . . . Ant. Ne reminiscaris . . . Kyrie . . . Or. Clementissime’ . . .“

„Tunc dicto ab uno ex Clericis adstantibus ‚Confiteor’ . . . Sacerdos dicat: ‚Misereatur’ . . . Deinde: ‚Dominus noster Jesus Christus . . . In nomine Patris . . . Per sacrosanctae . . . Benedicat’ . . .“

„Si vero infirmus sit adeo morti proximus, ut neque Confessionis generalis faciendae, neque praemissarum precum recitandarum tempus suppetat, statim Sacerdos Benedictionem ei impertiatur.“

3. In expiratione.

a) Wenn der Augenblick des Verschwindens wirklich naht,²⁾ soll man dem Sterbenden erhöht und laut, aber nicht schreiend und in Pausen, eigentlich zusprechen, ganz sich in die Lage des Sterbenden hineinversetzend und Alles in seinem Namen betend. Erst sagt man Alles lateinisch, und wenn der Todeskampf länger andauert, auch deutsch.

Scheint der Sterbende bereits verschieden, so soll sich der Priester hüten, sogleich ein Zeichen des Todes zu geben, ihm etwa Augen und Mund schließen zu wollen u.³⁾ sondern fahre nur zu beten fort, bis der Tod gewiß ist.⁴⁾

„Cum vero tempus expirandi institerit, tunc maxime ab omnibus circumstantibus, flexis genibus vehementer⁵⁾ orationi instandum est. Ipse vero moriens, si potest,

¹⁾ Nach dem römischen Rituale beginnt hiemit die von Papst Benedict XIV. vorgeschriebene Formel. ²⁾ „Opus est, ut sacerdos qui hoc caritatis opus exercet, imminentis mortis signa sciat, ut ita aegroto jam expiranti melius auxiliari possit.“ S. Liguori. ³⁾ Ist eine Wöchnerin vor der Entbindung gestorben, so soll der Mund geöffnet bleiben (wegen des Kindes). ⁴⁾ Oft geht es noch Minuten lange her, bis sie den letzten Athemzug thun. ⁵⁾ Gebete

dicat, vel si non potest, assistens sive sacerdos pro eo clara voce pronuntiet: „Jesu — Jesu — Jesu —“ Quod, et ea quae sequuntur ad illius aures, si videbitur, etiam saepius repetet: „In manus tuas . . . Maria, sancta Maria, ora pro me . . . Mater gratiae, mater misericordiae, tu me ab hoste protege, et hora mortis suscipe.“

„Tunc, ubi viget pia consuetudo, pulsetur campana parochialis Ecclesiae aliquibus ictibus, ad significandum fidelibus in urbe, vel loco, aut extra in suburbanis existentibus, instantem mortem expirantis aegroti, ut pro eo Deum rogare possint.“

b) Nach dem Verschneiden betet der Priester unmittelbar die im Rituale vorgeschriebenen Gebete, kniet sich dann nieder und beginnt ohne weitere Erklärung auch mit den Umstehenden für den Verstorbenen zu beten, wodurch der erfolgte Tod am besten angezeigt und den heftigsten Ausbrüchen des Schmerzes etwas vorgebeugt wird.

Dann besprengt er den Leichnam noch mit Weihwasser, sagt den Angehörigen mitleidigen Herzens einige tröstende Worte, wie sie sich der priesterlichen Theilnahme von selbst nahe legen, und entfernt sich stille. Den Ausbruch des Schmerzes lasse er gewähren. Eigentlich trösten kann er im ersten Augenblicke Keines. Der Schmerz ist zu neu, zu groß; er muß sich erst etwas legen.

Der Leichnam soll einige Zeit unberührt im Bette liegen bleiben, doch lasse man die Leute sorgen, daß Augen und Mund geschlossen werden, und daß Licht und Weihwasser dabei seien. Dann soll er anständig, im Feiertags-Gewande, mit Kreuz, Rosenkranz und Rosmarin in den auf der Brust gefalteten Händen hergerichtet werden. Zu seinen Füßen oder an der

nützen da mehr als Worte. In geistlichen Instituten sammelt sich da ein Theil der Gemeinde vor dem Tabernakel. Das Gebet für Sterbende ist auch den Gesunden sehr nützlich.

Seite stehen Kreuz, Licht und Weihwasser, und die Besuchenden knieen sich vor Allem zuerst zum Gebete für seine Seele nieder und besprengen ihn dann mit Weihwasser. (Apostelgesch. 9, 40.)

Die Bruderschafts-, dritten Ordens-Mitglieder werden an vielen Orten in einem eigenen Todtenkleide begraben. Die Jungfrauen haben gewöhnlich das weiße Kleid, allezeit aber den Kranz auf dem Haupte. Cleriker tragen den Talar und die ihrem Ordo entsprechenden Paramente in violetter Farbe, „so als wollten sie zum Opfer an den Altar gehen.“

Die löbliche Sitte, daß die Freunde und Nachbarn im Sterbehaufe zusammenkommen und für den Hingeshiedenen beten, soll nicht durch Trinken u. profanirt, noch weniger jungen Leuten Gelegenheit zur Sünde werden. Sie soll auch nicht in die Nacht hinein dauern. In einigen Orten wird übrigens bloß gegen Abend für den Verstorbenen in der Kirche oder vor dem Missionskreuze Rosenkranz und Vitanei gebetet.

„Egressa anima de corpore, statim dicatur hoc. ‚R. Subvenite . . . Or. Tibi, Domine‘ . . . Interim detur campana signum transitus defuncti pro loci consuetudine, ut audientes pro ejus anima Deum precentur.“

„Deinde corpus de more honeste compositum loco decenti cum lumine collocetur: ac parva crux super pectus inter manus defuncti ponatur,¹⁾ aut ubi crux desit, manus in modum crucis componantur, interdumque aspergatur aqua benedicta, et interim donec efferatur, qui adsunt, sive sacerdotes sive alii, orabunt pro defuncto.“

c) Wir haben nun ziemlich ausführlich von einer Pflicht des priesterlichen Amtes gehandelt, welche unter die wichtigsten seelsorglichen Verrichtungen gehört. „Das Mitleiden Gottes,“ sagt P. Condren, „mit den Sterbenden ist grenzenlos, und er

¹⁾ „Vereinigung mit Jesus im Tode. Das göttliche Herz Jesu ist am Kreuze geöffnet, um uns Quell des Lebens zu werden: Das Herz des Christen umfaßt das Kreuz, um durch Vereinigung mit dem Tode Christi mit ihm zur Auferstehung und zum ewigen Leben zu gelangen.“ Benger loc. cit.

scheint ihnen seine Gnaden um so lieber mitzutheilen, als sie kaum mehr der Gefahr ausgesetzt sind, sie zu mißbrauchen.“ In der Krankheit und namentlich auf dem Sterbebette vollzieht sich das letzte Zusammentreffen Gottes mit seinem Geschöpfe auf Erden, das er so oft in unendlicher Barmherzigkeit heimgesucht hat und mit unbeschreiblicher Sehnsucht zu retten verlangt. Tausend und tausend Keime der Gnade, welche bei der Taufe in das menschliche Herz niedergelegt wurden, können in diesen Stunden noch zur Entfaltung kommen. Jesus selber, der gegen die Sünder eine ganz besondere Zärtlichkeit hatte, eilet herbei, um die noch nicht eingebrachte Ernte seines bitteren Leidens und Sterbens zu sichern. Der ganz ungebesserte Sünder kann da noch in sich gehen, und der fromme und gute Christ hat noch unzählige Gefahren zu überwinden.

Aber auch für sich selbst sammelt sich der Priester die größten Gnaden und Verdienste, während er dieses heilige Amt gewissenhaft verwaltet. Die *Visitatio et cura infirmorum et morientium* ist ein Theil des priesterlichen Tagewerkes, wo Gott und die Menschen sich vereinigen, dem treuen Seelsorger ihre Liebe entgegenzutragen. Sogar die Kalten, die Ungläubigen wundern sich da, und fangen an nachzudenken. Und wie dankbar sind erst die Guten! wie gerührt sind sie, wenn sie ihre Eltern, Kinder, guten Freunde u. nicht bloß ergeben, sondern mit freudiger Zuversicht unter den Zusprüchen des Priesters haben sterben sehen; wenn es ihm mit Gottes Gnade gelungen ist, in den letzten Augenblicken noch Alles recht zu machen! Da gehen die Herzen auf. „So möchte ich auch sterben; dieses Glück möchte ich auch haben!“ heißt es da oft nach Jahren noch. Dabei lernt man das menschliche Herz, man lernt die Gemeinde u. kennen, wie sonst kaum auf eine andere Weise.

Durch fleißigen und gewissenhaften Krankenbesuch wird endlich dem Priester auch sein Beruf erst recht lieb und schön. Dem guten Seelsorger ist es allezeit ein unvergeßlicher Trost, wenn er vom Sterbebette eines Pfarrkinds heimgeht, sich den

Schweiß abtrocknet und sagen kann: „Nun hat er's überstanden, — mit Gottes Hilfe glücklich überstanden.“ Dann nimmt man den Rosenkranz zur Hand, und betet ihn ab — für Alles, was sich da im Herzen regt und was man Gott schuldig ist.¹⁾ Wie dankbar wird uns jetzt die abgeschiedene Seele sein, wie dankbar ihr heiliger Schutzengel! Sagt ja Jesus selbst: „Mihi fecisti!“

Hingegen wie könnte ein Seelsorger, der noch nicht allen Glauben, alles moralische Gefühl verloren hat, in seinem Leben noch einen ruhigen Augenblick haben, wenn er denken müßte: „Aus meiner Schuld, wegen meiner Trägheit u. ist eine Seele ohne geistliche Hilfe, ohne die heiligen Sterbsacramente in die Ewigkeit hinübergegangen!“ — O mein Herr, gib uns ein liebevolles, ein mitleidiges, ein priesterliches Herz! Laß uns dein Volk, laß uns alle Kranken, Preßhaften und Sterbenden in unserem Herzen tragen, wie eine Mutter ihr Kind trägt; laß uns ihnen treue Freunde, gute wachsame Hirten sein; lege deine Liebe in unser Herz und dein Wort auf unsere Zunge, damit wir Zeugen deiner größten Erbarmung sein dürfen, und dir keine Seele, für welche du so viele Opfer gebracht hast, verlassen oder verlieren. „O bone Jesu, qui languentibus olim misericorditer opitulatus es, inflamma et me et consacerdotes meos simili charitatis ardore, ne gravemur afflictis illam ferre opem, quam laudabis et remunerabis in die judicii.“ (Scut. fidei.)

L . . . t . . . r.

Gedanken über unsere Katechismen.

Schon vor mehr als einem halben Jahrhunderte schrieb der damalige Wiener Domscholaster, der verdienstreiche nachmalige

¹⁾ Zu weltlichen Unterhaltungen, etwa gar zum Bier u. kann man vom Kranken oder gar vom Sterbebette weg unmöglich gehen. Solche Gefühllosigkeit (gegen den Tod) würde das ganze Herz verhärten.

Bischof Johann Michael Leonhard in seinem „Entwurfe eines dreifachen Religions-Unterrichtes“ also: „Jeder Religionslehrer, welcher den vorgeschriebenen Katechismus bei seinem Religions-Unterrichte zu Grunde legt und denselben als Leitfaden seinen Schülern in die Hände gibt, wird Manches darin finden, was der Form nach hier und dort verändert und verbessert werden möchte.“

„Es ist unverkennbar, daß manche Erklärungen in unserem vorgeschriebenen Katechismus, die aus der Theologie der damaligen Zeit genommen wurden, zu abstract, daher Kindern unverständlich sind, und zu deren Deutlichmachung man einer zu langen Entwicklung bedarf, wodurch die kostbare Zeit des Unterrichtes umsonst verloren würde.“

„Die Sprache unseres Katechismus ist hier und dort zu wenig concret, aus gelehrten theologischen Compendien entlehnt, und daher der Fassungskraft der Kinder nicht angemessen.“

„Die gewählten Schriftbeweise sind nicht immer die passendsten.“

„Die Vernunftbeweise hat man ganz übergangen.“

„Was die Ordnung betrifft, in welcher die Religions-Wahrheiten in unserem Katechismus vorgetragen werden, wird man gerne gestehen, daß sie nicht die richtigste ist.“

Aus dem allen folgt: „Ich erkenne die Unvollkommenheit unseres vorgeschriebenen Katechismus;“ und: „Das Bedürfniß eines verbesserten Katechismus ist groß.“

So der gerade im Fache des Religions-Unterrichtes so erfahrene Leonhard.

Und wir haben noch immer keinen verbesserten Katechismus, das große Bedürfniß eines verbesserten Katechismus ist noch viel größer geworden, besonders in neuester Zeit dadurch, daß man den Katecheten die Unterrichtszeit beschränkte und alle Unterstützung durch die Lehrer absprach; aber zu seiner Befriedigung, für Verbesserung des Katechismus ist noch nichts geschehen. Darum wird es wohl gestattet sein, dieses wahrhaft

dringende Bedürfniß hier neuerdings zur Sprache zu bringen und etwa einige Vorschläge zu machen, wie demselben abgeholfen werden könnte, ohne daß Anstoß bei den Aeltern der Kinder, welche einen neuen Katechismus in die Hände bekämen, zu befürchten wäre.

Denn ganz richtig sagt der hochwürdigste Herr Erzbischof von Salzburg, Augustin Gruber, in seinem „Praktischen Handbuch der Katechetik für Katholiken“ 1. Theil: „Die Einführung neuer Katechismen ist in der katholischen Kirche immerhin ein gefährliches Unternehmen. Das gemeine Volk vermag schwer die Form und Einkleidung von der Sache zu unterscheiden. Eine in nicht gewohnte, von den bisher üblichen abweichende Ausdrücke gemachte Einkleidung zieht das Volk leicht schon als eine neue Lehre an; und da es mit Recht die Lehre der katholischen Kirche für unveränderlich hält, die auch in der That immer dieselbe bleiben muß, so ist ihm eine ungewohnte Einkleidung, eine andere Reihung der Materie, ein ihm nicht geläufiger Ausdruck schon eine Abänderung in der Lehre, die es in seinem frommen Sinne verabscheut.“ Darum würde ich auch nie die Einführung eines eigentlich neuen Katechismus, etwa von Deharbe, und mag er noch so viele Vorzüge haben, befürworten. Nur in dem Sinne wünschte ich einen neuen Katechismus, daß der schon seit langer Zeit in Gebrauch befindliche von seinen nicht wenigen und nicht geringen Mängeln gereinigt würde, auch in der äußeren Form zum Theile wieder seinen älteren Auflagen ähnlicher würde. Ich will mich näher erklären.

Wenn ich die äußere Form des Katechismus geändert wünsche, so veranlaßt mich dazu der Umstand, daß man abgegangen ist von der so ziemlich in allen sonstigen Katechismen und auch in den österreichischen des vorigen Jahrhunderts, ich habe z. B. vor mir einen „Auszug des großen Katechismus mit Fragen und Antworten für die Stadt- und Landjugend“ vom Jahre 1777, beobachteten Uebung, Fragen und Antworten abwechseln zu lassen, was sehr dienlich ist, die Aufmerksamkeit

des Schülers auf das Wesentliche in der Antwort hinzulenken. Die eben erwähnte Auflage des „Auszuges“ hat gar keine Schriftstellen, die neueren Auflagen desselben enthalten solche, aber unter dem Striche, nur durch verweisende Buchstaben mit dem Texte verbunden. Mir schiene es viel zweckmäßiger, die Schriftstellen in den Text selbst an gehöriger Stelle einzureihen, wie es auch in allen sonst gebräuchlichen Katechismen, so viel mir bekannt, der Fall ist. Bei solcher Anordnung würden sie auch nicht leicht übersehen, nicht so leicht ganz übergangen werden können. Das wären zwei Wünsche bezüglich der äußeren Ordnung, welche Leonhard bei Aufzählung der Gebrechen unseres Katechismus nicht erwähnt.

Wohl aber meint er, wird man gerne gestehen, daß die (innere) Ordnung nicht die richtigste ist. Ich weiß, daß Augustin Gruber dieselbe mit Wärme vertheidiget hat, „als vollkommen beifallswürdig ihrer Zweckmäßigkeit wegen,“ wie er dann also umständlicher ausführt: „Das wahre Leben der von Gott erschaffenen Geister besteht in ihrem fortwährenden Zugewendetsein des Gemüthes (des Denkens, Fühlens und Wollens) zu dem Schöpfer. Dazu muß zuerst der erschaffene Geist Gott, das Verhältniß Gottes zu ihm und seines zum Schöpfer kennen lernen, weil er es aus sich selbst nicht kann, hat es ihm der Schöpfer geoffenbaret — der Glaube mit Erkennung des Symbolum; aus dem er, mit Zuhilfenahme der Offenbarungs-Geschichte den Schöpfer, Erlöser, Heiligmacher in und durch die Kirche, den Richter und Vergelter glauben lernt und sieht, in welchem Verhältnisse Gott zu ihm und er zu Gott steht (1. Hauptstück). Aus dieser gläubigen Erkenntniß sieht er dann das Ohnmächtige seines Selbst, das Richtige alles Irdischen; die Aussichten auf ewige Güter und das gläubig erkannte Verhältniß zu Gott gibt ihm die Hoffnung — und die Neigung zum Beten — mit Dank, mit Bitte, mit Flehen um Vergebung, mit Fürbitte — ganz im Sinne des Gebetes Jesu (2. Hauptstück). Diese gläubige Erkenntniß, diese hoffende

Gemüthsstimmung eignet ihn, unter Gottes Hilfe Freude an Gott, dem Vater, dem Erlöser, dem Heiligen — Freude an den Mitereschaffenen, Miterlöseten, Mitgeheiligten oder Mitzuheiligenden, zu gleicher Seligkeit Berufenen zu empfinden und den Entschluß zu fassen, Gott und diesen Mitmenschen Freude zu machen — die Liebe, die durch die Gebote Gottes und der Kirche ihre Richtung zur Thätigkeit erhält und sich ausdrückt (3. Hauptstück). Aber dieses Glauben, dieses Hoffen, dieses Lieben kann sich der Mensch — besonders der gefallene Mensch — nicht selbst geben; Gott, der ihn schuf und erlösete, ist es auch, der ihn heiligt durch eine ihm in die Seele gelegte Kraft; und factisch ist es, daß zur Ertheilung dieser Kraft Gott sinnliche, bedeutungsvolle und wahrhaft wirksame Handlungen angeordnet hat, die ihm die Kraft zum Glauben, Hoffen und Lieben geben, sie stärken und vermehren, sie wiedergeben, wenn sie verloren wird — die heiligen Sacramente (4. Hauptstück). So steht nun durch Glaube, Hoffnung und Liebe mittelst der heiligen Sacramente der Mensch als wiedergeboren, zum Kinde Gottes und Miterben Jesu gemachter neuer Mensch in voller Zuwendung zu Gott da. Aber dieser heilige Zustand soll in ihm permanent bleiben, habituell sein und in jedem Augenblicke sich auch äußern. Darum muß er nun sehen, welche Gefinnungen und Aeußerungen diesem seinem Zustande so entgegenstehen, daß sie mit demselben ganz und gar unvereinbarlich sind, diesen Zustand darum in ihm zerstören würden; er muß sehen, welche Gefinnungen und Aeußerungen aus diesem seinem seligen Zustande nothwendig hervorgehen, diesem seinem inneren Zustande immer neues Wachsthum geben, ihn bis zur Menschen möglichen Vollkommenheit, bis zum Maße des in Christo vollendeten Alters (Ephes. 4. 13) emporheben; er muß sehen die sündhaften Gefinnungen, die ihn ins Reich des Satans zurückführen, und die tugendhaften, die ihn im Reiche Gottes erhalten — die christliche Gerechtigkeit (5. Hauptstück). Aber nicht ewig ist sein Erdenleben; er weiß es, daß er sterben muß; er

ist aus dem Glauben sicher, daß die Seele unsterblich ist, und daß auch sein Leib auferstehen wird. Es ist ihr nur heilsam zur Erhaltung in dem Guten, mit Lebhaftigkeit sich dieser künftigen Welt zu erinnern — der vier letzten Dinge (Anhang des 5. Hauptstückes).

Dessenungeachtet scheint mir doch die Behandlung der vier letzten Dinge als eines Anhanges leicht mißverständlich und hielte ich für entsprechender, sie im ersten Hauptstücke als geoffenbarte Wahrheiten, die wir glauben müssen, zu behandeln. Die Trennung aber der „christlichen Gerechtigkeit“ von der „Liebe“ halte ich für entschieden unrichtig, da sie ja doch eigentlich nicht bloß zusammengehören, sondern zusammenfallen. Demnach würde also der ganze catechetische Stoff in 4 Hauptstücken behandelt werden nach dem Schema: Der katholische Christ muß glauben (1. Hauptstück), was Gott geoffenbaret hat; diesen Glauben zeigen durch Gottesdienst, Gebet, zugleich Uebung der Hoffnung (2. Hauptstück) und der Liebe, in der der lebendige Glaube das Böse meidet und das Gute thut (3. Hauptstück), was alles dem Menschen aber nur möglich mit Gottes Gnade, deren ihn besonders die heiligen Sacramente (4. Hauptstück) theilhaft machen. So viel von der Ordnung im Großen, wenn ich so sagen darf. Innerhalb der beizubehaltenden vier Hauptstücke würde dann vielleicht schon auch noch manche Umstellung vorzunehmen sein, jedenfalls müßte nach meinem Dafürhalten die Lehre vom heiligen Mesopfer nicht bei den Kirchengeboten abgehandelt werden, sondern in der natürlichen Verbindung mit dem allerheiligsten Altars sacramente, wodurch auch ihr Verstandniß nicht wenig erleichtert und gefördert werden dürfte.

Ein weiteres Gebrechen unseres Katechismus findet Leonhard dann in den Beweisen der Katechismuslehre; es seien nämlich die gewählten Schriftbeweise nicht immer die passendsten, und die ganz übergangenen Vernunftbeweise wären „jezt (1816) mehr als jemals nothwendig;“ in dem Sinne nämlich, „daß man bei jeder Religionslehre, soweit es die Natur einer

geoffenbarten Wahrheit zuläßt, die Uebereinstimmung derselben mit den ausgemachten und allgemein anerkannten Vernunft-Principien, mit den allgemeinen intellectuellen und moralischen Bedürfnissen der Menschen zeige, die Vernunftmäßigkeit derselben darstelle.“

Nach meiner Meinung sind aber die Vernunftbeweise in einem Katechismus für Kinder ganz entbehrlich, abgesehen etwa von einigen Andeutungen, wie schon die ganze Schöpfung Gottes Dasein verkündet, wie eine Fortdauer nach dem Tode schon der Glückseligkeitsdrang in jedem Menschen fordert u. dgl. Ich bedaure vielmehr, daß der Traditionsbeweis im Katechismus eigentlich ganz vernachlässiget ist, dieser so zu sagen specifisch katholische Beweis, der von selbst zu einiger Kenntniß der Geschichte der Kirche führen würde, wenn er vorherrschend aus dem Leben der Kirche, weniger aus den Schriften der Kirchenväter genommen würde. Daß die Schriftbeweise nicht immer die passendsten sind, ist ein Gebrechen des Katechismus, das er mit manchen theologischen Compendien, um nicht mehr zu sagen, theilt. Es wäre durchgängig zu wünschen, wenige aber treffende Schriftstellen als Beweise anzuführen; sonst ist immer die Gefahr nahe, daß es einem Spötter oder Ungläubigen gelingt, mit dem Erweis der Hohlheit eines sogenannten Beweises aus der heiligen Schrift, den Glauben an das, was damit hätte bewiesen werden sollen, zu untergraben. Daß einfache Verweise auf Texte der heiligen Schrift, unvollständige Sätze daraus in einem Katechismus nicht vorkommen sollen, braucht kaum eigens bemerkt zu werden. Sedenfalls dürften die Beweise nie der bei einem brauchbaren Schulkatechismus unbedingt nothwendigen Kürze hinderlich sein. Ich nenne die Kürze unbedingt nothwendig für einen brauchbaren Schulkatechismus. Dafür meine ich mich berufen zu dürfen auf den sel. Petrus Canisius, der in der Vorrede zu seinem Katechismus vom Jahre 1569 schreibt: „Wollte Gott im Himmel! es käme noch ein Anderer, der könnte und wollte die Hauptstück unseres wahren katholischen

Glaubens noch kürzer, deutlicher und besser fürtragen.“ Auch deshalb ist besonders auf Kürze des Katechismus zu dringen, weil er ganz und gar dem Gedächtnisse der Kinder, die jetzt ohnehin so vielerlei lernen sollen und nicht mehr den Katechismus zur Uebung im Lesen gebrauchen, soll eingeprägt werden, was unter den gewöhnlichen Umständen nur bei größter Kürze des Katechismus von der Mehrheit der Kinder wird gehofft werden dürfen. In dieser Hinsicht scheint mir unser Katechismus namentlich bei den Geboten Gottes zu viel zu enthalten, was, weil es einmal dasteht, nur viele, mitunter gar nicht so einfache, Erklärungen erfordert, aber ohne irgend einem Nachtheile entbehrt werden könnte.

Canisius verlangt, gewiß mit vollem Rechte, von einem Katechismus auch noch besonders, daß er „die Hauptstück unseres wahren katholischen Glaubens deutlich fürtrage.“ In dieser Hinsicht macht aber schon Leonhard unserem Katechismus den zweifachen Vorwurf, daß „manche Erklärungen zu abstract, daher den Kindern unverständlich — und die Sprache hier und dort zu wenig concret, daher der Fassungskraft der Kinder nicht angemessen“ sei. Und diese Vorwürfe, wahrhaftig sie sind keine Verleumdung! Ja in den angeführten Worten hat Leonhard in der schonendsten Form das Hauptgebrechen unseres Katechismus bezeichnet. Bei einem Katechismus für Kinder ist die Hauptsache, daß er den Inhalt der katholischen Glaubens- und Sittenlehre vollständig in einer der Fassungskraft der Kinder möglichst angepaßten Form darbiete. Beweise sind für diese Katechumenen eigentlich Nebensache. Vorerst sollen sie lernen, was zu glauben und zu thun ist. Allerdings fragt das Kind gerne nach dem „Warum“. Es wird sich aber zufrieden geben mit dem Verweise auf die von Gott in der Kirche eingesetzte Autorität, die ja am Ende überhaupt der Grund und die Regel, das Formalprincip des katholischen Glaubens ist, den, besser dessen einzelne Sätze, dessen Inhalt, freilich jeder Katholik nach seinen Kräften und Bedürfnissen, soweit möglich und zulässig, im

Wissen, mit den Beweisen, kennen zu lernen und zu erfassen bemüht sein soll, besonders um die vielfachen Gefahren des Glaubens in unseren Tagen überwinden zu können mit Gottes Gnade, die am sichersten der wird erwarten dürfen, der das Seinige thut, um den theuersten Schatz des wahren Glaubens zu erhalten.

Eben darum, weil es sich bei den kindlichen Katechumenen vorerst darum handelt, sie mit dem ganzen Inhalte der katholischen Lehre bekannt zu machen, dürfte die Anordnung des Stoffes auch ziemlich gleichgiltig sein, wenn nur nichts übergegangen wird, wenn nur die Anordnung nicht Mißverständnisse zu veranlassen geeignet ist, womit selbstverständlich nicht verkannt werden soll, daß durch entsprechende Anordnung das Verständniß, mancher Lehren besonders, viel erleichtert, überhaupt die Macht, der Eindruck des Ganzen der Offenbarungen Gottes, wie sie dem Katholiken von der unfehlbaren Kirche verkündet werden, nicht wenig erhöht werden könne.

Uebrigens wird Jeder gerne mit Leonhard offenerzig bekennen, daß man in Hinsicht der Ordnung, in welcher die Religions-Wahrheiten in einem populären Religions-Handbuche abgehandelt werden sollen, niemals ganz übereinstimmend denken wird. Mancher hält diese Ordnung für die einzig richtige und glaubt, daß nur bei dieser eine Lehre aus der andern fließe, eine Lehre von der andern begründet und vorausgesetzt werde. Ein Anderer hingegen findet sie weniger logisch, versetzt und verändert wieder Manches, und findet nur die von ihm aufgestellte Ordnung der Religions-Wahrheiten der stufenweisen Entwicklung der menschlichen Seelenkräfte ganz angemessen. Ich selbst habe, als ich in die Seelsorge trat, es öfter versucht, eine passende Ordnung der Religions-Lehren aufzufinden und die Wahrheiten unseres Glaubens logisch und faßlich aneinander zu reihen. Aber bei jeder neuen Ordnung fand ich einige Unbequemlichkeiten, immer mußte ich hier und dort etwas voraussetzen, oft manches schon Gesagte wiederholen.

Bleibt nun für einen guten Katechismus das Haupterforderniß, nebst und bei entsprechender Kürze, Faßlichkeit und Deutlichkeit der einzelnen Worte, wie der Darstellung im Allgemeinen; hat Leonhard unzweifelhaft das Hauptgebrechen unseres Katechismus gerügt, da er „manche Erklärungen zu abstract, daher den Kindern unverständlich — die Sprache hier und dort zu wenig concret und daher der Fassungskraft der Kinder nicht angemessen“ nannte; so ergibt sich aber nun die hochwichtige Frage, wie könnte etwa das gewiß schwierige Werk der Beseitigung dieser Gebrechen geschehen, wie könnte etwa ein sprachlich und sachlich möglichst deutlicher Katechismus am wahrscheinlichsten zu Stande gebracht werden? Schwierig, sehr schwierig nenne ich diese Aufgabe und fürchte nicht, daß mir widersprochen würde. Zur, annähernd auch nur, befriedigenden Lösung derselben wird erfordert gründliche dogmatische und moralische Wissenschaft und dann erst noch pädagogische Erfahrung, um das sachlich Richtige in den Kindern gewöhnliche, faßliche, deutliche Form und Worte zu kleiden. Das sind aber Voraussetzungen und Forderungen, die sich vielleicht nicht gar zu oft in Einem Manne vereint finden, der dann erst noch hinlängliche Muße haben müßte, solle ein einheitliches, relativ vollkommenes Werk geschaffen werden. Ob da nicht die Pastoral-Conferenzen gute Dienste leisten könnten? Wie, wenn der Stoff des Katechismus in so viele Parthieen, als die Diöcese Decanate in sich begreift, zerlegt würde und drei Jahre nacheinander als Gegenstand einer der zwei jährlichen Pastoral-Conferenzen für jedes Decanat eine von diesen Katechismus-Abtheilungen, versteht sich jährlich eine andere, bestimmt würde, so daß nach drei Jahren drei vollständige Ausarbeitungen eines Katechismus in Fragen und Antworten mit Schrift- und wenn das hochwürdigste Ordinariat diesen Wunsch ausdrücke, auch Traditions- und Vernunft-Beweisen in der vorgezeichneten, im Vorhinein bekannt zu machenden Anordnung vorläge? Ich denke, eine solche Aufgabe brächte Leben in die Pastoral-Conferenzen, sie würden vielleicht

mehr ihrem Namen entsprechend, wenn unter kundiger Leitung jede Frage, jede Antwort zur Debatte herausforderte, die ihren Ausgangspunkt und zugleich ihre Bahn hätte in einer schriftlichen Arbeit eines der Conferenzz-Theilnehmer, der gewiß gerne wohlbegründete sachliche und sprachliche Abänderungen nach den Meinungen seiner im Interesse des allgemeinen Besten ihre Wissenschaft und ihre Erfahrung hier verwerthenden H. H. Collegen in sein Manuscript aufnähme. Jedenfalls aber könnten solche, mehreren Mitgliedern wenigstens erwünschte, Abänderungen ins Protokoll Aufnahme finden, wodurch schätzbares Material gewonnen würde für das Collegium der Recensenten, das nach Einlauf der dreifachen Bearbeitungen des ganzen Katechismus aus Männern der Wissenschaft und der Praxis zusammenge setzt auf Grund einer von einem besonders dazu befähigten Mitgliede nach jenen Vorlagen gefertigten Arbeit endgiltig den Katechismus zu verfassen hätte, versteht sich, vorbehalten die Approbation des H. H. Ordinarius. Denn gewiß zweifelt Niemand an der vollen Richtigkeit der Worte Leonhards: „Die Veränderung und Verbesserung des Katechismus kommt einzig und allein den Bischöfen zu. . . . So lange die Oberhirten der Kirche diese Veränderung und Verbesserung nicht vornehmen, ist es heilige Pflicht eines Religions-Lehrers, sich an den vorgeschriebenen Katechismus zu halten und es ist in keinem Falle erlaubt, denselben beim Religions-Unterrichte ganz bei Seite zu setzen. . . . Benützen wir indessen den gegenwärtigen Katechismus, so gut wir können.“ Und wie? Das mag uns Augustin Gruber noch sagen: „Wir wollen darauf sehen, durch den mündlichen Vortrag in der Katechisation, das hineinzulegen, was zum heilsamen und deutlichen Religions-Unterrichte bei der Auffassung der Katechismus-Lehren erforderlich ist.“

Deßhalb ist es seines Erachtens Pflicht des Katecheten: „Daß er den Katechismus nicht nur richtig und ganz nach katholischen Grundsätzen erkläre, sondern auch auf eine Weise erkläre, daß alle die im Katechismus kurz bezeichneten Lehren

mit herzlicher Wärme ergriffen und zur Erzeugung heiliger Entschlüsse in frommer Liebe angewendet werden.“ Denn wenn irgendwo, gilt ja gewiß vom Katechismus: Nicht für die Schule, fürs Leben lernen wir. ap.

Literatur.

Die Werke und Tugenden der Ungläubigen nach St. Augustin.
(Nebst einem Anhang über den 22. Canon des Arauscanum II.)
Eine Studie über den „Augustinismus“. Von Johann Ernst.
Freiburg im Breisgau. Herder'sche Verlagsbuchhandlung. 1871.
gr. 8. S. 253.

Wohl keine Seite der katholischen Glaubenslehre bringt den übernatürlichen Charakter des Christenthums mehr zum Ausdruck als die Lehre von der Gnade, und ist es darum in unserer Zeit, die insbesondere diesen übernatürlichen Charakter verkennt, von ganz besonderer Wichtigkeit, daß gerade der katholischen Gnadenlehre die gebührende Aufmerksamkeit zugewendet werde. Aus diesem Grunde begrüßten wir denn auch mit Freuden die Erstlingsarbeit eines bayrischen Theologen, eine von der theologischen Facultät zu Würzburg approbirte Inaugural-Dissertation über „die Werke und Tugenden der Ungläubigen nach St. Augustin“, bei der dem Verfasser nicht so sehr die Lösung dieser Specialfrage des „Augustinismus“, als vielmehr der Aufbau der ganzen augustiniischen Gnadenlehre auf ihrer wahren Grundlage als Ziel vor Augen schwebte, in der also dem Leser gerade der eminent klassische Zeuge über die alte katholische Wahrheit von der Gnade vorgeführt erscheint. Uebrigens findet der Verfasser mit Recht eben in der Auffassung, die man von den Werken und Tugenden der Ungläubigen hat, einen Prüfstein für jede theologische Gnadenlehre, und bietet diese Specialfrage noch das besondere Interesse, daß Basilius und Jansenius fast mit denselben Worten wie Augustin dieselbe beantwortet haben, und diese Beantwortung dessenungeachtet der kirchlichen

Censur verfallen ist. Wir meinen demnach Gründe genug zu haben, wenn wir über das vorliegende Werk in eingehenderer Weise referiren.

Der Verfasser sucht sich der gestellten Aufgabe in zwei Theilen zu erledigen, in einem negativ-kritischen und in einem positiv-thetischen, und wir können zu dieser Eintheilung nur zustimmen, da sachgemäß zuerst die bisher geltend gemachten Anschauungen zur Darlegung zu kommen haben, um alsdann nach Abweisung derselben auf dem gewonnenen Fundamente die neue richtigere aufzubauen. Im ersten Theile aber sind es vor Allem die häretischen Auffassungen der Reformatoren, des Bajus und des Jansenius, die in kritische Untersuchung gezogen werden. Sene sehen in Gemäßheit ihrer falschen Voraussetzung, daß die höhere Ausrüstung des ursprünglichen Zustandes wesentlich zur Natur des Menschen gehörte, und daß daher diese selbst innerhalb ihrer natürlichen Sphäre durch die Erbsünde wesentlich verunstaltet sei, in den Werken und Tugenden der Ungläubigen unbedingt und ausnahmslos und im strengsten Sinne des Wortes Sünden und Laster, und es gelten ihnen als Ungläubige Diejenigen, die nicht den rechtfertigenden Glauben, die *fides specialis*, besitzen. Bajus und Jansenius dagegen fassen zwar die Werke und Tugenden der Ungläubigen in gleichem Sinne auf, wie dieß eben auch ihre Auffassung des Urzustandes so mit sich bringt, jedoch haben sie die Werke jener im Auge, welche nicht den übernatürlichen christlichen Glauben an Gottes geoffenbarte Wahrheiten haben.

Ausführlich liefert nun Ernst S. 38 flgd. den Nachweis, wie diese von der Kirche als häretisch verurtheilten Auffassungen ganz und gar mit Unrecht dem heiligen Augustin unterschoben werden. Dabei geht er so vor, daß er darlegt, der heilige Lehrer habe die Möglichkeit, beziehungsweise Wirklichkeit eines sittlichen Handelns, einer Sittlichkeit, welche uns in wahre und wirkliche Beziehung zu Gott setzt, vor und unabhängig vom übernatürlichen christlichen Glauben gekannt und ausdrücklich anerkannt.

Es findet da namentlich die klassische Stelle in dem Buche „von Geist und Buchstaben“ c. 27, 28 und 48 die gebührende Würdigung und wird auch die Thatsache sichergestellt, daß Augustin an sehr vielen Stellen das Mangelhafte des sittlichen Strebens und der Tugendwerke bei den Heiden einzig in den Defect des übernatürlichen Charakters setzt, so daß diesen eben auch ein Lohn, freilich nur ein zeitlicher, irdischer, zu Theil geworden.

Wenn sich aber auch die reformatorische, bajanistische und jansenistische Doctrin als Pseudo-Augustinismus erweist, so bleibt doch auf der anderen Seite bestehen, daß Augustin in den Werken und Tugenden der Ungläubigen nur Sünden sieht und zwar in Gemäßheit des apostolischen Satzes „Omne, quod non est ex fide, peccatum est,“ wobei er „fides“ nicht im Sinne des Apostels vom Gewissen, sondern vielmehr vom theologischen Glauben versteht. Es liegt also hier ein Räthsel vor, dessen Lösung schon vielfach die katholischen Gelehrten beschäftigt hat, und Ernst führt nunmehr S. 65 flgd. die vorzüglicheren Versuche vor, die man in dieser Hinsicht im Laufe der Zeit gemacht hat.

Einen solchen Versuch unternahm der Gründer der sogenannten Augustinerschule, Gregor von Rimini. Nach demselben ist für den „Infidelis“ durchaus kein, auch nicht ein bloß moralisch gutes Werk möglich, alle Werke der Ungläubigen waren und sind schlechthin Sünde, und es gilt ihm dieser Satz von Denjenigen, welchen überhaupt die Kenntniß des wahren Gottes abgehe. Ohne diese Erkenntniß Gottes, ohne diesen wenigstens natürlichen, d. h. aus der Betrachtung der Creatur ohne Offenbarung mit Hilfe der Gnade (die nach ihm einzig diese Erkenntniß ermöglicht) gewonnenen Glauben wäre demnach ein moralisch guter Act absolut unmöglich und undenkbar. — Doch diese Theorie wird, abgesehen von der Unrichtigkeit ihrer theologischen Basis, die nichts anderes als die unbedingte Nothwendigkeit der bewußten, expliciten Beziehung auf Gott zur

Constituierung eines wahrhaft sittlichen Actes wäre, jedenfalls dem Gedanken Augustins nicht gerecht; denn auf der einen Seite geht sie zu weit, indem Augustin auch unter Denjenigen, welche den wahren Gott nicht kennen und nicht verehren, tadellose und lobenswerthe gute Werke annimmt, und zwar auch solche, welche hinsichtlich des Endzweckes allen Anforderungen der Gerechtigkeit genügen, ja nach demselben dürfte schwerlich selbst das Leben auch des vollkommensten Menschen ohne jegliche gute, auch in Bezug auf den Endzweck untadelige Werke dahingehen. Anderseits erscheint Gregor's Theorie auch zu eng, um den vollen Gedanken Augustins zu fassen, indem der Glaube, von welchem das augustininische Axiom „*Quod non ex fide est, peccatum est*“ gilt, kein bloß natürlicher Glaube ist, welcher schon mit der Erkenntniß des Einen wahren Gottes gegeben wäre.

Die späteren Augustinenser modificirten daher diese Auffassungsweise dahin, daß sie unter dem „*Infidelis*“ Jeden, der des christlichen Glaubens nicht theilhaftig ist, verstehen, und dafür nur dem alles Gnadenbeistandes entblößten Ungläubigen unbedingt jeden sittlichen Act abgesprochen wissen wollen. Aber das Letztere geschieht keineswegs im Sinne Augustin's. Für diesen kann es nämlich auch unter den Heiden welche geben, welche einzig auf Grund ihrer natürlichen sittlichen Anlage (*naturaliter*) thun, was des Gesetzes ist; für Augustin gibt es einerseits unter den Ungläubigen allseitig tadellose, und den Regeln der Gerechtigkeit in allweg entsprechende gute Werke, welche zur Basis und zum Principe nicht die göttliche Gnade haben, sondern jene „*vis naturae, qua legitimum aliquid anima rationalis et sentit et facit,*“ und doch gelten ihm auf der anderen Seite wiederum unbedingt alle Acte der Ungläubigen als Sünde. Es kann demnach der unbedingt sündhafte Charakter der Werke der Ungläubigen nicht darauf beruhen, daß dieselben überhaupt ohne Gnadenbeistand geschehen, sondern es kann nur der Defect eines gewissen Gnadenbeistandes gemeint sein, der sich, wenn nicht stricte, so doch late auf die

fides bezieht, und daher den Handelnden nicht mehr in voller Weise unter dem Begriffe „infidelis“ fallen läßt, wie denn auch in diesem Sinne dem heiligen Augustin und seinen Schülern Glaube und Gnade ein untrennbares Eins sind.

Ein dritter Versuch beruht auf der Ansicht, Augustin habe bei seinem Urtheile über heidnische Tugend und Sittlichkeit den thatsächlichen und durchgängigen Zustand der Heidenwelt im Auge gehabt. Aber die Schriften Augustin's und seiner Schüler stellen es außer allen Zweifel, daß ihnen die Werke der Ungläubigen nicht „per accidens“ und darum auch nicht „frequenter“, sondern vielmehr „formaliter“, deswegen, weil „infideliter“ und von „infideles“ gewirkt, und darum auch „semper et necessario“ schlecht und Sünde seien. Die augustiniſche Regel duldet keine Ausnahme: „Omnis infidelium vita peccatum est.“

Eine vierte Auffassung vertritt der heilige Thomas. Nach dem englischen Doctor ist nämlich sonder Zweifel Alles, was der Ungläubige thut als solcher „in quantum est infidelis“, d. h. alles das (auch das gute Werk), was im Unglauben sein wirkendes Princip, seine treibende Wurzel, sein Motiv hat, was vollbracht wird „ex motivo infidelitatis“ und hingeordnet wird „in finem infidelitatis“, zum Zwecke des Unglaubens, immer und überall Sünde. Im Bibelwort „Quod non est ex fide, peccatum est“ sei das „quod non est ex fide“ im Sinne Augustin's nicht rein negativ, sondern positiv und conträr zu fassen. Quod non est secundum fidem, i. e. quod est contra fidem, peccatum est. Das „infideliter facere“, welches nach Augustin auch ein in sich gutes Werk zur Sünde macht, habe dann statt, wenn dem guten Acte ein mit dem christlichen Glauben unverträgliches Motiv zu Grunde liege. — Doch diese Auffassung hat in Augustin selbst durchaus keinen Halt und wird da dem heiligen Lehrer ein ihm ganz fremder Gedanke aufgedrungen.

Das Gleiche gilt von einer fünften Interpretation: Alles

Thun „sine fide“ nenne Augustin deswegen Sünde, weil es den Menschen in der Sünde lasse.

An sechster Stelle S. 98 flgd. wird die Erklärung Ripalda's besprochen. Ripalda geht von dem Gedanken aus, daß der Mensch thatsächlich zum übernatürlichen Ziele berufen und daher die übernatürliche Ordnung zwar nicht die einzig mögliche, aber doch die einzig wirkliche sei. Wenn folglich der Mensch auch ohne die Gnade ein Vermögen zum Sittlich-Guten habe, so lasse doch Gott, eben weil er den Menschen zu einem übernatürlichen Ziele — und zu diesem allein — berufen hat, auf Grund dieser in praesenti einzig zu Recht bestehenden Weltordnung niemals die natürlich-sittlichen Kräfte desselben allein sich bethätigen und auswirken, sondern gebe die übernatürliche Gnade, ohne welche des Menschen freies Wirken keine Beziehung auf unser erhabenes himmlisches Ziel haben kann, nicht etwa nur für diese oder jene, sondern für alle Handlungen, die einer sittlichen Beschaffenheit fähig sind. Thatsächlich gebe es keine bloß ethisch-guten Acte, Handlungen, die ohne Beziehung zum himmlischen Ziele wären, factisch gebe es keine „opera sterilia“, sondern nur übernatürliche Acte, gewirkt auf Grund des übernatürlichen Gnadenbestandes, es gebe nur Heilswerke. Sodann unterscheidet Ripalda zwischen *fides stricta* und *fides lata*, unter welcher letzterem er jede mit Hilfe des göttlichen Gnadenlichtes gewonnene Erkenntniß einer sittlichen Wahrheit versteht, und welcher Glaube im weiteren Sinne gewonnen durch die freie Mitwirkung des Menschen, zwar nicht in unmittelbarer und hinreichender Weise, aber indirect (remote) durch Erlangung weiterer Gnaden und namentlich der „*fides strictae dictae*“ zur Rechtfertigung disponire. Da nun im Sinne dieser *fides lata* auch die Heiden dem göttlichen Gnadeneinflusse und zwar in jedem einzelnen Acte unterstehen, so habe im Sinne Augustin's der Satz „*Quod non est ex fide, peccatum est*“ seine volle Geltung. — Doch wenn auch auf Grund der augustini'schen Lehre wenigstens die theilweise Berechtigung der Unterscheidung einer *fides lata* und einer *fides*

stricta anzuerkennen ist, so ist der Grundgedanke der Ripalda'schen Theorie, daß die göttliche Gnade in jedem Momente und zu jedem sittlichen Acte gegeben wird, in der That nicht die Lehre Augustin's und der augustinischen Väter.

An siebenter Stelle wird als unberechtigt die Ansicht zurückgewiesen: Augustin nenne die Werke der Ungläubigen nur im uneigentlichen und übertragenen Sinne „Sünde“.

Zuletzt kommt der Verfasser noch auf die Meinung Derjenigen zu sprechen, welche die fraglichen Aeußerungen Augustin's über die Sittlichkeit der Ungläubigen als „Uebertreibungen“ auf Rechnung der „heißen Polemik“ setzen. Er findet dieselbe ganz ungegründet und erscheinen ihm diese vielmehr mit dem ganzen augustinischen Systeme im wesentlichen inneren Zusammenhange. Da die augustinische Ansicht vom sittlichen Thun der Ungläubigen war eine geraume Zeit hindurch die allein geltende und herrschende unter den rechtgläubigen und kirchlichen Theologen. Augustin selbst erklärt diese seine Lehre geradezu als die Lehre der Christkatholischen Kirche, als einen Kern- und Kardinalpunkt des katholischen Glaubens, und weiterhin findet sich das Urtheil Augustin's auch bei seinen Schülern, bei Prosper, Fulgentius, dem Verfasser der Schrift „de vocatione gentium“, sowie auch bei Leo I. und Gregor I. Auch auf das 2. Concil von Orange verweist unser Verfasser, das im 17. Canon definire „Fortitudinem gentilium mundana cupiditas, fortitudinem christianorum Dei caritas facit,“ und auf die Worte Papst Bonifacius II. in dem apostolischen Schreiben an Cäsarius von Arles, in welchem er die Beschlüsse von Orange bestätigt: „Praeter quam (fidem) nihil est boni, quod secundum Deum quilibet valeat operari, sicut B. Apostolus dicit: Omne, quod non ex fide est, peccatum est.“

Demnach schließt unser Verfasser den ersten negativ-kritischen Theil, indem er sagt, es handle sich da nicht um eine bloß literar-historische Frage, sondern vielmehr um ein im eigentlichen Sinne dogmen-historisches Problem von größter Bedeutung; die

katholische Wissenschaft dürfe sich daher der Mühe nicht entschlagen, nach Mitteln und Wegen zu forschen, wodurch die bezüglichen Sätze Augustin's, ja man dürfe wohl sagen wie die Lehre der patristischen Kirche (seit Augustin) im fraglichen Lehrpunkte mit der kirchlichen Definition der neuern Zeit in Einklang gebracht werden könne.

Im zweiten, dem positiv=thetischen Theile unternimmt es nunmehr unser Verfasser, die Lösung des fraglichen Problems zu versuchen, nachdem er zuerst an eine dreifache Regel erinnert hat, welche der Erklärer Augustin's jederzeit vor Augen haben müsse: Nämlich die Lehre Augustin's, als des von der Kirche so hoch gehaltenen „Doctor gratiae“, welche die Kirche größtentheils sanctionirt und zur ihrigen gemacht hat, müsse aus dem Geiste der kirchlichen sich stets gleich, weil die Eine Wahrheit bleibenden Lehre begriffen und erklärt werden; die einzelnen Sätze des heiligen Lehrers seien im Ganzen seines theologischen Systems zu erfassen und darzustellen; und endlich müsse man sich zu einer wahrhaft historischen Auffassung Augustin's erschwingen, welche die merkwürdige Eigenart der augustinischen Theologie und weiterhin die Sonderstellung des sogenannten „Augustinismus“ überhaupt — nämlich der dogmen=historischen Entwicklung durch und nach Augustin — gegenüber den früheren griechischen Vätern und der späteren scholastischen Theologie, im Sinne einer verschiedenen, durch die verschiedene Stellung zur Einen aber vielseitigen Wahrheit veranlaßten Lehrweise wohl zu würdigen versteht.

In Gemäßheit dieser dreifachen Regel und gestützt auf die im Vorausgehenden gewonnenen Gesichtspunkte faßt der Verfasser seine Anschauung in folgenden Worten zusammen: „Nach dem heiligen Lehrer sind auch die auf Grund der bloß natürlichen, sittlichen Kräfte gewirkten, innerhalb der natürlichen Ordnung aber untadeligen Tugendwerke dennoch wegen des mangelnden höheren und übernatürlichen Tugendcharakters defectuos, und darum sündhaft; schon die bloß moralisch guten Werke sind

dem Heiligen „Sünde“, schon die bloß natürlichen Tugenden sind ihm „Laster“. Es habe somit Augustin den Standpunkt des Thatfächlichen und factisch Gegebenen eingenommen, insofern Gott den Menschen thatsächlich zu einem übernatürlichen Ziele berufen habe und sich daher dieser in sittlichen Acten übernatürlichen Güte bethätigen müsse, so daß also dasjenige, was unter anderen Verhältnissen genügt haben würde, in der jetzigen, gottgewollten Ordnung nicht mehr genüge.“ Den Nachweis aber für diese seine Anschauung liefert der Verfasser, indem er in sehr ausführlicher Weise S. 133 flgd. die fragliche Lehre Augustin's nach ihrer Stellung innerhalb seines Lehrsystems näher in Betrachtung zieht. Wir können das Gesagte kurz in Folgendem zusammenfassen:

Für Augustin ist die Sünde wesentlich etwas gegen die Natur. Die Natur aber ist ihm alles das, was der Mensch in seiner ursprünglichen Ausrüstung erhalten hat, obwohl dasselbe begrifflich seinem eigentlichen Wesen nach übernatürlich genannt werden muß. In der Erbsünde liegt nun der Verlust dieser Natur resp. Uebernatur, und somit ist Alles, was auf diesem durch die Erbsünde herbeigeführten Boden an und für sich geschieht, *contra naturam*, es ist Sünde. Gewonnen wird aber die verlorne Natur resp. Uebernatur nur in Christus, indem sich auf der Grundlage des Glaubens an ihn die Rechtfertigung und Heiligung des Menschen auswirkt, und daher ist Alles, was nicht aus diesem Glauben ist, der gottgewollten Ordnung entgegen, es ist *contra naturam*, und darum Sünde, wobei übrigens an die oben hervorgehobene Unterscheidung zwischen *fides stricta* und *fides lata* gedacht werden mag. — Alsdann faßt Augustin das *bonum* im innigen Zusammenhange mit dem *beatificum*, das Verhältniß zur Glückseligkeit ist ihm die maßgebende Norm jeglicher Handlung. Nun ist aber thatsächlich der Mensch für die unmittelbare Anschauung Gottes (übernatürliches Ziel) bestimmt und somit sind nur die übernatürlichen Acte, die auf der im Glauben fundamentirten übernatürlichen Gnade als

ihrem Princip beruhen, geeignet, zu dieser Glückseligkeit zu disponiren und sind insbesondere die Acte, die aus dem in der Liebe thätigen Glauben, aus der Liebe hervorgehen, so beschaffen, daß sie diese Glückseligkeit vollends auswirken und demnach erst im wahren und eigentlichen Sinne gut, Tugend zu nennen sind. Dagegen setzen die bloß natürlichen Acte nicht in Beziehung zur (übernatürlichen) Glückseligkeit, sie intendiren nur eine natürliche, von Gott factisch nicht gewollte Glückseligkeit, ihr Princip ist nicht die caritas, sondern die mundana cupiditas, selbst jeglicher Cult, jeglicher Dienst Gottes kann ohne die Gnade, ohne die höhere Liebe zu Gott nur die Erreichung einer aus den Creaturen (unmittelbar, nur mittelbar aus Gott) genommen, natürlichen Seligkeit zum Ziele und Zwecke haben, und darum liegt in allen natürlichen Acten ohne Ausnahme ein sündhafter Charakter, darum also omne quod non ex fide est, peccatum est.

Sofort sucht unser Verfasser seine Auffassung noch im Einzelnen zu bewähren, indem er zeigt, wie Augustin die Tugenden der alten Römer und der heidnischen Philosophen überhaupt und einzelne derselben, wie Freundschaft, Enthaltbarkeit, eheliche Keuschheit behandelt. Ueberall treten dieselben Gesichtspunkte, überall derselbe Eine Gedanke zu Tage, wie er im Obigen vorgeführt worden. Weiter bespricht er noch den Schuldcharakter der *opera et virtutes infidelium* und glaubt im Allgemeinen im Sinne Augustin's an demselben festhalten zu müssen; doch erkläre sich dieß, insoweit nicht von einer positiven Strafe, von einer Mehrung der Sündenstrafe durch die Tugendwerke der Ungläubigen bei den Vätern die Rede ist, aus dem Zusammenhange, in dem die besagten Werke mit der Ursünde stehen, die das thatsächliche Mißverhältniß herbeigeführt hat, so daß auf denselben auch der Reat der Ursünde lastet. Die positive Strafe, die Mehrung der Sündenstrafe hingegen, dürfe nicht mit den Reformatoren und mit dem bajanistisch-jansenistischen Systeme schon aus einem diesen Werken an und für sich inhärirenden positiven *reatus culpae ac poenae* gefolgert werden, sondern

sei damit in Zusammenhang zu bringen, daß irgendwie diese Ungläubigen Schuld daran sind, daß sie nicht zum wahren übernatürlichen Glauben gelangen, wie es ja einer der unzweifelhaftesten Lehrpunkte Augustin's sei, daß die Erlösungsgnade von Seite Gottes allen Menschen, wenn auch nicht allen in gleichem Maße, angeboten werde.

Endlich zieht der Verfasser die historische Stellung Augustin's in Betracht und zeigt, wie er den Pelagianern gegenüber, welche nicht schlechthin jedwede höhere (übernatürliche) Ordnung leugneten, wenn sie auch diese nur als graduell verschieden von der natürlichen annahmen, seinen Zweck nicht vollends erreicht hätte, wenn er einfach nur zwischen natürlich guten und übernatürlich guten Werken unterschieden hätte. Im Interesse der absoluten Nothwendigkeit der Gnade, im Interesse des specifisch höheren, wahrhaft übernatürlichen Gnadenstandes galt es festzuhalten, der Mensch werde durch die Gnade Christi aus einem Schlechten ein Guter, und nicht einfach nur aus einem (natürlich) Guten ein Besserer (im Sinne des übernatürlich Guten). Auch trat gerade auf diese Weise so recht die volle Gratitude der Gnade hervor, so daß sie auch durchschlagend war den Semipelagianern gegenüber, die bekanntlich den Werken des Menschen vor der Gnade zwar kein eigentliches Verdienst, aber doch noch immer einen positiven Einfluß auf die Erwerbung oder Nichterwerbung der Gnadengüter vindiciren wollten, und mag Augustin sein strenges Urtheil auch gegen das zu seiner Zeit noch nicht völlig erstarbene Heidenthum gerichtet haben, da sicherlich nicht wenige Heiden auf ihr sittlich untadeliges Leben pochten und damit ihre Indifferenz gegenüber dem Christenthume motivirten.

So begründet also Ernst von allen Seiten mit einem sehr reichen Aufwande von Citaten aus den Schriften Augustin's und dessen Schüler seine Auffassung. Ob er aber auch das Richtige getroffen hat? Wir meinen, jedenfalls bezüglich jenes Momentes, daß Augustin den Standpunkt des Thatsächlichen

und factisch Gegebenen eingenommen, daß nämlich Gott den Menschen thatsächlich zu einem übernatürlichen Ziele berufen habe und sich dieser demnach in sittlichen Acten übernatürlicher Güte bethätigen müsse, so daß Dasjenige, was unter anderen Verhältnissen genügt haben würde, in der jetzigen gottgewollten Ordnung nicht genügt; und er verdient sicherlich allen Dank dafür, eben dieß unserer so naturalistisch gesinnten Zeit an der Hand eines so alten und berühmten Zeugen der katholischen Wahrheit, wie es Augustin ist, in so gründlicher und durchschlagender Weise vorgeführt zu haben. Auch hat ohne allen Zweifel nach dieser Richtung jene Identität statt, wie dieselbe in der dogmatischen Lehrentwicklung bei aller anscheinenden äußeren Verschiedenheit nothwendig und wesentlich stattfinden muß, und von der der Verfasser in seinem Schlußworte S. 224 flgd. spricht, wo er Augustin und die Scholastik zusammenstellt und treffend bemerkt, die Wahrheit hafte nicht am Buchstaben, die katholische Kirche habe in allen Sprachen aller Orten und aller Zeiten zu den Völkern geredet, die Terminen seien vergänglich, die Form könne zerschlagen werden, die Wahrheit allein sei ewig, ein starrer Conservatismus, der mit althergebrachten Formeln und Terminen den Geist und den Gedanken in tödtende Fesseln schlage, liege und sei nie im Geiste wie im Interesse der Kirche gelegen gewesen. Natürlich kann, und der Verfasser versteht es nach seinem ganzen Vorgehen gewiß auch nicht anders, bei einem dergestalt sich vollziehenden Fortschritte nicht die Subjectivität der Wissenschaft, sondern nur die unfehlbare Lehrautorität das leitende und maßgebende Princip abgeben; und hat sich so unter dem Walten des göttlichen Geistes in der Kirche eine solche derartige Lehrentwicklung, die die Eine Wahrheit nach ihren verschiedenen Seiten zur Darstellung bringt, vollzogen, so ist es die Sache der theologischen Wissenschaft, das große Ganze zu übersehen und die Continuität und Identität entsprechend aufzuzeigen. Aber gerade von diesem Standpunkte aus erscheint uns das andere Moment, die Auffassung, welche

unser Verfasser von dem sündhaften Charakter der bloß natürlich guten Werke der Ungläubigen hat, etwas zu streng, selbst wenn dieß die Anschauung Augustin's wäre. Denn wir vermögen uns nicht einzureden, daß auch dieser Punkt der augustini'schen Gnadenlehre streng dogmatisirt sei, da wir in diesem Falle keine rechte und volle Harmonie mit der kirchlichen Lehre sehen, wie dieselbe gegenüber den Reformatoren und gegen Bajus und Janseuius durch das Tridentinum und mehrere dogmatische päpstliche Bullen ausgesprochen worden. Der 22. Canon des Arausicanum II., der wohl der bezüglichlichen augustini'schen Doctrin am nächsten steht, hat, wie der Verfasser im Anhange selbst zeigt, schon zu viele Auslegungen gefunden, als daß er für sich vollkommen klar wäre, und wird derselbe wohl erst im Lichte der tridentinischen Lehre vollkommen verstanden werden. Jedenfalls müßten wir uns gegen einen dualistischen Gegensatz zwischen Natur und Uebernatur verwahren, und zwar noch mehr im Interesse der christlichen Moral, da alsdann die sogenannte Jesuitenmoral wohl schwer den Vorwurf des Larimus abzuweisen vermöchte, und vielmehr dem janseuistischen Rigorismus das Wort geredet werden müßte. Uebrigens drückt sich der Verfasser selbst vielfach sehr reservirt aus und verdienen darum sein großer Fleiß, seine Belesenheit in den augustini'schen Schriften, sowie seine scharfsinnige Combinationsgabe nicht geringere Anerkennung. Wir hätten nur den Einen Wunsch, daß Ernst in einer weiteren Schrift die gesammte augustini'sche Gnadenlehre systematisch zur Darstellung brächte; denn dazu halten wir ihn ganz vorzüglich befähigt und würden da auch gewiß manche Punkte noch klarer werden.

Sp.

Lehrbuch der Kirchengeschichte für Studierende. Von F. X. Kraus, Dr. der Theologie und Philosophie. I. Theil. Altchristliche Kirchengeschichte. gr. 8. S. 197. Trier, 1872; Fr. Ließ'sche Buchhandlung.

Wenn Hegel es als das menschlichste aller Bedürfnisse erklärt, die Welt zu erkennen, zu humanisiren und zu über-

winden, so gehört es unbestritten zu den edelsten und preiswürdigsten Aufgaben des menschlichen Geistes, selbst die geheimsten Pulschläge jenes weltumfassenden Reiches kennen zu lernen, welches der Inbegriff und die Grundlage aller Güte und Menschenfreundlichkeit, sowie der Hort und die Vermittlerin aller Wahrheit und Gerechtigkeit ist.

Eine genaue, allseitige und richtige Erkenntniß dieses Weltreiches, welches sich nach der Anordnung des Gottesohnes der Leitung des heiligen Geistes erfreut, wird man nur dadurch erzielen, wenn man die Kirche, dieses wahrhaft katholische Reich Gottes auf Erden, von einem doppelten Gesichtspunkte aus betrachtet.

Gleichwie nämlich der Eingeborne des Vaters in der Fülle der Zeit Mensch geworden ist, so wollte er auch seiner in die äußere Erscheinung tretenden Stiftung einen gottmenschlichen Charakter aufprägen, der einerseits „jede Alteration ihres Wesens, jeden förmlichen Abfall der Kirche von ihrer Idee ausschließt“, anderseits aber das Walten des menschlichen Erkennens, Wollens und Wirkens zur Schau trägt, kraft welchem sich „im Menschlichen und Endlichen die göttliche Idee ausgestaltet“.

Da nun die Kirche nach den Gesetzen der menschlichen Natur einem äußeren und inneren Wachstume unterworfen ist, so hat sie eine Geschichte, und „ihre Geschichte ist demnach die Entwicklung und das Fortschreiten der Menschheit auf dem in der Kirche geordneten Wege zur Gottähnlichkeit.“ (S. 3.)

Diese kirchenhistorische Entwicklung wird nun, nach der Erklärung des Verfassers auf Seite 5, „unter einem doppelten Gesichtspunkte der sachlichen Nebenordnung und der zeitlichen Aufeinanderfolge der Dinge zu betrachten sein,“ eine Auffassung, welche den Geschichtsschreiber Dr. Kraus jenen Männern beizuzählen berechtigt, die von der Wissenschaft als die „Psychologen unter den Historikern“ bezeichnet werden.

Die Form, in welcher das „Lehrbuch der Kirchengeschichte

für Studierende“ dargestellt wird, erhebt sich darum auch nicht zu einem organischen, in sich festgegliederten Ganzen, „dessen Verhältnisse“, wie der geistreiche Historiker Dr. Weiß erklärt, „sich alle bedingen und bewahrheiten“, wenn auch die Anlage des Buches für eine organische Darstellung geradezu bahnbrechend genannt werden kann: sondern überall begegnen wir dem pragmatischen Standpunkte des Geschichtsschreibers, welcher mit sondernder Hand das historische Materiale sorgsam ordnet und vorzüglich auf die Ursachen und ihre Folgen Bedacht nimmt.

Daher denn auch der große Reichthum des geschichtlichen Stoffes, welcher geboten wird, mag es sich jetzt um die Person Jesu, der Apostel oder um die Entwicklung der Kirche im apostolischen Zeitalter handeln (S. 35 — 52), ohne daß der zu Grunde liegende Stoff nach Außen hin zu einem einheitlichen Bilde verarbeitet wird; daher die Darlegung und Anführung aller nur denkbaren Quellen, welche nach unserer Anschauung hauptsächlich nur zu dem Zwecke namhaft gemacht werden, damit sowohl Lehrer als Schüler leichter im Stande seien, die Ausgestaltung der kirchlichen Lehre, Verfassung, Disciplin, Wissenschaft und Kunst während der zweiten Periode (S. 52 — 103), und der Zeit, nachdem das Christenthum bereits den Sieg auf seine Fahne geschrieben (S. 103 — 197), kennen und würdigen zu lernen.

Hiermit haben wir also schon angedeutet, was wir von der Anlage, der Ausführung und dem Lehrziele dieses kirchengeschichtlichen Lehrbuches halten, nämlich nicht mehr und nicht weniger, als daß es für den Lehrer ein recht brauchbarer Leitfaden ist, an dessen Hand er das in einem reichen Maße zu Gebote stehende Materiale ausheben und derartig verarbeiten kann, daß alle Phasen des gottmenschlichen Charakters der Kirche zur lebendigen Anschauung gebracht werden, während der wahrhaft „Studierende“ aus dem Lehrbuche noch immer genug Stoff und Anregung schöpft, selbstthätig in das innerste Wesen

jener Wissenschaft einzudringen, ohne welche es eben keine wissenschaftliche Erkenntniß des Christenthums, „dieser gottmenschlichen That, dieser größten und centralen Thatfache der ganzen Welt- und Menschengeschichte, die zunächst nicht transcendental, sondern in ihrer empirischen Realität erfaßt sein will,“ — geben kann und geben wird.

Die „Kirchengeschichte“ des durch kritische Gelehrsamkeit und Stoffreichthum gleich ausgezeichneten Dr. Kraus kömmt uns wie ein stattliches Gebäude vor, das, auf solider Grundlage errichtet, mit mächtigen Pfeilern hoch in die Lüfte hineinragt, unter dessen schirmendem Dache sowohl Meister als Schüler an die innere Vollendung und Herstellung einer wahren und reinen Harmonie Hand anlegen müssen.

Für diese unsere Anschauung könnten wir aus dem vorliegenden Lehrbuche mehr als einen Beleg anführen. Oder sind wohl die an der Spitze der einzelnen Paragrafe stehenden Zeitgedanken in ein solches Satzgefüge gebracht, daß sie gleichsam als Kern der nachfolgenden Quellenstudien so ohne alle Um- und Einkleidung für „Studierende“ genießbar und verdaulich werden? Oder wäre es etwa nach den Gesetzen der Logik, wie sie die Schule für den Unterricht der Jugend mit Recht fordert, nicht hie und da angezeigter, die einzelnen historischen Resultate bestimmter und klarer auseinander zu halten, damit man nicht Gefahr laufe, daß von den „Studierenden“ ein Denkobject etwa gar als sein Gegentheil genommen werde?

Weit entfernt, daß wir mit diesen und ähnlichen Bemerkungen einen Vorwurf gegen das Erscheinen, den Plan und die Anlage dieses Lehrbuches erheben möchten; im Gegentheile wäre es unser aufrichtigster Wunsch, daß diese Kirchengeschichte als Leitfaden für die kirchenhistorischen Vorlesungen an unseren theologischen Lehranstalten in Gebrauch käme.

Natürlich erschienen für einen solchen Fall ganz besonders zwei Bedingungen als unerläßlich geboten: Einmal müßten die Vorträge in der deutschen Sprache gehalten werden, eine For-

derung, für welche schon das Wesen des Gegenstandes und das allseitige Interesse, welches die Gegenwart der Kirchengeschichte zuwendet, laut genug spricht; für's zweite dürfte auch dieser Zweig der gesammten theologischen Wissenschaft, welcher durch das nothwendige Beachten des kirchlichen Culturlebens in der That das Angenehme mit dem Nützlichen verbindet, im Unterrichte einen größeren Zeitraum, als dieß gegenwärtig leider der Fall ist, in Anspruch nehmen.

Wer je bei uns diese nur leise angedeuteten Bedingungen erfüllen wollte, der würde sicherlich auf den Dank der Kirche, der Wissenschaft und der — Studierenden Anspruch erheben dürfen.

A. C.

Die Springprocession und die Wallfahrt zum Grabe des heiligen Willibrood in Echternach. Von J. Bern. Krier, Religionslehrer am Progymnasium zu Echternach. Luxemburg. Druck und Verlag von Peter Brück. 1870. 8°. S. 198.

Gar manche Bräuche hat das Alterthum auf uns gebracht, die auf den ersten Anblick wohl sonderbar erscheinen, die aber, wenn sie tiefer erfaßt werden, eine große und erhabene Idee in sich bergen. Eine solche Bewandniß hat es auch mit der sogenannten Springprocession oder Procession der springenden Heiligen, mit der von jeher der heilige Willibrood an seinem Grabe in Echternach, der zweitgrößten Ortschaft des Großherzogthumes Luxemburg, verehrt wurde. Da man nicht selten dieses Vermächtniß aus gläubigern Zeiten als lächerlich und nicht mehr zeitgemäß darstellte, so hat es Krier unternommen, in einer ausführlicheren Schrift „das christliche Volk und namentlich die frommen Pilger über diese Procession vollständig zu unterrichten, den Ursprung derselben zu ergründen, die tiefe religiöse Idee, die derselben zu Grunde liegt und sie früher ins Leben gerufen, ans Licht zu stellen, ferner zu zeigen, wie diese Übung in der Praxis am besten durchzuführen, zu heben, von Neuem zu beleben sei, damit nicht allein aller Mißbrauch dabei verschwinde,

sondern dieselbe auch fortan nur zu Gottes größtem Preise und Ruhme, zur Erhöhung und zum Triumphe der heiligen Kirche und zum besten Nutzen und Frommen der armen Pilger gereiche; endlich die mannigfaltigen Vorurtheile und Irrthümer, welche so oft über diese seltsame Andacht geäußert und oberflächlich dann von so vielen Nachbetern wiederholt werden, zu berichtigen."

Bevor der Verfasser an seine eigentliche Aufgabe geht, schickt er ganz passend eine kleine biographische Skizze über den großen Landesheiligen, den heiligen Willibrord, voraus, der wir entnehmen, daß dieser einer jener irischen Mönche war, denen Deutschland ganz besonders seine Christianisirung verdankt, und der als friesischer Bischof die nachmals so berühmt gewordene Abtei Echternach gründete, wo er den 7. November 739 starb. Auch berichtet eine historische Notiz über die Verehrung, die man dem Heiligen gleich nach seinem Tode in allen Gauen Deutschlands zollte und die sich namentlich an seinem Grabe in Echternach concentrirte, wohin jährlich zahlreiche Wallfahrer pilgerten. Besonders ist es aber eine Art der Verehrung des heiligen Willibrord, die sich ungeachtet der mannigfachen Ungunst der Zeiten, trotz Widerspruch und Gespött, trotz Unglaube und Aufklärerei bis in unsere Tage in ihrer alten Form unverändert erhalten hat — die eigenthümliche, einzig auf der ganzen Erdenrunde bestehende „Springprocession“, auch Procession der „springenden Heiligen (Christen)“ genannt, die alljährlich am Pfingstdienstage unter großem Volkszulaufe aus den anliegenden Gegenden und Ländern, sowie unter Anführung und Leitung des Clerus abgehalten wird." Die Beschreibung eben dieser eigenthümlichen und einzigartigen Weise der Verehrung des heiligen Willibrord bildet den Gegenstand des zweiten Abschnittes unserer Schrift. (S. 54 — 199.)

Der Verfasser beschreibt da zuerst die Springprocession, wie dieselbe noch gegenwärtig stattfindet. Vom Grabe des heiligen Willibrord aus ziehen die Pilger aus jedem Alter und Geschlecht (man zählte schon gegen 10.000) durch die Straßen

der Stadt unter lautem Gebete hinaus ins Freie, wo eine Kanzel improvisirt ist, und auf das Signal nach der Predigt springt und hüpfet und tanzt Alles nach den Klängen der Musik, vier bis sechs Waller sich die Hände reichend, die Geschlechter getrennt, fünf Schritte vor und wieder zwei zurück (St. Willibrordustanz) durch dieselben Straßen in die Kirche, von der Evangelienseite hinein, das rechte Schiff hinan, um das Grab des Heiligen herum, an der Epistelseite wieder durch das linke Seitenschiff hinab zur Thüre hinaus, auf den Kirchhof um das große hölzerne Kreuz, das noch dreimal im Kreise umsprungen wird, und womit der Tanz geschlossen ist. Vielfach theilnehmen sich Leute an diesem Tanze, die an epileptischen Zufällen, Nervenstörungen u. s. w. leiden, oder für andere in dieser Meinung dieß Bußwerk auf sich nehmen, und geht Alles, wie der Verfasser versichert, in der anständigsten und geordnetsten Weise vor sich. Sa selbst die Zuschauer erbauen sich an der frommen Andacht und dem Bußeifer der Tanzenden, und sogar die Gleichgültigsten und die Ungläubigen, die nur gekommen sind, sich an diesem veralteten Schauspiele des „rohen Mittelalters“ zu weiden und darüber zu spotten, werden derart ergriffen, daß man sie nicht selten verstohlen die Thränen abtrocknen sieht, die das wieder erwachte bessere Gefühl ihnen abgelockt hat.

Nunmehr beginnt der Verfasser seine kritische Untersuchung über den Ursprung dieser Springprocession, und gelangt nach Würdigung aller Gründe zu der Ansicht, dieselbe sei ursprünglich eine Dank- und Freudenäußerung gewesen. Demnach erkläre sie sich in ihrem geschichtlichen Verlaufe folgendermaßen: Sie wurde eingeführt zu den Zeiten des heiligen Willibrord, um Gott dem Herrn in der größtmöglichen Weise für das unaussprechliche Geschenk des heiligen katholischen Glaubens Dank zu sagen. Die Andacht und die Wallfahrt zum Grabe des Heiligen wuchs immer an Bedeutung und Berühmtheit, dergleichen auch die Procession, und nach dem Neubau der jetzigen Basilika (1017 — 1031) haben dieselben einen noch größeren Aufschwung

genommen. Zur Zeit, wo in Echternach wie überhaupt in den Benedictiner-Klöstern adelige Herren als Aebte fungirten, die strenge Observanz der Klosterregel abnahm und das Feuer der Begeisterung erlosch, mag auch die Echternacher Wallfahrt etwas gelitten haben. In den furchtbaren Pestjahren aber wurden die Leute wieder aus ihrem lethargischen Schlafe aufgeweckt und die Wallfahrt nahm zu. Dann vielleicht nach abermaligem Nachlassen des Eifers kam im Jahre 1374 jene unter dem Namen Weits- oder Johannedanz bekannte Art Tanzkrankheit oder vielmehr Tanzwuth, und die Procession gewann noch eine regere und allgemeinere Theilnahme, und zwar mögen in den bedrängten Zeiten, wo die Flagellantenzüge aufkamen und der Weitsdanz herrschte, wohl viele Pfarreien das Gelübde gemacht haben, mit Kreuz und Fahne nach Echternach zu pilgern, worauf dann die Procession den Namen Motivprocession erhalten hat. Auf diese Weise trat nach und nach der fröhliche Charakter einer Dank- und Freudenäußerung des Glaubens, einer Huldigung des Heiligen mehr in den Hintergrund, und die Ansicht, als sei die Echternacher Procession eine Buß- und Bittprocession, gewann immer mehr beim Volke Halt und Bestand, wie dieselbe heute noch besteht. Mit dem Ende des 15. Jahrhunderts beginnen die streng historischen Nachrichten, doch verbreiten sich dieselben nur über wenige Einzelheiten, die namentlich die zeitweilige Sistirung der Springprocession, sei es wegen vorgekommener Excesse, sei es in Folge des herrschenden Zeitgeistes, betreffen.

Des Weiteren bespricht unser Verfasser die zu Grunde liegende Idee, als welche er eine doppelte findet, nämlich die großartigste Manifestation des katholischen Glaubens, und die imposanteste Buß- und Bittfeierlichkeit, die in jenen Gegenden aufzuweisen wäre. Dieser doppelten Idee gegenüber lassen sich demnach leicht die erhobenen Einwürfe abwehren, die theils gegen das Wallfahren überhaupt gemacht werden, theils sich auf den Gebrauch des religiösen Tanzes beziehen. Müsse aber der

Springproceßion als alt und ehrwürdig in ihrem Geschlechte, und berechtigt und begründet in ihrer Idee das Wort geredet werden, so seien alle Mißbräuche auf das sorgfältigste hintanzuhalten, in welcher Hinsicht verschiedene praktische Winke gegeben werden.

Der Verfasser hat sich mit seinem warm und anziehend geschriebenen Büchlein gewiß den Dank seiner Landsleute verdient, die er in das richtige Verständniß und in den rechten Gebrauch einer altehrwürdigen Sitte einführt; aber auch für weitere Kreise, in welche noch keine Kunde hievon gelangt ist, entbehrt dasselbe nicht des Interesses. Schließlich wollen wir das Urtheil eines durchaus competenten Mannes über den Werth der religiösen Tänze anführen, welche, wenn auch in sehr kleinem Maßstabe, auch in Spanien vorkommen. „Ich sehe darin, schreibt Alban Stolz in seinem „Spanisches“ S. 100, keineswegs etwas Ungeziemliches, wenn die gesunde Natur, vom Christenthume erwärmt und erfreut, ihre dankende Freude und den Jubel ihres Glaubens und ihre Liebe auch in der Musik des Tanzes ausdrückt. Daß David vor der Arche tanzte und Michol gestraft wurde, weil sie darüber verächtlich lachte, ist bekannt; wenn aber die Heiden auch ihre Tanzchöre hatten bei ihren gottesdienstlichen Versammlungen, so kam dieses nicht vom heidnischen Blute, sondern von der ewig giltigen Natur, die in jeder Kunst die Gottheit verehren will. Der Spanier will ein Christ sein mit dem ganzen Menschen; bis auf den Marktplatz und selbst in den Tanz schlägt und schäumt seine Religiosität noch ihre Wellen hinaus, während dem im ewigen Winterschlaf halb eingefrorenen Deutschen sein Cult vielfältig in eine dünne, wasserhelle Predigt und einen zähen Choral zusammengeronnen ist.“

Periodische Blätter zur wissenschaftlichen Besprechung der großen religiösen Fragen der Gegenwart. Herausgegeben von Dr. M. J. Scheeben, Professor am erzbischöflichen Priesterseminar in Cöln. Mit oberhirtlicher Approbation. 1872. Regensburg, New-York und Cincinnati. Druck und Verlag von Friedrich Pustet, Typograph des heiligen apostol. Stuhles. Preis per Jahrgang 1 Thlr. 6 Ngr.

Wenn auch gegenwärtig das vaticanische Concil vertagt ist und noch kein Absehen ist, wann und wo dasselbe wiederum wird eröffnet werden können, so sind darum doch nicht die religiösen Fragen von der Tagesordnung abgesetzt, sondern dieselben werden vielmehr immer brennender, je mehr der Unglaube alle Hebel einsetzt, um die Trägerin des positiven Glaubens, die katholische Kirche, aus den Angeln zu heben. Darum muß es jedem Freunde der Wahrheit nur erwünscht sein, daß die von Dr. Scheeben herausgegebenen Regensburger „Periodischen Blätter“ mit dem 12. Hefte des 3. Bandes nicht, wie beabsichtigt war, zu erscheinen aufhören werden; denn mit Muth und Geschick haben dieselben bisher die Sache des Glaubens verfochten und der Name des Herausgebers bietet die beste Bürgschaft, daß ihre Zukunft nicht hinter der Vergangenheit zurückbleiben werde. Doch haben die Zeitumstände eine Aenderung des Titels nothwendig gemacht und es kündigen sich demnach dieselben nunmehr an als „Periodische Blätter zur wissenschaftlichen Besprechung der großen religiösen Fragen der Gegenwart“, nachdem sie früher als „Periodische Blätter zur Mittheilung und Besprechung der Gegenstände, welche sich auf die neueste allgemeine Kirchenversammlung beziehen“, haben erscheinen wollen.

Von der neuen Serie liegen uns die beiden ersten Hefte vor, die einen Fortschritt in der Ausstattung, aber darum durchaus keinen Rückschritt in dem inneren Gehalte ausweisen. Es werden da die in Aussicht gestellten „Beiträge zur Charakteristik der modernen Häresie und der durch dieselbe bedingten Aufgabe der Kirche in unserer Zeit“ begonnen und bringt das erste Heft an seiner Spitze einen längeren Artikel über die Betheiligung des Clerus an der Politik, der sich im zweiten Hefte fortsetzt

und im dritten Hefte enden soll. Es findet da die große Häresie unseres Jahrhunderts, der doctrinäre Liberalismus, ihre eingehende Würdigung und wird derselbe als die grundsätzliche und systematische Bekämpfung des Christenthums, d. h. der christlichen Anschauungen und Principien auf dem Gebiete des Politischen und Socialen gekennzeichnet. Im Einzelnen aber sind die Absolutheit des Staates, die Unabhängigkeit des Staatsgesetzes vom göttlichen Gesetze, Trennung von Kirche und Staat, und damit insbesondere auch Trennung der Schule von der Kirche, die vorzüglichen Dogmen derselben, so daß es sich also in Wahrheit um das Sein oder Nichtsein des Christenthums handelt, und daher der Clerus nicht bloß das Recht hat, sondern es seine heiligste Pflicht ist, nach bestem Wissen und Gewissen in die Entwicklung der staatlichen und bürgerlichen Verhältnisse einzugreifen, d. h. sich mit Politik zu befassen. Der Verfasser schaut der Sache auf den Grund und versteht es, die modernen Bestrebungen nach ihrer wahren Tragweite darzustellen. Wir möchten darum diesen Artikel insbesondere allen Denjenigen empfehlen, denen die Bedeutung der gegenwärtigen Bewegung noch immer nicht einleuchtet, und namentlich sollte ihn jener angebliche „katholische Priester“ in der Wiener „Presse“ studiren, welcher sich so sehr an unserem Artikel „Politik und Kanzel“ in dem letzten Jahrgange der Linzer Quartalschrift gestoßen hat. Vielleicht wird er alsdann zur Ueberzeugung gelangen, daß wir in unserer casuistischen Darstellung bis an die äußersten Grenzen gegangen sind, und daß uns nicht die bischöfliche Autorität, unter welcher die genannte Zeitschrift erscheint, sondern vielmehr die von derselben hochgehaltene katholische Wahrheit die Worte in die Feder dictirt hat. Uebrigens braucht man darum noch nicht Alles, was die neue Zeit gebracht hat, in Bausch und Bogen zu verurtheilen, und sind wir wahrlich die Letzten, die Jemandem eine derartige Zumuthung machen möchten, sondern wie immer und überall gilt es auch hier, mit der Leuchte des Glaubens das Gute von dem Schlimmen, das Wahre von dem

Falschen zu scheiden, und jenes nach Gottes Willen nach Kräften zu verwerthen, dieses aber mit aller Entschiedenheit und mit allen rechtlichen Mitteln zu bekämpfen.

Das erste Heft enthält noch unter dem Titel „Die Theologie des bayrischen Staatsministeriums“ eine Beleuchtung der Antwort des bayrischen Kultusministers v. Luz auf die Herz'sche Interpellation. Herr v. Luz und auch Andere könnten aus dieser Antwort gar vieles lernen, namentlich die so wichtige Unterscheidung zwischen der principiellen Berechtigung und den thatsächlichen Verhältnissen. Mit Berufung auf die gewiß unverdächtigen Laacher Stimmen und die noch unverdächtigere *Civiltà cattolica* wird nämlich gesagt: „Obwohl die Kirche die Religionsfreiheit an sich selber mißbilligt, hat sie gestattet, daß der französische und belgische Episcopat die betreffenden Verfassungen ihrer Länder beschworen, in denen sie ausdrücklich aufgestellt ist. Damit ist dem Irrthume selber kein Recht eingeräumt, wohl aber konnten die Irrenden, sei es durch beschworne Verfassungen, sei es durch ausdrückliche Verträge, sei es durch langes Herkommen und Gewohnheiten, welche Gesetzeskraft erworben haben, ein wahres Recht erlangen. Ist dieses einmal eingetreten, so hat Niemand mehr in Zweifel gezogen, daß die Katholiken insgesammt und die Regierungen, sowie jede andere geistliche oder weltliche Behörde verpflichtet sind, dieses erworbene Recht zu respectiren.“ — Sodann wird auch der genaue Text und die richtige Uebersetzung der sich auf das Verhältniß zwischen Kirche und Staat beziehenden Vorlagen des vaticanischen Concils gebracht, und es zeigt da eine nur oberflächliche Vergleichung, wie sehr die kirchenfeindliche Presse bei ihrer bekannten Ehrlichkeit den Text verunstaltet und die Uebersetzung verfehlt habe.

Das zweite Heft gibt eine Uebersicht über die Geschichte des Schisma's von Utrecht, aus der hervorgeht, wie die Altkatholiken, oder besser Neu-Protestanten, in Ursprung und Absicht, wie in so manchen andern Dingen mit den Janzenisten übereinstimmen: Das Schisma von Utrecht wurzelt in der

Feindseligkeit gegen den heiligen Stuhl, im Hasse gegen die Jesuiten und in den jansenistischen Bestrebungen. Die Männer, welche es verursachten, geben als Jansenisten die Absicht vor, die Kirche zu reformiren, und erklärten deßhalb, in der Kirche bleiben zu wollen, trotzdem sie sich aus ihr ausschieden und von der rechtmäßigen kirchlichen Obrigkeit ausgeschieden wurden. Daher gehören die Schismatiker von Utrecht in den Münchener Glaspalast. — Weiters wird Professor Friedrich in Rücksicht seines „Tagebuch“ und seiner „Documenta“ als Archivar und Chronist des vaticanischen Concils gewürdigt und ihm das wohlverdiente Zeugniß ausgestellt: Friedrich habe den berühmten Sarpi zu seinem Vorbilde gewählt und sei ehrlich bemüht, in keinem Stücke ihm nachzustehen; indeß stehe er demselben nicht bloß an Geist und Gewandtheit, sondern auch darin nach, daß er, obgleich beim Concil anwesend, über die eigentlichen Verhandlungen so viel wie nichts berichtet und seine ganze Erzählung wie seine Beobachtung sich nur in dem Dunstkreise bewegt, welcher sich um das Concil herumgelegt hatte. — Endlich folgt noch der Text eines sehr gnädigen und ermunternden Schreibens des heiligen Vaters an den Herausgeber, das geeignet ist, die Regensburger „Periodischen Blätter“ für die weitesten Kreise in der verdienten Weise zu empfehlen. Sp.

Zeitgemäße Brochüren. In Verbindung mit G. Th. Thissen, Paul Hassner und Joh. Janssen herausgegeben von Franz Hülskamp. Münster, 1871. Expedition der zeitgemäßen Brochüren (Adolph Russell). 7. Band. 6. Hest. Der Satz: „Außer der Kirche ist kein Heil“ beleuchtet von Professor Dr. Joh. Bapt. Kraus, Rector des königl. Lyceums in Regensburg. — 7. und 8. Hest. „Die Bartholomäusnacht.“ Von Dr. F. J. Holzwarth. — 9. und 10. Hest. „William Shakespeare, insbesondere sein Verhältniß zum Mittelalter und zur Gegenwart.“ Von Dr. August Reichenperger, königl. Appellations-Gerichts-Rathe zu Köln.

Wie die früheren Hefte des 7. Bandes, die wir im letzten Hefte des vorigen Jahrganges angekündet haben, so behandeln auch die fünf letzteren, mit denen der 7. Band abschließt, durch-

aus zeitgemäße Themate. Von dem Sage „Außer der Kirche ist kein Heil“ ist dieß selbstverständlich; von der „Bartholomäusnacht“ aber wird Derjenige nicht anders urtheilen, der die Entstellungen der protestantischen Geschichtsschreibung kennt, und der überdieß beachtet, daß heuer der 300ste Jahrestag derselben fällt. Denn ohne Zweifel wird die Presse in gewohnter ehrlicher Weise diesen Umstand für ihre kirchenfeindlichen Zwecke ausbeuten, und da ist es wahrlich gut, bei Zeiten vorzubauen. Was endlich „Shakespeare“ betrifft, so wird ihm gegenwärtig mehr Aufmerksamkeit zugewendet, was gegenüber unserer realistischen Zeitrichtung nur erfreulich ist, und eben nur noch mehr geschehen soll; anderseits will man ihn aber von glaubensfeindlicher Seite in Beschlag nehmen; nach beiden Richtungen erscheint also die rechte Würdigung des englischen Dichtersfürsten, der auch auf die Hebung der deutschen Literatur einen so mächtigen Einfluß ausgeübt hat, ganz und gar ein zeitgemäßes Thema. Aber auch ganz und gar entsprechend für das große gebildete Laienpublicum sind diese Themate in den „Zeitgemäßen Broschüren“ durchgeführt, und es wäre sehr wünschenswerth, daß dieselben überall die größte Beachtung fänden. Wir empfehlen daher dieselben auf das angelegentlichste, sowie auch den bevorstehenden achten Band, der ohne Zweifel an gediegener und anziehender Behandlung seinen Vorgängern nicht nachstehen wird. Der Preis (für den ganzen Band zu 10 Hefen 10 Sgr.) ist bei der sehr hübschen Ausstattung ein billiger zu nennen.

D. R.

Das Kirchenjahr. Eine Reihe von Predigten über die vorzüglichsten Glaubenswahrheiten und Sittenlehren, gehalten an der Metropolitankirche zu Unserer Lieben Frau in München, von Joseph Ehrler, Domprediger. Mit Approbation des hochwürdigsten erzbischöflichen Ordinariates München-Freising. Freiburg i. B. Herder'sche Verlagsbuchhandlung. 1871.

An gedruckten Predigten ist wahrlich kein Mangel, jedoch an guten Predigten ist eben auch kein Ueberfluß. Wenn aber

dieselben so angelegt sind, daß sie sich nicht so sehr zum wörtlichen Memoriren eignen, sondern daß sie vielmehr eine reichliche Fundgrube bilden, aus der der sonst vielbeschäftigte Seelsorger mehr oder weniger die Gedanken für seine Vorträge ziehen kann, so muß die Herausgabe derselben nur gebilligt werden. Darum verdient die so thätige Herder'sche Verlags-handlung alles Lob dafür, daß sie es unternommen hat, die gediegenen Predigten des Münchener Dompredigers Chrler durch den Druck zu veröffentlichen. Chrler hat es nämlich versucht, die vorzüglichsten Glaubenslehren und Sittenvorschriften, welche der Seelsorger im Verlaufe von einigen Jahren behandeln muß, den Bedürfnissen der Zeit entsprechend, in zusammenhängender Ordnung zu bearbeiten. Dabei will er den Weg einer bloß äußeren Systematik vermeiden und die einzelnen Wahrheiten mehr nach dem Geiste der verschiedenen Festkreise des Kirchenjahres in stetem Anschlusse an die betreffenden Sonn- und Feiertags-Evangelien an einander gliedern, so daß in drei Jahrgängen, denen ein Band Fastenpredigten folgen soll, die Hauptpunkte der Dogmatik und Moral in der Weise besprochen werden, daß sowohl jede einzelne Predigt, als jeder Jahrgang ein für sich bestehendes Ganzes bildet.

Wir können mit diesem Vorhaben nur einverstanden sein, und spricht dafür keine geringere Autorität als die eines der ersten Redner unserer Zeit, des hochwürdigsten Bischofes von Orleans, F. Dupanloup. „Die instructive Predigt, schreibt derselbe in seinen „Unterhaltungen über die populäre Predigtweise“, ist die Predigt eines intelligenten und eifrigen Seelenhirten, der sich bemüht, die ihm anvertrauten Gläubigen Alles zu lehren, was von der heiligen Religion zu wissen für sie nothwendig oder nützlich ist — d. h. die Wahrheiten des Glaubens und alle die großen historischen Thatfachen, die jenen zur Begründung und Beweisführung dienen; ferner die Gebote Gottes und der Kirche, die christlichen Tugenden, mit den Mitteln, sie zu erwerben, und die entgegengesetzten Laster zu vermeiden, d. i. das Gebet, das die Gnade erfließt, die heiligen Sacramente, die

sie ertheilen und vermehren; dann die Haupttheile des Gottesdienstes, die katholischen Feste und Andachten — all das in einer Weise, daß in der Pfarrgemeinde dieses Hirten Jeder, der auch nur gewöhnliche Intelligenz besitzt, aber aufrichtig seine Religion kennen zu lernen verlangt, nur einige Jahre hindurch mit Ausdauer den Predigten seines Pfarrers zu folgen braucht, um sich eine gründliche und durchaus genügende religiöse Bildung zu erwerben.“ Und über die Behandlungsweise des bezeichneten Predigtstoffes sagt der gelehrte und seeleneifrige Bischof ebendasselbst: „Es ist jedenfalls ein großer Fehler, wenn die dogmatischen Wahrheiten oder die Vorschriften der Moral den Zuhörern immer nur in Fetzen, in abgebröckelten Stücklein, ohne Ordnung, ohne Reihenfolge, ohne ein Ganzes vorgetragen werden, wie es eben die Gelegenheit mit sich bringt, und ohne daß der Seelenhirt je einmal sich selber Rechenschaft ablegte von den Lücken seiner Unterweisung; wenn es sich in Folge dieser Unordnung, dieser Sorglosigkeit, die in einer Pfarrgemeinde die religiöse Unterweisung ganz dem Zufalle überläßt, trifft, daß gewisse Materien bis zur Langweile und zum Ueberdruß der Zuhörer wiederholt worden sind, während andere, eben so wichtige, vielleicht noch wichtigere Gegenstände nie oder fast nie behandelt werden.“

Daß es aber Ehrler mit seinem Werke, das er eine Frucht langjähriger Studien der Kirchenväter, besonders des heiligen Chrysostomus und Augustin nennt, auch gelungen ist, den ihm vorschwebenden Plan richtig zu erfassen und auszuführen, das bezeugt schon zur Genüge das erste Heft des ersten Jahrganges. Die gewählten Themate sind ganz und gar zeitgemäß: Idee der Adventzeit — Gleichgiltigkeit gegen die Religion — Marie, die Jungfrau vom Siege — Bestimmung des Menschen — Der späte Eintritt der Erlösung in die Welt — Die Krippe unsere Lehrkanzel — Zeugniß des heiligen Stephanus — Die Geheimnisse der heiligen Kindheit — Blick des Christen am ersten Tage des neuen Jahres — Die Mängel der modernen Kinder-

erziehung — Gottvertrauen des Christen — Der sittliche Fortschritt unserer Seele — Civilehe — Die Wunder des Heilandes. Die Aneinanderreihung der Themate entspricht dem Geiste des Kirchenjahres und geschieht im Anschlusse an die Sonn- und Festtags-Evangelien, die Durchführung derselben ist eine in jeder Beziehung gediegene. In tiefer dogmatischer Auffassung, biblischer Begründung, sowie an Glanz und Wärme der Diction können diese Predigten den besten Erscheinungen unserer Tage auf dem Gebiete der homiletischen Literatur beigezählt werden. Dieselben empfehlen sich daher von selbst.

Zur leichteren Anschaffung und Benützung erscheint jeder Band (Jahrgang) in sechs Heften, deren jedes zu circa 10 Bogen gr. 8^o 15 Sgr. kostet.

— r —

Bestimmen für das katholische Volk. Wien, Gran, Pest. Verlag von Carl Sartori, päpstlichem und Primatial-Buchhändler. 1872. Preis per Jahrgang zu 12 Heften 80 Kfr., mit portofreier Zusendung 1 fl. ö. W.

Die bei dem rührigen Sartori in Wien erscheinenden „rosarothten“ Heftchen haben seit ihrem zweijährigen Erscheinen bereits eine wahrhaft großartige Verbreitung gefunden, und es ist nur zu wünschen, daß dieselbe mit dem dritten Jahrgange sich nicht nur nicht mindere, sondern vielmehr noch vermehre. Denn sie behandeln in sehr populärer Weise ganz zeitgemäße Fragen, und sind bei ihrem billigen Preise besonders geeignet, in unserer Zeit der großartigsten Begriffs-Verwirrung die rechte Aufklärung unter die große Menge zu bringen. So faßt der zweite Jahrgang in den einzelnen 12 Heften folgenden Inhalt: 1. Vorthelhafter Antrag. Von Alban Stolz. 2. Der böse Geist Lumpacius Bagabundus oder das moderne liederliche Kleeblatt. Neu in Scene gesetzt von Leonhard Knopp, Priester der Diöcese Brünn. 3. Wer sind unsere gefährlichsten Feinde? Von Eduard Woldemar Graf v. Walderdorff. 4. Vier vorwichtige Fragen über die menschliche Seele. Von P. Vinzenz von Paul Thuille aus dem

Kapuzinerorden. 5. Fortschritt und Aufschritt. Von J. M. Hägele. 6. Der Subelgreis Papst Pius IX. Skizze seines Lebens und Wirkens, dargestellt von Johann Böhr (Hans Wiesing). 7. und 8. Wohin sollen wir gehen? Von Alban Stolz. 9. Das Passionspiel in Ammergau. Von Alois Freudhofmeier. 10. Das Passionspiel in Oberammergau, 2. Theil. Von Alois Freudhofmeier. 11. Reaction oder die gute alte und die lichtvolle neue Zeit. Geschildert von Josef Scheicher. 12. Die schwarzangestrichenen rothen Wiener. Nach der Natur gezeichnet von Albert Wiesinger, Redacteur der „Weststimmen“. — Die beiden Hefchen des dritten Jahrganges aber behandeln: 1. Der deutsche Michel. Nach den neuesten Beobachtungen geschildert von Anton Steiner, Cooperator der Hof- und Stadtpfarre St. Augustin in Wien. 2. Das Proceß-Verfahren gegen den Jesuiten-Orden von Alois Freudhofmeier. Letztere Apologie der Jesuiten hält den Vorgang beim Proceß-Verfahren vor Gericht ein, und beantwortet die Fragen: Wer ist der Angeklagte? Was sind die Ankläger für Leute? Welches sind die Anklagen? Welche Beweise werden für die Anklagen beigebracht? Wer gibt Zeugniß für die Angeklagten? Das Schlußwort resumirt das Gesagte in einigen kurzen Fragen mit angehängter Antwort und macht schließlich aufmerksam, wie das Toben und Lärmen gegen die Jesuiten jeden ordentlichen Katholiken angehe; denn „die Jesuiten nennt man und die Kirche meint man.“

Wie empfehlen die „Weststimmen für das katholische Volk“ der allseitigen Beachtung und der kräftigsten Unterstützung.

D. R.

Der neue Reformator Alois Anton und sein Ultrakatholicismus.
 Von A. Scherner, Wien, 1872. Druck und Verlag von F. Cipel-
 dauer & Comp. 8. S. 36. Preis 10 fr.

Durchwegs aus authentischen Quellen schöpfend, beantwortet der Verfasser in wahrheitsgetreuer Darstellung die ganz und gar gerechtfertigte Frage nach den persönlichen Verhältnissen, nach

dem Vorleben und nach dem gegenwärtigen Thun und Lassen eines Mannes, der, bisher wenig oder gar nicht bekannt, plötzlich in den weitesten Kreisen Aufmerksamkeit erregt, nämlich des neuesten Wiener „altkatholischen“ Reformators Alois Anton. Das Schriftchen ist populär und ruhig geschrieben und wird sicherlich seinen Zweck nicht verfehlen, um der perfiden Heuchelei die gleißnerische Maske vollends herabzureißen. Der 2. Theil stellt nach dem von Anton kürzlich in Pest herausgegebenen Buche „Das gefälschte Christenthum und die Welt“ dessen Lehre dar, nach welcher Anton's „Altkatholicismus“ sich als der vollendetste Unglaube ausweist, als welcher übrigens schon längst der sogenannte Altkatholicismus jedem tiefer Blickenden erschienen ist.

— I.

Die Volksschule in ihren Beziehungen zu Familie, Kirche und Staat.
 Von Dr. Johannes Zwerger, Fürstbischöf von Seckau. Verlag von Carl Sartori, Wien, Gran und Pest 1871. 368 S. kl. 8° Preis 24 Silbergroschen.

Wir bringen obiges Werk hier nur vorläufig zur Anzeige und behalten uns eine eingehendere Besprechung des interessanten Inhaltes für ein späteres Heft vor. Es wird hier eine Frage besprochen, die gegenwärtig beinahe in allen Staaten auf der Tagesordnung steht und von deren glücklicher oder unglücklicher Lösung die Zukunft der Kirche und der menschlichen Societät überhaupt mehr oder weniger abhängt. Auf diesem Gebiete stehen sich Christenthum und Unglaube, katholische Kirche und Freimaurerei diametral gegenüber. Jeder Beitrag in Wort und Schrift, der geeignet ist, in dieser wichtigen Sache richtige und wahre Aufklärung zu verbreiten, die antichristlichen Bestrebungen abzuwehren, die christliche Jugenderziehung zu schützen oder wiederherzustellen ist gewiß höchst willkommen und zwar um so mehr, wenn, wie es hier der Fall ist, die Stimme, die sich vernehmen läßt, von jener Autorität getragen ist, die in den Worten des Herrn liegt: „Gehet hin und lehret alle Völker.“

Den Hauptzweck des Werkes bezeichnet der hochw. Verfasser dahin, aufzuklären über das Wesen und die Aufgabe der Volksschule, über die Einrichtung, die eine Volksschule haben müsse, um ihre Aufgabe gegen Familie, Kirche und Staat zu erfüllen, und dann über die jetzige österreichische Volksschule ein gründliches Urtheil sich bilden und das rechte Verhalten der getreuen Katholiken gegenüber dem jetzigen Schulwesen aufzuzeigen. — Naturgemäß zergliedert sich der Inhalt in 3 Theile, von denen der I. den Begriff, Wesen, Mittel, Pflicht und Organe der Erziehung bespricht, der II. die rechte Beschaffenheit und Einrichtung der Volksschule angibt, der III. aber die Application der aufgestellten Grundsätze und gewonnenen Resultate auf die österreichische Volksschule enthält und Mittel und Wege bezeichnet, wie auf gesetzlichem Wege das Volksschulwesen wieder in die rechten Bahnen geleitet werden könnte.

Der überaus wichtige Inhalt zeichnet sich durch gründliche Behandlung und klare Darstellung aus, die Sprache ist sehr verständlich, ruhig und würdig. Gewiß wird das Werk zur richtigen Orientirung in einer der wichtigsten Fragen der Gegenwart sehr viel beitragen — es sei daher bestens empfohlen. — Der Preis ist in Hinsicht auf schöne Ausstattung sehr billig zu nennen.

P.

Ignaz Parhamer's und Franz Anton Marrer's Leben und Wirken, von Georg Nieder, Pfarrer der ehemaligen Waisenhauskirche am Rennweg in Wien. Mit Parhamer's Porträt. Zweite unveränderte Ausgabe. Wien. In Commission der Buchhandlung Mayer & Comp.

Unlängst war in den öffentlichen Blättern zu lesen: „Se. Majestät haben das von dem hochwürdigen Herrn Pfarrer am Rennweg Georg Nieder verfaßte historische Werk: „Ignaz Parhamer's und Franz Anton Marrer's Leben und Wirken“ allergnädigst anzunehmen und demselben die mit dem Allerhöchsten Wahlspruche geschmückte goldene Medaille zustellen zu lassen geruht. Der weitere Titel des Werkes besagt: „Mit noch unge-

druckten Resolutionen und Handbilleten der Kaiserin Maria Theresia, Josef II., ungedruckten Berichten aus dem k. k. Ministerial-Archiv des Innern, der k. k. niederösterreichischen Statthalterei-Registratur, anderen Archiven und Lebensbeschreibungen berühmter Oesterreicher. (Ausführliche Lebensgeschichte eines Oesterreichers und Vorarlbergers.) — Der Verfasser, Parhamer's sechster Nachfolger als Pfarrer am Rennweg, hat das 495 Seiten zählende Werk gewidmet seinem P. T. hochwürdigen Herrn Bruder, Dompropst Dr. Franz Nieder, dessen kurze Biographie er auf dem Widmungsblatte beifügte. Referent hörte in seiner Jugend in einem geistlichen Hause ältere Herren öfters von Parhamer sprechen, woraus er schließen konnte, P. müsse eine sehr verdiente, bekannte Persönlichkeit in Wien gewesen sein. Hier liegt nun ausführlich das Leben und Wirken dieses Sohnes Oberösterreichs vor, und damit verbunden ist das eines gebornen Vorarlbergers, des Domherrn und nachmaligen Weihbischöfes Marxer, der sich um das Humanitätswesen in Wien im vorigen Jahrhundert gleichzeitig mit Parhamer die hervorragendsten Verdienste erworben hat. Beide waren innige Freunde, jener hat durch 17 Jahre, dieser durch 26 Jahre das damalige Waisenhaus am Rennweg geleitet und selbes sehr gehoben. Beide haben die verschiedensten Stellungen und Aemter eingenommen.

Parhamer war den 15. Juni 1715 in Schwanenstadt geboren, studirte in Linz, die Theologie in Wien, trat 1734 in den Jesuitenorden, wurde in Wien, wo er Dialectik lehrte, 1747 zum Doctor der Philosophie und Magister der freien Künste befördert. Im Jahre 1754 wurde er Missionär der Wiener Erzdiöcese, Vorsteher der catechetischen Mission in beinahe ganz Oesterreich, auch Beichtvater des Kaisers, Oberdirector des Waisenhauses am Rennweg. In gerechter Anerkennung seiner Verdienste erhielt er im Jahre 1777 von der Kaiserin Maria Theresia die Titular-Propstei Drozo in der Erlauer Erzdiöcese. Im Jahre 1783 bei der neuen Pfarreintheilung unter Josef II., wo man die Waisenhauskirche in eine Pfarrkirche umwandelte, wurde

Probst P. auch Pfarrer der Waisenhauskirche U. E. F. am Rennweg. Im Jahre 1781 war Propst P. auch Rector-Magnificus der Wiener Universität. Wer immer P's Leben und Wirken nach des Verfassers ganz quellenmäßigen Berichten betrachtet, muß in dessen Urtheil einstimmen S. 495: „In Oberösterreich pflegt man zu sagen „Schwanenstadt hat seinen Parhamer,“ um damit die Achtung vor demselben auszudrücken; nein, nicht das kleine und freundliche Städtchen an der Eisenbahn und Poststraße von Linz nach Salzburg hat ihn, sondern ganz Oberösterreich ist mit Recht stolz auf ihn; ja die ganze Monarchie Oesterreich zählt ihn zu den großen, durch vielfältige Wirksamkeit hervorragenden und populärsten Männern derselben, und stellt ihn in die Reihe der würdigsten und verdienstvollsten Priester, die je im Umkreise dieser weitgestreckten Ländergebiete gelebt und gewirkt haben.“ Es verdient daher auch alle Anerkennung, daß der Verfasser mit Mühe das Material sammelte, das Andenken solcher Männer der Nachwelt zu überliefern, wie Marxer, der „der Vater der Armen“, Parhamer, der „der Vater der Waisen“ hieß, zugleich aber auch sehr vieler anderer Männer. Wer immer durch Stellung, Rang, Wirksamkeit hervorragend mit einem der Beiden oder mit dem Waisenhause oder einem ihrer Aemter in Berührung steht, oder was immer für ein Ereigniß auch nur entfernt die Hauptpersonen berührt, wird vom Verfasser ausführlich geschildert. Daher der Umfang des Werkes, das fast als ein Bild des gesammten Hof- und Wiener Lebens im 18. und theilweise auch 17. Jahrhunderte erscheint. — Zur Ehre der Schwanenstädter bemerken wir, daß Parhamer's Bruder ein Kapuziner und ausgezeichnete Prediger in Wien war. — Das Buch kann durch die Buchhandlung Ditrein in Linz bezogen werden.

H.

Kirchliche Zeitläufte.

I.

„Es steht am Himmel ein finsternes Gestirn, von dem es schwer zu sagen ist, ob es im Abnehmen oder Zunehmen begriffen ist; und ob es im ersteren Falle nur zeitweise abnimmt, um dann wieder sich mächtiger zu erheben und seinen verderblichen Einfluß auf die Welt zu üben. Dieses Gestirn ist die Vergötterung der Menschheit in der Form des Gott-Staates. Auf den Versuch des einzelnen Menschen, sich über Gott zu erheben, folgt mit einer gewissen relativen Nothwendigkeit der Versuch, die Menschheit, das Menschthum, den Menschen in seiner Gesamtheit über Gott zu erheben; der Selbstvergötterung des einzelnen Menschen folgt die Selbstvergötterung des Menschthums. Nach so vielen Anzeichen der Zeit können wir wohl annehmen, daß wir in dieser Entwicklung begriffen sind; ja, daß dieß der tiefste Grund vieler Erscheinungen der Gegenwart ist. Für diesen Versuch aber, die Menschheit als solche zu vergöttern, ist keine andere Form zu finden, als die des Staates — und zahllose Richtungen der Zeit laufen wie viele kleine Bäche in diesen Einen Strom zusammen: der Gott-Staat, der Staat ohne Gott, der Staat als die Darstellung des reinen Menschthums und als die höchste Verwirklichung und Verherrlichung desselben, das ist das Wesen des modernen Staates; das ist auch, soviel wir es zu beurtheilen vermögen, die Richtung der geheimen Gesellschaften und des Freimaurerthums, zwar nicht in den Hoflogen, welche für das eigentliche Leben des Freimaurerthums durchaus nicht maßgebend sind und aus Klugheits-Rücksichten von den übrigen Logen ertragen werden, wohl aber in allen, welche die Lebenskraft dieser Verbindung vertreten.“

So schrieb Bischof Ketteler von Mainz zu Ende des Jahres 1866 im Schlußcapitel seiner Schrift „Deutschland nach dem Kriege von 1866“, und er hat damit den Nagel auf den

Kopf getroffen, er hat unserer todtkranken Zeit die richtige Diagnose gestellt. Wenn aber vielleicht damals Manche noch ungläubig den Kopf schüttelten, und wenn Anno dazumal noch die Frage aufgeworfen zu werden vermochte, ob wohl die allgemeine Weltkrankheit in der Zunahme oder aber im Abnehmen begriffen wäre: so ist jetzt im Jahre des Heiles 1872 sicherlich jeder Zweifel unmöglich geworden, so erscheint gegenwärtig das gestellte Prognostikon zu seiner völligen Ausgestaltung gekommen. Oder ist es nicht der sogenannte moderne Staat, der nunmehr fast die ganze Welt und namentlich unser Europa ganz und gar in Beschlag genommen hat, und haben nicht die preussischen Triumphe im großen deutsch-französischen Kriege all den großen und kleinen Intelligenzen den Kopf vollends in Verwirrung gebracht, so daß sie nur tief im Staube gebeugt und ganz außer sich vor Staunen und Bewunderung ihre freudestrahlenden Augen zu dem nunmehrigen ersten Repräsentanten des modernen Staates zu erheben vermögen, der mit solchem Geschicke das Erbe des so schmachlich gefallenen eigentlichen Urhebers der modernen Ideen anzutreten gewußt hat? Und hat nicht gerade seit dem Jahre 1866 der moderne Staat sein innerstes Wesen mehr und mehr zur Offenbarung gebracht, nach welchem derselbe der Ausfluß aller Rechte, die absolute, Alles beherrschende Macht, also Gott selbst sein will?

Sa geradezu taub und blind müßte Derjenige genannt werden, für den nicht eben in dieser Beziehung die leztvergangenen Jahre ungemein lehrreich erscheinen; denn Frage um Frage tauchte da auf, in denen die treibenden Principien mehr oder weniger zu ihrer nothwendigen Aeußerung gelangen mußten, und im Besonderen vindicirte sich der Staat die Ehe als rein bürgerlichen Vertrag, und beanspruchte im Namen der modernen Cultur das Monopol der Schule. Ueberhaupt aber trat und tritt der wahre Sachverhalt zu Tage in der Stellung, welche der moderne Staat der Kirche gegenüber einnimmt. „Freie Kirche im freien Staate“ hieß ursprünglich die Parole in dem

Kampfe, in welchem es sich angeblich um die Befreiung des Staates von der kirchlichen Bevormundung handelte. In Wirklichkeit jedoch galt es nur die völlige Unterwerfung der Kirche unter die Staatsgewalt und strebte man immer offener Nationalkirchen an, die rein bloß von des Staates Gnaden existiren könnten. Und weil es der Papst gewagt, in seinem berühmten Syllabus sich absprechend über die modernen Ideen zu äußern, und weil das vaticanische Concil es unternommen, für eine bestimmte und sichere religiöse Autorität in der von Christus gestifteten Kirche einzutreten, so richtet sich nunmehr der Kampf namentlich gegen das Papstthum und das vaticanische Concil, und muß der Papst, seiner Länder beraubt, als Gefangener im Vatican weilen, und müssen die dem Papste und dem Vaticanum treuen Bischöfe und Priester unter polizeiliche Ueberwachung gestellt werden.

So ist es also allmählig zur zweifellosen Gewißheit geworden, daß der moderne Staat nicht nur ganz selbstständig nach seiner ureigensten Doctrin auf rein natürlichem Boden das staatliche und bürgerliche Leben der Menschheit zu gestalten prätendire, sondern daß er auch die letzte Instanz in der religiösen und kirchlichen Frage bilden wolle. Damit hat er sich aber vollkommen als pantheistischer Gott im Sinne des Hegel entpuppt, der sich mit Naturwendigkeit in der Geschichte der Menschheit überhaupt und im Leben der einzelnen Völker und Nationen insbesondere aus seiner Abstractheit zur concreten Darstellung bringt, und damit erklärt sich denn auch von selbst seine Feindseligkeit gegen die Kirche, die eine Stiftung und eine Stellvertreterin des lebendigen persönlichen Gottes sein will, und in diesem Sinne mit ihrem göttlichen Machtgebot auch an das staatliche und bürgerliche Leben der Menschen herantritt, auf daß diese nach Gottes Willen dasselbe gestalten und die Güter des irdischen Lebens so gebrauchen, daß sie darüber nicht die ewigen Güter verlieren, sondern vielmehr ihnen auch jene zur Erwerbung dieser dienen. Und so handelt es sich denn gegen-

wärtig im großen Ganzen und im Principe um den persönlichen theistischen Gott oder aber um den unpersönlichen pantheistischen Gott, um Glauben oder Unglauben, Christenthum oder Heidenthum.

„Mag man, so wird ganz richtig die jetzige Weltlage in den Regensburger „Periodischen Blättern“ gekennzeichnet, den Gesamtcharakter der kirchenfeindlichen Bewegung in unserer Zeit negativ als einen atheistischen oder positiv als einen naturalistischen, mag man ihn mit besonderer Beziehung auf das Leben als den des Indifferentismus und des modernen Heidenthums, oder mit specieller Rücksicht auf die Wissenschaft als einen pantheistischen, rationalistischen und materialistischen bezeichnen, oder ihn endlich im nächsten Hinblick auf das gesellschaftliche Leben und die Politik den modern-liberalen nennen — im Wesentlichen kommt die Sache auf das Eine hinaus: auf allen Gebieten des Denkens wie des Lebens sucht eine Weltanschauung ohne Gott und ohne Christus die christliche Weltanschauung nicht nur zu modificiren, sondern radicatus auszurotten und zu vernichten. Nach glücklich vollbrachtem Werke gedenkt sie dann selbst die Stelle der „Infamen“ einzunehmen und durch ihr modernes Evangelium der Menschheit zur modernen Seligkeit zu verhelfen. Emancipation des Menschen von Gott, der Vernunft vom Glauben, der Wissenschaft von der Autorität, des Rechtes von der Moral, kurz Emancipation alles Untergeordneten von dem, was höher ist, und deßhalb auch Emancipation der Gesellschaft und ihrer Institutionen, des Staates, der Familie, der Ehe, der Schule, des Eigenthums, der Arbeit, des Verkehrs in Handel und Wandel von den Gesetzen des Christenthums, welche sie früher wenigstens principiell beherrscht hatten — das ist heute das Feldgeschrei, das ist die Parole im Lager der Feinde Christi und seiner Kirche. Diesem wurzelhaften, kein Gebiet der Lehre oder des Lebens ausschließenden Charakter der Bekämpfung des Christenthums ist es also in seinem tiefsten Grunde zuzuschreiben, wenn wir heute noch auf dem politisch-socialen Gebiete einen Kampf gegen die Kirche entbrennen sehen, wie sie ihn in

solchem Umfange und solcher Heftigkeit auf diesem Gebiete noch nicht zu bestehen hatte.“

Wird aber die Kirche diesen Kampf bestehen, wird dem Glauben und dem Christenthume, oder aber dem Unglauben und dem Heidenthume die Zukunft gehören? Sehen wir ganz ab von der göttlichen Verheißung, die den Bestand der Kirche und den endlichen Sieg des Glaubens außer allen Zweifel setzt, die jedoch ein theilweises und zeitweiliges Triumphiren des Unglaubens nicht ausschließt, und stellen wir uns auf den rein menschlichen Standpunkt, so bemerken wir, wie auf der einen Seite die Kämpfenden von glaubenstreuem Gehorsam und edlem Opferfinn getragen sind, während wissenschaftlicher Ungehorsam und unedler Egoismus auf der anderen Seite zum Kampfe treibt, der da nur zu sehr mit den Waffen der Lüge und der Verleumdung geführt wird. Und darum ist auch sittlicher Ernst und muthvolle Energie weit mehr auf jener Seite, während hier nur zumeist der frivolste Schwindel in allen möglichen Schattirungen sich bemerkbar macht, und eben hieraus wird es erklärlich, wie die große Menge, der noch unverdorrene gesunde Kern des Volkes noch immer treu zur Kirche hält, ein Umstand, der ihr das Gelingen ihres edlen Strebens in sichere Aussicht stellt.

Wie aber, wenn es die glaubensfeindlichen Mächte dahin bringen sollten, daß auch innerhalb der großen Masse des Volkes sich die modernen Ideen mehr und mehr Bahn brechen, daß die große Menge im Namen der Wissenschaft und der Freiheit dem Glauben und der Kirche den Gehorsam aufkündigen? Alsdann wird allerdings für die Kirche eine traurige und finstere Periode hereinbrechen; aber es wären keineswegs Diejenigen, die die Verschwörung gegen den Glauben angezettelt, die den Kampf geschürt, die die Massen gegen die Kirche geheßt haben, die Triumphirenden und Frohlockenden. Dieselben hatten sich vielmehr die Ruthe selbst geflochten, die sie geißeln wird, die eigenen Kinder, die sie groß gezogen, werden sie auffressen. Denn in der großen Masse werden sodann die modernen Principien

bis zu ihren letzten Consequenzen ausgestaltet werden, als Communismus und Socialismus werden sie Front machen gegen den Liberalismus, der auf halbem Wege stehen bleiben will, der mittelst des modernen Staates auf Kosten der Kirche seine Macht fest begründen zu können meinte, in Wahrheit aber nur sein eigenes Grab sich gegraben. Hat im Namen der Wissenschaft, im Namen der Freiheit der Liberalismus der Kirche den Gehorsam aufgekündet, ihr Eigenthum confiscirt, ihre Rechte mit Füßen getreten, so wird im Namen derselben Wissenschaft und derselben Freiheit die social-demokratische Revolution den liberalen Machthabern den Gehorsam aufkünden, mit der Parole „Eigenthum ist Diebstahl“ wird sie sich in deren Güter theilen, und unter dem Titel der allgemeinen Menschenrechte das moderne Faustrecht auch auf außerkirchliche Kreise ausdehnen; hat mittelst der Idee der Nationalkirche der Liberalismus die weltbeherrschende Macht der Kirche zu brechen und die religiöse und kirchliche Macht im einzelnen Volke, in der einzelnen Nation in seine Hände zu bringen gehofft, so hat er damit das die Gesellschaft tragende Fundament selbst untergraben, er hat dieselbe dem communistischen und socialistischen Chaos ausgeliefert.

„In der Idee der Nationalkirche, heißt es sehr gut in den Münchener gelben Blättern (Jahrg. 1872, 1. Heft), offenbart sich auf den ersten Blick die Verleugnung der gottgegründeten Gemeinschaft, die in der katholischen Kirche gegeben ist und welche die christliche Gesellschaft gegeben hat. Die christliche Gesellschaft kann nicht einem einzelnen Volke eigen sein, so wenig als die göttliche Offenbarung selbst. Gott in der Geschichte hat seinem Worte die allen Völkern gemeinsame Ausgestaltung und irdische Erscheinung gegeben, geistig in der Kirche, leiblich in der Societät; wer jenes Band der Gemeinsamkeit zerreißt, der ruinirt nothwendig auch die Fundamente der christlichen Gesellschaft. Wie weit es mit der Zerstörung ihres Hochbaues schon gediehen ist, sieht und fühlt Jedermann; bricht auch noch das letzte Band, welches die Völker innerlich einigt, dann

ist jede Hoffnung der Restauration verloren. Dann haben aber auch die Negationen des Liberalismus keinen Boden und keinen Anhalt mehr, der Sieg des Socialismus ist dann entschieden. Organisirte Gesellschaft muß sein; ist die alte einmal bis auf die Trümmer hinweggeräumt, dann hat der Liberalismus, der nur abzubrechen versteht, nichts mehr zu thun und es kommen dann neue Bauleute ohne den Eckstein. Die Liberalen mögen dann sehen, wie wohl ihnen dabei wird, wenn die dünne Decke, welche der christliche Geist in der Gesellschaft noch über dem Abgrunde gespannt hält, mit ihnen durchbricht."

Also statt der christlichen eine communistische und socialistische Gestaltung der Gesellschaft, statt des Segens der christlichen Selbstverleugnung und der christlichen Nächstenliebe der Fluch der Leidenschaft und des Egoismus: das wäre das Ende vom Liede, das wäre die naturgemäße Folge, wenn im gegenwärtigen Kampfe der moderne Staat den Sieg über die Kirche davontrüge. Doch dabei müssen wir noch auf einen Punkt aufmerksam machen. Es ist nämlich etwas daran, wenn man gegenwärtig im neuen deutschen Reiche die schwarzen und rothen Internationalen miteinander in Verbindung bringt. Der Jesuit, oder besser jeder katholische Geistliche und jeder wahre Katholik, ist bei aller seiner Vaterlandsliebe doch international, d. h. er weiß es, daß in Christus die ganze Menschheit zu einem großen Brüderbunde berufen ist, und in dieser Beziehung kennt er keine beengenden nationalen Schranken. Will man nun nicht diese gottgewollte Vereinigung der ganzen Menschheit in Christo, so drängt die gemeinsame Menschennatur nothwendig zu einer andern Vereinigung, um im gemeinsamen Kampfe um so eher das Gewünschte zu erreichen, und darum kennt auch die socialdemokratische Revolution nicht die Schranken und Grenzen der einzelnen Völker und Nationen, sondern will dieselbe in der „Internationale“ alle Völker und Nationen zum großen Kampfe gegen die bestehende Ordnung führen, um auf deren Trümmern den neuen Zukunftsstaat aufzubauen. Aber gerade hierin liegt

die Macht und die Bedeutung der social-demokratischen Revolution; eben in dieser internationalen Organisation tritt sie bereits drohend Denjenigen entgegen, die jetzt noch im Vollbesitze ihrer Macht sich befinden, und dürften diese vielleicht gar bald zur Einsicht kommen, wie mit den blinden Mächten kein ewiger Bund zu flechten sei. Bereits sind hie und da Feuerfunken aufgeblitzt, die eine leise Ahnung geben lassen von der Furchtbarkeit des Gewitters, das über die menschliche Gesellschaft mehr und mehr heraufsteigt, bereits hat wiederholtes Wetterleuchten die Menge der Elektrizität verrathen, mit der insbesondere der europäische Dunstkreis geschwängert ist. Und dieses Gespenst der Internationale wird immer drohender, je mehr es Fleisch und Blut annimmt, es wird immer schwerer zu beschwören sein, je mehr die modernen Ideen in die Massen eindringen und dieselben zu einem solidarischen Handeln zusammenfitten.

Mit sehr lebhaften Farben, aber darum nicht minder wahr schildert die dießbezügliche Sachlage der hochwürdigste Erzbischof von Cöln in seinem jüngsten Fasten-Hirtenbriefe. „Die ganze Richtung der modernen Welt in der Wissenschaft, Industrie und Politik, schreibt er, bekümmert sich nicht mehr um das Eine Nothwendige, um Gott und die Ewigkeit, sondern geht darauf aus, die christlichen Grundsätze aus der Familie, aus der Schule und allen Staatseinrichtungen zu verbannen. Ja, es hat sich bereits ein zahlreiches Heer von Menschen gebildet, welche jeden übernatürlichen Glauben aufgegeben haben und weit schlimmer als die alten Heiden geworden sind, indem sie nicht mehr an Gott, Unsterblichkeit und Ewigkeit glauben, und sogar von einem satanischen Hass gegen Gott und alles Heilige, besonders aber gegen die katholische Kirche — diesen uralten Hort des Glaubens und der christlichen Sitte — sowie gegen alle treuen Kinder der Kirche erfüllt sind, die alles Heilige lästern und allen übernatürlichen Glauben von der Welt zu vertilgen suchen. Fast unter allen Klassen der Gesellschaft finden sich bereits Menschen von solcher Gesinnung, aber vorzugsweise ist es heutzutage in

manchen Gegenden der so überaus zahlreiche Stand der Arbeiter, unter welchem durch eine gottlose, in allen Welttheilen verbreitete und bereits nach Millionen ihre Mitglieder zählende Verbindung, die sich den Umsturz aller bestehenden Verhältnisse in Staat und Kirche zur Aufgabe gemacht hat, Unzählige zum Abfall von Gott, von der Kirche und von allen Grundsätzen der Tugend und der Gerechtigkeit verleitet und mit der thörichten Hoffnung auf ein irdisches Paradies, welches auf den Ruinen der jetzigen göttlichen und menschlichen Einrichtungen und Ordnungen errichtet werden soll, verblendet werden. Wenn Gott es zuließe, daß dieser teuflische Plan, welcher freilich nur eine folgerichtige Durchführung der sogenannten modernen liberalen Ideen ist, zur Ausführung gelänge, dann würden wir einem noch viel schrecklicheren Schicksale entgegengehen als dasjenige war, was einst im fünften Jahrhundert die blühenden Provinzen und Bisthümer Nordafrika's in der vandalischen Zerstörung und Verwüstung betroffen hat — ein Krieg Aller gegen Alle, ein barbarischer Vernichtungskampf gegen alles Heilige, Gute und Edle würde entstehen, von dem die jüngsten Gräuel der Pariser-Commune nur ein kleines Vorspiel geliefert haben. Unsere ganze Natur schaudert zurück bei dem bloßen Gedanken an ein solches Schicksal, dem die Welt entgegenzugehen scheint, wenn nicht Gottes Barmherzigkeit es von uns abwendet und den gottlosen Bestrebungen seiner Feinde Einhalt gebietet. So sehr wir Alle Ursache haben, die unseligen Nebelstände der modernen socialen Verhältnisse zu beklagen und eine Erleichterung und Verbesserung des Loses der Arbeiter zu wünschen und zu erstreben, so kann doch kein gläubiger Christ, ja kein vernünftiger Mensch von den gottlosen Plänen jener Verbindung irgend ein Heil erwarten, sondern nur mit tiefstem Schmerze und Mitleide auf eine so furchtbare Verirrung des menschlichen Geistes hinblicken."

Wenn aber sodann der besorgte Oberhirt die christlichen Arbeiter ermahnt und beschwört, sie möchten in der Stunde der Prüfung und Versuchung, die jetzt an sie herangetreten, sich ja

nicht von Christus und seiner Wahrheit abwenden, so gilt diese Mahnung auch insbesondere den liberalen Machthabern, die vielleicht im guten Glauben den modernen Ideen sich in die Arme geworfen haben; denn eben diese sind die böse Saat, aus der die böse Ernte erwächst, und darum gilt es eben, dieses Unkraut bei Zeiten auszurotten, und insbesondere mit der confessionslosen Schule, dieser principiellen Propaganda des Unglaubens, in Wahrheit und vollends aufzuräumen. Wohl wird die Kirche in keinem Falle ihrer erhabenen Mission untreu werden, und wird sie unter allen Umständen den ganzen Schatz ihrer geistigen Mittel aufbieten, um dem drohenden Uebel entgegenzuwirken; wohl wird man bei dem tiefen Ernste der gegenwärtigen Sachlage auf der einen Seite mehr als je durch sorgfältige Scheidung zwischen Wesentlichem und Unwesentlichem den Gehorsam zu erleichtern suchen, und auf der anderen Seite weniger als je wegen etwa vorkommenden kleinlichen Schwächen den Gehorsam verweigern wollen; aber die göttliche Verheißung sichert nicht das einzelne Land und auch nicht die nächste Zukunft; und während der Kirche ein anderwärtiger und endlicher Erfolg außer allem Zweifel steht und in allen Trübsalen der Gedanke an die erfüllte Pflicht und der Blick auf das bessere Jenseits ihr reichlichen Trost zu spenden geeignet sind, könnte die göttliche Gerechtigkeit am modernen Staate und dessen Vertretern das „Mit welchem Maße man ausmisst, mit dem wird Einem eingemessen werden“ in einer Weise in Erfüllung gehen lassen, die alle gehegten Befürchtungen zurücläßt.

In diesem Lichte zeigt sich uns die Stellung, die gegenwärtig der moderne Staat der Kirche gegenüber einnimmt, und in dieser Perspektive sind nicht wir es, die mit Furcht und Bangen der Zukunft entgegenzusehen brauchen.

Sp.

Miscellanea.

I. Zur Geschichte der Ablässe und der Lehre von den guten Werken, die fürbittweise den armen Seelen zugewendet werden können.

Es ist unleugbar, daß der katholischen Kirche durch mehrere Jahrhunderte durch den Mißbrauch der Ablassbriefe, wie dieses so viele Bestimmungen der Provinzial-Synoden (ich nenne z. B. nur die von Salzburg 1274, welche alle bis dorthin erlassenen Ablassbriefe suspendirte, bis selbe die Diöcesan-Bischöfe aufs Neue untersucht hätten, was auch geschah, (Vergleiche chronicon Lambacense S. 12) und zuletzt das h. Concil von Trient anerkannte, tiefe Wunden waren geschlagen worden. Ebenso wenig darf man jedoch übersehen, wie die speculative Entwicklung des dießbezüglichen Glaubenssatzes gerade im 15. Jahrhunderte die reine Lehre förderte.

Ein interessantes historisches Zeugniß für den lebendigen Glauben an die Zuwendung der guten Werke für die armen Seelen, vielleicht eines der frühesten, bietet ein Ablassbrief des Cardinaldiacons Johannes vom Titel Sancti Angeli, Legatus a latere sanctae sedis apostolicae in Germaniae partibus vom Jahre 1448 für die Kirchenprovinz Salzburg, der dazumal auch der passautische Sprengel zugehörte.

Mit geringen, weniger bemerkenswerthen Auslassungen lautet der Text:

Johannes miseratione divina Sancti Angeli Sacrosanctae Romanae ecclesiae diaconus cardinalis, Sanctae Sedis Apostolicae in Germaniae et nonnullis aliis partibus legatus de latere specialiter deputatus. Universis Christi fidelibus praesentes litteras inspecturis salutem in domino sempiternam.

Cum fideles animae in purgatorio miro modo poenis pro suis culpis in hac miserabili ac fragili vita commissis

puniantur atque flagellentur, nec se ab hujusmodi poenis liberare valeant atque sublevare quovismodo nisi sanctorum precibus aut in terra existentium sublevaminibus adjuventur; cum etiam ipsae animae amara et flebili voce quotidie ad nos suspiriis magnis clamitent: Misere mini mei saltem vos amici mei, quia manus Domini tetigit me; ne etiam producere contra nos habeant verbum prophetae: „Et non dixerunt, qui praeteribant: Benedictio Domini super nos; et cum etiam sancta et salubris sit cogitatio pro defunctis devotius exorare, ut a peccatis solvantur — nos igitur pro refrigerio ac suffragio omnium fidelium animarum impetrando Christi fideles ad hujusmodi pietatis opus diligentius invitare (volentes) omnibus clericis ac religiosis quibuscunque, exemptis et non exemptis per provinciam Salzburgensem constitutis vere poenitentibus, confessis et contritis loca sepulturarum nec non cimiteria seu alia loca pro sepulturis ecclesiasticis deputata, quotiescunque in festivitibus (sequentibus — numerantur XCIII. ad minus per anni decursum —) praesertim singulis diebus dominicis et secundis feriis, in dedicationum ac patrociniorum festivitibus loca visitantibus et psalmum venerabile: „De profundis’ et unum „Pater noster’ et unam Angelicam salutationem cum versiculo ad hoc commodo et collecta: „Fidelium Deus etc.’; laicis vero similiter vere poenitentibus et confessis et contritis in eisdem cimiteriis et locis pro sepultura ecclesiastica deputatis in dictarum fidelium animarum subventionem, duo „Pater noster’ et duas Angelicas salutationes exorantibus centum dies mortalium et totidem venialium indulgentiarum; presbiteris etiam dictae Salzburgensis provinciae quibuscunque missam pro defunctis ea de causa perficientibus nec non omnibus dictae provinciae christicolis elemosinas, jejunia aut quaevis alia pietatis opera pro ipsis fidelibus defunctis impendentibus; sacerdotibus insuper in

suis sermonibus pro populo, confessionibus ac aliis actibus sacris fideles Christi pro dictarum fidelium animarum subventionem exhortationibus totidem mortalium et venialium; denuo praefatam nostram indulgentiam ac gratiam spiritualem praedictae Salzburgensis provinciae subditis ipsa die animarum commemorationis, qua specialius ipsarum animarum fidelium defunctorum salutifere recolitur memoria, ob celeriores earundem animarum poenarum absolutionem augere cupientes praedicta aut aliqua ex eis facientibus annum unum mortalium et tantum venialium de omnipotentis Dei misericordia ac Beatorum Petri et Pauli apostolorum ejus confisi suffragiis de injunctis ei poenitentibus misericorditer in domino relaxemus. Praesentibus vero perpetuis futuris temporibus duraturis. In quorum omnium et singulorum fidem et testimonium praemissorum praesentes litteras fieri et secretarium nostrum subscribi, et nostri sigilli appensione jussimus et fecimus communiri.

Datum Wiennae Pataviensis dioecesis in domibus solitae nostrae residentiae sub anno Domini a nativitate m^o cccc^o xlviii^o indictione xi^a, die vero vii^o mensis Aprilis, Pontificatus Sanctissimi in Christo Patris et Domini Nostri, Domini Nicolai divina providentia papae quinti anno ii^o.

Die Handschrift, der wir vorstehenden Ablassbrief entnehmen, fügt bei, daß das Original in der Kirche zu Apsteten (Amsteten?) sei. (Papierhandschrift Nr. 327 des Stiftes Lambach.)

Kürzer und schlagender kann das auch im 15. Jahrhundert ungetrübte Bewußtsein der katholischen Kirche bezüglich der Verdienstlichkeit unserer guten Werke zu Gunsten der armen Seelen auch für unsere Gegend kaum documentirt werden. Der in den älteren Ablassbriefen stets wiederkehrende Ausdruck „dies indulgentiarum mortalium et venialium“ erklärt sich in Bezug auf das gleichfalls immer wiederholte „de injunctis poeni-

tentiis“ wohl am füglichsten in der Weise, daß hiedurch die den Tod- und läßlichen Sünden anhängenden zeitlichen Strafen von einander unterschieden werden.

P. Sch.

II. Aus den hinterlassenen Papieren eines langjährigen Straßhaus-Seelsorgers. Mitgetheilt von G. A.

1. Justizmord.

Zwei Bauernbursche, F. und K., fingen in einem Gasthause Streit mit anderen Burschen an. Letztere gingen Nachts nach Hause und die ersten zwei liefen den andern nach, um sie unterwegs derb durchzuprügeln. K. erreichte einen davon und versetzte ihm einen solchen Schlag, daß er beinahe entseelt da lag und nach 11 Tagen starb. F. steht dabei, hebt aber keine Hand auf; K. läuft davon und F. sieht bei dem Verwundeten nach. Beide werden später eingezogen. K. weiß sich durchzulügen und F., auf dem der ganze Schein ruht, wird vom leidenschaftlichen Richter mit Schlägen und Drohungen so übel mitgenommen, daß er endlich zu Allem bereit sich erklärt. Als der Richter ihm sagt: „Sag mir nach: ich habe ihn todt geschlagen“, so sagt er dieß nach, und das Verhör ist geschlossen und F. auf 3 Jahre unschuldig zum schweren Kerker verurtheilt. Was hat der Beichtvater dem F., dem K., dem Richter zu sagen? Soll er bei F. dringen, daß er appellire an die höchste Behörde? Welche Restitution haben der Richter, der es wohl weiß und vielleicht durch Geld von K. bestochen ward, und was hat auch K. zu leisten?

2. Unglaublicher Frevel.

Ein zu Zeiten periodisch geistesverwirrter Quartirer wird von mehreren Bauern (!) nahe bei . . . angegangen, er sollte einen Dietrich, den sie ihm verschaffen, nehmen, sich damit in die Kirche zu . . . schleichen, mit selbem den Tabernakel aufsperrn, das h. Ciborium herausnehmen und in selbes — o des Frevels — seine grobe Nothdurft hinthun, dann dasselbe wieder hineinsetzen und zuschließen. Sie geben ihm dafür 18 Zwanziger.

Doch Gottlob! Der gewissenängstige Quartirer unterläßt die Unthat. — Wie tief sinkt die Menschheit! Wie wenig muß in Schulen und bei der Erziehung für die Achtung fürs Heilige geschehen und welch einen Unglauben setzt ein solcher Muthwille, um es gelind zu bezeichnen, voraus! Sollte man den Quartirer in confessionali nicht verhalten zur Anzeige solchen Frevels?

3. Die Taubstumme und die Teufel in Menschengestalt.

Derselbe Quartirer bekam von denselben Unmenschen (Nr. 2) Geld, um ihnen werththätig behilflich zu sein zu einer Unthat, deren Neuseeländer und Hottentoten nicht fähig sein würden. In einem Bauernhause hielt sich eine taubstumme Weibsperson von 18 Jahren auf. Mehrere — unglaublich! — Bauern zogen die Unglückliche in der Bauernstube nackt aus, banden sie an Händen und Füßen fest, wozu ihnen eben dieser Quartirer helfen sollte, nahmen eine Art Klystirspritze mit Branntwein und peinigten die Angebundene durch tausendfache Schändungen so sehr, daß in 3 Tagen an dieser sonst so robusten und gesunden Person der schmerzlichste Tod erfolgte. — Wie könnten Katecheten und Prediger unvermerkt und indirect solchen Teufeleien vorbeugen? Wie ist ein solcher Unmensch in confessionali zu behandeln, wenn er sich später von der Furie eines bösen Gewissens angetrieben fühlt zur Beicht? Ist der Quartirer, der Zeuge, verpflichtet, eine gerichtliche Anzeige zu machen? Welchen Gefahren sind weibliche Taubstumme ausgesetzt, und wie kann man ihr Schutzengel werden? Was hätte die Philantropie für solche hilflose Unglücksfinder und für deren Schutz zu thun?

Die Reform des theologischen Studiums in Oesterreich.

Bereits seit mehreren Jahren ist die Reform der katholisch-theologischen Facultäten an den österreichischen Universitäten der Gegenstand einer stehenden Resolution, welche die cisleithanische Volksvertretung der Botirung des Unterrichtsbudgets anzuhängen beliebt. Sehr arg muß es demnach um das theologische Studium in Oesterreich bestellt sein und Gefahr muß auf dem Verzug sein, sonst ließe sich wohl diese Beharrlichkeit und Dringlichkeit der österreichischen Reichsräthe vernünftiger Weise nicht erklären. Doch beachtet man die Klagen über infallibilistische Dogmatik und jesuitische Moral und römisches Kirchenrecht und andere dergleichen synonyme Schlagter, womit die verlangte Reform motivirt zu werden pflegt, so wird man alsbald klar über den eigentlichen Sachverhalt, der da obwaltet, und der denkende Mann, welcher nicht von der Phrase des Tages lebt, wird auch ohne nähere Aufklärung wissen, was er von derartigen modernen Bestrebungen zu halten habe. Anderseits gibt es aber nichts Vollkommenes auf Erden und Alles unter der Sonne hat seine Licht- und Schattenseite und darum kann auch das theologische Studium in Oesterreich auf absolute Vollkommenheit nicht Anspruch machen, sondern finden sich vielmehr auch da mehr oder weniger Mängel, deren allmähliche Hebung der dringendste Wunsch und das eifrigste Bestreben aller wahren Freunde der Kirche und des Vaterlandes sein muß. Kann man nun den Klagen über den gegenwärtigen Stand des theologischen Studiums in Oesterreich nicht jedwede Berechtigung absprechen, so halten wir ein längeres Stillschweigen keineswegs mehr für

angezeigt, da dasselbe gar leicht im Sinne der reichsräthlichen Klagen und nach dem Geiste der modernen Bestrebungen gedeutet werden könnte. Auch hat sich jüngst mit dieser Angelegenheit in der Wiener alten „Presse“ in einer Reihe von Artikeln ein „katholischer Theologe“ beschäftigt und die „Reform der katholisch-theologischen Facultäten Oesterreich's“ in einer Weise beantragt, die bei manchem Guten und Richtigen doch im Principe durchaus verfehlt genannt werden muß, so daß, abgesehen von dem schweren kirchlichen Conflict, der sicherlich entbrennen würde, auch der intendirte Zweck ganz und gar nicht erreicht würde, falls dessen Ansicht in den maßgebenden Kreisen der Regierung, denen derselbe wohl nicht ferne stehen mag, acceptirt werden sollte. Um so mehr haben wir also Grund, wenn wir im Folgenden im Anschlusse an jene Artikel in der alten „Presse“ unserer Anschauung über die Reform des theologischen Studiums in Oesterreich einen offenen Ausdruck geben.

In den beiden ersten Artikeln schildert der „katholische Theologe“ der alten „Presse“ die Art und Weise, wie von 1836 an bis zur Gegenwart an den katholisch-theologischen Facultäten reformirt wurde. Er erzählt, wie am 5. März 1836 an alle Ordinariate, bei welchen geregelte theologische Studien-Anstalten bestanden, sowie an die theologischen Lehrkörper der Universitäten Wien, Prag und Padua die Aufforderung ergangen, sich über die Mängel des bestehenden theologischen Studienplanes (nämlich des Rautenstrauch'schen) zu äußern, eventuelle Verbesserungen anzugeben, um die Studien-Hofcommission in den Stand zu setzen, Sr. Majestät einen theologischen Studien- und Lehrplan zur Vorlage zu bringen, „welcher in der Voraussetzung, daß die Ordinariate den Standpunkt der Gegenwart und das wahre Bedürfniß derselben hinsichtlich der theologischen Bildung, als in ihrer Wirkungskphäre liegend, richtig erkannt haben werden, allseitige Befriedigung gewähren und dem Zeitbedürfnisse entsprechen werde.“ Die ver-

langten Referate liefen denn auch ein; aber erst nach drei Jahren ließ die Studien-Hofcommission von einem Beamten ein Gutachten ausarbeiten, welches von Metternich am 16. Juni 1839 verworfen wurde. Dafür wurde in einer Allerhöchsten Entschließung vom 11. December 1841 der Studien-Hofcommission einfach befohlen, wegen Regelung der theologischen Studien „mit den philosophischen und juridischen Studien in Verbindung zu treten“ und nebenbei die theologische Facultät noch einmal zu befragen, worauf ein neues Project ausgearbeitet und am 13. Jänner 1848 dem Kaiser überreicht wurde. Der 13. März 1848 ging über dieses Project, sowie auch über die Studien-Hofcommission zur Tagesordnung über. Es erschien das Ministerium Pillersdorf und am 27. März Sommaruga als Minister des Unterrichts. Dieser setzte eine „Commission für die Vorarbeiten zu den Anträgen, welche in Bezug auf die Verbesserung und Regulirung des öffentlichen Unterrichtes den einzuberufenden Reichsständen vorgelegt werden sollen,“ nieder, in welche Commission am 4. April der Theologie-Professor Dr. Joseph Scheiner berufen und demselben am 20. April die „Ausarbeitung eines Entwurfes wegen Gestaltung des Studienwesens in der theologischen Facultät und der Facultät selbst“ übertragen wurde. Das umfangreiche Elaborat, welches dieser in Gemeinschaft mit dem Hofcaplan Dr. Häusle ausarbeitete, wurde am 18. Juli dem Unterstaatssecretär für Unterricht, Feuchtersleben, übermittelt.

Indessen nach Niederwerfung der Revolution erschien auf die Vorstellungen der in Wien versammelten Bischöfe eine Verordnung des damaligen Unterrichtsministers, Graf Thun, vom 30. April 1850, welche den Bischöfen folgende Rechte gewährte: 1. Jedem Lehrer der Facultät die unerläßliche Lehrermächtigung zu ertheilen und in jeder Zeit wieder zu entziehen; 2. bei den Promotionen die Hälfte der Prüfungs-Commissäre zu bestimmen; 3. dort, wo eine theologische Facultät besteht, soll eine Diöcesan-Lehranstalt bestehen. Doch sollte die Facultät derart mit der

Diöcesan-Lehranstalt verbunden werden, daß die Professoren an der Facultät in der Diöcesan-Lehranstalt Vorträge halten, falls es dem Bischöfe genehm ist, und sich als Lehrkörper der Diöcesan-Lehranstalt constituiren.

Im Sinne dieser Verordnung wurde denn auch die Sache durch das Concordat vom 18. August 1855 geregelt, indem der insbesondere hieher gehörige Artikel VI. desselben folgender Maßen lautet: „Niemand wird die heilige Theologie, die Katechetik oder die Religionslehre in was immer für einer öffentlichen oder nichtöffentlichen Anstalt vortragen, wenn er dazu nicht von dem Bischöfe des betreffenden Kirchensprengels die Sendung und Ermächtigung empfangen hat, welche derselbe, wenn er es für zweckmäßig hält, zu widerrufen berechtigt ist. Die öffentlichen Professoren der Theologie und Lehrer der Katechetik werden, nachdem der Bischof über den Glauben, die Wissenschaft und Frömmigkeit der Bewerber sich ausgesprochen hat, aus Jenen ernannt werden, welchen er die Sendung und Vollmacht des Lehramtes zu ertheilen bereit ist. Wo aber einige Professoren der theologischen Facultät von dem Bischöfe verwendet zu werden pflegen, um die Zöglinge des bischöflichen Seminars in der Theologie zu unterrichten, werden zu solchen Professoren immerdar Männer bestellt werden, welche der Bischof zur Verwaltung gedachten Amtes für vorzugsweise tauglich hält. Bei Prüfungen Derjenigen, welche sich für das Doctorat der Theologie oder des canonischen Rechtes befähigen wollen, wird der Bischof die Hälfte der Prüfenden aus Doctoren der Theologie oder beziehungsweise des canonischen Rechtes bestellen.“

Endlich bezieht sich unser Theologe noch auf das Wiener Provincial-Concil vom Jahre 1858 (nicht 1856, wie es irrtümlich heißt) und führt als die dießbezüglichen Bestimmungen desselben an: „In die theologischen Studien sind nur solche aufzunehmen, welche das Gymnasium mit hinreichendem Erfolge zurückgelegt haben. Die Theologie zerfällt in vier Jahrgänge, und wird von sechs oder wenigstens vier Professoren vorgetragen.

An allen theologischen Lehranstalten müssen Dogmatik, Moral und Pastoral, Kirchengeschichte und Kirchenrecht, die heilige Schrift und hebräische Sprache gelehrt werden. Doch kann der Bischof die Zöglinge von Erlernung der hebräischen Sprache, in so weit es ihm zweckmäßig erscheint, dispensiren. Das Latein ist die Vortragssprache. Eine Ausnahme soll nur für einzelne Fächer und aus wichtigen Gründen gemacht werden." Damit wurde denn nach seiner Ansicht der „alte schlechte Rautenstrauch'sche" Studienplan einfach verdünnt und seien daher, um den bitteren Vorwurf, der Rautenstrauch'sche Plan sei mit oder ohne Verdünnung unkatholisch, unwissenschaftlich und unbrauchbar, zu entkräften und abzuschwächen, zwei Lehrkanzeln für speculative und thomistische Theologie errichtet und mit Jesuiten und Dominikanern besetzt worden.

Das also ist nach dem „katholischen Theologen" in der alten „Presse" der Gang der Reform der katholisch-theologischen Facultäten in Oesterreich seit dem Jahre 1836. Wenn aber derselbe mit dem Resultate keineswegs einverstanden ist, so kennzeichnet die ganze Darstellungsweise zur Genüge den eigentlichen Grund seiner Unzufriedenheit. Wir wollen da ganz absehen von den oft wahrhaft gemeinen Seitenhieben auf die Bischöfe und theologischen Professoren, und überhaupt von der eines katholischen Theologen nicht selten geradezu unwürdigen Sprache; denn nur um die Sache ist es uns zu thun, und nur dem Sachlichen wollen wir unsere Aufmerksamkeit schenken. Da wird uns denn Sommaruga's Instruction angerühmt, nach der Dr. Scheiner sein Elaborat ausarbeiten sollte. „Es müssen, so wird mit Emphase citirt, und man sieht sich da mitten in die heutigen Schlagwörter hinein versetzt, die auf constitutioneller Basis beruhenden Zugeständnisse der Lehr- und Lernfreiheit, und der Umgestaltung der Universität in ihren Rechten und Obliegenheiten ins Auge gefaßt, und die höhere Aufgabe theologischer Bildung, der wissenschaftliche Standpunkt der Gegenwart und das laute Bedürfniß derselben zur Grundlage genommen werden. Es sei eben eine

anerkannte Nothwendigkeit, daß die volle und freie Wissenschaft in den theologischen Hörsälen walte und der neuen Zeit ein neuer Klerus gegenüberrete. Nur ein tüchtiger, ein wissenschaftlicher, ein geistig und geistlich gebildeter, zum klaren Bewußtsein seiner nunmehrigen Aufgabe und zur wahren, aller Einseitigkeit und Engherzigkeit baren Freiheit und Selbstständigkeit erzogener Weltpriesterstand wird sich die nöthige Elasticität bewahren, um die alte und die neue Zeit für das kirchliche Gebiet auf die rechte Weise mit einander zu vermitteln.“ Weiters werden aus Dr. Häusle's Schrift: „Ein freimüthiges Wort für die Reform der theologischen Studien in Oesterreich“ folgende Sätze mit einer gewissen Begeisterung vorgeführt: „Es ist eine traurige Thatsache, daß unter allen Facultäten in Oesterreich die theologischen gegenwärtig am meisten darniederliegen. Die Schuld dieser betrübenden Erscheinung haftet zunächst an dem alten Systeme und dann größtentheils an der Indolenz und offenen Verachtung aller Wissenschaft bei vielen, aus den weltlichen Kanzleien hervorgegangenen Würdenträgern der Kirche, endlich an einem bloß einseitigen Ascetismus, zu welchem der Bildungsgang in manchen Clerical-Seminarien zu führen pflegt. Da selbst dort, wo die Theologie noch in einem wissenschaftlichen Gewande auftreten möchte, fehlt ihr die unmittelbare und kräftige Verbindung mit dem Denken, Fühlen und Leben der Gegenwart, und deßhalb auch die wahre Lebendigkeit und Frische, abgesehen davon, daß nicht selten die bloße breite Crudition als eigentliche Wissenschaft genommen wird, oder daß die bloße logische Behandlung die Stelle der tieferen und ideelleren Verständigung vertritt, und daß das Behüchel der todten lateinischen Sprache überall Hemmnisse bereitet.“ Und wiederum: „Dener traurige Bierklee, welcher sich bisher zur gemeinsamen Verachtung der Wissenschaft und wissenschaftlicher Bestrebungen einigte, der einseitige, wissenschaftsfeindliche, sich selber unklare und blind eifernde Ascetismus, die unedle Trägheit, die sittliche Verkommenheit im niedern und das papierne Kirchenregiment des höheren Clerus

muß fallen. Es muß einmal klar erkannt werden, daß unter den großen Lösungsworten des Tages die Wissenschaft obenan steht."

Sind aber Dr. Häusle's allerdings nicht sehr gewählte Worte nicht so übel gemeint, wie derselbe überhaupt von der besten Absicht für das Wohl der Kirche beseelt war, so offenbart unser Theologe schon noch deutlicher seine wahre antikirchliche Gesinnung, indem er es beklagt, wie im Sinne der Verordnung vom 30. April 1850 und nach dem Concordate in Folge der vom Bischöfe zu ertheilenden und jeder Zeit wieder zu entziehenden Lehrermächtigung der Professor der theologischen Facultät dem Lehrkörper der Hochschule entrückt und zu einem reinen bischöflichen Hauslehrer herabgewürdigt worden, und wie die Promotion durch die Verfügung, daß der Bischof die Hälfte der Prüfungs-Commissäre zu bestimmen habe, die Eigenschaft eines rein academischen Grades verloren habe, und dadurch der Doctorgrad zu einer bischöflichen Hauswürde gestempelt worden sei; wie mit einem Worte durch das Concordat das ganze theologische Studium den Bischöfen übergeben worden wäre. Auch der Vergleich, den derselbe in dieser Hinsicht zwischen dem vormärzlichen und nachmärzlichen Oesterreich anstellt, verräth nur zu klar dessen eigentliche Absichten. „Das vormärzliche Oesterreich, schreibt er, hatte sich wenigstens den Schein gegeben, Uebelstände heben zu wollen, das nachmärzliche erachtete selbst diesen Schein für überflüssig. Das vormärzliche Oesterreich bewahrte den Einfluß auf die theologischen Facultäten, das nachmärzliche verschenkte ihn; das vormärzliche Oesterreich schirmte die freie Stellung der theologischen Facultäten, das nachmärzliche drückte sie zu bischöflichen Lehranstalten herab.“ Man kann sich demnach schon von vorneherein einen Begriff von den Reformen machen, denet unser „katholische Theologe“ in den folgenden Artikeln das Wort redet. Bevor wir ihm aber dahin folgen, wollen wir zwei Bemerkungen machen, in denen wir der falschen principiellen Anschauung, wie sie in seiner bisherigen Darstellung schon klar genug zu Tage getreten ist, unsere richtige Auffassung entgegenstellen

Die erstere bezieht sich auf die Stellung des theologischen Studiums zur kirchlichen Lehrautorität. Mag man nämlich auch den eigentlichen theologischen Facultäten in ihrem Unterschiede von den theologischen Diöcesan-Lehranstalten, wir meinen da namentlich den sachlichen Unterschied, wie wir später darlegen werden, eine größere oder geringere Freiheit und Unabhängigkeit von den Bischöfen zuerkannt wissen wollen, so muß doch diesen als den Wächtern der kirchlichen Orthodoxie im Sinne des katholischen Glaubensprincips ein solcher maßgebender Einfluß auch auf die theologischen Facultäten gewahrt werden, daß dieselben nicht in eine Pflanzschule des Unglaubens oder Irrglaubens ausarten. Ebenso ist der theologische Doctorgrad dem Wesen nach eine kirchliche Würde und es wird diesem Umstande eben durch eine betreffende bischöfliche Intervenirung bei den Promotionen entsprochen.

Die andere Bemerkung aber betrifft die Forderung, das theologische Studium auf den Facultäten müsse als Wissenschaft auftreten, und als solche sich geltend machen. Wir sind mit dieser Forderung ganz einverstanden, sind jedoch auch der Ueberzeugung, daß zwischen der wahren theologischen Wissenschaft, wie dieselbe an den theologischen Facultäten zu pflegen ist, und zwischen dem Glauben, wie derselbe von der kirchlichen Lehrautorität getragen wird, kein Gegensatz existirt, und daß im Falle eines Conflictes die erstere sich dem letzteren zu unterwerfen habe. Nur so gilt uns das Princip der Lehr- und Lernfreiheit, und lassen wir den Grundsatz der vollen und freien Wissenschaft passiren, und erscheint uns demnach die Stellung, welche gegenwärtig gewisse deutsche theologische Universitäts-Professoren gegenüber ihren Bischöfen einnehmen, nicht nur als keine normale, sondern vielmehr als eine den Grundsätzen des katholischen Glaubens durchaus widersprechende. Ohnehin verurtheilt sich ein solches Gebahren schon dadurch, daß damit die theologische Wissenschaft und weiterhin Religion und Glaube überhaupt unter die allmächtige Dictatur des Staates käme, was nicht

bloß im Principe verwerflich ist, sondern auch nach der Natur der Sache und nach dem Zeugnisse der Geschichte den sicheren Untergang von Glauben und Religion und theologischer Wissenschaft im Gefolge hat. Ja, gerade die österreichische Geschichte wäre in dieser Beziehung lehrreich, und ist der Verfall des theologischen Studiums in Oesterreich, soweit die Klagen über denselben begründet sind, zumeist durch die wenigstens factisch mehr oder weniger vollzogene Emancipation desselben von der wahren kirchlichen Autorität, und durch die damit naturnothwendig gegebene Auslieferung an den Staats-Absolutismus herbeigeführt worden.

Von diesem principiellen Standpunkte aus wollen wir demnach überhaupt die Reform des theologischen Studiums in Oesterreich zur Sprache gebracht wissen, und in diesem Sinne wenden wir denn auch den weiteren Ausführungen des „katholischen Theologen“ in der alten „Presse“ unsere Aufmerksamkeit zu.

Im dritten Artikel wird als die vor Allem brennende Frage, welche bei der Reform der theologischen Facultäten zu lösen sei, bezeichnet: Ob Universitäts- oder Seminar-Bildung des Clerus. In Beantwortung derselben verweist nun unser „katholische Theologe“ auf die Reform des theologischen Studiums, welche Maria Theresia am 25. Juni 1752 veröffentlichte, und gemäß welcher die auf Befehl des Concils von Trient nach und nach entstandenen theologischen Anstalten in den Seminarien unterdrückt und die theologischen Facultäten als die allein berechtigten theologischen Bildungs-Anstalten erklärt wurden. Desgleichen führt er den Wortlaut der unter dem 31. October 1753 von derselben Maria Theresia an die Bischöfe der Erblände erlassenen Instruction auf, in der es unter Anderem heißt, daß: „Primo die geistlichen Beneficia Simplicia et Curata, so von der Patronats-Gerechtigkeit Unserer Vasallen, Communitäten und Insassen abhängen, keinem andern verliehen werden sollen, als welcher bei einer erbländischen Universität das

Studium theologicum zurückgelegt hat, wie Wir dann ein Gleiches bei jenen Pfarren und Beneficien, die Unserer Verleihung zukommen, beobachten werden. Wir gedenken hierdurch Secundo Jene nicht auszuschließen, welche bei erbländischen Gymnasiis dem Studio obliegen, oder auch durch 12jährige Seelsorge sich verdienstlich gemacht, jedoch wollen Wir, daß sowohl in dem ersteren als letzteren Falle die praesentati an Uns zur allerhöchsten Dispensation verwiesen werden. Dabei aber verordnen und befehlen Wir fernerß, daß Tertio die Priester, so auf keiner erbländischen Universität, sondern in denen Gymnasiis ihre Wissenschaft erlernen, und einiges Beneficium zu überkommen Hoffnung haben, bei der nächsten Universität durch besondere Examinatores, die der Protector Studiorum zu ernennen hat, geprüft und folgendß das Zeugniß einer hinlänglichen Gelehrsamkeit beigebracht werden solle.“

Im Sinne dieser Instruction wäre also die Anstellung in der activen Seelsorge von dem Besuche der Universität abhängig gemacht und den bischöflichen Lehranstalten, wie sie damals bestanden haben, nur das Recht einer Privat-Lehranstalt zuerkannt; und so sieht denn auch unser Theologe in der schon oben erwähnten Instruction Sommaruga's, nach welcher „die theoretische theologische Ausbildung, welche als ein Theil des öffentlichen Unterrichtes im Staatswesen und des Zusammenhanges wegen, in welchem sie mit der universellen Volksbildung steht, der gemeinschaftlichen Obßorge und den Bestimmungen des Staates als auch der Kirche zugehöre, eine wissenschaftliche, gründliche sein, und das gesammte Gebiet der Theologie umfassen müsse, und erst, wenn dieses Gebiet absolvirt sei, habe der praktische Bildungsgang zu beginnen“ — den Kern der Reform, welche sich demnach dahin resumirt: „Die theoretische Theologie auf wissenschaftlicher Basis ist Sache der Facultät und bedingt die Aufhebung der bischöflichen Lehranstalten und der Klosterschulen. In dreijährigem Cursus ist die Facultät zu frequentiren und nach absolvirten theoretischen Studien ist der

Eintritt in die Schule der praktischen priesterlichen Berufsbildung, in das bischöfliche Seminar oder in das Kloster gestattet.“

Mag es nun mit der Genesis und den Motiven des von Maria Theresia eingeschlagenen Vorganges was immer für eine Bewandniß haben, so viel zeigt sich auf den ersten Blick, daß derselbe mit der Freiheit und Selbstständigkeit der Kirche schlecht stimmt, ja daß derselbe selbst mit dem nicht zu billigenden, aber darum von unseren modernen Fortschrittsfreunden nur um so höher gehaltenen Principe des confessionslosen Staates in directem Widerspruche steht. Aber auch praktisch muß derselbe durchaus nicht gewesen sein; denn wie unser Theologe selbst erzählt, so wurde schon 1790 das da inaugurierte System, sowie das in Folge desselben nothwendig gewordene Institut der General-Seminare wiederum aufgehoben, und mittelst Hofdecret vom 4. Juli 1790 und 2. April 1802 „die Erziehung der Geistlichen dem Episcopate, jedoch unter Aufsicht der Landesstelle, überlassen.“ Es sollte namentlich der Nachwuchs des Diöcesan-Curatelers wenigstens vom ersten Studienjahre der Theologie an im bischöflichen Seminare erzogen werden. Daher sollte bei dem Bestande eines hinlänglich geräumigen und bewidmeten bischöflichen Seminars kein Zögling das Studium der Theologie außer dem Seminar als Externist pflegen dürfen. Nur wo diese Voraussetzungen fehlen, sollte das geschehen dürfen, aber unter strenger Beaufsichtigung des Bischofs über die intellectuelle, religiöse und ascetische Bildung der Externisten. Die Seminar-Bildung wurde somit im vollsten Umfange wieder hergestellt, womit aber unser Theologe nicht einverstanden ist; derselbe will vielmehr zwischen theoretischer Universitäts-Bildung und praktischer Seminar-Bildung unterschieden wissen, und die letztere erst auf jene folgen lassen.

Ueber zwei Punkte haben wir uns demgemäß mit demselben auseinanderzusetzen, einmal, daß die theoretische und die praktische Ausbildung des Clerus nicht von einander getrennt sein dürfen, und somit in der Regel und nach Möglichkeit die

Studierenden der Theologie gleich vom ersten Jahre an im bischöflichen Seminare erzogen werden, und sodann, daß in der Regel und für gewöhnlich der theologische Unterricht durch die bischöflichen Diöcesan-Lehranstalten zu ertheilen sei. Damit wollen wir jedoch keineswegs die katholischen Facultäten an den Universitäten aufgehoben wissen, sondern wir kennen vielmehr denselben im Unterschiede von den theologischen Diöcesan-Lehranstalten eine besondere höhere Aufgabe zu, insofern der Unterricht an denselben für die höhere und tiefere wissenschaftliche Ausbildung solcher talentirter Theologen berechnet sein soll, welche de regula bereits die theologischen Studien an einer Diöcesan-Lehranstalt zurückgelegt haben. Wir finden dieser nach unserer Ueberzeugung einzig richtigen Auffassung Ausdruck gegeben in einer Ministerial-Verordnung vom 30. Juli 1850, in der gesagt wird: „Die theologischen Facultäten sind bisher ebenso wie die Diöcesan-Lehranstalten lediglich dazu eingerichtet, den Candidaten des geistlichen Standes die ihnen für ihren praktischen Beruf unerläßliche Bildung zu gewähren. Es ist ein tief begründetes Bedürfniß, daß sie fortan die theologische Wissenschaft in einem Maße fördern, welches die gemeinsamen Bedürfnisse der Bildung aller für die Seelsorge bestimmten Geistlichen übersteigt, und es wird die Sorge der Regierung sein, nach Zulafß der Umstände für die zu dem Ende erforderliche Vermehrung der Lehrkräfte zu sorgen.“ Auch den dießbezüglichen Bestimmungen des Concordates und den Verfügungen des Wiener Provincial-Concils über das theologische Studium liegt dieselbe Anschauung zu Grunde, und nur von diesem Standpunkte aus lassen sich die gegenwärtigen Klagen über die Mängel des theologischen Studiums in Oesterreich nach Gebühr würdigen, resp. heilsame, wahrhaft zweckmäßige Reformen anstreben; denn nach unserer Meinung ist dem angedeuteten Gesichtspunkte nicht schon durch Errichtung dieser oder jener außerordentlichen Lehrkanzel an einer katholischen Facultät zur Genüge Rechnung getragen, sondern erscheint vielmehr die durchgängige Unterscheidung

zwischen dem Facultäts-Studium und dem von den Diöcesan-
Behranstalten zu gebenden theologischen Unterrichte für geboten,
so daß an Orten, wo eine katholische Facultät besteht, die Semi-
naristen den ordentlichen theologischen Unterricht (von außer-
ordentlichen Vorlesungen für die Talentirteren abgesehen) nicht
an der Facultät, sondern eigens, wenn auch etwa möglicher
Weise von den Facultäts-Professoren, zu empfangen haben.

Und nun zu den Gründen, die für unsere Anschauungs-
weise sprechen, und die vor Allem der von uns im Princip ver-
langten Seminar-Bildung das Wort reden.

Der „katholische Theologe“ in der alten „Presse“ will nicht
alle und jede Seminar-Bildung aufgehoben haben, sondern er
ist der Ansicht, daß nach zurückgelegtem dreijährigen Facultäts-
Studium die praktische Berufsbildung im Seminar stattfinden
sollte. Wie lange aber dieser praktische Seminarcurus zu dauern
hätte, sagt er nicht. Sicherlich dürfte ein Jahr nicht genügen,
um die nothwendige Tüchtigkeit für den praktischen Seelsorge-
dienst zu gewinnen, da ein in jeder Hinsicht tüchtiger Prediger,
Katechet, Beichtvater u. s. w. nicht so schnell herangebildet ist.
Denkt man überdieß an eine gewisse ascetische Ausbildung, die
dem katholischen Geistlichen durchaus nothwendig ist, und die
um so schwieriger erscheint, je länger die frühere Ungebundenheit
des Lebens gedauert hat, so dürfte es noch um so mehr ein-
leuchten, daß selbst zwei Seminarjahre noch zu kurz wären.
Dadurch würde dann die für die Ausbildung zum Priesterstande
aufzuwendende Zeit noch um so mehr ausgedehnt, als uns auch
für das vorausgehende Facultäts-Studium drei Jahre zu gering
angesezt erscheinen, sollte es sich wirklich nicht bloß um den
Namen, sondern um ein wahres und eigentliches Facultäts-
Studium handeln, und sollte anders dieses dabei auch die ganze
Theologie in ihrem vollen Umfange umfassen. Diese Verlän-
gerung der theologischen Ausbildung aber würde gewiß die ohne-
hin nicht große Zahl der Candidaten des Priesterstandes eher
vermindern als vermehren. In gleich abträglicher Weise würden

die durch das Universitäts-Studium erhöhten Nahrungsorgen wirken, und müßten da die Handstipendien sehr hoch gestellt sein, sollte gründlich geholfen sein, und sollte der Theologe sich ganz seinen Studien hingeben können. Auch müßten durch das Studium der Theologie Aussichten ganz anderer Art, besonders in unserer so materiellen Zeit, geboten sein, wenn sich recht Viele zu einem solchen Aufwande von Zeit und Geld bestimmt fühlen sollten. Unser „katholische Theologe“ meint, der Zutritt zur Theologie wäre in diesem Falle nicht mehr erschwert, als zur Jurisprudenz und zur Medicin; aber der Bedarf an Geistlichen ist denn doch ohne Zweifel ein größerer als der von Juristen und Medicinern, und ist es immerhin noch eine Frage, ob es von wirklichem Vortheile sei, daß durch Aufhebung der Rechts-academien und chirurgischen Lehranstalten die juridischen und medicinischen Studien Vielen so sehr erschwert werden. Sodann hat das Universitätsleben für den jungen Menschen namentlich in den größeren Städten, und in diesen könnten denn doch nur Facultäten sein, wie wir uns dieselben denken, und insbesondere in unseren so verdorbenen Zeiten seine großen Gefahren, und würden durch dasselbe gar Viele dem geistlichen Stande entfremdet oder für denselben geradezu untauglich gemacht. Wenn unser „katholische Theologe“ in dieser Beziehung Seminar und Universität auf die gleiche Linie stellt, und auf beide die biblische Stelle: „Viele sind berufen, Wenige auserwählt“ in gleicher Weise anwendet, so liegt das Unrichtige dieses Verfahrens sofort auf der Hand.

Aber vielleicht hat derselbe Recht, wenn er sagt, daß alsdann der Eintritt in den Clericalstand ein lauterer, ein freier und somit von segensreichem Erfolge begleiteter sein werde? Es früge sich erst, wo nach dieser Seite hin mehr zu fürchten wäre, ob bei seiner oder bei unserer Auffassungsweise. Es könnte sich ja recht leicht treffen, daß einer nach absolvirtem Facultäts-Studium gar keine Lust mehr fühlte, in den Clericalstand zu treten, daß er aber den Schritt doch unternimmt, weil er nicht

die drei Studienjahre verloren haben möchte. Oder auch derselbe sieht erst nach seinem Eintritte in den praktischen Seminarcurus den geistlichen Stand weniger von seiner idealen Seite, oder er merkt erst jetzt, daß er für denselben trotz seiner Begeisterung für die theologische Wissenschaft durchaus nicht passe, wird er sich nunmehr so leicht zum Austritte entschließen, nachdem er bereits drei und mehr Jahre im Dienste der Theologie geopfert hat? Jedenfalls aber werden die Seminar-Vorstände leichter innerhalb des Verlaufes von vier Jahren bei einem Candidaten die etwa vorhandene unlautere Absicht entdecken, als während des vielleicht nur einjährigen Seminarcurus, während welchem derselbe vielleicht die Rolle des vollendeten Heuchlers trefflich zu spielen und die nöthige Reserve wacker zu behaupten weiß.

Ueberhaupt halten wir den mehrjährigen Aufenthalt im Seminar bezüglich des wohl motivirten Eintrittes in den Clericalstand von großer Wichtigkeit. Ohnehin ist namentlich in unsern Tagen der schnellen Reise der junge Mann mit 18 — 20 Jahren ganz gut in der Lage, den Schritt zu würdigen, welchen er mit dem Eintritte in das Clericalseminar macht. Nun kommt er da mit solchen in Berührung, die schon längere Zeit im Seminar weilen, er lernt den Beruf, dem er sich widmen will, von allen seinen Seiten mehr und mehr kennen, er rectificirt seine Ideale oder läutert seine unrichtigen und falschen Ansichten und Vorstellungen, er lebt sich immer mehr in seinen Beruf hinein, und nachdem es im ersten oder zweiten oder vielleicht auch dritten Jahre noch mehr oder weniger Schwierigkeiten abgesetzt, ist jetzt im vierten Jahre die Sache vollends zum Durchbruch gekommen, und die Seminar-Vorstellung, die früher mit Grund ihre Bedenken gehabt, aber immer noch zugewartet hat, ist nunmehr über den wirklichen Beruf desselben vollkommen im Klaren, und kann ihm mit ruhigem Gewissen das Zeugniß der Würdigkeit zum Behufe der Ordination ausstellen. Natürlich sind wir der Meinung, daß die Erziehung im Seminar sowohl vom einseitigen Ascetismus als vom popularitätsfüchtigen Libe-

realismus gleich weit sich entfernt hält, und daß sie es ganz vorzüglich auf die Ausbildung von Charakteren abgesehen hat, und zu diesem Ende neben dem Gewichte der Autorität auch die Gründe der Vernunft, die Motive eines idealen Strebens zur möglichsten Geltung gelangen läßt. Bei so bewandten Umständen wird das Seminar nicht nur seine erhabene Aufgabe aufs Beste realisiren, sondern es wird den Seminaristen die vierjährige Seminarzeit keineswegs zu lange dauern, und sie werden auch später, wo sie bereits als tüchtige und wackere Seelsorger im Weinberge des Herrn thätig sind, mit Dank und mit Freude der im Seminar zugebrachten Zeit eingedenk sein; kein Vorwurf aber wird ihm so mit Unrecht und so ohne allen Grund gemacht werden können, wie der eines clericalen Dressur-Institutes oder einer bischöflichen Abrichtungs-Anstalt.

Doch wie steht es mit dem theologischen Unterrichte, der ja auch nach seiner theoretischen Seite mit dem Seminar in Verbindung stehen soll? Nun, es wäre nicht nur unkirchlich, sondern geradezu albern, wollte man hieran schon einzig deshalb Anstoß nehmen, weil da die Bischöfe mehr oder weniger und überhaupt einen größeren Einfluß ausüben, als bei dem Facultäts-Unterrichte; und dann ist ja nach allgemeiner Erfahrung es nur zu billigen, wenn Unterricht und Erziehung Hand in Hand gehen, wenn Theorie und Praxis in entsprechender Weise miteinander in Verbindung gebracht werden. Zudem ist den Seminaristen im Seminar, wo sie von allen Nahrungsorgen befreit sind, Zeit und Gelegenheit genug gegeben, auf das theologische Studium den größten Fleiß zu verwenden, und kommt es nur darauf an, daß auch die theologischen Diöcesan-Lehranstalten den an sie gestellten Anforderungen entsprechen und ihre Schuldigkeit thun, was wir natürlich voraussetzen. Endlich kann nicht gesagt werden, daß die entsprechende theoretische Ausbildung des Theologen mit dessen praktischer Berufsbildung sich nicht recht vertrage, und demnach jene zuerst an der theologischen Facultät, und weiter diese im Seminar zu geschehen habe, sondern hat

nach unserer Ueberzeugung der theoretische Unterricht selbst in einer mehr praktischen Weise stattzufinden, und halten wir dieß für die besondere Aufgabe der theologischen Diöcesan-Lehranstalten, während in den theologischen Facultäten in einer ganz besonders und vorzüglich wissenschaftlichen Weise das theologische Studium zu betreiben ist. Aber damit sind wir schon bei dem zweiten Punkte unserer Auseinandersetzung angelangt, über den wir uns nunmehr näher aussprechen wollen.

Wenn wir zwischen den theologischen Diöcesan-Lehranstalten und den theologischen Facultäten einen scharfen Unterschied machen, so meinen wir nicht, daß die Theologen an den Diöcesan-Lehranstalten nicht auch jene Garantien über die bereits erlangte Vorbildung aufweisen sollten, wie dieselben an den theologischen Facultäten verlangt werden. Im Interesse der Sache und zur Ehrenrettung jener Lehranstalten plaidiren wir vielmehr durchaus für das Erforderniß der bestandenen Maturitäts-Prüfung, und sollte nur aus ganz besonderen Gründen hievon Umgang genommen werden, und dieß um so mehr, als gegenwärtig sogar von den Postaspiranten ein Zeugniß der Reife gefordert wird. Ebenso möchten wir den Unterschied nicht so sehr in der Tüchtigkeit der Lehrkräfte begründet haben, sondern dünken uns auch für die theologischen Diöcesan-Lehranstalten, so dieselben ihre Aufgabe wahrhaft erfüllen und den Anforderungen der Zeit entsprechen sollten, durchaus tüchtige, und mit der theologischen Wissenschaft wohl vertraute Kräfte gar sehr nothwendig, ja in gewisser Beziehung, wie die weitere Ausführung zeigen wird, kann die Aufgabe des Lehrers an der theologischen Diöcesan-Lehranstalt als eine schwierigere, oder wenigstens beschwerlichere bezeichnet werden, als die des Lehrers an den theologischen Facultäten. Dagegen ist der theologischen Diöcesan-Lehranstalt zunächst und zumeist eine andere Aufgabe gestellt als der theologischen Facultät, was hinwiederum eine verschiedene Behandlung des theologischen Lehrgegenstandes begründet, und eben hierin und hierin allein hat sich die erstere von der letzteren scharf zu unter-

scheiden. Gebraucht unser „katholische Theologe“ den etwas trivial klingenden Vergleich mit Baderschule und medicinischer Facultät, so kann derselbe nur nach dieser Richtung hingenommen werden.

Der Diöcesan-Lehranstalt obliegt es nun, die künftigen praktischen Seelsorger für diesen ihren Beruf theoretisch in einem vierjährigen Course auszubilden. Zu diesem Ende hat dieselbe die Studierenden mit der ganzen Summe der Theologie, mit den einzelnen theologischen Disciplinen nach ihrem vollen Umfange vertraut zu machen, das Einzelne genau zu erklären und zu begründen, und soll da der Natur der Sache gemäß auch wissenschaftlich verfahren werden. Dabei hat das Nothwendige vor dem bloß Nützlichen den Vortritt, und ist eben in dieser Hinsicht das praktische Ziel, das anzustreben ist, das Maßgebende. In dieser Weise bestimmt das Wiener Provincial-Concil das Quadriennium des theologischen Courses. Dagegen liegt der Diöcesan-Lehranstalt als solcher keineswegs ein durchaus quellenmäßiges Studium ob, sowie auch kein Eingehen in die einzelnen Disciplinen bis ins kleinste Detail, und keine so zu sagen abstract wissenschaftliche Behandlung des theologischen Gegenstandes, sondern ist eben dieses die Aufgabe der theologischen Facultäten, wo darum mehrere Lehrer in die einzelnen Disciplinen sich theilen, und der Einzelne jährlich über einzelne Parthieen seines Faches zu lesen hat, während der Lehrer an der Diöcesan-Lehranstalt jährlich den ganzen Stoff seiner Disciplin bewältigen muß, was nicht nur große Mühe, sondern bei entsprechender Leistung auch eine volle Beherrschung seines Gegenstandes voraussetzt. Offenbar ist für den gewöhnlichen praktischen Seelsorger nur das theologische Studium im Sinne der Diöcesan-Lehranstalt nothwendig, ja sogar zweckdienlicher als das Facultäts-Studium, und setzt dieses überhaupt, wenn es ein wahres sein und mit eigentlichem Nutzen betrieben werden soll, schon eine größere geistige Reife voraus, wie sie für gewöhnlich die absoluten Gymnasisten nicht besitzen, besonders nach dem heutigen

Studienplane, der sich mehr nach der realistischen Seite als nach der humanistischen neigt, und schon gar, wenn die Religion im Obergymnasium als obligater Lehrgegenstand gestrichen würde; ja mit wahren eigentlichen Nutzen wird das wahre Facultäts-Studium nur von Denjenigen betrieben werden, welche bereits das ganze Gebiet der Theologie überschauen, und daher schon das theologische Studium in der Diöcesan-Lehranstalt zurückgelegt haben. In diesem Sinne wäre also das Facultäts-Studium die Vollendung des theologischen Studiums, wie dasselbe in den Diöcesan-Lehranstalten gepflegt wird, und wäre dasselbe für jene talentirteren Geistlichen berechnet, welche nach absolvirtem theologischen Course an der Diöcesan-Lehranstalt zum Behufe der Erlangung des Doctorgrades oder auch der weiteren und tieferen Ausbildung in einzelnen theologischen Disciplinen die Facultäts-Vorlesungen hören und sich dadurch für einen besonderen, mehr wissenschaftlichen Beruf befähigen; und eben auch diesen Gesichtspunkt hält das Wiener Provincial-Concil inne, und ist da auch insbesondere auf das höhere Priester-Bildungsinstitut zu St. Augustin in Wien hingewiesen.

Man sage aber nicht, daß nach unserer Auffassung die theologische Facultät gegenüber den anderen Facultäten eine etwas aparte Stellung einnehmen müßte. Denn die Theologie, wenn sie in der vollsten wissenschaftlichen Weise behandelt werden soll, - setzt allerdings die größte, namentlich philosophische Vorbildung voraus, und dann müßten bei diesen Voraussetzungen ihre Leistungen nur um so glänzender erscheinen, worüber wir uns nur freuen könnten. Ferner handelt es sich bei den Hörern der philosophischen Facultät bloß um einzelne Fächer, wo allerdings ein tieferes Eingehen für den Einzelnen möglich ist, und bei der juridischen und wohl auch medicinischen Facultät handelt es sich doch nur um ein gewisses allgemeines Wissen, während bloß nach den einzelnen speciellen Berufszweigen ein detaillirteres Eingehen in einzelne Fächer erforderlich erscheint. Dagegen wüßten wir keine einzige theologische Disciplin, wo

ein allgemeines und oberflächliches Wissen für den geistlichen Beruf genügen könnte, und haben wir denn da in Wahrheit einen sachlichen Unterschied, der auch die etwas aparte Stellung der theologischen Facultät, wie dieselbe in unserer Ausführung gelegen wäre, rechtfertigen würde. Eben das ist auch der Grund, warum mit den Universitäten in Deutschland in der Regel theologische Convicte oder Seminare verbunden sind, wo durch eigene Professoren oder Repetenten die Theologen dem Verständniß der Facultäts-Vorlesungen näher gebracht und diese ergänzt werden, insofern jene Parthieen nachgetragen werden, die gerade nicht zur Vorlesung kommen. Uebrigens bestehen auch in Deutschland vielfach die theologischen Vorlesungen an den Lyceen und in den philosophisch-theologischen Lehranstalten getrennt und selbstständig neben den Facultäts-Vorlesungen, was uns sachgemäßer und zweckdienlicher erscheint, da das Andere doch nur ein Nothbehelf und ein Flickwerk genannt werden muß.

So kommen wir also auf die Auffassung des Grafen Thun in seiner Verordnung vom 30. April 1850 hinaus, daß die theologischen Facultäten sachlich neben den Diöcesan-Lehranstalten bestehen sollten, und daß letztere in diesem Sinne auch dort eigens constituiert werden sollten, wo eine Facultät existirt, und wir meinen im Vorausgehenden diese Auffassung zur Genüge als die richtige begründet zu haben. Das Facultäts-Studium würde alsdann in seiner wahren Eigenschaft als solches hervortreten können, und sich im Sinne der berechtigten Zeitansprüche zur Geltung bringen; und gerade hierin, und nicht in der Emancipation von der bischöflichen Autorität, wie der „katholische Theologe“ in der alten „Presse“ träumt, glauben wir eine Hauptursache finden zu sollen, daß die Innsbrucker theologische Facultät auf die weitesten Kreise eine solche Anziehungskraft ausübt. Endlich bemerken wir noch, wie auch Hergenröther, auf den sich unser Theologe eigens beruft, eben im Sinne unserer Auffassungsweise den katholischen Facultäten das Wort geredet hat, und hat derselbe dabei auch noch den Grund geltend gemacht,

daß dieselben für die kleineren theologischen Lehranstalten ein heilsamer Sporn seien, womit wir uns gleichfalls ganz und gar einverstanden erklären.

Der vierte Artikel behandelt die lateinische Vortrags-
sprache, von der bisher nur ausnahmsweise in einzelnen Fächern
und aus wichtigen Gründen abgegangen werden durfte. Von
dem Gebrauche des Latein als Vortragsprache will der „katho-
lische Theologe“ in der alten „Presse“ durchaus nichts wissen,
und er beruft sich für diese seine Ansicht auf keine geringere
Autorität als Döllinger, welcher über das Lateinreden der Pro-
fessoren (die Universitäten sonst und jetzt S. 16) sagt: „Nichts
ist erwünschter und bequemer für den mittelmäßigen und be-
schränkten Lehrer, der nur Herkömmliches mitzutheilen weiß, als
der Gebrauch der fremden lateinischen Sprache. In dem ausge-
tretenen Geleise dieses in seiner modernen Gestalt selbst schon
verarmten Idioms verbirgt sich trefflich die eigene Unklarheit der
Begriffe und die Dürftigkeit der Gedanken; Gemeinplätze, die
im deutschen Gewande unerträglich wären, klingen doch etwas
vornehmer in der lateinischen Umhüllung. Da doch Jeder nur
in seiner Muttersprache denkt, und eine todte Sprache unseren
eigensten Gedanken und Gefühlen stets fremd bleiben wird, so
hat man der Jugend die doppelte Geistesarbeit zugemuthet, erst
das lateinisch Gehörte innerlich ins Deutsche übersetzen und dann
in dem deutsch Nachgedachten sich zurecht zu finden, welches
letztere um so häufiger mißlingen mußte, als gerade in den
abstracten Begriffen die deutschen und die lateinischen Bezeich-
nungen sich durchaus nicht decken und die bedeutungsvollsten deut-
schen Worte oft kaum annähernd oder nur durch Umschreibung
lateinisch wiedergegeben werden können. Es erklärt sich dadurch
leicht, daß, so lange die Alleinherrschaft des Latein und beliebten
genau damit zusammenhängenden Dictirens an den Hochschulen
währte, jener Stillstand in den nicht vom nationalen Leben
berührten und nicht äußerlich angeregten Disciplinen eintrat,

welcher denn naturgemäß in einen Rückgang sich verwandeln mußte.“ Auch Dr. Häusle wird ins Treffen geführt, der bestimmt erklärt: „Ich bin entschieden gegen den vorgeschriebenen Gebrauch der lateinischen Sprache, es möge sich diese Vorschrift auf alle oder bloß auf einzelne theologische Disciplinen erstrecken. Der lediglich facultative Gebrauch des Lateinischen ist meine Lösung. Nimmt man nicht Rücksicht auf die nationale Verschiedenheit der Zuhörer, dann kann man wohl nur das wissenschaftliche Interesse in das Auge fassen, und dieses spricht für das deutsche Idiom.“

Selbst weiß unser „katholische Theologe“ gar wenig vorzubringen. Sehen wir von einigen unwürdigen, zum Theile sogar persönlichen Ausfällen ab, so wird uns die Gepflogenheit an den deutschen theologischen Lehranstalten vorgehalten. Sodann sei unsere Zeit den Realien günstig, und die humanistische Richtung werde immer mehr zurückgedrängt, wovon die Folge sei, daß den Latein docirenden Professoren Zuhörer gegenüberstehen, die geradezu gloßen, da sie eben den Professor nicht verstehen; weder von einem Emporziehen, noch von einem Unterrichten, ja nicht einmal von einem Abrichten könne die Rede sein. Ferners sollten die Professoren an dem Eifer und dem Fleiße, und in dem eigenen Prüfen des Vorgetragenen und in der freien Zustimmung zu dem Vorgetragenen von Seite der Schüler sich verjüngen und stärken, und der österreichische Clerus dürfe sich nicht außerhalb der deutschen Bildungssphäre stellen und dem Heimatlande nach Sprache und Anschauung fremd werden. Endlich liege es nicht unabweisbar im Wesen und im Bedürfniß der katholischen Theologie, die Muttersprache aus dem theologischen Studium zu verbannen, und eben die Muttersprache umgebe ein Zauber, welcher den schwierigsten Stoff leichter zum Verständniß geleite.

Ohne Zweifel hat es mit Manchem von dem Angeführten seine Richtigkeit. Wie jedoch Alles seine zwei Seiten hat, so sprechen auch für den Gebrauch des Lateins als Vortragsprache

seine guten Gründe. Eine Autorität auf dem Gebiete des Unterrichtes, Carl Zell, einer der ausgezeichnetsten Gelehrten des katholischen Deutschlands, entwickelt dieselben in einem längeren Artikel „Ueber die Nothwendigkeit der besseren Pflege der lateinischen Sprache als Kirchensprache“ im Mainzer „Katholik“*), und wir entnehmen demselben die folgenden Sätze. „Die Wissenschaft, heißt es S. 328, ist ihrer Natur nach etwas Allgemeines, über der Individualität der Nationalitäten Stehendes; sie gehört dem Gebiete des abstracten Denkens, dem allgemeinen Menschengenichte an. Die Logik und die Mathematik, die Grundlagen der Philosophie und aller Naturwissenschaften, lassen keine individuell-nationale Färbung zu, und so hat auch das gesammte, auf diesen Grundlagen beruhende Gebiet der Wissenschaft den Charakter des Allgemeinen und ebenso ein allgemeines, nicht nationales Interesse. Wenn nun alles Geistige seinen angemessenen Ausdruck in der Sprache finden soll, ist es dann nicht natürlich und angemessen, daß das geistige Gebiet des vorzugsweise abstracten Denkens, welches allen Menschengenichtern gemeinsam ist, und nicht in die Sphäre der individuellen Nationalitäten gehört, gleichfalls ein gemeinsames Organ habe, das neben und über den Nationalsprachen steht? Warum sollte man ein solches schon vorhandenes Organ, in welchem gerade die abstracten Begriffe eine gute und durch allgemeinen und langen Gebrauch ausgebildete und allgemein bekannte Bezeichnung gefunden haben, wie dieses bei der lateinischen Sprache der Fall ist, nicht benutzen? Sollte man sie nicht vielmehr auf alle Art zu erhalten und zu pflegen suchen? — Außerdem aber hat der Gebrauch einer allgemeinen und allen Männern der Wissenschaft und Gelehrsamkeit bekannten und geläufigen Sprache noch andere Vortheile. Es wird dadurch der gegenseitige unmittelbare Verkehr unter denselben erleichtert, die schnellere Verbreitung und damit der Fortschritt der Wissenschaft selbst befördert. Das gegenseitige Verständniß der Nationalitäten, die Solidarität der

*) Septemberheft des Jahrganges 1869.

wichtigsten religiösen und moralischen Ideen und Grundsätze wird zum Besten der menschlichen Gesellschaft dadurch besser erhalten und gepflegt.“

Deutet Zell in den angeführten Worten die allgemeinen Vorzüge der allgemeinen lateinischen Gelehrtensprache an, so äußert er sich S. 329 insbesondere rücksichtlich der katholischen Theologie folgendermaßen: „Hier tritt uns vor Allen der große Vortheil entgegen, welcher aus dem Gebrauche dieses gemeinsamen und einen Organes der Mittheilung auf dem Gebiete der theologischen Wissenschaft, für die Festhaltung der Einheit der katholischen Kirche überhaupt hervorgeht. Welcher Widerspruch läge auch darin, wenn nach dem Bedürfnisse und im Interesse dieser katholischen Einheit für die Liturgie und für den kirchlichen Geschäfts-Verkehr eine und dieselbe Sprache, die lateinische, angewendet würde, für die wissenschaftliche Bearbeitung und Mittheilung der Lehre dagegen die bunte Mannigfaltigkeit der Nationalsprachen einträte und das Band der katholischen Einheit wieder zerrisse? Ferner liegt darin eine große Bürgschaft für die Erhaltung der Reinheit, Klarheit und Stetigkeit der Glaubenslehre. Hätte man zu der wissenschaftlichen Darstellung und Mittheilung der katholischen Dogmatik lediglich nur die verschiedenen Nationalsprachen, ohne das gemeinsame Organ der lateinischen Sprache, welche zersplitternde Verschiedenheit der Auffassung, welche Unklarheit und Verwirrung in der Mittheilung, welche Gefahr der Unbeständigkeit und des Wechsels der wissenschaftlichen Begriffe und Definitionen selbst müßte durch die fortwährende Veränderlichkeit einer lebenden Sprache in der Bezeichnung der Begriffe herbeigeführt werden! Wahrhaft, wenn die allgemeinen culturhistorischen Bedingungen nicht ein solches gemeinsames Organ für die theologische Wissenschaft in der lateinischen Sprache von selbst gegeben hätten, man wäre durch das Bedürfniß und durch rationelle Gründe veranlaßt, sie dazu zu wählen. Endlich werden dadurch, daß eine wissenschaftliche Vorbildung, eine gelehrte Schulbildung erforderlich ist, um bei

theologischen Erörterungen eine Stimme zu führen, unberufene und oberflächliche Geister abgehalten, in dieses Gebiet sich einzudrängen; leichtfertige oder gefährliche Discussionen über religiöse Fragen, welche für die Masse des lesenden Publikums unfruchtbar und nachtheilig sind, werden beseitigt oder doch vermindert, wenn die Volkssprache nicht als Organ dafür benützt oder doch möglichst beschränkt wird.“

So Zell. Sollten wir in dieser Sache unserer eigenen Anschauung einen kurzen Ausdruck geben, so meinen wir, es sei jedenfalls im Princip, an der lateinischen Sprache als Vortragsprache beim theologischen Unterrichte festzuhalten. Etwas anderes aber ist es, in wie weit dieses Princip in der Praxis in Anwendung kommen soll, und möchten wir in dieser Hinsicht theologische Diöcesan-Lehranstalten und theologische Facultäten nicht unter dem ganz gleichen Gesichtspunkte beurtheilt haben. An den Diöcesan-Lehranstalten spricht offenbar das mehr compendiariſche Studium, die Nothwendigkeit einer genauen und präcisen Fassung und überhaupt deren mehr praktische Aufgabe für den Gebrauch der lateinischen Vortragsprache. Wenn der „katholische Theologe“ in der alten „Presse“ sagt, „die gründliche Kenntniß in der Theologie und die hieraus resultirende Liebe zu den theologischen Studien werden den Seelsorge-Geistlichen ohnehin zu den Quellen-Schriften der theologischen Wissenschaft führen, und diese Studien werden ihn in der nöthigen Uebung in der für den Kirchendienst unentbehrlichen lateinischen Sprache erhalten, ja er werde in dem Verständnisse dieses Idioms weitergeführt werden, als in gegenwärtiger Zeit halbverstandene und halbverdaute Theologie ihn führen könne,“ — so liegt die Leichtfertigkeit dieser Redeweise zu sehr auf der Hand, als daß sie sich nicht selbst verurtheilte. Das ist allerdings richtig, daß es bei dem gegenwärtigen lateinischen Unterrichte an den Gymnasien, wo man nur zu sehr philologischen Spitzfindigkeiten auf Kosten der praktischen Uebung die ganze Aufmerksamkeit schenkt, zumeist seine großen Schwierigkeiten hat, und daß insbesondere

anfänglich dem Lehrer beim besten Willen es geradezu unmöglich ist, lateinisch vorzutragen, wollte er sich nicht der gewissen Gefahr aussetzen, entweder gar nicht oder doch nur halb verstanden zu werden; doch soll er darüber das Princip nicht aus dem Auge verlieren und die Sache so einrichten, daß die Hörer allmählig auch zum Verständniß eines guten und richtigen lateinischen Vortrages emporgehoben werden. Uebrigens möchten wir keineswegs durchgängig in allen theologischen Fächern und auch nicht innerhalb der einzelnen Fächer ausschließlich die lateinische Vortragsprache in Anwendung gebracht sehen; vielmehr mögen bei einzelnen Fächern Gründe genug, sowohl universalen als particularer Natur, vorhanden sein, welche den Gebrauch der Muttersprache beim Vortrage zum mindesten als sehr wünschenswerth erscheinen lassen, und die nothwendige Verdeutlichung, die Beziehung zur lebendigen Gegenwart, der Zusammenhang mit dem praktischen Leben, die Anregung und Belebung der Zuhörer mögen auch bei jenen Fächern, wo im Allgemeinen lateinisch vorgetragen wird, dem Lehrer die entsprechenden Anhaltspunkte geben, wann und wo er in der Muttersprache vortragen soll.

Was aber die theologischen Facultäten anbelangt, so entfallen da, insofern deren besondere Aufgabe gewürdigt wird, gar manche Gründe, welche an den theologischen Diöcesan-Lehranstalten die lateinische Vortragsprache verlangen. Ja, insoweit etwa nicht verschiedenen Nationalitäten Rechnung getragen werden müßte, könnte die Verbindung mit den anderen Facultäten der Universität, wo in der Muttersprache vorgetragen wird, die eingehende Rücksichtnahme auf die protestantische Theologie, sowie auch auf die neueren philosophischen und naturwissenschaftlichen Studien, die Fortbildung der Muttersprache im theologischen Sprachgebrauche, die von der Gegenwart verlangte wissenschaftliche Vertretung der Theologie, der auch von Nichttheologen erfolgende Besuch und ähnliche verwandte Gesichtspunkte den Gebrauch der Muttersprache bei den Facultäts-Vorlesungen als wünschenswerth, beziehungsweise als nothwendig erscheinen lassen.

Wenigstens einzelne Collegien sollten in Berücksichtigung solcher besonderer Zwecke in der Muttersprache gelesen werden, während hinwiederum bei anderen das Latein in Anwendung kommt, und man hiemit sowohl dem Princip als auch vielleicht anderen, in der Natur des Faches überhaupt oder der speciellen Parthie desselben insbesondere liegenden Gründen nach Gebühr gerecht wird.

Das Gesagte dürfte hinreichend sein, um unsere Auffassungsweise als die richtige erkennen zu lassen, und vermeinen wir damit namentlich den dießbezüglichen Klagen unseres „katholischen Theologen“ zur Genüge die rechte Würdigung erwiesen zu haben.

Ein fünfter Artikel kommt auf die Art der Besetzung der theologischen Professuren zu sprechen. Auch hier schwebt dem „katholischen Theologen“ in der alten „Presse“ als Ideal der 1848er Minister Sommaruga vor, aus dessen Instruction er folgende Sätze anführt: „Bei Besetzung der theologischen Professuren ist als Grundsatz festzuhalten, daß dieselbe von dem doppelten Principe der Wissenschaftlichkeit und Kirchlichkeit geleitet werde, und daß mithin nur Jene zur wirklichen Verwaltung einer Lehrkanzel gelangen können, welche sich ebenso sehr durch wahrhaft wissenschaftliche Bildung als durch lautere kirchliche Gesinnung auszeichnen. Die Beurtheilung wissenschaftlicher Bildung fällt in den Bereich der Staats-Studienbehörde. Die lautere kirchliche Gesinnung muß von der kirchlichen Behörde erkannt werden. Das Wahl- und Berufungsrecht steht zunächst und ganz eigentlich bei dem theologischen Lehrkörper. Es ist vorauszusetzen, daß einerseits dieser Lehrkörper mit dem größten Eifer für die Ehre der theologischen Lehranstalt, welche in der Höhe wissenschaftlicher Bildung liegen muß, Sorge tragen und daher nur den wahren Mann der Wissenschaft wählen wird, andererseits steht zu erwarten, daß dieser Lehrkörper derart in der Literatur bewandert sei, daß er nur den echten Mann der Wissenschaft finden werde. Die Ehre der ganzen Universität hängt von der Wahl ihrer einzelnen Mitglieder der Lehrkörper ab

Das Ministerium wird wegen der kirchlichen Gesinnung das Gutachten der competenten kirchlichen Behörde einholen. Diese competente kirchliche Behörde hat ihr Gutachten auszusprechen. Die Gründe der Einwendungen sind auseinanderzusetzen und mit Zeugnissen zu belegen. Bloße Verdächtigung, Mangel an Beweisen, Hörensagen oder fromme Phrasen entscheiden nichts.“

Also Wissenschaftlichkeit und Kirchlichkeit sollen im Principe bei der Besetzung der theologischen Professuren maßgebend sein und zwar werden beide so auseinander gehalten, daß die Competenz bei der Beurtheilung der wissenschaftlichen Bildung dem Staate, der sein Recht zunächst durch den theologischen Lehrkörper in Ausübung bringt, jene aber rücksichtlich der kirchlichen Gesinnung der Kirche zugesprochen wird. Die kirchliche Behörde versteht es demnach gar nicht, den „wahren Mann“ und den „echten Mann der Wissenschaft“ herauszufinden, und dieß nicht einmal auf dem Gebiete der Theologie, oder dieselbe will mit solchen Männern der Wissenschaft die theologischen Professuren überhaupt nicht besetzt haben, und darum darf nur der Staat, resp. der theologische Lehrkörper in dieser Hinsicht competent sein! Und damit ja die „wahren“ und „echten Männer der Wissenschaft“ daran kommen, so soll es endlich und schließlich immer noch bei dem Staate stehen, ob die Einwendungen, welche von der competenten kirchlichen Behörde etwa gegen die kirchliche Gesinnung des erwählten „wahren“ und „echten Mannes der Wissenschaft“ gemacht würden, auch als hinreichend begründet anzusehen seien; denn nur dieß und nichts anderes besagen die für die kirchlichen Behörden eben nicht sehr ehrenvollen Bemerkungen über „bloße Verdächtigung, Mangel an Beweisen, Hörensagen oder fromme Phrasen,“ welche nichts entscheiden in dem von der competenten kirchlichen Behörde ausgesprochenen Gutachten, von dem man Schicklichkeitshalber denn doch nicht ganz Umgang nehmen kann, obwohl man es ohnehin erst in zweiter Linie aufmarschiren läßt!

Auf diesem Standpunkte steht nun auch unser „katholische

Theologe“ und er hat schon in einem früheren Artikel die Vereinigung der Facultät mit der bischöflichen Lehranstalt, wie dieselbe durch das Concordat geschehen sei, namentlich deshalb bitter beklagt, weil seitdem die Anstellung eines theologischen Professors rein Sache des Bischofes sei, und der Cultusminister nur eine untergeordnete Rolle spiele. Es wäre nämlich hieran eine neue Species von Menschen erwachsen, der Professorenmacher, d. i. der bischöfliche Commissär, in der Regel ein Domherr, der stets seinen Candidaten, den er zum Professor machen wolle, in petto habe, wobei die nöthige Wissenschaftlichkeit desselben reine Nebensache sei; denn dieser Professorenmacher sei Facultät, Decan und Cultusminister; wie der Professorenmacher finge, leierte die Facultät und müsse der Cultusminister summen; freie Facultät, Vorschlagsrecht der Facultät sei reiner Humbug. Und demgemäß sollte das Radicalmittel für die Hebung der theologischen Lehranstalten in der Emancipation derselben von der kirchlichen Autorität überhaupt und insbesondere in der Beschränkung des Einflusses derselben auf die Besetzung der theologischen Professuren liegen.

Nun wir wollen Andern, welche die Sache zunächst angeht, es überlassen, mit dem „katholischen Theologen“ in der „Presse“ über diese seine angebliche „Professorenmacherei“ zu rechten; wir sind aber der Meinung, daß es sich auch hier wiederum ganz vorzüglich um die Scheidung der theologischen Diöcesan-Lehranstalten von den theologischen Facultäten handle, sollte in der Besetzungsweise der theologischen Professuren ein in jeder Hinsicht richtiger und billiger Modus Platz greifen. Die Diöcesan-Lehranstalten sind nämlich im eminenten Sinne des Wortes kirchliche Anstalten und bei ihnen ist die streng wissenschaftliche Bildung nicht der nächste und nicht der eigentliche Zweck. Es kann daher nur entsprechend sein, daß auf die Besetzung der Professuren an denselben die kirchlichen Behörden einen directen und möglichst selbstständigen Einfluß ausüben. Natürlich ist die wissenschaftliche Befähigung dabei nicht als reine Nebensache zu betrachten; aber diese vorausgesetzt und entsprechend constatirt,

können auch andere, wir möchten sagen praktische Gründe ins Gewicht fallen. Dagegen sind die theologischen Facultäten an den Staats-Universitäten nach den dormaligen Verhältnissen in den Organismus der Staats-Anstalten eingefügt, und denselben obliegt es ganz besonders, die Theologie als Wissenschaft zu vertreten und die Theologen in eigentlich und streng wissenschaftlicher Weise auszubilden. In dieser Hinsicht mag ein mehr indirecter Einfluß der kirchlichen Behörden auf die Besetzung der Professuren an denselben hingenommen werden, falls nur dieser jenen beiden Momenten in Wahrheit gerecht wird, von welchen wir oben gesprochen haben, und von denen das eine die Stellung des theologischen Studiums zur kirchlichen Lehrautorität, und das andere das Verhältniß des Glaubens zur Wissenschaft betrifft. Ganz entsprechend finden wir es aber, daß da das Gutachten des theologischen Lehrkörpers der Facultät über die wissenschaftliche Befähigung des zu Berufenden eine ganz besonders maßgebende Bedeutung habe, indem ja derselbe der Natur der Sache nach am besten in der Lage ist, eine allen Verhältnissen möglichst Rechnung tragende Wahl zu treffen.

Halten wir dieß für die allein richtigen Gesichtspunkte, so haben wir dabei auch die Genugthuung, uns im Princip mit den Bestimmungen des Concordates und des Wiener Provincial-Concils im vollen Einklange zu wissen. Sollten daher die Klagen unseres „katholischen Theologen“ irgendwie gerechtfertigt sein, so wäre die Schuld nicht in der jenen Bestimmungen zu Grunde liegenden Theorie, sondern in der von denselben offen gelassenen Praxis zu suchen, nach der die Facultäts-Professoren auch als Professoren der Diöcesan-Lehranstalt fungiren, und zwar mit den gleichen Vorlesungen, welcher letzteren Umstand insbesondere wir schon früher als eben nicht sachgemäß in das rechte Licht gestellt haben. Es käme also eben wieder darauf hinaus, was Graf Thun in seiner Verordnung vom 30. April 1850 in Aussicht genommen hat, nämlich, daß die theologische Diöcesan-Lehranstalt von der theologischen Facultät getrennt und eigens

existiren sollte. Alsdann könnte, falls wirklich nicht bloß eine sachliche, sondern auch eine nur personelle Vereinigung von Diöcesan-Lehranstalt und Facultät sich als unthunlich herausstellte, oder eine solche, nicht nur sachliche sondern auch personelle Trennung doch als wünschenswerth erkannt würde, mit dem Inslebentreten eben dieser Praxis auch den vorhin namhaft gemachten Gesichtspunkten nach Gebühr nachgekommen werden, und könnte in diesem Sinne die Stellung der theologischen Facultäten überhaupt und die Besetzungsweise der theologischen Professuren an denselben insbesondere gegenüber den kirchlichen Behörden eine gewisse Freiheit und Selbstständigkeit erhalten.

Nach dieser unserer principiellen Auseinandersetzung können wir nun weiter auf die Reform-Vorschläge eingehen, welche der „katholische Theologe“ in der alten „Presse“ an dieser Stelle macht. Derselbe will also dem Lehrkörper den maßgebendsten Einfluß auf die Besetzung der Lehrstühle gewahrt wissen. Dabei muß er aber doch gestehen, daß auch in den nicht theologischen Facultäten, wo von einer größeren oder geringeren Beeinflussung des Lehrkörpers von Seite der kirchlichen Behörde natürlich nicht die Rede sein kann, nicht immer nach dem Grundsatz des „wahren und echten Mannes der Wissenschaft“ die Lehrstühle vergeben werden; vielmehr herrsche da nur zu sehr ein gewisser Nepotismus, das Vorschlagsrecht der Facultät habe sich in den meisten Fällen als eine Versorgungs-Anstalt bewährt. Es harmonirt dieses Geständniß wahrlich nicht sonderlich mit dem Eifer, mit dem er sonst für Beseitigung des kirchlichen Einflusses plaidirt, als ob eben nur dieser die Schuld trüge, daß das Gewicht des theologischen Lehrkörpers und damit die „wahre und echte Wissenschaftlichkeit“ an den theologischen Facultäten nicht recht zur Geltung gelangten!

Wenn derselbe aber sodann von der Einführung des Institutes der Privat-Dozenten an den theologischen Facultäten das ganze Heil erwartet, so hätten wir an sich gegen diese Einführung nichts einzuwenden und dächten wir uns beispielsweise

den Fall, daß die Professoren der Diöcesan-Lehranstalt auch als Privat-Dozenten an der theologischen Facultät thätig wären. Jedoch halten wir dieselbe im Interesse der Heranbildung von tüchtigen Universitäts-Professoren gerade nicht für nothwendig, und denken uns vielmehr die Sache in der folgenden Weise. Einzelne talentirtere Geistliche, welche die Studien an der Diöcesan-Lehranstalt mit besonders gutem Erfolge zurückgelegt und zu einer weiteren theologischen Ausbildung Lust und Liebe hätten, besuchen zu diesem Ende die Facultät, und befähigen sich da zunächst für die Uebernahme einer Professur an der Diöcesan-Lehranstalt, mit welcher Ausbildung an der Facultät auch das höhere Priester-Bildungs-Institut zu St. Augustin in Wien im harmonischen Zusammenhange stünde, welches in diesem Sinne noch immer zeitgemäß ist, sowie auch vom Anfange an dieser Frinck'schen Schöpfung eine ganz gute Idee zu Grunde lag. Alsdann würden sich unter den Professoren der Diöcesan-Lehranstalten sicherlich Manche finden, die sich durch tüchtige Verwaltung ihres Lehramtes und namentlich durch eine entsprechende schriftstellerische Thätigkeit zur Uebernahme einer Professur an der Facultät habilitirten. Nur erschiene es uns gerathen, daß der factischen Uebernahme einer solchen Professur zum Behufe der Erweiterung des Gesichtskreises der Besuch verschiedener, insbesondere ausländischer Universitäten vorausginge und sollte demnach einem, der sonst die nöthigen Qualitäten für einen Facultäts-Professor besäße und auch zu einem solchen Wirkungskreise die nothwendige Lust und Liebe hätte, die Möglichkeit hiezu geboten werden. Auf diesem, wie es uns dünkt, ganz naturgemäßen Wege würden nur tüchtige Lehrkräfte in die Facultät gelangen, und könnte hiebei auch der theologische Lehrkörper der Facultät ganz gut den ihm gebührenden Einfluß zur Geltung bringen.

Unser „katholische Theologe“ plaidirt weiter für Ehren-Professoren als Männer, welche die Praxis des Lebens mit der Theorie der Wissenschaft verbinden, und wie bei Staatsexamen so auch auf dem Katheder nützliche Dienste leisten könnten; bei

der theologischen Facultät würden sie überdieß die von dem Doctoren-Collegium gelassene Lücke ausfüllen. Nun, schön wäre die Sache allenfalls, ob sie aber auch praktisch ist?

Ein ganz besonderes Gewicht legt endlich derselbe auf die Aufhebung des Lehr- und Lernzwanges und des damit zusammenhängenden Promissum Episcopi. Die Scheidung zwischen Diöcesan-Lehranstalt und Facultät inne gehalten, hätten wir nichts dagegen, wenn an letzterer das Princip der Lehr- und Lernfreiheit zur Geltung gelänge, natürlich innerhalb jener Grenzen, wie wir sie schon wiederholt bezeichnet haben, und die vom katholischen Glaubens-Princip naturnothwendig gezogen werden. An der Facultät könnte ja der Gegenstand nach allen seinen Seiten bis ins kleinste Detail verfolgt werden, Licht- und Schattenseiten könnten da hervortreten, die verschiedenen Gegensätze in der erschöpfendsten Weise gezeichnet werden. Andererseits wären die Hörer bereits reifere Männer, die schon das ganze Gebiet der Theologie überschauen und demnach ein freieres Wort im rechten Geiste und im rechten Sinne aufzufassen verstehen, und der specielle Beruf, den sie sich selbst gegeben haben, macht bei ihnen jeden pädagogischen Zwang überflüssig. Anders freilich verhält es sich mit den theologischen Diöcesan-Lehranstalten. Da ist die Freiheit des Lehrers mehr oder weniger gebunden durch die Aufgabe, den ganzen Gegenstand in einem gewissen Zeitraume zu bewältigen und daher auch durch die Nothwendigkeit des Scheidens des Stoffes im Sinne des Nothwendigen und Nützlichen, sowie ihm auch immer eine gewisse Reserve in seiner Ausdrucksweise obliegt, insofern er auf die richtige Auffassung von Seite der noch unreiferen Zuhörer und selbst auf die Möglichkeit Bedacht nehmen muß, daß einer oder der andere die theologischen Studien gar nicht ganz durchmacht, und daß derselbe demnach in jenem Theile der theologischen Vorträge, den er gehört hat, nicht etwa Vorurtheile und schiefe Ansichten sich aneigne, deren Berichtigung und entsprechende Würdigung erst in jenem Theile, den er nicht mehr hört, oder überhaupt durch

den Gesamt-Ueberblick über das ganze Gebiet der Theologie geschehen würde, was sicherlich nicht zu dessen eigenem und auch nicht zu der Kirche Frommen ausschlagen würde. Die Freiheit des Lernenden aber ist da naturgemäß beschränkt durch die Pflicht, die ihm obliegt, sich innerhalb eines bestimmten Zeitraumes in zweckmäßiger Weise die gesammte Theologie entsprechend anzueignen, und ist da ein gewisser vernünftiger pädagogischer Zwang nur nützlich und heilsam. Würde im Sinne unseres „katholischen Theologen“ der die Theologie zum ersten Male Hörende die volle Lernfreiheit besitzen, so dürfte es wohl nicht selten vorkommen, daß die drei Jahre des theologischen Curses herum wären, und der „theoretisch gebildete“ Theologe allenfalls Vieles in seinen Schriften, aber sehr wenig im Kopfe hätte, was wiederum nicht zu dessen eigenem und der Kirche Frommen ausschlagen würde.

Aber innerlich freie und selbstständige Charaktere bildet die Lernfreiheit? So meint unser „katholische Theologe“ und er kennzeichnet dieses näher damit, daß in Folge derselben „das überdemüthige und zurückgezogene Wesen, mit dem sich auch die Heuchelei umgebe, einem männlichen Bewußtsein weiche, die weibische Engherzigkeit, welche überall Kegerlei wittere und rieche, oder um mit Döllinger zu reden, wie ein nervenschwaches Weib sich absperrt gegen jeden frischen Luftzug der Forschung, einem wissenschaftlichen Drange Platz mache und der animus clerici sich nicht in Pedantismus und Aeußerlichkeiten, sondern in der sicheren Kenntniß des menschlichen Herzens finde.“ Im gewissen Sinne mag er Recht haben, insoferne Lehr- und Lernzwang in unvernünftiger, überspannter Weise in Anwendung kämen. Dagegen wirkt eine vernünftige und naturgemäße Beschränkung der Lernfreiheit nur heilsam, während die unbedingte Geltendmachung dieser Lernfreiheit gewiß nur in Wenigen unter besonders günstigen Umständen gute Wirkungen hätte, für die Allermeisten jedoch sicherlich höchst verderblich würde.

Wir wiederholen es noch ein Mal, für die Praxis wird

sich das richtige Verhältniß dann, aber auch nur dann herausstellen, wenn man streng die Scheidung zwischen den theologischen Diöcesan-Lehranstalten und den theologischen Facultäten innehält.

In den noch folgenden Artikeln kommen die einzelnen theologischen Fächer zur Sprache, und der „katholische Theologe“ in der alten „Presse“ setzt da auseinander, inwiefern er an den österreichischen theologischen Facultäten Reformen durchgeführt haben will. Da wir unsere Ansicht schon dahin ausgesprochen haben, es müßte insbesondere rücksichtlich des theologischen Studiums zwischen Diöcesan-Lehranstalten und Facultäten strenge unterschieden werden, so werden wir den Ausführungen desselben in der Weise folgen, daß wir die gemachten Reformvorschläge einerseits in Hinsicht des Facultäts-Studiums und anderseits mit Rücksicht auf das theologische Studium an den Diöcesan-Lehranstalten einer gerechten Würdigung unterziehen. Zugleich werden wir uns aber hier so kurz als möglich fassen, da ein tieferes Eingehen in die Sache uns viel zu weit führen würde, und ein solches uns hier auch ganz und gar nicht am Platze erscheint.

Vor Allem zieht unser „katholische Theologe“ das Studium der Philosophie in Betracht, das zweifelsohne für das theologische Studium von großer Bedeutung ist. Er beklagt es, daß der neue Gymnasial- Lehrplan die „tüchtige Schulung in der Logik und Metaphysik“ vermessen lasse, wie diese im vormärzlichen Oesterreich angestrebt worden, und er plaidirt darum für die Errichtung eines Lehrstuhles für Geschichte der Philosophie an der theologischen Facultät. Denn der Theologe bedürfe Geschichte der Philosophie, die Totalität und die Successionskette der Systeme von der jonischen Schule an bis auf die Hegel'sche herab; die historische Behandlung der Philosophie sei für die Theologie eine Lebensfrage, da an die Geschichte der Philosophie sich die Religions-Philosophie knüpfe, als die philosophische Darlegung der Religion und der Offenbarung aus der Natur und

dem Wesen, aus der religiösen Anlage und dem religiösen Bedürfnisse des Menschen selbst. — Wir verstehen die Wichtigkeit der Geschichte der Philosophie wohl zu würdigen und sind auch ganz und gar damit einverstanden, wenn für dieselbe ein eigener Lehrstuhl an den katholischen Facultäten errichtet würde; jedoch möchten wir vor Allem die Lücken ausgefüllt haben, welche das gegenwärtige Gymnasial-Studium läßt, und wünschten wir demgemäß eine tüchtige Schulung in der Metaphysik, zu welchem Ende an den Diöcesan-Lehranstalten metaphysische Vorlesungen gehalten werden sollen, wobei auch nach Umständen auf die Geschichte der Philosophie Bezug genommen werden könnte. Uebrigens nimmt schon das Wiener Provincial-Concil solche in Aussicht, indem dasselbe es für sehr förderlich erklärt, „wenn die vorzüglichsten Systeme der Metaphysik und Moralphilosophie gelehrt werden, so daß gezeigt werde, wie wenig das der gesunden Vernunft genüge, was mit dem Glauben an den wahren Gott und dem Geseze der Liebe, dieser kurzen Fassung der göttlichen Gebote, durchaus nicht bestehen kann.“

An zweiter Stelle redet unser „katholische Theologe“ der theologischen Encyclopädie das Wort, d. i. einer Disciplin, „welche als Hauptaufgabe erkennt, in die gesammte Theologie einzuleiten, einen systematischen Grundriß der gesammten Theologie nach allen wesentlichen und nothwendigen Richtungen hin zu entwerfen, den inneren nothwendigen, organischen Zusammenhang der Bestandtheile der Theologie zu zeigen und das Ganze als Einheit an und für sich und auch in ihren einzelnen Verzweigungen zu erfassen, mit einem Worte das die Theologie beherrschende und durchdringende Princip zu entfalten.“ Oder wie Dr. Häusle die Sache darstellt: „Die theologische Encyclopädie zeigt dem jungen Theologen gleichsam von einer Höhe herab die weite Landschaft der theologischen Disciplinen, läßt ihn das Ganze überschauen, um dessen Auge vorläufig an einzelne Ruhepunkte und an den überall durchgehenden Grundgedanken zu gewöhnen. Was für den Wanderer auf der Höhe

der Silberfaden des die Landschaft durchziehenden Hauptstromes, die weitgedehnten Ebenen, die emporsteigenden Hügel, die charakteristischen Thürme der vorzüglicheren Orte und Städte, das sind für den jungen Theologen die leitende Grundidee und der organische Zusammenhang der theologischen Disciplinen im Allgemeinen, die Umrisse der einzelnen Lehrgegenstände und die wissenschaftlich-technischen Ausdrücke und Bezeichnungen, welche ihm die Encyclopädie zu Gemüthe führt.“ — Wir denken uns die „theologische Encyclopädie“ in der Hand eines tüchtigen Lehrers als sehr interessant; aber als eigene selbstständige Disciplin erachten wir dieselbe keineswegs für nothwendig, insbesondere nicht an den Diöcesan-Lehranstalten, wo der mehr compendiarische Unterricht ohnehin die Uebersicht erleichtert und den sonstigen Leistungen derselben leicht in anderen Disciplinen Rechnung getragen werden kann. Eher läge in der Detaillirtheit und Getheiltheit des Facultäts-Studiums eine solche Nothwendigkeit, und ließe uns auch die Aufgabe der wissenschaftlichen Vertretung der Theologie und das Interesse des nicht theologischen Publikums eine solche Einrichtung an den katholischen Facultäten als wünschenswerth erkennen.

Nach den mehr einleitenden Disciplinen, welche theils überhaupt in die Theologie einführen sollen, theils insbesondere auf die Dogmatik zum Behufe einer „wahrhaft wissenschaftlichen Darstellung“ derselben vorzubereiten haben, kommt der „katholische Theologe“ in der „Presse“ an dritter Stelle zur Dogmatik selbst, welche ihm die Wissenschaft der Construction des kirchlichen Lehrbegriffes, oder verständlicher ausgedrückt, die wissenschaftliche Darstellung des kirchlichen Lehrbegriffes ist. Als solcher will er von derselben, daß sie weder in Dogmengeschichte, noch in Apologetik, noch in speculative Philosophie sich zuspitze. Was er aber sodann weiter sagt, daß sich dieselbe auch nicht zuspitzen dürfe in einen Kreislauf von der Autorität der Kirche bis wieder zu der Autorität der Kirche, was die bisher beliebte Methode sei, welche ruhe auch auf dem Axiom: *credo, ut intelligam*,

und welcher Einseitigkeit man eine andere entgegensetze, nämlich: *credo, quia intelligo*, während in der Mitte: *fides et intellectus ad invicem* die Wahrheit liege: — so ist uns dieß nicht recht klar. Verstehen wir ihn recht, so meint er die speculative Dogmatik in ihrem Unterschiede von der positiven (um nicht zu sagen Gegensatz, obwohl die Anspielung auf Günther diesen Ausdruck nahe legt), da er später bemerkt, wie den Schluß der Dogmatik die Dogmengeschichte, die Darstellung und Gestaltung der bisher entwickelten und erörterten Glaubenssätze bilde, welche so wichtige und überaus nützliche Disciplin stets als ein *noli me tangere* betrachtet worden, und wo sie sich doch eingebürgert, in Polemik ausgeartet sei. Auch will er die Dogmatik und Dogmengeschichte von der Symbolik und Irenik als Nebenfächern umgeben haben, die klar und deutlich vorgetragen, nach seiner Meinung eine außerordentliche Anziehungskraft auch auf ein nicht theologisches Publikum äußern würden. — Nun eine Trennung der speculativen Dogmatik von der positiven wird keine Schwierigkeiten haben, und müßte jedenfalls im Sinne des katholischen Glaubens-Princips diese für jene die Voraussetzung und Grundlage abgeben. Immerhin mag aber an den katholischen Facultäten ein Lehrer die Dogmatik vorherrschend speculativ behandeln, während ein anderer dieselbe in vorherrschend positiver Weise tradirt; und mögen da auch nach Umständen für Apologetik, Dogmengeschichte, Symbolik und unsertwegen auch für Irenik eigene Lehrkanzeln bestehen; aber für die Diöcesan-Lehranstalten wäre diese Art und Weise des dogmatischen Unterrichtes offenbar zweckwidrig. Da hat der Lehrer den Theologen eine gründliche Kenntniß und ein richtiges Verständniß des ganzen dogmatischen Lehrgebäudes beizubringen, und demnach hat derselbe, nachdem in der generellen Dogmatik oder in der sogenannten Fundamental-Theologie eine philosophische Darlegung der Religion und der Offenbarung gegeben, und weiterhin das petro-apostolische Lehramt als das katholische Glaubens-Princip nachgewiesen worden, in der speciellen Dog-

matik die einzelnen Dogmen, der Reihe nach in ihrem organischen Zusammenhange, zuerst positiv zu behandeln, d. i. sie im Sinne der kirchlichen Definition zu erklären und aus den positiven Quellen, aus Schrift und Tradition zu erweisen, worauf er sich auch speculativ über dieselben verbreitet, d. i. deren Verhältniß zur Vernunft aufzeigt, und da so weit als möglich den Einblick nicht bloß in den organischen Nexus der einzelnen Dogmen untereinander, sondern auch in den inneren Gehalt des Dogma zu eröffnen bemüht ist. Dabei wird er sich nach Bedürfniß und nach Gestalt der Sache in gerechter Würdigung der herrschenden Zeitirrhümer da und dort mehr oder weniger einlassen, hier den Schriftbeweis und dort den dogmengeschichtlichen Traditions-Beweis ausführlicher führen, immer aber darauf bedacht sein, daß die Theologen innerhalb der für das dogmatische Studium angewiesenen Zeit das ganze dogmatische Lehrgebäude genau und richtig kennen und verstehen lernen; denn die Dogmatik bildet die Grundlage des gesammten theologischen Wissens und der ganzen theologischen Praxis, wie auch das Wiener Provincial-Concil das Hauptgewicht auf das dogmatische Studium legt, und gerade bei dieser Disciplin ist das Wort des Lehrers von besonderer Wichtigkeit. Und so muß denn der Lehrer der Dogmatik an der Diöcesan-Lehranstalt alle die vorhin erwähnten einzelnen Disciplinen, die an den Facultäten getrennt und selbstständig behandelt werden mögen (wir wären weniger für so viele Specialfächer, als für die Abtheilung in mehrere Parthien, deren jede in sehr eingehender und durchaus quellenmäßiger Weise nach allen da naturgemäß in Betracht kommenden Gesichtspunkten zur Behandlung käme), der Hauptsache nach in seinem dogmatischen Lehrvortrage mehr oder weniger zur Anwendung bringen, eine Aufgabe, welche groß, aber doch nicht zu groß ist, da die generelle Dogmatik als eigene Disciplin neben der speciellen besteht, und das Bibelstudium und die Kirchengeschichte helfend und ergänzend ihm zur Seite stehen; zudem sollen ja auch im Sinne des Wiener Provincial-Concils

dogmatische Disputationen zu einem tieferen Studium der heiligen Wissenschaft anregen und sollen sodann noch eigene metaphysische und patristische Vorlesungen gehalten werden. Um von den ersteren nichts mehr zu sagen, so können ihm letztere sehr in die Hand arbeiten, wenn anders die einzelnen Zeugen des alten Kirchenglaubens nach ihrer kirchen- und dogmengeschichtlichen Bedeutung ins rechte Licht gestellt und die wichtigeren Parthien, wo möglich im Originale, mit den Theologen in einer Weise gelesen werden, daß dieselben dabei sich zu einer selbstthätigen Mitwirkung veranlaßt sehen.

An vierter Stelle kommt die Moral an die Reihe, wobei unser „katholische Theologe“ den Mund ganz besonders voll nimmt. Mit einem Pathos, als ob es sich um eine ganz neue Entdeckung handelte, werden die verschiedenen, gegenwärtig besonders beachtenswerthen Gegner des Christenthums gekennzeichnet: „Dogmen mögen fallen, aber die Moral muß festgehalten werden, denn sie trägt zur Veredlung des Staates, der Völker, der Familie ungemein bei,“ sagen in ihrer Inconsequenz die Einen. „Respect vor den christlichen Glaubens- und Sittenlehren, denn sie haben tüchtig zur Cultur der Menschheit beigetragen, aber das Ganze war nur ein Durchgangspunkt zum weiteren Fortschritt, zur idealen Menschlichkeit; ihren Zweck haben sie erfüllt, sie gehören der Vergangenheit an und haben nur noch culturhistorisches Interesse,“ so sagen mit Consequenz und mit wissenschaftlichem Ernste die Andern. „Religiöser und kirchlicher Indifferentismus und Mechanismus“ aber ist ein noch schlimmerer Gegner in den niederen Kreisen der Gesellschaft. Alsdann wird die Casuistik mit dem probablen Gewissen und der daran hängenden Lehre vom Probabilismus in einer Weise verurtheilt, die nicht nur höchst unwürdig, sondern auch geradezu nichts sagend ist, und wird endlich wiederholt die Nothwendigkeit der Anwendung der unwandelbar feststehenden Grundsätze der Moral auf das Leben der Gegenwart eingeschärft, als ob die österreichischen Moral-Professoren sammt und sonders keine derartige

Ueberzeugung an den Tag legten. — Da wir es nicht mit Persönlichkeiten, sondern mit der Sache zu thun haben, so verwahren wir uns nur gegen ein solch ungerechtes Vorgehen, wo ohne allen Beweis so schwere Anklagen erhoben werden. Wir leben der Ueberzeugung, daß jeder Lehrer so gewissenhaft sei, um stets die Bedürfnisse der Zeit im Auge zu haben und in diesem Sinne sowohl an der eigenen Fortbildung zu arbeiten, als auch seinen Lehrvortrag entsprechend einzurichten. Freilich scheint dieß unser „katholische Theologe“ in einer ganz absonderlichen Weise zu verstehen, indem er in dieser Hinsicht die Forderung stellt, „die Kirche müsse die Bande der Brustharnische und Armschienen sprengen, und die freie Wissenschaft pflegen und ermuntern, dem Forschungsgeiste Freiheit der Bewegung gestatten;“ aber das läßt seine Anschuldigung nur um so mehr als ungerechtfertigt erkennen, und spräche auch die casuistische Behandlungsweise der Moral an und für sich eher gegen als für eine solche Anschuldigung. Ueberhaupt ist er sich in dieser Sache nicht recht klar. Zwar urgirt er den Zusammenhang zwischen Dogmatik und Moral; jedoch weiß er denselben nicht zu verwerthen; unmöglich könnte er sonst ein so frivoles Urtheil über die Casuistik und die Lehre vom Probabilismus fällen, indem gerade hier der dogmatische Nexus mit der anthropologischen Doctrin von so großer Bedeutung ist, und da eben dem jansenistischen Rigorismus gegenüber die casuistische Jesuitenmoral ihre Erklärung und Berechtigung hat. So sehr nämlich auf der einen Seite das christliche Ethos nach seiner Idee und nach seiner übernatürlichen Richtung zu beachten und zu würdigen ist, so wenig ist auf der anderen Seite das Gebiet des natürlich Guten, die in der Persönlichkeit des Menschen liegende Freiheit außer Acht zu lassen; es heißt da, wie für die Theorie (Glauben) in der Dogmatik, so für die Praxis (Leben) in der Moral die rechte Mitte zwischen dem Pseudo-Augustinismus und dem Pelagianismus inne zu halten, und es darf daher in der Moral weder die eine noch die andere Seite einseitig und ausschließlich zur

Geltung gelangen wollen: erst in ihrer Harmonie, in ihrer rechten Verbindung liegt die ganze Moral. Im Besonderen aber wird das christliche Ethos nach seiner ideellen, übernatürlichen Seite dort in den Vordergrund treten, wo es sich um die Anregung, die Begeisterung, Hebung des Menschen handelt, während dasselbe in ihrem Verhältnisse zur Natur und zur Freiheit des Menschen zunächst und zumeist in Betracht kommt, wo die Lösung von Gewissens-Zweifeln, die Beseitigung von Scrupeln, die Tröstung in Gewissens-Aengsten obliegt, und ist gerade das letztere Moment so wichtig, daß eine Außerachtlassung desselben naturnothwendig das christliche Ethos in seiner Idee und seiner Uebernatürlichkeit zu einer bloßen Phrase degradirt, der im wirklichen Leben nichts, oder höchstens nur ein vages Gefühl entsprechen soll, oder aber daß dasselbe ganz und gar cassirt und in den puren Naturalismus aufgelöst wird. Und weil das letztere Moment die casuistische Behandlungsweise naturgemäß erscheinen läßt, während für das erstere Moment die systematische Behandlungsweise sachgemäß ist, so macht man mit Recht einen Unterschied zwischen der Moral als Casuistik und der Moral als System, ohne daß aber beim Lehrvortrage beide gänzlich auseinanderfielen; sondern die Umstände, der besondere Zweck werden bald die eine, bald die andere Seite zur vorherrschenden machen, und immer soll auf das wirkliche Leben und die Bedürfnisse der Gegenwart Bezug genommen werden, und sollen darum auch namentlich die Casus möglichst dem wirklichen Leben entnommen sein und den Anforderungen der Gegenwart entsprechen. An den Diöcesan-Lehranstalten wird ob des mehr praktischen Zweckes die Casuistik eine besondere Aufmerksamkeit finden müssen, um so mehr, als da auch die für die praktische Seelsorge so nothwendigen Rechtsbegriffe zur Erörterung kommen, und in der Regel Rechtsphilosophie nicht eigens vorgetragen wird; das System der Moral wird wohl nicht ganz zu vernachlässigen sein, aber es kann doch mehr zurücktreten, besonders wenn Dogmatik, Moralphilosophie und sonstige Seminar-Vorträge den Lehrer der

Moral unterstützen. Das Wiener Provincial-Concil hebt deßhalb auch insbesondere die Casuistik hervor, macht aber dabei aufmerksam, daß darum die systematische Moral nicht vernachlässigt werden dürfe, und daß nach Gestalt der Zeiten dahin zu wirken sei, daß die Wurzel der Irrthümer abgeschnitten werden, durch welche die Principien des christlichen Lebens vernichtet werden. An den theologischen Facultäten mag in Ansehung ihrer besondern wissenschaftlichen Aufgabe die Moral als System eine besondere Pflege erfahren, und dürfte es überhaupt angezeigt sein, wenn da zwei Lehrkanzeln bestünden, die eine für die systematische und die andere für die casuistische Moral, durch welche die ganze Moral nach den vorhin angegebenen Gesichtspunkten in der entsprechenden Weise vertreten würde.

An fünfter Stelle handelt unser „katholische Theologe“ von der Kirchengeschichte. Er will derselben im theologischen Gebiete wieder die ihr gebührende Stellung eingeräumt und sie mit dem Ernste der Wissenschaft bebaut haben und ist der Meinung, daß alsdann in Bälde die Nebenfächer: Geschichte der Concilien, der Synoden, christliche Archäologie, christliche Kunstgeschichte und theologische Literaturgeschichte zur Blüthe gelangen werden. Insbesondere will er für die letztere, welche die Geschichte der Entstehung, Fortbildung, Vervollkommnung, der Blüthe oder des Verfalles der theologischen Literatur in deutlichen Umrissen zu zeichnen habe, im Anschlusse an die Patrologie (Lehre von den Vätern) mit der Patristik (exegetische Uebungen in den Schriften der Väter und Kirchen = Schriftsteller) einen selbstständigen Lehrstuhl geschaffen wissen. — Wir stimmen vollkommen bei, wenn gesagt wird, das Studium der Kirchenväter müsse von den Pflegern der theologischen Wissenschaften mit aller Umsicht behandelt und mit Kraft und Eifer betrieben werden. Ebenso halten auch wir dieses Studium nicht bloß für Theologen von höchster Wichtigkeit, sondern auch den Philologen und Geschichtsforschern, die sich von dem gesammten Alterthume eine genaue und umfassende Kenntniß verschaffen wollen, für unent-

behrlich, und sicherlich wäre zu diesem Ende die Forderung einer eigenen Lehrkanzel an den Facultäten nicht zu hoch gestellt. Es freut uns aber auch, daß hier den bischöflichen Lehranstalten wenigstens einigermaßen Gerechtigkeit zu Theil wird, indem anerkannt wird, wie „hier die Patristik ein Hinterstübchen gefunden und öfter zum Herrentische geladen worden, und sie da, wenn auch als Hintersasse behandelt, doch unter Dach und gegen gänzliche Verkümmernng geschirmt gewesen.“ Deßgleichen wird von den bischöflichen Lehranstalten zu ihrem Ruhme und zu ihrer Ehre gesagt, daß sich dieselben der christlichen Kunstgeschichte oder monumentalen Theologie, d. i. des Strebens, das Unendliche im realen Endlichen, das Schöne im Cultus in sinnlicher Form darzustellen, zu erklären, erörtern, erläutern und zur Nachfolge anzueifern, mit Liebe bemächtigt und dieses herrliche Fach mit Eifer und Umsicht gepflegt haben. Uebrigens entspricht auch die Forderung des Wiener Provincial-Concils, an den Diöcesan-Lehranstalten sei die Kirchengeschichte so einzurichten, daß sie sich an die Dogmatik helfend und ergänzend anschließe, und sei demgemäß aus dem reichen Materiale namentlich das auszuwählen, was zur Klarstellung der Dogmen diene, ganz und gar der denselben gestellten mehr praktischen Aufgabe; nur wird von der Art und Weise, wie gegenwärtig an den Gymnasien der Geschichts-Unterricht betrieben wird, und wie da noch der Unterricht in der Kirchengeschichte zu seiner Geltung gelangen kann, es abhängen, in wie weit an der Diöcesan-Lehranstalt beim Vortrage der Kirchengeschichte ein weiterer pragmatischer Gesichtskreis in Beachtung und Pflege gezogen werden müsse. An der Facultät wird natürlich bei deren streng wissenschaftlicher Aufgabe im kirchengeschichtlichen Vortrage das pragmatische Moment in seiner vollen Allseitigkeit um so mehr zur Geltung kommen müssen und auch kommen können, da, wie oben die Rede gewesen, die Dogmengeschichte als eigenes Fach oder in ihrem Zusammenhange mit der Dogmatik zur Behandlung kommen soll.

An sechster Stelle verbreitet sich der „katholische Theologe“

in der alten „Presse“ in einer besonders ausführlichen Weise über das Bibelstudium. Der langen Rede kurzer Sinn ist, daß daselbe wissenschaftlich und gründlich betrieben werden müsse. Zu diesem Ende sei in demselben die biblische Einleitung, die allgemeine Einleitung in das alte und neue Testament gemeinsam, biblische Alterthumskunde, die Hermeneutik im innigsten Verbande mit der Kritik des biblischen Textes und sodann die Exegese als praktische Anweisung zur Interpretation zu betreiben; letztere müsse namentlich auf dem Urtexte basiren und durchaus den Forderungen der Wissenschaft und dem in den exegetischen Hilfswissenschaften gemachten Fortschritte entsprechen; da es jedoch nicht möglich, die ganze Bibel in der geforderten Weise zu behandeln, so handle es sich mehr darum, an einzelnen und zwar gerade an den wichtigeren und, wenn man will, an den schwierigeren Theilen den Candidaten zur Belehrung und Aufmunterung eine kräftige Anweisung zu geben, wie die Bibel exegetisch behandelt werden könne und solle. — Hat für die protestantische Theologie das Bibelstudium eine ungleich größere Bedeutung, so hat daselbe deßungeachtet ohne Zweifel auch für die katholische Theologie seine große Wichtigkeit. Das wurde auch an den österreichischen theologischen Lehranstalten stets anerkannt, und wenn auch in Deutschland die nähere Berührung mit dem Protestantismus den biblischen Disciplinen eine noch größere Aufmerksamkeit zuwenden ließ, so wurden doch auch, so viel uns bekannt ist, in Oesterreich all die verschiedenen Gesichtspunkte beachtet, wie dieselben von unserem „katholischen Theologen“ namhaft gemacht werden. Im Besonderen bestimmt das Wiener Provincial-Concil in dieser Beziehung: „Die biblischen Studien haben ihre Stelle im ersten und zweiten Jahre. Eine Einleitung in die heilige Schrift werde vorausgeschickt. Die Rudimente der hebräischen Grammatik werden dargelegt. An die Exegese der heiligen Schrift nach der Vulgata schließe sich eine Erklärung des hebräischen und griechischen Textes an, wobei der Ordinarius bestimmen wird, wie viel Zeit dafür aufzu-

wenden sei. Nicht mehr als billig verhalte man sich bei Dingen, welche wohl des Nutzens nicht entbehren, aber mit Unrecht eine Zeit in Anspruch nehmen, die anderen, weit nützlicheren gebührt. Auf die Erklärung dessen, was zum Beweise und zur Beleuchtung der Glaubenslehre dienlich ist, werde eine besondere Sorgfalt verwendet." Und wiederum: „In vielfacher Beziehung ist die Kenntniß der Sprachen nützlich, welche Gott zuerst zur Belehrung des Menschengeschlechtes gebrauchen wollte. Zur griechischen Sprache steht der Zugang leicht offen. Aber es ist auch zu wünschen, daß keiner unserer Diöcesen einer oder der andere Mann fehle, welcher der hebräischen Sprache vollkommen kundig ist. Zu einer soliden Kenntniß der hebräischen Sprache wird Derjenige nicht gelangen, der in der syrischen, chaldäischen und arabischen Fremdling ist; welche Schwierigkeiten die arabische Sprache mache, weiß Derjenige, der sich nur in etwas mit jenen Idiomen beschäftigt hat. Da es sich also um eine lange, mit Geduld zu ertragende Mühe handelt, so wird es gerathen sein, einen oder den anderen jüngeren Priester, der dazu Lust und Liebe habe, zum Studium der orientalischen Sprachen zu bestimmen." Wie ersichtlich, so erklärt das Wiener Provincial-Concil den Urtext keineswegs in Acht und Bann, wie dieß nach der Darstellung unseres „katholischen Theologen" herauskäme, und finden wir es mit der mehr praktischen Aufgabe der Diöcesan-Lehranstalten durchaus im Einklange, wenn da demselben nicht jene Pflege widersfährt, wie sie derselbe wünscht, und wie wir sie als in der mehr wissenschaftlichen Aufgabe der Facultäten gelegen wännen. Wenn er aber sagt, die unmittelbare Verwendbarkeit der theologischen Kenntnisse im praktischen Leben könne nie für das Maß und die Fülle der theoretischen Ausbildung des Theologen als solchen normgebend sein, der Theologe habe seine Ausbildung nur an der Höhe seines Berufes zu messen, so ist das recht schön gesprochen, aber lauter gelehrte Theologen wird er denn doch nicht haben wollen; und dann muß man eben die Sache nehmen, wie sie in der Wirklichkeit sich darstellt,

und da ist einmal eine so allseitige und durchaus erschöpfende theologische Ausbildung für gewöhnlich und als allgemeine Regel nicht möglich, soll es sich anders um mehr als eine bloße Phrase handeln, und ist dieselbe in diesem Sinne auch nicht nothwendig, sondern die Höhe des Berufes des Theologen, wie derselbe allen Geistlichen gemeinsam ist, wird eine gründliche Kenntniß des gesammten theologischen Gebietes und damit im Allgemeinen und de regula auch die nöthige Bekanntschaft mit dem hebräischen und griechischen Urtexte der Schrift erheischen, während der besondere wissenschaftliche Beruf einzelner Geistlichen ein viel tieferes Eingehen in das Detail der einzelnen theologischen Disciplinen zur Nothwendigkeit machen wird. Geradezu lächerlich wäre es aber, wollte man im Sinne unseres „katholischen Theologen“ mit dieser unserer Auffassungsweise die Höhe des Berufes des Theologen dem Handwerker oder dem simplen Kanzleidiensle gleichgestellt erachten. Uebrigens verstehen wir den Werth des Urtextes wohl zu würdigen, und gefällt uns auch die Einrichtung an den deutschen Gymnasien, wo hebräische Sprache gelehrt und vom Religionslehrer mit den Schülern Stücke des neuen Testaments in der Ursprache gelesen werden. Für die Erfassung und das Verständniß des Geistes des Urtextes und seiner Sprache ist damit gewiß mächtig vorgearbeitet, und wird man im Ganzen unserem „katholischen Theologen“ auch nicht Unrecht geben können, wenn er sagt: „Er (der Theologe) wird den Abdruck und Nachhall desselben (des Urtextes) in der Vulgata der lateinischen Kirchen-Version zu beurtheilen lernen. Er wird einsehen und erkennen, daß die Vulgata von Hebräismen und hebräischen Phrasen strotzt, und daß dieses latein-hebräische Idiom selbst in die deutsche Perikopen-Sammlung, die er jeden Sonntag seinen Gläubigen vorzulesen hat, gedrungen ist. Er wird auch in der katholischen Liturgie Manches mit anderen Augen ansehen und würdigen und leicht erkennen, wie auch in der Liturgie der Geist und die Sprache des Orients sich eingebürgert hat. Selbst für den täglichen Gebrauch, selbst für den

handwerksmäßigen Dienst ist die Kenntniß des Geistes des Urtextes von hoher Bedeutung, denn diese Kenntnisse werfen das Handwerksmäßige hinweg, schieben das Kanzleimäßige, das Hergebrachte, das Angewohnte, das Zopfige, das Mechanische, das Angelernte ohne Verständniß aus dem Hause des Herrn, dem der Theologe dienen muß nicht als Lohnbedienter, sondern als frei Ergebener.“ An den theologischen Diöcesan-Lehranstalten sollte demnach auf den Urtext insoweit Bedacht genommen werden, daß sich die Theologen über den Geist und Charakter desselben hinreichend zu orientiren vermögen, während die katholischen Facultäten die Kenntniß und das Verständniß des Urtextes, des Charakters und des Geistes seiner Sprache als ihre besondere Aufgabe ansehen mögen; denn ihnen obliegt es, die Theologie in streng wissenschaftlicher Weise zu behandeln und dieselbe als Wissenschaft zu vertreten, und in diesem Sinne geben wir unserem „katholischen Theologen“ Recht, wenn er der Meinung ist, „die Kenntniß und das Verständniß des Urtextes, des Charakters und des Geistes seiner Sprache bilden eine unbedingte Voraussetzung einer gründlichen Behandlung der Bibel, ja liegen im Organismus der gesammten theologischen Wissenschaft, wenn dieselbe ihrer Aufgabe entsprechen soll.“

An siebenter Stelle kommt das Kirchenrecht in Verhandlung. Es wird dasselbe im objectiven Sinne als *jus canonicum* definirt, als der Inbegriff der Geseze, Vorschriften und Gewohnheiten, welches die Ordnung der Kirche, die Rechte und Pflichten derselben und ihrer Mitglieder bestimmt, und im subjectiven Sinne (*jurisprudentia ecclesiastica*) als die wissenschaftliche Verarbeitung und Darstellung dieser Rechtsnormen. Sodann wird dasselbe für eine theologische Disciplin erklärt, die aber juridisch behandelt werden müsse; demnach dürfe es nicht von der Dogmatik ersäuft oder gar von liturgischen und pastoralen Vorschriften zu einem „geistlichen Geschäftsstyle“ gemodelt werden; als öffentliches Recht müsse das Kirchenrecht juristisch, und seine Quellen historisch und philosophisch zugleich erörtert

und vorgetragen werden, und es habe darum dasselbe den Theologen drei Fragen zu beantworten: was ist jetzt geltendes Recht? Wie ist es geworden? und wie ist es dem Zwecke der Kirche angemessen? Endlich wird hervorgehoben, wie diese Disciplin gerade in der Gegenwart erhöhte Aufmerksamkeit und Theilnahme verlange, denn sie sei ja berufen, in dem Suchen nach einem *modus vivendi* ein wichtiges Wort mitzureden und von ihren allgemeinen kirchenrechtlichen Principien aus zu erklären: eine praktische Lösung dieses Knotens durch die Staatsgesetzgebung ohne Verständniß mit der Kirche sei nichts Anderes, als ein Act der Gewalt; ein absoluter Widerstand der Kirche auf dem canonistischen Rechtsstandpunkte führe noch weniger zum Ziele; die *discordantia canonum* und die k. k. Verordnungen in *publico-ecclesiasticis* sollten ja verschwinden. — Unser „katholische Theologe“ sagt da gewiß viel Gutes und Treffliches. Mit um so größerer Befriedigung nehmen wir darum auch sein Geständniß auf, daß die neueste Zeit dieser Disciplin am meisten Gunst erwiesen, ja daß sogar eine eigene Professur für canonistische Rechtsquellen gegründet, wozu noch das vortreffliche System Schulte's, nämlich eine streng juridische Behandlung der Kirchenrechtswissenschaft gekommen. Wenn er aber weiter noch bemerkt: „Wind, Wetter und Schiff waren und sind günstig. Wenn die Fahrt nicht vorwärts will, sind nur die Schiffsleute zur Rechenschaft zu ziehen“ so sind wir der Meinung, er würde auch den thatsächlichen Verhältnissen eine gerechtere Würdigung zu Theil werden lassen, so er zwischen Facultät und Diöcesan-Lehranstalt, zwischen der Aufgabe jener und der Stellung dieser unterschieden hätte; denn das vermögen wir uns nicht einzureden, daß er im Ernst die Ansicht habe, es sei ein gründliches und eingehendes Studium der canonistischen Rechtsquellen für alle Geistlichen ohne Unterschied nothwendig, und es liege demnach in dieser Richtung den theologischen Facultäten gegenüber den theologischen Diöcesan-Lehranstalten nicht eine ganz besondere Aufgabe ob. Wenn er aufrichtig sein will, so wird er auch mit uns dem Wiener Provincialconcil

bestimmen, so dasselbe sagt: „Mit welch' großem Eifer und Fleiße auch das theologische Quadriennium durchgemacht werden mag, so verhindert doch die Natur der Sache, daß es zur Heranbildung von gelehrten Männern hinreiche. Darum mögen die Ordinarien durch Talente hervorragende Jünglinge auswählen, welche nach vollendetem Studiencurse für die theologischen Disciplinen oder das Kirchenrecht drei oder vier Jahre aufwenden.“

An letzter Stelle kommt die Rede auf die Pädagogik und die Pastoral. Für die erstere, oder für die Schulkunde, wie sie unser „katholische Theologe“ lieber nennen möchte, will derselbe an der theologischen Facultät einen eigenen Lehrstuhl gegründet haben, und es sollte da die Geschichte der Entwicklung in der Erziehung, die Darstellung der Methoden des Unterrichtes oder Geschichte der Erziehungskunde an sich und im Verhältniß zum erziehenden Menschen (den Menschen als geistiges, als individuelles, als religiöses Wesen aufgefaßt) und der Unterricht, wie er sich nach den gesetzlichen Vorschriften gestalten soll, gestalten muß, aber auch gestalten wird, der Gegenstand der Vorlesungen sein. Und weiter erklärt er seine Anschauungen noch in der folgenden Weise: „Die Geschichte der Erziehung, die Erziehung; die Geschichte der Volksschule und des Unterrichtes, die Volksschule und der Unterricht werden hier zusammenfallen, und werden in dem Sage gipfeln, den Theologen zu befähigen, hier Gott zu geben, was Gottes, und dem Kaiser, was des Kaisers ist, die Menschen zu erziehen und zu unterrichten, daß sie für das bürgerliche und für das religiöse Leben tüchtig werden. Man erzählt, daß das Grundgefühl im häuslichen wie im öffentlichen, und wenn man will, auch im religiösen Leben das der Furcht gewesen sei. Hoffen wir, daß das Grundgefühl nun das der Liebe werde. Betrachten wir dieß als die Basis unseres Wunsches zur Errichtung eines Lehrstuhles für Schulkunde an den theologischen Facultäten.“ Die Pastoral aber sollte in Zukunft ihre Heimat einzig und allein in den Clerical-Seminarrien haben. — Unser „katholische Theologe“ spricht hier sehr vag und unbestimmt, und es hat fast den Anschein, als

speculirte er persönlich auf einen solchen neu zu errichtenden Lehrstuhl für Schulkunde, und als appellirte er in dieser Hinsicht an das Wohlwollen der Regierung, indem auf diesem Wege der künftige Clerus mit der modernen Schule ausgeöhnt werden sollte; klagt er ja auch, wie in Folge der bisher von Seite der Kirche gepflegten Schulpädagogik die Schule nicht auf der Höhe gestanden, auf der sie hätte stehen können, sollen und müssen, wie die Schule eben ihrer Aufgabe weder gegen die Familie, noch den Staat, aber auch nicht gegen die Kirche habe gerecht werden können! Uebrigens wollen wir keineswegs die Bedeutung der „Schulkunde“ namentlich für unsere Zeit in Abrede stellen, sondern wir möchten derselben im Zusammenhange mit der Methodik und Katechetik schon auch die gehörige Aufmerksamkeit, welche im Allgemeinen die hervorgehobenen Gesichtspunkte im Auge haben kann, zugewendet wissen, und dieß der Natur der Sache nach an den theologischen Diöcesan-Lehranstalten, während uns deren Stellung im Organismus des „theologischen Facultätsstudiums“ nicht recht einleuchtet. Dagegen müssen wir entschieden den theologischen Facultäten die Lehrkanzel der Pastoral vindiciren, und wäre es auch nur aus dem Grunde, daß durch dieselben die gesammte Theologie ihre entsprechende Vertretung findet. Freilich wird sie an der Facultät mehr als Wissenschaft zur Geltung kommen müssen, während sie an der Diöcesan-Lehranstalt mehr von ihrer praktischen Seite zu pflegen ist, und so träte auch hier wiederum die Scheidung zwischen Facultät und Diöcesan-Lehranstalt zu Tage, die unser „katholische Theologe“ so ganz außer Acht läßt, und deren Nothwendigkeit sich ihm gerade hier bei der Behandlung der einzelnen theologischen Fächer am allermeisten hätte aufdrängen sollen, wie wir ja auch schon vorhin diesen Unterschied als einen insbesonders „sachlichen“ bezeichnet haben. Wir wollen hieher nur noch einen Abschnitt der Bestimmungen des Wiener Provincialconcils setzen, welcher in weiser Würdigung die mehr praktische Richtung angibt, in welcher der Unterricht an der Diöcesan-Lehranstalt in deren Zusammenhang

mit dem Seminar einzurichten sei, und womit wir zugleich den Umfang der theologischen Disciplinen, wie sie im theologischen Studium überhaupt zur Behandlung zu kommen haben, zum vollen Abschlusse gebracht zu haben meinen: „In das vierte Jahr sind die Pastoraltheologie im engeren Sinne, die Katechetik und das Kirchenrecht zu verlegen. Dazu komme die heilige Beredsamkeit und die Erklärung der heiligen Riten, doch so, daß keines von beiden in die Grenzen dieses Jahres eingeschränkt werde. Es nützt wenig, eine Theorie der Beredsamkeit zu entwickeln, wenn sie nicht mit häufigeren Beispielen verbunden wird. Es wird sehr nützlich sein, jede Woche wenigstens eine Stunde zu bestimmen, in der in Gegenwart aller Alumnen Vorträge gehalten und die Candidaten des Presbyterates durch Beispiel und Einübung angeleitet werden, die Predigten ernst und andächtig zu halten. Auch soll es nicht für zu viel erachtet werden, dieselben zum rechten Aussprechen der öffentlichen Gebete anzuhalten; denn nichts darf vernachlässigt werden, was sich auf den Anstand des Gottesdienstes bezieht, und obwohl es leicht ist, die sehr einfache Modulation der Stimme, die bei demselben erforderlich ist, sich recht anzueignen, so lehrt doch die Erfahrung, daß einige, wenn sie nicht bei Zeiten hierüber ermahnt werden, den durch den Gebrauch verstärkten Defect schwer verbessern.“

Der „katholische Theologe“ in der Wiener alten „Presse“ schließt seine Reformartikel unter dem Schilde einer Decanatsformel mit den folgenden Döllinger'schen Worten: „Lassen Sie mich Ihnen als Wahlspruch empfehlen: theologus sum, nihil divini a me alienum puto — nichts Göttliches, also nichts Wahres — denn alle Wahrheit stammt ursprünglich von Gott — soll uns fremd sein; es gilt nur, in dem Besitze des rechten Magnets zu sein, der überall das Wahre aus der es umgebenden und oft verbergenden Umhüllung heraus und an sich zieht. Eine schwierige Aufgabe bei dem unermesslichen und noch täglich sich mehrenden Material ist Ihnen gestellt. Die ganze Geschichte

der Menschheit in allen ihren Zweigen tritt an Sie heran mit der Forderung, daß Sie es geistig bewältigen. Ich besorge von einer solchen Erweiterung Ihres Gesichtskreises keine Gefahren für Sie. Es gibt eben keinen absoluten Widerspruch zwischen Glauben und Wissen, zwischen Wissenschaft und Religion, zwischen den Offenbarungen, welche die Natur, und denen, welche die heilige Schrift und die Kirche darbieten. Sie werden glauben, daß Gott sich sowohl in der Natur bezeuge, als in der Geschichte der Menschheit, wenn auch das unwölkte Auge des Forschenden ihn zu sehen und anzuerkennen sich weigert. Die religiöse Auffassung und Erkenntniß der Natur und der Menschengeschichte werden zuletzt doch siegreich bleiben, und aus allen Verirrungen der Menschen, aus allen Prüfungen der Forschung geläutert hervorgehen und die Herrschaft behaupten. Nicht in dem Ringen des menschlichen Geistes, zu dem vollen Bewußtsein seines Inhalts zu gelangen, nicht in der Freiheit der Bewegung des menschlichen Forschungsgeistes liegt etwas Verwerfliches, sondern nur in dem Hochmuth, der das Ergebniß der Forschung in einer Welt, welche die Denkkraft begreift und beherrscht, auch überträgt auf eine Welt, die sie nicht begreift und nicht beherrscht, und in der Rohheit, mit welcher diese verkehrte und unvollendete Weisheit den Glauben und die Unmittelbarkeit der geistigen Anschauung auf religiösem Gebiete verspottet. Sie werden daher frisch und kräftig auf den Kampfplatz treten, alles Schläfrige, Scheue, Furchtsame abstreifen, die Kämpfenden nicht aus weiter Ferne betrachten, sondern mitten unter selbe sich mengen. Eine Lehre, welche den lebendigen und persönlichen Gott des Gewissens und der Religion entthronen möchte, um an dessen Stelle die Abstractionen des Pantheismus zu setzen, werden Sie nicht mit Schluchzen, Weinen oder gar Heulen, sondern mit bewehrter Faust bekämpfen; ein System, das offen die Freiheit des menschlichen Willens verwirft, den Materialismus, der sich überredet, daß der Mensch nur ein feiner organisirter Affe, die Gedanken Secretionen des Gehirns seien, und mit Entzücken den Affen als Stammvater anerkennt und

des erdgeformten Adams, den der Hauch Gottes belebte, sich schämt, werden Sie nicht mit Weihwedel und Exorcismen, nicht mit asperges und aperi bewältigen. Sie müssen dem Gegner zu Leibe gehen, ihn packen und seine Waffen zerbrechen. Diese sind weder aus Eisen noch aus Stahl, sondern eitel Holz. Sie werden in Lust und Liebe zur Theologie, der Wissenschaft mit fürstlicher Würde, erglügen, sie nicht des Brodes wegen ansehen und tractiren, sondern aus Ueberzeugung, daß alle übrigen zu ihr hinführen und sie als Grundlage wie als Schlußstein bedürfen. Einer solchen Wissenschaft zu dienen, ihr anzugehören, sie zu pflegen und zu fördern, ist ja Lust und Wonne. Für eine solche herrliche Wissenschaft gibt es nur den Wunsch: esto perpetua.“

Wir sind mit diesen Worten im Wesen ganz und gar einverstanden, sind aber der Meinung, daß dieselben nur dann mehr als bloße Phrase, daß sie nur dann Wahrheit und Leben sein werden, wenn die von uns in unserer Auseinandersetzung namhaft gemachten Gesichtspunkte ihre gerechte Würdigung finden. Demgemäß handelte es sich also eigentlich gegenwärtig gar nicht so sehr um eine Reform des theologischen Studiums in Oesterreich, und schon gar nicht um eine Reform, wie sie im Principe der „katholische Theologe“ in der Wiener alten „Presse“ vertritt, sondern es käme nur darauf an, daß die namentlich vom Wiener Provincialconcil aufgestellten Principien zu ihrer vollen und allseitigen Geltung gelangten, und daß somit wenigstens die sachliche Scheidung zwischen den theologischen Diöcesan-Lehranstalten und den theologischen Facultäten strenge gehandhabt würde. Der Umfang des theologischen Studiums würde sich alsdann schon im Einklange mit den Zeitansprüchen entsprechend gestalten lassen, und würde weiter auch überhaupt rücksichtlich der zeitgemäßen Bildung des Clerus dem Wiener Provincialconcil Rechnung getragen werden, wenn dasselbe bestimmt: „Es geziemt sich nicht, daß der Diener des Altars das nicht wisse, was jedem der gebildeten Laien bekannt ist;“ und wiederum: „Um die Gläubigen zu bestärken und um diejenigen zu beschämen, welche das ver-

wünschen, was sie nicht verstehen, nützt es sehr, daß die Diener Christi in allen Disciplinen, welche auf das, was zu glauben und zu lieben ist, sich beziehen, den Principat inne haben.“ Dabei wäre das kirchliche Princip nicht weniger gewahrt, als man den Anforderungen der Wissenschaft sowohl, wie denen des praktischen Lebens nach Möglichkeit gerecht zu werden suchte, und wäre so nicht nur dem Wunsche aller wahren Kirchenfreunde entgegengekommen, sondern auch all und jeder Vorwand denjenigen entzogen, die da von einer nothwendigen Reform des theologischen Studiums sprechen und damit in Wahrheit nur die völlige Eman- cipation desselben von der kirchlichen Autorität und demnach dessen Dekatholisirung meinen, die da das theologische Studium vollends an den liberalen Staat ausliefern wollten, auf daß an den im modernen Geiste reformirten theologischen Lehranstalten ein Clerus herangebildet werde, der, getragen von den modernen Ideen und erfüllt vom Geiste des neumodischen Fortschritts, dem veralteten römischen Papstthume den Rücken kehre und bereitwilligst die Hand biete zur Gründung der nationalen Zukunftskirche, in der über dem Grabe des positiven Offenbarungsglaubens die allgemeine Humanität ihren unheiligen Cult feiern sollte. In diesem Sinne haben wir denn diese Zeilen geschrieben und lag uns hiebei der Gedanke durchaus ferne, als wollten wir mit unserer Ansicht irgendwie maßgebend sein oder gar mit unserem Urtheile in irgend einer Weise vorgreifen.

Sp.

Der Minister des Bußsakramentes.

(Eine dogmatische Abhandlung.)

Als hinfälligen Wesen ist den Menschen die durch Christi Tod verdiente Erlösungsgnade durch Vermittlung äußerer sinnlicher Zeichen, der Sakramente, zuzuführen. Es liegt aber bei der menschlichen Gebrechlichkeit zu nahe, daß der Mensch die im Sakramente der Taufe empfangene Gnade durch die schwere Sünde wiederum verliere, als daß Christus in seiner liebevollen Barm-

herzigkeit nicht auch diesen Fall in Aussicht genommen hätte. Andererseits ist die Stellung des Menschen, der nach der Taufe schwer gesündigt hat, zu sehr verschieden von jener des Menschen, der als noch Ungetaufter mit der Erbsünde und vielleicht auch mit persönlichen Sünden sich beladen hat, als daß Christus nicht einen anderen Weg bezeichnet hätte, auf welchem derselbe aufs Neue und zwar mit größerer Mühe und Anstrengung in den Besitz der verlorenen Gnade gelangen sollte, und so hat denn Christus wirklich den Weg der Buße als diesen Weg bezeichnet, hat derselbe im Bußsakramente, diesem zweiten Rettungsbrette nach dem Schiffbruche, wie seit Tertullian¹⁾ dieser Ausdruck ge-
läufig wurde, ein anderes von der Taufe verschiedenes Sakrament eingesetzt, in welchem durch die richterliche Absolution des Priesters dem Sünder, der seine Sünden entsprechend bereut, dieselben beichtet und den Willen hat, die ihm auferlegte Genugthuung zu verrichten, die heiligmachende Gnade ertheilt und ihm damit die nach der Taufe begangenen Sünden vergeben werden.

Wie aber Christus seiner Kirche überhaupt eine hierarchische Verfassung gegeben hat, wie er demnach die Gewalt zur Verkündigung seiner Wahrheit und zur Spendung seiner Gnade an bestimmte Personen ausschließlich hat geknüpft sein wollen, so hat er auch nur zu seinen Aposteln gesprochen: „Quaecunque alligaveritis super terram, erunt ligata et in coelo; et quaecunque solveritis super terram, erunt soluta et in coelo“²⁾ — sowie er schon früher zu Petrus allein gesagt hatte: „Quodcunque ligaveris super terram, erit ligatum et in coelis, et quodcunque solveris super terram, erit solutum et in coelis;“³⁾ und ebenso richtete er an die Apostel allein die Worte: „Accipite Spiritum sanctum; quorum remiseritis peccata, remittuntur eis, et quorum retinueritis retenta sunt.“⁴⁾ So gewiß daher Petrus

¹⁾ De poen.

²⁾ Matth. 18, 18.

³⁾ Matth. 16, 19.

⁴⁾ Joan. 20, 23.

und die übrigen Apostel als die eigens Erwählten in einer ganz besonderen Beziehung zu Christus dem Herrn standen, so gewiß sie eine ganz besondere Corporation bildeten: so gewiß galten diese Worte Christi nur ihnen und nicht der ganzen Kirche, nicht allen Gläubigen ohne Unterschied, so gewiß sind sie hiemit allein mit der Gewalt die Sünden nachzulassen oder vorzubehalten, bekleidet, sind nur sie mit dem Versöhnungsamte betraut worden, dieser priesterlichen Function, durch welche sie das in der Sünde zerrissene geheimnißvolle Band der Gnade wiederum festknüpfen, und womit sie also eine gewisse Gewalt über den mystischen Leib Christi bethätigen, nachdem sie schon beim letzten Abendmahle zu Priestern geweiht worden und da die Gewalt über den wahren Leib Christi erhalten hatten. Eben darum konnte Paulus an die Korinther schreiben: „*Omnia autem ex Deo, qui nos reconciliavit sibi per Christum, et dedit nobis ministerium reconciliationis. Pro Christo ergo legatione fungimur, tanquam Deo exhortante per nos.*“¹⁾ Und weil die Apostel nach den Worten Christi die Sünden entweder nachlassen oder vorbehalten sollten, so ist ihnen zugleich die Vollmacht hiezu deutlich als eine richterliche Gewalt übertragen worden, haben sie in der Ausübung dieses ihres Versöhnungsamtes ein richterliches Urtheil zu fällen, wie ja auch die Gewalt über den mystischen Leib Christi schon an und für sich einen gewissen richterlichen Charakter in sich schließt.

Waren also nach dem Gesagten die Apostel als die Minister des Bußsacramentes bestellt, so forderte es die Natur der Sache und lag es in den Worten Christi „*Sicut misit me Pater et ego mitto vos*“,²⁾ daß sie hinwiederum solche bestellten, welche mit ihnen und nach ihnen fort und fort bis an der Zeiten Ende das Bußsacrament ausspenden könnten, die sie demnach durch die Auflegung ihrer Hände zu Priestern weihten, und denen sie mit dem Priesterthume auch die priesterliche Function der Sünden-

¹⁾ 2 Cor. 5, 18.

²⁾ Joan. 20, 21.

vergebung, und zwar unabhängig von deren persönlichem Gnadenzustande, übertrugen. In diesem Sinne treten uns denn seit der apostolischen Zeit im Verlaufe der ganzen Geschichte der Kirche einzig und allein solche, welche durch das Sacrament der Priesterweihe die Nachfolger der Apostel im Priesterthume geworden sind, als die Minister des Bußsacramentes entgegen, und nie vermochte ein Nichtpriester das Bußsacrament gültig zu spenden. Es ist dieß klar ersichtlich aus allen Ritualbüchern der Lateiner sowohl als der Griechen, sowie der Orientalen überhaupt, es war so die stehende Übung in der Kirche und es erklären dieß auch ausdrücklich die Zeugen des alten Kirchenglaubens, die heiligen Väter. So schreibt einer der griechischen Väter, Basilius: „Peccata iis confiteri necesse est, quibus mysteriorum Dei concredita est dispensatio;“¹⁾ und einer aus den lateinischen Vätern, der große Ambrosius sagt: „Jus hoc solis permissum est sacerdotibus.“²⁾ Darum verurtheilte auch das Concil von Constanz die entgegengesetzte Ansicht des Wicleff und Huß, und Martin V. befahl, daß die dieses Irrthums Verdächtigen gefragt werden sollten, ob sie glaubten: „Quod Christianus ultra Contritionem cordis, habita copia sacerdotis idonei, soli Sacerdoti de necessitate salutis confiteri teneatur, et non laico seu laicis quantumcunque bonis et devotis.“ Ebenso ob er glaube: „Quod malus Sacerdos cum debita materia et forma, et cum intentione faciendi, quod facit ecclesia, vere conficiat, vere absolvat, vere baptizet, vere conferat alia sacramenta.“³⁾ Papst Eugen IV. aber erklärte: „Minister hujus Sacramenti est Sacerdos,“⁴⁾ und das Concil von Trient stellte den Canon auf: „Si quis dixerit, Sacerdotes, qui in peccato mortali sunt, potestatem ligandi et solvendi non habere; aut non solos sacerdotes esse ministros Absolutionis, sed

¹⁾ Reg. brev. tr. Int. 288.

²⁾ De poenit. l. 1. c. 3. n. 7.

³⁾ Bulla, Inter cunctas art. 20—22.

⁴⁾ Decr. pro Arm.

omnibus et singulis Christi fidelibus esse dictum: Quaecunque alligaveritis ect., et: Quorum remiseritis ect.: quorum verborum virtute quilibet absolvere possit peccata, publica per correptionem duntaxat, si correptus acquivenerit; secreta vero per spontaneam confessionem: a. s.¹⁾

Wenn man sich auf einige alte Documente beruft, nach welchen im Nothfalle auch die Diacone, wie Cyprian sagt,²⁾ das Bekenntniß des Vergehens entgegennehmen, die Hand zur Buße auflegen und den Frieden geben konnten, und nach welchen selbst Subdiaconen und den niederen Clerikern, ja sogar den Laien gebeichtet wurde, so handelt es sich in der ersteren Hinsicht um die Erlassung der canonischen Buße in foro externo, um die sogenannte exomologesis caeremonialis und nicht um die exomologesis sacramentalis; in der andern Hinsicht aber hat man an Beichten zu denken, welche man in Abwesenheit des Priesters aus Demuth ablegte, sowohl um sich zur Reue zu entflammen, als auch das Gebet der Kirche zu erlangen. Diese Beichten nennt der heil. Thomas³⁾ „quodam modo sacramentales“, der denselben auch analog eine gewisse Kraft ex opere operantis die Gnade zuzumitteln beilegt, und es währte dieser Gebrauch fast bis zum 16. Jahrhundert, von wo er vollends außer Übung kam.⁴⁾ Schwane bemerkt in seiner Dogmengeschichte der vor-nycänischen Zeit,⁵⁾ wo er den Pastor des Hermaß behandelt, der darüber schweigt, wer der eigentliche Verwalter des Richteramtes gewesen, daß so viel gewiß sei, daß er den Laien keine Theilnahme am Bußgerichte zuerkannt habe, weil ein Laien-Schwurgericht mit der Idee der sichtbaren Kirche im directesten Widerspruch stehe; und er macht da zugleich aufmerksam, wie bei den folgenden Vätern, ja bereits bei Irenäus, Tertullian und Cyprian

¹⁾ Sess. 14. can. 10

²⁾ Epist. XII.

³⁾ Supplem. gr. 8. art. 2. ad 1.

⁴⁾ cf. Perrone, comp. theol. dog. tract. de poen. n. 168.

⁵⁾ S. 639.

es mehr und mehr hervortrete, wie ein Nichtpriester die sacramentale Absolution nicht ertheilen konnte.

Der priesterliche Charakter erscheint also durchaus als nothwendig, um das Bußsacrament gültig spenden zu können, nur diejenigen, welche über den corpus Christi verum die Gewalt haben, sind auch der Bethätigung einer solchen über den corpus Christi mysticum fähig. Zwei kirchlichen Ordines ist aber dieser priesterliche Charakter inne, dem Episcopate sowohl als auch dem Presbyterate; hat dieser auch nicht die Fülle des Priesterthums und kann er daher nicht mittelst der Händeauflegung das Priesterthum selbst Anderen übertragen, wie dieß dem Episcopat zukommt, so besitzt er doch auch in der Consecrationsgewalt die Gewalt über den corpus Christi verum, hat er doch gleichfalls ein verum et proprium sacerdotium inne, und damit auch eine Gewalt über den corpus Christi mysticum, die sich, wie schon oben gesagt wurde, eben in der Absolutionsgewalt bethätigt. Daher die Worte im Ritus der Priesterweihe: *Accipite Spiritum s., quorum remiseritis peccata, remittuntur eis, quorum retinueritis retenta sunt*; und demnach sehen wir denn vom Anfange an nicht nur die Bischöfe, sondern auch die einfachen Priester, die Presbyter, das Bußsacrament ausspenden, auch diese und nicht bloß jene treten als die Minister des Bußsacramentes auf. Doch muß da auf einen besondern Umstand aufmerksam gemacht werden.

In Gemäßheit der organischen Verfassung der Kirche ist innerhalb der kirchlichen Hierarchie das Verhältniß ein derartiges, daß die Bischöfe nur in Unterordnung unter den Papst als den Nachfolger des heiligen Petrus amtiren dürfen, und daß die niederen kirchlichen Gewalten nur mit Erlaubniß ihres Bischofes ihre heilige Gewalt in erlaubter Weise ausüben können; ja wo es sich um Jurisdictionsacte handelt, da bedingt der verfassungsgemäße Zusammenhang mit dem Bischofe und dem Papste geradezu die Gültigkeit derselben. Nun handelt es sich aber bei der Ausspendung des Bußsacramentes um Acte der Jurisdiction, zwar

nicht nothwendig in foro externo, aber doch jedenfalls in foro interno; denn eben durch einen richterlichen Urtheilspruch, wie schon oben bemerkt wurde, sollen dem Sünder im Bußsacramente die Sünden nachgelassen werden, und zwar ohne Unterschied, ob sie, vor das äußere Forum der Kirche gebracht, auch ein Gegenstand des canonischen Strafverfahrens geworden sind oder nicht, da ja Christi Worte ganz allgemein lauten. Somit reicht zur gültigen Spendung des Bußsacramentes der priesterliche Charakter an sich nicht aus, sondern es ist dazu auch noch eine Jurisdictionsgewalt nothwendig, die den Spender des Bußsacramentes als den competenten Richter des Pönitenten erscheinen und damit ihn diesen gültig absolviren läßt. Es liegt, wie gesagt, dieß in der Natur des Bußsacramentes als eines Bußgerichtes begründet, und kam dieses auch stets in der Praxis zur Geltung, freilich nicht immer in der gleichen Weise, wie das in Sachen der Jurisdiction schon nicht anders ist, und wie eben in dieser Hinsicht der kirchlichen Rechtsentwicklung im Laufe der Jahrhunderte ein gewisser Spielraum gelassen ist. So ist überhaupt die im Primate des Papstes liegende oberste und volle Jurisdictionsgewalt über die Kirche nicht gleich Anfangs in ihrer ganzen Fülle zu Tage getreten, und so machten sich erst nach und nach und in verschiedenem Umfange die päpstlichen Exemtionen und Reservationen geltend, welche die Jurisdiction der Bischöfe mehr oder weniger beschränkten. Gafner erklärt in seinem Handbuche der Pastoral im Anschlusse an das Eichstädter Pastoral-Blatt den Ursprung der päpstlichen Reservate in der folgenden Weise: „Indem einerseits die öffentliche Buße durch die allgemeinen Indulgenzen sowohl als die Bußredemptionen immer mehr in Abnahme kam, also dieses Gegengewicht gegen die Ueberhandnahme großer Verbrechen hinwegfiel, anderseits aber die Absolution von den Censuren häufig erzwungen wurde, indem die Schuldigen den niederen Clerus oft mit Gewalt nöthigten, sich über erlittene Gewaltthätigkeiten abfinden zu lassen, oder keine Anzeige an den Bischof zu erstatten, so reservirten die Bischöfe aus eigenem An-

triebe die Absolution von größeren Sünden dem apostolischen Stuhle, und diese Praxis fand auf den allgemeinen Concilien ihre Bestätigung.“¹⁾ Uebrigens erhellt aus den acta S. Redonis, wie zuweilen dem Papste der Mord ausschließlich reservirt war, und verwies Bischof Synesius im 4. Jahrhundert den Presbyter Lampronianus behufs der Absolution an den Patriarchen Theophil von Alexandrien.²⁾ Mehrere alte Documente von solchen dem Bischöfe gegenüber stattgefundenen Reservationen finden sich bei Martenius, Morinus und Chardonius in ihren Schriften über die Riten der alten Kirche und die alte Bußdisciplin.

Was aber den einfachen Priester in seiner Stellung zur Auspendung des Bußsacramentes anbelangt, so besitzt derselbe als solcher im kirchlichen Organismus keine Jurisdiction in foro externo und somit auch nicht ohne weiters kraft seines priesterlichen Weihecharacters die Jurisdiction in foro interno, wenigstens nicht in der vollen Weise; denn nur der Inhaber der Jurisdiction in foro externo trifft die Pönitenten mit seiner Jurisdiction so, daß er ihnen das competente Forum anweist, wo sie gültig absolvirt werden können, oder aber, was auf das Gleiche hinauskommt, eben der Inhaber der Jurisdiction in foro externo trifft mit denselben die untergeordneten Priester, so daß es von dessen Willen abhängt, ob und in wie weit sie die competenten Richter pro foro interno seien; und es bleibt demnach jedenfalls die dem Priester in der Priesterweihe radicaliter verliehene Absolutionsgewalt so lange eine gebundene, als er nicht und in weit er nicht für das forum internum als kompetenter Richter erklärt wird; d. h. als er nicht in diesem Sinne die Beichtjurisdiction pro foro interno erhält. Die Art und Weise, wie er diese erhält, kann nach Gestalt der Dinge eine verschiedene sein, und ist dieselbe auch im Verlaufe der kirchlichen Jahrhunderte nicht immer die gleiche gewesen. Bezüglich der ersteren Zeit, wo die öffentliche Kirchenbuße bestand, stellt Schwane in

¹⁾ Hdbch. d. Past. S. 348.

²⁾ Epist. 57.

seiner Dogmengeschichte der patristischen Zeit den Sachverhalt folgendermaßen dar: „Obwohl in der alten Zeit für jedes canonische Verbrechen der Regel nach eine öffentliche Kirchenbuße übernommen werden mußte, ehe die Reconciliation erfolgte: so bestand doch ein Unterschied zwischen der Buße für eine öffentliche und eine geheime Sünde, wenigstens nach den Quellennachrichten aus dem 4. und 5. Jahrhundert. Derjenige welcher öffentlich gesündigt, erhielt bei der Uebernahme der Buße die Händeauflegung öffentlich in der Kirche und zwar vor der Absis, wie auch nach vollendeter Buße die Reconciliation nur aus den Händen des Bischofs, oder von einem Priester, der besonders dazu beauftragt war, es sei denn, daß der Bischof etwa bei Todesgefahr nicht angegangen werden konnte. Der für eine geheime Sünde Büßende konnte dagegen von jedem Priester absolvirt und in die Kirchengemeinschaft wieder aufgenommen werden, und zwar außerhalb des Gottesdienstes im Geheimen. Man unterschied nämlich, wie schon angedeutet wurde, eine doppelte Absolution, eine von den Sünden, welche von dem Bischofe oder Priester, der die Beicht abgenommen, erteilt wurde, und eine von den öffentlichen Bußwerken oder Censuren am Schlusse der Bußübungen, welche in der Regel nur vom Bischofe vorgenommen werden durfte. Ebenso konnte auch die Excommunication öffentlich nur über einen öffentlichen Sünder verhängt werden. In dieser Praxis der Kirche gab sich zwar vorwaltend die Rücksichtnahme auf den Charakter der Sünde und des zu beseitigenden Aergernisses kund, aber zugleich die Lehre von der Jurisdictionsgewalt der Bischöfe, welche die eigentlichen Inhaber der richterlichen Vollmacht wie der gesetzgebenden Gewalt waren, und daher die Behandlung wichtiger Fälle sich vorbehalten konnten — die ersten Anfänge der Reservation.“¹⁾

Hat Schwane den Thatbestand richtig aufgefaßt, so scheint in den Zeiten der öffentlichen Buße die Jurisdictionsgewalt der Priester nur rücksichtlich der für öffentliche canonische Sünden

¹⁾ l. c. S. 1077.

Büßenden durch den Bischof beschränkt worden zu sein, während ihm sonst tacite oder auch expresse vom Bischof die Jurisdiction pro foro interno verliehen war. Jedenfalls geht so viel klar hervor, daß der einfache Priester eben nur nach dem Willen des Bischofs als Minister des Bußsacramentes fungiren konnte, wie denn auch Schwane an einer andern Stelle¹⁾ sagt, daß der alten Bußpraxis eben das zu Grunde lag, was die späteren namhaften Reservatfälle nur um so deutlicher zeigten, nämlich daß die sacramentale Absolutionsgewalt vom Bischofe eingeschränkt werden könne; ebenso sehen jetzt noch die griechischen Secten die Absolutionsgewalt als eine vom Bischofe besonders übertragene richterliche Vollmacht an.²⁾ Als sodann die öffentliche Buße mehr und mehr außer Übung kam und damit der Stellung des Bischofs als des eigentlichen Inhabers der richterlichen Gewalt nicht mehr in der früheren Weise bei der Absolution der für öffentliche Sünden Büßenden Ausdruck gegeben wurde, so werden die Bischöfe ohne Zweifel es sonst mehr oder weniger constatirt haben, daß die einfachen Priester nur nach ihrem Willen das Bußsacrament auszuspenden vermögen, und daß dieselben in diesem Sinne außer ihrer priesterlichen Weihewalt auch eine eigene Jurisdictionsgewalt zur gültigen Spendung des Bußsacramentes benöthigen. Ja gerade der Umstand, daß mit dem Entfallen der öffentlichen Buße das kirchliche Bußgericht überhaupt nur mehr als geheime Beichte pro foro interno gehandhabt wurde, wird so zu sagen von selbst auf die Praxis geführt haben, daß die Bischöfe überhaupt alle Priester, welche die geheimen Beichten aufnahmen, in irgend einer Weise, sei es jetzt unmittelbar oder auch mittelbar, dazu bevollmächtigten, und in diesem Sinne sich auch einzelne Fälle ausschließlich vorbehielten. Daher denn eben die Erklärung bei Eugen IV.: „Minister hujus sacramenti est sacerdos habens auctoritatem absolvendi, vel ordinariam, vel ex commissione su-

¹⁾ l. c. S. 1070.

²⁾ cf. Denzinger, Ritus Orient. I. 100.

perioris.¹⁾ Und in gleicher Weise lehrt das Concil von Trient: „Quoniam natura et ratio iudicii illud exposcit, ut sententia in subditos tantum feratur, persuasum semper in ecclesia fuit, et verissimum esse, Synodus haec confirmat, nullius momenti absolutionem eam esse debere, quam sacerdos in eum profert, in quem ordinariam aut subdelegatam non habet jurisdictionem.“²⁾ Und ebenso erklärt der catechismus romanus, daß der Minister des Bußsacramentes jener Priester sei, der eine ordentliche oder delegirte Gewalt zu absolviren habe, wobei er unter anderm als Grund angibt: „Id etiam maxime consentaneum est; nam quum omne gratiae genus, quae hoc sacramento tribuitur, a Christo capite ad membra derivetur: merito debent corpori Christi mystico, id est fidelibus, illud administrare, qui solum verum ejusdem corpus conficiendi potestatem habent, quum praesertim fideles hoc ipso poenitentiae sacramento ad sacram eucharistiam sumendam apti idoneique reddantur. Verum quanta olim religione in antiquissima ecclesia jus ordinarii sacerdotis conservatum fuerit, ex veteribus Patrum decretis facile intelligitur, quibus cautum est, ne quis episcopus aut sacerdos in alterius parochia aliquid gerere auderet, sine ejus auctoritate, qui illi praeesset, aut nisi magna necessitas cogere videretur. Ita vero ab Apostolo sancitum est, quum Tito praecepit, ut in singulis civitatibus sacerdotes constitueret, qui scilicet doctrinae et sacramentorum coelesti pabulo fideles alerent et educarent.“³⁾

Gäßner begründet mit dem Eichstädter Pastoral-Blatt in seinem Handbuche der Pastoral den Umstand, daß die Absolution einzig der Priester und zwar nur der von der Kirche verordnete Priester zu spenden vermag, damit: „daß, weil alle Gnade nur durch Christus gesetzt werden kann, auch nur der Priester, als

¹⁾ Decr. pro Arm.

²⁾ sess. 14. cp. 7.

³⁾ p. II. C. V. qu. 54.

das Organ Christi gnadesehende Gewalt hat; ferner, daß, weil die Absolution eine Zurücknahme in die eucharistische Gemeinschaft der Kirche in sich schließt, und auf Grund eines Bekenntnisses von der Kirche gegeben wird, auch nur jener dieses Bekenntniß aufnehmen und mit der Absolution besiegeln kann, der von der Kirche zu ihrer Stellvertretung bevollmächtigt wurde.“¹⁾ Den geschichtlichen Proceß aber stellt derselbe in der folgenden Weise dar: „So lange die öffentliche Buße bestand, waren natürlich alle derselben unterworfenen Vergehen dem Bischöfe reservirt; denn in ältester Zeit erkannte darüber der Bischof allein, in späteren Jahrhunderten hatte sie der Pfarrer zur Reconciliation an die Kathedralkirche zu verweisen. Auch das war eine Art Reservation, daß der Pfarrer nur seine, nicht aber fremde Parochianen gültig absolviren konnte. Mit dem Aufhören der öffentlichen Buße gab es nun kein Mittel mehr, um die Correction größerer Vergehen in den Händen des Bischofs zu erhalten, wenn dieser nicht die Gewalt der Beichtväter beschränkte und sich die Absolution größerer Vergehen vorbehielt. Seit dem 12. Jahrhundert finden sich daher in den Synodalacten Reservatfälle aufgestellt. Die mit solchen Vergehen behafteten Pönitenten hatte der Beichtvater an den Bischof oder seinen Pönitentiar zu schicken, und nur, wenn er mit dem Absolutionschein zurückkam, zur Communion zuzulassen. Durch den Ausdruck *majora crimina*, der auf der Synode durch Exemplification eine nähere Bestimmung erhielt, war im Grunde dem Ermessen des Beichtvaters überlassen, was er außer den in der (Reservaten-) Tabelle genannten Fällen noch für weitere dazurechnen wollte. Um die hiedurch entstehende Verschiedenheit zu heben, wurden die Fälle zwar näher bestimmt, allein dadurch erwuchsen jene langen Register von bischöflichen Reservaten, die in sämtlichen deutschen Bisthümern fast die gleichen waren. Durch diese vielfachen Reservate, unter denen etwelche von ganz allgemeiner Natur (z. B. *quilibet publice criminosis*) waren, war die Absolutionsgewalt des gewöhn-

¹⁾ l. c. S. 341.

lichen Priesters eine ganz beengte. Die Mißverhältnisse, die sich daraus ergaben, bewogen den Cardinal-Legaten Campegius in den Reformatiōns-Artikeln für den deutschen Clerus v. J. 1524 zu bestimmen, daß diese Menge von Reservaten pro laicis aufhören und nur pro clericis fortdauern sollte, mit Ausnahme der Mörder, Ketzer und Excommunicirten, die an den Bischof wie vorher zu verweisen seien. Auf dem Provincialconcil von Mainz (1549) wurden, nachdem auch der Bischof von Eichstädt die Sache angeregt hatte, in der That nur diese drei Fälle als bischöfliche Reservate bestimmt. Unter excommunicatio verstand man, was damals eben in der Tabelle der Reservate stand, nämlich die dem Papste reservirte oder vom Bischofe verhängte Censur (omnis excommunicatus a canone vel constitutione). In beiden Fällen mußte, wie noch heut zu Tage, der Beichtvater den Pönitenten zum Bischof schicken. Die Vollmacht a reservatis zu absolviren hatte der Bischof bis zum 15. Jahrhundert sich und seinem Pönitentiar an der Kathedralkirche ausschließlich vorbehalten.“¹⁾

Die bisherigen Ausführungen lassen es wohl ganz und gar nicht mehr zweifelhaft, daß im Minister des Bußsacramentes außer der priesterlichen Weihe zur gültigen Spendung des Bußsacramentes auch die Jurisdiction erforderlich ist, und daß diese nicht schon eo ipso mit der Weihe gegeben, oder daß sie, wenn man lieber will, gebunden ist, bis sie nicht, und insoweit sie nicht von kompetenter Seite gelöst wird. Wenn jedoch auch das Concil von Trient hierüber keinen eigenen Canon aufstellte, und wenn wir demnach hierin auch kein förmlich declarirtes Dogma erblicken dürfen, so möchten wir doch dafür keine geringere als dogmatische Gewißheit in Anspruch nehmen, da ein eigener tridentinischer Canon lautet: „Si quis dixerit, absolutionem sacramentalem sacerdotis non esse actum judiciale, sed nudum ministerium pronunciandi et declarandi remissa esse peccata confitenti, modo tantum credat, se esse abso-

¹⁾ l. c. S. 350 u. 351.

lutum . . . a. s.“¹⁾ Und noch mehr verlangt dieß der weitere Canon: „Si quis dixerit, episcopos non habere jus reservandi sibi casus nisi quoad externam politiam, atque adeo casuum reservationem non prohibere quominus sacerdos a reservatis vere absolvat, a. s.“²⁾ In diesem Sinne möchten wir darum auch die Censur verstanden haben, welche Pius VI. in der Bulle auctorem fidei vom 28. August 1794 über die dießbezüglichen Sätze der Synode von Pystoja verhängte, obwohl dieselbe nicht ausdrücklich auf Häresie lautet, und mit der zurückgewiesen wird, als ob im Sinne des Concils von Trient zur gültigen Ausspendung des Bußsacramentes nicht eine bestimmte Jurisdictions-Gewalt nothwendig wäre, und als ob die vom Concil von Trient gewahrte Reservation eben nur eine unzeitgemäße Beschränkung für die niederen Priester wäre und ein des Sinnes entbehrender Laut für die Pönitenten, die nicht so sehr gewohnt sind, sich um diese Reservation zu kümmern. Und eben so wird die Sprache verständlich, welche Benedict XIV. in seiner Bulle „Sacramentum Poenitentiae“ beobachtet, wo er in folgenden Worten dem Beichtvater die Vollmacht, seinen Complex in peccato turpi zu absolviren, entzieht: „Sublata propterea illi (confessario) ipso jure quacumque auctoritate et jurisdictione ad qualemcunque personam ab hujusmodi culpa absolvendam; adeo quidem, ut absolutio, si quam impertierit, nulla atque irrita omnino sit, tamquam impertita a sacerdote, qui jurisdictione ac facultate ad valide absolvendum necessaria privatus existit, quam ei per praesentes has nostras adimere intendimus.“

Doch das Concil von Trient hat nicht bloß die alte Wahrheit von der Nothwendigkeit der Jurisdiction für den Minister des Bußsacramentes, so daß dieser die Ermächtigung besitzen muß, die in der Weihe in radice erhaltene Gewalt gegen gewisse rechtmäßig als untergeben zugewiesene Personen in Ausübung zu

¹⁾ sess. 14. can. 9.

²⁾ sess. 14. can. 11.

bringen, aufs Neue in der entschiedensten Weise gewahrt, dasſelbe hat auch die biſherige Praxis in etwas abgeändert. Hatte nämlich biß dahin jeder Prieſter, der *jurisdictionem ordinariam* hatte, das Recht, andere Prieſter zum Beicht hören der ihm ſelbſt (dem Deleganten) Unterſtehenden zu delegiren, ohne daß dieſer delegatus einer Approbation des Biſchofs bedurfte (d. i. im Sinne des Concils von Trient des mündlichen oder ſchriftlichen Zeugniſſes des Biſchofs, daß der betreffende Prieſter geeignet ſei, zum Beicht hören delegirt zu werden), und konnten die Mendicanten die vom heiligen Stuhle erhaltene Jurisdiction überall auch ohne *licentia episcopi* ausüben, ſo wurde wegen entſtandener Mißbräuche das Privilegium der letzteren und das Recht der erſteren aufgehoben und beſtimmt: „*Nullum sacerdotem etiam regularem, posse confessiones saecularium, etiam sacerdotum, audire nec ad id idoneum reputari, nisi aut parochiale beneficium, aut ab Episcopis per examen, si illis videbitur esse necessarium, aut alias idoneus judicetur, et approbationem, quae gratis detur, obtineat.*“¹⁾ Die Ertheilung dieſer Approbation hat von jenem Biſchofe zu geſchehen, in deſſen Sprengel man Beicht hört, wie aus einer Bulle Innocenz XII. vom Jahre 1700 erhehlt, wo verordnet wird: „*Confessarios tam saeculares quam regulares quicumque illi sint, nullatenus posse audire poenitentes sine approbatione Episcopi loci, in quo ipsi poenitentes degunt. Neque ad hoc suffragari approbationem semel vel pluries ab aliis Ordinariis aliarum dioecesium obtentam, etiamsi poenitentes illorum Ordinariorum, qui tales confessarios approbassent, subditi sint.*“ Dieſe Conſtitution wurde von Benedict XIV. durch die Bulle „*Apostolica indulta*“ vom 3. Auguſt 1744 beſtätigt.

Aber auch dieſe Praxis, welche das Concil von Trient vielleicht auch aus dem Grunde einführte, weil bei dem Umſtande, daß die biſchöflichen Reſervationen mehr beſchränkt worden waren, jezt der Abhängigkeit des einfachen Prieſters vom Biſchofe nach

¹⁾ sess. 23. cp. 15.

seiner Jurisdictionsgewalt auf eine andere Weise Ausdruck zu geben war, erlitt im Laufe der Zeit wiederum eine Abänderung, so daß nach der gegenwärtigen Praxis der Bischof unter Einem die Priester approbirt und delegirt und zwar für die ganze Diocese, so daß sie in der ganzen Diocese, jedoch, um es erlaubter Weise zu thun, mit Erlaubniß des betreffenden Pfarrers, die Beichte aller jener aufnehmen können, die zu ihnen zur Beicht kommen, von besondern personellen und realen Reservationen natürlich abgesehen. Gury sagt in dieser Beziehung: *In praxi juxta praesentem Ecclesiae disciplinam approbatio et jurisdictio simul eodem actu Praelati sacerdotibus, exceptis Regularibus exemptis, conferuntur. Olim jurisdictio delegata communiter a parochis et approbatio tantum ab Episcopis concedebatur. Nunc autem ex introducta consuetudine, ut Episcopi delegationem cum approbatione tribuant, facultas delegandi Parochorum inanis facta est. Hinc jurisdictio usu communi etiam approbatio dicitur.*¹⁾ Und Gouffet schreibt: „Approbatio, quam exigit concilium non est delegatio, sed simplex testimonium de capacitate subjecti, ipsum habilem declarans, ut delegari possit. Proinde sacerdos, qui esset solummodo approbatus ab Episcopo, sed non delegatus per eundem vel per papam vel per parochum nulla potestate frueretur. Sed quia ex actuali disciplina Episcopus simul delegat, quando approbat, potestas parochorum hac in re jam exerceri non potest. Inde etiam usus promiscuus vocum approbatio et delegatio, et consuetudo appellandi sacerdotem approbatum eum, cui concessa est facultas excipiendi confessiones.“²⁾

Wer unseren bisherigen Ausführungen mit Aufmerksamkeit gefolgt ist, für den wird es nicht zweifelhaft sein, daß diese gegenwärtige Praxis durchaus sachgemäß sei und sich dieselbe nur naturgemäß entwickelt habe. Es weisen ja eben die Inhaber der

¹⁾ Comp. th. p. II. n. 539.

²⁾ II. n. 476.

Jurisdiction in foro externo, mit der sie, wie wir schon oben bemerkten, die Beichtväter und die Pönitenten treffen, die einfachen Priester als die competenten Richter an, welche in foro interno gültig absolviren können, wie ja auch den Pfarrern nur durch einen solchen Inhaber der Jurisdiction in foro externo die Pfarrkinder angewiesen werden, über welche sie die Jurisdiction in foro interno als eine ordinaria besitzen; auch nach der früheren Praxis, wo die vom Bischofe approbirten Priester von dem Pfarrer zum Beicht hören delegirt wurden, ging also die Beichtjurisdiction in radice von dem Inhaber der Jurisdiction in foro externo aus, wie das Gleiche auch von der noch früheren Praxis gilt, wo der Inhaber einer jurisdiction ordinaria einem Priester auch ohne vorausgegangene ausdrückliche Approbation von Seite des Bischofs seine Beichtjurisdiction delegiren konnte. Zudem erscheint es dem Umstande, daß gegenwärtig der Beichtvater für alle der competente Richter ist, die zu ihm in den Beichtstuhl kommen, mögen sie auch einer andern Pfarrei, ja selbst einer fremden Diöcese angehören, außer rücksichtlich der Reservatfälle, denen sie in fraudem legis zu entgehen suchen, durchaus entsprechend, daß er nicht eine bloße pfarrliche Jurisdiction, sei es modo ordinario oder ex delegatione, habe, die denn eigentlich doch nur auf die eigenen Pfarrkinder sich beziehen kann, und eine weitere Ausdehnung eben nur insoweit erhält, als nach dem bestehenden Rechte sie ihr noch weiter übertragen wird. Offenbar regelt sich aber die Sache zweckmäßiger durch eine vom Bischof den Beichtvätern gegebene Diöcesan-Jurisdiction, als durch eine von kompetenter Seite erfolgende Delegation der Inhaber der pfarrlichen Jurisdiction. Und wollte man auch sagen, daß der Pönitent dadurch, daß er sich dem Beichtvater im Beichtstuhle stellt, ad hoc dessen Untergebener wird, so könnte dieß doch nicht unabhängig vom Willen des Bischofs geschehen, da ja dessen Approbation nach dem Concil von Trient durchaus zur gültigen Spendung des Bußsacramentes nothwendig ist, und der Pfarrer ipso jure nur für seine Pfarrkinder als approbirt gilt,

und er rücksichtlich seiner Nichtpfarrkinder einer eigenen Approbation von Seite seines Bischofs nöthig hätte. Sa selbst abgesehen von dieser vom tridentinischen Concil verlangten Approbation, liegt es in der Natur der *jurisdictio pro foro externo*, die dem Bischofe in seiner Diöcese zukommt, daß die größere oder geringere Ausdehnung der Gerichtsbarkeit *pro foro interno* bei den in seiner Diöcese die Beichten aufnehmenden Priestern nicht schlechthin unabhängig von seinem Willen erfolge. Darum wird denn auch nach der Meinung des heil. Viguori¹⁾ der Pönitent dadurch, daß er an einem Orte beichten will, *quoad hoc* der Untergebene des Ordinarius jenes Ortes, also desjenigen, der die Jurisdiction *pro foro externo* besitzt, und nicht des Pfarrers, der eine solche im eigentlichen und wahren Sinne des Wortes nicht besitzt. Uebrigens gilt hier im Besonderen die treffliche Bemerkung, welche Schwane vom Bußsacrament überhaupt macht: „Nirgends greift die Kirche bei ihrer sacramentalen und priesterlichen Wirksamkeit so in das sittliche Leben der Menschheit ein, als bei der Leitung und Beaufsichtigung der Buße, nirgends übt sie ihren Beruf als eine Erlösungsanstalt der Menschen unmittelbarer und wirksamer aus, als in der Verwaltung dieses Sacramentes. Von keiner Seite hat aber auch ihre priesterliche Wirksamkeit mehr eine Entwicklung erlebt, denn hier galt es ja nach den Sitten und den sittlichen Zuständen die Besserungsmittel zu bestimmen und die Einrichtung des richterlichen Forums zu modificiren, sofern nur nicht die göttlichen und unabänderlichen Anordnungen beeinträchtigt werden. Jedoch je reichhaltiger diese Entwicklungen, je mannigfaltiger diese Modificationen sind, um so mehr leuchtet hier die Nothwendigkeit eines unfehlbaren Lehramtes ein, sowohl um das Göttliche an der Bußanstalt unverkümmert festzuhalten, als auch um Alle mit Gewißheit darüber zu belehren, was für wesentliche Bestimmungen der Herr über die Buße getroffen, und was er dem freien Ermessen der kirch-

¹⁾ theol. mor. de sacr. poen. cap. II. n. 548.

lichen Organe oder einer fortschreitenden Entwicklung anheimgestellt habe.¹⁾

Sind wir nun mit dem Gesagten bei der Praxis, die gegenwärtig bezüglich der Beichtjurisdiction in Kraft ist, angelangt, so hat unsere ganze Auseinandersetzung die dogmatische Grundlage geliefert, auf die sie sich aufbaut, liegt in der ganzen Darlegung der Sachlage, wie wir sie gegeben, die dogmatische Rechtsfertigung derselben. Als selbstverständlich enthalten wir uns daher jeder dießbezüglichen Bemerkung, wenn wir im Folgenden nach den Pastoral-Handbüchern von Schüch²⁾ und Gafner³⁾ die gegenwärtige Jurisdiction-Praxis nach ihren Hauptpunkten kurz vorführen:

1. Die ordentliche Jurisdiction, die durch ein kirchliches Amt oder Beneficium, mit dem die Seelsorge verbunden ist, besitzen: der Papst in der ganzen Kirche, die Bischöfe und die Generalvicare derselben in ihren Diöcesen, die Ordensobern für die ihnen untergebenen Regularen, und die Pfarrer und die ihnen canonisch gleichgestellten Curatpriester für ihre Parochianer.

2. Die delegirte Jurisdiction wird erlangt durch ausdrückliche Delegation des Ordinarius loci, ubi confessiones excipiuntur. Ordensgeistliche, welche unter einer vom heiligen Stuhle approbirten Regel leben, bedürfen zum Beicht hören von Mitgliedern ihres Ordens (auch der Novizen und jener weltlichen Dienstleute „qui sunt vere de familia et continui eorum commensales“) nur der Uebertragung der Jurisdiction von Seite ihres Obern. Um jedoch Weltleute (Priester und Laien) „qui non sunt vere de familia et continui eorum commensales“ gültig Beicht zu hören, bedürfen auch Regularpriester der Approbation des Diöcesanbischofs.

3. Durch das gemeine Recht hat 1. jeder Priester ohne alle Ausnahme die Jurisdiction in articulo seu periculo mortis, jedoch in der Regel nur im Nothfalle, d. i. deficiente alio

¹⁾ Dogmengeschichte der vornycänischen Zeit S. 633.

²⁾ §. 368.

³⁾ II. Artikel des 16. vom Minister des Bußsacramentes handelnden Capitels.

jurisdictione instructo. 2. Jeder einfache, d. i. nur mit der gewöhnlichen Diöcesan-Jurisdiction versehene Beichtvater kann in dringenden Nothfällen auch von allen Reservaten gültig und erlaubt, jedoch nur indirect absolviren. 3. Um des Heiles der Gläubigen willen erkennt die Kirche auch jene Absolution als gültig an, die ein nicht jurisdictionirter Priester, der aber allgemein, wenn auch irrthümlich (*ex errore communi*) als jurisdictionirt angesehen wird, ertheilt, besonders wenn zum allgemeinen Irrthume auch noch ein Scheintitel (*titulus coloratus*) auf Seite des Beichtvaters hinzukommt.

4. Durch Gewohnheit haben alle jurisdictionirten Priester a) in loco ihrer Anstellung und, mit Vorwissen des Ortsseelsorgers behufs der Erlaubtheit (Krankenbeicht ausgenommen, wo keine Erlaubniß des Pfarrers des Kranken nothwendig ist) die gewöhnliche Diöcesan-Jurisdiction zu jeder, auch zur öfterlichen Zeit und über Alle, auch Auswärtige, fremde Reisende, diese mögen was immer für einer Diöcese angehören. b) Auch können die genannten Priester mit stillschweigender Zustimmung der Ordinarien (mitunter wird von diesen die Jurisdiction ausdrücklich gegeben) in den angrenzenden Pfarreien benachbarter Diöcesen vom Ortsseelsorger eingeladen, im Beichtstuhle sich gegenseitig auszuhelfen und haben in diesem Falle dieselbe Jurisdiction, wie die Geistlichen des Ortes, wo sie Beicht hören. Wer eine ordentliche Jurisdiction hat, kann seine Pfarrkinder, aber nur diese, überall, auch in einer fremden Diöcese ohne specielle Bevollmächtigung des Ordinarius derselben gültig Beicht hören.

5. Eine ganz und gar unumschränkte Jurisdiction hat nur Summus Pontifex und jeder Priester in articulo sive periculo mortis; sonst aber ist der competente Superior berechtigt, bezüglich derjenigen, die von ihm jurisdictionirt werden, die Jurisdiction aufzuheben oder zu beschränken, bezüglich des Ortes, der Zeit und einzelner Sünden. Daher hat auch jeder Bischof das Recht, selbst solche Priester, die eine *jurisdictio ordinaria* haben, nach Umständen zu prüfen, ihnen die Jurisdiction zu entziehen u. s. f.

6. Die *Jurisdictio* (pro foro interno) geht verloren durch den Eintritt der beschränkenden Bestimmungen, unter welchen sie gegeben wurde, z. B. der Zeit, der Zahl, der Fälle, durch die Suspension ab ordine, ab officio, durch Deposition, Degradation und durch persönliche Excommunication des Priesters (si est excom. vitand). Ausgenommen ist nur der *articulus mortis*. Zu bemerken ist noch, daß der Pönitent, der wissentlich und in böser Absicht bei einem excommunicirten Priester beichtet, eine schwere Sünde begeht und somit die Integrität des Bekenntnisses und die nöthige Reue mangelt, zwei Momente, die schon für sich allein das Sacrament ungiltig machen, wie überhaupt ein nicht disponirter Pönitent nie giltig losgesprochen wird.

7. Die *Jurisdictio* ist beschränkt a) auf die Zeit der Amtsdauer oder der Delegation; b) auf den Ort (Diocese des delegirenden Bischofs) Pfarrgemeinde, Kloster, Spital &c.; c) auf die Personen, die in der Regel dem Orte folgen. Ausnahmen machen im Allgemeinen nur Ordenspersonen (für die Beichtväter der Klosterfrauen bedarf es einer ganz speciellen bischöflichen Bevollmächtigung) und speciell für einzelne Beichtväter der complex in peccato turpi, und endlich auf gewisse vorbehaltene Sünden oder Fälle (*casus reservati*).

In allen diesen Punkten handelt es sich um nichts anderes, als daß im Minister des Bußsacramentes eine bestimmte *Jurisdictio* gefordert wird, überall liegt die dogmatische Wahrheit zu Grunde, daß zur gültigen Spendung des Bußsacramentes außer dem priesterlichen Charakter noch eine besondere Bevollmächtigung nothwendig ist, die nicht schon eo ipso mit dem priesterlichen Charakter gegeben oder wenigstens an sich gebunden ist, sondern die dem Minister ordentlicher Weise durch Uebertragung eines betreffenden Amtes oder aber in Folge von Delegation erst verliehen, resp. gelöst wird, und dieß letztere in verschiedener Weise in Gemäßheit des geltenden Rechtes, wie denn das Concil von Trident bezüglich des *articulus mortis* sagt: „Verumtamen pie admodum, ne hac occasione aliquis pereat, in eadem ecclesia

Dei custoditum semper fuit, ut nulla sit reservatio in articulo mortis, atque ideo omnes sacerdotes quoslibet poenitentes a quibusvis peccatis et censuris absolvere possunt; extra quem articulum sacerdotes quum nihil possint in casibus reservatis, id unum poenitentibus persuadere nitantur, ut ad superiores et legitimos iudices pro beneficio absolutionis accedant.¹⁾“ Selbstverständlich muß behufs einer gültigen Spendung der Minister des Bußsacramentes noch eine bestimmte Intention haben. Doch wir sprechen hievon nicht weiter, da es sich hier um keine besondere Eigenthümlichkeit des Bußsacramentes handelt, so wie es auch über den Rahmen unserer dogmatischen Abhandlung hinausgeht, das namhaft zu machen, was zur rechten, erlaubten und würdigen Spendung von Seite des Ministers gefordert wird. Nur das sei schließlich bemerkt, daß man das Dießbezügliche kurz in die drei Worte zusammenfassen kann: Probitas, scientia et prudentia. Sp.

Aphorismen über den Katechismus.

Seit jenem Tage, an welchem Christus in dem Gerichtssaale zu Jerusalem den Zweck seiner Sendung in die Worte kleidete: „Ich bin geboren und dazu in die Welt gekommen, auf daß ich der Wahrheit Zeugniß gebe;“ (Joh. 18, 37) ist dem menschlichen Geiste ein weites und erhabenes Gebiet glaubens-treuer Forschung angewiesen.

Wohl hat sich, wie dieß die Geschichte aller Jahrhunderte nachweist, des Menschen geistige Thätigkeit auf dem Gebiete der Wahrheit als unzulänglich erwiesen, da die Beschränktheit und Endlichkeit unseres Erkennens nach dem übereinstimmenden Urtheile aller Völker so offenkundig ist, daß wir einerseits ein Reich einnehmen, in welchem der Mensch, so lange er strebt, irren kann, andererseits aber zugestehen müssen, daß über dieses Reich hinaus für uns selbst der Irrthum in einem gewissen Sinne zur Un-

¹⁾ Sess. 14. c. 7.

möglichkeit wird, weil dort von einem Irren eigentlich nicht mehr die Rede sein kann, was kein Auge gesehen, kein Ohr gehört, und keines Menschen Herz empfunden hat.

Darum ist denn auch das Wort des scharfsinnigen Bayle hier am Platze, wenn er erklärt: „Die Vernunft ist weit geeigneter, niederzureißen, als aufzubauen; sie weiß besser, was die Dinge nicht sind, als was sie sind;“ — desgleichen hat der alte Seneca für alle kommenden Zeiten wahr gesprochen, da er behauptete: „Das Meiste, dessen sich der Mensch gewiß ist, kennt er durch den Glauben.“ —

Die Vermittelung der Wahrheit auf dem Wege eigener Erkenntniß und die Hingabe an die Wahrheit auf Grund eines fremden Wissens, oder kürzer gesagt: Wissen und Glauben müssen nun im Interesse der Einen Wahrheit derartig geweckt und fortentwickelt werden, daß dabei sowohl auf die Natur des bildungsfähigen Geistes im Menschen, als auch auf das innerste Wesen des Gegenstandes, der im Menschen zur freien Selbstbethätigung gelangen soll, Rücksicht genommen wird.

Eine Methode, welche entweder gegen diese beiden Anforderungen verstößt, oder nur eine derselben vorzüglich im Auge behält, wird im ersteren Falle zum wenigsten eine bedauernswerthe Verwirrung und ein trostloses Unbekanntsein auf dem Gebiete der Wahrheit zur Folge haben, im anderen Falle aber einen Zwiespalt in der vernünftigen Seele hervorrufen, wobei beschränkte und endliche Einsicht allein als Richtschnur und Leitstern für des Menschen sittliche Thatkraft sich aufdrängt, oder der Glaube als ein blindes Fürwahrhalten, welches alle und jede Begründung für überflüssig hält, zur Herrschaft gelangt.

Auf eine Zeit lang mögen sich die Ersteren, denen richtige Begriffe mangeln, mit einem Worte, das zur rechten Zeit sich einstellt, zufrieden geben; aber was dann, wenn trotz der „Quellen alles Lebens, an denen Himmel und Erde hängt,“ die sich dahin-gezogen fühlende Brust vergebens nach Licht und Klarheit schmachtet?

Und eben so mögen diejenigen, welche entweder die Vernunft

auf Kosten des Glaubens cultiviren, oder die Herrschaft der Auctorität dadurch begründen und wahren wollen, daß sie auf die angeborenen Rechte der Vernunft schon im vorhinein Verzicht leisten, — eine Zeit lang mit dem dürrn Troste sich begnügen, daß ohnehin unser Wollen einerseits aufs fittlich Gute gerichtet, anderseits unser Erkennen Stückwerk sei; aber was dann, wenn die Geister der Bosheit und Verneinung entfesselt werden, und für die höchsten und heiligsten Güter der Menschen Tage hereinbrechen, von denen mit volstem Rechte gesagt werden kann: „Sie gefallen mir nicht?“

Es ist darum dringend geboten, daß der Mensch schon von der Zeit an, da er den Widerstreit des Guten und Bösen — in sich verspürt, mit sorgfältiger Berücksichtigung der Natur seines bildungsfähigen Geistes und des innersten Wesens der Wahrheit unterrichtet und erzogen werde.

Das Büchlein nun, in welchem dem heranwachsenden Geschlechte ein solcher Unterricht geboten wird, ist unter dem Namen „Katechismus“ allerorts bekannt, und muß hinsichtlich seines wahrhaft katholischen Zweckes so eingerichtet sein, daß auf ihn dieselbe Rede, welche einst der Mathematiker Euklid dem Könige Ptolemäos I. zu Gemüthe führte, Anwendung findet, indem er sprach: „In der Geometrie gibt es keinen besonderen Weg für die Könige.“

Alle müssen sich gleichsam durch das Gebot der Religion und Vernunft verpflichtet erachten, bei dem Unterrichte, welcher (die Mitwirkung der übernatürlichen Gnade mitinbegriffen) die Grundlegung der himmlischen und größtentheils auch irdischen Glückseligkeit bildet, — denselben Katechismus für alle Schüler zu gebrauchen.

Von diesem Gesichtspunkte aus die Sache in Erwägung gezogen — möchten wir uns die Frage erlauben: Ist es nicht mehr als billig, wenn wir an das erste und vorzüglichste Unterrichtsbuch, den Katechismus, die Anforderung stellen, es möge der Lehrstoff systematisch vertheilt, in lichtvoller Weise

durch scharfe und prägnante Ausdrücke dargestellt und in einer pädagogisch richtigen Methode abgehandelt werden?

Wäre es schon vom größten Nachtheile für den Unterricht der Katechumenen, wenn die Schüler bald diesen, bald jenen Katechismus in die Hand bekämen, wodurch sicherlich nicht eine Harmonie im religiösen Unterrichte erzielt werden könnte, so dürfte es sicherlich nicht weniger verderbliche Folgen für die intellectuelle und moralische Ausbildung der Schüler mit sich bringen, wenn der Religionslehrer wirklich freien Spielraum hätte, die religiösen Wahrheiten bald in dieser, bald in jener Ordnung abzuhandeln.

Das Versuche machen, „eine passende Ordnung der Religionslehren aufzufinden und die Wahrheiten unseres Glaubens logisch und faßlich aneinander zu reihen,“ schadet vielleicht nirgends so sehr, als in der Katechetik, wo nur dadurch, daß einzelne Lehresätze oberflächlich abgehandelt oder wohl gar keiner Erklärung gewürdigt werden, da sie ja nach der Anschauung des Experimentators ohnehin bei der Abhandlung dieser oder jener Lehre berührt wurden, somit sich also jetzt schon von selbst verstehen, — solche Versuche sich lohnen.

Und dennoch, welcher Religionslehrer, und wäre er nur an drei Orten Katechet gewesen, hätte es nicht erfahren, wie sein Vorgänger es versucht hat, „eine passende Ordnung der Religionslehren aufzufinden?“ Ja, wer könnte in Wahrheit ein „denkender“ Katechet genannt werden, ohne daß er den Versuch gewagt hätte, unmittelbar nach dem zehnten Glaubensartikel vom „Ablass der Sünden“ — die Lehre von den heiligen Sacramenten einzuschalten und der Lehre vom allerheiligsten Sacramente des Altars selbstverständlich den Unterricht über das heilige Messopfer folgen zu lassen?

Daß wir es uns nie erklären konnten, aus welchen Gründen im Katechismus ein — „Anhang (!) von den vier letzten Dingen“ nothwendig ist, das wird uns ein Jeder aufs Wort hin glauben; aber auch darin dürften uns die meisten Katecheten beistimmen, daß wir diese auf einen wahren Isolirschimmel gestellten, als

„Anhang“ dem bloßen Mittheile des Lehrers und der Schüler preisgegebenen Lehren — zugleich in den Unterricht über den elften und zwölften Glaubensartikel eingeflochten haben, ein methodischer Gang, der jedenfalls „die vier letzten Dinge“ aus dem Banne ihres unlogischen und nicht faßlichen „Anhang“ befreit. —

Manche Katecheten würden sich gar nicht getrauen an dieser Stelle das Geständniß abzulegen, wo sie das fünfte Hauptstück des Katechismus unterzubringen pflegen, da sie mit Recht befürchten, es möchte ihnen ein warmer Freund der althergebrachten „Ordnung“ zurufen: „Quousque tandem . . !“

Es wird hier ganz und gar überflüssig sein, daß wir uns noch einmal darüber aussprechen, was wir von den Versuchen, „eine passende Ordnung der Religionslehren aufzufinden und die Wahrheiten unseres Glaubens logisch und faßlich aneinander zu reihen,“ — im Allgemeinen halten; auch dürfte es sich nicht recht der Mühe lohnen, darüber eine genaue Untersuchung anzustellen, ob die durch solche Versuche gewonnenen Erfolge die zu Tage tretenden Mißstände aufwägen, sobald man einen etwaigen Wechsel des Religionslehrers an einer Schule und auf Seite der Schüler das Auswendiglernen des abgehandelten Unterrichtsgegenstandes ins Auge faßt; aber das möchten wir an dieser Stelle hervorheben, daß man ob solcher „Versuche“ in erster Reihe nicht den Katecheten, sondern unseren — Katechismus vors Gericht ziehe. Eine sach- und fachgemäße Aneinanderreihung des gesammten Lehrstoffes im Katechismus ist also unbedingt nothwendig, damit nicht der Religionslehrer auch nur den geringsten Vorwand finde, den Faden des Buches zu verlassen, wodurch er nur sich selbst den Unterricht erschwert und den Katechumenen den so nothwendigen Ueberblick des abgehandelten Lehrstoffes geradezu unmöglich macht.

Ob nun der Inhalt der heiligen Religionslehre in vier Hauptstücken dargestellt werde, wie es die im ersten Hefte dieses Jahrganges der theologischen Quartal-Schrift niedergelegten „Gedanken über unsere Katechismen“ ausgeführt haben; oder ob nicht die Eintheilung des religiösen Lehrstoffes in drei

Hauptstücke, wie selbe im Deharbe'schen Katechismus „für die mittlere und höhere Classe“ (Freiburg, Herder, 1868) gemacht wurde, vorzuziehen wäre: — darüber mögen unter Beziehung von tüchtigen und erfahrenen Fachmännern diejenigen endgiltig entscheiden, welche der heil. Geist gesetzt hat, die Kirche Gottes zu regieren.

Doch was wäre selbst mit der vortrefflichsten Ordnung der Religionslehre gewonnen, wenn nicht die einzelnen Wahrheiten in lichtvoller Weise durch scharfe und prägnante Ausdrücke dargestellt würden?

Abgesehen davon, daß sicherlich kein Katechet seinen Schülern mit einem Sage: „Gott versprach, zur Rettung der wegen der Sünde verworfenen Menschen einen Erlöser zu senden, welcher auch Messias genannt werden wird,“ — Nutzen und Erbauung schaffen wird, so möchten wir nur fragen: Welchen Begriff wird der Schüler über den Gottmenschen Jesus Christus erlangen wenn sich der Katechet einzig und allein mit der Erklärung und Beibringung des Worttextes begnügt, wie er im zweiten Glaubensartikel unseres Katechismus ausgesprochen ist?

Wie klar, umfassend und bündig behandelt hingegen Deharbe in dem genannten Büchlein auf S. 15 und 16 diese besonders für unsere Tage so wichtige Glaubenslehre! Man nehme sich nur die Mühe, man gehe die einzelnen Fragen und Antworten Deharbe's prüfend durch; man vergleiche dann mit der über Jesus gewonnenen Anschauung dasjenige, was unser Katechismus über den Anfänger und Vollender unseres Glaubens lehrt, und man wird zur Ueberzeugung gelangen, daß sich unser Katechismus im Vergleiche zu dem Deharbe's nicht rühmen kann: „Brevis esse laboro,“ wohl aber sich vorwerfen muß: „Obscurus fio,“ wenn er die Schüler lehrt: „Er wird der Heiland genannt, weil uns durch ihn Heil widerfahren ist, da er uns von der Schuld und Strafe der Sünde, dem ewigen Tode, befreiet hat.“

Ein Gleiches läßt sich sagen von der Lehre des heil. Messiasopfers, wenn wir unseren Katechismus dem Deharbe's gegenüber-

stellen. Wir wollen diesen Vergleich hauptsächlich zu dem Zwecke noch hersehen, um an diesem Beispiele zu erhärten, in welcher greller Weise unser Katechismus alle und jede pädagogische Methode außer Acht läßt.

Wir haben schon oben darauf hingewiesen, daß es geradezu die Logik auf den Kopf stellen heißt, die Lehre vom heil. Messopfer aus ihrem natur- und sachgemäßen Verbande mit dem allerheiligsten-Altarssakramente herauszureißen und sie dort abzuhandeln, wo von den zwei ersten Kirchengeboten die Rede ist; was uns aber stets an Göthe's Epigramm „Den Originalen“:

Ein Quidam sagt: „Ich bin von keiner Schule!
Kein Meister lebt, mit dem ich buhle;
Auch bin ich weit davon entfernt,
Daß ich von Todten was gelernt.“
Das heißt, wenn ich ihn recht verstand:
„Ich bin ein Narr auf eig'ne Hand —“

erinnert, ist das Unicum einer unpädagogischen Methodik in der Anlage und Durchführung des Sages: „Was die heilige Messe ist, und was in derselben geschieht.“

Wahrlich, diese Erklärung und Darstellung der so überaus wichtigen Lehre, welche der Mittelpunkt alles Gottesdienstes, der vorzüglichste Träger und das sprechendste Organ aller religiösen Gefühle und göttlichen Gnadenmittheilung ist, entstammt sicherlich keiner Schule, taugt aber auch nur für eine Schule, wo der Katechet mit einem wahren Bienenfleiß und einer pädagogisch fortschreitenden Methode zuerst darlegt: Was ist ein Opfer? (Kain und Abel.) Hat es zu jeder Zeit Opfer gegeben? (Melchisedech; Volk Israel.) Was für eine Bedeutung haben die Opfer des alten Bundes? (Vorbilder.) Was hat uns Gott von diesen Opfern durch den Propheten Malachias (1, 11) verkündigt? Wer hat dieses „reine Speiseopfer“ dargebracht? Wann hat Jesus dieses Opfer angeordnet? Wie lange sollte nach den Worten des Propheten: „Und an allen Orten wird meinem Namen geopfert“ — das Opfer Jesu dargebracht werden? Wie nennen wir das, was nie aufhören darf? u. s. w. Nun: das immer-

während Opfer des neuen Bundes, in welchem sich Jesus unter den Gestalten des Brodes und Weines seinem himmlischen Vater unblutiger Weise opfert, wie er sich einst am Kreuze blutiger Weise geopfert hat, — nennen wir die heilige Messe.

Wer die weitere Ausführung dieser Glaubenslehre, wo alles Wesentliche in Fragen und Antworten kurz und leicht verständlich für die Schüler enthalten ist, kennen lernen will, den laden wir ein, S. 74 und 75 des Deharbe'schen Katechismus ins Auge zu fassen, um sich durch eigene Anschauung von den vielen und großen Vorzügen zu überzeugen, welche diese „Religionslehre“ vor derjenigen auszeichnen, die uns „im k. k. Schulbücher-Verlage“ geboten und zum Gebrauche im Unterrichte anbefohlen wird. —

Diese Vorzüge des Deharbe'schen Elementarbuches könnten uns beinahe bestimmen, der Einführung eines ähnlichen Katechismus ungescheut das Wort zu reden, ohne daß wir in einem solchen Beginnen „ein gefährliches Unternehmen“ erblicken würden, wie der geehrte Verfasser der ganz vortrefflichen „Gedanken über unsere Katechismen“ mit den Worten des hochseligen Erzbischofes Augustin Gruber sich äußerte.

Wir geben uns nämlich der sicheren Ueberzeugung hin, daß eine so ängstliche Sorgfalt des „gemeinen“ Volkes wegen, wie sie zur Zeit eines Augustin Gruber ganz und gar mag am Plage gewesen sein, heutzutage so ziemlich in den Hintergrund tritt, wenn auch unser Katechismus noch immer den neunten Glaubensartikel beinahe stiefmütterlich behandeln darf.

In den Tagen des hochwürdigsten Erzbischofes Gruber herrschten ja noch allenthalben jene Grundsätze, nach welchen „durch einige der erleuchtetsten Männer des Reiches mit einem Herzen voll Menschenliebe,“ und nicht durch die von Jesus verordneten Lehrer und Hirten der Kirche — das Maß und die Weise des Religionsunterrichtes bestimmt wurde.

Nunmehr aber ist die Lehre von „einer heiligen, katholischen Kirche“ trotz unseres Katechismus ins lebendige Bewußtsein des „gemeinen“ Volkes übergegangen, und der gläubige Katholik wird

sich nicht länger an der Form des Neuen stoßen, wenn ihm die lehrende Kirche für das Wesen des Alten Bürgschaft leistet.

Wer aber ohnehin nicht mit einer frommgläubigen Gesinnung an dem lebendigen Lehramte der Kirche festhält; wer sich von jedem Winde der Lehre hin- und hertreiben läßt; oder gar, wer mit Bedacht an einer von der kirchlichen Lehrautorität getroffenen Verfügung rütteln will: für den ist am Ende die Behandlung des ganzen katechetischen Stoffes in weniger als fünf Hauptstücken und einem Anhange schon — eine Abänderung in der Lehre.

Es würde uns darum wahrhaft leid thun, „die Einführung eines eigentlich neuen Katechismus, etwa von Deharbe, und mag er noch so viele Vorzüge haben,“ (I. Heft der theologischen Quartal-Schrift, S. 71) noch immer als ein gefährliches Unternehmen hinstellen zu wollen; wir glauben vielmehr, nach einem Katechismus, dessen Vorzüge man mit anderen, und zwar sehr hervorragenden Fachmännern, z. B. Ohler, anerkennt, sollte man um so eher langen, da man von der — Unbrauchbarkeit unseres Religions-Elementarbuches mehr als hinreichend viele Zeugnisse anzuführen weiß.

Ja wir erklären geradezu: um die Einführung einer Art Deharbe'schen Katechismus, wenn man schon den vorhandenen einmal nicht „befürworten“ möchte, sollte man bei der kirchlichen Oberbehörde bittweise einschreiten, und dieß nicht etwa bloß im Interesse der Katecheten und Schüler, sondern auch im Interesse der Wissenschaft.

Der Katechismus, sagt Dr. Brownson in „Onkel Sack und sein Nefte“ S. 100, ist das Buch, aus welchem „das Kind Philosophie lernt,“ indem es gleich im Beginne des Unterrichts die Antwort auf jene großen Fragen, womit die ganze nicht-katholische Welt sich abquält: Woher kommen wir? wozu sind wir da? wohin gehen wir? — nach Ursprung, Zweck und Endziel unseres Daseins erhält.

Womit beginnt nun unser Katechismus den religiösen Unterricht? Wird da auch zuerst die Grund- und Endursache unseres

Daseins festgestellt, worauf dann die Zweckbestimmung folgt, um endlich die Mittel und Wege zur Erfüllung dieser unserer Bestimmung anzugeben?

Auf alle diese Fragen — schweigt unser Katechismus; und doch kann es wieder nicht bestritten werden, wenn derselbe gelehrte Amerikaner auf S. 103 erklärt: „Wahrhaft wissenschaftliche Forschung über den Menschen schlägt den Weg ein, daß sie ihn in seiner Vollendung als Mensch faßt und mit seiner Menschheit beginnt; sie betrachtet ihn zuerst in seinem Verhältniß zum Schöpfer, dann in dem zu seinem Mitmenschen, zu allerletzt in seinen Beziehungen zur Natur . . . und des Menschen wesentliche Natur ist das ihm eigenthümliche vernünftige Sein.“

Deharbe's Katechismus trägt nun den Anforderungen der wahren Wissenschaft dadurch Rechnung, daß er seinen Unterricht mit dem „Ziel und Ende des Menschen“ beginnt, den Menschen also „in seiner Vollendung als Mensch faßt“.

Man wende uns ja nicht ein: Wozu sollte man schon beim Elementar-Unterrichte in der Religion die Gesetze der Wissenschaft vor Augen haben? Es ist wahr: eigentliche Wissenschaft und eine wissenschaftliche Begründung des abzuhandelnden Lehrstoffes hat der Katechet den Kleinen nicht beizubringen; aber weil unsere Katechumenen nicht so sehr für die Schule, als vielmehr fürs Leben lernen, so ist es heilige Pflicht, daß wir so viel als möglich die Kleinen zu Christen heranbilden, welche nach demselben Brownson die Wahrheit auch begründen können und sich allmählig gewöhnen, dieselbe in ihrer lebendigen Einheit, und die verschiedenen Theile derselben in ihren wirklichen, wesentlichen Beziehungen zu einander und zu ihr als einem Ganzen zu betrachten; — Christen, welche denken und begreifen, nicht bloß sich erinnern und wiederholen; — Christen, welche die Wahrheit zu ihrem Eigenthume gemacht haben und gegen jeden neuen Irrthum, so wie er das Haupt über die Wogen erhebt, von ihren Waffen Gebrauch zu machen verstehen.

A. G.

L i t e r a t u r.

Der häretische Charakter der Infallibilitätslehre. Eine katholische Antwort auf die römische Excommunication. Von Dr. Fr. Michelis, ordentl. Professor der Philosophie am Lyceum Hosianum zu Braunsberg. Hannover. Carl Mayer. 1872. gr. 8. S. 80. Pr. 12 Sgr.

Einer der unermüdlichsten Kämpfer gegen das vom Vaticanum definirte Unfehlbarkeitsdogma ist ohne Zweifel der Braunsberger Philosophie-Professor Dr. Michelis. Schon zu wiederholten Malen hat er seine spitziige Feder an demselben erprobt und auch als Wanderprediger hat er in Deutschland und Oesterreich für den von ihm angeblich vertretenen alten katholischen Glauben zu wirken gesucht. Nirgends aber hat er seiner Anschauung offener und rückhaltloser Ausdruck gegeben, als in der uns vorliegenden Schrift, in der „katholischen“ Antwort auf dessen „römische Excommunication“ — ein Grund, der uns veranlaßt, auf dieselbe etwas näher einzugehen.

Michelis will den „häretischen Charakter der Infallibilitätslehre“ nachweisen, und er findet denselben dadurch constatirt, daß in der vaticanischen Definition die Bedingung, unter welcher allein der Papst der Träger der Unfehlbarkeit in der Kirche sein könne, ausgelassen sei, nämlich daß derselbe dieß nicht durch seine Person sei, sondern durch das in legaler Weise realisirte Zusammenwirken mit dem Episcopate, d. h. mit der ganzen Kirche (S. 78). Erst dadurch trete der amtspersönliche Charakter des Papstes hervor, sonst handle es sich stets einzig und allein um dessen Person im Gegensatz zu den Bischöfen oder vielmehr zur ganzen Kirche. Demnach hält er es für Wahrheit, daß der Papst, insoweit er als der Mund des kirchlichen Lehramtes spricht, die Unfehlbarkeit der Kirche ausübe oder repräsentire, er leugnet nicht, daß das in einzelnen Fällen zutreffen könne, ja er gibt sogar zu, daß dieß eigentlich die natürlichste und zuträglichste Ordnung für die katholische Kirche sei (ebendaselbst); aber eben dieß ist nach seiner

Meinung gar nicht der Sinn der vaticanischen Definition, und wenn namentlich die deutschen Bischöfe in dieser Weise die päpstliche Unfehlbarkeit erklären, so täuschen sie sich selbst oder wollen doch Andere täuschen, um diese um so leichter zur Unterwerfung zu bewegen, weshalb er deren Vorgehen mit dem anrühenden Titel „infallibilistische Sophistik“ beehrt. Nach seiner Ansicht hätte das vaticanische Concil nichts weniger als den reinsten dogmatischen Absolutismus zum Glaubenssage erhoben, nach welchem die ganze Unfehlbarkeit der Kirche schlechthin nur im Papste liege, so daß die Bischöfe aus der lehrenden Kirche vollends hinausgeworfen seien und Christus selbst nunmehr ganz und gar in den Hintergrund trete; der Papst sei jetzt nicht mehr so sehr Stellvertreter Christi, sondern der unmittelbare Stellvertreter Gottes.

Diese Anschauungsweise findet nun Michelis durchaus im Widerspruche mit dem Wesen der Kirche, dem man einfach die Form substituirt habe; es sei dadurch an die Stiftung Christi auf Erden selbst Hand gelegt worden (S. 64). Aber warum will denn Michelis gerade in diesem Sinne die vaticanische Definition verstanden wissen? Als „Philosoph“ erfaßt er „die Infallibilitäts-Sophistik in ihren weltgeschichtlichen Gründen“ und da zeigen sich ihm drei Gesichtspunkte, unter welchen er die allmälige Entartung des römischen Primates bis zur starresten Centralisation und zum vollsten dogmatischen Absolutismus begreift, nämlich: der weltbeherrschende, in seinem innersten Wesen verweltlichte (heidnische) aber mit einem mythisch-religiösen Nimbus umgebene Geist, welchen die durch das Christenthum zu ihrer höchsten Idee wiedergeborene Menschheit mit Rom überkommen hat, die centralisirte Herrschaft der civilisirten Welt, wo die aufstrebende sittliche Idee der Freiheit durch kaiserlichen Despotismus, die reine Kunstidee der Schönheit durch die Manier, die reine Idee der Wissenschaft durch die Schule eingezwängt und dressirt war; sodann der aus dem Judenthume erwachsene Geist der starren Orthodorie, wie dieselbe durch die Erwählung Jerusalems zur Hauptstadt durch David grundgelegt, mit der Rückkehr aus der Gefangenschaft sich festgesetzt und in

der Theosophie des Rabbinates sich forterhalten hat; endlich die Verquickung der kirchlichen Lehre mit der neuplatonischen Philosophie, wie dieselbe zuerst durch den Pseudo-Areopagiten angebahnt und namentlich durch Thomas von Aquin durch dessen siegreiche Geltungsmachung des arabischen Aristotelismus zur Vollendung kam. Insbesondere durch den letzteren Umstand sei das allgemeine Denken so sehr gefangen genommen worden, daß gerade die Bischöfe, welche auf dem Concil Opposition machten, zuletzt ein Opfer der Sophistik wurden, und eben daher datire auch der falsche Begriff des „Uebernatürlichen“, welcher allmählig in der Kirche zur Herrschaft gelangt sei. (S. 17—41.) Wird weiter noch die Geschichte des Concils, wie dieselbe in Friedrich's „Tagebuch“ liege, in Betracht gezogen, so unterliege es keinem Zweifel, daß man ursprünglich eine absolute Fassung intendirt habe, und daß man die Oppositionsbischöfe durch die jetzige abgeschwächte Formel zu captiviren gewußt. Eine Erinnerung hieran aber gebe der nachträglich angehängte Zusatz von der Irreformabilität der päpstlichen Kathedral-Definition, der wie das richtige Pünktchen auf dem i zu dem neuen Dogma stehe (S. 79).

Nun gerade dieser Zusatz gibt uns den deutlichsten Fingerzeig, daß die Unfehlbarkeits-Definition nicht so sehr im subjectiven als im objectiven Sinne aufgefaßt sein wolle, und daß demnach der Kern der Sache darin liege, es komme auch bei den Kathedral-Definitionen des Papstes die unfehlbare Autorität des kirchlichen Lehramtes zum Ausdruck, ohne daß deßhalb bestimmt wäre, ob und in wiefern die Person des Papstes das Subject, der Träger dieser unfehlbaren Lehrautorität sei. Mag es sich aber mit der ursprünglichen Fassung wie immer verhalten, maßgebend ist ja doch nur die angenommene Definition, und einem geistreichen Manne, wie Michelis sicherlich einer ist, macht es eben keine zu großen Schwierigkeiten, aus der Geschichte seine vorgefaßte Anschauung herauszulesen. Auch kann Michelis nur Schöpfer als Gewährsmann anführen, während er zugeben muß, daß die Mainzer, die Laacher und die Regensburger die Anschauung der deutschen Bischöfe

theilen. Und so blöde oder so schlecht werden sie denn doch nicht alle miteinander sein, um entweder die Sache selbst nicht besser zu verstehen oder gegen ihr besseres Wissen den Leuten Sand in die Augen zu streuen! Jedenfalls hält sich deren Auffassung innerhalb der Grenzen des Dogma, und da muß es denn befremden, daß Michelis nicht lieber an ihrer Seite gegen extreme Auslegungen des Dogma kämpft, anstatt gegen das Dogma selbst überhaupt Front zu machen. Oder fühlt er sich auch mit diesem nicht im Einklange? Es wird wohl so sein, denn sein Begriff des „Uebernatürlichen“, wie er denselben S. 42 — 51 entwickelt, mag wohl recht gut in sein philosophisches System passen, jedoch dem eigentlichen Wesen der Uebernatur wird er sicherlich nicht gerecht und mit Schrift und Tradition steht er gewiß nicht im Einklange. Ihm ist Uebernatur eigentlich nur die Integrität der Natur, wie dieselbe in der innigen Beziehung des Wesens zu Gott als seinem naturgemäßen Ziele liege; durch den Sündenfall und zuerst schon durch den Geisterfall sei dieselbe gestört worden und eben um die Aufhebung dieser Störung, um die Wiederherstellung dieser Integrität handle es sich im Christenthume. Sodann verlangt Michelis bei der dogmatischen Lehrformulirung unbedingt die Erschöpfung des ganzen Apparates menschlicher Erkenntnißmittel (S. 39) und in diesem Sinne stets ausdrücklich die active Mitwirkung des Episcopates mit dem Primate. Den Lehrentwicklungs-Proceß selber aber denkt sich Michelis analog mit dem Sprachproceß. Wie der Logos in der Sprache walte, und derselbe durch die Sprache in der Menschheit die Erkenntniß vermittele, so walte Christus in seiner Kirche und vermittele er es, wenn sich aus dem Glauben der Gesamtkirche durch die Träger der organisch geordneten Verfassung die geoffenbarte Wahrheit im Dogma ausspreche. Darum vertritt ihm denn der Bischof auf dem Concil nur den Glauben seiner Diocese (S. 39) und hält er die auf dem Vaticanum stattgefundene Opposition für stark genug, daß dieselbe ein rite definirtes Dogma nicht habe zu Stande kommen lassen.

Wie man sieht, Michelis steht zu sehr auf dem natürlichen

Standpunkte, als daß er es mit den sogenannten Infallibilisten fassen könnte, wie der wahre lebendige Christus, der Geist Gottes, den Lebensproceß in der Kirche begründet, in welchem je nach Bedarf die göttliche Wahrheit durch den Papst mit oder ohne ausdrückliche active Mitwirkung des Episcopates bezeugt wird, und wie dieses Walten und Wirken des Geistes Gottes in seiner Kirche dem gläubigen Katholiken die Garantie der unbedingten Wahrheit bietet, nicht aber eine gewisse Legalität der äußeren Form, die immer mehr oder weniger ansechtbar bleiben wird, und die überhaupt auf keine positive Bestimmung Christi zurückgeführt werden kann. Und doch haben wir erst so eine wahre lebendige unfehlbare Lehrautorität auf Erden, die sich wahrhaft geltend zu machen vermag, und nicht etwa nur ein leib- und lebloses ungreifbares Schemen der Unfehlbarkeit, vor dem gleichwie vor einem Gespenste sich bloß die Kinder scheuen, während die Erwachsenen sich darum nicht kümmern. So sehr sich also auch Michelis dagegen ereifert, daß mit dem neuen Unfehlbarkeitsdogma die Form für das Wesen substituirt worden, so ist er dabei doch gewaltig im Irrthume und stehen vielmehr die Infallibilisten für den in seiner Kirche wirklich und wahrhaft fortlebenden Christus ein, nicht aber einfach nur für ein Schattenbild, welches an sich wohl übernatürlichen Charakter haben soll, sich jedoch einzig und allein natürlicher Weise garantiren lassen kann, und darum auch von den Feinden der übernatürlichen Offenbarung gar leicht in Schach gesetzt wird. Sagt ja doch Michelis selbst, das Unfehlbarkeitsdogma wäre darum noch keineswegs Wahrheit, wenn auch gar keine Opposition auf dem Vaticanum stattgefunden hätte, da es schlechthin absurd sei, die Unfehlbarkeit des Einen durch die Abstimmung einer Mehrheit motiviren zu wollen; denn schon das Befragen der Mehrheit verleugne die Unfehlbarkeit des Einen, und die Abstimmung für die Unfehlbarkeit des Einen beraube die Mehrheit des Rechtsgrundes ihrer Abstimmung (S. 16). Demnach läßt er es selbst offen, daß ein auch in seinen Augen durchaus legal zu Stande gekommener Concilsauspruch

einen Irrthum sanctionire, und was er zunächst hier im Auge hat, das könnte in anderen Fällen ein Anderer in ähnlicher Weise unternehmen, so daß factisch jeder Concilsbeschluß illusorisch würde. Uebrigens verfährt er da selbst in gar sehr sophistischer Weise, indem er in die Unfehlbarkeits-Definition etwas hineinlegt, was in derselben gar nicht drinliegt, nämlich daß es sich nur um die Unfehlbarkeit des Cinen, d. i. des Papstes handle. Wir haben schon zu sehr und zu oft unserer Anschauung in diesem Punkte Ausdruck gegeben, als daß wir noch mehr zu bemerken nöthig hätten.

Michelis fühlt es selbst, in welcher kritischer Lage er sich befinde, wenn er das vaticanische Dogma der päpstlichen Unfehlbarkeit verwirft und dabei doch den sonstigen Wahrheiten des katholischen Glaubens gerecht werden will; wenigstens mehr als Ein Widerspruch findet sich in seiner Schrift, die sich schwer zusammenreimen lassen. So will er den Primat des Papstes keineswegs leugnen und verfällt nach ihm, ohne die Anerkennung der höhern Idee des Papstthums als des Einheitpunktes in der Kirche die Geschichte der Kirche jener rein empirischen Auffassung, welche am Ende die Natur wie die Geschichte ohne Gott meint erklären zu können (S. 25); bezeichnet aber „römisch-katholisch“ als einen inneren Widerspruch, so gut wie griechisch- oder anglicanisch-katholisch der nur als ein Zufälliges zur Zeit gebildet werden konnte, in dem Augenblicke aber sich selbst vernichtet, wo er als das Wesentliche auf den Thron gehoben werden soll (S. 5). So lobt er die wahrhaft großen Päpste, einen Leo, einen Gregor, weil dieselben ein Bewußtsein von der Einheit der Kirche und von ihrer Stellung zu derselben gehabt, insofern dieselbe ihrem Amte nach den gottgegebenen Beruf erkannt, für die Einheit der Kirche einzustehen, wo sie gefährdet (S. 26), nicht aber in dem Sinne, als ob sie ihre Amtsperson der Kirche oder dem Episcopate substituirt hätten, wie dieß von dem Vaticanum geschehen, nachdem noch im Florentinum das höchste Magisterium des Papstes als das Recht, das allgemeine Concil zu berufen (?), gedacht worden. So scheinen ihm Fragen, ob man in den Päpsten der ersten drei Jahrhunderte

empirisch-historisch den Primat nachweisen könne, gleich zu sein mit der Frage, ob man im dreitägigen Embryo den künftigen Organismus sehen könne (S. 27); und doch sieht er in dem mittelalterlichen Papstthum schlechtlin einen Krankheitszustand, analog jenem, wo der Mensch äußerlich gesund auch seines Bewußtseins noch mächtig ist, aber die normale Verbindung des Kopfes mit den Gliedern durch die Nerven derart gehemmt ist, daß wohl noch das Gehirn von dem übrigen Körper seine ernährenden Zuflüsse erhält, nicht aber eine spontane Reaction, eine freie Bewegung der Glieder mehr möglich ist; die Infallibilitäts-Erklärung aber bedeutet ihm, daß dieser Kranke seinen Zustand als den normalen und gesunden proclamirt habe (S. 54). So spricht er S. 30 von der Unfehlbarkeit eines menschlichen Individuums, von der das katholische Mittelalter nicht die fernste Ahnung gehabt habe, so daß selbst der Fall, daß der Papst ein Häretiker wird, in das kirchliche Rechtsbuch aufgenommen wurde; und der Concilsbeschuß von Constanz schließe wenigstens den dogmatischen Gehalt ein, daß der getrennt von der Kirche, also als Person gedachte Papst der Kirche, dem Concilium unterworfen sei, daß also die Unfehlbarkeit der Kirche nicht in dem Papste als Person ruhend gedacht werden könne. So kennt er den Primat des Papstes als einen jurisdictionellen an, und anderseits hat ihm die hierarchische Unterordnung des Episcopates unter den Primat (etwa im Sinne des Weihecharakters?) nicht in der wahren Bedeutung und dem göttlichen Ursprunge dieses letztern, sondern lediglich in der Politik der mittelalterlichen Päpste ihren Grund und ihre scheinbare Berechtigung (S. 31). Und so sieht er endlich den kirchlichen Organismus todtkrank und hält anderseits doch eine Heilung noch immer für möglich (S. 55).

Es muß dieß wahrlich keine beneidenswerthe Lage sein, wenn man auf katholischem Boden stehen und den Grundsätzen des katholischen Glaubens Rechnung tragen will, und anderseits doch nicht vollends Ernst zu machen und dieselben zu ihrer vollen Geltung gelangen zu lassen Willens ist. Dabei aber noch die

Zuverficht zu haben, daß die festgehaltene Halbheit denn doch noch über die Consequenz siegen werde, das erscheint uns geradezu unbegreiflich. Vom übernatürlichen Standpunkte wüßten wir uns überhaupt eine solche totale Corruption gar nicht zu erklären; denn wenn selbst nach Michelis die Verfassung wohl nicht das ist, wodurch die Kirche auf Erden ist, aber dennoch etwas, ohne welches die wahre Kirche auf Erden nicht ist (S. 13), und wenn ihm der Verfassung nach der Papst als Einheitspunkt nach katholischer Anschauung die Kirche repräsentirt (S. 34), so steht die Verfassung mit der Kirche und der Papst mit der Verfassung in zu inniger Beziehung, als daß eine totale Degenerirung derselben für unwesentlich gelten könnte, und demnach durch den Realgrund der Kirche, durch Christus, nicht unbedingt ausgeschlossen würde. Die Form (Verfassung), d. i. die äußere Erscheinung, wird damit noch keineswegs mit dem Wesen, d. i. dem inneren Lebensgrunde und Lebensquelle (Christus und heiliger Geist) identificirt, wie Michelis meint, und in dieser Verkennung glauben wir nach der einen Richtung die Quelle zu entdecken, aus der die Scrupeln unseres Philosophen entspringen.

Nach der anderen Richtung aber wirkt da der mehr oder weniger naturalistische Standpunkt ein, den Michelis inne hat, wie schon bemerkt wurde, und der sich auch in der Art und Weise ausprägt, wie er den organischen Naturproceß im Sinne des Gegeneinanderwirkens von centraler und peripherischer, von centripedaler und centrifugaler Kraft (S. 64) auf den kirchlichen Organismus übertragen wissen will; und von dem rein natürlichen Standpunkte aus können wir seinen Bestrebungen ganz und gar keinen Erfolg in Aussicht stellen. Denn der Zug der Zeit und die Macht der Consequenzen müssen ihn jenem Materialismus zutreiben, von dem er natürlich nichts wissen will, und welchem ja Viele, die mit ihm gemeinsame Sache machen, bereits mehr oder weniger ungescheut das Wort reden. Möge er daher bei Zeiten bedacht sein, für wen er eigentlich arbeite, und möge er nicht weiter den Bischöfen die Invektive ins Gesicht schleudern,

als stünden sie in Folge ihrer Infallibilitäts-Lehre auf dem Boden des Materialismus oder Pantheismus und agitirten im Bunde mit der rothen Internationale. Eben dieß muß gegenwärtig doch dem blödesten Auge bereits klar einleuchten, daß im gegenwärtigen religiösen Kampfe im großen Ganzen und im Principe es sich um nichts Geringeres als um die Emancipation von jeder bestimmten und maßgebenden religiösen Autorität handle. Würden Michelsis und seine Helfershelfer reussiren, so würden wohl nicht sie, sondern ganz Andere die Früchte ihres revolutionären Vorgehens einernten, und es muß nur ein mitleidiges Lächeln erwecken, wenn Michelsis diesen Fall in der folgenden Weise in Aussicht nimmt: „Wir werden eine Kirche haben, welche nicht mehr mit einem Syllabus im Hintergrunde lauert, und welche den Willen Gottes auf Erden rein zu erfüllen, nicht aber sich in ihrer menschlichen Repräsentation an die Stelle Gottes auf Erden zu setzen und deßhalb alles Mögliche und Unmögliche zu erlauben gemeint ist. (!) Dann aber werden wir auch eine Philosophie haben, welche nicht mehr, weil sie sich nicht hoch genug zum freien Blick über die geschichtliche Entwicklung gehoben hat, um den aristotelischen Wesenheits-Begriff und das neuplatonische Eins zu überwinden, meint, über das christliche Grundgeheimniß wie über ein Märchen sich hinwegsetzen zu dürfen und die Trinität in Gott als eine Gedankenlosigkeit verspottet, weil sie noch unter der unvollkommenen Schablone unserer Schulgrammatik, welche den Satz als Subject und Prädicat erklärt, steckt und nicht begriffen hat, daß das Gesetz des Widerspruches, um als höchstes Denkgesetz richtig verstanden zu werden, eben auch in seiner nur formellen Bedeutung verstanden sein muß. Die Theologie wird dann auch eingesehen haben, daß durch ein solches philosophisches, d. h. dem Denken gerecht werdendes Verständniß des Geheimnisses weder seinem positiven Offenbarungscharakter, als hätte es nämlich die Philosophie aus sich entdecken können, noch seiner Supernaturalität, als ob es nämlich je dem endlichen Denken konnte unterworfen werden, zu nahe getreten wird.“ (S. 61.)

Wohl die Mehrzahl derjenigen, welche für die sogenannte altkatholische Bewegung schwärmen, werden mit diesem gestellten Prognostikon nicht zufrieden sein und wird überhaupt die Schrift von Michelis bei den Wenigsten Anklang finden, da dieselbe noch viel zu positiv ist, und da sie aufs bestimmteste katholischen Grundsätzen Ausdruck gibt, über welche man in diesen Kreisen schon längst zur Tagesordnung übergegangen ist. Dagegen wird dieselbe für jeden treuen Sohn der Kirche interessant und lehrreich sein; er wird daraus entnehmen, wie auf Seite der sogenannten Infallibilisten die Consequenz und darum die Wahrheit sei, und er wird da weiter in die Lage kommen, die Substanz des Dogma von dessen extremen Auslegungen wohl zu unterscheiden und die Wahrheit des einen, sowie die Falschheit der andern um so deutlicher zu erkennen. So wird also der Wahrheit jedenfalls gedient sein, und es wäre nur zu wünschen, daß dadurch auch in Michelis selbst jener Klärungsproceß befördert würde, der ihn nicht weiter im Unfehlbarkeitsdogma ein nach vorgefaßten Meinungen ausgestaffirtes Phantom erblicken läßt, das ihm den Schreckensruf auspreßt, wie „ohne allen innern Grund, ohne alle äußere Veranlassung, zwecklos, gegenstandslos, sinnlos durch die mit dem katholischen Autoritätsprincip lügenhaft amalgamirten Infallibilitätslehre ein Zankapfel, wie ein zerstörender Tropfen Drachenblutes, in die Kirche, in die Menschheit geworfen worden, der das kirchliche Lehramt zu einem Apostolate der Lüge, die Religion unter einem solchen Lehramte zu einem Apostolate des Hasses macht, Tausende zu Verräthern an ihrem Gewissen, Tausende zu Indifferentisten, Tausende zu Verzweiflern an Allem macht, einen Fanatismus entflammt, der uns den offenen Abgrund eines Weltbrandes zeigt.“ (S. 51).

Wenn endlich Michelis der Meinung ist: „Ein ernstes aus dem echten Geiste des Evangeliums gesprochenes Wort der Versöhnung, eine aufrichtige Anerkennung der Reformbedürftigkeit in der Kirche, eine Selbstanklage der Hierarchie, ein warmer Blick auf die mögliche Ausgleichung zwischen dem Uebernatürlichen und dem Natürlichen, zwischen dem Offenbarungsglauben und

der fortgeschrittenen Erkenntniß hätte genügt, nicht freilich die Erde in ein Paradies zu verwandeln, wohl aber im größten Maßstabe in der Menschheit die Kraft des himmlischen Wortes zu bewähren: Friede den Menschen auf Erden, die eines guten Willens sind“ (S. 50); so möge er in den bisherigen Leistungen des Vaticanums den Segen, der in demselben liegt, erkennen und es möge ihm dann jener verheißene Friede werden; denn einen guten Willen hat er, das meinen wir nach seiner ganzen Antwort bei ihm unbedingt voraussetzen zu können. Sp.

Bibliothek der Kirchenväter. Auswahl der vorzüglichsten patristischen Werke in deutscher Uebersetzung. Kempten. Verlag der Jos. Kösel'schen Buchhandlung. 1. Serie: 1—24. Bdchn. 2. Serie: 25—42 Bdchn. Preis: per Lieferung (Bändchen zu 6—9 Bogen) 4 Sgr.

Als es vor drei Jahren die Kösel'sche Buchhandlung in Kempten unternahm, unter der Oberleitung des tüchtigen Kenners der patristischen Literatur, des Münchener Professors Dr. Reithmayr, eine Auswahl der vorzüglichsten patristischen Werke in deutscher Uebersetzung herauszugeben, haben wir über dieses ganz zeitgemäße Unternehmen offen unsere Freude ausgedrückt. Bergen ja doch die Schriften der Kirchenväter einen Schatz, der für alle Zeiten seinen hohen Werth behalten wird, und fließt da eine Quelle, deren Reichthum in Wahrheit unerschöpflich ist. Darum kann es nicht nur dem Theologen nicht genug dringend ans Herz gelegt werden, daß er ja dem patristischen Studium seine Zeit und Mühe weihe, wobei er nach Möglichkeit die patristischen Werke in ihrer Originalsprache im Auge haben soll, sondern es hat auch der Wunsch seine volle Berechtigung, daß selbst das gebildete Laienpublikum der patristischen Literatur seine volle Aufmerksamkeit schenke; auch der Laie wird sich eigenthümlich angeheimelt fühlen von der echt katholischen Sprache der alten Zeugen des katholischen Glaubens und Lebens, auch der Nichttheologe wird sich erfrischen an dem lebendigen Glaubensleben, wie ihm dieses in so reicher Fülle in den Schriften der Kirchenväter entgegentritt. Der letztere Umstand aber macht gute und getreue Uebersetzungen

der Originalwerke geradezu zur Nothwendigkeit, während selbst für den Theologen, der der Originalsprache hinreichend mächtig ist, eine gute und treue Uebersetzung als Behelf bei seinem patristischen Studium nur erwünscht sein wird, und man überhaupt, so man weniger mit Idealen als mit der praktischen Wirklichkeit rechnet, das Bedürfniß einer guten und getreuen Uebersetzung nicht einfach nur auf die nichttheologischen Kreise beschränkt finden wird.

Gilt nun das Gesagte ganz allgemein, so gilt es insbesondere von unserer Zeit und hat sich seit den letzten drei Jahren die Sachlage keineswegs verändert. Oder haben für unsere Tage nicht mehr ihre volle Wahrheit die trefflichen Worte, mit denen der nunmehr selige Reithmayer in seinem Vorworte das Kösel'sche Unternehmen einleitete: „Unsere Gegenwart hat mit der Zeitlage, welcher jene Literatur entstammt, viele und augenfällige Verwandtschaft. Als die christliche Religion eintrat in die Welt, hatte sie die Finsterniß eines vieltausendjährigen Götterwahn's mit ihrem himmlischen Lichte zu durchbrechen und zu erhellen, die Gesinnung und Gesittung der Menschen zu erneuern und ins Göttliche zu verklären. Die Zeit der Friedensherrschaft des Christenthums, des historischen wenigstens, scheint es, ist herum. Wie man allenthalben gewahrt, rüstet sich die moderne, vom Glauben losgerissene Wissenschaft aller Zweige dagegen zum offenen Kampfe. So steht denn auch die Kirche Christi oder wir in der Kirche wieder wie in den Jahrhunderten des Anfangs vor der Nothwendigkeit, uns zu gürten und zu waffnen, um dermalen, wie ehemals das von Alters her gelagerte Dunkel zu bewältigen, so jetzt die heranziehende Dürsterheit des modernen Heidenthums zurückzudrängen und zu zerstreuen! Wer möchte dieß in Abrede stellen, und wer möchte nicht aus der ganzen Signatur der Gegenwart den Schluß ziehen, wie es hohe Zeit sei, für den geistigen Kampf sich zu schulen und nach den Waffen sich umzusehen, welche dereinst in der Hand der geübten Streiter Gottes sich erprobt haben, und demgemäß aus der Rüstkammer der Väter das hervor-

zulangen, was Wahrheit ist und Wahrheit bleibt für alle Zeit und wie dereinst so auch jetzt gegen die Angriffe des neuen Unglaubens schirmt und siegreich macht! Und macht es nicht der gegenwärtige „altkatholische“ Schwindel, der gegenüber den vorgeblichen vaticanischen Neuerungen den alten katholischen Glauben zu wahren prätendirt, mehr als je nothwendig, die alten Väter der Kirche, die alten Zeugen des wahren katholischen Glaubens unmittelbar sprechen zu lassen, und deren lautes Zeugniß für die katholische Kirche möglichst ausgedehnten Kreisen zugänglich zu machen?

Das also unterliegt wohl keinem Zweifel, daß die von der Köpfel'schen Buchhandlung in Rempten herausgegebene „Auswahl der vorzüglichsten patristischen Werke in deutscher Uebersetzung“ ein ganz zeitgemäßes Unternehmen ist und bleibt. Eine andere Frage aber ist die, ob das Unternehmen auch den gestellten gerechten Anforderungen entsprochen, ob unsere Hoffnungen, die wir namentlich an die Oberleitung des Professors Dr. Reithmayr knüpften, sich auch erfüllt haben, ob der Erfolg, den wir seiner Zeit dem ganz zeitgemäßen Unternehmen wünschten, auch in der That eingetreten ist. Es liegen uns die erste Serie in 24 Bändchen complet und die zweite Serie bis zum 42. Bändchen incl. vor, die folgenden Inhalt ausweisen:

I., IV., VIII. und XII. Bändchen (complet) „Schriften der apostolischen Väter nebst den Martyracten des heil. Ignatius und heil. Polikarp, nach dem Urtexte übersetzt von Dr. Joh. Chrys. Mayr“ umfassend: Die beiden Briefe des heil. Clemens von Rom; das Sendschreiben des Apostels Barnabas; die echten Briefe des heil. Ignatius von Antiochien: I. Der Brief an die Ephesier; II. Brief an die Magnesier; III. Brief an die Trallianer; IV. Brief an die Römer; V. Brief an die Philadelphier; VI. Brief an die Smyrnäer; VII. Brief an Polikarp; die Martyracten des heil. Ignatius von Antiochien; der Brief des heil. Polikarp; Rundschreiben der Kirche von Smyrna über den Martyrthod des heil. Polikarp; der Hirte des Hermas; Brief an Diognet.

II., V. und IX. Bändchen (complet). „Ausgewählte Schriften

des heil. Cyprian, Bischof von Carthago und Martyr, nach dem Urtexte übersetzt von Ulrich Uhl, I. Bd.,“ enthaltend: Lebensbeschreibung des heil. Cyprian; Brief an Donatus; Ueber den Stand der Jungfrauen; Ueber die Einheit der katholischen Kirche; Ueber die Gefallenen; Ueber das Gebet des Herrn; Ueber die Sterblichkeit; An Demetrian; Ueber Wohlthätigkeit und Almosengeben; Ueber den Nutzen der Geduld; Ueber Eifersucht und Neid; Ueber die Nichtigkeit der Götzen; Brief an Cäcilius; An Nemesianus und die übrigen im Bergwerke befindlichen Martyrer.

III., VII., XIV. und XIX. Bändchen (complet). „Ausgewählte Schriften des heil. Chrysostomus, Erzbischof von Konstantinopel und Kirchenlehrer, nach dem Urtexte übersetzt. Mit einer kurzen Lebensbeschreibung des Heiligen von Dr. Johann Chrys. Mitternugner. Erster Band,“ enthaltend: Lebensbeschreibung des heil. Johannes Chrysostomus; Sechs Bücher vom Christenthume, und Buch von dem jungfräulichen Stande; (Erster) Brief an Theodorus (übersetzt von Josef Rupp); Neun Homilien über die Buße.

VI., XI., XVIII. und XXIV. Bändchen (complet). Ausgewählte Schriften des Septimius Tertullianus, übersetzt und mit Einleitungen versehen von Dr. Heinrich Kellner. I. Band.“ umfassend: Tertullians Leben und Schriften: Apologeticum; über das Zeugniß der Seele; An die Martyrer; Von den Proceßeinreden gegen die Irrlehren; Ueber die Schauspiele; Ueber die Geduld; Ueber die Buße; Ueber das Gebet; Zwei Bücher an seine Frau; Vom Kranze des Soldaten.

X., XVI., XXXI. und XXXVI. Bändchen (complet). „Ausgewählte Schriften des heil. Ephräm von Syrien, aus dem Syrischen und Griechischen übersetzt von P. Pius Zingerle, I. Band,“ enthaltend: Einleitung und Lebensbeschreibung; I. Abth.: Reden und Betrachtungen über die vier letzten Dinge; II. Abth.: Drei Reden über den Glauben; III. und IV. Abth.: Auserlesene Reden über verschiedene heilige Stoffe.

XIII., XXI., XXX., XXXV., XXXVII. und XL. Bändchen. „Ausgewählte Schriften des Eusebius Pamphili, Bischofs von

Cäſarea in Paläſtina, nach dem Urtexte überſetzt. Mit einem kurzen Vorbericht über das Leben und die Schriften des Eusebius, von Dr. Marzell Stigloher. I. Band," umfassend: Lebensbeſchreibung; Zehn Bücher der Kirchengeschichte; Buch von den Märtyrern in Paläſtina.

XV. Bändchen (complet). „Des heil. Vincenz von Lerin Commonitorium, überſetzt von Ulrich Uhl."

XVII. Bändchen (complet). „Die Apologien des heil. Juſtinus, überſetzt von P. A. Richard."

XX., XXIII., XXVII. und XXIX. Bändchen (complet). „Des heil. Cyrillus, Erzbischofs von Jeruſalem und Kirchenvaters Katecheſen, nach dem Urtexte überſetzt von Dr. Joſeph Nirschl, Profeſſor der Theologie in Paſſau," umfassend: Einleitung und Lebensbeſchreibung. I. Die (18) Katecheſen über das Symbolum; II. Die (5) myſtagogiſchen Katecheſen.

XXII. Bändchen (complet). „Des M. Minucius Felix Octavius, überſetzt und erläutert von Prieſter Alois Bieringer, k. Studienlehrer in Freifing."

XXV., XXVIII. und XXXIV. Bändchen. „Ausgewählte Schriften des heil. Aurelius Auguſtinus, Kirchenlehrers, nach dem Urtexte überſetzt. Mit einer kurzen Lebensbeſchreibung des Heiligen von J. Molzberger, Pfarrer zu Frauenſtein im Rheingau, I. Band," umfassend: Leben und Schriften des hl. Auguſtin; Die Bekenntniſſe.

XXVI. und XXXII. Bändchen. „Ausgewählte Schriften des heil. Ambroſius, Biſchofs von Mailand, überſetzt von Dr. Franz E. Schulte, Profeſſor an der philoſophiſch-theologiſchen Lehranſtalt zu Paderborn. I. Band," umfassend: Einleitung und Lebensbeſchreibung; Schrift an ſeine Schweſter Marcellina: „Ueber die Jungfrauen;" Schrift über „die Witwen;" Schrift über „die Jungfräulichkeit;" Schrift über „die Geheimniſſe."

XXXIII., XXXVIII., XXXIX. und XLII. Bändchen. (cpl.) „Ausgewählte Schriften des Septimius Tertullianus, überſetzt und mit Einleitungen verſehen von Dr. Heinrich Kellner, Profeſſor der Theologie zu Hildesheim, II. Band," enthaltend: Ueber die Seele;

Vom menschlichen Leibe Christi; Von der Auferstehung des Fleisches; Taufe.

XLI. Bändchen. „Ausgewählte Gedichte der syrischen Kirchenväter Cyrillonas, Baläus, Isaak von Antiochien und Jacob von Sarug, zum ersten Male aus dem Syrischen übersetzt von Dr. Gustav Bickell, a. Prof. d. orient. Philologie zu Münster, umfassend: Einleitung über Leben und Schriften und ausgewählte Gedichte von Cyrillonas und Baläus.

Uebersichten wir den reichen Inhalt der bereits erschienenen Bändchen, so spricht derselbe offenbar zu Gunsten der Kösel'schen Unternehmung, da in der That die Auswahl auf das Bedeutendste, Lehrreichste und Beste gerichtet erscheint. Beachten wir weiter noch die biographischen, literar-historischen und sachlich orientirenden Einleitungen, die den einzelnen Vätern nicht bloß, sondern jedem einzelnen Schriftchen regelmäßig vorausgeschickt werden; bringen wir ferner in Anschlag die sachlich erläuternden Anmerkungen, die, kurz und bündig gehalten, mehr oder minder zahlreich unter dem Texte stehen, am zahlreichsten bei der Kirchengeschichte des Eusebius; kennen wir überdieß die offenbare Sorgfalt an, mit der überall die Uebersetzung geschehen ist, u. z. nach den besten (ausdrücklich notirten) Ausgaben der Originale: so können wir nur unsere volle Befriedigung aussprechen. Insbesondere dünkt uns die Uebersetzung der Katechesen des heil. Cyrill gelungen, sowie es namentlich dem Uebersetzer des Minucius Felix gelungen ist, den Cäcilius und Octavius in so flüssigem Deutsch miteinander disputiren zu lassen, daß man fast ganz vergißt, eine Uebersetzung vor sich zu haben. Natürlich kommt es bei der richtigen Wiedergabe des Originals nicht bloß auf das Geschick des Uebersetzers, sondern auch auf die Eigenthümlichkeit des Autors an, und wird beispielsweise Tertullian auch im deutschen Gewande nie eine leichte Lektion bilden; bei jeder guten Uebersetzung aber steht in erster Linie die richtige Erfassung des Sinnes, und erst in zweiter Linie hat auch der Genius der Sprache, in der die Uebersetzung geschieht, seine Rechte geltend zu machen.

Die bisherigen Leistungen verdienen demnach alle Anerkennung, wie denn auch der Erfolg die Erwartungen des Unternehmens weit übertroffen hat, und liegt hierin gewiß die beste Bürgschaft für die Gediegenheit auch der künftigen Leistungen. Zwar hat das Unternehmen durch den Tod des Professors Dr. Reithmayr seine seitherige Oberleitung verloren; doch ist der Münchener Professor Dr. Thalhofer ein durchaus würdiger Nachfolger des seligen Dr. Reithmayr, und da derselbe schon vom Anfange an der Sache sehr nahe gestanden, so ist ganz sicher zu erwarten, daß unter der neuen Oberleitung die „Bibliothek der Kirchenväter“ auch künftighin der allseitigen günstigen Aufnahme und großen Verbreitung würdig bleibe, deren sie bisher sich erfreut hat. Darum können wir denn dieselbe nur wiederholt auf das Wärmste empfehlen, und dieß um so mehr, als bei der gefälligen Ausstattung (Klassikerformat) und dem compressen Drucke der Preis als sehr niedrig bezeichnet werden darf. Auch ist der in Aussicht gestellte Inhalt der weiteren Bändchen (die zweite Serie wird wie die erste 24, und jede folgende 16 Lieferungen oder Bändchen umfassen) durchaus sehr interessant, indem außer der Fortsetzung der begonnenen Schriften auch Athenagoras, Clemens von Alexandrien, Athanasius, Petrus Chrysologus, Basilus, Gregor von Nazianz, Gregor von Nissa, Hieronymus, Rufin, Leo d. Gr., Sulpicius Severus, und weiterhin Melito von Sardes, Theophilus von Antiochia, Tatian, Hermias, Irenäus, Origenes, Hippolyt, die apostolischen Constitutionen, Gregor der Thaumaturge, Methodius, Cyrillus von Alexandria, Gregor d. Gr., Cassian, Hilarius von Poitiers, sowie weitere Schriften von Ambrosius, Eusebius und Augustin, und endlich ausgewählte Stücke von den beiden nach Ephräm berühmtesten syrischen Vätern, Jacob von Sarug und Isaaß von Antiochien, in Aussicht genommen sind. Es soll dabei bloß das Beste und praktisch Nützlichste gebracht werden, und wird man wie bisher die einmal begonnenen Autoren und Werke möglichst rasch abzuschließen suchen. Zu bemerken haben wir nur noch, daß die Subscription immer auf eine Serie

lautet, und daß für neu eintretende Subscribenten der zweiten Serie diejenigen Lieferungen der ersten Serie, zu denen noch Fortsetzungen gehören, ausnahmsweise einzeln ohne Preis-erhöhung abgegeben werden. Sp.

Conrad von Volanden's gesammelte Schriften in illustirten Volksausgaben. Erste Serie. Heft 1—21 à 12 fr. — 4 Rgr. 1872. Regensburg. Papier, Druck und Verlag von Friedrich Pustet.

Mit dem 21. Hefte ist die erste Serie von „Conrad von Volanden's gesammelten Schriften in illustirten Volksausgaben“ zu ihrem Abschlusse gelangt. Dieselbe umfaßt die vier Romane: Luther's Brautfahrt — Franz von Sickingen — Barbarossa — Angela — auf einem Raume von mehr als 2000 Seiten im bekannten und beliebten Klassikerformate. Wem Volanden's Geschick für die Romanschriftstellerei nicht unbekannt ist; wer es weiß, wie geschickt derselbe die Ereignisse zu gruppiren, den leitenden Faden fortzuspinnen, die handelnden Personen zu vertheilen versteht; wer ein Verständniß hat für die richtige Zeichnung eines Charakterbildes, für die rechte Vertheilung von Licht und Schatten, für eine anziehende und dabei doch wahrheitsgetreue Schilderung: für den wäre es durchaus überflüssig, wollten wir nach den genannten Richtungen sein Interesse für diese vier in der ersten Serie veröffentlichten Romane erwecken. Hat ja doch Volanden als Romanschriftsteller bereits im ganzen katholischen Deutschland die rühmlichste Anerkennung gefunden und sind auch Volanden's „Brautfahrt, Sickingen, Barbarossa und Angela“ mit allgemeinem Beifalle aufgenommen worden. — Nicht diese Seite des Werthes der ersten Serie von „Volanden's gesammelten Schriften“ wollen wir daher eigens und mit vielen Worten hervorheben, sondern es sei vielmehr die Aufmerksamkeit unserer Leser nur auf den Inhalt dieser „ersten Serie“ gelenkt, der ein höchst zeitgemäßer genannt werden muß. Oder hat unsere Zeit nicht in gar mancher Beziehung eine große Aehnlichkeit mit den Zeiten der sogenannten Reformation? Schürt man nicht auch in unseren

Tagen das Feuer religiöser Zwietracht und dient nicht auch heut-
 zutage gar Vielen der „alte Glaube“ und eine Reform der Kirche
 an Haupt und Gliedern“ als gleißender Vorwand, mit dem sie
 im Interesse ihrer politischen Bestrebungen die Kirche befehlen,
 dem Schisma und der Häresie das Wort reden? Höchst ange-
 messen erscheint es darum, wenn „Luther's Brautfahrt“ und „Franz
 von Sickingen“ den Leser recht lebhaft mitten in die Reformations-
 stürme des 16. Jahrhunderts hineinversetzen, wenn da vor seinen
 Augen ein streng historisches Bild entrollt wird, in dem er die
 Haupthelden jener Pseudoreformation und deren eigentliche Bestre-
 bungen genau durchschauen kann, und in dem er unwillkürlich
 zu Vergleichen und Schlüssen rücksichtlich der Gegenwart angeregt
 wird. Und spukt nicht in den Köpfen gerade unserer modernen
 Aufgeklärten das Gespenst des sogenannten Ultramontanismus
 und hat nicht besonders unsere aufgeklärte Zeit schon fast allen
 und jeden Sinn für das Ideale der christlichen Ehe verloren, so daß
 man das gottgewollte eheliche Verhältniß theoretisch nur als „Civil-
 ehe“ anerkennen will, und praktisch dasselbe vielfach ganz ignorirt?
 Ganz und gar an der Zeit muß es daher genannt werden, wenn
 in Bolanden's socialem Romane „Angela“ der Ultramontanismus
 in seiner wahren Gestalt vor den Leser tritt, wenn ihm da Wesen
 und Bedeutung der „christlichen Ehe“ klar gemacht werden und
 am Schlusse die religiöse Grundlage der Ehe mit den nur zu
 wahren Worten im Munde des vom modernen Fortschritte aufge-
 klärten Professors gezeichnet wird: „Die Ehe ist ein Gebilde der
 Religion. Sie ging hervor aus dem Munde Gottes, am Altare
 wird sie geschlossen. Eheliche Pflichten sind Kinder religiösen
 Geistes, Fesseln des göttlichen Gesetzes. Laura hing in Liebe
 und Treue am Gatten, so lange Herzensdrang dieselbe gebot.
 Mit dem Erkalten der Neigung starben Liebe und Treue; denn
 religiöse Pflichten gibt es für Laura nicht, weil sie geistig fort-
 geschritten zur Freiheit der Selbstbestimmung. Hieraus folgt
 mit schlagender Consequenz die Unvereinbarkeit christlicher Ehen
 und geistigen Fortschrittes. Die Ehe wird zu den Antiquitäten

gehören, sobald geistige Reife siegreich den Kampf mit der Religion bestanden. Gesunde Sinnlichkeit, Freiheit der Bewegung und Neigung werden das qualvolle Ehe-Joch verdrängen."

Von ganz besonders zeitgemäßem Interesse dünkt uns aber Bolanden's historischer Roman „Barbarossa". Was nämlich Kaiser Friedrich der Rothbart in seinem stolzen Herrscherfinne anstrebte, im Sinne der Kaiser des heidnischen Roms als pontifex maximus die geistliche Weltherrschaft nicht minder als die weltliche mit mächtiger Hand zu führen, das ist ganz und gar das Streben des heutigen modernen Staates, der darum auch dem Papstthum und dem wahren Katholicismus Feindschaft geschworen hat und die Auflehnung gegen die legitime kirchliche Autorität auf jede Weise begünstigt, ganz so wie der Rothbart durch das von ihm hervorgerufene und genährte Schisma das Recht und die Freiheit der Kirche zu untergraben bemüht war. Wahrlich ganz das eigene Bild fänden unsere modernen Kirchenverfolger in dem Spiegel, den der edle Erzbischof von Tarentoise dem Hohenstaufen vorgehalten, wenn er mit unerschrockenem Freimuth ihm sagt: „Ihr beschränkt dieses päpstliche Gebiet auf die engsten Grenzen. Die Grenzmarken päpstlichen Wirkungskreises bezeichnet Euer kaiserlicher Wille. Kaum bleibt dem Stellvertreter Gottes so viel Boden, um seinen Fuß aufzusetzen. Es ist alles kaiserlich geworden, — kaiserliche Bischöfe, kaiserliche Klöster und Aebte, kaiserliche Lehrer auf der Kanzel, kaiserlicher Unterricht in den Schulen, — wozu noch ein Papst?" Und wenn eben derselbe auf die Entgegnung, die ganze Erde sei päpstliches Gebiet, durch alle Länder mag Petri Nachfolger sein Fischerneß ausspannen, weiterhin sagt: „So lange in Eurem Dienste, unter kaiserlicher Oberherrlichkeit, der Menschenfischer Neze auswirft, wollt Ihr ihn gewähren lassen. Wie aber, wenn der Papst sein eigener Herr sein will, unabhängig von jeder menschlichen Gewalt, frei von jedem Zwange, — wenn er in seinem Reiche allein gebieten will, wie dann?" Die Antwort, welche der Rothbart auf diese Frage des Erzbischofes gegeben: „Es gibt nur Einen Herrn auf

Erden, den Kaiser, Gesetze sind nur Ausflüsse seines Willens und irdische Gewalten nur Lehren seiner höchsten Macht" ist mutatis mutandis auch die Antwort des modernen Staates, hier und dort liegt die gleiche heidnische Staatsidee zu Grunde; und sowie dem Hohenstaufen Friedrich ein Papst Alexander III. ein unerschütterliches non possumus entgegenstellt, so kämpft auch in unseren Tagen ein Pius IX. mit gleich unerschütterlicher Standhaftigkeit für den christlichen Staat und damit für Wahrung von Freiheit und Menschenwürde. Sa malt Bolanden nicht mit durchaus wahrheitsgetreuen Farben ganz und gar unsere gegenwärtige Zeitlage, so er von den Tagen des Kampfes zwischen Alexander und Friedrich sagt: „Wunderbare Fügung der göttlichen Allmacht! Jene Kirche, welche die Altäre des Heidenthums in Trümmer warf und auf den Ruinen einer ausgelebten, in sich selbst zerfallenen Welt eine neue lebenskräftige Gesellschaft gründete, lag abermals im Kampfe mit einer Macht, welche die Grundvesten der Kirche zu untergraben und mit ihr die ganze sittliche Ordnung des Christenthums zu vernichten drohte. Und diese Macht war ausgerüstet mit allen Mitteln irdischer Gewalt, unterstützt durch die niederen Leidenschaften der Menschen, welche ewig feindselig den Grundsätzen gegenüber stehen, auf denen das Christenthum gebaut ist, — während der Fels, die Grundveste der Kirche, ein schwacher, hilfloser Greis ist, nicht einmal fähig, die persönliche Sicherheit zu wahren. Das größte Wunder Gottes ist in der That die Fortdauer der katholischen Kirche, weil diese Kirche niemals den Leidenschaften schmeichelt, niemals Zugeständnisse macht, und mitten in einer bösen Welt, welche nicht aufhört sie zu bekämpfen, sich selbst treu bleibt. Längst hat die Vorsehung den Beweis jenes göttlichen Ausspruches geliefert: Die Pforten der Hölle werden sie nicht überwältigen — und hört, wie es scheint, nicht auf, von Zeit zu Zeit diesen Beweis gerade durch Jene liefern zu lassen, welche die Kirche und den Fels, auf welchem sie gebaut ist, zertrümmern wollen.“

Hat aber Barbarossa einen solchen Beweis geliefert, wie

Bolanden diese seine Worte zunächst auf denselben beziehen will, so gilt dieß auch von den Kirchenverfolgern unserer Tage; auch die Schilderung des kirchlichen Kampfes unserer Tage wird einmal ein Geschichtschreiber mit den Worten schließen können, mit denen Bolanden nach Damberger seinen historischen Roman „Barbarossa“ endet: „Es tritt eine Wendung in der Weltgeschichte ein. Das Schwert des gewaltigen Stürmers war am Felsen Petri zersplittert, und im erneuten Glanze zeigte sich die katholische Kirche allen Völkern als die unsiegbare. Hier die wunderbar schützende Hand des Allmächtigen erkennen, ist dennoch gewissen Geschichtschreibern Aberglaube, hochmüthigen Geistern, die in ihrem echt heidnischen Wahne den Schöpfer der Welt der Regierung entsetzen und dafür die liebe Natur, den blinden Zufall oder das eiserne Fatum auf den Herrscherthron erheben möchten, eine Gottheit für Thiere zu schlecht.“ Möchte man daher allenthalben das Bild würdigen, das Bolanden in seinem „Barbarossa“ unserer Zeit vorhält, möchten da die Einen das Verdammenswerthe, aber auch das Ohnmächtige ihrer kirchenfeindlichen Bestrebung entnehmen, und die Andern Trost und Beruhigung in der jetzigen kritischen Lage der Kirche schöpfen!

Nach dem Gesagten braucht es wohl kein Wort der Empfehlung mehr, und versteht es sich nur von selbst, wenn wir den lebhaften Wunsch aussprechen, es wollen „Bolanden's gesammelte Schriften in illustrierten Volksausgaben“ die weiteste Verbreitung finden, und dieß um so mehr, als gar vielen ernstere Wahrheiten eben nur in der Form des Romans zugänglich gemacht werden können, und als darin auch das beste Gegenmittel gegen die Fluth der verderblichen Romanliteratur liegt, wie diese in unsern Tagen so großen Schaden anrichtet. Man kann auf die erste Serie noch immer abonniren, und sie sowohl nach und nach in Hefen als auch auf einmal beziehen. Zuletzt sei bemerkt, daß noch im heurigen Jahre die zweite Serie complet erscheinen wird, 20 Hefte zu gleichem Preise, mit dem Inhalt: Die Mageren und die Fetten, Königin Bertha, Historische Novellen über Friedrich II. und seine Zeit. Auch hat jeder Abonnent gegen Einsendung von

12 Sgr. Anspruch auf eines der drei Stahlstichbilder: Das Abendmal — Ecce Homo — Mater Dolorosa — nach freier Auswahl als Prämie. Sp.

Predigten auf alle Sonn- und Festtage des katholischen Kirchenjahres. Verfaßt und herausgegeben von Mathias Beyr, Weltpriester, Dr. der Theologie, emeritirter Professor der Dogmatik im bischöflichen Alumnate zu St. Pölten, und Pfarrer in der Diöcese St. Pölten. Klagenfurt 1872. Druck und Commissions-Verlag von Rudolf Bertschinger.

Wir haben da drei stattliche Jahrgänge Predigten auf alle Sonn- und Festtage des katholischen Kirchenjahres vor uns, zusammen 215 Predigten auf 94 Druckbogen in gr. 8. Der erste Jahrgang hat größtentheils dogmatischen Inhalt, der zweite ist größtentheils moralischen und der dritte sacramentalen, mystischen und parabolischen Inhaltes. Die einzelnen Predigten knüpfen stets an die betreffende Pericope an, doch ist in ihrer Reihenfolge kein bestimmter leitende Gedanke verfolgt. Die Themate sind zeitgemäß und erscheinen dieselben faßlich und gut verständlich durchgeführt, wobei alle einzelnen Punkte meist auf Stellen und Gleichnisse oder Bilder der heiligen Schrift basirt sind, was nur gebilligt werden kann, indem dadurch dem Prediger, der diese Worte und Geschichten aus seiner Schriftkenntniß weiß, sein Amt erleichtert und anderseits dem Volke, welches für diese Form hohes Interesse hat, das Anhören angenehm und das Merken leichter gemacht wird. Der Verfasser verdient daher den vollen Dank für die Herausgabe dieser von ihm dem Inhalte nach gehaltenen Predigten, welche namentlich für die Seelsorger auf dem Lande eine reiche Fundgrube abgeben, und es kann uns daher nur freuen, daß die erste Auflage schon in so kurzer Zeit nach dem Erscheinen bis auf sehr wenige Exemplare vergriffen wurde. Es wäre nur wünschenswerth, daß eine recht allseitige Theilnahme es dem Verfasser möglich machte, eine zweite Auflage zu veranstalten. Der Preis, 7 fl. 50 kr. ö. W. für alle drei Jahrgänge, kann billig genannt werden, und dieß um so mehr, da die Ausstattung ganz

hübsch ist. Auch hat der Verfasser bereits durch die Herausgabe einer Dogmatik in drei Bänden, eines christkatholischen Hausbuches oder Unterrichtes in der heiligen christkatholischen Glaubens- und Sittenlehre, Anstalten, Ceremonien und Gebräuche der Kirche in Form von Predigten, sowie einer Schrift „Die Kirche, oder: Das Reich Gottes auf Erden,“ in der die wichtigsten Fragen der Gegenwart mit besonderer Rücksichtnahme auf gebildete Laien und auf Verbreitung unter dieselben zur Klärung und Stärkung des katholischen Bewußtseins in denselben beleuchtet werden, sich einen guten Ruf als katholischer Schriftsteller geschaffen. Wir bemerken bei dieser Gelegenheit noch, daß von eben demselben in gleichem Verlage vierteljährig Broschüren erscheinen werden unter dem Titel „Die Sprache des Teufels, oder die Consequenz, d. i. die Dickköpfigkeit der Blindheit, Dummheit und Tücke der Hasser der Wahrheit,“ das Heftchen, ungefähr 2 Bogen stark, 15 fr. pr. Exemplar, 10 Stück 1 fl. ö. W.; in einer sehr drastischen Weise und kräftigen Sprache sollen da die gegenwärtigen antichristlichen Bestrebungen ihre Würdigung finden. Ebenso ist ehestens in Aussicht gestellt: „Glaube und Kirche und deren volksverständliche Vertheidigung.“ 8. 18 — 20 Bogen stark, Preis 1 fl. 20 fr.

—1.

Ausgewählte Volkspredigten. Verfaßt von Dr. Georg Hüller, Domcapitular und bischöflichen geistlichen Rathes in Würzburg, früheren langjährigen Seelsorgers und königl. Schulinspektors zu Alzenau und Altbefzingen. Herausgegeben aus dessen hinterlassenen Schriften von Josef Hüller, Pfarrer. 1. und 2. Band: Sonn- und Festtags-Predigten. Erster und zweiter Jahrgang. Augsburg, 1871. B. Schmid'sche Verlagsbuchhandlung (A. Manz).

Der Verfasser vorliegender Predigten, Dr. Georg Hüller, wurde zu Ebern am 12. August 1812 geboren und starb als Domcapitular am 22. Juni 1870 zu Würzburg. Bis zu seinem Eintritte ins Domcapitel, der am 5. Mai 1865 erfolgte, hatte derselbe eifrig und segensreich in der praktischen Seelsorge gewirkt und war er besonders in seinen ersten Priesterjahren als Studien-

lehrer und Subregens des Knabenseminars zu Aschaffenburg für christliche Heranbildung der studirenden Jugend thätig gewesen. Auch ist er der Begründer der Volksmissionen durch Weltpriester in der Diöcese Würzburg. Er war ein Mann des Gebetes und der Wissenschaft und zeichnete sich durch echt priesterlichen Wandel aus, so daß die eifrige Predigt des göttlichen Wortes mit seinem Leben vollkommen übereinstimmte und sohin auch fruchtbringend wirkte. Der Bruder des Verstorbenen nun, Pfarrer in Altbispingen, hat es unternommen, aus dessen hinterlassenen Schriften „Ausgewählte Volkspredigten“ herausgegeben, und zwar sollen nach und nach drei Jahrgänge Sonn- und Festtagspredigten, ein Band Festpredigten, ein Band Marienpredigten, und ein Band Gelegenheits- und Missionspredigten erscheinen, wobei Niemand zur Abnahme der ganzen Sammlung verpflichtet ist und jeder Jahrgang oder Band auch einzeln abgegeben wird. Die theologische Kritik hat sich gleich nach dem Erscheinen des ersten Bandes dieser Predigt-Sammlung günstig ausgesprochen. Man hat da Volkspredigten im wahren Sinne des Wortes erkannt, die sich sowohl zum Gebrauche für Kanzelreden als auch zur Privat-erbauung für das christliche Volk eignen, die sich präcis in der Anlage, klar in der Durchführung, gemeinsäglich und den Bedürfnissen der Gegenwart angepaßt, durch Einfachheit in der Darstellung, kernigen Inhalt, sowie praktische und zeitgemäße Anwendung der Religionswahrheiten auf die Bedürfnisse des katholischen Volkes auszeichnen. Und in der That, die uns vorliegenden zwei ersten Bände (gr. 8. S. 300, à 1 fl. 30 fr. fd.) rechtfertigen dieses Urtheil durchaus. Man braucht nur wenige Predigten zu lesen, um die Ueberzeugung zu gewinnen, daß man es da mit einem Manne der Gottinnigkeit, Wissenschaft und reicher Lebenserfahrung zu thun hat; man wird zugeben müssen, Hüller's Predigten seien tief durchdacht, einfach und klar in der Darstellung und bekunden sowohl reifes theologisches Studium als auch gründliche Kenntniß des menschlichen Herzens. Wir sind darum auch ganz und gar mit dem Wunsche des Herausgebers einverstanden, in Gemäßheit

dessen, „diese Sammlung aus den Kanzelvorträgen des Verewigten seinen zahlreichen geistlichen Mitbrüdern eine freundliche Erinnerungsgabe, für das Reich Gottes aber ein Saatkorn reichlicher Frucht sein soll.“

—r—

Schönheit und Wahrheit der katholischen Kirche. Dargestellt in Predigten von Heinrich von Hurter, Curat-Beneficiat bei St. Peter in Wien. Preis per Jahrgang = 4 Hefte 1 fl. ö. W., franco per Post 1 fl. 20 kr. ö. W. Wien, Verlag von Carl Sartori.

Hurter ist ein geistvoller Mann, der die Dinge nach ihren idealen Seiten wohl aufzufassen und seine Sache auch trefflich darzustellen versteht: dieses Zeugniß werden ihm auch diejenigen nicht versagen können, welche von ihrem mehr praktischen Standpunkte aus sich mit allen seinen Anschauungen nicht einverstanden erklären können. Darum war denn auch sein Unternehmen, die Schönheit und Wahrheit der katholischen Kirche in Predigten darzustellen, gleich mit dem ersten Bande von unerwartetem Erfolge begleitet. Uebrigens wollte da der Verfasser keineswegs zusammenhängende Predigten über das Wesen und den Glauben der Kirche liefern, sondern vielmehr zunächst die wichtigsten Tagesfragen behandeln, die weit und breit die Gemüther beschäftigen und daher bei der Sündfluth der Irrthümer, welche die Zeitungen über solche Fragen absichtlich oder unabsichtlich ausgießen, eine sachgemäße und populäre Behandlung und Erklärung unumgänglich erfordern. In diesem Sinne weisen demnach die Predigten des ersten Jahrgangs einen durchaus zeitgemäßen Inhalt auf, wie beispielsweise im 4. Hefte: Die Auktholiken sind die schädlichsten Feinde der katholischen Kirche — Die schlechten Zeitungen sind die falschen Propheten der Gegenwart — Die Hungersnoth der Seelen, ihre Sättigung mit der Lectüre schlechter Zeitungen. Auch von den beiden uns vorliegenden ersten Hefen des zweiten Jahrgangs gilt daselbe Urtheil: Das erste enthält Vorträge über die christliche Erziehung der Jugend in der Familie und in der Schule, über Trennung der Schule von der Kirche, über christliche und

unchristliche Ehe, über den Sonntag und seine Bedeutung; im zweiten werden die innere und äußere Bedeutung der Gotteshäuser, der Ceremonien und des Weihwassers besprochen. Wir zweifeln nicht, daß auch der zweite Jahrgang den gleich günstigen Erfolg haben werde, den wir demselben von Herzen wünschen.

—r—

Unsere liebe Frau von Lourdes. Herausgegeben von Heinrich Lasserre. Mit Genehmigung des Verfassers frei aus dem Französischen übersetzt von M. Hoffmann. Freiburg i. B. Herder'sche Verlags-
handlung. 1871. 8. S. 451.

Lourdes ist eine kleine Stadt im Departement der Hochpyrenäen, in deren nächsten Nähe sich jene Grotte befindet, wo zu Anfang des Jahres 1858 die kleine Bernadette Soubtrous (gegenwärtig wirkt sie vollkommen anspruchslos als barmherzige Schwester) zu wiederholten Malen die Vision der „unbefleckt empfangenen Gottesmutter“ hatte, in Folge deren plötzlich eine Quelle entsprang, deren Wasser bereits Hunderte von Kranken in durchaus wunderbarer Weise gesund machte. Der Verfasser des vorliegenden Buches ist auch einer von diesen Begnadigten, und hat derselbe in Folge der ihm zu Theil gewordenen außerordentlichen Heilung gelobt, den Hergang der großartigen Ereignisse, welche die Veranlassung zu den Wallfahrten nach Lourdes gaben, in einem eigenen Buche aufzuzeichnen. — Wie ist das zugegangen? Wie hat sich mitten in dem aufgeklärten neunzehnten Jahrhundert ein solches Ereigniß vollziehen können? Und wie war es möglich, daß das Zeugniß eines unwissenden Kindes allgemeinen Glauben an eine so außerordentliche Thatsache, an eine übernatürliche Erscheinung, die doch sonst Niemand mit eigenen Augen gewahrte, erwecken und so wunderbare Resultate hervorbringen konnte? Diese Fragen hat sich unser Verfasser gestellt Angesichts der unabsehbaren Schaaren von Pilgern, welche heute von allen Seiten herbeiströmen, um sich vor einer öden, vor kaum 10 Jahren noch gänzlich unbekannten Felsengrotte, die

auf das Wort eines Kindes plötzlich als ein Gott geweihtes Heiligthum betrachtet wird, auf ihre Kniee niederzuwerfen; angesichts des herrlichen Tempels, den inzwischen der Volksglaube an diesem Orte errichtet, und für den er fast zwei Millionen geopfert hat. Und derselbe hat sein Gelöbniß in gewissenhaftester Weise gelöst, er hat die gestellten Fragen nur nach der sorgfältigsten Untersuchung beantwortet. Weder mit amtlichen Documenten noch mit Privatbriefen, noch mit Protokollen oder sonstigen schriftlichen Zeugnissen hat er sich begnügt, sondern er ließ es sich vielmehr selbst angelegen sein, Alles in Augenschein zu nehmen, Alles persönlich zu prüfen und das Vergangene mit Hilfe der Erinnerung Anderer, die Augenzeugen der Begebenheiten gewesen, aufs Neue an seinem Geiste vorübergehen zu lassen; er hat weite Reisen durch Frankreich gemacht, um alle diejenigen, welche bei den Ereignissen, die er berichten wollte, als Hauptpersonen oder als Zeugen theilhaftig waren, persönlich zu befragen und durch den Vergleich ihrer Aussagen zur vollen und überzeugenden Wahrheit zu gelangen. Dabei hat sich unser Verfasser auch das Ziel gesteckt, die Thatfachen nicht oberflächlich, sondern mit eingehender Sorgfalt zu prüfen, ihren geheimen Lauf zu verfolgen, mit stets wachsender Aufmerksamkeit ihren oft fernliegenden, anfangs nicht selten verborgenen Zusammenhang, ihren Grund, ihren Ursprung, ihre Folgen zu erforschen und darzuthun und die ewigen Gesetze, die unvergleichliche Harmonie der göttlichen Wunderwerke gleichsam in ihrer geheimnißvollen Tiefe zu belauschen. Darum, hat aber auch sein Bericht nicht nur ganz und gar das Gepräge der einfachen, ungeschmückten Wahrhaftigkeit deutlich an seiner Stirne, sondern es wird sich auch der ungläubigste Leser unwillkürlich zur Anerkennung des übernatürlichen Waltens und Wirkens der göttlichen Gnade genöthigt sehen, will er anders nicht vorsätzlich sein Ohr der Wahrheit und sein Herz der Gnade Gottes verschließen. Derselbe verdient daher für die unsäglich Mühe, der er sich unterzog, und wofür er selbst vom heiligen Vater Pius IX. den apostolischen Segen erhielt, den vollsten Dank und die ungetheilteste Anerkennung

und wäre nur zu wünschen, daß dieß anziehend geschriebene Buch recht viel von Gläubigen und Ungläubigen gelesen würde. —1.

Kirchliche Zeitläufte.

II.

Raum hatte das vaticanische Concil am 18. Juli des Jahres 1870 das unfehlbare Lehramt des Papstes definirt, als es alsbald verlautete, der Reichskanzler Graf Beust habe „aus Anlaß der Infallibilitäts-Erklärung des päpstlichen Stuhles“ bereits die erforderlichen Schritte eingeleitet, um die formelle Aufhebung des Concordates vom 18. August 1855 dem päpstlichen Stuhle zu notificiren, und der Minister für Cultus und Unterricht sei beauftragt worden, diejenigen Gesetzesvorlagen für den Reichsrath vorzubereiten, welche sich als nothwendig darstellen, um die noch geltenden Vorschriften des k. k. Patentes vom 5. November 1855 zur Regelung der katholischen Kirche in Oesterreich nach Maßgabe der Staatsgrundgesetze und mit Rücksicht auf die historisch gegebenen Verhältnisse abzuändern.“ Das Erstere ist denn auch auf einen Allerhöchsten Vortrag des Herrn v. Stremaier hin, in dem derselbe die Hinfälligkeit des Concordates mit der durch die definirte Unfehlbarkeit geschehenen gänzlichen Alterirung des einen Paciscenten zu begründen gesucht hatte, in der That geschehen, das Letztere aber konnte sofort nicht in Vollzug gesetzt werden, indem zunächst der deutsch-französische Krieg jede weitere Action vertagen hieß und alsdann das mittlerweile ans Ruder gekommene Ausgleichs-Ministerium Hohenwart schon aus Politik die confessionelle Frage einstweilen ad acta legen mußte. Als jedoch nach Scheiterung des Ausgleichs, welche Katastrophe merkwürdiger Weise auch den Grafen Beust um Reichskanzlerschaft und Ministerposten brachte, das Ministerium Auerperg-Basser die Zügel der Regierung des cisleithanischen Oesterreichs ergriffen hatte, da sollte sofort der confessionelle Faden wiederum weitergesponnen werden, wie denn dieß die Thronrede, mit der die Reichsraths-session vom

Jahre 1872 eröffnet wurde, in ihrem Passus: „Durch die Lösung der mit dem heiligen Stuhle geschlossenen Convention sind in der Gesetzgebung über das Verhältniß zwischen der katholischen Kirche und der Staatsgewalt Lücken entstanden, zu deren Ausfüllung Meine Regierung Ihnen die entsprechenden Vorlagen machen wird“ — in bestimmte und nächste Aussicht stellte. Begreiflicher Weise war darüber großer Jubel im liberalen Lager, aus dem ja das Ministerium unserer neuesten Aera vollends hervorgegangen, und die ungetheiltesten Sympathien wurden von den liberalen Abgeordneten den fortschrittsfreundlichen Regierungsmännern entgegengebracht. „Den Vorlagen, welche zur Ausfüllung der durch die vollständige Aufhebung des Concordates in der Gesetzgebung entstandenen Lücke nothwendig wurden, sehen wir mit der Erwartung entgegen, daß dieselben geeignet sein werden, die Rechte der Staatsgewalt gegenüber der Kirche zu schirmen und Mißbräuchen des kirchlichen Einflusses zu steuern;“ so wurden die ministeriellen Fortschritts-Bestrebungen in der Adresse des Abgeordnetenhauses begrüßt. Etwas minder warm lautete der dießbezügliche Passus in der Adresse des Herrenhauses: „Die seit der Lösung der Convention vom 18. August 1855 noch in der Gesetzgebung über die Verhältnisse zwischen Kirche und Staat fortbestehenden Lücken erheischen auch unseres Erachtens um so mehr eine baldige und zeitgemäße Ergänzung, als sie in fühlbarer Weise in die mannigfaltigsten und wichtigsten Beziehungen des öffentlichen und Privatlebens eingreifen.“

Die Bahn war also wiederum frei, der Radschuh, der den confessionellen Fortschrittskarren zu sperren drohte, war glücklich beseitigt, und die Sache schien im besten Zuge zu sein, um die neueste liberale Aera in dem schönsten Lichte erscheinen zu lassen, weßhalb denn auch sofort in und außer dem Reichsrathe die liberale Freisinnigkeit lustig und guter Dinge die altgewohnten, aber auch schon lange ausgepiffenen Weisen anstimmte. Doch gar bald fand man das ministerielle Fortschritts-tempo etwas zu langsam, die in Aussicht gestellten confessionellen Vorlagen wollten

noch immer nicht Fleisch und Blut annehmen, sollten noch immer nicht über das Stadium der Vorbereitung hinausgekommen sein. Insbesondere war man mit dem neuen oder besser auf's Neue activirten Cultus- und Unterrichtsminister Ritter v. Stremayr keineswegs zufrieden und erntete derselbe namentlich bei zwei Maßnahmen, wo er eine bestimmte Stellung nehmen und die Intentionen der Regierung wenigstens in einiger Weise zur Aeußerung bringen mußte, im reichlichsten Maße das Mißfallen von Seite seiner eigenen liberalen Parteigenossen.

Die erste dieser Maßnahmen betrifft die sogenannten Altkatholiken. Nachdem es nämlich in Folge der Schwäche des abgetretenen Ministers Tereček den Führern der wenigen Opponenten gegen das vaticanische Concil in Wien gelungen war, die Salvatorkapelle zu usurpiren, nahmen sich dieselben gar bald heraus, sich vollends als staatlich berechnigte Organe der vom Staate anerkannten katholischen Kirche zu geriren. Dadurch wurde denn endlich die Regierung zu einer positiven Action gedrängt, und es erschien unter dem 20. Februar ein Rundschreiben des Ministers für Cultus und Unterricht an alle Länderchefs, in welchen zuerst constatirt wird, wie „die als „altkatholisch“ bezeichnete Bewegung innerhalb der katholischen Kirche der Regierung in so lange keinen Anlaß zu irgend einer Ingerenz gegeben habe, als diese Bewegung auf innerkirchlichem Gebiete verblieben und lediglich den Rechtsbestand dogmatischer Sätze betroffen; in jüngster Zeit jedoch habe diese Bewegung die rein kirchlichen Gebiete überschritten und in jene äußerlichen Rechtsbereiche hinübergegriffen, für welche nicht die Kirchen-, sondern die Staatsgesetze maßgebend seien.“ Alsdann wird da der Standpunkt, den die Regierung in dieser Angelegenheit einnimmt, in der Weise klargestellt, daß die sogenannten Altkatholiken in so lange als innerhalb der katholischen Kirche und auf dem Boden des geschichtlich herausgestalteten kirchlichen Gesamt-Organismus stehend betrachtet werden, als sie nicht in der gesetzmäßigen Weise ihrem Austritte aus der Kirche den vorgeschriebenen Ausdruck gegeben haben. Demnach

können, in so lange ein solcher Schritt nicht geschehen sei, zur Ausübung jener staatlichen Functionen, welche der Seelsorge-Geistlichkeit der gesetzlich anerkannten Bekenntnisse anvertraut seien, nur diejenigen Priester als legitimirt angesehen werden, welche nach den bestehenden Gesetzen und kirchlich-staatlichen Einrichtungen als die ordentlichen Seelsorger jener Bekenntnisse erscheinen, und es entbehren insbesondere alle von sogenannten altkatholischen Geistlichen geführten Civilstandsregister der öffentlichen Eigenschaft und Glaubwürdigkeit, sowie auch die von solchen Geistlichen geschlossenen Ehen ungiltig seien, indem bei dem offensbaren Mangel eines gesetzlich anerkannten Organismus der Altkatholiken weder die Versammlung jener Gläubigen als ordentliche Pfarrgemeinde, noch ihr Seelsorger als Pfarrer im Sinne des Gesetzes angesehen werden können.

Da die Protest-Katholiken sich als die eigentlichen Katholiken betrachten und demgemäß im wohlverstandenen Interesse es perhorresciren, sich als eigene Religionsgesellschaft im Sinne der Staatsgrundgesetze zu constituiren, so herrschte natürlich über das ministerielle Rundschreiben im altkatholischen, oder besser gesagt im liberalen Lager große Unzufriedenheit, und es wurde darum im Abgeordnetenhanse der Antrag eingebracht und zum Beschlusse erhoben: „Es werde ein Ausschuss von 15 Mitgliedern aus dem ganzen Hause niedergesetzt mit dem Auftrage, daß er die Frage, welche Stellung jenen Katholiken-Gemeinden, die das Dogma der päpstlichen Unfehlbarkeit nicht anerkennen, gegenüber dem Artikel 15 des Staatsgrundgesetzes vom 21. December 1867 zukomme, dann die vermögensrechtlichen und anderweitigen Beziehungen derselben einer Berathung unterziehe, und daß er, wenn ihm die gesetzliche Regelung dieser Verhältnisse in einer oder der andern Richtung nothwendig erscheint, die erforderlichen Gesetzentwürfe ausarbeite und dem Hause vorlege.“ Der gewählte Ausschuss hat denn auch bereits Sitzungen gehalten, aber die einzelnen Meinungen gingen da so sehr auseinander, daß es sich zeigte, wie Niemand von den Herren wisse, was er denn eigentlich mit

den Altkatholiken anfangen solle. In einer derselben hat auch der Unterrichtsminister eine Erklärung abgegeben, der wir die folgenden Sätze entnehmen: „Nicht zu übersehen ist, daß die Altkatholiken sich mit der Bestreitung des Dogma's der Unfehlbarkeit allein nicht begnügen; sie gehen viel weiter und wollen namentlich die Kirchenverfassung in der Richtung abgeändert haben, daß den Laien ein wesentlicher Einfluß gesichert werde. Mit diesem Bestreben richten sie sich aber gegen die Bestimmungen des Concils von Trient und mithin auch gegen den Katholicismus, wie er schon vor dem 18. Juli 1870 bestanden hat. Sie streben mithin zwei Dinge an, die sich gegenseitig ausschließen: sie wollen Katholiken bleiben und die katholische Kirchenverfassung nicht anerkennen. Darum muß man auch mit größter Vorsicht in der Sache vorgehen, und namentlich der Staat soll sich solchen Reformbestrebungen gegenüber möglichst kühl verhalten, weil wir in der Zeit des Indifferentismus leben. Vergleichen wir die Bestrebungen der Altkatholiken, wie sie in Oesterreich zu Tage treten, mit jenen in Deutschland, so zeigt sich, daß hier ein wesentlicher Unterschied obwaltet. Döllinger, der Führer der altkatholischen Bewegung in Deutschland, steht nicht auf demselben Standpunkte wie unsere Altkatholiken, er verurtheilt die Bestrebungen der Letzteren und hält dafür, daß durch dieses Bestreben das Dogma der Unfehlbarkeit nur befestigt werde. Dieser Streit müsse sich auf dem wissenschaftlich theologischen Gebiete vollziehen, und darum kann nicht genug Vorsicht empfohlen werden. Die Bestrebungen der Altkatholiken erinnern vielfach an den Deutsch-Katholicismus, und ich erinnere jene Herren, welche den Verlauf desselben bei seinem ersten Auftreten nicht beobachten konnten, an die Ausführungen, welche in den ersten Schriften Ronge's enthalten sind. Es ist daher sehr wohl zu erwägen, was gethan oder unterlassen werden soll, denn gerade im Kampfe zwischen Kirche und Staat muß jeder falsche Schritt vermieden werden.“

Mag man über die Worte des Herrn v. Stremayr im Einzelnen wie immer denken, so viel ist jedenfalls gewiß, daß er

unsere österreichischen Altkatholiken ganz gut zu würdigen versteht. Nur um so mehr muß es aber Wunder nehmen, daß das Rundschreiben dieselben dessenungeachtet als „innerhalb der katholischen Kirche und auf dem Boden des geschichtlich herausgestalteten kirchlichen Gesamt-Organismus stehend“ betrachtet, in so lange sie nicht selbst in der gesetzmäßigen Weise ihren Austritt aus der katholischen Kirche den vorgeschriebenen Ausdruck gegeben haben, und daß dasselbe in diesem Sinne diese sogenannten Altkatholiken noch immer als wahre Katholiken behandelt wissen will. Auch kommt zu dieser offenbaren Inconsequenz noch der Umstand, daß das da innegehaltene Vorgehen stillschweigend der Kirche das ihr naturgemäß und so zu sagen angeborne Recht abspricht, frei und selbstständig in Gemäßheit ihrer eigenen canonischen Satzungen ungehorsame Mitglieder aus ihrer Gemeinschaft auszuschneiden, und dieß auch wegen Nichtanerkennung der dogmatisirten Glaubenslehre: ein Umstand, der sich wohl mit der protestantischen Freiheit vertragen mag und darum bei dem Protestanten Bismarck sich leicht erklären läßt, der aber mit dem katholischen Autoritätsprincip nie und nimmermehr harmonirt, und deßhalb bei dem Katholiken Stremayr geradezu unbegreiflich erscheinen muß. Kein Wunder also, wenn über das ministerielle Rundschreiben nicht bloß die sogenannten Altkatholiken ungehalten sind, sondern wenn sich auch die wahren und aufrichtigen Katholiken durch dasselbe keineswegs befriedigt sehen.

Wie wird sich aber in Zukunft die „alkatholische“ Frage bei uns in Oesterreich regeln? Ginge es nach dem Wunsche eines der „alkatholischen“ Hauptfaisseurs, des Dr. Schulte, so würde ein Gesetz erlassen werden, welches a) die Altkatholiken zur Bildung von Pfarrgemeinden, ihre Priester zur Führung der Matriken mit staatlicher Anerkennung und zur Ertheilung des obligatorischen Religions-Unterrichtes an den Volks- und Mittelschulen für die Kinder der Altkatholiken als berechtigt erklärt, b) die Verpflichtung der Altkatholiken zu Beiträgen für die Unterhaltung der Kirche auf den Fall, daß ihnen die Kirche zum Mit-

gebrauche eingeräumt wird, und die Beiträge zur Unterhaltung der Pfarrgebäude u. s. w. auf die eigenen beschränke, c) die altkatholischen Priester im Besitze ihrer Pfründe schütze, d) den Altkatholiken in allen Pfarreien, in denen sich eine gesetzlich zu bestimmende Anzahl von Familienhäuptern als altkatholisch bei der politischen Behörde erklären, den Mitgebrauch der Pfarrkirche einräume, e) den Altkatholiken das Recht der Beerdigung auf den katholischen Friedhöfen und der Ausübung der hergebrachten liturgischen Functionen garantire, f) den altkatholischen Gemeinden gerade so gut nach dem Bedürfnisse Staatszuschuß gewähre, als dieß bisher für die katholische Kirche, die evangelische und griechisch-orientalische geschah.“ Außerdem wären im Sinne eben dieser Resolution des Verfassungs-Vereines der Deutschen in Böhmen „sogleich im administrativen Wege die darum ansuchenden Alt-katholiken, wenn in einem Pfarrsprengel mindestens vierundzwanzig Familienväter das Ansuchen stellen und nachweisen, daß durch einen Priester für den Gottesdienst u. s. w. gesorgt werden kann, als Pfarrgemeinde anzuerkennen.“ Wir glauben nicht, daß man in den maßgebenden Kreisen das eigene Interesse so sehr mißverstehen werde, um zu einem so traurigen Schisma, in welchem Altar gegen Altar, Kanzel gegen Kanzel errichtet würde, die unterstützende Hand zu bieten. Sicherlich wird aber so ein gegen die katholische Kirche und gegen das positive Christenthum überhaupt geplantes Attentat, als welches es jedem unbefangenen Auge auf den ersten Blick einleuchten muß, an der Glaubensstreue der großen Masse des katholischen Volkes und an der Pflichttreue des katholischen Klerus scheitern, wie denn auch der Altkatholicismus in seiner eigentlichen Geburtsstätte trotz der officiellen Pflege nur mehr ein jämmerliches Leben fristet. Sa in wahrhaft augenscheinlicher Weise hat Gott bisher über seine Kirche gewacht und sein mächtiger Arm wird auch in Zukunft die erbärmliche Heuchelei zu entlarven und den revolutionären Trotz zu brechen vermögen. Mögen darum künftighin unsere Abgeordneten und unser Ministerium in der „altkatholischen“ Frage was immer für eine Haltung

beobachten, um den endlichen Sieg der Sache, die allein Legitimität und Consequenz beanspruchen kann, ist uns wahrlich nicht bange; wir wünschten jedoch, daß man sich bei den vorzunehmenden Maßnahmen nur streng und entschieden auf den Standpunkt der Legitimität und Consequenz stellte, auf daß Recht und Wahrheit allenthalben zur Anerkennung gelangen und unsere ohnehin schon genug zerrütteten Verhältnisse durch die religiösen Wirren nicht noch mehr durch einander gebracht würden.

Nun aber zu dem anderen Falle, der nicht minder unsern Cultus- und Unterrichtsminister in den Augen seiner eigenen Partei mißfällig gemacht hat, so daß man ihn sogar einem Zirkel gegenüber zu leicht befunden hat. Herr v. Stremaier brachte nämlich im Reichsrathe einen Gesetzentwurf ein, betreffend die Besorgung des Religionsunterrichtes in den öffentlichen Volks- und Mittelschulen und den Kostenaufwand für denselben, welcher in den Augen unserer liberalen Heißsporne einen bedeutenden Rückschritt auf der Bahn der modernen Schulreform involviren sollte. Zwar erklärte sich der Unterrichtsminister mit den Anschauungen des Unterrichtsausschusses im völligen Einverständnisse und bei der Debatte im Abgeordnetenhause hob er in seiner Rede insbesondere hervor, daß er durchaus nicht auf dem Standpunkte der confessionellen Schule stehe, indem „wir vom Standpunkte der confessionellen Schule jetzt übergegangen sind zum Standpunkte einer Schule, in welcher nicht bloß eine bestimmte Confession allein vertreten ist, sondern der Religions-Unterricht erteilt wird obligat für jede der verschiedenen Confessionen.“ Aber unsere Bollblut-Liberalen stehen eben auf dem Standpunkte der confessionslosen Schule, so daß nach ihrem Sinne die Religion von der Confession vollends getrennt sein, oder falls dieß nicht möglich wäre, die Religion ganz und gar aus dem organischen Verbande mit der Schule losgelöst werden sollte, und darum steht ihnen der Vorgang des Unterrichtsministers nicht recht zu Gesichte und waren sie auch durch seine Auseinandersetzungen keineswegs zufriedengestellt. Alsdann hieß es gar, Herr v. Stremaier wäre auf die

reactionären Anträge der 21 cisleithanischen Bischöfe, welche zu Ende April in Wien versammelt waren, in Sachen der Schule eingegangen, und da wäre es denn um seinen früheren liberalen Nimbus vollends geschehen gewesen. Zum Glücke konnte er die bestimmte Zusicherung geben, daß die Regierung bei der pflichtgemäßen Prüfung jener Eingaben an den Schulgesetzen nach Wort und Sinn treu festhalten werde; anderseits scheint jedoch in Gemäßheit der oben angeführten ministeriellen Erklärung die Regierung bezüglich des Sinnes unserer Schulgesetze keineswegs so ganz und gar die Auffassung ihrer liberalen Parteigenossen zu theilen, und darum hat auch die gegebene Zusicherung den Unterrichtsminister in deren Reputation nicht völlig zu rehabilitiren vermocht.

Aber hat sich Herr v. Stremayr durch seine Haltung in der Schulfrage den Dank aller wahren und treuen Katholiken verdient? Wir zweifeln sehr daran, wenigstens auf den vollen Dank kann er sicherlich keinen Anspruch machen. Denn der wahre Katholik kann principiell nur mit der confessionellen Schule einverstanden sein, und die hat er ja ausdrücklich desavouiren zu müssen für gut befunden. Sodann dünkt uns die ministerielle Auffassung unserer jetzigen Schulgesetzgebung zu erkünstelt und zu unnatürlich, als daß uns dieselbe plausibel erscheinen sollte. Oder was soll es sagen, wenn gegenwärtig die Schule nicht mehr confessionell sein soll, weil in derselben nicht mehr bloß eine bestimmte Confession allein vertreten ist, wenn aber dafür in derselben „der Religionsunterricht obligat für jede der verschiedenen Confessionen“ erteilt werden soll? Entweder soll die Religion von der Confession getragen sein, wie man dieß von Seite der Regierung zu meinen scheint, und dann muß die Confession auf die Schule einen so maßgebenden Einfluß besitzen, daß eben ihr obligater Religionsunterricht als der ihrige, d. i. also als confessioneller zur vollen und durch keinerlei Einflüsse beeinträchtigten Geltung gelangen kann, wodurch in Wahrheit die Schule für mehrere Confessionen zugleich confessionell werden, und da dieß ob des dogmatischen Gegensatzes der Confessionen nicht möglich ist, sich dieselbe wiederum für

die einzelnen Confessionen als die einzeln bestimmt confessionelle scheiden müßte; oder aber, da man ja dieß gerade vermieden wissen will, so müßte der obligate Religionsunterricht so unabhängig von den einzelnen Confessionen sein, daß dieselben einen wahren und maßgebenden Einfluß im Sinne ihrer dogmatischen Grundsätze auf die Schule nicht auszuüben vermöchten, und daß somit auch in derselben der obligate Religionsunterricht keineswegs im Sinne und nach den Grundsätzen der einzelnen Confessionen zu seiner wahren und vollen Geltung gelangen könnte. In diesem Falle wäre aber die Religion factisch von der Confession losgelöst, und demnach in diesem Sinne die Schule in Wahrheit confessionslos, und weil es denn doch nicht recht geht, die Religion als reine staatliche Angelegenheit zu behandeln, und weil auch überhaupt eine confessionslose Religion ein reines Umding ist, so müßte es endlich darauf hinauskommen, daß die Schule in der Weise confessionslos wäre, in so ferne der Religionsunterricht als obligater Schulgegenstand ganz gestrichen und dafür ganz und gar den einzelnen Confessionen bezüglich ihrer Confessions-Angehörigen überlassen bliebe. Und eben das Letztere entspricht nicht bloß der liberalen Doctrin, sondern auch nach unserer Ueberzeugung ganz und gar wenigstens dem Geiste unserer gegenwärtigen Schulgesetzgebung, weshalb es nicht Wunder nehmen kann, wenn man Herrn von Stremayr von beiden Seiten Inconsequenz und Halbheit vorwirft, und sich insbesondere auf katholischer Seite die Besorgniß breit macht, daß derselbe mit seinen halben und inconsequenten Maßregeln, namentlich unter den gegenwärtigen dem positiven Glauben und der wahren Kirche so wenig holden Zeitverhältnissen, den Schulkarren keineswegs vor dem Sturze in den vollen confessionslosen Abgrund werde erretten können.

So sind wir also im cisleithanischen Oesterreich noch weit entfernt von einer wahren Verständigung zwischen Kirche und Staat, und wenn wir auch nicht jenen Krieg haben, wie er gegenwärtig im deutschen Reiche immer offener und rücksichtsloser gegen die Kirche geführt wird, so haben wir auch keinen wahren Kirch=

lichen Frieden, wie ja derselbe überhaupt in so lange unmöglich ist, als das geheiligte Oberhaupt der Kirche, der Papst, das Loos eines Gefangenen theilen muß. Bei uns scheint man einstweilen einen Waffenstillstand geschlossen zu haben und falls anders die Umstände noch günstig sind, so werden jedenfalls bei dem Wiederausammentritte des Reichsrathes, wo nach ministerieller Versicherung die in Aussicht gestellten confessionellen Vorlagen endlich eingebracht werden sollen, die ultraliberalen Heißsporne schon dafür Sorge tragen, daß es der katholischen Kirche in Oesterreich ja nicht besser ergehe als in Deutschland. Darum geben wir uns denn auch keiner falschen Sicherheit hin, sondern mit festem Gottvertrauen und mit unerschütterlicher Pflichttreue wollen wir uns rüsten zum gerechten Kampf für Wahrheit und Recht, im herzinnigen Anschlusse an unsere katholischen Brüder, wie sie über die ganze weite Erde verbreitet sind, und im treuen Hinblick auf unseren heiligen Vater, der jüngst seinen 81. Geburtstag und den 26. Jahrestag seiner päpstlichen Thronbesteigung gesehen, den uns Gott noch lange erhalten möge, und den Gott nach so vielen Stürmen und Leiden noch mit dem Triumphe der Kirche über alle die Mächte des Unglaubens erfreuen wolle! Sp.

Miscellanea.

I. Pfarrconcurs = Fragen beim Frühjahr = Concurs im Jahre 1872.

I. Aus der Dogmatik:

1. Quid est fides catholica? Quatenus est ejus ad scripturam sacram, traditionem et rationem relatio? Asserta exemplis illustrentur. 2. Quid docet catholica fides de sacramenti poenitentiae ministro?

II. Aus der Moral:

1. Virtus theologica charitatis quoad suam notionem, suumque objectum, proprietates atque necessitatem pro-

ponatur. 2. Legis de sanctificandis diebus dominicis et festivis momenta essentialia, ejusdemque finis et gravitas, respectu quoque habito modernarum relationum socialium exhibeantur. 3. Jus domini privati in bona fortunae (contra Communistas) demonstretur.

III. Aus dem Kirchenrechte:

1. Quae jura proveniunt ex supremo Pontificis Romani magisterio? 2. Licetne offerre sacrificium Missae pro protestantibus sive vivis sive defunctis? 3. Quod discrimen intercedit inter jus canonicum et jus civile Austriacum quoad originem affinitatis et quoad impedimentum matrimonii ex illa proveniens?

IV. Aus der Pastoral:

1. Welche Bedeutung haben die Fastenpredigten und wie sind sie nach Stoff und Form einzurichten? 2. Was bestimmt die Kirche in Hinsicht der Opfermaterien, welche Vorsicht ist bei ihrer Beschaffung geboten, und welche Vorschriften gelten für die Erneuerung der heiligen Gestalten? 3. Durch welche Mittel kann der Seelsorger die Frequenz der heiligen Sacramente der Buße und des Altars befördern? 4. Predigt-Text: „Ihr suchet Jesum, den Gefreuzigten, er ist auferstanden.“ Mar. 16. c. 6. v. Thema: Von der Bedeutung der Auferstehung Christi für unsern Glauben und für unser Leben. (Eingang oder Schluß vollständig auszuarbeiten, Abhandlung bloß zu skizziren.) 5. Katechese: Dein Wille geschehe, wie im Himmel, also auch auf Erden.

V. Aus der Gregese:

Paraphrase über die Epistel auf den 10. Sonntag nach Pfingsten (I. Cor. 12, 2 — 11).

II. Aus den hinterlassenen Papieren eines langjährigen Strafhauſ-Seelforgers. Mitgetheilt von G. A.

1. Gott ſtraft den ungeſtraften Mord durch das Fallen in neuen Mord.

Ein Ehemann glaubt in ſeiner Eiferſucht, ſein ſchwangeres Weib habe von einem anderen Manne empfangen. Er räth ihr zum Abortus, was dieſe auch willig thut. Nach einem halben Jahre erwürgt er im Anfall der Eiferſucht das ſiebenjährige Stieffind ſeiner im Ehebruch ertappten Frau. Wie ſichtlich iſt bei dieſem zweiten Verbrechen die gerechte Gottesſtrafe für das erſte in gleicher Kategorie ſtehende Verbrechen! Wohin führen Eiferſucht, Ehebruch und das ganze traurige Geſchlechtswesen!

2. Liebe und Barmherzigkeit brechen den halsſtärriſten Sinn.

J. N. beging ein kleines Vergehen gegen das Zollgeſetz, wurde darüber verhaftet und härter, als er es verſchuldete, behandelt. Er begehrt Satisfaction, und da man ſie ihm nicht auf dem Wege der Güte gewährt, wird er freilich zum groben Polterer, wofür er auch Züchtigung erhält. Halsſtärriſch verharret er auf die Wiedererlangung ſeiner vermeintlichen Rechte, wird, ohne daß man es ihm zuvor ankündigt, ins Zwangsarbeitshaus geführt. Das empört ihn. Doch auf gutes Zureden gibt er ſich noch eine Zeitlang zufrieden. Da aber alle Hoffnungen getäuſcht ſind, beſchließt er den Selbſtmord durch Hungertod. Fünf Tage hält er es aus ohne Speiſe; wird nur noch wilder und eigensinniger. Da erſcheint ein Regierungsrath in ſeinem Gefängniß, läßt ihm die Eiſen und Zwangsjacke abnehmen, und er wird ſanfter, und als ihm nach 14 Tagen ſeine Befreiung und Anſtellung bei einer W . . . ſtelle, das beſcheidene Ziel ſeiner Wünſche angekündet wird, ſo weint der ſonſt ſo Verwilderte, der Zwangsjacke zerriß, alle Fenſter einſchlug, er weint wie ein Kind und nimmt jede

gute und christliche Lehre mit aller Sanftmuth an. O königliches Gesetz der christlichen Liebe! Wie viele Verlorne wären gerettet, wenn man dich kennen und auch im Criminalverfahren als erste Norm oben ansetzte und übte.

3. Schule für Verbrechen.

Ein entlassener . . . Wächter verschenkt aus Noth 2 Kinder. Der verschenkte Knabe wird von sorglosen Eheleuten, die kinderlos auch . . . Wächtersleute sind, aufgezogen, die ihn ohne Aufsicht herumziehen lassen. Endlich kommt er zu seinem verarmten Vater verwildert, folgt nicht mehr, geht müßig, wird zu verschiedenen Meistern in die Lehre gethan, entläuft immer nach ein paar Tagen und ist jetzt wieder zu Hause bei seinen Eltern, die für 20 fl. Schein ein so kleines Zimmer haben, daß nur Mann und Weib ein einziges Bett haben. Für den Knaben findet sich im Zimmerchen kein Plätzchen mehr, und so schläft der 13jährige Bursche schon seit einem halben Jahre in einem Heuboden, wo ein 17jähriges Mädchen und ein 18jähriger fremder Bursche an seiner Seite schlafen. Welche Pflanzschule zu Verbrechen? O des Schreckens eines Pauperismus! —

4. Falsche Religionsbegriffe die Quelle der Verbrechen.

Unvertilgbarer Hang zum Stehlen und zur Verübung von Bosheiten jeglicher Art bemächtigten sich der jugendlichen Seele des R. Keine Strafe, keine Warnung hilft, denn der Verbrecher hat den Grundsatz: Jetzt will ich es noch so fortreiben, so viel ich es treiben kann; dann wird der Antichrist kommen und zu jener Zeit will ich mich martern lassen; dann ist durch den Martyrertod getilgt alle Schuld! —

5. Thierquälerei Schuld an einem Mord.

R. S. hatte ein etwas unbändiges Pferd. Einst schlug er dasselbe so unbarmherzig, daß er ihm einen Hüftknochen zerschlug; er mußte dasselbe fast ganz unbrauchbar um 10 fl. R. W. los-schlagen, während er 80 fl. dafür noch schuldig war. Diese 80 fl.

wurden ihm vom früheren Eigenthümer des Pferdes abgefordert. N. J. konnte diese Summe nicht erlegen, und um sie zu bekommen, bricht er in ein Haus ein und ermordet dort die einzige Person, die darin war.

6. Unerhörte Bosheit—angeborne Anomalie des menschlichen Herzens.

N. mußte als Knabe für seinen Vater öfters Branntwein holen; er verunreinigte dann jedesmal beim Nachhausegehen den Branntwein durch das Uriniren in die Branntweinflasche. Er schnitt Schafen und Schweinen Ohren und Füße ab. Er zerbrach einst heimlich einem einquartierten Soldaten den Säbel in der höllischen Absicht, ihm, der ihn doch nie beleidigt hatte, eine tüchtige Tracht Schläge zuzuziehen. Er stahl den Dienstboten das Geld, nur damit ein oder der andere Dienstbote dann in Verdacht käme. — Welche sind die Factoren, die das Ebenbild Gottes so enorm gräßlich verkrüppeln?

Die römische Disputation über des heiligen Petrus Anwesenheit in Rom.

Wohl allgemeine Ueberraschung brachte die Nachricht hervor, daß in Rom eine Disputation zwischen katholischen und protestantischen Theologen über die Anwesenheit des heiligen Petrus in Rom stattfinden sollte. Ein protestantischer Prediger nämlich, Sciarelli mit Namen, hatte öffentlich in den römischen Zeitungen eine Vorlesung angekündet, in der er mit Beweisen aus der heiligen Schrift und den heiligen Vätern darthun wolle, daß der heilige Petrus niemals in Rom gewesen wäre. Daraufhin hatten sich mehrere römische Theologen zu einer öffentlichen Disputation über die These, daß Petrus in Rom wirklich gewesen, im Einverständnisse mit dem heiligen Vater, dem Papste, angeboten, die denn auch am 9. und 10. Februar Abends nach der vorher getroffenen Vereinbarung stattfand, und in der von beiden Seiten drei Redner, am ersten Abende vier, und am zweiten zwei, in die Schranken traten. Stenographen zeichneten die Reden auf, und sowie einer der Redner geendet hatte, übergaben dieselben sogleich ihre Blätter dem Präsidenten, welcher dieselben sofort versiegelte. Nach diesen stenographischen, von den Vorsitzenden beider Parteien beglaubigten Berichten nun liegt uns die „Römische Disputation zwischen Katholiken und Protestanten über die These: War Petrus in Rom?“ — in vollständiger und wortgetreuer Uebersetzung*) vor, und wir vermeinen durchaus den Wünschen unserer Leser zu entsprechen, wenn wir ihnen hievon in der theologisch=praktischen Quartalschrift ein ganz und gar sachgetreues

*) Münster. Adolph Ruffel's Verlag. 1872. gr. 8. S. 128.

Referat liefern. Ist es ja schon an und für sich von Interesse, daß man es von protestantischer Seite wagte, gerade in Rom und über diese These eine Disputation anzubieten, und ist auch das Ungewöhnliche der Sache ganz geeignet, ein großes Aufsehen zu machen, um so mehr darf also ohne allen Zweifel die gehaltene Disputation selbst auf das allgemeinste Interesse Anspruch machen.

Bevor wir aber an die Sache selber gehen, scheint es uns zweckmäßig, eine Darlegung des wissenschaftlichen Standes der Frage über die Anwesenheit des heiligen Petrus in Rom, wie derselbe gegenwärtig das Resultat der theologischen Forschung bildet, voranzuschicken. Denn wir tragen so gleichsam den entsprechenden Hintergrund auf, auf welchem sich alsdann das sachliche Bild, welches wir von der römischen Disputation zu entwerfen vorhaben, nur um so schärfer und bestimmter ausnimmt, und es wird sich in dieser Weise auch das richtige Urtheil über das Resultat der Disputation nur um so leichter bilden lassen, ja daselbe wird sich da eigentlich schon von selbst aus der vorgeführten Disputation unmittelbar ergeben.

Die Frage über die Anwesenheit des heiligen Petrus in Rom und den damit zusammenhängenden Episcopat Petri in Rom ist die Lebensfrage für das Ansehen des römischen Stuhles. War nämlich der erste Primas der Kirche, der heilige Petrus, niemals in Rom, und war derselbe demnach auch nicht Bischof der römischen Kirche, so können sich die römischen Päpste nicht weiter die Nachfolger des heiligen Petrus nennen, und der Primat des römischen Stuhles entbehrt seiner nothwendigen Grundlage, derselbe darf im besten Falle nur mehr als eine nach menschlichem Rechte ausgewirkte Rechtsinstitution, nicht aber als eine nach göttlichem Rechte in seinem ersten Inhaber grundgelegte dogmatische Institution gelten, wenn derselbe nicht gar auf die Uebergriffe und Anmaßungen der einzelnen Päpste zurückgeführt werden muß. Dieß wurde denn auch zu keiner Zeit verkannt; ja bis herab ins vierzehnte Jahrhundert glaubte man allgemein in der

abendländischen wie in der morgenländischen Kirche, daß der Apostel Petrus durch längere Zeit die römische Kirche geleitet und im Angesichte derselben den Martyrthod erlitten habe, und keinem einzigen der vielen häretischen und schismatischen Parteien kam es auch nur von ferne in den Sinn, gegen diesen allgemeinen Glauben selbst den leisesten Zweifel zu erheben, obwohl auf dieser Ueberzeugung einzig und allein das so hervorragende Ansehen der römischen Bischöfe beruhte. Die ersten Zweifel gegen den Aufenthalt und Episcopat Petri zu Rom sprach Marsilius von Padua († 1328) aus bei Gelegenheit der Streitigkeiten zwischen Ludwig, dem Baier, und Papst Johann XXII. Auch Aventinus (Johann von Abensperg, † 1534) dachte nicht vortheilhaft von einer Reise des Petrus nach Rom. Der Erste aber, welcher in einer eigenen Schrift den Episcopat des Apostels Petrus in Rom bestritt, war der Lutheraner Ulrich Velenus. Sein Buch „Goldast monarchia“ zerfällt in zwei Theile, in deren ersten, bestehend aus 18 Capiteln, er zu beweisen sucht, Petrus sei nie in Rom gewesen, und habe zugleich mit Paulus den Martyrthod in Jerusalem erlitten; im zweiten Theile bestreitet er die von katholischer Seite geltend gemachten Gründe; ihn widerlegte der Bischof von Rochester, Johann Fischer, in seinem Buche: *Petrus fuit Romae*, und Bellarmin *de romano pontifice* I. 2. Mehr Aufsehen erregte im siebzehnten Jahrhunderte die Schrift des jüngeren Spanheim: *De temere credita Petri in urbem Romam profectione*, und dieß um so mehr, als die der katholischen Kirche gegenüber genommene kirchliche Stellung noch andere Gelehrte antrieb, den Episcopat Petri in Rom zu leugnen, um so den auf demselben ruhenden Primat des römischen Stuhles gleichsam von Grund aus zu zerstören. Doch widersprachen auch viele selbst unter den gelehrten Protestanten, wie ein Cave, Hammond, Pearson, de Groot, Usher, Junius, Scaliger, Le Clerc, Basnage, Newton u. A.

Was bis zur Mitte des 18. Jahrhunderts hin gegen die Anwesenheit und den Episcopat des heiligen Petrus in Rom geschrieben worden war, das würdigte vor etwas mehr als hundert

Jahren in erschöpfender und gründlicher Weise der gelehrte Theologe aus Florenz, Peter Franz Foggini in seiner umfassenden Schrift: „De romano divi Petri itinere et episcopatu ejusque antiquissimis imaginibus exercitationes historico-criticae.“ In der zweiten Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts hielten denn auch die Namhaftesten der protestantischen Geschichtsschreiber an der Anwesenheit des Petrus in Rom fest, und erst im neunzehnten Jahrhundert trat dieses historische Bewußtsein bei einigen ausgezeichneten Gelehrten wieder mehr oder weniger zurück. In förmliche Abrede stellten den Aufenthalt Petri in Rom Eichhorn, Dr. Baur, Dr. Neander, wenn auch nicht ausdrücklich, doch immerhin entschieden genug, und Dr. Mayrhoß. Durch Eichhorn's Behauptung veranlaßt, erschien in der Tübinger theologischen Quartalschrift (1820, 4. Heft) eine Abhandlung „über den Aufenthalt des Apostels Petrus zu Rom,“ welche zwar in dem Resultate ihrer Untersuchung über die Dauer des Aufenthaltes Petri in Rom von der Meinung der meisten älteren katholischen Schriftsteller bedeutend abweicht, sonst aber den Gegenstand gründlich behandelt. Gegen Baur, Neander und Mayrhoß aber übernahm die Vertheidigung der Anwesenheit des heiligen Petrus in Rom Dr. Ginzel, indem er im Winter 1835 auf 1836 seine Abhandlung „Ueber den Episcopat Petri in Rom“ für die in Wien damals erschienene „Neue theologische Zeitschrift von Dr. Josef Meß“ schrieb, wo sie im elften Jahrgange, 1838, veröffentlicht wurde, und in der er auch die kritischen Untersuchungen über die Chronologie der Apostelgeschichte von Dr. Ager insbesondere berücksichtigte. Auch hatte zu demselben Zwecke in der gleichen Zeit Windischmann seine „Vindiciae Petrinae“ geschrieben, welche im Spätsommer 1836 zu Regensburg erschienen. Auf Grund eigener und fremder neuerer Forschungen hat sodann Dr. Ginzel seine vorhin erwähnte Abhandlung gänzlich umgearbeitet und sie zur achtzehnten Säcularfeier des Martyriums Petri unter dem Titel „Neue Untersuchungen über den Episcopat und den Martyrthod des heiligen Petrus in Rom“ in der zu

Wien bei Braumüller erscheinenden „Oesterreichischen Vierteljahrschrift für katholische Theologie“ (VI. Band, S. 449 bis 491) bekannt gemacht. In den bei Braumüller in Wien 1872 erschienenen „Kirchenhistorischen Schriften von Dr. Josef A. Ginzel, Domcapitular in Leitmeritz“ aber ist eben dieselbe Abhandlung „Der Episcopat Petri in Rom“ im 1. Bande an erster Stelle wiederum abgedruckt, welcher Wiederabdruck nach der Versicherung des Verfassers nicht ohne ergänzende und berichtigende Bemerkungen geblieben ist.

Endlich erwähnen wir noch eine neue Schrift von Dr. Lipsius: „Die Quellen der römischen Petrus Sage, kritisch untersucht von R. A. Lipsius. Kiel, Schmers, 1872,“ nach der die katholische Kirche ihren Ursprung lediglich der im 2. Jahrhundert entstandenen Simonsage verdanken soll. Das Auftreten des Heidenapostels habe nämlich der judenchristlichen Partei genügenden Anlaß geboten, auch den Petrus wider alle beglaubigte Geschichte nach der Welthauptstadt zu versetzen, um den unter der Maske des Magiers Simon verkappten Paulus, den falschen Apostel, unermüdlich zu bekämpfen und völlig zu überwinden. In der Folge habe man den ursprünglichen Sinn der Simonsage vergessen, und in dem Magier nur den Erzfälscher gesehen, von welchem alle gnostische Parteien ihre Entstehung herleiten sollen. So habe man beide Sagen gestalten ruhig verbinden und den Petrus in Rom den Zauberer Simon bekämpfen, mit dem Apostel Paulus aber friedlich zusammenwirken und gemeinsam sterben lassen können. Schon zu Ende des zweiten Jahrhunderts sei bei katholischen Kirchenlehrern jede Erinnerung an den antipaulinischen Ursprung der Simonsage erloschen, und von der Zeit an datire sich die altchristliche auf Petrus und Paulus gegründete Kirche. Im Besondern ließe sich nach den spärlichen Angaben der Schrift des Lipsius in der folgenden Weise der Zeitpunkt der Inauguration der katholischen Kirche noch näher bestimmen. „Die Kerygmen sind ums Jahr 140 — 145, die Anagorismen noch etwas später geschrieben. Die älteste Grundschrift dagegen muß

längere Zeit vor der Mitte des zweiten Jahrhunderts entstanden sein. Wann hierauf die „petropaulinische Sage“ begonnen hat, wird nirgends genau angegeben; jedenfalls bestand sie neben der „antipaulinischen Ueberlieferung“ ums Jahr 170. Denn Dionysius von Korinth, meint Eipsius, sage von der Simonfrage deshalb nichts, weil die von ihm überlieferte „petropaulinische Sage“ eben das katholische Gegenstück der „ebionitischen“ ist und mit ihrer geßfentlichen Hervorhebung des gemeinsamen Wirkens beider Apostel handgreßfich den Zweck verfolgt, die „antipaulinische Ueberlieferung“ zu verdrängen. Das letztere Bestreben wird nach Eipsius so guten Erfolg gehabt haben, daß ungefähr ein Decennium später die „antipaulinische Tradition“ vollends verschwunden war. Wenigstens hebt Irenäus die Succession der römischen Bischöfe von Petrus bis zu seiner Zeit mit großer Emphase hervor, und es zeigt sich niemand, ja nicht einmal ein Häretiker, durch den die Kirche an ihren Ursprung erinnert worden wäre.“ Mit Recht macht hiezu ein Recensent in der Tübinger theologischen Quartalschrift (1872, Heft 2) die folgende Bemerkung: „Bei dieser bodenlosen Hypothese, die nicht einmal den Reiz der Neuheit hat, länger zu verweilen, ist überßfüssig, zumal der Verfasser in den tiefgreifendsten Parthien einfach auf Baur verweist, und selbst eingesteht, keine „erschöpfende Behandlung der römischen Petrusage,“ sondern eine „Quellenkritik“ bezweckt zu haben, welche „das Material für eine zusammenfassende Darstellung“ sichern soll.“ Wie es aber mit dieser „Quellenkritik“ aussieht, das zeigt alsdann derselbe Recensent an einem Punkte, der, wie ihm scheint, sehr viel beigetragen hat, den talentvollen Verfasser für die Vertheidigung einer so haltlosen Behauptung zu veranlassen, und der hier entgegen einer Aufstellung in einer früheren Schrift desselben Eipsius „Chronologie der römischen Päpste“ auf die Interpellation des Bonner Literatur-Blattes (1871. Sp. 391) in einer Weise corrigirt ist, daß, wenn Eipsius in solcher Weise seine „Quellenkritik“ fortsetzt, das Bedürfniß einer neuen Ausgabe seiner „Chronologie“ ein unabweisliches Bedürfniß wird.

Nachdem wir also die vorzüglichere auf unsere Frage Bezug habende Literatur im Ueberblicke vorgeführt haben, wollen wir nunmehr das betreffende Resultat der theologischen Forschung namhaft machen, u. z. nach jenen Gesichtspunkten, welche vorzugsweise für unseren Zweck zur richtigen Orientirung zu dienen geeignet sind, und wobei wir namentlich uns an Ginzel's gelehrte Abhandlung „Der Episcopat Petri in Rom,“ wie dieselbe in dessen jüngst herausgegebenen „Kirchenhistorischen Schriften“ vorliegt, anschließen werden.

1. Die neutestamentliche Chronologie war immer ein wahres *crux theologorum*, und wird es wohl auch immer bleiben. Man braucht nur mit einem flüchtigen Blicke derartige chronologische Untersuchungen zu überschauen, um es zu begreifen, welche dornenvolle Pfade da zu wandeln sind, und wie unsicher und mannigfaltig die aufgestellten Hypothesen sind. Dr. Ginzel führt an manchen Stellen eine wahre Musterkarte von solchen chronologischen Daten auf. So sei beispielsweise erwähnt, daß die Bekehrung des Saulus von den verschiedenen Gelehrten in der folgenden Weise bestimmt wird: Ins Jahr 31 setzt sie Bengel; ins Jahr 32 Süßkind; ins Jahr 33 Hieronymus und Pettau; ins Jahr 34 Baronius und Tillemont; ins Jahr 35 Usher, Peanson, Hug, Wierer, de Wette, Feilmoser, ins Jahr 37 Basnage, Michaelis, Eichhorn, Köhler, Schott, Bucher; nach Dr. Anger kann sie nicht später als ins Jahr 38 fallen, während dieselbe Capellus, Schrader ins Jahr 39, Spanheim, Bertholdt, Ruinoel ins Jahr 40, und das *chronicon paschale* zwischen 42 und 43 ins zweite Jahr des Claudius setzen. Dr. Ginzel bemerkt im Allgemeinen, daß in der Apostelgeschichte der Pragmatismus vorherrschend sei, der die zu einem historischen Gesamtbilde gehörenden Züge zusammenfasse, sie mögen noch so sehr in Raum und Zeit auseinanderliegen, und im Besonderen bestimmt er (meist nach Dr. Anger) folgendermaßen die vorzüglicheren Daten: 31 *aerae Dyonis*. Himmelfahrt des Herrn; Apostelgeschichte 2, 43 — 4, 31 zwischen 31 — 36; Märtyrer-

tod des heiligen Stephan nicht später als 37, vielleicht 36; Petrus in Samaria (A. G. 8, 1 — 25) 37; Saul's Befehring 37; in den Jahren 37 — 39 visitirt Petrus die Kirchen in Judäa, Galiläa und Samaria (A. G. 9, 31. 32), heilt zu Lydda den Aenäas und erweckt zu Soppe die Tebitha (9. 32 — 42), und nimmt die ersten Heiden in der Person des Hauptmanns Cornelius und seiner Familie in die Kirche auf (10. K.); 40 Saul kommt nach Jerusalem, um den Petrus zu sehen (Gal. 1, 18), wird von demselben als aufrichtiger Schüler Christi anerkannt, und von den Brüdern nach Cäsarea geleitet und nach Tarsus entlassen (A. G. 9, 26 — 30), Predigt an die Heiden zu Antiochien (11, 19 — 21); 41 Barnabas mit Saulus lehren in Antiochien (14, 22 — 26); 42 wird Petrus von Herodes vor Oftern ins Gefängniß geworfen und nach dem Feste wunderbar daraus befreit (A. G. 12, 3 — 17), und begibt sich nach Antiochien zur Begründung des Kirchenwesens; 47 Petrus auf dem Apostelconcil in Jerusalem (A. G. 15, 6 — 34); 51 Paulus in Jerusalem, Conferenz daselbst mit Jacobus, Kephas und Johannes, Petrus darauf in Antiochia, wo ihm Paulus tadelnd entgegentritt (Gal. 2, 1 — 11 und A. G. 18, 22); 55 schreibt Paulus, in den ersten drei Monaten in Korinth verweilend (A. G. 20, 3) den Brief an die Römer, ist zu Pfingsten in Jerusalem (A. G. 21, 15 — 17), wird als Gefangener dem Präses Felix in Cäsarea übergeben (21, 27 — 23, 35), von diesem seinem Nachfolger Portius Festus überantwortet (24, 27), welcher der von Petrus eingelegten Berufung an den Kaiser Folge gebend (25, 10 — 12) ihn zu Schiffe nach Italien transportiren läßt (27, 1); 56 kommt Paulus im Frühjahr nach Rom (28 16); 58 wird er nach zweijähriger Gefangenschaft (28, 30) frei (Philipp. 2, 19 — 24, Philem. 22); 65 Paulus wieder in Gefangenschaft in Rom (2 Tim. 1, 8. 12; 2, 9; 4, 6. 11. 21) und wieder frei geworden (Hebr. 13, 19. 23. 24.) begibt sich nach Spanien; 67 Petrus und Paulus erleiden zu Rom den Martyrtod.

2. Unter „Babylon“ im 1. Briefe des heiligen Petrus (5, 13) verstanden die alten Ausleger insgesammt, der lateinischen sowohl als der griechischen Kirche, Rom. Der einzige Mönch Cosmas Indicoplaustes (ums Jahr 576) meint das alte Babylon der Chaldäer am Euphrat, dem einige neuere syrische Nestorianer beistimmen. In den neueren Zeiten aber ist die Erklärung der Alten fast allgemein verworfen worden, und ein Scaliger, Salmasius, Basnage, de Marca, Dupin, Michaelis, sowie in der neuesten Zeit Hug, Guerike, Neander, Mayrhoß, u. A. erklären sich einstimmig für das alte Babylon. Unter den Neuern stimmen bloß Valesius, Grotius, Lardner, Mosheim, Mynster und in der neuesten Zeit Ewald (in seinem 1871 veröffentlichten Commentare der katholischen Briefe) für Rom. Dr. Ginzel sieht sich nach gründlicher Würdigung der geltend gemachten Schwierigkeiten namentlich durch historische Gründe bestimmt, der Ansicht der Alten beizutreten, und er legt dabei ein besonderes Gewicht auf den Umstand, daß Irenäus und Tertullian, die sich so gern und so häufig auf das Zeugniß der apostolischen Kirchen berufen, und dieselben in ihren Schriften anführen, von einer ecclesia apostolica in Babylon gar nichts wissen; ebenso hat Eusebius, der in seinem Werke so fleißig das Capitel von der Gründung der verschiedenen Kirchen aus alten Quellen bearbeitet hat, von der durch den Apostel Petrus gestiftet sein sollenden babylonischen Kirche keine Spur aufgefunden, weshalb derselbe denn auch bei dem Berichte, man behaupte, Petrus habe seinen ersten Brief von Rom aus geschrieben, welches er τροπικότερον Babylon nenne, nicht die geringste Erwähnung von einer babylonischen Kirche macht, wie er sie doch hier hätte machen müssen, falls er die geringste Kunde davon gehabt hätte. — Auch macht Ginzel geltend, daß das bloße Vorhanden- und Gerichtetsein des Briefes an die in Pontus, Galatien, Kappadocien, Asien und Bythinien aus Juden- und Heidendriften bestehenden Gemeinden noch kein Beweis sei, daß Petrus mit ihnen früher in persönlichen Verhältnissen als Lehrer gestanden, da der Inhalt des

Briefes diese Ansicht gar nicht unterstütze. Vielmehr sei es bei Petrus, den der Herr mit der obersten Leitung seiner Kirche bekleidet, gar nicht befremdend, daß er sich auch mit solchen Christengemeinden, welche von andern Aposteln oder Verkündigern des Evangeliums waren begründet worden, in schriftlichen Verkehr gesetzt habe, besonders dann, wenn diese Gemeinden, wie es hier der Fall gewesen zu sein scheine, sich in einer Glaubensangelegenheit, wahrscheinlich durch Silas (Silvanus) an ihn gewendet, und habe Petrus diesen Silas selbst mit seiner Antwort wieder an jene Gemeinde zurückgesandt, der denn auch die Empfänger ganz gut über den wahren unter der symbolischen Bezeichnung verborgenen Ort habe unterrichten können.

3. Die apostolische Wirksamkeit und den Martyrtod des heiligen Petrus in Rom bezeichnet Dr. Ginzel als eine durch eine ganze Wolke von Zeugen aus dem christlichen Alterthume sichergestellte Thatsache. Der Zeitfolge nach führt er die Berichte dieser Zeugen vor, wie: Klemens von Rom, Ignatius von Antiochien, Papias und Dionysius von Korinth bei Eusebius, Irenäus, Tertullian, Cäjus, Origenes, Lactantius u. A. Bei Allen würdigt er die gegnerischen Einwendungen und sichert deren historischen Werth. Im Einzelnen bemerkt er zu Clemens von Rom: „Wer mit unbefangenen Sinne die Stelle des Clemens liest, wird gestehen müssen, die römische Gemeinde schildere hier etwas, was in ihrer nächsten Nähe, gleichsam vor ihren Augen geschehen sei; ja die Verbindung dieser Stelle mit den unmittelbar folgenden Worten nöthiget den Leser, an Rom, als den Ort des erwähnten Martyrtodes der beiden Apostel zu denken.“ Bei Ignatius schließt er: „Somit kann man allerdings aus dieser Stelle mit ziemlicher Sicherheit den Martyrtod des Petrus zu Rom, so wie des Paulus erkennen.“ Die Glaubwürdigkeit des Papias wird damit in Schutz genommen, daß aufmerksam gemacht wird, es handle sich hier um eine einfache Thatsache. Die sehr eingehende kritische Erörterung des Berichtes des Dionysius von Korinth wird mit den Worten geschlossen: „Nach diesem

Allem bleibt somit Dionysius von Korinth allerdings ein gültiger Zeuge für den Aufenthalt und die Lehrthätigkeit des Petrus in Rom." Bei Irenäus wird gesagt: „Man legte diesem Zeugnisse des Irenäus von jeher einen entschiedenen Werth bei, besonders der kirchlichen Stellung des Mannes wegen, von dem dasselbe herrührt, der nach seinem eigenen Geständnisse in seiner frühen Jugend sich der Bekanntschaft des Polykarpus von Smyrna erfreute, der mit den Verhältnissen der römischen Kirche an Ort und Stelle sich bekannt zu machen Gelegenheit hatte, der wohl für die römische Kirche mit der größten Verehrung ihrer ganz besondern Vorzüge vor allen andern Kirchen wegen eingenommen war, der aber dessenungeachtet nach dem Zeugnisse der Geschichte in seiner Verehrung gegen Rom nicht blind war." Bei Tertullian, der sein Zeugniß ausdrücklich auf öffentliche Documente stützt, wird bemerkt: „Er war der Mann, der es gewiß aufgedeckt hätte, daß die römische Kirche fälschlicherweise nur aus Interesse sich von Petrus gegründet nenne, wenn es sich so verhalten hätte." Den Schluß macht Ginzler in der folgenden Weise: „Wo ist eine Thatsache, welche von so vielen von einander unabhängigen Zeugen bestätigt wurde, wie der Aufenthalt und Martyrthod Petri in Rom? Wohl ist es wahr, diese Zeugen stimmen nicht mit einander überein in der Angabe dieses oder jenes Umstandes der Hauptbegebenheit. Wird dadurch aber wohl die Wahrheit der Hauptsache in Zweifel gesetzt? Wer hat sich je in der Profangeschichte die nämliche Folgerung erlaubt? Wenn Livius und Polybius und Dionysius und Tacitus eben dieselbe Ereignung, etwa eben dasselbe Treffen, eben dieselbe Belagerung jeder mit so verschiedenen Umständen erzählte, daß die Umstände des einen die Umstände des andern völlig Lügen strafen: hat man darum jemals die Ereignung selbst, in welcher sie übereinstimmen, geleugnet? Wenn nun Livius und Dionysius und Polybius und Tacitus so frank und edel von uns behandelt werden, warum denn nicht auch Clemens von Rom, Dionysius von Korinth und Papias und Clemens von Alexandrien und

Tertullian und Origenes? Wo ist in dem ganzen weiten Umfange der Kirchengeschichte eine Begebenheit, die auf historische Wahrheit ferner Anspruch machen könnte, wenn nicht die, daß der Apostel Petrus in Rom gewesen und dort gestorben sei?"

4. Die zuerst von Dr. Baur aufgestellte Hypothese, die Sage von der Reise des Petrus nach Rom und seinem Aufenthalte und Martyrthode daselbst habe ihren Ursprung nur dem Judaismus der römischen Gemeinde zu verdanken, ist eine völlig haltlose. Dr. Ginzel weist dieß schlagend nach; denn selbst angenommen, es verhalte sich so, wie Dr. Baur darzuthun sucht, daß der Judaismus in der römischen Kirche bis zur Hälfte des zweiten Jahrhunderts das Uebergewicht gehabt hätte, so gehört es geradezu in das Gebiet der unmöglichen Dinge, daß etwas, was nicht geschehen war, das Anerkenntniß einer Thatsache erlangt haben könnte, besonders wenn bedacht wird, wie die heidenchristliche Partei, habe sie auch die bei weitem geringere, schwächere Partei ausgemacht, fortwährend ein Hinderniß gegen die Annahmen der andern, wenn auch überwiegenden Partei gewesen und das Interesse derselben für immer gehindert habe, daß die judenchristliche Partei ihre Interessen auf Kosten der Wahrheit hätte verfolgen können. Auch lebte am Ende des ersten Jahrhunderts noch Clemens von Rom, ein Heidenchrist, und zu seinen Lebzeiten hätte diese Sage, wie gegnerischerseits eingestanden wird, noch nicht bestehen können. Erst Papias und Dionysius von Korinth, diese Zeugen für den Aufenthalt Petri in Rom aus dem zweiten Jahrhunderte, hatten zuerst die genannte falsche Behauptung ausgesprochen, ohne daß von einem ihnen von den römischen Heidenchristen oder auch anderswoher entgegengesetzten Widerspruche auch nur die geringste Spur zu finden wäre, was geradezu undenkbar wäre, wenn nicht eben die Behauptung ein bekanntes und allgemein anerkanntes Factum betroffen hätte. Sodann ist es aber auch mit der Annahme, daß der Judaismus in der römischen Kirche bis zur Hälfte des zweiten Jahrhunderts das Uebergewicht gehabt habe, nicht weit her und

doch ruht auf diesem schwachen und schwankenden Grunde die ganze Baur'sche Hypothese. Denn die Thatfachen, welche Dr. Baur zum Beweise seiner Annahme aufführt, erscheinen nur als einzelne Sandkörner, welche einen festen Grund zu bilden durchaus nicht geeignet sind, und ist insbesondere die Berufung auf den Römerbrief so wenig stichhältig, daß man von anderer Seite gerade aus demselben als von dem Heidenapostel an Heidenchristen geschrieben gegen die Anwesenheit des Judenapostels Petrus in Rom argumentirt, welche Argumentation freilich auch nichts gilt, da in der römischen Kirche sicherlich Judenchristen und Heidenchristen waren, und zwar ohne daß sie sich gegenseitig in den Haaren gelegen und es für die Judenchristen zur Behauptung ihres Ansehens nothwendig gewesen, den Petrus dem Paulus der Heidenchristen entgegenzusetzen, bis sich um die Mitte des zweiten Jahrhunderts beide Parteien, und damit auch die Petrus-sage mit der zudem auch nicht durch andere Zeugen beglaubigten Thatfache des Martyrums des Paulus in Rom verschmolzen hat; um nichts davon zu sagen, daß Petrus nach dem Briefe an die Galater eben so wenig ausschließlich der Judenapostel war, so wenig Paulus ausschließlich der Heidenapostel gewesen. Uebrigens bezeugen schon die römische Fastendisziplin und die römische Feier des Osterfestes, daß in der römischen Kirche weder vom Anfange noch in späterer Zeit ein bedeutendes judaisirendes Element vorhanden, und es erscheint darum nur um so ungegründeter und unstatthafter die Hypothese: die Tradition von der Reise des Petrus nach Rom und seinem Aufenthalte und Martertode daselbst habe ihren Ursprung nur dem Judaismus der römischen Gemeinde zu verdanken. Wenn aber weiter der Ursprung der Petrus-sage mit der Simonsage in Verbindung gebracht wird, insofern man sagt, das Auftreten Petri in Rom sei nur um des Magiers Simon (A. G. 8, 9 — 24) willen erfunden worden, der aber selbst nie in Rom gewesen, indem das, was von seinen Zauberkünsten daselbst gesagt werde, aus Mißverständnis einer Statue entstanden sei (nach Lipsius wäre gar unter dieser

Maske des Magiers Simon von der judaisirenden Partei der Apostel Paulus bekämpft worden): so zeigt Dr. Ginzel, wie der von Eusebius aus älteren Urkunden, namentlich aus Justin's 1. Apologie, also aus einer öffentlichen Staatschrift geschöpfte Bericht die historische Kritik ganz gut aushalte, und darum die Anwesenheit und die Thaten des Magiers Simon in Rom keine bloße Fiktion sei.

5. Bezüglich der Dauer der Anwesenheit des heiligen Petrus ergeben Dr. Ginzel's kritische Untersuchungen das folgende Resultat: Nach dem durchaus glaubwürdigen Zeugnisse des Eusebius ist Petrus im zweiten Jahre des Kaisers Claudius nach Rom gekommen, d. i. im Jahre 42, als daselbst der Magier Simon sein Anwesen trieb, und steht dieses Datum mit dem Berichte der Apostelgeschichte (12, 3—17) im vollsten Einklange, da die Gefangenschaft des Apostelfürsten in Jerusalem in die erste Regierungszeit des Königs Herodes in Judäa und zwar ins Jahr 42 zu setzen ist. Es war da gerade auch die Zeit der zwölf Jahre seit dem Tode des Herrn im Jahre 30 verflossen, während welcher die Apostel nach dem Befehle des Herrn sich aus dem Judenlande nicht entfernen sollten, wie der zu Ende des zweiten und Anfang des dritten Jahrhunderts blühende kirchliche Schriftsteller Apollonius berichtet. Zunächst ging der Apostel von Jerusalem zu Ostern 42 (die A. G. sagt einfach „in alium locum,“ was ganz so aussieht, als ob der Verfasser der A. G. den betreffenden Ort wohl gekannt, aber gute Gründe gehabt habe, denselben nicht zu nennen) nach Antiochien, wo er ein geordnetes Kirchenwesen gründete und bei seiner Abreise den Ewodius als Bischof einsetzte, dem als solcher der Martyr Ignatius folgte. Alsdann begab er sich in die Hauptstadt des römischen Reiches, wo er bei seiner Ankunft ohne Zweifel bereits Personen traf, bei denen er Aufnahme und durch die er Gelegenheit zu weiteren Anknüpfungen mit Juden und Heiden fand. Der Sieg über Simon den Zauberer mußte den Erfolg seiner apostolischen Thätigkeit um ein Bedeutendes erhöhen und fördern, und mag dieser Aufenthalt des Petrus in Rom an die fünf Jahre ge-

dauert haben, da er sich beim Apostelconcil (i. J. 47) in Jerusalem befand. Im Hinblick auf die dem Petrus eigenthümliche Thatkraft, und auf die Bedeutung, welche die Kirche in Rom für die Ausbreitung und Befestigung des Reiches Gottes im ganzen römischen Reiche, vorzüglich aber im Abendlande hatte, darf man mit Grund annehmen, daß Petrus der von ihm gegründeten Kirche in der Welthauptstadt fortan mit seiner apostolischen und bischöflichen Sorgfalt ununterbrochen, auch bei leiblicher Abwesenheit gegenwärtig gewesen sei, ja daß er sie unter der Regierung des Claudius und Nero zu wiederholten Malen besucht, und sie fort und fort bei seiner persönlichen Abwesenheit durch Stellvertreter seines Amtes geleitet habe. Mit dieser Auffassung harmonirt ganz und gar der blühende Zustand der Kirche in Rom, welchen der Brief an die Römer voraussetzt, sowie auch gerade der Umstand, daß in Rom der Name Christi schon verkündigt worden und ein Anderer den Grund gelegt hatte, den Apostel so lange abgehalten haben mag, nach Rom zu kommen, so sehr es sonst ihn, den Heidenapostel, gedrängt haben kann, im Hauptsitze des Heidenthums das Evangelium zu pflanzen, wie er denn auch schreibt, es verlange ihn, sie zu sehen, auf daß er ihnen Einiges ertheile von geistiger Gabe, sie zu bestärken . . . also stehe er bereit, auch bei ihnen, in Rom, das Evangelium zu verkünden. Wenn aber nach dem Berichte der Apostelgeschichte (28, 16 — 29) die Vorsteher der Judenschaft, welche Paulus zu sich nach seiner Ankunft in Rom rufen läßt, in Bezug auf das Christenthum fast gänzliche Unwissenheit und Unbekanntschaft an den Tag legen, so berechtigt dieser Umstand eben so wenig zum Schlusse, vor Paulus habe kein anderer Apostel in Rom das Evangelium verkündet, als er ein Recht gibt zu dem vom Römerbriefe ausgeschlossenen Schlusse von der Nichtexistenz einer christlichen Gemeinde in Rom. — Weiter lassen sich gegenüber der allgemeinen Nachricht bei Lactatius, Origenes und Tertullian, daß Petrus unter Nero in Rom den Martyrertod erlitten, aus dem Zusammenhalte der Daten im Briefe an die Römer, Epheser,

Koloffer, Philemon, Philipper und zweiten an Timotheus, in der Apostelgeschichte, und ersten Brief Petri mit den das Martyrium der Apostelfürsten betreffenden Zeugnissen einige freilich nur auf Wahrscheinlichkeitsrechnung ruhende Bestimmungen über den Aufenthalt Petri in Rom unter der Herrschaft des Nero gewinnen. Der im Jahre 55, dem ersten der Neronischen Regierung, verfaßte Römerbrief führt zur Annahme, Petrus sei damals nicht in Rom gewesen, oder Paulus habe wenigstens von der Anwesenheit des Petrus in Rom zur Zeit, als er den Brief an die Römer schrieb, nichts gewußt, indem er sonst einen Gruß an den Kephas zu melden nicht hätte unterlassen können. Weil sodann die Apostelgeschichte nichts berichtet, und weil Paulus in den während seiner Gefangenschaft geschriebenen Briefen (an die Epheser, Koloffer, Philemon, Philipper) des Kephas nicht gedenkt, so kann an die Anwesenheit des Petrus in Rom bei der Ankunft Pauli daselbst im Frühling 56 und während der zweijährigen römischen Gefangenschaft desselben nicht gedacht werden. Da aber der Apostel Paulus nach seiner Befreiung im Jahre 58 in den Orient zu den von ihm gestifteten Gemeinden sich begab, und wir von dieser Zeit an bis hin zum Ausbruche der Verfolgung unter Nero im Jahre 64 von dem Zustande der römischen Kirche keine Kunde haben, so liegt die Möglichkeit vor, daß Petrus in dieser Zwischenzeit von sechs Jahren wieder in Rom thätig gewesen sei. In späterer Zeit, in einer abermaligen Gefangenschaft Pauli zu Rom, während welcher Timotheus wieder im Oriente lebte, schrieb Paulus im Jahre 65 oder 66 an diesen, und forderte ihn dringend auf, zu ihm eilends nach Rom zu kommen und zugleich den Marcus mitzubringen (2 Tim. 6, 8. 4, 11), zu welcher Zeit Petrus nicht in Rom war, da Paulus (4, 11) ausdrücklich sagt: Lucas ist allein bei mir. Ohne Zweifel kam Timotheus dem Begehren des Paulus alsbald nach und eilte mit Marcus, der sich wohl in seiner Nähe, vielleicht in Macedonien oder Kleinasien, aber nicht in Babylon am Euphrat, befunden haben mag, nach Rom, und es liegt sehr nahe,

daß auch der Apostelfürst Petrus, in dessen Umgebung wir uns den Marcus denken, von dieser neuen Gefahr des Paulus unterrichtet und von dessen Verlassenheit so ergriffen ward, daß er sich dem Marcus und Timotheus angeschlossen, um persönlich dem Paulus im Kampfe für die Sache Christi beizustehen. Es scheint nun Timotheus seiner ganz besonderen aufopfernden Anhänglichkeit an Paulus wegen ebenfalls seiner Freiheit verlustig geworden zu sein, weil der in späterer Zeit geschriebene Brief an die Hebräer (13, 23) uns kundgibt, daß der Bruder Timotheus wieder frei sei. Dieser Umstand läßt auch vermuthen, daß sich die sehr ungünstigen Verhältnisse, in denen sich Paulus nach seinem zweiten Briefe an Timotheus befand, und die ihn ein nahes Ende fürchten ließen, wieder günstiger gestalteten und er abermals frei wurde, um so mehr, da ein Augenzeuge, Clemens von Rom, berichtet, Paulus sei siebenmal gefangen gewesen. Nach demselben Gewährsmanne ging sofort Paulus seinem schon vor langer Zeit gesetzten Vorhaben gemäß an die Grenze des Abendlandes, nach Spanien, ohne aber lange geblieben zu sein, woraus der Mangel des Andenkens an eine ecclesia apostolica in Spanien seine Erklärung finden mag. Während dem blieb Petrus mit Marcus in Rom, in welche Zeit, also ins Jahr 66 oder 67 die Abfassung seines ersten Briefes fällt. Als Paulus von Spanien gefangen nach Rom gebracht wurde, wird sich Petrus seiner mit Wort und That angenommen haben, wodurch er sich das gleiche Schicksal bereitete, und mit Paulus zugleich desselben Verbrechens schuldig zum Tode verurtheilt wurde. Der Martyrtod des Petrus und Paulus fällt also in das Jahr 67, und ist der Tag, an welchem die Apostelfürsten zugleich ihren Lauf vollendeten, nach dem unverwerflichen Zeugnisse der römischen Kirche, niedergelegt in der Feier dieses Tages, des 29. Juni. Die vorhin gemachte Annahme aber von der Theilnahme des Petrus an dem Schicksale des Paulus, welche ihm das gleiche Los bereitete, bestätigt und erhellt die historischen Berichte, welche stets des Martyrthodes beider Apostel zugleich gedenken.

6. Die Frage über den römischen Episcopat des heiligen Petrus ist zwar an und für sich verschieden von der über dessen Anwesenheit und Martyrium in Rom, beide Fragen stehen aber aus besondern Gründen im innigsten Zusammenhange und sind darum thatsächlich auch stets zusammengefaßt worden. So erkennen die durchaus glaubwürdigen Zeugnisse der ältesten Kirche über den Aufenthalt und Martyrertod Petri in Rom keinen andern Zweck, um dessentwillen der erste der Apostel sich in die Metropole des Römerreiches begeben habe, als um dort dem Glauben an Christus eine bleibende Stätte durch Gründung einer Kirche zu bereiten, wobei die Bekämpfung des Magiers Simon, in dessen Gulte sich das damalige römische Heidenthum seinen Ausdruck gegeben hatte, als Gelegenheitsursache mit dem von den Apostelfürsten verfolgten Hauptzwecke in unmittelbarer Verbindung steht. Wären nämlich in Rom vor der Ankunft Petri daselbst im Jahre 42 unter der jüdischen und heidnischen Bevölkerung auch noch so Viele gewesen, welche bereits an Christus und das durch ihn der Menschheit gewordene Heil glaubten, eine Christengemeinde, eine Kirche hätten sie nicht gebildet, da diese so wesentlich eine mit ihrem Hirten im Bekenntnisse des Einen christlichen Glaubens und dem Gebrauche der Einen von Christus verordneten Heilmittel verbundene Heerde ist, daß eine noch so große, wo immer sich befindende Zahl christlicher Glaubensbekenner, die der Leitung eines apostolischen Hirten ermangeln, keine Heerde, keine Kirche ist; und eben in diesem Sinne wurde nach dem Zeugnisse der heiligen Schriften und des kirchlichen Alterthums die Kirche von Rom durch die Thätigkeit der Apostelfürsten Petrus und Paulus gegründet, d. i. durch Bethätigung der ihnen als Apostel innewohnenden, von Christus zur Heiligung und Befeligung der Menschen verliehenen heiligen Gewalt (Lehr-, Weihe- und Regierungsgewalt), wobei die Initiative und der Hauptantheil in die Hand des Petrus gelegt wurde, und womit erst recht das Wort des Apostelfürsten auf dem Apostelconcil verständlich wird: *Viri fratres, vos scitis, quoniam ab antiquis die-*

bus Deus in nobis elegit, per os meum audire Gentes verbum evangelii et credere (A. G. 15, 7). Wenn aber die apostolische Gewalt, welche die ursprünglichen Träger derselben, die Apostel, überall, wo sie eine Kirche gegründet, auf den dort eingesetzten Hirten, den Bischof, übertrugen, der Natur der Sache nach als eine an ein einzelnes Territorium gebundene, auf einen Ort und eine einzelne gläubige Heerde beschränkte, locale Gewalt erscheint; und wenn in diesem Sinne die Geschichte der Kirche, so wenig dieselbe einen bischöflichen Stuhl kennt, den Paulus Johannes oder ein anderer Apostel inne gehabt hätte (die universale Mission der Apostel vertrug sich nicht wohl mit der bleibenden Uebernahme und Verwaltung des bischöflichen Amtes einer Kirche), eben so laut bezeugt, daß ein Einziger der Apostel, nämlich Simon, welcher der Petrus ist, seinen apostolischen Stuhl in Rom aufgeschlagen habe: so liegt der Grund dieser singulären Erscheinung und historischen Thatsache in der ganz singulären, bevorzugten Stellung, welche der Simon, des Jonas Sohn, kraft der Wahl und Anordnung des Herrn vor allen andern Aposteln einnahm. Als das Haupt derselben, als Primas der ganzen Kirche bestellt, mußte nämlich Petrus auch in dieser seiner singulären Stellung in der Kirche immer fortleben, auf daß es derselben nie an dem gottbestellten Haupte fehle, mußte sein Primat als dem Simon ausschließlich verliehen und dieser individuellen Person inhärend, von dem ersten Inhaber eben wieder auf eine andere bestimmte Person übertragen werden, und da die Petrinische Gewalt von dem Herrn an das apostolisch-bischöfliche Amt des Simon gebunden war, so konnte der erste Petrus den ihm vom Herrn verliehenen Primat auf keinen andern als seinen Nachfolger im bischöflichen Amte übertragen; mit einem Worte: aus dieser inneren, in der Natur seiner Stellung als Haupt des Apostolates und Episcopates liegenden Grunde mußte Petrus sich eine Kirche ansehen, in welcher er seinen apostolisch-bischöflichen Stuhl, der zugleich Primatial-Stuhl der ganzen Kirche war, bleibend aufschlug. Zu diesem Ende leitete demnach der Herr die Schritte

dessen, welchen er zum Petrus seiner Kirche und zum Oberhirten seiner ganzen Heerde gemacht hatte, unter der Regierung des Kaisers Claudius nach Rom, damit er in der Welthauptstadt, die sich als keine unfruchtbare Stätte für den Glauben an den Gekreuzigten erwies, seinen Stuhl für immer aufschlage. Darum stand der erste Petrus, zwar nicht immer ununterbrochen in eigener Person, der von ihm gegründeten Kirche in Rom als Bischof und Haupt der Bischöfe durch 25 Jahre vor, bis er als solcher dort am 29. Juni 67 seinen irdischen Lauf am Kreuze, gleich seinem Herrn und Meister, vollendete. Und darum lebt die Primatialgewalt des Petrus in dem Nachfolger desselben auf dem bischöflichen Stuhle von Rom immer fort und ist an diesen Stuhl für immer gebunden, von welcher Ueberzeugung schon die älteste Kirche aufs lebendigste durchdrungen war, indem sie den Bischofsstuhl von Rom stets den Stuhl des Petrus und den jedesmaligen Inhaber des römischen Stuhles den Petrus nannte; ja so sehr war die Thatfache, daß Petrus seinen Stuhl in Rom aufgeschlagen, und daher in dem Bischofe von Rom der Petrus immer fortlebe, allgemein bekannt und unbestreitbar beglaubigt, daß auch Häretiker und Schismatiker im Bewußtsein derselben nicht umhin konnten, sie thatsächlich anzuerkennen, und die Leugnung derselben allzeit nur aus der Feindschaft gegen das Papstthum entsprang, die sich nicht scheute, zur Vertheidigung ihrer Behauptung sich selbst der Waffen einer bodenlosen Kritik zu bedienen.

Wir gehen nunmehr zur römischen Disputation selbst über, indem wir möglichst sachgetreu der Reihe nach die einzelnen Reden vorführen.

Erster Redner: Sciarelli (Protestant). Gegenüber der katholischen Aufstellung will er darthun, daß der heilige Petrus nach Rom, um seinen Stuhl aufzurichten, nicht gekommen sei; und ferner, daß es ihm, da er während dieser Zeit nicht dahin gekommen, auch nicht möglich gewesen, weder während des Zeitraums von 25 Jahren daselbst Bischof zu sein, noch auch den

Martyrthod daselbst zu erleiden im Jahre 66 zur Zeit Kaiser Nero's. Bei seiner Beweisführung hält er sich zuerst an die heilige Schrift, nach der die Reise des heiligen Petrus nach Rom und sein dortiges Pontificat geradezu eine Unmöglichkeit seien, und sodann soll man auch in den näher zu den Aposteln hinaufreichenden Zeiten an diese Dinge gar nicht geglaubt haben.

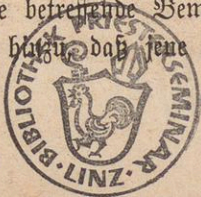
In der ersten Hinsicht sucht er zu zeigen, wie die neutestamentliche Chronologie die Reise des Petrus nach Rom absolut ausschliesse. Nach den Forschungen des Berliner Universitätsprofessors Ellendorf ist nämlich die Bekehrung des heiligen Paulus in das Jahr 39 zu setzen. Nach dem Galaterbrief (1, 15 — 18) zog nun Paulus drei Jahre nach seiner Bekehrung, d. i. im Jahre 42 nach Jerusalem, um den Petrus zu sehen, der sich demnach damals in Jerusalem befand. Nachdem aber Paulus von Jerusalem abgereist war, begann Petrus zu Allen umherzugehen, wobei er sich auch nach Lydda begab, einem Flecken, der acht Meilen von Jerusalem entfernt lag (A. G. 9, 31 — 35), und weiterhin nach Toppe, wo er sich viele Tage aufhielt (A. G. 9, 36 — 43), und weiter nach Cäsarea (A. G. 10. Cap.). Nach der Bekehrung und Taufe des Cornelius aber ging Petrus nach Jerusalem hinauf und hatte mit denen aus dem Heidenthume zu streiten (A. G. 11, 1 — 4. 18). Hatte also Petrus im zweiten Jahre der Regierung des Claudius alle diese Reisen gemacht, so konnte er im Jahre 42 nicht nach Rom gegangen sein, um so weniger, als hievon die Apostelgeschichte ganz und gar schweigt, welches Schweigen ein unverzeihliches wäre, ein Schweigen, bei welchem der Glaube an die Inspiration der Apostelgeschichte Einbuße erlitte. Darum haben auch orthodoxe Schriftsteller dieses Datum angegeben und den Petrus während der Regierung des Nero nach Rom kommen lassen, da dieses Datum und der damit zusammenhängende 25jährige Pontificat eben kein Glaubensartikel sei.

Aber auch später konnte Petrus keineswegs nach Rom gekommen sein. Denn nicht lange vor dem Jahre 1845, wo Herodes Agrippa starb, wurde der heilige Petrus von Herodes Agrippa

in den Kerker geworfen und durch einen Engel befreit, worauf er zum Hause der Maria, Mutter des Johannes, mit Zunamen Marcus, ging (A. G. 12, 1—4; 12. 17); bis dahin war er also noch nicht nach Rom gekommen, sondern befand sich noch in Jerusalem. Wenn er aber alsdann von da sich an einen andern Ort begab (A. G. 12, 17), so kann mit dem erbärmlichen und dunklen Ausdrucke „anderen Ort“ unmöglich Rom bezeichnet sein, was auch durch das seine Bestätigung findet, was späterhin in der heiligen Schrift hinsichtlich des heiligen Petrus erzählt wird. Im Jahre 56 nämlich, wo gemäß der Darstellung des zweiten Briefes an die Galater das Apostelconcil zu Jerusalem stattfand, findet man den Petrus auf demselben thätig (A. G. 15, 1—2; 4—7; 12); und wenn man auch nicht darauf bestehen wollte, daß die Apostel bis auf jene Zeit sich sämmtlich in Jerusalem als an ihrem ständigen Aufenthaltsorte und ihrem natürlichen Mittelpunkte vereinigt aufgehalten haben, gesetzt auch, das Concil wäre durch eine vorgängige Berufung zusammengetreten: so hätte Petrus, falls er in der Zwischenzeit in Rom gewesen wäre, offenbar von dieser seiner in so hohem Grade bedeutungsvollen Reise und von dem neuen höchst glänzenden Geschehe Roms auf dem Concil um so mehr Erwähnung machen müssen, als auch Paulus und Barnabas über ihre Wirksamkeit unter den Heiden genauen und umständlichen Bericht erstatteten. Bis 56 ist demnach Petrus nicht nach Rom gekommen. Weiterhin ist aus dem Briefe an die Galater (2, 11—14) bekannt, daß Petrus nach dem Concil von Jerusalem nach Antiochien sich begab, und aus dem gegen das Jahr 58 geschriebenen Römerbriefe geht hervor, daß Petrus um diese Zeit nicht in Rom war, sonst hätte er ihm einen Gruß geschickt; ja er konnte bis dahin überhaupt noch nicht nach Rom gekommen sein, weil sonst Paulus nicht schreiben würde, es verlange ihn sie zu sehen, auf daß er ihnen Einiges ertheile von geistiger Gabe, sie zu bestärken. . . Also stehe er bereit, auch bei ihnen, in Rom, das Evangelium zu verkünden (1, 10—11; 15). Im Jahre 61 kam aber Paulus persönlich nach Rom, und was

die Apostelgeschichte von dieser Ankunft berichtet (28, 14 — 22), läßt wohl nicht vermuthen, daß das Christenthum in Rom bereits festen Boden gefaßt, geschweige denn, daß Petrus daselbst schon eine Kirche gegründet hätte. Zwei Jahre verbrachte Paulus in Rom (A. G. 28, 30 — 31), während welcher Zeit er mehrere Briefe schrieb, wie den an Philemon, an die Kollosser, in denen er wohl von andern, die ihm zum Troste sind, spricht, aber nicht von Petrus, der sich also damals nicht in Rom befand. Endlich hat Paulus im Jahre 66 kurz vor seinem Martyrtode den zweiten Brief an Timotheus geschrieben, wo er klagt, daß Alle ihn verlassen, nur Lucas allein sei bei ihm geblieben: was sicherlich nicht dafür spricht, daß sich Petrus damals in Rom befunden habe, da er seiner gewiß Erwähnung gemacht hätte, selbst wenn derselbe gleichfalls gefangen gewesen wäre, wie er im Briefe an Philemon der Gefangenschaft des Epaphras gedacht und den Korinthern gegenüber des Aristarchus gedacht hatte, der mit ihm im Gefängnisse lag. Bis zu diesem Zeitpunkte war somit Petrus noch nicht nach Rom gekommen, und da er im Jahre 66 den Martyrtod erlitten haben soll, so ist er also überhaupt nie nach Rom gekommen.

Aber Petrus durfte auch gar nicht nach Rom kommen, um daselbst seinen Sitz aufzuschlagen, da er nach dem Galaterbrief (2, 6 — 9) den besonderen Auftrag als Judenapostel erhalten habe; und daß Petrus diesem besonderen Auftrage Folge geleistet, das bezeuge die Thätigkeit, welche er nach der Apostelgeschichte in Jerusalem und dessen Umgebung entfaltete, und insbesondere sein aus Babylon geschriebener Brief an die Fremdlinge, die zerstreuten in Pontus, Galatien, Kappadocien, Asien und Bythinien (1 Petr. 1, 1), wornach er eben im Mittelpunkt der israelitischen Diaspora seinen Sitz gehabt. Unter Babylon dürfe aber nicht Rom verstanden werden, wie dieß insbesondere der hochgelehrte Michaelis mit exegetischen Gründen nachgewiesen hat, und was die von den katholischen Theologen aufgerufene Ueberlieferung der Väter betrifft, so theilt Eusebius die betreffende Bemerkung nur als einfache Ansicht mit und fügt hinzu, daß seine figürliche Auffassung ihm



etwas geschraubt vorkomme; und eben von diesen Worten des Eusebius rührt die Uebereinstimmung des Hieronymus und aller Väter her, während in den Vätern und Schriftstellern vor Eusebius kein Wort von einer solchen figürlichen Anwendung vorkommt, und die alten Schriftsteller, die näher bei Babylon wohnten, wie z. B. die Syrer und die Araber, geglaubt haben, jener Eigename sei im buchstäblichen Sinne zu nehmen, wie man ja auch überhaupt in der näher zu den Aposteln hinaufreichenden Zeit die Reise des Petrus nach Rom und seinen Pontificat daselbst nicht geglaubt hat.

In dieser zweiten Hinsicht wird die gegentheilige Behauptung der katholischen Theologen damit zurückgewiesen, daß sich aus einer Stelle des Briefes des heiligen Clemens an die Corinthier, deren Echtheit zudem die Kritiker angestritten haben, nur das ergeben soll, daß zu jener Zeit der heilige Petrus und der heilige Paulus schon todt waren; im Briefe des heiligen Ignatius an die Römer komme nicht Ein Wort vor, welches zu verstehen gäbe, die römische Kirche wäre von Petrus gegründet worden; daselbe Stillschweigen herrsche in der Lebensgeschichte des heiligen Ignatius, die von seinen Reisegefährten und Augenzeugen seines Martyriums geschrieben ist, und das Zeugniß des Papias könne nicht zugelassen werden, einerseits weil ihn Eusebius einen Mann von geringem Verstande nennt, anderntheils weil sein Zeugniß zweideutig sei. Was aber die einhellige Uebereinstimmung der Ueberlieferung betrifft, welche mit ausdrücklichen Worten von Irenäus bis auf unsere Tage stets jene Thatsache bekräftigt habe, so sei überhaupt die Tradition nur dann zuzulassen, wenn sie im Einklange stehe mit der Bibel, und insofern die Ueberlieferung herangezogen wird, nicht um Glaubenssätze, sondern um Thatsachen annehmbar zu machen, so müssen die Zeugnisse jener, welche kurze Zeit nach der Begebenheit gelebt, von jenen, welche im Laufe der spätern Jahre folgen, wohl geschieden werden; die ersten haben einen bestimmten Werth, während die andern keinerlei Werth haben, wenn die ersteren ihnen nicht zur Seite stehen, und da die katholischen Theologen ausdrückliche, klare, leuchtende Zeugnisse von Männern,

welche kurz nach dem Factum der vermeintlichen Ankunft und des vermeintlichen Pontificats Petri in Rom gelebt haben, nicht anzuführen vermögen, so habe die Uebereinstimmung der Ueberlieferung, welche einzig und allein von Trenäus an datirt, nichts zu bedeuten und könne darum das fragliche Factum auch nicht beweisen.

Der zweite Redner: Fabiani (Katholik). Vor Allem präcisirt derselbe die gestellte These näher dahin, daß es sich einzig und allein um die einfache Thatsache der Anwesenheit des Petrus in Rom handle, und nicht um die Nebenumstände, die Art und Weise, die Zeitdauer und alles Andere dergleichen, was das Verweilen Petri in Rom betrifft. Demgemäß vernichte schon eine einzige Stunde, welche Petrus in Rom gewellt hätte, die gegnerischerseits aufgestellte These. Alsdann macht er aufmerksam, wie nicht Alles, was der Geist Gottes geoffenbart hat, in solcher Weise den Menschen verborgen gewesen, daß sie es nicht auf anderem Wege hätten wissen können, von welcher Art die Thatsachen der Geschichte seien, welche jeder Mensch mit eigenen Augen sieht, und deren Begründung die Kritik in jenen Beweismitteln gesucht haben will, durch welche alle die andern Thatsachen gleichfalls dem Menschen verkündigt und versichert werden; hiebei sei die heilige Schrift für die von ihr versicherten Thatsachen beweisend, selbst von ihrer Inspiration abgesehen, insoferne die Versicherung von Zeugen herrührt, welche durchaus glaubwürdig erscheinen. Aber wenn die Schrift mangelte, so würden die menschlichen Handlungen gleicherweise auf anderen Wegen erkannt werden können. Um eine solche an sich rein menschliche, historische Thatsache handle es sich in der vorliegenden These, und darum seien hier die Beweisgründe in den Regeln aller und jeder Kritik aufzusuchen.

Demgemäß hebt er hervor, wie es ein gewichtiges Factum betreffe, das alle Christen interessire, wie dieses durch das Kommen aller Christen insgesammt nach Rom zu einem weltkundigen, hochangesehenen Factum, zu einem universalen Factum gemacht

werde, dessen Andenken nicht verloren gehen konnte, und das sich bezeuge durch eine Reihe, welche nicht erst mit Srenäus anhebe, sondern sich erstrecke durch alle Jahrhunderte und in Wahrheit hinaufsteige bis zu den Tagen der Apostel selbst vermittelt ihrer ersten Nachfolger, eine Reihe, welche wie ein allbekanntes und offenkundiges Factum beginne mit jenen lieblichen und geheimnißvollen Anspielungen, welche Jemand in ein freundliches Briefchen zu setzen pflegt, wenn er von einer Sache spreche, die ihm selber sowohl als demjenigen, dem er schreibt, sehr gut bekannt ist; diese wird allmählig das Fundament für alle die Discussionen, auf welche die Andern, welche nachfolgen, Gewicht zu legen haben, oder aber um einen andern weniger bekannten geschichtlichen Punkt zu bestimmen.

Diese seine Anschauung erklärt er sofort näher mit dem Benehmen der Väter, welche aus der Gewißheit und Offenkundigkeit des Factums der Anwesenheit Petri in Rom gegen die Häretiker Folgerungen gezogen haben, ohne daß diese das Fundament der Discussion anzugreifen gewagt hatten; Optatus und Srenäus werden namentlich citirt. Ebenso haben die Väter in anderer Hinsicht dieses Factum als die Grundlage ihrer Auseinandersetzungen genommen, so z. B. wenn sie die Zeit bestimmen wollen, wo das Evangelium des heiligen Marcus aufgezeichnet wurde. Dazu wird noch bemerkt, daß Petrus, wenn nicht in Rom, so doch in irgend einem andern Winkel der Welt gestorben sein müsse, und irgend eine Kirche sich dieser seiner Ereignisse habe erinnern, und, wenn nicht anders, doch sein Grab habe zeigen oder wenigstens gegen die Usurpation Roms habe reclamiren müssen; und da durch 14, 15 Jahrhunderte Niemandem eine solche Reclamation eingefallen ist, so sei das ein sehr gewichtiges Beweisstück, da es kein vorübergehendes Factum sei, sondern ein solches, welches im Gedächtnisse fort dauere, und von welchem Jedermann Zeuge gewesen. Habe aber ein glänzendes und großartiges Factum überhaupt tausend Consequenzen, so bestehe eine solche eben darin, daß die Zeitgenossen darauf anspielen und den

Werth erkennen lassen, ohne auch nur einmal nöthig zu haben, auf zu genaue Einzelheiten sich einzulassen, weil der ganze übrige Theil der Menschen jener Epoche es kenne, es bestätige in jedem ihrer Aussprüche, in jedem ihrer Worte. Es wird in diesem Sinne insbesondere Clemens von Rom und die Stelle aus dem nach Petri Tod geschriebenen Evangelium des Johannes citirt: „Wann du aber alt geworden, wird dich ein anderer binden und dich führen, wohin du nicht willst, indem er dadurch andeutete, durch welchen Tod er Gott verherrlichen würde (21, 18);“ und wird weiters noch dieser principiellen Auseinandersetzung eine sehr lange Reihe von Zeugen für die Anwesenheit des heiligen Petrus in Rom aufgerufen, darunter namentlich Eusebius mit einem eigenen Citate (Theophaneia, Fragment V.).

Nunmehr geht der Redner über zur Widerlegung der vom Gegner beigebrachten Beweisgründe. Das Argument des Schweigens fertigt er kurz damit ab, daß dasselbe gegenüber positiven Zeugnissen überhaupt nichts gelte und insbesondere bei historischen Thatfachen nichts gelte; denn wir müssen wohl Alles glauben, was die heilige Schrift sagt, aber wir sind nicht verpflichtet, nichts von dem zu glauben, was die heilige Schrift mit Schweigen übergeht, auch hinsichtlich der geschichtlichen Thatfachen. Das Argument der chronologischen Schwierigkeiten aber wird damit zurückgewiesen, daß dasselbe nicht einmal der Schrift entnommen sei, sondern sich eigentlich darauf gründet, daß man die Meinung des Herrn Ellendorf zuläßt. Es wird da auch auf die Schwierigkeit der neutestamentlichen Chronologie hingewiesen, welche er aus einer 41jährigen Praxis her kenne, wie denn das Jahr der Ankunft des Paulus in Rom sehr verschieden bestimmt werde, obwohl die Schrift das Factum der Ankunft bestimmt bezeugt; es wird aufmerksam gemacht, wie Petrus nicht immer stabil in Rom gewesen zu sein brauche, und wie es selbst nach den Berechnungen gelehrter Protestanten nur etwas mehr als 14 Tage bedurft habe, um von Cesarea nach Rom zu kommen; es wird hervorgehoben, wie der Gegner bei seiner chronologischen Aufstellung unversehens

vom Jahre 45 bis zum Jahre 56 übergegangen sei, ohne über den Zwischenraum Rechenschaft zu geben; und es wird endlich geltend gemacht, wie im Sinne der Ungläubigen und Rationalisten, wenn man schon im Sinne des Gegners aus den chronologischen Schwierigkeiten argumentiren wollte, das Zeugniß des Paulus, der gesagt, daß er nach 14 Jahren in Rom ankam, nur ein einziges sei, und daß diese einzige Autorität des Paulus gegenüber der hundert und hundert Zeugnisse für die Ankunft Petri in Rom ganz und gar keinen Werth habe.

Zum Schlusse nimmt Redner noch das Zeugniß des Papias, sowie die Echtheit der Briefe des Ignatius in Schutz, stellt der Autorität des Michaelis, auf welche sich insbesonders der Gegner stützte, die Autorität des Protestanten Ewald gegenüber, welcher aus exegetischen und geographischen Argumenten das Babylon im ersten Briefe Petri von Rom versteht, insofern ganz wohl Reisende, welche von Pontus aus die Barken mit der Thunfischladung nach Rom gebracht hatten und von Rom dahin zurückkehrten, den Brief zuerst nach Pontus, dann Galatien, Kappadocien, Asien und Bythintien gebracht haben können, wie dieß die Adresse insinuirt, und insofern auch Babylon von der im Briefe unzweideutig gekennzeichneten Neronischen Verfolgung nicht betroffen wurde; beruft sich ferner noch einmal auf die allgemeine Annahme dieses Factums, welches auch von Malern und Bildhauern dargestellt worden, und weist endlich aus Cicero's Rede pro Flacco nach, daß sich in Rom eine große und mächtige Anzahl von Juden befunden habe, wie denn auch Paulus selbst sage, daß es Hebräer in Rom gegeben, die in ihrem Hebräismus verhärtet gewesen, und da habe denn Petrus bei diesen als der Apostel der Beschneidung ganz gut sein besonderes Apostolat ausüben können.

Der dritte Redner: Ribetti (Protestant). Er beginnt damit, daß er constatirt, es handle sich bei der Ankunft des heiligen Petrus in Rom um ein einfaches Factum, und es gehöre in keiner Weise die Idee der Suprematie hieher, die von dem

Gegner auf eine geschickte Art insinuirt worden sei. Man mache eben daraus etwas Mysteriöses und lasse dasselbe durch Insinuation entstehen, wie es solcher Insinuationen in den verflossenen Jahrhunderten mehrere gegeben: es wird von Jemandem an einen Freund ein Brief geschrieben, und das Factum wird da nicht erörtert, weil es ein bekanntes Factum ist, und dieses ist eine Insinuation, die allmählig eine Erörterung und hernach ein Decret wird. So habe Papias eine Insinuation gemacht, und alsdann haben die Andern Muth gefaßt, indem sie die Insinuation citirten. Desgleichen hätte Ignatius und Clemens Romanus und der heilige Johannes insinuirt; aber solche Insinuationen gelten einem wahren Historiker nichts, der verlange vielmehr gleichzeitige positive Zeugnisse, und darum müssen auch insbesondere für den Aufenthalt Petri in Rom positive Erklärungen des Johannes oder des Paulus oder des Lucas oder des Petrus selbst aufgebracht werden. Finde man aber keine Schriften, keine gleichzeitigen Zeugnisse, finde man nicht in der Bibel, der höchsten Schiedsrichterin und unumstößlichen Autorität, den Beweis für die Ankunft des heiligen Petrus in Rom, so habe man ganz und gar nichts bewiesen. Und was die aufgerufenen späteren Zeugen betreffe, so haben diese allerdings keine bloße Insinuation mehr gemacht, da die Sache bereits gut insinuirt war, und man sie daher bereits als Wahrheit behaupten konnte; jedoch sie alle haben sich eben nur auf die früheren Insinuationen gestützt, und es habe eben nur der Eine den Andern wiederholt, und anderseits könne das Alter des Irrthums ihn nicht zur Wahrheit umwandeln, noch gebe es vor Gott für die Dinge, die nicht wahr, die nicht gerecht sind, eine Verjährung. Im Besondern bemerkt er von Clemens, er habe nach seinem ganzen Verhalten nicht einmal im Traume an die Insinuationen gedacht, die man ihm unterschoben, und aus den Worten Christi bei Johannes könne nur Hellsicht den Namen Rom als den Ort des Todes des heiligen Petrus herauslesen; Papias sei sehr unzuverlässig, und habe Gegner auch keine Stelle citiren können, wo Papias gesagt

hätte, Petrus sei in Rom gewesen; von Dionysius gelte auch das Letztere, und seien seine Werke auch vielfach gefälscht worden; Irenäus aber sei kein Augenzeuge gewesen, und nur solche wolle er hören, wenn es sich um die Religion handelt.

Verhielte sich nun die Sache dergestalt, so sei das Verlangen des Gegners, daß man beweise, Petrus wäre nicht in Rom gewesen, völlig unberechtigt; es wäre dieß ebenso, als wenn Jemand aus dem Umstande, daß Clemens Romanus in seinem Briefe des wunderbaren Vogels Phönix erwähnt, die Forderung ableitete, man müsse an dessen Existenz so lange glauben, als nicht dessen Nichtexistenz bewiesen wäre. Man könne eben keinen Autor, in den man Vertrauen setzen darf, aufbringen, der sagte, Petrus sei in Rom gewesen, und in Folge dessen sei man genöthigt zu verlangen, daß das bewiesen werde, was hinlänglich bewiesen sei, weil es so klar sei wie: Null mal Null macht Null; denn in der That, wenn sich keine Zeugnisse finden, welche beweisen, daß ein Factum wahr sei, so ist das Factum nicht wahr, und an ein solches kann man vernünftiger Weise nicht glauben.

Sofort antwortet noch der Redner auf einzelne Punkte der gegnerischen Rede. Er wünscht, daß der Gegner seine Chronologie vorgelegt hätte, auf daß man sehe, ob sie mit der heiligen Schrift im Einklange stände; erst dann ließe sich hierüber reden. Die Nationalisten könnten ebensowenig gegen die gläubigen Protestanten ins Treffen geführt werden, als ein Voltaire und Renan gegen die römischen Katholiken, denen diese früher angehört hätten. Wenn die chronologischen Daten veränderlich seien, so geben sich die Katholiken in dieser Sache einer gründlichen Forschung hin, und dabei haben sie ein ruhiges Gewissen. Petrus habe seinen Brief wirklich von Babylon aus geschrieben. Die Hypothese des Gegners, das Babylon bedeute Rom, führe zu der Consequenz, unter Rom das Babylon der Apokalypse zu verstehen, und die exegetischen Gründe schließen eine solche Metapher ganz und gar aus. Babylon habe zu dieser Zeit noch existirt, daselbe sei der Mittelpunkt der israelitischen Diaspora gewesen, da

habe auch Petrus nach seinem besondern Apostolate, welches der Gegner anerkannt habe, wirken müssen. Die vom Gegner vorgebrachten geographischen Beweise seien kindisches Raisonnement und Rabulisterie, und wenn auch Babylon nicht im römischen Reiche gelegen gewesen, so haben die Christen auch außerhalb des römischen Reiches oder auf der Grenze desselben verfolgt werden können, und Petrus habe demnach ganz wohl von Verfolgungen schreiben können.

Pathetisch schließt er endlich die Rede mit den Worten: „Sie sehen also, die Basis des Kolosses der römischen Kirche ist eine Basis von Kreide, oder wenn Sie wollen, sie ist eine Nadelspitze, weil sie sich im Anfange auf eine angenommene und durch die Einbildungskraft der Autoren der ersten Jahrhunderte erweiterte Insinuation stützt. Im Mittelalter, der Zeit der Verbreitung der Irrthümer und der plumpsten Vorurtheile, wurde sie kolossal. Es wurde die päpstliche Autorität grundgelegt, welche noch nicht so war, wie sie heutzutage existirt. Vor kurzer Zeit wurde sie ferner erweitert, aber es war schon längst insinuirt worden, daß der Papst infallibel sein müßte. Und so sehen sie, daß der Kolosß ganz und gar sich stützt auf eine Basis von Thon. Wir haben dieser Basis von Thon einen Nasenstüber gegeben und der Kolosß ist ins Wackeln gerathen.“

Der vierte Redner: Cipolla (Katholik). An erster Stelle bemerkt er, von seinem Kollegen wäre nur die Unterscheidung zwischen einem geschichtlichen Factum und einem Factum, das Dogmen-Natur in sich schließe, zur Klarstellung der behandelten Frage herbeigezogen worden. Sodann macht er auf den Unterschied zwischen Anspielung und Insinuation aufmerksam; nicht von der letzteren, sondern von der ersteren habe sein College gesprochen, und diese sei ganz gut aufrecht zu erhalten. Weiters sagt er rücksichtlich der Anzahl und Mannigfaltigkeit der beigebrachten Zeugnisse, es gebe gleichzeitige, soviel man deren eben nach den Bücherverlusten durch Brandunglück haben könnte; außerdem müßten alle unter sich wieder vereinigt werden hinsichtlich der Veranlassungen, wobei sie stattgefunden hätten, um gleichsam

eine gleichzeitige und immerwährende Zeugenchaft zu bilden, so daß die entlegensten Zeugnisse die Kraft der gleichzeitigen haben konnten. Die Väter sprachen von der Kirche Roms, indem sie sich stets auf das Factum bezogen, daß nämlich Petrus dort gewesen sei, ohne daß Jemand, der entgegengesetzte Interessen hatte, es zu leugnen wagte. Im Besondern nimmt er die Stelle bei Johannes, die Zeugnisse des Ignatius, Papias und Clemens in Schutz.

Nach dieser historischen Beweisführung wird aufs Neue an die Bedeutung und Schwierigkeit der biblischen Chronologie erinnert, das pro und contra für das „Babylon“ des ersten Briefes des heiligen Petrus, das übrigens zur Aufrechthaltung der von ihm vertheidigten Anwesenheit Petri in Rom gar nicht nothwendig von Rom verstanden werden müsse, wird abermals untersucht, und dabei bemerkt, wie Fabiani die vorgebrachten Gründe Ewald's, die der Gegner kindisches Raisonnement und Rabulisterei genannt habe, gar nicht zu den seinigen gemacht habe; ferner erörtert er die Natur des Apostolats Petri bei den Beschnittenen und Pauli bei den Heiden, welche keine ausschließliche gewesen sei, und setzt ausführlich die Bedeutung der Uebereinkunft auseinander, welche zwischen Paulus, Kephas, Jacobus u. s. w. zu Stande kam, nämlich im Sinne eines Protectorates oder einer speciellen Aufsicht; weiterhin prüft er die Beweisführung Sciarelli's und zeigt, wie Petrus allerdings im Anfange des Jahres 42 hätte in Jerusalem und nach Vollbringung der in der Apostelgeschichte berichteten Thaten in den späteren Monaten hätte in Rom sein können, wie die Unmöglichkeit einer Ankunft Petri in Rom zwischen 42 und 56 nur auf das Stillschweigen gegründet worden, welches Petrus darüber beim Concil beobachtet habe, was doch nichts mache, da hiefür verschiedene Gründe angeführt zu werden vermögen; und eben so wenig sei das weitere Stillschweigen des Lucas und des Paulus bezüglich dieser Periode und der weiteren Jahre bis zum Jahre 66 beweisend: Alles ergebe bloß ein negatives Argument, das von keiner Bedeutung sei gegenüber dem aus den historischen Documenten geschöpften positiven

Argumente; und er schließt endlich mit der Bemerkung, daß die Gegner, wenn sie Recht behalten wollten, erweisen müßten, daß die Bibel ausdrücklich dem Factum widerstreite.

Der fünfte Redner: Gavazzi (Protestant). Nachdem er den Stand der Frage dahin bestimmt hatte, daß er und seine Collegen sich auf die Bibel beschränken und auf diese hin es schlechthin in Abrede stellen, daß Petrus je nach Rom gekommen, während die Gegner sich hinter den gleichzeitigen historischen Kriterien verschanzen, und darauf, d. i. also auf die Tradition gestützt, die Anwesenheit Petri in Rom behaupten, geht er daran, den Schriftbeweis zu urgiren, indem das Schweigen der Bibel kein bloßer negativer Beweis sei, sondern vielmehr der positivste und der deutlichste Beweis dafür, daß Petrus nicht nach Rom gekommen ist. Die Bibel mußte sich nämlich mit der ursprünglichen Geschichte der Kirche beschäftigen, und sie hat sich damit beschäftigt, weshalb die hauptsächlichsten Facta dieser Geschichte aus der Bibel selbst zu entnehmen sind. Die Apostelgeschichte ist nichts anders, als die wirkliche, officiële, authentische, umständliche Geschichte des Anfangs, der Entwicklung, des Fortschritts, der erlittenen Verfolgungen und der von der ursprünglichen Kirche errungenen Triumphe, und Lucas ist der dazu erwählte eigentliche, rechtmäßige, unparteiische weil inspirirte Geschichtsschreiber, der um so weniger von Petrus die Römerreise hätte verschweigen können, als er dieselbe von Paulus so genau berichtet, und Petrus vor Paulus eine gewisse primäre Stellung einnahm: aus Gerechtigkeit gegen das Apostolat Petri, aus Gerechtigkeit gegen die ursprüngliche Kirche, aus Gerechtigkeit gegen die Kirche Roms, aus Gerechtigkeit gegen sich selbst hätte Lucas die Römerreise des Petrus berichten müssen, und darum ist sein Schweigen ein positiver Beweis, daß Petrus gar nicht nach Rom gekommen ist. Per incisum bemerkt der Redner bezüglich der Schwierigkeiten einer Römerreise, daß eine Reise von Jerusalem nach Babylon viel leichter gewesen sei.

Sofort wird zu den übrigen Theilen des neuen Testaments übergegangen, wo man der Erwähnung der Reise des Petrus nach

Rom begegnen könnte, da auch das da herrschende Schweigen, wenn auch nicht mit der gleichen absoluten Nothwendigkeit, die Nichtankunft Petri zu Rom darthue. Zuerst wird das Schweigen des Paulus in seinen Briefen ins Auge gefaßt, das nicht aus einer Convenienz gegen Petrus erklärt werden dürfe, und das wenigstens so viel beweise, daß zu der Zeit, wo Paulus zu Rom schrieb und nach Rom schrieb, Petrus nicht in Rom gewesen. Weiters habe Christus bei Matthäus (Cap. 23) vorhergesagt, daß die Juden etliche von den Aposteln kreuzigen werden, und dieß passe auf Petrus, der aber darum von den Juden in dem Hauptstize der israelitischen Diaspora zu Babylon habe gekreuzigt werden müssen, und wirklich auch nach dem Brauche der Barbaren, der Parther gekreuziget worden sei, und zwar zur Zeit der neronischen Verfolgung, die sich nach dem Zeugnisse des Drosius auch auf die nach Eusebius von Nero unterjochten babylonischen Provinzen ausgedehnt habe. Ferners gestatte es der Apostolat des Paulus, der nach dem Römerbriefe (15, 20) seine Ehre darein setzt, auf diese Weise zu predigen, nicht wo Christus genannt worden, damit er nicht auf fremder Grundlage bauete, durchaus nicht, daß vor Paulus in Rom eine Predigt von irgend einem Apostel stattgefunden hätte, und dieß um so mehr, weil überhaupt Christus keine Durchkreuzung im Apostolate wollte und darum der Geist Gottes es auch dem Paulus und Barnabas wehrte, nach Bythinien, in das Arbeitsfeld des Petrus, zu gehen (A. G. 16, 6. 7); nur eine Predigt im Geheimen, in Familien wäre gewesen, wie denn nach der Apostelgeschichte (Cap. 28) bei Pauli Ankunft die Hebräer vom Christenthume noch nichts wußten; es gelte hier der Satz: *Deus et natura nihil agunt frustra*, und eben an Paulus sei ausdrücklich das Wort Gottes ergangen, auch in Rom zu zeugen, wie er in Jerusalem gezeugt habe (A. G. 23, 11), während von Petrus das Gleiche nicht gesagt erscheint, sowie auch wohl eine Römerreise des Paulus aber nicht des Petrus sich registriert finde.

Nunmehr kommt Redner auf die chronologischen Schwierig-

keiten zu sprechen, und meint, dieselben seien nicht so groß, es ließen sich einige sichere Daten bestimmen, wie die Ankunft des Landpflegers Porcius Festus in Jerusalem, so daß Paulus im Jahre 61 nach Rom gekommen sei; Paulus selbst sage, er sei drei Jahre nach seiner Bekehrung nach Jerusalem gekommen, und abermals vierzehn Jahre nachher wegen der Zusammenberufung des Concils, und so könne man von dem Bekannten zur Bestimmung des Unbekannten fortschreiten, so daß man in der Chronologie einen Beweis habe durch sehr viele Daten, daß Petrus nicht nach Rom gekommen.

Nach den chronologischen Schwierigkeiten wird die besondere Mission des Petrus besprochen. Wohl dürfe diese Mission nicht eingeschränkt werden, aber es handle sich hier um einen speciellen Auftrag, wornach sich Petrus zunächst und gewissermaßen fast ausschließlich mit den Juden beschäftigen mußte, und diese ganz specielle Mission habe den Petrus nicht nach Rom geführt, da dort die Juden höchstens durch ihren Reichthum, nicht aber durch Zahl mächtig waren, sondern vielmehr nach Babylon, dem Mittelpunkt der israelitischen Diaspora, wo sich nach Flavius und Strabo Myriaden von Juden befunden haben; darum habe er auch von Babylon aus seine Briefe geschrieben, und nicht von Rom aus. Es werden da wiederum die Gründe pro und contra aufgeführt, und wird für Abweisung der Metapher aus exegetischen und geographischen Gründen entschieden. Sodann wird aber daraus auch die Schlußfolgerung gezogen, daß Petrus in Babylon gestorben sei, weil überhaupt die letzten Briefe der Apostel den Ort ihres Todes anzeigen, und Petrus insbesondere von dem nahebevorstehenden Martyrium schreibe. Dem widerspreche nicht, daß man in Rom die Reliquien des Petrus besitze, da sie auch später dahin gelangt sein können, und man für diesen Besitz nur auf die Tradition sich zu berufen vermöge, welche nichts anderes als Gerücht sei; und wenn Babylon nicht gegen Rom reclamirt habe, so sei ja erst im vierten und fünften Jahrhundert behauptet worden, Petrus wäre in Rom gestorben, also

zu einer Zeit, wo Babylon gleichsam eine Gemeinde in partibus gewesen, und da habe Niemand reclamiren können.

Im zweiten Theile bezieht sich der Redner auf die Behauptung der Gegner, das Schweigen der Bibel über Petri Ankunft in Rom würde ersetzt durch die gleichzeitige Geschichte. Ohnehin gelte diese Ausflucht nichts, da man nur mit der Bibel beweisen dürfe, daß der heilige Petrus in Rom gewesen sei, so man anders auf Seiten der Bibel stehen wolle, aber auch sonst gelte das Substitut nicht, da es um die positiven Zeugnisse der gleichzeitigen Geschichte schlecht bestellt sei. Er unterscheidet nämlich die Zeugen *de visu* als die wirklichen Geschichtsschreiber ersten Grades, die *testes de auditu*, welche von den Zeugen *de visu* die Erzählungen über die Thatsache empfangen, als solche zweiten Grades, und jene, welche von den ersten die Erzählungen aufnehmen, das nämlich, was von Jenen (den Ersten) Diese (die Zweiten) gehört haben. Letztere seien nur einfache Sammler und keine wirklichen Geschichtsschreiber, welche nur die Gleichzeitigen und die Zeitgenossen seien, und beweisen dieselben, wären sie auch ihrer noch so viele, für sich, wenn sich das Berichtete nicht auch in den gleichzeitigen Schriftstellen finde, gar nichts. Nun hätten die Gegner nur einen einzigen gleichzeitigen Schriftsteller aufbringen können, den Clemens, und auch der enthielte nur eine vermeintliche Anspielung auf ein notorisches Factum, wie man sage, obwohl es ebenso notorisch habe sein können, daß Petrus im Orient gestorben ist; überhaupt erwachse aber aus Anspielungen keine Geschichte. Da der ganze Rest nur Zeugen zweiten Grades *de auditu* sind, so geht er auf ihre nähere Würdigung nicht weiter ein; bloß das Zeugniß des Papias wird noch eigens zurückgewiesen, und bezüglich der aus dem „Chronicon“ des Eusebius geschöpften Daten wird bemerkt, wie das Original nicht mehr existire, und die Arbeit des Hieronymus nur eine Paraphrase und eine Interpolation von Abschreibern sei; auch in seiner „historia“ thue Eusebius nicht affirmativ und in ausdrücklicher Weise dar, daß Petrus in Rom gewesen. Auch sagt er,

Petrus habe an der Gründung der Kirche in Rom zwar nicht persönlich, aber doch durch seine Rede am Pfingsttage Antheil gehabt, sei es vermittelt seiner Neophyten, sei es vermittelt seiner Proclamation, durch welche er die Gläubigen im Glauben an Jesum Christum befestigte (der Uebersetzer merkt da an: Das apokryphe κήρυγμα Πέτρου?), in welchem Sinne auch von der Cathedra Petri die Rede sei; und er meint, die ältesten Häretiker hätten noch gar keine Gelegenheit gehabt, die Ankunft Petri in Rom zu bestreiten, da diese noch gar nicht behauptet worden, und Niemand nöthig habe, sich mit Anspielungen zu befassen; es sei auch noch kein Papst dagewesen, da man erst im dritten und vierten Jahrhundert zu Rom begonnen habe, Primatsansehn über die anderen Kirche zu erlangen; was aber die ausgezeichneten Protestanten betreffe, die Petrus nach Rom kommen ließen, so sei er in seiner Ansicht unabhängig, und ergebe er sich nicht, wenn gegen die Bibel alle Protestanten in der Welt und alle Rationalisten der Welt sich lagern würden. Nachdem er endlich noch die vom Gegner aufgerufenen Maler als incompetente Zeugen zurückgewiesen und an Christus und die heilige Schrift als die einzigen Träger des Christenthums appellirt hat, schließt er damit, daß er sagt, die Gegner können sich nur auf die Tradition stützen, diese aber stehe überhaupt nach einem alten Schriftsteller in gleicher Schätzung mit dem Lügner, dem kein Mensch glaube, auch wenn er die Wahrheit spreche, und insbesondere seien die dießbezüglichen Traditionen, diese Anhäufung von Zeugnissen und in Sonderheit die Zeugnisse, welche nach dem dritten und vierten Jahrhundert kommen, Seifenblasen ähnlich, welche die Kinder in die Luft schleudern, welche schillernd sind und das Licht der Sonne hübsch zurückwerfen, welche aber der Hauch eines Kindes auflöst.

Der sechste Redner: Guidi (Katholik). Derselbe erklärt, er wolle antworten mit der ganzen vollen Strenge, welche die Geseze der Logik und der Philosophie der Geschichte vorschreiben, sowie diese Mutter Natur in den Sinn, in das Herz, auf die Lippen des größten unter den Gelehrten und Gebildeten wie des

ungebildeten gemeinen Mannes gelegt habe. Demgemäß macht er zuerst geltend, es müsse, bevor man an eine Frage herantrete, die Art und der Werth der Argumente festgestellt werden, deren man sich in der Frage selbst bedienen müsse, und weist in dieser Hinsicht das Gebahren zurück, das die Schrift in einer rein historischen Frage in ganz gleicher Weise in Verwendung kommen lassen wolle, wie in einer dogmatischen Frage. Ganz abgesehen davon, ob die Schrift alleinige Glaubensquelle sei oder nicht, bei einer rein historischen Frage, wie das die vorliegende sei, die wohl einen dogmatischen Grund in sich schließe, aber darum nicht aufhöre, eine historische Thatsache zu sein, sich in der Schrift verschanzen wollen, das hieße jedes andere Argument ableugnen, welches von der Geschichte, von der Kritik und von allen jenen Denkmälern, aus denen die Menschen die Thatsachen lernen, uns zugeführt werden könnte, und das wäre Fanatismus, Aberglaube, Ignoranz. Eben aus diesem Grunde erkläre es sich, warum auch viele Protestanten, im Allgemeinen alle Gemäßigten, wie namentlich neuestens Ernst von Bunsen, die Ankunft und den Tod des heiligen Petrus in Rom oder wenigstens die Ankunft desselben auf einige Zeit festhalten, während diese Ankunft Petri in Rom nur die übertriebenen Protestanten leugnen, die sich mit den Nationalisten berühren, welche, wenn sie die Tradition und das Lehramt der katholischen Kirche verwerfen, gleicherweise die Bibel leugnen; auch auf dem thatsächlichen Boden der heutigen Wissenschaft stehe also die Unterscheidung zwischen der Schrift als Dogmenquelle und der Schrift als Quelle historischer Notizen.

An zweiter Stelle wird urgirt, daß die Nebenfrage an ihrem Plage zu halten, daß man die Substanz des Factums feststellen müsse, indem man dieselbe von den übrigen Umständen trenne. In dieser Beziehung habe man es stets so gehalten, daß die Mannigfaltigkeit, die Verschiedenheit, welche unter den mannigfachen Erzählern vorhanden sein könne, die Substanz des Factums selbst nicht schwäche, sondern verstärke, insofern die Mannigfaltig-

keit in den Nebenumständen darthue, daß die Schriftsteller nicht einer von dem andern abgeschrieben, sondern ein jeder geschrieben habe nach Gewissen, nach Ueberzeugung, ganz nach ihrem eigenen Willen, daß sie aus verschiedenen Quellen geschöpft haben. In die Kategorie solcher Nebenfragen stellt nun Redner die chronologische Frage wie die Frage nach Babylon und die Verschiedenheit der Mission Petri und Pauli. In der ersteren Hinsicht wird gesagt, ein Factum hänge überhaupt nicht von seiner Chronologie ab, und die Bibel wolle insbesondere nicht die Daten geben, ja bekümmere sich nicht darum, sie zu geben, wobei er constatirt, daß sein Vorredner bei der Bestimmung des Jahres der Ankunft des Paulus in Rom auf ein außerbiblisches Datum recurirt habe, und daß auch über dieses Datum der Ankunft Pauli in Rom die Chronologien um mehr als zehn Jahre auseinandergehen. In der andern Hinsicht wird bemerkt, es sei nur Autorität gegen Autorität gestellt worden, und auch in dem Falle, daß Petrus seinen Brief von Babylon aus geschrieben, hätte derselbe dennoch ganz gut nach Rom kommen können. Nach der dritten Richtung endlich wird aufmerksam gemacht, man spiele da mehr mit Worten als mit Argumenten, Petrus habe ganz wohl wegen seiner speciellen Mission nach Rom kommen können, wo die Juden nicht nur durch Reichthum, sondern auch durch ihre Anzahl mächtig gewesen, und er habe jedenfalls dahin kommen müssen nach seiner universalen Mission, die sich auf die ganze Kirche insgesammt bezogen und sich gründe auf die Erklärung Christi, er sei der Fels, auf welchem die Kirche gebaut werden sollte, so daß die Pforten der Hölle sie nicht überwältigen würden.

Als drittes Gesetz der Logik wird aufgeführt, daß, so es sich um die Wahrheit eines Factums handle, vor Allem die Wichtigkeit in Anschlag zu bringen sei: wo einem großen, gewichtigen, universalen Factum nur dadurch Begründung gegeben werden könne, daß man die Wahrheit eines Andern bestätigt, da ist ebenso bekannt, ebenso lebendig, ebenso stets gegenwärtig und gleichzeitig das Zeugniß jenes Ursache-Factums, wie lebendig, gegenwärtig

und gleichzeitig die Wahrheit des Wirkungs-Factums ist. Nun ein so lebendiges, stets gegenwärtiges und gleichzeitiges Zeugniß sei die Existenz, das ganze Leben und Wirken der römischen Kirche von Anfang an bis auf unsere Tage gegenüber all den Häretikern und Schismatikern, die wohl sehr interessirt waren, das Joch Roms abzuschütteln und alles Mögliche gegen dasselbe geltend zu machen, sowie auch nicht bloß Babylon allein, falls Petrus daselbst gestorben wäre, hätte gegen Rom reclamiren müssen; und eben dieses große Factum ist einzig und allein gegründet auf der Ankunft, der Predigt, dem Martyrium und dem Tode des heiligen Petrus in Rom, welches Factum darum ebenso bekannt, ebenso lebendig und gegenwärtig, ebenso universal erscheinen muß, und darum andern historischen Facten nicht gleichgestellt werden darf, die nicht dieselbe Wichtigkeit, Universalität und Wirksamkeit aufzuweisen vermögen. Wäre es also überhaupt ungereimt, alle und jede Geschichte durch gleichzeitige Zeugen gestützt haben zu wollen, so gehe dieß um so weniger an bei einem derartigen gleichzeitigen, gegenwärtigen, immer lebendigen Factum, wie auch die Behauptung, daß diese Stadt wirklich Rom sei, schon begründet sei in dem Leben hier, welches da sei die gesammte römische Societät, die römische Bürgerschaft und als solche anerkannt von der ganzen Welt. Uebrigens können neben Clemens auch noch Ignatius und Papias, dessen Zeugniß nach Eusebius und Hieronymus Glauben verdiente, als gleichzeitige Zeugen angerufen werden; und selbst wenn man jene Lebenskraft, jene Wirksamkeit, welche sich von jenem ersten Factum beständig in der römischen Kirche erhalten, aus der einzigen Ursache seiner Existenz und seines Einflusses in der ganzen Welt, unbeachtet lassen wollte; selbst wenn man ganz davon absehen möchte, daß für das Factum der Existenz der römischen Kirche und ihrer ununterbrochenen Tradition sich keine andere Ursache angeben ließe, die dazu im richtigen Verhältnisse stünde, als eben die Ankunft Petri: so könne man nicht behaupten, daß, wie viel Großes und Feierliches die andern Zeugen erzählten, nichts darauf zu halten

wäre, bloß weil sie drei oder vier Jahrhunderte nachher gekommen.

Schließlich antwortet noch Redner auf die Behauptung des Gegners, das Schweigen der Bibel wäre ein positiver Beweis, da Lucas und Paulus dieses Factum hätten registriren müssen. Er nennt diese Behauptung eine Keckheit, indem die ganze Anlage der Schrift, die speciellen Veranlassungen der Abfassung ihrer einzelnen Theile, wie auch insbesondere der Apostelgeschichte, dagegen sprechen, und indem selbst dann, wenn alle die verschiedenen für das Schweigen von verschiedenen Seiten beigebrachten Gründe nicht stichhaltig wären, nicht gefolgert zu werden vermöge, es wäre dieser besondere Umstand gar nicht vorhanden, aus welchem man über die Ankunft Petri in Rom habe Schweigen beobachten müssen. Demnach bleibe bestehen, daß sich das Factum der Anwesenheit des heiligen Petrus in Rom aus dem Factum der römischen Kirche ergebe, daß es sich ergebe aus allen diesen Zeugnissen, welche sich vom ersten Jahrhundert bis auf uns fortpflanzen, aus dem Leben dieser Kirche, ihrer Wirksamkeit, aus den Kämpfen, welche sie immer auf der Welt bestanden, ein Umstand, der auch nicht einmal in Vergleich zu setzen sei mit den Worten eines gleichzeitigen Zeugen, dem man kein positives Factum, sondern nur ein gewisses Schweigen gegenüberzustellen vermöge; und darum haben die Katholiken ein gutes Recht darauf, bei ihrer Meinung fest zu verharren, daß der heilige Petrus nach Rom gekommen und daselbst gestorben sei.

Wir glauben zu dieser sachgetreuen Darlegung der Disputation nichts hinzufügen zu sollen, da sich, wie gesagt, ihr Bild auf dem vorhin aufgetragenen Hintergrunde deutlich genug ausnimmt, um es nicht zweifelhaft erscheinen zu lassen, auf welcher Seite die Wahrheit sei. Nur die Bemerkung sei uns erlaubt, daß es der letzte Redner sehr gut verstand, den eigentlichen Schwerpunkt der Frage hervorzulehren; denn die Philosophie der Geschichte kann sich eben nicht zufrieden geben, wenn nicht aus eben-

bürtigen Ursachen die Wirkungen ihre Erklärung suchen. Hat aber schon Baur gesagt: „Die unbestimmte und nicht näher begründete Berufung auf die Ehrfurcht und den hierarchischen Geist der römischen Kirche, um hieraus die Entstehung der Sage (von der Anwesenheit Petri in Rom) zu erklären, kann nur ein Vorurtheil gegen die Gründlichkeit und Unbefangtheit der Untersuchung erwecken, indem sich leicht zeigen läßt, daß die Sage in eine Zeit zurückgeht, in welcher jener Geist wenigstens in dem Grade, in welchem er hier vorausgesetzt werden müßte, sich noch nicht hervorgethan hat;“ so schreibt der Tübinger Recensent sehr gut von dem jüngsten Restaurator der Baur'schen Hypothese: „Bekanntlich glaubte ein alter Philosoph eines Standpunktes zu bedürfen, um die Welt aus den Angeln zu heben; Eipsius aber führt uns gemäß des Gesagten eine Anstalt vor die Augen, die, obgleich sie auf bloßen Fictionen beruhte, also keinen Standpunkt hatte, dennoch als unbestrittene Trägerin des Christenthums die heidnische Welt aus den Angeln hob und eine neue Ordnung der Dinge ins Dasein rief.“

Sp.

Bemerkungen zu c. 3 D. XV.

In der Geschichte des Kirchenrechts macht, wie Philipps mit Recht im vierten Bande seines Kirchenrechtes schreibt, Seite 147, wie kein anderes Werk Epoche die gewöhnlich „Decret“ genannte Sammlung Gratians, jenes gelehrten Mönches, der in der ersten Hälfte des zwölften Jahrhunderts zuerst das canonische Recht als eine von der Theologie abgesonderte selbstständige Wissenschaft in Bologna lehrte, und mit seiner Sammlung eine neue Bahn gebrochen hat in der Behandlung des Kirchenrechtes. Seine Sammlung ist eigentlich ein nach scholastischer Methode abgefaßtes Lehrbuch, darin freilich den weitaus kleinsten Raum der Text, die sogenannten Dicta Gratiani, welche in den gedruckten Ausgaben, wenigstens den jüngeren, mit kleineren Lettern gedruckt als bloße Nebensache erscheinen, was sie in wissenschaftlicher Be-

ziehung keineswegs sind, einnimmt, wozu die Canonen die Belegstellen bilden. Bekanntlich zerfällt die Sammlung in drei Theile, und der erste derselben wieder in 101 Unterabtheilungen, die Distinctionen genannt werden, und deren jede mit einem Ausspruch Gratians eingeleitet wird. Z. B. die unsere, fünfzehnte leitet Gratian ein mit diesen Worten: „Quoniam de jure naturali et constitutione vel consuetudine hactenus disse-ruimus, differentiam, qua ab invicem discernuntur, assignantes: nunc ad ecclesiasticas constitutiones styllum ver-tamus, earum originem et auctoritatem, prout a libris sanctorum patrum colligere possumus, breviter assignantes.“

Und nun finden wir in den drei Canonen dieser Distinction gesammelt Aussprüche über Zahl und Ansehen der Concilien, zunächst der allgemeinen. Der dritte, mit dem wir uns beschäf-tigen wollen, ist überschrieben (ich habe vor mir: Corpus Juris Canonici in duos tomos divisum et appendice nova auctum Justus Henningius Boehmer recensuit, Halae Magdeburgicae, impensis orphanotrophaei 1747): De iisdem etiam Gelasius, in concilio habito Romae cum LXX episcopis scribit dicens, und fängt also an: „Sancta Romana ecclesia post illas veteris et novi testamenti scripturas, quas regulariter suscipimus, etiam has suscipi non prohibet,“ wornach die vier allgemeinen Concilien von Nicäa, Constantinopel, Ephesus und Chalcedon aufgezählt werden, woran sich reihen die Worte: sed et si qua sunt concilia a sanctis patribus hactenus instituta, post istorum quatuor auctoritatem et custodienda et recipienda decernimus et mandamus.“

Vergleichen wir den Text derselben Decretale, wie ihn Dr. Andr. Thiel herausgegeben hat schon im Jahre 1866 bei Peter in Braunsberg mit seiner Schrift: „De Decretali Gelasii Papae de recipiendis et non recipiendis libris,“ und wieder in dem im gleichen Verlage erschienenen ersten Bande seiner: „Epistolae Romanorum Pontificum genuinae et quae ad eos scriptae sunt a S. Hilario usque ad Pelagium II.“, im letzteren zugleich

mit der wenig verschiedenen Decretale des Papstes Hormisdas. Es wird uns diese Vergleichung dienen zur Beurtheilung der Richtigkeit der Aufschrift und ob nicht vielleicht eine gelaſianische Decretale in der Recension des Papstes Hormisdas vorliege. Der Text nun, den Thiel „secundum probatissimos codices“ herausgegeben hat, und „adhibitis praestantissimis codicibus Italiae et Germaniae“ führt in der als „Epistola 42“ gezählten gelaſianischen Decretale nur das nicänische, ephesinische und chalcodonensische Concil auf, hat also nicht das constantinopolitanische, wie auch nicht den Zusatz: „sed et si qua“; wohl aber findet sich dieser und jenes in der als „Epistola 125“ des Papstes Hormisdas eingereichten Recension. Was folgt daraus?

Meines Erachtens, daß Thiel ganz richtig die Ansicht ausspricht, die übrigens vor ihm schon Zaccaria in seiner „Storia polemica delle proibizioni de libri“ vertrat, daß Papst Hormisdas aus Anlaß der Streitigkeiten über die Schriften des Bischofes Faustus von Riez, von denen ihn auch ein Brief des Bischofes Possessor (bei Thiel der 115.) in Kenntniß gesetzt hatte, die Decretale seines Vorgängers Gelasius nach Constantinopel, wo die Kontroverse angeregt worden war, schickte, aber bereichert mit einigen Zusätzen, darunter die bereits erwähnten, welche sich aus den Verhältnissen ganz gut erklären lassen, die zwei bedeutendsten sind.

Daß zur Zeit des Papstes Leo I. die Synode, welche im Jahre 381 zu Constantinopel war gefeiert worden, in Rom noch nicht Anerkennung gefunden hatte, steht zweifellos fest durch Leo's eigene Worte. Daß dieselbe von Leo's Nachfolgern vor Hormisdas wäre bestätigt worden, dieß anzunehmen haben wir gar keinen Grund; verschiedene aber für das Gegentheil. Hormisdas aber, dessen Gesandte das acacianische Schisma endlich in feierlicher Versöhnung mit dem Patriarchen Johannes zu Constantinopel am Gründonnerstage des Jahres 519 beendet hatten, mochte wohl geneigt sein, um auch den Orientalen ein Zugeständniß zu machen, durch wenigstens theilweise (bezüglich der Glaubensentscheidung

nämlich) Anerkennung der constantinopolitanischen Synode. Und wirklich kennt Dioscur, des Papstes Abgeordneter in Constantinopel, schon vier Concilien: „Quod non est in quatuor conciliis definitum, nec in epistolis beati papae Leonis, nos nec dicere possumus nec addere.“ (cfr. ep. 98 bei Thiel n. 2 S. 895). Und auch Hormisdas selbst schreibt an Bischof Johann von Constantinopel, daß er dessen „libellus fidei“ (ep. 61, darin er sagt: „Omnibus actis a sanctissimis quatuor synodis, id est Nicaena, Constantinopolitana, Ephesina et Chalchedonensi, de confirmatione fidei et statu Ecclesiae assentior“) mit Freuden („libenter“) empfangen habe.

Thiel hat als „Epistola 125“ des Papstes Hormisdas, dessen fragliche Recension der gelasianischen Decretale unmittelbar gereicht an des Papstes Antwort auf den bereits erwähnten Brief des afrikanischen Bischofs Possessor, der sich aber in Constantinopel aufhielt. Darin schreibt Hormisdas unter anderm (S. 930, n. 4): „Non improvide veneranda patrum sapientia fidei posteritati, quae essent canonica dogmata definiit, certa librorum etiam veterum in auctoritatem recipienda, sancto Spiritu instituyente, praefigens.“ Thiel sowohl, als auch Zaccaria halten auf Grund dieser Stelle den Zusatz: „sed et si qua“ für eine besondere Verweisung auf die, wenn ich so sagen darf, Synodaldecretale des Gelasius, welche, da sie „opuscula Fausti Regiensis apogrypha“ erklärt „sancto Spiritu instituyente,“ beruhigen sollte das ungestüme Drängen einer Partei in Constantinopel, an deren Spitze einige streitsüchtige Mönche, nach einer förmlichen Verdamnung der Schriften desselben. (Diese Mönche gaben die Veranlassung, daß Fulgentius, der heilige Bischof von Ruspe in der Provinz Byzacene seine jetzt bis auf zwei Fragmente verlornen sieben Bücher gegen Faustus schrieb. cfr. Fessler, Institutiones Patrologiae tom. II. p. 865 und Freiburger Kirchenlexikon Bd. 5, S. 331.)

Sehen wir uns nur den weiteren Text des in Rede stehenden Kanon an. Da lesen wir also: „Jam nunc subiiciendum est

de opusculis sanctorum patrum, quae in ecclesia catholica recipiuntur.“ Wir werden auf den Sinn und die Bedeutung dieser Worte im Zusammenhalt mit andern ähnlichen schon noch zurückkommen. Borderhand wollen wir nur beachten, welche Werke unter dieser Rubrik, möchte ich sagen, aufgezählt werden. Es sind die von Cyprian, Athanasius, Gregor von Nazianz, Johannes (Chrysostomus) von Constantinopel, Theophilus von Alexandrien, Cyrill von Alexandrien, Hilarius, Ambrosius, Augustinus, Hieronymus. Und schließlich: „Item opuscula beati Prosperi, viri religiosissimi.“ Dadurch scheint Prosper als Laie gekennzeichnet zu sein, weil bei allen übrigen Namen „episcopi“ und bei Hieronymus „presbyteri“ beigefügt ist. (Fehler l. c. p. 767 * * meint freilich, daß Prosper wenigstens damals, als ihn Papst Leo in seine Dienste nahm, „non laicum, sed aliquo gradu ecclesiastico fuisse insignitum,“ ja schon damals, als er an den heiligen Augustin geschrieben habe, sei er wahrscheinlich schon Diacon gewesen, weil er den Diacon Leontius „fratrem“ nenne. Uebrigens gibt Fehler selbst gerne zu „haec levia tantum esse indicia, haud omnino tamen spernenda; dum contra satis grave censeri debet, quod nemo Veterum eum diaconi aut alio dignitatis ecclesiasticae nomine ornavit. Daß er Bischof von Reggio gewesen, wie „unus alterve Codex Ms.,“ einige Ausgaben, das Martyrologium des Cardinal Baronius ihn nennen, id, sagt auch Fehler, absque ulla solida ratione affirmatur et proin a cordatioribus criticis merito exploditur.“)

Unser Canon fährt dann fort: „Item epistolam beati Leonis papae ad Flavianum Constantinopolitanum episcopum, destinata: cujus textum quispiam, si usque ad unum jota disputaverit et non eam in omnibus venerabiliter receperit, anathema sit.“ Gleichlautend (nur statt „cujus textum“ liest er „de cuius textu“) findet sich in beiden bereits erwähnten Recensionen dieser Decretale diese Stelle auch bei Thiel; ein Beweis der hohen Wichtigkeit, die man mit Recht

diesem ausgezeichneten dogmatischen Schreiben beilegte wie zu den Zeiten des Papstes Gelasius, so auch noch in der des Hormisdas; es hörte ja wirklich auch nach der bereits erwähnten Vereinigung im Allgemeinen, darum doch der Widerstand der Euthychianer noch lange nicht überall auf.

Besonders interessant ist §. 17 unseres Canon, der also lautet: „Item gesta sanctorum martyrum, qui multiplicibus tormentorum cruciatibus et mirabilibus confessionum triumphis irradiant. Quis ita esse catholicorum dubitet et majora eos in agonibus fuisse perpessos, nec suis viribus, sed gratia Dei et adjutorio universa tolerasse? Sed ideo secundum antiquam consuetudinem singulari cautela in sancta Romana ecclesia non leguntur; quia et eorum, qui conscripsere, nomina penitus ignorantur, et ab infidelibus aut idiotis superflua aut minus apta, quam rei ordo fuerit, scripta esse putantur: sicut cujusdam Quirici et Julitae: sicut Gregorii (Thiel hat immer „Georgii;“ ebenso auch Zaccaria, der aus der Conciliensammlung von Labbe Band 4 das Decret abdrucken ließ pp. 33—39; ja unser Canon selbst hat in §. 77 „Passio Georgii apocrypha.“) aliorumque hujusmodi passiones, quae ab haereticis perhibentur conscriptae. Propter quod ut dictum est, ne vel levis subsannandi oriretur occasio, in sancta Romana ecclesia non leguntur. Nos tamen cum praedicta ecclesia omnes martyres et eorum gloriosos agones, qui Deo magis, quam hominibus noti sunt, omni devotione veneramur.“ Ich nenne diesen Paragraph besonders interessant, weil er mir Material zu enthalten scheint zur Lösung der Frage, die ich besonders bei Prüfung dieses Canon im Auge habe, nämlich ob die darin enthaltenen Verbote auch die Privatlectüre gewisser Schriften treffen; oder ob die Decretale nur eine Zusammenstellung der Auctoritäten unter den kirchlichen Schriftstellern so zu sagen geben wollte, oder ob sie eine Uebersicht der unbedingt empfehlenswerthen und der nur mit Vorsicht zu gebrauchenden Bücher

bieten wollte. Doch versparen wir uns die nähere Erörterung darüber ans Ende.

Zu beachten scheint mir auch §. 19: „Item actus beati Sylvestri, apostolicae sedis praesulis, licet ejus, qui conscripsit, nomen ignoremus, a multis tamen in urbe Roma catholicis legi cognovimus, et pro antiquo usu multae hoc imitantur ecclesiae.“ Beachtenswerth scheint er mir theils aus demselben Grunde wie §. 17 und §. 20, den ich alsbald anführen werde, theils weil es, wie mir scheint, nach den umfassenden handschriftlichen Forschungen Thiels nicht mehr angehen dürfte mit Döllinger (die Papstfabeln des Mittelalters, 1863) darin einen späteren Zusatz unseres Decretes zu sehen, und ihre Abfassung, freilich mit einem „vielleicht“, in die Zeit des Papstes Symmachus zu setzen. Den Zweck dieser Legende findet Döllinger in der Absicht, die (unhistorische) römische Taufe Constantins zu beglaubigen; denn ihr Hauptinhalt ist: Constantin zuerst ein Feind der Christen läßt viele, darunter seine eigene Gemalin, da sie den Göttern nicht opfern wollen, hinrichten, so daß sich Sylvester nach dem Gebirge Soracte flüchtet. Der Kaiser, mit dem Aussatze behaftet, soll, um zu genesen, sich in einem mit frischem Knabenblute gefüllten Teiche baden, aber durch die Thränen der Mütter dieser Knaben erweicht, verzichtet er auf dieß grausame Heilmittel und wendet sich durch eine himmlische Vision bekehrt, an Sylvester, der ihn durch die christliche Taufe von der Krankheit heilt, worauf ganz Rom, Senat und Volk an Christus glaubt. Bekanntlich lesen wir Priester alljährlich am letzten December in der vierten Lesung bei der Matutin von dieser also veranlaßten Taufe Constantins durch Sylvester, während doch Geschichte nur ist seine Taufe durch den arianisch gesinnten Bischof Eusebius von Nicomedien auf einem benachbarten kaiserlichen Schlosse kurz vor seinem Tode. Wenn auch der Wunsch nach Entfernung des betreffenden Passus kaum getadelt werden dürfte, so ist doch nicht zu übersehen, daß die Taufe Constantins durch Papst Sylvester zur Zeit der letzten Brevierreform noch

nicht hinlänglich als unhistorisch erwiesen war, wie sie ja noch der gelehrte Emanuel Scheelstrate, gestorben zu Rom im Jahre 1692 im Alter von 44 Jahren als Canonicus zu St. Johann im Lateran und zu St. Peter, auch Unterbibliothekar der vaticanischen Bibliothek, vertheidigte.

Doch nun zum gleichfalls in mehr als Einer Beziehung interessanten §. 20: „Item scripta de inventione s. crucis dominicae et alia scripta de inventione capitis beati Joannis baptistae novellae quidem revelationes (relationes, bei Thiel beidemale und auch bei Zaccaria) sunt et nonnulli eas catholici legunt. Sed cum haec ad catholicorum manus pervenerint, beati Pauli apostoli sententia praecedat: omnia probate, quod bonum est, tenete.“ Bekanntlich feiert die katholische Kirche alljährlich am dritten Mai die Auffindung des heiligen Kreuzes, deren Geschichte auch in den Sectionen der zweiten Nocturn erzählt wird. Haben wir hier wirkliche Geschichte? Haben wir dafür Gewährsmänner und welche? Hat das ganze Fest historisch sichere Grundlage? Fragen, die ich mit aller Verehrung, die der fragliche Gegenstand und zugleich mit jener vorurtheilsfreien Forschung, welche aufrichtige Wahrheitsliebe fordert, zu beantworten versuchen will auf Grund der dießbezüglichen Untersuchung von Dr. F. K. Kraus, in dem zu Trier im Verlag der Fr. Lintz'schen Buchhandlung im Jahre 1868 erschienenen ersten Bande seiner „Beiträge zur Trier'schen Archäologie und Geschichte,“ welcher den Specialtitel führt: „Der heilige Nagel in der Domkirche zu Trier. Zugleich ein Beitrag zur Archäologie der Kreuzigung Christi.“

Offenbar die wichtigste Frage bei der ganzen Untersuchung ist die, ob Augenzeugen oder doch Zeitgenossen Zeugniß ablegen für eine Auffindung des Kreuzes? Kraus antwortet S. 50: „Der erste Zeuge für die (von den Magdeburger Centuriatoren an bis auf H. v. Sybel und Gildemeister vielfach) angezeifelte Begebenheit, zugleich der Einzige, welcher als Zeitgenosse und Augenzeuge darüber berichtet hat, ist der heilige Cyrillus. Um 315 zu Jerusalem oder der Umgegend geboren, ward er

noch sehr jung durch den Patriarchen Macarius zum Diacon geweiht (um 335). Als Priester (seit 345) hatte er die Catechumenen zum Empfange der Taufe vorzubereiten und die Getauften in die Geheimlehren (soll wohl besser heißen Geheimnißlehren) des Christenthums einzuführen. In mehreren der damals gehaltenen und so berühmt gewordenen Katechesen spricht er von dem heiligen Holz des Kreuzes, „das bis auf den heutigen Tag bei uns gesehen wird,“ und das durch die außerordentliche Verbreitung der Partikeln bereits beinahe die ganze Erde erfülle. Später (351) schreibt Cyrill als Patriarch von Jerusalem an den Kaiser Constantius und sagt ausdrücklich, unter dem Vater dieses Kaisers, Constantin dem Großen, sei „das heilbringende Holz des Kreuzes in Jerusalem gefunden worden.“ Zur Würdigung dieses Zeugnisses schreibt derselbe S. 70: „Ein Mann von der unbestreitbaren geistigen und sittlichen Größe wie er, konnte unmöglich, ohne derselben gewiß zu sein, in einem Briefe an den Kaiser von Vorgängen sprechen, die er als Jüngling mit angesehen, oder von denen er doch die allergeauueste Kunde besitzen konnte, und, wie die Umstände es geboten, auch durchaus besitzen mußte.“ Ihm sind die Aeußerungen des heiligen Cyrillus von solcher Bedeutung, daß sie allein ihn abhalten, die ganze Kreuzerfindungsgeschichte aufzugeben, gegen welche „das Stillschweigen des Eusebius und des Pilgers von Bordeaux, das Auftauchen so mancher und obendrein so lächerlicher Reliquien um 330 und die dadurch documentirte grenzenlose Leichtgläubigkeit der Gläubigen schon zu damaliger Zeit den stärksten Verdacht begründen.“ Wahr ist es, schwer begreifen läßt sich das Stillschweigen des höchst werthvollen Reisetagebuches und Stationsverzeichnisses, das wir von einem dem Namen nach Unbekannten aus Bordeaux, der im Jahre 333 nach dem heiligen Lande wallfahrtete, besitzen, der unter dem, was er zu Jerusalem gesehen, zu erwähnen nicht unterläßt „das Blut des Zaccarias vor dem Altare so frisch, als sei es heute erst vergossen, die Schuhnägel seiner Mörder, in den Marmor eingedrückt wie in Wachs, das Haus des Kaiphas

mit der Säule, an der Christus geißelt wurde, der Stein, wo Judas Christum verrieth, die Palme, von der man bei seinem Einzuge die Nester abbrach, die Sycomore, auf der der kleine Zachäus saß.“ Denn, daß erst nach ihm die Kreuzauffindung erfolgt sei, anzunehmen, gestattet kaum unsers Pilgers Beschreibung von Golgatha und der noch unvollendeten Kirche daselbst mit diesen Worten: „Links vom Gerichtshause des Pilatus ist der Hügel Golgatha, wo der Herr gekreuzigt wurde. Von dort einen Steinwurf weit ist die Gruft, wo sein Leib beigesetzt wurde und am dritten Tage auferstand. Dort wurde gerade auf Befehl des Kaisers Constantin eine Basilica gebaut, ein Gebäude von wunderbarer Schönheit, das zur Linken Wasserbehälter und hinter sich ein Bad hat, wo die Kinder getauft werden.“

Wenn aber Kraus schreibt S. 67: „In der That Eusebius sagt wirklich nichts von der Auffindung des heiligen Kreuzes — selbst Zaccaria ist freimüthig genug es zuzugestehen — und dieß Stillschweigen des einzigen coäven Autors, der Amtshalber über dieß Begebniß hätte berichten müssen, des einzigen zugleich, dem man Sinn für historische Kritik nachrühmen kann, dessen Zeugniß darum schwerer wiegen würde, als das des Rufin, Ambrosius, Parlin und aller Andern zusammen — dieß Stillschweigen muß allerdings die Kreuzerfindung aufs schwerste verdächtigen;“ so kann ich ein absolutes Stillschweigen des Eusebius in unserer Sache nicht gelten lassen, indem ich mit Langen („die letzten Lebensstage Jesu, Freiburg 1864 mit einem Anhang über Golgatha und das heilige Grab“ S. 410) in der Stelle der Lebensgeschichte Constantins von Eusebius (III. 30.), wo er die Auffindung des Zeichens des allerheiligsten Leidens des Erlösers als ein staunenswerthes Wunder bezeichnet, το γινωσκειν ου ἀποτατον εκείνου καὶ οὐκ ohne Zweifel vom heiligen Kreuze verstehe. Uebrigens stimme ich gerne Kraus wieder darin bei, daß, wenn Eusebius wirklich von der Kreuzerfindung gar nirgends Erwähnung gethan hätte, dieß doch noch nicht als Beweis gelten könnte, daß er davon nichts gewußt habe, und daß man sich solches

Stillschweigen erklären könnte aus „seiner Antipathie gegen den Bilder- und Reliquiendienst.“ Scheint ja auch Augusti Handbuch der Christlichen Archäologie III. 565 auf das Stillschweigen des Eusebius allein hin die ganze Sache aufzugeben, ein unkritisches Verfahren. Aus dem Gesagten ergibt sich also, die Auffindung des heiligen Kreuzes zur Zeit des Kaisers Constantin, als wirkliche Geschichte, als Thatsache — mehr aber, setzen wir es gleich her, läßt sich auch kaum aus Quellen, die vollen Glauben verdienten, erweisen. Wenn ich sage „Auffindung des Kreuzes,“ so verstehe ich übrigens nicht das ganze Kreuz, sondern nur den Kreuzquerbalken. Denn unzweifelhaft hatte Kipping Recht mit seiner Behauptung, für die seine noch mangelhaften Beweise in unseren Tagen durch den holländischen Philologen Cobet vervollständigt worden sind, daß das Crucile, das ist der eigentliche Kreuzestamm, fest in der Erde stand, und zur Hinrichtung vieler Verbrecher diente; während jeder Verurtheilte bloß die Antenna mit sich brachte und diese selbst tragen mußte. „Man wird also immerhin der Vorstellung entsagen müssen, als habe ein vollständiges Kreuz des Herrn sich bis ins vierte Jahrhundert erhalten. Das Patibulum, die Querstange, welche der Verbrecher zur Richtstätte hinaustragen mußte, wurde ohne Zweifel mit der Leiche des Hingerichteten wieder abgenommen, um den Stamm des Kreuzes für den Nachfolger des Unglücklichen wieder frei zu machen.“ (S. 63.)

Nach Beantwortung der letzten der drei oben aufgestellten Fragen können wir nun auch die der zwei ersten versuchen, nämlich ob wir in den Lesungen des römischen Breviers für die zweite Nocturn am Feste der Auffindung des heiligen Kreuzes wirkliche Geschichte erzählt finden, und ob wir für dieselben Gewährsmänner haben und welche? Die Beantwortung dürfte sich von selbst ergeben aus einer Uebersicht der Geschichte der Kreuzerfindungssage. Noch in der einfachsten Gestalt findet sie sich in der Leichenrede, die der heilige Ambrosius auf den Kaiser Theodosius d. Gr. im Jahre 395 hielt, und in der 85. Ho-

milie des heiligen Chrysostomus über das Johannesevangelium (ed. Montf. VIII. 505): Helena, die zum Besuche des heiligen Landes nach Jerusalem geht, wird vom heiligen Geist gemahnt, das Kreuz des Erlösers zu suchen, findet und erkennt es an dem Titel; auch die Nägel findet sie und verwendet den einen zu einem Pferdezaum, einen andern zu einem Diadem für ihren Sohn, den Kaiser. Schon erweitert finden wir die Sage in ziemlicher Uebereinstimmung erzählt von Rufinus, Socrates, Sozomenus, Theodoret, Cassiodor, Paulus Diaconus, Theophanes (um 803), Georgius Hamartolus (um 842): Helena findet mit Mühe den Ort der Kreuzigung, der durch die Heiden verschüttet worden und in Folge des auf Golgatha erbauten Benustempels in Vergessenheit gerathen war, endlich durch göttliche Offenbarung oder durch Angabe eines Juden, dessen Vater ihm davon Mittheilung gemacht, und neben dem Grabe drei Kreuze, auch den Titel des Kreuzes Christi, der aber doch zur sicheren Erkenntniß des wahren Kreuzes nicht genügt, das aber durch die heilende Berührung einer sterbenskranken, vornehmen Frau, die Bischof Macarius veranlaßt, sich selber Zeugniß gibt, davon einen Theil in silberner Theka Jerusalem erhält, der andere dem Kaiser überschickt wird mit sammt dem gleichfalls aufgefundenen Nägeln, die verwendet werden zu Schmuck von Helm und Pferdezaum, während der Kreuzestheil in goldener Theka dem Bischof der Hauptstadt zur Aufbewahrung anvertraut wird. Einer oder mehrere der Legenden dieser Classe sind wohl die Quelle der fraglichen Sectionen des Breviers.

Eine dritte Classe von Berichten, vertreten im Morgenlande durch den Kaiser Leo den Philosophen (um 886), im Abendlande durch den heiligen Paulinus von Nola, an dessen Bericht wohl alle derartigen abendländischen sich anschließen dürften, kennzeichnet sich durch die mehr oder weniger umständliche Erzählung, wie das Kreuz mit Hilfe eines Juden gefunden worden, dessen Geschichte immer größere Ausdehnung gewinnt, schließlich zu einem vollen Roman wird. Ein Bericht dieser Classe, der auch den Titel führte „Acten des Juden Cyriacus“ soll zu verstehen sein

unter dem „scripta de inventione s. crucis dominicae“ in unserm Canon, nach einer „allgemein herrschenden Ansicht“ wie Kraus (S. 55) sagt, der gegen eine solche Identität nichts einwenden will, obwohl sie ihm nicht erwiesen scheint. Jedenfalls lag in der Decretale kein Verwerfungsurtheil des Buches vor, es wurde, wenn nicht empfohlen, doch geduldet. Allmählig kamen sie noch mehr in Aufnahme, fanden sogar Benützung bei den Martyrologen des Mittelalters, die auch jene Modification der Sage gekannt haben, in der die Kreuzerfindung in die Zeit des Papstes Eusebius (309—311) gesetzt wird, in dessen Lebensbeschreibung auch im sogenannten *liber pontificalis* zu lesen ist „sub hujus temporibus inventa est crux domini nostri Jesu Christi V. non. Mai. et baptizatus est Judas qui et Cyriacus,“ wie auch Pseudo-Isidor diesen Papst an die Bischöfe von Campanien und Thuzien schreiben läßt: „crucis ergo domini nostri Jesu Christi, quae nuper nobis gubernacula sanctae Romanae ecclesiae tenentibus V. nonas Majas inventa est, in praedicto calendarum die inventionis festum vobis sollemniter celebrare mandamus.“ Gerade aber dieser Verstoß gegen die Chronologie veranlaßt den Monachus Autis siodorensis im 13. Jahrhundert zu dem Ausrufe: „Non satis mirari possumus, quomodo illa scriptura, in qua plenius describitur hujus inventionis fictitia historia, ad legendum sit in Ecclesiam introducta: nam nullatenus stare potest, si temporum series discutiatur et veritas inquiratur . . . Quod si quis adserat, hoc ideo esse tenendum, quia recitari in Ecclesia ex longa consuetudine sit inductum, sciat, quia ubi ratio repugnat usui, necesse est, usum cedere rationi.“ Welche Worte Zaccaria mit Papebrock, der die Acten des Juden Cyriacus beim 3. und 4. Mai bespricht, nennt: „Aurea sententia et centies inculcanda iis, quibus impium et intolerabile videtur, siquid eorum, quae in usu Ecclesiae fuerunt aut forte etiam nunc sunt, per verioris historiae ignorantiam introducta fabulositatis arguatur.“ (Kraus, S. 56.)

Bei den nächsten Paragraphen wollen wir einfach vorübergehen, nur als Zeugniß des großen Ansehens, in dem der heilige Hieronymus zu Rom stand, möge der Wortlaut hier stehen. „§. 21. Item Rufinus vir religiosus plurimos ecclesiastici operis edidit libros; nonnullas etiam scripturas interpretatus est: sed quoniam beatus Hieronymus in aliquibus eum de arbitrii libertate notavit, illa sentimus, quae praedictum beatum Hieronymum sentire cognoscimus, et non solum de Rufino, sed etiam de universis, quos vir saepius memoratus zelo Dei et fidei religione reprehendit. §. 22. Item Origenis nonnulla opuscula, quae vir beatissimus Hieronymus non repudiat, legenda suscipimus, reliqua autem omnia cum auctore suo dicimus esse renuenda.“ Origenes, sieht man, war schlecht angeschrieben in Rom. Dafür enthält einen neuen Beweis: „§. 23. Item chronicon Eusebii Caesariensis atque ejusdem historiae ecclesiasticae libros, quamvis in primo narrationis suae libro tepuerit et postea in laudibus atque excusatione Origenis schismatici (Thiel meint S. 461: „Neque enim Origenes schismati ulli adhaesisse legitur, sed ejus doctrina schismati occasionem dedit. unum conscripserit librum: propter rerum tamen notitiam singularem, quae ad instructionem pertinent, usquequaque non dicimus renuendos. Mit Uebergang des §. 24, der rühmend des Drosius gedenkt, wenden wir uns dem folgenden zu, der vielfach zur Zeitbestimmung für unsere interessante Decretale verwendet worden ist. Er lautet: „Item venerabilis viri Sedulii paschale opus, quod heroicis descripsit versibus, insigni laude proferimus.“ Was das Werk selbst anbelangt, so trägt es auch den Titel: Mirabilium divinorum libelli, und wird verschieden eingetheilt, gewöhnlich in fünf Bücher, von denen das erste einige Wunder Gottes im alten Bunde behandelt und dann übergeht zu den drei Personen in der Einen ungetheilten Gottheit im Gegensatz zu Arius und Sabellius, von denen der eine die Gleichheit, der andere den Unterschied der Personen

leugnet; das zweite behandelt die evangelische Geschichte von der Menschwerdung bis zu den Wundern des Herrn; das dritte die Wunder von dem zu Cana bis zum Fange des Fisches mit dem Stater; das vierte andere Wunder und zuletzt die Auferweckung des Lazarus; das fünfte das Leiden und Sterben, die Auferstehung und Himmelfahrt des Herrn. Der Verfasser Cölius Sedulius, den erst Sidor von Sevilla als kirchlichen Schriftsteller aufführt, der zu den Zeiten der Kaiser Theodosius II. und Valentinian III. lebte, dessen Heimat aber unbekannt ist, dichtete auch den schönen Hymnus „A solis ortus ordine,“ der zum Theil ins Brevier Aufnahme gefunden hat. (cfr. Gams im Freiburger Kirchenlexicon Band 9, S. 922.) In einem Manuscript des Sedulius zu Rheims nun fand der sehr gelehrte und um die Herausgabe vieler alter Kirchenschriftsteller hochverdiente Jesuit Jacob Sirmond (gest. 7. October 1651; cfr. Schrödl im Freiburger Kirchenlexicon Bd. 10, S. 203) vor dem opus paschale die Bemerkung: „hoc opus Sedulius inter chartulas dispersum reliquit: quod recollectum, adornatumque ad omnem elegantiam divulgatum est a Tarcio Rufo Asterio consule ordinario atque Patritio.“ Der letztere Name ist sicher verschrieben; denn wir kennen nur Einen Asterius als Collegem eines Protogenes im Jahre 449 und einen Asterius als Collegem eines Presidius im Consulate für das Jahr 494. Der gelehrte Cardinal Heinrich Noris aus dem Orden der Augustiner-Eremiten (gest. 1704; cfr. Dux im Freiburger Kirchenlexicon Band 7, S. 644) hat aber nachgewiesen, daß der College des Protogenes den Vornamen Flavius führte, und daß derselbe Asterius, des Presidius College, der auch theilhaftig ist an dem berühmten sogenannten Mediceischen Codex des Virgilius, Herausgeber so zu sagen des carmen paschale von Sedulius gewesen. Demnach könnte also unsere Decretale nicht vor dem Jahre 494 herausgegeben worden sein. So der berühmte Concilienforscher Philipp Labbe aus der Gesellschaft Jesu (gest. 1667) fand in einem andern Manuscripte des Sedulius bemerkt, daß Asterius

das gedachte Werk herausgegeben habe als „exconsul ordinarius“. Dann könnte selbstverständlich auch unsere Decretale erst im Jahre 495 entstanden sein oder gar erst 496, in welchem Jahre Gelasius aber starb im Monate November (cfr. Zaccaria, l. c. p. 50—52). Die ganz sichere Bestimmung ist wohl nicht möglich; denn die besseren Codices bieten so ziemlich alle die Decretale ohne Datum, und wenn der gelehrte Jesuit Peter Franz Schifflet (gestorben 1682) alte Codices gesehen haben will, in denen unsere Decretale in das Consulatsjahr des Asterius und Presidius ausdrücklich gesetzt gewesen; so hat man heutzutage, da die sorgfältigsten Nachforschungen einen solchen Codex nicht finden ließen, wohl Grund zur Annahme, es handle sich hier um ein Versehen bei Prüfung eines Codex in der Colbertinischen Bibliothek zu Paris, der merkwürdiger Weise in dem Briefe „ad episcopos per Lucaniam, Brutios et Siciliam constitutos (bei Thiel epistola 14.), dem jenes Datum gilt, zwischen dem 10. und 11. Capitel eingeschaltet unsere Decretale enthält. (cfr. Thiel, S. 52.)

Entbehrt demnach unsere Decretale einer chronologischen Angabe, so hat sie doch eine interessante Ueberschrift: „Decretalis de recipiendis et non recipiendis libris, qui scriptus est a Gelasio papa cum LXX viris eruditissimis episcopis in sede apostolica urbis Romae.“ Es ist also in der Ueberschrift des von uns behandelten Canons ganz richtig gesagt: „in concilio habito Romae cum LXX episcopis.“ Es fand ja in jenen Zeiten zu Rom, wie anderwärts, jährlich zweimal ein Provincialconcil statt, und es wurde üblich, daß der Papst auf demselben viele Verordnungen mit Hinzuziehung anderer nicht comprovincialer Bischöfe erließ. (Phillips Kirchenrecht, Band III. S. 615.) Daraus erklärt sich auch, warum Dionysius Exiguus diese Decretale seinen Sammlungen nicht einverleibte, weßhalb sie Duesnell (dessen Ausgabe der Werke des heiligen Papstes Leo des Großen aber eben wegen der Dissertationen und Noten in den Index der verbotenen Bücher kam, cfr. Fessler, Institutiones Patrologiae II. 688) dem Papste Gelasius ganz absprechen

wollte. Denn jener gelehrte und fromme Mönch, der nach des eben genannten Papstes Tod nach Rom kam und wahrscheinlich fortan daselbst bis zu seinem im Jahre 536 erfolgten Tode verblieb, nahm in die erste seiner Sammlungen, die eigentlich nur Uebersetzung einer griechischen Conciliensammlung ist, aus dem lateinischen Originale nur 21 Canonen des Concils von Sardica und 138 Afrikanische auf; widmete aber die zweite ausschließlich den, wenn ich so sagen darf, rein päpstlichen Briefen, unter die er also unsere Decretale als Synodaldecretale nicht reihen konnte und wollte.

Mit §. 26: Item Juvenci (der erste christliche Dichter von Bedeutung zur Zeit der Kaisers Constantin des Großen in Spanien) nihilominus laboriosum opus („historiae evangelicae libros IV., wörtlich treu nach dem Texte der vier Evangelisten, vorzüglich des Matthäus in Hexametern; in neuerer Zeit hat der gelehrte Benedictiner Pitra, jetzt Cardinal, im ersten Bande seines Spicilegium Solesmense Bruchstücke von metrischen Bearbeitungen des Pentateuch und des Buches Josue veröffentlicht, die nach einem anderen Codex probeweise Sirmond, aber unter dem Namen des um das Jahr 523 verstorbenen heiligen Bischofes Avitus von Vienne, bereits bekannt gemacht hatte. cfr. Fessler, l. c. II. 828) non spernimus, sed miramur“ endet das Verzeichniß der unbedingt empfohlenen, oder doch bedingungsweise zulässig erklärten Bücher.

Und nun macht §. 27 den Uebergang zum Verzeichniß der Apokryphen, dem aber im §. 28 eine Verwerfung der Synode vor Rimini (extunc et nunc et usque in aeternum confitemur esse damnatam) vorausgeht. Für die Lösung der bereits erwähnten Frage nach dem Umfang des Verbotes der nun aufzuführenden Bücher, die wir später versuchen wollen, ist §. 27 jedenfalls von großer Wichtigkeit, weshalb ich gleich seinen Wortlaut hersetzen will: „Caeterum, quae ab haereticis sive schismaticis conscripta vel praedicata sunt, nullatenus necipit catholica et apostolica ecclesia Romana. E quibus pauca, quae ad

memoriam venerunt, et a catholicis vitanda sunt, credimus esse subdenda.“

Das Verzeichniß der Apokryphen selbst beginnt im §. 29 mit: „Item itinerarium nomine Petri apostoli, quod appellatur sancti Clementis, lib. VIII. (Thiel, X.) apocryphum.“ Es ist das interessante Werk der Recognitionen, ein (wie Hefele im Freiburger Kirchenlexikon Band II. S. 588 meint) am Anfange des dritten Jahrhunderts gemachter Auszug des historischen Gehaltes der gleichfalls fälschlich dem heiligen Papst Clemens I. zugeschriebenen 19 Clementinen (cfr. auch Möhler-Reithmayr, Patrologie S. 70—75). Es folgen nun vier apokryphe Apostelacten unter dem Namen des Andreas (bei den Manichäern besonders im Gebrauche, wahrscheinlich dieselben, welche als Actus Andreae et Joannis bei den Encratiten von Epiphanius und Augustin erwähnt werden und auch mit den von Eusebius in seiner Kirchengeschichte III. 26, nach der Ausgabe von Hugo Laemmer, S. 208 erwähnten); Philippus; Petrus (wahrscheinlich eine jüngere Bearbeitung der praedicatio Petri, deren schon der durch ein mehr nüchternes und wissenschaftliches Streben ausgezeichnete valentinianische Gnostiker Herakleon in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts gedenkt); und des Thomas (die gleichfalls bei den Encratiten und Manichäern im Gebrauche waren).

Jetzt folgen in unserm Verzeichnisse fünf apokryphe Evangelien, die die Namen tragen des Thaddäus; des Thomas „quotuntur Manichaei;“ Barnabas; Bartholomäus und Andreas. (Bei Thiel des Mathias, Jacobus d. j.; Petrus; Barnabas; Thomas mit dem erwähnten Zusage und Bartholomäus.)

Nun werden als apokryph erklärt in zwei Paragraphen; „evangelia, quae falsavit Lucianus, Hircius (offenbar Schreibfehler für Hesychius in Hinblick auf die praefatio in evangelistas ad Damasum des heiligen Hieronymus, der da sagt: „Praetermitto eos codices, quos a Luciano et Hesychio nuncupatos, paucorum hominum asserit perversa contentio:

quibus utique nec in toto Veleri instrumento post LXX interpretes emendare quid licuit, nec in novo profuit emendasse: cum multarum gentium linguis scriptura ante translata, doceat falsa esse, quae addita sunt).

Im §. 41 wird apocryph erklärt: „Liber de infantia Salvatoris.“ (Im Jahre 1697 hat H. Gise ein Evangelium infantiae Salvatoris zuerst drucken lassen in arabischem, aus dem Syrischen übertragenen Text mit lateinischer Uebersetzung, das nach Moyers im Freiburger Kirchenlexikon Band 1, S. 349 wunderfücktige Ausschmückungen enthält der in den canonischen Evangelien kurz berührten Hauptmomente in der Jugendgeschichte Jesu, untermischt mit freien Dichtungen ähnlicher Art ohne alle sittliche und dogmatische Tendenz); im §. 42 „Liber de nativitate Salvatoris et de Sancta Maria et de obstetrice Salvatoris.“ (Bei Thiel: de nativitate Salvatoris et de Maria vel obstetrice.)

Etwas mehr Beachtung wollen wir widmen dem §. 43: „Liber qui appellatur Pastoris, apocryphus.“ Der Verfasser nennt sich wiederholt selbst Hermas, ist aber wahrscheinlich nicht der vom heiligen Paulus im letzten Capitel seines Römerbriefes erwähnte, sondern der Bruder des Papstes Pius I. (cfr. Hefele im Freiburger Kirchenlexikon Band 5, S. 119—123 und in den Prolegomena seiner Ausgabe der „Patrum apostolicorum opera, während Möhler l. c. S. 99 höchstens der Vermittlung der zwei Ansichten geneigt scheint, daß der spätere Hermas dieses Buch des Apostelschülers aus dem Griechischen ins Lateinische übersezt und so unter den Lateinern verbreitet hat, und auch Fessler l. c. tom. I. p. 189 sich dahin ausspricht: „Multo propius ad veritatem accedere videtur, scriptum esse opus istud sub finem saeculi primi.“) Von dem griechischen Originaltexte waren bis in die neueste Zeit nur einzelne Fragmente übrig; erst im Jahre 1856 ist derselbe bis auf die letzten sieben Capitel wieder vollständig zum Vorschein gekommen durch Simonides, der ihn in einer Handschrift auf dem Berge Athos, nach Tischens-

dorf's Schätzung aus dem 14. Jahrhundert, entdeckte. Ungefähr gleichzeitig entdeckte A. Dressel im Codex Pal. 150 der vaticanischen Bibliothek, auch aus dem 14. Jahrhundert, eine ganz neue, bis dahin völlig unbekannte Uebersetzung dieses Werkes aus dem frühesten Alterthum, ausführlicher nicht bloß als die vorher schon bekannte lateinische Uebersetzung, sondern auch als der griechische Text, die er in seine Ausgabe der apostolischen Väter aufnahm. Das ganze Werk ist eigentlich eine Aufforderung zur Buße, die der Verfasser besonders geboten erachtete durch die Ereignisse seiner Zeit, in denen er Vorboten des nahen Weltendes meinte sehen zu sollen, welcher Aufforderung die Form von höheren Offenbarungen den Erfolg sichern sollte. (cfr. Hagemann, der Hirt des Herma's in der Tübinger Quartalschrift, Jahrg. 1860, Heft 1.)

Des Lenticius oder eigentlich Leucius, der im §. 44 „discipulus diaboli“ genannt wird und dessen „libri omnes“ als „apocryphi“ erklärt werden, gedenken auch Papst Innocenz I., der heilige Augustin und der Bischof Turribius von Astorga, dessen Bemerkung über Leucius aus der Ballerini'schen Ausgabe der Werke Leo's des Großen Thiel (l. c. p. 463, n. 53) mittheilt: „Per cujus (sectae) auctores vel per ipsum maximum principem Manem ac discipulos ejus libros omnes apocryphos vel compositos vel infectos esse manifestum est. Specialiter autem actus illos, qui vocantur sancti Andreae vel illos, qui appellantur sancti Johannis, quos sacrilego Leucius ore conscripsit vel illos, qui dicuntur sancti Thomae et his similia.“

Unter dem „fundamentum,“ das im nächsten Paragraph als apokryph erklärt wird, ist zweifelsohne die allein von den Briefen des Manes uns doch theilweise erhaltene epistola fundamenti (cfr. Fessler im Freiburger Kirchenlexikon Band 6, S. 796) zu verstehen.

Ueber den im §. 46 erwähnten „thesaurus“ lassen mich meine Hilfsmittel in Unkenntniß; in dem „Liber, qui appellatur de filiabus Adae vel (das wohl überflüssig sein dürfte) Gene-

seos“ des §. 47 meint Thiel die „parongenesis“ zu erkennen, deren Epiphanius unter dem Namen λεκτη γενεσις, Hieronymus und Andere erwähnen sollen, und die in neuester Zeit in einer äthiopischen Handschrift soll entdeckt worden sein, während wir bisher den Inhalt nur aus Cedrenus kannten. Das in unserm Canon in §. 48 erwähnte: „Centimetrum de Christo Virgilianis compaginatum versibus“ findet sich bei Thiel viel weiter unten gerade vor der „epistola Jesu ad Abgarum“ also: „Centonem de Christo Virgilianis compaginatum versibus“ und ist nach Isidor von Sevilla (de vir. ill. c. 5) das Werk einer gewissen Proba, Gattin des Proconsul Adelpheus „femina inter viros ecclesiasticos idcirco posita sola, quod in laudem Christi versata est, componens Centonem de Christo Virgilianis cooptatum versiculis, cujus quidem non miramur studium, sed laudamus ingenium; quod tamen opusculum legitur inter apocryphas scripturas insertum.“ (cfr. Thiel, l. c. p. 468, n. 78.)

Die „actus Theclae et Pauli,“ deren §. 49 erwähnt, kennt schon Tertullian.

Der „Liber, qui appellatur Nepotis“ des §. 50 ist ohne Zweifel der „ἐλεγχος ἀλληγοριστων“ die „confutatio Allegoristarum,“ gegen welche der berühmte Bischof Dionysius der Große von Alexandrien seine zwei Bücher περι ἐπαγγελιων, d. i. „de promissionibus“ schrieb, in denen er die dem Chiliasmus günstige buchstäbliche Auffassung der Apokalypse und des darin prophezeihten neuen Jerusalems jenes angesehenen Bischofs in der ägyptischen Landschaft Arsinoe siegreich widerlegte. (cfr. Eusebius, Kirchengeschichte VII. 24.)

Der „Liber proverbiorum, qui ab haereticis conscriptus et sancti Xisti nomine signatus est“ des §. 51 soll von einem pythagoräischen Philosophen Sirtus herkommen, dessen griechische, Schrift, ins Lateinische übertragen von Rufinus, von Pseudo-Isidor verwendet worden sein soll. (cfr. Thiel, l. c. p. 464, n. 59.)

Die Revelatio, quae appellatur Pauli apostoli,“ die der heilige Augustin „fabulis plena“ und „stultissima praesumptione ficta“ nennt und der heilige Epiphanius ein Nachwerk der gnostischen Kainiten, soll im vierten Jahrhundert noch nicht bekannt gewesen sein. Die Revelatio, quae appellatur Thomae apostoli und die quae appellatur Stephani sind nur aus unserm Decret dem Namen nach bekannt.

Der Liber qui appellatur transitus (id est assumptio) setzt Thiel beidemale, versteht sich auf Grund seiner handschriftlichen Studien, hinzu) sanctae Mariae soll dem Melito Bischof von Sardes, fälschlich zugeschrieben gewesen sein. (cf. Möhler l. c. S. 317.)

Der Liber, qui appellatur poenitentia Adae soll nach Cedrenus, dem griechischen Annalisten des 11. Jahrhunderts, dasselbe sein, das Epiphanius als „*αποκαλυψις του 'Αδαμ*“ kennt.

Zu §. 57, der als apokryph erklärt: „Liber Ogiae nomine gigantis, qui ab haereticis cum dracone post diluvium pugnassee perhibetur“ bemerke ich nur, daß Photius einen *γίγαντος βιβλον* unter manichäischen Schriften aufzählt, und daß zwei Manuscripte statt Ogiae haben Og und dadurch vielleicht stützen eine Conjectur des berühmten Verfassers der Bibliotheca sancta, des im Jahre 1569 verstorbenen Sixtus von Siena, daß das Buch unter dem Namen des aus Num. XXI. 33 bekannten Königs Og von Basan sei verbreitet worden. (cfr. Thiel, l. c. p. 465, n. 63.)

Wenden wir uns nun zu §. 63 „Liber Lusanae apocryphus,“ bei Thiel „Lusa,“ das seine Erklärung findet aus der entsprechenden Stelle in der Recension des Hormisdas, wo es heißt „Jus,“ worunter wohl zu verstehen sind die constitutiones apostolorum, zuerst sechs Bücher, denen aber im Anfang des vierten Jahrhunderts noch zwei verbunden wurden, eine sehr wichtige Quelle für die Kenntniß des kirchlichen Lebens und der kirchlichen Verfassung jener Zeit, von der freilich Philipps (l. c. 4. Band, S. 10) meint, daß es zweifelhaft sei, ob sie im Abend-

lande vor dem sechszehnten Jahrhundert jemals bekannt geworden, während sie von der Trullanischen Synode des Jahres 692 ausdrücklich verworfen wurden mit den Worten (Drey im Freiburger Kirchenlexikon Band 2, S. 855): „Die heilige Synode beschließt, daß die 85 Canones der heiligen Apostel jetzt und in Zukunft fest und unverrückt bleiben sollen. Weil uns aber in diesen geboten wird, auch die von Clemens gesammelten Constitutionen derselben Apostel anzunehmen, welche die Keger schon lange durch unechte, der Kirche fremde Zusätze verdorben und das reine Bild göttlicher Dogmen verdunkelt haben, so haben wir für dienlich erachtet, diese Constitutionen aus der Zahl der heiligen Schriften zu entfernen.“ Demnach sähen wir also, wenn die obige Deutung von Lusa zulässig erfunden wird, die abendländische und morgenländische Kirche einig in der Censur dieses pseudoapostolischen Schriftwerkes. Anders betreff der apostolischen Canonen; die Erklärung des Orients haben wir vernommen, dagegen nennt aber unser Canon §. 64 der *Liber canonum apostolorum apocryphus*. Diese Canonen sind wahrscheinlich im Beginne des sechsten Jahrhunderts mit dem achten Buche der Constitutionen verbunden worden und im Abendlande, aber nur 50 an der Zahl, bekannt geworden durch den bereits erwähnten Dionysius Exiguus, der sie seiner unter Papst Anastasius II. gefertigten Canonensammlung an die Spitze stellte unter der Ueberschrift: „*Incipiunt regulae ecclesiasticae sanctorum apostolorum prolatae per Clementem Ecclesiae Romanae pontificem*,“ woraus freilich folgen würde, daß die ganze Censur eine That des Papstes Hormisda zum gelasianischen Decret in viele nicht alle, Abschriften des Letzteren aus Exemplaren der späteren Recension übergegangen sei, wie auch Zaccaria sie für einen Zusatz des Papstes Hormisda erklärt. (cfr. Dagegen Thiel, l. c. p. 466, n. 67.)

Mit §. 66 geht dann unser Canon über zu Schriften bekannter Verfasser und in diesem Theile dürfte für unsere schließlich noch zu erörternde Frage nicht ohne Werth sein die Bemerkung, daß dieser Theil der als apokryph bezeichneten Bücher beginnt

mit der „*historia Eusebii Pamphili*“, davon doch auch im Verzeichnisse der wenigstens bedingt zulässig erklärten Schriften Erwähnung geschieht und auch §. 77 und §. 78 für apokryph erklärt die „*Passio Georgii*“ und die „*Passio Cyrici et Julitae*“, von denen gleichfalls schon in der ersten Abtheilung §. 17 war Erwähnung gemacht worden.

§. 67 unseres Canon lautet: „*Opuscula Tertulliani sive Africani apocrypha*“, während bei Thiel und Zaccaria, die Werke des Tertullian, Lactantius und Africanus (cfr. Möhler l. c. 577—580) apokryph erklärt werden.

Mit der „*Opuscula Posthumiani et Galli*“ des §. 68 sind wohl gemeint die Dialoge des Sulpicius Severus, worin er selbst und seine Freunde Posthumianus und Gallus die redenden Personen sind. Wiewohl der heilige Hieronymus sagt, Sulpicius sei in diesen Dialogen Chiliaf, so findet sich jetzt nichts Chiliafisches darin, was übrigens später mag entfernt worden sein, und im zweiten Dialog in der Rede des heiligen Martin über den Antichrist, die auch sonst einiges Sonderbare enthält und in manchen Handschriften ganz fehlt, gestanden haben könnte. (cfr. Neusch im Freiburger Kirchenlexikon X., 476.) Begünstigung des Chiliaismus ist wohl auch der Grund der Censurirung der „*Opuscula Victorini Pictaviensis*“ im §. 73, womit ohne Zweifel gemeint ist der in der Verfolgung Diocletians gemarterte heilige Bischof von Pettau (cfr. Möhler, l. c. S. 900—903), wie denn auch Thiel liest Petabionensis.

Während bei Thiel sowohl die *Epistola Jesu ad Abgarum* regem als auch die *Abgari ad Jesum* apokryph erklärt wird, findet sich in unserm Canon nur als §. 76 *Epistola Jesu ad Abgarum*. (Vergleiche über diesen fast allgemein für unecht erklärten Briefwechsel, den aber doch noch im Jahre 1842 Welte in der Tübinger Quartalschrift nach Tillemont und Cave einigermaßen zu vertheidigen suchte, das Freiburger Kirchenlexikon Band I., Seite 37.)

Diese Abtheilung unseres Canon schließt mit §. 81, den ich

als interessantes officiellcs, wenn auch nicht vollständiges Verzeichniß der Kcser und Schismatiker der ersten fünf Jahrhunderte der Kirche wörtlich hieherseze: Haec et omnia his similia, quae Simon Magus, Nicolaus, Cerinthus, Marcion, Basilides, Ebion, Paulus etiam Samosathenus, Photinus et Bonosus et qui simili errore defecerunt, Montanus quoque cum suis obscoenissimis sequacibus, Apollinaris, Valentinus sive Manichaeus, Faustus, Sabellius, Arius, Macedonius, Eunomius, Novatus, Sabbatius (ein Judenchrist, der dann bei den Novatianern als Priester eine Spaltung herbeiführte, deren Anhänger ihn als Bischof anerkannten. cfr. Thiel l. c. p. 470, n. 86), Coelestius, Donatus, Eustathius, Jovinianus, Pelagius, Julianus et Latiensis (bei Thiel Julianus Eclanensis, jener in seinem Pelagianismus hartnäckige Bischof Apuliens gegen den der heilige Augustin sechs Bücher schrieb und das Opus imperfectum; cfr. Freiburger Kirchenlexikon Band VIII., S. 272) Coelestinus (richtiger bei Thiel Coelestius; es ist gemeint der Gefährte des Pelagius Coelestius; der vorher schon erwähnte Coelestius ist jener carthaginensische Priester, der mit seinem Collegen Botrus eine Hauptursache des donatistischen Schisma wurde; cfr. Kirchenlexikon Band III., S. 255), Maximinus, Priscianus ab Hispania, Lampedius, Dioscorus, Eutyches, Petrus et alius Petrus, e quibus unus Alexandriam, alius Antiochiam maculavit, Acacius Constantinopolitanus cum consortibus suis, nec non et omnes haereses, quas ipsi eorumque discipuli sive schismatici docuerunt vel conscripserunt, quorum nomina minime retinemus, non solum repudiata, verum etiam ab omni Romana et apostolica ecclesia eliminata atque cum suis auctoribus auctorumque sequacibus sub anathematis indissolubili vinculo, in aeternum confitemur esse damnata.“ Das „Haec,“ womit dieser Paragraph beginnt, will Thiel nur auf den zunächst vorausgehenden §. 80: „Phylacteria omnia, quae non angelorum, ut illi confingunt, sed daemonum magis artibus conscripta sunt,

apogrypha“ beziehen, mir scheint aber doch eine Ausdehnung der Beziehung auf das ganze Verzeichniß der Apokryphen nothwendig, aber so, daß das Anathem doch nur die Apokryphen trifft, die von Ketzern geschrieben worden waren, und die darin enthaltenen Ketzereien.

In unserm Canon folgt noch ein §. 82, dessen Inhalt aus den Einleitungsworten ersichtlich wird: „Caeterum, qui libri in ecclesiasticis officiis per anni circulum a nonnullis legantur (quod ritum illum apostolica non reprobatur, sed sequitur ecclesia) pro fidelium aedificatione adnotandum censuimus.“ Damit wollen wir uns aber nicht weiter beschäftigen; es genüge die Bemerkung, daß derselbe zweifellos von Papst Gregor VII. her stammt. (Zaccaria, l. c. p. 47.)

Wir wollen uns nun mit der schon mehrfach erwähnten Frage nach der Absicht unseres Decretes beschäftigen, insbesondere des letzten Theils desselben, ob damit auch die Privatlectüre verboten wurde dieser Bücher? Thiel behandelt diese Frage gar nicht; wohl aber Zaccaria (l. c. p. 272—274), der sich gegen Mabillon, Fontanini, Merati, Van Espen und Andere dafür ausspricht, daß die Erklärung des Buches für apokryph auch als Verbot der Privatlectüre aufzufassen sei, wie mir scheint aus hinreichenden Gründen. Oder läßt sich ungezwungen die schon mitgetheilte Einleitung des Apokryphen-Verzeichnisses anders erklären: „Caeterum, quae ab haereticis sive schismaticis conscripta vel praedicata sunt, nullatenus recipit catholica et apostolica ecclesia Romana. E quibus pauca, quae ad memoriam venerunt, et a catholicis vitanda sunt, credimus esse subdenda.“ Namentlich das unbedingte „a catholicis vitanda sunt“ ist ja doch wahrhaftig auch ein Verbot der Privatlectüre. Damit ist noch immer nicht ausgeschlossen, daß der Gebrauch desselben Wortes nicht bei jedem Buche dieselbe Bedeutung habe, wie ja schon die Ueberschrift zwischen „conscripta“ und „praedicata“ unterscheidet, welche letztere Bezeichnung manchem jener Werke gegolten haben mag, die wir mit

einer gewissen Verwunderung gleich den Werken des Manichäers Faustus oder des Montanus als apokryph bezeichnet sehen.

Gerade die Bedeutung von „apokryph“ ist nicht so fest und sicher, als es für unsere Frage besonders wünschenswerth wäre. Wenn der heilige Hieronymus in seinem Briefe ad Laetam de institutione filiae schreibt: *Caveat omnia apocrypha: et si quando ea non ad dogmatum veritatem, sed ad signorum reverentiam legere voluerit, sciat non eorum esse quorum titulis praenotantur multaque his admixta vitiosa et grandis esse prudentiae, aurum in luto quaerere;*“ so gibt der heilige Kirchenvater, der übrigens ohne Zweifel nur die apokryphen, d. h. unterschobenen (*qui non sunt eorum, quorum titulis praenotantur*, die gewöhnliche Bedeutung von *ἀποκρυφος* cfr. Schneider, Griechisch-deutsches Wörterbuch, Leipzig 1819: verborgen, versteckt, heimlich wohin gelegt, unterschoben) Nachahmungen und vermeintlichen Ergänzungen der canonischen Bücher des alten und neuen Bundes meint, wie sich klar aus dem Contexte ergibt, vielleicht einige Berechtigung, besonders in Hinsicht auf das große Ansehen, in dem er, wie wir gesehen, bei dem Urheber der Decretale stand, auch in der Erklärung unseres Canon, abgesehen von den von Ketzern verfaßten (*conscripta*) Werken, eines Buches als „apokryph“ ebensowenig ein absolutes Verbot desselben zu sehen, als in der citirten Stelle das „*caveat omnia apocrypha*“ ein solches enthält, sondern sie, wie der unmittelbare Zusatz die Worte des heiligen Hieronymus erklärt, als Mahnung zur Umsicht, zur Klugheit bei der Lesung, in demselben Sinne aufzufassen. Diese Auffassung erhält, wie mir scheint, eine Bestätigung durch §. 66: „*Historia Eusebii Pamphili apocrypha*,“ wenn wir denselben vergleichen mit §. 23, der wohlgemerkt wenigstens in der Recension von Papst Hormisda in jener Abtheilung der Decretale sich findet, welche die Aufschrift, so zu sagen, hat: „*Jam nunc subjiciendum est de opusculis sanctorum patrum, quae in ecclesia catholica recipiuntur*“ und also lautet, wie er auch schon oben mitgetheilt wurde: „*Item chronicon Eusebii Caesariensis atque*

ejusdem historiae ecclesiasticae libros, quamvis in primo narrationis suae libro tepuerit et postea in laudibus atque excusatione Origenis schismatici unum conscripserit librum: propter rerum tamen notitiam singularem, quae ad instructionem pertinent, usquequaque non dicimus renuendos.“ Deßgleichen dürfte die ausgesprochene Ansicht bestätigt werden durch Vergleich von §. 77 und 78 mit §. 17. Während nämlich dieser letztere nur sagt: „Secundum antiquam consuetudinem singulari cautela in sancta Romana ecclesia non leguntur; quia et eorum, qui conscribere, nomina penitus ignorantur (da haben wir die Erklärung von „apokryph“, wie sie der heilige Augustin gibt de Civ. Dei XV. 23. §. 4: apocryphae nuncupantur eo, quod earum occulta origo non claruit patribus) et ac infidelibus aut idiotis superflua aut minus apta, quam rei ordo fuerit, scripta esse putantur: sicut cujusdam Quirici et Julitae, sicut Gregorii aliorumque hujusmodi passiones, quae ab haereticis perhibentur conscriptae. Propter quod ut dictum est, ne vel levis subsannandi oriretur occasio, in sancta Romana ecclesia non (da ist wohl zu ergänzen öffentlich, bei den gottesdienstlichen Versammlungen) leguntur;“ wird in jenen Paragraphen, die „passio Cyrici et Julitae“ kurzweg als „apocrypha“ erklärt und deßgleichen die „passio Georgii“.

Eine Berechtigung, daß „apokryph“ der letzten Abtheilung der in Rede stehenden Decretale verschieden aufzufassen bei den verschiedenen also erklärten Werken, scheint mir auch darin zu liegen, daß ja auch in der Zusammenstellung von Büchern „quae in ecclesia catholica recipiuntur“ bei den verschiedenen „opusculis sanctorum patrum,“ welche letzteren zwei Worte sicher nicht in unserm heutigen eng begrenzten Sinne zu verstehen sind, der Grad der Reception offenbar sehr verschieden ist, und doch werden alle Bücher als zu Einer Classe gehörig durch das immer wiederholte „item“ bezeichnet. Z. B. welcher Unterschied zwischen §. 14: „Item epistolam beati Leonis papae ad Flavianum,

Constantinopolitanum episcopum destinatum: de cujus textu quispiam si usque ad unum jota disputaverit et non eam in omnibus venerabiliter receperit, anathema sit und §. 20: „Item scripta de inventione S. crucis dominicae et alia scripta de inventione capitis b. Joannis Baptistae novellae quidem revelationes sunt et nonnulli eas catholici legunt. Sed cum haec ad catholicorum manus pervenerint, b. Pauli apostoli sententia praecedat: omnia probate, quod bonum est, tenete.“

Die oben gestellte dreifache Frage scheint mir demnach dahin zu beantworten zu sein, daß mit der fraglichen Decretale einem dreifachen Zwecke entsprochen werden sollte. Im Allgemeinen meine ich, sollte sie eine Uebersicht geben der unbedingt empfehlenswerthen und der nur mit Vorsicht zu gebrauchenden Bücher; daneben aber sollten durch die Zusätze zu gewissen Büchern der ersten Classe die anderen ebenderselben meines Erachtens als Schriften von besonderer Geltung und Wichtigkeit empfohlen werden, und andererseits die als „apokryph“ erklärten Bücher, deren Verfasser erklärte Ketzer, unbedingt und strenge auch als Privatlectüre verboten werden.

Wenn wir also auch theilweise etwas weiter gehen, so können wir uns doch auch wieder berufen auf unsere Uebereinstimmung mit dem gelehrten Mauriner Peter Constant, der bezüglich unserer Frage (Thiel, l. c. p. 53. n. 15) schreibt: „Hinc neque de genuino vocis apocryphi intellectu, neque cur in hoc decreto tot scripta, quae laude non videntur indigna, inter apocrypha recenseantur, multum est laborandum. Sive enim cum Hieronymo ep. 7 ad Laetam apocrypha definiamus, quae non sunt eorum, quorum titulis praenotantur aut quorum auctor ignoratur; sive hoc nomine designemus, quae ab haereticis vel suspectis hominibus composita aut adulterata sint, seu etiam nuncupemus quodvis opus, cui nonnihil admixtum sit haud satis purum et integrum nec ab omni suspitione liberum: ex omnibus illis libris, quibus

Gelasius apocryphi notam inurit, nullum esse fatendum est, in quem aliqua ex his notionibus non conveniat, licet non omnes in singulos cadant. Itaque communi nomine impar omnino est librorum, qui apocryphi judicantur, censura; vel certe in eo dumtaxat generalis est, quod ex eis nullus judicatur dignus, qui publice in ecclesia legatur, nullus ad fidem vel auctoritatem in ecclesia faciendam censeatur idoneus. Hinc Hormisda epist. 124 n. 4. libros, quos probavit vel improbavit Gelasius, secernens, de postremis ait: „quos in auctoritatem patrum non recipit examen,“ ac de primis: „certa librorum etiam veterum in auctoritatem recipienda sancto Spiritu instruente praefigens.“ *ap.*

Die Merkmale der Kirche in ihrer praktischen Verwerthung zur Erkennung der wahren Kirche Christi.

(Eine zeitgemäße Reflexion.)

Wer im Christenthume die absolut vollkommene Offenbarung erblickt, der wird dasselbe für alle Menschen, für alle Zeiten als nothwendig erachten; und wer in Christus in Wahrheit den eingebornen Sohn Gottes anbetet, für den versteht es sich von selbst daß derselbe in geeigneter Weise Sorge getragen haben werde, auf daß seine Wahrheit und seine Gnade den Menschen zu allen Zeiten zukommen könne. Darum haben von jeher alle wahrhaft positiv gläubigen Christen von dem Zusammenhange mit der von Christus gestifteten Kirche das Heil des Menschen abhängig gemacht, da man eben in der Kirche Christi in den Besitz der Wahrheit und der Gnade Christi gelange, mag man im Einzelnen den Kirchenbegriff noch so verschieden aufgefaßt haben; und darum hat man auch stets von positiv gläubiger Seite gewisse Merkmale aufgestellt, aus denen man die wahre Kirche als solche zu erkennen habe. Ist aber der Zweck der Kirche kein anderer, als die Menschen

zu ihrem ewigen Heile zu führen, und zwar die Menschen zu allen Zeiten und an allen Orten; und hat demnach die wahre Kirche Christi als von ihrem göttlichen Stifter zur Realisirung ihres Zweckes auch entsprechend eingerichtet und ausgestattet sich in der Weise zu bethätigen, daß sie die Menschen zur Vereinigung mit Gott, das ist zur Heiligkeit zu führen vermag, und zu diesem Ende den Menschen zu allen Zeiten und an allen Orten mit der in den Aposteln ursprünglich niedergelegten Autorität die eine christliche Wahrheit und ein und dieselben von Christus eingesetzten Gnadenmittel spendet: so gelten seit den ersten Zeiten der Kirche die Einheit, Heiligkeit, Katholicität und Apostolicität als die Merkmale der wahren Kirche Christi, wie wir schon im nycänisch-constantinopolitanischen Glaubensbekenntnisse eben diese vier Merkmale der Kirche ausdrücklich aufgeführt finden, und hat man an denselben von positiv gläubiger Seite auch stets festgehalten, im Grunde ganz ohne Ausnahme, da die Abweichung sich mehr um den Ausdruck als um die Sache selbst herumdreht. Dagegen hat man von jeher nach seinem sonstigen individuellen Standpunkte mit diesen vier Merkmalen ganz verschiedene Begriffe verbunden, und ist es überhaupt nicht so leicht, dieselben einer bestimmten Kirche in einer solchen Weise zu vindiciren, daß die beigebrachten Argumente nach allen Seiten hin als wahrhaft durchschlagend erscheinen, und dieß namentlich für die außerhalb dieser Kirche Stehenden, welche sich ja doch in erster Linie behufs des Eintritts in die wahre Kirche Christi gehörig orientiren sollen. Da diese unsere Behauptung vielleicht von mancher Seite beanstandet werden könnte, und uns die Sache gerade in der Gegenwart nicht nur interessant, sondern auch wichtig dünkt, so wollen wir hierüber in Folgendem eine nähere Reflexion anstellen.

Wenn es sich darum handelt, daß einer historisch gegebenen Kirche im Gegensatz zu andern thatsächlichen christlichen Gemeinschaften die Merkmale der wahren Kirche Christi zugesprochen werden sollen, so muß man nicht so sehr den ideellen, als vielmehr den factischen und praktischen Standpunkt einnehmen; denn nicht

um die Anerkennung einer bloßen Idee handelt es sich, sondern es soll sich vielmehr der Mensch zur Unterwerfung unter eine bestimmte historische Institution bewegen fühlen, und der in der Ferne Stehende ist weit weniger für die ideellen als für die that-
sächlichen Verhältnisse empfänglich und zugänglich. Werden aber von diesem factischen und praktischen Standpunkte aus die Merkmale der Kirche zur Erkennung der wahren Kirche Christi verwerthet, so stellt sich die Sache folgendermaßen dar:

Die römisch-katholische Kirche beansprucht das Merkmal der Einheit, weil sie Eins ist im Glauben, und Eins ist im Cult, und weil alle ihre Glieder unter Einem Oberhaupte, dem römischen Papste, vereinigt sind. Dagegen machen in formeller Beziehung die orthodoxen Protestanten geltend, daß sie auch eine bestimmte Autorität, die heilige Schrift in erster und die Bekenntnisschriften in zweiter Linie, zu einem Ganzen vereinige, und die Anglikaner und Orientalen urgiren noch überdieß die von ihnen anerkannte bischöfliche Autorität; in materieller Hinsicht aber habe die katholische Kirche schon gar nichts voraus, indem eben die wenigsten Katholiken in Wahrheit die Dogmen auch innerlich glauben und sich der kirchlichen Autorität im Gewissen wahrhaft unterwerfen, ja gar viele ihren Ungehorsam offen und ungescheut zur Schau tragen. Was sodann das Merkmal der Katholicität betrifft, so kommt dasselbe der römisch-katholischen Kirche allein um so weniger mit Recht zu, als nicht bloß der bei weitem größere Theil der Menschheit noch gar nicht zum Christenthume sich bekennt, sondern auch so viele Christen außerhalb der Gemeinschaft der römisch-katholischen Kirche sich befinden, und überhaupt alle christlichen Denominationen zusammen die allgemeine christliche Kirche ausmachen. Weiter rühmt sich auch nicht mit größerem Rechte die römisch-katholische Kirche ihrer ausschließlichen Apostolicität, da alle andern christlichen ConfeSSIONen eben auch auf keinem anderen Grunde, als dem von den Aposteln gelegten, gegründet sein wollen, und dieselben sich auch mehr oder weniger das apostolische Amt ausdrücklich vindiciren; es käme allenfalls noch darauf

an, auf welcher Seite sich ein Abfall von der apostolischen Grundlage vollzogen habe, wenn schon ein solcher anzunehmen sei, und wo daher auch die wahre Apostolicität des Amtes zu suchen wäre. Am schlimmsten endlich sei es mit dem Merkmale der Heiligkeit bestellt. Beruft sich die römisch-katholische Kirche auf Christus als ihren Stifter, so wollen die andern christlichen Confectionen auch keinen andern Stifter haben; urgirt jene die Heiligkeit ihrer Lehre und ihres Cultes, so machen diese geltend, wie ja gerade diese Heiligkeit fraglich sei und hier ein Circulus unterlaufe, indem man aus der Heiligkeit der Lehre und des Cultus die wahre Kirche und hinwiderum aus dem Zeugnisse der Kirche die Heiligkeit der Lehre und des Cultus erkennen wolle, ganz abgesehen davon, daß es sich da um etwas handelt, was viel zu wenig objectiv und bestimmt ist, und allzusehr von der Subjectivität des Einzelnen abhängt; verweist aber die römisch-katholische Kirche auf ihre heilsamen Früchte, auf ihre Heiligen, so verwahren sich aufs feierlichste die andern christlichen Confectionen, als sei bei ihnen Alles schlecht und verdorben und könnten sie nicht eben auch neben manchem Schlimmen und Bösen viel Gutes und Treffliches aufweisen.

Wie man sieht, die Sache ist nicht so leicht und liegt keineswegs so obenhin, wie man von mancher Seite glaubt, und man in diesem Sinne auch oft gar schnell mit seinem Urtheile über Nichtkatholiken fertig ist. Allerdings erfaßt man die Sache tiefer, und sieht man sie in ihrem Grunde, so kann sich demjenigen, der in ehrlicher Weise nach der Wahrheit forscht, die richtige Erkenntniß nicht entziehen, und kommt es nur darauf an, daß die betreffenden Gesichtspunkte auch ins rechte Licht gestellt werden. Gehen wir also auf die einzelnen Merkmale der Kirche, in wiefern sie von den historischen kirchlichen Gemeinschaften beansprucht zu werden vermögen, noch des Näheren ein, und beginnen wir diese nähere Untersuchung bei der Apostolicität.

Eine geordnete Gesellschaft kann ohne Autorität nicht bestehen, mag man sich dieselbe auch sonst in was immer für einer Weise

grundgelegt denken. Dieß gilt natürlich auch von der kirchlichen Gesellschaft, und kann für den positiv Gläubigen die Autorität, auf welcher diese beruht, nur die apostolische sein, d. h. dieselbe muß eine bestimmte positive göttliche Sendung zu ihrer Voraussetzung und Grundlage haben, und es muß in der christlichen Kirche die Kirchenautorität auf die von Christus gesendeten Apostel sich zurückführen oder doch mit diesen in einem solchen Zusammenhange stehen, daß die ursprünglich von Christus in den Aposteln niedergelegte Autorität in einer bestimmten Weise im Laufe der Jahrhunderte in der Kirche fortgesetzt und fortgeführt erscheint. Sehen wir zu, in welcher Art und Weise die einzelnen christlichen Kirchengemeinschaften die Apostolicität ihrer Kirchenautorität darzustellen bemüht sind.

Da haben wir also vor Allem die römisch-katholische Kirche, welche erklärt, die Autorität, wie dieselbe wesentlich auf dem römischen Papste und den mit diesem in Gemeinschaft stehenden Bischöfen beruhe, sei darum eine wahrhaft apostolische, weil nach dem Zeugnisse der Geschichte Papst und Bischöfe in ununterbrochenem Zusammenhange sich anschließen an Petrus und die übrigen Apostel, weil die Ordination zum Kirchenamte, wo durch den heiligen Geist mittelst der Händeauflegung des Bischofs die innere übernatürliche Befähigung zum übernatürlichen Amte Christi gegeben wird, stets von solchen geschah, welche selbst gültig ordinirt waren, insofern sie sich in ununterbrochener Reihenfolge anschließen an die Apostel, die von Christus zuerst die Ordinationsgewalt erhalten hatten, und weil die so durch die gültige Ordination zum Amte befähigten durch den verfassungsmäßigen Zusammenhang mit dem Papste, welcher als in ununterbrochener Reihe dem heiligen Petrus, dem ersten Papste, nachfolgend der oberste Inhaber der Jurisdictionsgewalt in der Kirche ist, auch die apostolische Mission, die wahre und volle Berechtigung zur Führung ihres Kirchenamtes besitzen. Dabei macht sie geltend, daß die Kirchengeschichte durchaus nichts wisse von ihrem etwaigen späteren nachapostolischen Ursprunge, während bei allen andern Kirchen-

gemeinschaften die Geschichte ihrer nachapostolischen Entstehung ganz gut bekannt sei; und könne man auch nicht bei allen einzelnen katholischen Bischöfen die ganze Reihe der apostolischen Succession auführen, so könne doch auch nirgends positiv eine Lücke nachgewiesen werden, und besitze man überdieß beim ersten und wichtigsten Bischöfe, dem römischen Papste, die bestimmte ununterbrochene Reihenfolge der Päpste bis auf Petrus hinauf. Demgemäß nimmt sie das sogenannte Präscriptionsrecht in Anspruch und erklärt sich in diesem Sinne für die einzig legitime apostolische Autorität.

Wie suchen nun aber die anderen christlichen Kirchengemeinschaften der römisch-katholischen Kirche diese Legitimität streitig zu machen? Natürlich dadurch, daß sie ihre Trennung von derselben als eine durchaus berechtigte ausgeben und zu diesem Ende dieser Trennung eine solche Verunstaltung der Kirche vorausgehen lassen, welche dieselbe geradezu zur Nothwendigkeit machte. Dafür müssen sie jedoch mehr oder weniger an der Indesectibilität und Infallibilität der Kirche rütteln, obwohl durch dieselben gerade der übernatürliche Charakter des Christenthums wesentlich bedingt ist, und sie müssen es sich consequent gefallen lassen, wenn einmal der Rationalismus oder gar der volle Unglaube aus demselben Grunde über sie, und damit über jedwede bestimmte positive Kirchenautorität zur Tagesordnung übergeht. Der Recurs aber an eine neue von Zeit zu Zeit erfolgende Ausgießung des heiligen Geistes, wie dieselbe in den von Gott erweckten Reformatoren die apostolische Sendung begründet habe, und wie eine solche namentlich der Irvingianismus aufstellte und sie neuestens auch Döllinger in sein Kirchenprogramm aufnahm, wird um so weniger vor dem vorhin in Aussicht gestellten Schicksale zu bewahren vermögen, als die neuen Apostel ganz und gar den Beweis für ihre unmittelbare göttliche Sendung schuldig bleiben, und diejenigen, welchen die Unfehlbarkeit des kirchlichen Lehramtes schon ein Greuel ist, noch um so weniger mit derartigen Inspirationen der neuen Apostel sich werden besreunden können. Im Einzelnen

sucht der gläubige Protestantismus die Legitimität und damit die Apostolicität des Amtes damit zu retten, daß entweder in Gemäßheit des Territorialsystems die Kirchengewalt wesentlich in der landesherrlichen Gewalt inbegriffen sei, oder daß nach dem Episcopalsystem zur Zeit der Reformation die Kirchengewalt von den Bischöfen auf die Landesherren übergegangen, und somit das Amt rechtlich von den Landesherren zu bestellen sei; oder aber es ruhe im Sinne des Collegialsystems die Kirchengewalt eigentlich in der ganzen Kirchengemeinde, und seien darum von dieser mittelbar oder unmittelbar die kirchlichen Amtspersonen zu deputiren. Erscheint dieses Vorgehen mit der ganzen Natur der Kirche im directesten Widerspruche, so ist um wenig besser jene Ansicht, welche einige neuere protestantische Gelehrte vertreten, und der sich merkwürdiger Weise neuestens Schulte und Maassen zur Ehrenrettung des sogenannten Altkatholicismus angeschlossen haben, in Gemäßheit welcher die kirchlichen Amtsträger, so oft sie in ihrer Gesamtheit von der göttlichen Wahrheit abfielen, ihr göttliches Amt verlieren sollen und dieses an die Gemeinde zurückfalle, die sodann dieses Amt neu zu bestellen habe. Um von Anderm nicht zu sprechen, so entbehrt diese sprungweise sich wahrende Apostolicität jeder positiven Grundlage und vermag eben so wenig wie die vorhin genannten andern Ansichten einen haltbaren Widerstand dem Drängen des modernen Protestantismus entgegenzusetzen, der über die Göttlichkeit des Kirchenamtes und über das Christenthum selbst hinwegzuschreiten bemüht ist, wie man ja auch selbst auf orthodoxer Seite erst in neuerer Zeit sich wiederum mehr für die kirchliche Ordination erschauert. Der Anglicanismus sodann erregt im Besonderen zum Mindesten die größten Zweifel bezüglich der Giltigkeit seiner Ordinationen, und wenn auch die Ordinationen der orientalischen Kirchengemeinschaften unbestritten gültig sind, so haben doch ihre kirchlichen Amtspersonen ob der revolutionären Stellung gegen das legitime Oberhaupt der Kirche keine äußere Berechtigung zur Führung ihres Amtes und darum auch keine volle Legitimität.

Aus dem Ganzen ergibt sich also als der unbestreitbare Schluß, daß einzig und allein bei der römisch-katholischen Kirche die Kirchenautorität auf dem Boden der wahren und vollen Legitimität steht, wie denn auch nur dieser ihr Standpunkt jene Consequenz möglich macht, welche mit unerschütterlicher Festigkeit zu allen Zeiten die göttliche, durch Christi Schutz vor jedem wesentlichen Irrthume bewahrte Autorität dem Rationalismus wie dem Unglauben entgegenstellt und damit dem Christenthume seinen wahren übernatürlichen Charakter für alle Zeiten zu sichern geeignet ist. Legitimität und Consequenz sprechen also auch entschieden zu Gunsten der römisch-katholischen Kirche bezüglich ihrer Apostolicität gegenüber allen anderen christlichen Kirchengemeinschaften.

Wir gehen nun an die nähere Untersuchung der andern Merkmale der Kirche und zwar zuerst des Merkmales der Einheit, da sich diese am natürlichsten an das vorhin besprochene Merkmal der Apostolicität anreihet. Es ist aber die Einheit überhaupt wesentlich bedingt durch die Autorität, und bei der kirchlichen Einheit insbesondere reicht es nicht bloß hin, daß der gesammte kirchliche Organismus von einer bestimmten legitimen Autorität getragen ist, sondern diese Autorität muß geradezu eine positiv göttliche sein, da nur einer solchen gegenüber der Mensch seine subjectiven Gelüste und seine widerstrebenden Leidenschaften zum Schweigen zu bringen vermag und daher nur eine solche in religiösen Dingen für genügend erachtet werden kann; ja diese Autorität muß auch die Garantie eines besondern göttlichen Schutzes haben und in diesem Sinne eine unfehlbare sein, da man nur so einen unbedingten, jeden Zweifel ausschließenden Glauben zollen kann, wie derselbe dem offenbarenden Gotte gegenüber von Seite des Geschöpfes einzig und allein am Platze ist, und da nur so aus wahrer, innerer lebendiger Ueberzeugung alle Eins sind im Glauben, Eins in der Hoffnung und Eins in der Liebe. Auch ermöglicht eben die durch den göttlichen Schutz garantierte Unfehlbarkeit dieser Autorität einen zeitgemäßen Fort-

schritt innerhalb der Grenzen der Wahrheit, sowie auch das Innehalten der rechten Mitte zwischen den extremen Klippen in diesem sturmbelegten irdischen Lebensmeere, und hält damit starre Verkünderung und todte Stagnation nicht minder wie einseitige Verkünderung und extreme Verbiendung ferne. Und diese legitime, positiv göttliche, unfehlbare Autorität muß sich als eine lebendige erweisen, sie muß sich in einer Weise zu äußern vermögen, die den Bedürfnissen der Zeit wahrhaft genügen, die wirklich concret und unabweisbar an das Gewissen des Menschen herantreten kann.

Wie ist es nun in dieser Hinsicht in den einzelnen christlichen Kirchengemeinschaften bestellt? Die römisch-katholische Kirche hält so sehr den Standpunkt der Autorität ein, daß sie ihren Gesamtorganismus von einer gottgesetzten unfehlbaren Autorität getragen sein läßt, die sich auf Christi Wort, auf das Walten und Wirken des Geistes Gottes gründet, die sich aber auch in Gemäßheit der Zeitbedürfnisse in einer durchaus concreten und unabweisbaren Weise äußert, entweder im ausdrücklichen Zusammenwirken von Papst und Bischöfen auf einem allgemeinen Concile oder auch in ihrer Zerstreuung über den ganzen katholischen Erdbreis, oder aber in den Cathedralentscheidungen des Papstes. Und weil sie nicht bloß principiell an einer solchen unfehlbaren Autorität festhält, welche nur die Consequenz des positiven, übernatürlichen Offenbarungscharakters des Christenthums bildet, sondern weil sie auch auf Grund ihrer Legitimität eben diese Autorität mit allem Rechte für sich in Anspruch zu nehmen vermag, so besitzt sie im eminenten Sinne des Wortes die Einheit zunächst in formeller Beziehung, insofern sie in ihrer dogmatischen Lehrentwicklung den Ansprüchen der Zeit gemäß die bestimmten dogmatischen Grenzen genau abstecken kann und für ihre dogmatischen Bestimmungen bei Strafe des Anathems unbedingte Anerkennung zu fordern berechtigt ist; und sie besitzt diese Einheit weiterhin, so weit es überhaupt hier auf Orden möglich ist, in materieller Hinsicht, indem diejenigen, welche sich

als Katholiken geriren wollen, nolens volens die Anerkennung der kirchlichen Dogmen wenigstens äußerlich vorgeben müssen, und indem diejenigen, welche als Katholiken irgend einem kirchlichen Dogma die Anerkennung versagen, dieß damit zu rechtfertigen suchen, daß sie die Legitimität desselben zu bestreiten bemüht sind. Das beste Zeugniß für die Wahrheit dieser unserer Behauptung liefert die gegenwärtige sogenannte altkatholische Bewegung, an der sich ja zumeist Elemente betheiligen, welche innerlich längst jeden positiven Glauben abgelegt haben, und die sich dessen auch mitunter geradezu rühmen, die aber nichtsdestoweniger als „Altkatholiken“ ganz so auftreten, als bekenneten sie sich mit Herz und Mund zu allen katholischen Dogmen, das jüngste von der päpstlichen Unfehlbarkeit ausgenommen; und selbst dieses wagen sie doch zumeist nur aus dem Grunde abzuweisen, weil es angeblich nicht von der legitimen Autorität oder wenigstens nicht in durchaus legitimer Weise definirt worden sei.

Ganz anders stehen die Chancen für die übrigen christlichen Kirchengemeinschaften. Was zuerst den gläubigen Protestantismus betrifft, so will derselbe auf Grund der heiligen Schrift in erster Linie und der Bekenntnisschriften in zweiter Linie die Einheit geltend machen. Aber die heilige Schrift für sich ist ein todter Buchstabe, und derselbe wird auch durch die Bekenntnisschriften nicht zur Genüge belebt, indem da in Wahrheit nur ein todter Buchstabe den andern ablöst. Zudem beruhen diese Bekenntnisschriften auf keiner genügenden Autorität, da sie nicht auf dem Principe der Legitimität basirt sind, sondern vielmehr aus der Revolution gegen die legitime Kirchenautorität hervorgegangen sind, und stellen sie in keinem Falle eine unfehlbare Autorität dar, welche ja im Principe von dem Protestantismus nicht anerkannt wird, weshalb mit demselben Rechte, mit welchem die Reformatoren des 16. Jahrhunderts gegen die römische Kirchenautorität protestirt haben, die Fortschrittsprotestanten im neunzehnten Jahrhundert gegen das bindende Ansehen der Bekenntnisschriften Protest erheben. Die gläubigen Protestanten machen

sich daher einer offenbaren Inconsequenz schuldig, wenn sie sich dem Fortschrittsdrange des modernen Protestantismus mit einer Beharrlichkeit und einer Opferwilligkeit entgegenstemmen, die alle Anerkennung verdient, und die einer besseren Sache würdig wäre; denn sowie sie auf ihrem protestantischen Standpunkte angelegt sind, befinden sie sich nur in einer Sackgasse, aus der sie mit ihren eigenen Principien nie und nimmermehr herauskommen, aus der sie nur die ungescheute Anerkennung des katholischen Autoritätsprincipes zu erretten vermöchte. Da so sehr widersprechen sie ihrem eigenen principiellen Standpunkte, und so sehr sind sie in der Inconsequenz befangen, daß die echten Fortschrittsprotestanten, wie dieselben in unseren Tagen sich namentlich im sogenannten deutschen Protestantenverein breit machen, dem katholischen Autoritätsprincipe geradezu die protestantische Freiheit des Subjects principiell gegenüberstellen, daß somit Katholicismus und Protestantismus sich wie Objectivismus und Subjectivismus gegenüberstehen, und in diesem Sinne der Confessionalismus auf dem Boden des wahren Protestantismus nichts weiter als ein Aunding zu nennen ist, und überhaupt hat sich factisch und praktisch das protestantische Schriftprincip nur in der Weise bethätigt, daß man die heilige Schrift als Glaubensregel entweder mittelst der übernatürlichen Krücke einer Privatinspiration des Einzelnen oder mittelst der natürlichen Krücke der theologisch gebildeten Vernunft auf die Beine zu bringen bemüht war; aber sowohl die erstere Theorie der Schwärmerkirche, als auch die letztere der mehr oder weniger rationalisirenden Protestanten hat der Kirchenautorität so wenig unter die Arme gegriffen, daß vielmehr beide nur eine centrifugale Wirkung zu äußern vermocht haben.

Unter solchen Umständen kann es also der Protestantismus zu keiner wahren formellen Einheit bringen, wie denn auch derselbe principiell wegen Abweichen von der Lehre keine Ausschließung aus seiner Kirchengemeinschaft vorzunehmen vermag, was hinwiederum seinen nothwendigen Rückschlag auf die materielle Einheit äußert, so daß nicht bloß innerhalb des Protestantismus die

Zahl der Denominationen eine unzählige, sondern auch innerhalb der einzelnen Landeskirchen die Zerrissenheit eine offenkundige ist, und da eine gewisse Einheit in Lehre und Cult überhaupt nur durch die staatliche Autorität hergehalten zu werden vermag. Die gegenwärtigen Kämpfe innerhalb der preussischen Landeskirche sind in dieser Beziehung äußerst lehrreich und erklärt sich eben hieraus die Furcht der gläubigen Protestanten vor einer eventuellen Loslösung von der Staatsgewalt, da sie wohl einsehen, daß alsdann die protestantischen Freiheitsspitze auf dem deutschen Boden nicht weniger üppig als im freien Amerika emporzuschießen werden, und da sie bei ihrer inconsequenten Halbheit die eigene Schwäche nur zu sehr fühlen. Was wir aber von dem Protestantismus gesagt haben, das gilt im Grunde auch von dem Anglicanismus, der ja in Lehre und Cult ganz auf protestantischem Boden gepflanzt ist, und bei dem nur das strammere Staatsregime eine größere äußere Einheit ermöglicht hat. In der neueren Zeit, wo im Sinne des modernen Zeitgeistes diese Strammheit etwas mehr nachgelassen, macht sich innerhalb der anglicanischen Hochkirche eine Bewegung geltend, die zunächst im Ritus ihren Ausdruck erhält, weshalb ihre Anhänger Ritualisten heißen, die aber schon viele zur katholischen Mutterkirche zurückgeführt hat, so groß ist eben die Macht der Consequenz. Die orientalischen Kirchengemeinschaften endlich stehen wohl auf dem Standpunkte einer lebendigen Lehrautorität, und sie widersprechen auch nicht im Princip der kirchlichen Unfehlbarkeit; aber weil ihre Kirchenautorität nicht auf die volle und wahre Legitimität Anspruch machen kann, so ist durch dieselbe eben auch kein heiliges kräftiges Leben bedingt, sondern stellt sich ihre Kirchengeneinheit vielmehr als ein lebloser Marasmus, als eine absolute Stabilität dar. Und eben in der Trennung von der wahren legitimen und darum auch unfehlbaren Autorität haben dieselben auch nicht die alte überkommene Lehre unverfehrt festzuhalten vermocht, sondern haben sich im Laufe der Zeit in dieser Beziehung verschiedene Verunstaltungen der früheren Orthodoxie vollzogen. Wir erinnern

nur an die Lehre vom heiligen Geiste und an die vom Zegefeuer, auf welche das griechische Schisma seinen nachtheiligen Einfluß geltend gemacht hat, und ist eben auch hier die Macht und die Bedeutung der Consequenz zu Tage getreten.

Fassen wir also das über die Einheit Gesagte im Geiste zusammen, so drängt sich uns die Ueberzeugung auf, wie auch hier die Legitimität und die Consequenz eine maßgebende Rolle spielen, wie sich eben auch das Merkmal der Einheit durch die Legitimität und die Consequenz zu seiner wahren Geltung bringt, und wie sich in dieser Hinsicht mit der römisch-katholischen Kirche gar keine der anderen christlichen Kirchengemeinschaften zu messen vermag.

Nach dem Merkmale der Einheit handeln wir an dritter Stelle von dem Merkmale der Katholicität, da diese ihrem innersten Wesen nach nichts anderes als die alle Zeiten umfassende Einheit ist. Ihrer Katholicität nach soll nämlich die eine hier auf Erden von Christus gestiftete Kirche sich als eine universelle Institution für die Menschen aller Zeiten und aller Orte erweisen, und muß sie für diese ihre universelle Aufgabe auch entsprechend eingerichtet sein. Es wird sich aber da weniger um die Lehre und um die Gnadenmittel handeln, denn das versteht sich von selbst, daß Christi Wahrheit und Gnade nicht bloß einzig und allein im Stande sind, dem Menschen zu allen Zeiten zu seinem ewigen Ziele zu verhelfen, sondern daß sie dieß auch an und für sich, insoweit der Mensch nicht selbst hindernd in den Weg tritt, zu leisten vermögen; auch können sich Lehre und Gnadenmittel nicht für sich geltend machen, sondern das gottgebene Amt in der Kirche ist es, welches die Lehre zu verkünden und die Gnadenmittel zu spenden hat. Auf dieses Amt wird es also ganz vorzüglich ankommen, ob die Kirche für ihre universelle Aufgabe als geeignet erachtet werden kann, und es wird dieses eben dann in Wahrheit der Fall sein, wenn dieses Amt aufzutreten in der Lage ist als eine lebendige Autorität, welche mit ihrem lebendigen Worte die Wahrheit der Fassungskraft des Menschen entsprechend darzulegen und zu dem Herzen des Menschen zu bringen weiß, als eine positiv

göttliche Auctorität, die auch den hartnäckigsten Starrsinn zu beugen versteht, und als eine unfehlbare Auctorität, die Jedem die Garantie gewährt, daß ihm da wirklich nur die wahre Lehre und die echten Gnadenmittel Christi geboten werden: allen Menschen ohne Unterschied des Alters, Geschlechtes, Standes, Bildung wird sich eine derartige Auctorität als durchaus genügend und entsprechend erweisen. Indem aber diese Auctorität die Identität der christlichen Wahrheit bedingt, und indem sie auch alle Theile der Kirche zu einem geschlossenen Ganzen verbindet, so wird dadurch zunächst eine Identität der Lehre und der Gemeinschaft allüberall zur selben Zeit bewirkt, wie dieselbe eben in der Einheit der Kirche gegeben ist; und weil dieselbe Auctorität in Gemäßheit ihrer Apostolicität auch den Zusammenhang durch alle Jahrhunderte in sich schließt, so ist die weitere Wirkung die Identität der Lehre und der Gemeinschaft zu allen Zeiten, so daß die Katholicität nach ihrer formellen Seite sich als die Identität der Lehre und der Gemeinschaft allüberall und zu allen Zeiten und demnach die Kirche sich als die wahrhaft universelle Anstalt für alle Orte und für alle Zeiten darstellt. Damit ist nun allerdings noch nicht die materielle Katholicität gegeben, wie ja überhaupt nicht alle Menschen Christi Wahrheit und Gnade in sich zur Wirksamkeit gelangen lassen, und erst am Ende der Zeiten eine Heerde und ein Hirt sein wird; jedoch in der formellen Katholicität liegt auch die beste Bürgschaft für die materielle Katholicität, indem bei einer einheitlichen Centralleitung die Missionsthätigkeit am segensreichsten sich wird entfalten können, und indem auch der feste Centralpunkt es ermöglicht, daß den individuellen Eigenthümlichkeiten der einzelnen Völker und Nationen ohne Schädigung des Wesens Rechnung getragen werde, ein Umstand, der eben so sehr die Desorganisation der Kirche hintanhält, wie derselbe der Ausbreitung der Kirche mächtigen Vorschub leistet.

Und nun nach dieser principiellen Auseinandersetzung werfen wir die Frage auf, wie es denn mit dieser Katholicität bei den einzelnen historischen Kirchengemeinschaften bestellt sei. Die römisch-katholische Kirche hat die Apostolicität und die Einheit, und sie

besitzt damit auch die Katholicität. Ihrer universellen Aufgabe stets eingedenk, hat sie sich von jeher κατ' ἐξοχην als katholisch bezeichnet; als lebendige, positiv göttliche und unfehlbare Autorität tritt sie den Menschen allüberall und zu allen Zeiten entgegen, und sie trägt dabei in sich das Bewußtsein ihrer wahren und vollen Legitimität, sowie diese sich wesentlich und insbesondere auf ihren legitimen Primat gründet, so daß sich dieses ihr Auftreten nicht nur im Sinne der Einen göttlichen Wahrheit und des Einen Retters und Erlösers Christi als durchaus consequent erweist, sondern daß dasselbe auch als ein ganz und gar berechtigtes, als ferne von jedweder Annäherung und Ueberhebung erscheint, wie sie denn auch in dieser Beziehung sich getrost auf ihre ganze fast neunzehnhundertjährige Geschichte zu berufen vermag. In diesem Sinne hat sie sich auch stets das Prädicat der „alleinseligmachenden“ beigelegt, und ungebeugt und ungebroschen, unter dem sichtbaren göttlichen Schutze hat sie durch alle Jahrhunderte herab bis auf die Gegenwart allüberall gegen Hoch und Nieder, gegenüber dem monarchischen Absolutismus nicht minder wie gegenüber dem demokratischen Constitutionalismus, die Identität der Lehre und der Gemeinschaft gewahrt. Dabei hat dieselbe aber auch die Missionsthätigkeit immer als ihre besondere Aufgabe betrachtet, und trotz der oft sehr ungünstigen Verhältnisse hat sie dennoch im Ganzen die schönsten Resultate erzielt, so daß immerhin die Zahl ihrer Mitglieder größer ist, als die aller anderen christlichen Denominationen zusammen genommen.

Wie ganz verschieden ist in dieser Beziehung auch sonst die Sachlage bei den anderen verschiedenen christlichen Kirchengemeinschaften! Allen ohne Ausnahme gebricht es mehr oder weniger an der Legitimität, und darum vermögen sie auch nicht sich als Universalinstitution geltend zu machen, können sie die Identität der Lehre und der Gemeinschaft nicht einmal zur selben Zeit, geschweige denn zu allen Zeiten allüberall wahren. Da nicht bloß geschichtlich hat sie der Abfall von der Mutterkirche der

Staatsgewalt in die Arme geworfen, so daß sie ganz und gar die Natur von bloßen Nationalkirchen annahmen, sondern vielfach haben sie auch so sehr alles Verständniß für die Universalität des Christenthums und der christlichen Kirche verloren, daß sie sogar im Principe die Institution von Nationalkirchen verfechten. Natürlich kann es unter solchen Umständen auch mit der materiellen Katholicität nur schlecht bestellt sein, und ist auch die neuestens aufgekommene Behauptung von dem Zusammenschlusse aller christlichen Kirchengemeinschaften unter dem breiten Hute der großen „katholischen“ Kirche eben nur durch die Verlegenheit dictirt, wie ja diese Anschauung ohnehin die ganze Geschichte und jedwede Consequenz evident gegen sich hat, und auch eine derartige chaotische Gestaltung der Kirche Christi naturnothwendig zum Indifferentismus und zum vollendeten Unglauben treiben müßte. Im Besonderen lassen beim Protestantismus das Schriftprincip, sowie die Verwerfung des besonderen Priesterthums und der Mönchsinstitutionen, welche für eine entsprechende Missions-thätigkeit so viele Vortheile bieten, die Katholicität weder in formeller noch in materieller Beziehung zu Ehren kommen, und stehen da eben die Missionserfolge zu den aufgewendeten Summen in gar keinem Verhältnisse, wie man sich denn auch früher um eine Missionsthätigkeit ganz und gar nicht gekümmert hat. Sa gerade der protestantische Abscheu vor einer kirchlichen Unfehlbarkeit und vor dem Prädicate der „alleinseltigmachenden“ Kirche bekundet so recht den Mangel an Legitimität und Consequenz, und damit auch den Mangel an Katholicität, die sich nach dem Gesagten in ihrem Grunde eben auch wiederum auf Legitimität und Consequenz zurückführt, wie dieß von der Apostolicität und Einheit gilt, und kann sich die römisch-katholische Kirche eben auch wieder auf ihre Legitimität und Consequenz als die besten Bürgschaften für ihre Katholicität berufen.

An letzter Stelle kommen wir auf das Merkmal der Heiligkeit zu sprechen. Selbstverständlich gilt es hier die objective Heiligkeit, insofern die Kirche alle Garantien bietet, ihre heil-

gende und beseligende Aufgabe zu realisiren. Es ist aber dazu wesentlich nothwendig, daß sie den Menschen die Wahrheit zu verkünden vermag, die ihnen den rechten Weg zu Gott zeigt und ihnen angibt, wie sie sich zu bethätigen haben, um auf dem rechten Wege zu Gott auch wirklich zu gelangen; und es ist weiter nothwendig, daß den Menschen jene Gnadenmittel gespendet werden, welche die den Zugang zu Gott versperrende Sünde hinwegräumen, die sie wahrhaft heiligen und sie immer inniger mit Gott verbinden; und es ist insbesondere nothwendig, daß in ihr jener lebendige, Christi Stelle vertretende Organismus vorhanden ist, der durch Christi Wahrheit und Gnade die Heiligen schaffen soll und darum mit der betreffenden heiligen Gewalt ausgerüstet ist, und der noch in der Unfehlbarkeit in Folge des besondern göttlichen Schutzes die Garantie besitzt, daß er die wahre Lehre und die wahren Gnadenmittel stets rein und lauter zu bewahren vermöge und überhaupt nicht in einer dem Seelenheile abträglichen Weise sich bethätige. Obwohl aber mit der objectiven Heiligkeit der Kirche noch nicht die subjective Heiligkeit aller ihrer Glieder gegeben ist, indem mit der Gnade der Mensch auch seinerseits mitzuwirken hat, und gar manche in ihrer Bosheit dem Zuge der Gnade widerstreben, so muß der in seiner Kirche fortlebende Christus und der in der Kirche Christi fort und fort wirkende Geist Gottes seine Gegenwart auch entsprechend kundgeben: die heilige Kirche muß auch Früchte der Heiligkeit aufweisen, und zwar in einer Weise, die das Siegel der Uebernatur an ihrer Stirne trägt, ohne jedoch die Natur selbst zu verleugnen, und die übernatürliche Wirksamkeit Gottes wird auch sonst noch in geeigneter Weise in den sogenannten Charismen des heiligen Geistes zu Tage treten.

Fragen wir nun, welche von den christlichen Kirchengemeinschaften auf das Merkmal der Heiligkeit gerechten Anspruch zu machen im Stande sei, so wird die Beantwortung dieser Frage von der Beantwortung der Frage über ihre Legitimität abhängig sein. Denn die legitime Kirchenautorität kann Christum als

ihr Haupt und ihren Grund beanspruchen, eben diese vermag sich die Stellvertretung Christi und die in derselben gegebene heilige Gewalt zu vindiciren, und nur von ihr gilt die Verheißung der beständigen Gegenwart Christi und des fortwährenden Beistandes des heiligen Geistes: eben die legitime Kirchenautorität bietet alle die Garantien dar, daß die Menschen auf dem rechten Wege zu ihrem ewigen Heile geführt werden. Kann aber einzig und allein die römisch-katholische Kirche die wahre und volle Legitimität von sich geltend machen, so ist sie darum auch die heilige Kirche, die keinen andern Stifter hat, als Christum, den Urheber aller Heiligkeit, und die eine Lehre und einen Cult besitzt, denen nur Unverstand oder Bosheit das heiligende Moment abzuspochen im Stande ist, und welche eben so sehr der idealen und übernatürlichen Beziehung des Menschen als seinen natürlichen Verhältnissen gerecht zu werden bestrebt sind. Ebenso hat die römisch-katholische Kirche zu allen Zeiten wahre Heroen der Heiligkeit aufzuweisen, und die Geschichte bestätigt es zur Genüge, daß sich stets die Früchte und Segnungen der Heiligkeit und damit der wahren Glückseligkeit im Einzelnen sowohl, als in den verschiedenen socialen und politischen Complexen, dann und im selben Grade geäußert haben, wenn und in welchem Grade die von der römisch-katholischen Kirche vertretenen und von ihr hochgehaltenen christlichen Grundsätze zu ihrer consequenten Auswirkung zu gelangen vermochten; und sowie sich dieselbe nie wundersüchtig gerirt hat, so hat sie sich auf der anderen Seite stets von jeder Wunderscheu rein erhalten, hat sie im Gegentheil sich stets auf wohl beglaubigte Wunder als göttliche Zeugnisse berufen und dadurch ihr Bewußtsein von der wesentlichen Uebernatürlichkeit des Christenthums laut und offen ausgesprochen.

Nicht so günstig dagegen stehen die Dinge auf Seite der andern christlichen Kirchengemeinschaften. Da fehlt mehr oder weniger die Legitimität, und darum dürfen sie sich auch in dem genannten Sinne nicht als die heilige Kirche geriren. Was aber bei ihnen Gutes und Treffliches sich findet, das haben sie nicht

auf die eigene Rechnung zu schreiben, sondern das ist vielmehr dem zu verdanken, was sie bei der Trennung aus der Mutterkirche mit herüber genommen haben, und das ist die Wirkung des Geistes Gottes, der, wenn er auch in einer gewissen ordentlichen Weise innerhalb der wahren sichtbaren Kirche thätig ist, doch auch außerordentlicher Weise außerhalb derselben wirksam ist, und die Menschen, die guten Willens sind, in besonderer Weise zur Heiligkeit, zur Verbindung mit Gott in der unsichtbaren Kirche führt. Ja dieß hat so sehr seine Richtigkeit, daß gerade die consequente Ausgestaltung der akatholischen Lehrdoctrin zur Vernichtung jeder wahren Heiligkeit führen muß, und daß eben insbesondere der gläubige Protestantismus nur einer lobenswerthen Inconsequenz seine besseren Resultate zu verdanken hat. Uebrigens hat im Protestantismus der Mangel einer unfehlbaren Autorität es verschuldet, wenn sich das christliche Leben praktisch und factisch eben nur nach den beiden extremen Richtungen als Pietismus oder Naturalismus geltend macht, sowie auch die principielle Verwerfung der evangelischen Rätthe und die officiële protestantische Wundersehen aus der Stellung des Protestantismus zum Merkmale der Heiligkeit ihre genügende Erklärung finden. Gilt vom Anglicanismus wesentlich das Gleiche, so steht es nicht viel besser auch mit den orientalischen Kirchengemeinschaften, und zeigt ein auch nur flüchtiger Blick auf ihren sittlichen Zustand und auf ihre ganze officiële Thätigkeit, daß das Urtheil nur zu gerechtfertigt ist, das in ihnen nur abgestorbene und verdorbene Zweige des frischen und lebendigen Stammes der Kirche Christi ersieht. Der Mangel an Legitimität und Consequenz tritt auch hier zu Tage und zeugt gegen deren Heiligkeit, die gleichfalls eben durch die Legitimität und die Consequenz getragen ist.

So hätte uns also die nähere Untersuchung der Merkmale der Kirche, welche wohl nach manchen Gesichtspunkten noch weiter ausgedehnt werden könnte, wovon wir aber, als für unseren Zweck nicht nothwendig, Umgang nehmen, zu der sicheren Erkenntniß geführt, daß Legitimität und Consequenz die beiden

Pole sind, um welche die Merkmale der Kirche sich drehen, und daß eben nach diesen beiden Momenten es zu beurtheilen sei, ob eine Kirche die Merkmale der wahren Kirche Christi besitze oder nicht. Damit haben wir aber auch den Weg aufgezeigt, der insbesondere praktisch zur Erkennung der wahren Kirche erscheint, und haben wir uns eben dieß als die Aufgabe bei unserer zeitgemäßen Reflexion gestellt. Wir bemerken darum schließlich nur noch, wie in den vom Vaticanum definirten Dogmen die Principien der Legitimität und Consequenz nur aufs Neue und in ihrer ganzen Schärfe zum Ausdrucke gelangen, und wie bei allen jenen, welche gegen dieselben ankämpfen, die Illegitimität und die Inconsequenz mehr oder weniger die geheimen Triebfedern ihres revolutionären Gebarens bilden. Sp.

Literatur.

Ursprung der Sagen von Abraham, Isaak und Jakob.

Kritische Untersuchungen von A. Bernstein. Berlin, Verlag von Franz Duncker. 1871. 8. S. 95.

Zu allen Zeiten war die hl. Schrift in ihrem verschiedensten Inhalte Gegenstand von Streitigkeiten und Anlaß zu vielen Irrthümern: Belege hiefür gibt die Kirchengeschichte; aber die Art und Weise der Auslegung des Buches der Bücher, durch die man dann seine eigenen vorgefaßten Lehrmeinungen darin zu finden glaubte, ist sehr verschieden gewesen. Abgesehen von mannigfachen Irrlehrern, wie Arianer, Pelagianer, Luther u. s. w., welche an dem Charakter der hl. Schrift als einer göttlich-inspirirten festhaltend an verschiedenen Stellen derselben Stützen für ihre Lehren erblickten, waren es besonders seit dem vorigen Jahrhunderte die sog. Göttinger- und Tübingerschule, welchen die hl. Schrift nicht einmal mehr Thatfachen enthielt, sondern nur Lehren, Ideen, die in das Gewand von Geschichte eingekleidet seien — Mythen — rationalistische Exegese im Allgemeinen, die von Kant zur „Moral-Interpretation“, von Semler und Paulus zur „psychologischen,“

endlich von Wegscheider, Baur, Strauß, Renan zur philosophisch- und historisch-mythischen ausgebildet wurde. Daß also vieles namentlich im A. B. Enthaltene nur Sage sei, darüber sind sich die Anhänger der rationalistischen Auslegung vollkommen sicher; nur müsse man bestrebt sein, den Kern, die Idee u. s. w. aus der jedesmaligen Sage herauszufinden und zu erkennen; hiezu leiste aber sehr viel ganz naturgemäß die richtige Auffassung des Ursprunges, den diese oder jene Geschichte habe. So behauptet z. B. de Wette*), Abraham sei keineswegs eine historische Persönlichkeit, sondern repräsentire nur die Idee der Religiosität und Frömmigkeit gegen Gott; ebenso sei selbst Moses als Person der Sage angehörig, bestimmt, den theokratischen Charakter Israels zum Ausdrucke zu bringen.

In ähnlicher Weise beschäftigt sich nun der Verfasser des oben angezeigten Werkes — außerdem bekannt durch seine naturwissenschaftlichen Volksbücher (20 Bde. Berlin, Fr. Duncker) — den Ursprung der „Sagen“ von den drei Erzvätern des israelitischen Volkes nach seiner Weise zu erklären, und sagen wir es kurz — es sind ihm politische Tendenzen, welche jenen „Sagen“ zu Grunde liegen sollen. Dabei steht es ihm natürlich über allen Zweifel fest, daß speciell die Genesis kein historisches Werk sei, und er will für seine Ansicht namentlich eine unwiderlegbare Stütze in dem V. 31. des Cap. 36 der Genesis gefunden haben, gegen welche alle Versuche der Orthodorie — wie er Vorrede S. IV. sagt — müßige Ausreden seien und bleiben. Nun, was sagt jener Vers? „Dieß sind die Könige, welche regiert haben im Lande Edom, bevor ein König regierte über die Kinder Israels.“ Erwägen wir ruhig, ob wirklich diese eine Notiz von so großem Gewichte sei. — In diesem Verse oder vielmehr in dem Zusätze „antequam filii Israel haberent regem (Vulg.)“ könnten wir vor Allem Spuren einer nochmaligen Redigirung des Pentateuch — wahrscheinlichst unter

*) Einleitung ins A. T. Halle 1806.

Esra — erblicken*), so daß jene beigelegte Notiz freilich nicht von der Hand Moses herrührte, nichts destoweniger aber die Stammtafel Esau's und das Verzeichniß der Könige Edom's echt wären. Sodann nimmt aber der Verfasser der Genesis selbst Rücksicht auf die göttliche Verheißung Gen. 35, 11: „Könige werden aus deinen Lenden hervorgehen, und, da für Israel das Königthum in der Geschichte der Offenbarung in Aussicht genommen, — so hat Moses für den Fall des Eintretens durch die „lex regis“ Deut. 17, 4 gleichsam Fürsorge getroffen. Freilich hat hiefür unser Verfasser von seinem naturalistischen Standpunkte kein Verständniß. Aber die Sache will eben im Lichte der göttlichen Offenbarung betrachtet sein, die derselbe so geringschätzend behandelt: vom Standpunkte der Orthodorie aus schwinden die Bedenken gleich dem Nebel vor der Sonne, und damit auch die Hauptstützen der gegnerischen naturalistischen Argumentation. Wie dieß hier der Fall, so gilt das Gleiche auch von vielen andern Stellen, so z. B., wenn es dem Verfasser unmöglich erscheint, daß ein neugeborenes Kind mit dem Namen „Abraham“, „hoher Vater“, oder „Vater vielen Volkes“ bezeichnet werde (S. 3), oder wenn er der Meinung ist, Vers 18, Cap. 15 der Genesis „Das ganze Land will ich deinen Kindern geben vom Fluß Egyptens bis zum großen Strom, dem Euphrat“ sei ein stolzes Wort, das nur habe ausgesprochen werden können nach den kühnen Thaten Davids, der dieß verwirklichte. (S. 21.)

Doch sehen wir vom Princip ab, über das sich die ungläubigen Gegner der Orthodorie nie und nimmer verständigen wollen, und folgen wir dem Verfasser in seinen eigenen Argumentationen. Wir werden dabei sehen, wie viel Werth denselben von dessen eigenem naturalistischen Standpunkte aus zukommt.

Um über das angeführte Werkchen näher urtheilen zu können, ist es nöthig, die Auffassung und die Resultate B's. kurz dar-

*) Haec verba videntur addita post Moysen ab eo, qui Moysis diaria digessit: tempore enim Moysis nulla erat mentio regis in Israel. (Corn. a Lap.)

zulegen. Ursprünglich bestanden also nach ihm unter dem israelitischen Volke — oder vielmehr in den einzelnen Stämmen — drei von einander verschiedene Sagenkreise, deren ältester von „einem Patriarchen Isaaß“ mit seinem Cult zu Beer-Scheba an der Südgrenze vorherrschend war; ungefähr gleichzeitig seien die beiden andern Sagen, die eine vom Patriarchen zu Hebron „Abraham“ und von Israel (Jacob), dem Patriarchen von Beth-El — im Leben der Israeliten aufgetaucht. Wie wir jetzt dieselben vor uns haben, sind sie ursprünglich nicht gewesen: die Sage von Abraham und Israel sind sich feindlich gegenübergestanden, und erst später von irgend einem der Propheten (Elias? 3. Kön. 18, 36) in ein Ganzes gebracht worden, ähnlich wie die verschiedenen Sagekreise, die dem Nibelungenliede zu Grunde liegen (der burgundische, niederrheinische, hunnische) oder die verschiedenen Gesänge der Iliade — daher der Verfasser *Ὀμῆρος* d. h. Zusammenfüger — Harmonist.

Die Sagen hätten schon vor der Zeit der Monarchie in Israel bestanden, aber mehr lokalen Bestand gehabt, seien dann zur Zeit der Monarchie unter David und Salomo einerseits, unter Jeroboam und seiner Dynastie andererseits in tendentiöser Weise aufgegriffen worden: so sei von David die Sage von Abraham mehr ausgebildet worden zu Gunsten seiner Universalmonarchie; die früher mehr locale Sage habe jetzt einen universalen Charakter erhalten: Abraham wird von den Davidischen Anhängern mit allen Zügen ausgestattet, daß daraus das ganze Volk für das Einheits-Reich gewonnen werden sollte, und die Sage läßt also Abraham das Land der Verheißung in seiner ganzen Ausdehnung vom Norden bis Süden durchziehen (Gen. 13, 17); er muß dasselbe zurückerobert von den vier Königen (Gen. 14), und er kauft dasselbe von den Hethäern in öffentlicher Volksversammlung (Cap. 23). Verweilen wir hier etwas. Hat denn Abraham das Land für sich zurückerobert, und hat er nach besagtem Cap. 23 „das Land“ von den „Söhnen Heth's“ gekauft, oder bloß eine Grabstätte für sich und seine

Frau? Wie paßt doch dieß zur angenommenen Tendenz der „Sage“?

Doch wir wollen dem Verfasser in seiner Darstellung weiter folgen. Abraham wandert von Ur in Chaldäa, dem späteren „Mesopotamien“ her nach Chanaan: dieß habe die Tendenz zu zeigen, daß im Reiche Juda niemals eine Feindschaft gegen jene Länder Platz greifen könne, da ja der Stammvater ein Blutsverwandter sei. (S. 20.) Wie sonderbar! die Völker jener Länder zu Davids Zeit hätten sich also durch derlei „Sagen“, die unter David erst in dieser Weise ausgesponnen worden, also so jungen Ursprungs waren, zu politischem Handeln bewegen und vielleicht von einem etwaigen Kriege gegen David's Eroberungslust abhalten lassen sollen. — In ähnlicher Absicht soll nach der Sage der Patriarch von Hebron durch Loth verwandt sein mit den Moabitern und Ammonitern; ferner läßt die Sage Abraham Loth aus der Gefangenschaft befreien und dessen ganze Habe aus der Hand jener Könige retten, und bittet Abraham um Schonung bei Jehovah für den Wohnsitz Loth's, Sodomä u. s. w. alles dieß, um für David jene Völker durch Sympathie zu gewinnen, sie über ihre verlorne Selbstständigkeit (vgl. 2. Kön. 6. 8, 2 und c. 10) zu trösten mit dem schmeichelhaften Bewußtsein, daß sie mit dem Sieger doch einer und derselben Abstammung seien.“

Man sieht, wie geschraubt und gezwungen diese ganze Argumentation ist, so daß wir es für überflüssig halten, noch Mehreres aus den Aufstellungen des Verfassers über die sog. Abrahamsage vorzuführen.

Neben diesem Sagentreife nun habe von alten Zeiten her auch eine Israel's-Jacob's-Sage im Volke oder in dem Nord-Israel gelebt; diese Sage sei dann von Teroboam, der mit Sichern die Fahne der Empörung gegen Rehabeam, das davidische Haus und das Reich Juda erhob, benützt worden, um bei dem ihm anhängenden größeren Theile die ganze Rebellion als legitim darzustellen. Sagte und sang man im Reiche Juda von einem Patriarchen Abraham, so hatte nun auch das Reich der Zehn-

stämme den seinen, „Israel“, wobei nicht verfehlen konnte, daß bei dem großen Hasse beider Reiche gegen einander (vgl. 3. Reg. 2: et erat bellum inter filios Isr. & Jud.) auch die beiden Sagenkreise in eine höchst feindliche Beziehung zu einander traten: von Seite Juda's wurde Israel, der Patriarch der Zehnstämme, genannt ein „Jacob“, d. i. Betrüger, insoferne die „Israeliten“ im Gegensatz zu den Jehudäern den unechten Patriarchen, und mit ihm die unechte Religion hätten.

Sowie aber Abraham in der Sage Hebron durch seinen Aufenthalt verherrlichen soll, so muß Israel nach der Darstellung Seroboams Beth-El heiligen, wo er wie in Dan, um das Volk vom Gulte und Tempel zu Jerusalem abzuhalten, ein goldenes Kalb zur Verehrung aufstellte, einen Altar errichtete, und selbst Priester, aber nicht aus levitischem Geschlechte, einsetzte. Vgl. 3 Kön. 12, 28—33. — B. sagt S. 35, daß Jakob Gen. 28, 19. 22 nach Beth-El den Zehnten zu bringen sich verpflichtete, wieder ein Zug, der in verhüllter, aber unverkennbarer Absicht gegen Jerusalem oder was hier für die Sache dasselbe wäre, Hebron, wohin Abraham den Zehent gegeben, sich kehren würde. In der fraglichen Stelle liegt dies keineswegs. Jacob gelobt, er werde von allem seinen Besitze Jehovah den Zehnten abgeben, aber ob in „Bethel“ sagt der Text nicht, ebensowenig wie Hebron als alleiniger Ort erscheint, wo Abraham einen Altar errichtet oder Zehent gegeben.

Um noch ein anderes Beispiel dieser Sagenbildung, wie sie von Seroboam geschehen sei, zu geben, so soll die lange schöne Erzählung Gen. Cpp. 38, 40—49 von den wunderbaren Schicksalen Josephs und durch ihn der ganzen Patriarchenfamilie in Egypten auch wieder politische Tendenz haben, nämlich Freundschaft zwischen Egypten und Seroboam's Reich zu knüpfen und festigen. Wie natürlich hingegen ergibt sich der Zusammenhang dieses letzten Theiles der Patriarchengeschichte mit dem Plane des ganzen Werkes, wenn man bedenkt, wie nothwendig derselbe zum Verständnisse des von Exod. 1 u. f. w. an erzählten ist, und

man zugleich nach rückwärts blickt, Gen. 15, 13, wo dem Ahnherrn schon geweissagt ist, daß seine Nachkommen Jahrhunderte in ägyptischer Knechtschaft schmachten würden. Joseph wurde durch wunderbare Fügung Gottes der Wegbereiter zum Einzuge der Familie Jacob's in Egypten; nur durch seine Stellung wurde es möglich, daß die Nachkommen Jacob's auf eine für ihren Beruf günstige Weise im Pharaonenlande wohnen konnten. Daß übrigens die Israeliten in Egypten gut verewigt sind, und der biblische Bericht Exod. 1, 10—14, obgleich so dürftig, eine glänzende Bestätigung durch Grabgemälde und andere Denkmale ägyptischer Kunst erhalte, bezeugen Rosellini Monum. dell' Egitto vol. 2. p. 254 squ., selbst der ägyptische Priester und Geschichtschreiber Manetto und die Berliner Egyptologen Bunsen, Lepsius, Brugsch.

§. 61 begegnet uns die Bemerkung, daß Jeremias von einem Grabe der Rachel bei Bethlehem, vgl. Gen. 35, 19., nichts wisse, und er selbst gemäß 31, 14 das Grab der Stammutter in Rama, nördlich von Jerusalem, aufsetzt; der offenbare Widerspruch sei hier nicht zu verkennen. Die Stelle bei Jeremias hat aber keineswegs das zur Folge, daß auch das Grab selbst in Rama zu denken sei, sondern der Sinn jener Stelle gemäß des Zusammenhanges ist dieser: der Prophet stellt die Stammutter der Benjaminiten in Rama, welches zum Stamme Benjamin gehörte, und über welche Stadt die Juden in die Gefangenschaft nach Babel durch Nabuchodonosor geführt wurden, sitzend dar und weinend über das Unglück ihrer Kinder. Mehr ist in der Stelle nicht enthalten und ähnlich hat sie auch Matth. 2, 17, flgd. angewendet. Einer andern Stelle, die für das Grab Rachel's zu Rama geltend gemacht wird, 1. Kön. 10, 2. schreibt B. selbst nicht allein und für sich eine solche Beweiskraft zu.

Die Israel's-Sage soll nun von Zeroboam und seinen Parteigängern gegen die im Königreiche Jehudah geltende Abraham's-Sage in der Art feindlich gebildet worden sein, daß sie einestheils diese an Großartigkeit der einzelnen Züge, die von

• ihr entlehnt waren, zu überbieten suchte (Concurrenz — Parallelismus der Sagen), anderntheils in directer Schmähung gegen sie auftrat. Solche Schmähschriften auf die David'sche Familie sei das Cap. 38 der Gen., welches absichtlich seinen Platz fand in der Erzählung vom sittenreinen Joseph, um durch den Contrast noch mehr zu glänzen in seiner Schmutzigkeit. Dieß kann aber doch wohl nach B's eigener Auffassung nicht von Jeroboam selbst geschehen sein, sondern müßte von dem „Harmonisten“ diese Stellung getroffen worden sein; also auch dieser, der doch nach des Verfassers eigenem Geständnisse eine Versöhnung der feindlichen Sagen durch seine Arbeit beabsichtigte, würde dadurch parteilich gewesen sein zu Gunsten der Ephraimitischen Interessen.

Das unerklärlichste Räthsel jedoch dünkt uns bei der ganzen Sache die Art und Weise, wie denn Jeroboam unter das Volk diese Sagen einzuschwärzen vermocht! Bedenken wir hierbei Mehreres; einmal unter ein Volk, welches — nach den Schilderungen der B. B. der K. K. namentlich in der Epoche des weisen Salomo — nicht so ungebildet war in literarischer Beziehung; von dem sicher vorauszusetzen ist, daß es um seine richtige Abstammung von Abraham, Isaak und Jacob (Israel) als seinen Stammvätern gewiß unterrichtet war, von deren letztem es seinen Namen „Fili Israel“ und zwar nicht etwa bloß nach einem oder dem andern Stamme hatte, sondern als Gesamtvolk denselben trug; erwägen wir ferner, daß das, was Jeroboam nach B's Anschauung dem Volke des Zehnstämmereiches mundgerecht zu machen sucht, ein ganzes künstliches System ist, nicht etwa in allgemeinen, nebelhaften Umriffen bestehend, sondern mit Umständen des Ortes, der Zeit, Zügen bis ins kleinste Detail ausgestattet ist, was alles mit dem Charakter der Sage streitet; dazu kommt, daß wir es höchst sonderbar finden müssen, wie ein solches Volk so urplötzlich — von Jeroboam's Abfall von Rehabeam bis zur Zeit Salomo's find nicht viele Jahrzehnte — das, was es bisher über seinen Ursprung gekannt, aus dem Bewußtsein verloren, ja vielfach das gerade Gegentheil von

dem früher geglaubten so leichten Kaufes sich angeeignet hätte; durch wen hätte Jeroboam so ein ganzes ausgesponnenes Sagen-System unter das Volk bringen können? Vergessen wir nicht, daß schon vor David Prophetenschulen im Lande hie und da bestanden, vgl. das 1. B. d. Kön., in denen man für die Erhaltung der reinen Religion aufs eifrigste wachte; David, ebenso Salomo haben gewiß — um vom Standpunkte B's aus zu argumentiren — nach Kräften gesorgt, der „Sage von einem Patriarchen von Hebron“, die ja der Universal-Monarchie so viel Vorschub leisten konnte, möglichst große und weite Geltung zu verschaffen. Die Sage galt also nicht bloß etwa im nachmaligen kleinen Königreiche Jehudah, sondern auch im Norden, denn David's Herrschaft erstreckte sich von Dan bis Beerfabee 2 Kön. 24, 2.: Das, was man also damals über Abraham auch im Norden sang und sagte, das konnte wenige Jahre nachher doch nicht so leicht in sein Gegentheil umgewandelt werden. Daß aber beide, das spätere Samaria und Juda schon in den frühesten Zeiten sich seines nationalen Zusammenhanges trotz mancher Eigenthümlichkeiten wohl bewußt war, zeigen die BB. Josue und Deuteronomium auf jeder Seite; oder — wenn uns B. diese nicht annimmt — das wie B. selbst sagt, historisch glaubwürdige B. der Richter — vgl. z. B. 21, 3 u. a. — nicht aber als ob im umgekehrten Prozesse die einzelnen Stämme spät, nachdem sie schon so lange Zeit in verschiedenen Verbindungen mit einander gelebt, ihre nationale Zusammengehörigkeit erst gefühlt hätten. Ja noch mehr! bei keinem Volke der Welt ist Nation wie Religion so innigst mit einander verbunden, als bei den Juden! Wie nun ihr gesamntes nationales Leben eben auf der gemeinsamen Abstammung von Abraham, Isaak und Jakob fußte, so war es auch mit ihrem religiös-politisch-socialen: dieses ist nichts anderes, möchten wir sagen, als ein Fleisch- und Blut Gewinnen des Pentateuch's nach seiner doctrinellen Seite: aber für den ganzen Pentateuch selbst wieder bildet die Genesis ganz besonders nach ihrem geschichtlichen Inhalte ein nothwen-

diges Proömium, so daß ohne diese die ganze mosaische Gesetzgebung unbegründet und auch unverständlich wäre. Es ist daher auch geradezu undenkbar, daß erst in so später Zeit die sich theilweise widerstreitenden Sagen von den Patriarchen „Abraham“, „Sjaak“ und „Jacob“ zu einem harmonischen Ganzen haben verschmolzen werden und dabei noch dazu ein geschichtliches Gepräge haben erhalten können, wie denn auch der Verfasser selbst nur Muthmaßungen aufzustellen wagt und seine Beweisführung überhaupt jeder soliden Grundlage entbehrt. Ein Beispiel sei da noch angeführt, das zeigen mag, wie der Verfasser nicht ansteht, sich nach seiner vorgefaßten Meinung die Sache zurecht zu legen, und wie man überhaupt heut zu Tage in den Kreisen einer ungläubigen Kritik die Geschichte, namentlich die Offenbarungsgeschichte zu behandeln pflegt. S. 71 wird der Bericht der Genesis (C. 32) über den Kampf Jacob's mit Gott, in Folge dessen der Patriarch hinkte, dahin erklärt, daß, wer bei einer plötzlichen Lähmung mit einem leicht erkrankten Gliede davon kommt, sich des Sieges über Gott rühmen und den Kampf mit Gott, der ihn durch die plötzliche Lähmung geschlagen, sich gar zur Ehre anrechnen kann. Weil nun nach Cap. 13 des 1. Buches der Könige Jeroboam's Hand, als er sie nach dem Propheten aus Jehuda ausstreckte, plötzlich gelähmt, aber auf das Gebet des Mannes Gottes wieder gesund wurde, oder wie dieß unser Verfasser versteht, weil bei irgend einem Bau ein geborstener Stein den zufällig anwesenden König Jeroboam an der Hand oder dem Fuß oder bei den Gliedern verletzt habe, so daß er die nicht bewegen konnte und auf dem Fuße hinkte: so sei dieses geschichtliche Factum in die Jacobsage als der Kampf des „Jacob mit einem Gott“ aufgenommen und derartig ausstaffirt worden!

Es ließe sich wohl noch Vieles anführen; doch das Gesagte wird ohne Zweifel genügen, um die volle Unhaltbarkeit der Aufstellungen unseres Verfassers darzulegen, dessen System überhaupt auf vorgefaßten Meinungen beruht, die von der positiven Kritik schon vielfach als keineswegs stichhältig sind nachgewiesen worden.

Haben wir also selbstverständlich nicht so sehr vom orthodoxen Standpunkte aus unsere Polemik gegen denselben gerichtet, weil dieß ein Kampf mit ungleichen Waffen wäre, so meinen wir zur Genüge gezeigt zu haben, wie selbst vom rein wissenschaftlichen Standpunkte aus weder seinem Principe noch seinen Resultaten von nüchternen und ruhigen Forschern Beifall gezollt werden kann.

Sch.

Das apostolische Glaubensbekenntniß. Seine erste Gestalt und früheste Weiterbildung, sowie sein Zusammenhang mit den ursprünglichen Lehreigenthümlichkeiten des Apostelfürsten Petrus. Eine biblisch-theologische Studie von Dr. Krawutzky, Subregens des Clerical-Seminars und Privatdocent an der Universität zu Breslau. Breslau. Verlag von Görlich und Koch. 1872. 8. S. 111.

Zur Geschichte des apostolischen Glaubensbekenntnisses, dessen letzter Abschluß sich erst im fünften und sechsten christlichen Jahrhundert vollzog, haben protestantische Gelehrte und unter ihnen vor Allen C. P. Caspari in Christiania in neuerer Zeit die patristische Literatur fleißig durchforscht und über eine Anzahl Fragen eine erfreuliche Sicherheit hergestellt. Dagegen wo es sich um Angabe der ersten Spuren des apostolischen Symboliums aus der Zeit der Apostel selbst handelt, da werden nichts als vage Andeutungen gegeben, und es muß diese Unsicherheit auf dem Gebiete der biblischen Literatur ganz besonders bei protestantischen Forschern befremden. Dieser Umstand hat denn auch unseren Verfasser auf den Gedanken gebracht, ob nicht vielleicht eben diese Unsicherheit darin ihren Grund habe, daß die ersten Anfänge des apostolischen Glaubensbekenntnisses vor Allem in der Lehrthätigkeit desjenigen Apostels zu suchen seien, welchem die katholische Kirche auch noch in seinen Nachfolgern vorzugsweise einen maßgebenden Einfluß auf die Feststellung christlicher Glaubensformeln beilegt und dessen Lehrautorität in der apostolischen Zeit eben von protestantischer Seite nicht gerade mit Vorliebe erörtert zu werden pflegt. Wenn nun überhaupt vom katho-

lischen Standpunkte aus die Vermuthung durchaus berechtigt erscheint, daß auch schon die Formulirung der ältesten Glaubenssätze des Christenthums, welche gleichsam den ersten Keim des apostolischen Glaubensbekenntnisses bildeten, mit der Lehrthätigkeit und der Lehrautorität des Apostelfürsten Petrus in einem inneren Zusammenhange gestanden, so will derselbe in der vorliegenden biblisch-theologischen Studie diese Vermuthung auf Grund eingehenderer Untersuchungen über die früheste Lehrthätigkeit des heiligen Petrus als richtig erweisen, zu welchem Behufe er zuerst über die Missionspredigt Jesu, alsdann über das Lehrverfahren des heiligen Petrus in der ersten Zeit seines amtlichen Wirkens und endlich über den Einfluß des hl. Petrus auf das apostolische Glaubensbekenntniß eine nähere Betrachtung anstellt.

In der ersten Hinsicht lassen, so weit nicht außergewöhnliche Verhältnisse auch zu außergewöhnlichen Lehrformen Anlaß geben, die kurzen Nachrichten der beiden ersten Evangelisten erkennen, wie in den Volkspredigten des Heilandes regelmäßig einige wenige Hauptgedanken wiederkehren; u. z. umfaßte der regelmäßige Inhalt dieser Predigten wesentlich zwei Gegenstände: einentheils eine Botschaft, welche sich auf die Fülle der Zeit und die Nähe des Gottesreiches bezieht — Heilsbotschaft, — und anderentheils eine Herzensansprache, welche zur Buße und zum Glauben auf Grund der Botschaft aufforderte — Heilsansprache. Dabei zeigen aber die einzelnen Predigten, der Verfasser beschäftigt sich mit drei in eingehender Weise, daß sich in den einzelnen Ausführungen hinwiederum eine große Mannigfaltigkeit geltend machte, und daß auch die Aufeinanderfolge der beiden Haupttheile, der Heilsbotschaft und der Heilsansprache, je nach den Verhältnissen eine verschiedene war. (S. 7—19.)

In der zweiten Hinsicht führen die Daten der Apostelgeschichte zu dem Resultate, daß die Predigt des hl. Petrus im Allgemeinen ordnungsmäßig zweierlei Ansprachen umfaßte, eine Heilsbezeugung und eine Heilsberathung, doch so, daß die erstere, die Heilsbezeugung, insoferne den Hauptbestandtheil bildete,

als dieselbe, wie es scheint, in allen Fällen Gegenstand der petrinischen Predigt war, während die Heilsberathung je nach den Umständen stattfinden oder auch unterbleiben konnte; mit diesen Ansprachen an noch ungetaufte Zuhörer aber nahm die Lehrthätigkeit des Apostelfürsten nur ihren Anfang, und sie setzte sich, sobald Befehrungen stattgefunden hatten, innerhalb der christlichen Gemeinde als weiterer Unterricht der Neubefehrten fort. Insbesondere kennzeichnet die Heilsbezeugung Jesus als den Christus und den Herrn, und beruft sich als Beweis auf die Auferstehung und die von den Zuhörern selbst gemachten außerordentlichen Erfahrungen, während die Heilsberathung eine Aufforderung zur Sinnesänderung und eine Ermahnung, das Erforderliche zu thun, um Sündennachlaß oder Sündenaustilgung zu erlangen, enthielt. Hierbei zeigt sich bei aller Verwandtschaft des petrinischen Lehrverfahrens mit der Lehrweise des Herrn doch auch eine gewisse Verschiedenheit, die in den für die Zeit des Petrus charakteristischen Verhältnissen ihren Grund hat, und tritt hierin eben sowohl die schnelle Entschlossenheit des Apostelfürsten wie sein praktisches Maßhalten und seine kluge Vorsicht zu Tage. (S. 28 — 56.)

In der dritten Hinsicht ergibt sich aus der ganzen Darstellung der Apostelgeschichte, daß das Lehrverfahren des hl. Petrus, und zwar nach dessen besonderen Eigenthümlichkeiten bei allen übrigen Aposteln die Art und Weise ihrer Lehrthätigkeit maßgebend beeinflusste. Aber nicht bloß im Allgemeinen gilt dieß, sondern auch im Besondern in Bezug auf die erhabensten und nachdruckvollsten Aeußerungen der kirchlichen Lehrgewalt, die eigentlichen formulirten Feststellungen des kirchlichen Glaubens, und demnach auch bezüglich der ursprünglichen Bekenntnisformel, deren die Kirche nach der Natur der Sache auch schon in den ersten Jahren ihres Bestandes nicht entbehren konnte. Damit ist denn der Verfasser bei seiner eigentlichen Frage angelangt, und er geht sofort daran, den Einfluß des Petrus auf diese ursprüngliche Bekenntnisformel des Nähern nachzuweisen. (S. 56

bis 111.) Zu diesem Ende bezieht er sich auf die Pfingstrede des Petrus und die petrinische Lehrweise überhaupt, um daraus den Schluß abzuleiten, daß es denkbar sei, dem hl. Petrus habe in der ersten Zeit seines öffentlichen Wirkens ein Glaubensbekenntniß, welches sich nur auf Jesum als den Christus und als den Herrn bezog, für die Zulassung zu der Taufe auf den Namen der drei göttlichen Personen genügt, und das ursprüngliche apostolische Glaubensbekenntniß habe überhaupt keinen anderweitigen Inhalt gehabt. (S. 65.) Aus dem aber, was Paulus in seinen Briefen über das während seiner Missionsreisen übliche Glaubensbekenntniß mittheilt (2 Cor. 4, 5; Röm. 10, 8. 9; Phil. 2, 10. 11. 1. Tim. 6, 12—14, Hebr. 4, 14), führt er den Nachweis, wie noch während der Missionsreden des hl. Paulus und nicht bloß im Judenlande, sondern wohin immer der Heidenapostel seine Schritte gelenkt oder seine Sendschreiben gerichtet, eben dasselbe Bekenntniß im Gebrauche der Christen gewesen, welches im Hinblick auf die erste petrinische Missionspredigt für den Anfang des Christenthums und bei Bekehrungen aus dem Judenthume als die zunächstliegende und an und für sich ausreichende habe bezeichnet werden müssen, — ein Umstand, der nur darin seine Erklärung findet, daß jenes Glaubensbekenntniß, welches Petrus schon nach der ersten christlichen Missionspredigt im Einklange mit seinem Lehrverfahren seinen Neubefehrten abgefordert hätte, und welches demnach seinen ersten Ursprung dem hl. Petrus verdankt, das gemeinsame Bekenntniß aller Apostel und überhaupt jedes Christen geworden ist, und der so recht den maßgebenden und entscheidenden Einfluß zu documentiren geeignet ist, den Petrus schon durch sein Beispiel auf den Glauben und die Lehre der Kirche ausgeübt hat. (S. 76.)

Weiterhin rechtfertigt noch unser Verfasser seine Aufstellung gegenüber der allgemeinen Annahme, daß das apostolische Symbolum wenigstens seinem Inhalte nach in das apostolische Zeitalter zurückreiche, indem er in sehr eingehender und gründlicher Weise die beiden Sätze beweist: 1. „Die patristischen Notizen

über die Entwicklungsgeichte des apostolischen Symbolums weisen für das apostolische Zeitalter höchstens auf den allgemeinen Gebrauch einer Summe von Symbolgliedern zurück, welche sich von der bisher von uns nachgewiesenen ursprünglichen Bekenntnisformel des Christenthums im Umfange nicht beträchtlich unterscheidet, wobei die Möglichkeit nicht zu leugnen ist, daß in gewissen Gegenden des Abendlandes vielleicht bereits seit dem Ende des 1. Jahrhunderts eine hinter dem heutigen Texte nur um Weniges zurückbleibende vollständigere Formel üblich war." Und 2. „Diese aus den Väternachrichten zu erschließende älteste und kürzeste allgemein verbreitete Bekenntnisformel des Christenthums ist, insoweit sie über die ursprüngliche petrinische Formel, welche wir bisher nachgewiesen haben, hinausgeht, in ihren Eigenthümlichkeiten nur als Erweiterung einer noch kürzeren Formel, u. z. lediglich unter der Annahme zu verstehen, daß die ursprüngliche petrinische Bekenntnisformel, welche zunächst der Missionspredigt innerhalb des Judenthums entstammte, auch bei der Missions-thätigkeit und Katechese innerhalb des Heidenthums festgehalten und jede wünschenswerthe Erweiterung des christlichen Glaubensbekenntnisses nur im engsten Anschluß an diese Formel vorgenommen wurde." (S. 79.) Und so faßt er denn das Gesammtergebniß seiner biblisch-theologischen Studie in der folgenden Weise am Schlusse zusammen: „Ohne mit durchgreifenden Lehrentscheidungen für die Kirche seiner Zeit in der Dogmengeschichte hervorzuragen, hat der Erste der Päpste gleichwohl noch bei Lebzeiten der übrigen Apostel eine derartige Stellung als Lehrer der ganzen Christenheit eingenommen und behauptet, daß seine Lehrgewohnheit allein schon, insoweit dieselbe die ersten jedweden Christgläubigen nothwendigen, christlichen Grundlehren betraf, den formulirten Glauben seines ganzen Jahrhunderts beherrschte, noch in der nachfolgenden Väterzeit für die ganze weitere Entwicklung des christlichen Glaubensbekenntnisses bedeutungsvoll blieb und mit seinem Einflusse selbst unsere unmittelbare Gegenwart berührt (insofern das apostolische Symbolum immer noch

wie ein über allen Glaubenspaltungen hervorragender Einigungspunkt der ganzen Christenheit erscheint.“ (S. 111.)

Ließe sich auch im Einzelnen Manches einwenden, im Ganzen wird man dem Verfasser die Zustimmung nicht versagen können; am wenigsten aber wird seine Beweisführung von jener Seite mit Grund bestritten werden können, welche bei der apostolischen Lehrthätigkeit den übernatürlichen, göttlichen Factor mehr oder weniger in den Hintergrund zurückzudrängen gewohnt ist, wenn derselbe schon nicht ganz und gar bei Seite geschafft wird. Darum hat aber dieser erste Theil der „Petrinischen Studien“ gerade für unsere Zeit noch um so größere Bedeutung, und hegen wir nur den Wunsch, daß der Verfasser, der sich durch seine „biblisch-theologische Studie“ als tüchtigen und gewandten Theologen gezeigt hat, recht bald weitere Theile dieser seiner „Petrinischen Studien“ folgen lassen wolle.

Sp.

Kirchenhistorische Schriften von Dr. Joseph A. Ginzel, Domcapitular in Leitmeritz, 1. u. 2. Band. Wien 1872. Wilhelm Braumüller, k. k. Hof- und Universitätsbuchhändler. gr. 8. S. 499 und 282.

Unter dem Titel „Kirchenhistorische Schriften“ läßt hier Dr. Ginzel in einer Gesamtausgabe von zwei Bänden, entsprechend dem wiederholten Wunsche der Freunde seiner literarischen Muße, die von ihm in verschiedenen Zeitschriften veröffentlichten Abhandlungen aus dem Gebiete der Kirchengeschichte erscheinen. Dabei fügt er aber auch dem bereits Veröffentlichten Neues hinzu, und will das Alte vielfach vervollständigen, verbessern und gänzlich umgestalten, je nachdem der wissenschaftliche Fortschritt dieß verlangte und die ihm zu Gebote stehenden gelehrten Hilfsmittel dieß ermöglichten. Im Ganzen umfassen die zwei Bände neun Abhandlungen, der erste vier, der letztere fünf, nämlich: 1. der Episcopat Petri in Rom. S. 5 — 112. Zuerst erschien dieselbe im Jahre 1838 im eilften Jahrgange der „Neuen theologischen Zeitschrift“ von Dr. Meß, und es

wurden dabei namentlich die gegnerischen Schriften Baur's und Mayrhoß's berücksichtigt. Auf Grund neuerer eigener und fremder Forschungen erfuhren sie sodann besonders im 1. und 4. Hauptstücke eine gänzliche Umarbeitung, in der sie unter dem Titel: „Neue Untersuchungen über den Episcopat und den Martyrtod des hl. Petrus in Rom“ im 6. Band der „Desterr. Vierteljahrschrift für katholische Theologie“ zur achtzehnten Säcularfeier des Martyriums Petri abgedruckt wurden. Auch der vorliegende Wiederabdruck ist nicht ohne ergänzende und berichtigende Bemerkungen geblieben. 2. Basilius der Große. Zuerst abgedruckt im „Kirchenlexikon, oder: Encyclopädie der katholischen Theologie“, I. Bd. Freiburg i. B. 1847, erscheint dieser Artikel hier vermehrt mit Zusätzen, besonders über die Basilias (von Basilius errichtetes großartiges Hospital). (S. 115—122.) 3. Der Geist des hl. Augustinus in seinen Briefen. (S. 125 bis 245.) Diese Abhandlung umfaßt drei zuerst in der „Tübinger theologischen Quartalschrift“ Jahrgang 1848 und 1849 in Druck gegebene Artikel über den Glauben des hl. Augustinus, über dessen sittlichen Geist und den hl. Augustinus als Bischof. Dem Wiederabdruck ist im Interesse eines gelehrten Gebrauches zu der Uebersetzung der Originaltext beigelegt. 4. Beiträge zur Dogmengeschichte. (S. 247—409.) Dieselben enthalten vor Allem „einleitende Grundsätze“; sodann „Entwicklung der Lehre von der menschlichen Natur und von der Gnade in der alten Kirche“ in drei Artikeln: Der Pelagianismus — der Prädestinatismus — der Semipelagianismus. Beide Theile wurden zuerst in der „Zeitschrift für katholische Theologie“ von Dr. Scheiner und Dr. Häusle, III. und IV. Bd. Wien 1852, veröffentlicht. An dritter Stelle finden sich die bisher noch ungedruckten Artikel über Priscillianismus, Origenismus und Adoptianismus: Kirchliche Lehrstreitigkeiten: Der Priscillianismus und Origenismus, Drei-Capitel-Streit und Adoptianismus. 5. Beda der Ehrwürdige. (S. 2 bis 14.) Ursprünglich im Jahre 1847 als Artikel für das Freiburger Kirchenlexikon geschrieben wurde bei der gegenwärtigen neuen Bear-

beitung insbesondere auf die gründliche Monographie über Beda's Leben und Schriften von Heinrich Gehle „Disputatio historico-theologica de Bedae Venerabilis, presbyteri Anglo-Saxonis, vita et scriptis. Auctore Henrico Gehle, Theol. Doct. Lugduni-Batavorum“ Rücksicht genommen 6. Zur Geschichte der Slavenapostel Cyrill und Method. (S. 17—66.) Diese Abhandlung hat die kritische Würdigung zweier das Wirken der Slavenapostel betreffenden, den Päpsten Hadrian II. und Stephan V. zugeschriebenen Briefe zum Vorwurfe, und erschien zuerst in der „Zeitschrift für die gesamte katholische Theologie, von Scheiner und Häusle (VII. Bd. 1855). Da seitdem diese Briefe immer noch von Gelehrten, wie Wattenbach und Dümmler, als echt angesehen und insbesondere die Echtheit des dem Papste Hadrian II. beigelegten Briefes wider die von Ginzel hervorgehobenen Merkmale der Unechtheit von Stulc gehalten wird, so wird hier dieses Document unter gerechter Würdigung der gegnerischen Argumente nochmals kritisch beleuchtet. 7. Der hl. Malachias und die ihm zugeschriebene Weissagung von den Päpsten. (S. 69—122.) Nur unbedeutend wurde der erste Abdruck (in „Oesterr. Vierteljahrsschrift für kathol. Theologie“, Jahrg. 1868, I. Heft) geändert. 8. Die Säkularisirung des Bisthums Meissen und Johannes Leisentritt, eine biographische Skizze. (S. 127—202.) Bereits im Jahre 1856 in der „Tübinger theologischen Quartalschrift“ (3. Heft) war dieser interessante urkundliche Bericht der Öffentlichkeit übergeben worden. In dem vorliegenden Wiederabdrucke wurde derselbe an einigen Stellen verbessert und eine biographische Skizze des Mannes beigelegt, der nicht nur in dem urkundlichen Berichte die Hauptrolle spielt, sondern überhaupt in der Geschichte des Collegiat- und Domstiftes zu Bautzen die berühmteste, durch Geist und Thatkraft ausgezeichnetste Persönlichkeit ist. 9. Papst Clemens XIV. Eine biographische Skizze mit besonderer Rücksichtnahme auf die durch ihn vollzogene Aufhebung der Gesellschaft Jesu und

auf die Art seines Todes. (S. 208—282.) Diese Schrift wurde zuerst im Jahre 1831 in Neustadt a. d. Orla herausgegeben unter dem Titel: „Wie lebte und starb Ganganelli? Mit steter Rücksicht auf die neueren Behauptungen der Freunde und Gegner Ganganelli's aus Quellen bearbeitet von Immanuel Reichenbach.“ Auf Grund der von Neumont, Theiner, Ravignan u. A. über Clemens XIV. herausgegebenen Werke wurde nun dieselbe vollständig umgearbeitet, und so hier aufs Neue der Oeffentlichkeit übergeben, indem die Freunde und Gegner der Jesuiten über Clemens XIV. und die von ihm vollzogene Aufhebung der Gesellschaft Jesu sich noch immer in den partiellsten Bezeichnungen und Urtheilen ergehen, und die Behauptung, Papst Clemens XIV. sei von den Jesuiten vergiftet worden, auch in Werken, die auf wissenschaftlichen Werth Anspruch machen, wie in der Allg. Encyclopädie von Ersch und Gruber, als eine ausgemachte Thatfache zu lesen ist.

Behandeln alle Abhandlungen ihren Gegenstand eingehend und gründlich, so haben natürlich nicht alle gleichen Werth, und bietet nicht jede namentlich für die Gegenwart das gleiche Interesse. An erster Stelle möchten wir den Aufsatz über den Episcopat des hl. Petrus in Rom ansetzen, wie denn auch die Wiederveröffentlichung desselben in Folge der heuer in Rom stattgefundenen Disputation über Petri Aufenthalt in Rom besonders zeitgemäß erscheint. Sodann hat der Artikel über Papst Clemens XIV. bei der gegenwärtig gegen den Jesuitenorden gerichteten Strömung ohne Zweifel auf das allgemeine Interesse Anspruch, und verdienen auch namentlich die dogmengeschichtlichen Aufsätze eigens rühmend hervorgehoben zu werden. Jedoch hätten wir zur Vermeidung jedweder Zweideutigkeit und jedes Mißverständnisses in der Einleitung zu den Beiträgen zur Dogmengeschichte gewünscht, daß es näher dargelegt wäre, inwieferne nach katholischen Grundsätzen es Geltung habe, daß „der hl. Geist in der Wahl seiner Organe und Werkzeuge zur Vertretung der Kirchenlehre frei walte, und demnach nicht dem Träger eines bestimmten

kirchlichen Amtes diese Vertretung übertragen sei;" auch der Honorariusfall findet da durchaus nicht jene Würdigung, wie sie gegenwärtig mit Fug und Recht verlangt werden muß. Im Ganzen wird gewiß jeder Freund der theologischen Literatur die in sehr trefflicher Ausstattung erfolgte Gesamtausgabe von Ginzel's „Kirchenhistorischen Schriften" mit Freude und Anerkennung begrüßen.

Sp.

Religions-Büchlein für den ersten Unterricht in katholischen Schulen und Familien. Von P. Sigmund Fellöcker, Capitular des Stiftes Kremsmünster, k. k. Schulrath, Pfarrvicar zu Weißkirchen an der Traun. Vierte umgearbeitete Auflage. Mit Gutheißung des hochwürdigsten bischöflichen Ordinariates zu Linz. Linz, 1872. Verlag von Quirin Haslinger. 8., VI. S. 106. Pr. gebunden 24 kr. ö. W. Bei Abnahme von 25 Exemplaren werden 3 Freiemplare abgegeben.

Fellöcker's Religions-Büchlein will für die kleinsten Schüler, welche eben zur Noth lesen gelernt, ohngefähr das sein, was die Katechesen des hochseligen Erzbischofs Gruber von Salzburg für den Katecheten sind: eine kurze Darstellung der wichtigsten Glaubens- und Sittenlehren und kirchlichen Uebungen auf Grund der heiligen Geschichte in möglichst anschaulicher Weise und kindlicher, doch edler Sprache — also ein Vorläufer vor jedem Katechismus, ein Leitfaden mit hinreichend vielen Anhaltspunkten, woran insbesondere zu Hause die Mutter und ältere Geschwister mit dem Kinde das vom Katecheten Gehörte wiederholen und einüben können, oder wenn man so will, auch ein Lesebüchlein neben einem sogenannten „kleinen Katechismus". Daher sind auch die zugehörigen Fragen und Antworten des letzteren an den betreffenden Stellen eingefügt, u. z. nach dem in den k. k. österreichischen Staaten vorgeschriebenen „kleinen Katechismus mit Fragen und Antworten für die kleinsten Kinder;" nur wo derselbe gar zu lückenhaft ist, wurde er aus dem Mainzer „Katechismus für die kleinere Jugend" und dem Regensburger „kleinen katholischen Katechismus" ergänzt. Auch finden sich nach einem oder mehreren Lehrstücken

kurze Anmuthungen und kleine Gebete in der Form abgefaßt, daß das Kind selbst damit sein Inneres ausspricht. Die Einteilung hält sich an den catechismus romanus, und umfaßt die vier Theile: Vom Glauben — Von den hl. Sakramenten — Von den Geboten — Vom Gebete. Vorausgeschickt wird eine Anweisung, was katholische Eltern schon für den ersten Religions-Unterricht ihrer Kinder zu thun haben, und ein Anhang enthält einige recht herzliche Gebete.

Wir erachten das Büchlein seinem Zwecke durchaus entsprechend. Die Sprache ist einfach und edel, die Begriffsentwicklung klar und deutlich, der Fortschritt in der Darstellung ein durchaus naturgemäßer: lauter Eigenschaften, wie sie bei einem Religionsbüchlein besonders erfordert werden und nicht immer zu finden sind. Wir begreifen es daher, daß die drei ersten Auflagen allgemeine Anerkennung gefunden haben, und erwarten das Gleiche auch von der vierten Auflage, in der die neuen Glaubensentscheidungen bereits berücksichtigt erscheinen. Wohl hätten wir lieber die „unbefleckte Empfängniß Mariens“ gleich bei der Lehre von der Erbsünde erwähnt gehabt; dagegen ist das unfehlbare Lehramt des Papstes recht passend und auch mit recht treffenden Worten an dem Paragraphen „Verheißungen und Anstalten Jesu für die Zukunft“ angereicht. Wir wünschen Fessler's „Religions-Büchlein“ die weiteste Verbreitung, besonders in unserer Zeit, die es nicht mehr so wie früher gestattet, daß in der Schule die religiöse Ausbildung geschehe. Es ist daher von um so größerem Belange, daß schon vor der Schule und neben derselben in der Familie das Kind einen religiösen Unterricht erhalte. Dazu bietet aber eben dasselbe einen sehr entsprechenden Leitfaden, und so können wir es denn namentlich jenen frommen Müttern nicht genug empfehlen, die ihre Pflicht und das Glück zu würdigen wissen, die ersten Katecheten ihrer Kinder zu sein. —1.

Zwölf Kanzelvorträge, gehalten in der Kirche zum hl. Hieronymus in Wien in der Fastenzeit 1867 und 1871 von P. Rudolph Pöf-
finger, O. S. F. Wien 1872. Wilhelm Braumüller, k. k.
Hof- und Universitäts-Buchhändler. 8., S. 359.

P. Pöfinger's Kanzelvorträge sind für das gebildete Publikum berechnet und tragen ganz und gar das Gepräge der französischen Conferenzzreden an sich. Wir haben da zwei Cyclen solcher Vorträge, je sechs auf einen Cyclus, vor uns, von denen der eine in der Fastenzeit 1867, der andere gleichfalls in der Fastenzeit des Jahres 1871 zu Wien gehalten wurde. Die ersten sechs Kanzelvorträge haben zu ihrem Gegenstande die christliche Familie, unter welchem Titel sie denn auch zusammengefaßt erscheinen. Der erste Vortrag gibt im Anschlusse an Prov. 14 „Des Körpers Leben ist ein gesundes Herz“ ein allgemeines Bild der Familie, wie dieselbe im Sinne des Christenthums gestaltet sein soll und wie dieß im körperlichen Organismus des Menschen sein treffendes Abbild hat. Der zweite Vortrag schildert mit Zugrundelegung von Eph. 5. „Dieses Geheimniß ist groß; ich aber sage: in Christo und der Kirche“ — Wesen, Bedeutung, Segen der Ehe als dem Boden, dem nach Gottes Willen die Familie entsprossen soll. Der dritte Vortrag hat zum Thema 1 Petr. 3.: „Ihr Männer geht vernünftig mit ihnen um (euren Frauen), und haltet sie als das schwächere Geschlecht in Ehren, denn sie sind auch Miterben der Gnade und des Lebens“ — und behandelt die Stellung des Weibes in der Ehe und der auf derselben gegründeten Familie, in Folge deren die Ehe durchaus monogam und unauflöslich sein müsse. Der vierte Vortrag würdigt nach 1 ad Cor. 7: „Was aber das betrifft, worüber ihr mir geschrieben habt, so ist es dem Menschen gut, kein Weib zu berühren. Ein Jeder (aber) bleibe in dem Berufe, in welchem er berufen ward“ — den Werth des ehelosen Standes gegenüber dem ehelichen und deren relative Nothwendigkeit je nach den individuellen Verhältnissen und auch in Bezug auf die Gesamtheit des Menschengeschlechtes. Der fünfte Vortrag bezieht

sich auf ad Tit. 2.: „In allen Dingen stelle dich selbst als Beispiel guter Werke dar. Die Lehre sei unverfälscht und würdevoll, der Unterricht gesund und tadelstfrei. Den Dienstboten scharfe ein, gegen ihre Herrschaften gehorsam und in Allem gefällig zu sein, nichts zu entwenden, sondern in Allem die beste Treue zu beweisen“ — und setzt auseinander, in welcher Weise die Lebens-
thätigkeit der Familie, zu der auch das Hausgefinde gehört, vor sich zu gehen hat. Der sechste Vortrag endlich zeigt, wie die Familienglieder nach Josue 24: „Ich aber und mein Haus wollen dem Herrn dienen“ — innerlich durch eine wahre in der Gottesliebe gründende Liebe getragen und fest vereint sein sollten, durch jene Liebe, durch welche sich namentlich das Frauengeschlecht auszeichnet, und behandelt dabei noch insbesondere die Pflichten der Kinder gegen die Eltern.

Der zweite Cyclus faßt die weiteren sechs Kanzelvorträge unter dem Titel „Die christliche Welt lucus a non lucendo und das subjective, praktische Christenthum“ zusammen. Der erste Vortrag mit dem Borspruche: „Von dem Menschen, von dem Einen und dem Andern, will ich das Leben des Menschen fordern“ (Gen. 9) — gibt eine Schilderung der gegenwärtigen Gesellschaft, die bei allem Fortschritte der Cultur sich doch nicht behaglich fühlt, da die wahre Christus-
liebe nicht mehr ihren Lebensquell bildet. Der zweite Vortrag handelt im Anschlusse an II. Petr. 1.: „Wendet allen Fleiß daran, und zeigt bei eurem Glauben: Tugend, Erkenntniß, Selbstbeherrschung, Geduld, Frömmigkeit, Bruderliebe, Menschenliebe; denn wenn sich diese, und zwar reichlich bei euch findet, so läßt es euch in der Erkenntniß unseres Herrn nicht unthätig und fruchtlos sein“ — von der echten und heuchlerischen Frömmigkeit nach allen ihren verschiedenen Seiten, nach denen sie zu Tage tritt. Der dritte und vierte Vortrag haben die Schattenseiten des gegenwärtigen socialen Lebens zu ihrem Gegenstande, jener mit Bezug auf Jac. 2.: „Höret meine lieben Brüder! Hat denn Gott nicht die Armen dieser Welt auserwählt, daß

sie die Erben des Reiches sein sollen, welches er denen, die ihn lieben, versprochen hat? Ihr aber behandelt die Armen verächtlich! Sind es nicht die Reichen, welche euch mit Gewalt unterdrücken?“ — dieser im Anschlusse an Hesekiel 16.: „Siehe! Das war die Missethat Sodoms, deiner Schwester Uebermuth, Völlerei, sorglose Ruhe, und daß sie die Hand der Armen nicht unterstützte. Sie waren stolz und verübten gräuliche Unthaten.“ Der fünfte Vortrag stellt namentlich im Sinne von Joan. 3.: „Wir wissen, daß wir vom Tode zum Leben gelangt sind, weil wir die Brüder lieben“ — die wahre thätige Nächstenliebe dar, durch welche allein den socialen Schäden abgeholfen werden könne. Der sechste Vortrag endlich zeichnet im Hinblick auf Ps. 11.: „Sie werden nicht schaden, nichts verderben auf meinem ganzen heiligen Berge, denn die Erde wird voll sein von Kenntniß Gottes gleich dem Wasser, das des Meeres Grund bedeckt“ — gegenüber dem Weltmenschen den wahren und ganzen Menschen, wie er nach Christi Lehre gestaltet sein soll und des Menschen wahres Wohl für Zeit und Ewigkeit begründet.

Pöfinger ist in seinen Vorträgen durchaus originell. Er schöpft aus der Tiefe seines gefühlvollen Herzens und aus dem Borne reicher Lebenserfahrung, und darum gleichen seine Worte einem mächtigen Sprudel, der in geschäftigem Gange sein Ziel verfolgt. Selten wird da consequent ein bestimmter Gedanke verfolgt, sondern wie Welle an Welle drängt ein Gedanke den andern, und das Eine Streben, den gegenwärtigen Schäden in Familie und Gesellschaft abzuhelpen, läßt den Blick nach allen Seiten hin wenden und die verschiedensten Gesichtspunkte in einem mehr allgemeinen Rahmen zusammenfassen. Auch kann es da nicht befremden, wie hie und da ein etwas gewagter Ausdruck mit unterläuft, und wie auch die Anspielungen auf die Gegenwart, namentlich in politischer Hinsicht mitunter etwas zu weit gehen. Wenn aber auch aus diesem Grunde Pöfinger's Vorträge in der Form, in der sie gehalten wurden, eine besondere Individualität des Redners voraussetzen, so wird doch Jedermann

in derselben eine reiche Fundgrube trefflicher Gedanken, richtiger Maxime, interessanter Geschichtsdaten u. s. w. finden. Ja dieselben verdienen namentlich dem intelligenteren Publikum zur Privatlecture empfohlen zu werden. Anziehend und lebhaft geschrieben wie sie sind, werden sie auf Herzen, die noch nicht ganz verdorben sind, des Eindruckes nicht verfehlen, und manchem von Vorurtheilen noch nicht ganz verblendeten Geiste dürften sie in den so wichtigen Punkten, wie dieß Familie und Gesellschaft sind, zur rechten christlichen Aufklärung verhelfen. — 1.

Kirchliche Zeitläufte.

III.

„Die Bahn ist eröffnet, auf der das deutsche Reich nun fortgetrieben wird, vielleicht ruck- und stoßweise, immerhin aber continuirlich bis ans Ziel, und dieses Ziel wird die Umformung des neuen deutschen Reiches oder aber der Untergang der katholischen Kirche in Deutschland sein. Ein Drittes oder Mittleres ist nicht mehr möglich. Auch eine Täuschung ist hierin nicht mehr möglich; alle Binden sind von den Augen derer gerissen, die am hellen Mittag nicht sehen wollten“: Mit diesen bedeutungsvollen Worten signalisiren die Münchener historisch-politischen Blätter (Band 70, Heft 1. S. 65) die neueste mit der Austreibung der Jesuiten inaugurierte deutsche Aera. Und in der That, die Dinge in Deutschland sind gegenwärtig auch ganz darnach angethan, um einen derartigen Schluß zu rechtfertigen, so gewagt er auch auf den ersten Blick erscheinen mag, und selbst jene deutschen Katholiken, die das Wiedererstehen des deutschen Reiches mit enthusiastischem Jubel begrüßt hatten, sind bereits von ihrem Wahne gründlich geheilt worden. Oder begünstigt man nicht, um die nicht minder trefflichen als energischen Worte eines von Mainz aus an die Katholiken Deutschlands zur festen Vereinigung gerichteten Aufrufes zu gebrauchen, Spaltung und

Abfall in der katholischen Kirche, selbst auf die Gefahr hin, dem gläubigen Volke schwer zu sühnendes Mergerniß zu geben, und Sakrilegien gleichsam zu autorisiren, welche die bereits drohenden Strafgerichte Gottes noch schrecklicher herausfordern? Mischt man sich nicht von Staatswegen in die lehramtliche Thätigkeit der Kirche, und maßt man sich nicht die Befugniß an, über den wesentlichen Inhalt der katholischen Lehre zu entscheiden; bezeichnet man nicht einen Glaubenssatz, welchen wir Katholiken als göttlich geoffenbarte und von der Kirche auf ökumenischem Concil feierlich verkündete Wahrheit festhalten, als im Widerspruch mit dem menschlichen Rechte, den Forderungen der Zeit und den Staatsgesetzen stehend und deshalb als staatsgefährlich? Behandelt man nicht die Bischöfe, welche solchem Vorgehen der Staatsgewalt mit apostolischem Muth widerstehen, als Uebertreter des Gesetzes; sucht man nicht die Wirkungen ihrer richterlichen Gewalt zu vereiteln oder wenigstens zu schwächen, und stellt man ihnen nicht als angeblich unbotmäßigen Unterthanen Proceß und Temporalien Sperre in Aussicht? Verkehrt man nicht in solcher Weise die dem christlichen Staate obliegende Pflicht, die Kirche zu schützen, in die absolute Gewalt über die Kirche?

Oder entzieht man nicht, um mit dem genannten Aufrufe weiter zu sprechen, damit wir über die Tragweite der kirchenfeindlichen Anstrengungen nicht länger im Unklaren bleiben, der Kirche ihr tausendjähriges Recht auf die Schule, deren Gründerin sie ist; tastet man nicht sogar ihre göttliche Mission auf die Erziehung überhaupt an? Werden daneben nicht Ausnahmsgesetze gegen den Clerus erlassen? Ruft man nicht auf dem Reichstage selber die gerechte Entrüstung von Millionen Katholiken wach, indem man zur wahren Schmach des Jahrhunderts und zum Hohne alles Rechts die ehrwürdigen Orden der katholischen Kirche verfolgt; insbesondere aber die segensreich wirkende Gesellschaft Jesu durch längst widerlegte Verleumdungen aufs Neue verdächtigt, dem ungerechtesten Hohne Preis gibt und mit Hintansetzung alles Billigkeitsgefühles darauf ausgeht, die gefeierten

Prediger der Wahrheit, die trefflichen Erzieher der Jugend, die gründlich gebildeten Gelehrten, die fleckenlos reinen Priester, die barmherzigen Samariter des jüngsten Krieges, als gefährlichen Auswurf der Gesellschaft vom deutschen Boden zu verjagen?

Oder wird dabei nicht, wie ferner sehr wahr gesagt wird, die kirchenfeindliche Presse zum Kampfe gegen uns förmlich organisiert; läßt man ihr nicht den zügellosesten Spielraum, die Katholiken zu verdächtigen, zu verleumden, ihr Oberhaupt zu verhöhnen, die ehrwürdigsten Institutionen der Kirche zu beschimpfen, Spott zu treiben mit Allem, was uns heilig ist?

Sa unverkennbar ist die Lage der deutschen Katholiken eine sehr ernste geworden und besagter Aufruf hat Recht, wenn es Eingangs desselben heißt: „Tage sind über das katholische Deutschland hereingebrochen, wie sie von den treuen Söhnen der Kirche, welche in den Schlachten des letzten Krieges für das Vaterland bluteten, nicht geahnt werden konnten; Erfahrungen haben die Katholiken gemacht, welche einen beklagenswerthen Mißton in den Siegesjubel des neuen deutschen Reiches bringen mußten. Wir leben in Zuständen, welche man Verfolgung der Kirche zu nennen berechtigt ist, selbst wenn die kirchenfeindlichen Blätter nicht täglich von dem „Vernichtungskampfe“ sprächen, welcher gegen die Kirche geführt werden soll.“ Und wenn es weiter unten verlautet: „So müssen wir es uns denn von Tag zu Tag bewußter werden, selbst wenn es uns die Gegner nicht von der Tribüne des Parlamentes zuriefen, und in fanatischen Tagblättern unaufhörlich wiederholten, daß der Kampf der Gegenwart gegen die Existenz der katholischen Kirche in Deutschland überhaupt gerichtet ist.“

Angeichts einer derartigen Sachlage thut denn den Katholiken Deutschlands wahrlich nichts dringender Noth als eine feste und umfassende Organisation, und da eine solche nur dort möglich ist, wo man sich über die leitenden Grundsätze vollkommen klar ist, so kann es nur gebilligt werden, daß der Aufruf, der alle deutschen Katholiken zum gemeinsamen Kampfe für ihr heiliges

Recht vereinigen will, auch über den einzunehmenden Standpunkt sich bestimmt und deutlich ausspricht, indem es da heißt: „Der Staat, das heißt jener Staat, wie ihn die Gegner der geoffenbarten Religion und der Kirche sich mit Willkür construiren und mit Leidenschaft zur Geltung zu bringen suchen, leidet keine geistige Macht in seinem irdischen Bereiche, welche ihm die Wahrheit sagt, wenn er irrt, sein Unrecht rügt, wenn er frevelt. Wir dagegen stehen fest in unseren kirchlich-politischen Grundsätzen, welche uns Vernunft und Glauben lehren. Wir halten daran, daß es auf Erden zwei Gewalten gebe, die von Gott zum Heile des Menschengeschlechtes bestellt sind; daß es aber der Wille Gottes ist, dessen Fügung die irdische Ordnung im Staate ihr Dasein verdankt, und dessen Gnade die Heilsordnung in der Kirche gestiftet hat, beide Ordnungen nicht getrennt zu sehen, sondern vereint zur Herstellung des großen christlichen Gemeinwesens, welches über den ganzen Erdenkreis sich zu erstrecken bestimmt ist. Das richtige Verhältniß von Staat und Kirche aber erkennen wir aus den Zielen, welche Beiden gestellt sind: dort ein Ziel in der Irdischkeit, das sich nothwendiger Weise dem höheren ewigen Ziele des Menschen unterordnet, hier dieses ewige Ziel, das unendlich weit über dieses endliche Dasein hinausreicht, und zu welchem sich jenes verhält, wie das Mittel zum Zweck. Darum halten wir fest an der Weisung des Stifters unserer heiligen Religion, dem Kaiser zu geben, was des Kaisers, und Gott, was Gottes ist. Und wie wir uns bewußt sind, „daß der Glaube die sichere Leuchte der Handlungen jedes Einzelnen sei, so verehren wir auch in dem apostolischen Lehramte der Kirche jene Autorität, welche die Völker und die Fürsten in der Wahrheit des christlichen Sittengesetzes unterweist und uns mahnt und stärkt mit den Aposteln zu sprechen: Man muß Gott mehr gehorchen als den Menschen. Erkennt man aber dort, wo die Zügel der irdischen Gewalt ruhen, diese Grundsätze, das wahre Fundament aller bürgerlichen und staatlichen Ordnung, nicht mehr an, so müssen wir denselben um so mehr mit allen uns

gesetzlich zu Gebote stehenden Mitteln Anerkennung zu erringen bestrebt sein; einerseits um der Kirche die ihr von Gott verliehene Freiheit und Selbstständigkeit, und damit den Wirkungskreis ihrer göttlichen Mission zu wahren, anderseits um nach Kräften dazu beizutragen, daß der Auflösung und Zersetzung der bürgerlichen Ordnung, welche bei der Herrschaft der entgegengesetzten Grundsätze unausbleiblich eintreten werden, ein Damm entgegengesetzt werde. „Für Gott und Vaterland“ soll also unser Wahlspruch sein in dem Kampfe, zu dem wir uns in diesem ernststen Augenblicke erheben.“

Der Kampf selber aber wurde in durchaus würdevoller Weise mit einem entschiedenen Proteste gegen die Beschlüsse des Reichstages vom 19. Juni eröffnet, in welchem diese bezeichnet werden als „eine schwere Kränkung der katholischen Kirche, welche den Orden der Gesellschaft Jesu approbirt und in ihren Dienst genommen hat, sowie als eine Bedrohung aller Katholiken, welche die Grundsätze des Glaubens und der Sitten mit demselben gemein haben,“ — als „ein durch nichts gerechtfertigter Eingriff in die persönliche Freiheit, eine Verurtheilung unbescholtener Staatsbürger unter den schwersten Anklagen, ohne auch nur diesen Männern das einem jeden Verbrecher zustehende Recht des richterlichen Verhörs, der Untersuchung und der Vertheidigung zu gestatten,“ — als „ein Act des Undankes, dessen sich das Vaterland gegen diejenigen seiner Söhne schuldig macht, die in schwerer Zeit nach dem Zeugnisse Aller die herrlichsten Proben des Muthes und der Aufopferung abgelegt haben,“ — als „eine Mißachtung der Stimme des Volkes, das laut und feierlich in mehr denn zweitausend Petitionen gesprochen hat,“ — und als „eine Störung des religiösen Friedens, ein Attentat gegen die Ruhe und Sicherheit des Vaterlandes;“ und welcher schließt mit den energischen Worten: „Wir protestiren gegen diese Beschlüsse, weil wir es der Größe und Macht Deutschlands für unwürdig halten, gegen eine wehrlose Schaar von kaum zweihundert Priestern mit Gewaltmaßregeln vorzugehen; wir protestiren dagegen, weil diese

Beschlüsse nur einen Ring in der Kette jener Acte bilden, die dazu bestimmt sind, in den inneren Organismus der Kirche einzugreifen, und dieses von Christus gegründete himmlische Reich auf Erden in seiner Freiheit sowie in seinen durch die Staatsverfassungen garantirten Rechten zu schädigen und dasselbe der Willkür der irdischen Macht preiszugeben. Wir Katholiken werden nie zugeben, daß das Heiligste, was wir haben, dem Gutachten oder der Disposition glaubensfeindlicher Majoritäten überantwortet werde; frei und unabhängig soll unsere Religion sein, damit sie ungehemmt ihre hehre Mission erfülle zum Frieden und zum Wohle des Vaterlandes."

Der Protest blieb freilich wirkungslos und findet gegenwärtig das Jesuitengesetz vielfach geradezu die rücksichtsloseste Durchführung. Auch ist man sicherlich noch nicht am Ende der Gewaltacte angelangt, sondern hat ohne Zweifel jüngst eine Stimme in den Münchener gelben Blättern sehr wahr gesagt: „Darüber täusche man sich nicht: es ist eine Schraube ohne Ende, die man jetzt angefest hat; mit unwiderstehlicher Consequenz wird man sich von einer Absurdität zur andern fortgetrieben sehen. Das Hohngelächter von ganz Europa und darüber hinaus könnte dem Fürsten Bismarck gar leicht als letzter Erfolg in den Schooß fallen.“ (Bd. 70. Hft. 1. S. 79.) Wenn der Mainzer Bischof, Freiherr von Ketteler, in seiner Broschüre „Die Centrumsfraction auf dem ersten deutschen Reichstage“ so eindringlich davor gewarnt hat, daß Deutschland nicht ebenso wie Frankreich durch die Revolution in Mark und Bein vergiftet werde, so hat es nunmehr allen Anschein, daß seine ernstesten Befürchtungen nur zu sehr zur bitteren Wahrheit werden. Aber darum wird sich auch nicht minder das Wort bewahrheiten, das er in derselben Broschüre geschrieben: „Niemand, auch nicht der mächtigste Kaiser und das mächtigste Reich vermag einen anderen Grund zu legen, als welcher gelegt ist, Christus der Herr. Dieses Wort Gottes wird sich auch am deutschen Reiche als wahr erweisen.“ Ja an dem Ecksteine, der da ist Christus, wird sich

auch die Schlaueit eines Fürsten Bismarck brechen, und dieser würde in Wahrheit gut thun, so er bei Zeiten die Säge wohl beherzigen möchte, mit welchen eine Stimme in den historisch-politischen Blättern eine längere Kritik der jüngsten deutschen Ereignisse beschließt: „Fürst Bismarck kämpft zum ersten Male gegen eine geistige Macht. Wir glauben, daß es eben so unklug als überflüssig war, diesen Kampf zu beginnen; wir beklagen ihn nicht nur um der eigenen Widerwärtigkeiten, nicht nur um der Leiden unserer Kirche willen, sondern namentlich und vorzugsweise beklagen wir ihn im Interesse des gemeinsamen Vaterlandes. Wir haben beispielsweise und ohne alle Ansprüche auf Vollständigkeit einzelne Handlungen und Fälle hervorgehoben, aus welchen uns hervorzugehen scheint, daß der geistige Stern des merkwürdigen Mannes, der unser erster Gegner geworden ist, sich gerade jetzt nicht im Steigen befindet. Er ist überall ein Meister ersten Ranges, wo er es mit menschlicher Schwäche und Erbärmlichkeit, mit Eitelkeit, Grundsatzlosigkeit und Thorheit zu thun hat. Er hat sich verbündet mit dem Rom Victor Emanuels; ob ihm das Rom der Päpste nicht gleichwohl über den Kopf wachsen werde, das muß die Zukunft lehren.“ (Bd. 70, Hft. 2, S. 156.)

Sollte aber nicht schon die Dreikaiserzusammenkunft zu Anfang des Septembers in Berlin für die deutschen Katholiken und für die katholische Sache überhaupt eine bessere Wendung herbeiführen? Wenn es wahr ist, wie dieß verlautet, daß dieselbe insbesonders gegen das immer mehr drohende Gespenst der Internationale gerichtet sein soll, so ist so viel gewiß, daß dieselbe nur dann einen durchschlagenden Erfolg erzielen werde, so dadurch die alten katholischen Principien der Autorität und der Legitimität zu ihrer allgemeinen Geltung und Anerkennung gebracht werden sollten. Alsdann müßte man aber gründlich mit den modernen Staatsprincipien, denen man fast allgemein huldigt, und die im puren Naturalismus gründen, brechen und den Staat und die Gesellschaft wiederum auf der positiven, gottgegebenen

Grundlage des Christenthums aufzubauen suchen. Ob eine derartige heilsame Reaction jetzt schon in Aussicht zu nehmen ist, das ist wohl sehr zu bezweifeln. Wahrscheinlicher ist bei der ganzen gegenwärtigen Sachlage, daß erst die wirklich gemachten traurigen Erfahrungen allenthalben und durchgreifend die leidenschaftlich erregten Gemüther zu beruhigen und den verblendeten Geistern über die eingebildeten Vorurtheile hinweg zu helfen vermögen werden. Bis zum wirklichen Eintritt der Katastrophe scheint man es höchstens zu Palliativmitteln bringen zu können, welche die Gefahr nur hinausschieben, ohne sie in Wahrheit zu beseitigen, wenn man nicht geradezu blindlings auf dem Wege fortrennt, der naturnothwendig zum Verderben führen muß. Indessen wird die Kirche jetzt wie immer die ihr von ihrem göttlichen Stifter vorgezeichneten Pfade ruhig wandeln, und wenn auch duldend und leidend, wird sie doch stets nur der Wahrheit die Ehre geben und so die endliche Rettung der Menschheit anbahnen und vorbereiten.

Steht also gegenwärtig das katholische Barometer zunächst in Deutschland und mehr oder weniger auch im übrigen Europa auf Sturm und Gewitter, und ist jetzt menschliche Hilfe weniger denn je zu erwarten, so setzen darum mit Recht allüberall die gläubigen Katholiken ihr Vertrauen um so mehr auf den, der mit mächtiger Hand die Geschicke der ganzen Welt nach seinem höchst weisen Rathschlusse leitet und lenkt, und es ist wahrhaft erstaunlich, in welcher großen Massen allenthalben das gläubige Volk an seinen geliebten Wallfahrtsorten zum Herrn der Heerschaaren seine heftigsten Gebete emporsendet. Solch vereinten Bitten wird die göttliche Barmherzigkeit nicht widerstehen, der gütige Gott wird die Tage der Trübsal abkürzen und es namentlich nicht zulassen, daß die Feinde der Kirche ihren Lieblingsplan, auf den sie bei dem hohen Alter des gegenwärtigen heiligen Vaters insbesondere speculiren, erreichen, und durch eine streitige Papstwahl den kirchlichen Frieden so recht vom Grunde aus stören. Im Uebrigen schließen wir uns ganz und gar den Worten an, denen wir

jüngst in den Münchener gelben Blättern begegneten. „Für die katholische Sache in Deutschland, heißt es Bd. 70, Hft. 1, S. 79 und 80, haben das Concil und der Reichstag bis jetzt gleichmäßig recht heilsame Folgen gehabt, indem sich giftige Geschwüre geöffnet, klare Stellungen gemacht und die geheimen Gedanken vieler Menschen geoffenbart haben. Was hieran etwa noch gefehlt, das hat die Jesuitendebatte in Berlin reichlich nachgetragen; von da wird man seiner Zeit den moralischen Selbstmord des Liberalismus zu datiren haben.“ Und was hier zunächst von Deutschland gesagt ist, das hat mutatis mutandis auch von anderen Ländern und Reichen seine Geltung.

— Zum Schlusse sei noch der Stellung gedacht, welche der heilige Vater zu den neuesten Bergewaltigungen der Kirche in Deutschland genommen hat. Beim Empfange des katholischen deutschen Lesecirkels hielt nämlich derselbe vor Kurzem eine höchst interessante Ansprache, in der unter Anderm gesagt wird: „Ich habe die Glückwünsche mehrerer Diöcesen in Deutschland empfangen, die die Verlängerung meines Pontificates mit öffentlichen Gebeten feierlich begangen haben. Das ist ein Mittel auf die Verfolger der Kirche, die Sie in Deutschland haben, mäßigend einzuwirken. Opponiren Sie Ihnen mit Beständigkeit und Muth, sowie durch Wort und Schrift. Wir haben also bereits eine vorbereitete und begonnene Verfolgung in Deutschland, wir haben einen ersten Minister einer Regierung, der nach seinen Erfolgen ihr Haupturheber ist; wir haben ihm aber sagen lassen, daß ein Triumph ohne Bescheidenheit ein vorübergehender ist, und daß ein Triumph mit einem verfolgungsfüchtigen Geiste gegen die Kirche die größte Thorheit von der Welt ist. Dieselbe Verfolgung, die die Katholiken erleiden, wird bewirken, daß der Triumph des Verfolgers bald verringert sein wird. Ich habe diesem ersten Minister sagen lassen, daß bis heute die Katholiken dem deutschen Reiche günstig gesinnt waren. Ich habe ihm sagen lassen, daß ich immer von den Bischöfen und den Katholiken fortwährende Berichte empfangen habe, in welchen sie mir stets erklärt haben, mit der herzlichsten

Weise, in der sie von der Regierung behandelt wurden, und mit der der Kirche gewährten Freiheit zufrieden zu sein, indem sie hinzusetzten, daß die Regierung selbst von den Katholiken befriedigt sei.“ Der heilige Vater fragt sich nun, wie es komme, daß nach diesen Erklärungen die Katholiken sich in Widerspenstige und Verschwörer verwandeln konnten, und fügt sodann hinzu: „Ich habe diese Frage stellen lassen, habe aber keine Antwort erhalten, da man auf die Wahrheit nichts erwidern kann.“ Endlich schloß der heilige Vater seine Ansprache mit prophetischen Worten: „Seien Sie vertrauend und einig! Wer weiß, ob nicht bald das Steinchen vom Berge sich loslöst, das die Ferse des Kolossee zertrümmert. Wenn durch den Willen Gottes noch andere Verfolgungen entstehen sollten, so hat die Kirche doch keine Furcht. Im Gegentheil, sie kräftigt, sie reinigt sich, weil es in der Kirche auch Dinge gibt, die zu reinigen sind, und es besser ist, daß sie durch die Verfolgungen gereinigt werden, die von den Großen herrühren. Lassen Sie uns erwarten, was Gott verfügen wird; aber voll Vertrauen, Achtung und Unterwürfigkeit gegen die Regierung, so lange sie nichts gegen das Gebot Gottes und der Kirche befiehlt.“

Sp.

Miscellanea.

I. Apostolisches Schreiben, mit dem die katholischen Vereine gelobt und deren Zusammenschluß in den Bänden der Liebe empfohlen wird.

Pius PP. IX. Ad futuram rei memoriam.

Maximas sine intermissione in humilitate Nostra reddimus grates Deo et Patri Domini nostri Jesu Christi, Patri misericordiarum, et Deo totius consolationis, qui in tanta tribulatione Nostra, tantaque amaritudine allevat dolorem Nostrum, suscitans in filiis suis spiritum pietatis et orationis, spiritum caritatis et fortitudinis, ut tot malis

ex acerrimo potestatis tenebrarum in catholicam religionem bello opportuna per eos obiiciantur remedia. Deo enim acceptum referimus mirabile illud ubique terrarum studium et Christifidelium ardorem, quo hi voluntate unanimes praeclarissima fidei ac pietatis edunt specimina, et omni ope, opera et industria iniquitatis torrenti quasi murum se opponunt, nihilque reliqui faciunt, ut fidei integritas servetur, et fidelis populus crescat in scientia Dei, et in omni opere bono fructificet, uberioribusque coelestis gratiae auxiliis munitus a perversis inimicorum Ecclesiae doctrinis constantius abhorreat. Acceptas quoque Deo referimus utilissimas Societates initas, quae, aliae aliam in tot Ecclesiae necessitatibus sibi deposcentes provinciam, quasi acies instructae praeliantur praelia Domini, et malitiosorum hominum conatus egregiis operibus retundere atque evertere student, impiorumque latebras prodere, et ipsum in eis, cui miserrimi serviunt, diabolus debellare.

Quae omnia laudis praeconio digna et calamitosis hisce temporibus opportunissima pluries per Nostras Litteras summopere commendavimus, easdemque societates spiritualibus privilegiis auximus et indulgentiis, et ad maiora in dies pro re catholica et sempiterna animarum salute in miserrima hac rerum omnium conversione atque errorum caligine praestanda inflammavimus. Idque praesertim erga eas societates praestitimus, quae in hac alma Urbe Nostra constitutae sunt, quaeque Romani populi pietatem, atque illius in hanc Sedem Apostolicam fidei, studiique constantiam praeclarissimo testimonio confirmant. Enimvero antequam alma Urbs, Sedes Beati Petri ac Universi Catholici Orbis Caput, in miserrimam et infelicem, in qua nunc est, conditionem sacrilegis armis, nefariisque machinationibus redigeretur, iam contra impiorum hominum insidias et molitiones cum sodalitas ad pestiferam malorum librorum et ephemeridum lectionem amovendam, tum ro-

mana cohors catholicae Iuventutis, quae S. Petri circulus nominatus, constitutae fuerant. Capta autem Urbe, Nobis ipsis sub hostilem dominationem redactis, impietatis, malitiaeque colluvie exundante, Romanorum civium pietas latius elucere coepit. Nam non modo memorati coetus novis veluti aucti viribus, sed aliae longe ampliores, sive catholicis rebus provehendis, sive bonis operibus promovendis institutae sunt societates, nec minori cum laude initae et piae catholicarum mulierum unio, et societas a praeliis pro Sancta Sede Apostolica pugnatis, et sodalitas a continuis supplicationibus, et coetus cultorum bonarum artium atque operariorum de mutua caritate, et societas promovendae bonorum librorum diffusioni, et sodalitas a pio ancillarum patrocinio, quae omnes in bonum rei catholicae summo studio, sanctaque aemulatione allaborant, uberesque plane fructus iam contulerunt.

Verum temperare Nobis non possumus, quin piis huiusmodi societatibus amplissimis gratulemur verbis, quod hae consilio, a societate ad quaecunque bona opera promovenda proposito, ultro, libenterque annuentes foedus iniverint, quo, unitate spiritus in vinculo pacis, caritatisque servata, societates ipsae, suo singulae instituto integre inhaerentes, ad fidem defendendam, Ecclesiae iura asserenda, eiusque libertatem vindicandam, collatis consiliis et viribus conspirent. Hoc scilicet vinculo arctius inter se colligatae, ut primi credentes, quorum erat cor unum et anima una, contra adversariorum impetus terribiles, velut acies ordinata dimicare pergant. Porro ob magnam, quam ex virium unionem fidelibus et Ecclesiae universae Nobis in tanta rerum perturbatione pollicemur utilitatem, in Domino confidimus fore, ut ceterae societates omnes ubique, praesertim vero per Italiam institutae, quarum praecipuum est aerumnosis hisce temporibus qua supplicationibus ad Deum assiduus, qua recta et christiana adolescentium in-

stitutione, qua scriptis, aliisve bonis cuiusque generis operibus, perversae saeculi iniquitati pro virili parte occurrere et obsistere, concordibus animis, ad bonum certandum certamen et ipsae unico foedere iungantur. Hisce denique Litteris vehementer pias societates huiusmodi tum quae foedus iniere, tum quae iis erunt accessurae, tum fideles omnes hortamur et obsecramus, ut in hanc Sanctae Sedis petram, unicum salutis pharum intueantur, eiusque infallibili obsequantur magisterio, sacrorumque Antistitibus gratiam et communionem eiusdem Sedis Apostolicae habentibus reverentiam et obedientiam exhibeant, utque non sua, sed quae Iesu Christi sunt, omnino quaerentes, id unum summo studio et alacritate contendant, ut fides nostra, quae vicit mundum, integre atque inviolabiliter servetur, utque depulsis errorum tenebris, eversaue flagitiosorum hominum in Christi religionem praeliantium audacia, catholica Ecclesia triumphet. Nos pro certo et explorato habemus, huiusmodi societates, caritatis et pietatis vinculo studiosissime inter se devinctas, id cumulate praestituras esse; atque in certam erigimur spem, ut Deus respiciens ad filiorum suorum vota, lacrymas, ieiunia, elemosynas et preces, iram in misericordiam propitiatus convertat, et impii confiteri cogantur, fideles Deum protectorem habere, et ob id ipsum inviolabiles esse.

Datum Romae apud S. Petrum sub annulo Piscatoris die XXIII. Februarii MDCCCLXXII. Pontificatus nostri anno vicesimo sexto.

Card. Paracciani Clarelli.

II. (Lithurgisches.) In einigen älteren Breviarien kommt das Fest des heiligen Andreas Avelinus sub ritu semiduplici vor, während dasselbe ex decreto S. R. C. dt. 21. Januarii

1864 in universali Ecclesia suc ritu duplici min. celebrandum sit; daher es im Directorium dieses Jahres eigentlich lauten sollte:

N o v e m b e r.

9

In 2 Vesp. a cap. de seq. com. 1. praec. 2. Dom. Ant. *Muro tuo*. Or. Dom. 5. p. Epiph. 3. Ss. Tryphon. etc. Mm. c. a.

10 F. †* Dom. 25. p. Pent. 3. Nov. S. Andreae Avell. C. dupl. LL. I. N. Inc. *Daniel*. 9. L. et com. 1. Dom. (5. p. Ep.) 2. Ss. Mm.

Miss. Os justi *pro C*. Gl. Cr. Or. 1. pr. 2. et Ev. ult. Dom. 3. Ss. Mm. Praef. de Ss. Trin. c. a.

In 2. Vesp. a cap. de seq. Ant. *pr*. com. 1. praec. 2. Dom. 3. S. Mennae M. c. a.

28 c Fer. 5. S. Gregorii Thaum. E. C. sem. (17. huj.) m. s. LL. I. N. Incip. 1. *Aggaeus*. 2. *Zachaar*. 3. *Malach*. ex ferr. seqq. Suffr. Ad Prim. prec.

Miss. pr. Gl. Or. 2. A cunct. 3. ad lib. c. a.

In 2. Vesp. com. S. Saturnini M. Suffr. Ad Compl. prec. c. a. (*Vesp. Defunct.*)

29 d Fer. 6. Vigilia S. Andr. de ea (*Off. prav. et Defunct.*) ut in Psalt. LL. pr. R̄R̄. fer. curr. Prec. fer. *flex. gen.* com. 1. S. M. 2. Cruc. Suffr. Ad Prim. Ps. *Deus Deus meus*.

Miss. pr. Or. 2. Fidelium *pro Def.* 3. S. M. Praef. comm. c. viol.

Vesp. de seq. c. r.

III. Responsum datum a S. Patre Pio IX. literis gratulatoriis theologorum Pius P. P. IX. Dilecti Filii Salutem et apostolicam Benedictionem. Significationes amantissimi obsequii quas litteris vestris complexi

estis gratulantes Nobiscum quum vigesimum sextum Pontificatus annum attigimus grato jucunditatis sensu cor Nostrum affecerunt. Intelleximus enim vos catholico spiritu egregie esse animatos et in hoc bello nefario, quod a Filiis perditionis geritur adversus Ecclesiam Dei, Nobiscum fide et caritate arctissime conjungi. Cognovimus etiam libenter, eodem studio flagare quam plurimos alios juvenes scientiis et litteris colendis addictos, cum in Austriaca ditione, tum in Helvetia, quorum gratulatoriae epistolae una cum vestris ad Nos perlatae sunt. Eas ob res haud leve solatium in hac temporum acerbitate percepimus, Deoque gratias egimus, quod in hac malorum errorumque colluvie quae innumeros juvenes pervertit et corrumpit, multos excitet fidei, pietatis et solidae sapientiae cultores. Contendite igitur, ut tales in posterum existatis, quales vos futuros esse speramus et divini favoris auspicem habete Apostolicam Benedictionem, quam vobis et ceteris studiosis juvenibus zeli vestri aemulatoribus peramanter impertimus. Datum Romae apud Sanctum Petrum die 18 Octobris 1871 Pontificatus Nostri Anno Vicesimo-sexto.

Die Messe des „alkatholischen“ Priesters.

Wie das Herz das Centrum des körperlichen Organismus bildet, das das organische Leben in seiner entsprechenden Weise gestaltet und regelt, von welchem aus der Lebensquell, der Blutstrom in den ganzen Organismus des Leibes ausgeht, und zu welchem dieser nach Erfüllung seiner Lebensfunctionen wiederum zurückkehrt, um nach erfolgter Regeneration den Kreislauf aufs Neue anzutreten: so ist der Mittelpunkt, das Herz des gesammten katholischen Gottesdienstes das heilige Messopfer. Der in demselben fort und fort in realer Weise seinem himmlischen Vater sich aufopfernde Christus ist es ja, welcher da in mächtiger Weise die Fülle der durch das Kreuzesopfer der Menschheit erworbenen Gnade vom Himmel auf die Erde herabzieht, die neues, übernatürliches Leben in die durch die Sünde Gott entfremdete Menschheit leitet, und die Menschen, so guten Willens sind, zum mystischen Leibe Christi ausgestaltet; und befähigt und angeregt durch die Gnade vereinigen sich die Glieder des Leibes mit Christus, dem Haupte im Messopfer zum gemeinsamen Lobe und Preis, zum herzinnigen Danke und zur vertrauensvollen Bitte, sowie zur demüthigen Sühnung der durch den sündigen Menschen der göttlichen Majestät zugefügten Beleidigung, woraus ihnen neue Gnade und neues Leben zufließt zur allmählichen Realisirung des dem Menschen gesteckten übernatürlichen Zieles. Christus, der Herr hat aber die Auspendung seiner Geheimnisse überhaupt und die fortwährende unblutige Erneuerung seines blutigen Opfers am Kreuze insbesondere seiner sichtbaren Kirche anvertraut, und eben nach ihrer unsichtbaren Seite bildet die Kirche den

mystischen Leib Christi, den übernatürlichen Organismus, in welchem der Gnadenquell zur Auswirkung des übernatürlichen Heiles lebendig pulst; von ganz besonderer Wichtigkeit ist es daher, daß sowohl der als sichtbarer Stellvertreter Christi in der Messe opfernde Priester als auch die dem Meszopfer beizuhwohnenden Gläubigen die rechte Stellung zur Kirche einnehmen, mit dieser im wahren, naturgemäßen Verbande sich befinden. Und weil die Grundlage des kirchlichen Lebens der Glaube ist, wie ja auch nach den Worten des Apostels (Hebr. 10, 38) der Gerechte aus dem Glauben lebt, so ist es namentlich die Stellung, welche Priester und Gläubige zum kirchlichen Glauben einnehmen, von der es abhängt, in welchem Verhältnisse Priester nicht weniger wie Gläubige zum heiligen Meszopfer stehen, und eben aus diesem Grunde hat von jeher die kirchliche Gesetzgebung gerade dieser Seite eine besondere Aufmerksamkeit zugewendet.

Haben wir nun mit unserer bisherigen Auseinandersetzung eben nichts Neues gesagt, so hat doch gerade für unsere Zeit die Sache eine besondere Bedeutung, ist dieselbe eben heutzutage von besonderem Interesse. Nicht nur hat nämlich eine, wenn auch geringe Anzahl katholischer Laien sich unter dem höchst unpassenden Namen „Altkatholiken“ in offene Opposition gegen die vaticanischen Glaubensentscheidungen gestellt, sondern selbst einige wenige katholische Priester marschiren an der Spitze dieser sogenannten „altkatholischen“ Bewegung, von denen die meisten nicht anstehen, nach wie vor und selbst gegen das ausdrückliche kirchliche Verbot die heilige Messe zu celebriren. Allerdings steht außer Zweifel, daß ein solcher „altkatholischer“ Priester, so er anders im Ritus der Messe nichts Wesentlichen alterirt, gültig consecrirt und demnach auch in diesem Sinne die Messe gültig celebriert; aber es kommen da außer der Gültigkeit noch manche andere Seiten in Betracht, die namentlich im praktischen Leben ihre gebührende Würdigung finden wollen, und die wohl auch nicht immer und nicht überall in der rechten Weise aufgefaßt werden. Aus diesem Grunde haben wir es denn unternommen, im Fol-

genden die Messe des „altkatholischen“ Priesters in näheren Augenschein zu nehmen, und dieselbe nach jenen Seiten in Betracht zu ziehen, deren Würdigung für unsere Tage von besonderem praktischen Werthe ist. Dabei werden wir uns zuerst mit der Stellung des „altkatholischen“ Priesters selbst zur Feier des heiligen Meßopfers beschäftigen und werden alsdann die Stellung der katholischen Laien zur Messe des „altkatholischen“ Priesters ins Auge fassen.

I. Die Stellung des „altkatholischen“ Priesters zur Feier des heiligen Meßopfers.

Wir setzen voraus, daß der „altkatholische“ Priester wirklich nur die vaticanischen Glaubensentscheidungen nicht anerkennen will, während er sonst am katholischen Glauben festzuhalten gedenkt, wie derselbe namentlich durch das Concil von Trient definirt worden ist, daß derselbe demnach bei der Celebration der Messe das Wesentliche beobachtet und auch die zum giltigen Zustandekommen der Sacramente nothwendige Intention besitzt. Anderseits können wir es uns wohl nicht einreden, wie ein theologisch gebildeter Priester auch jetzt noch über die Defumenicität der vaticanischen Decrete im gegründeten Zweifel sein sollte; denn nicht nur gelten die gegen die Defumenicität erhobenen Bedenken eben so gut gegen die früheren allgemeinen Concile, so daß mit denselben die Autorität der ökumenischen Concile überhaupt steht und fällt, sondern da nunmehr der gesammte katholische Episcopat den vaticanischen Decreten beigetreten ist, so steht für dieselben der katholische Lehrkörper in einer Weise ein, wie sie bestimmter und entschiedener nicht mehr sein könnte. Auch müssen die offene Unehrllichkeit so mancher Gegner des Vaticanums, die Bundesgenossenschaft all der erklärten Kirchenfeinde und die schlimmen offen antikatholischen Consequenzen, zu denen schon manche „Altkatholiken“ naturnothwendig getrieben worden sind, nun selbst dem Befangenste die Augen denn doch zur Genüge geöffnet haben. Sedenfalls müßte aber ein solcher Priester in

Gemäßheit seiner katholischen Ueberzeugung, so er derselben in Wahrheit getreu geblieben, in seinem Bisthume noch immer seinen rechtmäßigen kirchlichen Obern erblicken, dessen Verbot, die Messe zu celebriren, er darum auch zu respectiren hat; denn einem selbst ungerechten Befehle dürfte doch nur passiver Widerstand entgegen-
gesetzt werden, und auch Döllinger selber nimmt diesen Standpunkt ein. Wenn wir also auch jede Subjectivität außer Augen lassen, und wenn wir die Sache nur ganz objectiv beurtheilen, so leuchtet uns ganz und gar nicht ein, wie gegenwärtig noch der „altkatholische“ Priester bona fide, mit gutem, wenn auch irrigem Gewissen an die Celebration der Messe sollte gehen können. So hart auch unser Urtheil erscheinen mag, nach gewissenhafter Erwägung aller Umstände vermögen wir doch zu keinem andern zu kommen, als daß die Messe des „altkatholischen“ Priesters nicht nur objectiv sacrilegisch sei, weil vollzogen außer dem kirchlichen Verbande, der im kirchlichen Glauben gründet, sondern daß der Celebrant selber sie auch nur sacrilegisch, und somit nur in schwer sündhafter Weise vollziehen kann, in so ferne er da sich im Widerspruche mit seiner ganzen katholischen Ueberzeugung befindet, und in diesem Sinne zum Mindesten dubia fide sein muß.

Gilt dieß überhaupt und im Allgemeinen, so sind im Einzelnen hinwiederum verschiedene Fälle zu unterscheiden. Wir stellen mit dem Augsburger „Pastoralblatte“ (Jahrgang 1872, Nr. 16) in Bezug auf die gegenwärtigen thatsächlichen Verhältnisse vier solcher Fälle auf. Der erste Fall bezieht sich auf die innere „altkatholische“ Gesinnung, die haeresis mere interna, bei der noch keine Excommunication vorliegt. Der zweite Fall betrifft jene nach Außen irgend wie kundgegebene „altkatholische“ Gesinnung, haeresis externa, bei der nur die mit der That selbst (ipso facto) eintretende Excommunication vorhanden ist, oder mit starken Gründen zu vermuthen steht. Der dritte Fall ist jener, bei welchem auf Grund einer notorischen Häresie zu der mit der That selbst eintretenden Excommunication noch

eine ausdrückliche Excommunications-Sentenz des kirchlichen Richters hinzugekommen ist, so jedoch, daß diese Excommunications-Sentenz, sollte auch in ihr der Betroffene mit Namen aufgeführt sein, nicht vom kirchlichen Richter selbst, und auch nicht im Namen und auf Auftrag des kirchlichen Richters publicirt wurde. Es gehört also hieher der Fall, in welchem zwar dem Betheiligten die Excommunications-Sentenz amtlich zugesprochen, aber nicht amtlich publicirt worden ist weder dem gläubigen Volke einer einzelnen Pfarrei, noch dem einer ganzen Diöcese. Eine Veröffentlichung der Excommunications-Sentenz durch den Betroffenen selbst oder sonst Jemanden, der hiezu nicht von dem kirchlichen Richter beauftragt ist, gehört nicht hieher. Endlich der vierte Fall betrifft jene, die vom kirchlichen Richter namentlich excommunicirt und zugleich von ihm oder in dessen Namen und Auftrage dem gläubigen Volke einer einzelnen Pfarrei oder einer ganzen Diöcese als namentlich Excommunicirte bekannt gegeben worden sind, was gewöhnlich durch die Publication von der Kanzel geschieht, aber auch durch öffentlichen Anschlag, z. B. an der Kirchenthüre, geschehen kann. Würde ein Pfarrer oder Pfarrvicar ohne Auftrag des kirchlichen Richters, also auf eigene Autorität eine solche Publication vornehmen, so hätte das kirchenrechtlich nicht die Bedeutung einer amtlichen Veröffentlichung.

Wir wollen nunmehr auf jeden dieser vier Fälle einzeln etwas näher eingehen.

1.

Wir haben es zuerst zu thun mit der bloß inneren „altkatholischen“ Gesinnung, mit der *haeresis mere interna*, die dann vorhanden wäre, so ein Priester die vaticanischen Glaubensdecrete mit Wissen und Willen innerlich bezweifelt oder geradezu leugnet, und sohin der „altkatholischen“ oder besser neuprotestantischen Irrlehre in seinem Herzen beistimmt. Da unter den gegenwärtigen Verhältnissen, wie bereits bemerkt wurde, bei einem Priester in diesem Punkte ein gutes, wenn auch irriges Gewissen im Allgemeinen wohl nicht vorausgesetzt werden kann, so läge

hier keine bloße materielle Häresie vor, sondern man müßte vielmehr mit Grund urtheilen, daß ein solcher Priester in seinem Herzen ein formeller Häretiker sei. Wenn nun derselbe diese seine innere Häresie in keiner Weise, keinem einzigen Menschen gegenüber, ja nicht einmal vor sich selbst allein kundgethan hätte oder kundthun würde, so wäre er keiner Excommunication verfallen, und es würde bezüglich seiner Stellung zur Feier des heiligen Meßopfers genau dasselbe gelten, was überhaupt von einem Priester gilt, der sich in einer schweren Sünde befindet. Denn das steht fest, daß die formelle Häresie, wenn sie auch eine bloß innerliche ist, eine schwere und sehr schwere Sünde ist, weil direct gerichtet gegen den Glauben, der eine christliche Grundpflicht und Grundtugend und die erste aller christlichen Grundpflichten und Grundtugenden ist. Und ebenso steht es außer Zweifel, daß nicht bloß die bewußte und freiwillige Leugnung, sondern auch schon die bewußte und freiwillige positive Bezweiflung eines von der Kirche definirten Dogma eine formelle Häresie von Seite dessen in sich schließt, der die Kirche als die von Gott verordnete Lehrautorität kennt, was bei einem katholischen Priester angenommen werden muß.

Demgemäß käme hier das in Anwendung, was das Concil von Trient in seiner 13. Sitzung, siebentem Capitel und eilftem Canon, lehrt und verordnet, wo es an ersterer Stelle folgendermaßen heißt: „*Ecclesiastica consuetudo declarat, eam probationem necessariam esse, ut nullus sibi conscius peccati mortalis, quantumvis sibi contritus videatur, absque praemissa sacramentali confessione ad sacram eucharistiam accedere debeat. Quod a Christianis omnibus, etiam ab iis sacerdotibus, quibus ex officio incubuerit celebrare, haec sancta synodus perpetuo servandum esse decrevit: modo non desit illis copia confessoris. Quod si necessitate urgente sacerdos absque praevia confessione celebraverit, quam primum confiteatur.*“ Und der 11. Canon derselben Sitzung besagt: „*Si quis dixerit, solam fidem esse*

sufficientem praeparationem ad sumendum eucharistiae sacramentum: a. c. Et ne tantum sacramentum indigne atque ideo in mortem et condemnationem sumatur, statuit atque declarat ipsa sancta synodus, illis, quos conscientia peccati mortalis gravat, quantumcunque etiam se contritos existiment, habita copia confessoris, necessario praemitendam esse confessionem sacramentalem. Si quis autem contrarium docere, praedicare vel pertinaciter asserere, seu etiam publice disputando defendere praesumpserit, eo ipso excommunicatus existat.“ Es dürfte also der berührte Priester ohne Neue über seine Sünde der innerlichen Härese unter keiner Bedingung die heilige Messe lesen. Wenn es ihm möglich wäre, vor der heiligen Messe noch zu beichten, so wäre er streng verpflichtet vorerst zu beichten, und dieß selbst dann, wenn er der Meinung wäre, seine Neue sei eine vollkommene. Würde aber einerseits die Beichte nicht möglich sein, und anderseit ein Nothfall vorliegen, die heilige Messe zu celebriren, so wäre er im Gewissen gebunden, eine vollkommene Neue zu erwecken, die wenigstens implicate das votum confitendi in sich schließt, und dann sobald als möglich (quam primum) wirklich beichten; u. z. handelt es sich auch da um eine strenge Verpflichtung, indem man, sowie diese tridentinische Vorschrift überhaupt nicht als ein bloßer Rath angesehen werden darf, auch dem quam primum derselben nicht dadurch Genüge leistet, daß die Beicht „seiner Zeit“ (wann sie sonst stattfinden pflegte oder nach dem Diöcesanstatut stattfinden sollte) geschieht, wie aus den von Alexander VII. verdamnten zwei laien Propositionen erhellt: n. 38. „Mandatum Tridentini factum sacerdoti sacrificanti ex necessitate cum peccato mortali, confitendi quam primum, est consilium, non praeceptum.“ n. 39. „Illa particula „quam primum“ intelligitur, cum sacerdos suo tempore confitebitur.“

Unterließe nun aber ein Priester, der sich der innerlichen formellen Härese bewußt ist, in der angegebenen Weise zu verfahren,

so würde er unwürdig das heilige Opfer darbringen und sacrilegisch communiciren; das heilige Messopfer selbst jedoch würde nicht nur gültig celebrirt, sondern dasselbe würde auch durch solch eine Unwürdigkeit des celebrirenden Priesters nichts von seiner innerlichen Kraft verlieren, und die Application desselben wäre gültig. Denn in soweit es sich um das heilige Opfer als solches handelt, hängen die Früchte desselben nicht von der sittlichen Beschaffenheit und dem Seelenzustande des opfernden Priesters ab, sondern von der Einsetzung Christi und dessen Verdienste, und es kommt sonach die heilige Messe mit Rücksicht auf das opus operatum den Lebendigen und Todten überhaupt und jenen insbesondere zu Nutzen, für die der Priester insbesondere applicirt. In dieser Beziehung ist es gleichviel, ob der celebrirende Priester ein Heiliger oder Sünder sei, wie denn auch der heilige Thomas sagt: „Quantum ad sacramentum (pertinet), non minus valet missa sacerdotis mali, quam boni, quia utrobique idem perficitur sacramentum.“ (3. p. qu. 82. art. 6.) So wenig die priesterliche Gewalt durch irgend eine Todsünde erlöscht, so wenig verliert die Messapplication ihre Kraft, da sie eine Ausübung der priesterlichen Gewalt ist.

Was sodann die Frucht der Gebete betrifft, die ein unwürdiger Priester im Namen der Kirche verrichtet, so verbleibt auch diesen ihre Kraft, weil derselbe nicht als Privatperson, sondern in seiner officiellen Eigenschaft als Diener der Kirche auftritt, und diese selbst nie aufhört, die geliebte Braut Jesu Christi zu sein; nur jene Gebete des unwürdigen Priesters sind werthlos, die er im eigenen Namen ohne Reue verrichtet. Es lehrt der heilige Thomas (1. c.) in dieser Beziehung: „Oratio quae fit in missa, potest considerari dupliciter: uno modo in quantum habeat efficaciam ex devotione orantis, et sic non est dubium, quod missa melioris sacerdotis magis est fructuosa. Alio modo spectari potest oratio, quae fit in missa, in quantum profertur a sacerdote in persona totius ecclesiae, cujus sacerdos est minister, quod quidem ministe-

rium etiam in peccatoribus manet. Unde etiam quantum ad hoc est fructuosa non solum oratio sacerdotis peccatoris in missa, sed etiam omnes ejus orationes, quas facit in ecclesiasticis officiis, in quibus gerit personam ecclesiae, licet orationes ejus privatae non sint fructuosae, secundum illud proverb. 28, 9.“

Unterscheiden wir im Sinne der Dogmatik die Früchte des Messopfers als fructus generalis, welche aus dem Messopfer der ganzen Kirche erwächst, in deren Namen der Priester als öffentliche Amtsperson das Opfer darbringt, ferner als fructus specialis oder specialissimus, die der opfernde Priester selbst davon trägt, und als fructus medius, die vom Willen des Priesters abhängt, so daß er dieselbe, wenn er will, appliciren kann, so erleiden in der genannten Weise die fructus generalis et medius bei einem Priester, der überhaupt unwürdig celebrirt, und auch der insbesondere in Gemäßheit des aufgestellten Falles mit bloß innerlicher „altkatholischer“ Gesinnung celebrirt, keinen Abtrag; die fructus specialis oder specialissimus aber wird natürlich nicht nur nicht eintreten, sondern vielmehr ins Gegentheil umschlagen: das begangene Sacrilegium wird den Segen in Fluch verwandeln.

Wir haben endlich hier noch zu bemerken, daß der Priester, der seine innerliche „altkatholische“ Gesinnung irgendwie auch äußerlich declarirt hätte, so jedoch, daß er nicht gewußt und im gegebenen Falle nicht daran gedacht hätte, daß auf seine Handlung die Excommunication gesetzt sei, der Excommunication nicht verfallen wäre, und derselbe demnach, so weit es ihn selbst und seine Stellung zur Feier des heiligen Messopfers betrifft, in ganz gleicher Weise wie im eben abgehandelten Falle beurtheilt werden müßte; nur die Pflicht, das etwa gegebene Aergerniß möglichst gut zu machen, läge ihm noch im Besonderen ob.

2.

Es gibt eine Art von Excommunication, die auf ein bestimmtes kirchliches Verbrechen, auf eine bestimmte schwere Sünde in der Art gesetzt ist, daß sie mit der so verbotenen That, die stets

eine äußere sein muß, ohne Weiteres (*ipso facto*) eintritt, und wo sonach nicht erst nach vorausgegangener bestimmter Mahnung noch der Spruch eines kirchlichen Richters abzuwarten ist, wobei aber stets vorausgesetzt wird, daß der, welcher einer solchen Censur verfallen soll, von der Censur wisse und im gegebenen Falle daran denke, weil nur unter diesen Voraussetzungen Hartnäckigkeit gegenüber der Kirche angenommen werden kann, und entschuldigt da auch die *ignorantia* (*inadvertentia*) *invincibilis*, wenn nur diese nicht eine *crasse* oder *affectirte* ist. Die Constitution Pius IX. vom 12. October 1869 „*Apostolicae sedis moderationi*“ nun führt dort, wo sie von den mit der That selbst eintretenden Excommunicationen redet, deren Lösung dem Papste in besonderer Weise reservirt sind, an erster Stelle die Häresie auf: „Wir erklären, daß alle vom christlichen Glauben Abgefallenen (Apostaten) und alle und jede Häretiker, welchen Namen sie auch immer führen mögen, und welcher Secte sie auch immer angehören, sowie auch Alle, welche denselben anhängen und sie in Schutz nehmen (wegen Ketzerei, nicht aus einem andern Grunde), ihre Sache befördern oder vertheidigen, der mit der That selbst eintretenden, dem Papste in besonderer Weise vorbehaltenen Excommunication verfallen.“ Demnach gehört hieher der „altkatholische“ Priester, den wir an zweiter Stelle ins Auge gefaßt haben, und wir hätten es zu thun mit einem Priester, der nicht bloß eine „altkatholische“ Gesinnung in seinem Herzen trug oder trägt, sondern der diese auch nach Außen, sei es geheim oder öffentlich, kundgethan hat oder kundgibt, wohl wissend und im gegebenen Falle darandenkend, daß auf seine Handlungsweise die Excommunication *latae sententiae* gesetzt sei, und der somit aus diesem Grunde durch seine *haeresis formalis et externa* mit der That selbst der größeren, dem Papste in besonderer Weise vorbehaltenen Excommunication verfallen wäre.

Haben wir im zuerst aufgestellten Falle in der schweren Sünde den Grund erblickt, ob welchem nach göttlichem Gebote die heilige Messe nicht sofort, sondern nur unter gewissen Cau-

telen celebrirt werden darf, so steht hier noch überdieß das kirchliche sub gravi verpflichtende Verbot einer sofortigen Celebration entgegen. Durch das kirchliche Gesetz ist nämlich einem solchen Priester sub gravi verboten, die Eucharistie zu empfangen, und demnach auch das heilige Opfer zu feiern, sowie es ihm überhaupt untersagt ist, kirchliche Handlungen vorzunehmen, die einen Excommunicatus voraussetzen, so lange er nicht von der auf ihm lastenden Excommunication absolvirt worden ist; und es gilt dieß auch dann, wenn er inzwischen eine vollkommene Reue cum voto confitendi erweckt, und er somit in der entsprechenden Weise das Hinderniß der schweren Sünde entfernt hätte. Reiffenstuel (und mit ihm der Sache nach die katholischen Theologen überhaupt) sagt in dieser Beziehung: „Excommunicatus non potest licite ullum sacramentum administrare. Et hoc intelligendum est non solum de excommunicato adhuc impenitente, utpote qui ratione sui peccati mortalis prohibetur sacramenta suscipere vel administrare, sed etiam de eo, qui per perfectam contritionem jam rediit in gratiam Dei. Siquidem talis non potest licite et absque peccato mortali (nisi excuset justa causa) ullum sacramentum administrare, donec fuerit absolutus a sua excommunicatione: ageret enim contra praeceptum ecclesiae et expressam illius prohibitionem in materia gravi.“ (Theol. mor. tract. 13. de censuris.) Wenn da gerechte Entschuldigungsgründe in Aussicht genommen erscheinen, so gestattet das kirchliche Gesetz eine solche Ausnahme, so die Gläubigen einen solchen Priester angehen, die heilige Messe zu lesen, oder was dasselbe ist, so er ex officio die Messe lesen muß, oder wenn er sonst, weil die Excommunication nicht manifest ist, seinen guten Ruf gefährden, Aergerniß hervorrufen würde: das erstere deßhalb, weil nach der Constitution Martin V.: „Ad evitanda scandala“ die Gläubigen das Recht haben, an einen nicht namentlich censurirten Priester eine solche Bitte zu stellen und darum der excommunicatus toleratus nicht gegen das kirchliche Recht verstößt, wenn

er einer solchen Bitte nachkommt, indem sonst das genannte Recht gar keinen Zweck hätte; das letztere aus dem Grunde, weil ein bloß menschliches Gebot unter einem verhältnißmäßig großen Nachtheile nicht verbinden will. Bei einem solchen Ausnahmefalle würde aber natürlich immer vorausgesetzt, daß kein göttliches Gebot gegen die Darbringung des heiligen Meßopfers streite. Wenn also die Umstände derart wären, daß durch die Feier der heiligen Messe von Seite eines solchen Priesters den Gläubigen Aergerniß gegeben würde, weil z. B. die *haeresis externa* allbekannt und eine reumüthige Umkehr nach Lage der Dinge gar nicht anzunehmen wäre, oder wenn die Bitte geradezu in sündhafter Weise, wie im Sinne der Glaubensgleichgiltigkeit oder der Begünstigung der Häresie, gestellt worden wäre, so müßte die Feier der heiligen Messe kraft göttlichen Gebotes unterbleiben. Und selbst für den Fall, daß kein göttliches Verbot vorläge und das kirchliche Recht eine Ausnahme zuließe, würde die tridentinische Lehre und Vorschrift, die wir oben erwähnt haben, in Geltung kommen müssen, d. h. der mit der That selbst excommunicirte Priester darf von den durch das kirchliche Recht gestatteten Ausnahmefällen nur unter der Bedingung Gebrauch machen, daß er noch vor der heiligen Messe bei einem Priester beichtet, der ab *haeresi* zu absolviren bevollmächtigt ist, und wenn er das nicht kann, eine vollkommene Reue erweckt und dann sobald als möglich bei einem bevollmächtigten Priester beichtet. Wäre derselbe sich noch anderer schwerer Sünden bewußt, so müßte im Sinne der Mehrzahl der Theologen, darunter die großen Moralisten Suarez, Lugo und der heilige Alphons (lib. 6. n. 585), der Celebration der hl. Messe mit Rücksicht auf die tridentinische Vorschrift (sess. 13. c. 7.) inzwischen wo möglich die Beichte bei einem gewöhnlichen Priester vorangehen.

Immer wird also verlangt, daß ein solcher Priester vor der Feier der heiligen Messe sich wahrhaft bekehre. Würde aber dieß nicht der Fall sein, so würde nicht nur das vorhin Gesagte auch hier gelten, sondern der *ipso facto* excommunicirte Priester, der

außer den angeführten Ausnahmssälen wider das Verbot der Kirche die Functionen des Ordo, den er bekleidet, verrichtet, und in diesem Sinne auch trotz der Excommunication Messe liest, verfällt auch ipso facto in die Irregularität, wie dieses auch schon bei einem bloß suspendirten Priester der Fall ist, welcher unbeachtet seiner Suspension nicht ansteht zu celebriren. Es hat für unseren Fall Geltung, was der heilige Viguori lib. 7, n. 171 sagt: „Excommunicatus illicite sacramenta administrans incurrit irregularitatem, sive sit vitandus sive toleratus.“

3.

Obwohl bei gewissen Delicten, wie bei dem uns vorliegenden Falle, die Excommunication bereits ipso facto eintritt, so kann doch noch eine eigene ausdrückliche Excommunications-Sentenz von dem kirchlichen Richter ausgesprochen werden, was auch nicht ohne Belang ist rücksichtlich der kirchenrechtlichen Folgen der Excommunication. Wir haben nämlich da den Fall einer notorischen Excommunication, und es kommt alsdann nur noch darauf an, ob die Excommunications-Sentenz auch im kirchenrechtlichen Sinne officiell publicirt worden sei oder nicht, um in dem Excommunicirten einen sogenannten excommunicatus vitandus erblicken zu müssen oder nicht. Hier an dritter Stelle handelt es sich um einen „altkatholischen“ Priester, welcher wegen notorisch häretischer Glaubensrichtung von seinem zuständigen kirchlichen Richter nicht bloß suspendirt, sondern auch durch eine specielle und ausdrückliche Sentenz für excommunicirt erklärt worden ist, ohne daß jedoch diese Excommunications-Sentenz vom kirchlichen Richter oder in dessen Namen und Auftrage dem gläubigen Volke einer ganzen Diöcese oder einer bestimmten Pfarrei publicirt worden ist. Uebrigens ist die Thatfache der speciellen und ausdrücklichen Excommunication, wenn auch eine kirchenamtliche Publication nicht erfolgte, dennoch keineswegs geheim geblieben, sondern auf eine andere glaubwürdige Weise zur öffentlichen Kenntniß gelangt, und es handelt sich dennoch um einen „altkatholischen“ Priester, welcher, obwohl nicht als excommunicatus vitandus im

kirchenrechtlichen Sinne, doch als notorisch excommunicirter erscheint.

Es fragt sich nun: Welche Stellung nimmt ein solcher Priester zur Feier des heiligen Mesopfers ein?

In so weit der gegenwärtige Fall mit dem früher aufgestellten zusammenfällt, hat es hier die gleiche Bewandniß, und es würde somit ein solcher Priester, wenn er es wagen würde, die heilige Messe zu celebriren, sich mehrfacher schwerer Sünden schuldig machen: nämlich einer schweren Sünde des Sacrilegiums oder der unwürdigen Behandlung des Heiligsten, einer sehr schweren Sünde der Auflehnung wider die öffentliche Autorität und Disciplin der Kirche und einer schweren Sünde des öffentlichen Aergernisses, in so weit sein sacrilegisches Unternehmen in die Öffentlichkeit käme, eines Aergernisses, das um so sündhafter ist, als es sich hier um eine Häresie handelt, die eben im Entstehen begriffen ist, und Alles aufbietet, die kirchlichen Begriffe zu verwirren und die Gläubigen irre zu führen. Insofern er endlich die heilige Handlung zu schismatischen und häretischen Zwecken mißbraucht, sündigt er auch schwer wider die ihm obliegenden Pflichten des Glaubens und der Liebe zur kirchlichen Einheit, und es wäre die Folge eines solchen sündhaften Unternehmens eben auch die ipso facto eintretende Irregularität.

Haben wir aber im Vorausgehenden gewisse Ausnahmefälle in Aussicht genommen, bei denen selbst vor aufgehobener Excommunication, freilich unter gewissen vorauszuschickenden Cautelen, die Messe celebrirt werden darf, und bei denen jedenfalls keine Irregularität in Folge der vor der Excommunications-Aufhebung geschehenen Celebration eintritt, so gelten hier gar keine Ausnahmen, und es ist einem solchen „altkatholischen“ Priester absolut durch das Kirchenrecht verwehrt, vor aufgehobener Excommunication zu celebriren; thut er es aber dessenungeachtet, so verfällt er jedenfalls ipso facto der Irregularität. Ist nämlich derselbe wohl nicht nominatim excommunicirt, so ist doch seine Excommunication eine manifeste, eine notorische, der gegenüber

er keineswegs an die Wahrung seines guten Rufes oder an die Hintanhaltung eines Aergernisses appelliren kann, weil vielmehr gerade die Mißachtung der Excommunication ihn nur noch mehr diffamiren und noch mehr ein gerechtes Aergerniß hervorrufen muß. Sodann können bei der Notorietät der Sachlage die Gläubigen erlaubter Weise einen solchen Priester gar nicht um das Messelesen ersuchen, und macht dieselbe Notorietät das öffentliche Aergerniß geradezu unvermeidlich, so daß als ein weiteres Hinderniß noch das göttliche Gebot hinzukommt, kein Aergerniß zu geben. Der Nothfall aber, der außerdem nur noch allein nach dem kirchlichen Gesetze unter gewissen Umständen die Folgen der Excommunication suspendirt, kann hier keine Anwendung finden, da die Celebration der Messe nicht der „äußersten Seelennoth“ oder überhaupt einer „großen Seelennoth“ eines Gläubigen abzuhelpen hat.

Man ersieht also, daß der an dritter Stelle in Augenschein genommene Fall bei aller Verwandtschaft mit dem vorausgehenden dennoch sein eigenthümliches Gepräge habe, und daß wir somit ganz im Interesse der Klarheit Recht hatten, denselben als eigenen Fall zu behandeln. Hier sei auch noch, bevor wir zum vierten Falle übergehen, zweier Punkte Erwähnung gemacht, welche unter den gegenwärtigen Verhältnissen praktisch geworden sind. Der eine betrifft die Frage, welcher kirchliche Richter zur Fällung der Excommunications-Sentenz competent sei, und wir beantworten dieselbe in Kürze dahin, daß dieß sowohl der Diöcesanbischof ist, dem der etwaige „altkatholische“ Priester in Gemäßheit des Diöcesanverbandes untersteht, und sodann auch der Bischof jener Diöcese, in der derselbe das Crimen der „altkatholischen“ Häresie begangen, bezüglich als „altkatholischer“ Priester Messe gelesen hätte. Gilt das Letztere aus dem Grunde, weil der Verbrecher das Forum des Ortes erwirkt, wo er das Verbrechen begeht (cf. lib. 2 tit. 2. de foro competenti cap. 20): so hat das Erste gewiß selbst dann statt, so der „altkatholische“ Priester selbst außerhalb der Diöcese sein Anwesen triebe, da es sich da um eine Sache handelt, die wie auf die ganze Kirche, so

auch auf die Diöcese des Diöcesanbischofs Bezug hat (cf. Lig. n. 22.)

Der andere Punkt bezieht sich auf die „altkatholische“ Einwendung, die „altkatholischen“ Priester kennen die Gerechtigkeit und Gültigkeit der über sie verhängten Kirchenstrafen nicht an, und dieselben seien somit berechtigt, ihren Ordo trotz Suspension und Excommunication auszuüben. Diese Einwendung ist gerade so viel werth als die weitere „altkatholische“ Behauptung, die „altkatholischen“ Priester, und nicht Papst und Bischöfe der ganzen katholischen Welt wüßten, was katholischer Glaube wäre, und fußt dieselbe überdieß noch auf einem Principe, bei dem jede Disciplin außer Rand und Band gehen müßte. Ist ein derartiges Gebaren von „altkatholischer“ Seite überhaupt dem Janßenismus entlehnt und da von der Kirche wiederholt verdammt worden, so widerstreitet dasselbe so offenbar dem kirchlichen Rechte und der kirchlichen Wissenschaft, daß es wahrlich höchst überflüssig wäre, einen derartigen „altkatholischen“ Humbug noch einer weiteren Aufmerksamkeit zu würdigen.

4.

Wie bereits gesagt worden, so bedingt der Umstand, ob die vom kirchlichen Richter gefällte Excommunications-Sentenz auch im kirchenrechtlichen Sinne publicirt worden oder nicht, den Excommunicirten als einen vitandus oder als einen non vitandus (toleratus). Nach dem bisher Abgehandelten bleibt uns nur noch der Fall einer solchen officiell erfolgten Publication der Excommunications-Sentenz, und wir beziehen uns denn jetzt an vierter Stelle auf jene „altkatholischen“ Priester, die als notorische Häretiker von ihrem zuständigen kirchlichen Richter speciell und ausdrücklich, mit Angabe ihres Namens, excommunicirt und auctoritate judicis abermals mit Angabe ihres Namens, als von der Kirche Ausgeschlossene öffentlich denunciirt, dem gläubigen Volke einer bestimmten Pfarrei oder einer ganzen Diöcese verkündet worden sind, sei es inter missarum solemnities oder bei Gelegenheit der Predigt, oder durch Anschlag an den Kirchenthüren

oder an einem öffentlichen Orte, oder sonst durch eine öffentliche Bekanntgabe nach dem Gebrauche des Ortes oder der Diöcese: genug, wenn die auctoritate judicis stattgefundene Bekanntgabe zur allgemeinen Kenntniß der Gläubigen einer bestimmten Pfarrei oder Diöcese gelangen konnte. Daß diese kirchenamtliche Publication jeder selbst hörte, ist nicht nothwendig; ist sie einmal an einem bestimmten Orte erfolgt, so genügt für jene Gläubigen dieses Ortes, welche diese kirchenamtliche Verkündigung nicht selbst vernahmen, die zuverlässige private Kenntniß von diesem Acte, und würde in diesem Sinne auch ein Bischof die von ihm verhängte nominelle Excommunication seiner ganzen Diöcese rechtsgenügend publiciren, wenn er es in seiner Domkirche mit der bestimmt ausgesprochenen Intention thäte, daß diese Publication für die ganze Diöcese gelten sollte. Es ist dieß ganz analag der Art und Weise, in welcher der Papst, wenn er Seemanden mit Angabe des Namens excommunicirt und diese Strafsentenz öffentlich bekannt gibt, dieselbe urbi et orbi dadurch zu publiciren pflegt, daß er sie an den hiezu bestimmten Orten in Rom öffentlich anschlagen läßt, wodurch die kirchenamtliche Publication für den ganzen katholischen Ordenkreis erfolgt, und im Weiteren für alle Theile der katholischen Welt die zuverlässige private Kenntniß von diesem Acte genügt.

Haben wir es also hier an letzter Stelle mit Priestern zu thun, die in der Sprache des kirchlichen Rechtes als *nominatim Excommunicirte*, oder genauer als *nominatim excommunicati et denunciati* zu bezeichnen sind, und nach dem canonischen Rechte als *excommunicati vitandi* (*non tolerati*) gelten, so liegt uns nunmehr die Beantwortung der Frage ob, welche Stellung denn dieselben zur Feier der heiligen Messe einnehmen.

Zunächst gilt da Alles das, was wir bezüglich der Messe des „altkatholischen“ Priesters angeführt haben, welcher, wie man sicher weiß, von seinem kirchlichen Richter wegen notorisch häretischer Glaubensrichtung speciell und ausdrücklich für excommunicirt erklärt worden ist, obgleich diese Sentenz nicht kirchenamt-

lich publicirt wurde. Außerdem kommt aber noch im Besondern zu erinnern, daß dem „altkatholischen“ Priester, der excommunicatus vitandus ist, durch das Gesetz der Kirche nicht bloß untersagt ist, Messe zu lesen, sondern auch einer heiligen Messe, näher einem merklichen Theile derselben, zu assistiren; er kann aber zu einer Zeit, wo kein öffentlicher Gottesdienst in der Kirche gehalten wird, diese besuchen, um darin privatim, von andern getrennt zu beten; selbst das dürfte geschehen, daß er während der Messe an einem abgetrennten Orte der Kirche, in einer Kapelle derselben, für sich allein betete, ohne mit andern der heiligen Messe zu assistiren. Zwar ist es auch einem excommunicatus toleratus durch das kirchliche Recht verboten, der heiligen Messe beizuwohnen; doch entschuldigt da ein Nothfall, wie wenn z. B. sonst seine Ehre und sein guter Ruf in Gefahr käme, oder Aergerniß entstünde, was namentlich dann nahe liegt, so es sich um einen excommunicatus occultus handelt. Und dann, würde ein excommunicatus vitandus es wagen, einer Messe zu assistiren, und dieß an einem Orte, wo er gewiß vitandus ist, so wäre er von einem der Geistlichen, der zu diesem Zwecke sich auch, um Aufsehen möglichst zu vermeiden, einer Mittelperson bedienen kann, zu erinnern und zu ermahnen, die Kirche zu verlassen. Würde diese Ermahnung fruchtlos bleiben, so wäre er, wo dieß füglich geschehen könnte und kein Scandal zu befürchten stände, allen Ernstes hinauszaweisen. Wäre das nicht möglich, oder führte es zu keinem Ziele, so hätten die Gläubigen die Kirche zu verlassen — nisi excuset aliqua necessitas — und der celebrirnde Priester hätte die Messe zu unterbrechen, wenn diese nicht schon bis zum Canon gekommen ist (Lig. l. 7, n. 176 und überhaupt die sententia communis der Theologen). Endlich verfallen in Gemäßheit der Bulle Pius IX. „apostolicae sedis moderationi“ vom 12. October 1869 jene Geistlichen, welche einen „altkatholischen“ Priester, der von seinem Bischöfe nominatim excommunicirt und denunciirt worden ist, zur heiligen Messe wissentlich zulassen, ipso facto der Strafe des Interdictes ab

ingressu ecclesiae (Scienter nominatim excommunicatos ad divina officia, seu ecclesiastica sacramenta, vel ad ecclesiasticam sepulturam admittentes, interdictum ab ingressu ecclesiae ipso jure incurrunt, donec ad arbitrium ejus, cujus sententiam contempserunt, competenter satis fecerint). Von einem excommunicatus toleratus gilt alles dieß nicht, und sündigt zwar ein solcher, wenn er ohne Entschuldigungsgrund, sich seiner Excommunication bewußt, dem öffentlichen Gottesdienste beizuwohnen wagt, aber im Sinne der Constitution Martin V. „ad evitanda scandala“ kann seine Anwesenheit ohne Sünde tolerirt werden. Uebrigens wurde, wie jüngst in den Zeitungen verlautete, in Braunsberg beim nominatim excommunicirten Dr. Wollmann das dießbezügliche Verbot durch Dispensation wiederum aufgehoben.

Nun entsteht aber überhaupt noch mit Rücksicht auf die vorliegende Thatfache, daß einige „altkatholische“ Priester bloß in einer bestimmten Pfarrei als nominatim Excommunicirte kirchenamtlich verkündet worden, die Frage, ob der, welcher nur an einem bestimmten Orte auctoritate judicis als nominatim excommunicatus denunciirt wurde, bloß hier oder auch an andern Orten, in soweit Einzelne davon sichere Kunde erhielten, als vitandus zu betrachten sei? Mehrere Theologen sagen, ein solcher sei überall vitandus, da die Constitution Martin V. „ad vitanda scandala“ die excommunicatos denunciatos unterschiedslos als vitandos betrachtet wissen wolle, indem sie die kirchliche Vorschrift, solche zu meiden, mit keiner Silbe auf den Ort der Publication einschränke, und weil ferner die Denunciation an der Person hafte, und daher diese überall hin begleite. Andere halten aber fest, daß der nominatim Excommunicirte nur da vitandus sei, wo er im Namen und Auftrage des Richters mit Namensnennung als ein nominatim excommunicatus bekannt gegeben wurde; denn nur da sei die öffentliche Bekanntgabe eine rechtsnotorische, und der Betreffende ein excommunicatus publicus per denunciationem. So namentlich San-

chez und Castrapalaus. (cf. La Croix lib. 7, n. 187.) Die Salmaticenser halten diese Meinung für die mehr begründete und es ist die Sache deshalb von Wichtigkeit, weil das kirchliche Gesetz bezüglich der vitandi nur unter der Voraussetzung die Gewissen verbindet, daß die erforderliche Denunciation keinem Zweifel unterliegt, wie denn Eguori sagt: „In dubio, an quis excommunicatus sit sufficienter denuntiatus, non tenemur eum evitare (lib. 7, n. 137).“

Wie also — wenn der nur an einem bestimmten Orte als excommunicatus kirchenamtlich denuncierte „altkatholische“ Priester an einem andern Orte von dem Geistlichen dieses Ortes zur heiligen Messe zugelassen würde? Handelte es sich bloß darum, daß der erwähnte „altkatholische“ Priester an einem andern Orte Messe hört, so kann man zweifeln, ob er hier als vitandus zu betrachten sei, und es existirt, wie wir glauben, keine Pflicht, auf seine Entfernung aus der Kirche zu dringen; nie aber darf gestattet oder auch nur geduldet werden, daß ein solcher Priester, der keine licentia celebrandi aufweisen kann, und von dem man sogar weiß, daß ihm diese Erlaubniß von seinem Bischofe entzogen worden ist, die heilige Messe lese und durch seine Auflehnung gegen die kirchliche Autorität und Disciplin die Gläubigen ärgere. Kann ein Seelsorger in seinem Pfarrbezirke einen solchen Scandal nicht verhindern, was bei unsern Verhältnissen leicht eintreffen könnte, so soll er gegen ein solches revolutionäres Beginnen Protest erheben, damit aller Schein verschwinde, als habe er die kirchlichen Rechte nicht gewahrt und sei er bei dem Scandal irgendwie, wenn nicht activ, doch passiv theilhaftig.

So viel über unseren Fall. Im Uebrigen gilt es da die rechte Würdigung des Gesetzes der Kirche, das den Gläubigen untersagt, unnöthiger Weise mit den excommunicati vitandi zu verkehren, sollte auch nicht schon ein göttliches Gesetz, wie z. B. die Gefahr einer Verführung, eines Aergernisses, diesen Verkehr verbieten. Aber es fragt sich da schon mehr um die Stellung der katholischen Laien zur Messe des „altkatholischen“ Priesters,

die wir im zweiten Theile unserer Abhandlung ins Auge zu fassen uns vorgenommen haben, zu welchem wir demnach sofort auch übergehen wollen. Wir erinnern hier nur noch nebenbei, weil es eigentlich strenge genommen zu unserer Frage nicht gehört, daß der *excommunicatus vitandus* der gemeinsamen Suffragien der Kirche verlustig geht, so daß bei der Messe nur ganz privatim für ihn gebetet werden kann, und gilt dieß sowohl von dem noch lebenden, als in seiner Excommunication verstorbenen. Für den *excommunicatus toleratus* darf, wenn er *occultus* ist, indem nur einer oder der andere mit Sicherheit davon Kenntniß haben, das heilige Meßopfer im Namen der Kirche dargebracht und öffentlich gebetet werden. Ist aber der Fall ein offenkundiger, so kann für den noch lebenden *excommunicatus toleratus* ohne Nennung seines Namens in der Liturgie zu Gunsten der Gläubigen eine Messe gelesen werden; für den schon verstorbenen jedoch verbietet dieß das göttliche Gebot, in keinerlei Weise Aergerniß hervorzurufen oder religiösen Indifferentismus zu erzeugen.

II. Die Stellung der katholischen Laien zur Messe des „altkatholischen“ Priesters.

Wenn auch der „altkatholische“ Priester *positis ponendis* gültig die heilige Messe celebrirt, so können sich doch die katholischen Laien zur Messe desselben keineswegs indifferent verhalten. Schon der Umstand, daß da in sacrilegischer Weise das hochheilige Opfer gefeiert wird, muß das Herz eines jeden wahren und aufrichtigen Katholiken mit Trauer erfüllen. Sodann ist es denn doch auch rücksichtlich der Früchte der Messe, wie wir oben gesehen haben, nicht ganz und gar gleichgültig, ob der celebrirende Priester sich im Stande der Gnade oder Ungnade befindet, und steht nach dieser Seite zum Mindesten die Präsumtion gegen den „altkatholischen“ Priester, bei dem, wie wir gleichfalls oben gesehen haben, nicht leicht eine *bona fides* vorausgesetzt werden darf. Ferners ist die eigene Seelengefahr und weiterhin auch das Aergerniß

niß in Betracht zu ziehen, das etwa in durchaus gerechter Weise die gewissenhaften Gläubigen an einer gewissen Betheiligung an der Messe eines „altkatholischen“ Priesters nehmen könnten, und wäre es auch möglich, daß hiedurch der „altkatholische“ Priester in seiner antikirchlichen Gesinnung bestärkt und überhaupt die Sache der „altkatholischen“ Häresie irgendwie gefördert würde: also möglicher Weise könnte es sich geradezu um eine schwere Sünde gegen das göttliche Gebot handeln. Ja, wäre es nicht der Fall, daß katholische Laien, welche der Messe des „altkatholischen“ Priesters beiwohnen, oder denselben gar angehen, Messe zu lesen, oder ihm hiezu ein Gebäude, einen Saal überlassen, innerlich der Häresie des „altkatholischen“ Priesters nicht beistimmen, oder falls sie ihm innerlich beistimmen, doch durch ihre äußerliche Handlung kein Bekenntniß dieser Beistimmung ablegen wollen, sondern irgend einen andern Zweck dabei ausschließlich im Auge haben, z. B. Neugierde, eine eitle Gefallsucht, das Lob von Seite der sogenannten „Gebildeten“, die Erreichung einer Empfehlung in bestimmten Kreisen; wäre vielmehr dieß der Fall, daß dieselben innerlich die Häresie des „altkatholischen“ Priesters glauben, und daß ihre äußerliche Handlung dann Sinn und Zweck hätte, damit ein Bekenntniß abzulegen, daß sie ihm bezüglich seiner Häresie beistimmen, und sie ihn deßhalb in Schutz nehmen und begünstigen: so wäre das eine Sünde, auf welche im Sinne der Constitution Pius IX. vom 12. October 1869 „*Apostolicae sedis moderationi*“ die dem Papste speciali modo vorbehaltene *excommunicatio latae sententiae* gesetzt ist (n. 1.: *Omnes a christiana fide apostatae, et omnes ac singuli haeretici, quocumque nomine censeantur, et cujuscunque sectae existant, eisque credentes eorumque receptores, fautores, ac generaliter quilibet illorum defensores*).

Endlich verdient hier noch ein Umstand in Betracht gezogen zu werden. Die katholischen Laien vermögen allerdings nicht immer die Sachlage in der rechten Weise zu beurtheilen, und es

kann bei ihnen ein mehr oder weniger zu entschuldigender Irrthum leichter vorkommen; aber das offen revolutionäre Vorgehen des „altkatholischen“ Priesters wird denn doch jedenfalls jeden wahrhaft und redlich gläubigen Katholiken stutzig machen müssen, und in den allermeisten Fällen wird ihm auch die nähere Untersuchung der betreffenden Verhältnisse und Umstände zu einem richtigen Urtheile über einen solchen „altkatholischen“ Priester zu verhelfen im Stande sein. Wird man es also bei einer derartigen Sachlage, selbst von allem Persönlichen abgesehen, nicht ganz natürlich finden, wenn da gewissenhafte Katholiken auch so schon zur Messe des „altkatholischen“ Priesters kein rechtes Vertrauen haben, wenn sie sich der Besorgniß hingeben, es möchte der „altkatholische“ Priester in Folge wesentlicher Defecte nicht einmal gültig celebriren, oder derselbe möchte es mit den ihm gegebenen Meßintentionen eben nicht sehr genau nehmen, und was dergleichen Bedenken mehr sind? So viel ist erfahrungsmäßig gewiß, daß gerade die Isolirung des Priesters, die Lostrennung desselben von dem rechten kirchlichen Verbande für denselben die Gefahr der Corruption sehr nahe bringt, und gerade der „altkatholische“ Priester muß sich in Folge seiner Opposition gegen die Kirche naturnothwendig mehr oder weniger in einem Fahrwasser bewegen, das im Sinne der modernen Ideen mehr oder weniger gegen den kirchlichen Glauben und das kirchliche Gewissen gerichtet ist, so daß es demnach leicht erklärlich ist, wenn die Präsumtion eben nicht zu dessen Gunsten steht.

Wir glauben, all das Angeführte werde vollkommen hinreichen, um die Ansicht als durchaus begründet erscheinen zu lassen, nach welcher es den katholischen Laien im Allgemeinen strenge untersagt ist, an der Messe des „altkatholischen“ Priesters sich activ zu betheiligen, sei es, daß sie derselben beiwohnten, oder einen „altkatholischen“ Priester angingen, die Messe zu lesen, oder daß sie diesem selbst das Messelesen irgendwie ermöglichten. Doch können im Besonderen in Folge besonderer Umstände und Verhältnisse mehr oder weniger Ausnahmefälle

eintreten, und geben eben die besondern Verhältnisse und Umstände im Einzelnen den praktischen Fällen wiederum ihre besondere, eigenthümliche Färbung. Wir werden die Sache darum auch noch in ihrem näheren Detail verfolgen und zu diesem Ende der entsprechenden Klarheit wegen eben jene vier Fälle unterscheiden, welche wir schon im ersten Theile unserer Abhandlung aufgestellt haben.

1.

Der zuerst in Betracht gezogene Fall bezog sich auf die bloß innere „altkatholische“ Gesinnung, auf die *haeresis mere interna*. Dieser Fall hat für die gegenwärtig gestellte Frage eigentlich keine rechte praktische Bedeutung. Da nämlich vorausgesetzt wird, der inneren „altkatholischen“ Gesinnung sei in keinerlei Weise auch äußerlich Ausdruck gegeben worden, so haben hievon die Gläubigen keine Kenntniß. Anderseits fordert es die Nächstenliebe nicht bloß, sondern auch die alte Rechtsregel, von seinem Nebenmenschen stets nur das Bessere voranzusehen, und dürfte schon gar nicht ein Priester ohne die sichersten Beweisgründe der häretischen Gesinnung geziehen werden, indem eben durch eine solche Beschuldigung am allermeisten der ganze priesterliche Charakter desselben bloßgestellt wird. Die katholischen Laien werden also dem Priester mit der bloß inneren „altkatholischen“ Gesinnung mit demselben Vertrauen entgegenkommen, mit dem sie überhaupt gegen ihre Priester erfüllt sein sollten, und werden im Uebrigen nach seinem sonstigen Habitus das Urtheil fällen, ob sie in ihm einen gewissenhaften Priester vor sich haben, der ihr Vertrauen in der vollsten Weise verdient. Sie werden darum ohne Anstand der Messe desselben beiwohnen können, und werden eben hiemit ganz und gar dem Kirchengebote Genüge leisten, und wenn sie von demselben eine Messe auf ihre Intention lesen lassen, so können sie in der gleichen Weise wie auch sonst auf die Früchte des heiligen Messopfers Rechnung machen. Ist es allerdings, wie gesagt worden, nicht ganz gleichgiltig, ob

der celebrirende Priester sich im Stande der Gnade oder Ungnade befinde, so entzieht sich dieß eben zumeist der menschlichen Beurtheilung, da man nicht ins Herz des Andern hineinsieht, und wird es eben hier wie überhaupt gelten, daß man sich nach Möglichkeit in seinen geistlichen Anliegen an solche Priester wendet, welche man nach seiner Ueberzeugung für gewissenhafte Diener des Herrn zu halten vermag.

Wir haben aber zum ersten Male auch die Möglichkeit gezogen, daß ein Priester seine innerliche „altkatholische“ Gesinnung irgendwie auch äußerlich declarirt hätte, ohne daß derselbe jedoch gewußt und im gegebenen Falle daran gedacht hätte, wie auf seine Handlung die Excommunication gesetzt wäre. In dieser Hinsicht gilt denn also, daß die katholischen Laien, die Gläubigen, welche von dieser Aeußerung der „altkatholischen“ Gesinnung sichere Kunde erlangt haben, sich der Bethheiligung an der Messe eines solchen Priesters enthalten, in so weit die eigene Seelengefahr oder das von Andern in gerechter Weise zu nehmende Aergerniß dieß nothwendig machen. Soweit diese beiden Momente außer Frage stehen, oder nach diesen Beziehungen entsprechend vorgebaut wäre, könnte ein entsprechender guter Zweck, wie z. B. die Erfüllung des Kirchengebotes, es schon rechtfertigen, daß sie der Messe eines solchen Priesters beiwohnen, und in so weit das Gebot der Nächstenliebe dabei nicht in gerechte Collision kommt, dürfte auch unter Umständen zu einem solchen guten Zwecke ein solcher Priester selbst um das Messelesen angegangen werden. Aus bloßer Neugierde oder zu einem andern verwandten schlechten Zwecke ginge natürlich Beides nicht, insofern überhaupt bei unserer gegenwärtigen Voraussetzung die Annahme solcher Zwecke praktisch ist, was wohl da weniger statthaben dürfte. Würde man sich aber an der Messe eines solchen Priesters theilnehmen, indem man innerlich dessen „altkatholische“ Gesinnung theilt, so würde man sich geradezu der Sünde der *haeresis interna* schuldig machen; und hätte noch obendrein diese Bethheiligung den ausgesprochenen Sinn, daß damit das Bekenntniß

abgelegt werde, man stimme demselben in seiner Häresie bei und wolle ihn deshalb in Schutz nehmen und begünstigen, so verfielen man durch eine solche *haeresis formalis et externa* auch in die dem Papste *speciali modo* vorbehaltene Excommunication, wie wir vorhin schon erwähnt haben. Auch der zuletzt supponirte Zweck dürfte in der Praxis hier weniger leicht zutreffen, weil derselbe doch schon mehr die notorische mit der Excommunication belegte Häresie des betreffenden Priesters zu seiner Grundlage hat, wie es denn auch überhaupt nicht leicht vorkommen dürfte, daß der Priester, der seine innere „altkatholische“ Gesinnung auch äußerlich declarirt, damit nicht auch in die Excommunication verfallen wäre, welchen Fall wir an zweiter Stelle in Betracht zu ziehen haben.

2.

Da die Constitution Martin V. „*Ad evitanda scandala*“ die vom Kirchenrecht auf den Verkehr mit Excommunicirten gesetzten Folgen auf die *excommunicati vitandi* beschränkt hat, so gelten bezüglich der Stellung, welche die katholischen Laien zur Messe des *ipso facto* excommunicirten „altkatholischen“ Priesters einnehmen, im Wesentlichen die schon an erster Stelle ins Auge gefaßten Gesichtspunkte; denn ein solcher „altkatholische“ Priester ist eben als bloß „*ipso facto*“ excommunicirt ein *excommunicatus toleratus*, d. i. *non vitandus*. Demnach können jene Gläubigen, die nichts darum wissen und nicht einmal mit starkem Grunde vermuthen, daß der gedachte Priester *ipso facto* excommunicirt sei, einen solchen Priester ohne Weiteres bitten, eine heilige Messe zu lesen und ihm zu diesem Zwecke ein Messstipendium reichen. Jene Gläubigen dagegen, welche starke Gründe dafür haben, resp. für sich als gewiß annehmen zu dürfen glauben, daß ein bestimmter Priester mit der Excommunication *latae sententiae* belastet sei, weil er nicht bloß früher gegen die vaticanischen Glaubensdecrete sich aussprach, sondern dieß auch später noch und bis auf die jüngste Zeit in der unzweideutigsten Weise

that (hätte er nach früheren Aeußerungen in der jüngsten Zeit irgendwie merken lassen, daß er nicht mehr so denke wie früher, so wäre, da keine *sententia judicis* vorliegt, in foro externo das Bessere zu vermuthen), sollten einen solchen Priester nicht ohne wichtigen Grund angehen, eine heilige Messe zu lesen. Es fordert dieß die christliche Nächstenliebe, da kaum zu erwarten steht, daß ein solcher unglücklicher Mann, der so deutliche Zeichen seines Verharrens in der Sünde gibt, sich noch vor der Celebration der heiligen Messe bekehren werde. Selbst für den Fall jedoch, daß einzelne Gläubige mit starkem Grunde vermutheten oder für sich wüßten, ein bestimmter Priester sei wegen einer *haeresis externa ipso facto excommunicirt*, dürften sie seiner Messe assistiren, wofern dieß nur nicht in böser Absicht geschieht. Wir können uns aber auch einen so notorisch „altkatholischen“ bloß *ipso facto excommunicirten* Priester denken, so daß es ein öffentliches *scandalum* wäre, wenn er es wagte, die heilige Messe zu lesen. Da wäre denn die Assistenz einer Messe, die ein solcher Priester liest und die Communion aus seiner Hand, sowie die Bitte an ihn, daß er Messe lese, Theilnahme an einem öffentlichen Aergernisse, und wenn es in der Absicht geschähe, seiner häretischen Sache Vorschub zu leisten, wäre an diese Sünde (*praemissis praemittendis*) sogar die dem Papste *speciali modo* vorbehaltene *excommunicatio latae sententiae* geknüpft. Wer mit Wissen und Willen, jedoch nur aus purem Vorwize einem solchen Gottesdienste anwohnt, handelt nicht recht, weil schon seine Anwesenheit Theilnahme an einem öffentlichen Aergernisse ist; subjectiv betrachtet, mag jedoch seine Handlung, wenn sie nicht öfters stattfindet, wegen mangelhafter Erkenntniß ihrer Verwerflichkeit nicht selten milder zu beurtheilen sein.

3.

Haben wir schon an zweiter Stelle das Aergerniß in Betracht gezogen, welches unter Umständen nach göttlichem Gebote jedwede Betheiligung an der Messe des *ipso facto excommu-*

nicirten „altkatholischen“ Priesters untersagt, so hat dieß noch mehr seine Geltung von der Messe eines solchen „altkatholischen“ Priesters, welcher wegen seiner notorischen „altkatholischen“ Glaubensrichtung von seinem kirchlichen Richter speciell und ausdrücklich excommunicirt worden ist, wenn auch derselbe nicht im Sinne des Kirchenrechtes als excommunicirt und denunciirt aufzufassen ist, wie wir eben diesen Fall an dritter Stelle im Auge haben. Da nämlich hier die Notorität eine noch offenkundigere ist, so muß da das Moment des öffentlichen Aergernisses noch um so mehr ins Gewicht fallen, um die Betheiligung an der Messe eines solchen „altkatholischen“ Priesters ja auszuschließen. Im Einzelnen stellt sich die Sache in der folgenden Weise dar:

a) Kein Katholik, der die Lage der Dinge kennt, darf einen solchen Priester irgendwie veranlassen, die heilige Messe zu lesen, ihn z. B. ersuchen, daß er an diesem oder jenem Orte einen sogenannten „altkatholischen“ Gottesdienst halte. Eine solche Bitte enthielte nach der Lage der Dinge das Aufsuchen, der unglückliche Priester solle die heilige Messe zu einem Acte der Auslehnung gegen die öffentliche Autorität und die Disciplin der Kirche, sowie zur Förderung des Schisma, der Häresie, des religiösen Indifferentismus und zu einem Acte des Aergernisses mißbrauchen. Es wäre also die angezeigte Bitte eine formale Cooperation zu fremden Sünden, und eine solche ist nie erlaubt. Es würden sonach alle jene sich schwer versündigen, welche, wohl wissend, um was es sich handle, einen so unglücklichen Priester, wie wir ihn hier im Auge haben, irgendwie angehen, auffordern, bitten, die heilige Messe zu lesen.

b) Kein Katholik darf einem Priester, wie er hier in Betracht gezogen ist, zur Feier der heiligen Messe in dem Sinne und in der Meinung irgendwie verhilflich sein, daß derselbe in den Stand gesetzt werde, der kirchlichen Autorität Trotz zu bieten, die Gläubigen zu ärgern, die „altkatholische“ Sache, die erklärmaßen eine schlechte, weil häretische und schismatische ist, zu fördern, Andere zum Abfalle vom katholischen Glauben und von

der kirchlichen Einheit zu bewegen. Wer in diesem Sinne und in dieser Meinung eine Kapelle, eine Kirche, ein Gebäude, oder einen Saal, über die er zu verfügen hat, zur Celebration der Messe von Seite eines „altkatholischen“ Priesters anweist oder übergibt, der hat bei seiner Handlung eine schwer sündhafte Absicht, und durch diese wird die Handlung selbst zu einer schweren Sünde in der Species der Absicht.

Wie aber, wenn ein Katholik ein Gebäude oder einen Saal, über die er zu verfügen hat, auf längere oder kürzere Zeit an Leute überließe, von denen er weiß, daß sie bereit sind, darin „altkatholischen“ Gottesdienst zu halten? Und wenn er dieß thäte, nicht mit dem Willen, daß diese Leute vollbringen, wozu er sie bereit weiß (ein solcher Wille wäre ein sündhafter), sondern bloß in der Absicht, durch die zeitweilige Ueberlassung des Gebäudes oder Saales einen zeitlichen Gewinn sich zu verschaffen, oder ein öffentliches Geschäft, wie es etwa ein Gastwirth in einer Stadt führt, nicht zu benachtheiligen? Wir glauben, das könnte, wie heute die Dinge liegen, ohne großes Aergerniß kaum geschehen. Sehen wir aber auch von dem Aergernisse ab, so läge hier, wie der technische Ausdruck der Moralisten lautet, eine materielle Cooperation zu fremden Sünden vor. Eine solche ist zwar nicht absolut und unter allen Umständen, auch unter der Gefahr des Todes, unerlaubt; sie ist aber anderseits nie ohne entsprechende *gravis causa* erlaubt, und es muß diese *causa* eine um so größere sein, je größer die Bereitwilligkeit des Nächsten zur Sünde ist, je schwerer ferner die Sünde ist, zu der man den Nächsten bereit weiß, und in je näherer Beziehung die materielle Cooperation zu der Sünde steht, welche der Nächste zu begehen bereit ist (cf. *Lig. lib. 3. n. 59, 69 (sub 7) und 80*). Demnach gilt in Gemäßheit dieser Grundsätze von dem vorliegenden Falle: Gewöhnliche, nicht außerordentlich große Nachtheile können, selbst vom Aergernisse abgesehen, die erwähnte materielle Cooperation nicht rechtfertigen, da sie in besonders naher und einflußreicher Beziehung zu so arger Sünde des Nächsten steht.

c) Es ist im Allgemeinen gesprochen unerlaubt, der Messe eines Priesters beizuwohnen, von dem man weiß, daß er wegen notorischer „altkatholischer“ Glaubensrichtung von seinem kirchlichen Richter speciell und ausdrücklich excommunicirt worden sei. Zwar ist ein Priester, der wohl mit Namensnennung excommunicirt, aber nicht zugleich als Excommunicirter vom kirchlichen Richter oder in dessen Namen und Auftrag denunciirt worden ist, kirchenrechtlich nicht als vitandus zu betrachten; aber es stützt sich die angeführte These auf das göttliche Recht. Nehmen wir den günstigsten Fall an, den nämlich, daß ein Katholik, welcher die Sachlage kennt, der Messe eines Priesters, wie wir ihn hier im Auge haben, ohne irgend eine böse Absicht oder nur aus Neugierde und Vorwitz anwohne. Die Assistenzen einer solchen Messe würde auch unter dieser Voraussetzung bei den dermaligen Verhältnissen, wenn nicht von allen, die das wahrnehmen oder nachher davon Kunde erhalten, so doch regelmäßig von mehreren, zumal wenn der Fall sich wiederholte, als eine Billigung dessen betrachtet werden, was der excommunicirte „altkatholische“ Priester thut, oder als ein Zeichen der Verleugnung eines katholischen Dogma, oder auch als ein Zeichen der religiösen Gleichgültigkeit, des schismatischen und häretischen Geistes. Wo immer aber etwas dieser Art mit Grund zu befürchten steht, da wäre es Sünde, trotzdem der Messe eines sogenannten „altkatholischen“ Priesters zu assistiren. Mag die Sündhaftigkeit einer solchen Handlung manchen weniger zum Bewußtsein kommen, und daher ihre Sünde auf Grund mangelhafter Erkenntniß eine geringere sein, an sich betrachtet ist es eine schwere Sünde, eine Handlung vorzunehmen, die entweder ihrer Natur nach oder unter den obwaltenden Umständen den Sinn der Billigung einer Auflehnung gegen die kirchliche Autorität oder der Verleugnung eines kirchlichen Dogma hat, oder die gemeinlich und respective von Mehreren als Bekenntniß einer Irrlehre u. s. w. betrachtet wird. Gilt das schon da, wo die Absicht keine böse, wenigstens keine schwer sündhafte ist, so hat es noch ungleich mehr statt, wenn

die Absicht als eine schwer sündhafte erscheint; eine solche aber würde sicher vorliegen, wenn Jemand der Messe eines „altkatholischen“ Priesters anwohnte, um sich dadurch als einen sogenannten „Altkatholiken“ zu bekennen, oder wenn er mit seiner Anwesenheit die „altkatholische“ Sache zu fördern und der kirchlichen Autorität Trotz zu bieten bezweckte.

d) Nach dem heiligen Thomas (3. p. qu. 82. art. 7) haben die Gebete eines in der Excommunication die Messe lesenden Priesters für die Assistirenden keine Wirksamkeit. Andere Theologen wollen zwar dieses nur auf einen excommunicatus vitandus beschränkt wissen; sei aber diesem wie ihm wolle, so viel ist gewiß: wer sich zur Sünde und Andern zum Mergernisse einer Messe assistirt, dem wird seine Anwesenheit bei der Messe nur Schaden, aber keinen Segen bringen.

e) Wer einen Priester, wie er hier in Frage ist, veranlaßt, eine heilige Messe zu lesen, oder ihm hiezu verhilflich ist oder seiner Messe assistirt mit dem Bewußtsein und der Willensmeinung, sich dadurch als einen Häretiker (Altkatholiken) zu bekennen, oder den häretischen Priester bezüglich seiner Häresie zu begünstigen, ihm Vorschub zu leisten, und zugleich weiß und im gegebenen Falle daran denkt, daß auf diese seine Handlung die mit der That selbst eintretende Excommunication gesetzt ist, der verfällt ipso facto der dem Papste in besonderer Weise vorbehaltenen Excommunication. Wo eines dieser Momente fehlt, tritt die Excommunication nicht ein.

4.

Da wir es an vierter Stelle mit „altkatholischen“ Priestern zu thun haben, welche im kirchenrechtlichen Sinne als excommunicati vitandi zu betrachten sind, so müssen wir uns da auf das Kirchengesetz beziehen, welches den Gläubigen untersagt, unnöthiger Weise mit den excommunicati vitandi zu verkehren, sollte auch nicht schon ein göttliches Gesetz, wie z. B. die Gefahr einer Verführung, eines Mergernisses, diesen Verkehr ver-

bieten. Als unnöthig ist aber jener Verkehr zu betrachten, für den man gar keinen triftigen Grund hat, den man ohne einen Nachtheil, ohne einen besonderen Nutzen des Leibes oder der Seele für sich selbst oder den Gebannten oder einen Dritten zu verlieren, vermeiden kann, der durch kein Gesetz, durch kein Verhältniß der Zusammengehörigkeit und Abhängigkeit gefordert, ja selbst nicht einmal durch die Rücksicht auf die schuldige Humanität verlangt wird. Was sodann den Grad der Verpflichtung betrifft, welche dieses Kirchengebot den Gläubigen auferlegt, so ist nach dem heiligen Thomas und der *sententia communis* der Theologen zu sagen: In Bezug auf die *communicatio in divinis* verpflichtet dieses Gebot wegen der Wichtigkeit der Sache im Allgemeinen *sub gravi*, rücksichtlich des anderweitigen unnöthigen Verkehrs aber nur *sub levi*, vorausgesetzt, daß kein schweres Aergerniß gegeben und keine Verachtung des kirchlichen Gesetzes ausgedrückt werden will. Selbst die strengsten Theologen räumen ein, daß das genannte Gebot rücksichtlich des bürgerlichen Verkehrs (*in rebus civilibus*), von besonders erschwerenden Umständen abgesehen, nur unter einer läßlichen Sünde verbinde. Was endlich die kirchlichen Strafen betrifft, welche auf die Uebertretung dieses kirchlichen Gesetzes gesetzt sind, so ist da das heutige Recht von dem früheren wohl zu unterscheiden.

Bis auf die jüngste Zeit war nämlich auf den unnöthigen, freiwilligen und unmotivirten Verkehr mit einem *excommunicatus vitandus* die *excommunicatio minor latae sententiae* gesetzt, die auch schon auf Grund eines *peccatum leve* bezüglich eines unnöthigen Verkehrs mit einem *vitandus* incurrirt werden konnte und dann vom Empfange der Sacramente ausschloß. Durch die Bulle Pius IX.: „*Apostolicae sedis moderationi*“ vom 12. October 1869 ist jedoch diese *excommunicatio minor* in Wegfall gekommen, und es tritt also nach dem heutigen Rechte die *excommunicatio minor latae sententiae* wegen des unnöthigen Verkehrs mit einem *vitandus* nie mehr ein, wie es denn heute in Rücksicht auf den unnöthigen bürgerlichen Verkehr

mit einem namentlich Excommunicirten gar keine Kirchenstrafe mehr gibt. Die heute noch geltenden kirchlichen Strafen beziehen sich nur auf die *communicatio in divinis*, haben aber hier bloß Geistliche im Auge, und auf die Theilnahme an jenem Verbrechen, wegen dessen einer namentlich excommunicirt ist (*Excommunicationi latae sententiae Romano pontifici reservatae subiacere declaramus: Communicantes cum excommunicato nominatim a Papa in crimine criminoso, ei sc. impendendo auxilium vel favorem*). In der ersteren Hinsicht verfallen Geistliche, welche mit einem vom Papste nominatim Excommunicirten wissentlich und aus freien Stücken (*scienter et sponte*) in *divinis* communiciren und in kirchlichen Diensten zulassen, *ipso facto* der dem Papste vorbehaltenen Excommunication (*Clericos scienter et sponte communicantes in divinis cum personis a Romano pontifice nominatim excommunicatis et ipsos in officiis recipientes — sc. excommunicationi latae sententiae Romano Pontifici reservatae declaramus*). Ist jedoch Jemand nicht vom Papste, sondern von seinem Ordinarius oder Bischof nominatim excommunicirt worden, so verfallen die Geistlichen, welche einen solchen vitandus zu den göttlichen Officien (zu den canonischen Horen, zur heiligen Messe, zu kirchlichen Processionen und öffentlichen Gebeten) oder zu den heiligen Sacramenten, oder zu einem kirchlichen Begräbnisse wissentlich zulassen, *ipso facto* der Strafe des Interdicts ab ingressu ecclesiae auf so lange, bis sie dem Bischof, dessen Sentenz sie verachtet haben, Genüge gethan, was dem Urtheile des Bischofs überlassen bleibt (*Scienter nominatim excommunicatos ad divina officia seu ecclesiastica sacramenta vel ad ecclesiasticam sepulturam admittentes, interdictum ab ingressu ecclesiae ipso jure incurrunt, donec ad arbitrium ejus, cujus sententiam contempserunt, competenter satisfecerint*). Obwohl hier nicht von Geistlichen ausdrücklich die Rede ist, so kann sich das *sub poena interdicti* verbotene admittere ad divina officia doch wohl nur auf Geistliche

beziehen, denen eben in dieser Hinsicht naturgemäß das Verfügungsrecht zusteht.

Daß wir aber bezüglich des Wegfalls der *excommunicatio minor latae sententiae* richtig urtheilen, das ergibt die nähere Betrachtung der Bulle unzweideutig. Im Eingange derselben heißt es nämlich: „*Hac perpetuo valitura Constitutione decernimus, ut ex quibuscumque censuris sive excommunicationis sive suspensionis sive interdicti, quae per modum latae sententiae ipsoque facto incurrendae hactenus impositae sunt, nonnisi illae, quas in hac Constitutione inserimus, eoque modo, quo inserimus, robur exinde habeant.*“ Von den bisher verhängten Censuren *latae sententiae* sollen also nur jene in Rechtskraft bleiben, welche in dieser Bulle Pius IX. angeführt sind. Nun ist aber gewiß, daß die *excommunicatio minor* eine wahre Censur ist, und daß sie als eine auf den unnöthigen Verkehr mit einem *excommunicatus* vitandus gesetzte Censur zu jenen gehört, „*quae per modum latae sententiae hactenus impositae sunt;*“ gewiß ist auch, daß in der ganzen Bulle „*Apostolicae sedis moderationi*“ diese *excommunicatio minor latae sententiae* nicht mehr vorkommt, und es ist sonach evident, daß sie nicht ferner mehr Geltung hat. Hiemit stimmt überein das Büchlein: *De Constitutione „Apostolicae sedis“* von Petrus Avanzini, das zu Rom 1872 unter den Auspicien des Inquisitions-Tribunals herauskam und nur ein Excerpt der in Rom erscheinenden *Latinae ephemerides*, quibus titulus „*Acta sedis*“ ist. In diesem Büchlein wird gelehrt, daß die *Excommunicatio minor latae sententiae* nach heutigem Rechte nicht mehr Geltung habe, und es wird als Grund beigelegt: *Cum de hac vera censura, quamvis minor appellaretur, non amplius fit mentio.*“ In eben diesem Sinne sagt Bischof Krementz von Ermeland in seiner Antwort an den preußischen Cultusminister (sub 4. g.): „Hiezu kommt, daß durch die Bulle Pius IX. *Apostolicae sedis* die früher für den unerlaubten Verkehr festgesetzte Strafe der ex-

communicatio minor in Wegfall gekommen ist und dadurch für den bürgerlichen Verkehr, wo er nicht zugleich eine *participatio in crimine criminoso* ist, überhaupt keine Strafe mehr besteht, das Verbot also zu einer rein persönlichen Gewissensangelegenheit für den Einzelnen geworden ist, so weit aus dem Verkehre für ihn eine religiöse oder sittliche Gefahr resultirt. Es besteht jetzt nur mehr für den Verkehr die *poena interdicti ab ingressu ecclesiae* für diejenigen Geistlichen, welche einen nominell Excommunicirten zulassen *ad divina officia seu ecclesiastica sacramenta vel ecclesiasticam sepulturam*.“

Haben wir nun im Vorausgehenden in Kürze die Sachlage dargestellt, wie dieselbe nach dem heutigen Rechte rücksichtlich der *excommunicati vitandi* im Allgemeinen vorliegt, so läßt sich im Besonderen die Stellung, welche die katholischen Laien zur Feier der Messe eines als *vitandus* von seinem Bischof excommunicirten „altkatholischen“ Priesters, wo es sich eben um eine *communicatio in divinis cum excommunicato vitando* handelt, folgendermaßen kurz charakterisiren: Alle jene Gläubigen, welche ein sogenannter „altkatholischer“ Priester, der vom Bischofe *nominatim* excommunicirt und für sie *excommunicatus vitandus* ist (man beachte hier das schon oben bezüglich der Ausdehnung der erfolgten Denunciation Gesagte), angehen eine Messe zu lesen, ihm hiezu ein Gebäude oder einen Saal geben, seiner Messe anwohnen, übertreten, abgesehen von dem nach der Lage der Dinge hier geltenden göttlichen Gebote, kein Aergerniß zu geben und an fremden Sünden nicht theilzunehmen, wofern sie diese Handlungen ohne Noth setzen, das hier *sub gravi* verbindende Gebot der Kirche, mit einem *vitandus* nicht in einen Verkehr zu treten; sie verfallen aber durch die Uebertretung dieses kirchlichen Gebotes keiner Kirchenstrafe, wenn sie innerlich der Häresie des „altkatholischen“ Priesters nicht beistimmen, und falls sie ihm innerlich beistimmen sollten, durch ihre äußerliche Handlung kein Bekenntniß dieser Beistimmung ablegen wollen, sondern irgend einen andern Zweck dabei ausschließlich im Auge

haben, z. B. eine eitle Gefallsucht, das Lob von Seite der sogenannten „Gebildeten“, die Erreichung einer Empfehlung in bestimmten Kreisen. Würden sie aber innerlich der Häresie des „altkatholischen“ Priesters glauben, und hätte ihre äußerliche Handlung den Sinn und Zweck, damit ein Bekenntniß abzulegen, daß sie ihm bezüglich seiner Häresie beistimmen und sie ihn deshalb in Schutz nehmen und begünstigen, so wäre das eine Sünde, auf welche die dem Papste speciali modo vorbehaltene *excommunicatio latae sententiae* gesetzt ist. Der Grund hiefür liegt aber nicht darin, daß der erwähnte Priester ein *vitandus* ist, mit dem man unnöthiger Weise verkehrt, sondern darin, daß er ein Häretiker ist, dem man in seiner häretischen Sache Glauben schenkt, und den man in diesem Sinne begünstigt.

Aber kann man nicht etwa sagen, daß für alle jene Fälle, in welchen nach dem Wegfall der *excommunicatio minor* auf den unnöthigen Verkehr mit einem *excommunicatus vitandus* keine andere Kirchenstrafe mehr gesetzt ist, ein solcher unnöthiger Verkehr auch nicht mehr kirchengesetzlich verboten sei, daß sohin in solchen Fällen, wenn nicht ein göttliches Gesetz, wie die begründete Gefahr eines Aergernisses oder der Verführung den Verkehr verbietet, keine Pflicht der *vitatio* mehr bestehe? Diese Frage wirft das „Augsburger Pastoralblatt“, auf das wir uns in unseren Ausführungen mehrfach bezogen haben, noch auf und es ist dieselbe deshalb von praktischer Bedeutung, weil bei Bejahung derselben die Pflicht der *vitatio* bezüglich des bürgerlichen Verkehrs, wofern dieser nicht schon durch ein göttliches Gesetz untersagt ist, wozu auch die *participatio in crimine criminoso* gehört, ganz hinwegfiele, und für Laien selbst bezüglich der *communicatio in divinis*, natürlich in so weit kein göttliches Gebot dagegen ist.

Die Beantwortung dieser Frage hat seine Schwierigkeiten, denn es handelt sich eigentlich darum: Besteht ein dießbezügliches kirchliches Verbot unabhängig von der *excommunicatio minor*, so daß die Kirchenstrafe nur hinzu käme, um diesem für sich

bestehenden Verbote in der Praxis mehr Nachdruck zu verleihen; oder ist diese kirchliche Vorschrift als ein kirchliches Pönalgesetz zu betrachten, das mit dem Wegfall der poena selbst hinwegfällt? Die Theologen theilen sich da in ihren Ansichten, und läßt sich aus ihnen nichts Bestimmtes ermitteln. Aus dem Zusammenhalte der hier einschlägigen Bullen Martin V. „Ad evitanda scandala“ und Pius IX. „Apostolicae sedis moderationi“ würde man wohl eher zur ersteren Ansicht geführt, da Pius IX. nicht wie Martin V. erklärt, daß in Zukunft für diese und diese Fälle Niemand mehr verbunden sein soll, sich von unnöthigem Verkehr mit nominativ Excommunicirten zu enthalten; er erklärt bloß, daß die excommunicatio minor, welche nach dem bisherigen Rechte auf den unnöthigen Verkehr mit nominativ Excommunicirten gesetzt war, nicht weiter in Geltung sein solle. Aber Pius IX. hat doch sicherlich die excommunicatio minor aus demselben Grunde aufgehoben, der Martin V. bewog, sie zu restringiren, nämlich ad evitanda scandala, und dieß würde wohl kaum erreicht werden, wenn das kirchliche Verbot trotz des Hinwegfalles der Strafe noch fortbestände. Und sodann fällt einmal die excommunicatio minor als die sanctio legis fort, und bliebe die einfache lex ecclesiastica, welche nach allgemeinem Grundsatz (in so ferne sie bloß ecclesiastica ist und nicht eine lex divina oder naturalis dazukommt) nicht sub gravi incommodo verbindet, könnte man dann praktisch diese lex ecclesiastico in unseren Zeitumständen noch urgiren? Erwägt man Alles, so dürfte die Folgerung als eine sententia sat probabilis sich ergeben: Man könne mit Grund zweifeln, ob jene Fälle, in welchen auf den unnöthigen Verkehr mit einem namentlich Excommunicirten nach dem Wegfalle der excommunicatio minor keine andere Kirchenstrafe mehr gesetzt ist, noch ein kirchliches Gebot der vitatio bestche, und man dürfe demnach in diesen Fällen, wofern kein göttliches Gebot dagegen streitet, in der Praxis der sententia benignior folgen.

So hätten wir also die Stellung der katholischen Laien zur

Messe des „altkatholischen“ Priesters auch im Detail etwas weiter verfolgt, und es wäre demnach der Gegenstand unserer Abhandlung, wie wir meinen, zur Genüge nach allen Seiten in Betracht gezogen worden, deren Würdigung eben für unsere Tage von besonderem praktischen Werthe ist. Wir haben zum Schlusse nur noch dem lebhaftesten Wunsche Ausdruck zu geben, es möchte die Gnade Gottes ja recht bald all die, wenn auch wenigen, doch immer noch genug zahlreichen „altkatholischen“ Priester, die gegenwärtig der Kirche Gottes so viel Trauer verursachen, zur gründlichen Umkehr bewegen, auf daß dieselben das hochheilige Opfer der Messe wiederum im lebendigen Verbande mit der Kirche feiern und sie sowohl selbst zu demselben wieder die rechte Stellung einnehmen, als auch bezüglich der katholischen Laien von selbst all die Bedenken entfallen, auf die wir sie in der besten Absicht rückfichtlich ihrer Stellung zur Messe des „altkatholischen“ Priesters aufmerksam gemacht haben.

Sp.

Stimmen aus dem oberösterreichischen Clerus in Sachen der Congrua-Frage.

Ist auch die sogenannte Congrua-Frage nicht überall gleich brennend, so ist dieselbe doch nirgends künstlich hervorgerufen. Denn das Mißverhältniß zwischen der materiellen Stellung des Clerus und den gegenwärtigen Zeitverhältnissen ist wahrlich nur zu oft und nur zu sehr ein derartig schreiendes, als daß eine gründliche Beseitigung dieses Uebelstandes, eine allseitige Gehaltsaufbesserung nicht das allgemein gefühlte Bedürfniß sein sollte. Es darf darum gewiß Niemanden Wunder nehmen, wenn auch bei uns in Oberösterreich die Congrua-Frage sich geltend macht, und wenn dieß in ganz besonderem Grade der Fall ist, seitdem der Reichsrath den „dürftigen“ und „würdigen“ Seelsorgern Westösterreichs mit einer halben Million in Form eines Vor-

schusses aus dem Religionsfonde unter die Arme zu greifen für gut befunden, und damit die Absicht an den Tag gelegt hat, die Regulirung der materiellen Stellung des Clerus ehestens selbst in die Hand nehmen zu wollen. Da gilt es nämlich, sich nunmehr selbst für eine bestimmte entschiedene Haltung zu entscheiden und etwaigen antikirchlichen Bestrebungen dieser oder jener liberalen Abgeordneten zuvorzukommen oder dieselben doch nach Möglichkeit zu paralysiren. In diesem Sinne wurde denn auch in Linz am 4. Juni d. J. eine Diöcesanconferenz abgehalten, die sich dahin aussprach, daß der Seelsorgsclerus des Bisthums, sofern nicht andere kirchliche Mittel zu einem anständigen Unterhalte aller Mitglieder desselben, mit Einschluß der Deficienten, aufgebracht werden, das Princip der Selbsthilfe in Anwendung zu bringen habe. Das hochwürdigste Ordinariat aber hat auf Grund dessen für die erste dießjährige Pastoralconferenz die Frage aufgestellt, worin diese Selbsthilfe des Clerus bestehe, auf daß jedes Mitglied des Clerus in der so wichtigen Sache, die zudem jeden Cleriker mehr oder weniger persönlich berührt, offen seine Meinung zu äußern vermöge, und demnach nur nach allgemeiner und allseitiger Erwägung der dießbezüglichen Sachlage vorgegangen werde.

Die Antworten nun auf die genannte Pastoralconferenz-Frage liegen uns vor, und wir erachten es nicht bloß im Interesse unserer Leser für geboten, daß wir ihnen dieselben nicht vorenthalten, sondern wir halten es auch namentlich für die Pflicht der Linzer theologisch-praktischen Quartalschrift, daß in derselben die Stimmen aus dem oberösterreichischen Clerus in Sachen der Congrua-Frage zu ihrer entsprechenden Äußerung gelangen. Natürlich wollen wir uns da keine maßgebende Entscheidung anmaßen, und wollen wir damit auch nicht irgendwie ein Präjudiz schaffen, sondern nur vom historischen Standpunkte gedenken wir in der Weise eines bloßen Referates den Inhalt der betreffenden Conferenزارbeiten zu gruppiren, und sollte nach unserem Dafürhalten erst auf Grund des gewonnenen Gesamt-

bildes die Discussion behufs einer endgiltigen Entscheidung eröffnet werden.

Indem wir also an unsere Aufgabe gehen, so lassen wir zuerst eine Stimme sprechen, welche den gegenwärtigen Stand der Dinge in der folgenden Weise kennzeichnet:

„Die Linzer Diöcese ist hinsichtlich des Einkommens der Geistlichkeit nicht eine der ärmsten. Die Zahl derjenigen Priester, die wirkliche Noth leiden, nämlich bei aller Einschränkung, Mäßigkeit und Sparsamkeit das Nothwendige nicht haben, um anständig als Priester leben zu können, ist sehr gering, und diesen wäre somit leicht zu helfen. Aber die Zahl derjenigen, die nur kärglich das anständige Auskommen haben, wozu fast alle vom Religionsfonde dotirten Pösten und viele Vicariate und Exposituren gehören, ist sehr groß, und es wäre sehr wünschenswerth, wenn der Priester auch Mittel hätte, um den Ansprüchen auf Almosen und Beiträge zu den verschiedensten Zwecken, die von allen Seiten an ihn gemacht werden, und den Anforderungen auf seine geistige Fortbildung durch Bücher, Zeitschriften und Zeitungen reichlicher entsprechen zu können. Es ist aber der gegenwärtige Nothstand hervorgerufen durch die Theuerung der Lebensmittel, durch die Entwerthung des Geldes und auch durch vermehrte Steuern und Lasten und Abzüge im Einkommen, das fast durchgängig nicht gewachsen ist, sondern gar oft sich auch vermindert hat. Die Entwerthung des Geldes schreitet unaufhaltsam fort, und in kurzer Zeit werden Seelsorgspösten, welche jetzt ein knapp genügendes Einkommen geben, auch ohne große Katastrophen zu den armen zählen. Es ist also hohe Zeit auf Abhilfe zu denken.“

In einer andern Arbeit begegnen wir einem Passus, der die Dringlichkeit der Sachlage noch mit den Worten motivirt: „Die Realisirung dieser Idee (einer entsprechenden Aufbesserung) ist nicht nur vom Standpunkte der materiellen Existenz aus, sondern mehr noch vom Standpunkte der Fortexistenz des Clerus in der Diöcese überhaupt ein schreiendes Bedürfnis. Es ist bekannt, daß in den Vorstudien, schon in den Volksschulen, Knaben

und Jünglinge von den weltlichen Lehrern und Professoren im antikirchlichen Sinne gedrillt werden, daß der Priesterstand in der Presse namentlich tausend Angriffen und Beschimpfungen ausgesetzt ist! Dazu noch das Militärgesetz! Schließlich die Noth. Und dürfen wir denn hoffen, daß die Zahl jener Jünglinge groß sein werde, die den Muth haben, den Herrn bis auf Golgatha hin zu begleiten? O der rein ausgeprägte Beruf zum Priesterstande ist zu allen Zeiten — eine Seltenheit! „Rari in gurgite nantes.“ Ich fürchte sehr die Nähe der Zeit, in der es heißen wird: *Parvuli petiere panem, nec erat, qui frangeret illis.* — *Videant consules, ne quid detrimenti capiat ecclesia!*“

Obwohl die der Pastoralconferenz gestellte Frage von der Staatshilfe ganz absteht, so haben doch die meisten Elaborate dieselbe in den Kreis ihrer Erörterung gezogen. Allgemein ist wohl die Ueberzeugung, daß der Staat zu einer ergiebigen Hilfe verpflichtet sei; aber fast nicht minder allgemein ist man auch der Meinung, daß man unter den gegenwärtigen Verhältnissen, wenigstens nicht zunächst und nicht direct, auf die Hilfe des Staates zu reflectiren habe. Hören wir, wie eine Stimme sich über die Staatshilfe ausspricht.

„Es unterliegt keinem Zweifel, so legt dieselbe die Verpflichtungstitel dar, daß der Staat es schuldig sei, dem unzureichend dotirten Seelsorgsclerus Aushilfe zu leisten; denn er wirkt ja zum Wohle des Staates als Lehrer und Träger der Religion, die das Fundament alles Staatenlebens bildet, ungleich mehr als jeder andere Stand, und besorgt überdies für den Staat ohne alles Entgelt viele sehr wichtige Geschäfte, die diesem bedeutende Auslagen verursachen würden, wenn er sie durch eigene Organe besorgen ließe. Da ferner der Staat das aus den aufgehobenen Klöstern gebildete Kirchenvermögen in seine Verwaltung übernommen hat, so hat er auch damit die Verpflichtung übernommen, für die angemessene Dotirung der Kirche und ihrer Diener zu sorgen, und da er auch durch seine Maßregeln (Finanzpatent, Zehentablösung, Zinsenreduction und außerordentliche Be-

steuerung der Kirchengüter), sowohl den Religionsfond, als das Pfründenvermögen bedeutend geschädiget hat, so stellt sich dessen dießfällige Pflicht um so klarer heraus.“

Es fragt sich nun aber, so erörtert weiter dieselbe Stimme die Art und Weise, wie der Staat allenfalls seiner Pflicht nachkommen könnte, wie soll der Staat Hilfe schaffen? Etwa durch eine directe Geldunterstützung aus den Staatsfinanzen? Dieß könnte bei der dermaligen mißlichen Finanzlage nur durch Erhöhung der ohnehin schon sehr drückenden Steuern geschehen, was aber kein berufstreuer Priester dermalen wünschen kann, da jeder weiß, welch übles Blut in den Gemeinden schon die Schulumlage hervorgerufen hat. Eben so wenig kann vom Clerus eine Stolerhöhung gewünscht werden, weil auch diese den Charakter einer neuen Besteuerung der Staatsangehörigen an sich tragen würde, was aber dem Seelsorgsclerus viele Verlegenheiten bereiten und seiner erspriesslichen Wirksamkeit in der Seelsorge großen Eintrag thun würde. Wenn sodann Manche meinen, die Regierung könnte die Aufbesserung der ungenügend dotirten Seelsorger durch die Besteuerung der besser dotirten ermöglichen, so wäre eine solche Besteuerung ein Act der Willkühr, eine offenbare Verletzung des Eigenthumsrechtes und jeder Rechtsicherheit, wodurch man dem Grundsatz des Communismus Thür und Thor öffnen würde, daß nämlich von Staatswegen die Besitzenden zwangsweise verhalten werden können, ihre Ueberschüsse den Besitzlosen mitzutheilen. Wohin müßte eine solche Gewaltmaßregel führen?! Und abgesehen von den sich daraus ergebenden traurigen Folgen wäre durch eine solche Maßregel wenig geholfen, da es sich zweifellos herausstellen würde, daß das Kirchen- und Pfründenvermögen, respective Beneficialeinkommen bereits schon so schwer belastet ist, daß die noch eigens zu steuernden Ueberschüsse ein im Vergleiche des Bedarfes ganz ungenügendes Resultat liefern würden. Wenn die sogenannten Staatskirchler gar von der Einziehung aller Kirchengüter und sofortiger Besoldung des Seelsorgsclerus durch den Staat fantasiren, so sollten doch, abgesehen

von der Ungerechtigkeit einer solchen Gewaltmaßregel, diese Herren durch die traurige Erfahrung, die der Seelsorgsclerus in andern Ländern, z. B. in Italien, in Folge dieses dort bereits vollbrachten Gewaltstreiches schon machen mußte, eines Bessern belehrt worden sein. Denn man weiß wohl, wie in den Händen des Staates das Kirchengut verwaltet wird, und daß dem Seelsorgsclerus in Beziehung auf seine priesterliche Wirksamkeit gegenüber einer kirchenfeindlichen Regierung die Hände gebunden sind, weil diese dann die Macht in Händen hat, jedem Priester und gewiß den pflichttreuen zuerst durch die Temporalien Sperre den Brodkorb zu verschließen, abgesehen davon, daß der Staat in finanziellen Nöthen selbst in die Lage kommen kann, den fälligen Gehalt den Dienern der Kirche nicht auszahlen zu können."

Durch die eben angegebenen Mittel will also unsere Stimme die fragliche Aufbesserung nicht zu Stande gebracht haben. Bei dieser Verzichtleistung auf die directe Staatshilfe will aber dieselbe keineswegs behaupten, daß der Seelsorgsclerus auch auf das Wohlwollen der hohen Regierung verzichten sollte, das vielmehr die ungenügend dotirten Seelsorger, Pensionisten und Deficienten mit Recht ansprechen, und sie schildert in dem Folgenden die mannigfaltige Weise, in der die hohe Regierung dem Clerus dieses Wohlwollen bethätigen könnte.

„Eine solche Bethätigung des Wohlwollens gegen den ungenügend dotirten Clerus, heißt es da, wäre, wenn die hohe Regierung eine billigere Auslegung jener Normalien veranlassen würde, deren zu strenge Durchführung das Beneficial Einkommen auf arge Weise geschädigt hat. Um nämlich den Religionsfond zu schonen und zu entlasten, wird den Seelsorgspriestern, die irgend eine Congrua-Ergänzung oder einen Gehalt aus diesem Fonde beziehen, selbst die kleinste Einnahme, neuerer Zeit sogar die Wohnung, in die Congrua eingerechnet; dagegen werden die Beneficialauslagen in die Fassion nicht einbezogen, und die Preise der allfälligen Naturalbezüge in der Weise hoch angerechnet, daß die bisher bezogene Congrua-Ergänzung aus dem Religionsfonde

entweder ganz oder großen Theils behoben worden ist. Ueberdies verpflichtet die hohe Regierung jeden Seelsorgspriester, der aus dem Religionsfonde entweder eine Ergänzung oder einen Gehalt bezieht, eine gewisse Anzahl von heiligen Messen unentgeltlich zu persolviren, und man nimmt damit dem betreffenden Seelsorgspriester mit der einen Hand theilweise wieder, was man ihm mit der andern gegeben hat. Wohl ist in letzterer Beziehung der betreffende Seelsorgsclerus in der Linzer Diöcese seinem hochwürdigsten Oberhirten zum großen Danke verpflichtet, weil er in seiner Herzensgüte den dürftigen Priestern diese Last, wenn sie darum ansuchen, gratis abnimmt, und für die Persolvirung dieser Obligat-Religionsfondmessen sorgt. Wäre somit dem dürftigen Seelsorgsclerus nicht schon merklich geholfen, wenn die hohe Regierung eine billigere und nachsichtigere Auslegung dieser Normalien im Verordnungswege, auf dem sie ja eben zu Stande kamen, veranlassen würde?“

„Eine andere Art, heißt es ferner, wie die hohe Regierung ihr Wohlwollen gegen den ungenügend dotirten Seelsorgsclerus bethätigen könnte, wäre die Nachlassung jener Steuern, die dem Clerus als solchen abverlangt werden, und welche die andern Staatsbürger, mit denen der Clerus alle andern Steuern gemein hat, nicht kennen, wie z. B. die sogenannte Aequivalentengebühr vom unbeweglichen als beweglichen Vermögen, die auf zehn Jahre zum Voraus berechnet wird, und von dem Pfründennutznießer zu leisten ist. Ohne Rücksicht darauf, daß die Besteuerung ein Stiftungscapital z. B. von 10.000 fl. auf 9000 fl. reducirt, wird das Gebührenäquivalent im vollen Betrage wie von 10.000 fl. vorgeschrieben, und muß auch von dem Bestifteten versteuert werden. Mit Recht sagt daher der hohe Erlaß des hochwürdigsten Ordinariates von Budweis ddo. 19. März d. J. in dieser Beziehung: Wenn den Eisenbahnunternehmern nebst bedeutenden Subventionen auch noch die Steuerbefreiung bewilligt wird, so dürfte man wohl bei der Nothlage des Clerus wenigstens so viel anzusprechen berechtigt sein, daß das Pfründen-

und Kirchengut nicht noch mehr als jedes andere besteuert werde.“

„Ein weiteres Mittel, wird wiederum gesagt, wodurch die hohe Regierung ihr Wohlwollen gegen den dürftigen Seelsorgsclerus bethätigen könnte, wäre die Uebergabe des Religionsfondes wie jedes Kirchenvermögens in die Verwaltung derjenigen, denen sie zusteht. Alle Concessionen verwalten ihr Cultusvermögen selbstständig, nur das Vermögen der katholischen Kirche und namentlich des Religions- und Studienfondes der katholischen Kirche wird vom Staate verwaltet, und leider nicht zum finanziellen Vortheile der Kirche. Die Regie des Religionsfondes kostet in Oberösterreich jährlich 14.000 fl. Der Ueberschuß, der namentlich in Oberösterreich im abgelaufenen Jahre 21.000 fl. betragen hat, fällt in den Staatsfädel. Würde der Religions- und Studienfond pflichtgemäß den berechtigten kirchlichen Organen zur Verwaltung übergeben werden, wie viel würde alljährlich an Regiekosten erspart werden, und würden namentlich die Ueberschüsse dieser beiden Fonde dem Ordinariate zur Verfügung gestellt werden, wie weit besser wäre damit dem minder dotirten Clerus geholfen worden, als mit der verletzenden und deshalb verhassten, vom Staate für dieses Jahr bewilligten Unterstützung!“

„Da das Kirchenrecht, wird endlich gesagt, ausdrücklich bestimmt, daß, wo eine ausreichende Sustentation des Priesters nicht vorhanden ist, dieselbe aus den überschüssigen Einkünften der Kirche ergänzt werden sollte, so konnte auch in dieser Beziehung die hohe Regierung ihr Wohlwollen gegen den ungenügend dotirten Clerus damit bethätigen, wenn sie es ermöglichen würde, daß das Local-Kirchenvermögen, wo es ohne Beeinträchtigung der Kirchenerfordernisse zulässig ist, zur besseren Sustentation des Clerus herangezogen werde. Wohl würden dazu auch die Kirchenpatrone ihre Zustimmung ertheilen müssen; allein in dem Falle, wo diese gegen eine solche Maßregel protestiren würden, würde es gleichwohl der Regierung und den Bischöfen zustehen, nach sorgfältiger Prüfung der etwaigen Gründe des Kirchenpatrons

über die Zulässigkeit und Nothwendigkeit einer Beitragsleistung aus dem hinreichenden Lokalkirchenvermögen zu entscheiden.“

So die eine Stimme über die Staatshilfe. Wir lassen nunmehr noch ein Paar andere Stimmen folgen, die ebenfalls nach dieser Seite einige Momente zur Sprache bringen. „In Baden, Baiern und anderer Herren Länder, äußert sich eine, wurden die Gehalte des Seelsorgsclerus erheblich vom Staate aufgebeffert. So ein „königlicher“ Pfarrer bezieht seine 800, 900 Gulden zum Wenigsten und verwundert sich, wie ein Colleg aus Oesterreich mit seiner alten zugestuzten Congrua auskommen kann. Obwohl das Sprichwort warnt: Wessen Brod du ißt &c., so hat doch dieser Clerus kirchentreu seine Stellung gewahrt. Bei uns ist von einer solchen Aufbesserung sicherlich keine Rede, und wenn von denen, die bei uns dermalen das Heft in den Händen haben, eine solche beantragt würde, timeo Danaos et dona ferentes.“

„Nach dem Sturmjahre 1848, äußert sich eine andere, hat Se. Majestät offen die dynastische Haltung des Clerus und des dem Clerus anhänglichen Volkes anerkannt; treu dynastisch, gut österreichisch usque ad finem vitae ist unser Clerus heute noch, wie er treu katholisch ist usque ad profusionem sanguinis. Man nehme daher mit Dank die Hand, welche die Regierung dem Clerus entgegenhält, damit sie pro christiana charitate et ad dignitatem ecclesiarum status tuendam eine geziemende Aufbesserung der Congrua, überhaupt der Bezüge des Clerus verfüge. Nach dem Volksblatt gibt ein Kreuzer vom Steuergulden in Oberösterreich 25.000 fl. Wenn man für die Schulen 12 kr. per Gulden nimmt, so ist 1 kr. für den Clerus nicht zu viel, und ihm ist, wenn die weniger besser dotirten auch noch Einiges leisten, geholfen. Als fixe, der Stelle adhärirende Dotation oder unwiderrufliche Aufbesserung müßte sie mit dem Investiturs- oder Anstellungsdecrete bei dem betreffenden Steueramte zur halbjährigen Behebung angewiesen sein; dann wäre bei dem dürftigen Clerus die dignitas sacerdotalis

vor dem Servilismus gewahrt und gesichert.“ Dieselbe Stimme weist auch auf die einstige Staatsoperation der Zehentablösung hin und bemerkt dazu: „Viel Odium wäre ausgeblieben, wenn die Ablösung des ganzen kirchlichen Zehents in der Diöcese in einen Concretalfond zusammengelegt, und dann nach etwa drei Abstufungen die Zuweisung der entsprechenden Portion an die einzelnen Pfarrer erfolgt wäre. Eine größere Gleichheit wäre das unzweifelhafte und billige Resultat gewesen, während eine Pfründe mit vielen Stiftungen, guter Grundlage der Dekonomie, größerer Seelenzahl und besserer Stola noch immerhin eine Beförderungspfarre sein würde.“

Die dritte Stimme aber spricht sich unmaßgeblich dahin aus, daß man von der Staatshilfe wohl dann absehen könne, so es sich um eine bloße Unterstützung des hilfsbedürftigen Clerus handelt, nicht aber um eine bestimmte Erhöhung der Congrua, und dieß aus dem Grunde, weil man ohne Staatshilfe nicht ausreiche, weil man nicht übereinstimmt mit andern Diöcesen, und weil dieß selbst bedenklich gegenüber dem Staate wäre. Es wird da auf die böhmisch-mährische Kirchenprovinz und auf die Wiener Erzdioecese hingewiesen, wo bezüglich der Staats- oder Selbsthilfe festgehalten wird: „Beides müsse wohl zusammenwirken — es sei auf die Staatshilfe nicht zu verzichten, weil diese Hilfe zu beanspruchen die Kirche vollkommen berechtigt, weil diese Hilfe zu leisten unsere Staatsregierung vielfach verpflichtet ist. Schon im Allgemeinen müsse an der Pflege der Religion auch dem Staate liegen. In Oesterreich bilden die Katholiken 92 Perzent der Steuerträger, haben also den Rechtsanspruch auf die nothwendige Beihilfe ihrer gottesdienstlichen und seelsorglichen Bedürfnisse. Besonders im Vergleich mit dem, was die Protestanten erhalten, würde ein Staatsbeitrag von nahezu 5 Millionen Gulden für katholische Cultuszwecke nur dem Rechte der Parität entsprechen. Dazu kommen die Geschäfte, die der Clerus für den Staat besorgt, die That-
sache, daß die Religionsfonde unter staatlicher Verwaltung be-

deutende Einbuße erlitten, und daß überhaupt das Kirchenvermögen durch staatliche Besteuerung schwer geschädigt wurde. Es werde daher von den Kirchenvorstehern nur eine Pflicht erfüllt, wenn sie Staatshilfe nicht bloß wünschen, sondern sie auch verlangen und schon oft verlangt haben, wobei freilich von keiner Bedingung die Rede sein kann, welche in das innere Leben der Kirche störend eingreifen, ihren Rechten, ihrer Freiheit abträglich werden, oder den Clerus in seiner berufsmäßigen Wirksamkeit behindern könnte.“ Beim zweiten Punkte wird alsdann mit den Worten geschlossen, es wäre eine allgemeine Uebereinstimmung und ein gleiches Vorgehen in dieser Beziehung in sämtlichen Diöcesen des österreichischen Kaiserstaates gewiß nur heilsam, und beim dritten Punkte wird weiter bemerkt: „Das Princip einer ausschließlichen Selbsthilfe wäre auch bedenklich. Man könnte fragen? Wie wird es denn der Staat z. B. nachher halten mit seinen bisherigen schuldigen Ausgaben zur Sustentation des Clerus? Wäre mit dem Privatfleiß des Clerus nicht ein gefährliches Präjudiz geschaffen für weitere Nothfälle? Eine vornehme Abweisung der staatlichen Beihilfe zur Gehaltsaufbesserung der Seelsorger wird leicht die Veranlassung bieten zu neuen Verationen von Seite unserer Gegner und zu hoshaften Auslegungen. Man wird sagen können: Ihr klagt über Mangel und eure Nothlage, wenn ihr euch selbst helfen könnt, warum thatet ihr dieß nicht schon längst für eure factisch nothleidenden Mitglieder?“ —

Wir kommen sofort zu dem Gegenstande, den unsere Pastoralconferenz = Frage zunächst im Auge hat, nämlich zu der entsprechenden Selbsthilfe des Clerus, und es stellt sich da die Frage zuerst so, was denn wohl auf dem Wege dieser Selbsthilfe angestrebt werden soll. Die Conferenzarbeiten vertreten verschiedene Ansichten und intendiren die Einen eine bloße Unterstützung der besonders Dürftigen, während die andern an eine, wenn auch nur allmähliche Aufbesserung der Congrua denken. Die letzteren theilen sich wieder in der Weise, daß ein-

zelne einen bestimmten Zahlenatz machen, andere hinwiederum von einem solchen nichts wissen wollen. Wir lassen demnach die verschiedenen Stimmen über diese Punkte sprechen.

„In manchen Diöcesen, so werden in einem Elaborate die Seiten einer nothwendigen Unterstützung gezeichnet, geht der Priester nach empfangener Ordination mit leeren Händen dem Leben seines Standes entgegen. Kind armer Eltern, also schon mit dem natürlichen Gelübde der Armuth, ist er bestimmt von dem ersten Augenblicke des Antrittes seines Standes sine baculo et pera für das Nothwendigste für das zeitliche Leben zu sorgen. Wäre für einen solchen Armen eine Vorschußcasse nicht eine freundliche Erscheinung, bei welcher derselbe mit vertrauendem Herzen bitten und finden könnte, mit der Versicherung redlich zu erstatten? Ferner ereignet es sich oft, daß ein Seelsorger nach kurzem Aufenthalte die erste Stelle mit der folgenden nicht aus eigenem Verschulden, nur weil es die Nothwendigkeit erfordert, verwechseln muß, und verpflichtet ist, die fernere Transferrung aus eigenem Sparpfennig oder aus contrahirtem Gelde zu bestreiten. Erscheint endlich die ersehnte Zeit der Selbstständigkeit für Manchen, dem die Rosen nie geblüht haben, soll er nach fremdem Gelde betteln, und dasselbe unter unheimlichen Bedingungen annehmen, und hiemit den eigenen Herd begründen? Gewiß wohlthuernd wäre für diese das Institut der Vorschußcasse. Fühlen das Bedürfniß solcher Einrichtungen Beamte, Officiere, Gewerbetreibende u. s. w., sollten Priester dergleichen nicht bedürfen? Weiter haben Laien Kranken- und Invalidenvereine, warum sollten sie dem Clerus unbekannt sein und bleiben? Es werden hiemit nicht Spitäler oder Versorgungshäuser gemeint, sondern Unterstützungen aus vorgenannten Vereinen bei nothwendiger ärztlicher Pflege oder beim Gebrauche einer Badecur. Mancher Seelsorger würde nicht schon dem Reiche der Todten einverleibt sein, sondern mit erneuten Kräften der lebendigen Seelsorge angehören, wenn er früher eine solche Beihilfe hätte erhalten können. Sodann soll ein Seelsorger, der bis zur Erschöpfung seiner Kraft

gearbeitet hat, sofort besorgt sein für seine Existenz, das Leben mit einem Almosen von 210 fl., 315 fl. oder ausnahmsweise unter großer Begünstigung mit 420 fl. sein Leben zu fristen? Könnte hierin eine Rentenbank die Zukunft nicht erheitern?"

„Wenn, so verbreitet sich ein Elaborat über das Maß der Congrua, obwohl nicht principiell, sondern nur aus Opportunität auf Staatshilfe Verzicht geleistet wird, und durch Selbsthilfe allein das Einkommen der ärmern Pösten erhöht werden soll, so hängt die Bestimmung des Maßes der Congrua hauptsächlich von den vorhandenen Mitteln ab, und es läßt sich im vorhinein schwer eine bestimmte Ziffer nennen. Auch wird wohl Niemand daran denken, daß alle Seelsorger gleich dotirt sein sollen, was ohnehin, wenn man die zufälligen Einnahmen, z. B. der Stola, in Anschlag bringt, unmöglich zu berechnen und zu bestimmen wäre. Aber eine Minimalsumme läßt sich nennen, welche unter dermaligen Verhältnissen als nothwendig zum anständigen Unterhalte des Priesters erachtet werden muß. Als Minimal-Congrua setze ich an: a) für einen selbstständigen Curaten, ob Pfarrer oder Expositus, jährlich 700—800 fl., wovon in der Regel und im Durchschnitte die Hälfte aus einem fixen Bezuge, die andere Hälfte aus Stoleinnahmen, Sammlungen, Meßstipendien u. s. w. herkommen soll. Indem sich das zufällige Einkommen unmöglich für jede Seelsorgsstation genau bestimmen läßt und die Durchführung einer solchen Bestimmung nur endlose Placereien, Verdächtigungen und Reservationen verursachen könnte, so würde es vorzuziehen sein, in die genaue Taxirung desselben nicht einzugehen, außerordentliche Fälle ausgenommen, wenn die zufälligen Einnahmen das durchschnittliche Maß offenbar weit übersteigen oder dasselbe bei weitem nicht erreichen, dagegen eine Durchschnittsziffer anzusetzen und die Berechnung dadurch zu vereinfachen. Das durchschnittliche zufällige Einkommen kann auf 300—400 fl. veranschlagt werden. Somit sollte noch das fixe Einkommen auf 400 fl. jährlich gebracht werden, damit das Gesamteinkommen 700—800 fl. erreiche.

Dieser Maßstab bliebe so ziemlich gleich bei großen und kleinen Curationen, indem dort, wo mehrere Priester und die Stolerträge größer sind, dieselben getheilt werden und der Pfarrer nur die sogenannte große, die Cooperatoren aber die kleine Stola beziehen. b) Für Cooperatoren jährlich 600 fl. in der Weise, daß 300 fl. fixer Gehalt für Kost und volle Verpflegung, welche der Ortsseelsorger herstellt, und wofür er auch diese 300 fl. bezieht, gerechnet werden; und 300 fl., und was darüber ist, aus den zufälligen Einnahmen, Meßstipendien, kleiner Stola, Sammlung u. dem Cooperator verbleiben. Wenn Cooperatoren eigene Wirthschaft führen, so würden 600 fl. nicht genügen, sondern 700 fl. angesetzt werden müssen. In großen Städten und etlichen Orten, z. B. Gmunden, Ischl würden auch 300 fl. für Kost und Verpflegung nicht genügen, und etwa 400 fl. anzusehen sein. Die Cooperatorposten würden nach Verschiedenheit der zufälligen Einnahmen mehr oder minder erträglich sein. Zudem, wohl nicht sehr viele Posten ausgenommen, die Cooperatorstellen 300 bis 500 fl. zufällige Einnahmen abwerfen, und nicht die Cooperatoren, sondern die kleinen Localpfarrer, Vicarien und Expositi verhältnißmäßig am allerschlechtesten gestellt sind, so wäre es, da die Mittel sehr knapp sind, eine unbillige Bevorzugung derselben, wenn ihr fixer Gehalt über 300 fl. angesetzt, oder der Ortsseelsorger verhalten würde, die Verpflegung gegen weniger als 300 fl. zu bestreiten, was eben bei der damaligen Theuerung der Lebensmittel und Dienstpersonen gar nicht möglich wäre, ohne selbst Schaden zu leiden. c) Für Deficienten-Priester sollen die bestehenden und der neu zu gründende allgemeine Aushilfsfond die nothwendigen Zuschüsse gewähren, die nach Umständen verschieden sein und auch ganz entfallen können, indem manche Deficienten-Priester als Frühmesser so gut wie Cooperatoren und Vicare angestellt sind, andere dagegen, wenn sie nicht Messe lesen können, eine bedeutende Unterstützung von mehreren hundert Gulden sehr bedürfen, was sich nur von Fall zu Fall bestimmen läßt. Somit wäre die mindeste fixe Congrua,

ohne Einrechnung der Meßstipendien, Stolbezüge und anderer zufälliger Einnahmen für selbstständige Seelsorger auf 400 fl., für Cooperatoren auf 300 fl. anzusehen. d) Für die alten Pfarren, welche einen Theil ihres Einkommens zur Aufbesserung ihrer Vicariate und Caplaneien abgeben sollen, soll das fixe Einkommen, ungerechnet die zufälligen Einkünfte, nicht unter 1000 fl. herabgemindert werden; und wenn es ohnehin in Abrechnung der bestehenden Lasten 1000 fl. jährlich nicht übersteigt, soll ihnen keine neue Last aufgebürdet werden, wofür viele Gründe aufzuführen wären: 3. B. das alte Recht auf ihr Einkommen, größere Ansprüche auf Hospitalität und Almosen, Auslagen für Baulichkeiten, ein Avancement und Belohnung alter und verdienter Priester, Decanatsgeschäfte, hie und da Repräsentation, bei sehr alten Priestern Haltung eines Aushilfspriesters u. s. w. Schließlich wird noch bemerkt, daß für den Fall, so wegen Unzulänglichkeit der Selbsthilfe Staatshilfe angesprochen werden müßte, ein höherer Betrag als 400 und 500 fl. Congrua anzusehen wäre, indem ein großer Theil der Einnahmen, die hier unter die zufälligen gezählt worden sind, in die Congrua eingerechnet würden; auch würde bei der beständig fortschreitenden Entwerthung des Geldes mit der Zeit dort und da eine Aufbesserung der Congrua wieder nothwendig werden, wozu der zu gründende allgemeine Aushilfsfond in Zukunft die Mittel geben sollte.“

Wir begegnen in einzelnen Elaboraten noch weiteren Ansätzen für die zu erhöhende Congrua, meinen aber davon absehen zu können, da die eben vorgesehrtete Stimme nur eine Minimal-Congrua hat feststellen wollen, die bei den vorhandenen wenigen Mitteln zunächst anzustreben wäre. Wir verzeichnen darum in dieser Hinsicht nur noch, daß eine Stimme sich dahin ausdrückt, es möge überhaupt von zufälligen Einnahmen möglichst abgesehen werden, da der Geistliche, so lange er auf Meßstipendien, Conductgebühren, Taufgeschenke angewiesen sei, nicht frei wäre; derselbe sollte auch ohne diese einen standesgemäßen Lebensunterhalt

genießen können. Ferners ist eine andere Stimme der Meinung, der Clerus soll dahin wirken, daß eine gleichförmige Erhöhung des Gehaltes nach einer gewissen Anzahl von Seelsorgsjahren stattfinde. „Hat der Seelsorger, so motivirt dieselbe ihren Antrag, das Bewußtsein, daß er für seine Mühe und Arbeit im kommenden Alter wenigstens eine solche Entlohnung zu erwarten habe, daß er standesgemäß leben kann, so wird er einerseits freudig seinem Berufe obliegen, anderseits keinen Drang in sich fühlen, mit allerlei mitunter nicht sehr ehrenvollen Mitteln nach einer besser dotirten Pfarre zu haschen.“ Endlich spricht eine Stimme auch den Wunsch aus, es möchten wenigstens in den wichtigeren und meisten Punkten Bestimmungen getroffen werden, welche Bezüge der Stola dem Pfarrer, und welche dem Cooperator gebühren; wäre es schwierig und vielleicht unmöglich für die ganze Diocese allgemeine Regeln aufzustellen, so könnte eine Art von Tassionen für die einzelnen Caplansposten verfaßt und bei den Pfarrern hinterlegt werden, worin die Bezüge des Cooperators, allerdings nicht nach der Ziffer, sondern dem Namen nach aufgeführt werden.

Und nun lassen wir eine Stimme folgen, die keine bestimmte Ziffer angesetzt haben will. „In wie weit, heißt es in einer Arbeit, geholfen werden soll, läßt sich hier wohl nur im Allgemeinen andeuten, keineswegs aber ziffermäßig feststellen oder begrenzen; soweit nämlich soll geholfen werden, daß jeder Seelsorger seinen anständigen Unterhalt, sein standesgemäßes Auskommen finde, oder daß jeder Posten seinen Mann anständig ernähre. Ich bin nicht dafür, daß man eine allgemeine Norm in Ziffern aufstelle, wie viel z. B. ein Cooperator oder ein selbstständiger Seelsorger jährliches Einkommen haben soll, einmal schon darum nicht, weil es überaus schwierig und auch odios ist, das factische Einkommen eines jeden Postens genau zu ermitteln, ferner aber auch darum, weil bei Entscheidung der Frage, wie viel zum anständigen Unterhalt erfordert werden, sehr viel auf die Umstände des Ortes ankömmt, so daß einer mit demselben

Betrage an manchem Orte recht wohl, an manchem andern aber durchaus nicht standesgemäß leben kann. Ueberdies ist auch der Werth des Geldes in unserer Zeit so schwankend, daß was heute noch zum standesgemäßen Unterhalte genügt, vielleicht schon in Jahresfrist absolut unzureichend sein kann.“ Um nun aber doch einen bestimmten Anhaltspunkt darüber zu haben, welche Posten und in wie weit dieselben eine Aufbesserung erfahren sollten, welche Aufbesserung übrigen nach dieser Stimme nicht der Person als solcher, sondern der Pfründe, dem Beneficium oder Posten ohne Rücksicht auf die Person zu Theil werden sollte, u. z. ohne daß der Betreffende darum anzufuchen nöthig hätte, so empfiehlt dieselbe Stimme das Vorgehen mehrerer böhmischer Bischöfe als nachahmungswerth, daß nämlich nach Decanaten über diese Punkte u. z. geheim abgestimmt werden sollte. Sie citirt zu diesem Ende aus dem Leitmeritzer Ordinariatsblatt (Jahrg. 1872 Nr. 5, S. 77) das Folgende:

„Im Monat December haben alle Priester mit Einschluß der pensionirten ohne weitere Aufforderung ihr Botum bezüglich der Verwendung der zu Gebote stehenden Mittel abzugeben. Der Vorgang ist folgender: 1. Es sind jene Priester des Bezirkes (Decanates) zu benennen, deren Pfarr- oder Caplanstelle gegenwärtig den standesmäßigen Unterhalt nicht gewährt, und die lediglich auf dieses Einkommen angewiesen sind. Wenn der Nothstand nicht die Folge des geringen Einkommens der Stelle selbst ist, sondern andere Ursachen hat, so sind diese anzugeben, wenn für den Inhaber der Stelle gestimmt wird. 2. Die Vota werden versiegelt, auf der Außenseite mit dem Namen der Botanten bezeichnet, dem Vicariatsamte (Decanate) zugesendet und von diesem uneröffnet weiter befördert. Die Namensbeisetzung wird darum gefordert, weil der Priester für das, was er schreibt, jederzeit einsteht, und weil es nothwendig werden kann, nähere Auskünfte von ihm einzuholen. 3. Der Botant aber möge sich gegenwärtig halten: a) den ausgesprochenen Zweck; b) daß diese Hilfskasse ein gemeinschaftliches Eigenthum des ganzen Diöcesan-

clerus ist; c) daß es daher eine Pflicht der Gerechtigkeit ist, nach dem Gewissen abzustimmen; 4. das Botum enthält die Angabe, ob und welche Stellen es im Vicariate (Decanate) gibt, die nach der Ueberzeugung des Botanten für die standesgemäße Subsistenz unzulänglich sind. Es kann auch eine Begründung mit priesterlicher Wahrhaftigkeit und Offenheit beigelegt werden; 5. es wird Vorkehrung getroffen werden, daß die zu überreichenden Vota geheim bleiben; diejenigen, die sich aus was immer für Gründen der Abstimmung enthalten wollen, haben dennoch ein versiegeltes, auf der Außenseite gefertigtes Blatt an den Herrn Vicar (Dechant) abzugeben.“ —

Nach der Frage, was denn wohl auf dem Wege der Selbsthilfe angestrebt werden sollte, kommt sofort naturgemäß die Weise dieser Selbsthilfe zur Erwägung. Wir haben demnach die gestellte Pastoralconferenz-Frage von der Seite in Betracht zu ziehen, als dieselbe die Mittel namhaft gemacht wissen will, durch welche der Clerus nach Möglichkeit sich selbst zu helfen habe, und wir werden da der besseren Uebersicht wegen so vorgehen, daß wir zunächst eine Stimme reden lassen, und am betreffenden Orte andere Stimmen einschalten.

„Die Selbsthilfe, wie sie hier nur gemeint sein kann, so beginnt eine Arbeit ihre dießbezüglichen Auseinandersetzungen, nimmt den gesammten Clerus und das gesammte Kirchenvermögen in Anspruch — den gesammten Clerus, d. i. die Armeren, die einer Aufbesserung ihres Einkommens bedürftig sind, und die Reicheren, die eine solche geben können — und das gesammte Kirchenvermögen, sowohl das der Pfründen als das der Kirchen. Die ärmeren Seelsorger können und müssen sich auch selbst helfen. Wenig Bedürfnisse ist schon ein großer Reichtum. Viele und besonders kostspielige Bedürfnisse, wie sie der Schwindel und die Sitten der neuen Zeit mit sich bringen, machen Jeden arm, und selbst auf der besten Pfründe hat keiner mehr etwas Ueberflüssiges, keiner mehr genug, und der Ruf nach Aufbesserung würde nach jeder Aufbesserung nur desto kräftiger

erschallen, wie man es in manchen Ständen, die ich nicht nennen will, hören kann. Manche klagen über ungenügendes Einkommen, die öffentlich laut geworden sind, sind in diesem neumodischen Style geschrieben worden. Also Einschränkung unnöthiger Bedürfnisse und gute Haushaltung mit dem gegebenen Einkommen ist ein Theil der Selbsthilfe und eine *conditio sine qua non*."

Hier fügt sich wohl am besten ein, was eine andere Stimme von den Pfründnern verlangt, nämlich daß sie: „1. bestrebt sein sollen, durch treue und redliche Pfründenverwaltung sowie durch eine rationelle Bewirthschaftung des Pfründenenerträgnisses die Pfründe zu verbessern und es als eine Berufspflicht betrachten mögen, auch dann, wenn sie sich eigene Besitzungen kaufen, die pfründlichen Grundstücke nicht zu vernachlässigen, was leider manchmal geschieht — besonders durch die Verpachtung derselben; 2. daß dieselbe aus ihren etwaigen Ersparnissen Wiesen u. s. w. ankaufen und solche dann der Pfründe legiren; und 3. daß sie, wenn sich günstige Gelegenheiten zu billigen Ankäufen ergeben, auch die Gemeinde dahin zu bestimmen trachten, daß sie eine Wiese u. s. w. für die Pfründe ankaufe. Eine dritte Stimme macht aufmerksam, wie bei mancher Pfründe durch den Verkauf eines in zu großer Entfernung liegenden oder sonst nicht rentablen Objectes, welches demungeachtet in der Fassion mit einer Ertragsziffer in Anschlag kommt, eine Verbesserung zu erzielen sei, und eine vierte Stimme empfiehlt noch im Allgemeinen Genügsamkeit und Bescheidenheit, die immer die Hauptsache bleiben werden.

Wir kehren zu unserer Stimme zurück, die in der folgenden Weise in ihren Auseinandersetzungen fortfährt: „Der zweite Theil der Selbsthilfe ist die Aufbesserung des Einkommens durch kirchliche Mittel. Die Mittel dazu wären: 1. Der Religions- und Studienfond. Diese Fonde sind aus kirchlichen Mitteln entstanden, und haben die Bestimmung für kirchliche Bedürfnisse. Durch fluge Haushaltung und Verwendung derselben könnte und sollte dem größten Theile der Bedürfnisse geholfen werden. Diese Fonde sollen der allgemeine Aushilfsfond

sein für die ganze Diöcese, wo locale Mittel nicht ausreichen. Die Herausgabe derselben zur Verwaltung durch kirchliche Organe wäre daher mit allem Ernste und aller Entschiedenheit und unablässig zu betreiben, weil ohne dieselben die Selbsthilfe illusorisch sein würde.“

In Sachen des Religionsfondes begegnen wir unter andern noch vier Aeußerungen, die wir da einschalten wollen. „Es wird, sagt die eine Stimme, die Aufgabe des Clerus sein, auf jede mögliche Weise für die Uebergabe des Religionsfondes in die eigene Verwaltung der Kirche zu wirken, sei es durch die Presse oder durch Petitionen oder durch andere geeignet scheinende Mittel.“ „Wenn man, äußert sich die zweite Stimme, behauptet, daß der Religionsfond nur in Papieren bestehe, also die Herausforderung desselben eine Chimäre sei, so ist das nicht ganz richtig. Ein großer Theil des Religionsfondes hat auch einen reellen Werth. Da bekannt ist, daß der Religionsfond in Oberösterreich einen Ueberschuß aufzeigt, so ließe sich durch eine weise Verwaltung gewiß ein glänzendes Resultat für die Verbesserung der schlecht dotirten Pösten erzielen.“ „Die für den Religions- resp. Studienfond herausgegebenen Staatsschuld-Verschreibungen, meint die dritte Stimme, wären je nachdem auf die einzelnen Pfründen zu vinculiren und von den Pfründnern unter Controle der kirchlichen Central-Verwaltung selbst zu verwalten. Wenn aber die verbuchten Werthe nicht hinreichen, so hätte der Staatsschatz auch noch andere Werthtitel zu schaffen, z. B. für das eingetieferte Kirchenfilber und solche Obligationen, die allem Anscheine nach für ewige Zeiten Einlösungsscheine bleiben sollen, in entsprechende Werthe umzusetzen.“ Und die vierte Stimme spricht sich dahin aus: „Wegen des oberösterreichischen Religionsfondes wird der Staat zu dem Schritte eines Anlehens kaum genöthigt sein, und wenn auch, so wird der herausgegebene Religionsfond als ein bekanntes Vermögen eben so gut österreichisch besteuert werden, wie das andere Kirchen- und Pfründenvermögen. Ferners entfallen dem Staate die Lasten für

Verwaltung, Besoldung und Herhaltung der 85 Religionsfondspfarren, resp. 170 Gebäulichkeiten. Jedenfalls kann auch der Staat dabei nur gewinnen.“ —

Hören wir weiter, wie unsere Stimme weiterhin die Verbesserung durch kirchliche Mittel charakterisirt. „Der Religions- und Studienfond, heißt es an zweiter Stelle, steht noch nicht unter Verwaltung der Kirche und würde wohl kaum ausreichen, um eine erkleckliche Congrua = Erhöhung der schlecht dotirten Seelsorgsposten durchführen zu können. Daher wären Diejenigen zunächst dazu berufen, welche die Mittel und eine Pflicht dazu haben, nämlich die Besitzer der alten Pfarren für ihre aus dem Umfange der alten Pfarre ausgeschiedenen Vicariate und Exposituren. Dieselben hatten einst die Seelsorge und alle Auslagen für die nothwendigen Hilfspriester zu bestreiten und sind nach canonischem Rechte dazu verpflichtet — selbstverständlich, so weit die Mittel der Pfründen reichen, und können daher auch rechtlich zur Erhöhung der Congrua ihrer Vicare herangezogen werden. Da alle oder doch fast alle alten Pfarren Vicariate oder Localpfarren besitzen, die aus der alten Pfarre ausgeschieden worden sind, so würden dadurch auch alle Pfarren, die eine größere Rente besitzen zur Verbesserung der schlecht dotirten herbeigezogen werden. Indem aber die alten Pfarren ohnehin schon solche und oft bedeutende Lasten tragen, und überdies mit Schulden aus Baucapitalien stark überbürdet sind, so würde aus den Renten allein nicht gar viel für ihre Vicare abfallen. Aber ein Mittel steht noch zu Gebote, um den Ueberschuß zu vermehren: Die Veräußerung der großen Dekonomien bis auf einen kleineren Complex, der zur Haltung eines Paares Pferde und etlicher Kühe genügen würde. Die Veräußerung der großen Dekonomien empfiehlt sich, weil 1. bei dem dermaligen hohen Preise der Grundstücke ein bedeutendes Capital erzielt werden könnte; 2. weil fast kein Pfarrer einen entsprechenden Nutzen aus der Dekonomie ziehen kann, indem schon der Betrieb derselben sehr große Auslagen und Schulden verursacht, die Beauf-

sichtigung und Leitung derselben und des Dienstpersonales zu viele Zeit erfordert und Sorgen und Verdrießlichkeiten macht, und den Geistlichen seinem Berufe entfremdet, oder will er sich derselben entschlagen, die Dekonomie und Gebäude verwahrloßt werden; und ihm und mehr oft seinen Nachfolgern nur Schaden und Auslagen bringen. Eine kleine Dekonomie mindert diese Uebelstände und kann doch den nöthigen Bedarf für das Haus liefern; 3. und kann man als sicher voraussetzen, daß die Dekonomien ohnehin über kurz oder lang eingezogen und nach bisheriger Erfahrung verschleudert werden, und es erscheinen demnach Renten noch sicherer zu sein als Grund und Boden; und vielleicht würde der Hunger nach den geistlichen Gütern etwas gemäßiget, wenn dieselben nicht sehr beträchtlich sind. Es wäre der Verkauf der größeren Dekonomie = Complexe nur ein Prävenire. Wollte man doch auf Grund und Boden ein größeres Gewicht legen, so könnten aus dem Erlöse auch für jene Vicariate, Exposituren oder Localien, welche kein Grundstück haben, einige Grundstücke, namentlich Wiesen zur Haltung etlicher Kühe angekauft und so eine Aufbesserung gegeben werden. Der Uebelstand, daß bei manchen Pfarrhöfen die größeren Dekonomie = Gebäude überflüssig würden, wäre kaum sehr groß, indem manche Gebäude sich verwerthen lassen, und derselbe mit der Zeit sich von selbst beheben würde, wenn neue Bauten zu führen sind. Wie hoch das dermal bestehende Wahlrecht im Großgrundbesitze anzuschlagen ist, wage ich nicht zu entscheiden.“

Ueber die Veräußerung der großen Dekonomien drückt sich auch eine andere Stimme folgendermaßen aus: „Die großen Dekonomien sind für die Pfarrer eine Last — Pferd und Wagen aber ein schätzbares Ding. Da nun der Staat ohnehin ein lüsteres Auge darauf hat, und er früher oder später diese Dekonomien an Juden verschleudern wird, so möge die Kirche, die ihre Güter selbst verwaltet, dieselben parzellenweise bis auf 20 Joch vortheilhaft verkaufen: so ist einerseits die große Last weggenommen, andererseits kann der Pfarrer doch noch zwei Pferde

halten, der Staat und die Juden werden sich um Güter von 20 Toch nicht mehr reißen und die Diöcese gewinnt ein Capital von 3 — 500.000 fl. zur Aufbesserung der schlechtest dotirten Pfarrer und Capläne. Zwar bin ich ein Feind der Fondsgründung; allein mit diesem Capital läßt sich kaum etwas anderes thun. Nur möge man damit nicht zu viel Staatspapiere kaufen und, was die Hauptsache ist, Steuerfreiheit dafür verlangen. Es wäre ja doch himmelschreiend, wenn der Staat, anstatt uns aufzuhelfen, noch etwas nehmen würde.“ —

An dritter Stelle nimmt unsere Stimme das Vermögen der Kirchen in Aussicht, wo nämlich ein Ueberschuß über das Bedürfniß derselben vorhanden ist. „Es widerspricht nicht, so macht sie geltend, die Verwendung des überflüssigen Vermögens der Kirchen zur Erhaltung des Seelsorgers dem allgemeinen Zwecke des Kirchenvermögens und ist bisher auch schon öfter geschehen.“ Eine andere Stimme aber bemerkt in dieser Hinsicht: „Freilich ist in diesem Falle auch mit dem Patrone der Kirche das Einvernehmen zu pflegen; jedoch dessen Beistimmung dürfte unschwer überall da zu erlangen sein, wo keine Gefahr ist, daß durch die Heranziehung des Kirchenvermögens zur Aufbesserung des Seelsorge=Clerus eventuell dem Patrone eine Last erwachse.“ Ueberhaupt macht eine Stimme über das Kirchenvermögen die Bemerkung: „Nach dem canonischen Rechte ist die ganze Kirche das Rechtssubject des Gesamt=Kirchenvermögens. Die Repräsentanz nach Außen in Bezug auf, das Theilvermögen der einzelnen Diöcesen steht, dem unbeschadet dem Diöcesanbischöfe zu. Wenn auch in der geschichtlichen Entwicklung später neue Vertheilungen eintraten, indem außer den bischöflichen Kirchen auch andere, besonders Pfarrkirchen und Klöster, errichtet und dotirt wurden, indem ihnen specielle Widmungen zukamen und eine relative Selbstständigkeit zugestanden wurde: ist darum die Anschauung nicht aufgegeben worden, daß das Vermögen einer Diöcese ein einheitliches Ganze bilde.“ In diesem Sinne reflectiren denn einzelne Stimmen bezüglich der

Aufbesserung des Clerus auf eine Herbeiziehung des gesammten activen Kirchenvermögens, und stützen sie insbesondere hierauf ihren Appell an die besser dotirten Pfründen, resp. Pfründner, behufs einer thatkräftigen Unterstützung der schlecht dotirten. —

Bevor wir zur vierten Stelle übergehen, an der sich unsere Stimme für die Gründung eines allgemeinen Hilfsfondes ausspricht, seien noch eine Reihe von Stimmen vorgeführt, die sich über den einschlägigen Gegenstand nach seinen verschiedenen Seiten verbreiten.

„Einzelnen unzureichend dotirten Seelsorgern, sagt eine Stimme, kann wohl geholfen werden durch die brüderliche Liebe, geübt im engeren Kreise, so zu sagen gegen die Hausgenossen. Mancher Pfarrer dürfte in der Lage sein, seinem schlecht dotirten Cooperator einen größeren Monatsgehalt zu verabsolgen, oder einige Nebeneinkünfte zu überlassen; einzelnen Vicaren und Expositis könnte vielleicht durch die Hauptpfarrer geholfen werden, und dürfte eine Aufforderung hiezu im Allgemeinen oder auch in einzelnen Fällen von Seite des hochwürdigsten Ordinariates nicht ganz ohne Erfolg sein, wie die Erfahrung lehrt. Ich bin überzeugt, daß es Pfarrer gibt, welche diesen Weg der Selbsthilfe auch ohne Aufforderung betreten werden, sobald nur einmal im Allgemeinen mit der Sache Ernst gemacht wird.“

„Die Intercalar = Ueberschüsse, meint eine andere Stimme, hätten als ein wirkliches Pfründeneinkommen ganz besonders zur Aufbesserung schlecht dotirter Seelsorger verwendet zu werden. Wenn die Pfarrprovisoren etwa mit dem Congruabetrage der minderen Pfarrer bedacht würden, so dürften Jahr um Jahr einige Tausend Gulden zu Dotations=Verbesserung verwendbar sein.“ Bezüglich des Intercalares finden wir in einem andern Elaborate die Frage: „Vorausgesetzt, der Religionsfond wird nicht herausgegeben, wäre es nicht möglich, ein Doppelintercalar eintreten zu lassen, so daß das zweite mit der Bestätigung des für die erledigte Pfründe ernannten Pfarrers anfinge,

und die Investitur erst später erfolgen würde?“ Die Früchte dieses zweiten Intercalars würden im Sinne dieser Arbeit zu Gunsten des Aushilfsfondes entfallen.

„Da Stiftungen, äußert sich eine dritte Stimme, wie dormalen die Verhältnisse stehen, nicht immer eine Wohlthat, sondern oft nur eine Belastung der Seelsorger sind, so sollen dieselben ohne ausreichendes Entgeld und ohne ausdrückliche Erklärung der Stifter, daß dieses Entgeld nur zur besseren Sustentation des Seelsorgers gegeben werde, und daher nie und unter keiner Bedingung in eine Fassion desselben aufzunehmen sei, nicht angenommen werden.“ In gleicher Weise wird in einem andern Elaborate gesagt: „Bei Creirung von neuen Pfarren, Cooperatorstellen, wäre es Sache der hochwürdigsten bischöflichen Ordinarien, derartigen Ansuchen nur dann Folge zu geben, wenn die Gemeinden nicht etwa versprechen, sondern factisch das betreffende entsprechende Einkommen für ihre Seelsorger ausweisen können. Diejenigen Gemeinden, denen es ernstlich um einen eigenen Priester zu thun ist, werden dann schon selbst sorgen, und je mehr Mühe die Erlangung einer Sache kostet, desto mehr schätzt man sie.“ Uebrigens wird in mehreren Arbeiten aufmerksam gemacht, daß man nach den heutigen Verhältnissen bei der Aufbesserungsfrage nicht so sehr auf das katholische Volk überhaupt, auf die Gemeinden als solche, sondern mehr noch auf einzelne gutgesinnte Laien, die mit Glücksgütern gesegnet sind, Rechnung machen dürfe.

„Erledigte Cooperatorposten und Pfründen mit einer ungenügenden Dotation, bemerkt eine vierte Stimme, sollen nicht besetzt werden, in so lange diese nicht ergänzt wird, und es wäre hier wohl auch zu erwägen, ob unter den gleichen Umständen nicht eine diminutio oder auch unio beneficiorum zulässig wäre.“ In einer Arbeit finden wir der Aufhebung jener kleineren Pfarreien gedacht, deren Errichtung aus der Josephinischen Zeit stammt, und welche schlecht dotirt sind. Es wird da hervorgehoben: „Man wird freilich einwenden, daß durch

Wiedervereinigung solcher Localpfarren mit der Mutterpfarre ein großer Schaden entstehe für die Seelsorge. Dieser Einwand wäre nur dann stichhältig, wenn die Pastorirung von Seite der Mutterpfarre eine Unmöglichkeit wäre. Das wird aber in den allermeisten Fällen nicht vorkommen. Auch in früheren Zeiten mußte die Pastorirung in den Filialkirchen von Seite der Mutterpfarren durch die Capläne vorgenommen werden. Ueberdies werden ohnehin in allernächster Zeit die Privatpatrone ihr Patronat niederlegen, und die Folge wird sein, daß eine Menge Pfarreien aus Mangel an Subsistenzmitteln dem Untergange geweiht wird. Man wird wohl zum letzten Hilfsmittel greifen, und an die Gemeinden appelliren. Aber einerseits dürften gar viele Gemeinden es vorziehen, zur Vermeidung großer Auslagen sich an die Nachbarnpfarre anzuschließen, andererseits dürften manche Gemeinden in Anbetracht der ungeheuren Lasten, von denen sie fast erdrückt werden, gar nicht im Stande sein, die kirchlichen Gebäude herzuhalten und einem Seelsorger die nöthigen Subsistenzmittel zu sichern. Auch ist die Besorgniß nicht unbegründet, daß in allernächster Zeit ein großer, sehr fühlbarer Priestermangel eintreten werde, indem sich in Zukunft wohl wenige Jünglinge finden dürften, die schwere Bürde des Priestertums auf sich zu nehmen, wenigstens so lange die schweren Bedrängnisse der Kirche ihren Fortgang nehmen, und es ist auch keine Hoffnung auf eine bessere Zukunft vorhanden. Wir werden in kurzer Zeit eine Menge von Pfarreien mit 2000 und mehr Seelen finden, welche nur von einem Pfarrer ohne Hilfspriester pastorirt werden.“

„Es kann, spricht sich eine fünfte Stimme aus, nicht geleugnet werden, daß die Regulirung des Stoltarifs ein schon lange gefühltes und dringendes Bedürfniß sei, welche Regulirung zunächst in einer Vereinfachung der ob ihrer vielen Klassen, die kaum ein Seelsorger bei der jetzt ganz frei gegebenen Grundtheilbarkeit genau zu eruiren im Stande sein dürfte, so unklaren und complicirten Stolordnung, dann aber auch in einer Erhöhung einzelner Tariffäge bestehen müßte.“ Dieselbe will auch noch

ausdrücklich die Sammlungen, wo sie bestehen, beibehalten haben, und wo der Pfründner zu gering besoldet ist, die Gemeinde aber zu einer Leistung in der Lage ist, sollte unter Andeutung, daß sonst die Pfründe unbesezt bleiben würde, die Gemeinde verhalten werden, daß sie eine etwa schon bestehende fixe Sammlung aufbessere, oder wo keine bestehe, zu einer solchen sich verpflichte. Andere dagegen möchten im Interesse der größeren Freiheit et propter dignitatem sacerdotalem die Sammlungen und mehr oder weniger auch die Stolbezüge lieber ganz aufgehoben und in einer andern entsprechenden Weise ersetzt haben, und schon gar nicht an eine Erhöhung der Stola denken. Unsere Stimme sagt da: „Die Erhöhung der Stolgebühren verwerfe ich nachdrücklichst, und zwar darum, weil sie ihren Zweck ganz verfehlen würde. Die Stoleinnahmen würden eher geringer als höher, und die Erhöhung wäre höchst odios.“ Bei dieser Gelegenheit verwahrt sich dieselbe zugleich auch gegen eine etwaige Besteuerung der Geistlichkeit zum Behufe einer zu erzielenden Aufbesserung, und erklärt dabei: „Die Besteuerung ist unnöthig, indem die besser dotirten Pfarrer ohnehin zur vollen Aufbesserung des Einkommens ihrer Vicarien nach dem bestehenden Rechte verhalten werden können, und von andern eine Steuer wohl nicht gefordert werden würde; und weil eine Besteuerung des Clerus zum Zwecke der Dotation armen Cleriker im cano- nischen Rechte keine Stütze hat. Dieses kennt nämlich unter *lex dioecesana* nur einige Gaben an den Bischof und das *Alumnaticum*, und obgleich es zu allen Zeiten arme Cleriker gegeben hat, so hat dasselbe dieses Princip doch nie adoptirt.“

Eine sechste Stimme weist als auf eine Quelle für eine ergiebige Aufbesserung auf die Einlösung der weltlichen Patronate hin, nämlich des landesfürstlichen mit 121 Pfarreien, d. i. 242 Gebäuden und der andern 40 Patrone mit 83 Pfarreien, i. e. 166 Gebäuden, und fügt bei: „Ich zweifle nicht, daß sich die meisten Patrone dazu herbeilassen werden. Aber so sehr ich zweifle, daß die Regierung den Religionsfond heraus-

gebe, eben so sehr fürchte ich, daß sie das Erträgniß aus den eingelösten Patronaten mit Beschlag belegen und zum Religionsfonde hinzurechnen werde.“

Eine siebente Stimme spricht den Wunsch aus, es möchte dafür gewissenhaft gesorgt werden, daß das Pfarrgebäude und die Dekonomie im guten Zustande und wo möglich ein kleiner fundus instructus dem Nachfolger übergeben werde. Ebenso sollte, da die Anschaffung der nothwendigen Bücher und Schriften zur eigenen Fortbildung den jungen dürftigen Priestern oft sehr schwer fällt, jeder Priester dafür sorgen, daß sein Büchernachlaß entweder unter die dürftigen Cooperatoren des Decanates vertheilt, oder aber an das bischöfliche Priesterseminar zur Vertheilung an die Alumnien abgeführt werde.

Endlich verzeichnen wir noch eine achte Stimme, nach der die Pfründner überhaupt in ihren Testamenten zunächst die eigenen, und wenn es diese nicht bedürfen, eine andere arme Pfründe bedenken sollten, um so mehr, als der Erfahrung gemäß geistliches Vermögen zu nicht kirchlichen Zwecken verwendet, selten Glück und Segen bringe; und sei einer anderen Arbeit folgender Excurs über die Testamente der Geistlichen entnommen: „Der Grundsatz — Wer dem Altare dient, soll auch vom Altare leben — läßt sich auch umkehren: Wer vom Altare lebt, soll auch mit seinem Vermögen dem Altare dienen dadurch, daß er dasselbe ad pias causas, vorzugsweise zu kirchlichen Zwecken verwende. Ohnehin ist nach canonischem Rechte der Priester nur berechtigt, von den kirchlichen Einkünften als Nutznießer so viel zu verwenden, als zu seinem anständigen Lebensunterhalte erforderlich ist, dagegen den übrigen Theil seines Einkommens als ein der Kirche gehöriges Gut anzusehen, über welches eben die Kirche zu verfügen hat. Die Kirchengesetze waren in dieser Beziehung bis ins 12. Jahrhundert so streng, daß ein Geistlicher über sein Vermögen, das aus kirchlichen Einkünften herstammte, durchaus keine testamentarischen Verfügungen treffen konnte. So-

wohl in den Decreten Gratian's, als auch im berühmten Decretalenrecht ist ausdrücklich der Satz enthalten, daß es dem Cleriker nicht gestattet ist, Testamente zu machen, ausgenommen über das Vermögen, welches nicht aus kirchlichen Revenuen kommt. Erst Papst Innocenz III. gab die Erlaubniß, daß ein Geistlicher über sein kirchlichen Einkünften entstammendes Vermögen unter gewissen Beschränkungen testiren könne. Zwar hat die Kirche keine genauen Bestimmungen getroffen, was und wie viel zum anständigen Unterhalte verwendet werden dürfe, wie viel ad pias causas verwendet werden sollte u. s. w., aber zu aller Zeit hat die Kirche den Grundsatz festgehalten, daß der Priester sein Vermögen zu kirchlichen Zwecken verwenden soll. Es ist nicht nöthig, mich darüber weiter zu verbreiten, da jedes Werk über Kirchenrecht den nöthigen Aufschluß erteilt. Ich verweise nur auf die Acten und Decrete des Wiener Provincial-Concils sub titulo septimo: De beneficiis bonisque ecclesiasticis.“ —

Und nun zu dem zu gründenden allgemeinen Anstaltsfonde, von welchem unsere Stimme an vierter Stelle handelt. „Nächster Zweck desselben, heißt es da, wäre eine gegenseitige Versicherung für Krankheits- und Deficienzfälle, wodurch jeder, der den Beitritts- und die jährlichen Beiträge entrichtet, ein Recht auf eine bestimmte Unterstützung erwirbt. Wenn der Fond einmal erstarkt sein würde, so soll er auch zu ständigen Erhöhungen der Kongrua verwendet werden. Es steht zu hoffen, daß einem solchen Unterstützungs-Bereine nahezu alle Priester der Diocese beitreten werden, auch jene, die nie eine Unterstützung in Anspruch zu nehmen gedenken, und daß er durch Geschenke und Legate bald bedeutend anwachsen würde. Der Plan geht schon länger im Clerus herum. Als Bedingung aber sine qua non ist die Verwaltung und Leitung des Vereines und Fondes durch einen Ausschuss aus der Geistlichkeit der ganzen Diocese, in welchen jedes Decanat ein Mitglied wählt und jährlich einmal zu einer Versammlung des Ausschusses sendet.“

Ueber den zu bildenden Fond, der auf dem Wege der Selbsthilfe die Aufbesserung des Klerus ermöglichen sollte, lauten übrigens die Äußerungen der einzelnen Stimmen sehr verschieden. Die Einen denken an einen allgemeinen Diöcesanfond, der alle Diöcesanmittel, den Religionsfond inbegriffen, umfassen würde, Andere haben einen eigenen separirten Fond im Auge. Diesen fassen die einen wiederum mehr als Dotationsfond auf, der so viel als möglich eine bessere Dotation der Stellen anzustreben hätte, und zwar schon an und für sich, ohne daß ein bestimmtes Ansuchen der besser zu dotirenden voranginge, während die anderen diesem Fonde mehr den Charakter eines Unterstützungsfondes geben wollen, aus welchem auf ein motivirtes und geprüftes Ansuchen hin die betreffenden Unterstützungen zu leisten wären. Wieder Andere sprechen sich dahin aus, daß die Unterstützung mehr den Charakter einer gegenseitigen Versicherung haben sollte, und nehmen endlich noch Andere neben einem solchen Hilfsfonde noch einen eigenen Unterstützungsverein in Aussicht, der sich auch nach Art der Versicherungs-Gesellschaften mit Vorschuß- und Krankenkasse, Rentenbank, Pensionsinstitut geltend machen könnte. Zwei Stimmen wollen überdies für invalide, deficiente Priester eigens gesorgt haben und spricht sich die eine aus für die Bildung eines eigenen Deficientenfondes zur Pensionirung kranker und ausgedienter Priester mit einem sicheren Bezuge von mindestens jährlich 100 fl. zu der gesetzlichen Pension, mit Quinquennal-Zulage von 50 fl., dem jeder Diöcesanpriester ohne Ausnahme selbst mit einer empfindlichen Beitragsleistung beitreten müßte. Die zweite Stimme will den Deficienten-Priestern in der Weise geholfen wissen, daß die Seelsorger ohne Ausnahme, jeder wenigstens einen Gulden jährlich, und wenn es beliebt auch mehr, spenden, wodurch jährlich circa 1500 fl. einfließen könnten. Was aber überhaupt die Bildung des Fondes anbelangt, so wollen einige einen für die einzelnen Geistlichen bestimmt fixirten Betrag, andere sind für einen Appell an die Liebe des Mitbruders mit Ausschluß jed-

weden Zwanges, und sollte ein bestimmter Betrag höchstens als eine gewisse Norm gelten, die etwa der Einzelne bei seinen Liebesgaben einhalten könnte. Auch von Seite gut gesinnter Laien erwarten sich Einzelne thatkräftige Unterstützung und sollte auch auf eine Staatsubvention an diesen Fond als solchen hingewirkt werden. Dabei wollen Einige den Fond mehr anwachsen lassen, und mehr mit den Erträgnissen des Capitals rechnen, während die Anderen gegen die Ansammlung großer Capitalien sind, die nur der Staat seiner Zeit als fetten Bissen zum Verschlingen bekäme; es sollten vielmehr die Betheteiligungen nach Kräften und Verhältniß hinausgegeben werden, sobald nur einmal soviel da wäre, daß man für 2—3 Jahre reichen könnte.

Das also wären die allgemeinen Gesichtspunkte, nach denen in den einzelnen Arbeiten die Gründung eines Fonds behufs der Aufbesserung des Clerus mehr oder weniger zur Sprache kommt. Im Folgenden lassen wir noch zwei Stimmen sprechen, die sich am ausführlichsten über diesen Gegenstand verbreiten und hierüber eine Art von Programm aufstellen. Die eine Stimme stellt die Sache so dar: „A. Wir wollen noch bis zum Ende dieses Jahres ein Gründungscapital aufbringen, und zwar auf diese Weise, daß jeder Caplan nach Verhältnissen seiner Einkünfte zu diesem Zwecke einen Betrag von 5—10 oder höchstens 20 Gulden, und die Herren Pfarrer, jeder nach Verhältniß seines Einkommens, 20—40—60 oder 100 fl. spende, und zwar nur Ein Mal. Hiezu können wir auch alle Klostervorstellungen der Diocese und die hochwürdigen Herren Domcapitulare einladen. Es werden sich auch gewiß besondere Wohlthäter finden, welche namhafte Beträge in Staatspapieren oder Privatschuldscheinen diesem Zwecke zuwenden. B. Die jährlichen Beiträge nach dem Einkommen der Seelsorger, welche im Jahre 1873 nach Belieben auf einmal oder ratenweise eingezahlt und an die zu Betheilenden ausgezahlt werden. Zu diesen jährlichen Beiträgen dürften sich die Herren Capläne von 2—4 und 6 fl. und die Herren Pfarrer von 5—10 und 15 fl. und die besser

dotirten bis 40 fl. verbindlich machen. Das Gründungscapital und die aus demselben fließenden Interessen sollen jetzt noch nicht angegriffen werden, bis nach dem Urtheile der Vermögensverwaltung die allmältige Aufbesserung der Congrua bis 600 fl. angezeigt sein wird. Mit den bezeichneten jährlichen Beiträgen sollen die Unterstützungen schon im Jahre 1873 beginnen und alljährlich fortgesetzt werden. Wird in einem Jahre ein Betrag erübrigt, so kann derselbe im folgenden Jahre verwendet werden.

C. Ein weiteres Mittel ist, daß mit diesem Fonde zugleich eine Sparcasse für Seelsorger errichtet werde, bei welcher die Geistlichen zu 5% einlegen, der Gewinn aber dem Unterstützungsfonde zufällt.

D. Vermächtnisse und Geschenke. Wenn wir uns diesen schönen Zweck vor Augen halten, so werden viele von uns diesen Unterstützungsfond entweder zum Universalerben einsetzen, oder demselben namhafte Legate zuwenden, oder demselben die Capitalien zuwenden mit der Verpflichtung, die Interessen solchen Personen auf Lebenszeit auszufolgen, welche man nach dem Tode unterstützen will.

E. Durch Errichtung einer Rentenbank für Priester. Unter den alten Seelsorgern gibt es auch solche, welche nicht unbedeutende Ersparnisse haben, aber dennoch von der Sorge beunruhigt werden, ob sie, wenn sie ein hohes Alter erreichen, ihre Lebensbedürfnisse decken können. Für solche alte Herren dürfte es willkommen sein, wenn sie ihr Vermögen dem Unterstützungsfonde gegen dem übergeben, daß sie für die übrige Lebensdauer nach Verhältniß ihres hohen Alters eine Rente von 10 bis 12 auch 16% jährlich beziehen können.

F. Die vorstehenden Mittel dienen vorzugsweise dazu, in kurzer Zeit den Unterstützungsfond zu heben und auf eine solche Höhe zu bringen, daß die Congrua der Herren Pfarrer Anfangs mit 100 fl. jährlich, und in der Folge mit einem noch größeren Betrage aufgebeffert werden können. Da aber auch eine Vorschußcasse für den Clerus eine Wohlthat ist, so soll dabei das Fondsvermögen nur den möglichst geringen Vortheil haben, z. B. die Fondsverwaltung gibt Seelsorgern, welche ein Brandunglück getroffen

oder eine Pfründe mit wenig oder gar kein Vermögen antreten, ein Darlehen zu $5\frac{1}{4}\%$, um in solchen Fällen so manche Seelsorger von einer peinlichen Sorge zu befreien. G. Von der Verwaltung. Diese könnte so eingerichtet werden, daß man die Vorschriften der jetzt bestehenden Kirchenvermögens-Verwaltung möglichst einhält: 1. Es wird ein Diöcesanausschuß gewählt, welcher die einfließenden Gaben übernimmt und über die Vertheilung Beschluß faßt. In diesem Diöcesanausschusse sollen das hochwürdige Domcapitel, die Decane, die Pfarrer und Capläne vertreten sein. 2. Soll in einem jeden Decanate ein Ausschuß, bestehend aus dem Decane, einem Herrn Pfarrer und Cooperator bestimmt werden. Der Herr Pfarrer und der Cooperator sollen vom Decanatsclerus gewählt werden; ingleichen auch sollen die Mitglieder des Diöcesanausschusses von der Diöcese gewählt werden. 3. Die einer Unterstützung bedürftigen Cooperatoren oder Pfarrer reichen ihre Bittgesuche entweder im Wege des Decanates oder unmittelbar beim Diöcesanausschusse ein. 4. Ueber das Bedürfniß einer Unterstützung soll immer der Decanatsausschuß befragt werden, und zwar des Bezirkes, in dem der Bittsteller lebt. 5. Es wird jährlich Rechnung gelegt, wovon sodann ein jedes Decanat wenigstens Ein Exemplar erhält. Diese Rechnung soll weder in einer Zeitung, noch im Diöcesanblatte auferstehen. 6. Dieser Unterstützungsfond ist und bleibt ein Privateigenthum des Clerus der Einzardiöcese. 7. Der bischöfliche Commissär soll Revident der Jahresrechnung sein. 8. Auf eine Unterstützung aus diesem Fonde hat nur derjenige Anspruch, der als Mitglied eingezahlt hat.“

Die zweite Stimme legt ihre Ansichten in der folgenden Weise dar: „Der Einzelne, sich selbst überlassen, kann nicht helfen, es ist ein gemeinsames Zusammenwirken nöthig, oder mit einem Worte: Ein Verein des Clerus zu diesem Zwecke. In diesem Vereine handelt es sich aber um drei Dinge: α) Welches soll der Charakter desselben sein? β) Wie sollen die Geldmittel herbeigeschafft werden? γ) Wie soll die Aushilfe beschaffen sein? — A. Der Cha-

rakter dieser Vereinigung ist, glaube ich, das wichtigste Moment. Es hängt von ihm die Möglichkeit der Herbeischaffung einer sicheren Hilfe und die Gewißheit des Bestandes dieses Institutes zur Selbsthilfe ab. Deshalb glaube ich aussprechen zu müssen, daß dieses Institut nicht als ein kirchliches erscheinen dürfe, so zwar, daß etwa an sich jeder Diöcesanpriester deswegen, weil er Priester der Diöcese ist, schon daran theilnehmen müßte, und etwa die Leitung desselben mit der hierarchischen und kirchenrechtlichen Ordnung zusammenfiel. Zu diesem Ausspruche vermögen mich folgende, auf die Möglichkeit der Selbsthilfe gewiß sehr Einfluß nehmende Gründe: α) Eine solche Anstalt würde, wie sie posito es auch wäre, dem Staate als ein kirchliches Institut erscheinen, es würden alle dießbezügliche Gesetze und Principien dafür geltend gemacht werden, darunter gar leicht jenes, „Kirchengut ist Staatsgut.“ Jeder so gesammelte Fond würde nur eine neue Art Schatzkammer sein für den Staat, wie die Fonds mancher kirchlichen Vereine, die Schatzkammern von Wallfahrtsorten zur Zeit Josef II. (und etwa jetzt der Armenfond, Schulfond). β) Eine solche Anstalt würde bei ihrem kirchlichen Charakter (oder selbst nur bei dem Charakter einer öffentlichen Wohlthätigkeitsanstalt) nach den bestehenden Principien gezwungen werden können, genaue Ausweise und Rechenschaft der Staatsbehörde zu übergeben, ja der Staat könnte zuletzt in seiner gewohnten liebevollen Vorsorge für das Kirchengut verlangen, daß sämtliche Fonds in sogenannten vinculirten Staatsobligationen bestehen. γ) Endlich wäre nur zu sehr zu fürchten, daß ein solches Unternehmen in sich selbst schon den Keim der Auflösung trage. Es soll Selbsthilfe sein, und diese wird gewiß nur dann segensreich sein, wenn sie vom Geiste der brüderlichen Liebe geleitet, und daher freiwillig und somit wahrhaft opferwillig ist. Ein Zwang, der bei einem solchen Unternehmen ausgeübt würde, wie dieß bei der Verpflichtung der Einzelnen zur Mitwirkung der Fall wäre, würde auf die freie Entwicklung des Institutes nur hemmend einwirken. Der Widerwille Einzelner, vielleicht solcher,

die ihrer Stellung nach selbst Einfluß auf die Leitung hätten, würde demselben von vorneherein den Erfolg absprechen. Auf solche und ähnliche Gründe hin glaube ich die Anstalt als einen „Privatverein von Geistlichen der Linzer Diocese zur gegenseitigen Unterstützung“ im Allgemeinen bezeichnen zu müssen, und daß man, wie bei dem Beamtenvereine, der aus ähnlichen Ursachen entstand, denselben zu einer Art „Versicherungsgesellschaft“ erhebe. Demgemäß müßte im Interesse der Wahrung dieses Privatcharakters jedem Priester der Zutritt, sowie der Austritt (natürlich dann mit Verlust der Ansprüche) offen stehen; es müßte die Leitung den Staatsgesetzen gemäß und mit vollkommen freier Wahl bestimmt sein; es müßte die Verwaltung der Kontrolle der Mitglieder unterworfen sein, nöthigenfalls zur Rechenschaft gezogen werden können, und es sollen wenigstens einige Fälle festgesetzt werden, wo die Mitglieder, resp. Versicherten de jure auf eine bestimmte Aushilfe einen Anspruch haben, und nur in zweiter Linie soll auf Bittgesuche nach Möglichkeit Rücksicht genommen werden. — B. Herbeischaffung der Geldmittel. Da das Ganze eine Art Versicherungsgesellschaft ist, so ist vor Allem ein Stammcapital nöthig; es soll also: 1. ein Gründungsfond geschaffen werden durch gering verzinste oder etwa auch unverzinste Darlehen, und durch zu diesem Zwecke gewidmete kleinere Kapitalien von Seite solcher, die als besondere Gönner des hilfsbedürftigen Clerus gelten wollen und die als Gründer erscheinen. Die ersteren wären die wirklichen Mitglieder und könnten nach Art der Actionäre in ähnlichen Fällen ihre Rechte ausüben. Dieser so gebildete, nur gering zu verzinsende Fond könnte dann auf höhere Zinsen zum Besten der Unternehmung fruchtbringend verwerthet werden. 2. Es wären gewisse Fälle festzusetzen, für die man sich gegen eine analog den anderen Versicherungsgesellschaften geforderte Lantieme versichern könnte. 3. Freiwillige Beiträge (bis zu einem gewissen Minimalbetrage) der unterstützenden Mitglieder; dadurch könnte namentlich in manchen besonders dringenden Fällen außerhalb des Kreises der Versicherung

Hilfe geleistet werden. 4. Schenkungen und Legate mit specieller Widmung oder zur freien Disposition der Anstalt. 5. Allmälige Bildung eines Reservefondes. — C. Beschaffenheit der Aushilfe: 1. Im Falle der Versicherung eben nach Art und Weise derselben, wie als bestimmte jährlich auszubehahlende Rente, oder als nach einem bestimmten Zeitraume auszubehahlende Summe. 2. Für jene Fälle, wo durch eine Selbstversicherung nicht gesorgt werden kann, heißt es wohl sich beschränken; einige Mittel wären wohl zur Hand: die Unterstützungs-Beiträge, die speciell gemachten Widmungen, dann wenigstens theilweise der Reinertrag des Gründungs- und späteren Reservefondes. Diese Hilfe hätte sich Anfangs nur auf die Mitglieder und auf die dringendsten Fälle zu beziehen, und nur mit steter Berücksichtigung der zur Disposition stehenden Summen zu geschehen. Oft wird ohnehin ein unverzinsliches oder nur gering verzinste Darlehen schon eine solche Wohlthat sein. Natürlich könnte überhaupt die Hilfe erst geschehen auf ein Ansuchen des dürftigen Mitgliedes hin, die unparteiische Entscheidung würde, selbstverständlich unter später zu legenden Rechenschaft, in den Händen der Verwaltung liegen. Mit den wachsenden Kräften des Vereines könnte man auch mit dieser Hilfe freigebiger sein, selbst vielleicht einige besonders schlecht dotirte Posten in der Weise für den Inhaber aufbessern, daß man jährlich eine bestimmte Unterstützung ausbezahlt, ohne sich, was bei Aufbesserung eines Postens Princip sein soll, zu binden, da dieß nur hieße, dem Staate die Pflicht, die er hat, abzunehmen, oder ihm wenigstens einen Ausweg an die Hand zu geben, wodurch er sich bei der geforderten Aufbesserung entschuldigen könnte."

Hiermit glauben wir all den verschiedenen Anschauungen über die Congrua-Frage, wie sie der oberösterreichische Clerus in den Antworten auf die jüngst gegebene Pastoralconferenz-Frage an den Tag gelegt hat, wenigstens soweit es sich um das Wesentliche handelt, den gebührenden Ausdruck gegeben und demnach die uns gestellte Aufgabe zur Genüge erfüllt zu haben. Sp.

Die sacramentale Beicht.

(Eine beantwortete Pfarrconcursfrage.)

Ist der gegenwärtige Kampf gegen die katholischen Institutionen so zu sagen ein allgemeiner und allseitiger, so haben es doch in ganz besonderer Weise die Feinde der Kirche auf das katholische Beichtinstitut abgesehen. Da ist man nicht mehr zufrieden, dasselbe zu einer einfachen Menschenfesselung zu stempeln und in ihr nur die Ausgeburt des kirchlichen Despotismus erblicken zu lassen, man greift zu allen möglichen, selbst den schlechtesten Mitteln, um vor der ganzen Welt die katholische Beicht zu verdächtigen und ihr geradezu das Brandmal der Unfittlichkeit und Gemeinschädlichkeit aufzudrücken. Zeuge dessen sind die mehrfachen vorgeblichen Beichtscandale, mit denen einzelne liberale Journale paradirten, und die alsbald die Kunde durch die gesammte liberale Presse in und außer Europa machten, bevor auch nur im Geringsten constatirt war, was denn eigentlich an der Sache Wahres wäre. Ja selbst nachdem all die Denunciationen als eben so viele erbärmliche Heterereien und abscheuliche Verleumdungen entlarvt worden, hörte man nicht auf, tapfer darauf loszulügen, um durch geschickte Verdrehungen und neue Erfindungen das leicht bewegliche Publikum gegen die Beicht in Athem zu erhalten. Wahrlich, wenn je etwas deren Werth und den Segen, den sie dem Einzelnen sowohl, wie der ganzen Gesellschaft in so reichlichem Maße spendet, laut zu documentiren vermocht hat, so gilt dieß eben von dem Hass, mit dem der Unglaube unserer Tage gegen dieselbe sich verschworen hat, leistet das in ganz ausgezeichnete Weise der Beifallsturm, den die Angriffe auf das Beichtinstitut gerade bei denjenigen hervorgerufen haben, welche offen bestrebt sind, die Menschheit der Segnungen des Christenthums zu berauben. Andererseits stellt aber auch die Beicht an den Menschen eben nicht geringe Forderungen, die namentlich den heutigen Lebemenschen nicht recht

behagen, weßhalb sie, ohne gerade mit dem Christenthume selbst brechen zu wollen, es dennoch gerne sähen, wenn man sie von der so lästigen Beicht dispensiren würde. Unter solchen Umständen ist denn der Hinweis auf die göttliche Einsetzung der Beicht von ganz besonderer Wichtigkeit, indem in derselben, sowie sie am besten und entschiedensten all die mannigfachen Angriffe zurückweist, auch die stärkste, ja in Wahrheit die einzig ausreichende Macht gelegen ist, die trotz des Sträubens der menschlichen Leidenschaft der Beicht nachhaltige Anerkennung zu verschaffen vermag.

Diese und ähnliche Erwägungen haben beim letzten Pfarrconcurs aus der Dogmatik die Frage nahe gelegt: „Sacramentalis confessio exponatur et vindicetur;“ und es sind eben dieselben Gedanken, die uns zu einer ausführlicheren Beantwortung eben dieser Pfarrconcursfrage veranlassen. Schadet es überhaupt nicht, das Bewußtsein einer schon bekannten Sache, welche gerade jetzt so viel praktischen Werth hat, aufs Neu aufzufrischen, so wird eine genauere Ausführung den dogmatischen Beweis in seiner vollen Gründlichkeit und Genauigkeit erbringen lassen, was für die richtige Auffassung wie für die entsprechende Geltendmachung der Wahrheit gewiß nicht ohne Belang sein dürfte. Was wir also vorhaben, das ist die gehörige Begründung des katholischen Dogma von dem göttlichen Charakter der sacramentalen Beicht. Da aber vor Allem der rechte Begriff von der Sache vorhanden sein muß, die man beweisen will, und da insbesondere die Würdigung des dogmatischen Beweises dadurch bedingt ist, daß die zu beweisende dogmatische Sache ins rechte Licht gestellt wurde, so müssen wir zuerst den Inhalt des betreffenden Dogma genau entwickeln, wie denn auch in diesem Sinne die Pfarrconcursfrage gestellt erscheint, und wir beantworten somit unsere Frage in zwei Theilen, von denen der eine sich mit der Exposition der sacramentalen Beicht beschäftigt und der andere den Beweis für diese sacramentale Beicht erbringen soll.

I. Sacramentalis confessionis expositio.

Wir haben es nicht mit der Beicht überhaupt, sondern mit der sacramentalen Beicht zu thun, d. i. mit jener Beicht, welche nach dem Concil von Trient einen wesentlichen Bestandtheil des Bußsacramentes ausmacht. Si quis negaverit, ad integram et perfectam peccatorum remissionem requiri tres actus in poenitente, quasi materiam sacramenti poenitentiae, videlicet contritionem, confessionem et satisfactionem, quae tres poenitentiae partes dicuntur; aut dixerit, duas tantum esse poenitentiae partes, terrores scilicet incussos conscientiae agnito peccato, et fidem conceptam ex evangelio vel absolutione qua credit quis sibi per Christum remissa peccata, a. s.: so lautet nämlich der 4. Canon der 14. tridentinischen Sitzung. Ist nun das Bußsacrament jenes Sacrament des neuen Bundes, in welchem durch die priesterliche Losprechung dem Menschen die nach der Taufe begangenen Sünden, welche derselbe in reuiger Gesinnung und mit der Bereitwilligkeit, genug zu thun, dem Richterstuhle der Kirche unterstellt, nachgelassen werden, so wird im Allgemeinen als Begriff der sacramentalen Beicht sich ergeben die Unterstellung der Sünden unter das Bußgericht der Kirche, zu dem Ende, um die Losprechung von denselben zu erhalten. Im Besonderen aber wird der allgemeine Begriff der sacramentalen Beicht im Sinne des Tridentinums, das eben diesen Punkt des katholischen Glaubens gegenüber den Protestanten in ausführlicherer Weise auseinandergesetzt hat, die folgenden Momente in sich schließen:

1. Wenn das Concil von Trient erklärt: „Hos, si se postea crimine aliquo contaminaverint, non jam repetito baptismo ablui, quum id in ecclesia catholica nulla ratione liceat, sed ante hoc tribunal tamquam reos sisti voluit, ut per sacerdotum sententiam non semel, sed quoties ab admissis peccatis ad ipsum poenitentes confugerint, possent liberari“ (sess. 14. cap. 2.): so charakterisirt

daselbe die sacramentale Beicht als eine Selbstanklage, und kann diese darum keineswegs in einer bloßen Erzählung seiner Sünden in der Weise einer Selbstbiographie bestehen. Handelt es sich auch im Bußsacramente darum, daß der Beichtvater den Sündenzustand des Pönitenten genau kenne, um ihn sodann entweder zu absolviren oder nicht zu absolviren, und würde derselbe diese Kenntniß etwa auch aus der bloßen Erzählung des Pönitenten gewinnen, so unterstellt sich doch der Sünder als Schuldiger erst damit und dadurch unter das Bußgericht der Kirche, wenn er sich vor dem Gottes Stelle vertretenden Priester über seine Sünden anklagt, und drängt denselben ohnehin dazu eine wahrhafte Reue und ein aufrichtiger Wille genug zu thun. Das allenfalls könnte statt haben, daß ein Pönitent, der früher dem Beichtvater seine Biographie erzählt hätte, sodann bei der sofortigen Anklage über seine Sünden in der Beicht sich kürzer fassen könnte, insoweit nämlich der Beichtvater eine genauere Detailirung zur gehörigen Orientirung nicht nothwendig hat.

2. In Gemäßheit derselben tridentinischen Forderung, daß der Pönitent als Schuldiger vor dem Richterstuhle der Beicht sich zu stellen hat (l. c.), muß die sacramentale Beicht stets vor einem persönlich anwesenden Priester geschehen, wenn sich auch da der Pönitent etwa einer Schrift oder eines Dolmetsches bedienen wollte, und kann also das Sündenbekenntniß nicht brieflich einem abwesenden Priester zugesendet werden. Darum verurtheilt denn auch ein Decret Clemens VIII. vom 20. Juni 1602 ausdrücklich den Satz: „licere per literas, seu internuntium confessario absenti peccata sacramentaliter confiteri et ab eodem absente absolutionem obtinere“ zum Mindesten als „falsam, temerariam et scandalosam“, und verordnet „ne deinceps ista propositio publicis privatisque lectionibus, concionibus et congressibus doceatur, neve unquam tamquam aliquo casu probabilis defendatur, imprimatur aut ad praxim quovis modo deducatur.“ Dazu erklärte Paul V. ddo. 14. Juli 1605 in der Congregatio s.

Officii, daß dieses Decret auch in sensu diviso, d. i. von der Beicht und von der Absolution allein Geltung habe. Uebrigens hat noch aus anderen Gründen, wie im Interesse der Erforschung der entsprechenden Disposition des Pönitenten, die Anklage in Gegenwart des Beichtvaters zu geschehen.

3. Das Tridentinum erklärt weiter: „Ceterum quoad modum confitendi secreto apud solum sacerdotem, etsi Christus non vetuerit, quin aliquis in vindictam suorum scelerum et sui humiliationem, cum ob aliorum exemplum, tum ob ecclesiae offensae aedificationem delicta sua publice confiteri possit: non est tamen hoc divino praecepto mandatum, nec satis consulte aliqua humana lege praeciperetur, ut delicta, praesertim secreta, publica essent confessione aperienda“ (sess. 14. cap. 5.). Und im Einflange hienit lautet der 6. Canon der 14. tridentinischen Sitzung: „Si quis dixerit, modum secreto confitendi soli sacerdoti, quem ecclesia catholica ab initio semper observavit et observat, alienum esse ab institutione et mandato Christi, et inventum esse humanum, a. s.“. Demnach übt die Kirche das sacramentale Bußgericht durch die entsprechend jurisdictionirten Priester aus, und hat nothwendiger Weise die Selbstanklage des Sünders nur vor einem solchen Priester stattzufinden, um von diesem die Losprechung zu erhalten. Die Gegenwart mehrerer Priester oder gar von Laien als Zeugen dieser Selbstanklage liegt also nicht im Begriffe der sacramentalen Beicht, wie ja eben auch bei der geheimen, der sogenannten Ohrenbeicht die Sünden unter das Bußgericht der Kirche untergestellt werden, zu dem Ende, um Losprechung von denselben zu erhalten. Findet aber dennoch die Beicht öffentlich statt, so constituirt die Oeffentlichkeit weder den sacramentalen Charakter derselben, noch ist diese Oeffentlichkeit überhaupt nothwendig, um die Beicht als eine sacramentale erscheinen zu lassen, sondern besitzt sie rein disciplinären Werth und hat entweder die geheime Beicht als die sacramentale Beicht schon zur Voraussetzung, der sie daher

auch nachfolgt, oder auch sie kann möglicher Weise, insoferne da die Selbstanflage auch vor dem jurisdictionirten Priester stattfindet, die sacramentale Beicht einschließen.

4. Die ferneren Bestimmungen des Concils von Trient über die sacramentale Beicht besagen: „Ex institutione sacramenti poenitentiae jam explicata universa ecclesia semper intellexit, institutam esse a Domino integram peccatorum confessionem, et omnibus post baptismum lapsis jure divino necessariam existere, quia Dominus noster Jesus Christus, e terris ascensurus ad coelos, sacerdotes sui ipsius vicarios reliquit tamquam praesides et judices, ad quos omnia mortalia crimina deferantur, in quae Christi fideles ceciderint, quo pro potestate clavium remissionis aut retentionis peccatorum sententiam pronuncient. Constat enim, sacerdotes iudicium hoc incognita causa exercere non potuisse, nec aequitatem quidem illos in poenis injungendis servare potuisse, si in genere duntaxat, et non potius in specie ac singillatim sua ipsi peccata declarassent. Ex his colligitur, oportere a poenitentibus omnia peccata mortalia, quorum post diligentem sui discussionem conscientiam habent, in confessione recenseri, etiamsi occultissima illa sint, et tantum adversus duo ultima decalogi praecepta commissa, quae nonnunquam animam gravius sauciant, et periculosiora sunt iis, quae in manifesto admittuntur. Nam venialia, quibus a gratia Dei non excludimur, et in quae frequentius labimur, quamquam recte et utiliter citraque omnem praesumptionem in confessione dicantur, quod piorum hominum usus demonstrat: taceri tamen citra culpam, multisque aliis remediis expiari possunt. Verum quum universa mortalia peccata, etiam cogitationis, homines irae filios et Dei inimicos reddant, necessum est, omnium etiam veniam cum aperta et veracunda confessione a Deo quaerere. Itaque dum omnia, quae memoriae occurrunt, peccata Christi fideles con-

fiteri student, procul dubio omnia divinae misericordiae ignoscenda exponunt. Qui vero secus faciunt, et scienter aliqua retinent, nihil divinae bonitati per sacerdotem remittendum proponunt. Si enim erubescat aegrotus vulnus medico detegere, quod ignorat medicina non curat. Colligitur praeterea, etiam eas circumstantias in confessione explicandas esse, quae speciem peccati mutant, quod sine illis peccata ipsa neque a poenitentibus integre exponantur, nec iudicibus innotescant, et fieri nequeat, ut de gravitate criminum recte censere possint, et poenam, quam oportet, pro illis poenitentibus imponere. Unde alienum a ratione est docere, circumstantias has ab hominibus otiosis excogitatas fuisse, aut unam tantum circumstantiam confitendam esse, nempe peccasse in fratrem. Sed et impium est, confessionem, quae hac ratione fieri praecipitur, impossibilem dicere, aut carnificinam illam conscientiarum appellare; constat enim, nihil aliud in ecclesia a poenitentibus exigi, quam ut, postquam quisque diligentius se excusserit, et conscientiae suae sinus omnes et latebras exploraverit, ea peccata confiteatur, quibus se Dominum et Deum suum mortaliter offendisse meminerit; reliqua autem peccata, quae diligenter cogitanti non occurrunt, in universum eadem confessione inclusa esse intelliguntur; pro quibus fideliter cum Propheta dicimus: Ab occultis meis munda me Domine“ (sess. 14. cap. 5.). Die hieher gehörigen tridentinischen Canones aber lauten: „Si quis dixerit, in sacramento poenitentiae ad remissionem peccatorum necessarium non esse jure divino confiteri omnia et singula peccata mortalia, quorum memoria cum debita et diligenti praemeditatione habeatur, etiam occulta, et quae sunt contra duo ultima decalogi praecepta, et circumstantias, quae peccati speciem mutant; sed eam confessionem tantum esse utilem ad erudiendum et consolandum poenitentem, et olim observatam fuisse

tantum ad satisfactionem canonicam imponendam; aut dixerit, eos qui omnia peccata confiteri student, nihil relinquere velle divinae misericordiae ignoscendum; aut demum, non licere confiteri peccata venialia: a. s. (sess. 14, can. 7.)“ — „Si quis dixerit, confessionem omnium peccatorum, qualem ecclesia servat, esse impossibilem, et traditionem humanam a piis abolendam: a. s. (sess. 14, can. 8.)“

Erwägen wir diese tridentinischen Lehrbestimmungen wohl, so bildet nach denselben die Vollständigkeit ein wesentliches Moment der sacramentalen Beichte. Diese Vollständigkeit besteht aber darin, daß sich der Pönitent über alle Sünden anklagt, mit denen er sein Gewissen schwer belastet erkennt, und daß er sich über dieselben genau in der Weise anklagt, in der er sie erkennt. Demnach bezieht sich dieselbe auf alle schweren Sünden, die sogenannten Todsünden, sowohl auf die geheimen und inneren, als auf die äußerlichen und notorischen, sodann auf die Zahl und Species der Sünden, und demgemäß auch auf jene Umstände, welche die Species ändern. Wenn das Concil von Trient nur von den Umständen spricht, welche die Species ändern, und dagegen nichts erwähnt von den Umständen, welche ohne die Species zu ändern, doch die Sünde merklich vergrößern, d. i. von den sogenannten erschwerenden Umständen, so will sicherlich dasselbe diese nicht ausschließen, sondern schließt vielmehr die Forderung des Bekenntnisses aller und der einzelnen Todsünden eben auch die Forderung des Bekenntnisses dieser erschwerenden Umstände in sich, da sich ja nach denselben die Todsünden in ihrem Detail des Nähern bestimmen. Deshalb heißt es im römischen Katechismus, der nach dem Beschlusse des Tridentinums herausgegeben wurde, ausdrücklich: „Neque vero solum peccata gravia narrando explicare oportet, verum etiam illa, quae unumquodque peccatum circumstant, et pravitatem valde augent vel minuunt. Quaedam enim circumstantiae adeo graves sunt, ut peccati mortiferi ratio ex illis tantum

constet (P. 2, de Poen. §n. 47.)“ Und unter den von Innocenz XI. a. 1679 verurtheilten Propositionen lautet n. 58: „Non tenemur Confessario interroganti fateri peccati aliqujus consuetudinem.“

Erscheint nun eine Beicht nach allen den genannten Beziehungen wahrhaft vollständig, so ist dieß die objective oder materielle Vollständigkeit der Beicht, wie man sie gewöhnlich bezeichnet. Jedoch nicht diese materielle Vollständigkeit gehört wesentlich zur Gültigkeit der sacramentalen Beicht, sondern es genügt die sogenannte formelle Vollständigkeit, die darin liegt, daß der Pönitent sich eben nach seinem besten Wissen und Gewissen anklagt, daß er seinen Sündenzustand genau so darstellen will, wie derselbe beschaffen ist, und demnach sich über alle seine begangenen Sünden anklagt, sowie er sie erkennt, obwohl sein subjectives Bekenntniß mit dem objectiven Sachverhalte nicht ganz zusammenfällt. Das Tridentinum urgirt ja nur das Bekenntniß jener Sünden, an die man sich erinnert, hat also offenbar die subjective Seite desselben und nicht die objective im Auge, wo es von der unbedingt wesentlichen Integrität des Bekenntnisses handelt. Wenn aber dasselbe Tridentinum dabei voraussetzt, daß eine entsprechende Gewissensforschung der Beicht vorausgegangen sei (im Capitel heißt es zuerst „post diligentem discussionem“ und weiter unten „diligentius“ und dann abermals „diligenter cogitanti“, im Canon aber „cum debita et diligenti praemeditatione“), so will dasselbe eine Weise beobachtet haben, die die rechte Mitte innehält zwischen der leichtfertigen Oberflächlichkeit einerseits und der scrupulösen Aengstlichkeit anderseits; denn eben in diesem Sinne verwahrt das Concil die Beicht mit Recht gegen den Vorwurf, als wäre sie unmöglich und eine Gewissensfolter. Der römische Catechismus verlangt (l. c.) „summa illa cura et diligentia adhibenda est, quam in rebus gravissimis ponere solemus“, und erklärt sich noch deutlicher n. 49: „At vero si alia de causa confessioni aliquid defuisse videatur (in den voraus-

gehenden Nummer ist der Fall beachtet, daß jemand absichtlich einiges von dem, was gebeichtet werden sollte, ausläßt, und nur das übrige beichtet), vel quia poenitens nonnulla crimina oblitus fuerit, vel quia conscientiae suae latebras non ita accurate perquisierit, quum tamen illud in animo haberet, ut integre omnia peccata confiteretur: nihil ei opus erit confessionem iterare; satis autem habebit, si quando peccata, quae oblitus erat, in memoriam reduxerit, ea sacerdoti alio tempore confiteri. In quo tamen animadvertendum est, ne forte nimis dissolute et remisse conscientiam nostram scrutati simus, adeoque negligenter peccata admissa memoria repetere studuerimus, ut ea ne recordari quidem voluisse, merito videri possimus; id enim si factum fuerit, confessionem iterare omnino oportebit.“ Offenbar steht der römische Catechismus auf demselben Standpunkte, und wenn da auch davon die Rede ist, daß die unverschuldeter Weise vergessenen Sünden später, wenn sie ins Gedächtniß zurückkehren, nachzutragen seien, so besagt das Gleiche die von Alexander VII. ddo. 24. September 1668 erfolgte Verurtheilung der Proposition: „Peccata in Confessione omissa seu oblita ob instans periculum vitae aut ob aliam causam non tenemur in sequenti Confessione exprimere.“

Aber nicht bloß unverschuldetes Vergessen läßt eine Beicht formell vollständig sein, obwohl die materielle Vollständigkeit fehlt, sondern es gilt dieß auch überhaupt von der physischen oder moralischen Unmöglichkeit, materiell vollständig zu beichten, und somit stets, so oft man seine Sünden vollkommen entweder gar nicht oder nur mit Verletzung einer anderen absoluten Pflicht oder nur mit der größten Schwierigkeit beichten könnte. Zwar enthalten die tridentinischen Bestimmungen hierüber nichts Ausdrückliches, aber es waltet da ohne Zweifel das Gesetz der Analogie und verlangt Gott überhaupt nichts Unmögliches. Der oben angezogenen Proposition, die Alexander VII. verurtheilte, liegt offenbar diese Praxis zu Grunde; nicht diese Praxis aber,

sondern die Entbindung von der Pflicht des späteren Nachtragens ist da verurtheilt worden, und haben wir ohnehin auch in der letzteren Hinsicht die Meinung, daß die Entschuldigung nur so lange währe, als die physische und moralische Unmöglichkeit eines materiell vollständigen Bekenntnisses obwaltet, und daß demnach nach dem Aufhören dieser Unmöglichkeit die früher nicht gebeichteten Sünden nachgetragen werden. Darum erklärte auch Clemens VIII., daß er mit der Verwerfung der Absolution in absentia per scriptum vel per internuntium, die wir unter Nr. 2 citirt haben, keineswegs den Fall zu treffen beabsichtige, wo ein Sterbender, der seiner Sinne beraubt ist, und der nach dem Zeugnisse der Gegenwärtigen früher um die Absolution gebeten hat, zu absolviren wäre. Die Moralisten und Pastoralisten führen im Einzelnen diese Fälle der physischen und moralischen Impotenz, wo ein formell vollständiges Bekenntniß genügt, des Näheren aus. Da dieß für unseren Zweck nicht nothwendig ist, so sehen wir davon ab und heben nur hervor, wie nach dem Gesagten die sacramentale Beicht hinsichtlich ihrer nothwendigen Vollständigkeit dahin zu bestimmen ist, daß der Pönitent seinen Sündenzustand aufrichtig in so weit eröffnet, als ihm dieß physisch und moralisch möglich ist, und er für den etwaigen Defect keine Verantwortung hat. Für die Bezeichnung der rechten Grenze gibt in negativer Beziehung wohl einen Anhaltspunkt die von Innocenz XI. 1679 verurtheilte Proposition, die lautet: „*Licet sacramentaliter absolvere dimidiate tantum confessos, ratione magni concursus poenitentium, qualis verbi gratia potest contingere in die magnae alicujus festivitatis aut indulgentiae.*“

Haben wir nun den Begriff der sacramentalen Beicht nach ihren wesentlichen Momenten auseinandergesetzt, so verstehen wir jetzt die volle Tragweite und den wahren Sinn der dogmatischen Definition von der Nothwendigkeit der Beicht, insofern nämlich das Concil von Trient erklärt: „*Si quis negaverit, confessionem sacramentalem vel institutam vel ad salutem neces-*

sariam esse jure divino a. c.“ (sess. 14, can. 6.) Ausgesprochenes Dogma ist es also, daß zum gültigen Empfange des Bußsacramentes, von den anderen Erfordernissen hier abgesehen, es nothwendig ist, daß der Sünder persönlich vor dem mit der Verwaltung des Bußgerichtes von der Kirche betrauten Priester über seine Sünden sich aufrichtig anklagt, insoweit ihm dieß physisch und moralisch möglich ist, und zwar zu dem Ende, um die Losprechung zu erhalten. Da aber der Empfang des Bußsacramentes wenigstens in voto und zwar explicito, so man davon Kenntniß hat, sonst implicito, erforderlich ist, um den Gnadenstand wieder zu erlangen, den man nach der Taufe durch eine schwere Sünde verloren hat (etsi contritionem hanc aliquando charitate perfectam esse contigit, hominemque Deo reconciliare, priusquam hoc sacramentum actu suscipiatur, ipsam nihilominus reconciliationem ipsi contritioni sine sacramenti voto, quod in illa includitur, non esse adscribendam, sagt das Concil von Trient im 4. Capitel der 14. Sitzung), so besteht im Sinne des katholischen Glaubens zwar keine absolute, so doch eine relative Nothwendigkeit in der Hinsicht, daß man sich persönlich vor dem mit der Verwaltung des Bußgerichtes von der Kirche betrauten Priester über seine Sünden, insoweit es physisch und moralisch möglich ist, aufrichtig anklagt, um den Gnadenstand wiederum zu erlangen, den man nach der Taufe durch eine Todssünde verloren hat. Nach dieser Exposition gehen wir nunmehr zum zweiten Theile über, wo wir für das da als katholisches Dogma Dargelegte den genauen dogmatischen Beweis erbringen wollen.

II. Sacramentalis confessionis vindicatio.

Wenn auch nicht gerade für jeden einzelnen katholischen Glaubenssatz ein ausdrückliches Schriftzeugniß aufgebracht werden muß, so hat doch jedwede Lehre des katholischen Glaubens mit der Schriftlehre in Harmonie zu stehen, hat sich dieselbe als mehr oder weniger implicate von dieser bezeugt auszuweisen, und muß

sie also wenigstens in diesem Sinne schriftgemäß sein. Denn die ganze katholische Glaubenswahrheit bildet ein harmonisches Ganzes, und kann daher zwischen der ausdrücklichen Schriftlehre und der außerhalb derselben ausdrücklich bezeugten Lehre keine Disharmonie, kein Gegensatz obwalten. Was nun unser Dogma von der sacramentalen Beicht betrifft, so liegt in der Schrift allerdings keine ausdrückliche Erklärung von Seite Christi vor, durch welche sie in einer gewissen Weise als zum Seelenheile nothwendig erklärt würde. Wenn aber Christus rücksichtlich der Sündenvergebung für das neue Testament die Anordnung trifft, daß die Apostel den heiligen Geist erhalten, so daß denjenigen die Sünden nachgelassen seien, denen sie dieselben nachgelassen, und denjenigen vorbehalten wären, denen sie dieselben vorbehalten, so hat er damit ohne allen Zweifel auch die sacramentale Beicht, wie wir dieselbe vorhin dargelegt haben, anbefohlen. Da nämlich die Apostel die Sünden entweder nachlassen oder vorbehalten sollen, so hat Christus in der genannten Anordnung das Bußsacrament in der Weise eingesetzt, daß die Apostel und ihre Nachfolger, also überhaupt der verordnete Priester, das Bußsacrament durch eine richterliche Entscheidung auspenden, was aber nothwendig eine möglichst genaue und aufrichtige Selbstanklage von Seite des Sünders vor dem gegenwärtigen Priester voraussetzt; denn nur auf Grund einer solchen Selbstanklage kann entweder die Nachlassung oder die Vorbehaltung erfolgen; im anderen Falle müßte nur ganz und gar willkürlich verfahren werden. Zugleich lauten Christi Worte ganz allgemein, und machen sie keinen Unterschied zwischen geheimen und öffentlichen Sünden, weshalb die Nothwendigkeit der Beicht sich nicht weniger auf die ersteren wie auf die letzteren bezieht, und da nicht etwa an die öffentliche Kirchenbuße gedacht werden kann, die zunächst wohl die öffentlichen Sünden im Auge hat, und die überhaupt hier nach der ganzen Anlage der Worte Christi offenbar zunächst nicht intendirt erscheint. Doch bezieht sich auch schon die Forderung eines entsprechenden Sündenbekenntnisses auf die größere Strafbarkeit

der nach der Taufe begangenen Sünden, und liegt schon in dieser Forderung, ganz abgesehen von der etwaigen Deffentlichkeit des Bußverfahrens, die größere Schwierigkeit, unter der man ganz naturgemäß für die nach der Taufe begangenen Sünden Verzeihung erwarten darf. Also implicite enthalten die Worte, mit denen Christus das Bußsacrament eingesetzt hat, ganz gewiß die göttliche Verordnung unserer sacramentalen Beicht, wie denn die Väter, z. B. Hilarius, und die Kirche dieß immer verstanden haben.

Aber warum hat denn Christus von einer so wichtigen Bestimmung nicht auch ausdrücklich Erwähnung gemacht? Haben ja doch die Apostel um so weniger an ein solches Sündenbekenntniß denken können, als in den Fällen, wo Christus vor ihren Augen das Amt der Sündenvergebung geübt hat, auch keine Beicht stattgefunden hatte. Dieser Einwurf könnte allerdings mit einigem Grunde geltend gemacht werden, wenn die Apostel nicht eben in Christus den allwissenden Sohn Gottes verehrt hätten, der sich nicht erst durch das Bekenntniß des Sünders über dessen Zustand zu orientiren braucht; sie aber fühlten und wußten sich als schwache Menschen, die als solche die ihnen gegebene Vollmacht so auszuüben hätten, daß sie in der gewissenhaftesten Weise dem ihnen gewordenen Auftrage entsprachen, und darum lag ihnen die entsprechende Selbstanklage des Sünders als dazu nothwendig, so zu sagen von selbst nahe. Zudem war die Beicht, das Sündenbekenntniß, für sie durchaus nicht etwas ganz Neues und Unerhörtes, da auch bei den Juden eine Beicht, freilich keine sacramentale, in Uebung war. Schon wegen der verschiedenen Gattungen von Opfern, die nach dem Gesetze zur Sühnung der verschiedenen Sünden vorgeschrieben waren, mußte da eine Art von Beicht statt haben, und bezeugen eben diesen Gebrauch die Schriften der Juden, wie unter anderen Morinus in seinem *Tractat de Poenitentia* (l. 2. c. 20—22) es nachweist; ja in der Schrift selbst finden wir hierüber ein deutliches Zeugniß, indem Matthäus von jenen, die von Johannes dem

Täufer die Bußtaufe empfangen, schreibt: „Et baptizabantur ab eo in Jordane, confitentes peccata sua“ (Matth. 3, 6). Und dann wäre es nicht denkbar, daß Christus seinen Aposteln noch weiter eine genauere Instruction über die Verwaltung des Bußsacramentes gegeben hat, wenn auch an der genannten Stelle hiervon nichts gesagt wird? Jedenfalls lassen auf die apostolische Beichtpraxis die drei Schriftstellen schließen: „Multique credentium veniebant confitentes et annuntiantes actus suos“ (Act. 19, 18), — „Confitemini ergo alterutrum peccata vestra“ (Jac. 5, 16. cf. v. 15.), — „Si confiteamur peccata nostra, fidelis est et justus ut remittat nobis peccata nostra, et emundet nos ab omni iniquitate“ (1. Joan. 1, 9); und sollte auch dieß noch zu wenig sein, so wird die nachapostolische Praxis uns hierüber den rechten Aufschluß zu geben vermögen, womit wir denn auch schon beim Traditionsbeweise angelangt sind.

Indem wir nun an die Herstellung desselben gehen, schicken wir die Bemerkung voraus, wie es da ganz besonders darauf ankomme, daß ersichtlich werde, es habe zu allen Zeiten in der Kirche dem Wesen nach eben derselbe katholische Glaube geherrscht, wenn auch in den verschiedenen Zeiten verschiedene Seiten desselben besonders zu Tage getreten sind und erst nach und nach die einzelnen Momente des Glaubenssages in der kirchlichen Lehrentwicklung ihre bestimmte dogmatische Definition erhalten haben. Es hat sich so der katholische Glaube als der alte, von den Aposteln überlieferte auszuweisen und schließt da nach der einen Seite der Traditionsbeweis naturgemäß an den Schriftbeweis an, wie derselbe auf der anderen Seite dort seinen naturgemäßen Abschluß hat, wo das unfehlbare Lehramt der Kirche die Dogmatisirung des betreffenden Glaubenssages nach allen seinen Momenten vollzogen hat, was rücksichtlich unserer sacramentalen Beicht auf dem Concil von Trient im 16. Jahrhunderte der Fall war.

Haben wir also in der genannten Weise über die sacramentale Beicht bis auf das Concil von Trient die Traditionsbeweise

fette darzustellen, so gilt es da vor Allem die unmittelbar nach-apostolische Zeit, wo die sogenannten apostolischen Väter als Traditionszeugen aufzurufen sind. Doch bei diesen finden wir nur wenige Andeutungen über das Bußinstitut, was uns nicht Wunder nehmen darf, einmal, weil wir nur äußerst wenige Denkmäler aus dieser ältesten Zeit der Kirche besitzen, und sodann, weil in den jungen christlichen Gemeinden die Gnade Gottes wie das intensivste Streben der durch die Taufe Geheiligten zusammenwirkten, um die Jungfräulichkeit zu wahren und schwere Verbrechen nicht aufkommen zu lassen. Im sogenannten Briefe des Barnabas wird uns Herz gelegt, die Sünden zu beichten, und auch Clemens von Rom deutet das Gleiche an in seinem Schreiben an die Korinther. Die ältesten genaueren Nachrichten über Buße und Bußdisciplin treffen wir im Pastor des Hermas. Derselbe erklärt die Buße im Allgemeinen als den einzigen Weg zur Verzeihung der Sünden; bei läßlichen Sünden sei es frei, ob man beichte oder sich selbst Bußwerke auflege; im Sinne des Paulus erfordern schwere Sünden eine öffentliche Buße, canonische später genannt, weil sie durch canones genau festgesetzt wurde, und bezeichnet Hermas als solche schwere Sünden *moechia* und *idololatria* (später kam das *homicidium* hinzu), wozu aber alle verwandten Species gerechnet wurden, für welche, ob geheim oder notorisch, die canonische öffentliche Bußordnung bestand. Der Umstand, daß auch die geheimen Sünden der öffentlichen Buße unterstanden, ist wichtig, denn er läßt uns erkennen, wie es sich bei der damaligen öffentlichen Buße nicht etwa nur um eine äußere Bußdisciplin in *foro externo ecclesiae*, sondern auch um eine sacramentale Buße in *foro interno et coram Deo* gehandelt habe, und wird damit auch bestimmt auf die bei dieser Buße vorkommende Selbstanklage, auf die Beicht, hingewiesen, und diese Beicht fand nun wohl bei der öffentlichen Buße als eine öffentliche statt, der vielleicht auch stets eine geheime Beicht voranging. Jedoch dürfte dieß kaum unbedingt und ohne Aus-

nahme zu behaupten sein, da auch die öffentliche Beicht als vor dem Priester abgelegt, die sacramentale sein konnte, und die Gemeinde dabei nur Zuhörer, nicht Richter war. Bezüglich der nicht canonischen Sünden dürfen wir allerdings in Rücksicht des von Hermas ausgesprochenen Grundsatzes, keine Sünde nach der Taufe könne ohne Buße vergeben werden, den Schluß machen, der Pönitent habe dieselben, wenn er von der Kirche und ihren Dienern die Losprechung derselben wünschte, wohl beichten müssen, aber nur im Geheimen, da die Buße als öffentliche nur auf die canonischen Sünden gesetzt war. So der Pastor des Hermas, insoweit es für unsere Sache Interesse hat.

Wir kommen zu zwei anderen Traditionszeugen, die beide für das zweite christliche Jahrhundert gelten können, nämlich Irenäus und Tertullian, letzterer ein Lateiner, der erstere wohl im Occidente wirkend, doch im Oriente gebildet und als Schüler des Apostelschülers Polycarp den Anschluß an die unmittelbar nachapostolische Zeit bildend. Irenäus erzählt nun in seiner Schrift *adversus haereses* eine Thatsache, aus der so viel erhellt, daß man zu seiner Zeit auch die geheimen canonischen Sünden beichtete, und daß man dabei eine öffentliche Beicht forderte. Nach Irenäus darf also bei der Beicht nicht einzig und allein an die sogenannte canonische Kirchenbuße gedacht werden, die als solche bei bloß geheimen Sünden keinen rechten Sinn hat, und der damals auch in solchen geheimen Sünden geforderten öffentlichen Beicht ging entweder eine geheime Beicht als die sacramentale voraus, oder die öffentliche Beicht war nach dem oben Gesagten selbst die sacramentale Beicht. Das Gleiche bezeugt Tertullian, wenn er in seinem Buche *de poenitentia* spricht von der öffentlichen Buße, die mit der Beicht nicht bloß der öffentlichen, sondern auch geheimen (canonischen) Sünde verbunden sei, und zwar mit einer Beicht, welche nicht nur im Geiste vor Gott geschehe, sondern die dem Sünder Scham einflöße, weshalb die meisten sie als die öffentliche Aufdeckung ihres Seelenzustandes fliehen, oder sie von Tag zu Tag verschieben,

und damit ihr Heil verwirken, nach Art derjenigen, welche bei geheimen körperlichen Krankheiten den Rath der Aerzte einzuholen unterlassen und so ein Opfer ihres übertriebenen Schamgefühles werden. Uebrigens unterscheidet Tertullian ausdrücklich die canonischen Sünden, die Todsünden und die läßlichen Sünden der Unbedachtsamkeit, Unwissenheit und Unfreiwilligkeit, und sowie wir die Beicht der ersteren als eine sacramentale in foro interno et coram Deo (nicht einfach nur in foro externo ecclesiae) auffassen müssen, da sie sich auch auf die geheime Sünde bezog, so haben wir bei diesen auch an eine sacramentale Beicht zu denken, die aber stets nur eine geheime war.

Aus dem dritten Jahrhunderte haben wir zwei sehr gewichtige Zeugen für die damalige Beichtpraxis in Origenes, einem Griechen, und in dem Lateiner Cyprian. An verschiedenen Stellen seiner Homilien sagt jener, in der Beicht erröthe der Sünder nicht, dem Priester des Herrn seine Sünde anzuzeigen und ein Heilmittel zu suchen; zu beichten seien alle Sünden, selbst geheime, und die Gedankensünden; in der Beichte seien wir unsere eigenen Ankläger; die Wahl des Beichtvaters sei mit Vorsicht vorzunehmen, und habe eben dieser zu entscheiden, ob die ihm gebeichteten Sünden auch öffentlich gebeichtet werden sollten; nicht nur Gott, sondern auch jenen, die unsere Wunden und Sünden heilen können, sei zu beichten, auf daß unsere Sünden von Gott uns erlassen werden. Man beachte insbesondere die Beicht der Gedankensünden, also der rein inneren Sünden, die den Gedanken an eine bloß canonische Bußdisciplin in foro externo ecclesiae vollends ausschließt. Auch das wird des Origenes Darstellung leicht erschließen lassen, daß, da regula wenigstens, der öffentlichen Beicht, wo dieselbe überhaupt stattfand, eine geheime Beicht voranging, so daß man wohl mit Recht hieraus auch einen Schluß auf die Beichtpraxis der früheren Zeit wird machen, und die vorhin erwähnten Zeugnisse in diesem Sinne wird auffassen dürfen, wie denn auch Sozomenus in seiner Kirchengeschichte von einem apostolischen Gebrauche redet, einem bestimmten Priester

im Geheimen zu beichten, damit er über die Buße bestimme. Origenes gibt uns demnach schon ein klares Bild von der sacramentalen Beicht, so wie wir sie nach unserem Dogma vor uns haben. Cyprian aber bezeugt, wie jene, welche nur im Gedanken vom Glauben abgefallen waren, selbst diese Gedankensünde reuig und einfältig bei den Priestern des Herrn beichteten und für ihre wohl kleinen und mäßigen Wunden eine heilsame Arznei suchten, und er schärft weiterhin dem Sünder ein, seine Sünden zu beichten, so lange seine Beichte zugelassen werden könne, und die Genugthuung, sowie die durch die Priester gewordene Nachlassung beim Herrn genehm sei. Auch Cyprian steht also für die Nothwendigkeit unserer sacramentalen Beicht entschieden ein.

In den folgenden Jahrhunderten häufen sich die Traditionszeugnisse schon so sehr, daß wir nur einige wenige anführen können. So sei für das 4. Jahrhundert nur Gregor von Nyssa vorgeführt, der ausdrücklich die Beicht auch für solche schwere Sünden als nothwendig erachtet, welche nicht zu den drei canonischen Verbrechen gehören, wo also die canonische Buße nicht statt hatte, und alsdann Johannes Chrysostomus, aus dessen zu Constantinopel verfaßten Schriften bestimmt hervorgeht, daß zu seiner Zeit dort die geheime Beichte als nothwendige Bedingung zur Sündenvergeltung galt. Demnach kann dessen Vorgänger Nectarius mit der Beseitigung des Bußpriesters nicht etwa auch die Beicht als rein menschliche Institution gleichfalls beseitiget haben, wie vielfach behauptet wird, sondern hat es sich nur um die Abstellung einer Einrichtung (des bestimmten Bußpriesters) gehandelt, die etwa um die Mitte des 3. Jahrhunderts zur Zeit der Decischen Verfolgung wegen der großen Zahl der Pönitenten getroffen worden war, und mag auch da, wie Morinus will, die öffentliche Beichte geheimer (canonischer) Sünden und überhaupt die öffentliche Buße für die geheimen Sünden abgeschafft worden sein, wie das letztere bestimmt Augustin für seine Zeit bezeugt, in dem wir einen gewichtigen Zeugen aus dem 5. Jahrhunderte vor uns haben. Man sieht da, wie die

Scheidung zwischen dem Bußsacramente mit seiner sacramentalen Beicht und der sogenannten canonischen Kirchenbuße sich immer mehr vollzog, welche canonische Kirchenbuße im 5. Jahrhundert nur mehr bei notorischen Sünden gefordert wurde, bis sie später allmählig ganz und gar einging. Von den vielen Stellen, an denen Augustin vom Bußsacrament handelt, und wo er für verschiedene Punkte unserer Glaubenswahrheit Zeugniß ablegt, sei die Eine herausgehoben: „Niemand soll sich sagen, ich handle geheim, bei Gott handle ich: Gott weiß es, der mir verzeiht, weil ich im Herzen handle. Also ist ohne Grund gesagt: Was ihr lösen werdet auf der Erde, wird im Himmel gelöst sein? Also sind der Kirche die Schlüssel ohne Grund gegeben?“

Aus dem 5. Jahrhundert sei noch Leo der Große erwähnt, der im Occidente in dem Briefe an die Bischöfe Campaniens die öffentliche Beicht ganz und gar beseitigte, weil dieselbe keine apostolische Anordnung, und nur geeignet sei, viele von der Buße abzuschrecken, wogegen die geheime Beicht vor dem Priester zur Sündenvergebung genüge. Tritt da das eigentliche Wesen der sacramentalen Beicht ganz klar zu Tage, so sei nur noch auf Gregor d. Gr. hingewiesen, welcher mit dem Ende des 6. Jahrhunderts die Reihe der alten Kirchenväter schließt, und mehrfach für die Nothwendigkeit unserer sacramentalen Beicht ein bestimmtes Zeugniß ablegt.

Aus der folgenden Zeit heben wir noch insbesondere das 4. Lateranconcil hervor, dem von protestantischer Seite die Einführung der Beicht gewöhnlich angedichtet wird, das aber nur das Gebot der jährlichen Osterbeicht gegeben hat, und bemerken, wie in der Zeit vom 7. — 12. Jahrhundert diese sacramentale Beichte in so allgemeinem und unbestrittenem Gebrauche war, daß dieß geradezu unerklärlich wäre, wenn nicht eben das bestimmte Bewußtsein von deren göttlichen Einsetzung vorhanden gewesen wäre. Ueberhaupt kann man keine Zeit namhaft machen, wo erst später diese Beichte wäre eingeschmuggelt worden, wie ja bei den Griechen und den andern orientalischen Confessionen, die zum Theil

bis ins 5. Jahrhundert zurückdatiren, gleichfalls unsere sacramentale Beicht als göttliche Einrichtung festgehalten wird, und hätten sich auch die Menschen weder so leicht hin ein so schweres Joch aufhalsen lassen, noch würden sich je die Priester ohne bestimmte göttliche Verpflichtung zur Uebernahme eines so schwierigen Amtes verstanden haben. Was aber die Zeit vom 13. Jahrhundert bis zum Concil von Trient betrifft, mit dem, wie gesagt, die dogmatische Lehrentwicklung in unserer Frage sich abgeschlossen hat, so verzeichnen wir den vom Constanzer Concil und Martin V. verurtheilten siebenten Artikel des Willeff: „Si homo fuerit debite contritus, omnis confessio exterior est sibi superflua et inutilis;“ den Artikel 20, über welchen unter andern die der Irrthümer des Willeff und Huß Verdächtigen auf Befehl Martin V. zu fragen sind: „utrum credat, quod Christianus ultra contritionem cordis, habita copia sacerdotis idonei, soli sacerdoti de necessitate salutis confiteri teneatur, et non laico seu laicis quantumcunque bonis et devotis;“ die Bestimmung des Decretes Eugen IV. an die Armenier: „Secunda pars est oris confessio, ad quam pertinet, ut peccator omnia peccata, quorum memoriam habet, suo sacerdoti confiteatur integraliter;“ die von Sixtus IV. a. 1479 verurtheilten Propositionen des Petrus Dronensis: „Confessio de peccatis in specie fuit ex aliquo statuto utilis ecclesiae non de jure divino — Pravae cogitationes confiteri non debent sed sola displicentia delentur sine ordine ad claves — Confessio debet esse secreta i. e. de peccatis secretis non de manifestis;“ und endlich die von Leo X. a. 1520 verurtheilten Irrthümer des Martin Luther: „Nullo modo praesumas confiteri peccata venialia, sed nec omnia mortalia, quia impossibile est, ut omnia mortalia cognoscas. Unde primitiva ecclesia solum manifesta mortalia confitebatur — Dum volumus omnia pure confiteri, nihil aliud facimus, quam quod misericordiae Dei nihil volumus relinquere ignoscendum.“

So haben wir also gesehen, daß unser Dogma der sacramentalen Beicht, sowie das Concil von Trient die einzelnen Momente desselben definirt hat, in den Quellen der Offenbarung, in Schrift und Tradition, seinen bestimmten und festen Halt habe, und muß demnach in Gemäßheit der Grundsätze des katholischen Glaubens der dogmatische Beweis für dasselbe als erbracht angesehen werden. Sp.

Literatur.

1. Ueber das Verhältniß der Evangelien Matthäus und Marcus zu einander. Von Carl Josef Ritter Nippel von Weyerheim, emer. Pfarrer. In Commission von Mayer. Wien 1871. S. 75.
2. Desselben. Das Matthäus-Evangelium. Ein Beitrag zur Lösung der Matthäusfrage. Wien 1872. S. VI., 158.

Schon in den frühesten christlichen Jahrhunderten war die auffallende Uebereinstimmung der Synoptiker — nicht bloß in der allgemeinen Anordnung des Stoffes, sondern auch in der gleichen Verbindung des Einzelnen, ja nicht selten in der wörtlichen Uebereinstimmung des Textes — Gegenstand aufmerksamer Beobachtung; doch begnügte man sich meist, die Parallelstellen und Paralleltexpte zusammenzustellen — wir erinnern hier an die harmonistischen Arbeiten eines Euthalius, Eusebius; — nichtsdestoweniger finden wir auch schon Anfänge von Versuchen, diesen Parallelismus, sowie gleichzeitig die Verschiedenheit der synoptischen Evangelien irgendwie, wenn auch nur allgemein, zu erklären: so sagt Augustin (de consensu evangel. I., 4) speciell bezüglich des Verhältnisses des Marcus-Evangeliums zu Matthäus: „Marcus Matthaeum subsecutus tanquam pedisequus et breviator videtur.“ Erst seit dem 17. und 18. Jahrhunderte begann man, einerseits in Consequenz des protestantischen Princips von der freien Bibelforschung (der sogenannten Bibelkritik), andererseits zum

Zwecke einer historisch-begründeten Evangelien-Harmonie über die Genesis der Evangelien, vorzüglich der synoptischen in Verbindung mit ihrem wechselseitigen Verhältnisse der Gleichheit und Verschiedenheit eingehendere Untersuchungen anzustellen, bei denen aber oft subjective Meinungen die leitende Norm waren. Dank diesem Streben haben wir jetzt eine nicht geringe Anzahl „brennender Fragen“ in der neutestamentlichen Einleitung und dazu eine fast unübersehbare Literatur.

Einen Beitrag hiezu und zwar speciell zur Erörterung des Verhältnisses zwischen Matthäus und Marcus — sowie im logischen Anschlusse zur „Matthäusfrage“ liefern die beiden obgenannten Broschüren. Dieselben sollen nur Theile sein einer noch zu veröfentlichenden Studie: „über das Verhältniß der gesammten 4 Evangelien zu einander“; auch wird namentlich in der zweiten Broschüre ziemlich häufig bezüglich mancher wichtigen Punkte auf später erscheinende Auseinandersetzungen verwiesen. Dieser Umstand verbietet, das letzte Wort über die vom Autor aufgestellten Behauptungen, Erklärungen, Begründungen u. s. w. zu sprechen. Sehen wir uns nun die Arbeit, so weit sie vorliegt, näher an.

Der Herr Verfasser gewinnt vor Allem aus genauen Vergleichen der beiden Evangelien bezüglich paralleler Stücke das gewiß richtige Resultat, daß dem Matthäus-Evangelium die Priorität bezüglich Marcus zukomme: beispielsweise wird dieß gezeigt am 8. Cap. des Marcus; daran wird in vollkommen treffender Weise der beiderseitige Leserkreis bezeichnet: Matthäus habe für Juden und Judenthristen, Marcus für Heidenthristen wenigstens vorzugsweise seine Schrift verfaßt und der Bestimmung entsprechend eingerichtet.

Eine weitere Probe wird uns in der Broschüre sub Nr. 2 im engen Anschlusse an das Thema der ersten dargeboten (von Seite 1—18) und zwar in der Vergleichung eines großen Theiles von Cap. 15 Matthäus mit Marcus 7, welche in ihrem Detail als sehr gelungen zu bezeichnen ist.

Von S. 19 an bis 102 haben wir es so zu fagen mit dem Kern der Arbeit zu thun, indem in diesem Theile die eigenthümlichen Ansichten des Verfassers über den fraglichen Gegenstand dargelegt und begründet sind. Versuchen wir es, dieselben in Nachstehendem vorzuführen.

Marcus hat bei Verfassung seiner Schrift zweifelsohne das Matthäus-Evangelium benützt, jedoch hat er dasselbe keineswegs in seiner gegenwärtigen Gestalt vor sich gehabt. In der Entstehung des Evangeliums nach Matthäus seien drei Phasen oder Perioden zu unterscheiden; ursprünglich verfaßte Matthäus zum Zwecke der Bekehrung der Juden in aramäischer Sprache jenen Theil des jetzigen Evangeliums, der im Allgemeinen die Cap. 1—11 (incl.) — jedoch mit Ausschluß der Bergpredigt (Cap. 5—7) vgl. S. 84, Note 1 — umfaßte; nicht lange Zeit darauf ging aus den Händen des Evangelisten eine evangelische Schrift hervor, welche bis zur Auferstehungsgeschichte einschließlich ging und mit Ausschluß einzelner Abschnitte unser ganzes jetziges Evangelium enthielt — also Matthäus-Evangelium 2. Periode zum selben Zwecke und in selber Sprache wie das der 1. Periode verfaßt, und in dieser Gestalt — Recension — wenn wir den Ausdruck hier anwenden wollen — wurde das Matthäus-Evangelium von Marcus benützt.

War das Evangelium dieser Periode für Juden oder vielmehr für Judenthristen geschrieben, so hatte das Matthäus-Evangelium in 3. und letzter Recension auch die Tendenz, den Judenthristen zu zeigen, daß es dem Willen des Herrn gemäß war, auch den Heiden das Evangelium zu predigen; in dieser 3. Phase ist es identisch mit unserem gegenwärtigen Matthäus-Evangelium, geschrieben in griechischer Sprache von Matthäus selbst, zu welcher Zeit aber und für welche Leser wird für jetzt nicht bestimmt, sondern dafür auf eine erst zu veröffentlichende Abhandlung verwiesen, vgl. S. 98. In gleicher Weise werden wir vertröstet bezüglich der Kriterien, aus denen man erkennen

könne, welche Theile des Matthäus-Evangeliums der 1., welche der 2., welche der 3. Periode angehörten. S. 99. So viel ist sicher, daß nachstehende Abschnitte und Stellen der 3. Phase angehörig seien: 1. Jene, in denen von der Berufung der Heiden die Rede ist; 2. Stellen, in denen auf eine spätere Abfassungszeit von Matthäus selbst hingewiesen sei „usque in hodiernum diem“ 27, 8 und 28, 15 sowie solche, welche mit diesen in engem Zusammenhange stehen; 3. mehrere Stellen, die sich auf die Person des heiligen Petrus beziehen; und endlich 4. eine nicht geringe Zahl von Stellen, deren gemeinschaftliche Eigenschaft — wieder erst in einem späteren Artikel zur Erörterung kommen wird. S. 85.

Wir glauben in dieser kurzen Darstellung die fraglichen Behauptungen des Verfassers in ihrer Hauptsache richtig aufgefaßt zu haben. Wenn wir uns nun zu ihrer Würdigung wenden, so ist hiebei die erste Frage um die Grundsätze und Argumente, auf welche jene Ansichten gestützt sein wollen. Der Herr Verfasser sagt selbst (so z. B. S. 52 — Vorrede V.), daß er auf genauer Vergleichung der beiderseitigen Evangelien basire; und in der That, es sind beide Evangelien in ihrem Inhalte von Capitel zu Capitel, von Vers zu Vers, ja nicht selten bis ins einzelne Wort sehr sorgfältig mit einander verglichen und können wir diesen Zusammenstellungen hie und da unmöglich unseren Beifall versagen; — aber wir müssen gleichzeitig daran erinnern, wie gewagt es immerhin sein und bleiben wird, bloß auf die Anlage, den Inhalt, einzelne Theile hin, mit einem Worte aus inneren Kriterien allein über die Absicht, die Entstehung u. s. w. Urtheile zu fällen; gilt dieß schon von der Behandlung einer einzelnen Schrift der Bibel, um wie viel mehr von einer Vergleichung zweier oder mehrerer Bücher mit einander. Unwillkürlich erinnern wir uns hier der Worte Haneberg's (Einf. S. 67. 2. Aufl.): „Man stelle was immer für Principien auf, aus denen die Abhängigkeit der Einen vom Andern hervorgehen soll; man wird sie an

10 Beispielen bewährt finden, 10 andere werden gerade für das Gegentheil sprechen.“ Ja es dünkt uns, als ob das weltbekannte „*Hic liber est in quo*“ ganz vorzüglich auf diese und ähnliche Bestrebungen gesprochen wäre, wenn wir in den verschiedenen Einleitungswerken zum N. sowohl als N. T. eine Unzahl von Ansichten über Zweck, Bestimmung, Einheit der heiligen Schriften angeführt finden, Ansichten, die von ihren Erfindern aus dem Buche selbst heraus gewonnen, so z. B. über den Zweck der Apostelgeschichte, des Römerbriefes, die Einheit des 2. Korintherbriefes und wie für alle diese Ansichten scheinbar die überzeugendsten Beweise beigebracht werden. Wir nehmen also a priori schon solche Versuche mit gerechtem Mißtrauen auf; bemerken aber: nicht jede Untersuchung der heiligen Schriften aus rein inneren Kriterien ist abzuweisen, keineswegs: es finden sich in den heiligen Schriften Winke, Anzeichen, aus denen man auf die Zeit, die Tendenz u. in positiver und negativer Weise sicher Schlüsse zu ziehen berechtigt ist; aber wir können es uns nicht oft genug zu Gemüthe führen, wie trügerisch für den Einzelnen die subjektive Behandlung der Bibel ist.

Doch untersuchen wir jetzt die vorgelegte Ansicht selbst, abgesehen von ihrem zu Grunde gelegten Principe. Vor Allem bemerken wir, daß uns die Resultate des Herrn Verfassers in einer Beziehung keineswegs unbefriedigt gelassen, insofern er nämlich erstens weder die Hypothese von einem gemeinschaftlichen schriftlichen Evangelium (aram. Urevangelium) noch auch die Traditions-Hypothese (Annahme einer gemeinsamen mündlichen Quelle) seinen Untersuchungen zu Grunde legt, sondern ausgeht von der (theilweisen) Benützung des einen Evangelisten durch den andern; — und dann halten wir dafür, daß bezüglich des Matthäus-Evangeliums der Umstand, daß wir ein griechisches und aramäisches Evangelium zu unterscheiden haben, der Ansicht des Verfassers von mehreren Recensionen eine Stütze zu geben geeignet ist, indem ja eben dieser Umstand

auf das Verhältniß des Marcus zu Matthäus, den er doch benützt, großen Einfluß ausübt. — Unverständlich ist uns aber geblieben, wie denn Marcus gerade das Matthäus-Evangelium 2. Periode benützt habe, welches noch nicht die Stellen von der Berufung der Heiden, das „usque in hod. diem“ u. s. w. enthalte. Stellen wir uns vor: Marcus hat das Matthäus-Evangelium in seiner jetzigen Ausdehnung mit Ausschluß obiger Theile gehabt; dieß ist aber nach des Herrn Verfassers eigener Ansicht — nicht in griechischer, sondern in aramäischer Sprache geschrieben; wie ist es zu erklären, daß Marcus, wenn er doch nach dieser Annahme aus dem aramäischen in das Griechische übersezte — mit dem griechischen Matthäus so oft zusammentrifft in der Wahl der gleichen Ausdrücke, wo die griechische Sprache mehrere Synonyma darbot, auch in ganz seltenen Worten, in der Wortstellung und Construction, im Gebrauche der Präpositionen und gar eigenthümlicher Partikeln? Es ist aller Erfahrung in analogen Fällen zuwider, eine solche buchstäbliche Harmonie in ganzen Sätzen durch selbstständiges Uebersetzen, zumal wenn man den Genius der semitischen Sprachen in Erwägung zieht, entstehen zu lassen.

Doch verweilen wir noch bei der derartig aufgefaßten Benützung des Matthäus durch Marcus. Wenn wir die aufgestellte Ansicht in etwas adoptiren wollten, möchten wir dieselbe auf folgende Weise modificiren: Matthäus hat durch längere Zeit hindurch in Palästina und besonders in Jerusalem das Evangelium gepredigt, mehrere Jahre hindurch und mit den andern Aposteln. Matthäus predigte den Christen in Judäa und Jerusalem, denen die galiläische Wirksamkeit des Herrn weit weniger bekannt war als seine Schicksale und Reden, wie sie geschehen waren in Judäa; frühzeitig verfaßte er eine kurze Darstellung — so zu sagen einen Leitfaden — dessen, quae Jesus dixit et fecit — in aramäischer Sprache. Dieser Schrift bediente er sich sowohl, wenn er selbst das Evangelium

den Juden predigte, als auch überließ sie anderen Aposteljüngern, welche für die Missionen bestimmt waren. Ueberdies machte die Gefahr, daß das Evangelium bei dem Weitererzählen veruntreut würde, es sehr bald dringend nothwendig, dasselbe in einer festen Gestalt zu besitzen und einzuprägen. (Vergleiche hieher die Legende, daß die Apostel das Symbol, d. i. eine summa credendorum selbst vor ihrer Trennung verfaßt.) Als aber Matthäus später Judäa zu verlassen und auch auswärtigen Völkern das Evangelium zu verkündigen im Begriffe stand (vgl. Euseb. h. e. 3, 24: Matth., postquam Hebraeis primum praedicavit, quum vellet etiam ad alias gentes transgredi, evangelium suum patrio sermone scriptum tradidit), übergab er den „Hebraei“ d. i. palästinenfischen Judenchriften „in compensationem suae praesentiae“ sein geschriebenes Evangelium, d. h. eine Uebersetzung, Erweiterung der früheren Schrift. Es handelt sich nun, zu erklären, wie denn Marcus dazu gekommen, Matthäus zu benutzen. Johannes Marcus, dessen Mutter Maria zu Jerusalem ein Haus besaß, wohin Petrus nach seiner Befreiung sich wendete (vgl. Act. 12, 12) hatte als Jüngling die Gelegenheit, die Lehrvorträge des Apostels Matthäus in Jerusalem zu hören, jene Schrift (1. Periode nach Nippel) kennen zu lernen; aus der Apostelgeschichte ersieht man, daß Johann Marcus frühzeitig an Missionsreisen und an der Evangelisation mit seinem Verwandten Barnabas (Col. 4, 10) Antheil genommen (vgl. Apostelgeschichte 12, 25; 13, 5; 15, 39). Er konnte also vollständig orientirt später an die formale Uebersetzung des Kerygma Petri zu Rom gehen. Daß nämlich Marcus in seinem Evangelium die Lehrvorträge Petri zum großen Theile niedergelegt, bezeugen die Alten in großer Uebereinstimmung — vgl. Papias bei Eusebius h. e. 3, 39. Irenaeus bei Euseb. h. e. 5, 8, wo Marcus „Hermeneut Petri“ genannt ist, — Orig. b. dems. Euseb. h. e. 6, 25. In materieller Hinsicht ist Marcus (wie auch Lucas) von Matthäus unabhängig d. h.

er blieb bei dem Stoffe, den er aus seinen besonderen Quellen schöpfte und auswählte; die Benützung ist auf das Formelle zu beziehen, d. i. Marcus hielt sich an den geschichtlichen Rahmen des Matthäus, sowie an die Form der Darstellung in einzelnen Vorgängen und Reden; allein diese Benützung geschah unter Wahrung einer gewissen schriftstellerischen Selbstständigkeit, zufolge welcher Marcus von der Anordnung seines Vorgängers öfters abweicht, die einzelnen Momente öfters erweitert, erklärt u. s. w. Keineswegs wollen wir behaupten, es ließe sich gegen die so dargestellte Auffassung nicht ein oder das andere einwenden. Dieselbe basirt auf der Annahme, daß Matthäus neben seiner mündlichen Predigt einen schriftlichen Abriß über das Leben und die Lehre Christi verfaßt; es ist ferner auch durchaus nicht sicher, ob andere Glaubensprediger in der apostolischen Zeit und so auch Marcus bei ihrer Evangelisation in oben angedeuteter Weise verfahren, es sollte damit nur dieß gesagt sein, daß uns in dieser Fassung die Ansicht des Verfassers dem Entwicklungsgange der evangelischen Versuche mehr angemessen erschiene.

So viel im Allgemeinen. Im Besonderen wäre zwar noch Manches zu bemerken; doch wir sagen nur das Eine, daß es richtig ist, was der Herr Verfasser S. 98 bemerkt, daß die Ansicht über mehrere Perioden des Matthäus-Evangeliums keineswegs der kirchlichen Lehre von der Inspiration entgegen sei.

Von S. 303 an bis zu Ende bespricht sodann der Herr Verfasser die Broschüre Dr. Sepp's: „Das Hebräer-Evangelium oder die Marcus- und Matthäusfrage und ihre Lösung“ und widerlegt in sehr gründlicher Weise die in genannter Broschüre aufgestellten, wahrhaft phantastischen Behauptungen bezüglich der Priorität, Echtheit des Matthäus, der Abfassung des jetzigen Matthäus-Evangeliums durch den Evangelisten Philippus u. s. w. Es wäre der Deutlichkeit wohl sehr förderlich gewesen, wenn der Herr Verfasser auch äußerlich drei oder wenigstens zwei Abschnitte gemacht hätte.

Schließlich bemerken wir noch, daß man, wenn auch die niedergelegten Ansichten, sowohl in ihren Begründungen als Resultaten keineswegs auf den Beifall Aller zählen dürften, dem Herrn Verfasser keineswegs die große Vertrautheit mit den Evangelien und sorgfältige Vergleichung derselben mit einander wird absprechen können. Sch.

Das Nationalitäts-Princip. (Zweite, verbesserte Auflage.) Nebst einem Anhang: Das Nationalitätsprincip und das vaticanische Concil, mit besonderer Berücksichtigung der zukünftigen Weltstellung Oesterreichs, von Aurel Meinhold. Regensburg, Verlag von Friedrich Pustet. 1872. 8. S. 68.

Wir haben es hier mit einem Autor zu thun, der in literarischen Kreisen einen guten Klang besitzt. Meinhold ist nämlich auch der Verfasser der politischen Broschüren: „Die katholische Kirche, Fürsten, Völker und die Revolution,“ — „Ursachen, warum die Revolutionen der Gegenwart die katholischen Staaten erschüttern und nicht die protestantischen,“ sowie die Romane: „Sigismund Hager, der getreue Ritter“ und „Das Kreuz von Vineta“ gleichfalls seiner Feder entstammen. Die vorliegende historisch-social-philosophische Untersuchung über das Nationalitätsprincip erschien in erster Auflage bereits im Jahre 1862, und hat die Anerkennung, welche dieselbe vorzugsweise in letzter Zeit gefunden, u. z. aus dem Grunde, weil die Ereignisse der letzten zehn Jahre mit den da niedergelegten Gedanken sich in voller Parallele bewegten und voraussichtlich auch fernerhin bewegen werden, die zweite verbesserte Auflage veranlaßt. Und in der That, Meinhold sieht dem Uebel unserer Zeit auf den Grund. Mit scharfen Zügen charakterisirt er unseren heutigen falschen Nationalitätsschwindel, der nichts Anderes ist, als die Wiedererstehung des alten Heidenthums und der ausgesprochenste Gegensatz zum Christenthum, das er vollends zu vernichten bestrebt ist. Dabei kennt er aber auch eine nationale Berechtigung an, in so ferne dieselbe nämlich von einer höheren Idee, von der Religion getragen ist, so daß eben

die nationale Vielheit und Mannigfaltigkeit in der Einheit der Religion ihren entsprechenden Einigungspunkt besitzt. In diesem Sinne sieht denn unser Verfasser den wahren idealen Standpunkt am meisten im Mittelalter realisirt, während seit der Reformation sich ein fortwährender Abfall von der Idee vollzog. In unseren Tagen scheinen die äußersten Consequenzen nahe zu sein, so daß die europäische Welt vor einer großen Katastrophe stehe, die entweder der Islam oder die Commune (Internationale) herbeiführen werde, aus der die Völker ihre Rettung einzig im Schooße der Einen wahren katholischen Kirche, der Trägerin des wahren Nationalitätsprinzips, finden werden. Da es uns zu weit führen würde, in das Detail der einzelnen Punkte näher einzugehen, so wollen wir die Schlüssätze hieher setzen, mit denen Meinhold seine „Ansicht“ und seine „Aus-sicht“ zusammenfaßt.

„Wir fanden, so stellt er die erstere dar, 1. in unserer Voruntersuchung als metaphysisches Grundgesetz der socialen Weltordnung die Verschiedenartigkeit der Nationalitäten in der Einheit der Menschheit, in der summarischen Sammlung der Völker das Problem der menschlichen Gesellschaft gelöst, in der Bewahrung der nationalen Eigenthümlichkeiten die Mittel zur Erreichung dieses Endzieles. Wir fanden 2., daß die Sammlung der Verschiedenartigkeiten zur Einheit nur durch ein Medium der Einigung herbeigeführt werden könne, und daß dieses Medium aller socialen Einigung in der sympathetischen Uebereinstimmung in den höchsten Principien gefunden werde, — d. i. in der Einheit der religiösen Anschauungen. Wir fanden 3., daß dem vorchristlichen Alterthume die summarische Einigung der Völker und die Bewahrung der Verschiedenheiten der Nationalitäten ein unmögliches Problem war, dessen Lösung die Verschiedenartigkeit der nationalen Culte und die Differenz der heidnischen Anschauungen verhinderte. Wir fanden 4., daß die Glaubenseinheit der christlichen Kirche das metaphysische Grundgesetz der socialen Weltordnung seiner glücklichen Lösung

entgegenführte, daß in Mitte der summarischen Einheit der christlichen Völker die Unterschiede der Nationalitäten unverkümmert bewahrt blieben. Wir fanden 5., daß mit der Reformation des 16. Jahrhunderts das Medium der Einigung der Völker, die sympathetische Uebereinstimmung in der religiösen Anschauung verlegt wurde, und demgemäß das reformatorische Zeitalter auf den antiken Standpunkt zurücksinkt, vor dem beschränkten National-Egoismus die Gleichberechtigung aller Nationalitäten verschwindet und die solidarische Einheit des Menschengeschlechtes praktisch und theoretisch negiert wird. Wir fanden 6., daß die gegenwärtige antik-moderne Nationalitätsbewegung keiner glücklichen Lösung entgegengeführt werden könne, weil die Bedingungen zur Wiedererreichung der antiken Größe verschwunden sind, und weil sie den Keim der Vernichtung, der Ohnmacht und der Schwäche in sich selber trägt.“

Und seine „Aussicht“ faßt unser Verfasser in der folgenden Weise zusammen: „In der gefalteten Toga der Gegenwart liegen zwei Loose, deren Wahl verhängnißvoll die Zukunft entscheidet. Entweder Rückkehr zum antiken Nationalitätsbegriff mit volldetem Abfall vom Christenthume — d. i. Tod und Untergang der Nationen und Verwilderung der menschlichen Gesellschaft in Gestalt der Pariser Commune, oder Rückkehr der glaubensgetrennten Völker zur Einheit der katholischen Kirche, d. i. Wiederherstellung der Nationalitäten und Wiederaufbau der menschlichen Gesellschaft. Zu diesem Wiederaufbau ist nun in zwölfter Stunde die Einladung ergangen durch den Syllabus Pius IX. und das Vaticanische Concil.“

Lassen es die letzten Schlußworte unseres Verfassers ahnen, welche Bedeutung ihm das Vaticanische Concil für die rechte Lösung der Nationalitätsfrage habe, so fügt er der zweiten Auflage seiner historisch-social-philosophischen Untersuchung über das Nationalitätsprincip einen von ihm zuerst in den Münchener „Historisch-politischen Blättern“ veröffentlichten Artikel bei, in welchem der nähere Nachweis hiefür geliefert wird, und wobei

insbesonders dabei der Ton auf die Definition der lehramtlichen Unfehlbarkeit des Papstes gelegt wird. „Durch dieses Unfehlbarkeitsdogma, heißt es da, ist die drohende Gefahr des Nationalkirchentums beseitigt. Von nun ab ist es rein unmöglich, die katholische Welt von dem Papstthum loszureißen. Es handelt sich nicht bloß um den Primat der Ehre und der Jurisdiction, es handelt sich um das unfehlbare Lehramt der Kirche selber. Ein Reichsbischof kann den Papst nicht ersetzen. Wer überhaupt zur katholischen Kirche gehören will, kann des Papstes als des lebendigen Organes der göttlichen Offenbarung nicht entbehren.“ Was sodann in diesem Anhange über die zukünftige Weltstellung Oesterreichs gesagt wird, das wird jeder wahre katholische Oesterreicher mit Freuden aufnehmen. Unser Verfasser ist nämlich der Meinung, Oesterreich habe vor Allem den Beruf, die Nationalitäten-Frage im wahrhaft katholischen Sinne zuerst in sich selbst zu lösen, und sodann durch die Inangriffnahme der orientalischen Frage diese Lösung weiter fortzuführen. „Erwacht der Geist Rudolfs von Habsburg, so sagt er, in dem Kronenträger des erlauchten Hauses, und erkennt derselbe das rechte und einzige Heilmittel, welches Reich und Krone rettet, in der Macht des katholischen Glaubens seiner Völker und in der Wiederaufnahme jenes Verfassungsstatuts, welches so glücklich und klar den Grundgedanken der Katholicität der Völker nach der politischen Seite hin wiedergibt (Octoberdiplom), und hat er den Muth, sich offen und ritterlich als katholischer Fürst und als Schirmvogt der heiligen römisch-katholischen Kirche durch Wort und That zu bekennen; so wird der Adler Oesterreichs wieder den alten sieggewohnten Aufschwung nehmen. Freilich, ohne schwere und furchtbare Kämpfe wird der siegreiche Durchbruch im Oriente nicht ermöglicht werden; aber diese Kämpfe sind ja ohnehin gewiß und unabwendbar. Denn im Namen des Nationalitäts-Princips dürfte von Rußland und seinem Verbündeten alsbald der Stoße auf Oesterreich geführt werden, und es sind Zeichen vorhanden

daß der Augenblick nahe bevorsteht. Der Anprall dürfte furchtbar werden, furchtbarer, wenn bis dahin, wo er erfolgt, das Band der Einigung der Nationalitäten mit dem Reiche noch nicht geknüpft sein sollte. Doch dem sei, wie ihm wolle; wir vertrauen dem Sterne Habsburgs und halten die Erbschaft des kranken Mannes für Oesterreich beschieden.“

Man sieht, Meinhold ist nicht bloß ein geistreicher Denker, sondern auch ein wahrhaft österreichisch gesinnter Schriftsteller, und darum sei seine Schrift namentlich allen katholischen Oesterreichern aufs Beste empfohlen. Sp.

Nicht nach Canossa! Eine Erzählung aus den jüngsten Tagen von A. Franke. Regensburg, Pustet. 1872. 16. S. 64.

Ein kleines aber darum nicht minder interessantes Schriftchen, aus dem man Vieles lernen kann, und das darum die weiteste Verbreitung verdient. Man kann nämlich aus demselben ersehen, wie es mitunter um den österreichischen Patriotismus selbst Solcher bestellt sei, die doch ex offio eine andere Gesinnung haben sollten, welche verworrene Vorstellungen ferner gerade in religiösen und kirchlichen Fragen selbst unter den gebildeten Classen gang und gebe sind, und mit welchem Vortheile die katholischen Casinos zur rechten Aufklärung wirken. Hier speciell handelt es sich um das geflügelte Wort des deutschen Reichskanzlers in einer seiner letzten Reichsrathsreden „Nach Canossa gehen wir nicht.“ Wie verkehrt dasselbe von einem intelligenteren Wirthshauskreise aufgefaßt, und welcher Humbug damit getrieben wurde, das stellt uns „die Erzählung aus den jüngsten Tagen“ graphisch in ihrem ersten Capitel vor Augen. Das zweite Capitel führt uns in die Versammlung eines katholischen Casino, wo der Pfarrer des Ortes in einem längeren, gründlichen Vortrage darlegt, wer Gregor VII. und wer Heinrich IV. gewesen, wie sodann die drei Tage von Canossa aufzufassen, und wie weiter das Wort: „Nicht nach Canossa“ im Munde des Reichskanzlers, und wie im Munde des

Notars (derselbe war der Hauptfaiscur in der antipäpstlichen Demonstration) zu beurtheilen sei. Sehr gut heißt es mit Bezug auf den Reichskanzler: „Daß Pius IX. mit Gregor VII. in Verbindung gebracht wird, das befremdet uns nicht, und einen solchen Vergleich brauchen wir nicht zurückzuweisen; daß aber der deutsche Kaiser Wilhelm mit Heinrich IV. in Verbindung gebracht wird, das kann ich mir nicht erklären, ich finde kein *tertium comparationis*, und ich glaube, daß auch ein persönlicher Feind des deutschen Kaisers ein solches nicht finden würde. Die ganze Canossageschichte dreht sich nicht um Principien, sondern um die schlechte Persönlichkeit Heinrichs IV.; aber eben darum ist es unerklärlich, wie Fürst Bismark den deutschen Kaiser an Canossa erinnern kann. Zudem ist der jetzige deutsche Kaiser kein katholischer Fürst, und steht darum in einem ganz andern Verhältnisse zum Papste, als Heinrich IV. Soll aber mit jenem Worte des Reichskanzlers vielleicht gesagt sein, daß man in Preußen nicht gewillt ist, die dortigen Katholiken in ihren religiösen Angelegenheiten die Stimme Pius IX. hören zu lassen, — nun dann, meine Herren, werden wir mit lächelndem Munde auf eine achtzehnhundertjährige Geschichte zurückblicken, und werden daraus die Ueberzeugung schöpfen, daß die katholische Kirche wie ein Riese ihren Weg durch die Jahrhunderte zu gehen gewohnt ist, unbekümmert um alle Hindernisse, die sich ihr entgegenstellen. Sie wird, wenn es nothwendig ist, über Bismark ebenso hinweggehen, wie sie über Heinrich IV. hinweggegangen ist. (S. 46 und 47.)

Das dritte und letzte Capitel enthält gleichfalls einen sehr trefflichen im selben Casino gehaltenen Vortrag, aus dem wir noch die folgende sehr beachtenswerthe Stelle hieher setzen: „Ich komme immer mehr zur Ueberzeugung, daß in unserer Zeit zwei Principien um die Herrschaft streiten, das eine heißt Autorität, das andere — Revolution! Consequent, ohne Halbheit, ohne Fehler, sehe ich das erstere einzig und allein vertreten in den katholischen Reihen, und weil ich gerne die Kraft meines Lebens

einsetzen möchte für das Autoritätsprincip gegenüber der Revolution, darum bin ich in Ihre Reihen eingetreten.“ (S. 58.)

—1.

Gedenkblätter an die Feier des 800jährigen Jubiläums
des regulirten Chorherrenstiftes St. Florian. Wien, 1872. Erste
Wiener Vereinsdruckerei. Im Selbstverlage des Stiftes. gr. 8.
S. 93.

Es ist eben ein Jahr verflossen, daß das benachbarte Chorherrenstift St. Florian sein 800jähriges Jubiläum feierte. Ist so ein Jubiläum schon an sich eine erhabene Feier, und war die Jubiläumsfeier im vorigen Jahre namentlich eine wahrhaft schöne und glänzende, so finden wir es ganz in der Ordnung, daß das genannte Stift „Gedenkblätter“ an diese Feier im Selbstverlage erscheinen ließ. In denselben finden wir nun vor Allem die „Ältesten Nachrichten über die Kirche und das Kloster St. Florian,“ welche über den ersten Ursprung und den ersten Bestand nur sehr spärlich und unsicher fließen, und die eigentliche Geschichte des heutigen Stiftes beginnt erst mit dem Jahre 1071, wo sich Bischof Altmann von Passau, der großherzige Restaurator St. Florians, veranlaßt fand, nach Herstellung der Baulichkeiten und Einweihung der Kirche die von ihm ins Leben gerufene Stiftung regulirten Chorherren von der Regel des heil. Augustin anzuvertrauen. Nach einer kurzen Auseinandersetzung über die „regulirten Chorherren vom heil. Augustin“ folgt sodann „Die Collegiatkirche und das Stift St. Florian seit der durch Bischof Altmann vollzogenen Restauration.“ Der Grundstein zu dem Neubau der gegenwärtigen Kirche wurde am Feste Mariä Himmelfahrt 1686 gelegt, und nach erbautem zweiten Thurme und vollendeter Ausschmückung wurde die Kirchweihe durch den Fürstbischof von Passau, Ferdinand Raimund, am 27. October 1715 vorgenommen. Aus der späteren Zeit werden noch insbesondere drei Präpste namhaft gemacht, denen die Kirche wesentliche und seltene Zierden verdankt, darunter Propst Matthäus

Gogl (1766—1777), welcher derselben „ihren größten Schmuck, Chrismanns Meisterwerk, die in gewaltigen Accorden brausende, wie in den sanftesten Harmonien verhauchende Orgel, ein von allen Kennern gerühmtes Riesenwerk mit 59 Registerzügen“ verlieh. Bezüglich des Stiftsgebäudes heben wir nur heraus, wie die Vollendung desselben unter dem Propste Johann Georg II. Wiesmahr im Jahre 1745 gelang, der auch als der eigentliche Gründer der Bibliothek anzusehen ist, die gegenwärtig über 60.000 Bände und mehr denn 800 Codices enthält. Weiter reiht sich an eine genaue Schilderung der „Feier des 800. Jubiläums der regulirten Chorherren von St. Florian“ in den Tagen des 28., 29. und 30. August, wozu Pius IX. einen vollkommenen Ablass verliehen hatte. Wie es da unter anderm heißt, so war die Theilnahme der Bevölkerung von Nah und Ferne eine geradezu außerordentliche, und gab insbesondere die Zahl von nahezu 5000 Communicanten während des Tribunums ein erfreuliches Zeugniß, wie volksthümlich diese Jubiläumsfeier gewesen.

Beigegeben erscheinen noch die während der Feier gehaltenen sechs Kanzelvorträge. Der erste vom Chorherrn Marinelli behandelt das Thema: In Christo ist die wahre Liebe und in seiner Kirche das ewige Heil. Der zweite, gehalten von P. Gunther Mahrhofer, O. S. B., Professor und Convictspräfect zu Kremsmünster, legt den heil. Augustinus dar als ein helles Licht und eine starke Säule der Kirche, als einen seeleneifrigen Bischof, und weiter als den Vater eines berühmten geistlichen Ordens. Der dritte von P. Carl Schneeweiß, S. J., Director des bischöflichen Gymnasiums am Freinberge bei Linz, zeigt, wie die religiösen Genossenschaften, die Klöster, aus dem Geiste des Christenthums hervorgegangen, wer sie lästert, lästere das Christenthum, und wie sie aus dem Geiste des Christenthums hervorgegangen zum Heile der Menschheit, wer sich gegen sie erhebt, erhebe sich gegen die Wohlfahrt der menschlichen Gesellschaft. In dem vierten Kanzelvortrage setzt der nunmehr selige

Bischof Feßler von St. Pölten auseinander, wie jeder wahre Christ das rechte klösterliche Leben liebe. Im fünften verbreitet sich P. Schneeweiß, S. J., über die 800jährige verdienstvolle Wirksamkeit des Chorherrenstiftes St. Florian, und endlich mit dem sechsten schloß der Diöcesanbischof die Reihe der Festpredigten, indem Hochderselbe über die Pflicht der Treue gegen Papst und Kaiser als die von Gott gesetzten sichtbaren Träger der kirchlichen und staatlichen Autorität sprach.

Die Ausstattung ist recht hübsch. Als Motto erscheint auf dem Titelblatte Gal. VI. („Mir aber sei es ferne, mich zu rühmen außer in dem Kreuze unseres Herrn Jesu Christi, durch welchen mir die Welt gekreuzigt ist, und ich der Welt,“) und auf der Rückseite des Umschlages ist in einer kleinen, netten Bignette Kirche und Stift abgebildet. Mögen diese „Gedenkblätter“ die Erinnerung an die schöne Feier des 800jährigen Jubiläums des regulirten Chorherrnstiftes St. Florian noch recht lange wach und lebendig erhalten! Sp.

Hermeneuticae Biblicae Institutiones theoretico-practicae secundum philologiae regulam ad analogiam Fidei Ecclesiae romanae catholicae in compendium collatae a Dre. Joanne B. Setwin, prof. studii bibl. N. F. in instituto theol. Litomericensi. Vindobonae 1872. Sumtibus Guilielmi Braumüller.

Die Art und Weise, in welcher dieses Compendium geschrieben wurde, zeigt nicht bloß schon der Titel desselben, sondern auch die Worte der Vorrede: „Neque regulas hermeneuticas ex indole sacrorum Librorum sola derivavi, nec ordinavi. Potius secundum philologiae regulam fundamentalem... institutiones hermeneuticas ad analogiam fidei in ecclesia catholica junctim hoc exiguo opusculo ad compendium contuli.“

Der Herr Verfasser folgt hierin bewährten Autoren, namentlich Dr. Jos. Kohlgruber und Dr. Johann Güntner, wie auch

aus der Anordnung und Bearbeitung des zu behandelnden Stoffes hervorgeht.

Nach den gewöhnlichen, einleitenden Bemerkungen folgt die Eintheilung in zwei Haupttheile oder Bücher, von denen der erste in drei Artikeln *de usu loquendi*, *de contextu et de nexu s. scripturae cum ecclesia* handelt. Im zweiten Haupttheile werden in Artikel IV. die *Leges universales sensum s. scripturae exponendi* und Artikel V. die *Leges speciales* besprochen. Am Schlusse ist ein doppelter Anhang beigelegt, wovon der eine eine kurze Geschichte des hermeneutischen Studiums unter Juden und Christen, der andere eine Aufzählung der namhafteren Interpreten, von den Schulen zu Alexandrien und Cäsarea angefangen, bis herab ins neunzehnte Jahrhundert enthält.

Ueber einzelne Materien, welche den verschiedenen Artikeln als jedenfalls minder homogen eingefügt sind, ließe sich Manches rechten. So z. B. ziehen es Viele vor, und nach der Anschauung des Recensenten mit allem Rechte, die Normen und Canones, welche die Kirche für die Erklärung der heil. Schrift feststellt, allesammt als Ganzes voran zu stellen, um dann auf dieser sicheren Basis jene Regeln und Grundsätze aufzubauen, welche die Wissenschaft oder die „Fundamental-Philologie“ bietet. — Diese Bemerkung soll übrigens kein Tadel der vorliegenden, verdienstlichen Arbeit sein. Jeder Theologe findet hier ein reiches Material gesammelt, alle in dieses Fach einschlägigen Fragen mehr oder minder einläßlich besprochen, und ist daher dieses Compendium ein sicherer Leitfaden für das Studium der heil. Schrift; möge es recht Vielen ein treuer und lieber Begleiter werden.

H.

Kirchliche Zeitläufte.

IV.

Das wichtigste kirchliche Ereigniß des Jahres 1872 ist ohne Zweifel die Denkschrift des deutschen Episcopates vom 20. September, dem Jahrestage der schmählichen Occupation Roms durch die italienische Revolution. Wird ja doch der Kampf gegen die Kirche im neuen deutschen Reiche, im Reiche der „Gottesfurcht und der frommen Sitte“, am heftigsten und rücksichtslosesten geführt, und wurde auch von gewisser Seite mit mehr oder weniger Zuversicht gerade auf die Handlangerdienste der deutschen Bischöfe gerechnet, die diese beim Baue der neuen deutschen Nationalkirche leisten sollten. Und nun mit einem Male ertönt das mächtige Unisono der bischöflichen Stimmen am Grabe des heiligen Bonifacius, und auf einmal tritt der gesammte Episcopat Deutschlands in fest geschlossener Reihe und in einer Weise für die schwer gefährdete Kirche ein, wie sie nur bei dem festesten Bewußtsein von der Wahrheit und Gerechtigkeit der vertretenen Sache möglich ist. Wohin anders sollten wir also am Schlusse unserer dießjährigen Zeitläufte unsere Augen richten als eben auf dieses ewig denkwürdige Aktenstück, was sollte uns an der Grenzscheide des alten und neuen Jahres entsprechender beschäftigen, als gerade jene magna charta, von welcher der siegreiche Lauf der Kirche in Deutschland datiren, und auf welche sich die bessere Gestaltung der Zukunft bafiren wird?

Es verbreitet sich aber die Denkschrift der am Grabe des heiligen Bonifacius versammelten Erzbischöfe und Bischöfe in nicht weniger als zehn längeren oder kürzeren Abschnitten über die gegenwärtige Lage der katholischen Kirche im deutschen Reiche. Macht der erste Abschnitt vom Standpunkte des positiven Rechtes überhaupt geltend, daß die katholische Kirche in Deutschland völker- und staatsrechtlich anerkannt sei und in ihrer

ganzen Integrität zu Recht bestehe, so führt es der zweite des Näheren aus, wie an diesen Rechtsverhältnissen die wichtigen Ereignisse der letzten Jahre, welche die Stiftung des deutschen Reiches zur Folge gehabt und die Errichtung dieses Reiches selbst nicht das Mindeste geändert haben, und wird da insbesondere gegen den Vorwurf der Reichsfeindlichkeit und Vaterlandslosigkeit Verwahrung eingelegt. Sofort zählen die folgenden fünf Abschnitte die Reihe der Maßregeln auf, von der officiellen Begünstigung der sogenannten Altkatholiken angefangen bis zum sogenannten Kanzelparagraphen herab, durch welche sowohl im Reiche als in den einzelnen Reichslanden die Kirche in diesem ihrem Rechte schwer verletzt wurde. Sehr treffend und sehr wahr wird da unter Anderm im dritten Abschnitte gesagt: „Der Kirche verbieten, Glaubens-Entscheidungen zu treffen und dieselben zu publiciren, heißt die Kirche selbst verbieten; die Kirche hindern, Diejenigen, welche ihren Lehrentscheidungen sich nicht unterwerfen, von ihrer Gemeinschaft auszuschließen, heißt die Kirche zum Abfalle von sich selbst und zur Irrlehre nöthigen; die Katholiken zwingen, mit solchen, welche der kirchlichen Lehrautorität den Gehorsam versagen, in kirchlicher Gemeinschaft zu bleiben, ja von ihnen Religions-Unterricht oder Sacramente zu empfangen, heißt ihnen den furchtbarsten Gewissenszwang anthun und ihnen Handlungen befehlen, welche nach ihrer gewissenhaften Ueberzeugung einen Abfall vom Glauben und eine schwere Sünde in sich schließen.“ Und auf das Bestimmteste wird das Verfahren des Bischofs von Ermeland sowie jenes des preussischen Armeebischofs in Schutz genommen. „Was Bischof Krementz, heißt es namentlich bezüglich des ersteren, gethan hat, hat er im guten Bewußtsein seines ihm zustehenden Rechtes und in der Ausübung seines oberhirtlichen Wächteramtes gethan, ohne eine Ahnung, daß ihm dadurch ein Conflict mit der Staatsregierung erwachsen könnte. Wir würden im gleichen Falle uns das gleiche Recht nicht bestreiten lassen können.“

Der vierte Abschnitt, welcher die Schädigung des Rechtes

und der Freiheit der katholischen Kirche bespricht, sowie dieselbe gelegen ist in dem Verbote der Gesellschaft Jesu und anderer verwandter Orden und religiöser Genossenschaften und in der Vertreibung der einer geistlichen Genossenschaft angehörigen Lehrer und Lehrerinnen aus den Schulen, kennzeichnet ganz richtig die eigentliche Tendenz des sogenannten Jesuitengesetzes, wenn da gesagt wird: „Dann wäre also der Sinn des Gesetzes: es möge etwa zur Befriedigung der Katholiken ein oder das andere alte Kloster bestehen bleiben, auch einige Congregationen zur Pflege der Kranken, dagegen alle jene geistlichen Genossenschaften, welche die Kirche in der neueren Zeit aus sich hervorgebracht hat, um den geistigen, den seelsorglichen, den erziehlischen und wissenschaftlichen Bedürfnissen der Zeit im Geiste des katholischen Glaubens zu dienen, diese alle sind den Jesuiten verwandt und zu verbannen.“ Und nicht minder begründet sind die weiteren Worte: „Wäre das der Sinn des Gesetzes, so ginge so recht klar daraus hervor, daß es darauf abzielt, die Lebenskraft der katholischen Kirche möglichst zu ersticken und sie mehr und mehr innerlich absterben zu machen. Das wäre aber von allen Arten der Verfolgung der Kirche und von allen Arten der Unterdrückung ihrer Freiheit die schlimmste.“ Und eben so bezeichnend sind die Sätze, mit welchen der fünfte Abschnitt schließt, der sich auf das Verhältniß der Kirche zur Schule bezieht: „Es muß uns und alle gläubigen Katholiken mit tiefster Besorgniß erfüllen, wenn wir wahrnehmen, daß die Kirche mit ihrem Einflusse immer mehr aus der Schule verdrängt, die geistlichen Schulinspectoren in eine precäre Stellung versetzt, daß in den neuen Reichslanden confessionslose Schulen gegründet und daß jene pädagogischen Strömungen sichtlich gefördert werden, welche die völlige Entchristlichung der Schule anstreben und dieselbe zum Werkzeuge machen wollen, um die Menschheit allmählig dem christlichen Glauben zu entfremden und für eine rein humanitäre Bildung zu erziehen.“

Nachdem so die Denkschrift offen die Maßnahmen der letzten

Zeit beprochen, in denen „Kränkungen der wohl erworbenen und natürlichen Rechte der katholischen Kirche und ihrer Mitglieder, sowie wesentliche Beeinträchtigungen der freien Uebung der katholischen Religion erblickt werden müssen,“ wenden die Bischöfe im achten Abschnitte ihren Blick in die Zukunft, die sich ihnen nur noch trüber zu gestalten scheint. Denn „dieselben Stimmen, heißt es da, welche sich mit so viel Erfolg für die bisherigen Maßregeln geltend machten, verlangen, daß das ganze Verhältniß des Staates zur katholischen Kirche ohne Verhandlung und Vertrag mit der Kirche und ihrem Oberhaupte einseitig durch die Staatsgesetzgebung ganz neu geregelt werde, und zwar nicht im Geiste der kirchlichen Freiheit und einer christlichen Staatsanschauung, sondern durch möglichsten Ausschluß der Kirche und Religion von der Schule und dem Leben und durch ein System allseitiger Bevormundung der Kirche durch den Staat in all ihren wesentlichen Lebensthätigkeiten, in Erziehung und Anstellung ihrer Diener, Uebung der Seelsorge und Pflege des religiösen Lebens.“ Indem sich aber diese Forderung stützt auf das unumschränkte Recht des Staates, die Rechts- und Freiheitsphäre der Kirche einseitig und einzig nach seinem Ermessen zu bestimmen, legt die Denkschrift weiterhin dar, wie erst die neueste Zeit die Doctrin geschaffen: „daß es dem Staate gegenüber kein selbstständiges und wohl erworbenes Recht gebe, daß der Staatswille schlechthin absolut sei, und daß dieser souveräne Wille allein die Rechts- und Freiheitsphäre der Kirchen und Confectionen in jedem Momente, sowie er es für gut halte, bestimmen könne.“ Diese moderne Theorie wird nun bezeichnet als widersprechend dem positiven Rechte, als eine philosophische Behauptung, u. z. als eine falsche, mit der Natur der Dinge und der Wahrheit in Widerspruch stehenden Lehre, als eine Lehre, die evident den Umsturz jeder Rechtsordnung, vor Allem aber eine perpetuirliche Verfolgung des Christenthums in sich schließt, das dadurch der Willführ derjenigen preisgegeben wäre, welche diese Theorie erfunden haben; und dieser „rationalistische Naturalismus“ wird des

Näheren in der folgenden, gewiß sehr graphischen Weise beschrieben:

„Sein wesentliches Grundprincip ist die Leugnung jeder übernatürlichen Offenbarung und jeder übernatürlichen Ordnung. Da nun das Christenthum ganz und gar eine übernatürliche Offenbarung Gottes und durch Gottes Offenbarung und Gnadenkraft geschaffene Lebensordnung und die Kirche eben die Verkörperung dieser Lebensordnung ist, so erscheint dem Rationalismus Christenthum und Kirche eben als ein Wahn, der eigentlich nicht sein sollte, und auf dessen Vernichtung hingearbeitet werden müsse. Nicht mehr dieser Wahn einer übernatürlichen Offenbarung, sondern einzig und allein die menschliche Vernunft und die ihr allein entsprungene Wissenschaft soll das Menschengeschlecht beherrschen, und diese Vernunft und Wissenschaft erkennt weder eine Grenze ihrer berechtigten Sphäre, noch eine höhere, gottentsprungene Wahrheit an, wie solches die christliche Wissenschaft thut. Der höchste Träger aber dieser vom christlichen Glauben emancipirten menschlichen Vernunft soll nach dieser Lehre der Staat sein. Nicht das Recht zu schützen und die gesellschaftliche Wohlfahrt zu fördern, noch weniger der Schutz und die Förderung des Christenthums ist hiernach die höchste Aufgabe des Staates; seine Aufgabe ist vielmehr Verwirklichung des Vernunftrechtes, daher auch, wie schon die alten Philosophen träumten, so recht eigentlich die Männer dieser Wissenschaft die Leiter des Staates sein sollen und müssen.“

Die gänzliche Abschaffung des Christenthums liegt also im Plane der modernen Bestrebungen; da jedoch eine plötzliche und gewaltsame Abschaffung des Christenthums und der Kirche unausführbar und grausam wäre, so soll, wie die Denkschrift fernerhin sagt, der Staat ein Doppeltes thun: „1. Die gläubigen Con-
fessionen und insbesondere die katholische Kirche durch die möglichste Einschränkung ihrer Freiheit und ihres Einflusses auf die Menschen und die menschliche Gesellschaft mehr und mehr zu einem ruhigen Absterben bringen; 2. durch die völlige Los-

trennung des gesammten Unterrichts- und ErziehungsweSENS von der Kirche, durch vollständige Säkularisirung aller socialen Thätigkeiten der Kirche und der christlichen Confectionen, namentlich auch der Wohlthätigkeitspflege, ferner durch die Presse, durch Wissenschaft und Kunst, durch die öffentlichen Vergnügungen, Alles unter Leitung und Förderung des Staates, und überhaupt durch die gesammte staatliche Thätigkeit allmählig das Volk zur Herrschaft der bloßen Vernunft hinüberführen, wo dann endlich der rechte Augenblick kommen wird, mit den letzten Resten des Christenthums und seiner tief in die Geschichte und Gesellschaft eingesenkten Wurzeln und vielverzweigten Ausgestaltungen aufzuräumen."

Wer möchte wohl im Ernste die Wahrheit und die Richtigkeit dieser bischöflichen Ausführungen in Abrede stellen? Wahrlich, wer nur mit halbwegs verständigem Blicke unsere Zeitbestrebungen verfolgte, der kann nie und nimmermehr der Meinung sich hingeben, daß die bischöfliche Denkschrift da einfach nur schwarz in schwarz gemalt habe, und namentlich ist die immer und immer und in den mannigfaltigsten Formen wiederkehrende Betonung der Allgewalt und der absoluten Souveränität des Staates ganz und gar geeignet, alle Illusionen zu verschrecken und über die eigentliche Sachlage vollends aufzuklären, wie denn auch der Protestant Gerlach in seiner Broschüre „Kaiser und Papst" S. 71 schreibt: „Der Satz, daß alles Recht vom Staate ausgehe, führt uns in das crasseste Heidenthum und dessen unerträgliche Tyrannei zurück, zu deren Aufrechterhaltung unter den römischen Kaisern die Christen, die den Kaisern nicht opfern und räuchern wollten, zu Tode gemartert wurden." Die Worte des deutschen Episcopates aber, wie sie der achte Abschnitt enthält, bilden einen ernsten Mahnungs- und Warnungsruf an die gesammte christliche Welt, und sollten sie keine Beachtung finden, so werden sie nach hereingebrochener Katastrophe für die ganze Zukunft eine im Capidarstyl geschriebene Anklage bleiben.

Die beiden letzten Abschnitte beschäftigen sich mit dem Vorwurfe der Reichsfeindlichkeit und der Staatsgefährlichkeit der

katholischen Kirche. „Tadellos nach allen Seiten, so wird mit würdevoller Energie im neunten Abschnitte den dießbezüglichen Anklagen und Beschuldigungen überhaupt entgegengetreten, war und ist in den so erschütternden und verwirrenden Vorgängen unserer Zeit die Haltung der Kirche, die Haltung des heiligen Vaters. Letzterer hat standhaft gegen das ihm zugefügte Unrecht protestirt, aber ebenso standhaft hat er jede politische Parteinahme in dem Kampfe verschmäht, und niemals aufgehört, alle Völker wie zur Treue gegen Christus und die Kirche, so zur Gerechtigkeit und zum Gehorsam gegen die weltlichen Obrigkeiten zu ermahnen. Tadellos und über jeden Verdacht erhaben, war in allen diesen Zeiten die Haltung des katholischen Clerus und der katholischen Völker in Deutschland, und was die Bischöfe betrifft, so glauben sie bis ins Kleinste alle Pflichten, die ihre Stellung ihnen auflegte, gegen Fürst und Vaterland, gegen Reich und Heimat erfüllt zu haben.“ Im Besonderen aber findet im zehnten Abschnitte der gegen die katholische Kirche erhobene Vorwurf der Staatsgefährlichkeit seine Würdigung, in so ferne man diesen Vorwurf auf deren neueste Lehrentscheidungen gründen will, und ebenso schön wie wahr, ebenso maßvoll wie energisch lautet da die oberhirtliche Sprache. Oder entspricht es nicht ganz und gar dem richtigen Sachverhalte, wenn unter Anderem aus dem gemeinsamen Hirtenschreiben vom Mai v. J. in die Denkschrift die feierliche Erklärung herübergenommen wird: „Die Fülle der geistlichen Gewalt, welche der Gottmensch zum Heile der Seelen und zur Ordnung seines Reiches auf Erden in der Kirche hinterlegt und dem heil. Petrus und seinen Nachfolgern anvertraut hat, ist beschränkt durch die geoffenbarten Wahrheiten, durch das göttliche Gesetz, durch die von Gott gegebene Verfassung der Kirche; sie ist beschränkt durch den ihr gegebenen Zweck, welcher ist die Erbauung der Kirche, nicht ihre Zerstörung; sie ist beschränkt durch die göttliche geoffenbarte Lehre, daß es neben der kirchlichen auch eine bürgerliche Ordnung gibt, neben der geistlichen auch eine weltliche Gewalt, welche ihren

Ursprung von Gott hat, welche in ihrer Ordnung die höchste ist, und welcher man in allen sittlich erlaubten Dingen um des Gewissens willen gehorchen muß?" Und bezeugt es nicht die weise Mäßigung, die die rechte Mitte zu treffen weiß, wenn einerseits gegenüber den modernen Theorien mit aller Energie für die Grundsätze der christlichen Weltanschauung eingetreten, und anderseits es als durchaus unberechtigt und unbillig zurückgewiesen wird, „aus der Interpretation, welche Gegner der Kirche von einzelnen Aeußerungen aus vergangenen Jahrhunderten oder von wissenschaftlichen Erörterungen katholischer Theologen, Canonisten oder Philosophen geben, Folgerungen zu ziehen, die mit der ganzen in allen öffentlichen Acten befolgten Handlungsweise der Kirche den Staaten gegenüber in vollem Widerspruche stehen;" wenn es beklagt wird, so „überaus schwierige, auch von der katholischen Kirche nicht entschiedene Fragen ohne jegliche Noth in die öffentliche Discussion gezogen und dadurch die einfachsten Verhältnisse verwirrt und die Gemüther aufgeregt werden?" Sehr präcis und genau scheinen uns in dieser Beziehung das Ganze zusammenzufassen die folgenden Worte der Denkschrift: „Aber ebenso wenig ist es zulässig, eine Gefahr für Deutschland oder für andere Confessionen aus christlichen und katholischen Grundsätzen ableiten zu wollen, die für rein katholische Nationen, in denen die Einheit des Glaubens besteht, ausgesprochen wurden. Nur darf man umgekehrt der Kirche nicht zumuthen, Grundsätze, die für gegebene Verhältnisse durchaus berechtigt und maßgebend sind, oder gar abstracte Theorien des modernen Liberalismus als absolute Wahrheiten anzuerkennen und ihnen zu Lieb christliche Principien zu verleugnen."

Wir kommen zum Schlusse der Denkschrift, wo der Reihe nach all die wesentlichen Rechte aufgeführt werden, auf welche die Kirche nach göttlichem Rechte Anspruch hat, und welche da auch vom deutschen Episcopate in feierlicher Weise reclamirt werden. „Kraft der Freiheit und Selbstständigkeit der katholischen Kirche in Deutschland, heißt es da, nehmen wir es als

ein unbestreitbares Recht derselben in Anspruch, daß Bischöfe, daß die Geistlichen der Cathedralkirchen und die Seelsorgsgeistlichen nur nach den Gesetzen der Kirche und nach den zu Recht bestehenden Vereinbarungen zwischen Kirche und Staat ernannt werden. Nach eben diesen Gesetzen und Vereinbarungen aber kann weder von uns noch von dem katholischen Volke ein Seelsorger oder Religionslehrer als rechtmäßig angesehen werden, der nicht von seinem zuständigen Bischöfe, und niemals kann von uns und vom katholischen Volke ein Bischof als rechtmäßig anerkannt werden, der nicht vom Papste seine Sendung empfangen hat. Auf dem gleichen Grunde der Kirchengesetze und der Vereinbarungen zwischen Kirche und Staat beanspruchen wir als ein unveräußerliches Recht, daß der Verkehr der Bischöfe mit dem Apostolischen Stuhle und mit den Gläubigen unbehindert bleibe. In gleicher Weise nehmen wir für uns und alle Katholiken das Recht in Anspruch, überall in Deutschland unseren heiligen katholischen Glauben in seiner ganzen Integrität allzeit frei zu bekennen, uns nach seinen Principien zu richten und in keiner Weise genöthigt zu werden, solche in unserer kirchlichen Gemeinschaft zu dulden, die nicht in Allem dem katholischen Glauben zustimmen und der kirchlichen Lehrautorität sich unterwerfen. Jede Beeinträchtigung der freien Ausübung unseres Cultus, sowie eine jede Beeinträchtigung der freien Bewegung unseres religiösen Lebens und in nothwendiger Folge hievon eine jede Beeinträchtigung der Freiheit des Ordenslebens und der religiösen Genossenschaften müssen wir als eine Verletzung des Wesens unserer Kirche und der garantirten Rechte betrachten. Ebenso bezeichnen und beanspruchen wir als ein wesentliches und unveräußerliches Recht der katholischen Kirche die volle Freiheit derselben, ihre Diener den kirchlichen Gesetzen gemäß zu erziehen, sowie nicht bloß jenen Einfluß der Kirche auf die katholischen Schulen — Volksschulen, Mittel- und Hochschulen, — welcher dem katholischen Volke die katholische Bildung und Erziehung seiner Jugend auf diesen Schulen verbürgt, sondern wir nehmen

für die Kirche auch die Freiheit in Anspruch, eigene Anstalten zur Pflege der Wissenschaft nach katholischen Principien zu gründen, zu besitzen und selbstständig zu leiten. Endlich behaupten und vertheidigen wir den heiligen Charakter der christlichen Ehe als eines Sacramentes der katholischen Kirche, sowie die Rechte, welche der katholischen Kirche kraft göttlicher Anordnung in Bezug auf dieses Sacrament zustehen.“

Und sofort schließt die Denkschrift mit den ewig denkwürdigen Worten: „Dieß ist das offene und einmüthige Zeugniß das wir vor Gott, vor dem wir einst von der Verwaltung unseres Hirtenamtes Rechenschaft zu geben haben, uns vor aller Welt öffentlich und feierlich abzulegen uns gedrungen fühlten. Wir glauben gethan zu haben nach den Worten der heil. Schrift: credidi propter quod locutus sum. Die hier von uns ausgesprochenen Grundsätze werden immerdar die Richtschnur unseres Handelns sein, und wir erachten uns verpflichtet, dafür jedes Opfer, auch das schwerste zu bringen; denn es sind die Grundsätze, die uns unser göttlicher Lehrmeister selbst gelehrt, der gesagt hat: Gebet dem Kaiser, was des Kaisers, und gebet Gott, was Gottes ist.“

So haben also die gebornen Führer des katholischen Volkes die katholische Glaubensfahne hoch erhoben, um welche all die zu Christo und seiner Wahrheit treu Stehenden sich immer mehr schaaren werden. Schon hat in und außer Deutschland die Scheidung der Geister mehr und mehr begonnen. Nicht bloß die glaubenstreuen Katholiken, sondern auch gar viele gläubige Protestanten haben die entschiedene Mannesthat der deutschen Bischöfe freudig begrüßt; aber auf der andern Seite hat dieselbe auch den vollen Haß des Unglaubens und Irrglaubens aufs Neue wach gerufen, und der Altkatholikencongreß in Cöln, das Unionsfest in Worms, der Kirchentag in Halle und der Protestantentag in Osnabrück haben ihre gemeinsamen Sympathien im Kampfe gegen die katholische Kirche gefunden, so groß sonst die Spaltungen in ihnen und die Differenzen zwischen ihnen

waren. Der Geist der positiven, gottgegebenen Autorität und der Geist des zügellosen Subjectivismus stehen sich also nunmehr auf dem geistigen Kampfplatze schlachtbereit gegenüber, und wie eine Stimme in den Münchener gelben Blättern unlängst bemerkte, so scheint demnächst die alte Prophezeiung ihrer endlichen Erfüllung entgegen zu gehen, nach welcher die große geistige Entscheidungsschlacht dereinst geschlagen werden sollte auf dem brandenburgischen Sande. Wenn aber dabei Fürst Bismark das oberste Commando über die Mobilmachung des Geistes des zügellosen Subjectivismus übernommen hat, so fällt uns das energische Wort ein, das derselbe im Jahre 1849 als Abgeordneter in einer Rede gegen die Civilehe gesprochen: „Ich hoffe es noch zu erleben, daß das Narrenschiff der Zeit an dem Felsen der christlichen Kirche scheitert.“ Ob es Bismark noch erleben wird, das wissen wir wohl nicht; davon sind wir jedoch vollends überzeugt, daß gegen den Felsen der Kirche selbst die Pforten der Hölle umsonst anstürmen. Ueber kurz oder lang werden sich die Brandungen der modernen Bestrebungen, wie sie gegenwärtig die katholische Kirche, und namentlich das katholische Papstthum zu verschlingen drohen, in voller Ohnmacht an dem gottgeschützten Felsen brechen, und wir meinen eine Bürgschaft hiefür und einen Anfang hiezu eben in der energischen Mannesthat der deutschen Bischöfe, in deren Denkschrift vom 20. September erblicken zu dürfen. Darum können uns denn auch die Sturmwolken, wie sie sich jetzt fast überall über der katholischen Kirche, ja über dem gläubigen Christenthum überhaupt aufthürmen, nicht bange machen; sondern, indem wir überzeugt sind, daß zur hochgehaltenen bischöflichen Glaubensfahne der gesammte pflichttreue Clerus und das ganze glaubens-treue Volk halten wird, sehen wir in vertrauensvoller Zuversicht den entscheidenden Kämpfen der Zukunft entgegen. Sp.

Miscellanea.

I. (Zur Abwehr.) Unser Artikel über die von der alten „Presse“ angestrebte Reform des theologischen Studiums in Oesterreich fand in derselben alten „Presse“ eine Abfertigung, die wohl sehr viele Invectiven gegen den hochwürdigsten Bischof von Linz enthielt, aber in das Meritorische der Sache so eigentlich gar nicht einging. Nun, wir kennen die Kampfweise unserer modernen literarischen Strauchritter zu gut, als daß wir uns etwas Anderes erwartet hätten. Was wir aber damals schon geahnt haben, das hat sich inzwischen offen herausgestellt: jene Artikel standen den Regierungskreisen keineswegs ferne und sollten nur die Einleitung zu den neuen dießbezüglichen Reformvorschlägen machen. Mehrere Monate nämlich, nachdem der „katholische Theologe“ seine Rufreise in der alten „Presse“ abgelagert hatte, brachten die verschiedenen jungen und alten officiellen Regierungsblätter in den einzelnen österreichischen Ländern längere oder kürzere Auszüge aus einer Broschüre, in welcher jene Reform-Artikel der alten „Presse“ im Separatabdrucke erschienen waren. Auch bei uns in Oberösterreich stieß die amtliche „Linzer Zeitung“ ins journalistische Horn und suchte der angestrebten theologischen Reform nach Schuldigkeit Reclame zu machen. Das nahm uns denn allerdings eben nicht Wunder; nur dieß verlegte, wir gestehen aufrichtig unsere Schwäche, in etwas unsere Eitelkeit, daß dabei von unserem Artikel in der Linzer theologisch-praktischen Quartalschrift nicht die leiseste Notiz genommen wurde, obwohl derselbe bereits vor mehr als einem Vierteljahre erschienen und in demselben die Ausführungen des „katholischen Theologen“ in der alten „Presse“ Punkt für Punkt gewürdigt worden waren. Doch wie die „Linzer Zeitung“ auf eine Interpellation einer Stimme im „Linzer Volksblatt“ hin erklärte, so habe unser Artikel ohnehin in der alten „Presse“ seine Widerlegung gefunden und

hätte sie demnach diese Widerlegung einfach nur nachdrucken müssen. Schon wollten wir dieselbe beim Worte nehmen, und sie recht höflich um diesen Nachdruck ersuchen; da wir uns aber nicht einzureden vermochten, daß das Vinzer „Regierungsorgan“ jenen in meritorischer Hinsicht so armen und dafür an Invectiven gegen den hochwürdigsten Bischof von Vinz so reichen Artikel der alten „Presse“ im Ernste als den Ausdruck seiner eigenen Denkweise hinstellen wollte, so ersparten wir ihr diese Verlegenheit und ließen die Sache auf sich beruhen. Wenn aber sodann dieselbe amtliche „Vinzer Zeitung“ zum Beweise ihrer Kenntnißnahme von der theologisch = praktischen Quartalschrift ein Stück aus einer früheren Periode citirt, der sie überhaupt den Vorzug vor der gegenwärtigen Periode zuerkennt, so ist das ihre individuelle Geschmacksache, gegen die wir nichts einzuwenden haben. Wir haben von vorneherein auf das Lob der „Vinzer Zeitung“ nicht speculirt, und so finden wir uns auch nicht gekränkt, wenn wir hinterher kein solches von ihr zuerkannt erhalten. Nur das bitten wir uns aus, daß auch wir unserem individuellen Geschmacke Rechnung tragen dürfen, und daß wir unsere eingehende und gründliche Kritik der Reform = Artikel in der alten „Presse“ nicht schon darum für vernichtet halten müssen, weil die alte „Presse“ dieselbe „vornehm“ abgefertigt und die „Vinzer Zeitung“ sie noch vornehmer ignorirt hat. Uebrigens werden nunmehr, wo man mit der gedachten Reform Ernst zu machen scheint, auch wohl andere Stimmen sich erheben und wir besorgen ganz und gar nicht, mit unseren Anschauungen vereinzelt zu bleiben.

Sp.

II. Pfarrconcurs = Fragen im Herbstconcurs 1872.

A. Ex theologia dogmatica:

1. Quo sensu proponit fides catholica cultum sanctorum? Argumenta pro eodem cultu pugnancia proferan-

tur atque potissimae objectiones refutantur. — 3. Sacramentalis confessio exponatur et vindicetur.

B. Ex theologia morali:

1. Quid intelligitur sub restrictione mentali? Quid tenendum de ejusdem moralitate? — 2. Quanam causae excusant in perpetuum ab obligatione restituendi, et quanam ad tempus?

C. Ex Jure Ecclesiastico:

1. Utrum obedientia erga leges civiles habet limites et quos? — 2. Quod discrimen intercomunicatos toleratos et inter excommunicatos vitandos? — 3. Cajus cum Claudia, filia sororis suae, a se impraegnata, vult inire matrimonium. Idem antea Claudiae sororem, nunc jam defunctam impraegnaverat et simul cum ea valida sponsalia inierat. Quae huic Caji cum Claudia matrimonio impedimenta obstant et quid quoad confessionem sacramentalem observandum est?

D. Aus der Pastoral-Theologie:

1. Welche Bedeutung haben die Christenlehren und wie sollen sie bezüglich der Zeit, des Stoffes und der Form praktisch eingerichtet werden? — 2. In welchen Fällen ist die Anwendung der bedingten Absolution erlaubt? — 3. Welchen Einfluß haben die Volksmissionen und die frommen Vereine auf das religiös-sittliche Leben des Volkes? — 4. Predigt auf den 18. Sonntag nach Pfingsten; Text: Sei getrost, mein Sohn, deine Sünden sind dir vergeben. Matth. 9, 2. Thema: Von den trostreichen Wirkungen des heiligen Sacramentes der Buße. (Eingang oder Schluß vollständig auszuarbeiten, Abhandlung bloß zu skizziren.) — 5. Katechese: Was ist der Ablass und wie vielfach sind die Ablässe?

E. Aus der Exegese:

Paraphrase über die Epistel auf den Sonntag Quinquagesimä. (1. Cor. 13, 1 — 13.)

III. Die heilige Beicht und Communion als Ablassbedingung.

Das Decretum urbis et orbis vom 6. October 1870 bestimmt: Tum confessionem dumtaxat, tum Confessionem et Communionem peragi posse die, qui immediate praecedit sequentem, pro quo concessa fuerit indulgentia quaelibet non solum ratione festivitatis occurrentis verum etiam quacunque alia ex causa, vel devotionis, vel pii exercitii, aut solemnitatis, uti esset pro memoratis (sextae feriae mensis Martii, dies dominici festum s. Aloisii praecedentes, oratio quadraginta horarum) et ceteris hujusmodi diebus, pro quibus indulgentia cum conditiones confessionis et communionis concessa jam fuerit vel in posterum concedatur, licet tempus ad eam acquirendam ab initio diei naturalis et non a primis vespers sit computandum. Uebrigens sind damit keineswegs die Begünstigungen aufgehoben, welche mit Decret vom 9. December 1763 jenen Christgläubigen verliehen werden, die wöchentlich wenigstens Ein Mal zu beichten pflegen, und können dieselben nach wie vor, natürlich wenn sie keine schwere Sünde auf dem Gewissen haben, ohne eigene Beicht nach bloßem Empfange der heil. Communion alle Ablässe gewinnen, die auf die Woche entfallen.

Schlußwort und Pränumerations-Einladung.

Die Linzer theol. praktische Quartalschrift schließt mit dem heurigen Jahrgange ein Viertel-Saeculum ab. Nachdem nämlich in den ersten Decennien unseres Jahrhunderts die Linzer Monatsschrift sich einen guten Klang erworben hatte, brachte dieselbe nach mehrjähriger Unterbrechung der frischere Luftzug des Jahres 1848 in der Gestalt der Quartalschrift zu einem neuen Leben, das sie zuerst unter der Leitung der hochwürdigen Herren Dr. Johann Schiedermayr und Josef Rechberger und sodann des jetzigen Herrn Stadtpfarrers von Wels, Friedrich Baumgarten, in kräftiger und segensreicher Weise bethätigte. Mit

dem Jahre 1861 übernahmen aber die Professoren der Linzer theologischen Diöcesan-Lehranstalt die Herausgabe und Redaction der Quartalschrift, in deren Händen sich beide auch heute noch befinden, und fungirt die gegenwärtige Redaction bereits seit dem Jahre 1865. Es kann uns nun nicht einfallen, dem Collegium, dem wir angehören, und noch weniger uns selbst eine Lobrede halten zu wollen; jedoch das können wir mit Recht geltend machen, daß man stets aufs Eifrigste bemüht war, nach Kräften den nach Recht und Billigkeit zu stellenden Anforderungen zu entsprechen, und berechtigt uns hiezu namentlich die uns von kompetenter Seite mehrfach zu Theil gewordene Anerkennung. Indem wir demnach all unseren Freunden und Gönnern für ihr bisheriges Wohlwollen den verbindlichsten Dank ausdrücken, rechnen wir auch in Zukunft auf eine allseitige und ausgiebige Unterstützung, und dieß um so mehr, als nur eine nicht geringe Vermehrung der Pränumeranten es möglich machen wird, bei den sehr bedeutend gestiegenen Auslagekosten die Quartalschrift auch über das Jahr 1873 hinaus um den alten Pränumerationspreis liefern zu können. Wir selbst werden keine Mühe sparen, um unseren Lesern so viel als möglich zeitgemäße und gediegene Artikel zu bieten, und haben wir dabei sowohl die Zeitbedürfnisse im Auge, als auch die Ehrenrettung unseres theologischen Studiums, das gerade gegenwärtig von gar mancher Seite so sehr geschmäht und herabgesetzt wird. Möge man uns aber auch in unserem gewiß redlichen Bestreben nicht allein lassen, und möge man uns durch eine recht zahlreiche Betheiligung die Mittel schaffen, auf daß wir den gerechten Anforderungen der Gegenwart aufs Beste zu genügen im Stande seien. Insbesondere seien die hochwürdigen Herren Dechante, denen wir hiemit für ihre bisherige gütige Bemühung den wärmsten Dank ausdrücken, aufs Neue gebeten, uns auch in Zukunft ihr geschätztes Wohlwollen zu bewahren und für die größte Verbreitung der Quartalschrift unter ihrem Decanatsclerus wirken zu wollen.

Die Redaction.





