

2/A.
Theologisch-praktische

Quartal - Schrift.

Herausgegeben

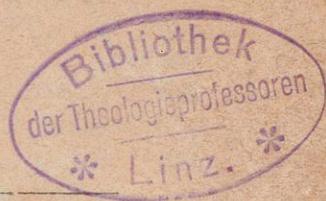
von den

Professoren der bishöfll. theolog. Diözesan-Lehranstalt.

Verantwortliche Redacteurs:

Dr. J. Blakolm und Dr. J. Sprinzl.

Sechszwanzigster Jahrgang.



Linz, 1873.

In Commission bei Quirin Haslinger.

Buchdruckerei des kath. Pressvereins in Linz.



Inhalts = Verzeichniß

zum Jahrgang 1873.

Seite

A. Abhandlungen :

Der Gottesbeweis. Eine philosophisch-theologische Studie . . .	1
David Strauß als Apologet des katholischen Glaubens . . .	39
Einige Gedanken über Christenlehren	79
Die Idee der Religion. Eine philosophisch-theologische Studie .	129
Die Freiheit der Kirche und ihre Vertheidigung im preussischen Parlamente	165
Bemerkungen über unsere Perikopen	202
Paraphrastische Erklärung über Gal. 4, 21—31	221
Die Idee der Offenbarung. Eine philosophisch-theologische Studie	258
Das Diöcesan-Directorium und die Notae praeviae	280
Die Ehen der Katholiken und der §. 53 der „Anweisung für die geistlichen Gerichte des Kaiserthumes Oesterreich in Betreff der Ehesachen“	299
Die Reue und ihre Stellung im Bußsacramente	320
Die Idee der Kirche. Eine philosophisch-theologische Studie . .	385
Die Pfarreien des Decanates Gmunden, historisch = statistisch be- leuchtet von J. L.	417
Gregor VII. und Pius IX. Eine beantwortete Pastoral-Conferenz- Frage	471

B. Literatur :

Schuster's Handbuch zur Biblischen Geschichte des Alten und Neuen Testamentes	91, 481
Fischer. Schule, Haus und Kirche	102
Schweß. Institutiones philosophicae	103
Zur Reform der theologischen Studien in Oesterreich	106
Kösterns. Zur Seelsorge der Kinder	110

	Seite
Kröll. Kanzelreden	113
Kellner. Verfassung, Gehramt und Unfehlbarkeit der Kirche . .	225
Schell. Die Einheit des Seelenlebens	230
Vollanden's gesammelte Schriften, 11.—17. Band der Bandes- ausgabe	234
Darbins. Leben und Schriften der frommen Laienschwester Maria Lataste	236
Bahr. Glaube und Kirche	240
Krombholz. Marienpredigten und Predigten über die wichtigsten Gegenstände der Glaubens- und Sittenlehren	242
Hettinger. Die kirchliche Vollgewalt des apostolischen Stuhles .	349
Falloux. Leben des Papstes Pius V.	358
Dippel. Christliche Gesellschaftslehre	363
Müllendorf. Der Reichthum der göttlichen Erbarmungen . .	368
Meindl. Die Schicksale des Stiftes Reichersberg	492
Stara. Zur Reform der katholisch-theologischen Lehranstalten in Oesterreich	494
C. Kirchliche Zeitläufte I.—IV.	114, 244, 371, 498
D. Miscellanea:	
Aus den hinterlassenen Papieren eines langjährigen Strafhau- seelsorgers	124
Die Application des Ablasses des privilegirten Altars betreffend	128
Die Application der Pfarrmesse betreffend	253
Der Simultangottesdienst mit den Neuhäretikern in ein und der- selben Kirche	254
Pfarrkonkursfragen im Jahre 1873	255, 510
Die Verehrung des hl. Herzens Jesu betreffend	382
Apostolisches Schreiben bezüglich des Tragens des weißen Scapulier's	383
Die Requiemmesse betreffend	384
Die Erzbruderschaft der christlichen Lehre	509
Prämumerations-Einladung	512

Der Gottesbeweis.

Eine philosophisch - theologische Studie.

Verschieden sind die Wege, welche der denkende Menschengeist einschlug, um sich über den thatsächlich vorhandenen allgemeinen Gottesglauben Rechenschaft zu geben, und gar mannigfaltig sind die Resultate, zu denen es das Streben, Gott im menschlichen Denken wissenschaftlich zu erfassen, im Verlaufe der Jahrhunderte gebracht hat.

Da will man auf der einen Seite von einem wissenschaftlichen Gottesbeweise nichts wissen, während man auf der andern Seite das menschliche Wissen geradezu verabsolutirt und als das göttliche Wissen selbst faßt; da wollen die einen den Menschen gar keinen Gott finden lassen, während es die andern nur zu einem pantheistischen, unpersönlichen Gott bringen, und selbst diejenigen, welche den Beweis für den theistischen, persönlichen Gott zu erbringen bemüht sind, sind keineswegs der gleichen Meinung über den Werth der einzelnen Gottesbeweise, sowie dieselben von verschiedenen Gesichtspunkten aus das Dasein des persönlichen, überweltlichen Gottes erschließen lassen sollen. Da meinen nämlich die einen schon aus der Idee Gottes auf sein Dasein schließen zu dürfen, also einen aprioristischen Gottesbeweis herstellen zu können, während andere von unmittelbar gegebenen Thatsachen aus zu Gott emporsteigen und mehr oder weniger nur diesen aposteriorischen Weg gelten lassen.

Unter solchen Umständen ist denn gewiß eine genauere und gründlichere Studie des Gottesbeweises von unbestreitbarem Interesse, und dieß namentlich für unsere Zeit des Unglaubens, wo es mehr als je Noth thut, diese Fundamentalmehrheit in's rechte Licht zu stellen und deren richtige Erkenntniß und Wür-

digung allen jenen, die noch einen guten Willen haben, nach Kräften zu vermitteln. Indem wir aber im Folgenden eine solche Studie zu unternehmen gedenken, bezeichnen wir dieselbe als eine philosophische, einmal weil wir dabei zur richtigen Orientirung auf die Geschichte der Philosophie unsere Augen gerichtet halten, und sodann, weil wir zunächst vom Autoritätsstandpunkte absehen und unsere Untersuchungen vielmehr vom Standpunkte einer gesunden Philosophie anstellen, d. i. jener Philosophie, die dem Menschen eben so energisch die Fähigkeit wahr, die Wahrheit zu erkennen, wie sie auf der anderen Seite mit der gleichen Energie jede Uebertreibung der menschlichen Erkenntnißkraft zurückweist, jener Philosophie, welche die rechte Mitte innehält zwischen Skepticismus und Absolutismus, um diesen Ausdruck zu gebrauchen, zwischen Idealismus und Realismus, und welche sich am Ende unserer Untersuchungen von selbst als die einzig richtige dargelegt haben wird. Wir bezeichnen jedoch diese Studie zugleich als eine theologische, insofern wir den persönlichen Gott, der sich den Menschen geoffenbart hat, den Gott der sogenannten positiven Theologie im Auge haben, und unser Gegenstand die wissenschaftliche Grundlage dieser positiven Theologie bildet, weshalb denselben die Fundamentalthologie gleich an erster Stelle zu behandeln hat. Dabei werden wir uns dem gewöhnlichen Gebrauche anschließen und zuerst den ontologischen als den aprioristischen Gottesbeweis und sodann die verschiedenen aposteriorischen Gottesbeweise, den kosmologischen, physikotheologischen oder teleologischen, den ethischen oder moralischen, und den historischen in Betracht ziehen, obwohl sich dieselben geschichtlich keineswegs in dieser Ordnung geltend gemacht haben.

1. Der ontologische Beweis.

Der ontologische Beweis hat die Gottesidee, die ontologia dei zu seinem Ausgangspunkte, sucht also a priori das Dasein Gottes zu erschließen. Zwar lag schon der platonischen Philosophie

mit ihrer Ideenlehre diese Form des Gottesbeweises nahe, und die Kirchenväter, darunter namentlich jene, welche der Philosophie des Plato huldigten, schlagen thatsächlich diesen apriorischen Weg ein, wenn sie Gott als das nothwendige Sein, als das Sein schlechthin bezeichnen, wenn sie insbesondere Gottes Aseität so sehr hervorheben. Doch hat zuerst der heil. Anselm förmlich den ontologischen Gottesbeweis angestellt u. z. hat er dabei Gott als das vollkommenste Wesen im Auge, dem keine Vollkommenheit, also auch nicht die Vollkommenheit des Daseins, fehlen dürfe, das somit nothwendig als existirend aufgefaßt werden müsse. Später hat Descartes bei diesem ontologischen Beweise sich unmittelbar auf die Naturnothwendigkeit des göttlichen Wesens bezogen, die sich dem denkenden Geiste unwillkürlich aufdränge, so daß man Gott gar nicht anders als existirend denken könne und er darum auch nothwendig existiren müsse, während noch später Leibniz im Gottesbegriffe namentlich die Absolutheit des göttlichen Wesens betonte, welches als absolut von gar keinem andern Wesen abhängen dürfe, und aus diesem Grunde nothwendig existiren müsse. Dem aprioristischen Gottesbeweise huldigt aber auch der idealistische Pantheismus, freilich in der Weise, daß er unmittelbar und schlechthin die Identität zwischen Denken und Sein, zwischen dem Ideellen und Reellen behauptet, und in diesem Sinne die Gottesidee, sowie sie sich im Menschen darstellt, eo ipso als den realen Gott auffaßt, der eben nach seiner Differenzirung im Weltall im Menschen zu seinem Bewußtsein gelange; und es steht auch auf dem Standpunkte des aprioristischen Gottesbeweises der ältere sog. Mysticismus, der den Menschen in der Contemplation mehr oder weniger sich in die Gottheit versenken läßt, sowie der neuere sogenannte Ontologismus, der die Gottesidee für das zuerst Erkannte und für die Grundlage jeder andern Erkenntniß hält, und darum der Meinung ist, das Dasein Gottes, wenigstens des persönlichen Gottes, könne nur a priori aus der angeborenen Gottesidee erkannt werden.

Dagegen hat der ontologische Gottesbeweis von jeher auch seine Gegner gehabt, welche ihm entweder jedwede Beweiskraft absprachen, oder ihn doch nur unter Reserve zulassen wollten. Schon dem h. Anselm trat der Mönch Gaunilo entgegen und der h. Thomas von Aquin und die Scholastik überhaupt verwarf vom Standpunkte ihrer aristotelischen Philosophie, der sie vor der platonischen entschieden den Vorzug gab, den apriorischen Weg der Gotteserkenntniß. Dem idealistischen Pantheismus gegenüber verschaffte sich aber ein excessiver Realismus, der reine Empirismus und Materialismus Geltung, der von einem Gottesbeweise, und schon gar von einem aprioristischen, nichts wissen wollte, und die Argumentation des Ontologismus fand nicht nur ob der Unhaltbarkeit seines erkenntnißtheoretischen Standpunktes Widerspruch, sondern es wurde insbesondere dessen Gottesbeweis als kein wahrer und eigentlicher Beweis zurückgewiesen. Im Besonderen wird gegen den ontologischen Beweis in seinen verschiedenen Formen eingewendet, die Existenz sei keine Vollkommenheit eines Wesens, sondern bloß eine Seinsweise desselben, das Wesen als bloß gedachtes oder als reales Sein besage den ganz gleichen Inhalt von Vollkommenheiten; aus der Idee des Nothwendigen und Absoluten könne darum auch nicht die wirkliche Existenz desselben gefolgert werden, sondern es sei diese nur eine gedachte und der eigentliche Kern der Sache bestehe darin, daß das Nothwendige und Absolute, wenn es existirt, nur nothwendig und absolut existiren könne; überhaupt aber sei der Uebergang vom idealen Gebiete in's reale ganz unstatthaft, sei der Schluß von der Idee eines Wesens auf dessen Realität ganz und gar unberechtigt.

Was nun die rechte Würdigung des ontologischen Beweises anbelangt, so gilt es die rechte Mitte zu gewinnen zwischen der idealisirenden Richtung einerseits, welche das Ideelle mit dem Realen schlechthin identifizirt und damit dem ontologischen Beweise ein zu großes Gewicht beilegt, und zwischen einer dualistischen Richtung anderseits, welche zwischen dem Denken und

Sein, dem Ideellen und Reellen eine unübersteigliche Kluft findet und darum dem ontologischen Beweise jede Berechtigung abspricht. In der letzteren Hinsicht müssen wir beachten, wie eine schlechthinige Trennung des idealen von dem realen Gebiete unserem subjektiven Denken die objektive Wahrheit geradezu unzugänglich erscheinen ließe und unser Wahrdenken rundweg in Frage stellen würde. Wahr ist nämlich das Sein, insofern es ein Intellekt erkennt, und es muß demnach allerdings eine gewisse Identität zwischen Denken und Sein, zwischen dem Ideellen und Reellen angenommen werden, und da wir nach dem unwiderstehlichen Zeugnisse unserer Natur keineswegs dem absoluten Zweifel überantwortet sind, sondern, im Allgemeinen wenigstens, die Wahrheit zu erkennen vermögen, so muß auch zwischen unserem Denken und dem objektiven Sein, zwischen unseren Ideen und deren Realität eine Beziehung, ein Zusammenhang obwalten.

Jedoch haben wir, und damit tragen wir der erst erwähnten extremen Richtung Rechnung, uns zu hüten, diesen Zusammenhang, diese Beziehung so unmittelbar in uns zu suchen und in diesem Sinne eine schlechthinige Identität zwischen unserem Denken und dem Sein zu behaupten, also unser Denken selbst als absolutes zu nehmen. Indem wir unser ganzes Sein, unsere tagtägliche Erfahrung zu Rathe ziehen, haben wir vielmehr die entsprechende Correctur anzubringen, so daß wir, wenn das Ausdenken der Idee des nothwendigen und absoluten Wesens uns dessen Sein erschließen läßt, dieses unser Denken als wahr und demnach das nothwendige und absolute Wesen, welches wir als nothwendig existirend denken, nicht nur in unserer Idee, sondern auch als in der Wirklichkeit für existirend halten, uns jedoch nicht selbst für dieses nothwendige und absolute Wesen nehmen, sondern dasselbe außer uns suchen, da uns unser ganzes Sein unsere Zufälligkeit und Bedingtheit manifestirt.

Dieses außer uns existirende nothwendige und absolute

Wesen ist also das Sein schlechthin, es ist die absolute Identität zwischen dem Ideellen und Reellen, zwischen Denken und Sein, und darum ist es auch die absolute Wahrheit und der Grund unseres Wahrdenkens, insofern es unser Denken so eingerichtet hat, daß dasselbe das in die Dinge niedergelegte Sein, das in gewisser Weise die Gedanken, das Ideelle dieses nothwendigen und absoluten Wesens als etwas Reales außer demselben darstellt, im Allgemeinen wenigstens erfasst. Und so hat unser Denken seine feste und sichere Stütze, und da wir auch die Idee dieses nothwendigen und absoluten Wesens, also die Gottesidee, keineswegs für angeboren halten, sondern die Anlage hiezu voraussetzen, dieselbe uns aber erst durch die Betrachtung unser selbst und der Außenwelt gewonnen werden denken, so hat diese Idee in uns einen eben so festen und objektiven Halt, als wir uns selbst und die Außenwelt nicht für ein bloßes Phantom halten und nicht einfach in der Luft zu stehen vermeinen. Wenn wir aber weiter dieses Wesen kraft seiner Nothwendigkeit und Absolutheit als existirend denken, so ist dieses unser Denken auch Wahrheit, dieses Wesen existirt wirklich, jedoch sind wir nicht selbst dieses nothwendige und absolute Wesen, was zu behaupten die rechte Orientirung an unserem ganzen Sein nicht zuläßt, es existirt dieses vielmehr als wirkliches, von uns verschiedenes Wesen, und da wir uns selbst als Persönlichkeit wahrnehmen, so können wir wohl eben dasselbe auch nur als persönliches Wesen denken.

Fassen wir demnach das Ganze kurz zusammen, so scheint dem aprioristischen Gottesbeweise keineswegs jedwede Berechtigung abgesprochen werden zu dürfen, während anderseits demselben für sich allein doch keine volle Beweiskraft zuerkannt werden kann, sondern derselbe vielmehr zu seiner vollen Gründlichkeit einer gewissen Ergänzung a posteriori bedarf. Ist aber das Letztere insbesondere zu beachten, um dem Idealismus und Pantheismus entgegenzutreten, so geschieht das Erstere in keinem geringeren Interesse, als um dem Menschen überhaupt die Er-

kenntniß der Wahrheit zu wahren, und könnte auch, so das Denken des Menschen an die objektive Wahrheit gar nicht hinanzureichen vermöchte, von einer wissenschaftlichen Gotteserkenntniß, von einem eigentlichen Gottesbeweise ganz und gar keine Rede sein, was die Grundlagen des katholischen Glaubens ganz gegen die Auffassung und Erklärung der Kirche als wissenschaftlich nicht beweisbar erscheinen ließe.

2. Der kosmologische Beweis.

Unter den Beweisen, welche a posteriori für die Existenz Gottes geführt werden, nimmt der kosmologische Beweis in so ferne den ersten Platz naturgemäß ein, als derselbe von der allgemeinsten Thatsache, von dem Sein der Welt überhaupt, von der allgemeinen Ontologie des Kosmos seinen Ausgang nimmt. Wenn sich aber auch der denkende Menscheng Geist bald, sowie er zu philosophiren angefangen hat, die Frage nach dem Grunde der Welt gestellt hat, so brachte er es nicht leicht über einen der Welt immanenten Grund hinaus, so daß die kosmologischen Darstellungen der ältesten Philosophie durchgehends mehr oder weniger in einem pantheistischen Gewande auftreten, welches für den gewöhnlichen Volksglauben in den mannigfaltigsten mythologischen Formen sich geltend machte. Erst die griechische Philosophie brachte es über den Pantheismus in etwas hinaus, und zwar ist es namentlich Aristoteles, der in der Erklärung der Welteexistenz einen Motor als ein nothwendiges Princip derselben urgirte, wobei er aber die Materie als das Substrat für die durch den Motor bedingte Bewegung voraussetzte und diese Materie wie die Welt überhaupt sich ewig dachte. Die h. Schrift beruft sich vielfach auf die Welt als einen Beweis für Gottes Dasein und der patristischen Zeit war der kosmologische Gottesbeweis keineswegs unbekannt, wenn er da auch mehr in der concreteren Form des teleologischen Beweises auftrat. Der h. Thomas und mit ihm die Scholastik hält im Ganzen die aristotelische Form des kosmologischen Beweises fest, bringt es aber

dabei zur Demonstration einer eigentlichen Welterschöpfung, obwohl Thomas der Meinung ist, die wirkliche Zeitlichkeit der Welt könne nur aus der Offenbarung erkannt werden. In der späteren Zeit hat insbesondere der große Leibniz den kosmologischen Beweis schärfer gefaßt, während sonst derselbe von mancher Seite vor und nach Leibniz theils pantheistisch gefaßt wurde, theils ihm als theistischem Gottesbeweise jede wahre Beweisraft abgesprochen wurde. Letzteres that namentlich Kant von seinem dualistischen Standpunkte aus, und so wird es sich bei der rechten Würdigung des kosmologischen Gottesbeweises gleichfalls um die rechte Mitte handeln zwischen der pantheistischen idealisirenden Richtung einerseits und der dualistischen Richtung anderseits, welche rechte Mitte aber keineswegs ein in neuerer Zeit von mehrfacher Seite und in mehrfacher Weise geltend gemachter Semipantheismus inne hält, welcher zwar Gott von der Welt substantiell geschieden haben will und in diesem Sinne Gott als überweltliche Persönlichkeit bestimmt, auf der anderen Seite jedoch mit diesem substantiellen Unterschiede keinen rechten Ernst macht und in diesem Sinne die Welt aus dem Naturgrunde Gottes irgendwie hervorgegangen, etwa auch erschaffen denkt.

Vor allem gilt es also beim kosmologischen Beweis die gehörige Constatirung der Thatfache, daß etwas, daß die Welt wirklich existire, daß der Kosmos etwas wahrhaft Reales sei. Wer kann aber wohl im Ernste die eigene Existenz in Abrede stellen? Wahrlich das Zeugniß des Selbstbewußtseins ist so unmittelbar und so zwingend, daß man an der Existenz des eigenen Ich nicht wohl zu zweifeln vermag, und thäte dieß einer etwa doch in abstracto, in der Theorie, so wird derselbe dennoch in concreto, in der Praxis unwillkürlich der Wahrheit Zeugniß geben. Die Hungerkur dürfte einen solchen phantastischen Theoretiker jedenfalls zur Raison bringen. Aber auch von einer Außenwelt enthält der Mensch mittelst seiner Sinne Kunde, und wenn auch der subjective Sinnesindruck nicht in

jeder Hinsicht mit dem objectiven Sachverhalte zusammenfallen mag, so verlangt doch der denkende Geist für die in ihm hervorgebrachte Wirkung eine entsprechende Ursache und hält daher an der wirklichen Existenz dieser ihm durch die Sinne kund gewordenen Objecte außer sich fest, wie sich denn im Allgemeinen die Ueberzeugung von der Wirklichkeit der Außenwelt der ganzen Menschheit unwiderstehlich aufdrängt.

Haben wir nun die wirkliche Existenz unser selbst und der ganzen Außenwelt oder des Kosmos überhaupt sicher gestellt, so ist die zweite Aufgabe, die Qualitäten dieser realen Existenz in's rechte Licht zu setzen. Das eigene Selbstbewußtsein sagt aber einem jeden, daß die eigene Existenz nur eine zufällige, contingente sei, indem er sich bewußt ist, auch nicht existiren zu können, und das Selbstbewußtsein überhaupt über eine gewisse Zeitperiode nicht hinausreicht, wie er ja ohnehin die Dinge um sich im fortwährenden Kommen und Verschwinden sieht. Sich selbst und naturgemäß die Wesen seines Gleichens außer sich und noch mehr die niederen Wesen faßt man also mit Recht als eine zufällige, contingente Existenz, als welche sie sich aber nicht selbst erklärt, sondern sie vielmehr in dieser ihrer Existenz durch irgend einen Grund bedingt erscheint. Diese seine Bedingtheit manifestirt der Kosmos noch nach zwei Seiten. Einmal gehen in demselben eine Reihe von Veränderungen vor sich, und zwar ändern sich die Dinge selbst im Kosmos fortwährend, indem alte Verbindungen aufgehoben und neue eingegangen werden, und demnach hat der Kosmos in sich selbst, in seiner Existenz noch nicht seine volle Bestimmtheit, indem wo der volle Grund ist, auch die Wirkung da ist, und somit, wenn der Kosmos in seiner Existenz nur durch sich getragen wäre, auch stets seine volle Bestimmtheit vorhanden sein müßte und diese nicht erst nach und nach in einer Reihe von Veränderungen auftreten könnte. Daß das Letztere statt hat, kann nur darin seinen Grund haben, daß der Kosmos in seiner Existenz nicht unabhängig ist, nicht schlechthin zu fassen ist, sondern vielmehr in

dieser seiner Existenz eben nur als bedingt zu gelten hat. Sodann erscheinen die einzelnen Wesen im Kosmos sicherlich als begrenzt, als endlich, indem sie das Sein, die Vollkommenheiten nur in einem gewissen Umfange, in einem bestimmten Grade besitzen, und darum ist auch die Summe all' dieser begrenzten und endlichen Dinge, d. i. der gesammte Kosmos begrenzt und endlich; denn aus lauter Endlichem kann nur wieder etwas Endliches sich ergeben und gibt es wohl eine unendliche Zahl von möglichen Dingen, nicht jedoch eine solche von wirklich existirenden Dingen. So wie es sich um wirklich existirende Dinge handelt, haben sie ihre bestimmte Grenze, ist deren Zahl eine endliche und wäre sie auch noch so groß. Ist aber der gesammte Kosmos etwas begrenztes, endliches, so kann er in seiner Existenz wiederum nicht unabhängig, nicht schlechthin sein, indem einzig und allein durch die Abhängigkeit, durch die Bedingtheit dieser Existenz es sich erklärt, daß da das Sein, die Vollkommenheiten innerhalb gewisser Grenzen und Schranken sich finden.

Der Kosmos ist also in seiner Existenz bedingt, weshalb das vernünftige Denken einen Grund verlangt, durch welchen der Kosmos in seiner Existenz bedingt ist und demgemäß als wirkliche Existenz, als etwas Reales begriffen werden kann. Liegt nun dieser Grund sicherlich nicht in den Einzeldingen des Kosmos, wie ohnehin Niemand behauptet, und liegt derselbe auch nicht in der unendlichen Zahl dieser Einzeldinge, wie oft die Oberflächlichkeit auf eine solche sich beruft, da, wie gesagt, reale Dinge in unendlicher Zahl gar nicht existiren, und man da ohnehin eigentlich nur eine Summe von lauter unzureichenden Gründen hätte, was die Schwierigkeit, statt zu heben, nur vermehren würde:*) so fragt es sich überhaupt, ob für den denkenden Geist eine Nothwendigkeit vorhanden sei, bezüglich dieses

*) Die heutige Erkenntniß von den Transformationen der Kräfte und der Mechanik der Wärme soll ohnehin zu dem Schluß einer endlichen Dauer aller Bewegung im physischen Weltall führen.

Grundes aus der Welt selbst herauszugehen, anstatt eines der Welt immanenten Grundes einen transcendenten Weltgrund zu denken, und ob er das Letztere auch in Wahrheit könne, oder aber einfach seine Ohnmacht einzugestehen habe. Der Pantheismus bleibt einfach bei der Welt stehen und läßt den Kosmos hinsichtlich seiner Existenz in seiner Gesamtheit begründet sein. Was sagt aber dazu das vernünftige Denken?

Wäre die Behauptung des Pantheismus richtig, so wäre der Kosmos in seiner Gesamtheit nach seiner Existenz unabhängig, er existirte schlechthin, er würde absolut sein. Doch das absolute Wesen denkt der Geist ganz anders, als der Kosmos thatsächlich sich darstellt. Das absolute Wesen ist das Sein schlechthin, es ist in seinem Sein nur in sich und durch sich begründet, es ist das nothwendige Wesen. Das absolute Wesen ist ferner, als in seinem Sein vollkommen unbedingt und unabhängig, in seiner schlechthinigen Existenz eo ipso vollkommen bestimmt, in seinem vollen Sein ganz und gar vollendet, es ist das unveränderliche und darum auch das ewige Wesen, und das absolute Wesen hat endlich in seiner schlechthinigen Existenz gar keine Grenzen und Schranken für sein Sein, es ist das metaphysisch unendliche Wesen. Steht nun dem gegenüber die Gesamtwelt als zufälliges, veränderliches und darum zeitliches und als endliches Wesen, so kann das vernünftige Denken unmöglich beim Kosmos stehen bleiben, um denselben schon in sich nach seiner Existenz begründet sein zu lassen. In diesem Falle müßte man offenbar, um den Widerspruch zu beheben, entweder die Realität des Kosmos nach seiner thatsächlichen Existenz läugnen und in dieser nur Erscheinungen, Phänomene des Absoluten, Nothwendigen, Unveränderlichen, Ewigen und Unendlichen erblicken, oder aber man müßte den Kosmos in seiner thatsächlichen Existenz entgegen den Forderungen des vernünftigen Denkens einerseits als zufällig, veränderlich, zeitlich und endlich, und andererseits als nothwendig, unveränderlich, ewig und unendlich fassen, also den Kosmos schlechthin

verabsolutiren. Sowohl das Eine als das Andere muß das Denken des Menschen jeder Objectivität berauben, beides müßte geradezu das Wahrdenken des Menschen in Frage stellen, der Idealismus und volle Scepticismus wäre das unausbleibliche Resultat eines derartigen Vorganges.

Aber ist denn der Mensch auch im Stande, über den Kosmos hinauszugehen, darf er denn auch, wenn er sich schon dazu gedrängt fühlt, auf einen transcendenten Weltgrund schließen? Die dualistische Richtung verwirft diese Berechtigung ganz und gar und bezeichnet einen solchen Vorgang als eine transgressio in aliud genus. Nun dieß wäre allerdings der Fall, wenn zwischen dem absoluten transcendenten Weltgrunde und der durch diesen bedingten Welt gar kein Zusammenhang, gar keine Beziehung bestünde. Wenn ich aber auch nach dem oben Gesagten keinen solchen Zusammenhang, keine solche Beziehung der Substanz nach anzunehmen vermag, so daß die Substanz des Absoluten und die Weltsubstanz schlechthin identisch waren, so kann ich diesen Zusammenhang, diese Beziehung nach der ideellen Hinsicht fassen, insofern die Ideen, die Vollkommenheiten des Absoluten in einer gewissen Weise in der Welt zur Darstellung, zum Ausdruck gelangen; auch in diesem Falle ist der Uebergang von der Welt zu einem transcendenten Weltgrunde ein berechtigter, da zwischen beiden eine gewisse Proportion, eine gewisse Aehnlichkeit besteht, und es sich nicht um in jeder Beziehung disparate Begriffe handelt. Und in diesem Sinne denke ich denn die Welt in ihrer Existenz durch das Absolute bedingt nach der Analogie des menschlichen Wollens, das eben auch Wirkungen ohne Substanzabgabe setzt, und stellt sich also das Absolute in der Weise als der transcendenten Weltgrund dar, daß das Absolute will, daß die Welt, die an und für sich, nach ihrer Metaphysis als bedingtes zufälliges Wesen nicht ist, ein Nichts ist, und zwar in ihrer vollen Gesamtheit, so sei, wie es sich dieselbe denkt, wie die Welt die Ideen, die Vollkommenheiten des Absoluten im gewissen Maße darstellt;

ich komme also zu einem Wesen, das Willen und Intelligenz, das Geist ist, welches in sich die absolute Identität des Ideellen und Reellen, der persönliche Gott ist, und auch die Welt in ihrem Sein nach ihrer realen und idealen Seite begründet, ohne daß jedoch die Gottessubstanz und die Weltsubstanz schlechthin identisch wären, welche letztere vielmehr im Gegensatze zur Absolutheit der ersteren ihre Bedingtheit dadurch an den Tag legt, daß sie metaphysisch den Uebergang vom Nichtsein zum Sein einschließt und zwar in ihrer vollen Gesamtheit, so daß das reine Wollen des Absoluten mit Ausschluß jedweden Substrates die Welt in ihrem Sein begründet.

Zugleich fasse ich das Absolute als das Unveränderliche und denke in diesem Sinne den Willens- und Denkensakt des Absoluten, durch welchen die Welt in ihrer Existenz bedingt ist, als ewigen Akt; ich fasse aber dasselbe Absolute auch als das metaphysisch Unendliche, das in sich schon alles Sein, alle Vollendung besitzt und zu seiner Vollendung keineswegs einer Welt bedarf, die als zufälliges Wesen auch keine Nothwendigkeit zu existiren in sich schließt, und darum denke ich den Willensakt nicht minder als einen freien. Die Existenz der Welt erkenne ich demgemäß so durch den transcendenten Weltgrund bedingt, daß das Sein der Welt durch den freien Willen des persönlichen Gottes in Gemäßheit seines Denkens getragen ist, daß mit einem Worte Gott zur Welt in einem schöpferischen Verhältnisse steht.

Weiterhin verbindet sich dem Denken, obwohl der der Weltexistenz zu Grunde liegende Willens- und Denkensakt als ewiger gefaßt wird, so zu sagen unwillkürlich mit dem Schöpfungsbegriffe der bestimmte Anfang der geschaffenen Welt, wie ja auch eine ewige Welterschöpfung zu der absurden Annahme einer unendlichen Zahl der Welt Dinge drängte, und eben dieselbe wohl schwer die göttliche Freithätigkeit zur entsprechenden Geltung bringen ließe, wodurch die Abweisung der pantheistischen Gottesidee wiederum nur um so schwieriger wurde. Demnach denkt

man die Welt nicht nur in der Hinsicht als zeitlich, als ihr Sein einen bestimmten Verlauf hat, sondern auch in dem Sinne, daß sie einen bestimmten Anfang genommen hat, so daß wir also den vollen Schöpfungsbegriff, sowie ihn die positive Theologie festhält, auf dem Wege des vernünftigen Denkens erfaßt haben, insofern nämlich Gott nach seinem ewigen Rathschlusse durch einen einfachen Willensakt die Welt in Gemäßheit der Idee, die er von derselben von Ewigkeit her hatte, in der Zeit oder vielmehr mit der Zeit aus dem Nichtsein zum Sein gebracht hat und er sie fort und fort in diesem ihren Sein erhält.

Und so haben wir denn volle Harmonie in unserem Denken: es begreift sich so das Absolute mit seinen absoluten Bestimmtheiten einerseits wie das Bedingte mit seinen relativen Bestimmtheiten anderseits, es begreift sich das Materielle und Geistige, das Ausgedehnte und Einfache, das Nothwendige und Freie, das Anorganische und Organische, das Pflanzen-, Thier- und Geistesleben, sowie sich dieses nach unserem Denken in der Welt findet, und sich dasselbe da in einer gewissen ausschließlichen Gegenfährlichkeit darstellt; es begreift sich so die Existenz wahrhaft einfacher geistiger Wesen, denen keine Materie zu Grunde liegt, aus der sie etwa gebildet worden, und die darum doch nicht absolut, sondern vielmehr bedingt sind, d. i. metaphysisch einen Uebergang vom Nichtsein zum Sein einschließen, wie sie denn auch faktisch als wahrhaft erschaffene Geister existiren; und es begreift sich so das menschliche Denken und Wollen, sowie dasselbe auf der einen Seite den Charakter einer gewissen Absolutheit zur Schau trägt (eben als der Reflex des göttlichen Denkens und Wollens), und wie es auf der andern Seite erfahrungsgemäß auch nur als ein relatives Denken und Wollen sich geltend machen kann; nur auf diese Weise entgeht man in Wahrheit dem vollendeten Widerspruche, dem totalen Chaos, dem reinsten Idealismus und absoluten Skepticismus.

Sodann schließt aber auch das Absolute alle Vollkommenheiten der Welt, wenn nicht simpliciter, so doch virtualiter et

eminenter, (d. i. im wahrhaft idealen Sinne, in Gemäßheit ihrer vollen Idealität) in sich und erscheint somit dasselbe durch die neben und außer ihm existirende Welt in keiner Weise beschränkt, so daß neben der einen absoluten und nothwendigen Substanz ganz wohl viele relative und zufällige Substanzen existiren können, was bekanntlich Spinozza in Abrede stellte, der als Substanz, als wahres und wirkliches Sein nur das gelten lassen wollte, was aus sich und durch sich, also als absolut und nothwendig existirt, in welchem Sinne es außer der einen absoluten Substanz gar keine andern Substanzen geben würde, und daher die Welt nur als die verschiedenen Erscheinungsformen des Absoluten zu fassen wäre.

Auch das Moment der Persönlichkeit im theistischen Gottesbegriffe kann da mit Erfolg nicht angetritten werden. Denn das Moment der Persönlichkeit basirt wesentlich auf dem Selbstbewußtsein und der Selbstbestimmung, wodurch eben das Wesen sich als selbstständig, als sui juris, als eigenes Ich erfapt und geltend zu machen vermag, und darum hört das absolute Wesen dadurch, daß es sich als des unendlichen Wesens bewußt ist und als absolute Macht geltend machen kann, eben so wenig auf, Person zu sein, als die Erschaffung einer Welt, und darin auch geistiger Wesen, also gleichfalls persönlicher obwohl bedingter Wesen, sein Selbstbewußtsein und seine Selbstbestimmung irgendwie in Wahrheit in Frage stellen könnte. Nur das kann mit Grund gesagt werden, daß der abstrakte Monotheismus, welcher nur die Einzelpersönlichkeit Gottes aufstellt, sowie eben auch das vernünftige Denken nach unserer obigen Darstellung zunächst nur zur Persönlichkeit Gottes überhaupt führt, um in Gott jede Leerheit und Dede auszuschließen und dafür einen lebendigen Lebensverkehr Gottes zu statuiren, gar leicht auf den Gedanken der Nothwendigkeit der Welterschaffung verfällt und damit die Gefahr des Pantheismus für ihn sehr nahe liegt. Freilich kommt da die Offenbarung mit ihrem Trinitätsdogma zu Hilfe und zeigt sich eben da wie auch sonst die Harmonie,

in welcher die Offenbarung mit der Vernunftserkenntniß des Menschen steht.

Ueberschaun wir also das Ganze, so werden wir mit Zug und Recht den kosmologischen Beweis im Sinne eines theistischen Gottesbeweises sowohl der pantheistischen, idealisirenden Richtung, wie der dualistischen gegenüber in Schutz nehmen und demselben in diesem Sinne wahre Beweiskraft vindiciren können. Jedoch eine gänzliche Selbstständigkeit, eine volle Voraussetzungslosigkeit werden wir für denselben keineswegs in Anspruch zu nehmen vermögen, sondern es fußt derselbe vielmehr wesentlich auf der Grundlage unseres Wahrdenkens, auf der Ueberzeugung, daß wir in unserem Denken, wenigstens im Allgemeinen, an die objective Wahrheit heranreichen, was aber um so weniger zu beanstünden ist, als im Sinne der gegebenen kosmologischen Darstellung allgemein Harmonie herrscht, während im andern Falle nur das Chaos und der vollendete Skepticismus obwaltet, als demnach unsere Darstellung in sich selbst sich bewährt. In wiefern aber der ontologische Beweis direkt, wie wir vorhin gesehen haben, im Interesse seiner Giltigkeit an das Wahrdenken des Menschen appellirt, und in wiefern eben dieser ontologische Beweis sich auf die Ideen des Absoluten, Nothwendigen bezieht, durch deren gehörige Würdigung sich erst mit Erfolg der pantheisirenden Richtung entgegenzutreten läßt, kann auch gesagt werden, der kosmologische Beweis habe den ontologischen in gewisser Hinsicht, so zu sagen *implicite*, zu seiner Voraussetzung und zu seiner inneren Stütze, sowie wir vorhin für den ontologischen Beweis eine gewisse Ergänzung *a posteriori*, also eine gewisse Heranziehung des kosmologischen Beweises postulirt haben.

3. Der physiko-theologische oder teleologische Beweis.

Einen zweiten Ausgangspunkt für den Gottesbeweis bildet nicht mehr das allgemeine Sein, die mehr unbestimmte Ontologie des Kosmos, sondern vielmehr das concrete, bestimmte Sein der

Welt, die nach physikalischen Gesetzen vollzogene zweckmäßige Ordnung der Welt, die Teleologie des Kosmos. Gewöhnlich wird diese Beweisform dem Anaxagoras zugeschrieben, der der erste unter den Griechen war, welcher aus der zweckmäßigen Einrichtung der Welt auf die Existenz des Verstandes schloß, der den chaotisch durcheinander geworfenen Stoff (die Homömerien) vorgefunden und zur schönen Harmonie der Welt (Kosmos) geordnet habe. Wegen seiner concreten Gestalt und so zu sagen greifbaren Form war aber der teleologische Beweis von jeher sehr populär und auch Kant sagt von demselben, er verdiene jeder Zeit mit Achtung genannt zu werden; doch bringt er ihn im Sinne seines dualistischen Standpunktes zu keiner rechten Würdigung und läßt durch denselben höchstens einen Weltbaumeister bewiesen werden, „der durch die Tauglichkeit des Stoffes, den er bearbeitet, immer eingeschränkt wäre, aber nicht einen Welterschöpfer, dessen Idee alles unterworfen ist, welches zu der großen Absicht, die man vor Augen hat, nämlich ein allgenugsames Urwesen zu beweisen, bei Weitem nicht hinreichend sei.“ Auch die Deisten, welche die Welt von Gott erschaffen sein lassen, sodann dieselbe sich selbst ganz und gar überlassen denken, stehen so zu sagen auf halbem dualistischen Standpunkte und können darum auch dem teleologischen Beweise nicht seine volle Würdigung zukommen lassen. Und wenn die neuere Herbart'sche Philosophie den Gottesbegriff einzig und allein durch das teleologische Argument begründet sein läßt, in soferne die in den höheren Organismen erscheinende zweckmäßige Gestaltung den Einfluß einer höheren Intelligenz voraussetzt, welche zwar nicht die einfachen realen Wesen selbst (diese sind im Sinne Herbart's absolute Position), wohl aber die vorhandenen Beziehungen derselben zu einander begründet hat: so ist es eben der kantische Dualismus, in dem auch sonst diese philosophische Schule mehr oder weniger befangen ist, der den Werth des teleologischen Gottesbeweises darauf reducirt, daß Niemand das Wesen dieser Gottheit theoretisch näher zu bestimmen vermöge,

daß es eine theoretische, speculative Erkenntniß von Gott nicht gebe und man hier bloß glauben könne. Auf der andern Seite occupirt der Pantheismus den teleologischen Beweis für seinen pantheistischen Gott, wie denn bei Schelling und Hegel derselbe in großem Ansehen stand; aber nach ihnen reicht er eben nur bis zum Begriffe einer Weltseele, nicht bis zu dem eines persönlichen Gottes. Wir wollen also sehen, ob und wie wir die rechte Mitte zwischen den beiden extremen Richtungen, der pantheisirenden (idealisirenden) und dualistischen, treffen und demnach dem teleologischen Beweise weder zu wenig noch zu viel beilegen.

Geht der teleologische Beweis von der zweckmäßigen Ordnung der Welt, von der im Kosmos herrschenden Harmonie aus, so braucht wohl diese Thatsache nicht erst lange constatirt zu werden; denn dieselbe drängt sich dem denkenden Beobachter mit fast unwiderstehlicher Gewißheit auf, und kann man auch für diese Ordnung keinen vollen Induktionsbeweis führen, so sind doch der bereits gemachten Beobachtungen so viele und so durchgreifende, daß sie die betreffende Annahme als durchaus gerechtfertigt erscheinen lassen. Die damit etwa nicht ganz im Einklange stehenden Fälle begreifen wir daher auch leicht als Ausnahmen von der gewöhnlichen Ordnung und schreiben dieselbe auf Rechnung unserer Unerfahrenheit oder auch eines in die Welt durch eine moralische Schuld hineingekommenen Mißtones. Drängt sich demnach diese Ordnung als eine universelle und constante auf, so erscheint sie weiter als eine substantielle, keine bloß äußere, accidentelle, da wir durchaus die Substanzen, die Wesenheiten der Dinge selbst in dieser Ordnung begriffen sehen, und rechtfertigt sich das Moment der Zweckmäßigkeit noch insbesondere dadurch, daß wir selber diese Idee der Zweckmäßigkeit haben und selbst auch die Dinge, freilich nur accidentell, zweckmäßig anordnen können.

Ist nun aber eine derartige Ordnung der Welt gehörig constatirt, so entsteht die weitere Frage, ob denn unser Denken

hiesfür auch einen besonderen Grund postulire. Wo sich etwas zweckmäßig vollzieht, da supponirt man eine Intelligenz, in welcher die Zweckbeziehung präformirt ist, und die nach der in ihr präformirten Idee die zweckmäßige Anordnung getroffen hat. Schon das Moment der Zweckmäßigkeit überhaupt läßt also bei der Weltordnung nur an eine derselben zu Grunde liegende intelligente Ursache denken. Sodann ergibt sich aber deren Nothwendigkeit noch insbesondere aus der Allgemeinheit und Beständigkeit dieser Ordnung; denn Erscheinungen, die bloß hie und da und dann und wann eintreten, braucht man allenfalls nicht nothwendig auf eine nächste Ursache zurückzubeziehen, von der sie intendirt sind, oder, wie man zu sagen pflegt, man kann dieselben dem Zufall zuschreiben, von allgemeinen und constanten Erscheinungen gilt dieß jedoch nicht, wo vielmehr das vernünftige Denken sich nur bei der Annahme einer intelligenten dieselben beabsichtigenden Ursache zufrieden gestellt sieht. Gehen wir denn daran zu bestimmen, wo man diese intelligente Ursache zu poniren habe.

Wir haben schon oben auf die Substantialität der Weltordnung aufmerksam gemacht, in sofern nämlich diese Ordnung sich auf die Organisation der einzelnen Dinge im Kosmos, auf die substantielle Einrichtung der Welt bezieht. Damit ist aber vor Allem so viel gegeben, daß man die Ursache der Weltordnung von der Ursache des Weltseins nicht trennen dürfe, daß beide Gründe nicht von einander unabhängig aufgefaßt werden, nicht auseinander fallen können, wodurch der Gedanke an einen bloßen Weltbaumeister, der die schon vorhandene Weltsubstanz nur in eine gewisse Ordnung gebracht hätte, und überhaupt an ein bloß contingentes Wesen, das in seinem eigenen Sein bedingt ist, und um so weniger den rechten Stützpunkt für das Weltsein abzugeben vermag, also etwa an den Menschen als den Weltordner, ganz und gar ausgeschlossen wird. Wir müssen vielmehr, sowie auch nur ein absoluter Grund das Sein der Welt zu erklären vermag, auch für die Ordnung derselben einen

absoluten Grund im Interesse ihrer genügenden Erklärung postuliren, und es fragt sich da nur, ob wir diesen absoluten Grund als der Welt immanent oder als transcendent zu fassen haben, ob es also unser Denken nicht nur über den Kanti'schen Dualismus, sondern auch über den pantheistischen Idealismus hinausbringt.

Es sprechen aber gegen die pantheistische Anschauung verschiedene Gründe. Ueberhaupt denkt man bei dem Grunde der Weltordnung an eine selbstbewußte, intelligente Causa, und nicht an eine unbewußte, blinde, wie eben dieß bei diesem der Welt immanenten Gründe, bei der pantheistischen Weltseele in Wahrheit nur der Fall wäre. Die neuere materialistische Welterklärung vermag sich nur damit mit einem unpersönlichen und unbewußten Weltgrunde abzufinden, daß sie die thatsächlich wahrgenommene Zweckmäßigkeit der Welt für einen bloßen Schein erklärt und verfällt demnach ebenso der extremen idealisirenden Richtung wie der alte Materialismus, der überhaupt jede thatsächliche Zweckmäßigkeit in Abrede stellte. Alsdann ist im Besondern der Grund des Seins der Welt selbst transcendent und kann daher der Grund der Ordnung der Welt, welcher von jenem nicht getrennt gefaßt werden darf, nicht als der Welt immanent genommen werden. Es trägt zwar die Ordnung der Welt nach ihrer idealen Seite den Charakter einer gewissen Nothwendigkeit zur Schau, doch nach ihrer realen Seite, d. h. sowie sie in der Welt existirt, ist sie in ihrem Sein ebenso zufällig und bedingt, wie das Sein der Welt selber zufällig und bedingt ist. Und weiterhin muß der Grund der Ordnung der Welt, so er wirklich der erste, also wahrhaft zureichende sein soll, schon von Anfang oder vielmehr schon in seiner schlechthinigen Existenz vollkommen bestimmt sein, und darf nicht erst nach und nach zu seiner Vollendung kommen, was ja nur wieder einen eben die allmähliche Vollendung bedingenden Grund voraussetzen ließe, mit einem Worte, er muß wahrhaft absolut, die schlechthinige Intelligenz sein, und als solcher absolute, in

sich schon ganz und vollendete Grund fällt er nicht mit der bedingten, sich erst allmählig vollendenden Welt zusammen, er ist derselben nicht immanent, sondern transcendent. Anderseits steht aber auch diese absolute Intelligenz in Beziehung zur Substanz der Welt, indem deren Grund von dem Grund der Ordnung wegen der Substantialität derselben nicht getrennt gefaßt werden darf, und es ist darum diese absolute Intelligenz zugleich die absolute Macht, das absolute Wollen, das die Welt als Substanz bedingt, wie es ja ohnehin nur ein Absolutes, und nicht zwei Absolute geben kann. Und so sind wir zu dem absoluten Wesen gekommen, welches in sich die wahre Identität zwischen dem Ideellen und Reellen, zwischen Denken und Sein, der absolute Geist, der persönliche Gott ist, in dessen absoluter Intelligenz die Welt nach ihrer ideellen Seite und in dessen absolutem Wollen die Welt nach ihrer substantiellen (reellen Seite) bedingt ist, und der so die Welt nach diesen ihren beiden Seiten in sich trägt, der darum auch durch die Welterschöpfung keinerlei Veränderung und Beschränkung erleidet. Weil aber die Ordnung der Welt in ihrem festen Begründetsein durch das absolute Wesen nicht nur ihren Bestand in sich schließt, sondern auch die sichere Erreichung des Weltzweckes, den eben die Weltordnung realisiren will, so erscheint Gott als der absolute Grund dieser Ordnung nicht weniger als der Begründer (Schöpfer, Erhalter) dieser Ordnung, als auch als der Regierer der Welt, und so zeigt er sich da nur um so mehr im Lichte seiner Persönlichkeit, wie ja der totale Ausschluß Gottes von der Welt in ihrem Fortbestande, welcher das Dogma des sogenannten Deismus bildet, naturnothwendig nur an einen blinden, leblosen, unpersönlichen Gott denken läßt. Doch braucht man da vom Standpunkte der physischen Ordnung nur ein mittelbares Eingreifen Gottes, mittelst der der Nothwendigkeit gehorchenden physischen Gesetze anzunehmen, und wird sich eben nach dieser Richtung im folgenden moralischen Beweise ein Fortschritt zeigen.

Wie ersichtlich ist, so führt der physiko-theologische Beweis, welcher von der Teleologie der Welt, von der ideellen Seite derselben, sofern sie nämlich die göttlichen Ideen darstellt, ausgeht, zunächst zur Intelligenz des absoluten Wesens, weiterhin aber auch zu dem absoluten Wollen desselben, wie der kosmologische Beweis uns zunächst zum absoluten Wollen und alsdann weiter zur Intelligenz des absoluten Wesens geführt hat. Darum stehen aber auch beide Beweise in einem gewissen inneren Zusammenhange. Obwohl beide selbstständig angestellt werden, so spitzt sich doch der kosmologische Beweis in seiner gänzlichen Durchführung zum teleologischen zu, und der teleologische Beweis muß sich mehr oder weniger auf den kosmologischen beziehen, um namentlich der Richtung des Pantheismus mit Erfolg entgegenzutreten. Sie bestärken und bekräftigen sich also gegenseitig und sie vervollständigen einander gewisser Maßen und eben in ihrer rechten Verbindung und Vereinigung liegt ihre wahre Beweisraft gegenüber der dualistischen Richtung nicht weniger wie gegenüber der pantheistischen, deren Idealismus beim teleologischen Beweise nur um so schärfer hervortritt, als da geradezu die absolute Idee als in der Welt als solche realisirt gefaßt wird und somit diese noch direkter verabsolutirt und damit idealisirt wird, als dieß bei der pantheistischen Fassung des kosmologischen Beweises geschieht. Im Uebrigen gilt dasjenige, was wir oben vom Verhältnisse des kosmologischen Beweises zum ontologischen gesagt haben, gleichfalls bezüglich des teleologischen Beweises; auch dieser setzt das Wahrdenken des Menschen überhaupt und insbesondere das richtige Erfassen der Idee des Absoluten, und zwar hier namentlich nach der Seite der Intelligenz und der selbstbewußten Persönlichkeit, voraus, so daß man also mit Recht sagen kann, auch dem teleologischen Beweise liege der ontologische in einem gewissen Sinne zu Grunde.

4. Der moralische Beweis.

Insofern in der Welt freie, moralische Wesen anerkannt werden, machen sich in derselben gewisse moralische Thatsachen

geltend, von denen ausgehend man gleichfalls das Dasein Gottes erschließen kann. Es heißt dieser Gottes-Beweis, da er von den moralischen Thatfachen der Welt oder besser von den thatsächlichen Verhältnissen der moralischen Welt seinen Ausgangspunkt hat, der moralische Beweis. Obwohl schon den Alten, besonders den Kirchenvätern bekannt, ist derselbe besonders durch Kant berühmt geworden. Nachdem nämlich Kant in seiner Kritik der reinen Vernunft die Unhaltbarkeit der drei früheren Beweise für das Sein Gottes dargethan zu haben glaubte, erklärte er, Gott sei auf theoretischem Wege unerweisbar, seine Annahme sei ein Postulat der Vernunft. Doch erweist auch Kant's moralischer Beweis eigentlich nicht Gott; denn sowie er im Sinne seines Dualismus beim teleologischen Beweise den Weltbaumeister vom Welterschöpfer trennt, so trennt er im moralischen Beweise im Sinne des gleichen Dualismus, der schlechthinigen Trennung von Form und Stoff, von Ideellem und Reellem, das Sittengesetz, d. h. das Ideelle, von seinem Executor, d. h. seiner Realisirung. Dem Sittengesetze fehlt nach Kant die Macht sich durchzuführen, die Macht sich zu realisiren, es realisirt sich nicht selbst, weder erfüllt es sich selbst, noch macht es sich geltend in der Natur, und deshalb soll außer ihm eine unendliche Macht, ein unendlich Reelles, ein Gott postulirt werden, der es zwar erfüllt und als Executor ihm Ansehen und Respect verschafft, aber nicht selbst die Quelle des Guten ist, sondern durch das Sittengesetz, die eigentliche Quelle des Guten, bedingt wird, — Gott ist das Reelle, welches nicht ideell ist, also in Wahrheit kein Gott. Eher könnte noch das Sittengesetz selbst als Gott erscheinen, wie ja Kant dasselbe auch ganz autonom und somit als das eigentliche Absolute faßt, und wie bei Fichte geradezu der moralische Beweis vom Sein Gottes der Beweis „einer lebendigen moralischen Ordnung“ ist. Nach Fichte ist nämlich „diese lebendige moralische Ordnung selbst Gott, wir bedürfen keines anderen Gottes und können keinen anderen fassen.“ Es wird offenbar von der Auffassung dieser „lebendigen

moralischen Ordnung“ abhängen, ob man in derselben den pantheistischen oder theistischen Gott erkennen dürfe, und scheint die Aeußerungsweise Fichte's in seiner späteren Periode ein Hinausgehen desselben über den Subjectivismus seiner früheren Periode zu Gunsten des theistischen Gottesbegriffes besagen zu wollen. Eigentlich kann ohnehin vom Standpunkte des Pantheismus von moralischen Thatfachen, die den Ausgangspunkt für einen Gottesbeweis abgeben sollen, keine Rede sein, und insoweit dieß dennoch geschieht, findet es nur in dessen schlechthin idealisirenden Richtung, die Alles, auch das heterogenste, in einen Topf zusammenwirft, seine Erklärung. In diesem Sinne wird denn auch unsere Würdigung des moralischen Beweises, an die wir nunmehr gehen wollen, nicht bloß der dualistischen, sondern auch idealisirenden (pantheistischen) Richtung Rechnung zu tragen haben, um die rechte Mitte zu gewinnen.

Da müssen wir also vor allem Andern dem Menschen die sittliche Freiheit, die moralische Anlage wahren. Wenn der Pantheist das nicht glauben will, so findet er sich im ausgesprochensten Widerspruche mit dem eigenen Bewußtsein und mit der Ueberzeugung der ganzen Welt, und erklärt sich seine Negation eben nur aus seiner idealisirenden Richtung, nach der ihm das Physische und Moralische, das Nothwendige und Freie, das Materielle und Geistige schlechthin identisch sind. Wir stehen demnach auf einem festen und sicheren Boden, wenn wir sagen: Der Mensch hat ein Willensvermögen, mit dem er Objecte, welche ihm das Erkenntnißvermögen vorhält, anzustreben vermag. Naturgemäß strebt nun der Mensch das an, was sein Sein vollendet, was ihn vervollkommnet, was in diesem Sinne begehrenswerth ist. Das Begehrenswerthe aber, in sofern es vom Willen angestrebt wird, ist das bonum (Gut); mit seinem Willen vermag somit der Mensch nach dem Guten zu streben. Der Verstand erfafst nun verschiedene Güter von verschiedenem Werthe und der Wille hat nach seiner Freiheit die Wahl zwischen diesen verschiedenen Gütern. Dabei fühlt sich aber der

Mensch aufgefordert, bei dieser Wahl eine bestimmte Norm innezuhalten, zwischen den verschiedenen Gütern die rechte Wahl zu treffen, das wahre Gut, das ihn wirklich vervollkommenet, stets und unbedingt gegenüber einem nur relativen Gute, das ihn überhaupt nicht oder unter diesen Umständen nicht vervollkommenen kann, das somit in diesem Sinne nur ein *apparens bonum* (Scheingut) und eigentlich ein *malum* ist, zu erwählen; kurz: der Mensch kann zwischen Gut und Böse wählen, aber er soll das Gute unbedingt anstreben und das Böse unbedingt meiden, weshalb er auch die Vorwürfe seines Gewissens erfährt, wenn er anders handelt. Diese Norm nun des menschlichen Handelns, da sie mit diesem kategorischen Imperativ verknüpft ist, erscheint als Gesetz, und da es das Gesetz des menschlichen Handels ist, so heißt es das Moralgesetz.

Ist diese Darstellung richtig, und wir fürchten keinen ernstern, das Wesen der Sache selbst betreffenden Widerspruch, so gilt also als sichere Thatsache constatirt, daß sich der Mensch von einem Moralgesetze abhängig sieht, daß er sich an einen Willen gebunden fühlt, der dieses Gesetz gegeben hat, und es fragt sich sofort, wo dieser Wille, wo dieser Gesetzgeber zu suchen sei.

Dieser Wille ist nun nicht, wie Kant sagt, der Wille des Menschen selbst, die Vernunft des Menschen ist sich nicht selbst die Gesetzgeberin, sie ist nicht autonom. Zwar erscheint dieses Gesetz mit der Natur des Menschen innigst verbunden und kann somit nicht unabhängig von der Natur desselben aufgefaßt werden; aber die Natur des Menschen ist in ihrer Existenz selbst nur bedingt und kann somit nicht den hinreichenden Grund für dieses sein Gesetz abgeben, und dieß um so weniger, als dieses Gesetz den Charakter einer gewissen Nothwendigkeit aufzeigt. Zudem kündigt es sich dem Menschen unmittelbar an, daß er sich dieses Gesetz nicht selbst gegeben habe, und wäre es auch nicht einzusehen, wie er dasselbe, im Falle er dieses Gesetz sich selbst gegeben hätte, mit so vielen Schwierigkeiten verbunden

hätte. Insbesondere ist es jedoch eine andere moralische Thatsache, die es nothwendig macht, rücksichtlich der causa dieses Gesetzes über den einzelnen Menschen hinauszugehen.

Diese Thatsache ist die moralische Ordnung, die gleichfalls durch die Ueberzeugung der ganzen Menschheit getragen ist, und darum nicht minder vergeblich von dem idealisirenden Pantheismus in Zweifel gezogen wird, wie die Thatsache des Moralgesetzes. Spricht sich nämlich überhaupt in dem Sittengesetze eine Hinrichtung und Hinordnung des moralischen Wesens auf ein bestimmtes Ziel aus, so deuten in Besondern dessen Forderungen, welche die Beziehungen der moralischen Wesen zu einander regeln, darauf hin, daß die ganze moralische Welt, die ganze Menschheit in diese Ordnung einbezogen erscheint, welche also nicht bloß den einzelnen Menschen für sich, sondern die ganze moralische Welt, die ganze Menschheit beherrscht. Darum die öffentliche Mißbilligung der Uebertretungen des Moralgesetzes, darum die menschliche Gesetzgebung und die Bestrafung der Uebelthäter, welche beide letztere ihre Berechtigung eben nur aus dem moralischen Gesamtcharakter der Menschheit herleiten können. Somit kann also die ratio sufficiens zur Erklärung dieses thatsächlichen Verhältnisses der moralischen Welt nur in einem Willen gefunden werden, der die ganze Menschheit beherrscht.

Anderseits kann aber dieser Wille nicht der Menschheit immanent sein, sondern er muß als transcendent gefaßt werden. Denn für's Erste ist wie der einzelne Mensch so auch die gesammte Menschheit, die ganze moralische Welt in ihrer Existenz nur bedingt. Sodann könnte dieser Wille nicht als persönlich und frei gefaßt werden, wie dieß von dem Willen verlangt wird, der der Grund eines Moralgesetzes und einer moralischen Ordnung ist, d. i. eines Gesetzes und einer Ordnung für freie, persönliche Wesen. Und jedenfalls wäre dieser Wille nicht absolut, da er sonst in sich schon vollendet wäre, und sich nicht erst die Vollendung im Gange der Entwicklung der Menschheit

finden würde, wie dieß eben die pantheistische Richtung, die wir hier abzuweisen haben, behauptet; als nicht absolut ist er aber auch nicht die erste causa, die hier vielmehr noch vorausgesetzt wird, und die eben diese allmähliche Vollziehung und Auswirkung der moralischen Ordnung bedingt; die wahrhaft erste causa ist vielmehr als die absolute causa schon die volle Identität zwischen Ideellen und Reellen, d. i. sie ist das Moralgesetz und die moralische Ordnung selbst wesenhaft, sie ist das lebendige Moralgesetz und die bereits vollzogene und ausgewirkte moralische Ordnung, und kann somit nicht als der der Welt immanente und in deren Geschichte sich allmählig auswirkende Wille gefaßt werden. Doch dieser Punkt findet eine noch bessere Würdigung von einer dritten moralischen Thatsache aus, dem moralischen Gerichte, welche Thatsache auf nicht weniger soliden Füßen steht, als das Moralgesetz und die moralische Ordnung, mit denen sie ohnehin eigentlich ein Ganzes ausmacht, indem das Moralgesetz die moralische Ordnung in ihrer speciellen Geltendmachung und das moralische Gericht dieselbe in ihrer Vollendung besagen.

Die moralische Ordnung schließt nämlich, sowie Ordnung überhaupt die *directio ad finem* ist, ein Ziel in sich, das die moralischen Wesen realisiren sollen durch die Befolgung des Moralgesetzes, wodurch sie eben ihre Idee auswirken, vollkommen und damit glücklich werden, insofern ja ein Wesen im Besitze dessen, was seine Idee besagt, sich befriedigt fühlt und sich wohlgefällt, also so glücklich ist. Diese Glückseligkeit muß aber dem ganzen Wesen des Menschen entsprechen und sie kann darum nicht einfach nur in einer gewissen inneren, mit der Tugend verbundenen Befriedigung bestehen. Abgesehen davon, daß keineswegs so constant mit der Uebung der Tugend diese innere Seelenbefriedigung verbunden ist, so würde diese nicht einmal dem einzelnen Menschen gerecht, indem derselbe nicht etwa nur ein in sich verschlossenes Seelenleben zu führen, sondern als sittliche Persönlichkeit in seiner und durch seine sinnfällige Natur sich durch die äußere That in dieser sichtbaren Welt zu bethä-

tigen hat, geschweige denn, daß damit der moralischen Beziehung, in der alle Menschen zu einander stehen, Rechnung getragen wäre; wie sollte also in einem so problematischen, in der Außerlichkeit wenig oder gar nicht zur Geltung gelangenden Seelenzustande des einzelnen Menschen einzig und allein das Ziel der moralischen Ordnung gelegen sein, wie sollte auf diese Weise zur Genüge eine Ordnung sich vollenden und auswirken, die die gesammte Menschheit umfaßt?

Auf der andern Seite muß aber bei der gegentheiligen Bethätigung das Gegentheil erfolgen, die Uebertretung des Moralgesetzes besagt den Abfall von der Idee, die Vernichtung, die Unglückseligkeit, und auch hier nicht bloß innerlich, sondern auch äußerlich und in einer der moralischen Gesamtheit der Welt entsprechenden Weise. Liegt dieß schon in der Natur der Sache, so verlangt dieß auch die Heiligkeit und Unverletzlichkeit des Gesetzes; im andern Falle wäre ja das Moralgesetz Willkühr und Ohnmacht und damit kein Gesetz, das eine moralische Ordnung begründet und die moralischen Wesen zum Ziele dieser Ordnung hinordnet. In keinem geringeren Interesse also als in dem des Bestandes des Moralgesetzes und der moralischen Ordnung selbst besteht die Forderung eines moralischen Gerichtes, eines moralischen Ausgleiches, in soferne in Gemäßheit des Verdienstes und Mißverdienstes die entsprechende Belohnung und Bestrafung des Menschen zu geschehen hat. Zugleich muß der Mensch von diesem moralischen Ausgleich die sichere Kenntniß, die festeste Gewißheit haben, da es ihm nur so möglich ist, den oft sehr schwierigen Anforderungen des Moralgesetzes gerecht zu werden. Die Forderung des Kantischen Purismus, dem Gesetz rein nur seiner selbst willen ohne jedwede Rücksicht auf das eigene Wohl und Weh Folge zu leisten, ist eben naturwidrig, und nicht jeder Eudämonismus verdient Tadel. Ohnehin kann bei dem Umstande, daß die Glückseligkeit, resp. Unglückseligkeit sich auf die gesammte Menschheit bezieht, daß also dem menschlichen Handeln ein auf das Ganze gehendes Motiv untergelegt

und derselben ein Ziel vorgesteckt wird, auf das sich alle Handlungen beziehen, auf dessen Herbeiführung, resp. Fernhaltung alles ausgehen solle, der Vorwurf des bloßen Egoismus mit Grund nicht gemacht werden.

Stehen nun die Sachen so, so ist die Frage durchaus berechtigt, wie denn der Mensch mit der vollsten Sicherheit dieses moralische Gericht, diesen moralischen Ausgleich erwarten könne. Sollte der einzelne Mensch sich der Meinung hingeben, er werde bezüglich seiner selbst diesen Ausgleich vollziehen? Das wäre wohl zu albern, als daß so etwas Jemand im Ernste behaupten wollte und würde damit auch dem Gesamtkarakter der moralischen Ordnung nicht Rechnung getragen sein; es wäre da immerhin nur ein Ausgleich der Einzelnen und nicht der Gesamtheit, die keineswegs bloß die Summe all der Einheiten ist, sondern in der die Einheiten vielmehr nach einer bestimmten, von dem Einzelnen unabhängigen Norm gruppirt und zum Ganzen geordnet sind. Oder sollten die Menschen sich gegenseitig diesen Ausgleich vollziehen, resp. sollte von der menschlichen Gerechtigkeit hier auf Erden dieser moralische Ausgleich erwartet werden? Die Erfahrung spricht zu sehr dagegen, und es fehlt auch überhaupt hiezu dem Menschen das nothwendige Wissen, insofern es sich ja bei der rechten Würdigung des moralischen Verdienstes oder Mißverdienstes ganz besonders um die innere Gesinnungsweise handelt, und weiterhin auch die erforderliche Macht, stets genau nach Verdienst oder Mißverdienst zu belohnen oder zu bestrafen, ja vielfach selbst auch der Wille, dieß in jeder Weise und unter allen Umständen zu thun. Oder sollte sich dieser Ausgleich schon in der physischen Ordnung, sowie sich diese nach den sie in harmonischer Weise anstrebenden physischen Gesetzen vollzieht, vollenden? Doch die physische Ordnung gehorcht der Nothwendigkeit, während die moralische Ordnung sich wesentlich auf der Freiheit aufbaut. Ein schlechthiniges Zusammenwerfen beider geschähe nur auf Kosten der letzteren, wie denn auch der Pantheismus, welcher

sich schlechthin im Gange der Weltereignisse, in der Geschichte der Menschheit das Gericht vollzogen werden denkt, den Begriff von wahrer Freiheit in seinem Lexicon gar nicht besitzt. Soll die Freiheit des Menschen mehr als eine bloße Phrase sein, so darf nicht einfach nur das physische Gesetz das menschliche Handeln reguliren, sondern es ist vielmehr der eigentliche Regulator der Wille, der in der Ausführung seiner Handlungen allerdings an die physischen Gesetze gebunden ist, der aber bei der Anordnung derselben verschiedene Wege einschlagen und möglicher Weise eine Richtung nehmen kann, die der harmonischen Weltordnung nicht entspricht, und darum für sich genommen den physischen Zweck, sowie denselben die physischen Gesetze in Gemäßheit der physischen Weltordnung anstreben, geradezu in Frage stellt. Physischer und moralischer Zweck fallen daher nicht schlechthin zusammen, und wird der erste durch die physische Ordnung naturnothwendig angestrebt, so kann letzterer sich keineswegs innerhalb derselben schlechthin vollziehen und muß darum zu einem weiteren, außerhalb der physischen Ordnung liegenden Princip gegriffen werden, das in jedem Falle, mag jetzt das menschliche Handeln sich in Harmonie oder Disharmonie mit der Weltordnung setzen, den moralischen Zweck wahrte, und dabei auch so in den Gang der Welt eingreifen kann, daß im großen Ganzen auch der physische Zweck in keiner Weise in Frage gestellt erscheint, das also auch unmittelbar, nicht bloß mittelst der natürlichen Kräfte, in der Welt thätig zu sein vermag. Und in dieser Weise begreift es sich auch, daß sich dieser moralische Ausgleich nicht schon nothwendiger Weise in dem diesseitigen Leben des Menschen zu vollziehen braucht, wie eben erfahrungsgemäß im irdischen Leben gar vieler Menschen so ein moralischer Ausgleich nicht sichtbar ist, daß vielmehr von jenem über die physische Welt hinausgreifenden Principe das moralische Gericht vollens erst im jenseitigen Leben des Menschen abgeschlossen wird, womit dann dem Menschen auch der Charakter einer wahren Persönlichkeit gewahrt erscheint, zu der es

die pantheistische Richtung bei ihrer schlechthinigen Identifizierung der moralischen Ordnung mit der physischen nicht zu bringen weiß, indem in ihrem Sinne der Mensch, nachdem er einige Zeit als Blase auf der Oberfläche des Oceans des Absoluten herumgetrieben, nach längerer oder kürzerer Zeit wiederum in diesen absoluten Ocean untertaucht, um etwa später wieder als eine andere Blase auf's Neue aufzutauchen.

So sind wir denn bei einem wahrhaft transcendenten Princip angelangt, das allein den moralischen Ausgleich, das moralische Gericht zu vollziehen vermag, dem wir demnach auch das dazu nöthige Wissen und Wollen, die Allwissenheit, Allmacht und Heiligkeit zu vindiciren haben, so daß dieses transcendente Princip Niemand anderer ist, als der persönliche Gott, welcher, sowie er der Schöpfer, Erhalter und Leiter der physischen Welt, so auch rücksichtlich der moralischen Welt der Gesetzgeber, der allwissende, allmächtige, höchst heilige (gerechte) Richter ist, der, als die wahre Identität von Ideellem und Reellem, von Denken, Wollen und Sein das ewige Gesetz selbst ist und dieses zugleich erequirt, also in Wahrheit Gott ist, während der von Kant postulirte Executor in seiner Trennung von dem Sittengesetze demselben nur äußerlich und fremd, nicht dasselbe wesentlich in sich tragend und realisirend, und darum eben so wenig Gott ist, wie das Sittengesetz für sich, ohne zugleich die sich erequirende Macht zu sein, eben nur Ohnmacht und darum auch nicht Gott wäre. Und so haben die moralischen Thatsachen in jeder Hinsicht ihren festen Stützpunkt, das Gewissen wird verstanden als die Stimme Gottes, die moralische Wahrheit, das Gute, trägt als der Reflex der lebendigen göttlichen Heiligkeit den Charakter der Nothwendigkeit zur Schau, und kündigt sich unter einer absoluten Verpflichtung an, so daß Gott selbst als Rächer der Uebertretung des Moralgesetzes erscheint; aber derselbe Gott ist auch der mächtige Beglückter des Guten, wie überhaupt die Sehnsucht nach Gott und die Unruhe im Herzen des Menschen, bis dasselbe in Gott Ruhe gefunden, auf diesen

lebendigen, persönlichen Gott als das wahre Ziel des Menschen als seine wahre Glückseligkeit hinweist: kurz von unserem Standpunkt aus ist überall Harmonie, während auf Seite des Pantheismus und Dualismus nur das Chaos, nur Zwiespalt und Disharmonie sichtbar werden.

Wir meinen, unsere Ausführungen werden genügen, um dem moralischen Beweis nach beiden Seiten hin, sowohl der pantheistischen (idealisirenden) als dualistischen, sein Recht zu sichern. Zugleich tritt hier, wo man sich auf die freie Persönlichkeit des Menschen so sehr basirt, auch der persönliche Charakter des theistischen Gottes nur um so schärfer hervor, und wird da das Eingreifen Gottes in seiner Weltregierung noch bestimmter gefaßt, so daß also der moralische Beweis sich vervollständigend und ergänzend an den kosmologischen und teleologischen anschließt, wie wir dieß oben schon angedeutet haben. Bezüglich des ontologischen Beweises wäre nur das zu wiederholen, was wir früher von dessen Verhältnisse zu dem kosmologischen und teleologischen gesagt haben.

5. Der historische Beweis.

An letzter Stelle bringen wir den sogenannten historischen Beweis zur Sprache. Derselbe heißt so, weil er von der geschichtlichen Thatfache eines allgemeinen Gottesglaubens ausgeht, und wenn er auch erst später zu einem förmlichen Gottesbeweise ausgebildet wurde, so hat man sich doch von jeher auf diesen allgemeinen Gottesglauben als auf einen mächtigen Beweis für Gottes Dasein bezogen; thatsächlich ist er also sehr alt, ja praktisch machte er sich eigentlich zuerst und zu jeder Zeit geltend. Die rechte Würdigung aber dieser historischen Thatfache und damit auch des historischen Gottesbeweises ist eben auch davon bedingt, ob man sich nach der dualistischen Richtung hinneigt, in sofern man Denken und Sein, das Ideelle und Reelle zu sehr oder ganz und gar von einander trennt und demnach keinen Uebergang von dem Einen zum Andern gestat-

tet, oder aber, ob man der idealisirenden Richtung huldigt und in diesem Sinne Denken und Sein, das Ideelle und Reelle schlechthin und unmittelbar identificirt.

Der Gottesglaube ist nun ganz gewiß eine allgemeine Thatsache. Die alte Geschichte wie die neueren Reisebeschreibungen bezeugen dieselbe in gleicher Weise, und wo etwa eine Ausnahme sich geltend zu machen scheint, da ist auch sonst gar keine menschliche Kultur bemerkbar und zeigt sich eben nur die vollendetste thierische Roheit. Freilich ist es nur zu oft und nur zu sehr ein falscher Gottesbegriff, der bei den einzelnen Völkern auferscheint; aber auch so muß man darin ein Zeugniß für den allgemeinen Gottesglauben erblicken, indem selbst der irrige Gottesbegriff ohne vorhandenes Gottesbewußtsein undenkbar wäre. Es fragt sich nun, wie die Thatsache des allgemeinen Gottesglaubens ihre gehörige Erklärung zu finden vermöge. Allerdings von unserem theistischen Standpunkte aus, im Sinne des bisher geführten Gottesbeweises begreift es sich leicht, wie die durchgängige Abhängigkeit des Menschen von Gott nach seinem Denken, Sein und Wollen in der Natur des Menschen, sowie diese nur überhaupt zur Entwicklung gelangt, sich ankündigen muß, so daß dem Menschen zwar die Gottesidee nicht angeboren ist, er aber doch eine natürliche Anlage für die Gotteserkenntniß besitzt, die sich darum bei nur halbwegs günstigen Verhältnissen ganz leicht zu entwickeln vermag. Und da sich der lebendige persönliche Gott im Menschen ankündigt und eben dieser durch das Bewußtsein des Wahrdenkens und des Wirklichseins, sowie durch das Sichgebundenfühlen an das Moralgesetz (Stimme des Gewissens) dem Menschen manifestirt, da der Mensch sich selbst als denkendes und wollendes Wesen, als Person erfährt, so erklärt sich auch nicht weniger unschwer der Glaube an den persönlichen Gott. Andererseits können der Umstände gar manche angenommen werden, welche dazu beigetragen haben mögen, den richtigen Gottesbegriff mehr oder weniger zu verunstalten, das Bewußtsein des wahren persönlichen

Gottes mehr oder weniger in den Hintergrund treten zu lassen.

Aber vermag nicht auch der Pantheismus von seinem Standpunkte aus unsere Thatsache zu erklären? Kann es nicht gelten, daß die allgemeine Gottessubstanz in ihrer allmählichen Entwicklung nach und nach im Menschen zum Gottesbewußtsein durchgebrochen habe, daß die Welt in ihrer fortschreitenden Ausbildung endlich die Blüthen des persönlichen Gottesglaubens zu Tage gefördert, daß namentlich die Menschen als Naturindividualität, als individuelle Lebensform des Einen Absoluten sich an dem All, an der Natur und den übrigen Realen beschränkt gefühlt und deshalb von einem andern Wesen abhängig dachten, das sie personificirten, weil sie sich selbst als Personen fanden? Sehen wir von allem ab, was überhaupt gegen den Pantheismus spricht, wie dieß schon früher zur Genüge zur Sprache kam, so tritt gegen den pantheistischen Erklärungsversuch unserer Thatsache die Geschichte in die Schranken, in sofern sie einen ganz andern Entwicklungsgang der Menschheit bezeugt, als der Pantheismus behauptet, und sie namentlich den Glauben an den einen persönlichen Gott an die Spitze der Menschengeschichte stellt, der dann erst später die mannigfaltigsten Verunstaltungen erfahren hat. Sodann ist vom pantheistischen Standpunkte ganz und gar unerklärbar, wie der Mensch zum Begriffe des persönlichen Wesens gelangt wäre; denn die sinnliche Naturindividualität kann sich aus sich selbst nie und nimmer mehr zum Selbstbewußtsein entwickeln, die Entwicklung des Individualitätsbewußtseins zum Selbstbewußtsein, das Geistwerden der Natur ist eine metaphysische Unmöglichkeit; der Naturprozeß ist real-räumliche Objectivirung, während der Persönlichkeitsprozeß zeitlich-formelle Objectivirung, also dem ersteren geradezu entgegengesetzt ist, und überhaupt besteht ein specifischer Unterschied zwischen dem geistigen und sinnlichen Leben, weshalb jenes aus diesem sich nicht zu entwickeln vermag. Der Pantheismus muß also auch bei jener Er-

klärung unserer Thatsache einen durchaus idealisirenden Standpunkt einnehmen, und darum weisen wir ihn hier mit demselben Rechte zurück, mit dem wir ihm schon vorhin öfter entgegengetreten sind. Wenn aber auch die sonstigen Erklärungsversuche, wie die Berufung auf die Schrecknisse der Naturerscheinungen, auf die Institution der Fürsten oder gar auf die Fiktion der Priester, zu offen den Stempel der Richtigkeit und Unhaltbarkeit auf ihrer Stirne tragen, als daß sie eine nähere Widerlegung verdienten, so müssen wir an dieser historischen Thatsache eben unseren theistischen Standpunkt und das früher gewonnene Resultat als bewährt und bestätigt erkennen.

Die historische Thatsache des allgemeinen Gottesglaubens findet also bei der Annahme eines lebendigen, persönlichen Gottes, des Schöpfers, Erhalters und Vollenders des Menschen seine genügende Erklärung. Aber kann auf Grund dessen auch schon die wirkliche Existenz dieses persönlichen Gottes mit Grund behauptet werden, darf aus dieser historischen Thatsache auch schon so schlechthin die Existenz des persönlichen Gottes gefolgert werden? Der dualistische Standpunkt findet da einen unberechtigten Uebergang vom realen ins ideale Gebiet, und darum will er überhaupt und auch hier den Consens des Menschengeschlechtes als eigentlichen Wahrheitsbeweis nicht zulassen. Im Besondern recurriert der sogenannte Traditionalismus an eine Tradition, die die ursprüngliche Gottesoffenbarung den Menschen zu allen Zeiten übermittle, und aus der allein man die Gotteserkenntniß haben könne, so daß von Seite der Vernunft auch gar kein wahrer theistischer Gottesbeweis möglich sei. Wir müssen uns gegen den dualistischen Standpunkt verwahren und können uns gegenüber dem Traditionalismus auf unsere ganze bisherige Ausführung zur Sicherung eines wahren theistischen Gottesbeweises berufen. Anderseits beziehen wir uns aber bei unserem Uebergange von der historischen Thatsache des allgemeinen Gottesglaubens zum wirklich existirenden persönlichen Gott auf die Natur des Menschen, die eben nach ihrem Denken, Sein und Wollen

von einem persönlichen Gott bedingt ist und darum auch auf diesen hinweist, sowie dieß unsere früheren Gottesbeweise des Näheren dargelegt haben, wie ja überhaupt die eigentliche Beweiskraft des Consensus des Menschengeschlechtes darin gelegen ist, daß sich in demselben das Zeugniß der allgemeinen, wesentlichen Menschennatur und damit die allgemeinen und nothwendigen Axiome und Prinzipien darlegen. Ja, wir müssen sogar zugeben, daß bei der Annahme, die Menschen erkennen an der eigenen und der Natur Betrachtung ihre Bedingtheit, und es entwickle sich so aus dem Selbst- und Weltbewußtsein das Gottesbewußtsein, dieselbe Schwierigkeit gelte, die wir oben gegen den Pantheismus hervorgehoben haben, wie nämlich der Mensch zum Selbstbewußtsein ohne Anregung von Seite eines höheren Geistes gelangt sei; denn der geistige Funke im Menschen scheint nur durch die Einwirkung eines andern geistigen Wesens geweckt zu werden, wie wenigstens die Erfahrung, die man dießbezüglich gemacht hat, es bezeugt. Und demgemäß müssen auch wir auf eine thatsächlich geschehene Offenbarung Gottes recurriren, was übrigens auch die Geschichte auf das bestimmteste bezeugt, so daß sich auch für uns an den Consensus des Menschengeschlechtes bezüglich des allgemeinen Gottesglaubens der Gedanke an eine Urtradition knüpft.

Wenn nun aber schon die Beziehung auf die Natur des Menschen den historischen Beweis als keinen unmittelbaren und für sich selbstständigen und vollgiltigen Gottesbeweis erscheinen läßt, so spricht der Recurs an eine Urtradition resp. ursprüngliche Offenbarung noch mehr gegen die Unmittelbarkeit und vollständige Selbstständigkeit des historischen Gottesbeweises und hat derselbe in der ersteren Beziehung die früheren vier Gottesbeweise zu seiner Voraussetzung und zu seiner Grundlage. Beachten wir noch überdieß den vollen theistischen Gottesbegriff mit seinem Schöpfungs- und Vorsehungsbegriffe, wie ihn der ontologische, kosmologische, teleologische und moralische Beweis als Resultat ergeben haben, gegenüber dem Gottesbegriffe, wie er

dem historischen Beweise zu Grunde liegt und etwa durch Induktion aus der Geschichte gewonnen werden kann, so wird sich uns die Abhängigkeit dieses von jenen nur in einem noch klareren Lichte darstellen. Uebrigens erscheint uns dadurch der historische Beweis ebenso wenig entwerthet, als uns bei den früheren Beweisen deren gegenseitiges Bezogensein den wahren Werth derselben in Frage gestellt hat. Auch macht uns der Umstand des Refurses an eine Urtradition resp. ursprüngliche Offenbarung noch keineswegs zu Traditionalisten; denn diese sprechen der menschlichen Natur überhaupt die religiöse Anlage ab und verwerfen darum jeden natürlichen Gottesbeweis, so daß der Mensch seine ganze Gotteserkenntniß einzig und allein aus der Offenbarung resp. Tradition herleiten kann, während wir an der religiösen Anlage der Menschennatur festhalten und diese nur ursprünglich durch den göttlichen Geist geweckt, zum Selbstbewußtsein gebracht sein lassen, nach welcher Weckung sich ein Fortschritt in der Gotteserkenntniß in Folge der fortschreitenden Selbst- und Naturkenntniß vollziehen kann, so daß also für den zum Selbstbewußtsein gebrachten Menscheng Geist ein natürlicher Gottesbeweis überhaupt möglich ist und derselbe sich immer mehr vervollkommen kann, ja mehr die Selbst- und Weltkenntniß des Menschen fortschreitet. Der wesentliche Unterschied zwischen unserem und dem traditionalistischen Standpunkte liegt demnach auf der Hand und wollen wir keineswegs mit den Traditionalisten den historischen Beweis um seinen wahren Werth bringen, und dieß um so weniger, als wir gerade in demselben die früheren Gottesbeweise verstärkt sehen, in sofern er nämlich deren Resultate als das Gemeingut der ganzen Menschheit aufzeigt und so deren Allgemeinheit und Nothwendigkeit und damit deren Wahrheit nur um so bestimmter bezeugt: das solidarische Verhältniß der einzelnen Gottesbeweise tritt eben auch da wiederum zu Tage.

So sind wir denn am Ende unser philosophisch-teleologischen Studie über den Gottesbeweis angelangt. Hat dieselbe

auch eine gewisse Unselbstständigkeit der einzelnen Gottesbeweise, sowie dieselben sich geschichtlich geltend gemacht haben, ergeben, so hat sich nach unserer Ueberzeugung nur um so mehr deren Beweisraft in ihrer Gesamtheit und Solidarität herausgestellt, so daß uns die natürliche Gotteserkenntniß und damit die wissenschaftliche Grundlage der positiven Theologie, wie diese die Fundamentalthologie zu legen hat, in vollkommene Sicherheit gebracht erscheint. Wenn daher jüngst das vaticanische Concil in seiner Constitution „de fide Catholica“ es feierlich ausgesprochen: „Si quis dixerit, Deum unum et verum, Creatorem et Dominum nostrum, per ea, quae facta sunt, naturali rationis humanae lumine certo cognosci non posse, a. s.“ so werden wir dieß jetzt vollends zu würdigen wissen. Zugleich glauben wir auch das erreicht zu haben, was wir gleich Eingangs unserer Studie ankündigten, daß sich nämlich unser philosophischer Standpunkt am Ende der Untersuchungen von selbst als der einzig richtige dargelegt habe; denn nach unserer Meinung ist, und wir meinen dieß auch zur Genüge gezeigt zu haben, einzig und allein die Wahl zwischen der Verzweiflung an aller wahren Erkenntniß, dem absoluten Skepticismus, dem Widerspruche und Chaos einerseits und unserem theistischen Gottesbegriffe mit dem Schöpfungs- und Vorsehungsbegriffe anderseits, wo allein die Einseitigkeiten des Dualismus nicht weniger als des Pantheismus vermieden werden, wo das Wahrdenken des Menschen, wenn auch als bedingtes, relatives, gesichert ist, wo die Widersprüche sich beheben und Licht in das Chaos kommt. Hiemit halten wir aber die Aufgabe für gelöst, die wir uns gestellt haben, und wir fügen daher nur noch eine Bemerkung über die praktische Geltendmachung des Gottesbeweises hinzu. Erscheint nämlich derselbe von seiner geschichtlichen Seite in seiner ganzen Großartigkeit, so wird er zumeist und zunächst als historischer Beweis imponiren. Sucht sich aber der denkende Mensch von dieser so großartigen, ihm unwillkürlich imponirenden Thatsache entsprechend Rechenschaft zu geben, so

wird ihn die rechte Würdigung seines Denkens, Wollens und Seins und des Seins der ganzen Welt zu Gott, dem Grunde dieses Denkens, Wollens und Seins des Menschen und des Seins der ganzen Welt hinführen; u. z. werden dort, wo Empfänglichkeit und Verständniß hiefür vorhanden ist, namentlich die moralischen Thatfachen den ersten Anstoß geben — moralischer Beweis, oder es wird die so sehr in die Augen fallende Weltordnung den Ausgangspunkt bilden — teleologischer Beweis, oder es steigt das tiefere Denken bis zum Sein der Welt herab, dasselbe in ihrem Grunde zu erfassen — kosmologischer Beweis, wie das letztere namentlich gegenüber einer pantheistischen Theorie nothwendig ist; der ontologische Beweis aber wird sich als eigener theoretischer Beweis in der Praxis weniger geltend machen, da man sich lieber auf den Boden der sich mehr oder weniger unmittelbar ankündigenden Wirklichkeit stellt, und auch der unmittelbare Ausgang von der Gottesidee die Gefahr des Idealismus sehr nahe legt, wenn nicht ohnehin schon ein gewisser idealistischer Standpunkt das apriorische Vorgehen herbeigeführt hat. Von den Umständen wird es also abhängen, ob der Gottesbeweis zunächst da oder dort ansetzt, ob er dem einen in dieser oder dem andern in einer andern Form zunächst imponirt, und so hat sich denn auch geschichtlich der Gottesbeweis in eben den fünf Formen geltend gemacht, wie wir diese unserer philosophisch-theologischen Studie zur näheren Untersuchung untergestellt haben.

Sp.

David Strauß als Apologet des katholischen Glaubens.

Wie? David Strauß ein Apologet des katholischen Glaubens, wird der Leser verwundert fragen; derselbe Strauß, welcher in seinem berühmten „Leben Jesu“ den historischen Christus als einen bloßen Mythos behandelte, derselbe Strauß, der

in seiner „Christlichen Glaubenslehre“ den reinsten Naturalismus und pursten Rationalismus predigt. Ja wohl, antworten wir, derselbe Strauß, der Feind jedweden positiven Glaubens, der Lügner jeglicher übernatürlichen Offenbarung, und zwar tritt er als Apologet des katholischen Glaubens auf in seiner neuesten zu Leipzig erschienenen Schrift: „Der alte und der neue Glaube“. Aber hat denn David Friedrich Strauß, so hören wir uns entgegneten, in diesem seinen jüngsten „Bekenntnisse“ nicht den letzten Trumpf gegen das Christenthum ausgespielt, hat denn derselbe da nicht Christus und seine Religion an und für sich und in jeder Form in Acht und Bann erklärt, und die materialistische Weltanschauung als die Errungenschaft der aufgeklärten Wissenschaft und das Postulat des modernen Zeitgeistes proklamirt, auf der denn auch unter Beseitigung jedweder Kirchlichkeit die menschlichen Verhältnisse allmählig ganz neu zu construiren seien? Allerdings hat es mit dem neuesten Straußischen Materialismus seine volle Richtigkeit. Jedoch eben weil derselbe in ganz nackter Gestalt auftritt, weil da Strauß die letzten Konsequenzen des Unglaubens gezogen hat, ist er nolens volens zum Apologeten des katholischen Glaubens geworden, der allein jene Konsequenzen siegreich bekämpfen läßt, von dessen Standpunkte aus allein eine richtige Weltanschauung sowohl als eine wahre und segensreiche Ordnung der menschlichen Verhältnisse gesichert erscheint. Wir wollen nun diese unsere Behauptung auch beweisen und lenken zu diesem Ende die Aufmerksamkeit unserer Leser um so mehr auf den Straußischen „Alten und neuen Glauben“, als wir da alle sogenannten Errungenschaften einer modernen ungläubigen Naturwissenschaft zusammengetragen und in eine Art von System gebracht sehen. Das Straußische „Bekenntniß“ kommt uns vor wie eine Bekenntnißschrift des modernen Unglaubens, wie ja Strauß selbst im Namen vieler Tausende von Aufgeklärten unserer Tage zu sprechen prätendirt; ein Blick auf dieses „Evangelium des modernen Heidenthums“ ist also sicherlich nicht weniger interessant

als lehrreich. Wenn aber Strauß zuerst den „alten Glauben“ zu vernichten sucht, um alsdann über den Trümmern desselben seinen „neuen Glauben“ aufzubauen, und zwar so, daß er in der ersteren Hinsicht die Fragen aufwirft, ob er und seine Gesinnungsgenossen noch Christen seien und ob sie noch Religion haben, in der andern Beziehung jedoch darlegt, wie in seinem und seiner Genossen Sinne die Welt zu begreifen und das menschliche Leben zu ordnen sei: so werden auch wir das Straußische „Bekenntniß“ zuerst nach seiner negativen und weiterhin nach seiner positiven Seite würdigen und werden uns dabei auch der besseren Uebersicht wegen an die von Strauß beobachtete Eintheilung halten.

A. Die Straußische Negation eine Apologie des katholischen Glaubens.

1. Sind wir noch Christen?

Diese Frage wirft, wie gesagt, Strauß an erster Stelle auf und er beantwortet sie ganz entschieden verneinend. Wie gelangt nun aber Strauß zu einem solchen Resultate? Um den alten Christenglauben wenigstens in seinen Umrissen zur Vorstellung zu bringen, nimmt er das seiner Grundlage nach älteste Glaubensbekenntniß, das zugleich heute noch im allgemeinsten kirchlichen Gebrauch ist, das apostolische Symbolum, zur Hand, indem er es gelegentlich aus späteren Lehrbestimmungen ergänzt und erläutert. Nach einer mehr allgemein gehaltenen Bemerkung über das Trinitätsdogma kommt sofort der erste Artikel des apostolischen Symbolums zur Sprache. Es wird damit der mosaische Schöpfungsbericht sowie die biblische Erzählung von dem Sündenfalle des ersten Menschen in Verbindung gebracht, indem im Sinne des alten Kirchenglaubens „den verschiedenen Büchern der heiligen Schrift, wo sie erzählen, unbedingter historischer Glaube beizulegen, indem das, was sie lehren, ebenso unbedingt als Richtschnur für Glauben und Leben anzusehen sei“; und so protestirt denn Strauß im Namen der jetzigen Wissenschaft gegen das mosaische Sechstageswerk, das man nur als

ein Produkt seiner Zeit fassen, und im Vergleiche mit den Kosmogonien anderer alten Völker bei all seiner kindlichen Darstellung höchst sinnig finden und mit Achtung und Wohlgefallen betrachten dürfe, sowie man auch in der biblischen Erzählung vom Sündenfalle nur ein altes Lehrgedicht erblicken könne, das erst durch seine Erhebung zum Dogma in die unangenehme Lage versetzt worden, zunächst vielfach mißdeutet, dann angefeindet und bestritten zu werden. Aber bezieht sich da nicht Strauß ganz auf den übertriebenen protestantischen Inspirationsbegriff? Wohl enthält auch in Gemäßheit des katholischen Glaubens die heilige Schrift keine Unwahrheit; doch derselbe verlangt keineswegs überall den buchstäblichen Sinn und darum gehört auch das Sechstagerwerk der Bibel in allen seinen Einzelheiten nicht wesentlich zum katholischen Dogma. Vom katholischen Standpunkte aus kann darum auch ganz gut eine Auseinandersetzung mit der wahren Wissenschaft statt haben, sowie anderseits die katholische Lehrautorität darüber zu wachen berufen und befähigt ist, daß nicht die heilige Schrift von einer angeblichen Wissenschaft der Unwahrheit und des Irrthums geziehen wird. Nicht ohne besonderen Grund citirt daher auch Strauß Luther als Zeugen des Teufelsglaubens, in dem er eine „der häßlichsten Seiten des alten Christenglauben“ sieht, und stellt er das Wesen der Erbsünde nach der Augsburger Confession dar. Der katholische Glaube kennt zwar auch den Teufel und die Erbsünde; doch faßt er die Stellung des Menschen zum Teufel und zur Sünde bei weitem nicht so innerlich und so wesentlich als wie der orthodoxe Protestantismus, weshalb auch der katholische Glaube ganz unschuldig ist an der „Vernunft wie Rechtsgefühl empörenden Vorstellung, wornach sogar die unschuldigen Kinder, soweit sie ungetauft sterben, zu ewigen Höllequalen verdammt seien.“

Weiterhin bringt Strauß die Christologischen Dogmen des apostolischen Symbolums zur Sprache. Es will ihm davon nur das Leiden und Sterben unter Pontius Pilatus gefallen und

dabei stoßt er sich noch insbesondere an der Vorstellung einer stellvertretenden Genugthuung, sowie dieselbe der christliche Glaube mit dem Tode Christi verbinde. Diese Strauß'sche Sprache klingt nun sicherlich nicht katholisch, und wir begreifen sie ganz wohl vom Standpunkte des Naturalismus aus, dem ja Strauß zuge-
than ist. Aber auffallen muß dabei doch, daß sich derselbe bei dieser seiner Negation namentlich auf den Lutherischen Kate-
chismus bezieht, also bei seiner Polemik nicht so sehr den ka-
tholischen als den orthodox-protestantischen Glaubensbegriff im
Auge hat. Uebertreibt der orthodoxe Protestantismus im Zu-
sammenhange mit seiner übertriebenen Auffassung der Erbsünde
auch die Wirksamkeit des Erlösungstodes Christi, so ist an sich
eine Polemik gegen den orthodox-protestantischen Glaubensbegriff
noch keine solche gegen den katholischen Glaubensbegriff, was
insbesondere im folgenden Abschnitte zu Tage tritt, wo die noch
übrigen Artikel des apostolischen Symbolums zur Sprache kom-
men. Die protestantische Rechtfertigungslehre wird denn da auch
ausdrücklich von der „katholischen Praxis“ geschieden. Wenn
jedoch Luther's Lehre vom rechtfertigenden Glauben, neben dem
selbst die gute Gesinnung Nebensache sein soll, einerseits für
überspannt und anderseits für die Sittlichkeit als äußerst ge-
fährlich erklärt wird, so wird als katholische Praxis bezeichnet,
„daß man durch äußere Werke, wie Fasten, Wallfahrten u. dgl.
die Rechtfertigung vor Gott erwerben zu können meint“, also
gegen ein Phantom polemisirt, das nur in der Strauß'schen
Einbildung existirt. Ebenso trifft Strauß wiederum nicht den
katholischen Glauben, wenn er schreibt: „Verdammt wird für's
Erste die ganze Menschheit vor Christus, soweit nicht einzelne
bevorzugte Seelen, wie die der jüdischen Erzväter, durch beson-
dere Veranstaltungen aus der Hölle freigemacht worden sind;
dann auch jetzt noch fort und fort alle Heiden, Juden und Mu-
hamedaner, sowie in der Christenheit selbst die Ketzer und Gott-
losen, und unter allen diesen nur die Letzteren mit eigener per-
sönlicher Schuld, alle Uebrigen lediglich um der Sünde Adams

wollen; denn daß das Christenthum ihnen nicht zugekommen, dafür konnten sie, mit wenigen Ausnahmen unter den nach Christus Gebornen, nichts". Der katholische Glaube lautet aber wesentlich anders, wie wohl Strauß sich leicht hätte instruiren können, und wie es ihm, der das Christenthum unbedingt und in jedweder Form negiren will, nicht hätte unbekannt bleiben sollen!

Nunmehr wird die Fort- und Umbildung des alten Hingenglaubens dargelegt, sowie sich dieselbe seit dem 17. Jahrhundert zuerst in England, dann in Frankreich und zuletzt insbesondere in Deutschland vollzogen hat. Die Leistung des Hermann Samuel Reimarus wird in der folgenden Weise charakterisirt: „Das Ergebniß der ernstesten Prüfung, die derselbe mit Bibel und Christenthum angestellt hatte, war für beide durchaus ungünstig ausgefallen. In dem ganzen Verlaufe der biblischen Geschichte hatte Reimarus nichts Göttliches, um so mehr Menschliches im schlimmsten Sinne gefunden. Die Erzväter waren ihm irdisch gesinnte, eigennützige und verschmizte Menschen; Moses, ein herschüchtiger Mann, der kein Bedenken trug, einer mittelmäßigen Gesetzgebung durch Betrug und Verbrechen Eingang zu verschaffen; David, dieser „Mann nach dem Herzen Gottes“, ein grausamer, wohlküstiger, heuchlerischer Despot; selbst bei Jesus fand Reimarus zu bedauern, daß er das Befehrungswert nicht zu seinem eigentlichen Geschäfte gemacht, sondern nur als Vorbereitung zu seinem ehrgeizigen Plane betrieben habe, ein irdisches Messiasreich aufzurichten; darüber ging er zu Grunde, und seine Jünger stahlen dann seinen Leichnam, um ihn für auferstanden auszugeben, und auf diesem Betrug ihr neues Glaubenssystem und ihre geistliche Herrschaft zu begründen. Dieses christliche Glaubenssystem verläugnet denn auch nach Reimarus seinen Ursprung nicht. Es ist Satz für Satz falsch und voller Widersprüche, allen gesunden religiösen Begriffen entgegen und der sittlichen Vervollkommenung der Menschheit entziehend hinderlich.“ Die weitere Phase des deutschen Rationalis-

mus wird in der Weise gekennzeichnet: „Der Rationalismus ist ein Compromiß zwischen dem alten Kirchenglauben und dem schlechthin negativen Ergebnisse seiner Prüfung durch die neue Aufklärung. In der biblischen Geschichte ist ihm zwar Alles natürlich, aber in der Hauptsache Alles ehrlich zugegangen; die hervorragenden Männer des alten Testaments waren Menschen wie andere, doch auch nicht schlechter als alle anderen, im Gegentheil in manchem Betracht ausgezeichnet; Jesus war nicht der Sohn Gottes im kirchlichen Sinne, aber auch kein Ehrgeiziger, der sich zum weltlichen Messias aufwerfen wollte, sondern ein Mann von echter Gottes- und Menschenliebe, der als Märtyrer des Bestrebens, unter seinem Volke eine reinere Religions- und Sittenlehre zu verbreiten, unterging; die zahlreichen Wundergeschichten in der Bibel, besonders auch in den Evangelien, beruhen nicht auf Betrug, sondern auf Mißverständnis, indem bald die Augenzeugen oder die Geschichtsschreiber für Wunder hielten, was doch natürlich zugegangen war, bald aber auch nur die Leser als Wunder fassen, was der Erzähler gar nicht für ein solches ausgeben will.“ Eigens wird noch Schleiermacher vorgeführt, der, wiewohl er wesentlich den rationalistischen Standpunkt einnahm, doch namentlich die Lehre von der Person Christi tiefer faßte. „Das höhere Selbstbewußtsein, so wird die Schleiermacher'sche Theologie geschildert, ist das Gottesbewußtsein, das in uns ob seiner vielfach gehemmten Wirksamkeit willen nur ein schwaches Schattenbild heißen kann, in Jesu aber, wo es ungehemmt wirkte, sein ganzes Fühlen, Denken und Handeln durchdrang, eine vollkommene Vergegenwärtigung, ein Sein Gottes unter der Form des Bewußtseins darstellte. So bringt Schleiermacher in seiner Art wieder einen Gottmenschen heraus; nur daß er in demselben nicht wie die Kirchenlehre eine göttliche Natur mit einer menschlichen verbunden denkt, sondern was er sich dabei denkt, ist eine menschliche Seele, aber so erfüllt von dem Bewußtsein des Göttlichen, daß dieses das allein Wirksame in ihr ist.“

Strauß selbst ist nun mit der Schleiermacher'schen Ver-

tiefung ganz und gar nicht einverstanden. Hat sich ja doch Schleiermacher ganz besonders auf das vierte Evangelium gestützt, dessen Evangelist nach Strauß'scher Kritik „seinem Jesus dergleichen Reden leiht, die er nicht aus historischer Kunde, sondern lediglich aus der Vorstellung schöpfte, die er sich hundert Jahre später nach einem philosophischen Schema von ihm gebildet hatte"! Aber auch bei den drei ersten Evangelien, wenn sie auch an Ort und Stelle gesammelte und aufbewahrte Erinnerungen an den historischen Christus bieten, ist es nach Strauß nicht ganz ohne Einpressen in einen Model abgegangen; es liegt ihm vielmehr da das Schlachtfeld der Kämpfe zwischen dem Judenthume und dem Paulinismus vor, wie diese auch nach dem Tode des Heidenapostels und der Zerstörung des Judenthums noch fort dauerten. „Wir sehen, schreibt Strauß, das Schwanken des Kampfes, wir entdecken die Stellen, wo man für eine Zeit lang Halt gemacht, Lager geschlagen und sich verschanzt hatte; wir bemerken aber auch, wie im Zurückweichen oder Vordringen diese Verschanzungen später aufgegeben und neue an anderen Stellen aufgeworfen worden waren.“ Demgemäß sieht denn Strauß in Christus nur einen frommen Schwärmer, der in einer Zeit, wo die Lage der Juden sehr gedrückt war, an die Herstellung des Messiasreiches ging und zwar nach der Weise einer gewissen metaphysischen oder besser magischen Maschinerie. Nachdem aber dessen Beginnen durch den Tod am Kreuze ein schimpfliches Ende genommen, habe nicht so sehr die Sucht, ihrer verlorenen Sache aufzuhelfen, als noch mehr der Eindruck, den sowohl das Rationelle und Moralische als nicht minder das Irrrationelle und Phantastische im Wesen und den Ideen Jesu bedingt, die Jünger zu dem Wahnglauben an dessen Auferstehung geführt, durch den „die Blätter seiner Lehre als von einem handfesten Einbände zusammengefaßt uns erhalten worden.“ Dabei habe auch die Erwartung des messianischen Himmels auf Erden das Seinige gethan, der allmählig, da er nicht eintraf, immer bestimmter ins Jenseits ver-

legt worden. Uebrigens hängt nach Strauß der Lehre Jesu überhaupt ein mit dem Budhismus verwandter, pessimistischer, culturfeindlicher Zug an. „Das ganze Leben und Streben der gebildeten Völker unserer Zeit, meint er, ist auf eine Weltanschauung gebaut, die der Weltanschauung Jesu schnurstraks entgegengesetzt ist. Das Werthverhältniß zwischen dem Diesseits und dem Jenseits ist auf beiden Seiten gerade das Umgekehrte. Und darauf beruht keineswegs nur die Genußsucht, die sogenannte materielle Richtung unserer Zeit, auch nicht bloß ihre bewundernswerthen Fortschritte in Technik und Industrie, sondern die Entdeckungen der Naturwissenschaft, der Astronomie, Chemie und Physiologie, wie die politischen Bestrebungen und nationalen Gefinnungen, ja selbst die Erzeugnisse der Dichtung und der übrigen Künste in der neueren Zeit, also gerade alles Beste und Erfreulichste, das wir vor uns gebracht haben, war nur auf dem Boden einer Weltanschauung zu erreichen, der das Diesseits keineswegs verächtlich, vielmehr als das wahre Arbeitsfeld des Menschen, als Inbegriff der Ziele seines Strebens erschien.“ Ja nicht einmal die Grundsätze der Nächstenliebe, der Erbarmung, der Feindesliebe, der Brüderlichkeit will Strauß als specifisch christliche gelten lassen, indem sie weder dem Stifter des Christenthums ausschließlich eigen seien, noch mit ihm dahin fallen. „Die Idee der Humanität, sagt er, ist durch das Christenthum wohl vorbereitet worden; aber sie rein und voll herauszuarbeiten und als Princip aufzustellen, blieb der weltlich, philosophischen Bildung des ungläubigen 18. Jahrhunderts vorbehalten.“ Und so könnten denn er und seine Gefinnungsgeoffenen für ihr Handeln keine Stütze in einem Glauben suchen, den sie nicht mehr theilten; mit einem Worte sie seien keine Christen mehr.

Man sieht, Strauß macht mit der Negation des Christenthums vollen und bitteren Ernst, er geht bis zur tabula rasa desselben. Da wird nun Strauß sicherlich gar Manchem der Aufgeklärten unserer Tage ganz aus der Seele gesprochen haben;

jedoch den Meisten selbst unter den heutigen Fortschrittsmännern wird er doch zu weit gegangen erscheinen und sie werden noch immer lieber auf die Versöhnung des Fortschrittes mit der modernen Cultur schwören wollen. Aber wird es zur siegreichen Bekämpfung der Strauß'schen Negation genügen, zu sagen, Strauß habe einen Rückschritt zur veralteten Theorie des Reimarus gethan, die moderne Kritik sei keineswegs so negativ, die neuesten Schriften von Renan, Schenkel, Holzmann und Reim bringen den historischen Christus wiederum mehr zu Ehren, die welthistorische Erscheinung des Christenthums verlange denn doch eine bessere Begründung und die sogen. Visionshypothese sei von Holzmann gründlich zurückgewiesen worden, und was dergleichen Phrasen eines rationalisirenden Fortschrittschristenthums mehr sind? Nein gewiß nicht; denn im Namen derselben Wissenschaft, auf die sie pochen, beantwortet ihnen Strauß die Frage, ob Christus als geschichtlicher Mensch ein solcher gewesen, von dem unser religiöses Empfinden noch immer bedingt sei, an den die Menschheit zur Vollendung ihres inneren Lebens mehr als an irgend einen andern ihrer großen Männer gewiesen bleibe, in der folgenden Weise: „Vor Allem werden wir sagen müssen, daß wir zu diesem Endzwecke viel zu wenig Verlässiges von Jesus wissen. Die Evangelisten haben sein Lebensbild so dick mit übernatürlichen Farben überstrichen, durch sich kreuzende Tendenzlichter so verwirrt, daß die natürlichen Farben, die ursprüngliche Beleuchtung nicht mehr herzustellen sind. Wandelt man nicht ungestraft unter Palmen, so noch weniger unter Göttern. Wer einmal vergöttert worden ist, der hat seine Menschheit unwiderstehlich eingebüßt. Es ist ein eitler Wahn, daß aus Lebensnachrichten, die, wie unsere Evangelien, auf ein übermenschliches Wesen angelegt, und noch außerdem durch streitende Parteivorstellungen und Interessen in allen Zügen verzehrt sind, sich durch irgend welche Operationen ein natürliches, in sich zusammenstimmendes Menschen- und Lebensbild herstellen lasse. Wir mußten zur Controle Nachrichten über dasselbe Leben besitzen,

die von einem natürlich vernünftigen Gesichtspunkt aus abgefaßt wären, und dergleichen besitzen wir in diesem Falle nicht. Alle Bemühungen neuester Bearbeiter des Lebens Jesu, so ruhmredig diese auch auftreten mögen, an der Hand unserer Quellen eine menschliche Entwicklung, ein Werden und Wachsen der Einsicht, eine allmähliche Erweiterung des Gesichtskreises bei Jesus nachzuweisen, geben sich durch den Mangel jeder Handhabe in den Quellen (außer jener allgemeinen Phrase in der Kindheitsgeschichte bei Lucas), durch die Nothwendigkeit der willkürlichsten Umstellung ihrer Berichte, als apologetische Künsteleien ohne jeden historischen Werth zu erkennen." Wollten sie sich aber damit noch nicht zufrieden geben, wollten sie namentlich auf ihre größere Wissenschaftlichkeit sich berufen, so antwortet ihnen Strauß weiterhin: „Daß im Leben Jesu so Vieles Wesentliche nicht feststeht, daß wir weder darüber im Klaren sind, was er eigentlich gewollt, noch wie und in welchem Umfange er es gewollt, das ist das Mißliche. Es läßt sich vielleicht ausmachen; aber daß es erst ausgemacht werden soll, daß statt der unmittelbaren Gewißheit des Glaubens uns am Ziele weitansiehender kritischer Untersuchungen höchstens Wahrscheinlichkeit in Aussicht gestellt wird, verändert die ganze Lage der Sache. An wen ich glauben soll, an wen ich mich auch nur als an ein sittliches Vorbild anschließen soll, von dem muß ich vor allem eine bestimmte und sichere Vorstellung haben. Ein Wesen, das ich nur in schwankenden Umriffen sehe, das mir in wesentlichen Beziehungen unklar bleibt, kann mich zwar als Aufgabe für die wissenschaftliche Forschung interessiren, aber praktisch im Leben mir nicht weiter helfen. Ein Wesen mit bestimmten Zügen, woran man sich halten kann, ist aber nur der Christus des Glaubens, der Legende, natürlich aber nur für den Gläubigen, der alle Unmöglichkeiten, alle Widersprüche, die in diesem Bilde liegen, in den Kauf nimmt, der Jesus der Geschichte, der Wissenschaft, ist lediglich ein Problem, ein Problem aber kann nicht Gegenstand des Glaubens, nicht Vorbild des Lebens sein.“ Und wiederum ruft Strauß

allen jenen, die in Christus wohl einen weisen Religionsstifter, aber ja keinen Gottessohn erkennen wollen, entschieden zu: „Im Christenthum ist der Stifter zugleich der vornehmste Gegenstand der Religion; die auf ihn gegründete Glaubensweise verliert ihren Boden, sobald sich ergibt, daß ihm persönlich diejenigen Eigenschaften nicht zukommen, die ein Wesen haben muß, das Gegenstand der Religion sein soll. Im Grunde hat sich dieß schon längst ergeben; der Gegenstand der Religion, der Anbetung, kann nur ein göttliches Wesen sein, und als solches den Stifter des Christenthums zu betrachten, haben Denkende längst aufgehört. Nun sagt man aber, das habe er selbst niemals verlangt, seine Vergötterung sei erst später in der Kirche aufgetaucht, und wenn wir ihn ernstlich als Menschen betrachten, stellen wir uns auf den Standpunkt, den er selber eingenommen habe. Aber gesetzt auch, damit hätte es seine Richtigkeit, so ist doch die ganze Einrichtung unserer Kirche, der protestantischen wie der katholischen, nun einmal auf jenen andern Standpunkt berechnet; der christliche Cultus, dieses Gewand für einen Gottmenschen zugeschnitten, wird schlotterig und verliert alle Haltung, sobald es einem bloßen Menschen umgelegt wird.“

Das ist außer allem Zweifel gelegen, der christliche Rationalismus kann gegenüber der Strauß'schen Negation nicht aufkommen; auf halbem Standpunkte stehen bleibend hat er vor dieser nur die Inconsequenz voraus, und wollte er nur mit seinen Principien Ernst machen, so würde er alsbald zu dieser sich hingetrieben sehen. Aber wir wollen ja in der Strauß'schen Negation eine Apologie nicht bloß des orthodoxen Kirchenglaubens, sondern speciell des katholischen Glaubens finden; welche besondere Stellung nimmt also dieser jener gegenüber ein? Wir sagen, der katholische Glaube allein kann die volle Consequenz für sich in Anspruch nehmen, nur von seinem Standpunkte aus läßt sich der Kampf mit voller Sicherheit führen. Wohl achten und schätzen wir den Eifer der orthodoxen Protestanten, mit dem sie die heiligen Schriften vor einer destruktiven Kritik sicher zu

stellen suchen, die Treue, mit der sie an der Gottheit Christi festhalten. Aber die negative Kritik wie der christliche Rationalismus sind denn doch ganz besonders das Kind des Protestantismus und eben nur eine lebendige, unfehlbare Lehrautorität, wie sie dem katholischen Glauben zu Grunde liegt, vermag der heiligen Schrift ihre volle Autorität zu wahren, der christlichen Lehre ihre volle Wahrheit zu verbürgen. Ist Christus wirklich der Sohn Gottes, in dem allein das Heil der Welt für alle Zeit gelegen ist, so wird er auch entsprechend und genügend Sorge getragen haben, daß seine Wahrheit auch zu allen Zeiten mit Sicherheit als solche bezeugt erscheine, und dieß ist eben das katholische Glaubensprincip, das da besteht in dem lebendigen kirchlichen Lehramte, dem er seinen Beistand bis an der Zeiten Ende verheißen und dem er zugleich durch das Papstthum eine solche Organisation gegeben, daß es sich jeder Zeit in einer wahrhaft unabweisbaren Weise äußern kann; und in dieser Beziehung ist denn in Wahrheit die Strauß'sche Negation eine Apologie des katholischen Glaubens. Darum sagt auch Strauß von dem protestantischen Geistlichen, der an den christlichen Festtagen Sprüche oder Abschnitte der heiligen Schrift verliest: „Hat er seinen Zuhörern gesagt, die Reformatoren haben uns das Recht erkämpft, frei in der Schrift zu forschen; aber die neue Wissenschaft hat sich das Recht erobert, frei über die Schrift zu forschen? Und hat er ihnen deutlich gemacht, was hierin liegt? Daß die Vernunft, die über die Schrift forscht, d. h. nicht blos ihren Inhalt zu ermitteln, sondern auch ihrem Ursprunge, dem Maß ihrer Glaubwürdigkeit, ihres Werthes auf den Grund zu kommen sucht, auch über ihr steht? Daß demnach die Schrift aufgehört hat, höchste religiöse Erkenntnisquelle zu sein?“ Und sehr zweifelhaft klingt im Munde des Strauß das Lob, das er an einer andern Stelle der Reformation spendet, wenn er schreibt: „Grundsätzlich hat erst die Reformation die Vernunftcontrole an der schwärmerisch-ascetischen Seite des Christenthums vorgenommen. Die Aussprüche Luthers über den

Werth der ehelichen, häuslichen, bürgerlichen Pflichterfüllung, der Thätigkeit einer Hausfrau, einer Mutter, einer Magd oder eines Knechtes, in Vergleichung mit den unnützen Kasteiungen, dem sinnlosen Blappern und faulen Drohenleben der Mönche und Nonnen, sind von der gesündesten Menschlichkeit. Aber man meinte damit nur der katholischen Ausartung, nicht dem Christenthum selbst entgegenzutreten. Die Erde blieb ein Jammerthal, die Blicke auf die künftige himmlische Herrlichkeit gerichtet." Lobt da Strauß die Reformation, daß sie der culturfeindlichen Richtung des Christenthums in etwas entgegengetreten, obwohl sie es nur halb gethan, so liegt hierin eben ein Zeichen, daß dieselbe gegen das Christenthum selbst und nicht etwa nur gegen Auswüchse desselben gerichtet gewesen. Uebrigens ist das Christenthum, wenn es im Lichte des katholischen Glaubens aufgefaßt wird, eben so wenig einseitig pessimistisch noch in Wahrheit culturfeindlich und brauchen wir Strauß einfach auf die Geschichte der christlichen Jahrhunderte zu verweisen, die ihn eines Besseren belehren wird. Hier sei nur noch eine Stelle angeführt, wo Strauß selbst in nicht undeutlicher Weise das aut-aut zwischen seiner puren Negation einerseits und dem Catholicismus anderseits aufstellt. „Es gibt, schreibt Strauß in der Einleitung, eine nicht zu übersehende Minderheit. Sie hält große Stücke auf den engen Zusammenhang des kirchlichen Systems, überhaupt auf Consequenz. Sie ist der Meinung, wer einmal den Unterschied von Klerus und Laien, das Bedürfniß der Menschheit, in Fragen der Religion und Sitte sich jederzeit bei einer von Gott durch Christus eingesetzten Behörde untrügliche Belehrung holen zu können, zugestehet, der könne auch einem unfehlbaren Papste, als von jenem Bedürfniß gefordert, seine Anerkennung nicht versagen. Und ebenso, wenn man einmal Jesus nicht mehr für den Sohn Gottes, sondern für einen Menschen, wenn auch noch so vortrefflichen ansehe, so habe man kein Recht mehr, zu ihm zu beten, ihn als Mittelpunkt eines Kultus festzuhalten, Jahr aus Jahr ein über ihn, seine Thaten,

Schicksale und Aussprüche zu predigen, zumal wenn man unter jenen Thaten und Schicksalen die wichtigsten als fabelhaft, diese Aussprüche und Lehren aber zum guten Theil als unvereinbar mit dem jetzigen Stande unserer Welt- und Lebensansichten erkenne. Sieht aber so diese Minderheit den geschlossenen Kreis des christlichen Kultus sich lösen, so bekennet sie, nicht zu wissen, wozu überhaupt ein Cultus vorerst noch dienen soll; wozu ferner ein besonderer Verein wie die Kirche neben dem Staate, der Schule, der Wissenschaft, der Kunst, an denen wir alle Theil haben, noch dienen soll.“

2. Haben wir noch Religion?

Diese an zweiter Stelle aufgeworfene Frage will Strauß nicht ebenso unbedingt verneinen als die an erster Stelle aufgestellte. Es kommt eben darauf an, was man unter Religion versteht, und so wollen Strauß und dessen Gesinnungsgenossen Religion noch in dem Sinn in Anspruch nehmen, als selbe das Gefühl der Abhängigkeit von dem unpersönlichen All, von dem Natur-Universum besage, was Strauß an dem widerwärtigen Eindrucke erproben zu können meint, den der Schopenhauerische Pessimismus auf Verstand und Gefühl mache. „Wir wollten, schreibt Strauß im Namen seiner Gesinnungsgenossen nach einer Citirung Schopenhauers, erproben, ob unser Standpunkt, dem das gesetzmäßige, lebens- und vernunftvolle All die höchste Idee ist, noch ein religiöser zu nennen sei, und schlugen darum Schopenhauer auf, der dieser unserer Idee bei jeder Gelegenheit in's Gesicht schlägt. Dergleichen Ausfälle wirken auf unsern Verstand, wie gesagt, als Absurditäten, auf unser Gemüth aber als Blasphemien. Es erscheint uns vermessen und ruchlos von Seiten eines einzelnen Menschenwesens, sich so keck dem All, aus dem es stammt, von dem es auch das bißchen Vernunft hat, das es mißbraucht, gegenüberzustellen. Wir sehen eine Verläugnung des Abhängigkeitsgefühls darin, das wir jedem Menschen zumuthen. Wir fordern für unser Universum dieselbe Pietät, wie

der Fromme alten Stiles für seinen Gott. Unser Gefühl für das All reagirt, wenn es verletzt wird, geradezu religiös."

Sehen wir hier ganz davon ab, ob diese Strauß'sche Religion noch irgendwie in Wahrheit den erhabenen Namen Religion verdiene, Religion im christlichen Sinne haben wir jedenfalls nicht vor uns. Wie gelangt aber Strauß zu seiner vermeintlichen Religion? Damit, daß er die Entstehung und Entwicklung der Religion in der Menschheit in einer Weise auffaßt, nach der sein Religionsbegriff dem gegenwärtigen Stande der Cultur entspreche; insbesondere sei mit dem Hinfälligwerden des Glaubens an einen persönlichen Gott und an eine Unsterblichkeit in Folge der Fortschritte der menschlichen Wissenschaft auch der dießzügliche Inhalt des bisherigen Religionsbegriffes gleichfalls hinfällig geworden. Strauß stellt sich nämlich im Wesentlichen auf den epicureischen Standpunkt, indem er die Religion ursprünglich aus der Furcht vor der gewaltigen Naturmacht entstehen läßt. Darin äußere sich eben das Abhängigkeitsgefühl von der Natur, wozu aber im Sinne Feuerbach's der Wunsch komme, dieser Abhängigkeit auf dem kürzesten Wege eine für den Menschen vortheilhafte Wendung zu geben, was dann das Beten, Opfern, Glauben, überhaupt den ganzen Gottesdienst der alten Religion hervorgerufen habe. So sei also bei den einzelnen Völkern die Religion zuerst als der vielgestaltige Polytheismus aufgetreten, aus dem mit der Zeit der Monotheismus hervorgegangen, der in der festen geschlossenen Gestalt einer Volksreligion zuerst bei den Juden auferscheine, wo es sich auch zeige, daß derselbe wesentlich die Religion der Horde sei, und insbesondere dem Einen Selbstgeföhle, das die Horde beseele, entstamme.

Weiterhin sagt Strauß, unser heutige monotheistische Gottesbegriff habe zwei Seiten, die der Absolutheit und die der Persönlichkeit, von denen die eine die jüdisch-christliche, die andere die griechisch-philosophische Mitgift sei. Beide Momente verträgen sich aber nicht in einem Begriffe, da die Persönlichkeit

eine Schranke sei, und der Fortschritt der Wissenschaft habe auch immer mehr dem Glauben an die Persönlichkeit Gottes den Boden entzogen; der jetzige Stand der Astronomie lasse die Vorstellung eines thronenden, von Engeln umgebenen Gottes nicht mehr aufkommen, der gegenwärtige Stand der Naturkenntniß entziehe dem Gebete jedwede objektive Wirksamkeit, und die Beweise für das Dasein Gottes bringen es in keiner Form zu einem persönlichen Gott. „Die beiden Ideen, Gott und Welt sind einerseits nicht identisch; denn wenn wir Gott denken, so setzen wir eine Einheit ohne Vielheit, denken wir aber die Welt, eine Vielheit ohne Einheit; oder die Welt ist die Totalität aller Gegensätze, die Gottheit die Negation aller Gegensätze, andererseits ist jedoch auch keine dieser beiden Ideen ohne die andere zu denken; sobald man insbesondere Gott vor der Welt oder ohne die Welt denken will, wird man sofort inne, daß man nur noch ein leeres Phantasiebild vor sich hat; wir sind nicht befugt, ein anderes Verhältniß zwischen Gott und Welt zu setzen, als das des Zusammenseins beider; sie sind nicht dasselbe aber sind doch nur zwei Werthe für die gleiche Sache; dabei sind übrigens beide Ideen nur unausgefüllte Gedanken, bloße Schemata, und wenn wir sie ausfüllen und beleben wollen, ziehen wir sie nothwendig in das Gebiet des Endlichen herab; wie wenn wir Gott als bewußtes absolutes Ich uns vorstellen“: in diesen Sätzen ist nach Strauß das Gesamtergebniß der ganzen neuern Philosophie in Bezug auf den Gottesbegriff enthalten.

Zuletzt wird noch eigens der Unsterblichkeitsglaube bekämpft, indem demselben eine einfache natürliche Entstehung zu geben gesucht wird, und namentlich die gewöhnlichen Beweise aus der Idee der Vergeltung und vollen Entwicklung sowie aus dem Wesen der Seele nicht gelten gelassen werden. Und so bleibt denn Strauß in seinem Religionsbegriffe nur das Abhängigkeitsgefühl und es ist ihm nur ein Wahn, wenn alle bisherige Religion das Streben in sich getragen hat, demselben auf dem kürzesten Wege, d. i. durch Beten, Opfern, Glauben u. s. f., eine dem

Menschen günstige Wendung zu geben; der Natur gegenüber, von der sich der Mensch zunächst abhängig fühlt, sei vielmehr dem Menschen als normaler Weg der Befreiung der der Arbeit, der Kultur, der Erfindung vorgezeichnet.

So die Straußische Negation. Wie stellt sich nun ihr gegenüber unser aufgeklärtes Fortschrittschristenthum, mag es nun unter der Fahne des Protestantenvereines einhermarschiren oder in der Larve des Altkatholicismus auftreten? Dasselbe wird sich auf die Geschichte berufen, nach deren Zeugniß die Völker gerade durch die christliche Religion zur höchsten Kultur geführt worden seien, und die darum, freilich in einer gegenüber dem confessionellen Christenthum verbesserten und geläuterten Form, auch die Religion der Zukunft sein müsse. Aber die Geschichte bezeugt auch, daß die Urreligion Monotheismus gewesen, der jedoch bei den außerhalb der unmittelbaren Offenbarung Gottes stehenden Völkern nicht lange bewahrt werden konnte, sondern gar bald und in den verschiedensten Formen bis zum Fetischismus und Schamanenthum herab einem naturalistischen Pantheismus und Polytheismus Platz machen mußte; nur in dem einzigen jüdischen Volke hat sich durch die unmittelbare Offenbarung der Monotheismus erhalten, bis im Christenthum als der absolut vollkommenen Offenbarung jene Universalreligion erschien, die alle Völker und Nationen unter dem einen persönlichen Gotte in Christo zu einem kirchlichen Bruderbunde vereinigen sollte; kurz: Nach dem Zeugnisse der Geschichte findet die religiöse Frage schon vom ersten Anfang an nur in Gemäßheit des positiven Offenbarungsstandpunktes ihre Lösung, weshalb es nicht angehen kann, an dieselbe je einmal, und wäre es auch im aufgeklärten 19. Jahrhundert, einfach nur den Maßstab der Vernunft anlegen zu wollen, und demnach auch nicht, unsere aufgeklärte Wissenschaft als das Princip zu proklamiren, das für die Gestaltung des modernen Christenthums in näherer oder entfernter Beziehung eine absolute Geltung haben sollte, so daß wenigstens bei der Ermittlung des Glaubensinhaltes aus den

Offenbarungsquellen die Wissenschaft das letzte Wort zu sprechen hätte. Sodann hebt Strauß sehr wohl das Gebet, die Persönlichkeit Gottes und die Unsterblichkeit der Seele als die Punkte hervor, wo die Religion im Sinne des Christenthums aus den Angeln zu heben sei. Es ist uns aber nicht bekannt, daß unsere aufgeklärten Fortschrittler eben große Stücke auf das Gebet halten, und was die Persönlichkeit Gottes anbelangt, so beneiden wir denjenigen nicht, der dieselbe einzig und allein vom Standpunkte der Vernunft sicher stellen und für das menschliche Leben wirksam machen will. Zwar huldigen wir keineswegs der Ansicht, daß die Vernunft keinen eigentlichen Beweis für den persönlichen Gott zu führen vermöge und wir haben uns an einer andern Stelle hierüber deutlich genug ausgesprochen. Allein derjenige würde eine schlechte Kenntniß der Sachlage verrathen, der es mit dem Erweise des persönlichen Gottes rein nur aus der Vernunft so leicht nähme, und noch mehr derjenige, welcher diesem bloßen Vernunftbeweise eine große Wirksamkeit für das praktische Leben beilegen wollte. Wird auch die Straußsche Argumentation gegen die Persönlichkeit Gottes, deren Schwerpunkt darin liegt, daß das Universum Ursache und Wirkung, Aeußeres und Inneres zugleich sein soll, nicht so schwer als jene extreme idealisirende Richtung erkannt, welche dem menschlichen Erkennen jedes sichere Substrat entzieht und damit den vollen Skepticismus zu seinem Endresultate hat, so vermag doch nur der Offenbarungsglaube derselben einen festen und undurchreißbaren Damm entgegenzusetzen, da eben derselbe allein dem menschlichen Erkennen jene Sicherheit und Gewißheit verschafft, sowie sie in der Sache der Religion nothwendig ist, die Gott gegenüber einen festen und entschiedenen Glauben und für alle Vorfälle des praktischen Lebens eine unerschütterliche Ueberzeugung verlangt. Auch erfaßt nur das positive Christenthum mit seinem Trinitätsdogma Gott als persönliches und zugleich absolutes Wesen in einer Weise, die nicht nur zwischen beiden Momenten des Gottesbegriffes keinen Widerspruch auferstehen läßt, sondern die auch

die Welt wirklich und vollends als von Gott wesenhaft verschiedenes, da von ihm in der Zeit geschaffenes Wesen zu denken gestattet. Also wie gesagt, vom Offenbarungsstandpunkt kann die Persönlichkeit Gottes zu ihrer vollen Geltung gelangen, sowie sich auch nur zu einem Gotte beten läßt, mit dem sich der Mensch im persönlichen Lebensverkehr weiß, und der nicht nur mittelbar durch die Naturgesetze die Welt beherrscht, sondern auch unmittelbar in die Geschehnisse der Welt einzugreifen vermag, d. i. zu dem persönlichen Gott, der sich dem Menschen offenbaren kann und wirklich geoffenbart hat. Und so besitzt denn auch erst im Lichte der Offenbarung, die den moralischen Ausgleich wesentlich in das Jenseits verlegt und denselben durch den ewigen Besitz resp. Verlust Gottes vollziehen läßt, die Unsterblichkeit der Seele in ihrem wahren Sinne und in ihrem vollen Werthe jene Sicherheit, wie sie die bloße Vernunft Einsicht nicht geben kann, und wie sie die praktischen Bedürfnisse der Menschheit verlangen.

Das Resultat unserer nicht einmal so besonders eingehenden Prüfung wäre demnach, daß der Strauß'schen Negation nur vom Standpunkte des positiven Christenthums mit Erfolg beigekommen werden könne. Aber beruft sich Strauß bei seinem Religionsbegriff nicht namentlich auf Schleiermacher? Wohl ist dieser kein orthodoxer Protestant gewesen, jedoch er ist doch das legitime Kind des Protestantismus; und dann, reducirt sich denn nicht nach dem orthodoxen Protestantismus die Religion wesentlich auf die sogen. *fides sola justificans*, so daß der Schwerpunkt der Religion in einem gewissen Gefühle gelegen wäre und die Moral und Religion eigentlich ganz auseinanderfielen, insofern da überhaupt noch die Rede von Moral sein könnte? Auch Strauß faßt den Zusammenhang zwischen Religion und Moral nur äußerlich, wenn er durch das Bedürfniß der eigenen Selbstbeherrschung den Götterglauben mit producirt sein läßt, und wenn er vernünftig und gut dasjenige nennt, was sich uns im Kreise des menschlichen Lebens als der allgemeinen Naturentwicklung analog darstellt. Und wiederum, wenn Strauß den Frei-

heitsbegriff nicht zur Geltung bringen kann; wenn nach ihm nur eine Art Scheinfreiheit dadurch entsteht, daß „da wir die Anlage zu dem Vernünftigen und Guten, das wir in der Welt zu erkennen glauben, in uns selbst wahrnehmen, uns als Wesen finden, von denen es empfunden, erkannt, in denen es persönlich werden soll, wir uns demjenigen, wovon wir uns abhängig finden, zugleich im Innersten verwandt fühlen“: so kommt der orthodoxe Protestantismus, freilich von einem andern Ausgangspunkte aus, gleichfalls zu keiner wahren Freiheit, er kennt keine *libertas ab interna necessitate*. Damit wollen wir nun keineswegs gesagt haben, daß der orthodoxe Protestantismus auf dem Straußischen Standpunkte stehe; wir kennen den wesentlichen Unterschied wohl; aber so viel ist gewiß, daß einzelne Fäden den einen und den andern mit einander verbinden, und daß darum auch nur vom Standpunkte des katholischen Glaubens, der den christlichen Religionsbegriff zu seiner vollen Geltung gelangen läßt, der die Moral im wesentlichen und untrennbaren Zusammenhange mit der Religion erfäßt und der auch für die wahre Freiheit des Menschen einsteht, der Straußischen Negation mit der vollsten Konsequenz entgegengetreten werden kann; und in diesem Sinne hat sich denn auch jetzt wieder gezeigt, wie mit Zug und Recht die Straußische Negation geradezu eine Apologie des katholischen Glaubens zu nennen sei, was aber auch von der Straußischen Position gilt, zu der wir nunmehr übergehen.

B. Die Straußische Position eine Apologie des katholischen Glaubens.

3. Wie begreifen wir die Welt?

Indem Strauß die durch seine Negation leer gewordene Stelle ausfüllen will, bestimmt er zuerst ganz *a priori* die Welt im absoluten Sinne oder das Universum als unendlich, d. i. daß dieselbe als grenzenlos durch alle Räume wie durch alle Zeiten sich ausgieße und zusammenhalte, während die Welt im relativen Sinne, in welchem die Welt einen Plural habe, bis

zum umfassendsten Theilganzen hinauf, ihre Grenze im Raume wie ihren Anfang und ihr Ende in der Zeit hat. „Nicht unsere Erde allein, so lautet die Strauß'sche These, unser ganzes Sonnensystem ist einmal nicht gewesen, was es jetzt ist, ist einmal in dieser Art gar nicht dagewesen, und wird einmal als dieses nicht mehr da sein; es hat einmal eine Zeit gegeben, da unsere Erde noch von keinem vernünftigen Wesen, weiter zurück eine Zeit, da sie noch von keinem lebenden Wesen bewohnt war, ja da sie noch kein fester Körper, noch nicht von der Sonne und den andern Planeten geschieden war. Sehen wir aber auf das Universum im Ganzen, so hat es niemals eine Zeit gegeben, wo dasselbe nicht war, wo in demselben kein Unterschied von Weltkörpern, kein Leben, keine Vernunft gewesen wäre; sondern das alles, wenn es in einem Theil das All noch nicht war, so war es in einem andern Theile schon da, in einem dritten nicht mehr da; es war hier im Werden, dort im vollen Bestande, an einem dritten Orte im Vergehen begriffen: das Universum ein unendlicher Inbegriff von Welten in allen Stadien des Werdens und Vergehens, und eben in diesem ewigen Kreislauf und Wechsel es selbst, in ewig gleicher absoluter Lebensfülle sich erhaltend.“

Die Wichtigkeit dieser Strauß'schen These leuchtet ein. Strauß bedarf eines festen Bodens für seine Welterklärung und so gibt er der endlichen Welt, die ihm eine wirkliche Existenz sein soll, als Stützpunkt das absolute Universum, das der unendliche Inbegriff von lauter solchen endlichen Welten, wie unsere gegenwärtige eine ist, sein und durch eine ewige Kreisbewegung in seiner absoluten Existenz begriffen werden soll. Steht aber da Strauß wirklich auf einem soliden Boden? Weist man die Phantasie zurück, an die hier nicht appellirt werden darf, so kann dem ruhigen Denker das Universum nur dann als wahrhaft absolut, d. i. als in seinem Sein in sich selbst begründet erscheinen, wenn es das Sein schlechthin, dasselbe in seiner schlechthinigen Sehung ist. Das schlechthinige Sein ist

aber das metaphysisch Unendliche, da es keine Schranke gibt, die seinem Sein gesetzt wäre; und es ist in sich ganz vollendet, da eine sich erst vollziehende Vollendung nur durch eine außerhalb dieses Seins gelegene Ursache bedingt sein könnte, und es somit nicht mehr das schlechthinige Sein wäre, das vielmehr als den vollen Grund seines ganzen Seins in sich tragend auch eo ipso, wie es ist, sein volles Sein haben muß (mit dem hinreichenden Grunde einer Wirkung ist auch letztere vorhanden); und darum ist es auch unveränderlich und im vollen Sinne des Wortes ewig, d. i. nicht nur anfangslos und endlos, sondern auch schlechthin zeitlos.

Gilt nun all das Gesagte von dem Strauß'schen Universum? Offenbar nicht; denn postulirt auch Strauß eine unendliche Reihe von sich stets ablösenden Welten, so wäre doch in Wahrheit immer nur eine bestimmte endliche Welt in wirklicher Existenz und von einer metaphysischen Unendlichkeit dieses Universums könnte keine Rede sein. Sodann wäre dieses Universum nie in der ganzen Fülle seines Seins vollendet, es wäre veränderlich und, wenn auch angenommenermaßen anfangslos und endlos, so doch in der Zeit verlaufend; es ist also auch nicht das Sein schlechthin, es ist nicht wahrhaft absolut, so daß seine Existenz rein nur aus ihm selbst erklärt wäre. Demnach erweist sich der Strauß'sche Boden als durchaus schwankend und unsolid und es ist dieser apriorische Standpunkt des Strauß eben kein anderer als jener extrem idealisirende, der das Unendliche und das Endliche, das Unveränderliche und das Veränderliche, das Ewige und das Zeitliche und darum auch das Absolute und das Bedingte in einen Topf zusammenwirft, und in diesem Sinne entweder das Endliche, Veränderliche und Zeitliche als ebensoviele Erscheinungsformen des Einen Unendlichen, Unveränderlichen und Ewigen faßt, oder aber aus dem Endlichen, Veränderlichen und Zeitlichen sich das Unendliche, Unveränderliche und Ewige entwickeln, resp. dieses sich zu jenem entfalten läßt. Das ist aber der Standpunkt, von dem aus jede

bestimmte und sichere Erkenntniß unmöglich ist, der in seiner vollen Consequenz zum vollendeten Skepticismus führen muß, und so ist denn gleich der erste Schritt, den Strauß bei seiner Position macht, nicht bloß in der Hinsicht unglücklich, daß er auf keinem festen und soliden Boden austritt, sondern auch in der Beziehung, daß er sich a priori auf den Standpunkt des Skepticismus gestellt hat. Aber Strauß construirt ja seine Position nicht nur a priori, er bietet vielmehr auch den ganzen Apparat der modernen Naturwissenschaft auf, um seine Weltanschauung als die richtige zu beweisen. Nun wir wollen sehen, ob ihm da sein Unternehmen besser gelingt.

Strauß macht vor allem mit Kant geltend, wie das ganze Weltssystem allmählig dem Untergang zusteuere, um einer neuen Weltbildung Platz zu machen, woraus er im Gegensatz zu Kant schließt, daß auch vor dem gegenwärtigen Weltssystem eine unendliche Reihe von sich bildenden und vergehenden Welten zu postuliren wäre. Berufst er sich in der ersteren Beziehung unter Anderm auch auf das Kleinerwerden der Bahn des Encke'schen Kometen, so sieht er seinen Schluß durch die Entdeckung des Gesetzes von der Erhaltung der Kraft gerechtfertigt. „Wenn es, sagt er, ein Weltgesetz ist, daß gehemmte Bewegung sich in Wärme umsetzt und Wärme hinwiederum Bewegung erzeugt, daß überhaupt die Kraft der Natur, wenn sie in einer Form schwindet, in einer andern wieder erscheint: so dämmert uns ja hier die Möglichkeit, daß eben in der Hemmung einer kosmischen Bewegung die Natur das Mittel besitzen möge, aus dem Tode neues Leben hervorzurufen.“

Weiterhin führt Strauß die bekannte Nebulartheorie an uns vorüber, sowie dieselbe im Wesentlichen von Kant und Laplace entwickelt wurde, wobei wir unter Andern auch der Annahme begegnen, daß bei jenen Sternen, die durch plötzliches Aufflammen sich zum Glanze von Sternen erster oder zweiter Größe erhoben, um nach längerer oder kürzerer Zeit wieder hinzuschwinden, an zusammenstürzende Welten zu denken sei,

die durch einen Verbrennungsproceß einer neuen Bildung entgegengehen. Hierauf geht er im Besonderen zur Entwicklungsgeschichte der Erde über. Nach der plutonisch-neptunischen Hypothese denkt er zuerst die Erde soweit entwickelt, daß das organische Leben auf derselben Platz greifen konnte, weshalb erst die späteren Schichten der Erdrinde Versteinerungen von Pflanzen- und Thierkörpern aufzeigten. Für das Entstehen der ersten einfachsten Organismen selbst aber nimmt er mit Lamarck die *generatio aequivoca* an, die wohl jetzt nicht mehr, aber wohl damals möglich gewesen, um so mehr da nach Bois-Reymond und Virchow die Scheidewand zwischen anorganischer und organischer, lebloser und belebter Natur eigentlich ganz willkürlich sei und die Bewegung des Stoffs in der belebten organischen Natur keinen diametralen dualistischen Gegensatz zu den allgemeinen Bewegungsvorgängen in der Natur bilde, sondern nur eine besondere u. z. die complicirte Art der Mechanik sei. Auch sollen der jüngst von Huxley auf dem Meeresgrunde gefundene „*Bathybius*“ (eine schleimige Gallertmasse) und die von Häckel so genannten „*Moneren*“ jene unvollkommenste Form sein, wodurch die Luft ausgefüllt, der Uebergang vom Unorganischen zum Organischen vermittelt heißen könne. Sofort läßt Strauß aus den ersten glücklich gewonnenen, obwohl noch ganz einfachen Organismen im allmählichen, immer höheren Aufsteigen sich die ganze so mannigfaltige Pflanzen- und Thierwelt entwickeln, wofür ihm natürlich die Darwinische Fortbildungs- und Umwandlungstheorie die erwünschten Behelfe liefert. Im Sinne Darwin's werden denn die Hebel der „natürlichen Zuchtwahl und des Kampfes um das Dasein“ mit ihren beiden Zauberformeln „Kleinste Schritte und größte Zeiträume!“ wacker gehandhabt und wird dabei noch mit dem „Migrationsgesetz“ des Moritz Wagner nachgeholfen, so daß ganz prächtig das Gesetz der Zweckmäßigkeit, die Teleologie aus der Natur hinausgeschafft und deren rein zufällig und in successiver Steigerung sich vollziehende Ausbildung ganz leicht von Statten geht. Ohnehin

liegt nach der Meinung des Strauß für die ältesten Zeiten ein Haupthebel dieser Veränderungen in den Wandlungen, welche die Oberfläche unseres Planeten während langer Reihen von Jahrtausenden, in Absicht auf Temperatur, Mischung der Atmosphäre, Vertheilung von Wasser und Festland erfahren hat, wie denn auch die „Geschichtsbücher“ der Erde mit ihren verschiedenen Schichten und den Resten der vorweltlichen Pflanzen und Thiere nicht nur durch die Aufeinanderfolge verwandter Formen für die Umwandlungstheorie überhaupt sprechen, sondern sie uns auch, wenn wir uns nicht durch scheinbare Abweichungen irre machen lassen, eine im Ganzen aufsteigende Entwicklung aufzeigen. Und so geht es denn hinauf bis zum Menschen, der nach in den letzten Jahrzehnten gemachten Funden bereits in einer frühern Erdperiode als Zeitgenosse ausgestorbener Thiergeschlechter gelebt hat, dafür aber zuerst in einem äußerst unvollkommenen Zustande vorkommt, so daß die ältesten der aufgefundenen Menschenschädel eine sehr thierische Bildung zeigen; und wie sollte dieß auch anders sein, denn auch der Mensch hat sich ja nach Strauß aus dem Thiere heraus in Darwinischer Weise entwickelt! Zwar findet sich unlängbar zwischen dem jetzigen Menschen und den jetzigen höheren Affen eine große Lücke, jedoch diese erklärt Strauß mit Darwin aus dem Umstande, daß Zwischenformen ausgestorben, und weil sie in dem geologisch noch so wenig erforschten Afrika oder Asien begraben liegen, noch nicht wieder aufgefunden seien. Natürlich werden dem Menschen statt der 6 Jahrtausende ebenso viele Zehn- wo nicht Hunderttausende von Jahren vindicirt, um so mehr, da ohnehin gegen das biblische Alter die Lage menschlicher Ueberreste unter Anschwemmungen, die Funde der Pfahlbauten, der Steinwaffen sprechen; und ebenso selbstverständlich ist es, wenn da die Grenze zwischen dem Thier- und Menschenleben möglichst flüßig gemacht wird, wenn in jenem schon die ersten Anfänge und Ansätze dieses gegeben sein sollen, wenn die Annahme einer besondern, vom Organismus noch zu scheidenden

Seelensubstanz aus der Thatsache des Gebundenseins der geistigen Thätigkeit an das Gehirn verworfen, wenn endlich ausdrücklich die psychische Thätigkeit in die Kette der sich transformirenden Kräfte nach der Analogie der Umwandlung der Bewegung in Wärme und der Wärme in Bewegung aufgenommen wird.

So wäre also nach Strauß die Erde in ihrer jetzigen Gestalt mit all den gegenwärtig darauf lebenden Wesen fertig und es hätte sich da die Idee des Universums näher dahin bestimmt, daß dasselbe ins Unendliche bewegter Stoff sei, der durch Scheidung und Mischung sich zu immer höheren Formen und Functionen steigere, während er durch Ausbildung, Rückbildung und Neubildung einen ewigen Kreis beschreibe. „Als das, was bei dem Bestand der Welt herauskommt, so stellt Strauß kurz das Gesamtergebnis dar, erscheint uns mithin im Allgemeinen die mannigfachste Bewegung oder die größte Fülle des Lebens; im besonderen diese Bewegung oder dieses Leben als ein sich entwickelndes, sich aus- und emporringendes, und selbst im Niedergange des Einzelnen nur ein neues Aufsteigen vorbereitendes.“ Was urtheilen wir nun von dieser Strauß'schen Position, die eine aposteriorische sein und die entsprechende Stütze für die frühere apriorische abgeben soll?

Strauß muß sich in seiner Stellung keineswegs so sicher fühlen, sonst würde er nicht so viele „Vielleicht“ und „Vermuthlich“, und was dergleichen bedenkliche Ausdrücke mehr sind, in Anwendung bringen. Ja öfter bezeugt er sogar direkt das Unsichere und Zweifelhafte seiner Aufstellungen, so wenn er von der Darwin'schen Theorie gesteht, daß sie unendlich Vieles unerklärt lasse, u. z. nicht bloß Nebensachen, sondern rechte Haupt- und Cardinalpunkte, daß sie mehr auf künftige mögliche Lösungen hindeute, als daß sie diese selbst schon gebe. Auch nimmt er es nicht so genau, wenn etwa dieß oder jenes in seinen Model nicht passen will. „Daß die Bahnen der Planeten, sagt er einmal, keine Kreise, sondern Ellipsen bilden, daß sie nicht genau, sondern nur ungefähr in der Ebene des Sonnen-

äquators liegen, und daß die Achsen ihrer Umdrehung um sich selbst nicht senkrecht, sondern in verschiedenen Graden geneigt auf der Ebene ihrer Bahnen stehen, das gehört zu jenen Unge-
nauigkeiten in den Naturergebnissen, von denen wir so eben Kant
haben sprechen hören.“ Aber seine direkten und bestimmten Be-
hauptungen werden doch wohl vor dem Forum der Wissenschaft
unantastbar und unzweifelhaft sein?! Nun das eben nicht so
ganz und nicht immer. So bereitet das Dalton'sche Gesetz von
der Diffusion der Gase der Nebulartheorie eine große Schwierig-
keit; ferner haben im direkten Widerspruch mit Strauß Hel-
holz, Clausius u. a. aus den Beobachtungen bei der Transfor-
mation der physikalischen Kräfte das Aufhören aller Bewegung
im Weltall zu folgern sich genöthigt gesehen. Helmholtz sagt:
„Wenn das Weltall ungestört dem Ablaufe seiner physikalischen
Processe überlassen wird, wird endlich aller Kraftvorrath in
Wärme übergehen und alle Wärme in das Gleichgewicht der
Temperatur kommen. Dann ist jede Möglichkeit einer weiteren
Bewegung erschöpft, das Weltall wird zur ewigen Ruhe verur-
theilt sein.“ Weiters hat Zöllner wahrscheinlich gemacht, daß
die plötzlich aufflammenden Sterne solche seien, welche sich in
jenem Stadium ihrer Entwicklung befinden, wo ihre Oberfläche
bereits kalt und dunkel geworden ist, und sie nur noch durch
vorübergehende Eruptionen aus dem feuerflüssigen Innern vor-
übergehend aufleuchten, wornach die dießbezügliche Strauß'sche
Annahme ganz unstatthaft erscheint. Sodann ist die generatio
aequivoca noch lange nicht erwiesen und hat sie neuestens
Pasteur in gar gewaltigen Mißcredit gebracht; für die Erklä-
rung des geheimnißvollen Aktes des Anfanges der organischen
Welt ist aber durch Häckel's Moneren ebensowenig gewonnen,
wie durch Huxley's Bathybius, da der dießbezüglich angestellte
Vergleich gewaltig hinkt, wie daraus einfach hervorgeht, daß der
Chemiker zwar zahlreiche Mutterlaugen herstellen kann, aus
denen Krystalle sich individualisiren, daß er es aber bis jetzt
nicht entfernt dahin gebracht hat, aus unorganischen Elementen

einen Urschleim herzustellen, aus welchem ein Organismus, sei es auch nur eine Monere, sich individualisirt.

Im Besondern erheben sich vom Standpunkte der Naturwissenschaft selbst gegen den Darwinismus die gewichtigsten Bedenken. So machen noch immer die tüchtigsten Naturkenner nicht nur den specifischen Unterschied zwischen der leblosen und der belebten Natur geltend, sondern auch zwischen dem Pflanzen- und Thierleben, und treten nach allen angestellten Beobachtungen die Pflanzen- und Thierarten mit einer Beständigkeit auf, daß sie als streng abgeschlossen zu betrachten sind und sich wohl Varietäten der Art bilden, aber keineswegs Arten aus Arten bilden. Will man aber diese Umbildung in eine frühere Zeit verlegen, so stehen dem, von allem andern abgesehen, namentlich die neuesten Forschungen der Geologie entgegen, die eben daran geht, die bisherige Fortschrittstheorie mit ihrer ruckweisen Artbildung in immer verbesserten Auflagen, entsprechend den geologischen Epochen, aufzugeben, und Vogler stellt bereits die Behauptung auf, es dürfe nicht mehr Ueberraschung verursachen, wenn morgen in den ältesten Schichtenreihen, aus welchen überhaupt Thiere und Pflanzen uns bekannt sind, die sichersten Spuren der höchsten Klasse beider Reiche angetroffen würden. Ohnehin genügen der Vernunft alle von Darwin und Genossen eingesetzten Hebel nicht, um ihrem Fortbildungs- und Umwandlungsproceß auf die Füße zu helfen und steht die Teleologie der Natur zu fest, als daß sie so leichten Kaufes fallen gelassen werden könnte. Wenn z. B. die ersten Anlagen zum Auge zu einer Zeit auftreten, wo das Thier noch gar nichts damit anzufangen weiß, so erscheint da eine Zukunft anticipirt, die durch eine allmählich sicher fortschreitende Entwicklung realisirt wird. Alfred Wallace, der Mitbegründer der Darwinischen Theorie, hat eben aus der Thatfache, daß im rohen Menschen sich schon Anlagen finden, mit denen er noch nichts anzufangen weiß, ja die ihm in seinen primitiven Zuständen eher schädlich als nützlich sind, aus dieser natürlichen Mitgift von Mitteln für erst zukünftige

Leistungen, das Walten einer Zweckthätigkeit erschließen zu müssen geglaubt.

Und nun erst gar der Uebergang vom Thiere zum Menschen, die Herauentwicklung des Menschen aus einer Abart des Affen! Berühmte Naturforscher, wie die Zoologen Bär und Siebel, die Anatomen Virchow und Meby haben die Unzulässigkeit dieser Annahme auf dem gegenwärtigen Standpunkte der Wissenschaft nachgewiesen. Was es aber mit der thierischen Bildung der ältesten der aufgefundenen Menschenschädel für ein Bewandniß hat, dafür sei nur der Anatom Huxley erwähnt, der der Meinung ist, der fossile Schädel von Engis könne ebenso gut das Gehirn eines Philosophen wie eines gedankenlosen Wilden enthalten haben, und der von dem Schädelknochen aus dem Neanderthal urtheilt, daß die affenähnlichen Beziehungen, welche diese andeuten, nicht tief in die Organisation eingebrungen sind, und daß sie darum in keiner Weise als die Ueberreste eines zwischen Affe und Mensch in der Mitte stehenden menschlichen Wesens angesehen werden können. Auch haben sich schon längst als eiteln Humbug jene Folgerungen dargelegt, die man aus der Lage menschlicher Ueberreste unter Anschwemmungen, aus den Funden der Pfahlbauten und Steinwaffen gegen das biblische Alter der Menschheit ziehen zu können vermeinte. Und bezüglich des specifischen Unterschiedes zwischen physischer und psychischer Aktion sei nur der berühmte Physiolog Donders angeführt, der sagt: „Das Wesen aller Formen von Arbeit und Arbeitsvermögen, die wir kennen und messen, ist Bewegung und Bedingung von Bewegung, und niemand kann sich eine Vorstellung machen, wie aus Bewegungen, auf welche Weise sie auch immer combinirt seien, Bewußtsein oder irgend eine psychische Thätigkeit entstehen könne. Psychische Thätigkeit ist, sowie wir sie an erster Stelle in uns selbst wahrnehmen, in Form und Weise vollkommen eigenthümlich. Nirgends zeigt sie einen Uebergang oder eine Verwandtschaft zu andern Naturerscheinungen, und das Gesetz von der Erhaltung der Kraft, wel-

ches für alle bekannten Naturkräfte giltig, bei jeder Untersuchung als leitendes Princip angenommen wird, ist vollkommen außer Macht, die psychischen Erscheinungen unter seine Herrschaft zu bringen. Denn abgesehen von ihrer specifischen Natur, die ihr Entstehen aus chemischer Spannkraft ebenso undenkbar macht als ihre Umwandlung in Wärme noch elektrische Bewegung, lassen sie sich weder messen noch wägen, und wir kennen für Gefühl, Verstand oder Willen keine Einheit, womit sie sich in Zahlen ausdrücken lassen." Mit der sogenannten Seelenlehre des Materialismus ist es also schlecht bestellt. Erinnern wir uns nun noch, daß Strauß selbst früher sagte, daß dem Thiere die Anlage zur Religion mit der Vernunft gänzlich fehle; beachten wir, wie die Sprachwissenschaft in ihren berufensten Vertretern, wie Max Müller, den Unterschied zwischen dem Empfindungslaut und dem Wort behauptet, das Vorhandensein einer Sprache beim Thier läugnet und das Wort als die Aeußerung des Denkens betrachtet; erwägen wir weiter, wie die Ethnographie bei allen Völkern, auch bei den wilden Naturvölkern, die Anfänge zu einer idealen Cultur, die ersten Spuren einer Kunst- und Erkenntnißthätigkeit, religiöses und moralisches Gefühlsgefühl findet; würdigen wir es endlich, wenn die Nationalökonomie den produktiven Werth der religiösen und sittlichen Empfindungen zugestehet: so werden wir wohl zweifellos den gegenwärtigen Stand der Wissenschaft für uns haben, wenn wir sagen, daß Mensch und Thier sich specifisch unterscheiden und daß darum jener aus diesem sich keineswegs herausentwickelt haben könne. Doch hören wir schließlich noch Strauß selbst, wie er die Menschwerdung sich denkt, um daraus die volle Unhaltbarkeit, ja Lächerlichkeit seiner Aufstellungen zu ersehen. „Es war, sagt er, gewiß keine Kleinigkeit, bis in jener affenartigen Horde, die wir als die Wiege des Menschengeschlechtes anzusehen haben, erst nur der wirklich und beharrlich aufrechte Gang statt des watschelnden oder halbviersfüßigen der höheren Affen Mode wurde; aber es ging damit Schritten für Schritten

und es fehlte dazu im Mindesten nicht an Zeit. Und ebenso wenig an Motiven, sich an die neue Stellung zu gewöhnen, die die Hände frei machte erst zur Führung von Steinen und Keulen, und dann zur Verfertigung und Handhabung künstlicher Geräthe, mithin im Kampf um das Dasein förderlich war. Noch gewaltiger erscheint der Fortschritt von dem wilden Schrei des Affen zu der articulirten menschlichen Sprache. Indes eine Art von Sprache, wie die meisten höhern Thiere, haben auch die Affen; sie stoßen Warnungsrufe aus, wenn sie die Annäherung einer Gefahr bemerken; sie geben in verschiedenen Affekten verschiedene Laute von sich, die von ihresgleichen verstanden werden. Allerdings sehen wir bei keiner der jetzigen Affenarten dieses Vermögen sich weiter entwickeln; was er auch sonst lernen mag, sprechen lernt der Affe auch in der Umgebung des Menschen nicht. Aber die Stimmorgane, die bei seinen Vettern sich bis zur Sprache entwickelt haben, fehlen ihm keineswegs, und überdies ist ja hier nicht von dem jetzigen Affen die Rede, sondern von einem vorweltlichen Urstamm, der unter seinen Zweigen auch einen zählte, dessen höhere Entwicklungsfähigkeit ihn mit der Zeit zur Menschlichkeit aufwärts führte, während die übrigen Zweige in die zum Theil noch jetzt bestehenden Affenarten auseinandergingen. Bis jener vormenschliche Zweig sich nach und nach etwas Sprache angebildet hatte, mögen unermessliche Zeiten vergangen sein; aber als er sie einmal, wie unvollkommen auch, gefunden hatte, ging es gegen früher mit beschleunigter Geschwindigkeit weiter. Die Fähigkeit zu denken, die im vollen Sinne erst mit der Wortbildung eintritt, muß auf das Gehirn gewirkt, es erweitert und ausgearbeitet, und hinwiederum diese Ausbildung des Gehirns auf die ganze Thätigkeit des seltsamen Mittelgeschöpfs zurückgewirkt, seine Ueberlegenheit über die Stammverwandten entschieden, seine Menschwerdung vollendet haben."

So hat sich also sonnenklar herausgestellt, daß auch die aposteriorische Position des Strauß auf keinen festeren Füßen

stehe als dessen apriorische und demnach diese in jener keine entsprechende Stütze finde. Es ist uns eben da auch jene extrem idealisirende Richtung entgegengetreten, die schlechthin und unmittelbar Alles in der Welt als die Erscheinungsform oder als die Entfaltung des Einen Absoluten hinstellt und demnach das Materielle und Geistige, das Anorganische und Organische, das Pflanzen-, Thier- und Geistesleben, das Einfache und Ausgezeichnete, das Bewußte und Unbewußte, das Freie und Nothwendige, das Persönliche und Unpersönliche, das Zweckmäßige und Zufällige überhaupt zusammenwirft oder doch nicht specifisch von einander trennt, und es erscheint also da jener extrem idealisirende Standpunkt eingenommen, der jede sichere Erkenntniß des Menschen unmöglich macht, der dem vollendeten Skepticismus zutreibt. In dieser Beziehung hat denn auch Strauß vollkommen Recht, wenn er sagt, daß zu der dualistischen Weltanschauung, die den Menschen in Leib und Seele spaltet, sein Dasein in Zeit und Ewigkeit scheidet, der geschaffenen und vergänglichen Welt einen ewigen Gott-Schöpfer gegenüberstellt, sich sowohl Materialismus wie Idealismus im Wesentlichen ganz gleich als Monismus verhalten, indem sie die Gesamtheit der Erscheinungen aus einem einzigen Princip zu erklären, Welt und Leben aus einem Stücke sich zu gestalten suchen, und daß der eine, consequent durchgesetzt, in den andern hinüberführe. Wohl besitzt der Idealismus mächtigere Hebel, um die Weltentwicklung leichter vorwärts zu bringen. Aber wenn er eben auch schlechthin und unmittelbar aus einem, wenn auch idealern Principe die gesamte Welt mit all ihren gegensätzlichen Erscheinungen erklären will, so muß er alle dem menschlichen Denken bei der Weltbetrachtung sich aufdrängenden Gegensätze als nur scheinbare und damit das Denken selbst als bloßen Schein nehmen, er muß dem vollen Skepticismus verfallen.

Wie ganz anders verhält es sich mit der christlichen Weltanschauung, mit der Auffassung, welche der katholische Glaube von der Welt hat. Da erscheint der persönliche Gott als die

wahre und volle Identität des Idealen und Realen, wo alles d. i. jedwede Vollkommenheit u. z. in ihrer vollen Idealität gegeben ist, und darum ist Gott auch wesentlich und absolut die Wahrheit. Dieser persönliche Gott hat aber nach seiner Idee die ganze Welt geschaffen und leitet sie zu ihrem Ziele hin, und darum bezieht sich wohl die ganze Welt auf ein einziges erschaffendes, erhaltendes und leitendes Princip; aber dieselbe Welt stellt die göttlichen Vollkommenheiten in verschiedenen Graden und Stufen dar und überhaupt erscheint die absolute Idealität Gottes nur in einer endlichen, relativen und bedingten Weise in der Welt zum Abdrucke gekommen, so daß sich die gegensätzlichen Erscheinungen in der Welt gar wohl begreifen, wie diese selber als endliches, relatives, zeitliches Wesen verstanden wird, während Gott selbst als das Absolute auch das Unendliche, Unveränderliche, Ewige ist und in ihm alle Gegensätze absolut aufgehoben sind; mit einem Worte, zwischen Gott und Welt besteht kein substantieller, sondern ein ideeller Zusammenhang. Und weiter, weil derselbe Gott sowohl die Welt als den Menschen erschaffen hat, so begreift es sich, wie dieser mit dem ihm anerschaffenen Erkenntnißvermögen die von Gott in die Welt gelegten Gedanken verstehen, wie also auch das menschliche Denken gleichfalls an die objektive Wirklichkeit hinanreichen kann, und demnach das Denken sich auch als ein Wahrdenken zu bethätigen vermag, wenn auch nicht als ein absolutes, sondern nur als ein relatives: der persönliche Gott, wie er die absolute Wahrheit selbst ist, ist auch die Quelle aller Wahrheit, der Grund des menschlichen Wahrdenkens.

Auf dem Standpunkte also, den der positive, der katholische Glaube bei der Weltanschauung einnimmt, da ist ein fester Boden, da ist volle Harmonie, da ist dem menschlichen Denken wahre Sicherheit gegeben und dem Skepticismus ein fester Niegel vorgeschoben. Wenn nun aber von allem dem, wie wir gesehen haben, bei der Straußischen Weltanschauung das gerade Gegentheil gilt, so ist denn in Wahrheit die Straußische Position zur

Apologie des katholischen Glaubens geworden, Strauß ist nolens volens als Apologet des katholischen Glaubens aufgetreten. Und wenn wir dabei von dem „katholischen“ Glauben sprechen, so wissen wir wohl, daß auch der orthodoxe Protestantismus und überhaupt das positive Christenthum im Wesentlichen an der gleichen „katholischen Theorie“ festhält; wir wissen aber auch nicht weniger, daß nur das katholische Glaubensprincip die Sicherung des objektiven Wahrheitsgehaltes sowohl als eine gewisse freie Bewegung der Wissenschaft zugleich zuläßt, wie denn auch außerhalb der Wirksamkeit des katholischen Glaubensprincipes vielfach entweder im Interesse des objektiven Wahrheitsgehaltes jede wissenschaftliche Aufstellung zurückgewiesen wurde, welche dem Buchstaben der Bibel irgend wie zu widersprechen schien, oder aber die völlig schrankenlos sich bewegende Wissenschaft den objektiven Wahrheitsgehalt selbst mehr oder weniger in Frage gestellt hat. Wir haben demnach sicherlich nicht Unrecht, wenn wir hier, wo es sich um die theoretische Welterklärung handelt, speciell eine Apologie des „katholischen“ Glaubens finden, wie dieß natürlich nur noch mehr in Hinsicht des praktischen Lebens gilt, womit sich der nächste und letzte Abschnitt beschäftigt.

4. Wie ordnen wir unser Leben?

Wer sollte wohl vom Standpunkte des Strauß eine „sittliche Pflichtenlehre“ erwarten? Und doch will Strauß an vierter und letzter Stelle eine solche aufstellen und nach derselben das menschliche Leben in eine gewisse Ordnung bringen. Aber da zeigt sich so recht die Unhaltbarkeit seines Standpunktes. Schon gleich vom Anfange läßt er seine Pflichtenlehre in der Entwicklung des Menschen aus seinem „nahezu thierischen“ Zustande wie einen deus ex machina auftreten. Der Geselligkeitstrieb nämlich, zusammen mit einer Bildsamkeit der äußeren Gliedmassen und insbesondere der Stimmorgane und des Gehirns hätten im Urmenschen auf höhere Ergebnisse hingewirkt und Anfechtungen von außen und die gemeinsame Art des Le-

bens die Macht jenes Triebes gegen die centrifugalen Strebungen der Selbstsucht gekräftigt. In der Abwehr des Feindes wäre sodann unter diesen Thiermenschen ein Individuum beherzter gewesen, und wieder nach innen, den Genossen der Herde gegenüber, auch verträglicher als andere. So wären bereits in ihren halbthierischen Anfängen zwei Eigenschaften angelegt worden, die uns weiterhin als zwei wesentliche Cardinaltugenden erschienen, nämlich die Tapferkeit und die Gerechtigkeit. Wo aber diese da waren, da zweigten sich auch bald die andern, Beharrlichkeit und Besonnenheit, ab. Und aus der in langen wilden Kämpfen theuer und blutig erkauften Erfahrung dessen, was verderblich und was zuträglich sei, wären endlich unter den Völkerstämmen allmählich erst Gebräuche, dann Gesetze und zuletzt eine sittliche Pflichtenlehre hervorgegangen!

Man muß wohl ein sehr großer Idealist sein, um diese Straußischen Phantasieerzeugnisse für geschichtliche Wirklichkeit halten zu wollen. Wir verlieren darüber auch weiter kein Wort, sondern wollen dafür die Staußische Pflichtenlehre selbst in näheren Augenschein nehmen. Als sittliches Princip stellt denn Strauß die Idee der Gattung auf. „Alles sittliche Handeln des Menschen, sagt er, ist ein Sichbestimmen des Einzelnen nach der Idee der Gattung. Diese, für's Erste, in sich selbst zu verwirklichen, sich den einzelnen, dem Begriff und der Bestimmung der Menschheit gemäß zu machen und zu erhalten, ist der Inbegriff der Pflichten des Menschen gegen sich selbst. Die in sich gleiche Gattung aber, für's Zweite, auch in allen Andern thatsächlich anzuerkennen und zu fördern, ist der Inbegriff unserer Pflichten gegen andere; wobei das Negative, keinen in seiner Gleichberechtigung zu beeinträchtigen, und das Positive, jedem nach Möglichkeit hilfreich zu sein, oder Rechts- und Liebespflichten, zu unterscheiden sind.“

Wie ist es nun um dieses sittliche Princip des Strauß bestellt? Ueberhaupt muß es auffallen, wie dieser als Darwinianer, der keine Zweckbeziehung kennt, von einer Idee der Gat-

tung sprechen kann, auf die sich der Einzelne beziehen soll; und ebenso ungereimt erscheint es, daß derjenige sich selbst in seinem Handeln bestimmen soll, der im Sinne des Darwinismus doch nur ein Glied an der Kette der nothwendigen Naturentwicklung ist. Strauß ist nämlich gleich von Haus aus von seinem theoretischen Standpunkte etwas abgegangen. Er mochte es fühlen, daß die materialistische Konsequenz denn doch keine Ordnung des Lebens möglich mache, und so langte er nach der Idee der Gattung, die als sittliches Ideal das Streben des Menschen bestimmen und regeln soll. Aber auch so merkt Strauß noch gar wohl die Schwäche des aufgestellten sittlichen Ideals. Er will daher mit der Idee der Religion in etwas nachhelfen und darum sollte „in keinem Augenblicke vergessen werden, daß man und alles, was man in sich und um sich her wahrnimmt, was uns und andern widerfährt, kein zusammenhangloses Bruchstück, kein wildes Chaos von Atomen oder Zufällen ist, sondern daß alles nach ewigen Gesetzen aus dem Einen Urquell alles Lebens, aller Vernunft und alles Guten hervorgeht.“ Sodann will er die Idee der Gattung erst mit ihrem ganzen Inhalt erfüllt haben; im Gattungsbegriffe des Menschen liege aber dessen Stellung auf der Höhe der Natur, seine Fähigkeit, dem sinnlichen Reize durch Vergleichen und Denken zu widerstehen, und weiters die Zusammengehörigkeit der Menschengattung, nicht bloß so, wie auch jede Thiergattung zusammengehört, durch Abstammung und Gleichheit der organischen Einrichtung; sondern so, daß nur durch Zusammenwirkung von Menschen der Mensch zum Menschen wird, die Menschengattung in ganz anderem Sinne als irgend eine Thiergattung eine solidarisch verbundene Gemeinschaft bildet; denn nur mit Hilfe des Menschen habe sich der Mensch über die Natur erhoben; nur so weit er die andern als ihm gleiche Wesen anerkenne und behandle, könne er sich auf seiner Höhe erhalten und fördern.

So käme also Strauß eigentlich auf nichts anderes als auf das Utilitätsprinzip hinaus und es sollte demnach das Ge-

ben des Menschen in einer solchen Weise geregelt werden, wie es sich nach den gemachten Erfahrungen als am meisten opportun herausstellte. Auf das zielt denn auch noch deutlicher die specielle Moral des Strauß, wenn wir so sagen dürfen. So wird die Ehe nur von der Seite der vernünftigen Beherrschung des Geschlechtstriebes gewürdigt und wird einer laxeren Ehescheidungs-Praxis aus Opportunitäts-Gründen das Wort geredet. So wird der Krieg in Schutz genommen, da „wie sich in den Wolken immer Elektrizität ansammeln wird, sich in den Völkern immer von Zeit zu Zeit Kriegsstoff ansammeln wird“; so wird für das Nationalitätsprincip eingestanden, weil „die mittlere Instanz zwischen dem Einzelnen und der Menschheit die Nation ist und man sich zum Menschheitsgefühl nur am Nationalgefühl emporrankt.“ Ebenso werden einzig und allein Opportunitätsgründe namhaft gemacht, die für die Monarchie wie für einen tüchtigen Adel sprechen, und wird rein nur vom Opportunitätsstandpunkte die sociale Frage in's Auge gefaßt. In diesem Sinne wird denn auch ein votum gegen das allgemeine Stimmrecht sowie ein solches für die Beibehaltung der Todesstrafe abgegeben; mit einem Worte: Strauß steht durch und durch auf dem Standpunkte einer echten Bourgeois-Politik und mit Recht kann seine Moral gleichfalls als eine Bourgeois-Moral bezeichnet werden. Setzt sie ja auch durchaus eine behäbige, sorgenfreie Existenz voraus und schaut sie die Welt nur optimistisch an, wogegen das Christenthum mit seiner naturfeindlichen Ascese die Welt nur pessimistisch auffasse. Darum wird sich aber auch die Strauß'sche Moral, wie sie in sich haltlos ist, für das wirkliche Leben als durchaus unpraktisch erweisen, und sie wird insbesondere der gegenwärtigen socialen Krisis keineswegs Abhilfe zu verschaffen im Stande sein. Ja würde sich die Menge des Strauß'schen Utilitätsprincips bemächtigen, und in ihrem Sinne der Idee der Gattung einen Inhalt geben wollen, so wäre die sociale Katastrophe wohl in nächster Nähe zu gewärtigen. Strauß selbst gesteht, daß bis jetzt

und vielleicht noch langehin die überwiegende Mehrheit der Menschen eine Kirche mit ihrem alten christlichen Glauben bedürfe; und wenn er als Ersatzmittel für die Kirche auf die Dichtkunst und die Musik hinweist, so braucht es wohl keine nähere Auseinandersetzung, wie wenige da überhaupt auf einen Ersatz rechnen könnten. Auch klingt es sehr armselig, wenn er die Entschädigung für den aufgegebenen Christusglauben darin findet: „Wer einmal weiß, daß es auch im sittlichen Gebiete einen die Schäden mit einemmale und schmerzlos wegblasenden Zauberspruch nicht gibt, der wird sich in der Pein des Gewissens an den Trost halten, der in dem Bewußtsein des unablässigen ernststen Strebens liegt, und durch das Ungenügende dieses Trostes eben nur zur Verdoppelung seines Strebens sich ermuntert finden.“ Und wenn möglich, so lauten nur noch armseliger die Worte, mit dem Strauß über das Gefühl des Preisgegebenenseins, sowie dieß mit dem Wegfall des Versöhnungsglauben entsteht, zu beschwichtigen sucht: „Was hilft es, sich darüber eine Täuschung zu machen? Unser Wunsch gestaltet die Welt nicht um und unser Verstand zeigt uns, daß sie in der That eine solche Maschine ist. Doch nicht allein eine solche. Es bewegen sich in ihr nicht bloß unbarmherzige Räder, es ergießt sich auch linderndes Del. Unser Gott nimmt uns nicht von außen in seinen Arm, aber er eröffnet uns Quellen des Trostes in unserem Innern. Er zeigt uns, daß der Zufall ein unvernünftiger Weltbeherrscher wäre, daß aber die Nothwendigkeit, d. h. die Verkettung der Ursachen in der Welt, die Vernunft selber ist. Er lehrt uns erkennen, daß eine Ausnahme von dem Vollzug eines einzigen Naturgesetzes verlangen, die Zertrümmerung des All verlangen hieße. Er bringt uns zuletzt unvermerkt durch die freundliche Macht der Gewohnheit dahin, auch einem minder vollkommenen Zustande, wenn wir einem solchen verfallen, uns anzubequemen, und endlich einzusehen, daß unser Befinden von außenher nur seine Form, seinen Gehalt an Glück oder Unglück aber nur aus unserm eigenen Innern empfängt.“ Und endlich

wie Selbstverzweiflung tönt es aus der Strauß'schen Rede, welche den Ersatz darlegt, den seine Weltanschauung für den kirchlichen Unsterblichkeitsglauben bieten soll: „Wer hier sich nicht selbst zu helfen weiß, dem ist überhaupt nicht zu helfen, der ist für unseren Standpunkt noch nicht reif. Wem es auf der einen Seite nicht genügt, die ewigen Gedanken des Universums, des Entwicklungsganges und der Bestimmung der Menschheit in sich beleben zu können, wem neben der Thätigkeit für die Seinigen, der Arbeit in seinem Berufe, der Mitwirkung zum Gedeihen seines Volkes wie zum Wohle seiner Mitmenschen, und dem Genuße des Schönen in Natur und Kunst — wem daneben nicht auf der andern Seite das Bewußtsein aufgeht, daß er selbst nur zum zeitweiligen Theilhaber an alledem berufen sein kann; wer es nicht über sich gewinnt, schließlich mit Dank dafür, daß er das Alles eine Weile hat mitbewirken, mitgenießen und auch mitleiden dürfen, zugleich aber mit dem frohen Gefühl des Losgebundenwerdens von einem in die Länge doch ermüdenden Tagwerke, aus dem Leben zu scheiden: nun, den müssen wir an Moses und die Propheten zurückweisen, die übrigens von einer Unsterblichkeit auch nichts gewußt haben (?) und doch Moses und die Propheten gewesen sind.“

Nach dem Gesagten liegt demnach die Unbrauchbarkeit der Strauß'schen „sittlichen Pflichtenlehre“ vollends auf der Hand und halten wir es für durchaus überflüssig, im Interesse der christlichen Lebensordnung, sowie sie sich auf der im vorigen Abschnitte in Kürze gezeichneten Weltanschauung aufbaut, auch nur ein Wort hinzuzufügen. Wenn es aber der katholische Glaube ist, der bei dem innerlichen und unzertrennlichen Zusammenhange von Religion und Moral der letzteren eine feste und sichere Stütze gibt; wenn das katholische Glaubensprinzip die richtige Moral nicht weniger als den wahren Glauben sicher stellt; wenn die katholische Kirche mit ihrer die rechte Mitte haltenden Anschauung von dem wahren Werthe der irdischen Güter und des irdischen Lebens, bei ihren reichen übernatürlichen

Gnadenmitteln und bei einer heilsamen Ascese nicht nur durch den Verlauf christlicher Jahrhunderte hindurch am besten und thatkräftigsten die christliche Lebensordnung zum Besten der Einzelnen sowohl als der Völker und Nationen zur Geltung gebracht hat, sondern wenn ihr allem Anscheine nach die traurigen Erfahrungen der Zukunft ein glänzendes Zeugniß ihrer einzigen welttretenden Kraft ausstellen werden: so halten wir uns vollkommen berechtigt zu sagen, die Strauß'sche Position bezüglich der Ordnung des menschlichen Lebens sei nicht nur überhaupt eine Apologie des Christenthums, sondern sie sei dieß auch insbesondere für den katholischen Glauben. Ohnehin kennt Strauß zwischen seiner Anschauung und der katholischen Nichts Mittleres an, und wie er dieß schon vorhin ausgesprochen hat, so sagt er auch hier wiederum: „Es bleibt dabei; wenn der alte Glaube absurd war, so ist es der modernisirte, der des Protestantenvereines und der Jenenser Erklärer doppelt und dreifach. Der alte Kirchenglaube widersprach doch nur der Vernunft, sich selbst widersprach er nicht; der neue widerspricht sich selbst in allen Theilen, wie könnte er da mit der Vernunft stimmen?“ Und über das Verständniß der Bibel schreibt er: „Die Bibel verstehe der schlichte Mann aus dem Volke? Wie viele Theologen verstehen sie denn? wollen sie verstehen? Ja, man meint die Bibel zu verstehen, weil man gewohnt ist, sie nicht zu verstehen. Auch trägt der heutige Leser sicher eben soviel Erbauliches in sie hinein, als er aus ihr entnimmt.“

Rücksichtlich des zweiten Abschnittes der Strauß'schen Position erachten wir also gleichfalls den Beweis erbracht und sohin die uns obliegende Aufgabe als erledigt. Sp.

Einige Gedanken über Christenlehren.

Das hochwürdigste Ordinariat stellte für die zweite vorjährige Pastoralconferenz die Frage auf: Welches ist der Zustand der Christenlehren im Dekanate? Was kann und soll ge-

sehen, um die etwaigen Gebrechen zu beseitigen? Es liegt uns eine Reihe von Beantwortungen dieser Frage vor, aus denen im Folgenden einige Gedanken über Christenlehren ausgezogen werden sollen, die zwar nicht eine erschöpfende Antwort auf die gegebene Frage, ja nicht einmal überhaupt eine eigentliche Beantwortung derselben sein sollen -- eine solche scheint uns für unsere Zeitschrift gar nicht am Platze zu sein -- die aber doch mancher beherzigungswerthen Reflexion Ausdruck geben.

Ein Hauptgedanke betrifft wohl die Wichtigkeit der Christenlehre namentlich für unsere Zeit. Hören wir, wie ein Conferenzzredner dieselbe darlegt. „Die Frage, die uns hier vorgelegt ist, sagt er, ist gewiß vor allen in unserer Zeit vom praktischen Werthe; denn mehr und mehr wird heutzutage jeder Seelsorger auf den 1. Theil der Frage antworten: Leider sind die Zustände nicht ganz und gar zufrieden stellend, wenn auch in den einzelnen Gemeinden die Bethheiligung wieder verschieden rege ist. Deßhalb verdient auch diese Frage heutzutage eine besondere Berücksichtigung, indem wir Seelsorger uns ja alle ganz gut bewußt sind, welche Bedeutung die Christenlehre von jeher hatte, und daß diese in unseren Zeitverhältnissen eine um so größere ist. Sie soll ja den Unterricht der Schule fortsetzen, der Jugend, die nun in's Leben hinausgetreten ist, die Religion so recht erst in ihrem praktischen Werthe vorhalten, derselben, die sich gleichsam am Scheideweg befindet, mit eindringlichen Worten den Weg nach Aufwärts zeigen, und dem jugendlichen Geiste und Gemüthe die rechte Erkenntniß, Liebe und Fertigkeit im Guten einprägen; sie soll im Anschlusse an den Katechismus-Unterricht dem nun im Verhältnisse reiferen Kinde zeigen, wie es das, was es in der Schule lernte, im Kreise seiner Standes- und Christenpflichten in Anwendung bringen soll, besonders in der Erfüllung seiner Pflichten und der Flucht der zahlreichen Gefahren für Glauben, Unschuld und Tugend. Mehr aber als je hat die Christenlehre heutzutage nach diesem Zwecke zu zielen: Das Kind tritt ja jetzt nicht nach einem wahrhaft katholischen,

harmonisch in seiner ganzen Einrichtung auf das höchste Ziel absehenden Schulunterrichte in's Leben hinaus, sondern aus einer mit Recht confessionslos genannten Schule, wo es nur ein paar Stunden in der Woche etwas von der Religion hörte, sonst aber sehen mußte, wie man dieselbe so zu sagen als Aschenbrödel behandelte, bei Seite schob, oder etwa gar dem religiösen Unterricht entgegenwirkte. Und nun soll das Kind als Jüngling, als Jungfrau hinaus in die Welt und soll als katholischer Christ sich nicht bloß auf einen Tag in der Woche, durch einige vorübergehende Akte im Tage zeigen; es soll in seinem ganzen Thun und Lassen von der Liebe zu Gott und seinen Geboten durchdrungen sein. Gewiß, da schon an sich im Kinde das Pflänzchen des Glaubens und der Tugend noch zart ist, so bedarf es jetzt um so mehr der sorgfältigsten Pflege, wenn sich mit den Eindrücken und Wirkungen der confessionslosen Schule die Verlockungen zum Bösen von Innen und Außen verbinden. Was kann uns aber dazu mehr dienlich sein als die Christenlehre. Je mehr uns die Schule entrisßen, desto kostbarer soll uns Seelsorgern die Christenlehre sein, um so mehr sollen wir uns bemühen, nicht bloß die reifere Jugend bis 17 Jahre (und auch sonst die Erwachsenen), sondern auch schon die schulpflichtigen Kinder von 13 und 14, ja schon von 11 und 12 Jahren zum Besuche derselben anzuhalten."

Legen die angeführten Worte die Wichtigkeit der Christenlehren namentlich für unsere Zeit dar, welche ganz besonders dem wahren Glauben und der guten Sitte so feindselig gesinnt ist, so kommen in der Christenlehrfrage überhaupt zwei Gesichtspunkte in Betracht, nämlich der desjenigen, der berufen und verpflichtet ist, die Christenlehren abzuhalten, und der jener, welche denselben anwohnen sollen. Wir lassen einige Stimmen sprechen, die nach dem ersten Gesichtspunkte ihren Gedanken Ausdruck geben.

„Wenn gefragt wird, äußert sich eine Stimme, welches der Zweck der Christenlehren sei, so kann die Antwort nur

lauten: Der Zweck ist, dem Volke, insbesondere der heranwachsenden Jugend einen klaren und kurzen Unterricht in unserer heiligen Religion zu geben. Dieser Unterricht kann aber nur dann klar sein, wenn der Redner des vorzutragenden Lehrstoffes vollkommen mächtig, wenn er sich selbst klar ist. Nur was klar gedacht ist, kann auch klar vorgetragen werden. Diese Klarheit erhält aber der Redner nur durch tüchtiges theologisches Studium und fleißige Meditation. Ein großer Fehler wäre es daher, wenn man zur Ausarbeitung eines Predigtthemas allenfalls einige Zeit verwendet, zum Abhalten einer Christenlehre aber als eines, wie man etwa vermeinte, viel minder wichtigen Seelsorgeamtes einer Vorbereitung überhaupt nicht oder nur einer ganz kurzen zu bedürfen glauben würde. Da gilt es nicht, sich auf seine Übung zu verlassen, die man sich etwa im Laufe von mehreren Jahren hierin erworben hat, oder auf sein gutes Gedächtniß, auf den glücklichen Einfall, oder sich damit zu entschuldigen, daß ohnedieß nicht viel Personen, wenigstens nicht viel Erwachsene der Christenlehre beiwohnen. Gewiß, wenn der Seelsorger sich nicht der Mühe und Sorgfalt unterziehen wollte, die es kostet, soll dem Volke gesunde und kräftige geistige Nahrung vorgesetzt werden, wenn derselbe in Ermangelung tüchtiger Vorbereitung unklar, ohne Zusammenhang daherreden würde, da würde auch das Volk es bald satt bekommen, solchem Vortrage beizuwohnen. Der Priester, der es nicht stets als ein Ereigniß betrachtet, so oft er die Kanzel betritt, hat die Erhabenheit des Predigtamtes noch nicht erfaßt. Ein klarer Vortrag verbunden mit Wärme des Gefühles und heiliger Begeisterung wird das Volk stets und auch beim Nachmittagsgottesdienste um den Predigtstuhl sich efinden machen."

„Die Christenlehre, fährt dieselbe Stimme fort, soll und muß kurz sein, sie soll die Dauer einer halben Stunde nicht, oder nur selten überschreiten. Die Leute, namentlich im Gebirge, deren Kirchenweg weit und beschwerlich ist, sind, weil körperlich ermüdet, nicht im Stande, mit Aufmerksamkeit einem längeren

Vorträge zu folgen. Der Redner halte sich deshalb mit langen Beweisen des einzelnen Dogma oder der speciellen Begründung eines Sittengesetzes nicht zu lange auf, er führe wenige aber überzeugende Beweisgründe an, er erkläre, wie einer, der Macht hat: Das ist Glaubenssatz, das Gewissenspflicht, und das Volk, dem trotz all und alledem der Glaube noch fest im Herzen wohnt, wird sich für überzeugt fühlen. Weitschweifige Erklärungen sind auch schon deswegen zu vermeiden, weil nach einer Diöcesan-Verordnung der ganze immerhin gewaltige Lehrstoff in zwei Jahren durchgenommen werden soll. Aber weil die Christenlehre kurz sein soll, deswegen muß sie oft sein. Es ist natürlich nur von großem Nachtheil, wenn zwischen den einzelnen Christenlehren ein langer Zeitraum liegt, weil dadurch der Zusammenhang und mithin der übersichtliche Unterricht leidet. Es wäre daher wieder weit gefehlt, das Abhalten von Christenlehren als etwas Widerwärtiges zu betrachten, zu verneinen, mit der Predigt beim sonntäglichen Gottesdienste sei der Pflicht Genüge geschehen, und sich etwa nur hie und da noch zu einer Christenlehre zu verstehen, um den Gebrauch nicht ganz abkommen zu lassen. Wenn der Priester in dieser glaubensfeindlichen und glaubenslosen Zeit dem christlichen Volke die Lehre des Glaubens nicht zum Bewußtsein bringt, wenn über dem beständigen Moralisiren der dogmatische Theil der christlichen Lehre außer Acht gelassen, wohin sollte es mit dem Glauben des Volkes noch kommen?"

„Die gewöhnlichere Methode, läßt sich eine zweite Stimme vernehmen, ist diejenige, bei welcher man mit Hinweglassung aller Fragen sich eines fortlaufenden, zusammenhängenden Vortrages bedient. Solche Vorträge könnte man auch catechetische oder Christenlehr-Predigten nennen. Diese Methode halte ich nicht für die zweckmäßigste; denn wie faßlich und populär, wie belehrend und überzeugend solche catechetische Predigten auch immer sein mögen, so haben sie doch dieses Mangelhafte, daß der Abstand zwischen Lehrer und Zuhörer ein zu großer ist, daß der Katechet, wenn er immer ganz allein redet oder predigt,

nie so ganz im vertraulichen und freundlichen Tone mit den Zuhörern, besonders den Lehrlingen, reden kann; — daß die Aufmerksamkeit derselben nicht immer rege erhalten wird, weil sie nicht fürchten dürfen, gefragt und ihrer Unwissenheit halber beschämt zu werden. Andere ziehen bei der Christenlehre bloße Unterredungen in sokratischer Manier vor. In früheren Zeiten, da es noch keinen Schulzwang gab, und viele Kinder keine Schule besuchten, mag diese Lehrmethode die zweckmäßigste gewesen sein; für die gegenwärtige Zeit halte ich sie minder passend, da man auch wider Willen durch immer wiederholte Einlenkungen, Ausholungen, Korrigiren der mangelhaften Begriffe u. s. w. zur Weitläufigkeit verleitet wird, wodurch dann nicht selten der ganze Unterricht den fähigeren Lehrlingen, und besonders den älteren Zuhörern langweilig und lästig wird. — Jede Methode für sich allein hat ihre Mängel, welche beseitigt werden können durch Vereinigung beider. Zum Beginn der Christenlehre möge der Lehrstoff der vorausgegangenen Lehre nach sokratischer Methode abgefragt werden. Zeigen sich mangelhafte Vorstellungen und irthümliche Begriffe, so kann der Katechet nachhelfen und dieselben berichtigen. Dadurch werden die Lehrlinge auch zur Aufmerksamkeit angespornt, weil sie wissen, daß sie über das, was heute vorgetragen wird, bei der nächsten Christenlehre werden Antwort geben müssen. Nach diesem Examen, welches aber nie länger als höchstens 10 Minuten dauern soll, folge dann im zusammenhängenden Vortrage die wohlmeditirte Christenlehre in einer der Fassungskraft der Zuhörer angemessenen Sprachweise, ohne jedoch aus dem Kreise der schicklichen Popularität in das Niedrige oder Triviale herabzusinken. Der Unterricht schließt mit einer kurzen Wiederholung des Gesagten und mit einer herzlichen Ermahnung zur eifrigen Befolgung des empfangenen Unterrichtes."

„Die Christenlehre ist, so hören wir noch eine dritte Stimme, zumeist ihrem Gehalte nach praktischer Religionsunterricht: ihrer Form nach sich anschließend dem Verständnisse der

eben der Schule entwachsenen Jugend, dem Inhalte nach eine Zusammenstellung aller für den Christen im Allgemeinen, für die eben zuhörenden Pfarrkinder nach den jetzigen Zeitverhältnissen und Gefahren besonders wichtigen und in's Leben eingreifenden Religionswahrheiten, die innerhalb einer verhältnißmäßig kurzen Zeit von 2—3 Jahren dem Gedächtnisse der Zuhörer eingeprägt werden. Wenn ich so die Christenlehren ihrem Wesen nach betrachte, so fallen mir unwillkürlich zwei Aussprüche ein, die meines Ermessens eine innige Beziehung zur Christenlehre haben; nämlich jenes Wort des Herrn, womit unser Heiland ein charakteristisches Merkmal seiner Sendung angegeben: *Pauperes evangelizantur*; und ich glaube damit nicht ganz mit Unrecht ein Urtheil verbinden zu können, das ich schon öfter aus dem Munde tüchtiger und eifriger Seelsorger gehört habe: Wir predigen zu viel. Was führt mich wohl zu diesem Gedanken? Wir predigen nämlich alle Sonn- und Feiertage beim Hauptgottesdienste, wohl auch im Frühgottesdienste, da es besonders bei einer längeren Wirksamkeit in einer Gemeinde mit der einfachen Homilie nicht angeht, etwa auch bei andern besondern Gelegenheiten. Wir predigen da, d. h. wir halten, weil das Volk so auch verlangt und erwartet, eine gut durchdachte, wohlgeformte Rede über ein Thema, zu dem uns meist das Evangelium Anlaß gibt. Aber gerade hier treten zwei Uebelstände nur zu leicht ein: es ist auf diese Weise nur sehr schwierig, den Pfarrangehörigen, die doch nur diesen als den pflichtmäßigen Gottesdienst besuchen, den Christenlehrbesuch aber als an sich nicht geboten gerne unterlassen, die Gesamtheit der Glaubens- und Sittenlehren im Laufe der Zeit wirksam darzustellen, und noch weniger ist es möglich, uns so recht zur Auffassungsgabe so vieler auch erwachsener und älterer Zuhörer sich herabzulassen, während gerade diese oft eines Unterrichtes bedürftiger sind als die Jugend, die wenigstens von der Schule her noch nicht alles vergessen hat; kurz meiner Ansicht nach wird jenem Worte des Herrn — den Armen wird das Evangelium gepre-

digt — viel weniger in den eigentlichen Predigten als in den Christenlehren Genüge geleistet; und doch wie gestaltet sich im Jahr hindurch das Zahlenverhältniß derselben zu einander! Darum wird auch mehr oder weniger der Seelsorger klagen müssen, daß man im Ganzen genommen durch die gewöhnlichen Predigten weniger wirkt, während erfahrene Seelsorger bestätigen, daß bei sonst zahlreichem Besuche der Christenlehre auch seitens der Erwachsenen gerade durch die einfache Form derselben manche kostbare Erfahrung man hat machen können."

„Zu bedauern, so läßt sich endlich noch nach dem ersten Punkte eine Stimme vernehmen, wäre es, wenn in der Seelsorge dauernd angestellte und sonst kräftige Priester das Christenlehrhalten als eine Last stets dem Hilfspriester aufbürden und Jahrzehnte hindurch keinen solchen Unterricht mehr erteilen würden. Da wäre es wohl kein Wunder, so das Volk von der Christenlehre sich ferne hielte, da es aus der Handlungsweise des Ortsseelsorgers den Schluß ziehen müßte, daß er keinen besonderen Werth auf dieselbe legte. Ein Klemens von Alexandrien, ein Augustin, ein Gregor d. Gr. haben bis in ihr hohes Alter hinauf diesen Unterricht erteilt, ein heil. Franz Xaver ging mit einem Glöckchen umher und lud zu seinen Christenlehren ein, und der gottselige Bischof Wittmann von Regensburg kannte keine Pflicht, die ihm wichtiger geschienen, als Christenlehre zu halten. Solche Beispiele verdienen Nachahmung und es kann ohne Zweifel zur Förderung des Christenlehrwesens nur beitragen, wenn der Ortsseelsorger, etwa alternativ mit seinem Hilfspriester, diesen Jugendunterricht erteilt, wenn er es versteht, praktische Beispiele, sei es aus seinem eigenen Seelsorgsleben, sei es aus geeigneten Hilfsbüchern, am passenden Orte anzuführen. Das größte Vertrauen und die größte Liebe seiner Gemeinde wird sein schönster Lohn sein."

Nach dem zweiten Gesichtspunkte mögen aus zwei Conferenzarbeiten einige Gedanken vorgeführt sein. „Ein Hauptgebrechen auf Seite der Zuhörer, in specie der Lehrlinge, so finden

wir in der einen, ist ein mangelhafter nachlässiger Besuch der Christenlehren. Die Ursachen mögen sehr verschieden sein, am öftesten sind es Leichtsin, Bequemlichkeit und Eitelkeit. Man hält sich hinreichend gut unterrichtet und eine weitere Belehrung für unnöthig. Im Sommer ist es oft zu heiß, im Winter zu kalt, oder es steht eine Wolke am Himmel, die Regen bringen könnte, oder es gibt irgendwo eine Unterhaltung, von der man nicht ferne bleiben will — lauter Ursachen für eine Dispens vom Christenlehrbesuch. Zudem ist es kein Geheimniß, daß leider junge Leute oft schon vor dem 18. Lebensjahre Gasthäuser besuchen und sündhafte Bekanntschaften unterhalten, weßhalb sie keine Kinder mehr sein wollen und sich schämen unter den Lehrlingen ihren Platz einzunehmen. Es wäre unnöthig, weiter auseinanderzusetzen, wie man diesem Leichtsinne und dieser verderblichen Eitelkeit auf der Kanzel wie im Beichtstuhle zu begegnen habe. Der Erfolg ist am sichersten, wenn man durch Belehrung und liebevolle Ermahnung die Eltern und Hausväter gewinnt, daß sie nicht nur selbst mit ihrem guten Beispiele vorangehen, sondern auch ihre Kinder und Untergebenen, namentlich die Lehrlinge, zum geregelten Christenlehrbesuche anhalten. Eine einfache Aeußerung ist oft hinreichend, recht gute Wirkung zu machen. Der Diensthub eines Zechprobstes war mehrere Male nach einander von der Christenlehre weggeblieben. Ich hielt es für nothwendig, diese Nachlässigkeit zu rügen, und sagte nach Verlesung seines Namens: Dieser Bursche wird nicht mehr bei S. sein; derselbe würde es gewiß nicht dulden, daß er sonst von der Christenlehre wegbliebe. Diese Aeußerung, die ich übrigens nicht unter allen Umständen zur Nachahmung empfehlen möchte, hat ihre Wirkung nicht verfehlt. Der in der Kirche anwesende Zechprobst wurde roth bis hinter die Ohren, und wie ich hörte, hat er seinem Diensthuben handgreiflich bewiesen, daß er, wenn er nicht aus dem Hause gejagt werden wollte, keine Christenlehre mehr versäumen dürfe. Auch andere Hausväter sind diesem Beispiele gefolgt, und der Christenlehrbesuch hat sich gebessert.

— Sodann möge der Katechet nie unterlassen, nach der Christenlehre die Namen der Zuhörer öffentlich zu verlesen. Es liegt darin gewisser Massen eine moralische Nöthigung für dieselben zum fleißigen Christenlehrbesuche und hat man diese einmal erzielt, dann liegt es einzig und allein in unserer Hand, ob der Zustand des Christenlehrwesens ein befriedigender und erfreulicher, oder ein mangelhafter und unfruchtbarer werde oder bleibe."

In der andern Conferenzzarbeit begegnen wir den folgenden Gedanken nach demselben zweiten Gesichtspunkte. „Früher, heißt es da, half oder sollte auch helfen das Polizeigesetz. Ich glaube, darum wird niemand viel leid sein; mit einem Polizei- oder Staatschristenthum, wie es bis 1848 besonders blühte, und aus welchem gerade die jetzige kirchenstürmende Generation hervorgegangen ist, ist uns nichts geholfen. Wir gebrauchen lieber das Gesetz der Liebe, nicht der Macht; und nicht die Staatsgewalt, sondern die hohepriesterliche Gewalt und Autorität, die uns von Christus über seine Heerde verliehen ist, soll uns helfen zur Erreichung unseres Zweckes. Aus diesem Grunde, glaube ich, sollten wir bei jeder passenden Gelegenheit, im Bewußtsein, daß wir die schwere Rechenschaft für all die uns anvertrauten Seelen in unserer Gemeinde vor allen mit den Eltern, Erziehern, Hausvätern u. s. w. theilen, uns in aller Entschiedenheit an diese wenden; denn ohne deren aufrichtige Mitwirkung wird für den Christenlehrbesuch wenig, bei deren thätiger Mithilfe viel, ja Alles zu erwarten sein. Wo bei diesen Christlicher Sinn herrscht, ist man der Mithilfe, besonders wenn man sie ausdrücklich beansprucht, sicher. Aber ich glaube, auch sonst uns nicht ganz freundlich gesinnte Eltern u. s. w. werden, wenn sie anders, was doch meist der Fall ist, noch bei ihren Untergebenen Ordnung, Gehorsam und Sittlichkeit wünschen, den freundlichen, aber ernstern Vorstellungen des Seelsorgers kaum widerstreben, vielmehr gern ihm behilflich sein, wenn es auch nicht der Religion, sondern der äußern Ordnung und

Sittlichkeit zu Liebe geschieht. Nur darf es uns bei der Schläfrigkeit und Gemüthlichkeit so vieler Katholiken nicht verdrießen, wenn wir immer und immer beim Zurückkommen auf das Thema des fleißigen Christenlehrbesuches die Worte des h. Apostels erfüllen müssen: *Praedica verbum, insta opportune, importune, argue, obseera, inrepa in omni patientia et doctrina* (2 Tim. 4). Natürlich heißt es auch, sich an die Jugend selbst wenden, sie soviel als möglich zu überwachen, was ja ohnedieß auch bisher geschehen ist. Wo es etwa nicht lange schon außer Brauch ist, glaube ich, würde eine Controle der Christenlehrpflichtigen Jugend etwa durch Herablesen u. dgl. ein nicht zu verwerfendes Mittel sein. Auf einen Vortheil erlaube ich mir dießbezüglich aufmerksam zu machen, der besonders eintritt, wenn die Christenlehre auch von Erwachsenen gerne besucht wird: es werden dadurch die Angehörigen aufmerksam gemacht, wenn die Kinder, die sie etwa zur Lehre schickten, dieselbe nicht besuchen. Außerdem ist es so dem Seelsorger möglich, die Saumseligen kennen zu lernen, und dann auch so leichter, in speciellen Fällen beim Privatverkehre auf eine fleißigere Betheiligung zu dringen. Ein weiteres Mittel ist ferner die Heranziehung der älteren Schulkinder, was um so mehr zu wünschen ist, wenn der ganze Religionsunterricht in der Schule für Katechismus, biblische Geschichte und Evangelium auf 2 — 3 Stunden wöchentlich beschränkt ist, und besonders die das 7. und 8. Jahr schulpflichtigen Kinder gar nicht oder selten die Schule besuchen. Bei den letztern, glaube ich daher, sollte es der Seelsorger als strenge Pflicht verlangen. Im Uebrigen bin ich der Meinung, je früher man dem Kinde die Pflicht zum Christenlehrbesuche einprägt, desto leichter wird er zuletzt zur Gewohnheit, die dann auch im spätern Alter beibehalten wird. Ueberhaupt glaube ich, daß außer der Wichtigkeit der Christenlehre auch für Erwachsene und der daraus entspringenden Pflicht, nach Möglichkeit sich daran zu betheiligen, es auch bezüglich der Kinder von großem Nutzen ist, wenn sie sehen, daß auch die übrigen Pfarrkinder, ihre Eltern,

Geschwister, Dienstboten u. s. w. die Christenlehre als etwas wichtiges ansehen, weshalb wir niemals müde werden sollten, auch auf zahlreichen Besuch von dieser Seite zu bringen und deswegen auch den Inhalt derselben zweckmäßig einzurichten."

In einer dritten Conferenzzarbeit finden wir noch ausdrücklich auf den Umstand Rücksicht genommen, daß die Kinder in der Kirche oft ohne alle Aufsicht sind. „Die Lehrer, wird da gesagt, übernehmen dieses lästige Amt nicht mehr. Die Kinder aber, welche von Natur unruhig und zerstreut sind, bedürfen nothwendiger Weise einer Aufsicht. Man muß also schauen, daß ein oder der andere gut gesinnte Mann dieses Aufseheramt übernimmt. Die größte Last bleibt aber immer den Seelsorgern vorbehalten und kann etwa die Aufsicht dadurch auch erleichtert werden, daß alle, die Jünglinge auf der einen, die Mädchen auf der andern Seite, ihre Plätze haben, wo es dann sogleich auffällt, wenn jemand ausgeblieben ist."

Eine vierte Conferenzzarbeit stellt endlich mit Bezug auf die localen Schwierigkeiten, die schon früher dem Besuche der Christenlehre entgegenstanden, und diesen jetzt nur noch spärlicher ausfallen lassen, die Meinung auf, ob es nicht besser wäre, wenn die nachmittägigen Christenlehren ganz ausfielen, und dafür beim Hauptgottesdienste, die hohen Festtage ausgenommen, leichtfaßliche Christenlehrpredigten gehalten würden. „Ueberdies sei, so fährt dieselbe fort, die männliche und weibliche Jugend im Alter von 14 bis 17 Jahren, also diejenigen jungen Leute, welche nicht mehr schulpflichtig sind, gleich nach dem Hauptgottesdienste vor dem Altare zu versammeln und über die betreffende Parthie des Katechismus, über welche sich die Predigt verbreitet hat, auszufragen, und es werde für den nächsten Sonntag eine neue Parthie zum Lesen resp. Lernen aufgegeben."

Wir schließen diese „Gedanken über Christenlehren" mit den Worten einer Conferenzzrede: „Die Zeit ist ernst und die Achtung vor dem Priesterstande im Sinken. Aber nicht durch müßiges Klagen und eitles Jammern wird geholfen werden,

sondern nur durch gesteigerte Pflichterfüllung. Unsere größte Sorge soll es sein, durch fleißigen Unterricht in der Schule und in der Kirche die Jugend für uns zu gewinnen; denn wer die Jugend besitzt, dem wird auch die Zukunft gehören." Sp.

Literatur.

Dr. J. Schuster's Handbuch zur Biblischen Geschichte des Alten und Neuen Testaments. 2. Auflage, bearbeitet von Dr. Holzammer. Mainz, Kirchheim. 1.—2. Lieferung.

Im J. 1861 erschien von diesem trefflichen Handbuche die 1. Auflage des im J. 1869 verstorbenen Verfassers; schon dieser 1. Auflage stand Dr. Holzammer, der verdiente Herausgeber der Sausen'schen Ausgabe des Estius, — nicht ferne; die vorliegende 2. Auflage des Schuster'schen Handbuches ist von Holzammer in der Weise besorgt worden, daß das Buch stellenweise ganz umgearbeitet, sowie besonders mit Rücksicht auf den sprachlichen Ausdruck verbessert wurde: jedoch wesentlich unterscheidet sich diese Auflage von der ersten nicht.

Das Alte Testament erscheint in 6 Lieferungen und außer einigen Karten und Plänen sind der 2. Auflage ungefähr 100 ausgewählte Illustrationen in Holzschnitt beigegeben, welche die vorzüglichsten Denkmäler und Merkwürdigkeiten des bibl. Schauplazes veranschaulichen. Bei dem hohen Werthe des ganzen Werkes scheint es gerechtfertigt zu sein, auf den Inhalt desselben, so weit es uns gegenwärtig vorliegt, etwas näher einzugehen.

Den Anfang macht eine apologetische Erörterung der bibl. Schöpfungsgeschichte, ziemlich umfangreich, nämlich in XLIV Seiten; diese ist der Einleitung zur bibl. Geschichte selbst, der Urgeschichte u. s. w. vorausgeschickt; nach unserm Ermessen sollte dieser schöne Abschnitt vielmehr am Ende der Schöpfungsgeschichte seinen logischen Platz finden, oder doch wenigstens unmittelbar vor derselben, damit so der Zusammenhang in etwas vermittelt wäre. Der Herr Verfasser bemerkt in der Vorrede

S. VIII, daß er die Fragen, welche die Schöpfungsgeschichte berühren und welche besonders heutzutage von so unendlicher Wichtigkeit sind, für sich abgesondert und nicht im Conterte der bibl. Geschichte besprechen wolle, um jede Zertheilung zu vermeiden; gewiß sehr zweckmäßig, allein der gesammten bibl. Geschichte überhaupt diese Abhandlung voranzuschicken, dürfte doch nicht passend sein. Die Erörterung selbst ist in jeder Beziehung sehr gründlich; vor allem wird das Verhältniß des bibl. Schöpfungsberichtes zu den Ergebnissen der Naturforschung im Allgemeinen besprochen und als Resultat der Satz aufgestellt: in Wahrheit kann zwischen dem Zeugniß der Natur von Gott und dem der Offenbarung in der hl. Schrift kein Widerspruch bestehen.

Hierauf wird die Schöpfung des Weltall's aus Nichts in ihrem richtigen Sinne sehr faßlich erklärt; es wird gezeigt, wie selbst die neueren gangbaren Hypothesen vom Ursprunge der Welt, speciell der Erde keineswegs den spärlichen Angaben der hl. Schrift über die Schöpfung feindlich entgegengestellt zu werden brauchen: 1. Die hl. Schrift spricht nicht die Sprache der Wissenschaft, sondern äußert sich über die Vorgänge in der Natur in allgemein verständlicher Weise; 2. was aber noch weit wichtiger ist: Die heil. Schrift gibt uns stets kurz die letzte Ursache des Entstehens der Welt, der Erde, u. s. w., nämlich den allmächtigen Willen Gottes an; ohne über die Entfaltung der in die Natur gelegten Geseze etwas sagen zu wollen. Die Naturwissenschaft ist bestrebt, die secundären Ursachen des Entstehens, der Veränderungen u. s. w. anzugeben; überdies 3. — sind verschiedene, recht gelungene Versuche gemacht worden, den Schöpfungsbericht der Bibel mit den geologischen Aufstellungen, die übrigens doch meist nur den Charakter von Hypothesen haben, in einen guten Einklang zu bringen, so z. B. bekanntlich bezüglich des Sechstageswerkes; unser Autor vergleicht auch die geologischen Perioden, nämlich die Entstehung des sog. Ur-, Uebergangs- und Flözgebirges sammt den

verschiedenen Abstufungen des Letztern mit den sechs Schöpfungszeiträumen „Tagen“ der Bibel; die Vergleichung ist gewiß sehr richtig durchgeführt, aber durch die Kürze ziemlich unklar, namentlich für Seelsorger auf dem Lande, denen nicht Museen u. dgl. zu Gebote stehen, wo sie sich innerhalb kurzer Zeit die Elementarkenntnisse der Erdbildung durch eigene Anschauung aneignen könnten; überdies ist die Sache an und für sich ungemein interessant.

Bezüglich der Vergleichung des biblischen „Es werde Licht“ mit den geologischen Theoremen ist zu bemerken, daß dieselbe eigentlich in den Niederschlägen der Dünste am feurigflüssigen Erdballe, wodurch eben diese Dünste und Finsternisse sich auflösten, richtig gefunden werde; unklar ist die Darstellung im Werke. —

Anläßlich des Hexaëmeron wird auch die Frage nach der Möglichkeit einer generatio æquivoca (Spontanea) für die jetzige Zeit sowie die Entwicklungshypothese von Ch. Darwin, aber etwas dürftig besprochen. — Sehr anziehend sind die Erörterungen über Raum und Zeit nach der Bibel; es wird sehr richtig bemerkt, man müsse wohl unterscheiden zwischen dem Alter der Welt, der Erde und dem des Menschengeschlechtes, dadurch fallen von selbst viele Einwendungen, welche gegen die Zeitangaben der Bibel erhoben werden: man dürfe die Bibel nicht mehr sagen lassen, als wirklich enthalten ist; der Autor hat ferner verschiedene Einwendungen gegen das bibl. Alter des Menschengeschlechtes, hergenommen von den überspannten Angaben ägypt. Priester, Inschriften (zu Esneh und Denderah), indisch astronomischen Tabellen, den sog. Zeitmessern der Geologen, u. a. d. Pfahlbauten, aus der Geschichte u. s. w. auf das trefflichste widerlegt.

Sehr ausführlich und gründlich ist noch die Einheit des Menschengeschlechtes bewiesen, wir heben nur hervor den Hinweis auf die Resultate der vergleichenden Sprachforschung, daß nämlich in neuester Zeit die ganz unübersteiglich scheinende

Schranke zwischen zwei Hauptstämmen, dem semitischen und indogermanischen beseitigt wurde, indem sich herausstellte, daß die bisher angenommenen zweisilbigen semitischen Wurzeln selbst schon Ableitungen aus einsilbigen Wortstämmen sind; aus diesem Grundsatz ergeben sich zahlreiche Anknüpfungspunkte der Vergleichung.

Wir möchten an dieser Stelle nur ein Beispiel anführen, nämlich das latein *sedere*, sitzen, Goth. *satjan*, sanscrit, *sad* ebenso im Hebr. und Arab. Stammsilbe *sad*. Vgl. Reinte die mess. Psalmen 1. Bd. S. 61. —

Nachdem in dieser Weise die Schöpfungsgeschichte als ein für sich bestehendes Ganze dargelegt ist, schreitet der Verf. zur eigentlichen bibl. Geschichte und schickt derselben eine kurze Einleitung voraus, in der Begriff und Wichtigkeit der bibl. Geschichte dargestellt werden; es wird hier richtig hervorgehoben, daß die bibl. Geschichte den Schlüssel gebe zum allein befriedigenden Verständniß der Weltgeschichte; eine gewiß sehr treffende Bemerkung, nur hätten wir gewünscht, daß der Verf. betont hätte, man müsse die bibl. Geschichte, namentlich nach dem für das vorliegende Handbuch vorgesteckten Ziele auch pragmatisch behandeln, d. h. in der Wahl, Darstellung und Erklärung der bibl. Offenbarungsthatfachen darlegen, wie altes und neues Testament einen einheitlichen Plan Gottes zur Ausführung bringe u. s. w. —

Was die Eintheilung des Stoffes der bibl. Geschichte betrifft, so zerfällt dieselbe dem Autor naturgemäß in die des Alten und jene des Neuen Testaments. Die Geschichte des Alten Bundes selbst wird von unserm Verf. in drei Abschnitte zerlegt, nämlich: Erstens die Urgeschichte, zweitens Geschichte der Auserwählung und Größe des israel. Volkes und drittens die des allmäligen Verfalles des Judenthum's. — Ohne mit dem Verf. über die Gründe dieser Eintheilung rechten zu wollen, dürften sich vielleicht andere mehr empfehlen.

Der ganzen Geschichte des alten Testaments wird nun

eine kurze, aber sehr überzeugende Untersuchung über Glaubwürdigkeit und Echtheit der 5 Bücher Moses, insbesondere der Genesis als Basis gleichsam vorausgeschickt; nähere Angaben gibt der Verf. bei den betreffenden Abschnitten der Geschichte, so daß also die Bibelfunde in die bibl. Geschichte selbst miteingeflochten wird.

In herkömmlicher Weise bespricht der Verf. alsdann im ersten Zeitraume vorerst die Erschaffung der Welt im Allgemeinen und erörtert dann ganz bis in's einzelkste das Sechstageswerk, nicht mehr wie früher im apologet. Interesse, sondern erklärt dasselbe nach dem Buchstaben der Schrift; nicht leicht wird der Leser in diesem für Geist und Herz gleich anziehend geschriebenen Theile irgend eine von den hh. Vätern und Scholastikern behandelte Frage vermissen; es ist namentlich St. Augustin's schönes Werk *De Genesi ad litteram*, sowie des hl. Thomas *Summa* recht emsig benützt.

Die Schöpfungsgeschichte im Allgemeinen leitet den Verf. auch auf Erschaffung der Geisterwelt sowie den Sturz eines Theiles derselben; naturgemäß findet nun die Darstellung der Erschaffung, sittlicher Ausstattung, sowie auch des Falles des Menschen ihre Stellung; auch in diesem Theile sind wieder die verschiedensten Fragen über das Paradies, den Baum des Lebens, die Möglichkeit des Falles in einem so leichten Gebote trotz der hohen Vorzüge, der ganze Vorgang der Versuchung u. s. w. in treffendster Weise besprochen; die von Theologen ventilirte Frage, ob der erste Mensch schon aus der Hand des Schöpfers im Stande der Heiligkeit, überhaupt aller jener Gnaden und Vorzüge, die wir mit dem Ausdrücke „*dona super- et praeternaturalia*“ bezeichnen, hervorgegangen oder erst später damit ausgestattet worden, ist nicht berührt. — Bei den so vielen Citaten zur Versuchungsgeschichte hätte recht gut noch gepaßt 2 Cor. 11, 3.

Vom Sündenfalle der ersten Menschen geht der Verf. zur Darstellung der Strafe der Sünde Adam's sowie an die

alsogleich ergangene tröstliche Verheißung eines Erlösers über, Proto-Evangelium; welches sehr richtig auch sogar mit Beziehung des Original-Textes erklärt ist; statt des Titels „Strafe der ersten Sünde“ hätten wir vielmehr gewünscht: „Strafe und Folgen der ersten Sünde“ und zwar hätte es nach der Art des Verf. gewiß vortrefflich gepaßt, bei den Folgen des Falles Adam's für die vernunftlose Creatur, speciell der Herrschaft des bösen Feindes über dieselbe etwas über die Bedeutung und Stellung der Exonismen und Benedictionen einzuflechten.

Anschließend an die Sünde des ersten Menschen wird die Entwicklung der Sünde in der Menschheit spez. in Cain dargestellt, in welcher Ordnung sie eben auch die hl. Schrift erzählt und das Zeitalter der ältesten Patriarchen bis zur Sündflut als eine Zeit riesenhafter Leidenschaften treffend gezeichnet; das außerordentlich lange Leben jener Väter wird in natürlichen Umständen sowie ganz besonders in providentieller Bestimmung Gottes gesucht.

Es wäre eine logische Eintheilung des ersten Zeitraumes nach unserm Verf. oder der Uroffenbarung überhaupt hier leicht möglich, wenn man das Auftreten Noe's als Propheten als Grenzstein so zu sagen nehmen und auf diese Weise die Noachische Völkeroffenbarung von der ältesten scheiden würde. —

Im Anschlusse an die Schilderung der sittlichen Verkommenheit der Zeitgenossen Noe's werden die Sündflut sammt den ihr folgenden Veränderungen besprochen, namentlich gezeigt, daß die Sündflut, sei es nun daß man sie als allgemein oder nur partiell auffasse, in jeder Beziehung möglich gewesen und daß alle Einwendungen, die von verschiedenem Standpunkte aus erhoben werden könnten, unbegründet seien; für die Wahrheit des bibl. Berichtes zeugen auch die Ueberlieferungen der verschiedensten Völker, als Belege hiefür hat der Verf. zwei Beispiele mit bildlichen Darstellungen beigebracht, nämlich Bronzemünzen von der Stadt Apamea in Phrygien und eine Abbildung auf alt-römischen aus Stein gearbeiteten Siegeln, die in einer Vase

sich befanden, welche in der Umgebung Rom's gelegentlich einer Ausgrabung entdeckt wurden. S. 93 u. 94.

An die vorliegende Darstellung reihen sich von selbst die Nachrichten, welche die hl. Schrift über die Neubegründung der Menschheit nach der Flut gibt: nachdem der Segen der Fortpflanzung auf die gerettete Familie von Gott gelegt worden, begann sich sehr bald die theilweise Erfüllung des prophetischen Ausspruches Noe's Gen. 9, 25—27, bezüglich seiner Söhne und ihrer Nachkommen zu zeigen: vorzüglich unter den Chamiten am Euphrat und Tigris, wo sich die ersten Ansiedelungen der erneuten Menschheit bildeten, trat die Verkehrtheit des menschlichen Strebens in großen Aeußerungen hervor; Herrschsucht lehrte Menschen, die mit großer Gewalt begabt waren, wie Nimrod, gewaltsam über andere Menschen herrschen und die Kraft, welche durch Vereinigung Vieler gewonnen war, wurde zu nutzlosen Unternehmungen stolzen Hochmuthes verwendet: Zeuge dessen der Plan des himmelhohen Thurmbaues Gen. 1. 11. — wohl begründeter Tradition zufolge zu Babylon (Babel).

Bei ihrer Zerstreuung über die ganze Erde hin nahmen die Menschen die Erinnerung an die religiösen Lehren und Ueberlieferungen mit, die Noe seinen Nachkommen so dringend eingeschärft hatte; aber je mehr sie sich über die Erde verbreiteten, desto mehr schwanden die letzten Reste wahren Glaubens, welche sie bei ihrer Trennung von der gemeinsamen Heimat gerettet hatten: sie verfielen in Abgötterei.

Bei diesem Wendepunkte der Weltgeschichte angelangt, verbreitet sich der Verfasser etwas des Näheren über das Heidenthum, namentlich den Verfall religiöser Erkenntniß; einige beigegebene Illustrationen egyptischer Götzenbilder erhöhen das Interesse des Lesers; im weiteren schildert uns der Verf. die Folge schlechter Erkenntniß Gottes: sittliche Versunkenheit nach Röm. 1, 28 ff.

Allein, obwohl Gott von nun an die Heiden ihre eigenen Wege gehen ließ, vgl. Apg. 14, 15, so verließ er sie doch nicht

gänzlich, sondern bezeugte sich ihnen, indem er ihnen Wohlthaten spendete Apg. 14, 16, ja auch in ihrem Gewissen bezeugte er sich ihnen und mahnte sie wegen ihrer Sünden. Röm. 2, 15.

Darauf beziehe sich, sagt der Autor in treffender Weise, was die Väter vom Logos spermaticos sagen, d. h. vom Worte Gottes, das wie ein Same auch unter die Heiden ausgestreut wurde in vielfachen Erleuchtungen. Vgl. das Proömium des Johannes-Evangelium's. Joan. 1, 4, 5, 9, 10.

Mit diesem ungefahr nimmt das Handbuch Abschied von den Nachkommen Cham's und Japhet's und wendet seine Aufmerksamkeit den Semiten zu. Hier wäre wohl der Platz gewesen, von der Bedeutung und dem Werthe der Völkertafel Gen. 10 des näheren zu sprechen.

Der zweite Zeitraum beginnt mit der Erwählung Abraham's, schildert uns sodann die Führungen des glaubenstreuen Patriarchen von Seite Gottes und hebt in ganz richtiger Auffassung mehrere Thatfachen aus seinem Leben hervor, an welche sich Messianische Verheißungen oder Vorbilder wie Melchisedek und sein Opfer anknüpfen; bemerken wir hier gelegentlich, daß es nicht ganz ausgemacht oder begründet ist, Salem sei identisch mit Jerusalem, da manche das Salim bei Aenon, Joh. 3. 23, wo Johannes taufte, verstehen, obwohl die erstere Ansicht auf mehr Beifall rechnen darf. (Vgl. Ps. 76, 3. Jos. Flav. Antiqu. 1, 10. S. 2.)

Sehr gut ist die Patriarchalzeit und Offenbarung ihrer Eigenthümlichkeit nach geschildert: sie sind die Träger der Messianischen Verheißungen, welche Gott mit einem Jeden erneuert, daher der im N. T. so oft gebrauchte Ausdruck repromissio, aber jedesmal bestimmter und deutlicher gemäß seines erziehenden Planes hervortreten läßt. Die Schicksale Joseph's, eines Sohnes des dritten Patriarchen Jakob, werden entscheidend für die Zukunft der Nachkommen Abraham's d. i. der Hebräer; wie sie bisher mit den Chananäern lebten, so traten sie nun aus dem Lande der Verheißung, um einige Jahrhunderte hindurch

zur Nation sich heranzubilden und jenes Land mit Hilfe Gottes zu erobern; sie treten jetzt mit dem ältesten Culturvolke, mit den Egyptern in Berührung; diesen Aufenthalt des Volkes Gottes im Lande der Pharaonen hat uns der Verf. in recht lebendiger Weise zu schildern gewußt; mehrere Illustrationen, welche den in alten Königsgräbern entdeckten Darstellungen mittelbar nachgebildet sind, liefern den sprechendsten Beweis für die Wahrheit der Angaben der Bibel; um nur ein Beispiel anzuführen, so hat man versucht, die Erzählung der Schrift vom Mundschinken Pharaos u. s. w. Gen. 40, 1 ff. dadurch zu verdächtigen, daß man, gestützt auf das Schweigen einiger Profanschriftsteller, welche über Egypten geschrieben, behauptete, die alten Egypter hätten den Wein gar nicht gekannt. S. 172 begegnen uns Abbildungen, welche den ältesten ägyptischen Denkmälern mittelbar entnommen sind und die ganz deutlich den Bau der Reben, sowie die Weinbereitung aus denselben theils durch Fuß-, theils durch Handpressen zeigen.

In die erstere Zeit des Aufenthaltes der Israeliten in Egypten versetzt unser Verf. den frommen Dulder Job; ausführlich von S. 206—220 werden uns die Schicksale dieses Mannes, sowie die daran sich knüpfenden tiefsinnigen Reden Job's und die Betrachtungen der drei Freunde desselben erzählt; theilweise sind ganze Stellen wörtlich übersezt aufgenommen. Vollkommen richtig beweist der Verf. den Satz: Das Buch Job sei keineswegs eine bloß bildliche, in die Form einer Geschichte eingekleidete Darstellung der Gerechtigkeit Gottes in seinen Thungen, sondern enthalte wirkliche Geschichte; der Verf. ist unbekannt, nach der jüdischen Tradition aber Moses. Die Idce des seiner Form nach poetischen Buches ist richtig erfaßt und sehr verständlich gegeben. — Die letzten 56 Seiten des zweiten Heftes erzählen die hl. Geschichte von der Geburt des Heerführers Moses an bis zur Gesetzgebung auf Sinai. Exod. 1—20. Dies wäre ungefähr der Inhalt des Werkes, soweit es uns vorliegt, nämlich bis zum zweiten Hefte, — in seinen Haupt-

umrissen gezeichnet. Schon aus dem bisher gesagten geht hervor, daß dieses Handbuch unbedingt verdienet, nicht nur Katecheten und Seelsorgern überhaupt, sondern auch allen jenen bestens empfohlen zu werden, welche nicht vermöge ihres Berufes die hl. Geschichte des alten und neuen Testaments zum Gegenstande besonderer tieferer Studien machen können; man ist nicht genöthigt, manches Ueberflüssige mit in den Kauf zu nehmen. Die einschlägige Literatur ist sehr reichhaltig, aber zugleich mit richtiger Auswahl benützt worden: es sind nova und vetera so innig mit einander verbunden, daß das Werk allen Ansprüchen der zeitgemässen Wissenschaftlichkeit entspricht.

Die zahlreich unter dem Texte angeführten Bemerkungen erklären alles, was einer Erklärung bedürftig ist; vgl. z. B. S. 188 über den Weissagebecher Joseph's, und machen die Lektüre des Buches sehr angenehm. Die vielen beigegebenen, sehr gelungenen Illustrationen verleihen dem Werke einen besondern Werth z. B. Jordansau, das todte Meer und die Loth-Säule, Abraham's, Rachel's Grabstätten u. s. w.

Ueberdies sind den zwei Lieferungen zwei Karten beigegeben: eine planimetrische, „das Land Chanaan zur Zeit der Richter und Könige“ und eine zweite: Palästina aus der „Vogelperspektive.“

Einige Cantica des Pentateuch's sind zum Theile übersetzt in den Text aufgenommen, so z. B. das Canticum filiorum Israel 1, 15. Exod. nach dem Durchzug durch das rothe Meer, ebenso der sog. Segen Jakob's Gen. 49.

Zugrundegelegt ist die Vulgata, aber nicht selten, wo es sich um Feststellung des Sinnes handelt, auch der hebräische Text zu Rathe gezogen und wir müssen der Ableitung und Erklärung einzelner Worte aus dem Hebräischen alle Anerkennung zollen; eine Bemerkung möchten wir uns diesbezüglich erlauben: Das Wort *scheol* wurde zwar früher allgemein von *schaal* postulavit abgeleitet, der *orcus* als der Ort bezeichnet, welcher alle ohne Ausnahme einfordert; in dieser Weise erklärt es auch

der Verf.; aber dem entgegen wird mit gutem Rechte in neuerer Zeit behauptet, daß *school* sei gleichbedeutend mit *school*, mit *Ajin* geschrieben, was *fovea* heißt, ähnlich wie im Deutschen Höhle und Höhle.

Der allegorische Sinn ist auf vortreffliche Weise angewendet worden und zwar meist auf der soliden Basis der Auslegung der hh. Väter z. B. S. 268 der Kampf der Israeliten gegen die Amalekiter; S. 125 der König von Sodom als Bild des Satans, der auch sagt: Gib mir die Seelen; das übrige behalte für dich; aber auch im guten Sinn ein Bild des eifrigen Priesters, der so zur Welt spricht und einzig darauf sein Streben richtet, die Seelen für Gott zu gewinnen, auch wenn er alle weltlichen Vortheile dafür verlieren müßte.

Oft sind die typischen Beziehungen mit dem allegorisch-moralischen Sinne mit einander verbunden, so z. B. das irdische Paradies, der brennende Dornbusch, der Durchgang durch das rothe Meer.

Moralische Nutzenwendungen sind öfter treffend angebracht, in richtigem Verständnisse der Worte des Völkerapostels: „*Haec scripta sunt ad correptionem nostram*“ 1 Cor. 10, 11. — so z. B. S. 61 die Worte des Herrn: „Adam, wo bist du?“ — nach dem hl. Ambrosius, oder S. 142, dem Glauben Abraham's nachzuahmen; 113 den Stolz der Menschheit, welche bis in den Himmel ihre Werke zu erheben gedenkt, zu verabscheuen. Als Vorbilder sind wahrhaft anmuthig durchgeführt: Noe; die Arche Noe's; ganz besonders aber das Manna.

Aufgefallen ist uns, daß der Verf. die Worte Pauli 1 Cor. 10, 4 vom Felsen zu *Raphidim*, welcher auf wunderbare Weise Wasser gab, so auslegt: der Fels war ein Vorbild Christi; damit dürftest doch zu wenig gesagt sein; man vgl. nur *Ad. Maier* *Erfl. d. 1. Br. a. d. C. S.* 209. —

Zum Schluß bemerken wir noch, daß die in größter Fülle angeführten Citate, deren wir eine ziemliche Menge verglichen haben, sehr genau sind.

Sch.

Schule, Haus und Kirche. Von Engelbert Fischer. Wien, 1873.
Verlag von Mayer und Compagnie. 8°. S. 98. Pr. 15 kr.

Waren von jeher die Leistungen der Schule wesentlich dadurch bedingt, daß diese von der Familie in ihrer Aufgabe unterstützt wurde, so tritt in unseren Tagen die Bedeutung der Familie für die Erziehung und Ausbildung der Kinder nur um so mehr hervor. Heut zu Tage will ja die Schule nur Unterrichts-Anstalt sein und sollte da von der Erziehung der Kinder fast ganz abgesehen werden. Auch werden die Anforderungen an die Leistungen der Kinder in der modernen Schule so hoch gestellt, daß ohne entsprechende Nachhilfe in der Familie die Menge von Unterrichtsgegenständen wohl kaum bewältigt werden kann. Unter solchen Umständen ist es denn zweifelsohne von großer Wichtigkeit, daß jeder Familienvater, jede Familienmutter von der Pflicht, die ihnen bezüglich der Erziehung und Ausbildung der Kinder in unserer Zeit ganz besonders obliegt, so ganz durchdrungen sind, und es kann eine Schrift, die sich diese Aufgabe stellt, gewiß nur mit Freuden begrüßt werden.

Eine solche Schrift ist nun die vorliegende, unter dem Titel „Schule, Haus und Kirche“ von Engelbert Fischer. In sehr faßlicher und dabei durchaus edler Sprache bringt der Verfasser alle Gesichtspunkte, die da obwalten, zur Behandlung. Da es uns zu weit führen würde, in's Einzelne einzugehen, so führen wir den Inhalt nach den Aufschriften der einzelnen Abschnitte vor, und es sind diese die folgenden: Eltern sollen der Schule vorarbeiten, — Eltern sollen mit der Schule mitwirken, Eltern sollen Sorge tragen, daß sich ihre Kinder nach dem Austritte von der Schule noch weiters fortbilden — Gemeinden — Turnen — Häusliche Erziehung — Großthaten der Kirche — Häusliche Andacht — Gute Lektüre zur Erbauung und Unterhaltung — Theater — Kinder in der Fremde — Eltern auf dem Sterbebette — Kaiser und Vaterland — Obrigkeiten — Adel — Lehrer — Bürger und Handwerker — der Bauer (Hauer) — Arbeiter — Soldaten — Verein der Christlichen

Mutter — Kirchenverschönerungsvereine — Vincentiusverein — Schulwohlthätigkeitsverein — Vorschufkassen — Lehrlingsvermittlungsinstitute — Anstalten für arme weibliche Dienstbothen — Gründung von katholischen Arbeitervereinen — Gründung von Bibliotheken — Gründung von Frauenwohlthätigkeitsvereinen.

Wie man sieht, so ist der Inhalt des Büchleins ein sehr reichhaltiger und versteht es auch der Verfasser, seinen Gegenstand nach allen Seiten gehörig zu würdigen. Besonders verdient hervorgehoben zu werden, das ihm die Pflege des christlichen Geistes überall am Herzen liegt und daß er diesen zunächst in der Familie und durch diese wiederum in der Schule zur rechten Blüthe gebracht haben will. Sind gerade in dieser Beziehung unsere modernen Schuleinrichtungen nicht gerade am besten bestellt, so sollte eben namentlich nach dieser Richtung abgeholfen werden, und sollte so die Kirche indirekt den Einfluß auf die Schule ausüben, den man ihr direkt nicht mehr, wenigstens nicht mehr in der vollen, durchschlagenden Weise, gestatten will. Darum verdient denn auch das gut ausgestattete und sehr wohlfeile Büchlein die beste Empfehlung und würde sich dasselbe sehr zu einer Massenverbreitung eignen. Sicherlich würde das Verständniß und das Interesse der Familienväter an der Schule nur gewinnen, und würde so auch in den bisher noch indifferenten Kreisen das Bestreben hervorgerufen werden, mit allen gesetzlichen Mitteln für eine echt christliche Schule thätig zu sein. Sp.

Institutiones philosophicae usibus theologiae candidatorum accommodatae per Joannem Schwetz. Vindobonae, Sumptibus Caroli Sartori, 1873. 8°. tom. I. p. 134. tom. II. p. 282. Pr. 3 fl.

Wer möchte wohl im Ernste die Nothwendigkeit philosophischer Kenntnisse für den Theologen in Abrede stellen wollen? Ist aber der heutige Lehrplan an den Gymnasien keineswegs darnach angethan, eine auch nur genügende philosophische Bil-

ding zu vermitteln, so ergeht heut zu Tag mehr als je an die Kandidaten der Theologie die Aufforderung, sich auf andere Weise in der Philosophie entsprechend zu orientiren und so dem Studium der Theologie, insbesondere der Dogmatik nach Kräften vorzuarbeiten. Dazu bedarf es jedoch ohne Frage eines passenden Handbuchs, u. zw. eines solchen, dem man nicht bloß überhaupt ohne Gefährdung des Glaubens folgen kann, sondern das auch speciell die Bedürfnisse der Kandidaten der Theologie im Auge hat. Es kann sich nämlich nicht darum handeln, daß diese in das ganze Gebiet der Philosophie vollends eingeführt werden. Denn nicht *ex professo* liegt ihnen das Studium der Philosophie ob, vielmehr sollten sie nur das ganze Gebiet der Philosophie wohl überschauen und in das Einzelne bloß in so weit eingehen, als die am Gymnasium vorgetragene philosophische Propädeutik und die einzelnen theologischen Disciplinen ein solches Eingehen nicht mehr oder weniger überflüssig erscheinen lassen.

Wir dächten uns den Bedürfnissen der Candidaten der Theologie etwa in der folgenden Weise entsprochen: Zuerst wird der Begriff der Philosophie entwickelt und werden die einzelnen philosophischen Disciplinen in ihrem organischen Verbande vorgeführt. Sodann wird ein Rückblick angestellt auf die bereits am Gymnasium studirte Logik, wo die Verfahrungsweise, die Berechtigung, der Werth, die Resultate derselben kurz hervorgehoben werden, und wo allenfalls auch die ganze Methodologie kurz durchgenommen wird, in sofern dieß von besonderer Wichtigkeit ist, und dieselbe beim früheren Studium weniger beachtet wurde. Weiterhin kommt in durchaus gründlicher und erschöpfender Weise die materielle Logik oder die sog. Noetik an die Reihe, wobei insbesondere auf die Geschichte der Philosophie Rücksicht genommen wird. Denn eben durch diese Rücksichtsname auf die Geschichte der Philosophie wird die Sache verständlicher und interessanter und damit auch der für das Weitere so nothwendige Ueberblick über die verschiedenen Resultate des menschlichen

Denkens gewonnen, sowie diese die Geschichte der Philosophie aufzeigt. Alsdann wird in gleich gründlicher und erschöpfender Weise die allgemeine Metaphysik oder die sog. Ontologie behandelt und es soll dabei im Interesse des praktischen Nutzens sowohl als nach den Anforderungen des wissenschaftlichen Verfahrens bei den einzelnen metaphysischen Bestimmungen stets die genaue Herleitung derselben stattfinden, deren theoretische Wahrheit wie praktische Bedeutung aufgezeigt und ihre verschiedene mehr oder weniger unrichtige Auffassung im Laufe der Zeit aus der Geschichte der Philosophie dargelegt werden. Namentlich auf diesen Theil der Philosophie muß nach unserer Meinung das Hauptgewicht gelegt werden und wird eben hiemit eine solide Grundlage für jede Wissenschaft überhaupt wie für die weiteren Disciplinen der Philosophie gelegt, auf die wohl schon hie und da bei der Behandlung der allgemeinen metaphysischen Bestimmungen nach dem vorhin Gesagten naturgemäß Bezug genommen wird, ohne sich jedoch in ein Detail einzulassen. Was aber diese speciellen philosophischen Disciplinen selbst anbelangt, nämlich die specielle Metaphysik (Theologie, Kosmologie, Anthropologie und Psychologie), sowie die Moral- und Rechtsphilosophie, so sollte denselben ein eigenes Studium in soweit gewidmet werden, als sich sonst in einzelnen theologischen Disciplinen die Theologen nicht ohnehin mit diesem Gegenstande beschäftigen und müßte eben dabei auch deren Verhältniß zu diesen theologischen Disciplinen (Dogmatik, Kirchenrecht, Moral) im Auge behalten werden. Insbesondere sollten aber solche Gegenstände eingehender und gründlicher in Behandlung gezogen werden, deren genaue Kenntniß heut zu Tage von besonderer Wichtigkeit erscheint, wie manche Fragen der Moral- und Rechtsphilosophie.

Haben wir im Vorausgehenden die Sache richtig aufgefaßt, so scheint uns das neueste Werk des hochwürdigsten Hof- und Burgpfarrers Dr. J. Schwef „*Institutiones philosophicae*“ den zu stellenden Anforderungen zu genügen. Die beiden uns vorliegenden Theile umfassen nebst einer kurzen Einleitung

in die Philosophie die Logik, Noetik, Ontologie und die specielle Metaphysik (natürliche Theologie, Kosmologie und Psychologie); ein noch in Aussicht genommener dritter Band wird die Ethik und Rechtsphilosophie behandeln. Mit Rücksicht auf das polyglotte Oesterreich und auf die lateinische Unterrichtssprache an den theologischen Lehranstalten in Oesterreich hat der Verfasser sein Werk lateinisch geschrieben. Die Klarheit in der Diction und die Bündigkeit im Ausdrucke, wie sie der Verfasser zu handhaben versteht, werden das Verständniß den Theologen erleichtern und ein Uebrigcs wird der Lehrer thun, von dem wohl ohnehin nicht Umgang genommen sein will. Der mündliche Vortrag wird auch sonst die Ergänzungen geben, sowie dieselben etwa das praktische Bedürfniß nothwendig machen sollte. Hat der Verfasser sein Werk namentlich für Candidaten der Theologie geschrieben, und will derselbe durch sein Motto: „Prodesse“ insbesondere dessen praktischen Werth hervorgehoben haben, so können wir demselben nur unser Lob und unsere Anerkennung zollen. Aber auch sonst wird derjenige, welcher den wissenschaftlichen Werth einer Schrift nicht nach der Vielheit und Schönheit der Worte, sondern vielmehr nach der Tiefe der Gedanken zu beurtheilen pflegt, den scharfsinnigen Deduktionen des Verfassers selbst dort mit Interesse folgen, wo er vielleicht nicht in allem mit ihm einverstanden ist. Wir können daher schließlich diese „Institutiones philosophicae“ namentlich für den Gebrauch bei philosophischen Vorlesungen an theologischen Lehranstalten nicht genug warm empfehlen. Sp.

Zur Reform der theologischen Studien in Oesterreich. Mit Rücksicht auf die über diesen Gegenstand bei Gerold in Wien erschienene „Monographie“ und auf das „Votum“ eines katholischen Theologen in der „Presse.“ Graz, 1872. Ulrich Moser's Buchhandlung. gr. 8. S. 144.

Die vorliegende Broschüre enthält eine sehr gründliche und allseitige Würdigung der ganz unkirchlichen Reform der theolo-

gischen Studien in Oesterreich, sowie dieselbe von gewisser Seite geplant wird und namentlich in der „Monographie“ und in dem „Votum“ vertreten erscheint. In der Sache vollkommen orientirt und mit dem statistischen Materiale ganz und gar vertraut, behandelt der Verfasser seinen Gegenstand nach den folgenden Gesichtspunkten: 1. Zur Charakteristik der „Monographie.“ 2. Die Vorwürfe, welche die M. und das V. den Bischöfen, den theologischen Professoren und dem Klerus Eisleithaniens machen. 3. Positive Vorschläge zur Hebung der theologischen Studien. 4. Die Rechte der Kirche und des Staates in der vorliegenden Frage. 5. Das wahre Interesse des Staates. 6. Das Interesse der Kirche in dieser Frage. — Diese Einteilung ist wohl nicht systematisch gehalten; dafür läßt sie aber um so genauer und bestimmter all den verschiedenen gemachten Einwürfen entgegentreten, und dürfte denn auch in der That schwerlich noch irgend ein Punkt gefunden werden, der nicht in der eingehendsten und gründlichsten Weise unter Beiziehung vieler Autoritäten seine Erledigung gefunden hätte. Wir möchten darum diese Broschüre aufs dringendste allen denjenigen zur genauen Einsicht empfehlen, die bona vel mala fide über die theologischen Studien in Oesterreich so vorschnell den Stab brechen. Wer immer es mit der Sache Gottes und seiner Kirche ehrlich meint, der wird sicherlich, wenigstens im großen Ganzen, dem Verfasser seine Zustimmung nicht versagen können. Näher auf die Sache hier einzugehen, würde uns bei der Reichhaltigkeit des Materials zu weit führen. Ohnehin haben wir die Genugthuung, daß die von uns in einem vorigjährigen Artikel niedergelegten Ansichten wesentlich auch da ihre Vertretung finden. Wir wollen darum nur einige Punkte hervorheben und diese eigens zur Sprache bringen.

Unser Verfasser fertigt mit Recht die famose Distinktion der „Monographie“ zwischen dem theologischen Lehramte und der Lehre der Religion kurz ab. Die Sache ist eben zu komisch und zu absurd. Aber liegt derselben nicht das „altkatholische“

Princip von der höchsten Autorität der Wissenschaft zu Grunde? Wenn nach „altkatholischer“ Doktrin das kirchliche Lehramt bei seiner Dogmatischen Lehrdefinition unbedingt gebunden ist an die Vota der theologischen Wissenschaft, sowie nämlich diese einen Lehrsatz in den Glaubensquellen gegeben und damit definirbar erklärt, so ist ja die theologische Wissenschaft eine Instanz vor und über der kirchlichen Lehrautorität und hat sich dieselbe ganz unabhängig von derselben rein nur nach dem Principe der Wissenschaft zu vollziehen, in welcher Beziehung sie dann auch in das Ressort des Staates als des natürlichen Pflegers und Trägers der Wissenschaft gehörte. Erst wenn unter der gehörigen Intervention der theologischen Wissenschaft von der kirchlichen Lehrautorität die Lehrdefinition vollzogen wäre, da beginne die „Lehre der Religion“ und diese sei daher auch von jener abhängig. Wir meinen, der Verfasser der „Monographie“ sei mehr oder weniger unter dem Einflusse der gegenwärtigen sogenannten altkatholischen Bewegung gestanden und so habe sich in ihm die ganz ungerechtfertigte und unkatholische Unterscheidung zwischen dem theologischen Lehramte und der Lehre der Religion vollzogen. Da wäre aber auch ein Fingerzeig gegeben, welch' Geistes Kind die geplante Reform der theologischen Studien in Oesterreich wäre, und welchen Zwecken dieselbe eigentlich dienen sollte. Jedenfalls wird es gut sein, diesen Gedanken wohl im Auge zu behalten; vielleicht dürfte sich aus demselben so manches erklären lassen, was etwa noch auf's Tapet kommen dürfte, wenn man einmal mit der Umsetzung von der Theorie in die Praxis beginnen wird. —

Da unsere Fortschrittsfreunde namentlich auf Deutschland als nachahmenswerthes Muster hinzuweisen pflegen, so macht unser Verfasser sehr wohl aufmerksam, wie im Vergleiche mit Deutschland die österreichischen Katholiken, was die Zahl der theologischen Lehranstalten betrifft, schon jetzt im Nachtheile seien. „Nebst den kath.-theologischen Facultäten in München, Würzburg, Tübingen, Freiburg i. B., Bonn, Münster und Breslau, schreibt

er S. 69, bestehen in Deutschland die theolog.-philosophischen Lehranstalten (Lyceen, Akademien) in Freising, Dillingen, Passau, Regensburg, Bamberg, Trier, Baderborn, Posen, Pöplin, Braunschweig, Lugenburg — dazu die nach den tridentinischen Beschlüssen eingerichteten Seminarien und rein bischöfl.-theologischen Lehranstalten in Eichstädt, Mainz und Fulda. Auch in Hildesheim und Osnabrück ist die theologische Lehranstalt mit den Seminarien verbunden. Es kommen also auf sieben theologische Facultäten in Deutschland 16 andere theologische Lehranstalten, von denen die meisten mit Seminarien oder wenigstens mit Convicten verbunden sind, welch' letztere auch an keiner theologischen Facultät fehlen." — Endlich lassen wir unsern Verfasser noch zwei wunde Flecken berühren, aus denen so Manches seine Erklärung finden dürfte. „An wie vielen Diöcesan-Seminarien, sagt er Seite 22, suchen die Professoren, welche nur je 840 fl., keine Quinquennal- oder Decennal-Zulagen und dazu die unfreundliche Aussicht haben, im Falle der Dienstuntauglichkeit mit 210 fl. oder auf dem Gnadenwege mit 315 fl. pensionirt zu werden, so bald es geht, eine bessere Pfarre oder ein Kanonikat zu erlangen, um wenigstens für das Alter unbesorgt zu sein. Oder soll ein Professor, der in der Stadt wohnt, wo alles theurer ist, von 840 fl. sich noch etwas für das Alter ersparen und dabei sich die für seinen Beruf nöthigen Bücher anschaffen? So kommt es, daß so Mancher, der sich eben erst recht einstudirt hat, die Professur verläßt, damit wieder ein Anderer von neuem anfangen." Und Seite 76 lesen wir: „Ein weiteres Mittel, die theologischen Studien zu heben, wäre die Anweisung einer jährlichen Dotation der Seminars- und Convictsbibliotheken für Neuanschaffung theologischer Werke und Zeitschriften. Haben ja auch die Gymnasien und Realschulen ihre eigenen Bibliotheken, Sammlungen und andere Lehrmittel mit bestimmten Einkommen. Es ist wahr, die Universitätsbibliothek berücksichtigt nach Möglichkeit auch die katholische Theologie. Wer jedoch die hohen Preise neuer medizinischer, naturwissenschaftlicher, mathematischer

und philosophischer Einzelforschungen, historischer Quellenwerke und von Zeitschriften über ganz specielle Fächer kennt, wer endlich die geringe Zahl der theologischen Professoren in Anschlag bringt, der wird gewiß gern zugeben, daß daneben eine besondere Seminarbibliothek sehr nöthig wäre. Jedenfalls wäre im Seminarium schon mit jährlichen 200 fl. für die Bibliothek viel geholfen, obwohl ich glaube, daß man bei einem solchen Zwecke auch auf jährliche 500 fl. nicht schauen sollte. Jetzt ist man höchstens auf etwaige Ersparnisse in der Dekonomie angewiesen — wenn welche möglich wären. Daß sie nicht möglich sind, begreift der leicht, der die Steigerung der Preise der Lebensmittel und die Geneigtheit der hohen Behörden von dem fürs Seminar bewilligten Pauschale eher zu streichen, als es zu erhöhen, in Erwägung zieht."

Sp.

Zur Seelsorge der Schulkinder. Ein Büchlein für Geistliche und Lehrer von Friedrich Kösterns, Pfarrer zu Nieder-Roden, Diözese Mainz. Köln und Neuß, Druck und Verlag der L. Schwann'schen Verlags-handlung 1871. Seitenzahl 96, Preis 7½ Gr.

Der Verfasser hatte in der „Neuer Zeitchrift für Erziehung und Unterricht“ mehrere Aufsätze über die Seelsorge der Kinder erscheinen lassen und fand sich nun durch die Aufmunterung erfahrener Schulmänner bestimmt, dieselben in dem obigen Büchlein zu sammeln und weiteren Kreisen zugänglich zu machen. Zugleich sollte dieses Büchlein als Ergänzung der von ihm unter dem Namen Friedrich Alerikus herausgegebenen „zehn Gebote katholischer Kindererziehung“ zu betrachten sein. Wenn auch der in der pädagogischen Literatur sehr bewanderte Verfasser in seiner Schrift kein vollständiges System der Kinder-pastoration, sondern bloß einige praktische Rathschläge zu geben beabsichtigte, so ist doch nicht zu läugnen, daß die gegebenen Rathschläge kein einziges Erziehungsmittel unberücksichtigt gelassen haben. Neben der Beachtung der bewährten Grundsätze,

wie sie namentlich Ohler in seinem Lehrbuch der Erziehung und des Unterrichtes so systematisch aufführt (gegenwärtig schon in der 7. Auflage), zeigt sich in dem Büchlein eine ganz selbstständige aus Literatur und reicher Praxis geschöpfte Auffassung und individuelle Behandlung. Das Büchlein zerfällt in 9 Kapitel. Das 1. handelt vom katechetischen Unterrichte. Es wird dargethan, wie der Katechismus von P. Decharbes dem Gedächtnisse, Verstande, Herzen und Willen der Kinder eingeprägt werden soll. Da der Verfasser nicht systematisch die gesammte Seelsorge der Kinder behandeln wollte, so rechtfertigt sich von selbst die auffallende Kürze, in welcher dieser Haupttheil im Verhältnisse zu den folgenden Abschnitten gehalten ist. Auch muß hier bemerkt werden, daß der Autor nur die Verhältnisse seines Landes im Auge hatte. Von Werth sind hier sowie in den folgenden Parthien die häufigen Hinweisungen auf die einschlägige Literatur.

Die folgenden sechs Kapitel behandeln in der schönsten und ausführlichsten Weise die Anleitung der Kinder zur segensvollen Theilnahme am Gottesdienste. Theorie und Praxis werden hier versflochten. Nachdem zuerst im zweiten Kapitel dem Einwurfe begegnet worden, daß nämlich die Kinder den Kultus nicht verstehen können und darum auch nicht an demselben theilnehmen sollen, und nachdem positiv die große Bedeutung dieses wichtigsten Erziehungsmittels gewürdigt wurde: folgen in dem dritten Kapitel praktische Weisungen, wie Katechet und Lehrer auf Eltern und Kinder einzuwirken haben, um letzteren Liebe und Eifer zum Besuche des Gottesdienstes einzufloßen. Interessant wenn auch umständlich ist die S. 26 und 27 angeführte Controlle über die Kirchenversäumnisse. In Beziehung auf die Plätze der Kinder in der Kirche werden treffende Winke im vierten Kapitel gegeben, die freilich nicht in allen Kirchen- und Schulverhältnissen durchgeführt werden könnten. Der Verfasser will mit Borderlehne versehene Kniebänke und eine bestimmte etwa der in der Schule entsprechende Ordnung der Kinder in denselben. Im fünften

Kapitel wird die Anleitung zum ehrerbietigen Betragen der Kinder in der Kirche in einer so praktischen und detaillirten Weise besprochen, daß jeder Seelsorger daraus den besten Nutzen ziehen könnte. Wir können nicht umhin, hier den wichtigen Satz anzuführen: die äußeren Zeichen der Ehrerbietung müssen wiederholt und gut mit den Schulkindern in der Kirche selbst eingeübt werden. Das achte Kapitel handelt vom Singen und Beten der Kinder während des heiligen Messopfers. Der Verfasser ist gegen das zu frühe und zu viele Singen seitens der Kinder, was freilich nur auf manche Mißverhältnisse in deutschen Dörfern zu beziehen ist.

Es wird schön gezeigt, wie die Kinder den Gesang oder das Rosenkranzgebet unterbrechen sollen, um durch geeignete eingeübte Gebete sich an die Haupttheile der heiligen Messe anzuschließen, wofür ein Formular angegeben wird. Die Frage betreffend, wer vorbeten soll, ist er mit Ohler verschiedener Ansicht. Die Anleitung zur inneren Messandacht im 7. Kapitel kann als die nähere Ausführung der Grundsätze von Ohler betrachtet werden. Das 8. Kapitel handelt vom Beichtunterricht, wie er alljährlich zu Ostern zu ertheilen ist, in der vollständigsten Weise. Er läßt der Gewissenserforschung 3 Hauptfragen vorausgehen und 2 nachfolgen und gibt 2 Beichtspiegel für ältere und jüngere Kinder an.

Was der Verfasser S. 85 von der Vertheilung von 60—80 Kinder auf mehrere Beichttage spricht, läßt sich hierlands nicht realisiren und erscheint überhaupt etwas kleinlich. Obwohl der Erstkommunikanten-Unterricht im 9. Kapitel nicht auf so breiter Grundlage aufgebaut ist, als ihn der Verfasser eines Aufsatzes im 1850-Jahrgang des Katholiken und ein sonst recht guter Plan in dem Jahrg. 1864 des Münster Pastoralblattes behandelt, ist er selbst in der beschränkten Fassung für unsere Verhältnisse, nach welchen die Kinder schon im 10. Lebensjahre die erste heilige Communion empfangen, noch zu weitläufig. Der Verfasser hat erst vor Kurzem im literarischen Handw.

1872 Nr. 116 eine ausführliche Erstcommunicanten-Literatur veröffentlicht.

Indem wir den ganzen Inhalt überblicken, geben wir gerne zu, daß das Büchlein jedem Seelsorger erspriessliche Dienste leisten wird, wenn auch die Verschiedenheit der Verhältnisse die Befolgung aller darin enthaltenen Rathschläge nicht immer ermöglicht. Wir finden in dem Büchlein eine reiche Kenntniß der katechetisch-pädagogischen Literatur und lernen aus jeder Seite den eifrigen Seelenhirten kennen, der, was er sagt, durch Uebung erprobt hat. Das Büchlein hat nicht bloß praktischen, sondern auch wissenschaftlichen Werth.

J. Sch.

Kanzel-Reden von Joseph Raphael Kröll. Rempten. Verlag der Jos. Kößel'schen Buchhandlung. 1872. Preis pr. Heft 5 sgr.

Der Verfasser hat sich die gewiß zeitgemäße Aufgabe gestellt, den Glauben an die Gottheit Christi zu wecken, die Liebe zu Christus zu entzünden und zu einer entschiedenen Rückkehr zur vollen christlichen Wahrheit, in der allein Rettung ist, hinzudrängen. Zu diesem Ende will er die Grundwahrheiten und Grundthatfachen des Christenthums darlegen und dadurch die antichristlichen Irrthümer und Bestrebungen besiegen. Sodann will er die Andacht zum allerheiligsten Altarssakrament beleben, jene Andacht, welche die Wonne liebender Seelen, die Kraft und Stärke in allen Versuchungen, der Trost in allen Leiden ist und allein dieses Thränenthal in einen Vorhof des Paradieses umzuwandeln vermag. Weiters gedenkt er die Leiden des Herrn zu betrachten, in denen nach dem heiligen Bernhard die Reichthümer des Heils und die Fülle der Verdienste zu finden sind, und sofort auf die großartige Erscheinung der über die ganze Erde verbreiteten Kirche hinzuweisen, da der hl. Augustin in der Katholicität der Kirche die Hand Gottes mit derselben Sicherheit erblickt habe, wie die Apostel in Christo dem Auferstandenen. Endlich sollen die Kanzel-Reden unseres Verfassers jene

Mutter loben, die unter dem Kreuze das theuerste Leben erblaffen sah, welche die Mutter unseres Gottes und unsere eigene Mutter ist.

Die gestellte Aufgabe ist demnach keine kleine und dürfte das Werk ziemlich umfangreich werden. Die uns vorliegenden vier ersten Hefte des ersten Bandes enthalten auf 320 Seiten 10 Kanzelreden (Ecce Homo — Mariä Himmelfahrt — die Kirche — die Magier aus dem Morgenlande, oder die Schönheiten des Glaubens — die Geheimnisse im Kreuze Jesu Christi — die Todesgestalt der schweren Sünde — Mariä Geburt — Kreuzablösung und Grablegung des Herrn — Kampf und Sieg der Kirche — das Zwiegespräch zwischen Christus und den Emausjüngern oder unsere Gemeinschaft mit den Abgeschiedenen). Man findet da eine reiche Fülle von Gedanken niedergelegt und wird daraus der Seelsorger reichen Stoff zur Meditation für seine Lehrvorträge entnehmen können, in welcher Hinsicht denn diese Kanzel-Reden bestens zu empfehlen sind. Sp.

Kirchliche Zeitläufte.

I.

„Möchten doch die Lenker der öffentlichen Angelegenheiten, durch die tägliche Erfahrung belehrt, endlich zur Einsicht kommen, daß niemand von ihren Untergebenen gewissenhafter dem Kaiser gibt, was des Kaisers ist, als die Katholiken, hauptsächlich deßhalb, weil sie sich ja auch gewissenhaft bestreben, Gott zu geben, was Gottes ist“:

Mit diesen ernstern Worten, gesprochen im Angesichte der ganzen Welt in der Allocution vom 23. December vorigen Jahres, hat Pius IX. an der Schwelle des Jahres 1873 einen eindringlichen Warnungsruf an alle diejenigen ergehen lassen, welche gegenwärtig nicht müde werden, die katholische Kirche als die größte Feindin der Staatsgewalt zu verschreien, und dieselbe unter diesem Vorwande all ihrer Freiheit zu berauben.

Doch die Stimme des greisen Papstes prallte wirkungslos ab an der von Vorurtheilen gestählten Brust der modernen Kirchenstürmer und es brachte das Jahr 1873 der Kirche nur noch einen verstärkteren und concentrirteren Kampf. Hatte der heil. Vater in seiner Allocution namentlich auf die Kirchenverfolgung in Italien, Deutschland, der Schweiz und Spanien hingewiesen, so hat dieselbe insbesondere in Preußen und der Schweiz ihren Lauf wilder und lustiger fortgesetzt und scheint sich da geradezu ein Kampf auf Leben und Tod, um Sein oder Nichtsein entspinnen zu wollen.

Im preussischen Parlamente kamen nämlich die neuen Kirchengesetze zur Berathung und Annahme. Bürgt schon der Name des protestantischen Kirchenrechtslehrers Friedberg, der bei diesen Vorlagen zu Gevatter gestanden, für deren kirchenfeindlichen Geist, so genügt ein auch nur flüchtiger Ueberblick über dieselben, um sich hievon volle Gewißheit zu verschaffen. Oder kann man nur einen Augenblick im Unklaren sein über die Tendenz der Bestimmung bezüglich der Vorbildung und Anstellung der Geistlichen, wornach ein geistliches Amt in einer der christlichen Kirchen nur einem Deutschen übertragen werden darf, welcher seine wissenschaftliche Vorbildung nach den Vorschriften dieses Gesetzes dargethan hat, und gegen dessen Anstellung kein Einspruch von der Staatsregierung erhoben worden ist? Sollte aber einem das noch zu unschuldig klingen, so werden ihn wohl eben die Vorschriften dieses Gesetzes über die wissenschaftliche Vorbildung der Geistlichen zur Genüge aufklären, wenn da unter Anderm verboten wird, daß während des vorgeschriebenen dreijährigen Universitätsstudiums die Theologen einem kirchlichen Seminar angehören, wenn noch eigens nach zurückgelegtem theologischen Studium eine Staatsprüfung verlangt wird, in der der Candidat sich über die für seinen Beruf erforderliche allgemeine, wissenschaftliche Bildung, insbesondere auf dem Gebiete der Philosophie, der Geschichte, der deutschen Literatur und der klassischen Sprachen, auszuweisen hat. Und wenn endlich alle kirchli-

chen Anstalten, welche der Vorbildung der Geistlichen dienen, der Aufsicht des Staates untergestellt, wenn die Knaben-Seminare und Knaben-Convicte auf den Aussterbe-Stat gesetzt werden, so liegt es auf der Hand, daß man es nur auf die Heranbildung eines fervilen Klerus für eine deutsche Nationalkirche abgesehen habe.

Oder protestirt etwa gegen den Vorwurf der Kirchenfeindlichkeit die weitere Bestimmung, daß man in Zukunft seinen Austritt aus der Kirche bloß „vor dem Richter seines Wohnortes“ zu erklären habe, wobei extra eine Schreibgebühr von fünf Silbergroschen entrichtet werden müsse; und noch mehr die folgenden Verfügungen, nach welchen die kirchliche Disciplinargewalt nur von deutschen kirchlichen Behörden ausgeübt werden darf, gegen Entscheidungen der kirchlichen Behörde, welche eine Disciplinarstrafe verhängen, die Berufung an die Staatsbehörde offen steht, Kirchendiener, welche die auf ihr Amt oder ihre geistlichen Amtsverrichtungen bezüglichen Vorschriften der Staatsgesetze oder die in dieser Hinsicht von der Obrigkeit innerhalb ihrer Zuständigkeit getroffenen Anordnungen verletzen, auf Antrag der Staatsbehörde durch gerichtliches Urtheil aus ihrem Amte entlassen werden können, und der „königliche Gerichtshof für kirchliche Angelegenheiten“, der seinen Sitz in Berlin hat, endgiltig mit Ausschluß jeder weiteren Berufung entscheidet? Und sollte endlich den Bischöfen die Excommunication nicht möglichst erschwert, ja unmöglich gemacht werden, eine Maßregel, die zur vollen Deroute der Kirche führen müßte?

„Jetzt soll, so äußerte sich vor Kurzem eine Stimme in den Münchener gelben Blättern, die Unterdrückung der katholischen Confession und Kirche förmlich in ein staatsrechtliches System gebracht werden.“ Und in der That, bereits hat man mit den Bollwerken der Freiheit der katholischen Kirche in Preußen aufgeräumt, mit jenen Verfassungsparagraphen nämlich, die bisher der Stolz der preußischen Katholiken waren, und mit denen dieselben auch ganz gut gefahren sind. Von nun

an bleibt trotz der garantirten Selbstständigkeit oder besser zur Verhöhnung einer solchen die Kirche den „allgemeinen Staatsgesetzen und einer gesetzlich geordneten Aufsicht des Staates“ unterworfen; und obwohl der Artikel 18 der preussischen Verfassung das Ernennungs-Vorschlags-Wahl- und Bestätigungsrecht bei Besetzung kirchlicher Stellen, soweit es dem Staate zusteht und nicht auf dem Patronate oder besonderen Rechtstiteln beruht, aufhebt, so soll nach dem gemachten Zusätze das Gesetz die allgemeinen Erfordernisse der Vorbildung, Anstellung und Entlassung der Geistlichen, sowie die äußeren Grenzen der kirchlichen Disciplinargewalt bestimmen. Im parlamentarischen Kampfe aber hat die Hitze der Debatte die eigentlichen Absichten der preussischen Machthaber nur zu offen an das Tageslicht gebracht. So beschuldigte ein Herr von Beningsen die katholische Kirche, daß sie es gewesen sei, welche die Staaten gestürzt und die Revolutionen geschürt habe. Ein Duncker proclamirte laut, daß der Staat die Kirche zur Erfüllung seiner Zwecke nicht mehr nothwendig habe. Ein Graf Bethusy-Huc machte die Bemerkung, daß es im Interesse des Staates liege, eine geringere Anzahl Priester zu haben. Ein Virchow ging mit einem Jung Hand in Hand in der Beleuchtung der Gegensätze, worin sich das Papstthum zu den periodischen Annektirungen Preussens befunden, und der erstere fand dabei das Grundübel darin gelegen, daß die Staatsregierung bisher immer zugelassen, daß die Hierarchie als ein Theil des Dogma's anerkannt werde, ein Fehler, der zur Negation des Staates führe; ein Lasker aber begrüßte das Gesetz, welches der Kirche das Recht der Excommunication nimmt, auch aus dem Grunde mit Freuden, weil dadurch der jüdischen Gemeinde ebenfalls die Censurgewalt über abgefallene Mitglieder genommen werde. Dagegen hält der Cultusminister Falk den Katholiken ihre antinationale Schulbildung vor und will derselbe seine Worte in das Land hinausgerufen haben als Gegengift gegen die katholischen Wander-Versammlungen und die Denkschrift des katholischen Episcopats. Der Kriegsminister

und jetzige Ministerpräsident v. Noen spricht von dem Sirocco, welcher die deutschen Bischöfe von Rom als Römlinge zurückgeweht habe; und der allzeit schlagfertige deutsche Reichskanzler Fürst Bismarck erklärt ganz unumwunden, wie man im Jahre 1848 nur aus Noth Concessionen an die katholische Kirche gemacht habe, von denen es nunmehr sein Abkommen haben müsse.

Doch hören wir auch einige Gegner der neuen Kirchengesetze, die mit aller Entschiedenheit gegen die geplante Vernichtung der Kirchenfreiheit protestirten. „Ich sehe, sagt Reichensperger, eine logisch geordnete Kette feindseliger Handlungen gegen die Kirche; begonnen wurde mit der Aufhebung der katholischen Abtheilung im Ministerium, deren warnende Stimme man nicht mehr hören wollte, dann folgt der Schritt des Herrn v. Mühler in den Braunsberger Angelegenheiten, der von dem jetzigen Herrn Cultusminister theilweise redressirt ist. Dann das Schulaufsichtsgesetz, durch welches principiell die Schule von der Kirche getrennt wurde. Nun auf halbem Wege stehen zu bleiben, besonders wenn es bergab geht, ist freilich schwer. Der Kirchendiener hat nicht mehr in der Kirche das freie Wort. Dasselbe Wort, welches in der Presse oder in einer Volksversammlung strafflos ist, wird auf der Kanzel strafbar, trotzdem gerade diese Stelle die beste Garantie gegen Ueberschreitungen bietet. Die Execution des Jesuitengesetzes seitens der Polizei ist ein weiterer Schritt auf diesem Wege, denn den schon längst isolirten Priestern dieses Ordens ist das Messeessen verboten. Warum nicht auch das Athmen, das auch die Funktion eines Jesuiten ist? Dann hat die Polizei einfache Studentenvereine, die sich marianische nennen, und unter Leitung eines Jesuiten standen, für Jesuitenverbände erklärt. Durch diese fast tragikomische Thatfache hat sich die Polizei das Recht genommen, die einzelnen Studenten von jedem Orte des Reiches zu verweisen. Und diese vorliegenden Gesehntwürfe, die mit der Verfassung in Collision stehen, sind aus keinem andern Grunde eingebracht, als um mit der ver-

fassungsmäßigen Kirchenfreiheit zu brechen." Der Abgeordnete Windhorst sprach unter Anderm: „Der Staat will die Kirche vernichten, will sie auflösen in ein Polizei-Institut, welches wohl richtiger in das Ressort des Polizeiministers als in das des Cultusministers gehören müßte, wenn nicht letzterer bereits seit Langem in das Polizeiministerium übergegangen wäre. Man hat eine ganze Reihe von Polizeigesetzen bereits absolvirt, man hat jetzt wieder eine ganze Wagenladung solcher Gesetze hieher gebracht und kein Organ der Kirche ist vorher mit einem Worte darüber gehört worden.“ Der Protestant Gerlach aber sagt: „Ich behaupte, daß die römisch-katholische Kirche und ebenso die evangelische durch diese Gesetze, ich will nicht sagen geknechtet und geknebelt, aber unter die schärfste Vormundschaft gestellt werde. Sie werden als unselbstständig dem Staate unterworfen in allen ihren wichtigsten Beziehungen. Nur das Dogma läßt man frei als etwas, was doch auch in der dünnen Luft verfliegen muß, wenn es durch keinen freien Unterricht und durch keine freie Kirche mehr gelehrt wird. Und der Rede des gleichfalls protestantischen Abgeordneten Holz entnehmen wir die folgenden Sätze: „Ich will der Regierung alles gewähren, was sie in der Verfassung gebraucht, um wirklichen Uebergriffen der katholischen Kirche (?) entgegenzutreten, aber ich will ihm nichts geben, die katholische Kirche zu vernichten, ihren Lebensodem zu zerstören. Betrachten Sie das Gesetz von der Disciplinargewalt und dem königlichen Gerichtshofe, und ich frage Sie, ob nicht das leitende Princip darin ist, eine deutsche Kirche zu begründen, welche von Rom völlig abgelöst ist? Heißt es denn etwas Anders? Ich behaupte, Sie greifen damit in die Weltordnung Gottes ein. Eine Reformation kann nur durch die Macht des Geistes aber nicht durch die des Gesetzes zu Stande kommen.“

Noch haben wir auf die Denkschrift des katholischen Episcopates in Preußen hinzuweisen, welche derselbe in dieser Angelegenheit erlassen hat. Der Eingang dieses hochwichtigen Akten-

stückes lautet: „Abgesehen davon, daß nach natürlichem und positivem Rechte und nach unvordenklicher Uebung in deutschen Landen die Verhältnisse zwischen Kirche und Staat nur durch beiderseitiges Uebereinkommen rechtmäßig und für beide Theile erspriesslich geordnet werden können, hätten die preussischen Bischöfe zum Mindesten erwarten müssen, daß ihnen Gelegenheit geboten würde, über so wichtige, die katholische Kirche betreffende Gesetzentwürfe sich auszusprechen und die katholischen Grundsätze geltend zu machen. Sie würden dann in der Lage gewesen sein, einzelne Bestimmungen der in Rede stehenden Gesetzentwürfe ohne Pflichtverletzung zu acceptiren, für einige andere würde vielleicht eine Vereinbarung mit dem apostolischen Stuhle zu erreichen gewesen sein. Da nunmehr aber die Gesetzentwürfe, obgleich sie in das innerste Leben der Kirche einschneiden, von der königlichen Staatsregierung kraft der von derselben in Anspruch genommenen Machtvollkommenheit einseitig und ohne alle vorgängige Verständigung und Verhandlung mit den berechtigten kirchlichen Organen erlassen worden sind, so bleibt für diese Nichts übrig, als von vorneherein gegen alle, die natürlichen und wohlervorbenen Rechte der katholischen Kirche und die Gewissens- und Religionsfreiheit der Katholiken verletzenden Bestimmungen dieser Entwürfe und der etwa auf Grund derselben zu erlassenden Gesetze förmliche und feierliche Verwahrung einzulegen.“

Der Schluß der Denkschrift aber ist der folgende: „Während der Gesetzentwurf das wesentliche Recht der Kirche durch Excommunication, Suspension, Amtsentsetzung und überhaupt durch Uebung der Disciplin ihre Reinheit zu bewahren, mehr und mehr zu vereiteln sucht, schreibt er dagegen dem Staate ein weitgehendes Recht der Amtsentsetzung über die Geistlichen, die Bischöfe eingeschlossen, zu. Allein so gewiß die Kirche nicht denjenigen begünstigt, die sich eines Verbrechens gegen die bürgerliche und staatliche Ordnung schuldig gemacht, ebenso gewiß steht dem Staate nie und nimmer das Recht zu, wesentlich kirchliche

Strafen zu verhängen und von Aemtern zu entsetzen, die den Betreffenden nicht durch den Staat sondern durch die Kirche übertragen sind. Nach dem Gesetzentwurfe soll ein Staatsgerichtshof für kirchliche Sachen eingesetzt werden. Wir können ein für allemal eine solche Competenz desselben nicht anerkennen und darin nur einen Schritt erblicken, um die Kraft göttlicher Einsetzung freie und unabhängige katholische Kirche in eine unkatholische Staatskirche umzuwandeln. Sollte man deshalb uns selbst vor diesen oder einen anderen Staatsgerichtshof stellen, so hoffen wir von der göttlichen Gnade, daß uns die Kraft nicht fehlen werde, vor demselben ebenso standhaft Zeugniß für unsern Glauben abzulegen, und auch das Härteste für die Freiheit der Kirche freudig zu dulden, wie unzählige unserer Vorfahren und Mitbrüder im bischöflichen Amte in vergangenen Zeiten uns das Beispiel hinterlassen haben. Zum Schluß müssen wir auf das Allernachdrücklichste gegen die Bestimmung des Gesetzentwurfes, daß die Disciplinargewalt nur von inländischen geistlichen Behörden geübt werden könne, feierliche Verwahrung einlegen, insofern dadurch die oberste Jurisdiction des Oberhauptes der Kirche beeinträchtigt wird. Im Frieden zwischen Staat und Kirche beruht das Heil Beider und der gesammten Gesellschaft. Die Bischöfe, der Clerus und das katholische Volk sind nicht staats- und reichsfeindlich, sie sind nicht unduldsam, nicht ungerecht und gehässig gegen andere Confessionen. Sie verlangen nichts sehnlicher, als mit Allen in Frieden zu leben. Nur Eines fordern sie, daß man sie nach ihrem Glauben, von dessen Wahrheit und Göttlichkeit sie durchdrungen sind, ruhig und sicher leben lasse, daß man die Integrität ihrer Religion und Kirche und die Freiheit ihres Gewissens nicht antaste, und sie sind fest entschlossen, diese ihre rechtmäßige Freiheit und auch das Kleinste ihrer kirchlichen Rechte unerschrocken und standhaft durch alle rechtmäßigen Mittel zu vertheidigen. Aus innerster Seele aber müssen wir im Interesse des Staates sowohl als der Kirche die Lenker des Staates und Alle, welche auf Staatsangelegenheiten Einfluß haben, bitten

und beschwören, von dem unheilvollen Wege, den man eingeschlagen hat, zurückzutreten, der katholischen Kirche und ihren nach Millionen zählenden Bekennern im Königreiche Preußen und im Deutschen Reiche den Frieden der Rechtsicherheit und der allgemeinen Freiheit zurückzugeben und uns nicht zwangsweise Gesetze aufzulegen, deren Beobachtung für jeden Bischof unvereinbar mit den von ihm beschworenen Amtspflichten und für ihn sowohl als für jeden Priester und für jeden Katholiken mit dem Gewissen in Widerspruch, moralisch unmöglich ist, deren gewaltthame Durchführung aber namenloses Unglück über unser treues katholisches Volk und unser geliebtes Vaterland bringen würde."

Entschiedener und eindringlicher könnte wohl die Sprache nicht mehr sein, ganz würdig eines katholischen Episcopats, und wohl geeignet, in den Herzen aller wahren Katholiken auf der ganzen Erdenrunde den lebhaftesten Widerhall zu finden. Freilich im preußischen Parlamente hat dieselbe die Annahme der Gesetzesvorlagen nicht aufgehalten und auch die königliche Sanction wird sie nicht zu hindern vermögen. Und so wird nun bald jenes Stadium eintreten, von dem es in den Historisch-politischen Blättern heist: „Ist das neue staatsrechtliche System einmal sanctionirt und beginnt das Land nach dessen Tendenz und Intention regiert zu werden, dann tritt der Höhepunkt der dramatischen Entwicklung im dritten Akte ein. Wer kann heute wissen, was die zwei letzten Akte bringen werden, ob den Untergang für das Reich oder für die Kirche (71. Bd. 3. Heft S. 249).“ Hat ein Herr Löwe in der Berliner Kammer gesagt: „Die Entwicklung der Menschheit verlangt, daß wir mit dieser Unterdrückung fertig werden müssen; wenn die Welt aber von dieser Unterdrückung frei werden soll, so müssen wir in Deutschland damit den Anfang machen;“ so scheint also mit der großen Verschwörung gegen die katholische Kirche in Preußen nach Gebühr die Einleitung getroffen zu sein. Alles scheint, um mit den Münchener gelben Blättern zu sprechen, darauf berechnet, die katholische

Kirche zu confisciren zu Gunsten des altkatholischen Chaos und dann den ganzen Brei zusammenzuknetten zu einer Staats-Polizei-Anstalt oder besser zu einer k. k. Anstalt für national-deutsche Wesensverehrung und Heroenkult. Doch man sehe sich bei Zeiten vor! Der sog. Altkatholicismus ist, um mit denselben historisch-politischen Blättern fortzufahren, sicherlich ein treffliches Werkzeug zur Ruinirung der kirchlichen Autorität, aber aller kirchlichen Autorität. Wer einmal Hand in Hand mit dieser trüben Mischung die abschüssige Bahn betritt, der kann auch nicht Halt machen vor der Autorität der protestantischen Bekenntnißschriften; denn er hat den Krieg begonnen gegen jede Autorität in Glaubenssachen. Was ist denn auch der Protestantenverein anderes als ein protestantischer Altkatholicismus und sieht man denn nicht vor Augen, wie die beiden Elemente gleich Blutsverwandten sich instinktiv gegenseitig anziehen zum gemeinsamen Kampfe gegen den lebendigen und papiernen Papst? Darum mahnte auch unlängst die Leipziger Evang. luth. Kirchenzeitung: „Sollten diese Gesezentwürfe Geseze werden, so würde die katholische Kirche in Deutschland gestört, die evangelische aber zerstört werden. Die besten Söhne der evangelischen Kirche würden in die Freikirche, vielleicht in die Auswanderung getrieben werden und die Landeskirche würde eine Beute des Nationalliberalismus, des Freimaurerthums und des Protestanten-Vereins werden. Ihr Klerus würde ein Gemisch von Chamäleonsnaturen und Bedientenseelen und das evangelische Volk im Rationalismus ersäuft oder im Fanatismus verbrannt werden.“ Das Ende vom Lied aber wird sein, was eine Stimme in den historisch-politischen Blättern mit den Worten bezeichnet: „Fürst Bismarck revolutionirt jetzt das gesammte Staatsrecht, und gelingt ihm das Werk so gut wie dem verblichenen Cäsar das seinige, so wird nach zwanzig Jahren die Socialdemokratie und die Internationale der lachende Erbe und Nachfolger des berühmten Politikers sein.“ (71. Bd. 3. Heft S. 242.)

Gebe es Gott, daß durch die Bosheit der Menschen eine

solche Katastrophe nicht herbeigeführt werde. Einstweilen scheint aber dem Fürsten der Finsterniß die Macht gegeben worden zu sein und die nächste Zukunft für die katholische Kirche sich sehr traurig gestalten zu wollen. Ohnehin ist der Kampf gegen die Kirche bereits auch außerhalb des deutschen Reiches entbrannt und namentlich in der Schweiz acut geworden, wohin wir ein anderes Mal unsere Augen richten werden. Anderswo aber scheint man nur den günstigen Augenblick erwarten zu wollen, um alsdann gleichfalls mit aller Gewalt gegen die Kirche loszuschlagen. Mögen sich demnach die Katholiken der ganzen Welt im gemeinsamen Glauben und in gemeinsamer Liebe mit ihren Bischöfen und Priestern immer fester vereinigen, und mögen sie nicht müde werden, ihre heißen Gebete zu Gott, dem Allerbarmen, emporzusenden, auf daß die Tage der Trübsale abgekürzt werden, und mit vertrauensvollem Muthe ein Jeder auf seinem Posten seine heilige Pflicht erfülle; denn wenn Gott mit uns ist, wer ist wider uns? — Sp.

Miscellanea.

Aus den hinterlassenen Papieren eines langjährigen Straßhausseelsorgers. Mitgetheilt von G. A.

1. Achtung vor dem Priester bei Sträflingen sehr heilsam wirkend.

M. H. schon viermal abgestraft, wurde bei seiner Entlassung vom Seelsorger gar herzlich gebeten, ja nicht mehr rückfällig zu werden. H. liebte und schätzte seinen Seelsorger und versprach ihm dieses heilig zu. Doch Noth läßt ihn in 2 Monaten neuerdings sinken, und er, der in den Verhören keine Reue zeigte, sich sonst auch nicht fürchtete auf das Straßhaus, er zitterte bei dem Gedanken, seinem Seelsorger wieder unter die Augen treten zu müssen. „Bei meiner Arretirung war mein erster Gedanke an Sie“, sprach er später zum Seelsorger, und er, der sich vor keiner Strafe fürchtete, zitterte, als er wieder sei-

nem Seelsorger vorgeführt wurde, schlug ganz beschämt den Blick zu Boden, und helle Thränen liefen ihm die Wangen herab. Es ist dieß ein schon oft erlebter Fall. O möge der Seelsorger immer achtenswerth dastehen und nie den Seinigen auch die geringste Blöße geben; — mögen Eltern schon frühzeitig ihren Kindern Achtung vor dem Priesterstande einflößen; möge dahin auch beim Schulunterrichte ernstlich gedrungen werden! Wehe jenen Familien, besonders in der Stadt, wo schon kleine Kinder keine Achtung mehr den Priestern erweisen dürfen. O man lasse nur den Kindern jede Priesterhand küssen, zeige selbst in Gegenwart der Kleinen Ehrfurcht vor dem Priesterstande; die von Jugend auf eingewurzelte Hochachtung vor dem Priesterstande verschafft demselben Wirksamkeit selbst auch bei den unglücklich Gefallenen. Wehe denen, die in Gegenwart anderer den Priesterstand herabsetzen; fallen Kinder, Dienstboten oder jene, die das Schmähnen über Priester mit anhören mußten, so wird der Priester wenig mehr bei den Gefallenen bewirken können.

2. Die schönste Vertheidigung des Christenthumes gegen ungläubige Sträflinge, die sich zu den Gebildeten rechnen.

Silvio Pellico führt an, er habe an einem Mitgefangenen, der sich als grober Feind Christi benahm, und sich selbst den Namen Giuliano als Nachahmer des Julianus Apostata gab, folgende Vertheidigung geschrieben: Das Wesen des Christenthums ist: Verehrung Gottes, Vernichtung des Aberglaubens, Bruderliebe zwischen allen Menschen, unausgesetztes Streben nach Tugend, Demuth ohne Begwerfung, Würde ohne Stolz, das Ideal: Der Gottmensch.

3. Verstoß nie dein Kind.

J. Sch. hatte frühzeitig großen Hang zur Eitelkeit und war oft grob, wenn ihre Eltern diesen Hang nicht befriedigten. Die Mutter verstieß sie im Alter von 13 Jahren und die Unglückliche sich selbst überlassen fiel in die Hände einer pensionirten

Beamtenwitwe, die dieses Mädchen benützte, um sich Geld zu verdienen. Sie führte ihr im 14. Jahre reiche Buhlen zu und richtete sie ab zu Betrügereien, um davon leben zu können. Von dieser Zeit war der Charakter der Verführten personifizierte Intrigue, so daß sie eine Reihe von Verbrechen beging und ihr die Falschheit zur zweiten Natur geworden. Auf wen fällt da die meiste Schuld ???

4. Frivole Gotteslästerung gegen Heiligenbilder.

J. J. bekam von seinem Seelsorger bei seiner Entlassung ein Bild der unbefleckten Empfängniß, auf der Rehrseite desselben war das Memorare. Heuchlerisch verspricht er, täglich das Memorare zu beten. Kaum aber kommt er zu den Uebri- gen, so ruft er hohnlachend: Da hab ich ein Bild, weiß nicht, ist es die Mägl oder das Generl; wirft es dann weg und spricht: draußen will ich mir um einen Zehner ein anderes, ein lebendiges Mägl oder Generl kaufen. — Dieser stellte sich die ganze Zeit sehr ruhig. Aber als er bei seiner Entlassung die Sträflingskleidung auszog, so schimpfte er noch so gottlos über alle Vorstände, daß man ihn noch zu guter Letzt mit 5 Stockstreichen beehrte. Welche Heuchelei, welche Unverbesser- lichkeit?

5. Eine Rabenmutter bringt durch den Bettel ih- ren Sohn ins Zuchthaus.

N. N. hat bereits schon 5 — 6 Strafen bekommen. Wie kam dieß? Seine Mutter schickte ihn schon mit 5 Jahren auf's Betteln aus. Täglich mußte er 15 Kreuzer nach Hause bringen, sonst bekam er Schläge. Als er 10 Jahre alt war, mußte er täglich 30 Kreuzer bringen. Oft fürchtete er die Schläge und blieb, wenn er das Vorgeschriebene nicht zusammenbetteln konnte, ganze Nächte auf freiem Felde. Endlich, damit er keine Schläge bekäme, fing er an zu stehlen und brachte so zur großen Zufriedenheit seiner Mutter täglich die volle Zahl 30; das übrige

vernaschte er; so ward er ein Diener des Wohllebens und ein gewandter Gauner. Die Noth ist da sehr erfinderisch. Reicht denn kein Polizeigesetz in eine solche Pflanzstätte hin?

6. Vorurtheile, als ob der Priester das Beichtsiegel brechen dürfe.

Viele Sträflinge glauben, es dürfe der Priester im Beichtstuhle nur schnell und unvermerkt die Stola umkehren, und nach umgewandter Stola sei er dann Richter und befähigt, jeden Kriminalfall anzuzeigen.

7. Abneigung gegen einen Seelsorger Veranlassung eines Verbrechens.

N. wurde mehrmals wegen Diebstahl abgestraft und in seine Heimat verschoben. Wenn er seinen dortigen Seelsorger um eine Gabe anflehte, wurde er von zweien seiner Seelsorger rauh angefahren, der dritte Seelsorger behandelte ihn sanfter und N. ging zu jeder Predigt des Lektoren. Eines Tages ging N. in die Predigt, weil er glaubte, daß sein Liebling predige; als er aber sah, daß ganz unerwartet einer von seinen gehassten Feinden die Kanzel bestieg, ging er alsogleich weg, ging voll Zorn in das nächst beste Gasthaus, trank sich einen Rausch, beging im Rausche einen Diebstahl, der ihn auf 8 Monate wieder in's Strafhaus brachte. Non bene auditur qui non bene diligitur. Würden manche Seelsorger sich liebevoller annehmen auch um entlassene Sträflinge, sie würden Rückfälle verhindern und so auch dem Staate und dem Seelenheile der Einzelnen nützen.

8. Nothwendigkeit eines Vereines für entlassene Sträflinge.

Th. S. ohne Vater und Mutter, allein und ohne Obdach, sucht nach ihrer Strafzeit, wo sie zur Erkenntniß und Reue gelangt, einen Dienst und bekommt endlich Aufnahme in einer Fabrik. Eine Mitarbeiterin, die sie kennt, ist so boshast, daß

sie es öffentlich sagt, daß Th. S. schon mehrmal im Strafhause war. Augenblicklich gibt ihr der Fabriksherr die Entlassung und so ist sie beim beginnenden Winter wieder genöthigt, entweder zu stehlen oder sich durch das Schandgewerbe, das sie vor ihrer Befehrung trieb, aber jetzt haßt, wieder zu ernähren. Bestünde ein Verein, so würde derselbe die Th. S. in einen Dienst bringen, und Rückfall und Laster blieben aus.

9. Bosheit entlassener Sträflinge.

Viele Sträflinge haben nach ihrer Entlassung die Bosheit, wenn sie irgendwo einen andern entlassenen Sträfling in einem guten Dienst oder in einer Werkstätte finden, es öffentlich zu verrathen und ihn dann augenblicklich brodlos zu machen. Oder sie gehen zu dem Andern, erpressen von ihm bedeutendes Geld, indem sie ihm drohen, ihn augenblicklich zu verrathen, falls er ihnen nicht alle 14 Tage einen Zwanziger gebe; so geschah es einem braven Sträfling zu W.; so auch der obengenannten Th. S.

Die Application des Ablasses des privilegierten Altars betreffend:

Nach einer Congregationsentscheidung vom 23. Febr. 1864 kann der Ablass des privilegierten Altars nur Einem Verstorbenen zugewendet werden, und nur am Tage aller Seelen, an welchem in Folge eines besonderen Privilegs jeder Altar privilegiert ist, kann der betreffende Ablass mehreren oder allen Abgestorbenen applicirt werden. Jedoch sind Application und Ablass nicht absolut untrennbar, wenn es nicht im Indulte heißt: Qui pro defuncto Missam in tali altari dixerit, oder wenn der Fundator oder der Stipendiengeber einer Messe für die Abgestorbenen dem Priester die Pflicht auflegt, an einem privilegierten Altar zu celebriren. Fehlen im Indulte die Worte: pro defuncto, oder ist das Indult nur in gewöhnlicher Weise für privilegierte Altäre gegeben, so können beide getrennt werden und es kann, während das hl. Opfer pro pluribus defunctis applicirt wird, der Ablass eigens einer bestimmten Seele aus der Zahl dieser plures zugewendet werden, wofür aber keine besondere Gabe angenommen werden darf. (Münster Pst. Bl.)

Ankündigung

der Tübinger

theologischen Quartalschrift.

In Verbindung mit mehreren Gelehrten

herausgegeben von

**D. v. Kuhn, D. Bukrigl, D. v. Aberle, D. Himpel,
D. Kober, D. Einsenmann,**

Professoren der katholischen Theologie an der Königl. Universität Tübingen.

Die theologische Quartalschrift

tritt mit diesem Hefte in ihren **fünfundfünfzigsten** Jahrgang. Als die älteste theologische Zeitschrift Deutschlands und über dessen Grenzen hinaus bekannt, gebraucht und geschätzt hat sie den Entwicklungsgang der theologischen Wissenschaft in der Kirche seit der Zeit des neuen Erblühens derselben treu begleitet und nach Kräften gefördert. Ohne von Zeitströmungen sich abhängig zu machen war sie jederzeit mit gründlicher Wissenschaftlichkeit warme Liebe zu Christenthum und Kirche zu verbinden bestrebt. Es ist ihr deshalb bis zur Stunde gelungen, einen Mittel- und Sammelpunkt für die verschiedenartigsten tüchtigen Kräfte in ganz Deutschland zu bilden, welche in den genannten Bestrebungen sich begegnen und dem Glauben die Leuchte der Wissenschaft bewahren wollen. Eine große Zahl der in der „Quartalschrift“ niedergelegten Abhandlungen und Recensionen behält darum, wie allgemein anerkannt ist, Werth und Bedeutung, weil sie weder vom Augenblick eingegeben noch bloß für denselben berechnet sind. Den bewährten Ruhm der Zeitschrift

zu erhalten und den althergebrachten Grundsätzen derselben, welchen sie ohne Zweifel zumeist ihre ungeschwächte Lebenskraft verdankt, treu zu bleiben ist auch Aufgabe und eifrigstes Bemühen der gegenwärtigen H. H. Herausgeber, welche den guten Namen und langen Bestand der „Quartalschrift“ nicht so fast als Gewähr und Bürgschaft für ihr ferneres Gedeihen, sondern vielmehr als Verpflichtung und Sporn für dasselbe unablässig thätig zu sein, betrachten. Sie werden wie bisher sich angelegen sein lassen, durch eigene Arbeiten wie durch Heranziehung anderer guter Kräfte den Wünschen der Leser aus verschiedenen Lebensstellungen so allseitig als thunlich ist zu entsprechen.

Die nächsten Hefte werden enthalten: exegetische Studien von Prof. Dr. v. Aberle, Untersuchungen über Pentateuch und Alttestamentliche Geschichte von Prof. Dr. Himpel, canonistische Arbeiten von Prof. Dr. Kober, solche über praktische Theologie in deren gesammtem Umfang von Prof. Dr. Linßenmann, die speculative Gotteslehre des Nicol. Cusanus von Rep. Dr. Storz, Pistis und Gnosis des Clemens Alexandrin. von Rep. Dr. Knittel, Verhältniß der Zeitrechnung des Buches der Könige zu der assyrischen Zeitr. von Meteler, über syrische Lieder gnostischen Ursprunges von Mafe, Mittheilungen aus Nestorianischen Hymnologen und dem Maronitischen Rituale von P. Pius Zingerle, Studien über Itala und Vulgata, von Prof. Dr. Ott und Anderes.

Trotz den bedeutenden Mehrkosten an Satz, Druck und Papier bleibt der Preis von Rthlr. 2. 25 Ngr. oder fl. 5. — pro Jahrgang unverändert derselbe, und

empfiehlt sich daher die „Quartalschrift“ auch durch den außerordentlich **billigen** Preis, der die Anschaffung für **Privatbibliotheken** möglichst erleichtert.

Um den verehrl. neuen Abonnenten die Anschaffung der früheren Jahrgänge zu erleichtern, geben wir solche, so weit der geringe Vorrath reicht, wenn alle zusammen bis 1870 inclus. genommen werden — mit Ausschluß der Jahrg. 1828 u. 1829, welche schon seit längerer Zeit gänzlich fehlen — zum herabgesetzten Preise von

nur **Rthlr. 55. — fl. 96. — ab.**

Die Jahrgänge von 1871 an sind nur zu obigem Ladenpreise von **Rthlr. 2. 25 Ngr. fl. 5. —** pro Jahrgang zu haben.

Lübingen, Januar 1873.

J. Laupp'sche Buchhandlung.

In demselben Verlag ist soeben erschienen und durch alle Buchhandlungen zu beziehen:

Probst, Prof. Dr. Ferd., Sacramente und Sacramentalien in den drei ersten christlichen Jahrhunderten. Leg. 8. 30 Bog. broch. **Rthlr. 2. 8. fl. 3. 48 kr.**

Früher erschien:

— — **Liturgie** der drei ersten christlichen Jahrhunderte. gr. 8. XII & 27 Bog. broch. **Rthlr. 1. 25 Ngr. fl. 3. 12 fr.**

— — **Lehre und Gebet** in den drei ersten christlichen Jahrhunderten. gr. 8. VIII & 24 Bog. broch. **Rthlr. 1. 20. fl. 2. 48 fr.**

Zu den drei vorstehenden Werken von Prof. Dr. Ferd. Probst wird im Laufe dieses Jahres noch ein IV. Band erscheinen, der von den „**kirchlichen Disciplinen**“ handelt, und so die **Pastoraltheologie der drei ersten christlichen Jahrhunderte** vervollständigt.

Neuere katholisch-theologische Verlags-Werke
der H. Laupp'schen Buchhandlung
in Tübingen.

Ende des Jahres 1872.

- Augustinus-Postille.** Eine Auswahl aus den Reden des heiligen Augustin auf das Kirchenjahr vertheilt und aus dem Lateinischen übersetzt für Prediger und zur Privaterbauung von Dr. Carl Haas. gr. 8. broch. fl. 3. — Thlr. 1. 27 Ngr.
- Bonaventurae, S.,** eximii ecclesiae doctoris, opuscula duo praestantissima **Breviloquium** et **Itinerarium mentis ad Deum.** Edidit Carolus Josephus Hefele. Editio tertia. 16. broch. fl. 1. 24 kr. — 27 Ngr.
- Chrysostomus-Postille.** Vier und siebenzig Predigten aus den Werken des heiligen Chrysostomus für Prediger und zur Privaterbauung ausgewählt und aus dem Griechischen übersetzt von Prof. Dr. C. J. v. Hefele. Dritte verb. und verm. Auflage. gr. 8. br. fl. 2. 12 fr. — Rthlr. 1. 12 Ngr.
- Dürsch, Dr. G. M.,** Aesthetik der christlichen bildenden Kunst des Mittelalters in Deutschland. Zweite, mit Nachträgen und 19 Tafeln Abbildungen vermehrte Ausgabe. gr. 8. br. fl. 4. 24 fr. — Rthlr. 2. 24 Ngr.
- — **Symbolik** der christlichen Religion. 2. Bände. gr. 8. broch. à fl. 3. 36 fr. — Rthlr. 2. 12 Ngr.
- Fritz, J. A.,** Christkatholische Katechesen für die ersten Schuljahre. Zum Gebrauch für Katecheten, Lehrer und Eltern u. c. ausgearbeitet. Mit Approbation des Hochw. Bischofs von Rottenburg. 2 Bände. 3. verb. Aufl. fl. 8. broch. fl. 1. 54 fr. — Rthlr. 1. 7½ Ngr.
- — **Katechetisches Handbüchlein** für die 2 ersten Schuljahre. 2., verbess. u. vermehrte Aufl. Mit Approbat. d. Hochw. Bischofs v. Rottenburg. fl. 8. broch. — 45 fr. — 15 Ngr.
- Funk, Dr. F. N.,** Sins und Wucher. Eine moraltheologische Abhandlung mit Berücksichtigung des gegenwärtigen Standes der Cultur und der Staatswissenschaften. gr. 8. broch. fl. 2. Rthlr. 1. 8 Ngr.
- Hefele, Dr. C. J.,** der Cardinal Ximenes und die kirchlichen Zustände Spaniens vom Ende des 15. und Anfange des 16. Jahrhunderts. Insbesondere ein Beitrag zur Geschichte und Würdigung der Inquisition. Zweite verbesserte Auflage. gr. 8. br. 4 fl. 2 Thlr. 18 Ngr.
- — **Beiträge zur Kirchengeschichte, Archäologie und Liturgik.** 2 Bände. 8. br. 4 fl. 36 fr. — 2 Rthlr. 26 Ngr.
- Die Bände sind auch einzeln und zwar I. für 2 fl. 36 fr. — 1 Rthlr. 18 Ngr., der II. für 2 fl. — 1 Rthlr. 8 Ngr. zu haben.
- Kober, Prof. Dr. F.,** der Kirchenbann nach den Grundsätzen des canonischen Rechts. Zweite mit Register vermehrte Ausgabe. (Das Register daraus einzeln: — 4 Ngr. — 12 fr.) gr. 8. broch. fl. 3. 36 fr. — Rthlr. 2. 8 Ngr.

Die Idee der Religion.

(Eine philosophisch - theologische Studie.)

Mit dem Worte „Religion“ wird heut zu Tage nicht wenig herumgeworfen. Männer von der verschiedensten Gesinnungsweise nehmen alle Religion für sich in Anspruch, Leute, die mit der Kirche, ja mit dem positiven Christenthume überhaupt auf gespannten Füßen leben, betheuern vor aller Welt ihre Achtung vor der Religion; im Namen der „Religion“ will man mit dem Ultramontanismus den Kampf bis auf's Messer aufnehmen und dem Interesse der „Religion“ sollen die modernen Fortschrittsbestrebungen bei Leibe nicht im Geringsten nahe-treten. Da muß man sich denn von der Religion die verschiedenartigsten und sonderbarsten Vorstellungen machen, und da ist es wahrlich an der Zeit, eine nähere Untersuchung über das wahre und eigentliche Wesen der Religion anzustellen. Wir wollen darum im Folgenden eine philosophisch-theologische Studie über die Idee der Religion liefern, und wir bezeichnen dieselbe einerseits als eine philosophische, weil wir uns dabei auf den philosophischen Standpunkt zu stellen und insbesondere die Geschichte der Philosophie im Auge zu haben gedenken, und andererseits als eine theologische, weil wir in derselben die Grundlage für die positive Theologie erkennen und deshalb dieselbe als einen Gegenstand der Fundamental-Theologie betrachten.

Es reiht sich also unsere gegenwärtige Studie von selbst an die früher von uns über den Gottesbeweis angestellte, und wenn wir da jene Philosophie, welche die rechte Mitte einhält

zwischen dem Realismus und Idealismus, für die unsere erklärt und wir diese auch in unserem Gottesbeweise bewährt gefunden haben, so werden wir auch jetzt wiederum den gleichen Standpunkt einnehmen und werden dabei das dort gewonnene Resultat zur entsprechenden Verwerthung bringen. Religion ist nämlich, ganz allgemein bestimmt und wie wir es einstweilen einfach voraussetzen dürfen, ein Verhältniß des Menschen zu Gott; die Gottesidee wird darum auch die Idee der Religion des näheren bestimmen und im Lichte des in unserem Gottesbeweise gewonnenen Ideales wird auch die Religion ihre rechte Würdigung finden. Die so gewonnene Idee der Religion würde nun so gewiß kein bloßes Ideale sein, dem keine entsprechende Realität zukommt, so gewiß wir unsere Gottesidee auf durchaus realen Verhältnissen aufgebaut haben; da es aber doch denkbar ist, daß nach den realen Verhältnissen die Idee nicht durchaus und nicht ganz und gar zum Durchbruch zu gelangen vermag, so würden wir bei unserer Bestimmung des Wesens der Religion nicht ganz sicher gehen und nicht auf vollkommen solidem Boden stehen, wenn wir nicht auch auf die realen Verhältnisse des Menschen eigens und ausdrücklich Bedacht nähmen. Es wird dabei auch das erreicht, daß die schon im Gottesbeweise aufgezeigten realen Verhältnisse nur noch schärfer sich darstellen und daß die nothwendige Harmonie zwischen dem Idealen und Realen, zwischen der Idee und der Wirklichkeit, so wie wir sie von unserem philosophischen Standpunkte verlangen, nur um so bestimmter sich geltend macht. Also die Gottesidee, welche sich als das Resultat unseres Gottesbeweises ergeben hat, und die reale Wirklichkeit des Menschen werden wir als Maßstab in Anwendung bringen und werden in letzterer Hinsicht die Geschichte der Menschheit nicht weniger als die Metaphysik des Menschen in Betracht ziehen, da in jener nicht minder als in dieser die realen Verhältnisse des Menschen sich darlegen. Wenn wir aber in unserer früheren Studie auch die Beobachtung gemacht haben, daß das irrthümliche Denken des Menschen nach

zwei extremen Richtungen sich bewegte, nach der idealisirenden einerseits und nach der dualistischen anderseits, innerhalb welcher das richtige Denken die rechte Mitte innehielt, so wird das Gleiche auch hier gelten, wo es sich eben auch um die Resultate des menschlichen Denkens handelt, und wo zudem der Zusammenhang mit dem früher Entwickelten ein so inniger und wesentlicher ist; und so ergibt sich denn unsere Abtheilung als ganz naturgemäß, wenn wir uns zuerst auf die idealisirende und alsdann auf die dualisirende Richtung beziehen und zuletzt die rechte Mitte in Augenschein nehmen.

1. Die idealisirende Richtung.

Das menschliche Wahrdenken beruht im Prinzip auf der Identität des Ideellen und Reellen, des Denkens und Seins. Ist aber diese Identität nur in dem absoluten persönlichen Gotte gegeben, welcher darum die absolute Wahrheit selbst ist, und durch den auch das Denken des geschöpflichen Wesens in seinem Hinarreichen an das Sein, also in seiner Wahrheit bedingt ist, so bewegt sich das menschliche Denken nach einer extremen idealisirenden Richtung, wenn die Identität zwischen dem Ideellen und Reellen, zwischen Denken und Sein mehr oder weniger unmittelbar in das menschliche Denken selbst verlegt und dieses damit mehr oder weniger verabsolutirt wird. Indem dieß nämlich dem wirklichen Sachverhalte nicht entspricht, so kann es sich nur behaupten, wenn von demselben abgesehen wird, wenn die in demselben sich geltend machenden Unterschiede nivellirt, die sich aufdrängenden Schranken abgetragen werden, mit einem Worte, wenn man idealisirt. Darum tritt denn auch diese Richtung in der Frage des Gottesbeweises als pantheisirend, als mehr oder minder ausgesprochener Pantheismus auf und ist dieses, wie wir meinen, in unserer früheren Studie über den Gottesbeweis deutlich genug ersichtlich geworden. Wo man aber wesentlich auf dem Standpunkte des Pantheismus steht, da muß man auch schlechthin und unmittelbar die Religion in das

Wesen des Menschen legen und in dessen schlechthiniger und unmittelbarer Beziehung zum „Pan“ das Wesen der Religion finden, wobei die größere oder geringere Consequenz in der Durchführung des pantheistischen Prinzips, sowie die Art und Weise der Auffassung des „Pan“ der religiösen Idee im Besonderen eine eigenthümliche Färbung geben wird, die jedoch stets ein idealisirendes Gepräge an sich trägt. Sehen wir nun zu, wie im Laufe der Jahrhunderte in der Frage der Religion diese idealisirende Richtung zu Tage trat.

Wir wenden naturgemäß unsere Blicke zuerst nach dem Oriente, der Wiege der menschlichen Cultur. Es hat nun die älteste orientalische Philosophie einen wesentlich religiösen Charakter und es liegt da zwar der Monotheismus zu Grunde, jedoch tritt Gott in einer Weise auf, daß die Natur als Organ seines Willens, die Naturereignisse als Anordnungen und Rundgebungen desselben für die Menschen erscheinen. So verhält es sich mit dem Schüking, dem ersten der alten Reichsbücher China's, so mit den Hymnen der Rig-Veda, dem unstreitig ältesten Buche der Brahmalehre, so auch im Wesentlichen mit der Zendavesta, in der die religiösen Lehren der alten Perser niedergelegt sind. *) Nachdem aber die alte Volksreligion mehr und mehr in einen naturalistischen Polytheismus ausgeartet war, so versuchte die Philosophie eine Reaction gegen denselben, indem sie entweder die alten religiösen Traditionen sammelte, wie dieß namentlich Confucius und Zoroaster thaten, oder indem sie der gewöhnlichen Volksreligion eine reinere esoterische Religion entgegensetzte, wenn sie nicht geradezu für das gereifere Denken die Philosophie die Stelle der Religion einnehmen ließ. Wir begegnen in dieser Hinsicht in Indien der Vedantaphilosophie, deren Grundcharakter ein vollkommen ausgebildeter mystisch-

*) Vgl. Ehrlich, zur Erklärung des Entstehens der Volksreligionen im 2. Hefte der apologetischen Ergänzungen zur Fundamental-Theologie.

idealistischer Pantheismus bildet, so zwar, daß in der unmittelbaren mystischen Schauung Brahma's und in dem dadurch begründeten Bewußtsein ihrer eigenen wesenhaften Einheit mit Brahma, sowie auch der wesenhaften Einheit aller übrigen Dinge mit demselben die Befreiung der Seele — dieses höchste Ziel alles Seelenlebens hienieden bestehen und der Proceß der Befreiung der Seele in der „Wissenschaft“ durch die Werke der Buße und des Opfers eingeleitet werden sollte. Daneben tritt schon in der Zeit vor Buddha die Philosophie der den Vedas feindseligen Schulen entschieden atheistisch auf, bis endlich im 5. oder 6. Jahrhundert v. Chr. in dem Buddhismus sich ein nihilistischer Atheismus erhob, der die Auslöschung des persönlichen Seins und Bewußtseins als Ideal aufstellte und zur Erreichung desselben auf den ascetisch-mystischen Weg verwies. In Indien tritt also unsere idealisirende Richtung entschieden zu Tage und gilt dieß auch im Wesentlichen von den übrigen alten Völkern des Orients. Die indische Philosophie übte nämlich ihren Einfluß auch auf China aus, wo Confucius ohnehin seine ganze Aufmerksamkeit nur auf die Moral gerichtet hatte, indem er als Reformator des sittlichen Lebens seines Volkes auftrat und zu diesem Ende die alten religiösen Traditionen sammelte. That ferner das Letztere, wie schon gesagt wurde, auch Zoroaster, so haben dessen Schüler sein System im Sinne eines dualistischen Emanationspantheismus fortentwickelt; und enthielt auch die naturalistisch-dualistische Religionsanschauung Egyptens und Westasiens fast gar keine speculativen Elemente, so wurde doch im Schooße der Priester und Weisen, bei den Babyloniern Chaldäer genannt, sowie sie bei den Persern Magier hießen, eine esoterische Lehre gepflegt, und begegnen wir somit auch da einer gewissen idealisirenden Richtung. Diese esoterische Lehre scheint aber auch auf die griechischen Denker eingewirkt zu haben, wie denn auch der Einfluß der Religionslehre des Zoroaster auf die Philosophie der Griechen ein unverkennbarer und auch anerkannter ist. Fassen wir also ins Auge,

in wiefern die griechische Philosophie in der Frage der Religion unsere idealisirende Richtung zur Schau trägt.

Bei den Griechen tritt der naturalistische Charakter der Volksreligion in Gemäßheit des griechischen Genius in idealen menschlichen Formen auf, die aber in dem gleichen Ideen-, Willens- und Gefühlskreise sich bewegen, wie andere Menschen, und auch den gleichen Leidenschaften, wie diese, zugethan sind. Dieser Volksreligion gegenüber strebte nun schon die esoterische Religion eine reinere Gotteserkenntniß an und insbesondere machte sich die Philosophie dieß zu ihrer Aufgabe. Die vorsokratische Philosophie brachte es denn auch zu einer pantheistischen Weltanschauung, welche bei den älteren Joniern als eine Art Hylozoismus, bei den jüngeren Joniern theils als reiner Materialismus, theils als Dualismus, sodann bei den Pythagoräern im Kleide von mathematischen Formeln und endlich bei den Eleaten in der Weise eines starren, abstrakten Monismus auferscheint. Die sokratisch-attische Philosophie kam wohl in Plato und insbesondere in Aristoteles über den Pantheismus hinaus, um aber alsbald auf denselben wiederum zurückzukommen, indem namentlich von den Stoikern das pantheistische Prinzip, nach welchem Gott und die Welt in Ein Sein zusammenzuziehen sind, entschieden festgehalten wird. Macht sich also schon in dieser Hinsicht die idealisirende Richtung aufs Neue geltend, so hat dieß auch insoferne statt, als der Stoicismus nach seiner sonstigen praktischen Eigenthümlichkeit die Ethik und zwar in der Form eines idealen Quietismus als höchste Aufgabe des Menschen an die Stelle der Religion setzt. Uebrigens drängt auch die platonische Ideenlehre nach der idealisirenden Richtung, wie denn auch nach Plato das Streben nach Weisheit die höchste Lebensaufgabe des Menschen ist und darum die Philosophie die Religion, die nur fürs gewöhnliche Volk eine Bedeutung habe, vollends ersetze.

Sofort haben wir einen Blick zu werfen auf die Religionsphilosophen, welche in den letzten Jahrhunderten v. Chr.

namentlich in Alexandrien auftraten und deren Doctrin sich bis ins 6. Jahrhundert v. Ch. erhielt, ja auch später noch mehrfachen Einfluß ausübte. Es kam nämlich im Oriente, namentlich in Alexandrien, die griechische Philosophie naturgemäß in Berührung mit orientalischen Religionsideen, wodurch das Bestreben hervorgerufen wurde, beide miteinander zu verschmelzen. Man ging dabei von dem Grundsatz aus, daß sowohl die orientalischen Religionsideen als die griechische Philosophie ursprünglich aus einer Quelle hervorgegangen seien, nämlich aus einer uralten religiösen Tradition, und es sollte durch ein Zurückgehen auf dieselbe und durch Verschmelzung derselben mit den Ideen der griechischen Philosophie eine Reform der Religion angebahnt werden, durch welche die in der Volksreligion gelegenen Widersprüche sich ausgleichen und eine allumfassende Religionsanschauung, welche die wahren Elemente der Volksreligion als Momente in sich schließt, begründet wurde. Als die besonderen Verzweigungen machten sich aber vorzugsweise geltend der Philonismus, ein Synkretismus zwischen griechischer Philosophie und jüdischer Religionslehre, deren Hauptvertreter der Jude Philo war, und der Neuplatonismus, welcher auf heidnischem Boden stehend in analoger Weise, wie die griechisch-jüdische Religionsphilosophie, den Pythagoreismus und Platonismus mit den heidnischen Religionsideen verschmolz. Wenn nun schon überhaupt der mystisch-theosophische Zug, der dieser Religionsphilosophie anhängt, zur Genüge dieselbe als „idealisirende Richtung“ charakterisirt, so tritt eben dieselbe im Besonderen beim Philonismus noch in dessen Quietismus, beim Neuplatonismus in dessen idealistischer Emanationslehre und in dessen mystischer Ascese zu Tage, durch welche die Seele die Leiblichkeit mit ihren sinnlichen Trieben zu bekämpfen hat, um sich so von dem Leibe und der Sinnlichkeit zu befreien und alsdann zum höchsten ekstatischen Schauen des Ureinen zu gelangen.

Weiterhin tritt uns die Philosophie der nachchristlichen

Zeit entgegen und wir begegnen da, insoferne sich die Philosophie dem Lichte des Christenthumes mehr oder weniger verschloß, einem Abweichen nach der idealisirenden Richtung u. z. während der patristischen Zeit: in dem Gnosticismus mit seiner Unterscheidung zwischen esoterischer und exoterischer Lehre, mit seiner Gnosis und seinem Antinomismus, in dem Manichäismus, der, seinem Wesen nach nichts anderes als ein in christliche Formen gefaßter Parsismus, in der Praxis mit dem Gnosticismus ganz zusammentraf, in dem Origenismus mit seiner etwas übertriebenen Speculation, und bei Eunomius, der im 4. Jahrhundert lehrte, der Mensch könne sich mit seinem Denken zur unmittelbaren Anschauung Gottes erheben und auf dieser Höhe seien die Sünden ganz indifferent; ferner im Mittelalter in dem Pseudo-Mysticismus, sowie derselbe auf der Basis der Schriften des Pseudo-Dionysius in dem idealistisch-emanatistischen Systeme des Johannes Scotus Erigena aufscheint und von den neueren Manichäern, von Almarik von Bena, von den Brüdern des freien Geistes, den Beguarden, dem Meister Eckhardt und den sogenannten Menschen des Wissens gepflegt wurde, in dem excessiven Realismus, der die Realität der Universalien auf Kosten der Individualität der einzelnen Wesen übertrieb, und in der zum Theil mystischen Tendenz der arabischen Philosophie, besonders bei Algazel, nach welchem der mystische Weg, nicht die Philosophie mit ihren unsicheren und begrenzten Beweisen, zur vollen Wahrheit führe, sowie in der neuplatonischen Richtung des jüdischen Philosophen Avicebron; alsdann in der neueren Zeit bei Nikolaus von Cusa, insoferne sein System eine theosophische Färbung zur Schau trägt, bei Marsilius Ficinus, insoferne er in seiner Erkenntnistheorie den späteren Ontologismus nach seiner ganzen Tragweite anticipirt, bei Johannes Reuchlin, nach welchem das höhere Auge des Geistes (mens) unter der unmittelbaren Erleuchtung des göttlichen Lichtes steht, wenn es das Ueberfinnliche schaut, bei Giordano Bruno, dessen System ganz auf den Pantheismus hinausläuft, und in dem

Mysticismus, wie derselbe überhaupt dem orthodoxen Protestantismus zu Grunde liegt, und namentlich von Weigel und Böhme cultivirt wurde; endlich in der neueren Philosophie bei der cartesianischen Schule mit ihrer eingebornen Gottesidee und ihrem Occasionalismus (besonders bei Malebranche), in dem Spinozismus, bei der Leibnizischen Philosophie mit ihrer prästabilirten Harmonie, in der Identitätsphilosophie des Schelling und Hegel, bei dem Panentheismus des Krause, dem Gefühlpantheismus des Schleiermacher, dem Willenspantheismus des Schopenhauer mit seinem buddhistischen Nihilismus, dem Theosophismus des Baader, dem Rationalismus Günther's mit seiner neugearteten Theosophie, insoferne nach demselben all unser Wissen um das Sein ursprünglich ein Glauben ist, das sodann unbedingt und schlechthin zum eigentlich rationellen Wissen umgewandelt werden müsse, bei dem Eklekticismus des Victor Cousin, dem Socialismus mit seiner Idee eines unendlichen Fortschrittes oder dem Sanfimonismus, dem die Religion die Liebe Gottes und aller Wesen als eben so vieler göttlicher Emanationen oder das Gefühl dieser Einheit ist, und bei dem Ontologismus Gioberti's. Alle diese verschiedenen Schattirungen, so sehr sie sonst divergiren, gehören mehr oder weniger hieher, indem sie sich in dem einen Punkte treffen, daß der Mensch, wenn schon nicht geradezu in substantieller Unmittelbarkeit, so doch durch ein wesentlich göttliches Princip in einer gewissen unmittelbaren und schlechthinigen Weise mit Gott verbunden gedacht wird, so daß die Religion entweder eo ipso im Wesen des Menschen gelegen ist, oder sie sich schlechthin und überhaupt (also nicht etwa in einer höheren, übernatürlichen Beziehung) in einem mystischen Schauen Gottes vollzieht, oder aber daß sie in einem Wissen sich vollendet, das obwohl in seinem Grunde auf Gott ruhend doch schlechthin und uneingeschränkt als eigentliches rationelles Wissen erscheine, womit denn auch die Philosophie die Vollendung der Religion resp. der entsprechende Ersatz für diese wäre, wie dieß schon bei der antiken Philosophie der Fall war. Natur-

gemäß tritt die Bedeutung des Handelns auf diesem Standpunkte mehr in den Hintergrund oder erscheint dasselbe nur als Mittel zum Zwecke, wenn nicht geradezu Quietismus oder Antinomismus zu Tage tritt, und ebenso gibt sich da eine Indifferenz gegen die äußere Religionsübung kund; ja selbst Dogmen haben nur einen untergeordneten oder auch vorübergehenden Werth, insoferne sie den Menschen zum mystischen Schauen oder zum rationellen Wissen emporheben sollen; kurz unsere idealisirende Richtung mit ihrer Nivellirung der bestimmten Grenzen und Schranken des menschlichen Erkennens, mit ihrem mehr oder weniger ausgesprochenen Gegensatz zur praktischen Wirklichkeit tritt uns da in der Frage der Religion auf das Bestimmteste entgegen.

Haben wir nun in dieser Hinsicht den entsprechenden Ueberblick gewonnen, so wird es nicht schwer sein, die Gründe aufzuzeigen, welche die sich da mehr oder weniger geltend machende Auffassung von dem Wesen der Religion als durchaus unhaltbar erkennen lassen. Insoferne derselben ausgesprochener Pantheismus zu Grund liegt, steht sie ohnehin im direktesten Gegensatz gegen den Theismus, der sich als Resultat unseres Gottesbeweises ergeben hat. Insoweit aber nicht gerade der pantheistische Standpunkt innegehalten wird, so wird da doch das Wahrdenken des Menschen durch Gott in einer Weise (mystisches, theosophisches, ontologisches Schauen, angeborene Gottesidee, prästabilierte Harmonie) vermittelt gedacht, daß die Selbstthätigkeit des Menschen mehr oder weniger verkürzt wird und demnach das Verhältniß des Menschen zu Gott einseitig und übertrieben mehr nur als ein von Gott gegebenes und durch Gott gewirktes und nicht zugleich als ein auch durch die freie Mitthätigkeit des Menschen vollzogenes aufgefaßt erscheint, was wiederum zur Folge hat, daß schon für das Diesseits und abgesehen von einem ganz besonderen und außerordentlichen göttlichen Prinzipie (übernatürliche Mystik) der Unterschied zwischen Glauben und Wissen sich aufhebt, sei es, daß der Glaube das

Wissen mehr oder weniger ausgeschlossen haben will (Mysticismus, gewöhnlicher Theosophismus), oder aber, daß das Wissen als die Umwandlung des Glaubens genommen sein will (Günther'sche Theosophie). Das entspricht denn keineswegs dem Ideale, so wie wir dasselbe in unserem Gottesbeweise gewonnen haben und nach welchem die absolute, unendliche Persönlichkeit Gottes als der Schöpfer, Erhalter und Vollender der Welt überhaupt und der bedingten, endlichen Persönlichkeit des Menschen insbesondere auferscheint, der von Gott eben auch nach seinem Ebenbilde erschaffen ist und in Gott seine Vollendung findet, der aber als wahres geistiges Wesen und als wahrhaft freie Persönlichkeit in seinem durch Gott als der Quelle aller Wahrheit allerdings bedingten Wahrdenken und in seiner durch Gott als der Quelle alles Guten allerdings bedingten Vollendung eine entsprechende freie Mitbetheiligung innerhalb der Grenzen seiner Endlichkeit an den Tag zu legen hat, so daß sich auf der Grundlage des von Haus aus gegebenen ontologischen und teleologischen Verhältnisses erst noch ein besonderes moralisches Verhältniß der menschlichen Persönlichkeit zur göttlichen Persönlichkeit ausgestalten muß. Und so kann denn überhaupt auf dem Standpunkte der idealisirenden Richtung die Religion, die eben auf das Verhältniß des Menschen zu Gott sich bezieht, zur wahren und vollen Geltung nicht kommen, sie entspricht da keineswegs dem wirklichen Ideale oder der idealen Wirklichkeit. Sodann wird aber da auch nicht der praktischen Wirklichkeit entsprochen, indem da von den praktischen realen Lebensverhältnissen des Menschen abgesehen und dieser in eine ideale Welt versetzt wird, so daß für gewisse Kreise oder Stufen einer minderen Vollkommenheit geradezu Ausnahmsbestimmungen getroffen wurden, wie z. B. bei den Manichäern, und indem da überhaupt die Religion mehr nur auf den inneren Lebensbereich beschränkt wird, so daß für die äußere Lebensordnung geradezu exklusiv die Staatsgewalt eintreten sollte, ein Surrogat, das die Religion nie und nimmer mehr zu ersetzen vermag.

Endlich tritt die idealisirende Richtung auch mehr oder weniger mit der Geschichte des Menschen in Widerspruch. Nach dem bestimmtesten Zeugnisse der Geschichte steht nämlich an der Spitze der Menschengeschichte der Monotheismus, der aber bei den Völkern, die außerhalb des direkten Einflusses der Offenbarung standen, immer mehr einem vielgestaltigen religiösen Irrthume Platz machte, je mehr die alten Erinnerungen dem Bewußtsein der Menschheit entschwanden. Dieß harmonirt denn sicherlich schlecht mit der pantheistischen Theorie und kann überhaupt dort nicht begriffen werden, wo man in der Geschichte der Menschheit die Freiheit des Menschen nicht zur wahren und vollen Bethätigung gelangen läßt.

Ja insoferne im Sinne der Hegel'schen Entwicklungstheorie sich aus dem Naturleben das Geistesleben herausgestellt haben und dabei die Religion in der Weise entstanden sein soll, daß die menschliche Individualität, zum Selbstbewußtsein entwickelt sich der Abhängigkeit von dem Aßen, dem absoluten Weltwesen, dessen Lebensform sie ist, bewußt geworden, und sich dieses Wesen als ein von ihm verschiedenes, höheres vorgestellt habe, weil sie von ihm sich abhängig fühlte, und zugleich als persönlich, weil sie selbst sich als Person gefaßt, erscheint es noch obendrein als ein psychologisches Räthsel, wie bei der totalen Gegenfäßlichkeit beider aus dem Naturbewußtsein ein Selbstbewußtsein, aus dem Naturleben ein Geistesleben sich habe entfalten und so der Gedanke an einen übernatürlichen persönlichen Gott habe entstehen können; und darum entbehrt weiterhin jedweder Grundlage die Annahme derselben Theorie, daß der faktisch allgemeine Glaube der Menschheit an einen glückseligen Urzustand, der durch einen Sündenfall verloren gegangen, und das damit zusammenhängende allgemeine Schuldbewußtsein seine Erklärung eben aus jenem Lebensproceß finde, indem die ursprüngliche Indifferenzirung des Gesamtlebens als paradisische Unschuld aufgefaßt werde und sich die Unterscheidung des Ichbewußtseins von dem allgemeinen Leben als

ein selbstständiges Subjekt, das sich in dieser Selbstständigkeit gegenüber jenem auch sofort zu behaupten suche, im Bewußtsein der Menschheit als Sündenfall, als Entstehen eines feindseligen Verhältnisses zu Gott darstelle.

In jeder Hinsicht erscheint also die idealisirende Richtung, sowie sie sich bei der Bestimmung des Wesens der Religion geltend gemacht hat, als ganz und gar unhaltbar, die da zu Tage getretene Auffassung der Religion, die ihr zu Grunde liegende Religionsidee erweist sich eben auch als geradezu dem wirklichen Sachverhalte widersprechend, als schlechthin idealisirend.

2. Die dualisirende Richtung.

Wenn die idealisirende Richtung das menschliche Denken mehr oder weniger verabsolutirt, so verfällt die dualisirende Richtung in das andere Extrem, indem es das Hinanreichen des menschlichen Denkens an das objektive Sein mehr oder weniger in Zweifel zieht und damit das Wahrdenken des Menschen geradezu negirt oder doch in Frage stellt. In unserer Studie über den Gottesbeweis hat sich uns diese Richtung in der Weise dargestellt, daß entweder jedweder wahre Gottesbeweis im Sinne des Theismus in Abrede gestellt, oder doch ein solcher nur halb und halb zugelassen wurde. Steht nun aber die Religion im innigsten Zusammenhange mit der Auffassung des Gottesbeweises, so wird sich in der Frage nach dem Wesen der Religion die dualisirende Richtung dahin äußern, daß die Religion nur als etwas Aeußerliches und Zufälliges, ja geradezu Irrthümliches und Wahnhafte aufgefaßt wird, oder daß sie nur als ein praktisches Postulat ohne jede wahre und solide Grundlage auferscheint und überhaupt nur als Moral zu gelten habe. Die Beziehung zu Gott, der eben nicht, oder nicht genügend erkannt wird, tritt zurück, der Glaube entfällt, von Dogmen ist keine Rede mehr, der Gottesdienst wird überflüssig, die Moral ist autonom und die Religion in ihrem Unterschiede

von der Moral hat keine eigentliche und selbstständige Bedeutung mehr. Doch wir wollen uns nicht den Vorwurf einer rein apriorischen Constructionsweise zuziehen und darum den Blick auf die Geschichte werfen, um zu sehen, wie in concreto die dualisirende Richtung in der Frage nach dem Wesen der Religion ihren historischen Ausdruck gefunden habe.

Wir haben oben gezeigt, wie die ersten Bemühungen der antiken Philosophie, eine Reform der entarteten Volksreligionen anzubahnen, auf einen Pantheismus hinausliefen. Wie es aber nicht anders zu erwarten war, so machte sich bald auch ein Skepticismus geltend, der weder in der Volksreligion Wahrheit fand, noch die Erfolge der philosophischen Forschungen hoch anschlug. Wir begegnen insbesondere in der Geschichte der Philosophie gleich in der ersten Periode der griechischen Philosophie der Sophistik, die in ganz fecker Weise die Wahrheit überhaupt negirte und namentlich der Religion jede objektive Gültigkeit absprach. Zwar trat gegen dieselbe in der sokratisch-attischen Philosophie eine heilsame Reaction ein; doch der wesentlich empirische Charakter, den Aristoteles in seiner Philosophie dem wesentlich idealen Charakter der platonischen Philosophie gegenüberstellte, ließ den Gottes- und Religionsbegriff nicht recht zur Geltung gelangen, so daß Aristoteles seinen Gott von der sub-lunariſchen Welt geradezu abschließt, und in den letzten Jahrhunderten v. Chr. verfiel die griechische Philosophie wieder fast ganz dem Skepticismus, nachdem der Empirismus und Sensualismus der epicureischen Schule bereits mächtig dafür gearbeitet hatte. In ihrem Niedergange bewegte sich also die griechische Philosophie entschieden nach der dualisirenden Richtung.

In der Philosophie des Mittelalters stoßen wir gleichfalls wiederholt auf dieselbe dualisirende Richtung. Wir können in dieser Hinsicht hinweisen auf den Nominalismus, welcher den Universalien alle Realität absprach und sie zu allgemeinen Benennungen herabsetzte, und auf die arabische Philosophie, inso-

ferne sie namentlich den Lehrsatz aufstellte, daß philosophische Lehrmeinungen, welche dem Coran widersprachen, zwar auf dem Standpunkte der Vernunft und der Philosophie Wahrheit und Berechtigung hätten, auf dem Standpunkte der Religion und des Glaubens aber falsch wären, insoferne sie also den Widerspruch zwischen Vernunft und Religion zum Prinzip erhob, wie bei Avicenna und Averroes, freilich nur zu dem Zwecke, um die Philosophie den Anforderungen des Coran gegenüber zu decken. Da der Ton hier offenbar auf die Vernunft und Philosophie gelegt wird und damit offenbar Glaube und Religion zu Schaden kommen, so erscheint diese Einreihung gerechtfertigt, während dort, wo bei demselben Grundsatz der Ton auf Glauben und Religion gelegt wird und diesem Vernunft und Philosophie zu weichen haben, sich eine mystische Tendenz kund gibt und die Einreihung an der früheren Stelle Platz greift, wie dieß namentlich von dem orthodoxen Protestantismus gilt. Ferners gehört der jüdische Aristoteliker Moses Maimonides insoweit hieher, als er der Meinung war, das Geschaffen-sein und der Anfang der Welt als nicht positiv beweisbar sei keine philosophische Wahrheit, sondern nur ein Glaubenssatz, dessen Gegentheil jedoch auch nicht demonstrativ zu erweisen sei, so daß man den Anfang der Welt wenigstens als möglich anerkennen müsse, was genüge, um den Glaubenssatz gegenüber der Philosophie zu rechtfertigen; und endlich verdient noch eigens genannt zu werden der Nominalist Wilhelm von Ockam, in dessen Lehrsätzen im Sinne seines nominalistischen Standpunktes eine gewisse skeptische Tendenz hervortritt, wie er unter Andern die Demonstrabilität Gottes aus der Vernunft nicht anerkannte.

In der Philosophie der neueren Zeit vertreten insbesondere unsere Richtung die Neuaristoteliker, wie Petrus Pomponatius, die den vorhin erwähnten arabistischen Lehrsatz von dem Widerspruch zwischen Vernunft und Religion wiederum aufgriffen, der Epikuräer Petrus Gassendi, die erklärten Skeptiker

Michael von Montaigne, Pierre Charron und Franz Sanchez; weiterhin Baco von Verulam, insofern er den späteren Empirismus angebahnt hat, wie er denn der Meinung ist, die Vernunft sei nicht im Stande, etwas Sicheres über unser religiöses Verhältniß zu Gott und über die religiöse Wahrheit überhaupt festzustellen, und sodann der englische Lord Eduard Herbert von Cherbury, der Vater des Deismus, welcher über die Religion die folgenden Grundsätze aufstellte: Da die Religion wie jede Erkenntniß auf den uns angeborenen Gemeinbegriffen beruht, so müsse man, um den wahren Inhalt der Religion zu finden, untersuchen, welche Lehrsätze allen Religionen, die je auf Erden aufgetreten sind oder noch bestehen, gemeinsam seien; in den so gefundenen gemeinsamen Lehrsätzen besitze man auch den ganzen wahren Inhalt der Religion; alles was sonst in den einzelnen Religionen als religiöse Doktrin festgehalten werde, sei bloß menschliche That, die ihren Ursprung dem Interesse der Priesterschaft verdanke; diese gemeinsamen religiösen Lehrsätze seien: das Dasein eines höchsten Gottes, die Pflicht der Verehrung dieses höchsten Gottes, Tugend und Frömmigkeit als Haupttheile der Gottesverehrung, die Verpflichtung, die Sünden zu bereuen und von ihnen zu lassen, und die Vergeltung theils in diesem, theils in jenem Leben. Fernerhin sind hier zu erwähnen Thomas Hobbes, welcher die ausschließliche Induktionsmethode des Baco zum vollständigen Empirismus entwickelte und damit das heidnische Princip verband, und der französische Skeptiker Bayle. Ersterer construirt insbesondere nach dem Utilitätsprincip den Staat und gibt ihm auch die unumschränkte Gewalt in religiösen Dingen; auf den Gehorsam gegen die Staatsgesetze und wegen der Sünde auch auf den Glauben, daß Jesus der Christus sei, beschränke sich die ganze Religion; was sonst noch das Staatsoberhaupt zu lehren vorschreibe, müsse zwar äußerlich angenommen und beobachtet werden, aber ein innerer Glaube daran sei nicht gefordert: also die offene Sanktionirung religiöser Heuchelei!

Im weiteren Fortgange treffen wir in England den intellektuellen Empirismus des Locke, nach welchem die allgemeinen Grundsätze und Wahrheiten keine Realität, sondern nur subjektiven Werth und subjektive Bedeutung haben, weil auch die allgemeinen Ideen, aus denen sie gebildet werden, eine solche Realität nicht haben, und der im religiösen Gebiete sich als Latitudinarismus gerirt; die empiristische Moralphilosophie, deren Hauptvertreter Cooper Graf von Shaftesbury ist, und wo die Moral von der Religion ganz getrennt wird, welche letztere nur unter einer gewissen Bedingung für die Sittlichkeit von Vortheil sei, wenn nämlich in Folge der Verderbniß der Menschen der wahre Beweggrund, die Vortrefflichkeit der Tugend, unzureichend werde; den Deismus eines Thomas Chubb, der geradezu die göttliche Vorsehung läugnet, weshalb das Gebet kein Theil der natürlichen Religion sei, der also den Deismus seiner Vorgänger, eines Toland, Tindal, auf die Spitze trieb, welche nämlich den Kampf zunächst nur gegen die übernatürliche Religion geführt hatten, die aber doch insoweit auch hier eingereicht werden können, als sie die individuelle Vernunft zur alleinigen Schiedsrichterin in Glaubenssachen erhoben und damit die Religion schlechthin nach dem Maßstabe der natürlichen Vernunft gemessen wissen wollten, ein Standpunkt, bei dem die Religion nicht mehr eine genug solide Stütze hat, namentlich insoferne in der Natur des Menschen auch die Möglichkeit des Mißbrauchs der Freiheit gelegen ist, und ein thatsächlicher Mißbrauch der Freiheit die Stellung der Vernunft und überhaupt der Natur des Menschen zur religiösen Aufgabe schlimmer gestalten kann, ja schlimmer gestalten muß; ein Standpunkt aber, bei dem nicht die ganze Tragweite der in der Natur grundgelegten Verhältnisse gewürdigt wird, ist ein Unterschätzen derselben, vertritt im Princip die dualisirende Richtung; endlich den Skepticismus des David Hume, der in seiner „natürlichen Geschichte der Religion“ den Polytheismus als die ursprüngliche Religion erklärt; aus diesem sei dann der Monotheismus

entsprungen, der naturgemäß wieder zum Polytheismus tendire; das Ganze der Religion sei ein Räthsel, Zweifel, Ungewißheit, Suspension des Urtheils seien das einzige Resultat, das man aus den Untersuchungen über die Geschichte der Religion gewinne.

In Frankreich dagegen verfolgen ungefähr um dieselbe Zeit unsere dualisirende Richtung Voltaire, der den Wahn nährte, die Philosophie bestehe darin, daß man Gott und die Welt persiflirte und gegen Alles, was edlen Menschen heilig ist, so viel Spott ausgieße, als leichter Witz zu bieten vermag, und namentlich Rousseau, der die natürliche Religion allein für berechtigt hielt und den von der Natur selbst diktierten Cultus dahin bestimmt, daß die Stimme des Gewissens uns sage, wir sollten Gott, den Urheber unseres Daseins ehren und ihm dankbar sein, weshalb wir das höchste Wesen anbeten und von seinen Wohlthaten gerührt seien. Der Zusammenhang mit Gott wird übrigens nach Rousseau nur sehr schwach und unvollkommen erfaßt und darum erscheint auch die Rousseau'sche Religion sehr vag und unbestimmt. Ja er unterscheidet sogar eine doppelte Religion, die des Menschen und jene des Staatsbürgers. Erstere wäre der freien Willkühr des Einzelnen anheimgegeben, was aber die Letztere betreffe, so sollten bestimmte Glaubensartikel im Staate gesetzlich festgestellt werden, zu denen sich jeder Staatsbürger wenigstens äußerlich bekennen müsse, weil dieß zur Erhaltung und zum Wohle des Staates unentbehrlich wäre. Sodann gehören noch hieher die französischen Materialisten des 18. Jahrhunderts, wie ein Diderot, der ähnlich wie Rousseau, für die Naturreligion plaidirt, ein Helvetius, dem die Religion Eins ist mit der Moral, die übrigens ohnehin nur auf dem Einflange der Selbstliebe mit dem Gemeinwohle basirt.

Zuletzt kommt noch namhaft zu machen die deistisch-freidenkerische Richtung in Deutschland, die sogenannte „deutsche Aufklärung“ des 18. Jahrhunderts, welche die Religion schlechthin nur in dem Rahmen der Vernunft gefaßt haben wollte und

damit zunächst mit der geoffenbarten Religion aufräumte, dabei aber auch die natürliche Religion untergrub, die eben von einem Standpunkte aus, wo sie schlechtthin und unbedingt von der Vernunft getragen sein sollte und von welchem eine göttliche Offenbarung geradezu unmöglich erscheint, jeden soliden Halt, ihren festen Standpunkt verliert. So wollte Reimarus die reine christliche Lehre nach dem Maßstabe einer praktischen Vernunftreligion zugeschnitten haben. Nach Bahrdt ist unter Religion nichts anderes zu verstehen als jene gewissenhafte Menschenliebe, die eine Frucht der Lehre Jesu von dem Gotte der Liebe ist; alles Andere, was man sonst noch Religion nennt, alle sogenannten religiösen Uebungen gehören nicht zur Religion, sie können möglicher Weise nur den Zweck haben, die guten Gesinnungen, welche die Religion uns einpflanzt, zu erneuern und zu befestigen; der Begriff „Gottesdienst“ sei ein armseliger jüdischer Begriff, da Gott keinen Dienst verlange und für einen solchen auch nicht empfänglich sei. Nach Lessing läuft das Positive im Lehrinhalte des Christenthums auf eine bloße Symbolisirung der Vernunftwahrheiten hinaus. Der Inbegriff aller natürlichen Religion ist nach ihm, einen Gott erkennen, sich die würdigsten Begriffe von ihm zu machen suchen, auf diese würdigsten Begriffe bei all unseren Handlungen und Gedanken Rücksicht nehmen. Aus Utilitätsgründen plädirt er aber auch für eine gemeinsame positive Religion, die rein conventionellen Charakter habe. Solcher positiver oder geoffenbarter Religionen gäbe es verschiedene und alle seien gleich wahr und falsch, das Erstere, insoferne es überall gleich nothwendig gewesen, sich über verschiedene Dinge zu vergleichen, um Uebereinstimmung und Einigkeit in der öffentlichen Religion hervorzubringen, das Letztere, weil nicht sowohl das, worüber man sich verglichen, neben dem Wesentlichen bestche, sondern vielmehr das Wesentliche schwäche und verdränge; die beste geoffenbarte oder positive Religion sei mithin die, welche die wenigsten conventionellen Zusätze zur natürlichen Religion habe und die guten Wirkungen

der letzteren am wenigsten einschränke. Herder endlich betrachtet die Religion rein nur als Sache des Gemüthes und will in derselben keine Lehrmeinungen oder Dogmen gelten lassen. Lehrmeinungen seien nämlich Sätze, für und gegen welche disputirt werden könne; die Religion wolle aber kein Disputiren pro und contra, sondern pünktliche Befolgung einer unverletzlichen Pflicht; in diesem Sinne sollte denn auch das Christenthum wieder rein praktisch werden.

Wir sind bei der neuesten Philosophie angelangt, welche mit Kant beginnt, und haben da in etwas uns umzusehen, inwiefern sich da die dualisirende Richtung geltend gemacht habe. Da ist es denn vor Allem der Kantische Criticismus, der, sowie er dem Denken des Menschen überhaupt jede wahre Objectivität, jeden eigentlichen Wahrheitsgehalt absprach, so auch der Religion ihre Grundlage entzog. Nach Kant ist die Religion nichts anderes, als die Moral in ihrer Beziehung auf Gott als den Gesetzgeber, d. h. insofern wir die sittlichen Gesetze uns denken als solche, welche von Gott gegeben sind, und sie als solche vollziehen, wird die Moral zur Religion. Da wir nämlich das höchste Gut, die Glückseligkeit, welche zu realisiren, uns das sittliche Gesetz zur Pflicht macht, nur von Gott erwarten können, so verpflichtet uns das moralische Gesetz, es zugleich als göttliches Gebot zu betrachten und als solches zu erfüllen. So entstehe die Religion. Nicht die Religion ist also die Quelle der Moral, sondern umgekehrt ist die Religion erst die Folge der Moral; sie ist nur ein Bedürfniß, welches die praktische Vernunft in ähnlicher Weise zur Ermöglichung des sittlichen Handelns und der dadurch zu bewirkenden Glückseligkeit fordert, wie das Dasein Gottes und die Unsterblichkeit der Seele. Sie dient daher bloß dazu, um der Moral bei den Menschen allseitig Eingang zu verschaffen, weiter hat sie keinen Zweck und keine Bedeutung.

Wir haben also da die volle Consequenz der oben erwähnten deistich-freidenkerischen Richtung und sehen das, was dort

zunächst nur an der geoffenbarten Religion gehandhabt wurde, ausdrücklich auch auf die natürliche Religion bezogen. Natürlich findet sich auch bei Kant nur umso mehr die gleiche Behandlung der geoffenbarten Religion und ist ihm überhaupt der positive Kirchenglaube nur ein Durchgang zur rein moralischen Religion, die auch in der Intention Christi gelegen sei.

An zweiter Stelle begegnet uns Fichte, der den Subjektivismus des Kant auf die höchste Spitze trieb. Derselbe erklärt das Ich geradezu für den Schöpfer der moralischen Weltordnung, die das einzig Göttliche und eben das sei, was wir Gott nennen, Moral und Religion sind ihm daher eben auch eins und dasselbe. Dabei postulierte noch Fichte, um dem schwankenden Gebäude wenigstens einige Stütze zu geben, den Glauben an die sittliche Weltordnung, welcher Glaube aber nichts anderes als der sittliche Entschluß sei, indem eben dadurch, daß man sich entschliefze, von den Schranken der Endlichkeit sich frei zu machen, man auch an die wirkliche Befreiung glaube. Ebenso wird im praktischen Interesse im Systeme des Fichte die Realität des Ichs und der Außenwelt postuliert, obwohl diese vor der Kritik nicht zu bestehen vermag.

An dritter Stelle haben wir Jakobi namhaft zu machen, der das Gefühl zum eigentlichen Wahrheitscriterium macht und demgemäß nur durch den Gefühlsglauben eine unerschütterliche Gewißheit über die Realität des Uebersinnlichen und Göttlichen in uns erzeugt werden läßt. Die Religion wäre demnach auch rein Sache des Gefühles und erscheint einem sehr unsicheren und schwankenden Barometer überantwortet, in welcher Hinsicht denn Jakobi offenbar unsere dualisirende Richtung einschlägt. Wäre dieses Gefühl unmittelbar auf Gott gestützt, so hätten wir die idealisirende Richtung, wie wir oben in dieser Hinsicht des orthodoxen Protestantismus und des Schleiermacher'schen Gefühlspantheismus Erwähnung gethan haben. Nach dieser letzteren Richtung haben denn auch seine Schüler, wie Fries,

das System des Meisters fortzubilden und ihm eine bessere Stütze zu geben versucht.

An vierter Stelle ist zu erwähnen der Herbart'sche Realismus. Herbart gilt die Erfahrung und nur die Erfahrung als die Grundlage und als der Ausgangspunkt aller Philosophie und ist ihm auch durch das Gebiet der Erfahrung das Gebiet der Philosophie völlig abgegrenzt. Sowie er demgemäß den Gottesbeweis u. z. den teleologischen nur in dualistischer Weise zuläßt, so tritt dieselbe dualisirende Richtung zu Tage, wenn er in der Unmöglichkeit, Gott anders zu glauben als unter der praktischen Idee der Weisheit und Heiligkeit, der Allmacht, der allumfassenden Güte und Gerechtigkeit, ein bloßes Postulat des religiösen Bedürfnisses sieht, das wir annehmen müssen, trotzdem wir jene Ideen theoretisch nicht begründen können. Und in derselben rein praktischen Weise und ganz unabhängig von der Religion construirt er die Moral, als deren Princip ihm die Idee der inneren oder sittlichen Freiheit d. i. die Uebereinstimmung des Wollens und Urtheilens in einem und demselben Subjekte ist.

An fünfter Stelle reiht sich an die psychologisch-philosophische Doctrin des Beneke, welche sich ausschließlich auf die innere Erfahrung stützt, von der Ueberzeugung geleitet, daß wir uns selbst psychisch durch das Selbstbewußtsein mit voller Wahrheit, die Außenwelt aber mittelst der Sinne nur unvollkommen zu erkennen vermögen und nur insoferne ihr Wesen erfassen, als wir Analoga unseres psychischen Lebens den sinnlichen Erscheinungen unterlegen. Will nun Beneke nach dieser seiner Erkenntnistheorie das Dasein Gottes mit dem Bruchstückcharakter alles Gegebenen begründen, der uns nämlich nöthige, eine Ergänzung zu setzen, d. i. diesem Prädicate beizulegen, die theils vom Sein überhaupt, theils von der Natur, theils von uns selbst hergenommen seien, so spricht er es selbst aus, daß man in diesen Dingen nur sehr wenig wissen könne und hier desto mehr geglaubt und geahnt werde. In diesem Sinne be-

ruht ihm denn auch die Religion auf dem Gefühle und sie ist ihm vielmehr Sache des Glaubens und frommen Ahnens als des Wissens. Die Moral aber gründet Beneke auf die ursprünglich in Gefühlen sich kundgebenden natürlichen Werthverhältnisse der psychischen Funktionen, und ist ihm dasjenige, was diesen Verhältnissen gemäß nicht bloß für den Einzelnen sondern für die Gesamtheit derer, auf welche unser Verhalten Einfluß haben kann, soweit wir dieses zu ermessen vermögen, das Werthvollste ist, zugleich das sittlich Gute.

An letzter Stelle setzen wir die entschieden dualisirenden Tendenzen, wie sich dieselben in den letzten Decennien geltend gemacht haben. Es gehört hierher vor Allem der nackte Materialismus, wie er sich insbesondere in Deutschland breit macht, der mit der Religion fast ganz aufräumt. So sieht der Hauptvertreter desselben, Feuerbach, die Religion nur darin gelegen, daß der Mensch sein eigenes Wesen objektiv mache und es dann als Gott anbetet; und in seinen „Vorlesungen über das Wesen der Religion“ erklärt derselbe ausdrücklich, daß er dem Menschen die Natur vorsehe, daß er sich zur Naturreligion, d. i. zur Anerkennung der Abhängigkeit von den Naturgesetzen bekenne und daß er ein entschiedener Anhänger des Egoismus sei, indem ihm, was der Selbsterhaltungstrieb und der eigene Nutzen fordere, am höchsten stehe. Sodann gehört hierher der Traditionalismus, wie derselbe in Frankreich heute noch nicht ganz überwunden ist, der die Nothwendigkeit der göttlichen Offenbarung für die Erkenntniß der Wahrheit zu sehr urgirte, indem er der menschlichen Vernunft alle Fähigkeit absprach, aus sich allein zu Erkenntniß der Wahrheit zu gelangen, und als einzige Erkenntnißquelle die Offenbarung betrachtete. Damit entzieht denn derselbe, der wieder in verschiedenen strengeren und milderen Schattirungen sich äußerte, der Religion die vernünftige Grundlage und charakterisirt sich so als dualisirende Richtung. In Frankreich machte sich in neuerer Zeit noch ein eigenthümliches philosophisches System geltend, der sogenannte Po-

fitivismus, der nichts anderes als Materialismus ist und eine neue „positive“ Religion aufstellt, wo an die Stelle Gottes die Menschheit, d. i. die Gesamtheit der vergangenen, gegenwärtigen und zukünftigen menschlichen Wesen gesetzt wird, welche somit der Gegenstand des religiösen Cultus sei; jedoch gelte dieß nicht von allen Menschen ohne Unterschied, sondern nur von jenen, welche zur Erhaltung und Vervollkommenung des gemeinsamen Ganzen frei mitwirken, d. i. von den „großen Männern“. Diese „positive“ Religion ist also die Religion der Humanität, der Cult der großen Menschen, die Anbetung des Opfers, des Genie's. Das Grundgesetz derselben ist die Liebe, d. i. das *vivre pour autre*. Der Cult der Humanität erfordert aber symbolische Darstellungen des anzubetenden Objectes, so daß als der Höhepunkt dieser neuen Religion ein erneuerter Fetischismus betrachtet werden muß. Die Priester derselben haben zur einzigen Funktion die Erziehung und den Unterricht. Erreicht das Ganze dieser Lehre das Neueste in der Verirrung des menschlichen Geistes, so ist auch der ideale Charakter, den sie zur Schau trägt, nur purer Schein, weil sie auf rein materialistischer Grundlage aufgebaut ist, und darum muß auch der Positivismus hier bei der dualisirenden und nicht oben bei der idealisirenden Richtung eingereiht werden. Endlich kann hier noch der Skepticismus in der neueren italienischen Philosophie erwähnt werden, als dessen Hauptvertreter Giuseppe Ferrari und Aufonio Franchi gelten.

Ueberschauen wir nun die lange Reihe der Auffassungen, wie dieselben nach der dualisirenden Richtung über das Wesen der Religion zu Tage getreten sind, so werden wir vollkommen bestätigt finden, was wir oben gesagt haben: Die Religion entbehrt da mehr oder weniger ihrer festen, soliden Grundlage, die Beziehung zu Gott tritt in den Hintergrund und der Glaube entfällt mehr und mehr, der Ton wird auf die irdischen Beziehungen des Menschen, auf die Moral gelegt, wenn nicht die Religion ganz und gar in der Moral aufgeht, die Religion

erscheint als etwas Aeußerliches und Zufälliges oder gar als etwas Irrthümliches und Wahnhaftes. Das spricht denn schon von vornherein eben nicht zu Gunsten dieser dualisirenden Richtung. Gegen wir aber noch überdieß unseren Maßstab an, so kommt bei allen Schattirungen derselben unser Gottesbeweis, wie derselbe in Wahrheit vom Standpunkte der Vernunft geführt werden kann, nicht zu seiner Geltung und erscheint da keineswegs der lebendige persönliche Gott auf, der die Welt überhaupt und den Menschen insbesondere erschaffen hat, erhält und regiert, so zwar, daß der Mensch als moralisches Wesen den entsprechenden Gebrauch seiner Freiheit zu machen hat, daß er aber auch wahrhaft und ausreichend in der Lage ist, sich über seine Aufgabe entsprechend zu orientiren und so in wahrhaft moralischer Weise seine Lebensthätigkeit nach Gott, seinem Ziele hin, zu entfalten. Auch da wird also nicht dem wirklichen Ideale, der idealen Wirklichkeit die volle Gerechtigkeit zu Theil, wie wir dasselbe bei der idealisirenden Richtung im Sinne des anderen Extremes gefunden haben, und auch da muß mehr oder weniger zu Surrogaten gegriffen werden, um die fehlenden Stützen für die menschliche Lebensordnung zu ersetzen. Rückfichtlich der äußeren Lebensordnung muß eben auch da, wenigstens in der Praxis, der Staat für die Religion eintreten. Und wenn der Traditionalismus die Religion schlechtthin auf die Offenbarung stützt, so entzieht er der Religion selbst die vernünftige Grundlage, nimmt demnach mit der andern Hand wiederum, was er mit der einen Hand gegeben hat und macht eine An- und Aufnahme der Offenbarung, sowie sie einem sittlichen Wesen entspricht, geradezu unmöglich.

Was aber die Geschichte der Menschheit anbelangt, so treten auch mit dieser die verschiedenen Schattirungen der dualisirenden Richtung mehr oder weniger in Widerspruch. Schon der Monotheismus an der Spitze der Menschengeschichte und dessen allmälige Degeneration im Heidenthum vertragen sich ebensowenig mit dem successiven und permanenten Fortschreiten

der Menschheit im Sinne des Rationalismus, wie mit dem allmäligen Herausarbeiten des Menschen aus dem Stande der thierischen Rohheit bis zur höchsten Blüthe menschlicher Cultur im Sinne des Materialismus. Ueberhaupt aber hält es vom dualisirenden Standpunkte aus schwer, die Religion in ihrer universellen Existenz gehörig zu erklären. Als etwas rein Zufälliges und Außerliches kann denn doch eine universelle Thatsache nicht wohl angesehen werden, und so weisen sich von selbst Hypothesen ab, welche in diesem Sinne, wie durch eine Fiktion der Gesetzgeber oder Priester, den Ursprung der Religion erklärt haben wollen. Nicht weniger ungenügend erscheinen dem vernünftigen Denken die Versuche, welche auf der Religion als etwas Irrthümlichem und Wahnhaftem basiren. Wenn der Materialismus die Religion aus der Furcht vor den Naturerscheinungen hervorgehen läßt, so widerspricht dem, von Anderem abgesehen, schon der positive Inhalt der Religion, der keineswegs in einer physischen Furcht besteht und sich überhaupt auf die Furcht nicht beschränkt. Und wenn die Herbart'sche Philosophie die Wurzel der Religion in dem Bewußtsein der Hilfsbedürftigkeit findet, insofern die Seele, obwohl ein einfaches Reale und somit etwas Unentstandenes, Ewiges, im Nebeneinandersein und in der scheinbaren Wechselwirkung mit anderen seiner Beschränktheit, der Unzulänglichkeit seiner Selbsterhaltungskraft gegenüber den Außendingen sich bewußt wird, so müßte, um von Anderem nichts zu sagen, das religiöse Bewußtsein seinem wirklichen Gehalte nach bloßes Bewußtsein der eigenen Ohnmacht und Beschränktheit sein, während doch sein thatsächlicher Inhalt vorwiegend ein positiver, des persönlichen Lebensverkehrs des Menschen mit Gott ist. Sodann kann es aber auch nicht gelten, die Religion einfach als ein praktisches Postulat, als ein thatsächliches Bedürfniß hinzustellen. Das heißt die Sache nicht erklären, sondern einfach den Knoten zerhauen. Ferners werden der Deismus und der Rationalismus, welche die Religion einzig und allein aus der Entwicklung der menschlichen Natur begriffen

haben wollen, weder dem thatsächlichen Entwicklungsgange der Menschheit, noch dem faktischen Inhalte der Religion gerecht, können also ebenfalls nicht als genügend erachtet werden. Wenn endlich der Traditionalismus den thatsächlichen Ursprung der Religion auf eine Offenbarung Gottes zurückführt, so sind wir damit ganz einverstanden, da dieß mit dem thatsächlichen Sachverhalte, wie mit der Natur des menschlichen Geistes einzig und allein harmonirt; jedoch setzt derselbe Traditionalismus die Religion in ein solches Verhältniß zur menschlichen Natur, daß diese an jener eigentlich gar keinen selbstthätigen Antheil dabei hätte und jene als ein in diese bloß von Außen Hineingetragenes, ihr Angelerntes, das dieser fremd ist und bleibt, in derselben selbst nicht Wurzel schlagen kann, erscheinen müßte, was wiederum nicht dem thatsächlichen Sachverhalte entspricht.

So hat sich denn die dualisirende Richtung vor dem vernünftigen Denken, das der Wirklichkeit entsprechend Rechnung getragen haben will und für eine jede Sache einen hinreichenden Grund verlangt, ebensowenig bewährt, wie vorhin die idealisirende Richtung, und so können wir nunmehr zur rechten Mitte übergehen, in der einzig und allein die Wahrheit gelegen sein wird.

3. Die rechte Mitte.

Um die rechte Mitte zu gewinnen, gilt es das Ausschreiten nach der einen sowohl, als nach der andern extremen Richtung in gleicher Weise zu vermeiden. Es hat sich nun aber in der Frage um das Wesen der Religion das eine Extrem der idealisirenden Richtung in der Weise geltend gemacht, daß man die Grundlage der Religion zu unmittelbar und zu unvermittelt in Gott setzte, daß man demgemäß auch das Wesen der Religion zu sehr und zu exklusiv in die Beziehung des Menschen zu Gott aufgehen und sie fast einzig und allein im inneren Lebensgebiete des Menschen sich vollziehen ließ. Und auf der andern Seite ist das Extrem der dualisirenden Richtung in der Weise

zu Tage getreten, daß man Gott nicht in ganz entsprechender Weise als die Grundlage der Religion faßte, daß man auch in diesem Sinne mehr in den Beziehungen, in denen der Mensch zu sich selbst und zu anderen Wesen, insbesondere seines Gleichen, steht, und die man im Unterschiede von der Beziehung zu Gott moralische nennt, während diese als die religiöse im engeren Sinne bezeichnet wird, das Wesen der Religion aufgehen und diese mehr nur im äußeren Lebensgebiete des Menschen, in seinem moralischen Handeln sich vollziehen ließ. Die rechte Mitte wird also die sein, daß Gott bestimmt als die Grundlage der Religion erscheint, jedoch weder so sehr, daß er mit dem Menschenwesen als identisch gefaßt wird, oder daß durch ein übernatürliches Prinzip schlechthin und unbedingt diese Grundlage der Religion von Gott im Menschenwesen gelegt ist; noch so wenig, daß er keine genügende oder doch keine entsprechende Grundlage der Religion bildete, d. i. weder allein und schlechthin durch die Vernunft, die natürliche Anlage des Menschen, sowie sie der Mensch mit seiner Natur vom Schöpfer erhalten hat, noch allein und schlechthin durch die Offenbarung; und es wird sich demnach in dieser Hinsicht die Religion als ein von Gott in der vernünftigen Menschennatur und durch die Offenbarung grundgelegtes Verhältniß des Menschen zu Gott bestimmen. Sodann wird die rechte Mitte die sein, daß die Religion bestimmt die Beziehung des Menschen zu Gott, zu sich und den anderen Geschöpfen, besonders den anderen Menschen in sich schließt und sein inneres und äußeres Lebensgebiet umfaßt, jedoch weder so sehr, daß diese Beziehungen und diese Lebensgebiete, sowie sie schon von Natur aus angelegt sind und etwa noch weiter in der Offenbarung durch Gott eine bestimmte Gestaltung erfahren haben, eo ipso das eigentliche Wesen der Religion ausmachen, ohne daß nämlich das Wollen des Menschen, dessen freies Mitwirken mit Gott und unter Gott dabei zur entsprechenden Geltung gelangt wäre, noch so wenig, daß das freie Wollen des Menschen nicht in seinem Princip und in

seinem ganzen Umfange auf Gott bezogen würde; und es wird sich demnach in dieser Hinsicht die Religion wesentlich als ein vom menschlichen Wollen im Sinne jener obigen Grundlegung unter Gott und mit Gott sich vollziehendes, auf Gott und in Gott auf alles Andere sich beziehendes Verhältniß des Menschen Gott gegenüber charakterisiren, mit einem Worte als ein moralisches Verhältniß, das den Menschen nach allen seinen Beziehungen zu Gott, zu sich und den anderen Wesen, nach seinem inneren und äußeren Lebensgebiete umfaßt und wodurch der Mensch seinerseits das natürliche (dynamische) Band, das das Geschöpf an den Schöpfer fettet, in der seinem moralischen Wesen entsprechenden Weise zu einem moralischen Bande ausgestaltet.

So haben wir denn bereits ein allgemeines Bild von dem Wesen der Religion erhalten, das so gewiß der Wahrheit entspricht, als unsere obige Abweisung der idealisirenden und dualisirenden Extreme eine wohlgegründete gewesen ist. Wir wollen aber nunmehr auch die ideale und geschichtliche Wirklichkeit, sowie wir dieselbe vorhin als Maßstab zur Beurtheilung der einen und der anderen extremen Richtung angelegt haben, in nähere Betrachtung ziehen; es wird dadurch das Bild nur noch deutlicher und bestimmter werden und wird dabei auch die Wahrheit desselben nur um so klarer und entschiedener hervortreten.

Reflektiren wir demnach auf den in unserer ersten philosophisch-theologischen Studie angestellten Gottesbeweis, so erscheint nach demselben Gott als die absolute, unendliche Persönlichkeit, die durch sein reines Wollen nach seiner Idee die ganze Welt erschaffen hat, dieselbe fort und fort erhält und zu ihrem Ziele hinleitet, und die im Besonderen auch die bedingte, endliche Persönlichkeit des Menschen in ihrem Sein, in ihrem Denken und Wollen bedingt, so das der Mensch eben nur in Gott den Grund seines Seins sowohl als die Garantie der Wahrheit und Glückseligkeit besitzt. Und es hat derselbe Gottesbeweis die ontologische und teleologische Beziehung der Welt

überhaupt und des Menschen insbesondere zu Gott, deren Schöpfer, Erhalter, Leiter und Vollender als eine wahre Vernunftdemonstration aufgezeigt, wenn auch für die ursprüngliche Weckung des menschlichen Selbstbewußtseins eine Offenbarung Gottes postulirt werden muß, und wenn auch nach der Geschichte der Menschheit nicht nur die Irrreligion, auf welche alle die verschiedenen Religionen zurückgeführt werden können, und die verschiedenen positiven Traditionen und Institutionen, wie sie sich bei all den einzelnen Völkern finden, auf eine ursprüngliche Offenbarung hinweisen, sondern auch die sich im Heidenthume immer mehr vollziehende Degeneration der wahren Gotteserkenntniß auf die Nothwendigkeit resp. Thatsache einer fortgesetzten Offenbarungsthätigkeit schließen läßt. Demnach erscheint der Mensch, wenn es auch immerhin mit Schwierigkeiten verbunden ist, dennoch in der gewissen und bestimmten Lage, mit seinem Denken das besagte ontologische und teleologische Verhältniß richtig zu erfassen, wodurch es ihm auch möglich wird, nach diesen Beziehungen in wahrhaft freier Weise sich zu bethätigen.

Kann aber der Mensch im Sinne des ontologischen und teleologischen Verhältnisses ein wahrhaft freies Streben entfalten, so soll er dieß auch, so ist dieß auch seine entschiedene Schuldigkeit, indem er das Geschöpf Gottes ist und als solches im Sinne des von dem Schöpfer begründeten und von ihm hinreichend erkannten ontologischen und teleologischen Verhältnisses sein Strebevermögen, sein Wollen zu bethätigen hat, und indem er eben auch in dieser Weise nicht nur die Ehre Gottes als den ersten naturgemäßen Zweck der ganzen Schöpfung, sondern auch seine eigene Vollendung, seine persönliche Glückseligkeit als sekundären Zweck auswirkt. Und indem der Mensch dieß thut, so thut er als vernünftiges Wesen mit Freiheit, was die ganze unvernünftige Schöpfung nach den in sie gelegten Gesetzen mit Naturnothwendigkeit vollzieht, und eben dadurch manifestirt sich seine Erhabenheit über die unvernünftige Welt, tritt er als

ein wahrhaft moralisches Wesen zu Tage. Und so baut sich also naturgemäß und im inneren, wesentlichen Zusammenhange auf dem ontologischen und teleologischen Verhältnisse ein moralisches Verhältniß auf, in welchem der Mensch sein Wollen, sein Strebevermögen gegenüber Gott, dem Schöpfer, Erhalter, Leiter, Richter seiner selbst und der ganzen Welt bethätigt, und eben dieß ist es, was man Religion nennt. Es fragt sich nun aber, wie sich dieses moralische Verhältniß im Besonderen geltend zu machen, wie die Religion im Einzelnen zu Tage zu treten habe.

Wir haben oben gesehen, daß die Religion auf der rechten Auffassung des besagten ontologischen und teleologischen Verhältnisses beruhe. Doch die bloße Kenntniß desselben genügt nicht, um das Strebevermögen, das Wollen in entsprechender und ausreichender Weise zur Thätigkeit anzuregen, es ist dazu auch die bestimmte Anerkennung des Erkannten, die feste Zustimmung zu dem Erkannten erforderlich; und dann bethätigt der Mensch ja erst mit dieser Anerkennung, mit dieser Zustimmung sein Erkenntnißvermögen in der Weise, in welcher es dem Geschöpfe seinem Schöpfer gegenüber geziemt; nur so vollzieht er mit seinem Denken jene Unterwerfung, wie er sie seinem Herrn schuldig ist. So umfaßt also die Religion vor Allem den Glauben und dieser ist der Anfang, die Wurzel und die Grundlage derselben. Sodann darf es aber bei diesem Glauben nicht sein Bewenden haben. Derselbe soll ja erst die entsprechende Thätigkeit des Menschen ermöglichen und so muß sich auf ihn eine Bethätigung des menschlichen Strebevermögens nach allen Beziehungen und in jeder Hinsicht aufbauen, sowie dieselbe dem Glauben entspricht. Eine Beschränkung nach einzelnen Beziehungen oder nach einer gewissen Hinsicht kann nicht Platz greifen, da das ontologische und teleologische Verhältniß ein ganz allgemeines und ausnahmsloses ist und darum das Strebevermögen so weit sich bethätigen muß, als jenes an sich reicht und durch die Erkenntniß resp. Glauben ihm nahe gebracht

wird. Demgemäß schließt sich an den Glauben naturgemäß und naturnothwendig der Gottesdienst, der Cult an, und dieser hat sich sowohl im inneren Lebensgebiete des Menschen in den entsprechenden Gefühlen und inneren Willensakten zu vollziehen, als auch im äußeren Lebensgebiete in einem entsprechenden Handeln zum Ausdruck zu gelangen. Und dieser innere und äußere Gottesdienst ist sowohl direkt und unmittelbar auf Gott gerichtet, in welchem Sinne er insbesondere die Beziehung des Menschen zu Gott, die religiöse *per emin.* genannt, involvirt, als auch direkt auf den Menschen selbst und die ganze Schöpfung und nur indirekt und mittelbar auf Gott, insoferne nämlich jene im Sinne des ontologischen und teleologischen Verhältnisses aufgefaßt werden und dieser Auffassung gemäß das Streben des Menschen auf sich selbst und die übrige Schöpfung gerichtet ist; er umfaßt also auch die Beziehung des Menschen zu sich und den anderen Wesen, welche die moralischen *per emin.* genannt werden; kurz die Religion normirt nicht nur die Beziehung zu Gott, sondern auch zu sich selbst und zu den übrigen Geschöpfen, sie enthält Pflichten gegen Gott, gegen sich selbst und gegen andere Menschen (gegenüber der unvernünftigen Schöpfung obliegt zwar dem Menschen ein gewisses im göttlichen Willen gegründetes Verhalten, aber es obliegen ihm keine Pflichten im eigentlichen Sinne, welche ein moralisches Wesen supponiren), sie umfaßt die eigentlich religiösen und die moralischen Pflichten, und zwar so, daß diese in jenen oder überhaupt die Moral in der Religion ihre Grundlage und ihren festen Halt hat, daß es eine Moral ohne Religion, eine sogenannte religionslose Moral nicht geben kann. Da aber hinwiederum in der Religion der Glaube die Grundlage bildet und der Glaube als die Zustimmung zu dem Erkannten eine gewisse begriffliche Formulirung des Glaubensinhaltes verlangt, wie dieß bei dessen pflichtgemäßem Hervortreten aus der inneren Lebenssphäre in das äußere Lebensgebiet nur um so nothwendiger und selbstverständlicher ist: so erscheint die Religion natur-

gemäß und wesentlich confessionell und ist in diesem Sinne auch eine confessionslose Moral ein Unding. Wenn endlich die Religion als Glaube und Gottesdienst sich auf das ontologische und teleologische Verhältniß in jedweder Hinsicht bezieht, so umfaßt die Religion die Menschheit in ihrer organischen Gesamtheit und weiterhin die ganze Schöpfung als göttlichen Gesamtorganismus; und weil dieß eine gemeinsame religiöse Bethätigung involvirt, diese aber, wenigstens nach den gegenwärtigen thatsächlichen Verhältnissen, nur unter einer bestimmten religiösen Autorität möglich ist, so muß sich die Religion kirchlich vollziehen, ist Religion und Kirche wesentlich Eins und Dasselbe.

So hat sich uns also die Religion des Näheren als ein derartiges moralisches Verhältniß charakterisirt, welches, obwohl von Gott in einer bestimmten und fixen Objektivität grundgelegt, doch wesentlich etwas Subjektives d. i. sich durch das menschliche Subjekt und in demselben Vollziehendes ist (weil in einer bestimmten und fixen Objektivität grundgelegt, ist darum die wahre Religion nicht weniger doch nur Eine); als ein Verhältniß, das, wenn auch das bestimmte Verhältniß Gottes zum Menschen und zur Welt die Grundlage und Voraussetzung bildet, dennoch als kein gegenseitiges, sondern vielmehr nur als ein gewisses Verhalten des Menschen Gott gegenüber erscheint; als ein Verhältniß, das den Menschen und seine Lebensverhältnisse nicht theilweise, sondern insgesamt und ausnahmslos umfaßt, womit auch das gegeben ist, daß Familie, bürgerliche und staatliche Gemeinschaft in der Religion ihre wahre und eigentliche Grundlage haben; als ein Verhältniß endlich, in welchem der Mensch und im gewissen Sinne durch diesen die ganze Schöpfung ihre Aufgabe realisirt, ihren Zweck erreicht und ihre Vollendung findet. Im Einzelnen aber macht sich die Religion geltend als Glaube und Cult, als innere und äußere, unmittelbare und mittelbare Religion, als Religion und Moral, als bestimmte Confession und Kirche. Und in dieser Auffassung

entspricht denn auch die Religion ganz und gar der geschichtlichen Wirklichkeit. Stets und überall tritt uns in der Geschichte die Religion als eine bestimmte Thatsache entgegen und bei allen Völkern scheint sie auf als Glaube und Gottesdienst, dessen vorzüglichste Momente Gebet und Opfer bilden, bei allen Völkern finden wir das Leben des Einzelnen sowohl, als das Zusammenleben mit Anderen in der Familie, in der bürgerlichen und staatlichen Gemeinschaft von der Religion getragen, immer ist die Religion mit einem bestimmten Glaubensbekenntnisse und einer gewissen religiösen Autorität verbunden, sie erscheint stets als Confession und Kirche. Freilich im Heidenthume verwechselt man die Abhängigkeit von Gott mit der Abhängigkeit von der Natur, man identificirt mehr und mehr die Welt und den Menschen mit Gott, die Schöpfung mit dem naturproceßlichen Werden, die Vorsehung mit dem Fatum, und so wird der Glaube zum Aberglauben, der Gottesdienst zum Götzendienst, die Moral zur Unmoral, die Confession zur Mythologie und die Kirche geht ganz im Staate auf. Aber bei aller Ausartung sind noch immer Spuren von dem eigentlichen und wahren Wesen der Religion ersichtlich und in den Kreisen, die durch die Offenbarung getragen wurden, findet sich der wahre Glaube und der wahre Gottesdienst, die wahre Moral, die richtige Confession und die wahre Kirche, und dieß immer mehr, je näher die Zeit der Erfüllung in Christo kam, der der Welt die volle Wahrheit brachte, die universale Kirche für die ganze Menschheit, ja die ganze Welt eröffnete. Im Lichte des Christenthums zeigte sich darum auch das wahre Wesen der Religion wiederum klar und hell, und in der patristischen Zeit nicht weniger als im Mittelalter und der späteren Zeit hat die katholische Kirche dasselbe stets hochgehalten und gegenüber allen verschiedenen Anfeindungen mit aller Entschiedenheit gewahrt. Religion wurde daher allgemein in Kürze als „*cognitio et cultus Dei*“ definirt, und wenn einzelne neuere Theologen die Religion als das Gefühl der Abhängigkeit von Gott

oder als das durchgängige Bestimmte durch das Bewußtsein von Gott oder als das Verhältniß des freien, persönlichen Lebensverkehrs des Menschen mit Gott erklärten, so kann in diesen einseitigen und unvollkommenen Definitionen wahrlich kein Fortschritt gegenüber den älteren Theologen gefunden werden. Die etymologischen Herleitungen des Wortes „religio“ aber, sowie dieselben ein Lactantius, ein Augustin, ein Thomas von Aquin vornehmen, stehen nicht nur mit der gewonnenen Auffassung des Wesens der Religion in harmonischem Einklange, sondern erscheinen eben in derselben in ihrer vollen Klarheit und Richtigkeit. Lactantius schreibt nämlich l. 4. c. 28.: „Hac conditione gignimur, ut generanti nos Deo justa et debita obsequia praebeamus; hunc solum noverimus, hunc sequamur! Hoc vinculo pietatis obstricti, Deo religati sumus, unde ipsa religio nomen accepit.“ Und Augustin sagt (de vera religione c. 55): Religet nos religio uni omnipotenti Deo! — Uni Deo religantes animas nostras, unde religio dicta creditur.“ Thomas von Aquin aber lehrt in seiner Summa Theol. 2, 2, qu. 81, art. 1, c: „Dicendum, quod Religiosus, ut ait Cicero, a relectione appellatus est, quia retractat et tamquam religit ea, quae ad cultum divinum pertinent, et hic religio videtur dicta a religendo ea, quae sunt divini cultus, quia huiusmodi sunt frequenter in corde revolvenda Quamvis etiam possit intelligi religio ex hoc dicta, quod Deum religere debemus, quem amiseramus negligentes . . . Vel potest intelligi religio a religando dicta, unde Augustinus dicit in libro de vera religione prope fin.: Religet nos religio uni omnipotenti Deo. Sive autem religio dicatur a frequenti relectione, sive ex iterata electione ejus, quod negligenter amissum est, sive dicatur a religatione: religio proprie importat ordinem ad Deum. Ipse enim est, cui principaliter alligari debemus tamquam indeficienti principio; ad quem etiam nostra electio assidue dirigi debet sicut in ultimum finem; quem etiam negligentes peccando amittimus, et credendo, et

fidem protestando recuperare debemus.“ Tritt da eine dreifache etymologische Herleitung zu Tage, so erklärt und rechtfertigt unsere Auffassung der Religion als eines moralischen Bandes, wo der Mensch im Glauben und Culte sich mit Gott verbindet, die Beziehung auf das religare, sowie eben in dem Glauben und in dem Culte, in welchem die Verbindung mit Gott sich zu vollziehen hat, sich die Beziehung auf das relegere erklärt und rechtfertigt. Die Sünde aber, die nach der Geschichte gleich beim Beginne des Menschenlebens eingetreten ist und aus der sich die Depravation im Heidenthume resp. die Nothwendigkeit der fortgesetzten Offenbarung Gottes entsprechend erklärt, sowie die Sünden, welche von den einzelnen Menschen begangen werden und in Folge deren sowie der früheren Sünde auf der ganzen Menschheit eine Schuld lastet, die man im Heidenthume durch eine Menge von blutigen Opfern zu tilgen suchte, erklärt und rechtfertigt die Beziehung auf das religere im Sinne eines erneuerten eifrigen Strebens nach dem Gotte, den man durch die Sünde verloren hat.

Schließlich fügen wir nur noch die Bemerkung an, daß unsere jetzige philosophische Studie zu demselben Resultate in praktischer Hinsicht gelangt ist, zu welchem wir in der früheren in theoretischer Beziehung gekommen sind. Sowie nämlich unser Gottesbeweis auf so festen Füßen steht, daß wir sagen konnten, im entgegengesetzten Falle wären wir dem vollen Chaos, dem absoluten Skepticismus überantwortet, so hat sich bei unserer Studie über die Idee der Religion auch das sicher und zweifellos herausgestellt, daß mit unserer Auffassung alle praktischen Verhältnisse des Menschen einen festen und soliden Halt haben, während im entgegengesetzten Falle eben eine größere oder geringere Unsicherheit, ein stärkeres oder schwächeres Schwanken all der praktischen Lebensverhältnisse zu Tage tritt, je nachdem man sich eben mehr oder weniger von der rechten Mitte nach der einen oder andern extremen Richtung entfernt. Und in

diesem Umstand liegt denn eine neue Befräftigung unserer Ansicht, indem da eben jene durchgängige Harmonie, jene strenge Consequenz auferscheint, wie dieselbe mit Recht als ein Zeichen der Wahrheit gilt.

Sp.

Die Freiheit der Kirche und ihre Vertheidigung im preußischen Parlamente.

Von jeher haben die Freunde des Umsturzes und der Revolution in der katholischen Kirche ihre mächtigste Gegnerin erkannt und stets galt es daher zuerst, diese unschädlich zu machen. Haben die französischen Encyclopädisten offen den Schlachtruf: „Erasez l' infâme“ erhoben, so hat die Revolution vom Jahre 1789 durch Henkershand die Kirche mit Stumpf und Stiel auszurotten versucht. Heut zu Tage ist man gerade nicht mehr so mordlustig und blutige Gewaltthat gehört eben nicht zum guten Tone. Aber der Haß der modernen Revolution gegen die von Gott gesetzte Kirche ist darum nicht geringer und man hat daher andere Mittel und Wege ausfindig gemacht, um in weniger nervenerschütternder Weise zum gleichen Ziele zu gelangen. Das wahre Lebenselement der Kirche ist nämlich ihre Freiheit und nur dort vermag sie ein gedeihliches Wirken zu entfalten, wo sie sich bei der Verfolgung ihrer Aufgabe in der durch ihren Organismus bedingten Weise frei zu bewegen vermag. Diese Freiheit gilt es also der Kirche zu nehmen, einen festen Schnürleib, der ihre Bewegungen nach jeder Richtung hemmt, gilt es, ihr anzulegen: dann wird sie schon von selbst hinsiechen und eines sanften Todes dahinsterben, und der gewünschte Zweck ist nur um so besser und so sicherer erreicht.

Es hat aber in dieser Hinsicht eine ungläubige Philosophie mächtig vorgearbeitet. Den Schwerpunkt in das Diesseits verlegend und das Jenseits mehr oder weniger verleugnend, hat dieselbe die geistliche Autorität um ihren Credit zu bringen und dafür den Staat auf den Altar zu erheben gewußt, auf daß vor demselben als dem modernen Zeitgötzen alles anbetend in den Staub niederfalle und diesem Moloch des Neuheidenthums jedwedes andere Interesse in den unersättlichen Rachen zu werfen bereit sei. Dem philosophischen Doktrinarismus hat alsdann der parlamentarische Constitutionalismus die Bruderhand gereicht, um die geliebte Theorie auch in die gewünschte Praxis zu übersetzen, und so macht es eben nicht große Mühe, in streng gesetzlicher Weise der Welt immer wieder aufs Neue das „Wir haben ein Gesetz und nach diesem Gesetz muß er sterben“ in schlagenden Beispielen vor Augen zu stellen. Es ließe sich in dieser Hinsicht wohl ein langes Kapitel aus der neuesten Kirchengeschichte schreiben, doch es ist keineswegs unsere Absicht, diese Frage erschöpfend zu behandeln, sondern wir wollen nur die Aufmerksamkeit hinlenken auf den Kampf, wie derselbe in jüngster Zeit im preussischen Parlamente von beredten Männern für die kirchliche Freiheit geführt wurde; es verdienen schon an und für sich diese ausgezeichneten Reden der Zukunft aufbewahrt zu werden, und dann könnten sie ja leicht einen Spiegel abgeben, in dem etwaige anderwärtige Ereignisse der Zukunft in ihrer rechten Gestalt auferstehen. Mit der Abänderung zweier Artikel der preussischen Verfassungsurkunde, der Artikel 15 und 18, wurde aber zuerst die Bresche geschossen, durch welche der Sturm auf die kirchliche Freiheit unternommen werden sollte, und bereits sind vier neue Kirchengesetze über die Vorbildung und Anstellung der Geistlichen, über die Regelung der kirchlichen Disciplinargewalt, über die Verhängung von Kirchenstrafen und den Austritt aus der Kirche durch dieselbe eingedrungen. Da die Hauptreden der sogenannten Centrumsfraction bei der Verfassungsänderung und bei den beiden ersten Kirchengesetzen ge-

halten wurden, so werden wir, um nicht zu lange zu werden, uns eben auf diese beschränken und werden der entsprechenden Uebersicht halber in drei Abschnitten unser beabsichtigtes Bild uns zu zeichnen bemühen.

I.

Die preussische Verfassung vom Jahre 1850 bestimmte in ihrem Artikel 15, daß die evangelische und römisch-katholische Kirche, sowie jede andere Religionsgesellschaft ihre Angelegenheiten selbstständig ordne und verwalte, und sollte jede Religionsgesellschaft im Besiz und Genuß der für ihre Cultus-, Unterrichts- und Wohlthätigkeits-Zwecke bestimmten Anstalten, Stiftungen und Fonds bleiben. Nach Artikel 18 aber wurde das Ernennungs-, Vorschlags-, Wahl- und Bestätigungsrecht bei Besetzung kirchlicher Stellen, soweit es dem Staate zustehende und nicht auf dem Patronate oder besonderem Rechtstitel beruhe, für aufgehoben erklärt. In Gemäßheit der gemachten Zusätze nun sollte in Zukunft jede Religionsgesellschaft den Staatsgesetzen und der gesetzlich geordneten Aufsicht des Staates unterworfen bleiben und habe das Gesetz die Befugnisse des Staates hinsichtlich der Vorbildung, Anstellung und Entlassung der Geistlichen und Religionsdiener zu regeln, sowie die Grenzen der kirchlichen Disciplinargewalt festzustellen.

Es bedarf wohl keines besonderen Scharffsinnes, um die Tragweite der beliebten Abänderung zu erkennen. Beruht auf der früheren Fassung wesentlich die mit Recht vielfach gerühmte Freiheit der katholischen Kirche in Preußen, so können es die gemachten Zusätze offenbar nur auf die Unterdrückung dieser Freiheit abgesehen haben. Zwar lautet der erste der beiden Zusätze noch ziemlich unschuldig und wäre gegen denselben, richtig verstanden, eben nichts einzuwenden. Aber der zweite Zusatz spricht die wahre und eigentliche Absicht schon deutlicher aus und läßt ahnen, in welchem Sinne wohl auch das dem Staate ausdrücklich vindicirte Aufsichtsrecht verstanden sein wolle.

Darum haben auch die Mitglieder der Centrumsfraction im Namen der Freiheit energisch dagegen protestirt, und vermochten dieselben auch nicht durchzudringen, so haben sie doch das Verdienst, das Kind beim wahren Namen genannt und die richtige Sachlage gehörig charakterisirt zu haben. Wir wollen uns einige Redner, drei Katholiken und einen Protestanten, etwas näher ansehen, um aus den Reden derselben einzelne besonders bezeichnende Stellen eigens herauszuheben.

Einer der tüchtigsten katholischen Mitglieder des preussischen Abgeordnetenhauses ist wohl der Abgeordnete von Koblenz, Dr. Reichensperger. Mit Leib und Seele seiner Kirche ergeben, weiß er seiner katholischen Ueberzeugung auch mit beredter Zunge Ausdruck zu geben, und immer schlagfertig versteht er es, die Angriffe, von welcher Seite sie immer kommen, mit aller Wucht zurückzuweisen. So war es auch wiederum der Fall bei der Debatte über den Artikel 15 der preussischen Verfassung. Mit edlem Freimuth tadelt er die Hast, mit der man das Zerstörungswerk betreibe, und die an Personen erinnere, welche demnächst als lachende Erben auftreten wollen und nicht warten können, bis die Augen sich schließen, von welchen die Erbschaft abhängt. Hatte die Staatsregierung officiell gesagt, daß nunmehr das Reich des Friedens beginnen würde, so weist er auf die Stille des „Friedhofes“ hin, die höchstens erwachsen könne, bis wohin jedoch noch viel Zwang werde geübt werden müssen, und in dem Jesuitengesetze, sowie in der Austreibung der Schulschwestern sieht er hievon die passenden Illustrationen. Alsdann bezieht er sich auf den verunglückten Versuch von 1837, die Kirche auf das, was man das „rechte Maß“ nenne, zurückzudrängen. Galt es dort das Metternich'sche System der Staatsomnipotenz, so werde jetzt dieselbe Staatsomnipotenz auf die Fahne geschrieben, diese Verherrlichung des Staatsgottes, welchem auch der lebendige Gott im Himmel unterthan sein müsse, indem man nicht mehr das Wort aussprechen hören wolle, man müsse Gott mehr als den Menschen gehorchen.

Mit besonderer Aufmerksamkeit aber verfolgt Reichensperger die Bedürfnisfrage. Mit Recht spricht er die Meinung aus, daß man, so kein dringendes Bedürfnis vorliege, die Hand von dem Grundgesetze des Landes, von der Verfassung weglassen, daß man es aufrecht erhalten müsse, schon weil es ein Verfassungsgesetz sei. Aber freilich die Verfassung gewährte der Kirche die Freiheit und unter dieser erreichte die katholische Kirche eine hohe, kaum vor auszusehende Blüthe, wie Reichensperger eine protestantische Autorität sagen läßt, und mit dieser Freiheit ist man also eigentlich nicht einverstanden, dieser Blüthe möchte man durch die Unterdrückung der Freiheit entgegenwirken: so ergibt sich von selbst der Schluß und Reichensperger hatte es gar nicht noth, denselben ausdrücklich zu ziehen. Dafür hält derselbe denjenigen, die da die Nothwendigkeit einer kirchlichen Reform im Munde führen, das Ideal vor, das sie auf dem Gebiete der Gesetzgebung zu verkörpern bestrebt seien, und das in den zwei Berliner Gendarmenmarktkirchen verkörpert dastehe. „Der äußere Aufbau, so zeichnet er dasselbe, ist imponirend; auch den Heiligen ist sogar noch eine gewisse Ehre erwiesen, sie prangen auf der Attika und sonst umher; aber im Inneren befinden sich, so wurde mir gesagt, Kumpelkammern. Ich glaube das nicht, so viel aber ist sicher, daß das Innere dieses Gebäudes nicht zu kirchlichen oder liturgischen Zwecken benützt wird; vielmehr befindet sich an der Hinterseite nur so ein kleines unscheinbares Anhängsel, worin die Leute dann beten gehen mögen. Im Inneren des Hauptbaues werden wahrscheinlich künftig Bureauz der Oberpräsidenten und die Sitzungssäle des Staatsgerichtshofes für kirchliche Angelegenheiten eingerichtet werden.“

Wahrhaft heißender Humor liegt in diesen Worten, wie er gegenüber dem Wahnsinne gewisser Bestrebungen ganz und gar am Platze ist. Aber nunmehr wird Reichensperger ernst; denn es gilt die Würdigung der Phrase von der absoluten Abhängigkeit des niederen Klerus, der im Staatsinteresse und na-

türlich auch aus Wohlwollen für diesen Klerus ein Ende gemacht werden müsse. Energisch nimmt er den Klerus in Schutz, dem man nur dadurch sein Wohlwollen zeige, daß man ihn gegen die Bischöfe hebe. „Der niedere Klerus, constatirt er mit stolzer Zuversicht, hat so viel Standes- und Ehrgefühl, ja was noch weit schwerer in die Waage fällt, er hat so viel Gewissenhaftigkeit, daß er den Pflichten, die er gelobt hat bei der Weihe, nicht untreu werden wird. Sie könnten ihm weit höheren Lohn, Sie können ihm, was Sie wollen, bieten, und Sie werden sehen, höchstens nur wenige, äußerst wenige werden der Versuchung erliegen. Aber nicht bloß der niedere Klerus hat Ihnen das bewiesen, in Bezug auf welchen die Phrase hauptsächlich gemünzt ist, auch der höhere Klerus, insbesondere die Domkapitel, auf welche die Bischöfe kaum einen Einfluß haben, die sogar der Natur der Sache nach in eine gewisse Opposition zu den Bischöfen gestellt sind, die zur Hälfte von der Regierung ernannt werden und bei deren Auswahl die Regierung, wie sie ja auch das Recht hat, ihr Interesse nach Möglichkeit zu wahren pflegt.“

Sofort führt Reichensperger überhaupt das so vielfach gerühmte Wohlwollen der preussischen Regierung gegenüber der katholischen Kirche auf das rechte Maß zurück, wenn er sagt: „Die katholische Kirche hatte Lust und Licht und sie konnte auf dem Boden der christlichen Opferwilligkeit und der Hingebung sich ausdehnen, gedeihen und blühen. Im Uebrigen war es keineswegs so bestellt, wie der Begriff eines paritätischen Rechtsstaates es erfordert. Ich brauche sie nur auf die Stellenbesetzung hinzuweisen: es handelt sich hier nicht um Haarspalterei oder Zinsenzählerei; nein, Alles, was an einflussreichen, maßgebenden Würden, Ehren und Aemtern im Staate Preußen besteht, war nur in verschwindender Ausnahme in katholischen Händen.“ Und nachdem er die Inconsequenz gegeißelt, die darin liege, daß man einerseits spreche von den Gefahren des gegenwärtigen Mammonkultus, des unersättlichen Hungers nach Geld,

des Hanges, mit wenig Arbeit schnell reich werden zu wollen, während man anderseits der Austreibung von Schulschwestern und Ordensleuten applaudire, die ihre ganze Persönlichkeit für ihre Nebenmenschen hingeben, die lediglich auf dem Boden der christlichen Charitas stehen, die alles opfern, um das körperliche, das weltliche und das jenseitige Heil ihrer Mitmenschen zu fordern; nachdem er noch sich auf das Feierlichste dagegen verwahrt hatte, als wäre durch die Beschlüsse des vatikanischen Concils eine Alteration der Kirche erfolgt: macht er geltend, daß, wenn nicht alle Katholiken ohne Ausnahme, doch Millionen Katholiken hinter ihm stünden, die, falls die Neugestaltung stattfinden sollte, nach wie vor ihre Unterthanenpflichten erfüllen würden, wie sie dieselben erfüllen müßten, also so, daß nicht die Herzen dabei wären, sondern, daß es nur das starre Pflichtgefühl wäre, was Einen dazu führte, als Unterthan dasjenige zu thun, was strenge Unterthanenpflicht wäre; und er schließt seine glänzende Apologie der kirchlichen Freiheit mit den schönen Worten: „Was die Kirche selbst betrifft, so bin ich ruhig nicht vielleicht in Bezug auf die Zeit, die ich noch zu leben habe, aber wohl hinsichtlich der Folgezeit. Sie wird — das ist meine Ueberzeugung — auch aus diesem Kampfe, vielleicht der tausendste, den sie während der Weltgeschichte durchzumachen hatte, siegreich hervorgehen. Manet veritas Domini in aeternum, und die Kirche ist die Trägerin dieser göttlichen Wahrheit!“

Wir können nicht umhin, hier die wahrhaft kostbaren Worte anzureihen, welche derselbe katholische Abgeordnete ein paar Tage nach der vorhin citirten Rede gesprochen und mit denen er so ganz zutreffend die moderne Anschauung von der Autorität des Gesetzes charakterisirt hat. „Ich habe, so spricht Dr. Reichensperger, im Laufe unserer Debatte vielfach zu bemerken Gelegenheit gehabt — und es hat mich tief betroffen — daß die Herren zwischen Recht und Legalität keinen Unterschied mehr zu machen wissen. Bislang hatte man nicht von einem

Legalitätsstaate gesprochen, sondern von einem Rechtsstaate. Auch der blutige Convent war legal; auch der Convent hat auf Gesetze hin, die er machte, ich weiß nicht wie viele unschuldige Schlachtopfer auf die Guillotine geliefert. Das war Legalität, aber war das Recht? Ueberhaupt sind Sie daran, allmählig eine tiefe Kluft zu eröffnen zwischen Recht und Legalität. Immer sprechen sie von der Heiligkeit des Gesetzes, nie von der Heiligkeit des Rechtes, aber das Recht steht neben, oder vielmehr über dem Gesetze. Ich bin Jurist und habe während meiner ganzen Laufbahn stets gehört und geglaubt, daß die Gesetze ein Ausfluß des Rechtes sein sollen — nicht umgekehrt." Reichensperger hat vollkommen Recht, wenn er in dieser Verwechslung den Grund findet, warum von gewisser Seite selbst der passive Widerstand beanstandet werde. „Soll dann auch, so fragt er, der passive Widerstand, das Dulden verboten werden? Ist das die Freiheit, von der diese Herren träumen, daß, wenn man in seinem Gewissen sich sagen muß: hier tritt ein Gottesgebot an mich heran, man darüber hinweggehen muß, um das vorübergehende, sehr oft schnell vorübergehende Staatsgebot zu erfüllen?" Und abermals hat er Recht, wenn er von demselben Standpunkte aus die eingeleitete großartige Katholikenhege illustriert, die so kleinlich, so erbärmlich, ja so verächtlich sei, daß man kaum einen Ausdruck dafür habe.

Doch wenden wir uns zu einem anderen katholischen Mitgliede des preussischen Abgeordnetenhauses, das gleichfalls mit edlem Freimuth für die Freiheit seiner Kirche einstand, und dessen Rede nicht weniger kostbare Worte birgt, die wir uns nicht entgehen lassen dürfen. Es ist dieß der Abgeordnete Freiherr von Schölemer-Alst, der als zweiter Kener nach Dr. Reichensperger das Wort ergriff. Oder trifft derselbe nicht den Nagel auf den Kopf, wenn er sagt, daß bei der zu schaffenden neuen Gestaltung die evangelische Kirche so zu sagen nur honoris causa in Mitleidenschaft gezogen werde, daß es sich demnach, wenigstens im Sinne der Gegenpartei, eigentlich nur um einen Aus-

nahmszustand für die katholische Kirche handle? Und bezeichnet er nicht ganz richtig als einen *circulus vitiosus* den Vorgang, in welchem, statt daß die Specialgesetze dem Geiste der Verfassung folgen, sich jetzt der Geist der Verfassung dem Geiste der Specialgesetze unterordnen müsse? Oder klagt er nicht mit Recht darüber, daß bei den vorgeschlagenen Veränderungen und Gesetzentwürfen der Satz „Herr, dunkel ist der Rede Sinn“ ganz am Platze sei, eine Eigenschaft, die bei all den Ausnahmsgesetzen gefunden werde, die in den letzten Jahren gemacht worden, und deren Folge eine außerordentliche Deutungsfähigkeit sei? In der That, wer aufrichtig sein will, der wird in Gemäßheit der wahren Intentionen der preussischen Machthaber mit Schölemer-Alst dem Artikel 15 eigentlich die Zukunftsform gegeben wissen wollen: „Die evangelische Kirche, sowie jede andere Religionsgesellschaft, mit Ausnahme der römisch-katholischen Kirche, ordnet und verwaltet ihre Angelegenheiten selbstständig und bleibt im Besiz und Genuß der für ihre Cultus-, Unterrichts- und Wohlthätigkeitszwecke bestimmten Anstalten, Stiftungen und Fonds. Die bezüglichlichen Rechte der römisch-katholischen Kirche werden durch zu erlassende besondere Ausnahmsgesetze geregelt.“

Sehr wahr hebt Schölemer-Alst auch unter Anderem die Bedeutung des passiven Widerstandes hervor, dieses Widerstandes im Leiden, im Dulden und im Opfern, der nicht zu bewältigen sei, auf dessen Seite alle Ehre, aller Ruhm und endlich auch der Sieg sei, während auf Seite der Gewalt sich alle Unehre, die sichere Niederlage und zuletzt ein Andenken in der Geschichte finde, vor dem er sein Vaterland bewahrt wissen möchte. Ebenso zutreffend ist es, wenn derselbe mit Bezug auf die dem Könige Alfons VI. von Castilien gegen die Ungläubigen im 13. Jahrhunderte geleistete Hilfe, wobei ein über die Pyrenäen gekommenes Hilfsheer wesentlich den Sieg entschied, in dem Worte „ultramontan“ erstlich den Kampf gegen die Ungläubigen ausgedrückt sieht und er sodann fortfährt: „Das ist

auch heute noch unsere Aufgabe. Allerdings den Kampf gegen die Mauren führen wir nicht mehr, aber den Kampf gegen die Maurer mit einem kleinen Vorworte „Frei“, den führen wir heute noch.“ Geradezu großartig aber sind die Worte, mit denen Scholem-Alst im Anschlusse an den Ausspruch von Wolfgang Menzel: „Wenn Christus an das Kreuz geschlagen wird, schüttelt Judas Iscariot den vollen Beutel“ — seine Rede beendet: „Wenn die Kirche bedrängt wird, dann feiert die Corruption immer ihre größten Triumphe und macht die mächtigsten Fortschritte. — Wenn diese Gesetzgebung die Gesetzgebung der großen Partei der ehrlichen Leute ist, dann schätze ich es mir zur Ehre, dieser Partei nicht anzugehören.“

Wir kommen zum dritten katholischen Redner, dem Grafen Praschma, aus dessen Rede gleichfalls einige bezeichnende Sätze herausgehoben werden sollen. So sagt derselbe sehr gut zur Illustration der Phrase von der Staatsgefährlichkeit der Kirche: „Diese Phrase erinnert mich an jene Fabel von dem Schäfer, der so oft die Leute glauben machen wollte, der Wolf wäre da, und als nun wirklich einmal der Wolf in die Heerde eindrang, da hörten die Leute nicht mehr auf ihn, sie kamen ihm nicht zu Hilfe. Nun Sie kennen die Moral von der Fabel: „Wer einmal lügt, dem glaubt man nicht, und wenn er auch die Wahrheit spricht.“ Und sehr gut hebt derselbe hervor, wie die christliche Kirche nicht staatsgefährlich sein könne, was die Geschichte bewiesen habe, da sie es nicht einmal im heidnischen Rom gewesen, wo trotz der wüthendsten Verfolgungen gegen die Christen, diese Christen die besten Unterthanen gewesen und keine Revolution gemacht haben. Bezüglich der bedingten Unterwerfung unter die Staatsgesetze, womit man den Vorwurf der Staatsgefährlichkeit zu motiviren pflege, hebt derselbe aber insbesondere hervor: „Jeder Officier, der sich dem Ehrenrathe nicht unterwirft, wenn das Urtheil desselben einen Zweikampf fordert, wird aus dem Officiersstande ausgestoßen, obwohl der

Zweikampf gegen die Geseze des Staates ist. Also die weltlichen Geseze der Ehre stehen über den Staatsgesezen, und wer sich den letzteren bedingungslos, ohne Rücksicht auf die ersteren unterwirft, wird aus dem Officiersstande ausgestoßen. Es darf, es kann also gar kein Officier sich bedingnißlos den Staatsgesezen unterwerfen. Aber einem Bischöfe, der nur die Gebote Gottes zur Bedingung für die Unterwerfung unter die Staatsgeseze macht, wird deßhalb die Audienz bei seinem Könige versagt und werden die Temporalien gesperrt! Das ist die Consequenz in einem christlich sein sollenden Staate und sie sehen, daß es für die Gesezgebung noch gewisse Schranken gibt und daß sich ein Staat sehr wohl hüten muß, diese Schranke mit Gewalt durchbrechen zu wollen."

Graf Praschna hat auch ganz richtig geurtheilt, wenn er der Rechten als Motiv, daß dieselbe sich nicht gegen die geplante Verfassungsänderung erkläre, einerseits die unbedingte Hingabe an die Regierung oder eigentlich an die Autorität eines einzigen Mannes unterlegt und anderseits die Abneigung gegen die katholische Kirche, die leider sehr groß sei, so daß man trotz der Proteste seiner eigenen kirchlichen Autorität sich nicht scheue, seine eigene Kirche und diese vielleicht noch schwerer zu schädigen. Und ebenso richtig sagt er der Linken ins Gesicht: „Sie sind nur consequent in der Abneigung gegen die Kirche und gegen die kirchliche Autorität, und ich möchte daher fast glauben, daß Sie damals in der Verfassung nur deßhalb der Kirche die Freiheit gegeben haben, weil Sie geglaubt, wenn Sie dieselbe sich selbst überlassen, dann würde sie in sich zerfallen; nun da sie sich in ihrer Freiheit so entwickelt hat, nun machen Sie sie zur Sklavin des Staates, Sie unterbinden ihre Lebensadern, Sie wollen sie wie einen Strom austrocknen und sie auf diese Weise am sichersten ihrem Untergange zuführen.“ Den Schluß seiner Rede aber macht der katholische Graf mit einer schönen Hoffnung und diese ist: „daß der im deutschen Volke vorhandene christliche Geist im Kampfe gegen die kirchliche Autorität

den Sieg davon trage", und er knüpft daran die Zuversicht, daß man über kurz oder lang, von der Erfahrung belehrt, vielleicht im Reiche die Verfassung wieder herstelle, der Kirche die Freiheit und nur auf diesem einzig möglichen Wege dem Vaterlande den inneren Frieden wiedergeben werde."

Wir haben nun noch den protestantischen Abgeordneten, den bekannten greisen Gerlach vorzuführen, der im Bunde mit der katholischen Centrumsfraction wacker für die kirchliche Freiheit einstand. Schon seine Rede vom 4. Februar, in der er die ganze Genesis der kirchlichen Zustände Preußens seit dem Beginne des 19. Jahrhunderts darlegte, war eine herrliche Apologie kirchlicher Freiheit. „Es ist in meinen Augen, so sagte er unter Anderem, der angefochtene Artikel (15) der rechte lebendige Kern der Verfassungsurkunde, ihr Kleinod und ihr Herz. Die Kirchenfreiheit ist mehr als alle politische Freiheit. Aus der christlichen Kirche ist alles, was der „Liberalismus“ Wahres hat, erst hervorgegangen. Alle die großen Ideen von den Rechten der Menschen als solche, von der Gleichheit der Menschen stammen aus der christlichen Kirche, und so würde sich nachweisen lassen, daß unsere ganze neuere Geschichte, insbesondere, daß jede echte Freiheit im Gegensatz zu schmutziger Freiheit der Kirche zu verdanken, und insofern bin ich berechtigt, diesen Artikel als das Herz und als das Kleinod unserer Verfassung zu bezeichnen.“ Und die wahre Sachlage könnte wohl kaum besser und wahrer gezeichnet werden, als Herr von Gerlach thut, wenn er in dieser seiner Rede folgender Maßen fortfährt: „Wenn ich die Veränderungen der Commission an dem Artikel 15 für sich ansehe, also den Zusatz: „bleibt den Staatsgesetzen und der gesetzlich geordneten Aufsicht des Staates unterworfen und mit gleicher Maßgabe zc.“, so möchte ich sagen, wenn ich so etwas in irgend einem Buche gelesen hätte, wo es als bestehende Verfassung erzählt worden wäre, so würde ich kein Arg daran gehabt haben; denn es unterliegt keinem Zweifel, daß im richtigen Sinne die Kirche Staatsgesetzen unter-

worfen ist. Es wird nicht bestritten, daß die Bischöfe Unterthanen des Königs sind. Sie leisten ihm ja, so viel ich weiß, wie andere Unterthanen den Eid des Gehorsams, der Treue. Wie sollte also die Kirche den Staatsgesetzen nicht unterworfen sein! Ich behaupte aber auf der andern Seite, daß ebenso der Staat der Kirche unterworfen ist. Wenn der König den Kronprinzen, seinen Sohn taufen lassen will, so muß er ihm die Taufe von der Kirche nach deren Regeln geben lassen; wenn er beichten will, so muß er nach den Regeln der Kirche beichten und wenn er die Absolution ertheilt haben will, so muß er sie nach den Regeln der Kirche empfangen, und so könnte ich Unzähliges anführen. Also auf ihrem Gebiete ist der Staat auch der Kirche unterworfen, und es ist eine Verkehrung des Begriffes, wenn man so thut, als könnte man den Staat obenan stellen und die Kirche zum Knechte machen. — Es kommt eben alles darauf an, wie diese Aenderungen gemeint sind. Daß man ihnen einen richtigen Sinn unterlegen könnte, das ist zunächst nicht praktisch, sondern das ist entscheidend, was man erreichen will, und das sind eingestandenermaßen die Specialgesetze. Daß diese Gesetze die Kirche in Fesseln schlagen, das ist klar und ich gehe darauf nicht näher ein, weil es von den Herren von der katholischen Seite noch klar gemacht werden wird."

Herr von Gerlach nimmt zuletzt auch das Resultat in Aussicht, falls die Entwürfe Gesetzeskraft haben würden. „Dann würde, sagt er sehr wahr, der jeweilige Minister, der an der Spitze des modernen Staates steht, wenn man von der Person des Königs absieht — der jeweilige Minister — der, wie das neulich arseinandergesetzt worden ist, von der liberalen Mehrheit des Hauses wesentlich ernannt werden muß — würde dann, ich will nicht sagen infallibel, aber omnipotent sein und würde etwa nach dem nationalliberalen Gedanken, über den ich vorhin gesprochen, regieren. Dann würde etwa ein Wechsel eintreten. Anno 37 war die Verfolgung populär, die Verfol-

gung der Lutheraner wenigstens und auch die der Bischöfe. Im Jahre 48 wurde ein Umgestalter der Kirche Cultusminister, der Graf Schwerin, der ohne Weiteres die Kirchenbehörden sämmtlich für Staatsbehörden erklärte und die Kirche in seinem demoralisirenden Sinne regierte. Im Jahre 51 wäre eine Reaction eingetreten, im Jahre 62 in der Conflitszeit würde man verbotene Wege gegangen sein, wie der Herr Minister des Innern gesagt hat; von anderer Seite wurde behauptet, das sei gerade der richtige Weg gewesen; zu der letzteren gehöre ich und es würde nach den damaligen Grundsätzen des jetzigen Herrn Reichskanzlers regiert worden sein. Nun der Herr Reichskanzler selbst, 49 hat er vom Narrenschiff der Zeit geredet, welches am Felse der Kirche scheitern sollte; heute scheint er diesen ganzen Felsen wie eine Art Nebelfleck zu behandeln, durch den das Schiff leicht hindurchsegelt. Allen diesen Wendungen würde, angebunden an den Schweif des religionslosen Staates, die katholische Kirche, soweit sie überwältigt würde, und ebenso die evangelische Kirche folgen müssen. Das ist das wilde Regiment des Staates ohne Gott, wovor ich Sie warne."

Energisch war also bereits am 4. Februar der Senior des Hauses für die kirchliche Freiheit eingetreten, und wenn möglich, so that er dieß nur noch mehr in seiner Rede vom 27. deselben Monates. Wie schön ist ja das Bekenntniß, das derselbe gleich Anfangs abgelegt, er sei ein Jesuit, insofern er gleichfalls mit Herz und Mund seiner Kirche zugethan sei und die Fundamente seines Glaubens aufrecht erhalte, soweit seine Kräfte reichen, und in diesem Sinne trage er denn auch gern die Schande, welche die ausgetriebenen Jesuiten getroffen als Ehre. Welch edlen Freimuth drückt weiter die Erklärung aus, er harmonire mit dem Bischof von Ermland vollkommen darin, daß dieser nicht schlechtthin den Staatsgesetzen zu gehorchen habe, sondern daß für ihn die Gesetze Gottes und der Kirche den Staatsgesetzen vorgehen, weshalb er ebenso gut ein Object

der Temporalien Sperre sein könne. Wie unerbittlich ist ferner die Logik, mit der er das Verhalten der Regierung gegenüber den vatikanischen Beschlüssen und überhaupt die in letzterer Zeit gegen die Katholiken versuchten Maßregeln, von der Wollmannschen Affaire angefangen bis zur Austreibung der Schulschwesterherab, einer vernichtenden Kritik unterzog.

Sodann ist Herr von Gerlach unparteiisch und ehrlich genug, um den bisherigen Erfolg der schon in Scene gesetzten Katholikenverfolgung nach Gebühr zu würdigen. „Durch den ganzen preussischen Staat, so macht er das Haus aufmerksam, bald vielleicht durch ganz Deutschland, ferner in der Schweiz, in Belgien, in Irland, in England, wesentlich bald in der ganzen Welt sind alle katholischen Bischöfe diesen Maßregeln unserer Regierung entweder schon ausdrücklich entgegengetreten, oder sie sind im Begriffe, es zu thun. Ich kann das natürlich nicht von jedem Einzelnen behaupten; aber nach allen öffentlichen Nachrichten manifestirt sich eine völlige Einigkeit des Episcopates, und ich habe Seitens der Regierung nicht anführen hören, daß auch nur ein Bischof mit ihren Maßregeln sich im Einklange befinde. Die frische Munterkeit der Katholiken, ihr Muth, Gefahren zu bestehen, ihre Presse, ihre Vereine, Alles das ist im Zunehmen; gerade in diesen letzten Jahren, wo man mit solchen Maßregeln bedroht und verfolgt und noch weitere Verfolgungen ihnen in Aussicht gestellt hat, ist ein immer stärkeres Zunehmen vernehmbar. Selbst das aufgeklärte Berlin erfüllt sich mit katholischen Vereinen, die, wie man mir erzählt, in voller Blüthe stehen und frischen Muth haben, das was sie jetzt treiben und sind, auf alle Weise zu behaupten. Eine Spur von Ermattung oder von Furcht in der katholischen Bevölkerung Preussens oder Deutschlands diesem Entwurfe gegenüber ist in keiner Weise mir vorgekommen.“

Und darf derselbe etwa eine Enttäuschung fürchten, wenn er auch auf keine künftigen Erfolge rechnet, wenn er die Meinung ausspricht, die Aussicht, die Katholiken selbst durch ein

noch rücksichtsloseres Vorgehen, als man es bisher in Anwendung gebracht, zu beugen, sei völlig hoffnungslos? Wenn er aber gegenüber der Erklärung des Kultusministers, die bisherigen Entwürfe seien nur „Bruchstücke eines zusammenhängenden Systems“ und ehe die durchgreifende Regelung dieses zusammenhängenden Systems beschlossen sein würde, würde darüber noch mehr als eine Landtagssession hingehen, die Ansicht äußert, unmöglich wäre es nicht, daß die katholische Kirche dann aus Furcht ihr Knie beugte, aber unwahrscheinlich wäre es doch im höchsten Grade: so glauben wir die Zuversicht nicht zu übertreiben, wenn wir ein solches Kniebeugen nicht nur für unwahrscheinlich, sondern geradezu für unmöglich halten. Denn je offener und je weiter man das Staatskirchentum wird in die Praxis einführen wollen, desto mehr werden ja alle jene, die überhaupt noch am positiven Glauben festhalten, in das Lager der entschiedenen glaubenstreuen Katholiken getrieben werden. Ohnehin verweist Herr von Gerlach auf die Schweiz, indem er sagt, man habe jetzt einen Bischof erlebt, der über die Grenzen gebracht worden sei, aber daß irgend ein Bischof oder auch sonst ein Katholik in der Schweiz dadurch weich geworden wäre, davon sei nichts bekannt geworden. Und was von der Schweiz gilt, so erwarten wir ganz zuversichtlich, das gilt auch von Deutschland, oder besser gesagt, das gilt nur um so mehr von Deutschland.

Endlich macht Herr von Gerlach mit vollem Rechte noch geltend, wie Alles, was ultraliberal sei in Kirche und Staat, für die Gesegentwürfe sei, während in der Hauptsache diejenigen gegen dieselben seien, denen, seien sie Katholiken oder Evangelische, ihr positives Glaubensbekenntniß, wie ihre Kirche es ausspreche, lieb, werth und theuer und ein Gegenstand der Vertheidigung sei. Und wenn sodann derselbe gegen das Ende seiner Rede die trefflichen Worte gebraucht: „Halten wir die Kirchenfreiheit vor allen Dingen aufrecht, denn die Kirchenfreiheit ist die Freiheit aller Freiheiten, nicht allein, daß alle an-

deren Freiheiten von geringerem Inhalte sind, sondern die Kirchenfreiheit ist auch diejenige Freiheit, auf die alle anderen Freiheiten sich stützen" — so könnten wir mit keinen passenderen Worten den ersten Abschnitt schließen, indem uns da in nuce alles zusammengefaßt erscheint, was im preussischen Abgeordnetenhaus bei der Debatte über die Abänderung der Verfassung zum Schutze der kirchlichen Freiheit vorgebracht wurde.

II.

Soll in einer Gesellschaft der gemeinsame Zweck mit Erfolg angestrebt werden, so muß namentlich dafür Sorge getragen werden, daß mit der Geschäftsführung nur in jeder Beziehung tüchtige Organe betraut seien. Wenn aber dieß überhaupt Geltung hat, so gilt es insbesondere von der Kirche, die als wesentlich geistliches Reich auf moralischer Grundlage ruht, und darum durch ihre Organe in ganz ausgezeichnete Weise als moralische Autorität auf die Menschen einzuwirken hat. Daß nun die Kirche solche möglichst tüchtige Organe besitze, das wird in erster Linie davon bedingt sein, daß sie im Sinne ihrer Grundsätze und in Gemäßheit ihres Organismus dieselben heranziehe und an ihrem rechten Plage in Wirksamkeit treten lasse; und es wird eben darauf ankommen, daß die Kirche in dieser Beziehung ihren Grundsätzen Ausdruck zu geben vermöge, daß sie den vollen ungehinderten Gebrauch ihrer verfassungsmäßigen Thätigkeit besitze. Darum hat von jeher die Kirche die Heranbildung und Anstellung der Geistlichen als ihre wesentlichste und wichtigste Sache betrachtet und hat sie hiefür volle Freiheit gegenüber jedweder Macht in Anspruch genommen. Zwar hat auch der Staat ein Interesse daran, daß die geistliche Autorität in den rechten Händen sei, namentlich insofern geistliche Amtsträger auch irgendwie staatliche Funktionen bekleiden. Aber der Einfluß, den aus diesem Grunde der Staat auf die Bildung und Anstellung der Geistlichen nehmen darf, kann nur ein secundärer sein, der wenigstens keine wesentliche

Beeinträchtigung der kirchlichen Freiheit abgiebt, in welchem Sinne denn auch öfter von Seite der Kirche dem Staate gewisse Rechte eingeräumt wurden.

Sind dieß die richtigen Grundsätze, so wird man es schon von vornherein befremdend finden müssen, daß die preussische Regierung einen eigenen Gesetzentwurf über die Vorbildung und Anstellung der Geistlichen eingebracht hat; insbesondere wird aber die rechte Würdigung desselben darauf Bedacht zu nehmen haben, ob nicht hiemit die Freiheit der Kirche mehr oder weniger wesentlich beeinträchtigt und so der Zweck der Kirche selbst in Frage gestellt sei. Von diesem Standpunkte aus beurtheilte denn auch die Centrumsfraction diesen Gesetzentwurf und erhob sie im Namen der Freiheit der Kirche energischen Protest gegen denselben. Und in der That, schon ein flüchtiger Ueberblick über die Bestimmungen desselben läßt zur Genüge ahnen, auf was man es eigentlich abgesehen habe. Oder entspricht es der kirchlichen Autonomie, wenn §. 1 des Staatsgesetzes sagt, ein geistliches Amt in einer der christlichen Kirchen dürfe nur einem Deutschen übertragen werden, welcher seine wissenschaftliche Vorbildung nach den Vorschriften dieses Gesetzes dargethan habe und gegen dessen Anstellung kein Einspruch von der Staatsregierung erhoben worden sei? Und sind das keine Beeinträchtigungen der kirchlichen Freiheit, wenn im §. 4 zur Bekleidung eines geistlichen Amtes nicht nur die Ablegung der Entlassungsprüfung an einem deutschen Gymnasium, sowie die Zurücklegung eines dreijährigen theologischen Studiums auf einer deutschen Staatsuniversität, sondern noch eigens die Ablegung einer wissenschaftlichen Staatsprüfung gefordert wird, in der sich nach §. 8 der Candidat darüber auszuweisen hat, ob er sich die für seinen Beruf erforderliche allgemein wissenschaftliche Bildung insbesondere auf dem Gebiete der Philosophie, der Geschichte und der deutschen Literatur erworben habe? Wenn der §. 6 das dreijährige theologische Studium auch an kirchlichen Seminarien zurücklegen läßt, so sind die beigefügten

Clauseln ganz geeignet, daß diese Begünstigung jeden Augenblick durch das Belieben des Ministers der geistlichen Angelegenheiten illusorisch gemacht werden kann.

Und weiterhin, kann die Kirche frei ihre Thätigkeit in Gemäßheit ihrer Grundsätze entfalten, wenn §. 7 verbietet, daß während des vorgeschriebenen Universitätsstudiums die Studierenden einem kirchlichen Seminare angehören; wenn §. 9 alle kirchlichen Anstalten, welche der Vorbildung der Geistlichen dienen, unter die Aufsicht des Staates stellt, so daß die Hausordnung und das Reglement über die Disciplin, der Lehrplan dem Oberpräsidenten vorgelegt werden müssen und dieselben der Revision durch vom Oberpräsidenten ernannte Commissäre unterliegen; wenn endlich nach §. 14 Knabenseminare und Knabenconvente nicht mehr errichtet und in die bestehenden Anstalten dieser Art neue Böglinge nicht mehr aufgenommen werden dürfen? Oder ist es nicht geeignet, die Anstellung der Geistlichen fast ganz in die Hände des Staates zu legen, wenn §. 15 die geistlichen Obern verpflichtet, denjenigen Candidaten, dem ein geistliches Amt übertragen werden soll, dem Oberpräsidenten unter Bezeichnung des Amtes zu benennen, so zwar, daß dieser innerhalb 30 Tagen nach der Benennung Einspruch erheben kann, und dieß auch aus dem Grunde, weil gegen den Anzustellenden Thatsachen vorliegen, welche die Annahme rechtfertigen, daß derselbe den Staatsgesetzen oder den innerhalb ihrer gesetzlichen Zuständigkeit erlassenen Anordnungen der Obrigkeit entgegenwirken oder den öffentlichen Frieden stören werde; und wenn nach §. 17 der Oberpräsident die dauernde Besetzung einer Stelle mit wiederholten schweren Geldstrafen erzwingen kann?

Und ferner, wie ist es mit dem freien Dispositionsrechte der Kirche bestellt, wenn nach §. 19 die Errichtung von Seelsorgeämtern, deren Inhaber unbedingt abberufen werden dürfen, nur mit Genehmigung des Ministers der geistlichen Angelegenheiten zulässig sein; wenn ebenso nach §. 20 Anordnungen oder Vereinbarungen, welche durch die das Gesetz begründete

Klagbarkeit der aus dem geistlichen Amtsverhältnisse entspringenden vermögensrechtlichen Ansprüche ausschliesse oder beschränke, nur mit Genehmigung der Staatsbehörde zulässig sein sollten?

Und endlich, heisst es nicht das geistliche Amt geradezu zu einem bloßen Staatsamte degradiren, wenn nach §. 21 die Verurtheilung zur Zuchthausstrafe, sowie die Aberkennung der bürgerlichen Ehrenrechte und der Fähigkeit zur Bekleidung öffentlicher Aemter nicht bloß die Erledigung der Stelle und den Verlust des Amtseinkommens, sondern auch die Unfähigkeit zur Ausübung des geistlichen Amtes zur Folge haben soll, und wenn nach §. 24 derjenige, welcher geistliche Amtshandlungen vornimmt, nachdem er in Folge gerichtlichen Strafurtheils die Fähigkeit zur Ausübung des geistlichen Amtes verloren hat, mit Geldstrafe bis zu 100 Thaler bestraft wird?

Wie ersichtlich ist, so tritt der Gesetzentwurf der Freiheit der Kirche wesentlich nahe und wird da eigentlich der Oberpräsident als oberster Bischof bestellt, dessen gefügige Werkzeuge die von ihm zugelassenen Geistlichen sein sollten. Die Kirche würde durch denselben in ihrem wesentlichen und wichtigsten Theile, in den Geistlichen dem Staate vollends ausgeliefert und würde wahrlich nichts mehr im Wege stehen, daß sie in Zukunft anstatt in Christi Namen und Autorität, nur mehr von des Staates Gnaden funktionirte. Damit hätte aber die Kirche abgedankt, sie wäre ein reines staatliches Polizeinstitut geworden, verfallen dem Spotte der Ungebildeten und der Verachtung der Gebildeten, für die Realisirung ihrer erhabenen Aufgabe wäre sie nie und nimmer mehr geeignet. Darum begreift es sich auch, daß die Kirche auf derartige Pläne nie eingehen kann, daß sie vielmehr in jeder erlaubten Weise gegen dieselben ankämpft, und sollte sie dabei auch das Aergste zu leiden haben.

Doch sehen wir uns nunmehr die Vertheidigung etwas näher an, welche die Freiheit der Kirche mit der Bekämpfung dieses Gesetzentwurfes gefunden hat; wir werden da denselben nur

noch in einer besseren Beleuchtung sehen und über die Tragweite des geplanten Attentates auf die kirchliche Freiheit nur um so sicherer urtheilen. Wir haben es also zuerst mit der ausgezeichneten Rede des Abgeordneten von Olpe, Reichensperger, zu thun, die sich über das ganze Gesetz sammt seiner Motive verbreitet und dieselben einer wahrhaft vernichtenden Kritik unterzieht.

Gleich Eingangs erklärt er, der §. 1 des Gesetzentwurfes trage principiell die volle kirchliche Unfreiheit ihrem Reime nach in sich. Darum könne denn auch, bevor die die kirchliche Freiheit aufhebenden Verfassungsänderungen Rechtskraft und Gesetzeskraft in Preußen erhalten hätten, dieser Paragraph gar nicht votirt werden. Aber selbst wenn dieß der Fall wäre, so wäre damit der Zweck noch keineswegs erreicht.

Reichensperger zeigt sich als gewiegten Juristen, wenn er darlegt, wie mit der Belassung des ersten Theiles der abgeänderten Artikel 15 und 18 die Freiheit der Kirche im Principe ausgesprochen und daher die gemachten Zusätze nicht in einer Weise ausgelegt werden dürften, welche diese Freiheit wiederum aufheben würde. Müßten jedoch diese derart aufgefaßt werden, daß der Freiheit der Kirche nicht nahegetreten werde, so könnte auch auf Grund der gemachten Verfassungsabänderungen ein die Unfreiheit der Kirche im Principe statuirender Paragraph nicht votirt werden. Aber Reichensperger hat gut reden; man hatte ja eben nur zum Scheine den ersten Theil der Artikel 15 und 18 gelassen und denselben durch die gemachten Zusätze mit Aufstellung der Unfreiheit faktisch aufheben wollen und so hatte man allerdings der Unfreiheit der Kirche eine Gasse eröffnet. Darum kann derselbe auch ganz gut, ohne auf Widerspruch zu stoßen, sagen, es sei die absolute Unwirksamkeit der Kirche etabliert, die größte Rechtslosigkeit, ja Existenzlosigkeit der Kirche werde stabilirt, wenn es lediglich von dem Belieben der Staatsbehörde abhängig sein sollte, ob irgend welches kirchliche Amt,

von dem untersten an gerechnet, Jemandem übertragen werden könne oder nicht.

Sehr trefflich stellt sodann Reichensperger das jetzige Gebaren der preussischen Machthaber mit dem Anfange des Christenthums zusammen. „Ich habe mir, sagte er, die Frage vorgelegt, weshalb denn nicht schon die ersten Gegner der zuerst aufgetretenen christlichen Kirche, die ja damals auch schon für staatsgefährlich erklärt worden ist, warum denn nicht schon die römischen Imperatoren zu diesem einfachen naiven Schulrecept gekommen sind, zu sagen: es darf Niemandem ein geistliches Amt übertragen werden ohne meine oder des Proconsuls Zustimmung? Das wäre doch ein äußerst harmloses Mittel gewesen, um dem ganzen Wirken und Anwachsen der Kirche von vornherein zu begegnen, ihr den Kopf zu zertreten. Ich weiß meines Theils nur eine einzige Antwort auf diese Frage zu geben und sie besteht darin, daß jene römischen Cäsaren und Staatsmänner einen viel richtigeren und würdigeren Begriff von der Bedeutung des Christenthums und von der Glaubenskraft seiner Befenner hatten, als es heute der Fall zu sein scheint, wo man glaubt, den christlichen Religionsgesellschaften anmuthen zu dürfen, daß sie keine Organe, keine Religionsdiener bestellen können und dürfen, außer mit Zustimmung der Oberpräsidenten.“

Weiterhin weist Reichensperger, nachdem er ins Bewußtsein zurückgerufen, daß man längst nicht mehr in einem „christlichen“ Staate Preußen lebe, auf den nicht veränderten Artikel 14 der preussischen Verfassungsurkunde hin, nach welchem in allen Angelegenheiten, welche mit der Religionsübung im Zusammenhange stehen, die christliche Religion zu Grunde gelegt werden müsse. Demnach sollten die Motive geltend machen, daß es mit den Forderungen und mit dem Rechte der christlichen Religion verträglich sei, gesetzlich auszusprechen, daß das Wort Gottes nicht gepredigt, daß die Sacramente nicht gespendet werden dürfen ohne hohe obrigkeitliche Erlaubniß der Oberpräsi-

dentem. Aber freilich, jedes Schulkind sagt uns, daß der Ursprung des Christenthums ein entgegengesetzter gewesen, daß es in die Welt getreten ohne Erlaubniß des Staates, ja gegen dessen Gebote, daß weder der göttliche Stifter, noch seine Apostel und deren Nachfolger jemals die Autorisation des Staates gefordert und erhalten, sondern daß alles das geschehen gegen das Staatsgesetz und zwar von denjenigen, die den Christen den Befehl gegeben haben, der Obrigkeit gehorsam zu sein, die die Gewalt habe, d. h. also auf allen Gebieten, die nicht religiöses Gebiet sind!

Sofort kommt der Redner auf die aufgerufenen Präcedenzfälle zu sprechen. Er hebt den Unterschied hervor zwischen früher, wo man vom Standpunkte des alten patriarchalischen oder absolutistischen Staates derartige Maßregeln mit Berufung auf das Interesse der Kirche einführte, und zwischen jetzt, wo man diese Maßregeln als Akte der Feindseligkeit, Akte des Kampfes und des gegen die Kirche geführten Krieges erklärt. Aber die angerufenen Präcedenzfälle entbehrten auch sonst der Concludenz. Das preussische Landrecht kenne nämlich keine Staatsprüfung der Aleriker, sondern nur eine Prüfung durch die bischöfliche Behörde, welche stattgefunden unter der Mitaufsicht des Oberpräsidenten, ein ganz anderes Ding, da die Hauptsache sei, wer examinire und aus welchem Geiste examinirt werde. Das Placet aber, das dasselbe aufstellte, sei in der vormärzlichen Zeit nur ein todter Buchstabe gewesen, und selbst die hochdespotische Kirchengesetzgebung Napoleon I. habe nur die Cantonspfarren, etwa ein Zehntel sämmtlicher Pfarren, der Staatsgenehmigung unterzogen, während man jetzt gar keine Ausnahme machen wolle. Auch das sogenannte „negative Recht“ des alten Staatskirchentums werde ganz ohne Berechtigung citirt, wie selbst protestantische Autoritäten und sogar der gegenwärtige Referent Dr. Gneist im Jahre 1859 es anerkannt, daß dasselbe durch die Verfassung aufgehoben worden; und wenn endlich die Motive von einer fundamentalen Aenderung der ka-

tholischen Kirche in Folge der vatikanischen Beschlüsse sprechen, so sei das eine absolute, thatsächliche und rechtliche Unrichtigkeit; denn es sei nur das bisher vorhandene Gewohnheitsrecht zu einem formellen geschriebenen Gesetze geworden.

So stürzt also das ganze Rechtsfundament der Motive unter den wichtigen Hieben des Redners wie ein lustiges Kartenhaus zusammen. Aber noch weit schlimmer ist es mit dem materiellen Inhalte des Gesetzesentwurfes bestellt, den der Redner sofort beleuchtet. Sehr gut sagt er da: „Die katholische Kirche war von jeher von dem Bewußtsein getragen, daß unwissende Priester ein Unglück und ein Schaden sind, daß die Kirche wesentlich auf den geistigen Kampf angewiesen sei und daß dieser geistige Kampf nur mit geistiger Bildung durchgeführt werden könne. Also gegen geistige Bildung an und für sich kann die Kirche sich am allerwenigsten protestirend verhalten, aber auffallend muß es allerdings von vornherein erscheinen, daß hier gegenüber der bestimmten kirchlichen Berufsklasse ganz exceptionelle Anforderungen gestellt werden, welche der Staat seinen eigenen höchsten Beamten gegenüber bis einschließlich zu den Ministerportefeuilles nicht stellt.“ Bezüglich des obligatorischen Besuches der Universitäten äußert er gegenüber dem, was unlängst der Herr Cultusminister als die Perspektive des sogenannten freien Universitätslebens als die Garantie für freie frische nationale Bildung vorgeführt, seine Ueberzeugung dahin, daß schon wegen des Mangels der äußeren Voraussetzungen einer guten, gesicherten, wünschenswerthen äußeren Existenz bei diesen jungen Leuten deprimirende und depravirende Einflüsse vielfach unvermeidlich seien. Aber auch für die Bestgestellten wäre das Universitätsleben mit vielen und großen Gefahren umgeben, und an den jungen Kleriker wären bezüglich der Zucht und Sittlichkeit seines Standes ganz besondere Anforderungen zu machen, so daß selbst Schulte es als ein absolutes Recht der Kirche erklärt, für sich die Einwirkung auf die allgemeine

Erziehung der jugendlichen Kleriker in die Hand zu nehmen und zu besorgen.

Der Redner erinnert hier auch die liberale Majorität des Hauses an die alte Tradition, die der „Liberalismus“, bevor er die Herrschaft in Deutschland erlangt, zu seinem Panier gemacht habe. „Damals hat, so sagt er, der Altliberalismus an dem Grundsatz festgehalten, daß alle derartigen Forderungen und Einwirkungen des Staates auf die Kirche, wie sie jetzt beansprucht werden, schlechterdings zurückgewiesen werden müssen. Oder sollte es heute in Ihren Augen nicht mehr wahr sein, was damals Rottsch gesagt hat: Der Mensch sei mit nichts in den Staat getreten, um den veredelnden religiösen Gefühlen unter dem Titel eines erdichteten Gemeinwohles oder einseitiger Regierungsinteressen Zwang anthun zu lassen, sondern vielmehr hier wie überall, um sich der möglichst größten Freiheit zu erfreuen“?

Aber die „nationale Erziehung“ ist denn doch eine vollkommen berechtigte Forderung! Redner ist damit ganz einverstanden; jedoch er weist es als eine unqualificirbare Beleidigung zurück, wenn angenommen werde, daß eine solche nationale Erziehung oder Gesinnung in irgend einem katholischen Lehrkörper nicht vorhanden wäre und nicht vertreten würde. Hege und pflege ja doch überall die katholische Kirche die Nationalität und wäre dieselbe ohnehin längst schon abgestorben, wenn sie nicht in den Nationalitäten, in dem ganzen nationalen Lebensbewußtsein des Volkes wurzelte. Freilich in dem Kniebeugen vor einem jeweiligen Machthaber könnten weder er, noch alle seine Glaubensgenossen jemals den deutschnationalen Geist, sondern nur den einfachen nackten Byzantinismus erkennen!

Zum Schluß spricht der Redner noch die Ueberzeugung aus, daß die Katholiken Preußens sich dessen vollkommen bewußt seien, daß ihre Kirche durch die Gesetzesvorlage in feindseliger Weise angegriffen und verletzt werde; es werde darum nichts Gutes weder für den Staat noch für die Kirche daraus

erwachsen. Sehe er deshalb mit Sorge und mit Trauer in die Zukunft, so müssen sich die Söhne der katholischen Kirche doch sagen, daß sie des preussischen und des deutschen Namens nicht würdig wären, wenn sie nicht die Kraft und die Energie hätten, vor wie nach Emanation des Gesetzes diesen harten feindlichen Gesetzen jeden zulässigen Widerstand entgegen zu stellen.

An zweiter Stelle haben wir aus der Rede des protestantischen Abgeordneten Dr. Brüel einige bezeichnende Sätze herauszuheben. So macht derselbe geltend, der Gesetzesentwurf spreche nur euphemistisch von der „Vorbildung“ der Geistlichen, da es sich vielmehr um die gesammte allgemeine wissenschaftliche sowohl als speciell fachmännische theologische Ausbildung von den ersten Anfängen an bis zu der Zeit, wo die Bildung meistens oder wenigstens für viele in Privatstudium übergehe, und somit indirekt um einen Einfluß auf die geistige und geistliche Qualifikation derjenigen handle, welche in das geistliche Amt eintreten wollten; darum und da es sich um die Ausbildung der Geistlichen als solcher handle, dürfte man auch nicht geltend machen, daß dieselben auch staatliche Funktionen wahrzunehmen haben. Sage man aber, der Geistliche sei Lehrer des Volkes, so müsse die Auffassung in ihrer Consequenz dahin führen, alle Verfassungsbestimmungen über die Kirche zu streichen, die Kanzel zum Schulmeistertisch zu machen und alle die betreffenden Bestimmungen über Religionsgesellschaften bei der Schule unterzubringen. Ueberhaupt habe die Kirche, wenn sie für ihre Lehren, für das Lehren der Religion, was ihr von dem göttlichen Stifter übertragen ist, direkt oder indirekt einen Herrn und Meister über sich erkenne, als Kirche abgedankt und sie wäre einfach nur noch ein Departement des Staates, ein Departement der Staatspolizei. Zuletzt bekämpft derselbe noch die jetzige Interessen-Politik, die Politik der Annexionen und verwahrt sich dagegen, als hätte der Staat eine unbegrenzte Allmacht; vielmehr gebe es nach göttlicher und geschichtlicher

Ordnung Grenzen seines Rechtsgebietes, die er nicht einseitig, nicht willkürlich ändern dürfe, weder im Wege der gewöhnlichen Gesetzgebung noch im Wege einer Verfassungsgesetzgebung.

An dritter Stelle beziehen wir uns auf die Rede des Abgeordneten von Mallinckrodt. Bereits bei der Debattirung des §. 2 des Entwurfes hatte derselbe aufmerksam gemacht, wie die Gesetzesvorlage einerseits mit einer großen Sorgfalt und Umsicht gearbeitet sei, soweit es sich darum handle, die Rechte mit Sicherheit so zu stellen, daß nirgends Lücken bleiben, wie aber andererseits diese gesetzgeberische Arbeit sehr der Kritik fähig sei, namentlich in Beziehung auf die außerordentlich große Unklarheit in der juristischen Bestimmung der Dinge, um die es sich handle. In ausführlicher Weise verbreitete sich derselbe jedoch über die kirchlichen Seminarien bei der Debatte über §. 6. Da constatirt er vor Allem die unendlich große Neigung, durch das Gesetz der vollsten Willkühr des Cultusministers Raum zu schaffen; denn es werde in die Willkühr des Cultusministers gestellt, ob solch ein Seminar überhaupt noch existiren soll, ob nicht, und wenn das letzte Alinea den Anschein nimmt, als ob diese Willkühr durch gesetzliche Grenzen eingeengt werden sollte, dann könne doch derselbe Satz nicht umhin, sofort wieder einen neuen Raum zu schaffen für die Willkühr, indem er sage: „wenn der Minister den Lehrplan genehmigt.“ Sodann liefert derselbe den Nachweis, daß sich die Regierung selbst über die kirchlichen Seminarien nicht klar sei. Dieselbe verstehe nämlich unter solchen wesentlich Unterrichts- und Erziehungsanstalten. Nun aber befinde sich unter sämtlichen Knabenseminarien, die in ganz Preußen vorhanden seien, ein einziges, wo Unterricht erteilt werde bis zur Secunda, nämlich das Knabenseminar der Diöcese Culm in Pselplin, und ebenso laufe die Unterrichtsanstalt in Gaesdort einem Gymnasium parallel, aber nur 58 Percent haben sich dem geistlichen Stand gewidmet, während der Rest vom Anfang einen anderen Lebensberuf in Aussicht genommen. Alle übrigen Seminarien oder Convicte dieser Art

bestehen einfach in Alumnaten, indem die Schüler die betreffenden Gymnasialanstalten besuchen und ihren Unterricht von den königlichen Professoren und Lehrern erhalten. Dergleichen seien an den vier Orten, wo katholisch-theologische Fakultäten bestehen, nämlich Breslau, Bonn, Münster und Braunsberg, die Alerikalseminare in der Weise organisirt, daß dort kein Unterricht ertheilt werde; sondern es seien nur einzelne Repetenten angestellt und die Seminaristen besuchen sämmtlich die Vorlesungen an den betreffenden Universitäten und Akademien.

Nach der Erklärung des Regierungsvertreters sollten diese nun wohl allerdings nicht unter den Begriff kirchlicher Seminarien fallen. Aber hat Mallinckrodt nicht Recht, wenn er sodann die unklaren Ausdrücke des Gesetzentwurfes beklagt und wenn er da wieder nur die gesetzlich geregelte Oynnipotenz des Cultusministers findet? Oder hat man dabei etwa nur die Zukunft im Auge, wo etwa es den Seminaristen gar nicht mehr möglich wäre, die Universitätsvorlesungen zu besuchen, so daß man denselben also nur „altkatholische Professoren“ aufzunöthigen suchte, wenn anders das Seminar nicht ganz aufgehoben werden wollte? In Bonn hätte man ja schon bald einen solchen Fall und ohne Absicht scheint man bei §. 4 Zusätze, die den Einfluß der Bischöfe auf die Orthodorie der Universitätsvorlesungen wahren wollen, nicht abgelehnt zu haben.

Im Folgenden legt sodann Mallinckrodt die Leistungen der theologischen Convicte zu Breslau, Münster und Bonn dar, die wahrhaft glänzend erscheinen, so daß die Seminaristen die Externen weit hinter sich zurücklassen, und ebenso verbreitet er sich eingehend über die günstigen Erfolge der Knabenseminarien und weist mit ämtlichen Zeugnissen die denselben gemachten Vorwürfe zurück. „Glauben Sie, so ruft er im feierlichen Ernste am Schluß dieser seiner Darlegung dem Hause zu, wenn das Land den Baum an seinen Früchten erkannt hat, wenn es sich überzeugt hat, die Ergebnisse des Unterrichts in der Erziehung in solchen Anstalten sind derart, daß sie kaum

etwas zu wünschen übrig lassen, und das Land sieht nun, daß mit rauher Hand in diese mit Liebe gepflegten, vielfach aus den freiwilligen Beiträgen der betreffenden Landestheile ins Leben gerufenen Anstalten hineingegriffen wird — das muß einen Eindruck hervorrufen, der nachhaltig in der nachtheiligsten Weise auf diejenigen zurückfällt, die es sich erlauben, derartige Anstalten in ihrer Fortentwicklung zu hindern, indem man verbietet, neue Schüler aufzunehmen, oder gar ihre Existenz zu vernichten, indem man sie auf das Aussterbeetat setzt."

Derselbe Mallinckrodt nahm sich auch in der weiteren Debatte noch öfter energisch des Interesses der Kirche an. Wir erwähnen namentlich die Zurückweisung der Annahme, daß im §. 17 „die Uebertragung eines kirchlichen Amtes in allen Beziehungen, nicht bloß in Beziehung auf bürgerliche Wirkungen oder Wirkungen bezüglich des Staates, sondern auch in ihren inneren kirchlichen Beziehungen als nicht geschehen bezeichnet werde. Bei §. 18 legt er dar, wie die Regierung es sich ganz so eingerichtet habe, daß sie schließlich bei den Stellen, wo es ihr darauf ankomme, immer bei der Regierung genehme Persönlichkeiten hineinforciren könne. Bei §. 19 zeigt er, wie man da ein sehr bequemes Mittel habe, um der Gründung noch nicht fundamentirter Stellen, sog. Missionspfarren entgegenzuwirken, und bei §. 20 macht er aufmerksam, wie es sich da um eine Ausnahmsbestimmung, um einen ganz anomalen Fall handle, der nur durch das äußerste Mißtrauen und durch die da bedingte Vorsicht zu rechtfertigen wäre. Endlich liefert er bei §. 23 den Nachweis, wie da Jemandem, der gerade nicht ein Muster von Untergebenem wäre und dem es nicht sonderlich gefiele, einer ihn betreffenden Anordnung zu folgen, dem das Amt nicht zusagt, gar viele Handhaben geboten werden, um seinerseits Schwierigkeiten gegen die Uebernahme eines solchen Amtes zu machen. Es ist gewiß von großer Bedeutung und charakterisirt zur Genüge die ganze Gesetzesvor-

lage, wenn Mallinckrodt schließlich dem Hause zurufen kann: „Sehen Sie, in solche Gesetzgebung sind wir hineingerathen! Wir machen förmlich Gesetze, um den Ungehorsam zu organisiren, wir bahnen die Wege zur Widersetzlichkeit gegen die geordneten Vorgesetzten!“

An letzter Stelle sei an den Abgeordneten Dr. Kirch erinnert, der, selbst ein Zögling eines Knabenseminars, die den Knabenseminaren gemachten Vorwürfe als ganz unbegründet zurückweist; ferner an den Abgeordneten von Koblenz, Dr. Reichensperger, der bei §. 22 bemerkt, wie da eine derartige Härte der Strafen walte, daß man darüber staunen müsse; schon früher hatte eben derselbe bei §. 8 die gewiß wahren Worte gesprochen: „Wie weit die wissenschaftliche Bildung des Theologen gehen müsse, dieß zu entscheiden, sei doch entschiedene Sache der geistlichen Behörde und nicht des Staates. Was man jetzt alles von den Geistlichen verlange, gehe geradezu über die Grenzen der Möglichkeit. Denn wenn man von ihm Kenntniß der Philosophie, der Literatur und der Geschichte verlange, so vergesse man dabei, daß jedes dieser Gebiete ein Lebensstudium sei und schon allein eine dreijährige Vorbildung verlange. Es hieße somit, den Theologen geradezu zum Pfscher ausbilden, wenn man eine so allseitige Wissenschaft von ihm verlange.“ Und Reichensperger hatte damals Dr. Petri sekundirt, wenn derselbe aufmerksam macht, wie ja ohnehin die meisten Theologen auch eifrige Anhänger der philosophischen Professoren seien und wie ihm der Zwang nur darum eingeführt zu werden scheine, auf daß der evangelische Theologe bei einem Protestantenvereiner und der katholische Theologe bei einem Proteſtſkatholiken die Vorlesungen hören müsse.

Und endlich sei erinnert an den Abgeordneten Grafen Schweiniß, der den §. 23 als ein Unglück und als ein ganz gewaltthätiges Mittel bezeichnet. Derselbe bemerkt dazu: „Was soll daraus werden, wenn eine Gemeinde längere Zeit ohne Seelsorger bleibt, wie dieß nach §. 23 nur zu leicht der Fall

sein werde. Abgesehen von der Unmöglichkeit der Taufe, der Eheschließung, möge man doch nicht das äußerste Unglück vergessen, die Möglichkeit, die Sterbesakramente auszuspenden. Schon dieser Paragraph allein werde die größte Erbitterung unter dem katholischen Volke erregen und das mit Recht, denn es hieße dieß geradezu, dem Präsidenten die Macht geben, einzelne Landtheile mit dem Interdicte zu belegen. Und dabei geschehe dieß alles nach einem glorreichen Kriege, dessen Siege treu die Katholiken mit ihren evangelischen und andersgläubigen Brüdern miterringen halfen."

Diese Worte kennzeichnen so gut den Geist des ganzen Gesetzentwurfes und heben so sehr das da geplante Attentat auf die Freiheit der Kirche und damit auf diese selbst hervor, daß wir am besten mit denselben diesen zweiten Abschnitt schließen.

III.

Wir sind beim dritten Abschnitte angelangt, der sich auf den Gesetzentwurf über die kirchliche Disciplinargewalt und die Errichtung des königlichen Gerichtshofes für kirchliche Angelegenheiten beziehen soll. Da wir ohnehin schon fürchten, etwas zu lang geworden zu sein, so wollen wir uns hier möglichst kurz fassen und werden wir zu diesem Ende gleich die Stimmen verzeichnen, wie dieselben bei den einzelnen Paragraphen des Gesetzentwurfes ihrer Ueberzeugung Ausdruck gaben und im Interesse der Freiheit der Kirche dem geplanten Staatskirchentume entgegentraten.

Besagt demgemäß der §. 1, die kirchliche Disciplinargewalt über Kirchendiener dürfe nur von deutschen kirchlichen Behörden ausgeübt werden, so macht da Reichensperger geltend, wie dieser Paragraph die kirchliche Disciplin völlig aufhebe und sie in die Hand des Staates lege; dieß entspreche aber weder den kirchlichen Verhältnissen, da der Kirche doch entschieden wenigstens das Recht, ihre Mitglieder zu bestimmen,

eingeräumt werden müsse, noch auch entspreche es den Societätsverhältnissen, da man doch jeder Gesellschaft das Recht der Exclusion zugestehet; der Papst sei das Schlußglied der katholischen Kirche, und ihm allein stehe die Jurisdiction über die Geistlichen zu; aber sowohl diese, wie die Selbstständigkeit des Episkopats werden damit völlig vernichtet.

Zu §. 2, wo bei Verhängung von kirchlichen Disciplinarstrafen ein processualistisches Verfahren gefordert wird, bemerkt Mallinckrodt, die Regierung gestatte sich da die allerfeinlichsten Uebergriffe, die noch dazu nicht im Geringsten den realen Verhältnissen entsprechen; das ganze Gesetz sei eben nichts weiter als eine Professorenarbeit, aus Büchern zusammengeschrieben und von den thatsächlichen Verhältnissen unendlich weit abweichend.

Zu den §§. 3–6, welche die zu verhängende Disciplinarstrafe bezeichnen, macht Dr. Reichensperger die Bemerkung, wie ihm im Gegensatz zu den im vorigen Gesetze verhängten schweren Strafen die hier obwaltende Milde auffalle; denn wo es sich darum handle, die Autorität der kirchlichen Obern gegen ihre Untergebenen zu stärken und zu stützen, da könne nur Geldbuße bis zu 30 Thaler verhängt werden, und nach §. 5 könne sogar ein straffälliger, unwürdiger Priester, der öffentliches Aergerniß gegeben habe, in eine Demeritenanstalt nur dann gebracht werden, wenn es ihm recht sei; übrigens betrachte er diese Demeritenanstalt als eine Art Zufluchtsstätte für gefallene Priester, durch welche in den Fällen, wo nicht die gewöhnliche Criminaljustiz Platz zu greifen habe, möglichst öffentliches Aergerniß vermieden werden sollte und aus diesem Grunde bedauere er die da statuirte Milde. Derselbe will diese Anstalten nicht als Staatsanstalten betrachtet wissen, weshalb man nicht ein Inspektionsrecht verlangen dürfe, wenn er auch eine öftere Inspektion keineswegs ausgeschlossen haben wolle.

Die §§. 10–23 handeln von der Berufung an den Staat. Diese Berufung sollte unter Anderem zulässig sein, falls die

Strafen verhängt werden wegen einer Handlung oder Unterlassung, zu welcher die Staatsgesetze oder die von der Obrigkeit innerhalb ihrer Zuständigkeit erlassenen Anordnungen verpflichten, oder wegen Ausübung oder Nichtausübung eines öffentlichen Wahl- oder Stimmrechtes, oder wegen Gebrauches der Berufung an die Staatsbehörde auf Grund dieses Gesetzes, oder wenn die wider Willen des davon Betroffenen ausgesprochene Entfernung aus dem kirchlichen Amte der klaren thatsächlichen Lage widerspreche oder die Gesetze des Staates oder die allgemeinen Rechtsgrundsätze verlege. Liege ein öffentliches Interesse vor, so stehe die Berufung auch dem Oberpräsidenten zu, jedoch erst dann, wenn die bei den kirchlichen Behörden angebrachten Rechtsmittel ohne Erfolg angewendet worden, oder die Frist zur Einlegung derselben versäumt worden. Bei §. 14 nun bemerkte Dr. Windhorst, daß derselbe so etwas Exceptionelles enthalte, daß man etwas Analoges dazu gar nicht finden könne; die Subordination der katholischen Kirche werde damit zerstört und dabei auf den Oberpräsidenten ein solches Gemisch von Officien gehäuft, daß er sie gar nicht bewältigen könne. — Bei §. 13 sagt eben derselbe: „Er habe vergebens gesucht, die Verhandlungen des Processes, wie sie in §. 13 und den folgenden festgesetzt wurden, unter irgend welche Principien zu bringen. Ein Stück habe man aus dem Verhandlungsproceß herausgerissen, ein Stück aus dem Inquisitionsproceß, kurz es herrsche hier das größte Durcheinander.“ Und Mallinckrodt sieht da immer und immer die Tendenz wieder hervorleuchten, die Kirche in den Belagerungszustand zu erklären und jede freie Bewegung derselben zu unterdrücken. — Bei §. 17 macht Dr. Windhorst aufmerksam, wie dieser Paragraph geradezu ein Inquisitionstribunal etablire, für das in der Jetztzeit jede Basis fehle; man möge nur an die gefährliche Macht denken, welche das Gericht in der unbeschränkten Befugniß zu Hausdurchsuchungen habe. — Bei §. 23 führt Mallinckrodt aus, wie systematisch sich die Vergeßlichkeit durch die ganze Reihe

der Paragraphe hindurchziehe, so daß selbst, nachdem der Gerichtshof erkannt habe, das Erkenntniß nicht ausgeführt werden könne, wenn der Oberpräsident es nicht wolle, was die vollendetste Willkür trotz des zur Steuer der Polizeiwilktür geschaffenen Gerichtshofes wäre.

Die §§. 24–31 sind zusammengefaßt unter dem Titel: „Einschreiten des Staates ohne Berufung“. Der §. 24 bestimmt, daß Kirchendiener, welche die auf ihr Amt oder ihre geistlichen Amtsverrichtungen bezüglichen Vorschriften der Staatsgesetze oder die in dieser Hinsicht von der Obrigkeit innerhalb ihrer gesetzlichen Zuständigkeit getroffenen Anordnungen so schwer verletzen, daß ihr Verbleiben im Amte mit der öffentlichen Ordnung unverträglich erscheint, auf Antrag der Staatsbehörde durch gerichtliches Urtheil aus ihrem Amte entlassen werden und habe die Entlassung aus dem Amte die rechtliche Unfähigkeit zur Ausübung des Amtes, den Verlust des Amtseinkommens und die Erledigung der Stelle zur Folge. Diesen Paragraph nennt Dr. Windhorst den Bischofsparagraph, in welchem das ganze Verfahren, welches bei der Verfassungsveränderung und bei allen anderen Bestimmungen vorgekommen, seinen Gipfel gefunden und mit welchem eine kirchenfeindliche Regierung den Trägern der kirchlichen Gewalt ihr Amt entziehen wolle. Keineswegs könne man aber, wie derselbe Dr. Windhorst darlegt, das sogenannte negative Obergaufsichtsrecht des Staates hiefür anrufen; denn kraft desselben könne der Staat unzweifelhaft jeden Einbruch der Kirche in sein Gebiet verhindern, er könne sagen, gewisse Handlungen der Kirchengewalt haben keinen Effect für das bürgerliche Leben, aber er könne kraft dieses negativen Obergaufsichtsrechtes nun und nimmer sich selbst positive Rechte in Beziehung auf den Inhalt und den ganzen Gang der kirchlichen Verhältnisse zuschreiben. Alsdann hebt derselbe hervor, was man heut zu Tage nicht alles als mit der öffentlichen Ordnung unverträglich ansehe, wie denn Fürst Bismark den gegenwärtigen Kampf als einen Kampf der Priester gegen die

Königsgewalt bezeichnet habe, indem die Priester glaubten, von heimlichen Dingen mehr zu wissen als jeder andere Mensch. Letzteres sei nun wohl nicht der Fall; aber nach der Auffassung der katholischen Kirche ist den Priestern, welche Befugniß und Autorität kraft göttlicher Institution besäßen, nach der Verheißung des Stifters der Kirche die besondere Gnade gegeben, die Wahrheit zu lehren, und so müßte im Sinne Bismarck's die sämmtliche Geistlichkeit bei der Revision ohne Weiters vor den Gerichtshof gestellt werden. Weiterhin bezeichnet Dr. Windhorst gegenüber der Behauptung, es sollte die Competenz des Staates durch Straffandrohung sichergestellt werden, als den eigentlichen Sinn des §. 24, den Versuch, zwischen zwei nebeneinanderliegenden Competenzgebieten die eigene Allmacht, die eigene Unfehlbarkeit durch Gesetz und durch eine hinter diesem Gesetze stehende physische Macht zu stützen und die Gegenseite zu vernichten; könne ja doch nach moderner Auffassung das Staatsgesetz alles Mögliche verfügen und sei dasselbe ein allumfassendes und ein omnipotentes. Bezüglich der in Aussicht genommenen Erledigung der Stellen ruft endlich Dr. Windhorst dem Hause zu: „Glauben Sie denn im Ernst, daß es der Staatsgewalt zustehen kann, das canonisch geordnete Verhältniß über die Besetzung der Bischofstühle, die Fragen, wann dieselben erledigt sind und wann nicht, und was in solchen Fällen geschehen soll, durch Staatsgesetze feststellen zu können? Glauben Sie wirklich, darin würde nur das negative Aufsichtsrecht geübt? Ich sage ferner: Glauben die Herren im Ernst, daß die katholische Kirche sich solch einem Gesetze fügen kann? Das würde von ihr verlangen heißen, daß sie ihr eigenes Todesurtheil selbst unterschreibt. Das thut keine Kirche. Hinrichten können Sie die katholische Kirche, aber sie richtet sich nicht selbst hin.“

Der folgende §. 25 lautet: „Dem Antrage muß eine Aufforderung an die vorgesetzte kirchliche Behörde vorausgehen, gegen den Angeschuldigten die kirchliche Untersuchung auf Ent-

lassung aus dem Amte einzuleiten. Steht der Angeschuldigte unter keiner kirchlichen Behörde innerhalb des deutschen Reiches, so ist derselbe zur Niederlegung seines Amtes aufzufordern. Die Aufforderung erfolgt schriftlich unter Angabe des Grundes von dem Oberpräsidenten der Provinz." Dazu bemerkte Mallinckrodt unter Andern: „Die Sachlage ist die, daß die eine Seite, die eine Partei sich ein Organ schafft, was nur die einseitige Auffassung zum Ausdruck bringt. Aber nun und nimmer ist ein Organ geschaffen, daß zwischen dem Staate und der Kirche richtet, sondern der Staat richtet lediglich in eigener Sache und schafft sich aus seiner Mitte einen Gerichtshof, der seine Ansicht vertritt. Wenn da nun §. 25 scheinbar Cautelen trifft und sagt, es muß, bevor der Gerichtshof in Funktion tritt, zunächst der vorgesetzten kirchlichen Behörde Gelegenheit geboten werden, ihrerseits einzuschreiten, dann ist das eine Bestimmung, die ja vielleicht den einen oder den anderen ganz unschuldigen Kopf täuscht, aber in der Wirklichkeit läuft diese Bestimmung auf nichts hinaus, denn gerade die Fälle, die getroffen werden sollen, sind gar nicht derart, daß eine kirchliche Untersuchung darauf basirt werden könnte, — also ist das nur eigentlich eine leere Rede." Den wahren Sinn des letzten Alineas bestimmt Mallinckrodt dahin, daß damit die Regierung den Bischöfen zumuthe, ihr Amt niederzulegen ohne irgend eine Genehmigung von anderer Seite, als von Seite der königlich preussischen Staatsregierung, die sie eben dazu anfordere, eine Handlungsweise, die nach dem Ausdrucke des Grafen Schweinitz für die Bischöfe, gerade so wie die Fahnenflüchtigkeit das schwerste militärische Verbrechen ist, das schwerste kirchliche Verbrechen involvirt und der Ehre der Bischöfe widerspricht.

Die noch folgenden §§. 32—38 befassen sich mit dem in Berlin zu errichtenden „königlichen Gerichtshofe für kirchliche Angelegenheiten" und der von demselben zu befolgenden Geschäftsordnung. Wir haben nur die Bemerkung Windhorst's zu verzeichnen, daß das kein unabhängiger, Vertrauen erwecken-

der Gerichtshof sein werde, sondern nur ein Scheingerichtshof, um die Minorität durch die Majorität zu unterdrücken. Im gleichen Sinne sagt der Protestant Dr. Gerlach: „Er könne diesem Paragraphe unmöglich zustimmen, weil er dazu angethan sei, die christliche Kirche ganz zu unterdrücken. Juden und Heiden wolle man die Entscheidung über die christliche Kirche anheimgeben, um nur die Tendenz auszuführen, das Christenthum zu entfernen aus dem ganzen Staate, wie man es schon aus Schule und Ehe zu entfernen suche. Ihm überlaufe schon bei dem Worte „Staat“ ein Schauer, wenn er an das religionslose, omnipotente Wesen denke.“ Und Dr. Reichensperger macht endlich noch aufmerksam: „Wie dieser Gerichtshof, zu dem doch entschieden gläubige Katholiken keinen Zutritt hätten, den Conflict schlichten sollte, das begreife er nicht. Er bleibe bei der bestimmten Ueberzeugung, Frieden schafften diese Gesetze nicht, sondern sie brächten nur neue Conflicte.“

Wir brauchen es wohl am Schluß des dritten Abschnittes nicht eigens hervorzuheben, wie sehr auch diese zweite Gesetzentwurf der kirchlichen Freiheit entgegen sei, ja sie geradezu im Principe vernichte, und es klingt wahrlich wie Hohn, wenn die Schlußbestimmung im §. 38 besagt, das Erforderniß staatlicher Bestätigung kirchlicher Disciplinarentscheidungen und der Recurs wegen Mißbrauchs der kirchlichen Disciplinargewalt an den Staat, treten, soweit solche im bisherigen Rechte begründet seien, außer Kraft. Denn hat man sich gewaltsam die Thür geöffnet, um ins Heiligthum der Kirche einzudringen, da bedarf es nicht mehr des Umweges durch das Fenster. Andererseits macht aber diese Schlußbestimmung auch ersichtlich, wie gegenüber etwaigem Mißbrauche der kirchlichen Strafgewalt ohnehin bereits ein gewisser staatlicher Schutz bestand, wie es demnach pure Heuchelei sei, wenn man immer sagt, es handle sich erst um die Schaffung eines solchen.

In der That, der Gesetzentwurf richtet sich ganz von selbst, eben nicht weniger als der die Bildung und Anstellung

der Geistlichen betreffende, und es haben auch die Redner der Centrumsfraction die passenden Illustrationen hiezu geliefert. Wenn aber nichts desto weniger die Majorität mit eiserner Parteidisziplin denselben votirte, sowie dieß auch bei den Vorlagen über den Austritt aus der Kirche und über die Verhängung der Kirchenstrafen der Fall war, und sicherlich bei noch gar manchen Vorlagen, die das Staatskirchentum vollends zum Abschluß bringen sollen, der Fall sein wird, so geben wir uns der zuversichtlichen Hoffnung hin, daß Bischöfe und Klerus und Volk wie ein Mann für die Freiheit der Kirche eintreten und daß an diesem Damme glaubenstreuer Ueberzeugung und muthvoller Energie die hochgehenden Wogen der staatskirchlichen Sündfluth sich brechen werden. Im Namen der kirchlichen Freiheit sei daher am Schluß dieses unseres Artikels den wackeren Vertheidigern derselben im preussischen Abgeordnetenhaus unser Dank dargebracht und im Namen derselben Freiheit der Kirche rufen wir allen glaubenstreuen Katholiken Preussens ein Glückauf zu zum frischen und muthigen Eintreten für eben diese kirchliche Freiheit.

Sp.

Bemerkungen über unsere Perikopen.

Im zweiten Bande des Jahrganges 1821 der von Franz Freindaller, der, ein Mitglied des regulirten Augustiner-Chorherrnstiftes St. Florian, als Pfarrvikar zu Böllabruck, 72 Jahre alt, am 29. Dezember 1825 starb, herausgegebenen theologischen Zeitschrift findet sich unter der Rubrik „Aus dem pfarrlichen Amtleben“ ein Aufsatz mit der Ueberschrift: „Haben unsere sonntags und festtäglichen Evangelien gar keine Seite, von welcher sich die Auswahl derselben rechtfertigen läßt?“

Es wird darin gezeigt, daß „die Auswahl unserer evangelischen Perikopen keineswegs so willkürlich“ und daß „sie

enthalten alle Hauptmomente der Geschichte Jesu und alle Hauptmomente seiner Lehre".

„Nimmt man das Kirchenjahr durch, heißt es daselbst S. 295, so klärt sich viel auf, warum die Wahl gerade diese Lehrstücke getroffen hat; und noch mehr deckt sich auf, wenn man überdieß das gemeine Jahr in Anschlag bringt.“

Ja noch mehr „je länger man unserer Frage nachdenkt, desto mehr Seiten findet man, von welchen sich die gewählten Perikopen empfehlen.“

Das findet seine Bestätigung durch die dießbezüglichen Bemerkungen in Schmid's Liturgik, in Amberger's Pastoraltheologie, in Kößing's „Liturgische Vorlesungen über die heilige Messe“ und ohne Zweifel noch vielfach anderswo.

Eine neue Uebearbeitung des erwähnten Aufsatzes mit Berücksichtigung auch der Episteln dürfte demnach kaum überflüssig erscheinen. Ich will sie also versuchen.

Was das Wort „Perikope“ betrifft, so schreibt Dr. Johann Christian Wilhelm Augusti in dem zu Leipzig in der Dyk'schen Buchhandlung 1823 erschienenen sechsten Bande seiner „Denkwürdigkeiten aus der christlichen Archäologie; mit beständiger Rücksicht auf die gegenwärtigen Bedürfnisse der christlichen Kirche“ S. 196 u. flgd.: „Obgleich der griechische Ausdruck Perikope, welchen man schon beim Justinus Martyr findet, zunächst mit *topos locus, kephalaion, anagnosma lectio, tmema sectio, segmentum* u. s. w. gleichbedeutend ist, so hat doch schon frühzeitig der Sprachgebrauch entschieden, einen besonderen, für einen bestimmten Zweck ausgewählten Abschnitt der h. Schrift, welcher für sich als ein Ganzes betrachtet wird, darunter zu verstehen. Als synonym davon kann man das Wort Apostelgesch. VIII. 32: *Perioche* betrachten; denn hier wird dasselbe von einem aus dem A. T. ausgewählten Abschnitte gebraucht, worüber der Apostel Philippus einen erklärenden Vortrag hält. Daher findet man auch, daß kirchliche Schriftsteller *Perioche* für das bei

griechischen und römischen Schriftstellern in diesem Sinne nicht vorkommende Perikope gebrauchen.

„Daß man späterhin gewöhnlich Evangelium et Epistola sagte, hat seinen Grund darin, daß man die für die Vorträge bestimmten Abschnitte vorzugsweise aus den beiden Haupttheilen des N. T.: Evangelium und Apostolos wählte. Ja, es scheint, daß diese Benennung vorzüglich aus der römischen Kirche abstamme, weil hier, nach bestimmten Zeugnissen, vor Calixt I. bloß neutestamentliche Sectionen üblich waren.“

Ganz natürlich ist von großem Interesse auch die Frage nach dem Ursprung und Alter unserer Perikopen. Der erwähnte Aufsatz beschäftigt sich damit nur in einer Anmerkung S. 278, die also lautet: „Seit Karls des Großen Zeiten sind sie in der lateinischen Kirche allgemein eingeführt. Paulus, ein Diakon von Aquileja (andere nennen den berühmten Meruin) hat nach seinem Befehl sie nach Ordnung der Sonn- und Festtage gesammelt, soweit letztere schon in jenen Zeiten bestanden sind. Auch die den Evangelien beigelegten Epistolar-Perikopen haben wir ihm zu verdanken.“

Das ist nach Augusti die Meinung der „meisten reformirten Theologen, welche, den festgesetzten Texten von jeher abgeneigt, sich bemühten zu beweisen, daß der Ursprung derselben nicht früher als in das achte Jahrhundert gesetzt werden könne.“

Das andere Extrem in der Beantwortung der uns beschäftigenden Frage ist die Herleitung aus der apostolischen Zeit, für welche Behauptung als Gewährsmann angeführt wird Walafried Strabo, der aber in seiner Schrift „de rebus ecclesiasticis“ c. 22. nur von der Lesung der heiligen Schriften des neuen Bundes überhaupt zu reden scheint, da er schreibt: „creditur tamen a primis successoribus Apostolorum eandem dispensationem factam.“

Das Wahre wird in der Mitte liegen hier, wie so vielfach. „Ganz entschieden war zur Zeit Gregors d. Gr. unser

Perikopensystem in Rom schon üblich, indem eine Reihe von 40 Homilien sich über unsere gewöhnlichen Evangeliums-Perikopen verbreiten, nur ist die Ordnung derselben für Sonntage nicht in der Weise eingehalten, wie es jetzt in Übung ist." So schreibt Bendel im Freiburger Kirchenlexikon s. v. Perikopen.

Nach eben demselben „zeigt sich von den Zeiten des Hieronymus an bei den Homileten die Beachtung eines bestimmten Perikopensystems, wenn sie auch noch vielfach in früher beliebter Weise ganze Bücher in einer Reihenfolge von Homilien erklären. So zeigen sich schon bei Chrysostomus viele der Perikopen besonders beachtet, welche wir jetzt noch haben; dergleichen bei Augustinus. Bei Leo d. Gr. tritt es noch deutlicher hervor, indem viele seiner Homilien die gewöhnlichen Perikopen zur Grundlage haben."

Das ist alles richtig; aber daß „die Anordnung unseres gegenwärtigen Perikopensystems mit ziemlicher Sicherheit dem h. Hieronymus, der den Auftrag dazu von Papst Damasus erhalten, zugeschrieben wird" — möchten wir doch nicht unterschreiben.

Amberger freilich schreibt: „Die jetzt bestehende Reihenfolge der apostolischen und evangelischen Perikopen ist von Hieronymus geordnet und von Papst Damasus eingeführt worden."

Aber schon Schmid findet „die Richtigkeit dieser Meinung ziemlich zweifelhaft, da es von den besten Kritikern bestritten wird, daß die unter den Schriften des h. Hieronymus befindliche Perikopensammlung (liber lectionarius, Comes, von dem auch Fessler in seinen „Institutiones Patrologiae" tom II. p. 194 bemerkt: „non quidem S. Hieronymi, certe tamen venerandae antiquitatis est) diesen Kirchenlehrer zum Verfasser hat und andere Beweisgründe mangeln."

Vor ihm hatte übrigens Winterim in seinem Werke über „die vorzüglichsten Denkwürdigkeiten der christkatholischen Kirche" 4. Band, 1. Theil, schon nur für den h. Hieronymus in An-

spruch genommen, daß er „die vier Evangelien in einem Bande zusammensetzte und zum Gebrauch des Gottesdienstes nach der Ordnung der Tage einige Vorlesestücke bezeichnete“ und „aus dem Epistolarfodex, bei dessen Anfang vor seiner Zeit die Vorleseabschnitte, wie bei den Evangelien, nach der Ordnung bezeichnet gewesen waren, die angezeigten Vorlesestücke herauszog und dafür ein eigenes Buch machte, worin die Vorlesungen, sowie sie bei der liturgischen Ordnung vorkamen, aufeinander folgten.“

Wenn Amberger schreibt: „Das Buch, in welchem die Episteln enthalten waren, wurde Comes oder Lectionarius genannt“; so ist das nach Binterim nicht ein und dasselbe „Comes“ und „Lectionarius“, sondern der „Comes“ das jedem Lectionarium beim Anfange oder Ende, zur Gemächlichkeit des Vorlesers beigefügte Register, das Comes minor hieß, wovon der Comes major sich so unterschied, daß er das Verzeichniß der Vorlesungen mit beständiger Hinweisung auf den Abschnitt des vollständigen Epistolarfodex enthielt.

Es wird also ganz richtig sein, was Kössing schreibt: „Angenommen, das Verzeichniß der Lectionsabschnitte, das unter dem Namen Comes bekannt ist, sei das Werk des h. Hieronymus, so wäre es doch übereilt, ihn den Schöpfer unserer Perikopenammlung zu nennen, was so viel heißen würde, als behaupten, die römische Kirche habe vordem die Auswahl der Lectionen dem Gutdünken überlassen oder sie habe ihre alte und ursprüngliche Ordnung plötzlich gegen eine neue vertauscht. Es ist vielmehr wahrscheinlich, daß der h. Hieronymus, sofern er den Comes verfaßte, die in der Praxis bestehende Ordnung und Auswahl der Lectionen seiner Arbeit zu Grunde gelegt, sie erweitert und vervollständigt habe, sowie es gewiß ist, daß die in dem Comes niedergelegte Ordnung der Leseabschnitte seither vielfach modificirt worden.“ Nach ihm also „ist schlechterdings nicht zuzugeben, daß der Verfasser des Comes oder daß überhaupt dieser oder jener Gelehrte Urheber unserer Perikopenein-

theilung sei. Die Anfänge unserer Perikopeneintheilung sind in den ersten Zeiten der Kirche zu suchen; ihre Ausbildung gehört den Jahrhunderten an."

Demselben Gelehrten stimmen wir gerne bei, wenn er schreibt: „Ungleich wichtiger ist die Frage nach dem Gesichtspunkte, unter welchem die Perikopen ausgewählt worden sind."

Der Verfasser des Eingangs genannten Aufsatzes schreibt: „Ich stelle den Grundsatz auf: Wenn ein solcher Sammler jene evangelischen Perikopen ausliest, welche die Hauptmomente der Lebensgeschichte Jesu und die Hauptpunkte seiner Lehre betreffen, so thut er seiner Pflicht genug; und man kann wahrlich nicht mehr verlangen. Nun hat es der unserige gethan."

Amberger, der die Rechtfertigung nicht nur der evangelischen, sondern auch der epistolarischen Perikopen und zwar mit steter Berücksichtigung der ganzen Meßformulare versucht, findet darin die Vorbereitung, Offenbarung und Ausbildung des Reiches Gottes in der Menschheit und im Menschenherzen.

Was besonders die Frage betrifft: „Nach welcher leitenden Grundansicht wurde die Auswahl der Episteln getroffen?" dürfte besonders die Bemerkung Kössing's zu beachten sein: „Die Epistel ist gleich dem Evangelium für den Unterricht bestimmt, steht unter der Idee des Kirchenjahres und ist mit Rücksicht auf die kirchliche Zeit und die Feier des Tages ausgewählt. Ueberdies ist die Epistel dem Evangelium untergeordnet, so, daß sie auf dasselbe vorbereitet und theilweise ergänzt. Bald begegnet uns in der Epistel eine prophetische Verkündigung des Factums, welches im Evangelium erzählt wird, bald enthält umgekehrt die Epistel die Festbegebenheit, das Evangelium dagegen eine Vorherverkündigung derselben. Bisweilen ist es eine allgemeine Thatsache oder Wahrheit, die den tieferen Sinn des im Evangelium berichteten Vorganges aufzuschließen geeignet ist, was den Inhalt der Epistel bildet. Manchmal ist es die Moral des Evangelium, was die Epistel hervorhebt."

Wenn wir uns nun einen Versuch erlauben, die Auswahl unserer sonn- und festtägigen Epistolar- und Evangelien-Perikopen mit Benützung der genannten Vorarbeiten zu rechtfertigen, so muß derselbe besonders die Sonntags-Perikopen berücksichtigen, denn was die Evangelien-Perikopen für die Festtage betrifft, so war für dieselben die Auswahl, besonders was die Festtage des Herrn betrifft, so zu sagen, von selbst gegeben.

Wer wollte für Weihnachten, Erscheinung, Ostern, Himmelfahrt Christi, Pfingsten, Frohnleichnam andere Evangeliums-Perikopen wählen?

Was aber die Epistolar-Perikopen betrifft, so verlangte sie am Himmelfahrtsfeste und am Pfingstsonntage die Festfeier von selbst, würde sich für Erscheinung kaum eine passendere als die Vorausagung der dem Feste zu Grunde liegenden Thatsache, für Ostern kaum eine nützlichere als die apostolische Mahnung, wie wir Ostern feiern sollen, für Frohnleichnam kaum eine zweckmäßigere als die Warnung vor unwürdigem Genuße dieses allerheiligsten Sakramentes finden lassen. Die drei Episteln für die drei Messen am Weihnachtsfeste aber belehren uns ganz trefflich über den Zweck, wozu, über den Beweggrund, warum, über die Würde desjenigen, der geboren worden ist und dadurch unsere Festfeier veranlaßte.

Gehen wir nun an die Würdigung der ausgewählten Perikopen an den die Hauptfeste des Herrn umgebenden Sonntagen des Kirchenjahres.

Daselbe beginnt bekanntlich mit dem Advent, in den vier Sonntage fallen:

Bernehmen wir vorerst Schmid, der schreibt: „Den Advent begeht jener Christ auf würdige Weise, der sich im Glauben an die Herabkunft Jesu Christi erinnert, die von den gläubigen Israeliten vertrauensvoll erwartet wurde, voll der Liebe sein Herz von jeder Sündenmotel reiniget, damit Jesus bei ihm Ankunft halten könne und der mit zuversichtlicher Hoffnung der Stunde entgegen sieht, in der ihn Jesus aus den

Banden der Sterblichkeit erlösen und zum allgemeinen Weltgerichte bescheiden wird. Wollen wir aber den Advent auf solche Weise begehen, so müssen wir Buße wirken So erklärt es sich, woher es komme, daß der Adventritus vorzugsweise Bußritus ist Ja, damit der Gläubige um so weniger zweifeln könne, was die Kirche beabsichtige, sind selbst gewöhnlich ein paar Tage in der Woche gebotene Fasttage; auch darf während dieser Zeit keine feierliche Hochzeit geschlossen, noch (so anders christlicher Sinn respektirt wird) irgend eine öffentliche Lustbarkeit gehalten werden . . . Noch mehr suchen den Bußsinn die Lections- und Evangeliums-Perikopen an den vier Adventsonntagen anzufachen. Die Evangeliums-Perikope am ersten Sonntage handelt von der Ankunft Jesu beim jüngsten Gericht, gewiß ein ernstes Wort für uns alle, die wir heute sind und morgen nimmer; ein Wort, das um so weniger mißverstanden werden kann, als die Lections-Perikope ausdrücklich von der Nothwendigkeit der Umkehr zu Gott spricht. Die Lections- und Evangeliums-Perikope am zweiten Sonntage zeigen, daß Jesus Christus, dessen Herankunft gefeiert wird, kein bloßer Mensch ist, der sich irren kann und täuschen, sondern in Wahrheit ein Gesandter Gottes, und daß er daher predigend, es gehe jeder Sünder verloren, allen Glauben verdient. Die Evangeliums-Perikope am dritten Adventsonntage enthält wieder ein Zeugniß für die göttliche Sendung Jesu Christi und anderseits einen Wink, die wichtige Frage: „Wer bist du?“ an uns zu stellen, um desto mehr von Dank gegen denjenigen durchdrungen zu werden, der als der Höchste sich gewürdigt hat, unter uns Erdenwürmern Advent zu halten; natürlich muntert die Erinnerung an diese Liebe Jesu zur Freude auf; daher denn auch der Ruf in der Lections-Perikope, im Herrn zu jauchzen. Am vierten Adventsonntage fordert die Evangeliums-Perikope auf, dem ankommenden Herrn schleunigst den Weg ins Herz zu bereiten, wenn er noch nicht bereitet sein sollte; die Lections-Perikope aber gibt uns einen Fingerzeig, in dieser Bereitung des

Weges ja nicht fahrlässig zu sein, da selbst ein h. Paulus, der sich keiner Schuld bewußt ist, sich deswegen noch nicht für gerechtfertigt hält."

Vielleicht ließe sich ein Zusammenhang zwischen den Perikopen der Adventsonttage auch in der Weise herstellen:

Am Beginne des Kirchenjahres mahnt uns das Evangelium, daß wir werden gerichtet werden von Jesus Christus, den anzuziehen uns die Epistel mahnt, auf daß wir im Gerichte bestehen können.

Diese Verähnlichung mit Jesus Christus mahnt uns am zweiten Sonntage die Epistel, zu zeigen durch werththätige Nächstenliebe, wie sich ja Jesus unser angenommen, auch in Leibesnöthen, auf deren Heilung durch ihn ja Jesus selbst im Evangelium hinweist zum Beweise seiner Messiaswürde.

Wenn aber Menschenhilfe auch ausbleibt oder unmöglich ist, der Christ kann und soll sich doch immer freuen im Vertrauen auf Gott, lehrt die Epistel am dritten Adventsonttage, der ja seinen Eingebornen in Jesus Christus, dessen Gottheit im Evangelium der Täufer Johannes bezeugt, für uns dahin gegeben hat.

Ja, damit „alles Fleisch das Heil Gottes sehe“, um zu erlösen und selig zu machen alle Menschen, ist Gottes Sohn Mensch geworden. Gott ist aber ein Geist und will darum, wie uns der Mensch gewordene Sohn Gottes selbst belehrt hat, im Geiste und in der Wahrheit angebetet werden. Darum müssen wir bei allem, was wir thun, besonders die Absichten des Herzens, die Gott offenbar machen wird, wie die Epistel uns versichert, zu heiligen uns bestreben.

Betreff des Evangeliums am Sonntage nach Weihnachten schreibt der Verfasser des Eingangs erwähnten Aufsatzes: „Das Evangelium am letzten Sonntage des Jahres wird das Evangelium des Alters genannt. Der Greis Simeon und die vierundachtzigjährige Witwe Anna nähern sich ihrem Lebensende, wie das durchlebte Jahr sich seinem Ende nähert. Auf die

Opferung Jesu im Tempel, derer wohl auch Erwähnung geschieht, konnte der Sammler als ein Motiv der Wahl kaum gedacht haben. Denn es mußte vorher die Beschneidung gefeiert werden.“ Die letztere Bemerkung setzt irrtümlich voraus, daß zur Zeit der Bestimmung unserer Sonntags-Perikopen das Fest der Beschneidung schon am 1. Jänner gefeiert wurde. Aber diese Feier hat sich erst in späterer Zeit herausgebildet aus der Sitte, diesen Tag als Bußtag zu begehen, im Gegensatz zu den aus der heidnischen Zeit stammenden Ausschweifungen, mit denen der Jahreswechsel gefeiert wurde. So ordnete noch das im Jahre 567 zu Tours abgehaltene Konzil für diesen Tag allgemeines Fasten und Bittgänge an.

Was aber die Rücksicht auf das seinem Ende sich nähernde durchlebte Jahr betrifft, so wäre eine solche als Erklärungsgrund überhaupt nur zuzulassen, wenn das der Fall wäre mit dem kirchlichen Jahr, das doch allein maßgebend sein konnte bei der Auswahl und Feststellung der Perikopen. Außerdem war durchaus nicht immer und überall der 1. Jänner der erste Tag eines neuen Jahres bei den Christen, wie es für das römische Reich bestimmt war. Die Christen begannen das neue Jahr häufig mit dem Weihnachtstag, in Frankreich auch mit Maria Verkündigung oder mit Ostern. In Köln setzte eine Synode noch im Jahre 1310 den Neujahrstag, sich auf die Sitte der römischen Kirche berufend, auf den Weihnachtstag fest, konnte es aber nicht verhindern, daß man auch noch ferner das Jahr im *stylus curiae* mit Ostern anfang. (cfr. Fr. X. Schmid im Freiburger Kirchenlexikon Bd. 7, S. 537 und 538.)

Vielleicht ließe sich der leitende Gedanke beider Auswahl der Perikopen für den Sonntag innerhalb der Octav des Weihnachtsfestes so fassen: Gottes Sohn ist für uns Mensch geworden, damit wir Gottes Kinder und Erben würden (Epistel); freuen wir uns darüber, widersprechen wir aber dieser unserer Würde nicht durch unser Leben, auf daß uns der Heiland nicht

zum Fall und zur Verdammung werde (nach dem Evangelium).

Ein Manuskript der Bibliothek des Stiftes St. Florian aus dem 15. Jahrhundert, enthaltend „*Sermones super epistolas totius anni*“, meint: So wie nach dem Evangelium Josef und Maria sich wunderten über die Dinge, welche von Jesu gesagt wurden, so müßten wir uns füglich wundern über das, was in der Epistel gesagt wird von Jesus und von uns.

Am Neujahrstage, der festlichen Erinnerung an die Beschneidung Jesu Christi, dürfte der Perikopenauswahl der Gedanke zu Grunde liegen: Wer will, daß das Kind, dessen Geburt vor acht Tagen gefeiert wurde, ihm in Wahrheit Jesus, ein Heiland, Seligmacher werde, muß entsagen und guten Werken nachstreben.

Am Sonntag nach dem Feste der Beschneidung stellt nach Pantraz Dinkel in seinen „Homilien über die Episteln auf die Tage des Herrn im katholischen Kirchenjahr“ (Erlangen, Palmische Verlagsbuchhandlung, 1848) das Evangelium die ganze heilige Familie als ein liebliches Bild frommen Kinderfinnes, an den uns auch die Epistel mahnt, dar.

Am ersten Sonntage nach der Erscheinung, meint das erwähnte Manuskript, werden wir durch die Epistel gemahnt, nicht bloß von unserem Besiz Gott zu opfern, wozu uns Epistel und Evangelium des Festes der Erscheinung auffordert, sondern auch unsere Leiber, indem wir uns nicht gleichförmig machen dieser Welt, sondern prüfen, was der Wille Gottes, nach dem Beispiele Jesu im Evangelium, wo er sagt: „Wußtet ihr nicht, daß ich in dem sein muß, was meines Vaters ist.“

Am zweiten Sonntage nach der Erscheinung dürfte die Mahnung des h. Apostels in der Epistel: „Freuet euch mit den Fröhlichen“ unterstützt werden durch das Beispiel Jesu im Evangelium.

Deßgleichen scheint auch am folgenden, dem dritten Sonntage nach der Erscheinung die Mahnung der Epistel: Beseiße dich des Guten auch vor allen Menschen, im Evangelium uns als übereinstimmend mit dem Beispiele Jesu selbst, der, da ihm eine große Menge Volkes nachfolgte, den Aussätzigen heilte, nachgewiesen werden zu sollen.

Schön bemerkt über die Auswahl der Perikopen für die Sonntage nach dem Feste der Erscheinung Amberger: „Nach der Offenbarung des Erlösers als des Gründers und Königs des neuen Gottesreiches wird in den folgenden Sonntagen die Offenbarung dieses Reiches, wie es sich in der Menschheit und in den Herzen hineinbildet, gefeiert. Im Allgemeinen kündigt sich das Reich Gottes an als das Reich der Liebe; daher die sämtlichen epistolischen Perikopen von der Liebe sprechen. Insbesondere erscheint am dritten Sonntage das Reich Gottes im Evangelium als gegründet auf den Glauben, der aber nur retten wird die, welche in Liebe verfahren gegen ihre Feinde, wozu die Epistel mahnt.

Am vierten als getragen durch die Hoffnung, das Vertrauen, wovon ein Beispiel gibt das Evangelium, dazu besonders berechtigt die Liebe zum Nächsten, die empfiehlt die Epistel.

Am fünften im Evangelium, wie es alle aufnimmt, endgiltig jedoch nur die, welche nach Vorschrift der Epistel in geduldiger Liebe alle Mitmenschen ertragen.

Am sechsten in seinem Wachsthum, das das Evangelium verkündet, das besonders pflegt die Gemeinschaft in wechselseitiger Fürbitte und Gnadentheilnahme.“

Der Verfasser des Aufsatzes vom Jahre 1821 findet sich befriediget durch die Auswahl der Evangelien-Perikopen für den zweiten und dritten Sonntag nach der Erscheinung, nämlich Bericht über die erste Wunderthat und Erinnerung an den ersten Lehrvortrag Jesu auf dem Berge; die Auswahl der Perikopen aber für die folgenden Sonntage bis ausschließlich zum

Sonntag Quinquagesimae meint er aber nur erklären zu können aus Rücksichtnahme auf das „gemeine Jahr“ und seine Arbeiten.

Solch ein Irrthum ist nur möglich bei gänzlicher Außerachtlassung der Epistolar-Perikopen.

Diese wechselseitige Beziehung zwischen Epistolar- und Evangeliums-Perikopen festhaltend, faßt die Gedanken derselben an den drei dem ersten in der Faste vorausgehenden Sonntagen das erwähnte Florianer Manuscript in der Weise, daß am Septuagesimae unser Eifer im Guten ermuntert wird durch die Hinweisung auf den dafür zu erwartenden Lohn, wie auch die Wettläufer und die Arbeiter der Epistel und des Evangeliums um des Preises und Lohnes willen die Mühen des Wettlaufes und der Arbeit auf sich nehmen; — am Sonntag Sexagesimae, wie die Epistel, so auch das Evangelium uns zur Geduld ermahnt, um dereinst deren reiche Früchte zu genießen; — am Sonntag Quinquagesimae Epistel und Evangelium uns empfehlen die Liebe, jene durch Schilderung ihres Werthes und ihrer Dauer, diese durch das Beispiel Jesu Christi, der sich aus Liebe zu uns seinen Feinden überlieferte zum Tode.

Eine schöne Verbindung der durch die für die fünf Fastensonntage ausgewählten Perikopen zur Beherzigung empfohlenen Gedanken findet sich wieder bei Amberger, nach dem das Evangelium des ersten Fastensonntages enthält die Hinweisung auf den Kampf gegen jenen, welchen der Heiland überwunden, den wir besonders in dieser Gnadenzeit (Epistel) bekämpfen sollen; wozu uns am folgenden Sonntage das Evangelium ermuntert durch die Aussicht auf die Belohnung bei Jesus, zu dem wir aber nur gelangen werden, in Befolgung der Mahnung der Epistel, rein an Leib und Seele; wodurch wir uns bezeigen müssen als Kinder des Lichtes, wie die Epistel des dritten Fastensonntages die Christen nennt, dessen, der den Fürsten der Finsterniß überwunden hat nach dem Evangelium; der uns die wahre Freiheit gebracht hat und uns speiset, nach der Epistel

und dem Evangelium des vierten Sonntages; der sich sogar, wie uns die Epistel des fünften Sonntages belehrt, für uns geopfert und die Sehnsucht der Patriarchen, deren das Evangelium erwähnt, erfüllt hat.

Auch am zweiten Osterfesttage finden wir in Epistel und Evangelium Hinweisung auf die Erfüllung der Weissagungen der Propheten vom Messias an Jesus Christus zur Belebung unseres Glaubens an ihm, durch den also, wie wir in der Epistel lesen, alle die an ihn glauben, Vergebung der Sünden erlangen, nach dem Zeugniß aller Propheten, gleichwie er in seinem Leiden erfüllte, was in der Schrift von ihm geschrieben steht, wie er selbst im Evangelium nachweist.

Diesen Glauben empfiehlt uns die Epistel des ersten Sonntages nach Ostern durch Hervorhebung seiner Kraft, das Evangelium durch Hinweisung auf seinen Lohn; bei Jesus, der sich als guten Hirten, wie er ihn schildert im Evangelium, bewährt hat nach der Epistel des zweiten Sonntages, in seinem Leiden; darin ihm ähnlich zu werden, wir, nach der Epistel des dritten Sonntages, als eine Gnade erkennen sollen, um so mehr, weil uns das Evangelium versichert, daß solche Trauer wird in Freude verwandelt werden; die wir aber für unsere Seele nur gewinnen werden, wenn wir annehmen, wie die Epistel des vierten Sonntages mahnt, mit Sanftmuth das Wort, das verkündet der im Evangelium verheißene Geist der Wahrheit; der auch ist der Geist der Liebe, die auch wir üben müssen in Werken, als Gottesdienst, wie uns die Epistel mahnt, wenn wir wahrhaft im Namen Jesu bitten und so, wie das Evangelium uns versichert, Erhörung unseres Gebetes finden wollen; welche Liebe nach Möglichkeit zu üben uns wieder mahnt die Epistel des sechsten Sonntages nach Ostern, wenn wir auch auf Erden wegen unseres in Liebe thätigen Glaubens Verfolgungen erleiden müssen, wie es ja Jesus den Seinigen im Evangelium vorausagt.

Ueber die Evangelien-Perikopen Auswahl für die Sonn-

tage nach Pfingsten wollen wir vorerst hören die Rechtfertigung derselben in dem Eingangs erwähnten, vor fünfzig Jahren erschienenen Aufsatze. Mit dem Dreifaltigkeitssonntage, heißt es dort, schließen sich die Hauptmomente der Geschichte Jesu. Nun folgen in den übrigen Sonntagen nach Pfingsten die Hauptlehren seiner Religion. Alle Gattungen von Menschen erhalten in den Perikopen ihre Vorschriften. Die Sünder überhaupt am 3.; die arbeitende Menschenklasse am 4.; die Zornmüthigen und Unversöhnlichen am 5.; die unter Verführern leben am 7.; die Verschwender und Begüterten am 8.; die Hochmüthigen am 10.; die Undankbaren am 13.; die zu wenig Vertrauen auf Gottes Fürsorge haben am 14. Sonntag. Das Evangelium am 9. Sonntag, das Jesum über Jerusalem weinend vorstellt, jenes am 15., wo Jesus der weinenden Witwe von Naim ihren Sohn von Todten erweckt; das Evangelium am 20. Sonntag, wo Jesus dem sogenannten Königlein die Genesung seines zu Hause liegenden Sohnes ankündigt; jenes am 23., in welchem die Auferweckung des Töchterleins des Jairus erzählt wird, so auch das Evangelium am letzten Sonntage nach Pfingsten zeigen den Gottmenschen theils als einen Propheten und theils als Wunderthäter. Bei dem Göttlichen, was darin ist, sagt so viel dem menschlichen Herzen zu und spricht es so wohlthätig an, daß wohl Niemand die Perikopen vermissen möchte. Die Evangelien am 12. und 17. Sonntage nach Pfingsten handeln vom Gebote der Liebe Gottes und des Nächsten. Das Evangelium am 16. Sonntag von der Heiligung des Sabbath's. Jenes am 22. vom Zinsgrofchen, den man dem Landesherrn schuldig ist. Wer wird diese Stücke nicht an seinem Orte lassen?"

Versuchen nun wir darzulegen die Gedanken, welche die Auswahl der Epistolar- und Evangelien-Perikopen für die Zeit nach dem Pfingstfeste könnten geleitet haben. Am Pfingstmontag wird uns durch das Evangelium nochmal zur Beherzigung empfohlen die Liebe Gottes, der seinen eingebornen Sohn hingegeben hat, damit die an ihn glauben, nicht verloren gehen,

sondern, weil sie, wie die Epistel erklärt, durch seinen Namen Vergebung der Sünden erlangen, das ewige Leben haben.

Da nun Gott uns so geliebt hat, mahnt die Epistel des ersten Sonntages nach Pfingsten, so müssen wir uns auch einander lieben und Kennzeichen dieser pflichtmäßigen, herzinnigen Liebe zum Nächsten gibt uns das Evangelium mehrere an.

In dieser Liebe müssen wir dem Nächsten, zufolge der Epistel am zweiten Sonntage, auch von unseren zeitlichen Gütern mittheilen, da ja Gott, wie das Gleichniß im Evangelium lehrt, uns ewige Güter dafür bereitet hat.

Ja, Gott ist, so zu sagen, unermüdet besorgt für unsere Seligkeit, wie uns belehren die zwei Gleichnisse im Evangelium des dritten Sonntages, was für uns ein neuer Beweggrund sein soll, standhaft zu widerstehen, wie die Epistel uns auffordert, allen Versuchungen zum Abfall von der Liebe.

Scheuen wir die Mühen dieses Kampfes nicht, im Hinblick auf die dadurch zu erringende ewige Seligkeit, an der auch unser Leib theilnehmen wird, wie uns die Epistel des vierten Sonntages erinnert, und im Vertrauen, daß uns dabei Gottes Hilfe so wenig fehlen wird, als dem Apostel, da er, nach dem Evangelium, gehorsam dem Befehle Jesu sein Netz auswarf, schon ermüdet durch erfolglose Arbeit einer ganzen Nacht.

Im Vertrauen auf die Hilfe Gottes also, der vollkommenen Gerechtigkeit, wie sie Evangelium und Epistel des fünften Sonntages schildern, nachstrebend, werden wir den Segen Gottes, das ewige Leben erben.

Und auch die Liebesnothdurft werden wir finden, wenn wir nicht mehr der Sünde dienen, da Jesus, den uns das Evangelium des sechsten Sonntages als Wunderthäter zur Speisung der Viertausend zeigt, wie die Epistel uns versichert, nachdem er von den Todten auferstanden, nicht mehr stirbt.

Dagegen weist die Epistel des siebenten Sonntages uns hin auf den ewigen Tod als den Sold der Sünde, während

das Evangelium das ewige Feuer dem in Aussicht stellt, der keine guten Früchte bringt.

Doch nicht aus knechtlicher Furcht, sondern mit dem Geiste der Kindschafft Gottes sollen wir, nach der Epistel des achten Sonntages, die Werke des Fleisches ertöbden, wofür wir Erben werden des Reiches Gottes, wo wir uns die Aufnahme durch gute Werke zu sichern gemahnt werden durch das Evangelium.

Davon sollen wir uns durch keine Versuchung, die zu überwinden uns Gott immer ermöglicht, nach der Versicherung der Epistel des neunten Sonntages, abhalten lassen, um so weniger, da Epistel und Evangelium uns erinnern, wie traurige Folgen und Strafen die Sünde oft schon in diesem Leben nach sich zieht.

Es ist ja Gott, der Alles in Allem wirkt, wie die Epistel am 10. Sonntag sagt, den in Demuth um seine Gnade zu bitten, das Beispiel des Zöllners im Evangelium uns mahnt.

Von Gott haben wir aber nicht nur die geistigen und ewigen Güter zu erwarten, nach der Epistel des 11. Sonntages, in der uns Paulus versichert, daß er nur durch Gottes Gnade, was er ist, geworden, sondern auch die leiblichen, wie im Evangelium uns ein Taubstummer begegnet, dem Jesus Gehör und Sprache gibt.

Diese Gaben Gottes sollen wir in Demuth, weil alle unsere Tüchtigkeit aus Gott ist, wie wir lesen in der Epistel des 12. Sonntages, gebrauchen voll Liebe zum Besten unserer Mitmenschen nach dem Beispiele des barmherzigen Samaritan im Evangelium.

Am 13. Sonntag dann fordert uns das Beispiel des geheilten Aussätzigen auf zur Dankbarkeit für die Gaben Gottes durch Jesus Christus und den Glauben an ihn, dessen hohen Werth uns die Epistel zeigt.

Wenn wir so in dankbarer Liebe den höheren Gaben nachstreben kreuzigend das Fleisch sammt den Lasten und Gelüsten,

was thun jene, welche Christi sind, wie die Epistel des 14. Sonntages sagt, wird uns, nach der Versicherung Jesu im Evangelium, die Nothdurft dieses Lebens auch zu Theil werden, weshalb wir uns also keine ängstliche Sorge zu machen brauchen.

Doch bleibt die volle Vergeltung vorbehalten der Zukunft, dem Gerichte nach dem Tode, der uns auch in der Jugend treffen kann, wie den Jüngling im Evangelium des 15. Sonntages, weshalb wir, nach dem Rathe der Epistel, Gutes thun sollen, da wir Zeit haben, das Gute nicht in die unsichere Zukunft hinauschieben sollen.

Doch nicht um Menschenlob zu gewinnen, sollen wir uns des Guten befleißigen, mahnt uns der Apostel durch sein Beispiel in der Epistel des 16. Sonntages, an dem uns auch Jesus im Evangelium die Demuth empfiehlt.

Die Demuth mit der Liebe, welche Jesus im Evangelium des 17. Sonntages als das größte Gebot erklärt, wird die Einigkeit des Geistes erhalten, die der Apostel in der Epistel so sehr preiset.

Und empfiehlt durch sein Beispiel in der Epistel des 18. Sonntages, da er dankt für alle den Korinthern gewordene Gnade Gottes, die ihnen gegeben worden um Jesus Christus willen, dessen Macht, auch Sünden zu vergeben, wie er sie übte, nach dem Evangelium, in seiner Kirche noch immer fortwährt.

Den, der also Verzeihung seiner Sünden gewonnen hat, mahnt dann die Epistel des 19. Sonntages zur Erneuerung des Lebens, zur Bewahrung der heiligmachenden Gnade, ohne welche es dem Menschen ergehen würde, wie dem, der kein hochzeitliches Kleid angezogen hatte, im Evangelium.

Freuen werden sich aber ewig beim himmlischen Hochzeitsmahle jene, welche glauben an Jesus, wie der wenn auch schwache gläubige Vater im Evangelium des 20. Sonntages erfreut wurde durch die wunderbare Heilung seines Sohnes und schon

in diesem Leben heilige, geistige Freude suchen, wozu die Epistel mahnt.

Solche Freude im ewigen Frieden folgt aber nur auf den ernstesten Kampf dieses Lebens, zu dem uns zu rüsten wir ermahnt werden in der Epistel des 21. Sonntages, an dem uns das Evangelium die schwere Pflicht der Versöhnlichkeit einschärft.

Auch die Pflichten gegen die weltliche Obrigkeit hören nicht auf zu verbinden wegen Beschwerlichkeit ihrer Erfüllung, können wir finden im Evangelium des 22. Sonntags, dessen allgemeinen Satz: „Gebet also dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist“ im einzelnen Falle richtig anzuwenden, jene Zunahme in Erkenntniß und in allem Verständniß, um das Bessere prüfen zu können, die der h. Paulus in der Epistel für die Philipper erbittet, uns Allen nothwendig ist, um rein und ohne Tadel zu sein auf den Tag Christi.

Der wird dann auch den Leib derjenigen, welcher Namen im Buche des Lebens stehen, umgestalten zur Aehnlichkeit seines verherrlichten Leibes, nach der Epistel des 23. Sonntages, mittels der Kraft, durch die er, wie wir im Evangelium lesen, das Töchterlein des Vorstehers zu neuem Leben erweckte und durch die das Weib genas, das den Saum seines Kleides berührte.

Und diese völlige Versetzung in das Reich des Sohnes Gottes, dessen Liebe in Hingebung seines Blutes für unsere Erlösung wir nachzunehmen aufgefordert werden durch das Beispiel des ohne Aufhören für die Kolosser betenden Apostels in der Epistel des 24. Sonntages, wird erfolgen beim Weltgerichte, wovon Jesus spricht im Evangelium.

Möchte dieser Versuch, darzulegen die innige Verbindung der Epistolar- mit den Evangelien-Perikopen, ein klein wenig beitragen, den ersteren doch auch einige Berücksichtigung in den Predigten zuzuwenden! ap.

Paraphrastische Erklärung über Gal.

(4, 21—31.)¹⁾

Brüder, von demselben Vater erschaffen und berufen, durch denselben Herrn erlöst, höret ihr denn das Mosaische Gesetz²⁾ nicht genug oft vorlesen?

Dieses Hören des Gesetzes, wenn es nicht ganz gedankenlos geschähe, müßte euch doch hinreichend belehrt haben, wie sehr ihr im Irrthume seid, wenn ihr zum Gesetze wieder zurückkehren wollet. In den Schriften des Moses steht nun geschrieben³⁾, daß der Stammvater des auserwählten Volkes, Abraham, zwei Söhne hatte, den einen, Ismael, von Hagar, einer leibeigenen Magd, den andern, Isaak, von der rechtmäßigen Gemalin Sara, welche eine Freigeborne war.

Abraham hatte der Leibesproßen mehrere⁴⁾; von den vielen aber absehend, welche keine Bedeutung hatten, berichtet die Schrift bloß über diese zwei, über diese aber mit solcher Umständlichkeit, welche uns zeigt, daß jene im Reiche Gottes und seiner Offenbarung eine besondere Bedeutung hatten.

Aber, obwohl beide denselben Vater hatten, so lag doch im Stande der beiden Mütter die Vorentscheidung für den

¹⁾ Von B. 22—31 Epistel auf den v. Sonntag in der Fasten; wurde auch als Pfarrkonkurs-Frage gegeben.

²⁾ „Gesetz“ ist hier im zweifachen Sinne gebraucht: zuerst ist es als Religionsatzung, als göttliche Institution des A. B., dann als Schrift, Pentateuch genommen; eine Art Antanacrase. In der ersten christlichen Kirche schon wurde die h. Schrift A. B. eifrig gelesen, 1 Tim. 4, 13. Petr. 1, 19, an Privatlesung ist hier nicht zu denken.

³⁾ Gen. 16, 15 f. 21, 2 ff. vgl. auch Röm. 4, 18. 19. 9, 6—9.

⁴⁾ Gen. 25, 1. 2.

Stand auch der Kinder begründet. Der Sohn der Magd wurde, indem diese noch jung war, nach dem Gesetze, gemäß der Wirkungsweise und zufolge der Kraft der Natur empfangen und geboren, darum war der erzeugte auch ein Kind der fleischlichen Natur; der Sohn der Freien hingegen, weil diese schon alt und nicht mehr in den Jahren der Fruchtbarkeit war, wurde auf eine übernatürliche Weise nach der dem Abraham gemachten¹⁾ Verheißung erzeugt.

Diese Thatsache ist aber, wie ja überhaupt das ganze alte Testament in seiner Geschichte und in seinen Institutionen ein Schatten des Zukünftigen²⁾ ist, gerade wegen ihrer vorbildlichen Bedeutung von der h. Schrift so umständlich berichtet; durch die beiden Weiber Abrahams und die aus ihnen gezeugten Söhne werden die beiden Testamente, der alte und neue Bund sammt ihren Angehörigen vorgestellt. Das eine von diesen Testamenten, jenes, welches nämlich auf dem Berge Sinai verkündet ward und von da als seinem Mittelpunkte ausging, bedeutet die Hagar und dieses Bündniß macht durch sich selbst seine Angehörigen zu Sklaven, da sie den Geist der Knechtschaft empfangen³⁾, indem sie dem Joche des Gesetzes unterworfen, durch Androhung schwerer zeitlicher Strafen in Furcht und durch das Versprechen irdischer Güter in Ordnung erhalten werden; auch konnte das alte Gesetz, wenigstens nicht aus sich, seine Angehörigen zu Kinder Gottes machen. Weil nun Agar, als eine Leibeigene den Ismael gleichfalls zur Knechtschaft gebar, so ist sie ein treffendes Sinnbild des alten Bundes. Die Nachkommen ihres Sohnes wohnen in Arabien, wo der Berg Sinai, auf dem das Mosaische Gesetz gegeben wurde, liegt.

Dieser Berg hängt mit jenem, auf welchem Jerusalem er-

¹⁾ Gen. 15, 4. 16, 16—19. 18, 10. Röm. 4, 19—21. Hebr. 11, 11.

²⁾ Hebr. 10, 1. Kol. 2, 17.

³⁾ Rom. 8, 15.

baut ist, mittelst eines langen Gebirgszuges zusammen und daher wird schon durch diese äußere Verbindung angezeigt, daß die in jener Stadt ihren Hauptsitz habende israelitische Kirche auch in einer Art Sklaverei sich befindet.¹⁾

¹⁾ Obige Erklärung ist lediglich nach dem Texte der Vulgata gegeben. Abgesehen von den ziemlich zahlreichen Varianten des V. 25, ist es auch streitig, was als Subject zu dem griechischen $\sigmaυ(ν)τοχαι$ zu denken sei; die Bulg. und dieser gemäß unsere deutsche Perikopen-Üebersetzung hat dasselbe auf „Sinai“ bezogen und nach dieser Auffassung ist obige Erklärung als Argumentation aus dem äußern Zusammenhange zwischen Sinai und Jerusalem in etwas begründet; nach manchen griechischen Hdschr. ist der Sinn von V. 25. ungefähr dieser: „Denn Hagar heißt der Berg Sinai in Arabien“; diese Worte enthielten somit eine Begründung für das vorhergehende „quae est Hagar“ v. 24., aus der Identität des Namens Hagar mit dem des Berges Sinai. Hagar heißt nach der Ableitung mancher im arab. „Stein“ — so hätten die Araber den Sinai „den Stein“ per emin. genannt. Jene Erklärer, welche dieser Lesart und der darnach sich richtenden Auslegung beipflichten, z. B. Reithmahr, berufen sich auf den Bericht des h. Chrysostomus z. d. St. und neuerer Reisenden, wornach noch immer der Berg Sinai nach den Eingebornen „Hadschar“ genannt werde. Die Zusammengehörigkeit des A. B. und der Hagar wäre also aus der Gleichheit des Namens der Sklavemutter und des Sinai aufgezeigt. Nach der ersten (Vulg. Lachmann) Lesart ist aus der geographischen Lage des Gesetzberges argumentirt: Dieser gehörte nicht dem Lande der Verheißung, sondern dem Lande der Nachkommen Hagar's an. Das *conjunctus est* der Bulg. ist eine ziemlich richtige Uebersetzung des $\sigmaυ(ν)τοχαι$ welches eigentlich bedeutet „zur selben Kategorie gehören, Beziehung zu einander haben“. Im dritten Gliede endlich dieses schwierigen V. 25 hat die Bulg. „et servit etc.“ statt nach dem griech. „servit enim“. Nach dem griech. Texte ist also der richtige Sinn: Das a. T. ist vorgebildet durch Hagar; denn der Berg der Gesetzgebung ist in Arabien, dem Lande der Nachkommen Hagar's; sie (Hag.) entspricht dem jetzigen Jerusalem, da dieses (das Jerusalem als Hauptstadt des Judenthums) sowie Hagar zur Knechtschaft seine Kinder gebiert. Bemerken wir schließlich noch, daß zu *conjunctus est* von d. Bulg. Sinai (qui) gedacht ist, während nach dem griech. Texte „Hagar“ Subject ist.

Diesem irdigen, irdischen Jerusalem steht das Jerusalem „von Oben“¹⁾, das Christenthum, welches himmlische Schätze gibt, entgegen.

Die Kirche Christi ist frei, da Jene, welche zu ihr gehören, zur Beobachtung des knechtischen Ritualgesetzes nicht mehr verpflichtet sind und die Sittenvorschriften des N. B. aus kindlicher Liebe zu Gott befolgen²⁾. Sara, die freie Gemalin Abraham's, die auch ihren Sohn Isaak als einen Freien geboren hat, ist das Bild des N. B. und insoferne kann sie unsere Mutter heißen.

Gleichwie nun Sara längere Zeit unfruchtbar war, so ist auch die christliche Kirche im Anfange fast ohne Anhänger gewesen. Der Prophet Jesaias³⁾ hat jedoch, aus göttlicher Eingebung, die große Ausbreitung derselben vorhergesagt, indem er ihr zurief: „Empfinde innige Freude und frohlocke, o Unfruchtbare, die du nicht gebärst; denn obschon du von Gott verlassen zu sein scheinst, so wird doch durch die Einwirkung des göttlichen Geistes die Zahl deiner geistigen Kinder größer werden, als die der jüdischen Kirche, die er vorher mit Gläubigen befruchtet hat.“

Weil nun wir, Geliebteste, um des von Gott durch seinen Propheten gemachten Versprechens willen, als Christen geistiger Weise geboren werden, so sind wir, gleichwie Isaak, Kinder der Verheißung.

Aber, wie es damals geschah, als diese vorbildliche Geschichte sich ereignete, daß nämlich der bloß auf fleischliche Weise erzeugte Sohn Abraham's den ihm durch göttliche Kraft ge-

¹⁾ Offb. 21, 2.

²⁾ Röm. 8, 15.

³⁾ Jesai. 54, 1. Die Stelle hat Paulus nach den LXX genau, aber deswegen abweichend vom hebr. Texte citirt. Dem nächsten Sinne nach enthält die Stelle die Verheißung, daß das heruntergekommene Volk Gottes nach dem Exile herrlich wachsen und sich vermehren werde.

bornen verspottete und verfolgte ¹⁾, so ergeht es auch jetzt den Christen von Seite der Juden.

Allein die h. Schrift spricht nicht bloß von der Verfolgung der Christen durch die Juden, sondern sie enthält auch einen Trost für uns; was sagt sie: „Treib aus die Magd sammt ihrem Sohn.“ Agar und ihr boshafter Sohn wurden auf die Forderung der Sara von Abraham aus seinem Hause vertrieben, und der Sohn der Magd bekam nicht Antheil an dem väterlichen Erbute, sondern Isaak allein. Eine ähnliche Strafe trifft die halsstarrigen Anhänger des Judenthums. Sie bleiben ausgeschlossen von dem Hause Gottes, welches die christliche Kirche ist (1. Tim. 3, 15.) und von der Theilnahme der ihr von Gott verliehenen geistigen Güter.

Da nun aber wir, liebe Brüder, durch die h. Taufe wirklich Glieder der christlichen Kirche geworden sind und ein Anrecht auf ihren Gnadenschatz erhalten haben, so folgt auch daraus, daß wir nicht Kinder der verstoßenen leibeigenen Magd, sondern der freien Sara sind.

Die uns zukommende Freiheit und Erbschaft hat uns Jesus, der Erlöser der Welt, erworben.

Sch.

Literatur.

Verfassung, Lehramt und Unfehlbarkeit nach den Anschauungen der wirklichen Altkatholiken. Von Dr. Heinrich Kellner, Professor der Theologie zu Hildesheim. Mit obrigkeitlicher Guttheilung. Kempten. Verlag der Jos. Rosel'schen Buchhandlung. 1873. gr. 8. S. 72.

Bekanntlich kommen die sogenannten „Altkatholiken“ immer wieder auf die Behauptung zurück, die vom vaticanischen Concil

¹⁾ Gen. 21, 9. „ludentem“ — παίζων schon die alten Rabbiner legten dieses „ludere“ aus entweder von thätlichen Angriffen auf Isaak, oder vom Versuche, ihn zur Unzucht (Gen. 37, 2) oder zum unzüchtigen Götzendienste zu verführen.



definirte Unfehlbarkeit des päpstlichen Lehramtes sei der alten Kirche durchaus fremd gewesen, und eben aus diesem Grunde legen sie ihrer Opposition gegen das Vaticanum den Ehrentitel „altkatholisch“ bei. So sagt unter Anderem Großmeister Döllinger in seinen Erwägungen, es sei sonnenklar, daß in jener Zeit die Vorstellung von einer solchen Unfehlbarkeit der ganzen christlichen Welt völlig unbekannt gewesen, und wiederum eben-
dasselbst, die Lehre von der päpstlichen Unfehlbarkeit sei erst in einer sehr späten Zeit (durch Pseudoisidor?) in der abendländischen Kirche und nur in Folge einer Reihe von Fälschungen und Fictionen hervorgetreten. Einer der eifrigsten Schüler des alten Meisters aber, der erste Reiseapostel Reinkens, schreibt in seiner „Traditionsregel“, der theologische Begriff der Unfehlbarkeit eines hierarchischen Organs, als eines mehr oder weniger durch göttliche Ursache bewegten und gelenkten Werkzeuges des h. Geistes, das jedoch durch den menschlichen Willen zu jeder Zeit in Bewegung gesetzt werden könnte (?), sei jener Zeit fremd, und auctoritative Cathedralsprüche habe man nicht gekannt. Gegenüber solchen apodiktischen Behauptungen thut es nun wohl noth, die Sachlage richtig zu stellen, und es haben sich auch tüchtige Gelehrte die Mühe nicht verdrießen lassen, eigens den Gegenbeweis zu liefern. Eben diesen Zweck verfolgt denn auch die uns vorliegende Schrift von dem Theologie-Professor Dr. Kellner in Hildesheim.

Der Verfasser hat sich seine Aufgabe eben nicht leicht gemacht. Er macht keineswegs in den Schriften der alten Zeugen des Kirchenglaubens, so zu sagen, Jagd nach Aussprüchen, von denen es, aus ihrem Zusammenhange herausgerissen, immer noch fraglich ist, ob sie auch wirklich das beweisen, was sie beweisen sollen; er erfasset vielmehr die Aussprüche der Väter in ihrem Zusammenhange mit den sonstigen Lehren, mit denen sie nothwendig in Verbindung stehen, und als solche gelten ihm hier mit Recht die Lehren von der Organisation der Kirche überhaupt, von der Beschaffenheit ihres Lehramtes und der

Art es auszuüben. Nachdem er demnach den Fortschritt in der Erkenntniß und Entwicklung des Inhaltes der einzelnen christlichen Glaubenslehren in der rechten Weise gekennzeichnet, legt er auf das Eingehendste und Gründlichste dar die Lehre von der Kirche und Hierarchie im zweiten Jahrhunderte bei Ignatius, Clemens von Rom und Irenäus, weiterhin den Standpunkt des dritten Jahrhunderts nach Tertullian und Cyprian, und endlich die Einheit der Kirche und der Kirchenlehre, die Theorie von der cathedra Petri als Abschluß dieser Lehrentwicklung im vierten und fünften Jahrhundert, wobei er sich besonders ausführlich auf Optatus von Mileve bezieht, da derselbe im Kampfe mit den Donatisten namentlich diese Lehrpunkte zur Sprache brachte. Das Gesamtergebniß aber wird in der folgenden Weise zusammengestellt:

„Es war im Alterthume eine ganz bestimmte Ansicht über das kirchliche Lehramt vorhanden und sie erscheint am deutlichsten ausgebildet bei Cyprian und bei Optatus. Nach dieser Ansicht ist die Lehrthätigkeit so gut, wie die Vornahme der übrigen kirchlichen Handlungen, an die Hierarchie, d. h. die Personen der Bischöfe geknüpft. Die Lehre von der Nothwendigkeit der Hierarchie und der äußeren Zugehörigkeit zur Kirche ist die breite Grundlage des Ganzen. Nach Cyprian und Optatus gibt es in der Kirche Christi überhaupt nur ein Lehramt, cathedra una genannt. Die Ausübung dieser Lehrthätigkeit, dieses einen Lehramtes legen sie, Cyprian dreimal, Optatus noch öfter, nicht irgend einem Concil, sondern der cathedra Petri bei, welche an den römischen Bischofsthuhl geknüpft ist. Da diese eine cathedra bei Cyprian und Optatus als Grundbedingung der Einheit der Kirche erscheint, so muß sie wohl die Garantie der Irrthumslosigkeit und Unfehlbarkeit geboten haben. Mithin die Unfehlbarkeit der Kirche ist die jener einen Cathedra. Da sie den römischen Bischof nun ausdrücklich als Inhaber dieser einen Cathedra bezeichnen, so legen sie ihm eben damit die der Kirche überhaupt von Christus verliehene Unfehl-

barkeit bei. Ganz ebenso sagt das vaticanische Concil, die Unfehlbarkeit des ex cathedra redenden Papstes sei diejenige, mit welcher Christus seine Kirche habe ausrüsten wollen. Damit sei also ein Väterbeweis für die lehramtliche Unfehlbarkeit des römischen Bischofes erbracht, der an Bündigkeit nichts zu wünschen übrig läßt. Andere Kirchenväter legen sodann in mehr oder weniger deutlichen Ausdrücken dieser Cathedra, d. h. ihrem Inhaber als culmen auctoritatis Sicherheit und Festigkeit im Glauben bei und bezeichnen seinen Glauben als den maßgebenden, d. h. sie legen ihm Unfehlbarkeit bei. Dieser Väterbeweis könnte noch verstärkt und vermehrt werden, wenn man alle Stellen sammeln wollte, die irgendwie unter irgend welchen typischen und symbolischen Ausdrücken als da sind: sedes Petri, sedes apostolica oder Petrus allein, von dieser einen Cathedra reden. Denn solcher Stellen, wo die Bezeichnung Petrus nicht Eigennahme des Simon Petrus, sondern metonymische Benennung seines Primates und Lehramtes ist — ähnlich wie Christus oder Leib Christi für Werk Christi oder Kirche steht — gibt es in Hülle und Fülle, und wer Verlangen darnach hat, kann sich eine beliebige Anzahl aus der Schrift des Herrn Langen (Das vaticanische Dogma, Bonn 1871) zusammenstellen. Nur muß man nicht, wie Herr Langen thut, den Väterbeweis da suchen, wo er nicht zu finden ist, d. h. auf homiletischem Gebiete, sondern da, wo er wirklich zu finden ist, d. h. wo die Väter gegen ein Schisma kämpfen, oder von der Organisation der Kirche, ihren Aemtern und der wahren oder verkehrten Ausübung solcher Aemter reden. (S. 49, 50.)"

Eigens bezieht sich unser Verfasser noch auf das von den „altkatholischen“ Größen so gern, aber ganz mit Unrecht, aufgerufene Traditionsprincip des Vincenz von Lerin, dessen berühmtes „quod semper, quod ubique, quod ab omnibus“ die Privatorientirung in den Fällen im Auge hat, wo noch keine dogmatische Definition vorhanden ist und wo nur bewährte katholische Stimmen zu befragen sind, qui in ecclesiae communione

et fide permanentes magistri probabiles extiterunt. „Und zwar ist, fährt unser Verfasser fort, die Sache um so besser und um so sicherer, wenn sich recht alte Autoren und Stimmen für die betreffende Meinung aussprechen quod semper, wenn sie aus verschiedenen Theilen der Kirche sind quod ubique, und am besten und sichersten, wenn alle alten und bewährten Lehrer darin übereinstimmen quod ab omnibus creditum est. Dann kann man diese Lehre getrost festhalten. Hoc vere catholicum est.“ (S. 54.)

Am Schluß des ersten Theiles macht der Verfasser nochmals aufmerksam, wie die Organisation der Kirche und ihr Lehramt innigst miteinander verbunden seien. Obwohl es daher an mehr oder minder deutlichen, die in Rede stehende Lehre anerkennenden Aussprüchen der Väter nicht fehle, wie die oben von Jrenäus, Cyprian u. A. angeführten bewiesen, so sei das hier die Hauptsache, daß die Gesamtdoktrin der Väter, insofern sie sich überhaupt über diese Frage aussprechen, die fundamentale Macht des Papstes in Sachen des Glaubens als letzte Konsequenz voraussetze, und daß der übersichtliche Grundriß des Systems, welches sie von der Lehrgewalt der Kirche entwerfen, als Krönung des Gebäudes die Infallibilität des Oberhauptes fordere. (S. 59.)

Der zweite Theil behandelt das Christenthum in seiner äußeren Erscheinung als Kirche und stellt in Kürze die Entstehung des Episcopates oder der Hierarchie, sowie den Zusammenhang der Frage über die Unfehlbarkeit und den Episcopat mit der Lehre von der Autorität und der Kirche überhaupt dar. Der Verfasser hat da speciell die Protestanten im Auge und aus diesem Grunde diese eigene Abtheilung gemacht.

Der Verfasser verdient für seine, wenn auch kleine, so doch mühsame und genaue Arbeit allen Dank und alle Anerkennung. Er hat sich da nicht nur als gründlichen und gewandten Theologen bewährt, als den ihn seine früheren Schriften bereits gekennzeichnet haben, sondern er hat da auch einen wesentlichen

Beitrag zur rechten Orientirung in der gegenwärtigen kirchlichen Zeitfrage geliefert. Möge darum diese seine sehr werthvolle Schrift am gehörigen Orte die gebührende Beachtung finden, auf daß man endlich einmal aufhöre, Behauptungen aufzustellen, die denn doch vor der tieferen wissenschaftlichen Forschung nicht Stand halten können. Sp.

Die Einheit des Seelenlebens aus den Principien der Aristotelischen Philosophie entwickelt von J. Hermann Schell, Dr. Phil. Freiburg i. B. Verlag von Franz Josef Scheuble. 1873. 8. S. 269.

Lauten die Aeußerungen des Aristoteles über das Verhältniß der ψυχή (vegetativ-sensitatives Lebensprincip) zum νοῦς (Verstand) sehr unbestimmt, so haben sich in dieser Hinsicht unter seinen späteren Erklärern zwei Ansichten gebildet. Die Einen, nämlich die älteren Erklärer des Aristoteles, denen die Araber im Mittelalter folgten, nahmen an, Aristoteles habe den νοῦς realiter von der individuellen Seele abgetrennt, und denselben als ein von der letzteren dem Sein nach verschiedenes Princip betrachtet, welches, seinem Sein nach allgemein, den einzelnen Menschen, ohne seine wesenhafte Einheit zu verlieren, sich mittheilt und dadurch sie vernünftig mache. Dabei scheiden sich dieselben wiederum in zwei Parteien, indem die Aelteren, wie Alexander von Aphrodisias, der Meinung waren, Aristoteles hätte nur den sog. νοῦς ποιητικὸς (thätigen Verstand) in der besagten Weise aufgefaßt und den νοῦς παθητικὸς (leidenden Verstand) als individuelle Kraft der ψυχή vindicirt, während Spätere, wie Averroes, zugleich mit dem νοῦς παθητικὸς auch den νοῦς ποιητικὸς von der individuellen Seele abtrennen und beide als ein einheitliches allgemeines Sein über die individuellen Seelen hinstellen.

Dagegen hielten die christlichen Scholastiker des Mittelalters allgemein an der Anschauung fest, Aristoteles habe den

vous als eine Kraft der individuellen Menschenseele betrachtet und ihn nur insofern als *separatus et immixtus* bezeichnet, als er nicht eine an den leiblichen Organismus gebundene Kraft sei. Was er demnach von der Corruptibilität, der Zeugung u. s. w. der Seele sage, das gelte nur von der sensitiven Seele für sich genommen, nicht aber von der vernünftigen menschlichen Seele, auf welche vielmehr das anzuwenden sei, was er vom vous sage.

Jede Partei hat gute Gründe für sich und es dürfte wohl schwer endgiltig zu entscheiden sein, welche Partei die Lehre des Aristoteles richtig aufgefaßt habe. Unter solchen Umständen wird es aber begreiflich, wie sich der menschliche Scharfsinn immer wieder zu neuen Untersuchungen über die Aristotelische Psychologie angeregt fand, und es verdankt diesem Interesse eben auch die uns vorliegende Schrift ihren Ursprung.

Wie der Verfasser im Vorworte sagt, so scheinen ihm die während der letzten Jahrzehnte veröffentlichten Untersuchungen über die Aristotelische Psychologie eine Arbeit, welche die Einheit des Seelenlebens auf Grundlage der Aristotelischen Philosophie nachzuweisen beabsichtigt, eher nothwendig, keineswegs überflüssig gemacht zu haben. Einerseits seien nämlich zwar die einzelnen Seelentheile mit eingehender Sorgfalt untersucht worden, nicht jedoch die Gesetze ihrer Wechselbeziehungen, durch welche das Seelenleben als innig einheitliches wissenschaftlich erklärt werde; andererseits habe Zeller (Geschichte der griechischen Philosophie, Tübingen) in seiner Untersuchung über diesen Gegenstand die Hauptfrage, ob die aristotelische Philosophie die thatsächliche Einheit des Seelenlebens zu erklären vermöge, negativ beantwortet, während die von Leonh. Schneider (Unsterblichkeitslehre des Aristoteles, Passau) versuchte Rechtfertigung des großen Philosophen in keiner Weise der vollen historischen und psychologischen Wahrheit gerecht werde.

Unser Verfasser stellt nun seine neue Untersuchung in der Weise an, daß er zuerst die grundlegenden metaphysischen Be-

griffe (des Ganzen und des Theils, des Aktes und der Potenz, der Gattungs- und Artverschiedenheit und deren metaphysischer Bedeutung), sowie die fundamentale Eintheilung der psychischen Phänomene und deren allgemeinste Eigenschaften darlegt. Alsdann beweist er, daß und warum Aristoteles die örtliche Einheit des Seelenlebens, insofern es ein körperliches ist, behauptete. Ist so der Weg vorbereitet, so wird weiterhin die innige Wechseldurchdringung der verschiedenen psychischen Elemente begrifflich zu vermitteln gesucht und werden zu diesem Ende die psychischen Erscheinungen sowohl nach der Richtung in Betracht gezogen, als in ihnen etwas in der Seele gegenständlich, intentional geworden ist, als auch insofern sich die Seele durch sie in eigenthümlicher Weise bethätigt. Dabei wird darauf Bedacht genommen, daß der psychischen Empirie zufolge jeder psychische Akt nicht bloß ein anderes inexistent macht, sondern stets gleichzeitig und unwillkürlich selbst intentional gegenwärtig d. h. bewußt und gefühlt wird; und ebenso finden die beiden andern Unterschiede ihre Berücksichtigung, insofern weder alle Seelenphänomene bezüglich dessen, was durch sie intentional (gedacht und gefühlt) wird, noch auch bezüglich der Form, in welcher jene Objekte in das Seelenleben eintreten, homogen sind. Machen sich eben nach allen diesen Gesichtspunkten mehr oder weniger Schwierigkeiten geltend, so sucht unser Verfasser eben diese dreifache Wechseleinwohnung der Elemente des Seelenlebens aus den Gesetzen der Aristotelischen Philosophie zu erklären, indem er sich auf die Aristotelischen Principien basirt und sich namentlich auf das zweite Kapitel des dritten Buches von der Seele und das siebente Kapitel des Buches über die Sinne und Sinnesobjekte bezieht. Das Ergebnis aber stellt sich in der folgenden Weise dar:

1. Die substantiellen Seelentheile sind nur virtual unterschieden. 2. Das Gleiche gilt von den accidentellen Seelentheilen und dürfen sie sich daher nicht als verschiedene Realen gegenübergestellt werden, sondern sie sind vielmehr wechseldurch-

brungen, ähnlich wie die Eigenschaften der Körper. 3. Das äußere und innere Bewußtsein, das Gefühl und Selbstgefühl sind nicht verschiedene metaphysische Theile, und darum ist 4. die Beziehung eines einzelnen Aktes auf ein einzelnes Objekt zu verstehen als unmittelbar mit der Empfindung gegebene Thatsache. Akt und Objekt werden zum Behufe des unmittelbaren inneren Bewußtseins von der Seele nicht wie zwei ursprünglich getrennte Elemente erst verbunden, sondern sie sind schon ursprünglich Eines und zwar so, daß der Unterschied des Objektes und Aktes in dem unmittelbaren Bewußtsein und Gefühl erst durch die geistige analysirende Vorstellungskraft wirklich und deutlich gemacht wird. Ähnlich verhält es sich mit der Verbindung verschiedener Sensations- und Phantasieobjekte. Diese Verbindung, möglich gemacht durch die formale Homogenität des Verglichenen, vollzieht sich nach gemeinsamen Beziehungen, insofern unmittelbar, unwillkürlich und ursprünglich geeignete Objekte zu einander in solchen Vorstellungen zusammen treten, welche erst vom Geiste als Verbindungen erkannt, aufgelöst und wieder zusammengefügt werden. 6. Alles was in der Seele vorgeht, ist nach allen Beziehungen in allen heterogenen Inexistenzweisen intentional. Nie ist ein Vermögen der Seele thätig, ohne daß alle Kräfte mitthätig. Es ist daher möglich, daß Alles, was die Seele erfährt, nach Inhalt und Form geeignet wird, Motiv der urtheilenden, wie der strebenden Entscheidung der Seele zu werden. 7. Der geistige und sinnliche Theil des Innenlebens sind so mit einander verbunden, daß kraft eines stetigen und nothwendigen Einflusses des Geistes, Alles, was und wie es die sinnliche Seele erfährt, in höherer Weise im geistigen Bewußtsein und Gemüth erscheint. 8. Die Seele erleidet nicht bloß, sondern sie reagirt auch selbstthätig gegen die Vorstellungen und Gefühle durch ihre Urtheils- und Willenskraft. Dabei bleiben die sinnlichen und geistigen Motive nicht gesondert, sondern kämpfen so lange, bis eine oder keine Entscheidung erzielt wird. Und so lautet denn das Gesamt-

resultat: Trotz der Annahme virtual-verschiedener Seelentheile vermag die Aristotelische Psychologie die Einheit der menschlichen Substanz, ferner die Einheit des inneren und äußeren Bewußtseins, ebenso die Einheit des sensitiv-psychischen und endlich die Einheit des menschlich-psychischen Lebens aus ihren Principien begrifflich zu vermitteln und als nothwendig darzulegen.

Wir erachten uns nicht für competent, um über die Richtigkeit oder Unrichtigkeit dieses Resultates zu entscheiden. Aber das können wir sagen, daß wir den scharffinnigen Deductionen des Verfassers mit Interesse gefolgt sind und daß uns dieselben auch befriedigt haben. Ueberhaupt hat derselbe nicht nur eine große Vertrautheit mit den Aristotelischen Schriften, sondern auch mit der neueren philosophischen Literatur an den Tag gelegt, und wird daher seine Schrift jedenfalls mit großem Nutzen von jedem gelesen werden, der sich über die so schwierigen psychischen Probleme zu orientiren sucht. Sp.

Conrad von Volanden's gesammelte Schriften in illustrierten Volksausgaben. 11. bis 17. Band der Baudausgabe. 1873. Regensburg, Papier, Druck und Verlag von Friedrich Pußtet. Pr. 2 Thlr. 16 Sgr.

Bereits im vorigen Jahrgang unserer Quartalschrift haben wir die erste Serie von Volanden's gesammelten Schriften in illustrierten Volksausgaben zur Anzeige gebracht. Die uns vorliegenden Bände 11—17 bilden die zweite Serie und umfassen dieselben „Die Mageren und die Fetten“, eine Erzählung aus dem Bauernkriege, sodann „Königin Bertha“, historischer Roman aus dem 11. Jahrhundert, und die „Historischen Novellen über Friedrich II. von Preußen und seine Zeit“, die letzteren in vier Bänden, in deren ersten „Der Gefangene von Küstrin“ und „Judas Makkabäus“, im zweiten „Deutschlands Hort“ und „Die mährischen Hühner“, im dritten „Deutsch-

lands Dämon" und „Die böhmische Canaille" und im vierten „Der Freidenker" aufgeführt werden.

Hat ohne Zweifel einen Faden, der die erste Serie gelesen hat, die angenehme und zeitgemäße Lektüre vollkommen befriedigt, so können wir das Gleiche auch von dieser zweiten Serie in Aussicht stellen. Eben auch da erscheinen mit dem gleichen Geschicke, wie dieß Volanden so sehr charakterisirt, die Ereignisse gruppirt, der leitende Faden fortgesponnen, die handelnden Personen vertheilt; auch hier findet sich wieder die rechte Zeichnung des Charakterbildes, die richtige Vertheilung von Licht und Schatten, eine anziehende und durchaus wahrheitsgetreue Schilderung. Aber auch der hier behandelte Gegenstand bietet nicht geringeres Interesse. Die Erzählung aus dem Bauernkriege läßt einen Einblick gewinnen in jenes schändliche Treiben, dem man unter dem Deckmantel der Religion zur Zeit der sogenannten Reformation so vielfach sich hingab. Und der historische Roman aus dem 11. Jahrhundert eröffnet uns die Aussicht auf jenen energischen Kampf, wie ihn gottbegeisterte Päpste gegen despotische Willkühr kaiserlicher Omnipotenz geführt, und dem wir die Freiheit der Kirche und damit die Rettung des Christenthums selbst zu verdanken haben.

Von ganz besonderem Interesse dünken uns aber gerade für unsere Zeit die historischen Novellen über Friedrich II. und seine Zeit. Dieselben geben nämlich ein getreues Bild der preussischen Machtbestrebungen, sowie dieselben namentlich seit Friedrich II. auf Kosten Oesterreichs sich geltend zu machen suchten, und wie sie eben in unseren Tagen wiederum in besonderer Stärke und mit ganz außerordentlichem Glücke zu Tage getreten sind. Wahrlich, Bismark scheint ganz und gar den Geist des großen preussischen Friedrich in sich aufgenommen zu haben; so sehr gleicht ihm Zug für Zug das von Volanden entworfene Portrait Friedrich II. Und wie trefflich hat es der Verfasser verstanden, den edlen Charakter der wahrhaft großen und glaubensfrommen Kaiserin Maria Theresia ins rechte Licht zu

sehen! Da muß namentlich jeder Oesterreicher sich nur um so mehr für sein angestammtes Herrscherhaus begeistert fühlen, und wenn ihm die Gegenwart eben nicht in den rosigsten Farben erscheint, so wird ihn die in so schwerer Zeit fast wunderbar erfolgte Rettung mit neuem Muthe und mit festerem Vertrauen erfüllen. Wir wünschen darum gerade jetzt, wo man so vielfach nach Preußen gravitirt, bei uns in Oesterreich diesen historischen Novellen die weiteste Verbreitung und möchten wir in diesem Sinne insbesondere die Aufmerksamkeit der katholischen Vereine auf dieselben gelenkt haben. Ueberhaupt aber können wir diese zweite Serie von Vollanden's gesammelten Werken abermals nur warm empfehlen, wie wir dieß bei der ersten Serie gethan, indem auch der Preis bei einer ganz hübschen Ausstattung ein sehr billiger genannt werden muß. D. R.

Leben und Schriften der frommen Laienschwester vom heiligen Herzen Jesu Marie Lataste. Von zwei Priestern der Gesellschaft Jesu erläutert und mit Gutheißung des hochw. Herrn Bischofs von Aire herausgegeben von Pascal Darbins, Priester. Zweite Auflage der deutschen Bearbeitung, nach der dritten Auflage des französischen Originals durchgesehen und verbessert. 3 Bde. Regensburg, Verlag von Friedrich Pustet, 1872.

Zu Gott, zu Christus zu führen und bei ihm uns zu erhalten, ist die eigentliche Aufgabe der Kirche; wie weit aber der Herr sich dann der einzelnen Seele nahen will, bleibt in seinem Wohlgefallen; nur bleibt es auch in dieser Beziehung Sache der Seele, sich auch da noch in den Schutz der Kirche zu flüchten, um jeder Täuschung zu entgehen. Dabei hält Gott gewöhnlich selbst in diesen innigeren und geheimnißvollen Beziehungen eine gewisse Regelmäßigkeit fest; doch bleibt er immer der freie Herr seiner Gnaden und theilt sie daher nicht selten nach seiner Weisheit in einer Fülle aus, wie sonst nie, und die sich als eigentlich wunderbar erweist. Es gehören dahin Erleuchtungen außerge-

wöhnlicher Art, die sogenannten Partikular- oder Privat-Offenbarungen, welche im Unterschiede von jener großen und allgemeinen Offenbarung, die sich mittelst der lehrenden Kirche vollzieht und die im eigentlichen Sinne des Wortes officiell und authentisch ist und unbedingt alle Menschen zum Glauben verpflichtet, Ausnahmen und freie Gnadenerweisungen bilden und nur relativen, halbverbürgten Charakter haben, weshalb sie niemals zur Regel und Norm des katholischen Glaubens werden.

Es unterliegt keinem Zweifel, daß es in der Kirche häufig solche Offenbarungen gegeben hat; ja in der apostolischen Zeit scheinen sie besonders häufig, wenn nicht gewöhnlich gewesen zu sein. Natürlich in der Zeit der Grundlegung der Kirche war es, wie der h. Augustin sagt, nothwendig, daß die noch zarte göttliche Pflanzung vom himmlischen Gärtner reichlich bethaut wurde, bis sie erstarrt und entfaltet sich mit dem Regen der Wolken begnügen konnte. Wurde aber so die Verleihung außer gewöhnlicher Gaben, der sogenannten Charismen, immer seltener, so hörte dieselbe nie ganz auf und erscheint eine solche zu allen Zeiten in der Geschichte der Kirche Christi auf das Bestimmteste bezeugt. Um nun die wahren Offenbarungen von den Falschen, an denen es auch nie gefehlt hat, wohl zu unterscheiden, hat man nach der Lehre der bewährtesten Theologen, wie Benedikt XIV. (*De Servorum Dei beatificatione et canonisatione* l. III. c. 45—54), die folgenden Grundsätze zu beachten: 1. Alle vorgeblichen Offenbarungen, die mit der Glaubenslehre im Widerspruche stehen, das Sittengesetz verletzen, oder in irgend einer Weise jede Mitwirkung Gottes als unmöglich erscheinen lassen, sind ohne jeden Zweifel falsch. 2. Offenbarungen, die neue, vereinzelt dastehende Behauptungen enthalten, oder sich auf Dinge beziehen, die mehr den Reiz nach Neuheit oder den Vorwitz befriedigen, ohne einen besonderen Nutzen zu erzielen, oder die Personen zu Theil geworden sein sollen, deren Leben, Charakter und übrige Eigenschaften nur schwache Garantie bieten, diese alle müssen mehr oder weniger

zweifelhaft und verdächtig gelten. 3. Um sich von der Wahrheit einer Privat-Offenbarung zu vergewissern, darf man sich im Durchschnitt nie mit einem Zeichen allein begnügen; sondern man muß mit großer Sorgfalt alle Umstände ins Auge fassen, sowohl der Person selbst als der Art und Weise, wie die Offenbarungen sich vollziehen, und die Früchte oder Wirkungen, welche sie hervorbringen. Dabei bleibt aber noch immer die Möglichkeit, daß sich selbst in wahren Privat-Inspirationen auf verschiedene Art Irrthümer, Ungenauigkeiten, Täuschungen einschleichen, weshalb z. B. einige ungenaue Ausdrücke noch keineswegs zur Verwerfung der Offenbarung berechtigen, sondern wird vielmehr öfter eine rechtfertigende und schonende Erklärung anzuwenden sein. Anderseits bleibt da immer eine gewisse Reserve geboten und sollten auch die wahren Offenbarungen, so zu sagen, nur zum Privatgebrauche und auch da bloß dann, wenn dieselben von Männern, die in dieser Sache wohl Vertrauen verdienen oder von der Kirche selbst geprüft sind.

Mit einer derartig begnadigten Person und den ihr gewordenen Offenbarungen beschäftigt sich nun das vorliegende Werk. Es wird eine gute Theorie über Privat-Offenbarungen überhaupt vorausgeschickt und sodann das Leben der frommen Marie Lataste, geb. den 21. Febr. 1822 zu Wimbaſte im Departement der Landen, und gest. zu Rennes im Jahre 1847 als Laienschwester vom heiligsten Herzen Jesu. Sie war eine wahrhaft fromme Ordensschwester, ausgezeichnet durch Gehorsam und Demuth, durch Liebe zur Armuth, Sittsamkeit, Genauigkeit und Eifer in ihrem Dienste, durch Sanftmuth, Geduld und Liebe, sowie durch den Geist wahrer Abtödtung. Nach allen diesen Beziehungen gibt die Biographie die schönsten Züge an und lag auch in ihrer ganzen Erscheinung etwas Imponirendes und die Herzen Einnehmendes. Der weitaus größte Theil des Werkes aber ist den Schriften derselben gewidmet.

Diese Schriften bilden zwei für sich bestehende Theile. Ein

Theil enthält ihre Briefe, welche mit Ausnahme von sieben, vor ihrem Eintritt ins Sacré-Coeur geschrieben wurden. In denselben beantwortet sie mehrere Fragen ihres Seelenführers über ihr Leben und über die von dem Heilande empfangenen Gnaden; aber auch über verschiedene Gegenstände der Dogmatik, der Moral und der Ascese spricht sie in denselben, und sind mehrere dieser Briefe besonders merkwürdig. So namentlich der 1., 2. und 3. des 3. Bandes, die sich auf die Nothwendigkeit, einen Seelenführer zu haben, beziehen, sowie auf die Art, wie man sich ihm gegenüber zu verhalten habe und welche Eigenschaften der Seelenführer haben müsse; ferner die Briefe aus demselben Bande, welche von der Vereinigung des Körpers mit der Seele handeln, von den Fähigkeiten der Seele und der Aufgabe, die jeder einzelnen Fähigkeit zukommt; dann der 13. Brief, welcher Jesum am Kreuze zum Gegenstande hat.

Der andere viel wichtigere Theil enthält die Reihenfolge aller Belehrungen, welche Marie Lataste vom Heilande empfangen hat, und die die ganze katholische Lehre, Dogmatik, Moral und Ascese in ihren Hauptumrissen umfassen. Die darin entwickelten Hauptlehren sind: Gott und die Schöpfung; allgemeine Beziehungen Gottes zu den Menschen; Jesus Christus, sein Wirken in der göttlichen Heilsordnung; die hauptsächlichsten Geheimnisse seines Lebens; die heilige Jungfrau, ihr Mitteramt, ihre Geheimnisse; die heiligen Engel, die Teufel und ihr Verhältniß zu den Menschen; das Priesteramt; der Christ und seine Pflichten; die Religion im Allgemeinen und die großen Uebungen derselben: Kommunion, Beicht und Gebet; das Gesetz der Läuterung und der Abtödtung; die Gnade, ihre Einteilung, ihre Wirkungen; die theologischen und die Cardinaltugenden; die Gaben des heiligen Geistes; die Sünden, ihre Ursachen und Arten; die verschiedenen Beziehungen der Menschen zu einander, oder die Pflichten der verschiedenen Stände; der Klosterberuf; die letzten Dinge des Menschen; die Vergangen-

heit, ein Bild der Zukunft oder allegorische Erklärung einiger Thatfachen des alten Testaments.

Der Inhalt ist sicherlich ein sehr reichhaltiger und muß es noch mehr überraschen, wie da die schwierigsten Gegenstände zwar in der einfachsten Sprache, aber mit großer Tiefe von einem Landmädchen, das keine besondere Bildung genossen hatte, behandelt werden. Es tragen aber auch diese Belehrungen alle Kriterien einer wahren Offenbarung an sich und gilt daher von ihnen, was wir oben über die Privat-Offenbarungen gesagt haben. In ihrer Authenticität aufs Genaueste geprüft, haben sie denn auch die Anerkennung vieler gelehrter Theologen und die bischöfliche Approbation erhalten. Zur richtigen Würdigung einiger ungenauer Ausdrücke ist durch beigegebene Noten nachgeholfen. Darum werden sie auch mit Nutzen gelesen werden und zur Weckung des Glaubens, sowie zur Belebung der Frömmigkeit dienen. Wenn sich gleich beim ersten Erscheinen des merkwürdigen Buches eine Stimme erhob, welche dagegen protestiren zu wollen schien, und wenn sich jüngst wiederum die Verleumdung an dasselbe heranwagte, so kann der Leser Angeichts all der authentischen Dokumente über das richtige Urtheil keinen Augenblick im Zweifel sein, wie denn auch die wiederholten Auflagen nur zu Gunsten dieses Werkes sprechen.

— I.

Glaube und Kirche und deren volksverständliche Vertheidigung oder vielmehr die hierüber dem Unglauben der Gegenwart gegenüber aus der h. Geschichte und deren göttlichen Urkunden, besonders der h. Schrift, verständlich nachgewiesene Wahrheit. Eine Schrift für das einfache gläubige, aber nun der Verführung durch die Presse und alle Mittel des Unglaubens preisgegebene Volk und für alle der gläubigen Auffassung der Menschenwürde noch nicht unfähig gewordenen Gebildeten, verfaßt und herausgegeben von **Matthias Beyr**, Weltpriester und Doktor der h. Theologie, emeritirten Professor der Dogmatik im bischöflichen Alumnate der Diözese Bülten und l. f. Pfarrer zu Kapellen derselben Diözese.

Klagenfurt, 1872. Kärntner Buchdruckerei von Rudolf Bertschinger. gr. 8. S. 294.

Der etwas lange Titel des Buches kennzeichnet zur Genüge dessen Tendenz. Der Verfasser behandelt seinen Gegenstand in zwei Hauptstücken. Im ersten Hauptstücke, „Von dem Glauben“, legt er dar, wie der Glaube die Urverpflichtung der Menschheit und als solche der Anfang des Heiles gewesen, wogegen der Unglaube zur ersten oder zur Ursünde und mit ihr zum Urverderben geführt habe. Weiterhin wird auf den noch im Paradies verheißenen Erlöser hingewiesen und werden die Heilsanstalten im alten Testamente vorggeführt, mit denen die Menschheit auf das Heil in Christus vorbereitet wurde, bis dasselbe endlich in Christo selbst erschien. Das zweite Hauptstück, „Von der Kirche“, handelt von der Art und Weise, wie das in Christo der Menschheit bereitete Heil das Gemeingut aller Völker und Zeiten werden sollte. Es wird da der „Organismus der Kirche“ gezeichnet, wie nämlich Christus Stellvertreter in der Grundlegung und Fortführung seines Reiches bestellte, und in Petrus den Primat der Kirche begründet, in dem die Kirche selbst unfehlbar und lebens- oder heilsfähig gemacht erscheint; in der katholischen Kirche aber ist darum einzig und allein der ordentliche Weg des Heiles, wobei immerhin Gott der Retter aller Menschen und vorzüglich der Gläubigen ist. Und sofort wird die „Lehre der Kirche“ im Anschluß an das apostolische Glaubensbekenntniß dargelegt.

Wie man sieht, so hat der Verfasser in seinem Büchlein eine kurz gefaßte populäre Apologetik geliefert und hat er damit einem zeitgemäßen Bedürfniß Rechnung getragen. Wir wünschen daher demselben eine weite Verbreitung, um so mehr als die gemeinverständliche Sprachweise dasselbe den weitesten Kreisen zugänglich macht und überhaupt der Verfasser seine Aufgabe ganz gut erfüllt hat.

Sp.

Marien-Predigten von Anton Krombholz, weil. Pfarrer und Dechant in Leipa in Böhmen, k. k. Hofrath im Ministerium für Cultus und Unterricht. Herausgegeben von Dr. Theodor Wiedemann, Redakteur der katholischen Literaturzeitung und der österr. Vierteljahrschrift für katholische Theologie. Wien 1872, Braumüller. Die wichtigsten Gegenstände aus der Glaubens- und Sittenlehre in Predigten dargelegt von einem katholischen Stadtpfarrer, Verfasser des Buches: Die heilige Mission in der Fastenzeit. Herausgegeben von einem seiner Verehrer. 1872. Regensburg, Pustet.

Beide Predigtwerke empfehlen sich durch ihre praktische Tendenz und sind namentlich Krombholz's Marien-Predigten ganz praktisch gehalten. Es enthalten diese je drei Predigten für jedes Marienfest, und behandelt beispielsweise die erste Predigt auf das Fest Mariä Lichtmeß den Kirchengang der Wöchnerin (1. dessen großer Vorthail für die Mutter in körperlicher Hinsicht; 2. derselbe eine Verherrlichung der Mutterwürde und 3. derselbe eine kräftige Mahnung zur gewissenhaften Erziehung der Kinder), die zweite die Tugend der Beharrlichkeit (dieselbe wird erlangt 1. durch Ausharren in dem Streben nach Tugend, 2. in dem Verharren in einem thätigen Leben, 3. in dem Verharren in der gläubigen Hoffnung und thätigen Liebe), die dritte die Mutter und das Kind (des Kindes Glück ist eine gute Mutter und der Mutter Glück ist ein gutes Kind). Als Anhang ist eine Armenpredigt, gehalten am Feste des h. Stephanus, beigegeben, in der dargelegt wird, wie das Christenthum durch seine Lehren, Beispiele und Verheißungen zu einer werththätigen Armenpflege auffordere, sowie eine Predigt am Schluß des Jahres 1829, in der als der beste Rath beim Jahreschluß gegeben wird: 1. Empfiehl dem Herrn deine Wege; 2. hoffe auf ihn; 3. er wird's wohl machen. Der Herausgeber hat der Charakteristik wegen die Stilisirung, den mitunter eigenen Periodenbau, das Hereindringen des Böhmisches-Deutsch, die oft sonderbare Interpunction nicht abgeändert.

Die Predigten eines katholischen Stadtpfarrers über die

wichtigsten Gegenstände aus der Glaubens- und Sittenlehre sind nicht weniger als 35 und heben wir insbesondere die 13. über das Wesen der wahren Buße, die 25. über die Andacht zum heiligsten Herzen Jesu, und die 31. über den Seeleneifer des h. Dominikus hervor.

Die Ausstattung ist bei beiden Predigtwerken sehr gut.

—1.

Kirchliche Zeitläufe.

II.

Wenn das monarchische Preußen die katholische Kirche in einem überaus feinen und zarten Netze von constitutionellen Gesetzen eines sanften Erstickungstodes sterben lassen möchte, so glaubt die demokratische Schweiz nach Art eines echten Volksmannes weniger Umstände machen zu sollen und geht gleich mit der offensten Brutalität gegen dieselbe vor. Zwar nimmt man auch hier die vom Vatikanum definirte Unfehlbarkeit des päpstlichen Lehramtes zum Aushängeschild und auch da muß der windige Ultrakatholicismus die erwünschten Handlangerdienste leisten; aber man kümmert sich hier noch weniger um die gesetzliche Form, so daß man selbst vor den äußersten Gewaltthaten nicht zurückschreckt, als welche namentlich die gewaltsame Ausweisung des Bischofes Mermillod aus Genf und die Absetzung des Baseler Bischofs Eugen Tachat die Geschichte in ihre Blätter mit unauslöschlichen Lettern verzeichnet hat.

Nach langen fruchtlosen Verhandlungen mit dem Schweizer Bundesrathe hatte nämlich der heilige Stuhl Bischof Mermillod „ad nostrum et sanctae hujus sedis beneplacitum, zum apostolischen Vicar über die Genfer Katholiken bestellt. Trozdem es sich hier um eine rein kirchliche Maßregel handelte, so erhob sich doch alsbald das Geschrei von einem unberechtigten

Eingriffe des Papstes in die Gerechtsame des Staates und die Väter der Schweiz fühlten mit einem Male die altrepublikanische Mission des „Caveant Consules, ne quid respublica detrimenti capiat.“ Ein Polizeikommissär wurde schleunigst beordert, sich des Bischofs Mermillod zu versichern und ihn gewaltsam über die schweizerische Grenze zu expediren. Und so geschah denn das Unerhörte: Ohne allen gesetzlichen Grund wurde ein katholischer Bischof von seiner Heerde getrennt, einem Schweizer Bürger wurde der Aufenthalt in seinem Vaterlande untersagt.

Bischof Mermillod benahm sich bei diesem brutalen Gewaltakte in einer Weise, wie sie nur eines katholischen Bischofs würdig ist, und ewig denkwürdig werden seine Worte bleiben, mit denen er gegen seine gewaltsame Ausweisung protestirte. Oder spricht er nicht ganz und gar aus dem Bewußtsein seines ihm von Gott gegebenen Rechtes heraus, wenn er sagt: „Wir Gaspard Mermillod, durch die Gnade Gottes und des heiligen Stuhles Bischof von Hebron, apostolischer Vicar von Genf, Bürger der Schweiz und von Genf, protestiren im Namen der Rechte der katholischen Kirche, im Namen der katholischen Gewissensfreiheit, die in meiner Person verletzt wurden, im Namen meiner Rechte als Bürger der freien schweizerischen Republik, protestiren gegen das Verbannungsdekret, durch welches der Bundesrath mich aus den Grenzen meines Landes jagt, ohne mich persönlich gehört zu haben, ohne Richterspruch, trotzdem ich niemals die Gesetze und die Verfassung verletzt habe, und nachdem ich die Treue gegen das gnädig verwilligte Breve des heiligen Vaters vom Jahre 1819 und den Beschluß vom Staatsrathe desselben Jahres vertheidigt habe, der verspricht, die Rechte der Katholiken zu achten.“

Und in der bündigsten und entschiedensten Weise stellen die ganze wahre Sachlage die folgenden Worte des Protestes dar: „Gegen die Angriffe der Regierung, die seit drei Jahren die Rechte der Katholiken, ihre Institutionen, ihre freien Schulen

die geistliche Gerichtsbarkeit und die Kirchenverfassung verletzt, gegen die Drohung eines Schisma, welches die protestantische Majorität des Staatsrathes und des großen Rathes auferlegt, hat der heilige Stuhl in der entschiedensten Weise sein Recht und seine Pflicht, die angegriffenen katholischen Gewissen und deren Glauben zu vertheidigen, ausgeführt, und indem er dieß thut, verletzt er kein Recht und schädigt die bürgerliche Gewalt nicht."

Oder trägt nicht jedes Wort das Gepräge einer feierlichen Weihe an sich, wenn Mermillod folgendermaßen fortfährt: „Ich gehorche Gott mehr als den Menschen und vertheidige mit diesem Akte die religiöse Freiheit, die geistige Unabhängigkeit des in meiner Person verletzten Gewissens und bleibe der apostolische Vicar, das geistige Haupt der Geistlichkeit und der Katholiken von Genf. Ich segne sie im Namen Jesu Christi und seines Vicars Pius des Neunten, der mich sendet. Ich segne auch die, welche mich verfolgen, die mich aus meinem Lande werfen und denen ich nur Gutes gethan habe."

Und könnte man würdevoller in die Verbannung gehen, als es Mermillod that, wenn er endlich noch sagt: „Ich weiche der Gewalt, und körperlich ergriffen, lasse ich mich entführen, indem ich in dieser Stunde die Worte meines Meisters, unseres Heilandes Jesus Christus wiederhole: Friede sei mit Genf, Friede in der Wahrheit und in der Gerechtigkeit."

So hat man denn die Genfer Katholiken gewaltsam ihres geistlichen Vaters beraubt; doch die alte Liebe und Treue hat man ihnen nicht aus dem Herzen zu reißen vermocht und darum stehen Klerus und Volk noch immer treu zu ihrem Bischofe. Mußten auch die Genfer Geistlichen ihre treue Anhänglichkeit mit Geldstrafen büßen, so lassen sie sich dennoch nicht irre machen und ihre Pfarrkinder sind es, die sich eine Ehre daraus machen, diese Geldbußen zu bezahlen. Ja in solchen Schaaren, gleich großen Wallfahrtszügen, wandert das gläubige Volk zum nahen Ferex, wo der ausgewiesene Bischof seinen Sitz aufge-

schlagen hat, daß es den schweizerischen Machthabern schon anfängt unbequem zu werden und sie bereits behufs der Internirung Mermillod's in Paris intriguirten. Da kam der plötzliche Präsidentenwechsel in Frankreich und damit dürfte denn das Intriguenspiel sein Ende haben. Auch der beweibte Ex-pater Hyazinth, der gegenwärtig in Genf in Vaterfreunden und daneben im wahren Katholicismus macht, wird den Genfer Katholiken, die das Herz am rechten Flecke haben, die Köpfe nicht zurechtsetzen und hat sich sein Auditorium stets nur aus solchen rekrutirt, die offen dem Unglauben huldigen, mögen dieselben sonst einen katholischen Tausschein in der Tasche haben oder nicht. Wenn aber dessenungeachtet die protestantische Regierungsmehrheit noch immer nicht einlenken will, ja wenn sie vielmehr immer noch neue Attentate auf die Freiheit des katholischen Gewissens plant, so liegt der Grund hievon ohne Zweifel in dem allgemeinen Sturme, welcher gegenwärtig über die treuen katholischen Schweizer, insbesondere im Bisthum Basel, dahinbraust und der bisher in der Amtsentsetzung des Baseler Bischofs seine brutalste Stärke geäußert hat.

Bischof Eugen von Basel hatte nämlich einen Pfarrer, der sich gegen das Unfehlbarkeitsdogma erklärt hatte, wie es sein Recht und seine Pflicht war, excommunicirt und seiner Pfründe entsetzt. Das wurde ihm aber als Verbrechen angerechnet, und da er die Excommunication nicht zurücknehmen wollte, so sprachen die Diöcesanstände, mit Ausnahme der Vertreter von Zug und Luzern, die Amtsentsetzung über denselben aus und stellten ihm eine Frist, binnen welcher er seine bischöfliche Residenz in Solothurn zu räumen hätte. Fruchtlos waren die Vorstellungen des Bischofs gegenüber diesem neuen Gewaltakte. Umsonst betheuerte er, er wolle lieber den Tod als den Abfall von der kirchlichen Treue; vergebens machte er geltend, wie der Staat keineswegs berechtigt sei, derlei Anforderungen an einen Bischof zu stellen; thäte er es dennoch, so gelte für jeden Bischof das apostolische Wort: Man muß Gott mehr gehorchen als den

Menschen ; und ebenso vergeblich berief er sich darauf, daß er den Gehorsam gegen den Staat nie und nirgends verlegt, sondern vielmehr stets mit gewissenhafter Berücksichtigung der durch die Verfassungen und Gesetze ihm gezogenen Schranken gehandelt habe. Nach Ablauf der Frist, bald nach den Osterfeiertagen, erschien, nachdem man schon vorher das ganze bischöfliche Inventar unter Schloß und Siegel gelegt, ein Regierungskommissär im bischöflichen Palais und zwang den Bischof, dasselbe zu räumen, der, umgeben von seiner treuen Geistlichkeit, den Weg zum Bahnhofe einschlug und sodann im Canton Luzern an einem geeigneten Orte ein einstweiliges Asyl bezog.

So war also hier an einem zweiten Schweizer Bischofe ein gewaltsames Attentat verübt worden, wieder hatte man einen Hirten gewaltsam von seiner Heerde getrennt. Ja die Abscheulichkeit öffentlicher Verspottung und Verhöhnung sendete der Pöbel dem Verbannten noch nach und selbst mit dem Geiser der Verleumdung verschonte man denselben nicht, als hätte er die sogenannte Linder'sche Erbschaft für seinen Privatsäckel ausgebeutet. Glaube man aber auf diese Weise den Hirten geschlagen, so hoffte man jetzt mit dem Klerus und dem Volke leicht fertig zu werden. Zunächst erging an das Domkapitel des Bisthums Basel der Auftrag, einen Bisthumsverweser zu wählen. Doch dasselbe wies entschieden dieses Ausinnen zurück und ertheilte den Diöcesanständen eine energische Lektion aus dem katholischen Kirchenrechte. In der eingehendsten Weise erscheint in dem dießbezüglichen Aktenstücke der Rechtsstandpunkt dargelegt und dabei auch auf den Fall der Gefangennahme des Erzbischofes von Köln, Clemens August, durch die preussische Regierung (1837) und jenen der Vertreibung neapolitanischer Bischöfe von ihren Sizen im Jahre 1862 Bezug genommen. Der Schluß aber faßt das Ganze folgendermaßen zusammen :

„Durch diese Uebereinstimmung der Kirchenrechtslehrer, welche doch so verschiedenen wissenschaftlichen und religiös-politi-

tischen Richtungen angehören, durch diese Thatfachen und ihre competente Beurtheilung von Seite der obersten Kirchenbehörde ist dem Domkapitel von Basel unwidersprechlich der Weg seiner Handlungsweise angewiesen. Verläßt das Domkapitel diesen Weg, so überschreitet es seine Rechte, es verletzt seine heiligsten Pflichten, seine Beschlüsse sind null und nichtig, es selbst ist der kirchlichen Strafe verfallen, sogar mit Absetzung bedroht. Doch nicht nur der Kirche und den kirchlichen Gesetzen gegenüber haben wir unsere ernstesten Pflichten, die wir nicht verletzen dürfen, sondern als Domkapitel der gesammten Diöcese Basel liegt es uns ob, Rücksicht zu nehmen auf alle verehrlichen Diöcesanstände. Nun haben die Stände Luzern und Zug, die an den feierlich eingegangenen Verträgen treu und festhalten wollen, gegen die Beschlüsse der fünf übrigen Diöcesanstände Protestation erhoben. Es müßte somit jedes Vorgehen des Domkapitels im Sinne der Mehrheit der Diöcesanstände als eine Rechts- und Pflichtverletzung gegenüber den beiden Ständen erscheinen."

Und nach dieser principiellen Darlegung des Standpunktes folgen endlich die wahrhaft schönen und bezeichnenden Worte: „Aber auch abgesehen davon, können und dürfen wir nicht eintreten, ohne der Lehre der katholischen Kirche untreu zu werden, ohne den Gehorsam, den wir dem hochwürdigsten Oberhirten der Diöcese geschworen, zu verletzen, und ohne daß es den Anschein gewänne, als ob wir die von Ihnen gegen den hochwürdigsten Bischof — in dessen amtlichen Handlungen wir nur die Erfüllung seiner Pflichten erkennen — vorgebrachten Motive billigen würden."

Mit dem besten Beispiele ging demnach das Basler Domkapitel voran und allenthalben fand dasselbe von Seite des Klerus getreue Nachahmung. Trotz der auferlegten Geldstrafen, trotz der angedrohten Absetzung blieb derselbe seinem Bischofe treu und wollte lieber das Exil mit diesem theilen, als sein katholisches Gewissen verleugnen. War aber so die Revolutionä-

rung der Kirche von oben mißlungen, so schlugen die schlaunen Kirchenfeinde alsbald einen anderen Weg ein, um trotzdem noch zum erwünschten Ziele zu gelangen. Zu diesem Ende wurde aller Terrorismus aufgeboten, alle Macht der Lüge und der Gewalt wurde in Bewegung gesetzt, um das Volk gegen seine rechtmäßige kirchliche Obrigkeit zu allarmiren. Und wirklich gelang es an mehreren Orten, mittelst Namenskatholiken, die bereits Jahre lang keine Kirche gesehen haben, Majoritäten zu erzielen, welche den pflichttreuen Pfarrer einfach absetzten und die Kirche sammt dem Pfründenvermögen einem abgefallenen Priester, deren es zum Glück nur sehr wenige gibt, zuzusprechen. Dabei bewies man nicht einmal so viel Toleranz, der Minorität ihren alten Seelsorger und ihren Gottesdienst zu lassen; sondern mehrmals trat man solchen Bestrebungen mit Gewalt entgegen und einmal demolirte sogar der Pöbel über Nacht eine Kapelle, die zum katholischen Gottesdienste eingerichtet worden war.

So treten denn also die wahren und eigentlichen Tendenzen der kirchenstürmenden Glaubensfeinde immer mehr zu Tage: Man will die Kirche von unten auf revolutioniren, ganz in der Weise, wie man es zur Zeit der Pseudo-Reformation im 16. Jahrhunderte machte, und nach dem berüchtigten Grundsatz „cujus regio, illius et religio“ sollte alsdann der wahre katholische Glaube ganz und gar unterdrückt werden. Dabei sind die Schweizer radikalen Kirchenstürmer eigentlich nur die Bismarkischen Handlanger. Nachdem nämlich die neuen preussischen kirchenpolitischen Gesetze sanktionirt sind, gilt es, dieselben mit allem Nachdrucke durchzuführen, und da sollte die Schweiz die Probe liefern, welchen Druck das katholische Volk aushalte. In diesem Sinne hat denn der schlaue Bismark neuestens den bereits altersschwachen Altkatholicismus unter seine Protektion genommen und wurde nicht nur ein altkatholischer Missionsbischof von Preußens Gnaden in Köln gewählt, sondern preussische Emissäre, Michelis und Reinkens, jener in Baden, dieser in der

Schweiz, mußten das katholische Volk gegen Rom haranguiren, um die antikirchliche Bewegung in den rechten Fluß zu bringen. Der protestantische Berner Professor Nippold hat offenbar etwas aus der Schule geschwätzt, wenn er in einem zu Bern gehaltenen Vortrage die ganze Aussicht der altkatholischen Bewegung auf die Gemeinden setzt, deren Eigenthum die kirchlichen Stiftungen seien, die die Kirchen gebaut, die die Pfarrer besolden und die darum alle bisherigen Hemmnisse aus dem Wege zu räumen hätten. „Daß aber das, so fährt er fort, mehr und mehr wirklich geschehen werde, es ist heute zu hoffen, seitdem der politischreife Schweizerverstand unsere Bewegung gerade von der praktischen Seite aus in Angriff genommen. Denn daß in politischen und kirchenpolitischen Fragen die Völker und vor allen das deutsche Volk gern sich von der Schweiz den Weg zeigen lassen, ist ja eine bekannte Geschichte.“

Nun wir zweifeln keinen Augenblick, daß der deutsche Reichskanzler sich gerne von der Schweiz wird den Weg gezeigt haben lassen, sobald sich derselbe nur als praktisch wird bewährt haben. Möglich, ja wahrscheinlich ist es daher auch, daß nun gar bald auch in Preußen-Deutschland die brutale Kirchenheke losgeht. Die Waffen hat man sich ja ohnehin schon gehörig zurechtgelegt und es handelt sich nur um deren energische und rücksichtslose Anwendung. Wir geben daher dem bekannten katholischen Publicisten, Reinhold Baumstark, vollkommen Recht, wenn er (Weckstimmen für das katholische Volk, 4. Jahrgang, 6. Heft: Was uns noch retten kann) eine düstere Zukunft in Aussicht stellt, in der es insbesondere gelte, sich fest und treu an die heiligsten Geheimnisse der Religion zu halten; denn so viel sei sicher und die Erfahrung von 19 Jahrhunderten habe es bestätigt: einem frommen, gläubigen, nach Heiligung strebenden katholischen Christenvolke widerstehe auf die Dauer keine Macht der Erde.

Cardinal Rauscher hat in einem an den Bischof von Basel gerichteten Schreiben auf die Zeit nach dem Concil von

Nicäa hingewiesen und die damalige Lage in der folgenden Weise geschildert: „Für keine andere Irrlehre wirkte, um ihr die Herrschaft zu verschaffen, eine solche Reihe weltkluger Männer mit so hartnäckiger Ausdauer und so viel Aufwand an Scharfsinn, Verstellungskunst und Hinterlist, als für den Arianismus. Ueberdies verstanden sie den Arm der weltlichen Gewalt für sich zu gewinnen und bedienten sich desselben ohne Gewissen, ohne Schamgefühl und Erbarmen. Fünzig Jahre hindurch war es, als hätten alle Mächte der Welt und der Hölle sich wider Christi Kirche verschworen und es kam dahin, daß Hieronymus sagen konnte: „Der Erdkreis wunderte sich, daß er arianisch geworden sei.“ Aber die wild anströmenden Wogen brachen sich an Athanasius, den ihnen der Herr als einen unüberwindlichen Fels entgegensetzte; als er zur Ruhe einging, war sein Werk vollbracht und der Kopf der Schlange zertreten; nur mit den letzten Zuckungen des Schweifes vermochte sie einzelne Kirchen noch zu treffen.“

Wer möchte nicht zwischen der heutigen Situation und der damaligen zur Zeit eines heiligen Athanasius in gar mancher Beziehung eine Verwandtschaft erblicken! Mit Recht fährt daher der Cardinal in dem besagten Schreiben folgendermaßen fort: „Der Kampf des Irrthums wider die Wahrheit, welcher so alt wie die Sünde ist, hat nun seinen Höhepunkt erreicht; dem Menschen einen Seewurm zum Anherrn zu geben und Gott und die Unsterblichkeit für ein Traumbild der noch minderjährigen Menschheit zu halten, hören wir als die wahre Weisheit, als das Ergebniß der echten wissenschaftlichen Forschung gepriesen. Nur der Haß gegen das Christenthum, welches den Gelüsten des menschlichen Herzens unbequeme Schranken zieht, hat es möglich gemacht, daß ein so roher, gedankenloser, die Vernunft verhöhnender, den Menschen entehrender Wahn in maßgebenden Kreisen zu einer Macht wurde. Durch die Macht, welche jener Wahn für den Augenblick übet, fühlt nun der Haß wider die Kirche und das Christenthum sich ermutigt, aller Scham und

Scheu abzusagen, und wo er, wie einst der Arianismus, die weltliche Macht zur Gehilfin hat, bis zu Thaten offener Verfolgung vorzuschreiten.“

Hat die Vorsehung zur Zeit des Arianismus, welcher seiner ganzen Anlage nach das vollendete Musterbild für unsere religiösen Fortschrittler und deren so sehr gerühmte Vermittlung zwischen dem Christenthume und dem modernen Zeitgeiste abzugeben geeignet ist, in dem großen Athanasius einen Felsen aufgerichtet, an welchem sich die anstürmenden Wogen ohnmächtig brachen, so besitzen auch wir an dem heiligen Vater, dem großen Pius, und an dem mit demselben festgeeinigten Episkopate einen solchen unerschütterlichen Felsen, an dem die Stürme des Unglaubens vergebens rütteln, und an dem sich auch jetzt wiederum die Gewalt der hochgehenden Wogen gewaltsamer Kirchenverfolgung brechen wird. Pius IX. trägt schon seit Langem die Märtyrkrone mit ungebrochenem Muth, Bischof Mermillod von Genf und Bischof Lachat von Basel haben in der jüngsten Zeit mit gleicher Standhaftigkeit den Weg des katholischen Martyriums betreten; und ebenso werden alle katholischen Bischöfe, welche sich nach Gottes Zulassung vor die Wahl zwischen verleugneter Pflichttreue und blutigem oder unblutigem Martyrthum gestellt sehen werden, keinen Augenblick schwanken, das von Gott verlangte Opfer auf sich zu nehmen. Darin liegt aber die Zuversicht des endlichen Sieges begründet, damit erscheint muthvolles Vertrauen vollkommen gerechtfertigt. Und so schließen auch wir, wie die Schweizer Bischöfe in ihrer Zustimmungsadresse an den Bischof von Basel, mit den Worten des heil. Bernhard (Epist. 244):

„Die Kirche ist von ihrem Ursprunge an bis heute oftmals gedrängt und oftmals wieder befreit worden. Die Hand des Herrn ist nicht verkürzt noch ohnmächtig geworden, um sie zu retten. Er wird auch jetzt ohne Zweifel seine Braut befreien, — er, der sie mit seinem Blute erlöst, mit seinem Geiste ausstattet, mit himmlischen Gaben geziert und zugleich

mit irdischen sie gesegnet hat. Er wird sie befreien, sage ich, er wird sie befreien." Sp.

Miscellanea.

I. Die Applikation der Pfarrmesse betreffend:

Die Pfarrmesse zu appliciren ist zunächst eine persönliche Pflicht des Pfarrers oder Pfarrverwalters. (Inst. past. Eystett. pag. 16. Abs. Cui.) Als Ort der Abhaltung ist die Pfarrkirche bestimmt. Es ergeben sich aber manchmal Schwierigkeiten in Fällen, in welchen der Pfarrer aus legitimen Gründen abwesend ist, oder in unvermutheten Fällen, in welchen ein erkrankter Priester einen anderen nicht gleich substituiren kann. Diese Schwierigkeiten löst das nachstehende

Decretum s. Congr. Concil. Trident.

1. An parochus die festo a sua parochia absens satisfaciet suae obligationi Missam celebrando pro populo in loco, ubi degit, seu potius teneatur substituere alium, qui missam pro populo dicat in propria ecclesia?

Et quatenus negative ad secundam partem.

2. An teneatur Missam applicare pro populo in loco, ubi degit, seu potius ad parochiam rediens teneatur applicare in propria ecclesia?

3. An parochus morbi causa legitime impeditus, ne Missam celebret, teneatur post recuperatam sanitatem tot Missas applicare pro populo, quot durante morbo omisit, sive in casu, quo nec per se ne per alium celebrare poterat sine gravi incommodo, sive in casu, quo poterat per alium sed ex aliquo vano timore vel negligentia non curavit vel non obtinuit, ut alius pro se celebraret?

S. C. C., die 14. Decembris 1872 causa cognita censuit respondere ad dubia:

„Parochum die festo a sua parochia legitime absentem satisfacere suae obligationi Missam applicando pro populo in loco, ubi degit, dummodo ad necessariam populi commoditatem alius sacerdos in ecclesia parochiali celebret et verbum Dei explicet.“

„Parochum vero utcumque legitime inpeditum, ne Missam celebret, teneri eam die festo per alium celebrari et applicari facere pro populo in ecclesia parochiali: quod si ita factum non fuerit, quamprimum poterit, Missam pro populo applicare debere.“

II. Der Simultangottesdienst mit den Neu- häretikern in ein und derselben Kirche.

In einer Weisung, welche der apostolische Stuhl dem Weihbischof und Bisthumsverweser von Freiburg durch den apostolischen Nuntius in München unter dem 24. März zugehen ließ, heißt es: „Bei der gegenwärtigen Sachlage könnte jegliche Toleranz beim Gebrauch der Kirchen zu Gunsten der Neuhäretiker (Altkatholiken) leicht als Indifferenz betrachtet werden, und wäre der Mangel von nothwendiger Festigkeit sowohl der Gefahr des Aergernisses, als auch (für die minder Unterrichteten) des Abfalles von dem Glauben günstig. Deshalb, um Gefahr und Aergerniß zu beseitigen, ist der Simultangottesdienst mit den Neuhäretikern in ein und derselben Kirche weder zuzulassen, noch zu dulden. In dem Falle aber, um den es sich handelt, nämlich wenn die weltliche Gewalt irgend eine katholische Kirche gegen den Willen des Bischofs den neuen Häretikern zuzusprechen sich anmaßt, soll der Ordinarius die geeignete Opposition und Reklamation vor dem Gerichtshofe erheben; bleibt aber alles dieses unwirksam, so muß er die den neuen Häretikern zugesprochene Kirche mit dem Interdikt belegen und für die geistigen Bedürfnisse der gläubigen Katholiken auf die bestmögliche Weise Sorge tragen. Wenn einestheils irgend

ein materieller Nachtheil oder Schaden daraus entsteht, so werden andernteils die Principien bewahrt und gesichert bleiben."

Diese Weisung muß wohl als Directive für alle übrigen Bischöfe gelten, und erklärt sich der Umstand, daß da der apostolische Stuhl den Neuprotestanten gegenüber strenger verfährt als gegenüber den Altprotestanten, zur Genüge daraus, daß die Neuprotestanten Neuhäretiker sind, die ihre Häresie für echten Katholicismus ausgeben und ihre Rebellion gegen die kirchliche Lehrautorität „katholische" Bewegung nennen. Der Schein der Indifferenz und die Gefahr der Verführung liegen im ersteren Falle viel näher und ist daher ein strenges Verfahren zur Vermeidung des Aergernisses und der Verführung jure divino geboten.

III. Pfarrconcurs-Fragen beim Frühjahrs-Concurs 1873.¹⁾

A. Ex theologia dogmatica:

1. Exponatur et vindicetur catholicum dogma de mundi creatione,
2. Quid intelligitur sub contritione? Quamnam partem ob-
tinet in sacramento poenitentiae?

B. Ex theologia morali:

1. Invidiae notio et relatio ad similia peccata exhibeatur, ejusdemque malitia proponatur.
2. Quid intelligendum sub vana observantia? Hujus peccati relatio ad alias superstitionis species, necnon ejus perversitas et malitiae gravitas explicetur.
3. In quantum laesores famae alienae et honoris tenentur ad restitutionem?

¹⁾ Zahl der Concurrenten: 8 Secular- und 3 Regular-Priester.

C. Ex Jure canonico:

1. Quo respectu constitutio (Verfassung) ecclesiae nominatur hierarchica?
2. Quinam sunt incapaces ordines sacros accipiendi et quod est discrimen inter incapacitatem et irregularitatem?
3. Quidam cum duabus sororibus copulam carnalem perfectam habuit et dein cum una ex eis matrimonium contraxit absque dispensatione; postea demum reus maritus rem patefacit in confessionali. Quomodo procedendum est?

D. Aus der Pastoraltheologie:

1. Wie soll der Beichtunterricht für die Erwachsenen und für die Kinder nach Stoff und Form zu Ostern erteilt werden?
2. In welchen Fällen ist die Taufe sub conditione zu erteilen und wann ist sie bedingt zu wiederholen?
3. Darf der Seelsorger einen Einfluß üben auf den letzten Willen des Kranken? welche Grundsätze der Gerechtigkeit und Klugheit sind hier zu beachten?

Predigt auf den weißen Sonntag:

Text: „Lege deinen Finger herein und sieh' meine Hände, und reiche her deine Hand und lege sie in meine Seite und sei nicht ungläubig, sondern gläubig.“ Joan. 20, 27.

Thema: Wodurch bewahrt der katholische Christ seinen Glauben und wodurch verliert er denselben?

(Eingang oder Schluß vollständig auszuarbeiten, Abhandlung zu skizziren.)

Katechese über den 11. Glaubensartikel „Auferstehung des Fleisches“.

E. Aus der Gregese:

Paraphrase der Epistel auf den 4. Sonntag in der Fasten (Gal. 4, 21—31).

Die Idee der Offenbarung.

(Eine philosophisch-theologische Studie.)

Wenn unsere heutige Zeit zum Christenthume und zur wahren Vertreterin desselben, der katholischen Kirche, im Ganzen eine so feindselige Stellung einnimmt, so ist ein Hauptgrund darin gelegen, daß man das Verständniß für die göttliche Offenbarung verloren hat, und darum diese entweder geradezu in Frage stellt, oder aber dieselbe in ganz und gar verkehrter Weise auffaßt. Das Christenthum ist nämlich wesentlich das Werk der göttlichen Offenbarung und dasselbe vermag nur dann seine gehörige Würdigung zu finden, wenn es vom richtigen Offenbarungsstandpunkte aus in Betracht gezogen wird. Es thut daher unserer Zeit gewiß mehr als je Noth, daß die Idee der Offenbarung zum Gegenstande einer gründlichen und eingehenden Untersuchung gemacht werde und es rechtfertigt sich so ganz von selbst, wenn wir auf unsere beiden philosophisch-theologischen Studien über den Gottesbeweis und über die Idee der Religion eine dritte über die Idee der Offenbarung folgen lassen. Uebrigens beruht die Idee der Offenbarung auf dem richtigen Gottesbegriffe, sowie auf der wahren Idee der Religion, und darum reiht sich auch ganz naturgemäß unsere gegenwärtige Studie an die beiden früheren an, die wir aus den gleichen Gründen eben auch als eine „philosophisch-theologische“ bezeichnen, sowie wir selbstverständlich auch hier denselben philosophischen Standpunkt im Sinne der rechten Mitte zwischen dem Idealismus und Realismus inne haben. Zugleich wollen

wir hier, wie früher bei der Idee der Religion, zuerst die beiden Extreme, die idealisirende und die dualisirende Richtung, und alsdann die rechte Mitte zwischen beiden ins Auge fassen und wollen gleichfalls das durch die beiden früheren Studien gewonnene Ideal, sowie die thatsächlichen Verhältnisse, die reale Wirklichkeit, sowie sie durch das Wesen des Menschen und die Geschichte bedingt ist, als Maßstab in Anwendung bringen. Natürlich, steht, wie schon gesagt wurde, die Idee der Offenbarung mit der Idee der Religion im wesentlichen und innigen Zusammenhange, so wird mit Recht die bei der Bestimmung der Idee der Religion gemachte Eintheilung auch bei der Bestimmung der Idee der Offenbarung maßgebend sein, und werden wir so in einer Weise vorgehen, daß unserem philosophischen Standpunkte strenge Rechnung getragen erscheint und dieser nur um so mehr in seiner vollen Richtigkeit sich darstellt.

1. Die idealisirende Richtung.

Äußert sich überhaupt die idealisirende Richtung darin, daß man die realen Verhältnisse überschätzt und übertreibt, so wird dieselbe in der Frage der Offenbarung in der Weise sich geltend machen, daß diese realen Verhältnisse eine Offenbarung geradezu unmöglich machten oder doch als überflüssig erscheinen ließen, oder daß wenigstens die Offenbarung nur in einem gewissen mehr oder weniger abgeschwächten Sinne gefaßt würde. Wo nämlich das Gewicht zu sehr auf die Naturverhältnisse, sowie diese von Haus aus angelegt sind und wie sich dieselben geschichtlich entwickeln, gelegt wird, da muß das besondere Einwirken Gottes auf die Geschehnisse und Geschichte der Menschheit mehr oder weniger zurücktreten, wenn überhaupt ein solches noch als möglich erscheint. Und so ist denn auch wirklich nach dem Zeugnisse der Geschichte diese idealisirende Richtung in der Offenbarungsfrage im Laufe der Zeit zu Tage getreten. Wir wollen die einzelnen Schattirungen dieser Richtung

genauer kennzeichnen, und zwar in der Reihenfolge, wie dieselben der Wahrheit immer mehr sich nähern.

Am weitesten entfernt von der rechten Mitte hält sich der Naturalismus, der so sehr durch die Natur selbst deren Zweck gesichert sein läßt, daß er ein über die Natur hinausgehendes Eingreifen Gottes, also eine übernatürliche Offenbarung für geradezu unmöglich erklärt. Im Besonderen liegt demselben aber entweder der Pantheismus zu Grunde, nach welchem eben die absolute Substanz, Gott, in der Welt und namentlich im Menschen zur nothwendigen Entfaltung kommt, oder es beruht derselbe auf dem Deismus, nach welchem Gott vom Anfang an bei der Erschaffung so fest Alles geordnet habe, daß sich Alles in der Welt nur nach dieser ursprünglichen Anordnung abwickeln könne und darum auch Gott selbst nicht unmittelbar auf die Welt einzuwirken vermöge. Dieser Naturalismus wird im Unterschiede von dem pantheistischen gewöhnlich theistischer genannt, insofern ihm wenigstens theilweise der theistische Gottesbegriff zu Grunde liegt, und es wurde derselbe ganz besonders von den Deisten in England cultivirt. Liegt aber beim pantheistischen Naturalismus die idealisirende Richtung ohnehin auf der Hand, so wird eben dieselbe auch beim theistischen Naturalismus nicht leicht verkannt werden. Denn die Annahme, daß in der Welt von Anfang an gleich bei der Schöpfung so sehr Alles grundgelegt worden sei, daß der Schöpfer selbst nur noch mittelst und nach dieser Grundlegung auf die Welt einwirken könnte, ist eben eine totale Ueberschätzung der tatsächlichen Verhältnisse und müßte consequentermaßen die Welt mit dieser Emancipation von Gott geradezu verabsolutirt, oder Gott selbst werden, womit denn auch Gott als Schöpfer überflüssig würde und besser ganz hinwegfiel.

Mehr nach der rechten Mitte neigen sich die verschiedenen rationalistischen Anschauungen, ohne jedoch diese ganz zu erreichen. Christus und sein Werk stehen nämlich doch in der Weltgeschichte zu einzig da, als daß die Vernunft hiefür nicht

einen besonderen Erklärungsgrund postuliren sollte. Demgemäß wäre außer der allgemeinen oder gewöhnlichen Offenbarung, welche sich durch die natürlichen Geistesanlagen und durch die in der ganzen Natur grundgelegten Mittel vollzöge, insofern hiemit der Mensch zur Fassung und Ausbildung der Kenntniß des Göttlichen angeregt würde, noch eine besondere Offenbarung zu unterscheiden, welche sich vollzöge in dem Zusammentreffen natürlicher Ereignisse, durch welche nach Gottes Veranlassung einzelne Menschen vor den übrigen zu dem Ende angeregt würden, daß sie die wahren religiösen Grundsätze erkannten und sodann dieselben unter Bezugnahme auf die Bedürfnisse des Volkes und in der Weise einer besonderen Religionsstiftung mit ungeheurem Erfolge anderen mittheilten. Eine derartige Offenbarung sollte also sowohl die besonderen Vorzüge des Geistes und Herzens, durch welche sich der Religionsstifter auszeichnete, als auch die großartigen Erweise der göttlichen Vorsehung umfassen, sowie diese im äußeren Leben desselben auferstiegen, und weiter die außerordentlichen Ereignisse, sowie diese mit ihm in der Außenwelt und in der Geschichte der Menschheit zusammenträfen. Was aber eine solche Offenbarungsgeschichte an Wunderbarem und Geheimnißvollem enthielte, das wäre als einfach seiner Zeit angepaßt auf einen rein natürlichen Ursprung zurückzuführen und im Sinne des menschlichen Wissens zu erklären. Demnach ginge diese ganze außerordentliche Vorsehung auf eine rein ordentliche und natürliche hinaus und wäre im Sinne dieses vulgären Rationalismus, wie man dieses insbesondere in Deutschland seit Kant cultivirte System gewöhnlich bezeichnet, eine andere wesentlich übernatürliche Offenbarung nicht nur überflüssig, sondern auch des Menschen geradezu unwürdig und darum auch unmöglich; mit einem Worte: man übertreibt auch da die realen Verhältnisse, man idealisirt.

Eine andere rationalisirende Richtung neuerer Theologen will an dem positiven Charakter des Christenthums festhalten und erklärt darum eine übernatürliche Offenbarung nicht nur

für möglich, sondern auch für nützlich und nimmt im Christenthume wirklich eine solche an, will aber dessen Wahrheit nicht von seinem übernatürlichen Ursprunge, sondern von der Uebereinstimmung mit der Vernunft abhängig machen und unterwirft daher jene dieser ganz und gar, selbst in Bezug auf den Inhalt. Da hier die Offenbarung ihre ganze Autorität von der Vernunft entlehnen würde und die Geheimnisse für die Vernunft principiell ganz und gar hinwegfielen, ja die endliche Vernunft geradezu über die unendliche gestellt würde, so herrscht hier Uebertreibung und wird auch da einfach idealisirt.

Endlich kann hier noch eigens das System Schleiermacher's aufgeführt werden. Um nämlich dem Außerordentlichen des Christenthums doch mehr Rechnung zu tragen, und in Gemäßheit seines mehr pantheistischen Standpunktes stellt Schleiermacher die Ansicht auf, es sollte die Offenbarung aufgefaßt werden als eine Thatsache in der Geschichte der Menschheit, wodurch Neues entstehe, was aus dem vorausgehenden Stande der Menschheit nicht einfach abgeleitet werden könne und von einem gewissen Mittelpunkte, welches der Religionsstifter sei, ausgehe, ohne daß jedoch dasselbe auf die unmittelbare Einwirkung Gottes zurückgeführt werden dürfe, sondern es sei vielmehr die Sache damit zu erklären, daß es nach der göttlichen Anordnung verschiedene Culturstufen unseres Geistes gebe, von denen zwar jeder die frühere nothwendig vorhergehen müsse, so aber, daß dieselbe aus dieser keineswegs als seiner Ursache abgeleitet werden könne, weshalb auch eine jede stets eine neue Periode der religiösen und sonstigen Cultur der Menschheit anbahne. Dieses System des Schleiermacher trägt also der Geschichte insofern mehr Rechnung, als es den außerordentlichen Charakter des Christenthums anerkennt. Da aber dasselbe den Ausgleich in der Weise vollzieht, daß schon in der Welt selbst eine solche außerordentliche Anordnung getroffen wäre, anstatt daß immer erst im Verlaufe der Zeit Gott in seiner Offenbarung unmittelbar dieses Außerordentliche hervorbringen sollte,

so werden auch die realen Verhältnisse überschätzt und es macht sich auch da die idealisirende Richtung geltend, bei der die Offenbarung nicht nach Gebühr zu Ehren kommen kann.

Aber haben wir diese idealisirende Richtung auch mit Recht als eine extreme zu bezeichnen, die von der Wahrheit um so mehr abweicht, je weniger da die rechte Mitte inne gehalten wird? Um auf diese Frage die sichere Antwort zu erhalten, müssen wir an diese idealisirende Richtung unseren Maßstab anlegen und deshalb uns vor Allem auf das durch den richtigen Gottesbegriff und in der wahren Idee der Religion gegebene Ideal beziehen. Da erscheinen uns die Voraussetzungen, auf die der pantheistische und theistische Naturalismus die Behauptung der Unmöglichkeit einer unmittelbaren, wahrhaft übernatürlichen Offenbarung stützen will, geradezu als falsch und irthümlich; denn unser Gottesbegriff ist kein pantheistischer, der Gott mit der Welt identificirt, und auch kein deistischer, der Gott und die Welt so sehr von einander trennt, daß jener auf diese nach der Erschaffung keinen weiteren Einfluß ausüben könnte; und unsere Idee von der Religion faßt den Menschen in einem derartigen Verhältnisse zum persönlichen Gotte, daß von einer Unmöglichkeit der Offenbarung im Sinne des Naturalismus ganz und gar keine Rede sein kann. Aber auch die moralische Unmöglichkeit des Rationalismus entspricht nicht dem wirklichen Ideale, der idealen Wirklichkeit. Der Mensch ist und bleibt nämlich das Geschöpf seines Gottes und kann es die Würde des Menschen nicht verlezen, wenn ihm von außen her durch das unmittelbare Eingreifen Gottes in die Welt eine Hilfe zu Theil wird, durch die er seinen religiösen Zweck realisiert. Ja selbst wenn es sich um Geheimnisse handelt, die die Fassungskraft der menschlichen Vernunft übersteigen, so kann es für die endliche Vernunft nicht entwürdigend sein, sich der unendlichen Vernunft im demuthsvollen Glauben zu unterwerfen. Freilich eine sichere Ueberzeugung von dem göttlichen Charakter einer Offenbarung, an die er sich gläubig hingeben soll, wird

der Mensch gewinnen müssen, auf daß sein Glaube ein wahrhaft vernünftiger zu sein vermöge. Aber eben diese schließt unser Ideal nicht aus, sondern involvirt sie vielmehr. Der lebendige persönliche Gott kann nämlich seiner Thätigkeit einen derartigen Charakter geben, daß sie sich als eine außerordentliche und unmittelbare, als Wunder bestimmt kenntlich macht, und der mit Verstand und Vernunft begabte Mensch vermag überhaupt zwischen seinen verschiedenen Erkenntnissen zu unterscheiden und sicherlich ist auch die göttliche Wunderthätigkeit nicht schlechthin dem Bereich seiner Erkenntniß entzogen. Nur darf nicht die Vernunft schlechthin als das Erkenntnißprincip aufgestellt werden, da dieß die Offenbarung in den engen Rahmen der Vernunft einengen hieße und da der Glaube zunächst nur durch die Autorität des offenbarenden Gottes bedingt ist, dem sich eben der Mensch zu unterwerfen hat. Es genügt vielmehr, daß diese Autorität des offenbarenden Gottes aus gewissen und sicheren Kennzeichen für die Vernunft zu erschließen ist, um einen wahrhaft vernünftigen Glauben zu zollen; und wenn auch dieß in Abrede gestellt wird, so ist der Grund einzig und allein darin gelegen, daß man sich nicht auf die rechte ideale Wirklichkeit bezieht, indem man entweder im Sinne des Pantheismus Gott und die Welt identificirt, oder im Sinne des Deismus zu sehr auseinanderhält, wo dann freilich die Wunderthätigkeit Gottes unmöglich, resp. dem Menschen unkenntlich sein müßte. Wenn aber sodann der Rationalismus wohl nicht die Möglichkeit, aber doch die Nothwendigkeit einer wahrhaft übernatürlichen Offenbarung negirt, so liegt allerdings die Nothwendigkeit einer solchen nicht schon eo ipso in unserem Ideale, insofern wir von einigen Punkten, wie namentlich von der Nothwendigkeit der ursprünglichen Weckung des menschlichen Selbstbewußtseins durch Gott absehen, da es sich um diese erste ursprüngliche Einwirkung Gottes hier weniger handelt, und da die sonstigen Punkte sich mehr auf die thatsächlichen Verhältnisse beziehen, die ohnehin eigens ins Auge zu fassen sind. Jedoch

andererseits muß vom Standpunkte unserer idealen Wirklichkeit die Möglichkeit eines Widerstreitens des menschlichen Willens mit dem göttlichen Willen offen gelassen werden und es muß demnach auch der Fall in Aussicht genommen sein, daß dem Menschen nur mehr durch die Hilfe der Offenbarung die Erreichung seines Zieles möglich sei; ja in gewisser Weise wird die Wahrung des Weltzweckes einerseits und die Respektirung der menschlichen Freiheit andererseits in der göttlichen Weltregierung eine gewisse Nothwendigkeit eines unmittelbaren Eingreifens Gottes postuliren, so nämlich der Mißbrauch der menschlichen Freiheit die göttlichen Pläne, den Weltzweck in Frage stellen sollte. Also selbst vom rein idealen Standpunkte läßt sich die Nothwendigkeit einer Offenbarung nicht so schlechthin in Abrede stellen, obgleich erst die realen Verhältnisse, die reale Wirklichkeit eine definitive Lösung dieser Frage geben können.

Was nun diese reale Wirklichkeit anbelangt, so hat der Naturalismus und der Rationalismus ein wahres Kreuz, sich mit derselben halbwegs abzufinden. Zwei Strömungen machen sich nämlich in der Geschichte in religiöser Hinsicht unverkennbar bemerklich. Die eine ist die Strömung des immer tieferen religiösen und moralischen Verfalles, der sich selbst immer mehr vollzieht, je mehr die sonstige Cultur steigt, und den alle Bemühungen einzelner Reformatoren, wie Confucius, Buddha und Zoroaster, sowie alles Streben der Philosophie nicht aufzuhalten vermag, wobei sich immer mehr ein drückendes Schuldbewußtsein geltend macht, dem man ganze Hekatomben von blutigen Opfern weihet, ohne desselben los zu werden. Die andere Strömung aber ist die der religiösen und moralischen Hebung und Erziehung zuerst einzelner Familien, dann eines einzelnen Volkes und endlich der ganzen Menschheit in Christus, also die Strömung eines fortwährenden religiösen und moralischen Fortschrittes, ein wahres erfreuliches Lichtbild gegenüber jenem höchst traurigen Schattenbilde. Stellt man nun dieses mit jenem zusammen, so kann die genügende Erklärung nur darin liegen,

daß auf der einen Seite der Mensch sich selbst überlassen war, während er auf der anderen Seite unter dem Einflusse der unmittelbaren Offenbarung Gottes stand, und diese muß demnach als eine Thatsache und damit nicht nur als möglich, sondern geradezu als nothwendig anerkannt werden. Alles Bemühen des Naturalismus und Rationalismus, die traurige Lage der einen Seite als etwas ganz Normales, als den naturnothwendigen Entwicklungsgang der Menschheit darzustellen, ist ein absolut vergebliches, sowie es ihm nimmermehr gelingt, die erfreuliche Lage der anderen Seiten ohne unmittelbare göttliche Offenbarung auch nur halbwegs vernünftig zu erklären. Alle gemachten Versuche haben noch immer zur Vernichtung jedweder Religion, zum vollen Materialismus und vollendeten Scepticismus ausgeschlagen, wie es auch nicht anders sein kann, wenn man der realen Wirklichkeit so sehr entgegen tritt und mit dem Aufwande aller Sophistik dieselbe hinwegzudisputiren bemüht ist. Die reale Wirklichkeit straft also insbesondere unsere idealisirende Richtung Lügen und stempelt sie unabweisbar als das, was sie in Wahrheit ist, nämlich als ein Extrem, das die rechte Mitte keineswegs innehält und das darum auch nie und nimmermehr die Wahrheit sein kann. Und so haben wir denn allen Grund, dieselbe in der Frage der Offenbarung als vollkommen unberechtigt abzuweisen und uns sofort zur dualisirenden Richtung zu wenden, um auch über diese ein richtiges und wohlgegründetes Urtheil fällen zu können.

2. Die dualisirende Richtung.

Die dualisirende Richtung kennzeichnet sich überhaupt dadurch, daß die thatsächlichen Verhältnisse, sowie dieselben in der Natur grundgelegt oder doch zugleich mit der Natur thatsächlich gegeben sind, unterschätzt und mehr oder weniger deprimirt werden. Demgemäß tritt diese dualisirende Richtung in der Frage der Offenbarung in der Weise zu Tage, daß das Miß-

verhältniß zwischen den natürlichen Verhältnissen und dem religiösen Zwecke in einer solchen Ausdehnung gefaßt wird, welche die übernatürliche Offenbarung in übertriebener Weise nothwendig erscheinen läßt, und wo mehr oder weniger die Offenbarung in einen Gegensatz gegen die Vernunft und die Natur überhaupt treten würde, so daß auch jene in dieser keine vernünftige Grundlage mehr hätte. Es sind aber in dieser Hinsicht insbesondere namhaft zu machen die Pseudomystiker, wie die Quäcker und auch die Wiedertäufer, welche der Meinung sind, daß durch die Sünde des Adam alles Gute, jede Gotteserkenntniß im Menschen vernichtet worden sei, und die darum nicht nur eine besondere Offenbarung, sondern geradezu eine allgemeine Inspiration für nothwendig halten, insofern nämlich jedem einzelnen Menschen unbedingt eine Offenbarung oder Inspiration, wie die Offenbarung in dieser unmittelbaren Einwirkung Gottes auf den menschlichen Geist genannt wird, zu Theil werden müßte, sollte derselbe anders seine religiöse Aufgabe erfüllen können. Ferners gehören hieher die Ultrasupranaturalisten, die der Ansicht huldigen, durch die Ursünde wäre im Menschen die Fähigkeit, Gott zu erkennen und zu verehren, entweder ganz und gar verloren gegangen, wie Luther behauptete, oder doch beinahe ganz vernichtet worden, so daß der Mensch für seine religiöse Aufgabe absolut unfähig wäre, wie Calvin und nach ihm die Jansenisten lehrten. Nach diesen wäre darum die Offenbarung schlechthin und unbedingt nothwendig und könnten ohne eine solche die Menschen unbedingt ihre religiöse Aufgabe nicht vollziehen. Endlich sind noch zu erwähnen gewisse „religiöse Skeptiker“, wie Bautain und die Traditionalisten, nach welchen überhaupt die Vernunft selbst die natürlichen Wahrheiten nicht aufzufassen, oder wenigstens nicht mit hinreichender Gewißheit zu beweisen im Stande wäre, und unter denen Bautain meinte, es müßte das, was der Vernunft fehlte, durch die Offenbarung und den inneren Glauben oder die Gnade ersetzt werden, während die Traditionalisten den Er-

saß in der Offenbarung und deren Ueberlieferung fanden. Nach diesen müßte also auch wenigstens eine physische Nothwendigkeit der Offenbarung behauptet werden, insofern nämlich die Natur des Menschen schon an und für sich so schwach wäre, daß der Mensch ohne Offenbarung schlechthin seine Aufgabe nicht zu erreichen vermöchte.

Bei allen drei Schattirungen finden wir eine Unterschätzung der realen Verhältnisse, und zwar am meisten bei den Pseudomystikern, weniger bei den Ultrasupranaturalisten und am wenigsten bei den Traditionalisten, und es wird entweder im Menschen thatsächlich gar keine religiöse Anlage mehr angenommen, oder dieselbe erscheint doch als so gering, daß sie für Glauben und Offenbarung keine vernünftige Grundlage abzugeben vermag; also mit einem Worte: alle drei Schattirungen gehören der dualisirenden Richtung an und entfernen sich nach dieser von der rechten Mitte, wenn wir anders in derselben ein anderes Extrem, das sich zur früheren, der idealisirenden geradezu gegensätzlich verhält, zu erblicken haben.

Um nun dieß ins rechte Licht zu stellen, gilt es hier wiederum unsern Maßstab in Anwendung zu bringen und in diesem Sinne die dualisirende Richtung sowohl nach der idealen als nach der realen Wirklichkeit zu prüfen. Was nun die erstere anbelangt, so rechtfertigt unser Gottesbegriff und unsere Idee von der Religion in gar keiner Weise die Annahme eines solchen Mißverhältnisses zwischen Natur und Offenbarung. Und wenn auch nach unserem Ideale, sowie dasselbe unser Gottesbeweis und unsere Idee von der Religion darstellt, die Möglichkeit des Mißbrauches der Freiheit von Seite des Menschen, die Sünde nicht ausschließt, so erscheinen damit noch keineswegs derartige Folgen der Sünde gerechtfertigt, die die Natur selbst geradezu wesentlich verunstalten und vernichten. Dieses muß der Vernunft vielmehr überhaupt sich als absurd darstellen und wäre bei einer solchen Voraussetzung für die Offenbarung selbst kein rechter Boden mehr. Nicht nur daß der Mensch sie

als göttliche nicht mehr recht erkennen könnte, daß demnach dem Glauben die vernünftige Grundlage fehlte, die Offenbarung selbst könnte dem Menschen nur rein äußerlich und gewissermaßen nur mechanisch zu Hilfe kommen, was der wahren Idee der Religion, in deren Interesse doch die Offenbarung von Gott geschieht, ganz und gar nicht entspricht.

Was aber sodann die reale Wirklichkeit betrifft, so sind die thatsächlichen Verhältnisse keineswegs so angethan, daß eine totale Corruption der menschlichen Natur in Folge der Sünde oder doch zum mindesten eine physische Impotenz der natürlichen Verhältnisse behufs Leistung der religiösen Aufgabe behauptet werden müßte.

Bei aller religiösen und sittlichen Verkommenheit im Heidenthume treffen wir doch auch unter den Heiden manches Gute und hat namentlich die heidnische Philosophie manches Richtige über Gott, über das Verhältniß des Menschen zu Gott, über Religion und Moral zu Tage gefördert, wenn es auch nur einzelne Bruchstücke der Wahrheit sind und auch diese in die große Menge keinen Eingang fanden. Freilich werden dabei die alten religiösen Traditionen, wie sie aus der Uroffenbarung stammen, ihren Einfluß ausgeübt haben. Daß aber dieselben eben nicht ganz verloren gingen, daß man für dieselben doch noch immer einiges Verständniß fand, bezeugt sicherlich eine wenn auch geringe natürliche Befähigung des Menschen für seine religiöse Aufgabe. Weiters finden wir bei den Heiden ein sehr ausgesprochenes Schuldbewußtsein, das sie nach einer entsprechenden Sühnung sich sehnen läßt und wird überhaupt die Sehnsucht nach einer höheren Hilfe, die Ueberzeugung von der eigenen Schwäche, die Erwartung eines Erlösers immer lebhafter und allgemeiner, je mehr sich die Zeit seiner Ankunft näherte; lauter Punkte, die schwerlich eine totale Impotenz des Menschen in Bezug auf seine religiöse Aufgabe zu bekunden geeignet sind. Alsdann findet die Entfaltung der einen Urreligion in eine Vielheit der Volksreligionen keineswegs einzig und allein aus dem

Vergeffen der alten Traditionen seine genügende Erklärung. Als ein besonderer Faktor kommt hierbei, wie Ehrlich mit Recht sagt, das Selbstbewußtsein des Menschen in Betracht, die in selbem sich manifestirende Energie des Menschengeistes, welche einerseits stetigen Widerstand, wenn auch unzureichenden, dem heirrenden Einfluß der Sinnlichkeit entgegensetzt, anderseits immer wieder vom Neuen, wenn auch nur vorübergehend, zur Annahme, zum Gefühl der Wahrheit sich erhoben findet, was denn gleichfalls mit der supponirten gänzlichen Impotenz des Menschen schlecht harmonirt. Und endlich verdient noch überhaupt der Umstand Beachtung, daß in keinem Volke der Verfall des religiös-sittlichen Lebens bis zum gänzlichen Erlöschen des religiös-sittlichen Bewußtseins und Strebens gegangen ist. Kein einziges Volk findet sich nämlich in der Geschichte ohne religiöses Bewußtsein und Streben, nur bei einzelnen verwilderten Menschen und Menschenfamilien, die außer jedem socialen Verhältnisse zu anderen ihres Stammes standen, traf man einen, wenigstens anscheinend, gänzlichen Mangel religiös-sittlicher Lebensäußerungen. Wie aber dieses Letztere gewiß keine allgemeine religiöse Impotenz beweist, so spricht der erst erwähnte Umstand sicherlich nur um so mehr gegen eine solche.

Unsere dualisirende Richtung widerspricht also eben so sehr der realen Wirklichkeit, wie sie mit der idealen Wirklichkeit collidirt, und darum muß dieselbe eben so gut, wie die idealisirende Richtung als ein Extrem bezeichnet werden, so daß in der rechten Mitte zwischen beiden die Wahrheit liegt, die wir nun in Betracht ziehen wollen.

3. Die rechte Mitte.

Wenn wir die rechte Mitte gewinnen wollen, so haben wir beide Extreme in gleicher Weise zu vermeiden. Demgemäß dürfen wir weder die Offenbarung so gering anschlagen, daß sie sich nicht wesentlich als übernatürliche geltend machte und als solche wesentlich übernatürliche und darum möglicher Weise

über die Grenzen der Vernunft hinausgehende entweder gar nicht möglich oder doch als schlechthin überflüssig, als in gar keiner Beziehung nothwendig erschiene; noch aber so hoch, daß sie mit den natürlichen Verhältnissen in einem Gegensatze stünde und in dieser Beziehung geradezu sich als widernatürlich charakterisirte, und daß darum die Nothwendigkeit derselben wesentlich in dem gegebenen Naturverhältnisse läge, somit diese keine geringere als eine absolute (schlechthin unbedingte) oder doch physische wäre, wenn sie nicht gar als Inspiration jedem einzelnen Menschen zu Theil werden müßte. Und es wird demnach schon nach diesen Grenzbestimmungen als die rechte Mitte, als die Wahrheit sich die Anschauung ergeben, welche die Offenbarung zwar wesentlich als übernatürlich auffaßt, ohne jedoch in ihr einen Gegensatz gegen die Natur, sondern vielmehr eine Erhebung der Natur zu finden, so daß der Mensch sie als göttliche Offenbarung auch hinreichend zu erkennen vermag; welche sodann dieselbe überhaupt als übernatürliche Offenbarung und auch mit dem möglichen Hinausgehen über die Grenzen der Vernunft für möglich hält, und welche endlich nicht schon in der Natur des Menschen als solcher und auch nicht schlechthin und unbedingt, sondern nur in den thatsächlichen Verhältnissen die Nothwendigkeit der Offenbarung begründet sein läßt, insofern nämlich der Mensch in der Verfolgung seiner religiösen Aufgabe solche Schwierigkeiten zu überwinden hat, daß er diese nur äußerst schwer, ja nach den gegebenen Verhältnissen im Allgemeinen und für gewöhnlich nicht erreicht, welche Nothwendigkeit im Unterschiede von der absoluten (metaphysischen) und physischen eine moralische genannt wird.

Doch wir können mit dieser allgemeinen Bestimmung uns nicht zufrieden geben, sondern müssen vielmehr die Idee der Offenbarung noch genauer und tiefer zu erfassen suchen, zu welchem Ende wir uns auf die ideale und auf die reale Wirklichkeit zu beziehen haben, auf jene, insofern in ihr die wahre Idee der Offenbarung grundgelegt ist, auf diese, inso-

fern die in der idealen Wirklichkeit grundgelegte Offenbarungs-
idee in der realen Wirklichkeit zu ihrem vollen und entsprechen-
den Ausdrucke gelangt. Zugleich werden wir damit die Rich-
tigkeit unserer bisherigen Ausführungen controlirt haben, inso-
fern sich eben das aus der Negation der Extreme gewonnene
Resultat in Wahrheit sowohl als der idealen Wirklichkeit, als auch
als der realen Wirklichkeit, den thatsächlichen Verhältnissen voll-
kommen entsprechend erweist und demnach wirklich als die rechte
Mitte, als die Wahrheit auferscheint.

Indem wir uns also zuerst auf die ideale Wirklichkeit
beziehen, sowie wir dieselbe in unserem Gottesbeweise und in
unserer Idee der Religion gegeben haben, stellt sich der persön-
liche und lebendige Gott uns dar als der Schöpfer, Erhalter
und Regierer der Welt überhaupt und des Menschen insbeson-
ders, zu welchem dieser in einem derartigen Verhältnisse steht,
daß er durch die Religion, durch Glauben an Gott und durch
Gottesdienst sich mit Gott in die rechte Vereinigung setzt, und
damit sowohl er selbst, als die ganze Menschheit und damit
die ganze Schöpfung ihre gottgegebene Aufgabe erfüllen.
Es liegt nun schon in der Weise, als die ganze Welt von Gott
erschaffen, erhalten und regiert wird, das göttliche Denken und
Wollen in einem gewissen Sinne vor dem menschlichen Blick
offen da und ist da schon ein gewisses Offenbaren der an sich
dem Menschen verborgenen Gedanken und Willensthätigkeiten
Gottes vorhanden. Insofern dieses Offenbaren nach der und
durch die gleich bei der Schöpfung begründete Ordnung im
Vollzuge der in die Natur selbst gelegten Kräfte und Geseze
vor sich geht, ist das ein ordentliches, natürliches, mittelbares
Offenbaren von Seite Gottes. Aber der lebendige, persönliche
Gott hat nach der Welterrschaffung als Gott nicht abgedankt
und die Welt hat nach ihrer Erschaffung keineswegs einen ganz
absoluten Charakter angenommen, so daß in ihr einzig und
allein der in der Schöpfung grundgelegte natürliche Vorgang
sich vollziehen könnte; und demgemäß muß Gott in der Welt

auch außer dem gewöhnlichen Vorgange und außerhalb der natürlichen Ordnung und ohne Anwendung der bei der Schöpfung in die Natur gelegten Kräfte als wirkender Mittel eine Thätigkeit zu entfalten vermögen, durch welche also gleichfalls das göttliche Denken und Wollen sich kund gibt, also ebenfalls Gottes Gedanken und Willen dem Menschen offenbar werden, weshalb diese göttliche Thätigkeit als eine außerordentliche, übernatürliche, unmittelbare Offenbarung erscheint, die Gott zum religiösen Zwecke macht, nachdem an und für sich der physische Weltzweck schon in der Schöpfung, Erhaltung und Regierung der Welt von Seite Gottes gegeben ist. Zur Leistung seiner religiösen Aufgabe bedarf nämlich der Mensch einer gewissen Kenntniß Gottes und da können denn Umstände vorhanden sein, welche hiezu außer der ordentlichen, natürlichen und mittelbaren Offenbarung Gottes eine außerordentliche, übernatürliche und unmittelbare verlangen; ja möglicher Weise kann, da der Mißbrauch der menschlichen Freiheit offen gelassen werden muß, erst durch diese jene gesichert sein, so daß demnach eine solche übernatürliche und unmittelbare Offenbarung Gottes neben der natürlichen und mittelbaren ganz gut ihren besonderen Zweck haben kann. Dabei wird diese unmittelbare und übernatürliche Offenbarung, insofern sie sich in der physischen Welt vollzieht, speciell Wunderthätigkeit genannt, und insofern sie sich auf den menschlichen Geist bezieht und auf den Menschen in einer Weise einwirkt, daß unter einer entsprechenden Mitwirkung seiner natürlichen Potenzen seinem Geiste Neues über Gott und seinen Willen kund wird, heißt sie insbesondere Inspiration. Sodann kann das so unmittelbar Geoffenbarte möglicher Weise im Bereiche der Natur (Vernunft) liegen und in diesem Sinne spricht man von der formellen Offenbarung. Möglicher Weise kann aber auch das Geoffenbarte den Bereich der Vernunft übersteigen, so daß die Vernunft den vollen Einblick in das Geoffenbarte nicht gewinnen kann, ohne daß jedoch die eine dem andern wider-

sprechen würde, und in diesem Sinne gilt die Offenbarung als eine materielle.

Nach dem Gesagten ergibt sich also der Begriff der Offenbarung als einer wahrhaft übernatürlichen und unmittelbaren aus unserer idealen Wirklichkeit so ganz von selbst und vollkommen naturgemäß, und zwar ganz und gar in der Weise, wie wir ihn vorhin als Resultat bei der Negation des idealisirenden und dualisirenden Extremes gewonnen haben. Wer könnte aber unter solchen Umständen noch an der wahren und vollen Möglichkeit einer derartigen Offenbarung im Geringsten zweifeln? Die logische Möglichkeit versteht sich ohnehin von selbst, da die Merkmale des Begriffes der idealen Wirklichkeit entsprechen und demnach auch unter einander harmoniren. Sodann hat sich nach derselben idealen Wirklichkeit Gott als eine durchaus genügende Causa ausgewiesen, die einen solchen Effect ganz wohl zu setzen im Stande ist, und die Welt, resp. der Mensch erscheinen im Lichte derselben in einer solchen Beziehung zu Gott, daß sie eine solche Einwirkung ganz gut aufzunehmen vermögen, so daß Gott auch als die proportionirte Causa erscheint und demnach die reale Möglichkeit gegeben ist. Endlich kann auch kein stichhältiger Grund gegen die moralische Möglichkeit vorgebracht werden. Eine Veränderung erleidet Gott durch eine übernatürliche Offenbarung eben so wenig, als er eine solche durch die natürliche erfahren hat; die Weisheit Gottes muß sich nur noch in einem stärkeren Lichte zeigen, wenn wir da eine besondere Thätigkeit Gottes zu einem besonderen Zwecke wahrnehmen, und der Heiligkeit Gottes muß es nur entsprechen, eine besondere Thätigkeit zu dem Ende zu veranstellen, auf daß die Menschen ihre religiöse Aufgabe in der rechten Weise erfüllen und so auch heilig werden. Der moralischen Würde des Menschen aber widerspricht es sicherlich auch nicht, daß er von Gott zu einem solchen Zwecke unterstützt werde und wird dabei ohnehin sein moralischer Charakter gewahrt, indem die göttliche Offenbarung an gewissen Kennzeichen

besonders an den Wundern und Weissagungen ihm als solche erkennbar ist und er somit nach freier Entscheidung auf dieselbe eingehen, oder aber derselben auch widerstreben kann, und indem Gott überhaupt bei dieser seiner unmittelbaren Offenbarungsthätigkeit der Freiheit des Menschen nicht nahe treten will. Mit der Möglichkeit der übernatürlichen Offenbarung überhaupt ist aber auch die Möglichkeit der Wunder und Weissagungen als der untrüglichen Kennzeichen derselben gegeben, sowie es auch keinem Zweifel unterliegt, daß der Mensch den da thätigen göttlichen Faktor, der hier ganz unmittelbar wirksam ist, also specifisch eigenthümlich und verschieden von den geschaffenen Wesen, deren Wirken stets nur ein bedingtes und vermitteltes ist, als solche zu erkennen vermag und demgemäß eine hinreichende Ueberzeugung von der Göttlichkeit einer Offenbarung gewinnen kann.

Die Möglichkeit einer übernatürlichen Offenbarung steht also nach der idealen Wirklichkeit in jeder Hinsicht fest. Was aber ihre Nothwendigkeit anbelangt, so kann sie allerdings vom Standpunkte der idealen Wirklichkeit nicht bestimmt behauptet werden; sie vermag aber andererseits auch nicht schlechthin in Abrede gestellt zu werden, indem, wie wir schon früher bemerkt haben, selbst von diesem Standpunkt die Möglichkeit des Mißbrauches der menschlichen Freiheit offen gelassen werden muß, der dann wohl eine solche Nothwendigkeit nach sich ziehen mag.

Wir kommen nun zur realen Wirklichkeit, um uns auch auf diese zur vollen Orientirung über die Offenbarungs-idee zu beziehen. Da steht denn mit selber unser Offenbarungsbegriff sicherlich um so weniger im Widerspruche, als dem allgemeinen Wunderglauben, der allgemeinen Anschauung von der Prophezie im Wesentlichen derselbe Offenbarungsbegriff zu Grunde liegt. Ja aus der thatsächlichen Wirklichkeit kann eben vernünftiger Weise gar kein anderer Begriff von der Offenbarung abstrahirt werden. Bedingt nämlich schon die Entwicklung des ersten

Menschen zum Selbstbewußtsein, sowie die ursprüngliche religiöse Vollkommenheit einen gewissen unmittelbaren Verkehr Gottes mit dem Menschen, so lassen sich gleich in der ersten Lebensperiode der Menschheit namentlich die Institution der blutigen Opfer als zur Sühnung geeigneter Akte, die Noachische Fluth und die Sprachverwirrung zu Babel ohne besondere positive Intervention Gottes gar nicht erklären. Weiters trägt die ganze vorchristliche Geschichte des Judenthums so deutlich den Finger der unmittelbaren göttlichen Einwirkung an sich, daß er unmöglich zu verkennen ist. Und nun erst gar Christus, der vom rein natürlichen Standpunkte geradezu als ein psychologisches und moralisches Räthsel erscheint, dessen Werk die ganze Welt umgestaltet hat, der als Mittelpunkt der Weltgeschichte den Gang der Menschheit erst richtig verstehen läßt! Wahrlich, Christus und sein Werk erweisen sich so sehr durch und durch als etwas ganz Außerordentliches, Ungewöhnliches und Wunderbares, daß der gesunde Menschenverstand sie nothwendig auf das unmittelbare Eingreifen Gottes in die Menschheit, also auf eine wahrhaft übernatürliche Offenbarung zurückzuführen sich gezwungen sieht und daß in dieser Beziehung der Pantheismus noch weit bessere Chancen hat, als wie der Naturalismus. Wir können also geradezu geltend machen, daß wir unseren Offenbarungsbegriff unleugbar in der Geschichte der Menschheit verwirklicht sehen, und somit erscheint dieser selbst, sowie auch dessen Möglichkeit durch die reale Wirklichkeit unzweifelhaft gerechtfertigt.

Was sodann die Nothwendigkeit dieser übernatürlichen Offenbarung anbelangt, so können wir uns wohl nicht auf jene höheren übernatürlichen Beziehungen berufen, wie dieselben uns erst klar im Christenthum vorliegen und in diesem Sinne dürfen wir auch keine absolute oder physische Nothwendigkeit der Offenbarung behaupten. Aber in der Erinnerung der Menschheit lebt auch eine Sünde der Urzeit, die ein so großes Unheil angerichtet hat und mit der sich ein allgemeines Schuldbewußt-

sein verknüpft, obwohl die Sache noch immer räthselhaft bleibt. Kann man demnach hierüber nur durch die Offenbarung vollkommen und sicher die erwünschte Aufklärung erwarten, so muß die Vernunft in der Sünde ein Hinderniß erkennen, das der Vereinigung mit Gott im Wege steht und auch vom Menschen selbst nicht hinweggeräumt werden kann. Mag man auch zugeben, daß erst im Lichte des Christenthums die Sünde in ihrer ganzen Größe erkannt wird, so daß sie geradezu eine Sühnung von unendlichem Werthe verlangt, so ist doch so viel gewiß, daß der Sünder von sich aus ohne besondere Intervention Gottes, d. i. ohne Offenbarung, keine sichere Hoffnung auf Verzeihung fassen könne, ohne welche er doch nie und nimmer in der Lage ist, mit Vertrauen und Muth seiner religiösen Aufgabe sich hinzugeben. Und dann, wie sehr dokumentirt der thatfächliche religiöse Verfall im Heidenthume die Ohnmacht des Menschen, wenn er nicht unter der Einwirkung der göttlichen Offenbarung steht, wenn er mehr nur auf seine eigene Kraft angewiesen ist! Statt eines Fortschrittes ist ein continuirlicher Rückschritt bemerkbar bei allem sonstigen Fortschreiten in der Cultur, bis endlich kurz vor Christus der religiöse und moralische Bankrott ein vollendeter wurde; Volksreligion und Philosophie hatten gleich abgefocht, Scepticismus und Sittenlosigkeit waren im ganzen weiten römischen Reiche allgemein. Die Nothwendigkeit einer besonderen göttlichen Hilfe zur Gewinnung einer richtigen Gotteserkenntniß, sowie zur Vollziehung eines rechten unmittelbaren und mittelbaren Gottesdienstes, oder, mit einem Worte, zur genügenden Leistung der religiösen Aufgabe, liegt also auf der Hand, sowie man sich auch allgemein nach einer solchen sehnte; und mußte demnach in dieser Beziehung Gott überhaupt unmittelbar in die Geschichte der Menschheit eingreifen, d. h. sich offenbaren, so mußte er auch die Bedingungen mittheilen, unter denen er helfen wolle, sowie die Mittel genau bestimmen, durch die den Menschen in ganz sicherer Weise die göttliche Hilfe geboten wäre, d. h. er mußte sich wiederum, und

zwar detaillirt offenbaren. Und ebenso mußte Gott, sollten anders die Menschen, wie es doch nothwendig ist, ihre religiöse Aufgabe kirchlich verfolgen, durch eine positive Intervention, d. i. in einer unmittelbaren Offenbarung eine religiöse Autorität begründen, die den menschlichen Leidenschaften genügend imponiren kann, wie denn auch alle Religionsstifter eine göttliche Autorität in Anspruch genommen und sich zu diesem Ende auf eine göttliche Offenbarung berufen haben. Mit Rücksicht auf die thatsächlichen Verhältnisse, nach der realen Wirklichkeit erscheint also die unmittelbare und übernatürliche Offenbarung zwar nicht absolut oder physisch, aber doch moralisch nothwendig, wie wir eben dieß oben bezeichnet haben.

Wie unsere Ausführungen wohl zur Genüge gezeigt haben, so harmonirt unsere Offenbarungsidee im Sinne einer unmittelbaren und übernatürlichen Offenbarung und nicht bloß in der Weise der Möglichkeit einer solchen, sondern auch ihrer moralischen Nothwendigkeit durchaus mit der idealen und realen Wirklichkeit, so daß diese Controle unsere frühere Aufstellung vollkommen bewährt hat. Wir können also mit Fug und Recht für unsere entwickelte Offenbarungsidee die rechte Mitte zwischen dem Naturalismus und Rationalismus einerseits und dem Pseudomysticismus, Ultrasupranaturalismus und Traditionalismus (religiösen Skepticismus) anderseits beanspruchen, und ist darum unser Supranaturalismus oder Suprarationalismus, wie unser System genannt werden muß, auch die volle und die einzige Wahrheit. Aber eben dieß ist der Standpunkt, den die katholische Kirche festhält, den die großen Väter der althristlichen Zeit, die großen Scholastiker des Mittelalters und die gläubigen Theologen der neueren Zeit mit aller Entschiedenheit vertreten, und den auch wir als treue Söhne der Kirche und gläubige Schüler der gläubigen Lehrer der Wahrheit innehaben. Haben wir demnach auch unsere Idee von der Offenbarung nicht autoritativ aufgestellt, sondern haben wir dieselbe im Anschlusse an unseren Gottesbeweis und an unsere Idee von der Religion

nach unserem philosophischen Standpunkte der rechten Mitte zwischen dem Idealismus und Realismus philosophisch entwickelt, so haben wir dabei auch die Genugthuung, uns auch mit der maßgebenden Autorität in vollem Einflange zu finden, was denn sicherlich auch nur zu Gunsten unseres philosophischen Standpunktes spricht. Wir haben daher schließlich uns nur noch über den einzigen Punkt auseinanderzusetzen, wie es komme, daß wir bei der Entwicklung der Idee der Religion den Deismus und Rationalismus bei der dualisirenden Richtung aufgeführt haben, während dieselben hier bei der Darlegung der Idee der Offenbarung bei der idealisirenden Richtung uns begegnet sind; und ebenso, weshalb wir bei der Idee der Religion den Pseudomysticismus und Ultrasupranaturalismus bei der idealisirenden Richtung, bei der Idee der Offenbarung aber auf der Seite der dualisirenden Richtung eingereiht haben.

Es liegt aber bei der Idee der Religion der Schwerpunkt auf Seite des Menschen, insofern es sich da insbesondere darum handelt, was in dem Menschen gegeben sein müsse, auf daß er sich in der rechten Weise mit Gott in Verbindung setze, während bei der Idee der Offenbarung der Schwerpunkt sich auf Seite Gottes befindet, insofern da die Frage dahin geht, was Gott thut, resp. thun müsse, auf daß der Mensch seine religiöse Aufgabe zu leisten vermöge. Der Naturalismus und Rationalismus nun übertreiben allerdings die Macht des Menschen behufs seiner religiösen Leistung und idealisiren demnach zunächst; aber die naturalistische und rationalisirende Grundlage erweist sich thatsächlich als so schwach und so ungenügend, daß darüber die Religion, die eben nicht nur von der Natur des Menschen, sondern auch von der Offenbarung getragen ist, allen ihren Halt verliert, und dieselbe faktisch mehr und mehr entschwindet; und darum vertreten auch Naturalismus und Rationalismus in der Idee der Religion in Wirklichkeit und Wahrheit die dualisirende Richtung. Ohnehin liegt in der Verwerfung der Offenbarung, wenn für die Religion die wahre Wirklichkeit in Natur

und Offenbarung zugleich besteht, eigentlich eine Unterschätzung der thatsächlichen Verhältnisse, wie eben dieß die dualisirende Richtung charakterisirt. Dagegen bei der Idee der Offenbarung handelt es sich um die principielle Gegenüberstellung von Natur und Offenbarung und geschieht diese beim Naturalismus und Rationalismus in dem Sinne, daß behufs der religiösen Aufgabe des Menschen die Leistung desselben auf Kosten der Leistung Gottes über Gebühr erhoben wird, und darum macht sich in der Idee der Offenbarung bei denselben principiell die idealisirende Richtung geltend und müssen sie bei der Idee der Offenbarung in dieser eingereiht werden, wenn sie auch praktisch in der religiösen Frage sich als dualisirende Richtung bethätigen.

Was aber den Pseudomysticismus und Ultrasupranaturalismus betrifft, so überheben eben diese auf Kosten der Natur die Leistungen Gottes und darum wollen sie wohl die religiöse Aufgabe dem Menschen sicherstellen, aber in einer Weise, die einerseits die thatsächliche Wirklichkeit übertreibt, so daß sie in der Idee der Religion auf der Seite der idealisirenden Richtung stehen, und die anderseits der Offenbarung jeden Halt in der Natur entzieht, so daß sie mit Recht in der Idee der Offenbarung auf der Seite der dualisirenden Richtung auferscheinen, und zwar nicht nur deßhalb, weil die Natur über Gebühr herabgedrückt wird, sondern auch, weil sie die Offenbarung selbst unmöglich macht und darum thatsächlich die religiöse Frage in ihrem Sinne nicht gelöst werden kann. Trotz der principiellen Idealisirung, ob der sie bei der Idee der Religion in der idealisirenden Richtung einzureihen sind, machen sie sich denn doch faktisch als dualisirende Richtung geltend, wie diese in der Offenbarungsfrage offen hervortritt, und haben wir uns keineswegs widersprochen, sondern bestätigt vielmehr die nähere Durchführung unsere Einreihung und damit weiter die Richtigkeit unseres philosophischen Standpunktes. Denn gründet nach demselben die idealisirende Richtung wesentlich in der zu unvermittelten Verbindung des Ideellen mit dem Reellen (des

Denkens mit dem Sein, des Göttlichen mit dem unmittelbar gegebenen Creatürlichen) und die dualisirende Richtung in einer gewissen gegensätzlichen Trennung oder doch ungenügenden Verbindung beider, so muß in der Frage der Idee der Religion der Naturalismus und Rationalismus dualistisch und in der Offenbarungsfrage idealistisch auftreten, während der Pseudomysticismus und Ultrasupranaturalismus in der Religionsfrage sich idealistisch und in der Offenbarungsfrage sich dualistisch verhalten müssen.

Sp.

Ueber das *Directorium ecclesiasticum* und dessen *Notae praeviae*.

Nichts ist wünschenswerther und nothwendiger, als daß in der Beobachtung der Riten und Rubriken sowohl im Officium divinum, als bei der Feier des hl. Messopfers, wenn nicht in der ganzen Kirche, so doch möglichst in einer und derselben Diözese, Einheit und Gleichförmigkeit herrschen. Diese Einheit und Gleichförmigkeit zu befördern, ist Aufgabe des jährlichen Directoriums oder Kirchenkalenders. Dasselbe ist durchaus nicht das unscheinbarste Büchlein, welches der Priester besitzt; es ist ihm vielmehr sehr nothwendig und er nimmt wohl täglich sein Büchlein so oft zur Hand, als gerade dieses; denn es soll ihm sein eine gewissenhafte Richtschnur bei der verschiedenartigen Feier der hl. Messe, sowie zur gleichförmigen Performirung des Brevieres, es soll ihm in Wahrheit sein ein *Directorium ad dirigendum*; nicht aber ein *lucus a non lucendo*; denn nicht jedem Priester stehen liturgische Bücher, die gewöhnlich sehr theuer sind, zur Hand; auch ist es nicht so leicht, die verschiedenen Rubriken stets treu im Gedächtnisse zu bewahren; man bedarf für die nothwendigsten und allgemein vorkommenden Fälle eines liturgischen Hilfsbuches und dieses

soll das jährliche Directorium sein; es soll dem Cleriker gleichsam eine liturgia in nuce anbieten und namentlich soll dieß das Directorium dioecesanum, das fast in allen Kirchen der Diözese ausliegt und von dem eine Entscheidung der S. R. C. lautet: In casibus dubiis adhaerendum esse Callendario (seu Directorio) Dioecetano. (S. R. C. 23. Maji 1835); und Chrodegang ermahnt seine Priester: „daß sie alle eingedenk seien der kirchlichen Regeln und ihre Vorschriften stets vor Augen haben“; daher gehört unstreitig zur Verfassung eines Directoriums ein nicht oberflächliches, sondern genaues Bekanntsein der verschiedenen Rubriken des Missales und Breviers, sowie der Erklärungen und Entscheidungen der sacrorum Rituum Congregatio.

Es liegen dem Verfasser dieser Zeilen mehrere Directorien pro 1873 vor Augen, darunter das ganz trefflich redigirte Linzer Diöcesan-Directorium und einige Ordens-Directorien. Bei Vergleichung derselben findet sich die gewünschte Einheit und Gleichförmigkeit nicht überall. Es sei hier nicht die Rede von den verschiedenen Festen und deren Ritus, welche Welt- oder Ordenspriester zu feiern haben ¹⁾ sondern vielmehr sei die

¹⁾ Und doch könnte auch in der Feier der Heiligensfeste mehr Gleichförmigkeit statthaben und wäre jetzt um so leichter möglich, nachdem ein neues Callendarium pro Clero totius Dioeceseos Linciensis in Rom approbirt wurde, welches dem neuesten mit ausgezeichnetem Eifer und Fleiße verfaßten Linzer-Proprium zum Brevier und Missale zu Grunde gelegt ist, daher auch den Ordensdirectorien sowohl zur Feier gemeinsamer Feste, die mit dem Orden oder Kloster in keiner näheren Beziehung stehen, sondern pro universa Ecclesia oder pro Dioecesi gefeiert werden, als auch zur Gleichförmigkeit im Ritus derselben als Grundlage dienen könnte. So steht z. B. im Diöcesan-Directorium das Fest S. Blasii E. M. (3. Febr.) oder Ss. Ursulae et soc. (21. Oct.) als Semid.; in Ordens-Directorien findet man beide theils dupl., theils als Com. mit der 9. Lect. oder das Fest Inv. S. Stephani (4. Aug.), bald als duplex, bald als sem., indem es doch pro universa Eccl. nur als semidupl. erscheint u. s. w.

Sprache über die allgemeinen Rubriken oder *notae praeviae*, die den Directorien vorausgeschickt zu werden pflegen, und hierin kann und soll Einheit und Gleichförmigkeit in den verschiedenen Directorien herrschen; denn diese *notae praeviae* oder Rubriken gelten ja allen Priestern ohne Unterschied sowohl des Regular- als Secularklerus zur Richtschnur. Doch lassen einige dieser den Directorien vorausgeschickten, oder hie und da im Laufe des Jahres bei einzelnen Festen eingestreuten Notizen oder Rubriken manches an Klarheit und Vollständigkeit zu wünschen übrig. Aus Mangel oder Unklarheit derselben erfolgt nur zu oft, daß Priester und Seelsorger, denen, wie schon oben bemerkt, keine liturgischen Bücher oder Pastoralwerke zur Verfügung stehen, sich selbst ihre Rubriken machten und daher in so manchen Kirchen verschiedene Gewohnheiten, ja arge Mißbräuche sich einschlichen.

Wir wollen im Nachstehenden eine Skizze zu *Notae praeviae vel Rubricae generales pro Directorio quocunque* folgen lassen, welche in möglichster Kürze die allernothwendigsten Bestimmungen, die in keinem Directorium fehlen sollten, enthalten.

Zuvor seien über die einzelnen Punkte noch einige Bemerkungen gestattet:

Sub Nro. I erscheint die Tabelle über die Stunden, zu welchen die Anticipation der Matutin erlaubt ist. Der kirchliche Tag beginnt mit der Vesper des vorhergegangenen Tages. Die Vesperzeit aber trifft in die Mitte zwischen dem wahren Mittag und Sonnenuntergang, welche Zeit daher nach dem verschiedenen Stand der Sonne im Jahre hindurch verschieden ist; deßhalb kann es auch nicht angehen, schon vor der eigentlichen Vesperzeit die Matutin zu anticipiren. Die nachstehende Stundentabelle ist die für unsere Gegenden von Rom approbirte und daher nur allein gültige.

Ad II. Daß bei einem jeden *coram exposito* Ss. Sacramento gefungenen Hochamte ohne Unterschied des Ritus die

Com. de eod. Venerab. zu nehmen sei, ist klar. Minder klar ist die betreffende Note in den meisten Directorien bei Privatmessen, zu denen auch die sogenannten in den Landkirchen so allgemein beliebten Segenmessen gehören, bei denen das Volk allein und der Priester nicht singt.

Bei derlei Privatmessen ist es der Willführ des Celebranten überlassen, die Com. de Ven. einzuschalten oder nicht, wenn das Fest dup. maj., oder min., oder noch geringeren Ritus ist. Verbotten ist sie aber sowohl bei Hochämtern, als bei Privatmessen an den beiden Festen de Ss. Corde et Sanguine Xsti; und bei Privatmessen allein an den Festen 1. und 2. cl., Palmsonntag, Vigil v. Weihnachten und Pfingsten.

Auch dürfte es durchaus nicht überflüssig sein, an dieser Stelle die Bemerkung einfließen zu lassen, daß bei jeder Expositio Sanctissimi mindestens doch sechs Wachskerzen am Altare brennen sollen, sowie daß eine Requienmesse nach Kindesleichen und eine Brautmesse bei ausgefertigtem Hochwürdigsten Gute gänzlich verboten sind.

Zur Ergänzung dieser Rubrik kann am Sonntag (cf. Nota 1) Quinquagesima an der Stelle des Directoriums, wo das 40stündige Gebet, das in unserer Diöcese ohnehin zu keiner anderen Zeit, als an den letzten drei Faschingstagen abgehalten wird, angezeigt wird, die Note beigefügt werden, daß an diesen Tagen mit Ausnahme der Feste 1. und 2. cl. nach der Clementinischen Instruction bei Privatmessen nicht bloß am Expositionsaltare, sondern an jedem Seitenaltare die Com de Ven. eingelegt werden müsse.

Die Nota III. enthält die Bestimmungen über die Collecta imperata. An dieser Stelle soll nothwendig hinzugefügt werden, daß in dem Falle, wie er auch gegenwärtig stattfindet, wenn die Or. pro papa eine imperata ist, an den Tagen, wo diese Or. mit der pro Eccl. alternatim zu nehmen wäre, beide zugleich einzulegen seien.

Daran reihen sich die Rubriken über die Or.: A cunctis und ad libitum.

Nota IV. und V. mit einer Tabelle (I.) über die Motivmessen sind wohl unumgänglich nothwendig anzusetzen, indem über selbe an manchen Orten allzu große Willkühr herrscht.

Nota VI. erinnert den Pfarrclerus des Weltpriesterstandes ¹⁾, daß er zur Feier seines Kirchenpatrons (resp. Titular) sub ritu 1. cl. cum Oct. und zur Recitirung des suffragiums von demselben an den Tagen, an denen überhaupt die suffragia zu nehmen sind, verpflichtet ist. Es hat sich demnach jeder Pfarrer für das Patrocinium (oder Titularfest) das Directorium selbst einzurichten (oder durch Fachkundige einrichten zu lassen), indem er mit seinem untergebenen Clerus am eigentlichen Tage seines Kirchenpatrons ein Fest 1. cl. sowohl im Brevier als in der Messe zu feiern hat; täglich in der Octav nebst Credo die Com. desselben in der Messe, sowie in den Laudes und Vesper, und endlich dies octava als Fest duplex zu begehen hat. ²⁾

Eine Patrociniumsfeier pro populo am Sonntage nach dem Festtage des Kirchenpatrons ist wohl nirgends de praeepto. Doch wo sie stattfindet wegen des concursus populi oder seit undenklichen Zeiten, so kann die Festmesse des Patrons cum gl. & er. sine com. genommen werden. Wäre aber nur Ein Gottesdienst in der betreffenden Pfarrkirche, so müßte auch die Com. des laufenden Festes und auch de Dom. cum ejusd. ult. Evang. eingeschaltet werden.

Unter Nota VII. finden sich die Bestimmungen über die

¹⁾ Regulares, qui tanquam Parochi vel vicarii Ecclesiis praeficiuntur, tenentur ad officium Ordinis, ad quem per Professionem religiosam pertinent. S. R. C. 23. Maj. 1846.

²⁾ Vielleicht folgt in einem der späteren Artikeln der Linzer-Quartalschrift eine genauere Instruction zur Feier des Kirchenpatrons.

Brutmesse, welche in einigen Directorien unter dem 7. Jänner vorkommen, aber füglich unter die *notae praeviae* einzureihen wären. Diese Rubrik kann kürzer und klarer, als sie z. B. bisher im Linzer Diöcesan-Directorium und anderen erscheint, gefaßt werden, wenn statt des vielen unverständlichen Ausdrucks „*hici non posse diebus festum dupl. omnino excludentibus etc.*“ gleich die Tage und Feste, an denen die Brutmesse nicht genommen werden darf, angeführt werden. In Erinnerung wird hier gebracht, daß mit der Brutmesse oder mit deren Commemoration in der Tagesmesse jedesmal *de praecepto* die im Missale vorkommende *Benedictio sponsae* (Or: *Propitiare, Deus, qui potestate*) nach dem „*Pater noster*“ und dann die Or. „*Deus Abraham*“ vor dem Segen zu sprechen sei. Würde man diesen Brautsegen unterlassen, dann dürfte man auch nie die Brutmesse oder deren Com. in der Tagesmesse nehmen. Doch gibt es nur wenige Pfarrkirchen mehr in der Diöcese, in denen dieser Brautsegen den Brautleuten unrechtmäßiger Weise entzogen wird.

Notae VIII usque XII. Zu einer klaren und ausführlicheren Darstellung über die Requiemessen hat Se. bischöflichen Gnaden, unser Hochwürdigster Herr Ordinarius durch eine Pastoralconferenz-Frage über diesen Gegenstand (siehe Diöcesanblatt 1871, Stück XXIII.) Veranlassung gegeben, indem überhaupt Hochderselbe bei verschiedenen Gelegenheiten die genaue und gewissenhafte Einhaltung der Riten und Rubriken einzuschärfen nicht unterläßt.

In Erwägung, daß die in den verschiedenen Directorien vorkommenden Noten über die Requiemessen theils unklar, theils mangelhaft erscheinen, hat die am 22. November 1871 abgehaltene Pastoral Conferenz des Welser Decanats-Clerus an das hochwürdigste bischöfliche Ordinariat die Bitte gestellt, die Aufnahme genauer und ausführlicherer Noten über die Requiemessen in das Diöcesan-Directorium zu veranlassen. Ebendieselben folgen weiter unten und bedürfen wohl keiner

weiteren Erläuterung und wer solche wünscht, findet sie in dieser Quartalschrift, Jahrg. 1867, 1868 und 1869, aus der sie auch wörtlich in das Wiener Diöcesanblatt (Jahrgang 1871 und 1872) übergegangen ist.

Nota XIII mit der dazu gehörigen Doppel-Tabelle II könnte vielleicht überflüssig erscheinen, ist jedoch so nothwendig, daß sie in jedem Directorium erscheinen sollte, um den Priestern, die in fremden Kirchen, in denen ein anderes Directorium ausliegt, celebriren, Fall für Fall Aufschluß zu geben, welche Messe, ob conform ihrem Tagesofficium oder nach dem Directorium der fremden Kirche, sie zu feiern haben; z. B. Weltpriester in Klosterkirchen, oder Ordenspriester außer ihren eigenen Kirchen.

Ad Notam XIV. In Privatoratorien kann und muß jeder Priester jede Messe nach seinem eigenen Directorium lesen, und darf deßhalb auch von demselben weder ein Patrocinium, noch eine Kirchweihe feiern. Doch gibt es 10 Festtage, an denen in Privatoratorien keine hl. Messe gestattet ist, sondern es muß selbe an den bezeichneten Tagen in der eigentlichen Pfarrkirche gelesen oder angehört werden.

Nota XV. wird nicht wenigen Priestern erwünscht sein, die über die Verpflichtung zum Cursus Marianus etc. im Zweifel sind.

Nach diesen allgemeinen, unstreitig in jedem Directorium nothwendigen „Notae praeviae“ folgen noch einige specielle Rubriken, die bei einzelnen Festen im Laufe des Jahres eingestreut vorkommen sollen.

Von der 1. „pro Dom. Quinq.“ ist bereits sub. Nro. II. die Sprache gewesen.

Nr. 2 kommt am St. Marcus-Feste und an den Bettagen zur Anwendung. Wenn in einer Pfarrkirche, wohin die Bitt-Procession geführt wird, nur Eine Messe stattfindet, so muß in der Missa de Rogat. auch die Commemoratio des occurrirenden Festes eingeschaltet werden. Unterbliebe die Procession, so fällt

die Missa de Rog. weg und wird die Festmesse genommen mit der Com. de Rog. (R. S. C. 12. Nov. 1838).

Nr. 3. enthält eine höchst wichtige Note für den Advent. Dieselbe ist dem Anhange des neuesten Proprium Missarum Linciese entnommen. Auf Bitten unseres Hochwürdigsten Herrn Bischofes hat der hl. Vater ddo. 28. September 1871 auch unserer Diöcese ein weit ausgedehntes Privilegium für die Roratemessen ertheilt. Demzufolge kann an jedem Tage des Adventes, selbst an Festen 1. cl. und allen Sonntagen (auch am 1. Adventsonntage) eine Roratemesse (vom Priester als Amt gesungen oder nicht)¹⁾ gehalten werden.

Die betreffende Rubrik ist an und für sich ganz klar und enthält zwei Fälle: a) das vom Priester feierlich gesungene Rorateamt, b) die Privat-Votivmesse d. h. jene, die ohne Gesang des Priesters gelesen wird und bei der das Volk allein singt.

Das feierliche vom Priester gesungene Rorateamt wird mit Gloria, Credo, 1 Oration (außer es wäre das Allerheiligste ausgesetzt, dann sub una clausula auch die Com. de Venerab.) und „Ite Missa est“; also weder das Festum concursus, noch die Feria wird bei diesem Rorateamte commemorirt.

Die Roratemesse ohne Gesang des Priesters wird wie eine Privat-Votivmesse (nach der Tabelle I. für Votivmessen) gehalten, d. h. sine gloria et Credo mit „Benedicamus“ (Gloria „Ite“ nur an Samstagen), or. 2. et 3. de die d. h. entweder de Festo et Feria oder de Feria et 3 de Spiritu Sancto. Beide Arten von „Rorate“ müssen unterbleiben an allen Sonn- und Festtagen und abgeschafften Feiertagen (30. Nov. und 21. Dec.) in jenen Kirchen, in denen nur Eine

¹⁾ Nach den allgemeinen Vorschriften und in anderen Diöcesen ist eine vom Priester nicht gesungene, also Privat-Votivmesse de Rorate nur in semidupl. erlaubt!

Messe stattfindet, weil diese nach dem Directorium de die pro populo zu appliciren ist.

Das Meßformulare „*Rorate coeli desuper*“ (Missa votiva) darf weder bei dem feierlichen Rorateamte noch Roratemesse genommen werden: 1. am Feste expect. partus B. M. V., indem die Festmesse ohnehin fast dasselbe Formular enthält; 2. am Feste der unbefleckten Empfängniß Mariä und durch die ganze Octav. (Siehe Rubrik Nr. 4. am 8. Dec.) Hierbei kommt zu bemerken, daß hier eine Regel über Botivmessen ihre Anwendung findet¹⁾: „Wenn nämlich zu Ehren eines Geheimnisses oder eines Heiligen an dessen Festtage selbst, oder am Tage, wo das Officium de die infra Octav. ejusdem mysterii vel Sancti gefeiert wird, eine Botivmesse verlangt werden sollte, so wird nicht diese, sondern die Festmesse, wie sie vorliegt, genommen. Wird aber an einem solchen Tage innerhalb der Octav das Offic. de alio semidupl. gefeiert, so ist zwar die Messe von der Octav und mit „*Gloria*“ propter festivitatem, sonst aber more votivo zu lesen. Nach dieser Regel und zufolge des Privilegiums des Decretes S. R. C. ddo. 28. Sept. 1871 Lincien. kommt für das Fest und die ganze Octav der unbefleckten Empfängniß Folgendes zu bemerken: Statt des Meßformulars de „*Rorate coeli etc.*“ muß täglich die Festmesse de Immac. Concept. genommen werden und zwar bei einem vom Priester gesungenen Amte mit gl. cr. 1 Or. und „*Ite*“, bei einer Botivmesse ohne Gesang des Priesters a) in festo dupl. und semid mit „*Gloria*“ und „*Ite*“, ohne „*Credo*“, mit der Comm. des einfassenden Festes und der fer.; b) an Tagen, wo das Officium de die infra Oct. mit gl. cr. „*Ite*“, wie im Directorium. Ferner durch die ganze Octav selbstverständlich die Praef. de Immac. Concept.

Endlich sei von den Roratemessen noch erwähnt, daß durch den ganzen Advent täglich nur „*Ein Rorate*“ ad auroram er-

¹⁾ Schück's Pastoralth. II. B. p. 180.

laubt sei. Mehrere Privat-Botivmessen de „Rorate“ könnten nur in festo semid. oder niederen Ritus gelesen werden.

Es folgen nun die eigentlichen Notae Praeviae. Sie sind theils verschiedenen Directorien (z. B. des Chorherrnstiftes St. Florian, des Benedictinerstiftes Kremsmünster, der P. P. Franziskaner, der Diözese St. Pölten, Prag, Wien u. u.) entnommen, theils für die gegenwärtigen liturgischen Bedürfnisse oder gegen die hie und da herrschenden Mißbräuche erfahrungsgemäß in gedrängter Kürze streng nach den kirchlichen Vorschriften und Entscheidungen der S. Rit. Congr., deren Decrete an den betreffenden Stellen meistens citirt sind, zusammengestellt worden.

Notae praeviae

pro Directorio quocunque.

I. Tempus pro Matutin. et Laud. seq. diei recitat. licitum est medium inter meridiem et occasum solis secundum sequentem tabulam:

20. Jan.	. . .	hora $2\frac{1}{4}$	1. August.	. . .	hora $3\frac{3}{4}$
13. Febr.	. . .	„ $2\frac{1}{2}$	21. August.	. . .	„ $3\frac{1}{2}$
1. Mart.	. . .	„ $2\frac{3}{4}$	7. Sept.	. . .	„ $4\frac{1}{4}$
18. Mart.	. . .	„ 3.	24. Sept.	. . .	„ 3.
4. April.	. . .	„ $3\frac{1}{4}$	11. Oct.	. . .	„ 2
20. April.	. . .	„ $3\frac{1}{2}$	20. Oct.	. . .	„ $2\frac{1}{2}$
10. Mai.	. . .	„ $3\frac{3}{4}$	18. Nov.	. . .	„ $2\frac{1}{4}$
8. Juni	. . .	„ 4.	15. Dec.	. . .	„ 2.

Sacerdos celebret SS. Missam, saltem Matutin. cum Laud. absoluto.

II. Coram exposito Venerabili, etiam in Ciborio tantum, (semper cum sex saltem accensis cereis ad alt. expos.) in qualibet Missa, quae *cantatur*, debet fieri commemoratio de eodem Venerabili post omnes alias Commemorat. de

praecepto, et quidem in Fest. 1. et 2. cl. sub una conclus., quando unica est oratio; si vero plures sint, legit. ultimo loco post omnes alias de praecepto, nisi occurrat Orat. ab Episcopo praescripta, nam tunc huic, utpote dignior, praepositur. In talibus M. privatis atque in iis, in quibus populus (non autem Sacerdos) cantat, potest fieri haec Com. ad libitum Celebrantis in festo dupl. maj. et min. ac sem.

Prohibita est haec Com. de Ven. a) in M. privatis in fest. 1. et 2. cl., Dom. Palm., Vigil. et Pentec. b) in festis Ss. Cordis ac Sanguinis. Dom. tam in Miss. cant. quam priv. — S. R. C. 6. Sept. 1834. Miss. exequialis post sepult. parvul. ac nuptialis pro sponsis neq. cant. neq. priv. coram Ssmo. exposito admittitur.

III. Collecta pro Imperatore „*quaesumus*“ cum insertis verbis: „*Hostes superare*“ dicitur in Miss. solemnibus, conventualibus nec non parochialibus (etiam per hebdomadam). Omittenda est in festis 1. et 2. cl. Vigiliis Nativ. Dom. et Postec. Dom. Palm. et in Missis votiv. solemn. pro re gravi. Cf. Litt. Dioec. 1860 p. 276 et 1861 p. 132.

Collecta ab Episcopo praescripta *pro re gravi* dici debet omni die etiam in fest. 1. cl. sed sub una conclus.; si non sit *pro re gravi*, omittenda est in dupl. 1. cl., Dom. Palm., Vig. Nat. et Pent., in Coen. Dni, Sabbo Sanct. et in votiv. sol. In dupl. 2. cl. potest legi vel omitt. in Miss. priv., sed in sol. seu cantatis et conventualibus, licet lectis, omittenda est. S. R. C. 3. Mart. 1761, 23. Maj. 1835.

Quando eo tempore, quo Or. pro Papa vel pro Eccl. alternatim dicenda sit, imperata est Or. pro Papa, utraque dici debet.

In Or. „*A cunctis*“ post mentionem S. Mariae addi debet nomen S. Joseph, et ad lit. N. nomen S. Patroni Ecclesiae servato tamen ordine.

Oratio 3. *ad libitum* i. e. pro devotione Celebrantis eligenda etiam tunc non omittitur, quando jussu Sup. pro publica necessitate aliqua specialis collecta, aut exposito Ssmo. Com.

de Venerab. apponenda est S. R. C. 17. Aug. 1709 et 16. Febr. 1836.

IV. Miss. votiva solemnibus cum gl. cr. Or. unica Praef. conveniente et in fine „*Ite*“ (in M. vot. col. violac. sine gl. et cr. in fine „*Benedicamus*“; *Credo* tant. in Dom.) cantari potest pro re gravi vel publica causa [i. e. pro salute Pontificis aut Principis regn. (in die natali aut nom.) pro depellendo malo communi e. g. morbo, bello etc., pro impetrando beneficio e. g. serenitate, pluvia, pro felice electione aliqua; in grat. act. e. g. post messem peractam, pro exeunte anno etc; in quacunque necessitate cum concursu populi etc. etc.] omnibus diebus et Dominicis per annum, exceptis: festis dupl. 1. cl. et Dominicis 1. cl.; feriis Cinerum et majoris hebdomadae. Vigil. Pentecostes et Nativitatis Domini. nec non Dominicis et festis feriatis, in illis ecclesiis, in quibus Una tant. celebrat. Missa. Hisce diebus impeditis cantetur Miss. de die cum comm. Miss. vot. sub una clausula.

V. Miss. votiva privata cum vel sine cantu (item pro re gravi sed sine solemnitate et cantu) tant. in semiduplici et inferiori ritus dici potest. Prohibita vero est omnibus festis dupl. et Dominicis per annum, in Vigiliis Nativitatis Domini, Epiphaniae et Pentecostes, infra Octavam Nativitatis Domini Epiphaniae Paschae et Pentecostes, Ss. Corporis Christi, Feriis Cinerum et majoris hebdomadae. nec non in die Commemorationis omnium Fidelium Defunctorum. De ceteris vide tabulam I pro celebr. Miss. vot.

VI. Ad officium et Missam *Patroni* seu Titularis cujuscunque *Ecclesiae parochialis* sub ritu 1. cl. cum Octava nec non ad suffragium de eodem, quodcumque suffragium consueta fiunt, tenetur clerus *saecularis* huic ecclesiae adscriptus. S. R. C. 15. Sept. 1742 etc.

Patrocinium seu Festum titolare Ecclesiae parochialis ratione concursus populi celebrari potest Dominica proprium festum proxime sequenti. Sed omittendum est Dominicis 1. cl. et festis dupl. 1. cl. ac in foro celebratis. Haec Miss.

de patroc. vel titulo est *Votiva sollemnis* (ut in festo) cum *Gloria* et *Credo*, Or. unic. Praef. conv. ult. Ev. de S. Joan. In ecclesiis vero, ubi Una tant. Miss. celebr., fit com. festi occur. ac com. et ult. Ev. de Dom. S. R. C. 22. Julii 1848 et 19. Aug. 1852.

VII. Ad nuptias dicit. Miss. pro Spons. c. a. sine Gl. et Cr. Or. 2. et 3. diei, cum Praef. festi, quia est mere privata, etsi cantetur, et „*Benedicamus*“. Hanc Miss. sumere non licet in Dom., fest. de praecepto et duplicibus 1. et 2. cl. (sed semper sub distincta clausula) infra Octav. Epiph., Vigilia et infra Oct. Pentecost., die octava Corp. Christ, et si mulier est vidua. In tali casu dicit. Miss. diei, Or. 2. pro Spons., 3. fest. simpl. cum reliquis, quae pro communione et complemento benedictionis habentur. Si mulier est vidua, etiam benedictio illa in Miss. vot. posita omittitur. Si non est comm. Oct. aut simpl., Or. 3., quae esse debet, a 14. Jan. — 2. Febr. *Deus, qui*; a 3. Febr. — fer. 4. Cin. *A cunctis*.; a Dom. in Alb. — Pent. *Concede*.; a Dom. Trin. — Adv. *A cunctis*.; in fest. B. M. V. de Spirit. S.; infr. Oct. Dni v. Sancti *Concede*.

In matrim. mixto atque Tempore clauso nec Miss. pro Spons. nec com. pro Spons. in Miss. diei dici potest.

VIII. Miss. sollemn. de *Requiem* praes. funere (i. e. etiam catavere recens humato vel pridie vesp. jam sepulto. S. R. C. 1. Sept. 1838 et 18. Jul. 1851) cantari potest omni die, exceptis: Epiph. D., Triduo ante Pascha, Dom. Resurr. et Pentec., Ascens. D., F. Ss. Corp. Chr., Ss. Petr. et Paul., Assumt. B. M. V. Omn. Sanct., Immac. Concept. Nativ. D., ipso F. Titular. seu Patron. princip. Eccles. paroch. et diebus sollemn. expos. Ss. Sacram. ob publ. causam (40 hor.) in Eccl. tantum expositionis. —

In Eccles., ubi unicus est sacerdos, Miss. exequial. de *Requiem* cantari non potest in omnibus Dom. et Fest. in foro celebrand. cujuscunque rit., sed dicit, Miss. de Fest.

et illa de *Requiem* (Miss. ut in die deposit.) transfert. in proxim. non impedit. (impedit. sunt omn. Fest. 1. et 2. cl., Dom., Trid. sacr. et dies sol. expos. Ss. Sacram. ut supra.

Miss. exequial. praes. fun. sine cantu dici potest de *Requiem* iis dieb., quibus permitt. Annivers. Defunct., sed hanc Miss. transferre non licet. S. R. C. 12. Sept. 1840. 17. Juni 1843.

In Exequiis unica tant. Miss. de *Requiem* permitt., reliq. de Fest. currente celebr.; sed in Fest. semidupl. etc. etiam aliae Miss. priv. de *Requiem* et quidem Miss. de die depos. cum unic. orat. et Sequent. admitt. S. R. C. 10. Jan. 1693.

IX. Miss. sol. Defunct. diebus 3. 7. 30. nec non Annivers. fundata (non autem petit. ex devotione alicujus, quae tant. in dupl. min. et quidem ipso die obit. admitt.) cantari possunt omni die dupl. maj., exceptis: Omn. Dom., Fest. 1. et 2. cl., Vigil. Nativ. D. et Pentec., diebus infr. Oct. Nativ. D., Epiph., Pasch., Pent., Corp. Chr., fer. IV. Ciner., tot. hebdom. maj. et diebus sol. expos. Ss. Sacr. Miss. de Annivers. hisce dieb. imped. transfer. cum ead. solemnit. ut in die fixo in diem proxim. non prohibet. vel potius immediate praecedentem. Pro Annivers. extra diem obitus fundatis Miss. quotid. de *Requiem* cum unica orat. *Inclina* vel *Quaesumus* aut alia conveniente et Sequentia cantatur. — In ecclesiis min., ubi unicus Sacerdos celebrat, Missa de „*Requiem*“ in Anniv. fundato absque cantu in fest. dupl. min. — sed tant. in ipso die obitus recurrente — legi licet. S. R. C. 19. Juni 1700.

X. Miss. votiv. et privatae de *Requiem* prohibentur Dom. et Fest. dupl. et omnibus dieb., quibus et Annivers non permittuntur. Dicitur Miss. quotid. semper cum saltem 3 orat., quarum 1. *Deus, qui.* et ultima: *Fidelium Deus*

esse debent, intermedia pro lubitu sacerdotis. S. R. C. 27. Aug. 1836.

XI. In Exequiis, 3. 7. et 30. aut Annivers. defunct. sacerdotis dici potest Miss. 1. sed semper cum unica orat: *Deus, qui inter apostol.* S. R. C. 29. Jan. 1752.

XII. *Libera* i. e. Absolutio ad tumb. finita Miss. iis dieb. tant. facienda, quibus permittitur Miss. de *Requiem* et non convenit, ut post Miss. diei de Fest. currente peragatur, nisi ex antiquo jam fundata sit. S. R. C. 21. Apr. 1668 et 16. Mart. 1833.

XIII. Missam in aliena Ecclesia, quae utitur Directorio ab illo Celebrantis diverso, Sacerdos *regulariter* officio suo recitato conformare debet. Si color aut ritus officii ecclesiae alienae diversus est a colore ant ritu officii Celebrantis, confer tabulam II.

Sed Sacerdos supplens vices pastoris absentis vel infirmi, seu vocatus ad satisfaciendum oneribus alienius Ecclesiae, licet habeat officium 1. aut. 2. cl., in Missis *cantatis* suum officium prorsus negligere et sese conformare debet officio Ecclesiae cantando Missam de die, votivum, aut de „*Requiem*“ ad formam et ritum ejusd. Ecclesiae. In Miss. non cantatis vide tabulam II.

Nullus Sacerdos exterus (nisi sit ejusdem Ordinis) Missas proprias variis Ordinibus a S. R. C. concessas celebrare potest; sed cum Missali Romano et de Communi, nisi sit in Missali Rom. de iis M. propr. Sed in Ecclesiis Ordinum S. Francisci et Carmelitarum Sacerdos quicumque eorum Missali ac Missis propr. uti potest ex indulto Pii VI. 1777 et s. p.

XIV. Missae in Oratoriis privatis celebrari nequeunt in Nativ. et Epiph. Dom. fer. V. in Coena D., Dominicis Paschae et Pentecost., Ascens D., Annunt. et Assumpt. B. M. V. festis Ss. Ap. Petri et Pauli nec non Omn. Sanct. S. R. C. 17. Nov. 1607.

XV. Officium B. M. V. parvum et Defunctorum per annum, Psalm. poenit. ac. gradual. pro choro tant. obligant; sed eorum privata recitatio comendatur ob indulgentias eisdem annexas. cf. Bullam S. Pii V. in Breviario.

Folgt

I.

Tabula pro celebrandis Missis Votivis privatis, quae in Festis duplicibus et cet. non licite celebrantur.

(Ad notam praeviam V.)

auf der anderen Seite:

De SS. Trinit.	Col. Alb.	Miss. propr.	Sine Glor.	Sine Cred.	Praef. propr.	Bened. Dno.	Or. 2. et 3. Diei.
De Spirit. Sanct.	Col. Rub.	Miss. propr.	Sine Glor.	Sine Cred.	Praef. propr.	Bened. Dno.	Or. 2. et 3. Diei.
De SS. Sa- crament.	Col. Alb.	Miss. propr.	Sine Glor.	Sine Cred.	Praef. de Nat.	Bened. Dno.	Or. 2. et 3 Diei.
De Pass. Dni.	Col. Viol.	Miss. propr.	Sine Glor.	Sine Cred.	Praef. de Cruc.	Bened. Dno.	Or. 2. et 3. Diei.
De S. Cruce.	Col. Rub.	Miss. propr.	Sine Glor.	Sine Cred.	Praef. de Cruc.	Bened. Dno.	Or. 2. et 3. Diei.
De B. Vir- gine Ma- ria.	Col. Alb.	Miss. propr.	Glor. in Sabb., si- ne Glor. extr. Sabb.	Sine Cred.	Praef. propr.	Ite Miss. in Sabb., Bened. Dno. ext. Sabb.	Or. 2. Diei, 3. de Spir. Sanct.
De SS. Angelis.	Col. Alb.	Miss. propr.	Glor.	Sine Cred.	Praef. comm. v. de Temp.	Ite Miss.	Or. 2. et 3. Diei.
De SS. Apostolis.	Col. Rub.	Miss. propr.	Sine Glor.	Sine Cred.	Praef. de Apost.	Bened. Dno.	Or. 2. et 3. Diei.
De SS. Martyrib.	Col. Rub.	Miss. pr. v. de Comm.	Sine Glor.	Sine Cred.	Praef. comm. v. de Temp.	Bened. Dno.	Or. 2. et 3. Diei.
De Conf. P. et n. P. Virginib. et Viduis.	Col. Alb.	Miss. pr. v. de Comm.	Sine Glor.	Sine Cred.	Praef. commun. vel de Tempor.	Bened. Dno.	Or. 2. et 3. Diei.
Pro eli- gend. Sum. Pontifice.	Col. Rub.	Miss. propr.	Sine Glor.	Sine Cred.	Praef. de Spir. Sanct.	Bened. Dno.	Or. 2. et 3. Diei.
Pro Coro- nat. Pap. et in Anni- vers. Con- secr. Episc.	Col. Alb.	Miss. propr.	Sine Glor.	Cred.	Praef. commun. vel de Tempor.	Bened. Dno.	Or. 2. et 3. Diei.
Ad tollend. Schisma et cet. usq. ad Miss. pro Pereg. incl.	Col. Viol.	Miss. propr.	Sine Glor.	Sine Cred.	Praef. commun. vel de Tempor.	Bened. Dno.	Or. 2. et 3. Diei.
Pro Sponso et Sponsa.	Col. Alb.	Miss. propr.	Sine Glor.	Sine Cred.	Praef. comm. v. de Temp.	Bened. Dno.	Or. 2. et 3. Diei.

In fine cujus. Miss. Votiv. semper legit. Initium Evang. S. Joann

II.

Tabula de Missa in aliena Ecclesia.

(Ad notam praevidiam XIII.)

A. Si in utroque officio idem color sit.

Officium Celebrantis:	Dominicae	0	2	0	2	1	0
	Duplicis 1. vel 2. classis .	2	2	2	2	1	2
	Duplicis maj. vel min. . .	2	2	2	2	1	2
	Semiduplicis	3	3	3	2	1	0
	Diei infra Octavam non priv.	3	3	3	2	1	2
	Simplicis, Vigiliae	3	3	3	2	1	0
0. Casus impossibilis, vel in quo nihil observandum.							
1. Missa conformis officio alienae Ecclesiae*, quando celebr. c. solemnitate et concursu populi; alioquin conformis officio celebrantis.							
2. Missa conformis officio celebrantis.							
3. Missa rectius conformis officio celebrantis; alioquin etiam Missa Ecclesiae alienae, vel votiva, vel de Req.							
		Simplicis, Vigiliae.	Diei infra Oct. non priv.	Semiduplicis.	Duplicis maj. vel min.	Duplicis 1. vel 2. classis.	Dominicae.

Officium Ecclesiae alienae:

B. Si in utraque Ecclesia officium et color differant.

Officium Celebrantis:	Dominicae	0	1	0	1	1	1	Officium Ecclesiae alienae:
	Duplicis 1. vel 2. classis .	3	3	3	1	1	2	
	Duplicis maj. vel min. .	3	3	3	1	1	2	
	Semiduplicis	4	4	4	1	1	0	
	Diei infra Octavam non priv.	4	4	4	1	1	2	
	Simplicis, Vigiliae	4	4	4	1	1	1	
0. Casus impossibilis.	Simplicis, Vigiliae.	Diei infra Oct. non priv.	Semiduplicis.	Duplicis maj. vel min.	Duplicis 1. vel 2. classis.	Dominicae.		
1. Missa et color alienae Ecclesiae.*								
2. Missa de Dominica cum commemoratione Officii proprii; quare loco orat. 2. <i>A cunctis</i> . vel de B. M. V. dicatur Or. festi proprii sine 3. or.*								
3. Missa et color conformis officio celebrantis.								
4. Missa et color concordat cum alterutro officio, vel est vot., vel de Req.								
*NB. Quando Celebrans in Ecclesia aliena illius officio sese conformare debet, et colorem et Directorium illius Ecclesiae sequi tenetur celebrando Missam, quae <i>ibidem</i> praescriptur cum „Gloria“ et „Credo“, praefatione et orationibus, quae in eodem Directorio annotantur.								

Nota 1.: Pro Domminica Quinquagesima in aliquibus locis: Hoc triduo solemnis Expositio et Adoratio Ss. Sacramenti per 40 horas. Miss. solemn. votiva de Ss. Sacramento Gl. Cr. Or. unic. — Tract. Praef. de Nativ. Ev. ult. de S. Joan. C. A. In singulis Missis privatis (exceptis fest. 1. et 2. cl.), quae in ecclesia expositionis hoc triduo durante expositione etiam ad alia altaria celebrantur, sumenda est com. Ss. Saram. (Instruct. Clem. et S. R. C. 7. Maji 1746.)

Nota 2.: In festo S. Marci et diebus Rogationum. Si in Ecclesia, ad quam fit Processio, unica tantum est Missa, haec erit de Rogat. cum comm. festi ibidem occurr. et orat. „Concede“. S. R. C. 26. Maji 1843.

Nota 3.: Pro Dominica I. Adventus. Per integrum tempus s. Adventus usq. ad 23. Dec. in singulis Ecclesiis ad Auroram celebrari potest cum cantu (Sacerdotis) Missa: „*Rorate coeli*“ cum „*Gloria*“, „*Credo*“ (Praef.: „*Et Te in Veneratione*“ et „*Ite M.*“); quae quidem Missa in Ecclesiis minoribus celebratur absque cantu (Sacerdotis) sine „*Gloria*“ exceptis Sabbatis, sine „*Credo*“ (Praef. ut supra, in fine „*Benedicamus*“, exceptis, Sabb.) cum Commemorationibus — quotidie ipsis non exclusis Dominicis — exceptis tantum diebus, quibus urget obligatio Missam Officio diei respondentem pro Populo applicandi, si Ecclesiae sint Parochiales vel Conventuales, et excepto etiam Festo Immac. Concept. et diebus infra Octav. (cf. not. ad 8. Dec.) itemque Festo Expect. part. B. M. V. (Decret. S. R. C. Lincien. 28. Sept. 1871) Sed Una tant. Miss. vel cum vel sine cantu de „*Rorate*“ quotidie per tot. Adv. (nisi in semidupl. et infer. rit. qua votivae privatae M.) admittitur.

Nota 4.: Ad Festum Immac. Concept. (8. Dec.) [Post Missam festi etc. c. a. (ante verba: In vesp.)]

NB. Hodie et quotidie per tot. Oct. loco Miss. „*Rorate*“ de praecepto sumenda est Miss. de festo Immac. Concept.

et quidem *cantata* cum gl. cr. or. unica et *Ite M.* — *absque cantu* Sacerdotis: a) in fest. dupl. et sem. cum gl. et *Ite*, sine *Credo* com. fest. occurent et fer. b) in diebus de Ea infra Oct. cum gl. *Credo* et *Ite* etc. ut in Directorio.

X.

Die Ehen der Katholiken und der §. 53 der „Anweisung für die geistlichen Gerichte des Kaiserthums Oesterreich in Betreff der Ehesachen.“

Die Unauflöslichkeit des ehelichen Bandes ist ein Glaubenssatz der katholischen Kirche. Sie besteht darin, daß jede gültig eingegangene und vollzogene Ehe zwischen Christgläubigen dem Wesen nach nur durch den Tod des einen der beiden Ehegatten aufgelöst werden kann. Es verschlägt nicht, ob wir die erwähnte Eigenschaft der christlichen Ehe als Postulat des strikten Naturrechtes oder des positiv göttlichen Gesetzes hinstellen, — zweifellos ist in jedem Falle, daß alle gültig Getauften davon tangirt werden.

Die Katholiken — und wir verstehen unter diesem Namen mit Scavini (Theol. mor. univ. tom. IV. pag. 775. ed. Par. II.) solche, welche durch die Taufe in die Kirche zwar eingegliedert sind, aber aus irgend einem Grunde, als: Häresie, Schisma u. s. w. außer ihrem äußeren Verbande stehen, — verwerfen die Unauflöslichkeit des ehelichen Bandes und lösen es in bestimmten Fällen wenigstens. Die Protestanten haben nach Luther (in 1. Cor. cap. 7.) und Calvin (lib. 4. Instt. cap. 19. n. 12) an dieser Ansicht festgehalten und dieselbe als ein höchst brauchbares Privileg ihres neuen Glaubens im Leben bis auf diesen Tag verwerthet, was die zum Jammer der Gutgesinnten unter ihnen sich von Jahr zu Jahr mehrenden Ehescheidungen dem Bande nach satksam beweisen. Als ihre Vorgänger sind die schismatischen Griechen anzusehen, die auch jetzt

noch die Trennung des ehelichen Bandes im Falle des Ehebruches eines Theiles gestatten — thatsächlich wenigstens, wie sehr sie auch dogmatisch an der Unzertrennlichkeit der Ehe dem Bande nach festzuhalten scheinen (vgl. Schweg Theol. dogm. tom. 3. S. 161). Nach kirchlicher Lehre ist die Ehe unter Christgläubigen ein Sakrament, ein sakramentales Abbild der unauflösliehen Verbindung Christi mit seiner Kirche. Consequenter Weise haben deshalb auch alle Sekten mit dem sakramentalen Charakter der Ehe ihre Unauflöslichkeit über Bord geworfen. Diese alle schließen deshalb die Ehe unter der stillschweigenden Bedingung wenigstens, daß sie trennbar ist dem Bande nach, — unter einer Bedingung also, welche dem Wesen der Ehe nach katholischem Begriffe widerstreitet.

Der §. 53 der „Anweisung“ u. s. w. sagt in seinem ersten Theile, den wir hier nur in Betracht ziehen: „Eine Einwilligung, welche an eine dem Wesen der Ehe widerstreitende Bedingung geknüpft würde, wäre nichtig.“ Es scheint sonach diese Bestimmung alle Ehen der Katholiken, welche die Ehe für trennbar dem Bande nach halten, bezüglich der Validität in Frage zu stellen; denn alle werden mit einer Bedingung eingegangen, welche einer wesentlichen Eigenschaft der Ehe, ihrer Unauflösbarkeit, widerstreitet.

Ob und inwiefern dieses wahr ist, die Beantwortung dieser Frage soll die Aufgabe der gegenwärtigen Arbeit sein.

Ein neuerer Canonist (Prof. Schulte, Lehrb. d. K. R. S. 141)¹⁾ macht die Bemerkung, daß der bedingte Eheconsens zu den am meisten vernachlässigten Gegenständen des Eherechtes gehöre. Hat somit der Gegenstand, den wir behandeln, sein eigenes wissenschaftliches Interesse, so ist er auch von nicht wenig praktischer Bedeutung, denn es handelt sich darum, wie der kirchliche Richter die in Frage stehenden Ehen zu beurtheilen

¹⁾ L. 1. §. 2. 3. D. de Pactis (2. 14).

hat, wenn sie zur Congnition der Kirche kommen und die Antwort darauf wird auch dienen können zur besseren Beurtheilung überhaupt aller jener Ehen, welche bedingungsweise eingegangen werden.

Wir schicken der eigentlichen Beantwortung unserer Frage die Lehre vom Eheconsens voraus, einestheils um die Basis für jene zu gewinnen, anderentheils, obschon sich unsere Erörterung der Natur der Sache nach auf das äußere Rechtsforum hauptsächlich bezieht, auch die Grundzüge zur Beurtheilung der in Frage stehenden Ehen im inneren kirchlichen Rechtsforum anzugeben.

1. Die Ehe hat durch ihre Erhebung zum Sakramente durch Christus nichts von ihrem Vertragscharakter verloren. Vielmehr tritt auch hier das theologische Axiom auf: „*Gratia non tollit, sed perficit naturam.*“ Der Ehevertrag wird durch die sakramentale Gnade vervollkommenet, wird in eine übernatürliche Ordnung erhoben. Vertrag und Sakrament zu trennen, ist in der That nicht möglich (Syllab. §. 8. nn. 66. 73.) Die bewirkende Ursache eines jeden Vertrages ist der Consens, so daß das römische Recht ihn definirt: „*Duorum pluriumve in idem placitum consensus.*“ Nichts anderes stellt das angezogene Recht bezüglich des Ehevertrages fest. „*Nuptias non concubitus, sed consensus facit*“, sagt es (L. 15. D. de condit. (35, 1.)) Deshalb bedurfte es bei den Römern zur Schließung einer gültigen Ehe bislange keiner äußeren Form; die thatsächliche Lebensvereinigung mit gegenseitiger Uebereinstimmung (*consensus*), daß die Ehe unter Zweien bestehen solle, reichte dazu hin, und erst Justinian war es, welcher eine gewisse Form der Eheschließung sanktionirte (L. 66. D. i. V. et U. bei Schenck Institut. §. 174).

Wie das römische Recht, so setzt die Wesenheit der Ehe in den Consens ebenso das Decretalrecht (Cap. 23. et de Spons. (IV, 1.)), und bis zum Concil von Trient war er allein, ohne alle äußere Form geeignet, eine gültige Ehe zu Stande zu

bringen.¹⁾ Allein nicht jeder Consens genügt, sondern ein solcher ist nothwendig zum Zustandekommen des Rechtsgeschäftes, hier der Ehe, welcher dem Wesen des Vertrages conform, d. h. implicite wenigstens sich auf die wesentlichen Bestandtheile des Vertrages erstreckt. Würde der Consens an eine Bedingung geknüpft, welche eine wesentliche Eigenschaft des Vertrages aufhebt, so kann jeder andere Vertrag, nur nicht der von den Contrahenten intendirte, geschlossen werden (vgl. Arndt's Lehrb. der Pandekt. 7. Aufl. §. 72). Der Ehevertrag ist aber ein unauflöslicher. Soll also derselbe rechtlich zu Stande kommen, so muß der Eheconsens wenigstens implicite auf die Unauflöslichkeit, als eine wesentliche Eigenschaft der Ehe sich erstrecken (Sanchez de matr. l. 5. disp. 9. n. 9.). Das canonische Recht (Cap. fin. 7. X. de condit. appos. in desponsat. IV., 5.) sagt dießbezüglich: „Si Conditiones contra substantiam conjugii inserantur, puta si dicat alteri: contraho tecum, si generationem prolis evites, vel, donec inveniam aliam honore vel facultatibus digniorem, aut si pro quaestu adulterandam te tradas, matrimonialis contractus, quantumcumque sit favorabilis, caret effectu; licet aliae conditiones appositae in matrimonio, si turpes aut impossibiles fuerint, debeant propter ejus favorem pro non adjectis haberi.“ In dieser Decretale Gregor's IX. werden zwei Species von Bedingungen unterschieden, nämlich jene, welche contra substantiam conjugii inserantur, also mit dem Wesen der Ehe streiten, und solche, welche, ohne das Wesen der Ehe zu berühren, turpes aut impossibiles sind. Von der letzteren Species wird gesagt, daß

¹⁾ Dem oben Gesagten steht scheinbar entgegen die Sentenz Eugen's IV. (In Decr. Arm. bei Denziger. Enchir. n. 597.) „Causa efficiens matrimonii regulariter est mutuus consensus per verba de praesenti expressus.“ Denn die Determination „regulariter“ ist nicht auf „mutuus consensus“, sondern auf „per verba est.“ zu beziehen (vgl. van Espen J. E. p. II. s. 1. tit. 12.)

sie bei Beurtheilung der Gültigkeit einer Ehe gar nicht in Betracht kommen, weil die Gesetzgebung so viel als möglich das Band der Ehe zu beschützen sucht (*propter ejus favorem*). Anders verhält es sich aber nach der Sanction des obersten Gesetzgebers mit den Bedingungen ersterer Art. Sie lassen die Ehe rechtlich nicht zu Stande kommen. Es fragt sich nun, ob die Bedingung der Auflösbarkeit, speciell der Trennung des Ehebandes im Falle des Ehebruchs, zu diesen Bedingungen zu zählen ist. Wie aus dem Folgenden erhellt, ist diese Frage mit „Ja“ zu beantworten. Die Glossatoren und Commentatoren machen zum angezogenen Capitel des kirchlichen Gesetzbuches die Bemerkung, daß alle Bedingungen, welche in dieser Gesetzesstelle namhaft gemacht werden, dem rechtlichen Werden der Ehe entgegenstehen, daß sie aber nicht die einzigen sind, welche das thun, es seien vielmehr alle jene Bedingungen, welche unter das vom Papste angeführte Genus fallen d. h. der Substanz, dem Wesen widerstreben (*Abbas in. c. c. n. 2. ibi „Et licet textus hic ponat tria exempla istarum conditionum contra substantiam, tamen multa alia possunt reperiri.“* — Fagnanus n. 2. in cap. fin. cit. — Bened. de Syn. dioec. lib. 13. cap. 22. n. 6. — Sanchez de mat. 1. 5. disp. 9. n. 3.). Es werden also alle jene Bedingungen dahin zu rechnen sein, welche gegen das triplex bonum der Ehe sich richten: gegen die eheliche Treue nämlich, die Kindererzeugung und gegen die Unauflöslichkeit derselben (*can. omne 10. caus. 27. qu. 2.* — Reifsenstuel J. C. in tit. 5. §. 2. n. 48.).

Vergleichen wir den früher angeführten §. 53 der „Anweisung“ u. f. w. mit dem Endcapitel des 5. Titels im 4. Buch der Decretalen, so lernen wir jenen als eine generelle Reproduction dieses kennen, und wir sind deßhalb befugt, die oben gegebene Interpretation der Decretale auf den Paragraphen der „Anweisung“ u. f. w. anzuwenden, abgesehen davon, daß uns die „Anweisung“ u. f. w. in ihrem letzten Paragraphen (257) dazu ausdrücklich ermächtigt. Daraus erhellt, daß unter jene

Bedingungen, welche die „Anweisung“ u. s. w., §. 53, „dem Wesen der Ehe widerstreitend“ nennt, auch die zu begreifen sind, die sich gegen die Unauflöslichkeit der Ehe richten.

2. Damit ist die Beurtheilung solcher Ehen, welche mit einer der Unauflöslichkeit des Ehebandes streitenden Bedingung eingegangen werden, im kirchlichen inneren Rechtsforum gegeben. Denn hier kann nur der objektive Thatbestand eine Berücksichtigung finden. Die Canonisten stellen dießfalls folgende Grundsätze auf: Ist die Absicht, die Ehe lösbar zu schließen, da als eine *conditio sine qua non*, oder wie die Schulte sagt, *antecedenter*, so wäre die Ehe ungiltig. Das ist nach Schmalzgruber (lib. 4. tit. 19. n. 70.) die allgemeine Meinung der Theologen und Canonisten. Uebte aber der Wille gar keinen Einfluß auf die Artung des Consenses, wird die dem Wesen der Ehe beigelegte Bedingung nur irrthümlich beigelegt, oder nach dem Ausdruck der Schule, verhält sich die so geartete Absicht *concomitanter*, so kommt trotz eines solchen Irrthumes eine giltige Ehe zu Stande (Card. de Lugo: de Sac. disp. 8. nn. 131. 132. — Schmalzgruber lib. 4. tit. 19. nn. 164—176). Wäre nach dem Geständniß beider Contrahenten die Ehe in oben beschriebener wirkungsloser Weise geschlossen, so würde, wenn es von beiden geschehen wäre, ihr Zeugniß in foro interno genügen, ja selbst in foro externo, wenn keine Collusio zu präsumiren wäre, die eingegangene Ehe für ungiltig zu erklären. Was aber, wenn die Ehe nur von Einem der Contrahenten mit einer dem Wesen der Ehe entgegenstehenden Bedingung eingegangen worden wäre? Die dießbezügliche Aussage des Theiles, der den bedingten Consens geleistet hat, würde hinreichend sein im inneren Rechtsforum, eine solche Ehe für ungiltig zu erklären, vorausgesetzt nämlich, daß positive Gründe dafür sprechen, die Aussage entspreche dem Thatbestande (vgl. Sanchez l. c. 1. 2. disp. 45. nn. 4—12. — de Lugo l. c.) Im Zweifel aber, ob bei einem oder beiden Contrahenten der zur Ehe erforderliche Consens vorhanden gewesen sei oder nicht,

wäre zu urtheilen in *favorem contractus*, nämlich für die Gültigkeit der geleisteten Einwilligung. Der Grund dafür ist, weil präsumirt wird, daß ein Jeder einen gültigen Vertrag schließen will, sofern nicht das Gegentheil bewiesen ist. In *dubiiis standum est pro valore actus*, sagt eine bekannte vom kirchlichen Rechte adoptirte Regel des Civilrechtes, welche um so mehr hier zutreffend ist, als es sich um eine *causa magis favorabilis* handelt. (Card. de Lugo l. c. n. 136.)

3. Uebergehend zur Beantwortung der anfänglich aufgestellten Frage bezüglich der Ehen der Katholiken in *foro externo*, ist es nothwendig eine Bemerkung voranzuschicken. Kommt in der inneren kirchlichen Rechtssphäre bloß der objektive Thatbestand in Betracht, so macht das äußere Rechtsforum der Kirche und kann seiner Natur nach nicht darauf Anspruch machen, in jedem gegebenen Falle congruent mit dem Gewissensforum zu entscheiden. Es kann deßhalb geschehen, daß eine Ehe in dem äußeren Forum als gültig angesehen wird, die in dem Gewissensforum ungültig ist, und umgekehrt. Es wird sich deßhalb bezüglich der Rechtssphäre, von der die Rede ist, darum handeln, gewisse Rechtskriterien aufzustellen, welche uns approximativ zur richtigen Beurtheilung der in Betracht kommenden Ehen führen. Damit das geschehe, sind drei Fälle zu unterscheiden.

Der erste Fall ist dieser. Die Katholiken schließen in dem Glauben, daß die Ehe lösbar ist und zu lösen ist, wenigstens, wenn der eine Theil dem anderen die Treue bricht, und setzen dieses stillschweigend voraus, ohne daß sie jedoch die Bedingung der Trennbarkeit des Ehebandes ihrem Consense ausdrücklich zufügen. Sie können ferner die Ehe schließen, indem sie aktualiter die Bedingung der Trennbarkeit bei der Leistung des Consenses hinzufügen. Endlich ist ein dritter Fall zu beachten. Die Katholiken schließen die Ehe, indem sie aktuell bedingungslos den Consens leisten, vorher aber Abmachungen geschehen sind, die in *foro externo* hinlänglich bewiesen werden

können, und welche besagen, daß die Contrahenten den Eheconsens durch eine Bedingung beschränken wollen, welche dem Wesen der Ehe, ihrer Unzertrennlichkeit nämlich, widerstreitet.

Fassen wir zuerst den Fall in's Auge, daß zwei akatholische Ehecontrahenten den Consens durch eine aktuell gegen die Unauflösbarkeit der Ehe streitende Bedingung beschränken. Vor Allem ist hier zu bemerken, daß, wenn je der §. 53 der „Anweisung“ u. s. w. in seinem ersten Theile zur Geltung kommt, es in diesem Falle wahr ist, wenn die Bedingung ausdrücklich dem Consense beigefügt ist; denn in keiner anderen Weise kann das äußere Rechtsforum so gewiß sein über die innere Gesinnung und Absicht der Contrahenten. Deshalb ist hier das Rechtsaxiom anzuwenden: „Si quid de genere affirmatur, saltem summae speciei debet convenire.“ Die erwähnte Decretale Gregors IX., als deren Reproduction wir oben den §. 53 der „Anweisung“ u. s. w. kennen gelernt haben, stimmt offenbar überein mit dieser Behauptung; indem die Beispiele zunächst von solchen Bedingungen reden, welche dem Eheconsense aktuell zugefügt worden sind. Demnach sind also Ehen, welche aktuell mit Bedingungen geschlossen werden, die dem Wesen der Ehe widerstreiten, als ungiltige Ehen anzusehen.

Zu demselben Schlusse kommen wir, wenn wir die Canonisten um ihre Ansicht fragen. Es ist, sagt der gefeierte Reiffenstuel (le. in lib. IV. Decr. tit. 5.) die *sententia comunissima* der Theologen und Juristen, daß eine Bedingung gegen das Wesen der Ehe, welche ausdrücklich dem Ehecontrakte beigefügt wird, die Ehe rechtlich nicht zu Stande kommen läßt. Card. de Lugo erörtert a. a. O. diesen Fall anläßlich des zu Rom verhandelten Dubium, ob die Ehen der schismatischen Abyssinier, welche in einigen Fällen das Eheband für auflöslich halten, zu Recht beständen. „Quando, sagt er, schismatici contrahunt cum pacto expresse, ut possint uti repudio in casibus sibi permissis, matrimonium est nullum et per consequens non debent cogi ad illud observandum.“ Der-

selben Ansicht ist Pontius (de matr. cath. cum haeret. in append. cap.) und Sanchez (de matr. lib. V. disp. 9. nn. 3. 5).

In diesem Sinne hat auch Papst Benedikt XIV., der diesen Gegenstand ausführlich behandelt (Syn. Dioec. lib. 13. cap. 22. nn. 1—9.) entschieden. Er unterscheidet zwischen dem irrthümlichen Glauben der Katholiken und der ausdrücklich gegen das Wesen der Ehe dem Consense beigefügten Bedingung, und kommt zu dem Schluß, daß eine so geartete Bedingung die Ehe null und nichtig mache, denn sagt er (l. c. n. 7.), derjenige, welcher den Contract will, muß auch die Substanz desselben wollen. Sonach ist es der sicherste Beweis, daß sie in den eigentlichen Ehecontract nicht einwilligen, wenn die Contrahenten eine dem Wesen der Ehe entgegenstehende Bedingung beifügen. Ohne Consens aber, schließt der oberste Gesetzgeber, kann die Ehe nicht zu Stande kommen.

Die Ansicht Benedikt's haben endlich die zwei obersten kirchlichen Rechtsinstitute, die S. Congregatio Concilii und die S. Congr. Officii ¹⁾ zur Grundlage ihrer Verdicts gemacht, wenn sie in die Lage kommen, die in Frage stehenden Ehen beurtheilen zu müssen, wovon Dr. Rutschker's Werk: „Das Eherecht der katholischen Kirche“ im 1. Bd. §. 70 ff. mehrere Beispiele anführt. Hier folgt ein Beispiel. Bei dem letztgenannten Tribunal fragten sich die Bischöfe Siebenbürgens an, was von den Ehen zu halten sei, welche die Calvinisten des genannten Landes unter der Bedingung schließen, die Frau nur insoweit als Ehefrau anzuerkennen, „quoadusque in sua honestate et puritate permanserit.“ Das h. Officium antwortete auf dieses Dubium am 20. Mai 1754, daß die so gearteten Ehecontracte

¹⁾ Seit Benedikt XIV. gehen regelmäßig alle Processe bezüglich einer gemischten Ehe wegen der Häresie des einen Theiles an die Congregation der Inquisition oder die Cong. s. Officii, wie jene mit anderem Namen heißt.

als null und nichtig zu betrachten seien, wenn die Bedingung im Momente des Eheabschlusses selbst beigefügt wurde.

Doch ist bei der Beurtheilung dieser mit der Ehe in ihrem Wesen streitenden Bedingungen eine doppelte Bemerkung am Platze, welche Benedikt XIV. in seinem citirten Werke „*De Synodo dioecessana*“ macht. Zuerst erinnert der gelehrte Papst daran, daß wohl darauf gesehen werden müsse, ob die Bedingungen das Eheband wirklich afficiren; wäre das nicht der Fall, so käme auch die Validität der bedingungsweise geschlossenen Ehe nicht in Frage (l. c. n. 9). Dann erhebt aus den Einwürfen, welche er anführt, daß die beigefügte Bedingung eine Beschränkung des absoluten Consenses involviren muß. Wäre der Eheconsens formell gegeben und die Bedingung bloß als Anhang, z. B. als eine rituelle Erklärung beigefügt, so würde auch in diesem Falle kein begründeter Zweifel über die Gültigkeit der Ehe zu erheben sein, denn mit der absoluten Erklärung würde die Ehe in Kraft bestehen (l. c.). Bezüglich der Contrahenten ist noch zu beachten, daß die Bedingung von beiden Nupturienten gesetzt werden muß. Wäre sie nur von einem Theile ausgesprochen, und der andere würde widersprechen, so würde, wenn dennoch die Ehe eingegangen worden, zu präsumiren sein, der erstere habe darauf verzichtet (Schmalzgruber J. E. U. lib. 4. tit. 5. n. 116, wo er diese Meinung eine *Communis* nennt). Einige gehen noch weiter. Sie behaupten, daß der Eheconsens auch dann nicht beeinträchtigt werde, wenn der andere Theil sich zu der gesetzten Bedingung verschweigend verhalte (vgl. Dr. Kutschker a. a. O. Bd. IV. §. 242, wo auch die gegentheilige Meinung Sanchez' angeführt wird). Der §. 22 der „Anweisung“ u. s. w. spricht sich also aus: „Wenn nicht katholische Christen dafür halten, daß die Ehe dem Bande nach könne getrennt werden, so beklagt die Kirche die Irrenden, aber sie kann dem Irrthume keinen Einfluß auf die Heiligkeit ihrer Gesetzgebung gestatten . . .“

4. Wir gehen über zur Beantwortung der Frage: wie sind die Ehen der Katholiken zu beurtheilen, die zwar im Glauben der Auflösbarkeit des Ehebandes in gewissen Fällen geschlossen werden, ohne daß jedoch dem Consense eine ausdrückliche Bedingung beigelegt wäre, noch anderweitig die Contrahenten sich über die bedingte Einwilligung ausgesprochen haben. Auch in diesem Falle scheint die Ehe nicht zu Recht zu bestehen. Denn es scheint durch den habituellen Irrglauben der Contrahenten dem Consense die irritirende Bedingung zu inhäriren und deshalb denselben eben so wohl wie im vorigen Falle zu inficiren. Was wir oben unter Nummer 2 von dem Werthe solcher Ehen in dem inneren Rechtsforum gehört, scheint die gegentheilige Behauptung als wahr aufzustellen auch für das äußere Rechtsforum. Und so ist es auch. Papst Benedikt XIV. behandelt diese Frage eben dort, wo er von den Ehen, welche mit einer ausdrücklichen Bedingung geschlossen werden, die gegen das Wesen der Ehe ist, handelt. (*De syn. dioec. lib. 13. cap. 22. n. 7.*). Während er jedoch bezüglich dieser Ehen sich zu der Ansicht bekennt, daß sie null und nichtig sind, kommt er zum entgegengesetzten Schluß betreffs derjenigen Ehen, welche irrthümlich in der Voraussetzung ihrer Lösbarkeit geschlossen werden. Und er steht mit dieser Ansicht im Einklange mit den meisten anderen Theologen und Canonisten, deren er mehrere am Schluß der citirten Nummer anführt. Wenn, sagt Benedikt, die ausdrückliche Bedingung nicht beigelegt ist, so greift, wenn die Contrahenten auch in dem Irrthume befangen sind, es könne ihre Ehe wegen der ehelichen Untreue des anderen Theiles wieder rückgängig gemacht werden, die rechtliche Vermuthung Platz, daß sie dieselbe doch nach Anordnung Christi schließen wollen, sonach implicite dieselbe mit allen wesentlichen Eigenschaften, die sie nach göttlicher Anordnung hat, also auch mit der Eigenschaft der Unauflösbarkeit eingehen. Denn es herrscht dann der generelle Wille, den Ehecontract nach göttlicher Anordnung einzugehen, vor und schließt gleichsam jene

irrthümliche Privatmeinung, welche die Ehe für auflöslich hält, aus (vgl. Sanchez de matr. l. 2. disp. 29. nn. 8—13. — Schmalzgruber a. a. O. tit. 19.). Wenn aber die Nupturienten, fährt der Papst fort, beim Ehecontract die Lösbarkeit des Ehebandes zur ausdrücklichen Bedingung machen, so ist es unmöglich, daß der Privatirrthum von dem generellen Willen, die Ehe so zu schließen, wie sie Christus eingesetzt hat, absorbirt wird. Vielmehr wird dieser von jenem verdrängt und vernichtet. Und daher läßt er die Ehe nicht zu Stande kommen.

Papst Pius VI. hatte während seines fast fünfundzwanzig Jahre dauernden Pontificates häufig Gelegenheit, die von Benedict XIV. aufgestellten Grundsätze zur Anwendung zu bringen und sich beistimmend darüber auszusprechen (vgl. Dr. Rutschker a. a. O. S. 71). Es sollen nur zwei Rescripte jenes Papstes hier erwähnt werden, nämlich dasjenige an den Erzbischof von Prag vom 11. Juli 1789 und ein anderes an den Bischof von Erlau, unter demselben Datum erfllossen. Im ersten handelt es sich um die Beurtheilung des rechtlichen Bestandes gemischter Ehen, die nämlich von Einem Theile eingegangen wurden mit dem irrthümlichen Glauben, das Eheband sei lösbar. Wenn der Papst solche Ehen für zu Recht bestehend erklärt, sofern ihrer Giltigkeit nur nicht ein anderes trennendes Ehehinderniß entgegensteht, wie er es thatsächlich thut, so folgt offenbar die Anwendbarkeit des auctoritativen Ausspruches auch für jene Ehen, welche in derselben Weise von zwei Katholiken mit diesem irrthümlichen Glauben contrahirt sind. Zum Beweise führt der hl. Vater als äußeren Entscheidungsgrund die beständige Praxis der Kirche bezüglich der von Katholiken geschlossenen Ehen an. Die allgemeine Kirche, sagt er, hat jene Ehen durch ganze Jahrhunderte für gültig gehalten. Denn sie habe niemals von jenen Katholiken die Erneuerung des ehelichen Consensus verlangt, sondern sie als wahre Eheleute angesehen, trotz der Irrthümer, mit welchen sie ihre Ehen eingegangen hätten, wenn dem Eheconsense nur nicht ausdrücklich eine dem Wesen

widerstreitende Bedingung beigefügt worden, oder sonst dem rechtlichen Zustandekommen der Ehe ein anderes canonisches Hinderniß im Wege gewesen wäre. Er beruft sich dann auch auf die Decretale Gregors IX., welche von uns mehrmals erwähnt wurde, und auf das Urtheil Benedikts XIV. a. a. O. über solche Ehen. — Den inneren Entscheidungsgrund für sein Urtheil findet er in Folgendem. Dadurch, daß die Katholiken irrthümlich glauben, die Lösung des ehelichen Bandes widerstreite nicht Christi Gesetz, wird klar, daß die Absicht, die Ehe nach den Normen des Irrglaubens also auflöslich zu schließen, nicht jene erstere vorwiegende Absicht (*intentio primaria*) d. h. zu contrahiren nach Christi Anordnung, ausschliesse. Es continuirt deßhalb dieselbe beim Eheabschusse selbst und bestimmt den Consens, der aktuell geleistet wird. Der so geartete Consens aber, fließend aus dem Willen, die Ehe zu vollziehen nach der Anordnung Christi, ist geeignet und hinlänglich zur Validität derselben.

Und dieses, daß der Irrthum ohne factisch beigefügte Bedingung den Consens nicht in Frage stellt, ist so wahr, daß dieses nicht bloß gilt, wenn der Wille so geartet ist, daß er, wenn er zur Einsicht seines Irrthums käme, die Ehe auch unauflöslich schließen würde, sondern auch in dem Falle, wenn er nach Kenntnißnahme des Irrthumes nicht gesonnen wäre, die Ehe einzugehen (vgl. Scavini l. c. tract. 12. disp. 1. cap. II. art. 4. vol. 4.).

5. Es bleibt uns übrig die Beurtheilung jener Ehen, welche von Katholiken zwar nicht geschlossen werden, indem sie bei Leistung des Eheconsenses eine dem Wesen der Ehe widerstreitende Bedingung zufügen, aber vorherige Abmachungen bestehen, welche darlegen, daß die Eheleute gesonnen sind, die Ehe nur mit einer eben genannten Bedingung einzugehen. Es ist offenbar, daß die der Ehe vorläufigen Traktate in foro externo zu beweisen sind. Der Natur der Sache nach wird der Zeugenbeweis hier meistens in Anschlag kommen. Ferner muß der

Beweis concludent sein; denn sonst würde in *favorem matrimonii* geurtheilt werden müssen.

Dieser dritte Fall verdient der besonderen Beachtung. Haben wir uns nämlich in der Beurtheilung der beiden vorausgehenden Fälle auf auctoritative Entscheidungen der höchsten Gesetzgeber berufen können, so tritt hier allein die Doctrin und der *Usus* als entscheidend auf, weil jene fehlen. Wir sehen deshalb, weil die Auctorität über den Fall, den wir besprechen wollen, sich noch nicht ausgesprochen, die Gelehrten in ihren Ansichten betreffs der Beurtheilung fraglicher Ehen weit auseinander gehen.

Nach diesen vorausgeschickten Bemerkungen versuchen wir die Frage zu beantworten: Wie sind die Ehen der Katholiken zu beurtheilen, die bei der Eheschließung selbst unbedingt eingegangen sind, jedoch so, daß die Nupturienten ihren Willen vor Zeugen unzweifelhaft dargelegt haben, den Ehecontract nur mit einer dem Wesen der Ehe widerstrebenden Bedingung einzugehen.

Bei Beantwortung dieser Frage gehen die Canonisten von einem doppelten Gesichtspunkte aus. (*Acta s. sedis. Romae. vol. 1. pag. 375. Schulte's Lehrb. d. R. R. §. 141 IV. V.*) Sie unterscheiden nämlich einerseits zwischen der Eheschließung vor dem Tridentinum und nach dem vortridentinischen Recht und anderseits zwischen jener Form der Eheschließung, welche das genannte Concil (sess. 24. *Deer. de Ref. cap. 1.*) sanktionirte. Die Validität war nach dem vorconcilariischen Rechte von keiner bestimmten Form abhängig. Der nachgewiesene pure Consens ließ eine Ehe zu Recht bestehen. Und um den Eheconsens als einen durch eine Bedingung beschränkten zu erweisen, war es nur nothwendig, daß rechtlich präsumirt werden konnte, die vorher intendirte Beschränkung des Eheconsenses habe im Momente der Eheschließung virtualiter continuirt, ohne daß es nothwendig gewesen wäre, ihn beim Ehecontracte auszudrücken. Nothwendig war nur, daß die Bedingung vor der Leistung des

Eheconsensus gesetzt wurde (Reg. J. Bonif. VIII. R. 21.), dann, wie es aus dem vorhergehenden erhellt, daß zwischen Setzung der Bedingung und (Leistung) des Consensus nicht ein Zeitraum lag, der präsumiren ließ auf die Verzichtleistung der Bedingung (capp. 3. 5. 6. de cond. appos., IV. 7.), was zu beurtheilen Sache des kirchlichen Richters war.

Daraus folgt, daß in jenen Gegenden, in welchen das erwähnte conciliarische Decret gar nicht, oder nicht in vorgeschriebener Weise promulgirt ist, ferner in jenen Ländern, für welche die Declaration Benedikts XIV. vom 4. November 1741 gegeben (vgl. Bened. XIV. de syn. dioec. lib. 6. cap. 6. n. 13.; eod. cap. 7. n. 3.), oder auf welche diese vom obersten Gesetzgeber extendirt ist (vgl. Dr. Knopp's „Anwendbarkeit der Vorschrift des Concils von Trient über die wesentliche Form des Eheschließens auf Katholiken“, §. 3. (Perrone „De matr.“ lib. 2. sect. 1. cap. 6. art. 4.)¹⁾), die mit einer Bedingung nach beschriebener Weise abgeschlossenen Ehen der Katholiken als ungiltig zu betrachten sind, wenn auch bei Leistung des Consensus derselbe keineswegs beschränkt wurde.

Im Tridentinum wurde die Form der Eheschließung nach genauer vorhergehender Erörterung der Bedürfnisse der Zeit und der Länder umgrenzt und bestimmt. Nicht an letzter Stelle bezogen dazu die Väter des Concils die großen Verwicklungen, welche die bedingten clandestinen Ehen hervorgebracht hatten. Dadurch, daß dieselben die Giltigkeit des Eheconsensus von einer bestimmten Form, nämlich von der Leistung des Consensus vor dem Pfarrer und wenigstens zwei Zeugen abhängig machten,

¹⁾ Das Gewohnheitsrecht ersetzt die Publikation. So wurde nach Reiffenstuel (in tit. III. l. IV. Decr.) in Frankreich das Tridentinum nicht promulgirt, aber durch Gewohnheit recipirt. Vgl. das dießbezügliche Recht in Deutschland bei demselben Auktor. — Bezüglich Ungarns und Siebenbürgens Dr. Rutschker a. a. O. Bd. 1. §. 68.

thaten sie den oft mit größter Unbesonnenheit bedingungsweise abgeschlossenen Ehen Einhalt oder stellten dieselben, wenn sie, was die Kirche nicht ganz hindern konnte, dennoch eingegangen wurden, unter kirchliche Controlle (vgl. Pallavicini „Hist. Conc. Trid.“ ad sess. XXIV.) Aus dieser ratio legis scheint denn auch nur jene Bedingung für den Consens bestimmend, respektive beschränkend zu werden und in Betracht zu ziehen sein, welche dem aktuellen Eheconsens beigelegt wird, oder wenigstens wovon die gesetzlichen Zeugen intimirt sind.

Die Frage, ob Bedingungen, welche dem Eheconsense nicht ausdrücklich beigelegt sind, bei Beurtheilung der Validität der Ehe in Betracht kommen, hat vor einigen Jahren die h. Concilscongregation länger beschäftigt (vgl. Acta s. Sedis vol. IV. pag. 65. cf. vol. I. Appendix X.) Es wurde besonders die Autorität der beiden Curial-Canonisten Pitonius und Pignatelli angeführt, welche sich über diesen Gegenstand weitläufig auslassen. Ihre gegentheilige Ansicht müssen wir hier in Kürze darlegen.

Pignatelli (Consultt. tom. 9. Cons. 136. p. t.) vertritt die Ansicht, daß die angegebenen Bedingungen unter gewissen Modificationen den Consens bestimmen und beeinflussen, wenn sie auch im Momente der Eheschließung nicht beigelegt sind und die nothwendigen Zeugen nicht davon intimirt sind. Den Hauptgrund seiner Ansicht setzt der genannte Canonist darein, daß, da es unbezweifelt feststeht, die Nupturienten hätten nur bedingungsweise contrahiren wollen, die Präsumption ihr Recht behauptet, es dauere der bedingte Consens bis zur Erklärung des Willens fort, sofern er nicht ausdrücklich widerrufen wird. Wir können für unseren Gegenstand, d. i. in Hinsicht der Ehen der Katholiken, noch hinzufügen, um die eben erwähnte rechtliche Voraussetzung zu urgiren, daß der Irrthum, worin die Irrgläubigen bezüglich der Auflösbarkeit der Ehe sich befinden, nicht leicht eine Aenderung ihrer Absicht, das Eheband lösbar zu knüpfen, aufkommen läßt. — Pignatelli fügt bei, daß seine

Meinung um so mehr den Anspruch auf Wahrheit erheben könne, als er den Zeitraum zwischen dem Sehen der Bedingung und dem Eheabschlusse möglichst kurz faßt, obschon das Civilrecht noch einen größeren Zwischenraum zu gewähren scheine nach der Rechtsregel: „In Jure dicitur illico aliquid fieri, quod intra triduum fit (l. fin. Cod. de error.) Es müsse also präsumirt werden, daß der bedingte Consens virtuell fortwirke, und das genüge, um den aktuellen Consens durch die früher gesetzte Bedingung zu beschränken, resp. ungiltig zu machen, ebenso wie bei der Spendung der Sacramente von der Beschaffenheit der virtuellen Absicht des Ausspenders ihre Giltigkeit oder Ungiltigkeit abhängen könne.

Entgegengesetzter Ansicht ist Pitonius (Disceptatt. eccles. — Disc. 52. n. 36.). Er bekämpft die Ansicht seines Gegners nicht schlechthin, sondern läßt sie für solche Ehen, auf welche die tridentinische Form keine Anwendung findet, gelten, ebenso wie für das innere Rechtsforum. Dagegen behauptet er, daß für jene Ehen, welche unter die Sanction des Tridentinums fallen, vorherige Abmachungen und Bedingungen, ohne daß sie den gesetzmäßigen Zeugen, dem Pfarrer nämlich und wenigstens zwei übrigen Zeugen, bekannt gegeben sind und nicht unmittelbar vor oder bei der Leistung des ehelichen Consenses wiederholt wurden, in foro externo keineswegs in Betracht kommen können. Seine Ansicht begründet Pitonius mit der Nothwendigkeit, die tridentinische Form beim Eheabschlusse anzuwenden. Solche vorläufige Abmachungen und gestellte Bedingungen sind zu betrachten als rechtlich nicht existirend. Denn ist der Eheconsens in facie ecclesiae bedingungslos gegeben, so kann die Kirche über eine dadurch zu Stande gekommene Ehe nicht anders urtheilen, als sie vor ihrem Forum eingegangen wurde. Sind vorher Abmachungen geschehen, so muß man annehmen, daß die Contrahenten davon abgegangen oder wenigstens die Absicht, nach dem Willen der Kirche die Ehe zu schließen, vorwiegend bei ihnen obwaltete. Behaupten aber nachträg-

lich dieselben, daß sie in der Intention verharret sind, so ist ihnen kein Gehör zu schenken (Glossa in cap. „Tua nos,“ de spons. IV, 1. in verb. „mulierem“). — Er confirmirt seine Behauptung durch die Darlegung der aus der entgegengesetzten Meinung nach seiner Ansicht fließenden Unzukömmlichkeiten. Nach der Gegner Ansicht könnten, sagt Pitonius, die Contractanten ungestört die sündhaften Verbindungen eingehen, denen das Concil vorbeugen wollte durch Regelung der äußeren Form der Eheschließung. Zwei z. B. würden, um ungestört ihren sündhaften Umgang fortsetzen zu können, sich vornehmen, eine Scheinehe einzugehen und von dieser Absicht zwei confidentielle Zeugen verständigen, indem sie vor ihnen erklären, alles, was sie bei der Consensleistung thun, nur zum Scheine thun zu wollen; dieselben könnten, wenn die Ansicht der Gegner wahr wäre, im Concubinat leben und wenn es ihnen gefiele, ihr Verhältniß wieder auflösen, indem sie mit Berufung auf die Zeugen die Nichtigkeit der Scheinehe beweisen.

Die h. Concilscongregation hat ihre Meinung, was von den Bedingungen zu halten ist, die dem Eheconsens aktuell nicht beigelegt werden, deutlich (in Roman. Matrimonium. 22. Sept. 1708) ausgesprochen. Es wurde verhandelt über die Gültigkeit der Ehe zwischen Carl S. und Cajetana M. Letztere hatte vor Zeugen wiederholt erklärt, daß sie jenen n u r unter gewissen Bedingungen heiraten werde. Der Consens wurde aber beim Eheschluße ohne alle Bedingung geleistet. Die Bedingungen trafen nicht ein und Cajetana klagte deßhalb bei genanntem Tribunal um Trennung des Ehebandes. Der Wahrspruch der Cardinäle war auf das Dubium: „An constet de validitate matrimonii in casu?“ — „Affirmative et amplius.“ Das entscheidende Moment des Verdiktes lag darin, daß die Ehe in facie ecclesiae b e d i n g u n g s l o s abgeschlossen worden war. Das Urtheil gewinnt dadurch formell an Gewicht, daß alle Cardinäle einstimmig für die Gültigkeit der Ehe entschieden, wie

aus der Clausel hervorgeht: „et amplius“ (vgl. Acta s. Sedis vol. 1. fasc. 8. p. 371. et sqq.)

Papst Benedikt bespricht (quaestion. canon. et moral. qu. 148 et 368 — bei Rutschler. „Cherecht“ IV. Bd. §. 246.) einen anderen Fall, dessen Entscheidung für die Beantwortung unserer Frage von großem Gewichte ist. Es ist dieses die in mehreren canonischen Entscheidungen in Betracht kommende und angeführte Causa Ulixbonen. occidental. (Lissabon.) Matrimn. 18. Juli 1724. Der Sachverhalt ist dieser. Johanna A. empfing häufig Besuche von dem Senator Ludwig B., so daß ihrem guten Rufe dadurch Eintrag geschah. Sie entschloß sich, den Schleier zu nehmen. Allein zur Herstellung ihres gefährdeten Leumundes kam sie mit dem Senator überein, zuvor sich mit ihm zu verehelichen. Jedoch wurde unter Gutheißung beider Theile auf Anstiften der Braut zur Bedingung gemacht, daß diese sich 14 Tage nach geschehener Trauung in ein Kloster zurückziehen und nach einjährigem Noviziate das feierliche Ordensgelübde ablegen müsse; daß ferner die Ehe nicht consumirt werden dürfe, behufs dessen die Braut auf alles Recht zu verzichten erklärte, was ihr aus der Eheschließung auf die Person des Senators zufließen könnte. Zugleich wurde beigesetzt, daß wenn eine dieser Bedingungen nicht erfüllt würde, die Ehe betrachtet werden sollte, als wäre sie gar nicht eingegangen worden. Der Senator willigte also in die Trauung ein, der Johanna eine Art Genugthuung zu leisten, keineswegs aber war es ihm um eine ernstliche Verbindung mit derselben zu thun. Die Bedingungen wurden den Zeugen und dem assistirenden Priester bekannt gegeben und zwar unmittelbar vor der Leistung des Eheconsensus, welche ohne alle Bedingung geschah. Kaum waren aber acht Tage nach der Trauung vorüber, so führte Johanna Klage beim General-Vikariate des Patriarchates Lissabon gegen den Senator B. auf Vollziehung der Ehe.

Durch Urtheil vom 18. Juli 1718 entschied dieses auf Giltigkeit der Ehe, aus dem Grunde nämlich, weil da die dem

Wesen der Ehe widerstreitenden Bedingungen im Momente der Eheschließung nicht wiederholt seien, rechtlich, wenigstens für das äußere kirchliche Rechtsforum, angenommen werden müsse, daß man darauf Verzicht geleistet. Dieses Urtheil wurde von der zweiten Instanz unter derselben Rechtsanschauung bestätigt. Schließlich ergrieff der Senator den Recurs an den h. Stuhl. Unter dem 18. Juli 1724 entschied die h. Congregation des Concils auf das vorgelegte Dubium: „An sit matrimonium nullum in casu!“ — „Ex haecenus deductis matrimonium esse nullum.“ Es handelte sich in diesem Falle darum, zu entscheiden, ob die dem Wesen der Ehe entgegenlaufende Bedingung, d. i. die Verzichtleistung auf jedes eheliche Recht, als beigelegt zu betrachten sei oder nicht. Die beiden ersten Instanzen waren der Ansicht, sie sei als nicht beigelegt zu betrachten, weil sie nicht im Momente der Eheschließung wiederholt war. Die Concilscongregation aber war anderer Meinung. Und entscheidend für das Urtheil der Cardinäle war der Umstand, daß die Bedingung gerade vor Leistung des Eheconsensus dem den Consens entgegennehmenden Priester und den Zeugen bekannt gegeben war.

Aus dem Gesagten erhellt, daß die Meinung Knopp's (Dr. Rutschker a. a. D. Bd. IV. S. 244) kaum Anspruch auf Probabilität machen kann, wonach nämlich es im tridentinischen Rechte nicht erforderlich sei, damit die Bedingungen in Betracht kommen, daß wenigstens nicht lange vor der Eheschließung den kirchlichen Zeugen dieselben mitgetheilt werden, sondern nur, daß davon vollständig der gerichtliche Beweis erbracht werden könne.

Nach Schulte (bei Rutschker a. a. D. S. 70.) ist es eine praesumptio juris et de Jure, daß Jeder, außer bei ausdrücklich erklärtem Gegentheil, daß die Nupturienten die Ehe im Geiste der Kirche geschlossen haben, wenn sie auch meinten oder auch den Willen hatten, die Ehe so zu schließen, daß sie für den Fall des Ehebruchs gelöst werden könne; denn dieser error

würde nicht in Betracht kommen. Es könnte also eine solche Ehe nicht direkt bezüglich ihrer Validität angegriffen werden; sondern nur durch Nachweis eines bestehenden anderen dirimirenden Hindernisses. Wäre aber jenes als Bedingung beigelegt, so hätten die Contrahenten auch rechtlich den Willen gehabt, eine Ehe gegen deren Wesen einzugehen, woraus deren Ungültigkeit folgen würde.

Daher bestimmt auch der §. 22 der „Anweisung“ u. s. w.: „Eine bedingte Erklärung der Einwilligung kann nur mit ausdrücklicher Erlaubniß des Bischofes zugelassen werden. Bedingungen, welche bei Erklärung der Einwilligung nicht ausgedrückt werden, sind als nicht beigelegt zu betrachten.“

Eine Bedingung kann nach dem tridentischen Rechte also dann nur in Betracht kommen, respektive die Ehe irritiren, wenn 1. die Bedingung unmittelbar vor oder zugleich mit der Erklärung des Consensus gesetzt wurde, oder 2. muß sie dem Pfarrer und den Zeugen mitgetheilt sein, und in diesem Falle darf kein solcher Zeitraum zwischen dieser Eröffnung und dem wirklichen Abschlusse der Ehe liegen, daß auf einen Verzicht geschlossen, also die unmittelbare Wahrnehmung des Consensus Seitens dieser Personen als eines unbedingten angenommen werden kann. (Schulte, Lehrbuch des kath. R. R. §. 141, unter V.)

Aus dem, was bis jetzt erörtert wurde, können als gewonnenes Resultat folgende Rechtsprincipien aufgestellt werden:

1. Wenn Katholiken ihre Ehe eingehen in dem irrthümlichen Glauben, dieselbe sei dem Bande nach lösbar, speciell im Falle des Ehebruchs, so übt ein solcher Glaube keinen Einfluß auf den rechtlichen Bestand der Ehe; ihre Ehe ist gültig.

2. Wäre aber die Trennung des Ehebandes in gewissen Fällen als eine Bedingung sine qua non bei Leistung des Consensus stipulirt, so hätten die akatholischen Contrahenten auch

rechtlich den Willen gehabt, eine Ehe gegen deren Wesen einzugehen, was die Ungiltigkeit der Ehe involviren würde.

3. Eine Bedingung, die in angegebener Weise beigefügt, aber nicht das Eheband selbst afficiren, sondern nur eine Trennung z. B. quoad thorum et mensam aussprechen, oder die nachträglich, nach vollständiger Leistung des Eheconsensus als eine rituelle Erklärung zugesetzt würde, läßt die Ehe des Katholiken zu Recht bestehen.

4. Haben die akatholischen Contrahenten die Ehe im äußeren Forum bedingungslos geschlossen, eine gegen das Wesen der Ehe gehende Bedingung aber vorher gesetzt, so muß nach tridentinischem Rechte dieselbe dem Pfarrer und den Zeugen mitgetheilt sein, und zwischen dieser Mittheilung und der Leistung des Eheconsensus nicht ein solcher Zeitraum liegen, daß auf Verzichtleistung der vorhergegangenen Bedingungen geschlossen werden müßte. (Dieses Princip wird besonders bei Beurtheilung gemischter Ehen zu beachten sein.)

5. Nach vortridentinischem Rechte muß die Bedingung in foro externo zu beweisen und so gesetzt sein, daß nicht ein solcher Zwischenraum zwischen dem Setzen der Bedingung und Leistung des Consensus statt hat, welcher auf eine Verzichtleistung der Bedingung schließen ließe, wenn sie die akatholischen Ehen ungiltig machen soll.

Dr. H. J. K—s.

Die Reue und ihre Stellung im Bußsakramente.

(Eine beantwortete Pfarrconcursfrage.)

„Quid intelligitur sub contritione? Quamnam partem obtinet contritio in sacramento poenitentiae?“ — so lautet die beim letzten Frühjahr's Concurs aus der Dogmatik gestellte Pfarrconcurs-Frage. Da dieselbe zwei Detailfragen enthält,

so soll die Beantwortung in zwei getrennten Abschnitten stattfinden.

I.

Quid intelligitur sub contritione?

Das Concil von Trient, auf welches die dogmatische Begriffsbestimmung der Reue vor Allem und ganz vorzüglich sich zu beziehen hat, definiert die Reue als einen Seelenschmerz und einen Abscheu über die begangene Sünde, verbunden mit dem Vorsatz, in Zukunft nicht mehr zu sündigen. „Contritio, so heißt es im 4. Capitel der 14. Sitzung, animi dolor ac detestatio est de peccato commisso, cum proposito non peccandi de cetero.“ Die Reue hat also ein Doppelgesicht. Mit dem einen blickt sie nach rückwärts, insofern es den Seelenschmerz und den Abscheu über die begangene Sünde gilt, mit dem andern wird ein Blick nach vorwärts gethan, inwiefern der Vorsatz gemacht wird, in Zukunft nicht mehr zu sündigen. Und in der That, soll die Reue die Entsündigung des Menschen anbahnen, resp. vermitteln, soll dieselbe dahin führen, daß die Seele wiederum durch die heiligmachende Gnade mit Gott verbunden werde, so muß sie den Menschen von der Sünde losreißen, was offenbar erst damit geschieht, wenn einerseits im Seelenschmerze und dem Abscheu sich die Reue auf die vergangene Sünde bezieht, und wenn andererseits noch der Vorsatz, nicht mehr zu sündigen, hinzukommt. Fehlt das Eine oder das Andere, so ist der Bruch mit der Sünde kein wahrer und voller und kann demnach auch von einer Verbindung mit Gott, dem Höchsteiligen, keine Rede sein. Beim Mangel des Vorsatzes, die Sünde in Zukunft zu meiden, liegt dieß ohnehin wohl auf der Hand und mag da nur bemerkt werden, daß dieser Vorsatz in einer sehr lebhaften Reue eo ipso eingeschlossen erscheint und in diesem Falle wohl nicht ausdrücklich gefaßt zu werden braucht, obwohl dieß stets das Sicherere sein wird. Aber auch ohne Seelenschmerz und Abscheu über die begangene

Sünde gilt das Gleiche, weshalb Papst Leo X. die folgende These Luther's (die 7. unter den 41 von Leo X. verworfenen Thesen) verurtheilte: „Verissimum est proverbium, et omnium doctrina de contritionibus hucusque data praestantius: de caetero non facere, summa poenitentia; optima poenitentia, nova vita.“ Der römische Katechismus macht insbesondere auf diese Seite der Reue aufmerksam und er beruft sich zum Erweise der Nothwendigkeit derselben auf die dießbezügliche Ausdrucksweise der Schrift, wie namentlich auf die Klageseufzer David's (P. II. c. 5. qu. 23). Ebenderselbe römische Katechismus rechtfertigt mit der genannten Seite der Reue den Ausdruck der „contritio“ in der Sprachweise der Theologen, indem er l. c. in der 25. Quaestio in der folgenden Weise fortfährt: „Recte autem contritionis nomen peccati detestationi, de qua loquimur, ad significandam vim doloris impositum est, ducta similitudine a rebus corporeis, quae minutatim saxo aut duriore aliqua materia confringuntur, ut eo vocabulo declararetur, corda nostra, quae superbia obdurnerunt, poenitentiae vi contundi atque conteri. Quare nullus alius dolor vel ex parentum et filiorum obitu, vel cujusvis alterius calamitatis causa susceptus, hoc nomine appellatur, sed illius tantum doloris proprium est nomen, quo ex amissa Dei gratia atque innocentia afficimur.“ Und eine gewichtige theologische Autorität, der Cardinal von Ostia, spricht sich in dieser Hinsicht noch weiter folgendermaßen aus: „Contritio potest intelligi a passiva, quia totum cor quasi teritur et scinditur prae nimia angustia et dolore, ira et indignatione, quae concipit conversus contra ipsa peccata; b. active: quia contritio tamquam fortissima machina conterit totam congeriem peccatorum, quae quasi quidam murus separat Deum a peccatore, dirumpit laqueos et catenas diaboli, destruit carcerem infernalem, quem daemones in inferno paraverunt peccatori, et enervat vires daemonum . . . conterit brachium peccatoris et maligni . . . breviter contritio mundat animam a reatu

culpa, liberat a poena gehennae, ab horrenda daemonum societate et a vilissima peccati servitute, sed et restituit bona spiritualia, quae homo amiserat per peccatum, societatem sc. spirituales communionem bonorum Ecclesiae . . . efficit haeredem Dei, cohaeredem autem Christi (Hostiensis in Summa aurea p. 1750).“

Mit dem Gesagten erscheint bereits eine allgemeine Bestimmung des Wesens der Reue gegeben. Wollen wir aber nunmehr dieses Wesen noch im Einzelnen näher bestimmen, so werden die besonderen wesentlichen Eigenschaften der Reue eben aus der Wurzel, in der das Wesen derselben gründet, abzuleiten sein, d. i. es müssen dieselben durch nichts Anderes, als durch den Gedanken bestimmt werden, daß die Reue den Menschen von der Sünde loszureißen hat, daß sich in der Reue ein wahrer und voller Bruch mit der Sünde vollziehen muß. Demnach stellen wir folgende vier wesentliche Eigenschaften der Reue auf:

a) Innerlichkeit, Aufrichtigkeit oder Wahrheit der Reue. Wir meinen damit, daß die Reue wesentlich im Innern der Seele gründe und im Willen sich vollziehe; erst so löst sie ja den Affekt von der Sünde, nur in dieser Weise kann sich die *aversio a peccato* und die *conversio ad Deum* vollziehen. Außert sich die Reue auch im Gemüthe als sinnlicher Schmerz oder auch durch entsprechende äußere Zeichen, wie Thränen, so ist das gut; aber unbedingt nothwendig ist dieser Umstand, der mehr vom Temperamente abhängt, keineswegs und das eigentliche Wesen der Reue ist damit nicht gegeben. Würde einen die Erwägung der Sünde dahin führen, daß er seinen Willen entscheiden von der Sünde wegwendet und in diesem Sinne sowohl mit der vergangenen Sünde ernstlich bricht, als auch fest entschlossen ist, die Sünde in Zukunft nicht mehr zu begehen, so wäre die Reue auch ohne sinnlich gefühlten oder ohne äußerlich an den Tag gelegten Schmerz eine wahre Reue. Der römische Katechismus mahnt l. c. in der 24. Quaestio ausdrücklich, daß man nicht meinen dürfe, der Schmerz müsse durch den Sinn

des Körpers empfunden werden, da die Reue eine Handlung des Willens sei. Freilich entsteht, wie derselbe daselbst weiter ausführt, in dem sogenannten concupisciblen Theil der Seele ein Schmerz aus der Reue und darum werde die Reue nicht unpassend als Schmerz definiert, weil sie den Schmerz hervorrufe, den zu bezeugen die Büsser auch das Leid zu ändern pflegten. Und in der 28. Quaestio l. c. wird die Reue als eine wahre und wirksame in Schutz genommen, welche keineswegs von Thränen begleitet ist, obwohl diese sehr zu wünschen und zu empfehlen seien. Uebrigens wird sich die wahre Innerlichkeit der Reue namentlich durch einen wahren Bußfeiser, der bereit ist, nach Möglichkeit für die Sünde genugsathun, und überhaupt alles leisten will, was Gott verlangt, sowie durch die Flucht der Sünde und Uebung des Guten dokumentiren.

b) Die Allgemeinheit der Reue. Da sich in der Reue ein wahrer und voller Bruch mit der Sünde vollziehen muß, so muß sie sich auf alle Sünden erstrecken, welche den Menschen von Gott trennen. Und das sind alle begangenen schweren Sünden, die sogenannten Todsünden, von denen eben eine jede die Vereinigung der Seele mit Gott in der heiligmachenden Gnade unmöglich macht, und die darum alle in die Reue einbezogen sein müssen, sollte sich in Wahrheit die *aversio a peccato* und *conversio ad Deum* vollziehen können. Die sogenannten läßlichen Sünden, die als solche keine Trennung von Gott involviren, brauchen in der Reue nicht inbegriffen zu sein, obwohl sie ohne Reue eben auch nicht vergeben werden. Nach dem römischen Katechismus (l. c. qu. 29.) sollten die Gläubigen gemahnt werden, daß sie über die einzelnen schweren oder Todsünden einen eigenen Reueschmerz zu erwecken bemüht seien. Doch warnt derselbe in der folgenden Quaestio vor allzu großer Angestrengtheit, in welcher Hinsicht gesagt wird: „*Neque tamen hac in re desperent fideles de summa Dei bonitate et clementia; is enim, quum nostrae salutis cupidissimus sit, nullam moram ad tribuendam nobis veniam interponit, sed pec*

catores paterna caritate complectitur, simul atque ille se collegerit, et universe peccata sua detestatus, quae deinde alio tempore, si facultas erit, singula in memoriam reducere ac detestari in animo habeat, ad Dominum se converterit.“ Es ist demnach nicht nothwendig, daß man so viel einzelne Reueakte erwecke, als die Zahl der Sünden beträgt, sondern es genügt ein Reueakt, der sich auf alle Todsünden erstreckt; eben auch so wird, wenn die Reue eine wahre und aufrichtige ist, der Affekt zu jeder Sünde in uns unterdrückt.

c) Die Größe der Reue als einer Reue über Alles. Soll die Reue den Menschen von der Sünde losreißen und ihn mit Gott wiederum in Verbindung setzen, so muß dem Menschen die Sünde gegenüber den anderen Uebeln, denen er durch die Begehung der Sünde ausweichen würde, oder die er durch Vermeidung der Sünde auf sich nehmen mußte, als das größere Uebel erscheinen, und muß er demnach in dieser Beziehung lieber alle diese Uebel über sich ergehen lassen wollen, als in der Sünde zu bleiben oder aufs neue zu sündigen. Es wird dieß aber jedenfalls schon erreicht, wenn man sich dabei auf seine gegenwärtigen, wirklichen Verhältnisse bezieht und handelt es sich also zunächst und wesentlich nur darum, daß Einer die rechte Wahl nach den Verhältnissen trifft, in die er sich eben gestellt findet, und nach denen er sich in Wirklichkeit zu entscheiden bemüht ist. Der sogenannte ideale Standpunkt, wo man sich auf alle möglichen Uebel, insbesondere auf den Tod bezieht, ist nicht de essentia, sondern es genügt in dieser Beziehung eine derartige allgemeine, mit der Wahrheit der Reue schon gegebene Gesinnung, mit Gottes Hilfe auch dann, wenn man sich einmal in die betreffende Lage versetzt fände, die rechte Wahl zu treffen. Schwefel verlangt in seiner Dogmatik (tom III. p. 346), daß der Haß und der Abscheu vor der Sünde größer sei, als die Furcht, wenigstens jener Uebel, die uns wirklich drohen, und auch größer als die Reize, denen wir eben in Wirklichkeit ausgesetzt sehen. In diesem Sinne also muß die Reue wesent-

lich über Alles sein u. z. wie der scholastische Ausdruck lautet, *appretiative summa sc. contritio* im Unterschiede von der *intensive summa contritio*, die dann vorhanden erscheint, wenn der Schmerz den höchsten Grad in der Seele erreicht hat und der Reueakt sich mit aller Stärke vollzieht, welche der Wille demselben nur geben kann. Der römische Katechismus bemerkt nun wohl l. c. in der Quaestio 27., daß der Abscheu vor der Sünde nicht nur der größte, sondern auch der heftigste und so vollkommen sein und auch jede Schlaffheit und Trägheit ausschließen sollte. Jedoch erklärt derselbe gleich in der folgenden Quaestio (28.), daß auch für den Fall, wo man es nicht erreicht, daß die Reue vollendet (vollkommen) sei, dieselbe eine wahre und wirksame sein könne; denn es geschehe oft, daß das Sinnliche uns mehr als das Geistige afficire, weshalb Manche bisweilen einen größeren Schmerz über den Tod ihrer Kinder empfinden, als sie das Gefühl des Schmerzes in Folge der Häßlichkeit der Sünde haben. Die Intensität der Reue ist also für die Reue als solche und überhaupt keineswegs von wesentlicher Entscheidung, wie denn auch das von uns aufgestellte Princip die Größe der Reue, insoweit sie wesentlich verlangt werden muß, im Sinne der *appretiative summa contritio* (nach der obigen Bestimmung) und nicht der *intensive summa contritio* verlangt. So könnte z. B. eine Mutter über den Tod ihres Kindes einen intensiveren Schmerz empfinden, als über die Sünde; würde dieselbe aber dennoch ihr Kind nicht um den Preis einer Sünde von dem Tode retten wollen, so hätte sie offenbar eine solche Reue, welche den Affekt wahrhaft von der Sünde loslöst, und der darum das wahre und eigentliche Wesen der Reue zukömmt.

d) Die Uebernatürlichkeit der Reue. Da es sich um eine Befehrung im Sinne einer übernatürlichen Heiligung handelt, so muß der Reueakt, der diese Befehrung einleiten, zu dieser Heiligung hinführen soll, ebenfalls ein übernatürlicher sein, d. i. er muß mit Hilfe der übernatürlichen Gnade und aus einem

übernatürlichen, durch den Glauben gegebenen Beweggründe erweckt werden. Ohne Gnade gibt es ja keinen Heilsakt und ohne übernatürliches Motiv erfolgt keine Hinordnung und Hinbewegung zum übernatürlichen Ziel. Ein natürliches, rein nur aus der Vernunftkenntniß und der natürlichen Erfahrung genommenes Motiv kann gut, kann auch von heilsamem Einfluß auf die Befehrung sein, aber für sich als rein natürliches Motiv vermag es den übernatürlichen Befehrungsproceß nicht einmal einzuleiten und wären auch die sonstigen bereits erwogenen Erfordernisse der Reue vorhanden. In diesem Sinne verurtheilte denn auch Innocenz XI. die These: „Probabile est, sufficere attritionem, naturalem, modo honestam.“ Muß aber die Reue überhaupt übernatürlich sein, so kann dieß in vierfacher Weise sein, je nachdem das übernatürliche Motiv ein verschiedenes ist. Dieses kann nämlich sein entweder die Furcht vor der ewigen Strafe, welche wir nach der Lehre der Offenbarung für die Sünde zu erleiden haben, oder die Furcht vor dem Verluste der ewigen Seligkeit (wenn im letzteren Falle nicht so sehr die Furcht vor dem Verluste der ewigen Seligkeit als der Strafe der Sünde, sondern mehr die Sehnsucht nach diesem Besitze der ewigen Seligkeit als des durch die Sünde verscherzten ewigen Glückes den Beweggrund der Reue bildet, so ist dieß schon ein höherer Beweggrund, nämlich der Hoffnung, oder auch der amor concupiscentiae, insofern Gott für uns der Grund unserer Glückseligkeit und demnach das wünschenswerthe Gut ist); oder die Häßlichkeit der Sünde, sowie wir dieselbe im Lichte des Glaubens erfassen; oder die Dankbarkeit gegen Gott, dem höchst gütigen Vater, und die Hoffnung, von ihm, dem barmherzigsten Vater, Verzeihung zu erhalten (amor gratitudinis et amor spei); oder endlich das Motiv der Liebe zu Gott als des höchsten Gutes, oder des vollkommensten, weisesten und heiligsten Wesens, d. i. wie er in sich das liebenswürdigste Gut ist, also die amor amicitiae, complacentiae vel benevolentiae. In allen diesen Fällen ist das Motiv, obwohl von sehr verschiedener Vollkom-

menheit, stets ein übernatürliches und darum die aus demselben hervorgehende Reue eine übernatürliche. Aber eben die sehr verschiedene Vollkommenheit, welche in dieser Hinsicht bei den Motiven der Reue vorhanden ist, läßt auch einen sehr verschiedenen Grad der größeren oder geringeren Vollkommenheit der Reue auferstehen und gilt es in dieser Beziehung namentlich den Unterschied zwischen der sogenannten vollkommenen und unvollkommenen Reue hervorzuheben, da sich dieser Unterschied insbesondere geschichtlich geltend gemacht hat und auch nach diesem Unterschiede die Stellung der Reue zum Bußsakramente zu beurtheilen ist.

Das Concil von Trient unterscheidet (ss. 14. cap. 4.) nämlich eine *contritio*, quae charitate perficitur, und dieser gegenüber eine *contritio imperfecta*, welche *attritio* genannt wird, weil sie gewöhnlich entweder aus der Betrachtung der Häßlichkeit der Sünde, oder aus der Furcht vor der Hölle und den Strafen gefaßt werde. Wie Benedikt der XIV. in seiner synodus dioecesana (lib. VII. cap. 13. n. II.) schreibt, so wurde der Sache nach die gleiche Unterscheidung von den Vätern und Theologen stets, auch vor dem Concil von Trient, festgehalten; aber der der Schrift und den Vätern unbekannte Name „*attritio*“ fing erst gegen Ende des 13. Jahrhunderts an, in den Schulen üblich zu werden, wie Morinus bezeugt (De poen. libr. 8. cap. 2); und es gibt Estius als den Grund, warum er diesen Ausdruck gebrauchte, den folgenden an: „*Sicut in corporalibus attritum dicitur, quod aliquo modo, nempe forinsecus tantum laesum est, aut comminutum; contritum vero, quod totum intus et foris fractione in minima resolutum est: ita in spiritualibus attritio dicta est imperfecta quaedam et aliquo usque tantum progressa poenitentia; contritio vero poenitentia intima et perfecta*“ (In 4. diss. 16. §. 9). War nun aber auch die Sache stets vorhanden und hielt man in der späteren Zeit sprachlich *contritio* als *contritio perfecta* und *attritio* als *contritio imperfecta* auseinander, so machte sich

unter den Theologen bezüglich der näheren Begriffsbestimmung der *contritio perfecta* gegenüber der *contritio imperfecta* keineswegs Einstimmigkeit geltend und hat diese nähere Bestimmung auch seine Schwierigkeiten. Wir wollen im Anschluß an unsere bisherige Darstellung des eigentlichen Wesens der Reue unsere Anschauung in der fraglichen Sache zu entwickeln suchen.

Wir haben oben gesehen, in welchem Sinne die Reue innerlich, allgemein, über Alles und übernatürlich sein muß, um dieselbe als in ihrem wahren und eigentlichen Wesen vorhanden sein zu lassen. In diesen wesentlichen Gesichtspunkten kann sich daher auch der Unterschied zwischen *contritio* und *attritio* im Sinne der vollkommenen und unvollkommenen Reue nicht geltend machen. Ohnehin erklärt das Concil von Trient (sess. 14. cap. 4.) von der *attritio*, insofern sie eine bestimmte Bedeutung für das Bußsakrament haben sollte, daß sie den Willen, zu sündigen, ausschließen müsse mit der Hoffnung auf Verzeihung; demnach muß sich die *attritio* nothwendig in unserem oben dargelegten Sinne als innerlich, allgemein, über Alles und übernatürlich darstellen, da sonst der Wille, zu sündigen, nicht ausgeschlossen und die Hoffnung auf Verzeihung nicht gefaßt würde; es wäre eben nicht wesentlich die Reue, wie sie überhaupt zum Entsündigungsproceß in bestimmter Beziehung steht und für das Bußsakrament eine gewisse Bedeutung hat. Wir haben aber oben gleichfalls wahrgenommen, daß sich hinsichtlich des übernatürlichen Motives, aus dem die Reue hervorgeht, eine größere oder geringere Vollkommenheit der Reue ergebe und darum wird der Unterschied zwischen der *contritio* und *attritio* jedenfalls im Motiv seinen Ausdruck finden. Das Concil von Trient bezieht nun die *attritio* auf das Motiv der Häßlichkeit der Sünde und der Furcht vor der ewigen Strafe, und Benedikt XIV. bezeichnet (de syn. dioec. lib. 7. cap. 13. n. 5.) als die gewöhnliche Weise der *contritio imperfecta*: „*Dolor de peccatis unice conceptus atque elicitus propter eorum turpitudinem, aut solum metum poenarum et gehennae absque ulla*

Dei dilectione. Dazu bemerkt Cardinal Gerbilus in seinem Werke Dell' attrizione (op. edit. Rom. tom. XIX. pag. 118), daß Benedikt XIV. mit einer großen Anzahl von Theologen zwei Motive vermengt hat, welche der h. Thomas genau unterschied. Jene Theologen behaupten nämlich, die attritio werde in gleicher Weise aus der Betrachtung der Häßlichkeit der Sünde, wie aus der Erwägung der Strafen und der Hölle gefaßt, während der h. Thomas der Furcht die aus der Erwägung der Strafen stammende Reue und der Liebe die aus der Betrachtung der Häßlichkeit der Sünde gefaßte Reue zutheilt. Thomas schreibt nämlich in seiner Summa (p. 3. q. 85. art. 5. ad 1.): *Peccatum primo incipit homini displicere (maxime peccatori) propter supplicia, quae respicit timor servilis; quam propter Dei offensam, vel peccati turpitudinem, quod pertinet ad charitatem.* Wir werden demnach mit Recht das Motiv der Furcht vor der ewigen Strafe als das charakteristische Kennzeichen der attritio bezeichnen dürfen. Aber ist darum auch schon jede nicht aus dem Motiv der Furcht hervorgehende Reue die contritio perfecta?

Das Concil von Trient nennt (sess. 14. cap. 4.) die vollkommene Reue „*contritio charitate perfecta*“, ohne diese charitas näher zu bestimmen. Müssen wir also jedenfalls bei der vollkommenen Reue das Motiv der Liebe annehmen, so ist darum noch keineswegs eine bestimmte Abgrenzung der vollkommenen Reue gegenüber der unvollkommenen Reue gewonnen, indem sich, wie oben die Rede war, das Motiv der Liebe in sehr verschiedener Weise geltend machen kann. Zudem erklärt das Concil von Trient (l. c.) einerseits von der vollkommenen Reue, daß sie im gewissen Falle schon außerhalb des Bußsakramentes die Versöhnung mit Gott vollziehe, während dasselbe andererseits ebendasselbst der unvollkommenen Reue eine Vorbereitung und Disposition auf die im Bußsakrament sich vollziehende Versöhnung mit Gott zuerkennt; es bleibt also jedenfalls eine offene Frage, inwieweit bei der attritio das Motiv der Furcht

allein wirksam bleiben darf, um im Bußsakrament zur Vergeltung der Sünden hinzureichen und werden wir davon unten mehr zu sprechen haben. Aber damit ist eben auch die Schwierigkeit gegeben, in welcher Weise in der Reue das Motiv der Liebe wirksam sein müsse, auf daß es eben jene Reue sei, die als vollkommene Reue schon außerhalb des Bußsakramentes mit Gott versöhne.

Wenn wir erwägen, daß das Concil von Trient (l. c.) den Ausdruck „*charitas*“ anwendet, und wenn wir noch überdies die vom selben Concil urgirte Wirkung der vollkommenen Reue vor Augen haben, so werden wir wohl Recht haben, wenn wir sagen, es könne da an kein anderes Motiv der Liebe, als an jenes im Sinne der *amor amicitiae*, *complacentiae* vel *benevolentiae* gedacht werden. Denn der erhabene Name „*charitas*“ gebührt denn doch eigentlich nur dieser Liebe und eben nur bei dieser Liebe wird es ersichtlich, wie sich die Vereinigung der Seele mit Gott so zu sagen von selbst vollziehe. Liebt die Seele Gott um seiner selbst willen, ist der Affect der Liebe auf Gott in seiner Güte an sich gerichtet, so vollzieht sich nicht nur die Trennung von der Sünde, sondern auch die Vereinigung mit dem geliebten Gute, und Gott kann so zu sagen gar nicht widerstehen, er muß die ihm in solcher Weise entgegenkommende Seele mit seiner Gegenliebe umfassen, dieselbe in der heiligmachenden Gnade fest an sich schließen. So lange die Liebe im Sinne der *amor concupiscentiae* oder auch der *amor gratitudinis* mehr nur auf das eigene Wohl gerichtet ist, ist sie denn doch keine eigentliche wahre und volle Liebe und vermag sie allerdings die Vereinigung sehr wirksam einzuleiten, aber man sieht nicht ein, wie sich in derselben im gewissen Sinne eo ipso die Vereinigung mit Gott vollziehen sollte. Darum bezeichnet eben auch der Apostel Paulus als das Charakteristische der *charitas*, daß sie nicht suche, was das Ihrige ist, (1. Cor. 13. 5.), und der h. Augustin definirt die *charitas* als „*motus animi ad fruendum Deo propter se ipsum*“

et se et proximo propter Deum“ (De doctr. Chr. 1. 3. c. 10. n. 16.) Jedoch meinen wir keineswegs, daß bei dieser Liebe, die sich zunächst und ganz vorzüglich auf Gott als in se bonus bezieht, die Beziehung auf Gott als „nobis bonus“ geradezu und unbedingt ausgeschlossen sein müßte. Da eben Gott nach seiner Vollkommenheit auch unsere Glückseligkeit bildet, so verträgt sich beides, und wurde darum auch die Forderung des Molinos und des Fenelon nach einer durchaus und absolut uneigennütigen Liebe verworfen. Es scheint uns eben diese Ansicht der h. Thomas zu vertreten, wenn er in seiner Summa (2. 2. q. 23. ar. 1.) die amor amicitiae so definirt, „quod sit aliqua communicatio hominis ad Deum, secundum quod nobis suam beatitudinem communicat“, und sodann hinzusetzt: „Amor autem super hac communicatione fundatus est charitas.“ Und im gleichen Sinne sagt Liebermann in seiner Dogmatik bei Besprechung der Reue, es dürfe keineswegs jede Liebe, die auf Gott, insofern er für uns gut ist, gerichtet ist, aus der charitas ausgeschlossen sein; denn es gebe eine solche Liebe, die keusch sei und den Namen charitas verdiene; nämlich wenn wir nicht nur Gott lieben als den Spender unserer Glückseligkeit und aller Güter, sondern insofern er selbst unser höchstes Gut ist und insoweit wir nicht nur von ihm die ewigen Belohnungen erwarten, sondern in ihn selbst und in seinen Besitz unsere ganze Glückseligkeit setzen; so werde Gott wahrhaft um seiner selbst wegen geliebt, da die von dieser Liebe brennende Seele nichts außerhalb Gott wünsche, und ihr alles, was nicht Gott ist, geringfügig und gleichsam nichts sei. Schwere endlich, der gleichfalls die vollkommene Reue aus dem Motive der amor amicitiae hervorgehen läßt und sie in dieser Hinsicht dahin bestimmt, daß man mit einem aufrichtigen und appreciativ höchsten Schmerze alle Sünden bereue, weil wir Gott, das vollkommenste Wesen, das höchste Gut beleidigt haben, macht dazu die Bemerkung, daß die charitas, wenn auch die unendliche Vollkommenheit Gottes das eigentliche Motiv ist, aus wel-

chem sie hervorgeht, die Sehnsucht, von Gott hinwiederum geliebt zu werden und ihn einstens zu genießen, keineswegs ausschließe, sondern vielmehr zu derselben hinneige und dieselbe befehle; doch eine ausdrückliche Beziehung auf sich und den eigenen Vortheil lasse sie nicht zu. Wir finden also auch da der gleichen Anschauung Ausdruck gegeben.

So viel scheint also nach dem Gesagten sicher zu sein, daß das Motiv der amor amicitiae, complacentiae vel benevolentiae die Grenzen der vollkommenen Reue gegen die unvollkommene hin abstecke. Aber bildet auch dieses Motiv der vollkommenen Liebe schon an und für sich und schlechthin die Grenzregulirung für das Gebiet der vollkommenen Reue? Es könnte nämlich immerhin noch eine gewisse Intensität dieser Liebe erforderlich sein, um eine vollkommene Reue und in dieser eo ipso die Versöhnung mit Gott zu vermitteln, und verlangt auch Liebermann einen solchen bestimmten Grad, wobei er sich auf die Worte des catechismus romanus (de Poen. p. 32) bezieht: „Ut concedamus, contritione peccata deleri, quis ignorat, illam adeo vehementem, acrem ac incensam esse oportere, ut doloris acerbitas, cum scelerum magnitudine aequari, conferrique possit?“ Schweg will die Intensität als solche nicht betont haben und aus derselben keinen Bestimmungsgrund für die vollkommene Reue entnehmen. Doch kommen beide sachlich zusammen, wenn nämlich der erstere sagt: Die Reue könne durch die Liebe vollendet genannt werden, wenn der über die Sünde gefaßte Schmerz appretiativ der höchste ist und aus dem Motiv der Charitas allein hervorgeht und dabei so kräftig und mächtig ist, daß der Sünder vom ganzen Herzen zu Gott bekehrt mit dem Apostel sagen könne: Neque mors, neque vita . . . neque creatura alia poterit nos separare a charitate Dei quae est in Christo Jesu (Rom. 8); und der letztere nimmt eben auch in die schon oben citirte Definition der vollkommenen Reue noch die Worte auf: „ita ut ad Deum conversi cum Apostolo dicere possimus: Neque mors ect.“

Und in der That, es liegt ja schon im Wesen der Reue überhaupt, wie wir dasselbe oben bestimmt haben, ein gewisser Grad der Intensität der Reue gegeben, auf daß sie nämlich den Bruch mit der Sünde wirklich herbeizuführen in der Lage sei; und so wird dieß auch bei der vollkommenen Reue sein müssen, ja um so mehr, da eben durch dieselbe der Bruch mit der Sünde ein vollständiger wird, und wird in dieser Hinsicht eine solche Intensität derselben verlangt werden müssen, daß sie dieß zu leisten im Stande ist. Würde man Gott wohl wegen seiner selbst lieben, aber mit einer noch schwachen und kaum an der Oberfläche des Herzens haftenden Liebe, wie Liebermann sagt, so wird man mit diesem wohl der Meinung sein müssen, daß diese Liebe keineswegs die Kraft haben könne, schon für sich den Sünder aus einem Sünder zu einem Gerechten und Freunde Gottes zu machen, und man wird hier also auch noch keine vollkommene Reue erblicken. Aber wir finden die nothwendige Intensität schon in den sonstigen Momenten des Wesens der Reue, wornach sie innerlich, allgemein und über Alles sein muß, eo ipso gegeben und vermögen wir daher in derselben kein eigenes Moment zu ersehen, das bei der Grenzregulirung zwischen der vollkommenen und unvollkommenen Reue eigens hervorgehoben werden müßte, wie denn auch der h. Thomas in seiner Summa (IV. dist. 17. qu. 2. art. 5.) sagt: „Quatuncunque parvus sit dolor, modo ad Contritionis rationem sufficiat, omnem culpam delet.“ Und so halten wir demnach die vollkommene Reue, die contritio, wie sie auch schlechthin genannt wird, zur Genüge bestimmt, wenn wir in derselben eine mit allen wesentlichen Attributen der Reue ausgestattete Reue (d. i. innerlich, allgemein, über Alles, übernatürlich) erblicken, deren eigentliches Motiv die amor amicitiae, complacentiae vel benevolentiae bildet. Insofern aber die mit den wesentlichen Attributen der Reue ausgestattete Reue nicht die vollkommene ist, erkennen wir in derselben die unvollkommene Reue, die nach Verschiedenheit des übernatürlichen Motives, das ihr zu Grunde liegt, mehr oder

weniger unvollkommen sein kann und die speciell beim Motiv der Häßlichkeit der Sünde und der Furcht vor der Strafe attritio heißt, wie das Concil von Trient (sess. 14. cap. 4.) diesen Ausdruck gebraucht.

So hätten wir also, wie wir meinen, in genügender Weise die Begriffsbestimmung der Reue gewonnen und so wollen wir am Schluß des ersten Abschnittes nur noch die Worte anführen, mit denen Habert in seiner Dogmatik (tom. 6.) die vollkommene Liebe, sowie sie der vollkommenen Reue zu Grunde liegt, beschreibt: „Qui amore casto et timore filiali aguntur, incessu firmo progrediuntur, obvias quasque tentationes praetervolant sola Deo displicendi formidine, sed ita sincera et latente, ut interdum sese non succubuisse demirentur, cum illos divini amoris ignes intus in corde suo ardere sensu non percipiant.“

II.

Quamnam partem obtinet contritio in sacramento poenitentiae ?

Wir haben nunmehr die Stellung darzulegen, welche die Reue im Bußsakramente einnimmt. Da aber unsere vorige Begriffsbestimmung neben dem allgemeinen Begriff der Reue noch den specifischen Unterschied von vollkommener und unvollkommener Reue ergeben hat, so werden wir uns zuerst auf die Reue überhaupt und alsdann insbesondere auf die contritio perfecta et imperfecta, auf die contritio und attritio beziehen.

A. Die Stellung der Reue überhaupt zum Bußsakramente.

1. Wenn wir die Stellung der Reue überhaupt zum Bußsakramente in Betracht ziehen, so haben wir vor Allem namhaft zu machen, daß die Reue einen wesentlichen und unumgänglichen Theil des Bußsakramentes bildet. Das Concil von Trient spricht dies ausdrücklich in der 14. Sitzung aus, wenn es im vierten Canon heißt: „Si quis negaverit, ad integram

et perfectam peccatorum remissionem requiri tres actus in poenitente, quasi materiam poenitentiae, videlicet contritionem, confessionem et satisfactionem, quae poenitentiae partes dicuntur, a. s.“ Und wie sollte dieß auch anders sein, da schon vom rein natürlichen Standpunkte die Verzeihung einer Beleidigung so lange nicht in Aussicht genommen werden kann, als der Beleidiger in seiner feindseligen Gesinnung, in seinem animus injuriandi verharret, geschweige denn daß im Sinne des übernatürlichen Standpunktes die Vergebung der Sünde durch eine Heiligung, durch die Verbindung der Seele mit Gott in der Gnade erfolgt; da kann denn schon gar nicht vorausgesetzt werden, daß diese Verbindung ohne Reue vor sich ginge. Die Nothwendigkeit der Reue schärft darum auch die Offenbarung, Schrift und Tradition, auf das eindringlichste ein und die Kirche hat die Reue stets als wesentliches Erforderniß zur Sündenvergebung verlangt. Es kann nur ein totales Verkennen ihrer Lehre und ihrer Praxis, oder geradezu boshafte Verleumdungssucht den Vorwurf hervorgerufen haben, wie er hie und da gemacht wurde und bisweilen auch jetzt noch gehört wird, daß es die Katholiken mit der Sündenvergebung sehr leicht nähmen, daß dazu nur ein gedankenloses Beichten und allenfalls einige gute Werke erforderlich wären. Dem gegenüber mag nur gesagt sein, daß dieß einfach nicht wahr ist, daß nach katholischer Lehre keine Sünde vergeben werden könne ohne Reue. Freilich braucht es nicht gerade eine vollkommene Reue zu sein und wollen wir Gott danken, daß er uns im Bußsakrament ein Mittel gegeben hat, wo wir auch ohne vollkommene Reue, die eben nicht so leicht erweckt ist, Verzeihung unserer Sünden finden können. Aber eine wahre Reue ist auch da nothwendig und rechtfertigt die Nichtnothwendigkeit der vollkommenen Reue noch keineswegs den betreffenden Vorwurf, insofern er in diesem Umstande etwa begründet wäre.

2. Aber nicht bloß überhaupt ein nothwendiger und wesentlicher Theil des Bußsakramentes ist die Reue, sie ersetzt

auch im gewissen Sinne die übrigen Theile desselben, ja das Bußsakrament selbst. Erklärt nämlich das Concil von Trient außer der Reue auch noch die Beicht und die Genugthuung als die Theile des Bußsakramentes, so gilt dieß von der Beicht nur, insoweit dieselbe physisch und moralisch möglich ist. Wir brauchen das hier nicht näher nachzuweisen, da wir im vorigen Jahrgange der Quartalschrift in dem Artikel „Die sakramentale Beicht“ ausführlich die Sache dargelegt haben, und wir verweisen darum einfach auf diesen Artikel. Die Genugthuung aber ist nur bezüglich der Bereitwilligkeit, sie zu leisten, ein wesentlicher Theil des Bußsakramentes, während die wirkliche Leistung derselben die Integrität des ganzen Bußaktes involvirt. Nach der Seite der Bereitwilligkeit ist dieselbe nun offenbar in der wahren Reue eingeschlossen und mit derselben gegeben, sowie es eben von der wahren Reue bedingt ist, daß die Beicht die entsprechende formelle Integrität besitzt. Sodann bewirkt die vollkommene Reue, wie wir gleich näher sehen werden, die Vergebung der Sünden auch ohne Empfang des Bußsakramentes, wenn auch nicht mit Ausschluß des Willens, dasselbe nach Möglichkeit zu empfangen, und ersetzt also dieselbe in dieser Beziehung in Wahrheit das Bußsakrament, insofern man dasselbe nicht empfangen könnte. Schweg sagt in seiner Dogmatik (tom. III. p. 340) in dieser Hinsicht, daß die Reue unter den Akten der Buße den ersten Platz einnehme, indem sie der Grund und die Wurzel der übrigen sei; denn wo eine wahre und aufrichtige Reue vorhanden sei, könne das Uebrige, so es in der Gewalt des Sünders liege, nicht ausbleiben, wenn es aber ohne Schuld des Sünders fehle, werde es durch die Reue supplirt. Wir sehen da eben die ganz gleiche Auffassung ausgesprochen.

B. Die Stellung der vollkommenen Reue zum Bußsakramente.

1. Die vollkommene Reue bewirkt die Entsündigung schon vor dem wirklichen Empfange des Bußsakramentes und zwar

nicht bloß im Nothfalle, sondern regelmäßig, jedoch nicht ohne das Verlangen, das Sacrament der Buße zu empfangen, welches in derselben eingeschlossen ist. Das Concil von Trient erklärt nämlich (sess. 14. cap. 4.): „Etsi contritionem hanc aliquando charitate perfectam esse contingat hominemque Deo reconciliare priusquam actu hoc sacramentum suscipiatur; ipsam nihilominus reconciliationem ipsi contritioni sine sacramenti voto, quod in ipsa includitur, non esse adscribendam.“

Erwägt man die Worte des Concils ganz unbefangen, so sprechen dieselben offenbar der vollkommenen Reue die betreffende Wirkung zu, und zwar nicht bloß für den Nothfall, sondern für gewöhnlich, so dieselbe überhaupt vor dem Empfange des Bußsacramentes vorhanden ist. Zudem bestätigt diese Auffassungsweise auch der Geschichtsschreiber des Concils, Pallavicini, der berichtet (lib. 12. cap. 10.), die Väter des Concils seien so sehr von dieser Wirkungsweise der vollkommenen Reue überzeugt gewesen, daß man schon einen Canon vorbereitet hatte, in dem diese Wahrheit geradezu als Dogma ausgesprochen wurde, und der nur deshalb unterblieb, weil man die Meinung einiger gewichtiger Theologen, auch durch die vollkommene Reue würden die Sünden nur in außerordentlichen Fällen, wie in articulo mortis, getilgt, nicht mit dem Anathem belegen wollte. Darum erklärt denn auch der römische Katechismus (p. II. cap. 5. quaest. 24.): „Quin etiam, statim ut eam (nämlich die vollkommene Reue) mentibus nostris concepimus, peccatorum remissionem nobis a Deo tribui . . . prophetae verba illa declarant: Dixi confitebor adversum me injustitiam meam Domino; et tu remisisti impietatem peccati mei. Atque ejus figuram in decem leprosis animadvertimus, qui a salvatore nostro ad sacerdotes missi, antequam ad illos pervenirent, a lepra liberati sunt. Ex quo licet cognoscere, verae contritionis eam vim esse, ut illius beneficio omnium delictorum veniam statim a Domino impetremus.“ Und aus diesem Grunde sehen wir denn auch von den Päpsten Pius V.,

Gregor XIII. und Urban VIII. die folgenden Propositionen des Bajus verurtheilt: „Charitas perfecta et sincera, quae est ex corde puro et conscientia bona et fide non ficta, tam in catechumenis quam in poenitentibus potest esse sine remissione peccatorum“ (prop. 31.). — „Charitas illa, quae est plenitudo legis, non est semper conjuncta cum remissione peccatorum“ (prop. 32.). — „Homo existens in peccato mortali sive in reatu aeternae damnationis, potest habere veram charitatem et charitas etiam perfecta potest consistere cum reatu aeternae damnationis (prop. 70.). — „Per contritionem etiam cum charitate perfecta et cum voto suscipiendi Sacramentum conjunctam, non remittitur crimen, extra casum necessitatis aut martyrii, sine actuali susceptione sacramenti“ (prop. 71.).

Beziehen sich die drei ersten Propositionen auf die vollkommene Liebe, so handelt die vierte geradezu von der vollkommenen Reue; ihre Verurtheilung aber setzt es außer allen Zweifel, in welchem Sinne die obigen Worte des Concils von Trient zu nehmen seien. Wenn auch nicht gerade als Dogma, so doch als katholische Wahrheit (*sententia fidei proxima*, wie Perrone [tom. 8. p. 300] sagt) haben wir daher unseren aufgestellten Satz festzuhalten gegenüber den Jansenisten und einigen katholischen Theologen, wie einem Anonymus, welchen Bellarmin (lib. 2. de poen. cap. 13.) ausführlich widerlegt und der die betreffende Wirkung der vollkommenen Reue einzig und allein auf die Todesgefahr beschränkt haben will, und anderen (so Estius In IV. d. 17. §. 2. et seq.), welche meinen, nur selten nämlich im Falle der Nothwendigkeit und beim Mangel eines Beichtvaters, nicht jedoch ordentlicher Weise, oder häufig, oder gar immer, trete diese Wirkung ein. Damit ist jedoch keineswegs für diese Fälle der wirkliche Empfang des Bußsacramentes als unnütz erklärt; denn, wie gesagt, die betreffende Wirkung wird nur erzielt mit dem *votum sive explicitum sive implicitum suscipiendi actu sacramentum*, also *intuitu et vir-*

tute sacramenti, wie Perrone (l. c. p. 303) sagt; auch kommt die vollkommene Reue nicht so leicht an und sind darum diese Fälle überhaupt seltener, und dann vermehrt auch nach bereits eingetretener Rechtfertigung der wirkliche Empfang des Bußsakramentes die Gnade, tilgt oder vermindert die Sündenstrafen, schärft den Bußeifer und befestigt die Seele in dem Vorsatze, gut zu handeln, wie Schweg (l. c. p. 353) sehr gut bemerkt. Lieberrmann verweist noch überdies auf den Zweck der Sakramente als Bande der Kirche als einer sichtbaren Gesellschaft und sagt, wie der in der Gemeinschaft der Gläubigen schon befindliche Sünder, wenn er das Bußsakrament empfangt, sich vor dem kirchlichen Tribunal stelle und sich dem Gerichte derjenigen unterwerfe, die er durch göttliche Anordnung über sich gesetzt wisse.

Sollten wir nun aber unseren aufgestellten Satz noch des Näheren mit Gründen belegen? Wir meinen, nach dem, was wir oben über das Wesen der vollkommenen Reue gesagt haben, versteht sich die Sache ganz von selbst, und bedarf es keines eigenen Hinweises auf die zahlreichen Schriftstellen über die Wirkungen der Liebe, wie z. B. „*Charitas operit multitudinem peccatorum*“ (1. Petr. 4, 8), und eben so wenig eines ausführlichen Väterbeweises. Wer Väterzeugnisse wünscht, der findet solche in Menge bei Bellarmin (lib. 2. De poen. cap. 13). Wir wollen hier nur die schon oben citirte Stelle aus der Summa des h. Thomas (IV. dist. 17. q. 2. art. 5.) hervorheben, welche lautet: „*Quantumcunque parvus sit dolor, dummodo ad contritionis rationem sufficiat, omnem culpam delet.*“ Ohnehin gründet die gegnerische jansenistische Auffassung eigentlich in der bajanistischen Doktrin von der unfreien Natur gegenüber der necessitirenden gratia dominans, wie die vorhin citirten verurtheilten Thesen des Bajus nicht undeutlich ersehen lassen, wobei es sich freilich begreift, daß erst mit der Absolution im Bußsakramente der Moment eintrete, wo die gratia

als dominans das Uebergewicht besitzt über die Concupiscenz und damit die Rechtfertigung gegeben erscheint.

2. Zum giltigen Empfange des Bußsakramentes ist die vollkommene Reue keineswegs nothwendig. Diese These folgt unmittelbar aus der eben aufgestellten These und muß daher dieselbe Gewißheit in Anspruch nehmen als eben diese. Zwar haben die alten Scholastiker, wenigstens bis auf den h. Thomas, allgemein die Nothwendigkeit der vollkommenen Reue zum heilsamen Empfange des Bußsakramentes vertheidigt und war bei ihnen diese Lehre die allgemeine. Jedoch auf dem Concil von Trient wurde diese Anschauung ob ihrer Verwandtschaft, welche sie zu haben schien mit den Irrthümern der Protestanten, daß nämlich von den Priestern durch die Absolutionsworte die Sünden nicht wirklich nachgelassen, sondern nur als für nachgelassen erklärt würden, in nähere Untersuchung gezogen, und obwohl dieselbe mit keiner Censur belegt wurde, so sind dennoch in Folge der vom Concil über die vorhin besprochene Wirkung der vollkommenen Reue aufgestellten Doktrin die Katholiken mit sehr wenigen Ausnahmen von derselben abgegangen.

Und in der That, wenn es feststeht, daß die vollkommene Reue schon vor dem wirklichen Empfange des Bußsakramentes die Entsündigung herbeiführe, und wenn anderseits diese vollkommene Reue dennoch zum giltigen Empfange des Bußsakramentes nothwendig wäre, so würde im Bußsakramente selbst und durch dasselbe eigentlich nie die heiligmachende Gnade gegeben, was sicherlich dem sakramentalen Charakter der Buße sehr nahe treten und wodurch offenbar die Bedeutung der priesterlichen Absolution sehr herabgedrückt würde, wenn auch jene scholastischen Theologen die Absolution keineswegs wie die Protestanten für unnütz betrachteten, sondern sie dieselbe als nützlich im Sinne einer Vermehrung der Gnade und der Nachlassung der Sündenstrafe ansahen. Oder man müßte wenigstens das Paradoxum aufstellen, daß das Bußsakrament niemals

in Wirklichkeit jenen Effect hervorbringe, welchen es anzeigt, sondern immer in voto, was gewiß ungeräumt erscheint.

Sodann führt die Ausdrucksweise des Concils von Trient nothwendig auf den Gedanken, nur bisweilen und nicht immer werde die Reue durch die charitas vervollkommenet, und nur bisweilen und nicht immer werde durch die vollkommene Reue schon vor dem wirklichen Empfange des Bußsakramentes die Entsündigung erzielt; das Gewöhnliche sei demnach die unvollkommene Reue, die wohl nicht außer dem Bußsakramente, aber wohl in demselben zur Vergebung der Sünden hinreiche, so daß also zum gültigen Empfange des Bußsakramentes die vollkommene Reue keineswegs nothwendig sei. Ohnehin wird von der unvollkommenen Reue gleich darauf erklärt, daß sie wohl ohne Bußsakrament für sich den Sünder nicht zur Rechtfertigung zu führen vermöge, daß sie ihn aber doch dazu disponire, um im Bußsakramente die Gnade Gottes zu erlangen, was nur noch um so mehr auf die Anschauungsweise der tridentinischen Väter von der Nichtnothwendigkeit der vollkommenen Reue im Bußsakrament schließen läßt.

Endlich können wir uns noch auf die Verurtheilung der These des Bajus beziehen: „*Peccator poenitens non vivificatur ministerio sacerdotis absolventis sed a solo Deo, qui poenitentiam suggerens et inspirans, vivificat eum et resuscitat: ministerio autem sacerdotis solus reatus (poenae) tollitur*“ (prop. 58). Im Sinne der Verurtheilung dieser These muß es also als unrichtig betrachtet werden, daß bei der Absolution stets nur durch Gott und niemals durch das „ministerium sacerdotis absolventis“ die vivificatio d. i. die Entsündigung stattfände, und darum muß es im Zusammenhalte mit der vorhin aufgestellten These, daß die vollkommene Reue schon vor dem wirklichen Empfange des Bußsakramentes die Entsündigung bewirke, auch gelten, daß diese vollkommene Reue im Bußsakramente selbst nicht unbedingt nothwendig sei. Zum selben Schlusse führt auch der Zusammenhalt der ausdrücklichen

Lehre des römischen Katechismus, daß durch die Absolutionsworte die Bande der Sünden nachgelassen werden, mit der vorhin citirten Stelle über die Wirkung der vollkommenen Reue.

C. Die Stellung der unvollkommenen Reue resp. der attritio zum Bußsakramente.

1. Die Reue, welche gefaßt wird aus der Schwere, Menge, Häßlichkeit der Sünde, aus dem Verluste der ewigen Seligkeit und der Incurrirung der ewigen Verdammniß mit dem Vorsatze eines besseren Lebens, ist ein wahrer und nützlicher Schmerz und bereitet auf die Gnade vor, und sie macht den Menschen keineswegs zum Heuchler und noch mehr zum Sünder; auch ist sie kein erzwungener, sondern ein freiwilliger Schmerz. Es ist dieß ausdrücklich als Dogma ausgesprochen durch den 5. Canon der 14. Sitzung: „Si quis dixerit, eam contritionem, quae paratur per discussionem, collectionem et detestationem peccatorum, qua quis recogitat annos suos in amaritudine animae suae, ponderando peccatorum suorum gravitatem, multitudinem, foeditatem, amissionem aeternae beatitudinis et aeternae damnationis incursum, cum proposito melioris vitae, non esse verum et utilem dolorem nec praeparare ad gratiam sed facere hominem hypocritam et magis peccatorem; demum illum esse dolorem coactum et non liberum ac voluntarium: a. s.“ Wir haben also hier jene Reue, welche insbesondere im Motiv der Furcht gründet und ganz vorzüglich den Namen attritio führt, und diese wird als gut und nützlich und als eine geeignete Grundlage des sich im Empfang des Bußsakramentes vollziehenden Bußaktes erklärt.

Eines langen Beweises aber bedarf es hiefür offenbar nicht. Wir haben ja hier die sog. t. simpliciter servilis, welche nämlich den Willen zu sündigen ausschließt und nicht die sog. t. serviliter servilis, die bloß die Hand von der Sünde zurückhält und dieselbe äußerlich nicht begehen läßt, während innerlich der Wille noch immer an der Sünde hängt; wir haben also da die wesent-

lichen Merkmale der Reue und demnach muß dieselbe gut und nützlich sein und auch eine geeignete Grundlage für den Bußakt bilden. Freilich das Ideal ist sie nicht, nach dem wir zu streben haben, und darum darf man bei derselben nicht stehen bleiben, sondern ist sie vielmehr Mittel zum Zweck. In diesem Sinne erklären sich leicht einzelne Ausdrücke der Väter, wie des h. Augustin, welche gegen diese Reue gerichtet scheinen, insofern es sich nicht ohnehin um die *timor serviliter servilis* handelt. Sonst wird aber diese heilsame Furcht in der Schrift nachdrücklich eingeschärft, u. z. nicht bloß im alten, sondern auch im neuen Testamente. Herrscht in diesem auch die Liebe vor, so schließt dieß doch eben so wenig die Furcht aus, so wenig im alten Testamente trotz der Betonung der Furcht die Liebe ausgeschlossen war. In diesem Sinne sehen wir denn von Alexander VIII. die Thesen verworfen: „*Timor gehennae non est supernaturalis*“ — „*Attritio, quae gehennae et poenarum metu concipitur, sine dilectione benevolentiae Dei propter se, non est bonus motus ac supernaturalis*“; und Clemens XI. verwarf in der Constitution *Unigenitus* im gleichen Sinne die Thesen: „*Timor nonnisi manum cohibet; cor autem tamdiu peccato addicitur, quamdiu ab amore justitiae non ducitur*“ — „*Qui a malo non abstinet, nisi timore poenae, illud committit in corde suo et jam est reus coram Deo.*“ Die Jesuiten, welche die Verurtheilung dieser Thesen im Auge haben, lassen eben keinen Unterschied zu zwischen der lobenswerthen *charitas* und der tadelnswerthen *cupiditas* und darum können sie eine Reue, die nicht aus der Liebe hervorgeht, als gut nicht begreifen; sie fußen also wesentlich auf dem falschen Princip, das schon Luther aufstellte, daß nämlich jede Handlung, die nicht aus der Liebe hervorgehe, Sünde wäre, und das bereits das Tridentinum verurtheilt hat. Eben in der unrichtigen Auffassung der Rechtfertigung und weiterhin in dem anthropologischen Irrthume der wesentlichen Corruption der menschlichen

Natur durch die Sünde, gründet auch diese falsche Auffassung der Reformatoren und Jansenisten über den Wert der attritio.

2. Die unvollkommene Reue, welche das Concil von Trient attritio nennt, weil sie gewöhnlich entweder aus der Betrachtung der Häßlichkeit der Sünde, oder aus der Furcht vor der Hölle und den Strafen entsteht, wenn sie den Willen zur Sünde ausschließt, mit der Hoffnung auf Verzeihung, kann ohne Bußsakrament für sich den Sünder nicht zur Rechtfertigung führen, jedoch disponirt sie ihn, um im Bußsakramente die Gnade Gottes zu erlangen. Es unterscheidet sich zwar dieser zweite Punkt, welcher auf den Worten des 4. Kapitels der 14. Sitzung basirt, wesentlich nicht vom ersten Punkte; aber im ersten Punkte sehen wir das Motiv der Furcht noch mehr im Vordergrunde als hier, wo auch die innere Tragweite der Reue mehr hervorgehoben erscheint (hier heißt es: „*si voluntatem peccati excludat cum spe veniae*“, während der Canon nur sagt: „*cum proposito melioris vitae*“); darum erscheint uns auch hier eine direktere und positivere Beziehung zum Bußakt, sowie er sich im Bußsakrament zu vollziehen hat, weshalb es nicht nur heißt: „*viam ad iustitiam parat*“ (wie oben im Canon das „*praeparare ad gratiam*“) sondern auch „*ad Dei gratiam in Sacramento poenitentiae impetrandam disponit*.“ Wir möchten also hier so zu sagen den zweiten Schritt des Bußaktes sehen, während der erste Punkt den ersten Schritt aufweist; insofern aber dieser erste Schritt, wenn er sonst ein wahrer und ernstester ist, den zweiten nach sich zieht, dürfte doch die Unterscheidung keine wesentliche sein. Und jedenfalls dürfen wir uns nicht eigens bemühen, die Nothwendigkeit dieses Fortschrittes der attritio näher zu beweisen, da wir noch weiter gehen müssen und noch einen größeren Fortschritt der Reue als nothwendig annehmen. Wir sagen nämlich

3. die unvollkommene Reue reiche nur dann im Bußsakramente zur Vergebung der Sünden aus, wenn sich in derselben auch eine anfängliche Liebe geltend macht, oder, wie man

gewöhnlich sagt, wenn zur attritio (im eigentlichen Sinne) eine anfängliche Liebe hinzukommt. Wie nämlich Benedikt XIV. in seiner syn. dioec. (lib. 7. cap. 13. n. 6.) im Anschluß an Morinus erklärt, so betrachteten vor dem Concil von Trient gemeiniglich die Theologen die unvollkommene Liebe, welche sie attritio nannten, zum giltigen Empfange des Bußsakramentes als hinreichend, aber sie verstanden darunter niemals einen Schmerz, der anders woher als aus dem Motiv der Liebe gefaßt worden oder ganz und gar ohne jede wenigstens schwache oder anfängliche Liebe zu Gott gewesen wäre. Erst Melchior Canus stellte, obwohl mehr unentschieden, die Behauptung auf, die attritio als solche, insofern sie nur im Motiv der Furcht gründe, reiche im Bußsakramente aus. Derselbe fand allgemein Anklang, obwohl man ihm anfangs nur schlichtern folgte; doch allmählig geschah dieß immer entschiedener, so daß im 17. Jahrhundert diese Anschauung die gewöhnliche wurde. Dessenungeachtet fand dieselbe auch heftige Gegner, weshalb Alexander VII. unter dem 5. Mai 1667 bei der Strafe der Excommunication es verbot, die eine oder die andere Anschauung mit einer Censur zu belegen.

Die Frage ist also jedenfalls noch immer eine offene; aber in der Praxis wollte man immer auch zum Motiv der Liebe angeregt haben, wie auch Benedikt XIV. (l. c. n. 10.) aufmerksam macht, und scheint uns auch die Nothwendigkeit der anfänglichen Liebe theoretisch gewiß. Wir denken in dieser Beziehung an das tridentinische Justificationsdecret, wo ausdrücklich von einer Liebe die Rede ist, womit man anfangs, Gott zu lieben „*tamquam fontem omnis justitiae*“ (sess. 6. cap. 6.), ferner an das Zeugniß des Pallavicini, der in seiner Geschichte des Concils von Trient sagt (l. 12. cap. 10.), daß absichtlich der Ausdruck „*sufficere*“ vermieden und dafür der Ausdruck „*disponere*“ genommen worden sei, wobei wir noch insbesondere an das beim zweiten Punkte im Zusammenhange mit dem ersten Gesagte erinnern haben möchten; und ebenso möchten wir die

Bedeutung der Liebe zu Gott urgiren, die derselben nach der Schrift und den Vätern zukommt, sowie es auch nicht einzusehen ist, wie sich die Verbindung der Seele mit Gott in der Gnade vollziehen soll, wenn die Seele noch von gar keinem Akt der Liebe bewegt wird. Darum ist denn auch jetzt die Meinung des Melchior Canus allgemein verlassen und wird die Nothwendigkeit der anfänglichen Liebe gemeiniglich festgehalten. Doch ist darum nicht alle Controverse abgebrochen, da eine weitere Frage den Charakter der nothwendigen anfänglichen Liebe betrifft.

Theoretisch ist auch in dieser Hinsicht die Entscheidung schwer und sind die Theologen keineswegs einstimmig. Liebermann plaidirt mehr für die Nothwendigkeit der amor concupiscentiae, Schweg dagegen mehr für jene der amor amicitiae, wofür uns mehr das tridentinische „tamquam fontem omnis iustitiae“ zu sprechen scheint. In der Praxis wird es darauf ankommen, sich zur möglichst vollkommenen Liebe allmählig zu erheben und dürfte in dieser Beziehung die amor gratitudinis den besten Uebergang bilden. Gury rath daher in seiner Moral für die Praxis an: „ut poenitens, ubi amor Dei propter summam ejus bonitatem in seipsa consideratam omnino abesse censetur, inflammetur per motiva, quae quasi natura sua saltem ad initium contritionis inducunt, cum vix aliquis tam plumbeus erit, ut v. g. beneficia Dei innumerabilia, naturalia et supernaturalia, considerans non saltem aliquo modo et ipsam divinam benignitatem et bonitatem directe diligat, licet fortasse motiva amoris perfecti non per se sola sufficient, ipsum ad detestationem peccati super omnia evehere“ (trac. de poen. n. 453. not. 2). Und hiemit stimmt der römische Katechismus überein, wenn er (l. c.) in der Quaestio 35. lehrt: „Curandum erit praeterea pastoribus, ut in peccatum summum fidelium odium concitetur, tum quia summa est illius foeditas et turpitude, tum quia gravissima damna et calamitates nobis adfert. Nam Dei benevolentiam, a quo

maxima bona accepimus, longaque major exspectare et consequi liceat, a nobis abalienat, et summorum dolorum cruciatibus perpetuo afficiendos sempiternae morti nos addicit.“

Hören wir endlich noch, wie Habert (l. c.) die initialis amor beschreibt. „Timor initialis, sagt er, in quo intelligitur charitas inchoata, ex duobus motivis ac totidem virtutum actibus coalescit, sc. ex motivo divinae bonitatis, quae voluntatem suaviter allicit ad diligendam justitiam, acpraesertim totius justitiae fontem, Deum nempe, ejusque offensam detestandam; et ex motivo spei, quae injicit timorem gehennae et amorem concupiscentiae in beatitudinem.“ Und sodann fährt er noch folgendermaßen fort: Initialis timor, efficit ratione inchoatae charitatis quam includit, ut Deus et mandata ejus suaviter diligantur, sed nondum fortiter nisi ratione spei adjunctae, quae timore gehennae et desiderio felicitatis aeternae incipientes tam vehementer incitat, ut eorum impetum interdum cohibere necesse sit. Conferri potest cum hisce rivulis, qui cum murmure ac sonitu fluunt, quos tamen vel exigua moles apposita vel tenue saxum a suo cursu deflectit.“

4. An vierter und letzter Stelle führen wir die von Liebermann (l. c.) aufgeworfene Frage auf, ob die unvollkommene Reue zur Vergebung der Sünde hinreiche cum voto sacramenti. Wir können dieselbe mit Liebermann nur negativ beantworten, insofern wir wenigstens nur von der contritio perfecta eine solche Versicherung haben. Jedoch möchten wir uns auch die Worte Liebermann's eigen machen, mit denen er die Beantwortung dieser Frage schließt: „Nescio, an qui ita sentiant, (er meint diejenigen, welche der Meinung sind, durch die unvollkommene Reue würden wenigstens im Nothfalle oder in articulo mortis die Sünden getilgt, wenn das votum sacramenti damit verbunden wäre) nimium de misericordia Dei confidant, qui peccatorem in his angustiis constitutum, cum se quantum potest ad contritionem excitat, non sinet in

aeternum perire.“ Fassen wir die *contritio imperfecta* nicht in dem engeren Rahmen der eigentlichen *attritio*, sondern in den weiteren Grenzen, wie sie sich vollends gegenüber der *contritio perfecta* abgrenzt, so werden diese Worte nur um so mehr unsere Billigung finden müssen.

So hätten wir demnach auch die Stellung der Reue zum Bußsakramente genau gekennzeichnet und demnach auch diese Theilfrage zur Genüge beantwortet, weshalb wir nur noch die Bemerkung machen, wie es von besonderer Wichtigkeit sei, den rechten Begriff von der Reue zu haben und die Stellung, welche dieselbe im Bußsakramente einnimmt, gehörig zu würdigen; denn eben von der Beschaffenheit der Reue hängt es wesentlich und ganz besonders ab, ob die Vergebung der Sünden im Bußsakramente und gar außerhalb desselben erlangt werde; dieser Umstand aber wird es auch vollständig rechtfertigen, daß wir in die Beantwortung dieser Frage tiefer eingegangen sind.

Sp.

Literatur.

Die kirchliche Vollgewalt des Apostolischen Stuhles. Zugabe zu den drei früheren Auflagen der Apologie des Christenthums. Von Franz Hettinger, der Philosophie und Theologie Doktor, der letzteren Professor an der Hochschule zu Würzburg. Freiburg i. B., Herder'sche Verlagsbuchhandlung. 1873. 8. S. 203. Pr. 16. Sgr.

Hettinger's Apologie des Christenthums ist auf das Beste bekannt. Reichhaltigkeit des Inhaltes nicht weniger als der oratorische Schmuck des Styles haben derselben eine allgemeine Beliebtheit verschafft und die weiteste Verbreitung gesichert. In dem vorliegenden Werkchen haben wir nun eine kleine Zugabe zu derselben, in der der gelehrte Verfasser sich über die gegenwärtige Tagesfrage, in welcher bereits so viel Staub aufge-

wirbelt wurde, in eingehender und gründlicher Weise verbreitet.

Settinger hat ganz Recht, wenn er die Frage nach der päpstlichen Unfehlbarkeit im innigsten Zusammenhange mit dem Primat auffaßt und aus diesem heraus jene beantwortet. Primat und päpstliche Unfehlbarkeit hängen eben wesentlich zusammen und nothwendig muß die schlechthinige Längnung der Unfehlbarkeit des Papstes zur Längnung oder doch wesentlichen Herabdrückung des Primates führen, wenn nicht überhaupt die Unfehlbarkeit der Kirche selbst verworfen wird, und es hat sich dieser Proceß auch bereits mehr oder weniger offen in den sogenannten „altkatholischen“ Kreisen vollzogen. Settinger behandelt demnach seinen Gegenstand in zwei Vorträgen, deren erster „Episcopat und Primat“ den Primat in seinem Verhältnisse zum Episcopate darlegt, während der zweite „Der unfehlbare Lehrprimat des apostolischen Stuhles“ den eigentlichen Gegenstand selbst in die Behandlung nimmt.

Der erste Vortrag beginnt mit der Darlegung, daß Christus der Grundstein seiner Kirche sei, so aber, daß er Menschen als sichtbare, bewußte und freie Werkzeuge seiner unsichtbaren Führung — die Apostel und ihre Nachfolger in Einheit mit Petrus und seinen Nachfolgern auf dem Lehrstuhle Petri bestellte; denn die Kirche sollte bis an der Zeiten Ende als ein sichtbares, in räumlichen und zeitlichen Verhältnissen eintretendes und in ihnen sich entwickelndes und vollendendes Reich währen. Sodann werden die Grenzen der kirchlichen Gewalt überhaupt, ihre Aufgabe, die Gewalt in den Aposteln, die Nachfolger der Apostel, der Episcopat besprochen.

Das Ergebnis wird in den folgenden fünf Punkten zusammengefaßt: 1. Die Bischöfe sind keineswegs Nachfolger der Apostel, insofern diese außerordentlichen Organe Christi und seiner Offenbarung, und eben deswegen durch besondere Charismen ausgezeichnet waren; als solche hatten sie keine Nachfolger und konnten keine haben. Aber sie sind Nachfolger der

Apostel, insofern diese die ersten Hirten, Lehrer und Priester in der Kirche sind. 2. Das Collegium der Bischöfe, welches zugleich den Nachfolger Petri, des Apostelfürsten, in sich schließt, folgt nach dem Collegium der Apostel, welchem auch Petrus angehört, in der vollen Autorität des apostolischen Amtes; der einzelne Bischof dagegen folgt den Aposteln nicht nach in der Autorität über die Gesamtkirche, sondern nur insofern die Apostel einzelne Kirchen zur Leitung sich erkoren hatten. 3. Die einzelnen Bischöfe folgen den Aposteln nach in der Leitung der Einzelkirchen, der römische Bischof aber folgt dem nach, dem der Herr Alle zu leiten übertragen, d. i. dem h. Petrus in der Leitung der Gesamtkirche. Die einzelnen Bischöfe folgen den Aposteln nach, insofern diese die Fundamente sind der Einzelkirchen, der römische Bischof folgt Petrus nach, der das Fundament ist der Gesamtkirche. 4. Die einzelnen Bischöfe folgen den Aposteln nach in der Unterordnung unter den römischen Bischof, wie die Apostel ihre Gewalt hatten in Unterordnung unter Petrus. 5. Die einzelnen Bischöfe folgen den Aposteln nach als Aeste, die vom Baume gelöst, verdorren, als Glieder, die vom Haupte getrennt, sterben. Der römische Papst folgt dem Apostel Petrus nach als Wurzel, aus dem die Einheit der priesterlichen Gewalt hervorgegangen ist, die daher nicht verdorren kann, als das Haupt, das Lebensbedingung für die Glieder ist, das darum nicht sterben kann.

Sofort wird zur näheren Untersuchung des Primates des römischen Papstes, seiner Aufgabe und wesentlichen Befugnisse geschritten. Es werden da die drei Fragen aufgeworfen: Hat Petrus den Primat unter den Aposteln vom Herrn empfangen? Ist der Primat ein bloß persönlicher Vorzug oder ein bleibendes Amt in der Kirche? Welches ist das Wesen und die Bedeutung des Primates? Die Beantwortung dieser Fragen bezieht sich nicht nur auf alle wichtigeren Gründe, mit denen sich die betreffende Wahrheit ganz gut ausweisen kann, sondern auch

auf einzelne Einwürfe, wie namentlich, daß die kirchliche Vollgewalt des Papstes die Gewalt der Bischöfe nicht ausschließe, und auf die verschiedenen Irrthümer, die sich da geschichtlich geltend gemacht haben. In der letzteren Hinsicht wird gezeigt, daß Petri Gewalt vom Herrn unmittelbar gegeben worden und darum nicht von der Kirche übertragen werde; es wird der Gallikanismus besprochen und kommen der Papst im Verhältnisse zum Concil, sowie die Appellationen an den Papst zur Sprache. Aus der Beantwortung der dritten Frage wollen wir insbesondere hervorheben, daß die päpstliche Gewalt gelte als eine bischöfliche Gewalt über die Gesamtkirche, als eine unmittelbare d. i. nicht erst auf dem Wege der kirchlichen Entwicklung durch Uebertragung empfangene, unter welcher Voraussetzung sie nicht ohne Vermittlung und Zustimmung der übrigen kirchlichen Organe geübt werden könnte; als die volle und höchste Gewalt, weil nur von Gott und der Institution Christi abhängig, weshalb der Papst nur diesem und seinem Gewissen verantwortlich sei.

Zum Schluß wird die Verfassung der Kirche in ihrer ganzen Großartigkeit vorgeführt. „Die Kirche ist wesentlich, so heißt es da, eine Monarchie, denn Einer ist es, der die Fülle der kirchlichen Gewalt in sich trägt, der Allen gebietet und dem Alle Gehorsam schuldig sind! Die Kirche ist im gewissen Sinne Aristokratie, denn dem Einen zur Seite steht in der Leitung der Kirche auf Grund göttlichen Rechtes der Episcopat, der zahlreichste, ehrwürdigste, durch Intelligenz und Tugend ausgezeichnete Senat, wie die Erde keinen zweiten kennt, der mit und unter ihm die Regierung der Kirche theilt. Die Kirche ist im gewissen Sinne Demokratie, denn alle sind unbedingt gleichberechtigt zu allen, auch den höchsten Würden in diesem Reiche bis zu der dreifachen Krone, die das Haupt des obersten Hirten, Priesters und Lehrers umgibt. So verbindet die Kirche in ihrer Verfassung die Vorzüge einer jeden der drei möglichen Staatsformen, die sich im Laufe der Jahrhun-

derte in der bürgerlichen Gesellschaft herausgebildet haben. Im Primat besitzt sie die Kraft der Einheit, „die Einheit der Autorität bewahrt die Einheit der Kirche“, welche ein unzerreißbares Band um die verschiedenen Völker und Einzelkirchen schließt und so in Wahrheit und ganz allein eine Weltkirche begründet hat und erhält, wie sie das Christenthum als Weltreligion erheischt. In der erlauchten Versammlung der Bischöfe wohnt tiefe Weisheit und gereifte Erfahrung; in der Gleichberechtigung aller fließt der Kirche ein nie versiegbarer Quell immer neuer, sie stets verjüngender Lebenskraft zu. Aber ihre Monarchie trägt nicht das Gepräge eines Alles lähmenden, despotischen Absolutismus, ihre Aristokratie verbindet nicht die Exklusivität einer erblichen Kaste; die Gleichberechtigung Aller führt nicht zur Ochlokratie noch zur Anarchie.“

Der zweite Vortrag setzt an beim übernatürlichen Charakter der Kirche, mit welchem ja in Wahrheit die Unfehlbarkeit der Kirche überhaupt steht und fällt. Demgemäß erscheint das kirchliche Lehramt als ein Werkzeug Christi, und wenn die Autorität überhaupt das Princip der Einheit ist, so ist in der Lehrfrage eben nur eine unfehlbare Autorität eine genügende, um eine wahre Einheit zu erzielen. Es werden sodann Unfehlbarkeit und Inspiration zusammengehalten. Ist der letzte Grund der Unfehlbarkeit die Thätigkeit des heiligen Geistes und bildet die Wirkung der Unfehlbarkeit den Ausschluß jedweden Irrthums bei dem, welchem die Unfehlbarkeit auf einem bestimmten Gebiete zukommt, so fallen unter diesen Gesichtspunkten Unfehlbarkeit und Inspiration zusammen. Dagegen sind die inspirirten Bücher ganz eigentlich und primär das Werk des heiligen Geistes, ihr Urheber ist Gott, während die Aussprüche des kirchlichen Lehramtes zunächst Menschenwerk sind, obwohl unter dem Beistande des heiligen Geistes, dessen Einwirkung hier zunächst und mehr eine negative ist, während sie dort geradezu als eine positive erscheint. In der weiteren Bestimmung des Charakters der Unfehlbarkeit wird noch aufmerksam gemacht, wie das Cha-

risma der Unfehlbarkeit die menschliche Thätigkeit des kirchlichen Lehramtes nicht aufhebe, sondern vielmehr voraussetze; aber die Unfehlbarkeit stützt sich eben auf die Verheißung Christi, und so gewiß wir daher sind, daß die Verheißung des Herrn immer sich erfüllen werde, ebenso gewiß sind wir auch, daß alle jene Bedingungen eintreten werden, welche der Erfüllung dieser Verheißung vorausgehen müssen.

Bisher war von dem unfehlbaren kirchlichen Lehramt im Allgemeinen die Rede. Sofort wird nun im Besonderen auf die Stellung des Papstes eingegangen, welche derselbe im unfehlbaren kirchlichen Lehrorganismus einnimmt. Der richtige Standpunkt wird in der folgenden Weise gekennzeichnet: „Die Unfehlbarkeit des Papstes in dogmatischen Entscheidungen kann keineswegs als eine der Unfehlbarkeit des Gesamtepiskopats der Kirche entgegengesetzte betrachtet werden, aber eben so wenig als neben der Unfehlbarkeit des Lehrkörpers der Bischöfe einhergehend, zu dieser in einem bloß äußerlichen und zufälligen Verhältnisse stehend. Es wäre vielmehr eine einseitige, todte und darum unwahre Abstraktion, wollten wir den lebendigen Leib des Herrn spalten, die Glieder trennen von dem Haupte, das Haupt losreißen von den Gliedern, die Ein Geist beseelt, Ein Hauch des Lebens durchbringt, die nach der Verheißung des Herrn, welcher der Kirche die Einheit als Siegel ihrer Göttlichkeit verliehen, nie getrennt werden können, weil dann die Kirche ein Kumpf wäre, aber kein lebendiger Leib und eben darum nicht mehr die Kirche Christi. Organisch haben wir die Verbindung der Bischöfe mit dem Papste zu fassen, nicht mechanisch; nicht nebeneinander stehen sie, sondern ineinander, d. i. der Papst als Haupt in lebendiger Glaubenseinheit mit den Gliedern, den Bischöfen, und so die Gesamtkirche darstellend, die Bischöfe als Glieder verbunden mit dem Haupte, dem Papste, und beseelt von Einem Geiste, die aber getrennt vom Haupte todt wären. Es ist demnach ein und dasselbe Charisma der Unfehlbarkeit, welches Christus dem gesamten

Lehrkörper der Kirche verheißen hat, welches im Ausspruche des apostolischen Stuhles im Vereine mit den Bischöfen in oder außer dem Concil, oder in der Glaubensentscheidung des Papstes als „Vaters, Lehrers und Glaubensrichters“ noch vor versammeltem Concil und dem Spruche der übrigen Väter sich bethätigt und den von ihm der Gesamtkirche verkündeten und diese verpflichtenden Glaubenssatz vor Irrthum bewahrt; es ist Ein Princip, aus dem diese Unfehlbarkeit in beiden Formen ihrer Erscheinung fließt, Ein Grund, auf dem sie ruht, die übernatürliche Leitung der Kirche durch Christus und seinen Geist, und darum vor Allem ihres Hauptes und seines sichtbaren Stellvertreters.“

Wir sind mit diesem Standpunkte ganz einverstanden und haben dabei die Genugthuung, denselben schon zu wiederholten Malen in unserer Quartalschrift vertreten zu haben. Wir halten ihn für den allein richtigen und wird man nur von diesem aus allen Einwürfen mit Erfolg entgegentreten können. Eben nur so wird man jene Nüchternheit bekunden, wie sie in dieser Frage ganz besonders Noth thut, und wird man namentlich das Charisma der Unfehlbarkeit selbst nicht im übertriebenen Sinne auffassen. Unser Verfasser stimmt ganz mit dem, was wir an einem andern Orte gesagt haben, überein, wenn er schreibt: „Dem Amte, das die Person des Papstes bekleidet, ist die Unfehlbarkeit verheißen, der Amtsperson, nicht der Privatperson, und auch jener nur unter gewissen Bedingungen und Voraussetzungen, in der Bethätigung nämlich des obersten Richteramtes in Glaubensfragen für die Gesamtkirche; sie ist darum in keiner Weise als ein permanenter Zustand, eine inhärirende, bleibende Bestimmung des Papstes zu denken. Eben so wenig ist sie ein Wunder im eigentlichen Sinne, wie ja auch die übernatürliche Wirkung der Sacramente nicht als eine wunderbare von den Theologen bezeichnet wird. Wunder ist ein außerordentlicher Vorgang, während die Wirkungen der göttlichen Gnade in der Lehre, wie im Sacrament der von Chri-

stus eingesetzten übernatürlichen Ordnung angehören.“ In gleicher Weise wird alsdann noch ausgeführt, wie auch in den sonstigen Fragen über das Object der Unfehlbarkeit der Papst einerseits und Papst und Bischöfe anderseits als die Formen der Aeußerung der unfehlbaren Lehrautorität nach gleichem Maßstabe zu taxiren seien.

Nachdem nun in der besagten Weise der Fragepunkt richtig gestellt worden, wird mit dem Aufwande eines wahrhaft großartigen geschichtlichen Apparates der dogmatische Beweis erbracht. Es dürfte derselbe an Vollständigkeit nichts zu wünschen übrig lassen, und könnte auch Einzelnes noch weiter ausgeführt werden, so muß bedacht werden, daß ja der Zweck der Schrift und die Form des Vortrages auch hier Maß und Ziel zu halten gebot. Im Folgenden wird noch dargelegt, wie die Bischöfe auf dem allgemeinen Concile wahre Glaubensrichter seien, und wird zwar nicht die absolute, aber doch die relative Nothwendigkeit der allgemeinen Concile in Schutz genommen. Auch die Honoriusfrage findet eine eingehendere Würdigung. Ferners wird der Zusammenhang der Unfehlbarkeit mit dem Wesen des Primates und dessen Verhältnisse zur Kirche eigens und ausführlich klar gelegt, was als eine Zusammenfassung des Ganzen im Zusammenhalte mit dem im ersten Vortrage Gesagten betrachtet werden kann. Dabei kommt auch die Neuheit des Dogmas von der Unfehlbarkeit des Lehrprimates zur Sprache und findet der bekannte, vielfach mißbrauchte Canon des Vincentius von Lerin seine Beleuchtung. Schließlich ist davon die Rede, daß die Lehre von der Fallibilität des Papstes gegenüber der Zufallibilität desselben bereits vor der vaticanischen Definition sich keine Berechtigung vindiciren konnte, und wird die Bedeutung dieser dogmatischen Definition für unsere Zeit nachdrücklich hervorgehoben. Wir heben aus dem vielen Trefflichen, was hier gesagt wird, nur dieß Wenige hervor: „Neue, gewaltige Stürme, heftiger als je in den vergangenen Jahrhunderten, ziehen heran gegen die Kirche; wir stehen bereits mitten

im Kampfe. Unter einem unfehlbaren Papste im Glauben geeint, durch das Band der kirchlichen Gemeinschaft enge aneinander geschlossen, ist unsere Kirche eine unbezwingbare Burg, welche die katholische Wahrheit, echtes Christenthum und mit ihm alle höheren, idealen Güter des Lebens in sich schließt und mitten im Anprall der heftigsten Verfolgungen bewahren wird."

Es folgen noch zwei „Bemerkungen zum zweiten Vortrag.“ Die eine gibt den Originaltext des vierten Kapitels der ersten dogmatischen Constitution über die Kirche Christi. Die andere erörtert in neun Punkten das Gebiet der päpstlichen Unfehlbarkeit. Wir wollen nur den Punkt 7 herausheben, aus dem man wiederum ersehen kann, wie der Verfasser überall bemüht ist, sich der rechten Mäßigkeit zu befleißigen. „Das kirchliche Lehramt, so lautet der 7. Punkt, ist unfehlbar in allen, die Gesamtkirche verpflichtenden Entscheidungen über Fragen der Moral. Eben darum kann die kirchliche Disciplin, soweit sie eine Regel für die Gesamtkirche bildet, nichts gegen den Glauben und die Sitten enthalten. In den Vorschriften dagegen, welche nicht die ganze Kirche verpflichten, ist sie nicht unfehlbar; darum haben wir keineswegs die Pflicht, alle Maßregeln der Päpste gut zu heißen; noch müssen wir behaupten, daß einzelne Punkte der kirchlichen Disciplin auch unter gänzlich veränderten Verhältnissen noch zweckdienlich seien. Hat ja doch die Kirche selbst im Laufe der Jahrhunderte vielfache Veränderungen in der kirchlichen Disciplin vorgenommen. Eben so wenig folgt daraus, daß die kirchliche Autorität in der Aufstellung allgemeiner Principien der Sittenlehren unfehlbar ist, daß sie auch in der Anwendung derselben auf besondere Lebensverhältnisse, Personen und Zeiten unfehlbar sei.“

Die Zugabe Hettinger's zu den drei früheren Auflagen seiner Apologie des Christenthums bedarf wohl keiner eigenen Empfehlung. Alle jene, welche bereits im Besitze dieser Apologie sind und den gelehrten Verfasser aus derselben schätzen

gelernt haben, werden nicht säumen, diese Apologie des Christenthums mit der Zugabe zu completiren. Aber auch recht viele andere, welche Hettinger's Apologie noch nicht besitzen, mögen sich wenigstens diese Zugabe anschaffen, die ganz selbstständig gehalten ist und in ausgezeichnete Weise eine besonders für unsere Zeit so wichtige Frage behandelt. Sp.

Leben des Papstes Pius V. von dem Grafen von Fallour.
Aus dem Französischen ins Deutsche übersetzt. 1873. Regensburg, Druck und Verlag von Friedrich Pustet.
gr. 8. S. 356.

Das Leben eines Papstes, wie Pius V., zu schreiben, ist keine kleine Aufgabe. Hat ja doch überhaupt das Papstthum, seitdem es besteht, auf dem Schauplaze der Geschichte eine mehr oder weniger einflußreiche Rolle gespielt; um so mehr mußte ein Papst, der ganz und gar von seiner erhabenen Mission durchdrungen war, und den die Vorsehung dazu mit all der nothwendigen Thatkraft ausgestattet hatte, entscheidend auf die Ereignisse seiner Zeit einwirken. Ein solcher Papst war aber unstreitig der fünfte Pius, dessen Leben, von dem Grafen von Fallour geschrieben, in deutscher Uebersetzung uns vorliegt.

Der Verfasser hat sich, wenigstens im großen Ganzen, seiner Aufgabe ganz gut entledigt. In den ersten fünf Capiteln (S. 1—62) gibt er die Einleitung und legt er den Grund für den aufzuführenden Bau. Er beschreibt die Geburt Pius V., seine Erziehung und ferneres Leben bis zu seiner Reise nach Rom, sodann Ghislieri's Aufenthalt in Rom, seine Rückkehr nach der Lombardei, wie derselbe nach Rom zurückberufen und zum General-Commissär des hl. Offiziums ernannt worden. Die Capitel 3 und 4 berichten den Tod Julius' III., die Wahl Paul's IV., die Ernennung Ghislieri's zum Cardinal, den Tod Paul's IV., den Regierungsantritt Pius IV., den Schluß des

Concils von Trient und den Tod Pius' IV. Das fünfte Kapitel aber verbreitet sich über die Wahl und den Regierungsantritt Pius' V.

In einem kleinen Dorfe, zwei Meilen von Alexandria entfernt, wurde Michael Ghisleri am 17. Februar 1504 geboren. Seine Familie, die zu den ältesten von Bologna zählte, war im Jahre 1445 aus Bologna verbannt worden und seine frommen Eltern lebten daselbst in äußerst dürftigen Verhältnissen. „Es war, wie unser Verfasser bemerkt, das Kind, welches einst den Namen Pius V. tragen sollte, von der Vorsehung behandelt worden, wie sie in der Regel denjenigen behandelt, welchen sie zu etwas Großem und Erhabenem bestimmt hat: er wurde geboren und wuchs auf in Unglück und Trübsalen.“ Seiner ausgesprochenen Neigung nach trat er nicht ohne bedeutsame Leitung der Vorsehung als Bruder Alexandrinus in den Dominikanerorden, wo er alsbald insbesondere im Lehrfach sich hervorthat. Namentlich für die Erhaltung des wahren Glaubens hatte ihn aber Gott als sein starkes Rüstzeug erkoren, und darum wurde ihm das Amt eines Inquisitors übertragen, das er, so sehr er sonst gegen alle Würden und Ämter eine Abneigung hatte, mit Freude und Bereitwilligkeit übernahm und mit dem augenscheinlichen Segen Gottes bekleidete. Dieses Amt brachte ihn denn auch in direkte Verbindung mit Rom und er wurde zum Generalcommissär des hl. Officiums ernannt, nachdem die immer mehr überhand nehmende Irrlehre des Protestantismus eine kräftige Hand zur erfolgreichen Bekämpfung derselben nothwendig gemacht hatte. Von Paul IV. zum Cardinal ernannt, wurden ihm sämtliche Inquisitoren und deren Delegirten untergeordnet, und auch unter Pius IV. ließ er die ihm von der Vorsehung zugewiesene Aufgabe nicht außer Augen, wenn man auch die Machtvollkommenheit des Groß-Inquisitors beschränkt hatte. Mit ganzem Eifer gab er sich aber derselben hin, als er unter dem Namen Pius V. der Nachfolger Paul's IV. geworden war.

Die Schilderung des Pontifikates Pius' V. bildet nun, wie ganz natürlich, den Haupttheil unseres Werkes. Schon von vornherein gibt unser Verfasser eine allgemeine Charakteristik desselben, indem er schreibt: „Schon im Leben des Cardinal's Alexandrinus lassen sich unschwer die Vorzeichen seines glorreichen Pontifikates erkennen. Zu einer Zeit in die Kirche eingetreten, in der sie entkräftiget und entstellt darniederlag, entfaltet er vom ersten Augenblicke an die Weisheit, die Gelehrsamkeit und Frömmigkeit, nach der sie durstete, und die er einst in Strömen von den sieben Hügeln sollte herabfließen lassen, um die Christenheit zu erfrischen und zu beleben. Ohne abstoßend noch stolz zu sein, war er stets ernst und wachsam gewesen; für keine Unordnung blind, wußte er doch immer milde zur rechten Zeit zu sein; unnachsichtig gegen jeden Mißbrauch bewahrte er seinem Herzen doch immer eine offene und gastfreundliche Stelle für die Aeuigen, mußte er Vergehen bestrafen, so überschritt er dabei nie die Grenzen der Pflicht. Nur Gott zu seinem Führer nehmend, erwarb er sich die Liebe der Guten, wurde er der Schrecken der Bösen. Sein Aeußeres war der getreue Spiegel seiner Seele geworden, sein abgemagertes Antlitz war heiter und strenge zugleich; sein langer, weißer Bart schien die natürliche Zierde eines Mundes zu sein, aus dem nur verehrungswürdige Worte kommen, und seine kahle Stirne trug schon vor der Tiara die dreifache Krone des Alters, der Wissenschaft und der Tugend. Schnell erkannten die Römer, daß man von seiner Regierung nichts zu fürchten habe als die Strenge, eine Besorgniß, die sich ziemlich allgemein verbreitete und dem Papste selbst ausgedrückt wurde, welcher sich mit der Bemerkung begnügte: Handeln wir so, daß sie mehr betrübt über meinen Tod, als meinen Regierungsantritt sind.“ (S. 56 und 57.) Das Detail bringt aber unser Verfasser in der folgenden Weise zur Darstellung:

Kapitel 6 (S. 62—77) setzt die ersten Regierungshandlungen Pius' V. auseinander, die sich wesentlich auf die Ord-

nung der inneren Angelegenheiten des Kirchenstaates beziehen. Es wird da insbesondere seine von jedem Nepotismus entfernte Uneigennützigkeit hervorgehoben. Die Kapitel 7, 20, 21 und 22 (S. 78—99 und S. 313—347) bringen die Bemühungen zur Darstellung, welche Pius V. aufwendete, um die christlichen Fürsten zum Kampfe gegen die Türken zu vereinigen. Wurde auch nicht sein ganzer Plan durchgeführt, so war doch der glorreiche Tag von Lepanto so recht eigentlich das Werk des thatkräftigen Papstes, und eben die Schlacht von Lepanto war, wie unser Verfasser bemerkt, die letzte, in der den Streitern das Kreuz als Banner vorgetragen wurde, aber auch die letzte, in welcher der Halbmond ernstlich die christliche Welt bedrohte. Von diesem Tage an zählte das türkische Reich nicht mehr zu den Seemächten und lange Zeit war es auf die Defensiv beschränkt. Weiters wird im Kapitel 8 (S. 100—119) das thätige Eingreifen Pius V. in die Angelegenheiten Frankreichs gewürdigt und das neunte Kapitel (S. 120—133) läßt ersehen, wie sehr derselbe die Politik Katharina's von Medici tadelte und eine Heirath zwischen Don Sebastian von Portugal und Margarethe von Valois zu Stande zu bringen suchte. Nach Kapitel 10 (S. 133—141) bringt Pius V. Ordnung in die durch die Irrlehrer zerrütteten Zustände der Grafschaft Avignon und stellt er die Ruhe auf Corsica her. Kapitel 11 (S. 141 bis 166) schildert die vergebliche Bemühung des Papstes, das über Maria Stuart hereinbrechende Unglück zu beschwören, und Kapitel 12 (S. 166—189) die Excommunication der Königin Elisabeth von England. Die Kapitel 13, 14 und 15 beziehen sich auf die Thätigkeit Pius V. gegenüber Spanien und entwirft nach Kapitel 13 (S. 189—207) Pius V. den Erzbischof von Toledo der spanischen Inquisition und ermahnt Philipp II. zur Milde gegen den Infanten Don Carlos; nach Kapitel 14 (S. 207—229) setzt Pius V. Philipp II. von den Absichten der Moriscos in Kenntniß und wacht über die Verbreitung des Christenthums in der neuen Welt; nach Kapitel 15 (S. 229

bis 260) ermahnt derselbe Philipp II. vergebens, sich persönlich nach Flandern zu begeben und kommt seine Bemühung, die Bekehrung der Ungläubigen zu erleichtern, so wie die Verurtheilung der Irrthümer des Bajus zur Verhandlung. Kapitel 16 (S. 260—275) setzt insbesondere das Verhältniß Pius' V. zum Kaiser Maximilian auseinander, zu dem er zweimal den Cardinal Commendone als päpstlichen Legaten sendet. Kapitel 17 (S. 276—294) bezieht sich auf Polen, wohin derselbe Cardinal Commendone als Legat geschickt wird. Nach Kapitel 18 (S. 294—313) nimmt Pius V. den hl. Karl Borromäus in Schutz, hebt den Orden der Humiliaten auf und verleiht der Familie Medici die Großherzogswürde von Toskana. — Zieht sich durch alle diese Kapitel gleich einem rothen Faden der heilige Glaubenseifer des hl. Pius, mit dem er der Irrlehre entgegentrat und überall den wahren Glauben zu verbreiten und zu befestigen trachtete, so bringt das 19. Kapitel (S. 294 bis 313) noch dessen inneres Leben zur Darstellung, so wie seine Bemühungen für die Verbesserung des Missale und Breviers und für die Hebung der kirchlichen Musik.

Den Schluß macht unser Verfasser mit dem 23. Kapitel (S. 348—356), wo er den Tod Pius V. zur Sprache bringt. War das Leben Pius V. ein durchaus heiligmäßiges, so war auch dessen am 2. Mai 1572 nach einem Pontificate von sechs Jahren drei Monaten und 23 Tagen erfolgter Tod ein heiliger, wie denn auch unter Clemens X. dessen Seligsprechung und unter Clemens XI. seine Heiligsprechung erfolgte. Wir finden nach der Darstellung unseres Verfassers diese endliche Heiligsprechung ganz erklärlich und hätten wir überhaupt nur den Wunsch, daß derselbe die Anordnung des Ganzen weniger synchronistisch und dafür mehr pragmatisch gehalten hätte. Von der gemeinsamen Centralidee, als welche dem Verfasser mit Recht die Fürsorge Pius für die Erhaltung und Verbreitung des wahren Glaubens vorschwebte, wären sodann nach allen Seiten die Fäden strammer ausgelaufen und die ganze Dar-

stellung wäre so gespannter und durchsichtiger geworden. Aber auch so verdient der Verfasser allen Dank und alle Anerkennung insbesondere auch für den Eifer, mit dem er wiederholt landläufigen Geschichtslügen, wie z. B. in der Geschichte des Don Carlos, entgegentrat. Wir wünschen darum dessen Werke, dessen deutsche Uebersetzung eine durchaus gelungene genannt werden kann, die weiteste Verbreitung. —1.

Christliche Gesellschaftslehre. Oder: Principielle Erörterungen über die sozial-politischen Grundfragen der Gegenwart in populärer Darstellung von Dr. Jos. Dippel. Regensburg, 1873. Verlag von Friedrich Pustet. fl. 8. S. 402.

„Wir befinden uns gegenwärtig — so schreibt Bischof Ketteler von Mainz in dem Schlußworte seiner Broschüre über die Centrumsfraktion auf dem ersten deutschen Reichstage — in der größten Principienkrisis, welche seit der Reformation über unser Vaterland gekommen ist, und welche gewissermaßen noch tiefer in die Grundlagen nicht der kirchlichen, aber der staatlichen Existenz des deutschen Vaterlandes eingreift, wie jene. Die Reformation hat uns kirchlich zerrissen; aber in Betreff der letzten Principien der staatlichen Ordnung hat sie eigentlich nichts geändert. Man hielt die alten großen Grundsätze fest, daß das Christenthum die Grundlage der bürgerlichen Gesellschaft sei, daß die weltliche Obrigkeit auch eine Stellvertreterin Gottes sei, daß sie deßhalb den Geboten und dem Worte Gottes unterworfen und verpflichtet sei, die christliche Religion zu schützen, daß endlich die Schule und die Kirche auf das Innigste verbunden sein müssen. Diese Grundsätze blieben in Geltung bis zur französischen Revolution oder vielmehr bis dahin, wo die Grundsätze der französischen Encyclopedisten, der geistigen Väter der Revolution, an den Höfen der deutschen und nicht-deutschen Fürsten Aufnahme fanden. Das Wesen der franzö-

fischen Revolution besteht in der grundsätzlichen Forderung der vollen Trennung der Kirche und des Christenthums von der bürgerlichen Gesellschaft: eines Staatswesens, welches ohne alle Rücksicht auf eine besondere Religion, ohne Rücksicht auf die Lehre des Christenthums, ohne Rücksicht auf den Glauben des Volkes, ohne Rücksicht auf die Geschichte, beliebig nach dem Gutdünken der jeweiligen Träger der gesetzgebenden Gewalt nach ihren Ansichten eingerichtet wird. Diese Grundideen der französischen Revolution, diese Secularisirung der ganzen bürgerlichen Gesellschaft, diese Verbannung der Kirche und des Christenthums angeblich in das Innere, in das Gewissen des Menschen, aber mit der Modification, daß es sich nicht äußern, nicht nach Außen gestalten darf, wodurch diese angebliche Gewissensfreiheit in Wirklichkeit der größte Gewissenszwang ist, hat nun seitdem viele Phasen durchlaufen und ist in vielen Systemen und Verkleidungen aufgetreten. Die moderne Wissenschaft und Philosophie, namentlich der mächtige Einfluß der Hegel'schen, steht ihr zur Seite und unbewußt dient ihr sogar jene neuere weitverbreitete Schule protestantischer Theologen, welche behaupten, daß die christliche Kirche nur eine vorübergehende, relativ nothwendige Form des Christenthums gewesen, daß dagegen der Staat durch das Christenthum zu seiner höchsten sittlichen Vollendung geführt, selbst die letzte und höchste Gestalt des Christenthums sei. Die politische Parthei aber, welche gegenwärtig diese Richtung vorwiegend vertritt, ist der Liberalismus des dritten Standes, der sog. Bourgeoisie, in Deutschland Nationalliberalismus genannt."

Der gelehrte Mainzer Bischof hat in den angezogenen Worten der gegenwärtigen socialen Krankheit die richtige Diagnose gestellt. Im Princip ist die heutige moderne Welt bereits allenthalben in Bezug auf die socialen und politische Gestaltungen vom Christenthume abgefallen und mehr und mehr sucht man die antichristliche Theorie in die Praxis überzusetzen, ins

Leben einzuführen. Zwar hätten sich die sog. gebildeten Klassen unserer Tage schon aus so manchen Katastrophen eine heilsame Belehrung zu entnehmen vermocht; aber das Uebel steckt zu tief, als daß es so leicht beseitigt, die Vorurtheile sind so sehr in Fleisch und Blut übergegangen, als daß sie so schnell geheilt werden könnten. Was am meisten und vor Allem Noth thut, ist eine gründliche und allseitige Aufklärung der wahren Sachlage; der falschen Theorie muß die richtige, der Lüge die Wahrheit in einer Weise gegenübergestellt werden, daß man seinen Fehler erkennt und zum verlassenen Lebensquell zurückkehrt.

Diesen Zweck verfolgt der Verfasser der vorliegenden Schrift, indem er eine christliche Gesellschaftslehre oder principielle Erörterungen über die social-politischen Grundfragen der Gegenwart in populärer Darstellung geben will, ohne aber dabei die einzelnen Untersuchungen bis ins kleinste Detail erschöpfend durchzuführen. Er beginnt mit einer Darlegung der Wichtigkeit der Gesellschaftswissenschaft, die er mit Recht auf einer richtigen Ethik aufgebaut haben will. Darum entwickelt er denn den ethischen und socialen Charakter des Menschen, u. z. aus der menschlichen Natur und deren wesentlichen Bedürfnissen heraus, wie eine vorurtheilslose Beobachtung des eigenen und fremden Verhaltens und Thuns die dießbezüglichen Aufschlüsse an die Hand gibt. Weiterhin bespricht er die Ursachen der gesellschaftlichen Vereinigung, die ihm die psychisch-geistigen Bedürfnisse des Menschen sind, und erklärt demgemäß den Ursprung in der Weise, daß er mit Buchholz in der Selbstheit und Liebe den genetischen Grund und den fortwirkenden Hebel der Gesellschaft sieht, eine Antithese, deren Synthese gegeben ist in dem freien Gehorsam. Unser Verfasser fordert nämlich sehr wohl gegenüber der von der Natur zum Bestande der Gesellschaft verlangten und darum gottgewollten Autorität keine knechtische Unterwerfung, sondern freien sittlichen Gehorsam, womit denn auch der Mensch keineswegs seine Persönlichkeit an die Gesellschaft verliert, insofern diese eben eine gotter-

füllte d. i. eine auf Gottes Willen erbaute und in einer Lebensgemeinschaft athmende und webende ist.

Hat nun der Verfasser in der Einleitung die Grundlage und das principielle Kriterium für jede Gliederung von Gesellschaftskreisen aufgestellt, die innerhalb der großen allgemeinen menschlichen Societät sich bilden können, so faßt er sofort diese Gliederungen von zwei Gesichtspunkten ins Auge, einmal inwiefern sie sich vom Standpunkte der allmäligen Zunahme der Menschheit darbieten, und alsdann insofern sie aus dem Streben nach Befriedigung der Bedürfnisse hervorgehen mußten. In der ersteren Hinsicht der „Gliederung auf genealogischem Wege“ bespricht er Ehe und Familie, Geschlecht und Stamm und die Entstehung der Völker. Wir stimmen da ganz bei, wenn als die naturrechtlichen Eigenschaften der Ehe Einheit und Unauflöslichkeit aufgeführt werden; jedoch scheinen dieselben vom rein natürlichen Standpunkte aus zu absolut gefordert zu werden. Allerdings werden durch die Einheit und Unauflösbarkeit der Ehe deren rein natürliche Zwecke sicherer und besser erreicht; aber so absolut in Frage gestellt werden sie denn doch noch nicht, wenn ein Mann zu gleicher Zeit mit mehreren Frauen ehelich verbunden ist, und wenn die wohl mit der Intention auf Lebenszeit ursprünglich eingegangene Ehe später aus gewissen Gründen aufgelöst wird; auch dürften bei dieser absoluten Fassung gewisse Erscheinungen im alten Testamente, wie der mosaische Scheidebrief, wohl schwer ihre genügende Erklärung finden. Wenn unser Verfasser mit Berufung auf Matthäus, cap. 5. und 19. den Scheidebrief auf die schon vor der Ehe getriebene Unzucht bezieht, in welchem Falle wegen der mangelnden Einwilligung des Mannes gar keine Ehe zu Stande gekommen sei, so hat er sich die Sache wohl zu leicht gemacht, als daß er mit Erfolg der bisher in dieser Sache gewöhnlichen Auffassung entgegengetreten wäre. Dagegen ist die Frage der Entstehung der Völker sehr gründlich in Erwägung gezogen und sind wir ganz und gar damit einverstanden, daß da auf eine

religiöse Krisis Bezug genommen wird, in der sich ein Abfall von der ursprünglichen Einen Wahrheit zu einem vielgestaltigen Irrthume vollzog, weshalb auch eine Nothwendigkeit des Strebens zur Wiederherstellung der Einheit sich geltend mache, die sich aber einzig und allein auf der Grundlage der christlichen Universalkirche realisiren lasse.

In der zweiten Hinsicht handelt der Verfasser von den „socialen Gliederungen der Menschheit.“ Es kommen hier die Begriffe von Gemeinde und Staat zu ihrer genauen Entwicklung und werden insbesondere bezüglich des letzteren die folgenden Gesichtspunkte in Betracht gezogen: Bildung oder Entstehung des Staates, Princip (Zweck) des Staates und Ursprung der Staatsgewalt, Ursprung der Souverainetät, die Staatsformen, der Constitutionalismus, das naturgemäße Wahlsystem, die Staatsverfassung, Verhältniß zwischen Souverain und Volk, zwischen Staat und Kirche, gegenseitiges Verhältniß der Staaten zu einander (Krieg — Frieden).

Wir heben nur hervor, daß der Verfasser in der rechten Vermittlung der Vertragstheorie mit der Usurpationstheorie die Wahrheit findet, insofern man nämlich den Staat weder auf das Volk, noch auf den Fürsten allein, weder auf die Freiheit, noch auf die Macht allein gründen darf, sondern vielmehr beide nothwendig zusammengehören; Volk und Fürst oder die Glieder und das Haupt mit einander bilden die moralische Persönlichkeit des Staates. Ebenso sei bezüglich des Verhältnisses von Kirche und Staat die Ansicht unseres Verfassers in der Weise gekennzeichnet, daß derselbe bei aller beiderseitigen Selbstständigkeit für ein gegenseitiges harmonisches Zusammenwirken plaidirt. „Staat und Kirche, sagt er in der letzteren Beziehung, können sich ihrem Wesen nach nicht trennen, weil sie in dem großen Weltplan Gottes zusammen gehören, sich gegenseitig unterstützen und dadurch die Absichten Gottes zum Heile der Menschen erfüllen sollen.“

In einem dritten Abschnitte bringt der Verfasser noch Einiges aus der speciellen Gesellschaftslehre zur Sprache. Es wird die eigentliche Aufgabe der Gesellschaft auseinandergesetzt, der Begriff und Ursprung des Rechtes überhaupt und des Eigenthumsrechtes insbesondere entwickelt, die Ursachen der socialen Krisis werden namhaft gemacht, und nachdem verschiedene Versuche zur Heilung der socialen Gebrechen gewürdigt worden, wird das wahre Heilmittel gezeigt, wobei der Verfasser insbesondere dem hervorragendsten katholischen Politiker der Gegenwart, Dr. Jörg folgt. Endlich wird noch die Schulfrage überhaupt und die religionslose und confessionslose Schule insbesondere in Betracht gezogen.

Dippel's christliche Gesellschaftslehre entspricht vollkommen den kirchlichen Principien. Dabei geht Dippel nicht so sehr autoritativ zu Werke, sondern, um die objektive Wahrheit zu finden, hält er bei Gelehrten der verschiedensten kirchlichen und politischen Richtungen Umfrage, deren Aussprüche er vielfach direkt citirt. Um so mehr dürfte daher diese Schrift für gewisse kirchenseindliche Kreise die erwünschte Orientirung in der gegenwärtigen Begriffsverwirrung zu bringen geeignet sein und verdient dieselbe auch sonst wegen ihrer populären und leicht faßlichen Darstellungsweise die weiteste Verbreitung.

Sp.

Der Reichthum der göttlichen Erbarmungen. Dogmatisch-ascetische Erwägungen zur Belebung eines kindlichen Gottvertrauens von Dr. Julius Müllendorff. Mit Genehmigung der geistlichen Obrigkeit. Regensburg, Pustet. 1872. fl. 8. S. 506.

Ein frommer und gelehrter Bischof sagte einmal in einer Ansprache an mehrere Aspiranten zum Priesterstande: „Belehret die Völker über die Barherzigkeit Gottes; ich glaube, daß

es für unsere Zeit besonders Noth thut, daß man ihr von Gottes Erbarmungen rede." Und in der That, diese Worte beruhen vollkommen auf Wahrheit. Oder ist es bei der heut zu Tage so weit verbreiteten Gottlosigkeit für alle gläubigen Seelen nicht ein wahres Bedürfniß, sich die unergründliche Barmherzigkeit Gottes so recht zu Gemüthe zu führen, um nicht einem ganz trostlosen Schmerze über das ewige Unglück so vieler ihrer Brüder anheimzufallen und in der vollen Verzweiflung an deren Rettung die Hände müßig in den Schooß zu legen? Ja stehen die Dinge heut zu Tage nicht gerade so, daß man weniger von den Schrecknissen der göttlichen Gerechtigkeit, als von den Tröstungen der göttlichen Barmherzigkeit einen Eindruck auf die im Unglauben befangenen Gemüther erwarten darf? Und können auch irgend einen verhärteten Sünder zunächst nur die Strafgerichte Gottes aus seiner Betäubung aufrütteln, so ist doch die größte Gefahr, daß derselbe ganz der Verzweiflung sich hingebe, so ihn nicht der Gedanke auf die unendliche Barmherzigkeit Gottes davor bewahrt.

Unter solchen Umständen verdient denn unser Verfasser den vollen Dank dafür, daß er es unternommen hat, in einer Reihe von dogmatisch-ascetischen Erwägungen den Reichthum der göttlichen Erbarmungen darzulegen. Er thut dieß in 27 Capiteln, von denen das erste mit der Auseinandersetzung der Lebensgeschichte des Menschen die Einleitung des Ganzen liefert. — Die sechs folgenden Capiteln aber bieten eine dogmatisch-ascetische Grundlage über die Barmherzigkeit Gottes und deren Hauptwerke für die gesammte Menschheit. Es wird da gehandelt von dem Reichthum Gottes, der sich namentlich auf seine Barmherzigkeit bezieht, von dessen Entäußerung zur Rettung der Menschheit, von dem Schlachtopfer der Barmherzigkeit, durch welches der göttlichen Gerechtigkeit Genüge gethan und der Barmherzigkeit Gottes der Weg bereitet wurde, von der Annahme an Kindesstatt in Christo, durch welche wir trotz unserer Unwürdigkeit zu einer so hohen Würde erhoben sind, daß wir

im gewissen Sinne geradezu der göttlichen Natur selbst theilhaftig werden sollten, von dem unererschöpflichen Schätze der Verköhnung mit Gott, den uns derselbe in den Verdiensten Christi gegeben hat, und den wir alle in der besten und leichtesten Weise benützen können, und endlich von der Geschichte der Barmherzigkeit, die eigentlich die Geschichte der ganzen Menschheit ist. — Die drei folgenden Capitel beweisen sodann die Wirkungen der göttlichen Barmherzigkeit in dem Leben der einzelnen Menschen und es ist da die Rede von Gottes Besorgniß um den Sünder, von der Langmuth Gottes und von dem Empfange, den der reuige Sünder bei Gott zu erwarten hat. — Darnach behandeln fünf Kapitel das Vertrauen, mit welchem wir unsererseits der Barmherzigkeit Gottes entsprechen sollen. Nachdem da zuerst die Lage der vertrauensvollen und der ängstlichen Seele geschildert worden, wird gezeigt, wie Vertrauen Kraft und Muth gewähre, Freude und Trost verleihe und innige Liebe entzünde, ja wie wir geradezu zum Vertrauen verpflichtet seien. — Weiterhin werden in den sieben nächsten Capiteln die Einwendungen und Schwierigkeiten gelöst, wodurch schwache Seelen sich abwendig machen lassen, ihr Vertrauen auf Gottes Barmherzigkeit zu setzen. Die Aufschriften: „Jesus mein Richter“ — „Die Barmherzigkeit ein Preis der Gerechtigkeit“ — „Jesus der gute Hirt“ — „Maria Magdalena“ lassen den da im Einzelnen abgehandelten Gegenstand deutlich genug erkennen. In dem „Weg der Barmherzigkeit“ wird der ängstlichen Besorgniß, nicht in der Zahl der Auserwählten zu sein, entgegengetreten, als der „Schmelztigel der Barmherzigkeit“ wird das Leiden und als die „Schlüssel der Barmherzigkeit“ werden das Gebet und die Werke der Nächstenliebe namhaft gemacht. — Endlich in den letzten fünf Capiteln werden im Besonderen, um mit dem Verfasser zu reden, die zärtlichsten Griffe göttlicher Kunst beschrieben, welche die göttliche Barmherzigkeit anwendet, um uns auf die wirksamste Weise Vertrauen einzuschließen, Hilfe anzubieten und ihr Werk in der Ewigkeit zu krönen. Es wird hier be-

prochen das „Herz der Barmherzigkeit“ (das göttliche Herz Jesu), die „Mutter der Barmherzigkeit“ (die seligste Jungfrau Maria), das „Unterpfund und Denkmal der Barmherzigkeit“ (das allerheiligste Sakrament des Altars), das „Del der Barmherzigkeit“ (Sakrament der letzten Delung) und die „Krone der Barmherzigkeit“ (der Himmel).

Wie man sieht, ist der Inhalt ein sehr reichhaltiger. Die einzelnen Erwägungen sind gut durchgeführt, die dogmatische Begründung ist solid, insbesondere auf der heiligen Schrift aufgebaut, die ascetische Anwendung maßvoll. Was der Verfasser als Zweck seiner Schrift angibt, nämlich „Belebung des kindlichen Gottvertrauens“, wird bei denen, die dieselbe im rechten Geiste benützen, gewiß erreicht, und eignet sich dieselbe somit auf's Trefflichste sowohl zur eigenen Erbauung, als auch als Fundgrube für entsprechende erbauliche Vorträge.

—r—

Kirchliche Zeitläufte.

III.

Immer acuter wird die Krisis im gegenwärtigen Kampfe der preußischen Staatsomnipotenz gegen die katholische Kirche. Hatte man nämlich die bischöflichen Proteste gegen die geplante Kirchenknechtung mit dem Gedanken ignoriren zu können gemeint, daß nach erfolgter allerhöchster Sanction die Bischöfe sich schon den neuen kirchenpolitischen Gesetzen fügen würden, so hatte man eben das Maß nur an den eigenen Schuhen genommen und sich darum recht gründlich getäuscht. Nein, der deutsche Episcopat verkauft nicht das Erbe seines großen Vorfahren, des heiligen Bonifacius, die kirchliche Treue, und darum beugt er sein Knie nicht vor dem modernen Staatsgötzen, indem er Rom den Rücken kehrt. Kaum war daher das neue Staatskirchenthum officiell publicirt, so erfolgte eine Collectivbeingabe

des preussischen Episcopats an das königliche Staatsministerium, wo unter Bezugnahme auf die früheren Aeußerungen in derselben Angelegenheit die bestimmte Erklärung abgegeben wird, die Bischöfe seien nicht im Stande, zum Vollzuge der am 15. Mai publicirten Gesetze mitzuwirken. Und nicht minder bestimmt wie diese Erklärung, ist die derselben beigegebene Motivirung des folgenden Wortlautes:

„Diese Gesetze verletzen die Rechte und Freiheiten, welche der Kirche Gottes nach göttlicher Anordnung zustehen. Sie verlängern gänzlich das Grundprincip, nach welchem seit Constantin dem Großen die christlichen Völker in den verschiedenen Staaten das Verhältniß zwischen Staat und Kirche geordnet sehen, — das Prinzip, welches im Staate und in der Kirche zwei verschiedene, von Gott eingesetzte Gewalten anerkennt, die bei der mannigfaltigen Berührung und Verschlingung der Verhältnisse in Bezug auf die Regulirung der Grenzen ihrer Befugnisse darauf angewiesen sind, nicht einseitig vorzugehen und eigenmächtig die Grenzen und Schranken zu setzen, sondern über die zu treffenden Anordnungen und Bestimmungen sich zuvor friedlich zu verständigen. Die Kirche kann das Princip des heidnischen Staates, daß die Staatsgesetze die letzte Quelle alles Rechtes seien, und die Kirche nur die Rechte besitze, welche die Gesetzgebung und die Verfassung des Staates ihr verleiht, nicht anerkennen, ohne die Gottheit Christi und die Göttlichkeit seiner Lehre und Stiftung zu leugnen, ohne das Christenthum selbst von der Willkür der Menschen abhängig zu machen. Eine Anerkennung dieser Gesetze wäre daher eine Verwerfung des göttlichen Ursprunges des Christenthumes, weil sie das unbedingte Recht des Staates einräumen würde, das ganze Gebiet des christlichen Lebens durch Gesetze zu bestimmen. Eine solche Anerkennung wäre aber auch ein Verzicht auf alle anderen historischen und positiven Rechte der Kirche in Preußen, weil die Gesetzgebung als einzige Quelle des Rechtes sie alle ohne Ausnahme nach Gutdünken einseitig in Zukunft aufheben könnte.

Auch denjenigen einzelnen Bestimmungen der gedachten Gesetze, welche von der Kirche an verschiedenen Staaten kraft eines Uebereinkommens derselben mit dem Apostolischen Stuhle zugestanden sind, vermögen wir aus diesem Grunde nicht Folge zu geben; sonst würden wir die Competenz des Staates, über kirchliche Dinge einseitig zu verfügen, anerkennen."

Läßt nun diese Collectiveingabe über die kirchentreue Haltung der preussischen Bischöfe nicht den geringsten Zweifel aufkommen, so hält anderseits die preussische Machtvollkommenheit an dem neuen Staatskirchentume mit aller Zähigkeit fest und läßt sie sich in ihrem brutalen Vorgehen nicht im Geringsten irre machen. Bereits hat man den Kampf gegen die kirchlichen Seminare eröffnet. Auf Grund der neuen Gesetze wurde die Inspicirung derselben in Anspruch genommen, und als eine solche zurückgewiesen wurde, entzog man ihnen die Staatssubvention oder hob sie ganz auf. Es geschah dieß bis jetzt namentlich mit den Seminarien in Paderborn, Fulda und Posen und wurden die damit verbundenen theologischen Lehranstalten des Oeffentlichkeitsrechtes beraubt, so daß die an denselben zurückgelegten Studien keine staatliche Anerkennung mehr genießen und die daselbst Studirenden auch auf gewisse Rechte der Militärbefreiung keinen Anspruch haben. Der nächste Gewaltakt wird wohl der sein, daß die Seminarien, von denen die Bischöfe nicht abgehen können und auch gewiß nicht abgehen werden, polizeilich geschlossen (in Posen ist dieß bereits geschehen), und vielleicht die Bischöfe ob ihrer Renitenz auch in den Anklagestand versetzt werden. Uebrigens haben auch schon andere Gesetzesbestimmungen einzelne Bischöfe mit den Gerichten in Conflict gebracht. So wurde der Kölner Erzbischof sammt seinem Generalvikar wegen einer über apostasirte Kleriker verhängten Excommunication vor den Untersuchungsrichter citirt und der Erzbischof von Posen-Gnesen wurde wegen einer ohne vorausgegangene Anmeldung vollzogenen Pfründenbesetzung vor das Kreisgericht geladen, wo gegen ihn, da er sich natürlich weigert,

persönlich zu erscheinen, in contumaciam vorgegangen werden soll. Auch der Bischof von Fulda befindet sich bereits im Anklagestand und werden wohl bald alle anderen preussischen Bischöfe an die Reihe kommen, wenn man nicht staatlicherseits einzulenkten vorziehen wird; denn so viel steht fest, weder Temporalien sperre in der Weise des Ermländer Bischofs, über den dieselbe nunmehr durch alle Instanzen endgiltig verhängt ist, noch Kerker werden die Bischöfe mürbe machen und dieselben von dem betretenen Pfade ihrer oberhirtlichen Pflichttreue abzubringen vermögen.

So gestaltet sich denn die Lage der Kirche in Preußen von Tag zu Tag düsterer und ist noch gar nicht abzusehen, bis wohin man's treiben werde. Hegt man ja doch offenbar den Plan einer deutschen Nationalkirche, zu welchem Ende auch der sogenannten altkatholischen Bewegung in jeder Weise Vorschub geleistet wird, so zwar, daß sogar auf der Theilnahme eines altkatholischen Domherrn an den Berathungen und Beschlüssen des Capitels bestanden wird, widrigenfalls diese ungiltig sein sollten. Dabei erstreckt sich auch außerhalb der Grenzen Preußens die preussische Vorliebe für die kirchenfeindlichen Bestrebungen und vollzieht sich insbesondere im deutschen Reiche die Vertreibung der Redemptoristen und Lazaristen auf das Commando des Reichskanzlers. Doch das Gute hat der gegenwärtige Kampf, daß die eigentlichen Tendenzen der preussischen Machthaber immer mehr zu Tage treten. Oder kann da noch von einer bloßen Zurückweisung geistlicher Uebergriffe gesprochen werden, wenn die Staatsregierung sogar die Statuten vorschreiben will, nach denen die Priesterthums-Candidaten sollten erzogen werden? Und könnte da überhaupt noch von einer Kirche die Rede sein, wenn der Staat nur solche kirchliche Funktionen als giltig anerkennen will, welche von staatlich approbirten Geistlichen vollzogen werden? Damit müssen denn aber auch dem Blödesten die Augen aufgehen und muß sich da eine Reaction allmählich

auch in jenen Kreisen Bahn brechen, die bisher, geblendet durch die Erfolge der preussischen Politik, jeder besseren Belehrung unzugänglich waren. Sodann dokumentirt im gegenwärtigen Kampfe zwischen Christenthum und Heidenthum die katholische Kirche so recht ihre Ueberlegenheit über den Protestantismus. Der fortschrittliche Protestantismus hatte ohnehin vom ersten Anfange an die moderne Kirchengesetzgebung mit Freuden begrüßt und der sogenannte orthodoxe Protestantismus, der ursprünglich gegen den antichristlichen Geist derselben aufgetreten war, fängt mehr und mehr an, kleinlaut beizulegen und sich einfach vor der vollzogenen Thatsache zu beugen. Und so hat denn die kirchliche Gegenwart trotz der vorherrschenden Düstereit, die sie namentlich in Preußen-Deutschland zur Schau trägt, doch auch ihre Lichtpunkte.

Aber auf einen Glanzpunkt dürfen wir nicht vergessen den gegenwärtig der kirchliche Horizont zeigt, und der ist das „betende“ Frankreich. Unter den schweren Drangsalen des deutsch-französischen Krieges hat sich unverkennbar ein sehr großer Umschwung in der öffentlichen Meinung vollzogen, der Bußgeist und der Gebetseifer ist vielfach, um nicht zu sagen allgemein, erwacht. In zahlreichen Pilgerzügen gibt man offen seiner katholischen Ueberzeugung Ausdruck und an den berühmten Gnadenorten des Landes schaaert sich Hoch und Nieder, Alt und Jung um die Fahne des Glaubens, die Fürbitte der göttlichen Mutter für das Gedeihen des geliebten Vaterlandes ers flehend. Ja bei einem solchen Pilgerzuge, wo viele Tausende nach Paray-le Monial strömten, stellten sich sogar sechzig Mitglieder der Nationalversammlung mit einem auf rother Seide in Gold gestickten Herzen geschmückt, an die Spitze derselben, um das schwer geprüfte und tief aufgeregte Land dem heiligen Herzen Jesu zu weihen und des Himmels Segen für die Regenerirung des Vaterlandes zu erbitten, wobei der Bischof von Tours die Deputirten mit den eindringlichen Worten begrüßte: „Im Namen der Religion nehme ich hiemit Akt von der gro-

ßen That, welche Sie im Namen Frankreichs vor dem Himmel und der Erde hier vollzogen haben. Ja wohl, Sie vertreten hier die Nationalversammlung; denn unsere katholischen Abgeordneten sind das Haupt und Herz derselben, und trotz aller unserer socialen Abtrünnigkeiten, unserer Revolutionen und unseres Unglückes kann eine wahrhaft französische Volksvertretung nicht anders als christlich und katholisch sein. Seien Sie gesegnet, daß Sie so die Fahne des alten Glaubens unserer Väter wieder aufgerichtet haben. Schon oftmals haben Sie, seit Sie in Versailles versammelt sind, Gott um Verzeihung für die Verbrechen Frankreichs angefleht, schon oft das heilige Herz Jesu um Gnade für das verstümmelte und blutende Vaterland, um Verzeihung für eine seit 50 Jahren angehäuften Undankbarkeit gebeten. Alles das wiederholen Sie heute mit mehr Glanz und mehr Vertrauen."

Wer möchte nicht diese neueste Wendung der Dinge in Frankreich mit sympathischer Freude begrüßen? Bereits hat sich auch sonst eine conservative Richtung mehr Bahn gebrochen und auch nach Außen ist der Rückschlag nicht ausgeblieben. Besonders das unter den doppelten Geißeln der Revolution und des Communismus seufzende Spanien dürfte mit der Regeneration Frankreichs seine katholische Restauration feiern; aber auch die anderen katholischen Länder werden sich des kirchenfeindlichen Geistes mehr und mehr zu erwehren vermögen, und die akatholischen, Preußen voran, werden nolens volens der katholischen Kirche wiederum Recht und Gerechtigkeit zukommen lassen müssen. Gebe es Gott, daß dieser Umschwung jetzt schon ein so allgemeiner und nachhaltiger werde, und daß nicht erst über alle Länder hin die grause Geißel geschwungen werden muß, um allüberall die heilsame Ernüchterung zu bewirken!

Und nun kommen wir zu dem Sterne erster Größe, der in gleich hehrer Milde in heiteren wie düsteren Tagen am katholischen Himmel strahlt. Es ist dieß unser heiliger Vater, der greise Pius IX. im Vatican zu Rom. Oder ist sein Pontificat

nicht schon deshalb von ganz außerordentlicher Bedeutung, daß es nunmehr die Jahre des Pontificates des hl. Petrus schon weit übertrifft? Ja, je mehr die Feinde der Kirche allenthalben auf den Tod des greisen Papstes speculiren, je eifriger von gewisser Seite alle Vorbereitungen getroffen werden, um beim Tode Pius IX. ein Schisma zu inauguriren, desto offener muß diese außerordentliche Verlängerung des gegenwärtigen Pontificates als das ganz besondere Werk der göttlichen Vorsehung erscheinen, desto augenscheinlicher erscheint er als Leuchte, welche die göttliche Barmherzigkeit in der geistigen Finsterniß unserer Tage hat aufrichten wollen. Denn Pius ist auch ein großer Papst, dessen Regierung so reich an bedeutungsvollen Momenten ist, dessen Muth und Standhaftigkeit in keiner Weise gebrochen werden konnte. Und ist er nicht gegenwärtig in den Tagen seines hohen Greisenalters, in den Tagen der schwersten Prüfungen, rings umgeben von den bittersten Feinden, noch immer von derselben unerbittlichen Consequenz, von der gleichen unbeugsamen Pflichttreue, so recht der Felsenmann, auf den Gott seine Kirche gebaut, auf daß die Pforten der Hölle sie nicht zu überwinden vermögen? Zu den vielen Ansprachen, welche Pius IX. bei verschiedenen Gelegenheiten gehalten hat, ist dieß klar und offen zu Tage getreten und ist ein Beweis in einer so offenkundigen Thatsache ohnehin eigentlich überflüssig. Nur auf zwei öffentliche Erklärungen des neunten Pius aus der jüngsten Vergangenheit wollen wir uns hier noch beziehen, in denen so recht der Felsencharakter desselben widerstrahlt, nämlich auf die Antwort des heiligen Vaters auf die Beglückwünschungs-Adresse des Cardinal-Collegiums und auf dessen Allocution im geheimen Consistorium vom 25. Juli d. J.

Wie sehr wird im ersteren päpstlichen Aktenstücke die Treue und die Ausdauer der Cardinäle belobt, deren Beispiel nicht unfruchtbar geblieben, so daß, während die ungerechten Angriffe sich über alle Massen mehren, auch die Bemühungen für die Aufrechthaltung der Kirche Jesu Christi, die Prärogativen dieses

heiligen Stuhles und die Vertheidigung seiner ungerecht und schmählich angegriffenen Vorkämpfer wachsen! Wie wird da des römischen Adels und einer auserwählten Schaar italienischer Jünglinge rühmend erwähnt, weil sie sich mit lobenswerthem Eifer so vielen Werken religiöser Frömmigkeit und öffentlichen Nutzens hingeben und so dem Herzen des Papstes einen großen Trost gewähren! Aber auch die schwarzen Punkte, die der Horizont aufweist, das traurige Schauspiel so vieler tausend Nebel werden nicht übersehen und es werden die Censuren wiederholt und bekräftigt, in welche die Usurpatoren des Kirchenstaates, der Kirchengüter, der Klöster und heiligen Zufluchtsorte, aus denen ihre friedlichen Bewohner gerissen worden, verfallen sind. Namentlich wird der volle Tadel ausgesprochen über eine Leichenfeier, welche für den Leichnam eines Mannes (Ratazzi) abgehalten worden, der als Katholik geboren sich ganz von seinen perfiden Freunden leiten ließ, so daß er als Ungläubiger und aller Stärkungen der Religion beraubt, gestorben ist, welche Leichenfeier mit allem Prunke und unter Theilnahme von Priestern, die mehr Höflinge als Diener eines allmächtigen Gottes, vollzogen, eine wahre Verschimpfung der Religion gewesen. Und ganz die Sprache Pius IX. ist es, wenn er mit den folgenden Worten seine Antwort schließt: „Was uns anbelangt, erheben wir unsere Blicke zu dem Gott der Barmherzigkeit und bitten ihn, uns zu segnen, damit er uns Stärke und Muth einflöße immer vereinigt zu bleiben und von jedem Principe einer Vereinbarung uns ferne zu halten, welche die zwischen Christus und Belial wäre. Sie wünschen, daß Ich zu ihnen gehe, Ich wünsche, daß sie zu Mir kommen, denn Ich kann und werde nie zu ihnen gehen. Möge Gott mich stärken, möge er euch stärken, um den Anfall der infernalischen Phallang auszuhalten. Jene sind Wölfe und wollen die Lämmer zerreißen, es ist aber nichts zu befürchten, weil eben die Wölfe werden besiegt und die Schafe siegen werden: Si lupi fuerimus, vincimur, sagt Chrysostomus. Weil wir die Schafe sind, werden die Augen Gottes auf uns

gerichtet sein: *Oculi Domini super justos et aures ejus in preces eorum.*“

Das zweite päpstliche Aktenstück aber ist so erhabener Natur, daß wir dasselbe nur seinem ganzen Wortlaute nach aufführen können. „Das, — so lautet die Allocution vom 25. Juli — was Wir, ehrwürdige Brüder in der am Schluß des vorigen Jahres gehaltenen Allocution vorausgesagt haben, daß Wir vielleicht abermals von den Verationen werden sprechen müssen, welche sich täglich gegen die Kirche mehren, erheischt es nun, nachdem das damals vorbereitete Werk der Ruchlosigkeit erfüllt ist, dieß Unser Amt von Uns, indem in den Ohren die Stimme jenes zu erschallen scheint, welcher spricht elama. Raum hatten Wir vernommen, daß im gesetzgebenden Körper ein Gesetz vorgelegt werden solle, welches in dieser hehren Stadt, sowie in den anderen Theilen Italiens die kirchlichen Korporationen aufhebt und die Kirchengüter öffentlich verkaufen läßt, so haben wir diese Gottlosigkeit verdammt, verurtheilen jeden Abschnitt dieses ruchlosen Gesetzes und erklären jedweden Erwerb dieser mit Gewalt usurpirten Güter für null. Wir erinnern an die Censuren, welchen thatsächlich die Urheber und Förderer dieses erwähnten Gesetzes verfallen. Dieses Gesetz wird nicht nur von der Kirche als dem göttlichen und kirchlichen Rechte widerstrebend verurtheilt, sondern auch von der Wissenschaft als jedem natürlichen und menschlichen Rechte entgegengesetzt verworfen und ist daher schon seiner Natur nach ungiltig und null; nichts destoweniger wurde es einstimmig von der Deputirtenkammer und dem Senate angenommen und dann von der königlichen Autorität sanctionirt. Wir glauben uns enthalten zu sollen, das zu wiederholen, was wir über dieses Attentat schon weitläufig auseinandergesetzt haben über die Gottlosigkeit, Bosheit und die schweren Schädigungen durch ein solches Gesetz; Wir sind gezwungen, mit erhobener Stimme allen Jenen zu erklären, welche sich nicht gescheut haben, das erwähnte ruchlose Gesetz in Vorschlag zu bringen, zu billigen und zu sanctioniren, sowie

allen Förderern, Rathgebern, Anhängern, Vollstreckern und Käufern der Kirchengüter, daß dasselbe ungiltig, cassirt und null sei, sie mögen thun, was sie wollen, und daß sie ohne Ausnahme in die größere Excommunication, andere Censuren und kirchliche Strafen, welche die heiligen Canones, apostolischen Constitutionen, allgemeinen Concilien, namentlich das tridentinische, verhängen, verfallen, daß sie der strengsten Anwendung der göttlichen Strafen entgegengehen und in offener Gefahr der ewigen Verdammung schweben. Uebrigens, ehrwürdige Brüder während jeden Tag uns die nothwendigen Hilfen zur Vernehmung Unseres Berufes entzogen werden, während Drangsale sich auf Drangsale häufen zum Schaden der heiligen Sachen und Personen, während die Verfolger der Kirche, einheimische und auswärtige, conspiriren und sich vereinigen, um jede Ausübung der kirchlichen Jurisdiction zu unterdrücken, und in bezeichnender Weise die freie Wahl desjenigen zu verhindern, der als Stellvertreter Jesu Christi auf dieser Chatedra Petri sitzen soll, da erübrigt uns nur, zu dem Unsere Zuflucht zu nehmen, der reich ist in seiner Barmherzigkeit und seine Diener in den Zeiten der Bedrängniß nicht verläßt. In der That ist es keine geringe Rundgebung der göttlichen Vorsehung, welche in der Einigung aller Bischöfe mit diesem heiligen Stuhle erscheint, sowie in ihrer edlen Standhaftigkeit gegen die ruchlosen Gesetze und die Vergewaltigung der heiligen Rechte, in der inbrünstigsten Ergebenheit der ganzen katholischen Familie gegen diesen Mittelpunkt der Einheit, in jenem belebenden Geiste, durch welchen der Glaube und die Liebe sich auffrischen und mehren und vorzüglich sich in Werken zeigen, welche den glücklichsten Zeiten der Kirche würdig sind. Bestreben wir uns demnach die ersehnten Tage der Güte zu beschleunigen, alle vereinigt, so weit auch die Erde ist, bestreben wir uns auf Gott einen sanften Druck auszuüben. Alle heiligen Hirten sollen dazu ihre Pfarrer, alle Pfarrer ihr Volk anspornen, und niedergeworfen an den Altären rufen wir: Veni, Domine, veni, noli tardare, parce populo

tuo, relaxa facinora plebi tuae, vide desolationem nostram; non in justificationibus nostris prosternimus preces ante faciem tuam, sed in miserationibus tuis multis excita potentiam tuam et veni, ostende faciem tuam et salvi erimus. Wenn wir uns auch unserer Unwürdigkeit bewußt sind, so fürchten wir uns nicht dem Throne der Gnade zu nahen; diese flehen Wir an durch die Intervention aller Seligen, diese namentlich durch die Intervention der heiligen Apostel, des Bräutigams der Mutter Gottes; Wir rufen sie an vor Allem durch die unbefleckte Jungfrau, deren Bitten an ihren Sohn fast Befehle für ihn sind. Seien wir vor Allem bestrebt, unser Gewissen von den todten Werken zu säubern, denn die Augen des Herrn sind auf die Gerechten gerichtet und seine Ohren für unsere Gebete geöffnet. Damit sich dieß mit um so größerer Genauigkeit und in größerer Fülle vollziehe, gewähren Wir allen Gläubigen, welche fromm gebeichtet und gestärkt durch die heilige Communion in dieser Weise für die Nothwendigkeiten der Kirche beten, kraft Unserer apostolischen Autorität einen vollkommenen Ablass einmal und der auch auf die Verstorbenen angewendet werden kann, an dem Tage, welchen in den einzelnen Diöcesen der Bischof bestimmen wird. Uebrigens, ehrwürdige Brüder, so unzählige und schwere Stürme von Verfolgungen und Drangsalen uns bevorstehen, lassen wir den Muth nicht sinken, vertrauet auf jenen Gott, der nicht gestattet, daß diejenigen, welche auf ihn hoffen, zu Schanden werden, denn es ist eine göttliche Verheißung, welche ihres Erfolges nicht ermangeln wird. Quoniam in me speravit, liberabo eum.“

Nach diesen begeisterten Worten unseres heiligen Vaters bleibt uns nichts mehr übrig, als zum Schluß noch hinzuzufügen: Mag kommen, was da will, im festen Anschlusse an Pius IX., das hehre Muster pflichttreuer Standhaftigkeit, wollen wir den Muth nicht sinken lassen, wir wollen vertrauen auf Gott und seine gnadenvollen Verheißungen, und wir sind so

sicher, daß wir nicht umsonst hoffen, daß unser Vertrauen nicht werde zu Schanden werden. Sp.

Miscellanea.

Die Verehrung des hl. Herzens Jesu betreffend.

Decretum Urbis et Orbis.

Cum inter cetera religiosae pietatis officia ad recolendam et meditandam uberiori fructu D. N. Jesu Christi caritatem, laudabilis exorta sit et multis in locis invaluerit consuetudo qua integer mensis Junius quotidianis devotionis exercitiis dulcissimo Ejus Cordi consecratur; plurimorum Fidelium supplicationes porrectae sunt Sanctissimo Domino Nostro Pio P. P. IX. ut pia haec exercitia peragentibus sacrarum Indulgentiarum munera concedere dignaretur.

Itaque Sanctitas Sua petitionibus hujusmodi benigne exceptis, ut magis magisque injuriae Divino humani generis Redemptori in praesenti potissimum rerum ac temporum discrimine illatae reparentur; universis utriusque sexus Christifidelibus qui sive publice sive private peculiaribus precibus et devoti animi obsequiis in honorem SSmi Cordis Jesu per integrum mensem Junii quotidie corde saltem contrito vacaverint, Indulgentiam septem annorum semel in singulis dicti mensis diebus lucrandam; et pariter iisdem Indulgentiam plenariam in una praefati mensis die ab unoquoque eligenda, in qua vere poenitentes, confessi ac sacra Communionem refecti fuerint, et aliquam ecclesiam seu publicum oratorium visitaverint, et ibi per aliquod temporis spatium juxta mentem Sanctitatis Suae pias ad Deum preces effuderint, peramanter est impertitus; cum facultate easdem Indulgentias applicandi pro animabus in Purgatorio detentis. Praesenti in perpetuum valituro absque ulla Brevis expeditione. Contrariis quibuscumque non obstantibus.

Datum Romae ex Secretaria Sacrae Congregationis Indulgentiarum et S. S. Reliquiarum die 8. Maji 1873.

L. Card. BARILI Praefectus.

Dominicus Sarra Substitutus.

Hiedurch ist also ein Ablass von 7 Jahren für jeden Tag des Monats Juni, der dem hl. Herzen Jesu geweiht ist, unter Bedingung einer Andacht zum hl. Herzen; und ein vollkommener Ablass an einem beliebigen Tag des Juni, wenn man an demselben beichtet und communicirt und in einer Kirche eine Zeit lang nach der Meinung des hl. Vaters betet, gewährt.

Apostolisches Schreiben, wodurch den Gläubigen, welche das kleine weiße Scapulier zu Ehren des heiligsten Herzens Jesu tragen, gewisse Ablässe verliehen werden.

Pius IX. Papst.

(Zum immerwährenden Gedächtnisse.)

Einem frommen Wunsche unseres ehrwürdigen Bruders des Erzbischofes Paul von Dublin, Folge gebend, haben wir durch eigenhändige schriftliche Gewährung vom 28. October des vorigen Jahres 1871 einen unvollkommenen Ablass von 100 Tagen, einmal des Tages zu gewinnen, allen Gläubigen verliehen, die das unten genauer zu bezeichnende kleine Scapulier des hl. Herzens Jesu tragen und das Gebet des Herrn mit dem englischen Grusse und „Ehre sei dem Vater“ beten. Am 22. März des laufenden Jahres 1873 kam dazu die Bitte unseres ehrwürdigen Bruders, des Bischofs Ignatius von Regensburg, der, um die Frömmigkeit der Gläubigen für das hl. Herz des Erlösers zu entflammen, gleichfalls einen Ablass für diejenigen erbat, welche das erwähnte Scapulier tragen würden.

Um nun diesem Bittgesuche des Bischofs Ignatius zu entsprechen, wollen wir die oben erwähnte schriftliche Gewährung durchaus bestätigen, und verleihen daher was folgt.

Vertrauend also auf die Barmherzigkeit Gottes und auf die den hl. Aposteln Petrus und Paulus gegebene Gewalt, gewähren wir allen Christgläubigen beiderlei Geschlechtes, welche das kleine wollene Scapulier von weißer Farbe, mit einem Bilde des hl. Herzens Jesu in der Mitte, tragen, und an was immer für einem Tage im Jahre das Gebet des Herrn mit dem englischen Grusse und einem „Ehre sei dem Vater &c.“ wenigstens mit reumüthigem Herzen beten, einen Nachlaß von 100 Tagen, einmal des Tages zu gewinnen, an den ihnen auferlegten oder sonst ihnen irgendwie gebührenden Bußstrafen, — in der Weise, wie die Kirche solchen Nachlaß zu ertheilen pflegt. Ebenso gewähren wir, daß der besagte Ablass fürbittweise auch den Seelen der Christgläubigen zugewendet werden könne, welche mit Gott in Liebe vereint aus dieser Welt geschieden sind.

Keinerlei etwa entgegenstehende Bestimmung soll der Gültigkeit dieser Gewährung hinderlich sein; und soll Gegenwärtiges für immerwährende Zeit Geltung haben &c.

Gegeben zu Rom bei dem hl. Petrus, unter dem Fischer-Ringe, am 28. März 1873, den 27. Jahre Unseres Papstthums
Fabius Cardinal Asquini.

Die Requiem-Messe betreffend.

Nach den kirchlichen Vorschriften sind die Messen für Verstorbene an jenen Tagen, an welchen die Rubriken es gestatten, in der Regel in schwarzer Farbe zu lesen. Die Messe de Requiem hat aber noch weitere Begünstigungen. Sie darf nach einer Entscheidung der S. Congr. Rit. vom 29. Nov. 1856 an jenen Tagen, an denen die Rubriken es gestatten, auch dann gelesen werden, wenn der Priester ad intentionem potentis ohne nähere Angabe zu appliciren hat, ja selbst dann, wenn er pro vivis zu appliciren hat, falls der Geber des Stipendiums nicht verlangte, daß eine andere Messe gelesen werde.

Die Idee der Kirche.

Eine philosophisch-theologische Studie.

Wir haben bereits drei philosophisch-theologische Studien angestellt, nämlich über den Gottesbeweis, über die Idee der Religion und über die Idee der Offenbarung.

Die erste hat das menschliche Vermögen in der Gotteserkenntniß genau dargelegt, die zweite hat auf der durch die erste Studie gewonnenen Basis das Wesen der Religion aufgebaut, und die dritte entwickelte auf Grundlage des Gottes- und Religionsbeweises nach allen Seiten die Idee der Offenbarung. Da wir uns dabei auf den philosophischen Standpunkt stellten und namentlich auf die Geschichte der Philosophie Bezug nahmen, so nannten wir diese Studien einerseits philosophische; anderseits legten wir denselben auch noch den Charakter von theologischen Studien bei, insoferne sich in denselben die Grundlegung für die positive Theologie vollzog und demnach ihr Gegenstand dem Gebiete der Fundamental-Theologie angehört.

Wir würden nun die Sache nicht zum vollen Abschlusse gebracht haben, wenn wir nicht noch eine vierte Studie über die Idee der Kirche anstellen würden. Schon bei der Darlegung der Religion ist uns nämlich der innige, wesentliche Zusammenhang von Religion und Kirche begegnet und die Offenbarung enthält die Kirche als eine bestimmte Thatsache. Auch spielt thatsächlich der Kirchenbegriff in der religiösen Frage eine große Rolle und haben sich im Laufe der Zeit die verschiedensten mehr oder weniger gegensätzlichen Auffassungen des Wesens der Kirche geltend gemacht. Auf die Idee der Kirche haben wir uns also noch in einer eigenen Studie zu beziehen und charakterisiren wir

dieselbe wie die früheren drei aus den gleichen Gründen eben auch als eine philosophisch-theologische. Wir stehen dabei natürlich auf demselben philosophischen Standpunkte der rechten Mitte zwischen dem Idealismus und Realismus, welcher Standpunkt sich in unserer fortschreitenden Untersuchung nur immer mehr bewähren und vollens sicher stellen soll.

Wenn wir aber im Sinne dieses Standpunktes auf der einen Seite dem wahren Ideale gerecht werden wollen, so ist uns dieses wahre Ideal in den drei bisherigen Studien grundgelegt; denn bei dem innigen Zusammenhange ist die Idee der Kirche durch die Idee der Religion wesentlich bedingt und im Lichte und nach dem Maßstabe der wahren Offenbarung ist eben die Kirche zu betrachten und zu bemessen, insoferne ja die wahre Offenbarung sich auf eine bestimmte Idee der Kirche bezieht und die Träger dieser wahren Offenbarung das richtige Ideal von der Kirche in Wort und That aufgestellt haben. Da jedoch die Offenbarung selbst Geschichte ist und sich die Worte und Thaten der Offenbarung geschichtlich durch die einzelnen Jahrhunderte bis auf unsere Tage herab in einer bestimmten Weise geltend machen, so müssen wir unser Ideal von der Kirche eben auf diese realen, geschichtlichen Verhältnisse beziehen und in diesen die rechten Gesichtspunkte zur gehörigen Würdigung jenes entnehmen. Damit tragen wir denn auch der thatsächlichen Wirklichkeit nach Gebühr Rechnung und halten demnach in Wahrheit die rechte Mitte zwischen dem Idealismus und Realismus inne, die der letztere gleichfalls nicht in Anspruch zu nehmen vermag, insoferne da das Thatsächliche, die realen Verhältnisse nur einseitig ohne gehörige ideale Beziehung zur Verwerthung gelangen. Indem wir also in diesem Sinne die rechte Mitte gewinnen, vermeiden wir in gleicher Weise die extremen Richtungen, die sich nach beiden Seiten hin abzweigen und entweder zu sehr zum Idealismus oder zu viel zum Realismus hinneigen. Es charakterisiren sich aber diese extremen Richtungen eben auch als idealisirende und dualisirende, wie dies bei

den früheren Studien der Fall war, was auch ganz natürlich erscheint, indem ja da wie dort die falsche Auffassung von der Macht des menschlichen Denkens das innere treibende Prinzip des Irrthums bildet. Wir machen also auch jetzt die Eintheilung, wie wir sie in unserer Studie über die Idee der Religion und über die Idee der Offenbarung gemacht haben und handeln zuerst von der idealisirenden und sodann von der dualisirenden Richtung, worauf wir zuletzt die rechte Mitte darlegen wollen.

1. Die idealisirende Richtung.

Die idealisirende Richtung fußt auf dem falschen Prinzip, daß im Menschen die Identität zwischen dem Ideellen und Reellen, zwischen Denken und Sein mehr oder weniger unmittelbar vorhanden ist und in diesem Sinne das menschliche Denken mehr oder weniger absolut gefaßt wird. Im Gottesbeweise trat uns diese Richtung wesentlich als Pantheismus entgegen und auch bei der Frage nach der Idee der Religion trug auf dieser Seite das Wesen der Religion ein mehr oder weniger ausgesprochenes pantheistisches Gepräge. In der Frage der Idee der Offenbarung aber äußerte sich da eine größere oder geringere Entwerthung und Verläugnung der Offenbarung. Bezieht sich nun der Kirchenbegriff überhaupt auf die Weise einer gemeinsamen, durch eine Autorität getragenen Religionsbethätigung, so stellt sich vom Standpunkte der Offenbarung die Frage speziell so, daß es sich darum handelt, wie im Sinne der Offenbarung sich diese gemeinsame, durch eine Autorität getragene Religionsbethätigung zu vollziehen hat. Steht man demnach bei der zu gebenden Antwort auf dem idealisirenden Standpunkte, so muß diese die gemeinsame Religionsbethätigung tragende Autorität mehr oder weniger unmittelbar in jeden einzelnen Menschen gesetzt werden, und die Antwort wird der Art ausfallen, daß sich die Kirchenbildung in einer gewissen Weise mehr oder weniger unmittelbar in der Menschheit vollzieht, insofern eben jenes

Prinzip, das mehr oder weniger unvermittelt im Menschen die Vereinigung des Ideellen und Reellen, des Denkens und Seins bewirkt, in der gleich unvermittelten Weise die kirchliche Vereinigung der Menschen untereinander bewirken soll. Der Standpunkt, der hier eingenommen wird, ist also wesentlich der pantheistische, sowie er sich im Gottesbeweise geltend machte und auch bei der Idee der Religion zu Tage getreten ist. Da aber die Antwort sich speziell auf die Offenbarung zu beziehen hat, so muß sie die sich mehr oder weniger unmittelbar vollziehende kirchliche Vereinigung der Menschen durch die Offenbarung einseitig getragen denken und in dieser Weise dieselbe übertreiben, wie wir dieß bei der Frage nach der Idee der Offenbarung theilweise auf Seite der dualisirenden Richtung gefunden haben.

Und in der That, in der Kirchenfrage ist die idealisirende Richtung geschichtlich eben auch nicht anders aufgetreten. Am ausgesprochensten finden wir dieselbe bei den Vertretern der sog. Schwärmerkirche, wie bei den Wiedertäufern, Swedenborgianern, Quäkern, Methodisten, Pietisten, Irvingianern, die eine Privatinspiration annehmen, durch welche der Einzelne in seiner religiösen Aufgabe getragen werde, wobei etwa noch mehr oder weniger die heilige Schrift, in deren richtiges Verständniß eben der dem Einzelnen unmittelbar gegebene heilige Geist einführe, als Grundlage zu dienen habe. Etwas weniger ausgeprägt tritt dieselbe Richtung bei jenen neueren protestantischen Theologen zu Tage, die behaupten, der heilige Geist sei an keinen Stand gebunden, sondern werde vielmehr einem jeden gegeben, so daß jeder wahrhaft inspirirt sei, außer er führte ein lasterhaftes Leben, oder er widerstände wissentlich und freiwillig der christlichen Wahrheit. Und auf diesem Standpunkte stehen auch noch wesentlich jene orthodox-protestantischen Theologen, wie z. B. Ludthard, die die christliche Wahrheit von Schrift, kirchlicher Tradition und subjektiver Ueberzeugung, an der sich jene messen müßten, getragen sein lassen, und welche eben auch auf ein subjektives u. z. übernatürliches Princip zur

Vermittlung der religiösen Wahrheit recurriren. Man kann auch sagen, der Protestantismus gehöre im Allgemeinen in so weit hieher, als er im Interesse der Wahrung des positiven Christenthums das übernatürliche Prinzip in einer Weise faßt, die gerade in einem Gegensatze zur Natur steht, oder doch wenigstens sich nicht harmonisch an die Natur anschließt, also der Standpunkt des sog. Ultrasupranaturalismus.

Stehen alle diese verschiedenen Schattirungen des Protestantismus in der Kirchenfrage auf dem gleichen idealisirenden Standpunkte, so beantworten sie dieselbe auch im Detail, wenigstens dem Wesen nach, in der gleichen Weise. Die Kirche ist die Gemeinde der Heiligen und darum wesentlich unsichtbar, in dieser Gemeinde ruhe im Ganzen die Kirchengewalt, welche provisorisch, auf Ruf und Widerruf von einzelnen Organen geübt werden könne, nach dieser unsichtbaren Seite stehe die Kirche unerschütterlich fest und sei eigentlich ausschließliches Werk Gottes, der die Heiligen von Ewigkeit her prädestinirt und dieselben ohne ihr Zuthun zur ewigen Seligkeit führt; im Grunde bedürfe es daher auch keiner Merkmale, an denen sich die Kirche in einer sicheren Weise dem Menschen kennbar mache. Mit einem Worte: Die Kirche wird da als ein Ideal gefaßt, welches zur Wirklichkeit gar keine rechte Beziehung hat, in derselben sich nicht entsprechend geltend macht, und es ist dieß der Standpunkt der Uebertreibung, wie sie überhaupt der idealisirenden Richtung eigen ist, wo der Mensch in seinem Sein, Denken und Wollen mehr oder weniger verabsolutirt wird, allerdings hier in der Weise, daß das übernatürliche Prinzip auf Kosten der Natur zu sehr urgirt wird. Wo man geradezu direkt auf pantheistischem Standpunkte steht, muß diese Verabsolutirung und Idealisirung nur noch um so schärfer hervortreten und verweisen wir in der Hinsicht namentlich auf Schelling, Hegel und Baader. Die Schelling'sche Johannis-Kirche, in welche sich zuletzt die petrinische (katholische) Kirche, die Vertreterin des realen Momentes und die paulinische Kirche (Protestantismus), die Vertreterin

des idealen Momentes, verklären und die die Einheit des Realen und Idealen vertreten werden, ist ganz offenbar eine Utopie des Schelling'schen Identitätspantheismus. Nach Hegel tritt der Staat als der wirkliche präsente Gott, als göttlicher Wille an die Stelle der Kirche, und so erscheint denn die Kirche, welche mit dem Staate und im Staate gegeben ist, in der absolutesten und idealisirtesten Weise gefaßt. Und wenn Baader den Katholizismus vom „Papismus“ in der Weise trennen will, daß er nur den Katholizismus, nicht die Unfehlbarkeit seiner Vorsteher vertheidige und daß der Katholizismus die Stärke des „Papismus“, dieser aber die Schwäche des Katholizismus sei, so kann er im Sinne seines Theosophismus das Wesen der Kirche eben auch nur in der absolutesten und idealisirtesten Weise fassen.

Nach dem Gesagten erscheint also die hier in Kürze vorgetragene Auffassung von der Kirche in Wahrheit als eine idealisirende und damit hat sich dieselbe bereits im Allgemeinen als eine falsche extreme Richtung ausgewiesen, als welche unsere früheren Studien die idealisirende Richtung gekennzeichnet haben. Wir haben aber dieß noch im Besondern zu thun und in diesem Sinne an eben diese Auffassung den rechten idealen Maßstab anzulegen, sowie auf die realen Verhältnisse ausdrücklich Bezug zu nehmen.

Was nun den rechten idealen Maßstab anbelangt, so haben wir oben schon gesagt, daß derselbe als das Resultat unserer früheren Studien zu fassen sei. Im Sinne des Theismus aber, dem Ergebnisse unseres Gottesbeweises, und in Gemäßheit des wahren Wesens der Religion, wie dasselbe unser Religionsbeweis sicher stellte, hat unser Offenbarungsbeweis jene Idee von der Offenbarung zurückgewiesen, welche sich nicht auf einer entsprechenden natürlichen Basis aufbaut und darum das übernatürliche Princip übertreibt: der Standpunkt des Pseudomysticismus und des Ultrasupranaturalismus hat sich als entschieden falsch und unberechtigt herausgestellt. Demnach beruht unsere idealisirende Richtung in der Kirchenfrage, die eben auf diesem Standpunkte des Pseudomysticismus und Ultrasupranaturalismus steht,

auf einer durchaus falschen Grundlage und entspricht somit keineswegs dem wirklichen Ideale, oder der idealen Wirklichkeit.

Sodann treten dieser Richtung mehr oder weniger auch die realen Verhältnisse, die reale Wirklichkeit entgegen. Schon die Thatsache, daß die Träger der Offenbarung eine Kirche gestiftet haben, und daß die Kirche im Verlaufe der Jahrhunderte sich als bestimmte Realität geltend macht, kann vom idealisirenden Standpunkte aus keine rechte Erklärung finden. Das Princip der Schwärmerkirche ist nämlich centrifugal und darum nicht kirchenbildend, so daß nicht einzusehen ist, wie da überhaupt eine Kirche habe entstehen, und noch weniger, wie sich dieselbe auf die Dauer als eine wahre Macht habe erhalten können. Legen sich auch die Anhänger dieses Principes die Worte und Thaten der Träger der Offenbarung in ihrem Sinne zurecht, so stehen dieselben mit ihrer Auffassung außer allem Contacte mit der ganzen geschichtlichen Entwicklung und leiten demnach aus den Worten und Thaten der Träger der Offenbarung ein Ideal ab, das nur in ihrer Einbildung existirt und mit der realen Wirklichkeit in offenem Conflict steht. Ja diese reale Wirklichkeit mit ihren zahlreichen geschichtlichen Daten der Extravaganzen und Exzesse, wie sie da auf dieser Seite als die Ausgeburten der Phantasie, als die Früchte des Fanatismus aufgetreten sind, verurtheilen dieselben geradezu direkt, sowie auch die faktisch sich geltend machende Disharmonie ein schlechtes Zeugniß ist für die Güte und Wahrheit des übernatürlichen Principes, des besonderen heiligen Geistes, auf den man sich hier stützen will.

Aber auch jene Schattirungen dieser Richtung, welche das falsche Princip, auf dem sie beruht, nicht so ganz und nicht so consequent durchführen, sind darum nicht weniger unhaltbar. Oder was soll es heißen, wenn der Einzelne im Interesse des richtigen Schriftverständnisses sich als einen Heiligen betrachten muß, und wenn er sofort denjenigen, der die Schrift anders versteht, für einen verstockten Sünder zu halten hat? Und wenn die im einzelnen Subjekte durch den göttlichen Geist her-

vorgerufene Ueberzeugung der Maßstab sein soll für die Schrift und kirchliche Tradition, wo ist da ein sicherer objektiver Halt, wo ist der Gefahr der Einbildung und Selbsttäuschung wirksam entgegengetreten? Und wenn überhaupt auf dieser Seite Uebernatur und Natur, wenn auch nicht im direkten Gegensatze, so doch in einer gewissen Disharmonie stehen, wie sollte da anders als durch die einseitige Wirkung des übernatürlichen Princip's die Kirchenbildung sich vollziehen? Da haben denn die bestimmten Vertreter der Schwärmerkirche doch noch die Consequenz für sich und können wenigstens diese zu ihren Gunsten geltend machen.

Was sollen wir nun aber noch sagen von den einzelnen Auffassungen, wie sich dieselben in der Kirchenfrage auf Seite der idealisirenden Richtung finden? Die Kirche im Sinne einer Gemeinde der Heiligen und als wesentlich unsichtbar widerspricht zu offen dem wahren Thatbestande und den Bedürfnissen der Menschheit, als daß wir einen langen Beweis dafür anbringen sollten. Ferners muß die Theorie von der Kirchengewalt, da man hier die Autorität sicher stellen will, geradezu zum Staatskirchenthum führen und sehen wir auch diesem Principe sowohl in der Theokratie der Schwärmersekten sowie in dem Landeskirchenthum des orthodoxen Protestantismus Ausdruck gegeben. Der Staat als solcher hätte eben auch die kirchliche Mission und handhabe gleichfalls die volle religiöse Autorität, der man sich, wenigstens für den äußeren Lebensbereich, unbedingt unterwerfen müsse. Man nähert sich da offenbar mehr oder weniger der Auffassung Hegel's, der in der vollendetsten Form dieses Princip durchgeföhrt hat und für den im Sinne seines Pantheismus der Staat geradezu die Kirche und mit derselben die vollste Objectivirung der göttlichen Idee bildet. Es spuckt eben auf dieser Seite auch das Gespenst des Pantheismus und darum müssen auch dieselben Consequenzen auferstehen, wenn man auch da den Zusammenschluß mit dem göttlichen Princip nicht schon eo ipso, sondern erst mit der Offenbarung, resp. Inspi-

ration gegeben haben will. Ist aber hier für uns die Hegel'sche Theorie bereits ein überwundener Standpunkt, so steht das vorhin besagte Staatskirchentum im bestimmtesten Widerspruche mit dem wahren Ideale und mit den realen geschichtlichen Verhältnissen, wie wir dies hier nicht näher zu beweisen brauchen, um so weniger, als wir später noch darauf zurückkommen müssen. In gleicher Weise wird nur vom Standpunkte des Pantheismus es erklärlich, wie die Kirche nach ihrer unsichtbaren Seite unerschütterlich feststehen soll, da man da von einer entsprechenden äußeren Vermittlung zur Sicherung des Bestandes der Kirche nichts wissen will. Das göttliche Princip muß sich in diesem Sinne ganz einseitig und unvermittelt zur Geltung bringen, was in seiner vollen Consequenz Pantheismus ist.

Weiterhin erscheint die Prädestinationslehre, der man auf dieser Seite im Principe huldigt, als eine Anschauung, gegen die sich alles sittliche Gefühl empört, bei deren strikten Geltendmachung gar keine Sittlichkeit möglich wäre und jedes äußere Zusammenleben zerfallen müßte. In der Praxis hat man daher auch die Theorie gemildert und unter verschiedenen Titeln hat man eine sittliche Bethätigung, eine Uebung guter Werke, als nothwendig erklärt. Und ebenso hat sich auch immer die Frage nach der wahren Kirche und den Merkmalen, durch welche sich dieselbe als solche dem Menschen kennbar macht, als praktisch erwiesen. Stets zogen diejenigen, die es mit dem Heile ihrer Seele Ernst nahmen, ihr Gewissen zu Rathe, ob sie sich auch in der rechten kirchlichen Vereinigung befänden und die einzelnen historischen Kirchengemeinschaften suchten zu jeder Zeit ihre göttliche Mission zu dokumentiren und verlangten auf Grund dieser Dokumente Anerkennung. Freilich muß auf idealisirender Seite dies in einer Weise geschehen, welche keine vernünftige Grundlage anerkennt (wir erinnern hier nur an das Gebaren der Methodistenprediger, die durch allerhand excentrisches Wesen den Geist Gottes in ihren Zuhörern erwecken, d. h. deren Phantasie in Aufregung bringen), und müßten da auch alle Anders-

gläubigen als schlechthin verloren, als verdammt angesehen werden. Wenn wir dieß nicht immer und nicht überall finden, so ist eben auch hier die Praxis hinter der Theorie zurückgeblieben, und hat die menschliche Natur unwillkürlich gegen eine solche colossale Verirrung reagirt.

Wir meinen, die wenigen Gesichtspunkte, die wir hier aufgedeckt haben, werden vollkommen genügen, um unser obiges Urtheil über die Kirchenauffassung der idealisirenden Richtung zu rechtfertigen. Wie wohl das Gesagte zur Genüge gezeigt hat, so wird da die Kirche als ein Ideal gefaßt, das zur Wirklichkeit gar keine rechte Beziehung hat, das in derselben sich nicht entsprechend geltend macht. Wir haben da eine Uebertreibung, die sich hier zunächst auf die Aneignung der Güter der Offenbarung bezieht, die aber weiterhin in der religiösen Frage überhaupt sich geltend macht, wie wir diese Richtung in der zweiten Studie als Mysticismus, Theosophismus u. dergleichen verwandte Erscheinungen verfolgt haben, und deren Gottesbegriff darum auch mehr oder weniger pantheist. Und wie sich die idealisirende Richtung beim Gottes- und Religionsbeweis als ein falsches Extrem herausgestellt hat, das im Princip in dem nicht genug vermittelnden Zusammenschluß des Ideellen und Reellen, des subjektiven Denkens und des objektiven Seins gründet, so hat sich die gleiche Erscheinung auch hier wiederum ergeben; eben auch da sollte der Besitz der Offenbarungsgüter dem Menschen zu unmittelbar durch Gott, ohne eine entsprechende äußere objektive Vermittlung gesichert sein und daher ist hier Uebertreibung, das Extrem der idealisirenden Richtung, welches sich nur auf's Neue in jeder Hinsicht als durchaus unhaltbar und unberechtigt ausgewiesen hat.

2. Die dualisirende Richtung.

Das falsche Princip, welches bei der dualisirenden Richtung sich geltend macht, besteht darin, daß für den Menschen der Zusammenschluß des Ideellen und Reellen, des Denkens

und Seins zu locker gefaßt oder geradezu geläugnet wird, wodurch das menschliche Wahrdenken mehr oder weniger in Frage gestellt erscheint. In diesem Sinne kann denn auch, wie wir in unserer Studie über den Gottesbeweis gesehen haben, kein wahrer und eigentlicher Gottesbeweis von Seite der Vernunft geführt werden und gibt es da keine wahre und sichere Gotteserkenntniß, wenn nicht Gott geradezu verläugnet wird. In der Frage der Religion aber äußert sich diese Richtung, wie die Studie über die Idee der Religion zur Genüge gezeigt hat, in der Weise, daß die Religion keine rechte Grundlage hat und sie demnach mehr oder weniger ihren wahren Gehalt verliert, so sie nicht direkt als etwas Irrthümliches und Wahnhaftes gilt. In unserer dritten Studie über die Idee der Offenbarung sodann trat die dualisirende Richtung in einer Uebertreibung der Offenbarung zu Tage, insoferne der Defekt in der Natur zur Wahrung des religiösen Interesses durch die Offenbarung ersetzt werden sollte, wobei jedoch zwischen den thatsächlichen Verhältnissen, so wie sie von Natur aus vorhanden sind, und der Offenbarung ein gewisser Gegensatz oder doch Disharmonie besteht und demgemäß von Seite des Menschen aus ein Dualismus sich zeigt, obwohl auf Seite der Offenbarung selbst ein gewisser Idealismus auftritt.

Handelt es sich nun um die Idee der Kirche, so wird man dort, wo keine rechte und sichere Gotteserkenntniß zugelassen wird und wo auch die Religion wesentlich entleert und entäußert wird, die Kirche gleichfalls zu keiner rechten Geltung gelangen lassen; denn die Kirche soll durch die göttliche Autorität getragen sein und eben durch sie und in ihr soll sich die gemeinsame religiöse Bethätigung vollziehen. Wo also Gott und die Religion wanken, da kann die Kirche nicht feststehen. Da jedoch die Kirchenfrage speciell vom Standpunkte der Offenbarung gestellt wird, insoferne es sich nämlich fragt, wie im Sinne der Offenbarung die gemeinsame durch eine Autorität getragene Religionsbethätigung sich vollziehen soll, oder auch in welcher

Weise der Besitz der Offenbarungsgüter gesichert sein sollte, so muß diese Entäußerung und Entleerung des Kirchenbegriffes und damit die dualisirende Richtung in der Idee der Kirche sich dort äußern, wo man die Offenbarung nicht zur rechten Wirksamkeit gelangen läßt. Da nämlich Religion und Kirche wesentlich auf der Offenbarung basiren, so kann für den Fall, als diese nicht recht durchgreifen kann, wie die Religion so auch die Kirche in derselben keinen entsprechenden Halt haben, und muß demnach dort, wo man nicht in einem gewissen pantheistischen Sinne nachhilft, was eben auf Seite der idealisirenden Richtung statt hat, das Gebäude der Kirche früher oder später zusammenstürzen; das dualistische Princip von der Trennung des Ideellen und Reellen, des Denkens und Seins, des Göttlichen und Menschlichen tritt auch hier nach dieser Seite zu Tage und darum haben wir wesentlich die dualisirende Richtung.

Das Gesagte wird sicherlich geeignet sein, uns ein allgemeines Bild von dem Kirchenbegriffe zu geben, wie derselbe nach der dualisirenden Richtung auferscheint. Doch wir müssen noch eine genauere Charakteristik im Sinne der historischen Erscheinungsformen liefern. Da wir hier in unserer vierten Studie die Kirchenfrage nur vom Standpunkte der Offenbarung, deren Idee ja bereits in der dritten Studie zur Sprache kam, zu stellen haben, so sagen wir hier nichts von dem Materialismus, Deismus oder vollendeten Rationalismus, wie diese Systeme von der Offenbarung ganz und gar Umgang nehmen, wobei natürlich auch der Kirchenbegriff nicht zu Ehren kommt. Dagegen haben wir hier demgemäß vor Allem jene Richtung des Protestantismus zu verzeichnen, welche die übernatürliche Offenbarung anerkennt und dieselbe wesentlich in der heiligen Schrift gegeben findet, dabei jedoch die Erhaltung und Zumittlung der Offenbarungswahrheit dem Wesen nach nur auf natürlichem Wege sich vollziehen läßt. Schon die allgemeine Behauptung, die heilige Schrift wäre für sich allein das Formalprincip des Christenthums, involvirt im Grunde denselben Standpunkt, in-

soferne eben das einmal Gegebene auch schon schlechthin für alle Zeiten genügen soll, eine Weise, die thatsächlich nicht genügt, und daher schon an und für sich dualisirenden Charakter zur Schau trägt. Doch praktisch wird sich jene protestantische Behauptung stets nach zwei Seiten entwickeln, entweder nach der übertrieben übernatürlichen Fundamentirung der in der Schrift gegebenen Offenbarungswahrheit, wie wir dieß auf Seite der idealisirenden Richtung gesehen haben, oder aber nach der wesentlich nur natürlichen Zumittlung dieser Wahrheit. Es sollte nämlich die menschliche Vernunft und zwar vor Allem die theologisch gebildete Vernunft zur Auslegung der Schrift berufen sein und sollte demnach auch durch eine Theologenautorität eine kirchliche Vereinigung getragen sein, die da zu Stande komme. Wir sehen da in der ausgesprochensten Weise die gegebene Offenbarung auf rein natürliche Stützen gestellt, die zur Lösung der Kirchenfrage nicht genügen und den Bestand und den Besitz der Offenbarungsgüter keineswegs sicher stellen. Schon überhaupt dem übernatürlichen Charakter der Offenbarung widerspricht es, durch rein natürliche Mittel erhalten und durchgeführt zu werden, und weil sich die einzelnen Theologen thatsächlich so sehr widersprechen, so bietet ihre Auslegung auch keine rechte natürliche Autorität, so daß Skepticismus, Indifferentismus und voller Unglaube die natürlichen Früchte dieser Richtung sind. Dieselbe deklarirt sich demnach auf das Unzweifelhafteste als eine dualisirende.

An zweiter Stelle sehen wir eine andere Schattirung des Protestantismus an, nämlich jene, welche die Schrift mittelst der zu Recht bestehenden symbolischen Bücher zu stützen bemüht ist. Es gilt da eine gewisse gesetzliche Entwicklung, ein bestimmter legitimer Rechtsbestand als maßgebend für die Auffassung der heiligen Schrift; man kann aber dabei höchstens einen gewissen natürlichen Rechtsstand, eine bürgerliche Legitimität in Anspruch nehmen, so daß man auch hier auf dem rein natürlichen und damit dualisirenden Standpunkte steht.

An dritter Stelle machen wir namhaft die anglikanische Kirche, die wohl im Wesen auf protestantischem Standpunkte steht und in dieser Beziehung schon in den beiden früher aufgeführten Schattirungen des Protestantismus eingeschlossen ist, die aber doch noch mehrere positive Institutionen bewahrt hat, durch die sie mit der alten Kirche zusammenhängt. Hat derselbe in dieser Hinsicht auch etwas vor dem sonstigen rationalistischen Protestantismus voraus, so reicht dieses Etwas doch nicht aus, um sie vor dem gleichen Loose des Dualisirens zu erretten.

An vierter Stelle sind aufzuführen die verschiedenen orientalischen Konfessionen, wie die russische, orthodox-griechische Kirche, die Nestorianer, Jakobiten, die wohl auf dem Princip einer göttlich gegebenen Kirchenautorität basiren, die jedoch ob eines wesentlichen Defectes in Folge des Abfalles von dem wahren Primat nicht die wahre und volle Autorität besitzen, weshalb sich auch sonst im Abfall von der Wahrheit, in einer gewissen religiösen Stagnation und vielfachen Corruption die thatsächliche Schwäche ihres Kirchenprincips bekundet und demnach sich auch hier eine gewisse dualisirende Richtung manifestirt.

An fünfter Stelle können jene katholischen Skeptiker, wie die Traditionalisten, eingereiht werden, die für die übernatürliche Kirchenautorität keine genügende rationelle Begründung von Seite der Vernunft gelten lassen, und die auf diese Weise mit der Untergrabung des natürlichen Fundamentes dem religiösen Skepticismus zutreiben. In diesem Sinne gehören dieselben eben auch unserer dualisirenden Richtung an.

Endlich an sechster und letzter Stelle ist die sogen. altkatholische Wissenschaft zu verzeichnen, wie sie sich in neuester Zeit in Gemeinschaft mit dem Jansenismus geltend macht und über Papst und Bischöfe sich setzen will. Es trifft diese Richtung wesentlich mit der an erster Stelle genannten protestantischen Schattirung zusammen, nur daß die altkatholische Wissenschaft nicht bloß für die heilige Schrift, sondern auch für die Tradition die maßgebende Autorität bilden sollte. Der Protestantismus will eben

von der Tradition gar nichts wissen, während der Altkatholizismus dieselbe wohl bestehen läßt, aber sie in seinem Sinne zu recht legt. Im Princip huldigt man also auch da der dualisirenden Richtung.

Zulezt verzeichnen wir noch einzelne Anschauungen, wie sie auf dualisirender Seite im Detail der Kirchenfrage vorkommen, natürlich um so mehr, je consequenter man ist, je entschiedener die dualisirende Richtung verfolgt wird. Es gehört hieher die Meinung, die äußere kirchliche Verbindung habe wenig oder gar nichts zu bedeuten und es seien zwischen den einzelnen Kirchen ohnehin keine wesentlichen Unterschiede. Darum ist man da auch der Ansicht, alle die verschiedenen Kirchen bilden zusammen ein großes Ganzes und es sei ganz gleichgiltig, welcher Kirche man angehöre. Ueberhaupt handle es sich nur um gewisse allgemeine religiöse Grundsätze und um eine gewisse allgemeine Moral, um seiner Aufgabe zu genügen, und dazu brauche es keiner Kirche und schon gar keiner bestimmten Kirche. Eigentliche Merkmale der Kirche gebe es darum auch nicht und komme es hauptsächlich auf die staatliche Anerkennung an. Dem Staate gehöre ja überhaupt der äußere Lebensbereich, die Ordnung des gemeinsamen Zusammenlebens an und er habe auch in der religiösen Frage den Mangel einer wahren religiösen Autorität zu ersetzen. Die Kirche geht also da vollends im Staate auf und es erscheint mit einem Worte die Kirchenfrage auf Seite der dualisirenden Richtung als eine bloße Machtfrage, womit denn auch deren Falschheit und Unhaltbarkeit am besten dokumentirt wird. Doch beziehen wir uns noch eigens auf den idealen Maßstab und auf die realen Verhältnisse, um ebenso wie früher bei der idealisirenden Richtung unsere Beweisführung vollens abzuschließen.

Unsere drei früheren philosophisch-theologischen Studien haben zu dem sicheren Ergebnisse geführt, daß eine Offenbarung im wahren und eigentlichen Sinne des Wortes als übernatürliche möglich, ja nothwendig sei, auf welchem Wege eben die

religiösen Bedürfnisse ihre rechte Befriedigung finden. Zu den religiösen Bedürfnissen gehört aber auch eine Kirche u. z. eine von einer bestimmten göttlichen Autorität getragene, und somit kann eine Richtung, welche keine Kirche kennt oder sie doch von keiner genügenden Autorität getragen sein läßt, keineswegs dem wahren Ideale entsprechen, sie kann nicht die rechte Richtung sein. Da aber die Offenbarung specifisch übernatürlichen Charakters ist, so geht es auch nicht an, das übernatürliche Moment einzig und allein bei der Grundlegung derselben zu finden; es muß vielmehr fort und fort in der Fortführung und Zummittlung der Offenbarung das Siegel der Uebernaturlichkeit auferscheinen, weshalb dort, wo man sich in dieser Beziehung wesentlich oder zu sehr auf den natürlichen Standpunkt stellt, der kirchlichen Vereinigung die rechte Autorität mangelt und die da zu Stande kommende Kirche hinter dem wahren Ideale mehr oder weniger zurückbleibt. Aber eben dieß findet statt bei allen den Schattirungen, wie wir sie vorhin an den sechs Stellen aufgeführt haben, am entschiedensten bei den beiden protestantischen Schattirungen, denen wohl der sog. Altkatholizismus am nächsten steht, worauf der Anglikanismus und die orientalischen Kirchengemeinschaften folgen. Die an fünfter Stelle verzeichneten katholischen Skeptiker entziehen der übernatürlichen Autorität, durch welche sie die Kirche getragen denken, die rechte natürliche Grundlage, so daß sich dieselbe auch nicht in der rechten Weise zur Geltung zu bringen vermag, und somit die Sache wesentlich auf das Gleiche hinausgeht. Mit einem Worte: die verschiedenen Schattirungen der dualisirenden Richtung widersprechen mehr oder weniger dem wahren Ideale, der idealen Wirklichkeit und darum können sie auch auf Wahrheit keinen Anspruch machen.

Was aber die realen Verhältnisse, die reale Wirklichkeit anbelangt, so zeigt sich auch in Bezug auf dieselben ein größerer oder geringerer Widerspruch. Die Offenbarung ist Geschichte und als Geschichte trägt sie in ihren Trägern unverkennbar den

Stempel der wahren Uebernatürlichkeit an ihrer Stirne. Die Worte und Thaten dieser Träger der Offenbarung dürfen darum auch keine Auffassung erfahren, welche den religiösen Bedürfnissen, denen eben die Offenbarung Rechnung trägt, nicht vollends gerecht würde, und es muß somit in denselben die Stiftung einer Kirche u. z. im Sinne einer wahren übernatürlichen Autorität anerkannt werden. Ein Verkennen und Abschwächen dieser Worte und Thaten der Träger der Offenbarung nach dieser Richtung hin kann nur zu deren eigenen Schaden ausfallen und muß auch diese ihres wahrhaft übernatürlichen Charakters entkleiden. Die Läugnung der Gottheit Christi, die Verwerthung jedweder wahren übernatürlichen Offenbarung, wie diese dem rationalistischen Protestantismus so nahe liegen, ja nur zu geläufig sind, geben hiefür Zeugniß genug.

Sodann ist die Kirche selbst eine thatsächliche Realität, welche ihre langjährige Geschichte hinter sich hat, in der eine vernünftige Geschichtsbetrachtung unmöglich den göttlichen Finger verkennen kann. Unansehnlich in ihrem Entstehen, ist sie unter den schwierigsten Verhältnissen groß gewachsen und eine Macht geworden, welche die ganze Welt in Bewegung setzte, die ganze Menschheit erneuerte und bis auf unsere Tage sich geltend macht. Unglauben und Irrglauben hat sie überwunden, Wissenschaft und Kunst hat sie gepflegt, die Kultur hat sie verbreitet, Familie, Gesellschaft und Staat hat sie mit ihren himmlischen Segnungen erfüllt, allen Nothen der Menschheit kam sie mit Erfolg zu Hilfe, allen Leiden der Menschheit verschaffte sie Linderung. Ganze Völker und Nationen haben sich ihr unterworfen, Kaiser und Könige haben sich vor ihr gebeugt, die größten Geister, Gelehrten und Künstler haben sich als ihre gehorsamen Kinder glücklich gefühlt. Hoch und Nieder, Reich und Arm, Gelehrt und Ungelehrt, haben in ihr jene religiöse Autorität verehrt, welche Gott selbst als seine lebendige Stellvertreterin hier auf Erden bestellte, um der Menschheit seine ewige Wahrheit und die Güter seiner Gnade zuzumitteln, von deren

Besitz das ewige Heil der Menschen bedingt ist. Und das Alles sollte nur auf Irthum und Täuschung beruhen, das Alles sollte bloß das Werk schlaun Betrugers, der Erfolg geschickter Berechnung sein? Wie, die bessere religiöse Erkenntniß im Glauben an den einen persönlichen Gott, der sich in der vollsten Weise in seinem eingebornen Sohn Christus Jesus offenbarte, der gehobene Sittenzustand nach der Weise echt christlicher Moral, die Blüthe von Wissenschaft und Kunst, die Hebung der Kultur, die Veredlung von Familie, Gesellschaft und Staat, die tausend und tausend Veranstaltungen christlicher Liebe zur Heilung der Wunden der Menschheit, alles dieß wäre eitel Einbildung und Blendwerk; all die christlich gewordenen Völker und Nationen; all die christlichen Kaiser und Könige, all die großen Geister, welche in der Kirche ihre erhabene Mutter verehrt und in edler Begeisterung derselben die Erzeugnisse ihres Genies geweiht haben, wären einzig und allein ein Opfer des Betrugs herrschsüchtiger Priester geworden, in der Kirche als der lebendigen Stellvertreterin Gottes hätten so viele und hätte man so lange einem Phantom gehuldigt, das schlaue Berechnung hinterlistiger Betrüger geschickt vorzaubern mußte? Das glaube, wer da will, nur mache er nicht auf das Prädikat eines vernünftigen Menschen Anspruch, oder er gestehe es nur ganz offen, daß er sein Ideal im Heidenthume finde, daß für ihn christliche Kultur, christliche Wissenschaft und Kunst, christliches Leben und christliche Ordnung kein Fortschritt, sondern vielmehr ein Rückschritt sei, oder daß er wenigstens dem Christenthum und seinen Einrichtungen nur einen relativen, zeitweiligen Werth zuerkenne, weil ihm ja der Träger des Christenthums nicht mehr als der Sohn Gottes gilt und somit auch dessen Werk einer fortwährenden Verbesserung und Vervollständigung bedürftig ist. Von dem Standpunkte aus, auf welchen bereits die Studie über die Idee der Offenbarung erhoben hat, geht Alles dieß nicht mehr an und gibt es von dieser Seite weiter keine stichhältigen Ausflüchte.

Aber, so wird man uns entgegenen, wir hätten vor lauter Licht den Schatten gar nicht bemerkt, wir hätten in der Geschichte der Kirche die dunklen Blätter ganz und gar überschlagen, die düsteren Momente ganz verschwiegen. In dieser Hinsicht wird man uns verweisen auf die mannigfachen Kämpfe und Spaltungen, auf die oft schweren moralischen Gebrechen derjenigen, die nicht nur überhaupt der Kirche, sondern insbesondere dem Klerus angehören, auf die Niederlagen, die sie oft im Kampfe mit dem Unglauben und Irrglauben erlitten, auf die Wunden, die ihr schon oft sind geschlagen worden, und was dergleichen Erscheinungen in der Geschichte der Kirche, namentlich in unseren Tagen der offenen Kirchenverfolgung, des immer allgemeiner werdenden Abfalles von der Kirche mehr sind. Doch wenn wir die dualisirende Richtung bekämpfen, so wollen wir ja darum nicht der idealisirenden Richtung huldigen, die wir ohnehin schon abgewiesen haben, und deshalb ist uns in der Kirche nicht lauter Göttliches und Vollkommenes. Wir erkennen in derselben vielmehr auch eine menschliche Seite an; bei aller Wahrung des übernatürlichen Charakters wissen wir recht gut, daß Menschen die Aufgabe der Kirche durchzuführen haben, daß die Uebernatur auf der Natur sich aufbaue und die natürlichen Mittel ihre entsprechende Verwerthung zu finden haben; und ebenso wissen wir, daß bei allem Schutze, den Gott der Kirche angedeihen läßt, die Freiheit des Menschen nicht aufgehoben werden soll, und daher die Kirche an denjenigen ihre Aufgabe nicht realisiren kann, welche ihre Freiheit mißbrauchen. Das erklärt denn ganz gut die Schattenseiten der Kirchengeschichte und kommt es nur darauf an, daß man eben so sehr das Extrem des Idealisirens vermeide, wie man dem Extrem des Dualisirens auszuweichen bemüht ist. Auch auf dieser Seite erwächst also der dualisirenden Richtung kein Succurs, der ihre Berechtigung mit Aussicht auf Erfolg in Schutz nehmen könnte.

Es bleibt uns jetzt nur noch übrig, wie vorhin bei der

idealisirenden Richtung, einzelne das Detail der Kirchenfrage betreffende Anschauungen zu berücksichtigen, wie sie auf dualisirender Seite vorkommen, und wie wir sie oben in Kürze dargelegt haben. Wenn man nun da auf die äußere kirchliche Verbindung wenig Gewicht legt und die Unterschiede der einzelnen Kirchen für unwesentlich hält, so liegt der Widerspruch, in welchem diese Anschauung nicht bloß mit der idealen, sondern auch mit der realen Wirklichkeit steht, offen auf der Hand. Wenn man weiter aus all den verschiedenen Kirchen ein Ganzes bilden lassen will, dessen gleichberechtigte Theile die einzelnen sind, so ist das ein Monstrum, das sich bisher nicht verwirklicht hat und auch in Zukunft nicht verwirklichen wird, weil der innere Widerspruch jede Lebensfähigkeit unmöglich macht. Wenn ferner auf bloße allgemeine religiöse Grundsätze und eine gewisse allgemeine Moral das Gewicht gelegt wird, wozu es keiner Kirche und schon gar keiner bestimmten Kirche bedürfe, so widerspricht man wiederum entschieden dem Ideale, welches durch unsere früheren drei Studien sicher gestellt ist, und die Erfahrung beweist es tagtäglich, wie hoch die außerkirchliche Religiosität anzuschlagen, wie sehr eine Moral, welche nicht von einer bestimmten Kirche getragen wird, zu schätzen ist. Wenn man endlich die Kirche ganz und gar dem Staate zuweist, so daß dieselbe im Staate aufgeht und die kirchliche Vereinigung bloß in der Autorität des Staates gründen sollte, so bedeutet dieß das volle Preisgeben der religiösen Frage, wovon namentlich unsere Zeit, in der mehr als je der constitutionelle Staat mit seinen parlamentarischen Majoritäten die Kirche zu confisciren bemüht ist, den augenscheinlichen Beweis liefert, und die Zukunft, wenn anders die Dinge so fortgehen, diesen Beweis nur noch in verstärkter Auflage bringen wird.

So hätten wir also zur Genüge, wie wir meinen, die Unhaltbarkeit der einen wie der anderen extremen Richtung, der dualisirenden, wie der idealisirenden, dargethan und wir können nunmehr zur Darlegung der rechten Mitte übergehen.

3. Die rechte Mitte.

Die rechte Mitte hat in gleicher Weise das eine, wie das andere Extrem zu vermeiden. Hat sich nun das Extrem der idealisirenden Richtung in der Weise geltend gemacht, daß man im Kirchenbegriff die Uebernatürlichkeit zu sehr urgirte, so daß der Besitz der Offenbarungsgüter durch das übernatürliche Prinzip mehr oder weniger unmittelbar dem Einzelnen zugeführt würde, so gilt es nach dieser Seite das Prinzip der Uebernatur in der Kirchenfrage nicht zu übertreiben und auch die natürliche Seite, den Gebrauch und die Verwerthung der natürlichen Mittel zu ihrer entsprechenden Geltung gelangen zu lassen. Auf der anderen Seite aber wird bei der dualisirenden Richtung der übernatürliche Charakter zu sehr außer Acht gelassen und darum der Besitz der Offenbarungsgüter nur oder fast nur in natürlicher Weise vermittelt gedacht. In dieser Beziehung handelt es sich denn darum, bei aller Beachtung der natürlichen Mittel das Prinzip der Uebernatürlichkeit wohl zu wahren, und es kann ganz kurz die rechte Mitte als die Harmonie von Uebernatur und Natur bezeichnet werden. In der Lösung der Kirchenfrage darf die Uebernatur nicht auf Kosten der Natur hereinbezogen werden und entgegen die Natur darf nicht auf Kosten der Uebernatur verwerthet werden wollen. Doch führen wir nach diesem Prinzip die Sache auch im Einzelnen und des Näheren durch.

Das Heil des Menschen ist bedingt durch den Besitz der Offenbarungsgüter. Da aber derselbe ein sinnfälliges Wesen ist, so ist der naturgemäße Weg, auf welchem er in den Besitz der Offenbarungsgüter gelangt, der der äußeren Vermittlung durch ein sinnfälliges Organ, das zu diesem Ende die nothwendige Autorität zur Zuführung der Offenbarungswahrheit und der Offenbarungsgnade innehat. In diesem Sinne macht sich denn die Kirche vor Allem und zuerst als ein sichtbares Heilsinstitut geltend, in dem und durch das die Menschen zu

allen Zeiten ihr ewiges Heil wirken sollten, und erst in zweiter Linie erscheint die Kirche auch nach einer unsichtbaren Seite, insoferne nämlich die Menschen von der Kirche sich auch wirklich heiligen lassen und so auch wahrhaft Heilige werden, nach welcher Seite die Kirche kein Ende hat, während sie nach der sichtbaren Seite nur so lange dauert, als der Heilszweck zu realisiren ist, d. i. bis an der Zeiten Ende. Hat aber die Kirche als äußeres Heilsinstitut die Menschen autoritativ zum Heile zu führen, so muß sie naturgemäß eine organische und hierarchische Verfassung besitzen und muß sie zur Wahrung ihres übernatürlichen Bestandes unter einem besonderen Schutze Gottes stehen, der in Bezug auf die lehrende Kirche Unfehlbarkeit, rücksichtlich der ganzen Kirche Indefectibilität genannt wird, wobei aber die übernatürliche Seite nur insoweit urgirt wird, als der Heilszweck es verlangt, und so, daß auch die natürlichen Mittel ihre rechte Verwerthung finden. So, um nur das Eine hervorzuheben, soll auch bei der dogmatischen Lehrbestimmung die Wissenschaft zur Verwerthung kommen, doch nicht diese, sondern die positive Lehrautorität hat das letzte maßgebende Votum.

In der besagten Weise erscheint demnach die Kirche unter Wahrung der natürlichen Basis als ein wahrhaft übernatürliches Heilsinstitut, das seiner Aufgabe vollkommen gewachsen ist, das als solches auch in objektiver Hinsicht auch nur allein die Menschen selig machen kann. Doch fällt die objektive Seite nicht schlechthin mit der subjektiven Seite zusammen, da es nach den natürlichen Verhältnissen, die, wie gesagt, respektirt werden, auch einen unverschuldeten Irrthum gibt und so möglicher Weise Jemand als bloßes Glied der unsichtbaren Kirche außer der sichtbaren Kirchengemeinschaft selig werden kann. Anderseits ist es gerade durch gewisse Merkmale dem Menschen möglich gemacht, sich eine entsprechende Ueberzeugung von der wahren Kirche zu verschaffen und so weiterhin zur Kenntniß zu gelangen, auf welche ganz bestimmte und concrete Weise nach Gottes Willen

ihm die göttliche Wahrheit kund werde, so daß sich ihm jene Autorität ganz genau kennzeichnet, auf welche hin er einen wahrhaft vernunftgemäßen Glauben an die göttliche Wahrheit, die jeden Zweifel ausschließt, zu zollen in der Lage ist. Eben auch so erscheint auf der einen Seite die Uebernatur strenge gewahrt und dabei auf der andern Seite immer auch der Natur ihr gebührendes Recht zuerkannt, und offenbart sich somit durchgehends die vorhin betonte Harmonie von Uebernatur und Natur, welche letztere keineswegs wesentlich korrumpirt gedacht wird, sondern die vielmehr die nöthige Befähigung zur vernunftgemäßen Aufnahme der Uebernatur besitzt.

Nach der gegebenen Darstellung hätten wir also schon eine, wenn auch bloß skizzenhafte Charakteristik von der Idee der Kirche im Sinne der rechten Mitte. Aber wie verhalten sich zu dieser Charakteristik unser Ideal und die realen Verhältnisse, die ideale und reale Wirklichkeit? Nach beiden Beziehungen muß ja in Gemäßheit unseres philosophischen Standpunktes der rechten Mitte zwischen Idealismus und Realismus dieselbe in Harmonie stehen und müssen wir demnach der Gründlichkeit und Vollständigkeit halber auch diese beiden Gesichtspunkte noch eigens ins Auge fassen.

Unsere Idee von der Kirche entspricht nun vollkommen unserem Gottesbeweise. Eine wahre, vollständig genügende Vernunftdemonstration im Sinne des Theismus hat derselbe ergeben und eben den theistischen Gottesbegriff hat unser Kirchenbegriff zur Grundlage, sowie bei unserer Idee von der Kirche eine bestimmte natürliche Befähigung des Menschen behufs einer vernunftgemäßen Realisirung der ihm gestellten Aufgabe supponirt wird. Sodann hat unser Religionsbeweis zu dem sicheren Ergebnisse geführt, daß die Religion als bestimmte im Glauben und Kult nicht bloß innerlich, sondern auch äußerlich sich vollziehende Bethätigung von einer bestimmten religiösen Autorität getragen sein müsse und sie in diesem Sinne sich kirchlich zu gestalten hat. Unser Kirchenbegriff basiert aber wesentlich auf

einer solchen bestimmten religiösen Autorität und eben die Art und Weise, wie sich dieselbe geltend macht und dadurch die religiöse Aufgabe vermittelt, ist der Grundgedanke bei unserer Idee von der Kirche. Weiterhin hat unser Offenbarungsbeweis nicht nur die Möglichkeit, sondern geradezu die Nothwendigkeit eines unmittelbaren Eingreifens Gottes in die Geschichte des Menschen erwiesen, auf daß diesem die Leistung seiner religiösen Aufgabe wirklich möglich werde, und haben wir da namentlich in Christus Jesus, dem Träger der absoluten Offenbarung, den Grund des Heiles gefunden, welches im Besitze seiner Wahrheit und seiner Gnade gegeben ist. Aber gerade der Besitz dieser übernatürlichen, in Christi gegebenen Offenbarungsgüter ist es, der uns bei der Konstruktion des Kirchenbegriffes und bei der Skizzirung der Idee von der Kirche vorschwebte. Eben der übernatürliche Charakter dieser Güter bedingt jenes übernatürliche Moment, das sich wie ein rother Faden durch unsere ganze Idee von der Kirche durchzieht, ohne daß jedoch dabei die natürliche Seite außer Acht gelassen wäre, die ja im Sinne des rechten Gottesbegriffes und der wahren Religions- und Offenbarungsidee einen bestimmten Werth und eine gewisse Beziehung zur Uebernatur besitzt, weshalb auch der Besitz der übernatürlichen Heilsgüter keineswegs ohne die entsprechende Verwerthung der Natur sich auswirkt. Im andern Falle, wo die Natur ganz oder zu sehr außer Beachtung käme, wurde mehr oder weniger aus dem Theismus Pantheismus, aus der Religion Mysticismus, aus der Offenbarung eine Einzel-Inspiration, und eine Kirche im wahren und eigentlichen Sinne des Wortes gäbe es da gar nicht, wie wir dieß oben bei der idealisirenden Richtung gesehen haben. Bis hieher herrscht also in unserer Darstellung der Idee der Kirche offenbar Harmonie, ist der idealen Wirklichkeit vollkommen Rechnung getragen.

Doch wie verhalten sich zu dieser Idee von der Kirche die Worte und Thaten der Träger der Offenbarung? Ohne Zweifel war der weise Stifter der Kirche auf die zweckmäßige,

naturgemäße Einrichtung seines Werkes bedacht und haben wir schon in dieser Hinsicht, als wir ja insbesondere auf den Zweck uns bezogen haben, dem Ideale entsprochen, welches die Worte und Thaten der Träger der Offenbarung von der Kirche aufstellen. Aber wir müssen diese Worte und Thaten der Träger der Offenbarung dessenungeachtet noch eigens in Betracht ziehen, damit es so vollkommen klar ist, daß wir im Vorgehenden nicht bloß unser Ideal ausgeführt haben. Auch haben wir es da mit einer geschichtlichen Thatsache zu thun, mit der jedenfalls gerechnet werden muß. Ja, insoferne wir diese Worte und Thaten der Träger der Offenbarung mit einer gewissen Sicherheit nur im Verbande mit der ganzen lebendigen Vergangenheit besitzen, und insoferne auch die Auffassung derselben in einem bestimmten Sinne sich im festen Anschlusse an eben diese lebendige Vergangenheit vollziehen muß, um nicht einseitig abstrakt zu werden und sich der Gefahr subjektiver Einbildung auszusetzen, so liegen uns dieselben mehr in der Weise einer geschichtlichen Realität vor, und sie sind demnach im festen Anschlusse an die ganze Geschichte der Kirche zu behandeln. Da wir hier nur die allgemeinen Grundzüge zeichnen wollen, so lassen wir uns auf das Detail nicht ein und sagen nur, daß im Ausgange von den historisch zur Genüge bezeugten Worten und Thaten der Träger der Offenbarung und im Anschlusse an die ganze kirchliche Vergangenheit die Idee der Kirche nach ihrer Gründung, ihren Eigenschaften und Gnadengaben und nach ihrer bestimmten Beziehung zum Heile oder ihrer Nothwendigkeit zur Darstellung zu kommen hat. Wir möchten diesen Gang ein Fortschreiten von der idealen zur realen Wirklichkeit nennen, bei dem es aber nicht sein Bewenden haben darf, sondern woran sich ein umgekehrter Gang als ein Fortschreiten von der realen Wirklichkeit zur idealen anreihen muß.

Es machen sich nämlich geschichtlich mehrere gegensätzliche Auffassungen des in den Worten und Thaten der Träger der Offenbarung gegebenen Kirchenideals geltend und im Voraus

gegangenen wurde bei der geschichtlichen Bezugnahme schon immer auf eine bestimmte historische Erscheinungsform basirt. Um nun allen geschichtlichen Verhältnissen gerecht zu werden, und die bereits gemachte Anticipation als eine durchaus berechtigte erscheinen zu lassen, wird man sich sofort auf die verschiedenen historischen Erscheinungsformen der Kirche beziehen müssen und da zu untersuchen haben, in welcher derselben das wahre Ideal der Kirche zu Tage trete. Schon die da angestellte Untersuchung wird bei einer bestimmten historischen Erscheinungsform das Kirchenideal in einer gewissen Weise zu Tage treten lassen. Doch damit hätte man noch keine volle Controle für die Richtigkeit der früheren Beweisführung.

Um diese zu haben, wird man zuerst nach den Merkmalen der Kirche fragen und sodann den Nachweis liefern, wie eine bestimmte Kirche diese Merkmale besitze, während sie die andern, durch welche der Stifter seine Kirche jedenfalls hinreichend kennbar machen wollte, mehr oder weniger entbehren. Dabei hat die Aufstellung der Merkmale in einer Weise zu geschehen, welche den Vorwurf einer partheiischen Voreingenommenheit möglichst abzuwehren vermag, und die Auffuchung derselben an den historisch gegebenen Erscheinungsformen der Kirche hat ganz besonders die ganze Geschichte, das ganze Leben und Wirken, alle realen Verhältnisse zu beachten, in denen ja eben die Kirche sich bewegt und ihre Idee realisirt und nach denen eine bestimmte Erscheinungsform als die wahre Kirche, welche das wahre Ideal in Wirklichkeit darstellt, dokumentirt wird. Nach ihrer Realität, wie sie als göttliche Stiftung unter Gottes Schutz fort und fort leibt und lebt, stellt die Kirche sich in dieser Weise in einer gewissen Unmittelbarkeit dem Menschen dar, und insoferne die früher gemachte Anticipation gerade der nunmehr dokumentirten wahren Kirche entspricht, wird jetzt die volle Harmonie ersichtlich, die da herrschen muß und wirklich herrscht zwischen der in der realen Wirklichkeit zur concreten Darstellung kommenden idealen Wirklichkeit einerseits, wie dies beim früheren Gange in Betracht

gezogen wurde, und zwischen der realen Wirklichkeit als der gottgewollten Realisirung der idealen Wirklichkeit, wie sich der Gang der jetzigen Untersuchung bewegte. Und somit ist denn auch der Beweis vollends concludent und kann man so mit voller Wahrheit sagen, wie unsere Charakteristik der Kirche dem rechten Ideale sowohl wie allen realen Verhältnissen entspreche und demnach auf volle Wahrheit Anspruch habe. Insoferne aber da ohnehin schon gegeben ist, wie in concreto die wahre Kirche zu Tage trete, so bleibt jetzt zum vollen Abschlusse des Ganzen nur noch der Nachweis übrig, wie in der wahren Kirche die von Gott in seiner Kirche bestellte unfehlbare Autorität zu ihrer bestimmten concreten Aeußerung gebracht werde; denn so ist dem Menschen jene Leuchte ersichtlich gemacht, die ihm den Weg in der Finsterniß dieses Lebens zeigt, so ist ihm jene sichere Richtschnur gegeben, nach der er im Interesse seines ewigen Heiles sein Thun und Lassen einzurichten hat, und in dieser Weise ist für alle Menschen und für alle Zeiten der Besitz der Offenbarungsgüter und damit die Realisirung des ewigen Heiles wirksam gesichert.

Wir meinen, der gezeichnete Grundriß des aufzuführenden Kirchenbaues wird klar und vollständig genug sein, um unsere Auffassungsweise entsprechend zu Tage treten und als gehörig begründet erscheinen zu lassen. Wenn wir aber bereits bemerkt haben, daß bei der Konstruktion des Kirchenbaues die Kirche als eine thatsächliche Realität behandelt werden und demnach insbesondere allen den geschichtlichen Erscheinungen Rechnung getragen werden muß, durch welche Gott seine Kirche als solche dokumentirt, und in welchen das wahre Ideal der Kirche in der realen Wirklichkeit sich darstellt, so kann es uns nicht obliegen, hier die Detailausführung zu geben; denn das würde uns viel zu weit führen und würde den Rahmen eines bloßen Artikels weit überschreiten. Nur das Eine sagen wir, daß in Gemäßheit unserer obigen principiellen Darlegung weder einseitig der Maßstab der Uebernatürlichkeit, noch jener der Na-

nürlichkeit an jene geschichtlichen Erscheinungen angelegt werden darf, sondern vielmehr beide Seiten in ihrer rechten Harmonie zu verbinden sind; und eben nur von diesem Standpunkte werden all die verschiedenen thatsächlichen Beziehungen der Kirchengeschichte ihre gehörige Würdigung, ihre vernünftige Erklärung zu finden vermögen. Es wird sich da auch namentlich das rechte Verhältniß zwischen Kirche und Staat herausstellen. Die Kirche, dem Boden der Uebernatürlichkeit entsprossen, erscheint als die freie, Gott geborene Tochter, ausgerüstet mit wahrhaft göttlicher Autorität für die Realisirung des Heilzweckes, die als solche von Allen, von den Einzelnen sowohl, als von den sozialen und staatlichen Verbindungen zu respektiren ist; und der Staat, von Gott in den Boden der Natur gepflanzt, macht sich geltend als eine gottgewollte Einrichtung der menschlichen Verhältnisse zur Wahrung des natürlichen Zweckes und vermag in dieser Beziehung sich wahre Autorität zu vindiciren, welche die Gewissen bindet und um Gottes willen Gehorsam beansprucht. Beide aber, Kirche und Staat, sollen in inniger Harmonie, in Friede und Eintracht ihres Amtes walten, die Kirche mit ihren übernatürlichen Mitteln das ewige Heil realisirend und damit auch den Staat stützend und fördernd, der Staat mit seinen natürlichen Mitteln das irdische Wohl anstrebbend und namentlich das Recht wahrend und schützend, womit er zugleich der Kirche den Weg für eine recht segensreiche Thätigkeit bereitet. Und die Geschichte bezeugt es zur Genüge, daß jene Perioden die glücklichsten waren, in denen Kirche und Staat in der besagten Weise mitsammen am Wohle der Menschheit arbeiteten, die sich gleich weit entfernt hielten von einer Uebertreibung der Uebernatürlichkeit im Sinne der Schwärmerkirche einerseits, welche keine eigens von Gott zur Wahrung der natürlichen Basis bestellte Staatsautorität kennt und damit die sociale und staatliche Ordnung vernichtet, wie wir dieß oben auf idealisirender Seite gesehen haben, und von jenem Cäsaropapismus andererseits, welcher keine selbstständige Kirchengewalt kennt und

die Kirche dem Staate vollends unterwerfen will, so daß jene seine Gesetze unbedingt ohne jede Rücksichtnahme auf eine höhere Gewissensnorm anzuerkennen hätte, wie auf diesem principiellen Standpunkte die oben gezeichnete dualisirende Richtung steht. Auch in dieser Hinsicht erweist sich also unsere Auffassungsweise von der Idee der Kirche als die rechte Mitte, die beide Extreme in der rechten Weise vermeidet, und somit als Wahrheit, die von dem Irrthume gleich weit sich entfernt hält.

Wir haben nunmehr am Schlusse unserer vierten philosophisch-theologischen Studie nur noch eine kurze Reflexion anzustellen. Gestützt auf die unabwiesbare Ueberzeugung, daß der Mensch nicht dem absoluten Zweifel überliefert sei, sondern vielmehr zur Genüge die Wahrheit zu erkennen vermöge, sind wir nämlich im fortschreitenden Gange unserer Untersuchung bei einer unfehlbaren göttlichen Lehrautorität angelangt, welche zunächst unmittelbar den Bestand der göttlich geoffenbarten Wahrheit sicher stellt. Diese geoffenbarte Wahrheit steht aber auch in einer gewissen innigen Beziehung zur natürlichen Wahrheit, und so wird durch jene unfehlbare Lehrautorität in einer gewissen Weise indirekt und mittelbar auch die natürliche Wahrheit gesichert. Ja, insoferne jene unfehlbare Lehrautorität die Offenbarung sicher stellt und diese den Theismus zur Voraussetzung hat, erscheint da gerade die Grundlage unseres Wahrdenkens in ihrer vollen Festigkeit. Denn wenn dieses unser Wahrdenken auf einem Zusammenschlusse des Denkens und Seins, des Ideellen und Reellen beruht, u. z. so, daß das Zuviel und das Zuwenig in gleicher Weise vermieden wird, so erscheint diese rechte Mitte gerade vom theistischen Standpunkte aus, auf welchem Gott sowie den Grund des Seins, so auch den Grund des Wahrdenkens des Menschen bildet, insoferne Gott, der in sich selbst die Identität zwischen Denken und Sein, die absolute Wahrheit ist und den Grund alles andern Seins und damit auch des menschlichen Seins bildet, sowohl in der subjektiven Natur des Menschen wie in dem ob-

jektiven Sein außer dem Menschen gewisse Bedingungen gesetzt hat, nach denen und durch die sich ein Zusammentreffen des Denkens und Seins beim Menschen vollzieht. Dadurch ist aber eben das menschliche Wahrdenken garantirt, allerdings nicht als ein absolutes, sondern nur bloß als ein bedingtes, wie auch das Sein des Menschen nur ein bedingtes ist, und eben auch nur ein bedingtes Wahrdenken den realen Verhältnissen entspricht. Und so weist sich denn unser philosophische Standpunkt eines im Sinne des Theismus gesicherten menschlichen Wahr Denkens, den wir von Anfang an eingenommen haben und in unserer ganzen Studie inne hatten, als ein in jeder Hinsicht durchaus berechtigter aus, da er sich in der besagten Weise nicht bloß auf die natürliche Macht der Ueberzeugung einer hinreichenden Erkenntniß der Wahrheit, sondern selbst auf eine mehr oder weniger auch unmittelbar bezugte übernatürliche Macht zu stützen vermag; und suchten wir auch sonst stets den idealen wie den realen Verhältnissen gerecht zu werden, so befließen wir uns auch in dieser Beziehung immer der rechten Mitte zwischen dem Idealismus und dem Realismus, als welche rechte Mitte wir unsern philosophischen Standpunkt bezeichnet haben und als welche er im Sinne des Theismus mit Recht bezeichnet werden kann. Um so mehr meinen wir darum für die gewonnenen Resultate auf Wahrheit Anspruch machen zu dürfen und so geben wir uns denn auch der Hoffnung hin, die Aufgabe, welche wir uns gestellt haben, erreicht zu haben, nämlich auf einem Wege, auf welchem Philosophie und Theologie in der rechten Weise zu Ehren kommen, jene Gesichtspunkte zu verzeichnen und jene Grundlage zu entwerfen, nach welcher auf einem gesunden philosophischen Standpunkte die rechte Grundlage für die Theologie gelegt wird, und welche demnach in der Fundamental-Theologie eingehalten werden müssen, sollte anders allen gerechten Anforderungen entsprochen werden.

Wir wollen jetzt noch ein Schema begeben, nach welchem die Fundamentalthologie in Gemäßheit der in den vier philosophisch-theologischen Studien dargelegten Gesichtspunkte ihren Gegenstand zur Darstellung bringen kann.

Einleitung (Begriffsbestimmung, Eintheilung, Methode, Literatur.)

I. Haupttheil: Offenbarungstheorie. 1. Hauptstück. Darlegung des philosophischen Standpunktes. — 2. Hauptstück. Gottesbeweis: a) Positiver (ontologischer, kosmologischer, teleologischer, moralischer und historischer B.) b) Negativer (Widerlegung des Atheismus, Materialismus, Ideotheismus, Autotheismus, Pantheismus, Deismus, Dualismus und Polytheismus.) c. Gesamtergebnis (formelle und materielle Tragweite des Gottesbeweises.) — 3. Hauptstück. Religionsbeweis: a) Positiver (Entwicklung und Erweisung des wahren Religionsbegriffes.) b. Negativer (Darlegung und Zurückweisung des idealisirenden und dualisirenden Religionsbegriffes.) c. Gesamtergebnis (Religion und Moral, R. und Confession, R. und Kirche, R. und der Mensch, R. und die Menschheit, R. und der Staat.) — 4. Hauptstück. Begriff der Offenbarung: a) Positive Begriffsentwicklung (Herleitung und Erweisung des wahren Offenbarungsbegriffes.) b) Negative Begriffsentwicklung (Darlegung und Zurückweisung des idealisirenden und dualisirenden Offenbarungsbegriffes.) c) Gesamtergebnis (Supranaturalismus und Suprarationalismus, formelle und materielle Offenbarung, äußere und innere O., Offenbarung, Schöpfung und Vorsehung.) — 5. Hauptstück: Möglichkeit d. O. a) Positiver Beweis (die logische, reale und moralische Möglichkeit d. O.) b) Negativer Beweis (Zurückweisung der idealisirenden und dualisirenden Richtung.) c. Gesamtergebnis (die Möglichkeit der übernatürlichen, der materiellen O. und der Inspiration.) — 6. Hauptstück: Nothwendigkeit d. O. a) Positiver Beweis (d. O. als moralisch nothwendig erwiesen) b) Negativer Beweis (Zurückweisung der idealisirenden und dualisirenden Richtung.) c) Gesamtergebnis (die O. nothwendig als übernatürliche, materielle, als Inspiration,

Inhalt und Verlauf der D., die Offenbarungsthätigkeit als notwendiger Faktor der göttlichen Providenz.) — 7. Hauptstück: Erkennbarkeit d. D. a) Positiver B. (Unmittelbare Erkennbarkeit der Inspiration, mittelbare Erkennbarkeit durch die Kriterien.) b) Negativer B. (Zurückweisung der idealisirenden und dualisirenden Richtung) c. Gesamtergebniß (die D. als übernatürliche und materielle erkennbar.)

II. Haupttheil: Beweis des Christenthums. 1. Hauptstück: Die Vorbereitung auf Christus in der vorchristlichen Zeit. a) Grundlegung der Vorbereitung. b) Die Epoche der gemeinsamen Vorbereitung. c) die besondere B. in der positiven Führung des hebräischen Volkes.) d) die besondere B. als die negative im Heidenthum.) — 2. Hauptstück: Christus selbst in seiner zeitgeschichtlichen Erscheinung. a) Realisirung der messianischen Weissagungen. b) Christi historische Persönlichkeit. c) Gottes besonderes Walten in der Lebensgeschichte Chr. — 3. Hauptstück: Die nachchristliche Zeit in ihrem Hinweise auf Chr. a) der unmittelbare Hinweis (Apostel überhaupt und Paulus insbesondere, schnelle Verbreitung und Erhaltung des Christenthums, Standhaftigkeit der Martyrer.) b) Mittelbarer Hinweis (die Weltereignisse in ihrer Beziehung zum Christenthum, Wirkungen des Chr.) c) Blick in die Zukunft. — 4. Hauptstück: Gesamtergebniß: a) Das Christenthum eine wahre göttliche Offenbarung. b) Genaue Charakterisirung (absolute Vollkommenheit und Perfektibilität.) c. Negative Würdigung (Judenthum, Islam, Buddhismus, Humanismus.)

III. Haupttheil: Beweis der katholischen Kirche. A) Ideale Wirklichkeit: 1. Hauptstück: Gründung der Kirche. — 2. Hauptstück: Eigenschaften d. K. (Sichtbarkeit und Unsichtbarkeit, Perpetuität, hierarchische und organische Verfassung.) — 3. Hauptstück: Gnadengaben der K. (Indefektibilität und Infallibilität.) — 4. Hauptstück: Nothwendigkeit d. K. — B) die reale Wirklichkeit: 5. Hauptstück: Die thatsächlichen Erscheinungsformen. — 6. Hauptstück: Die Merkmale (Heiligkeit, Einheit, Apostolicität,

Katholicität.) — 7. Hauptstück: Die römisch-katholische K. im Besitze dieser Merkmale. — 8. Hauptstück: Die andern christlichen Gemeinschaften und die Merkmale d. K. — 9. Hauptstück: Die Aeußerungsweise der in der Kirche gegebenen Autorität. (Allgemeines Concil, Consens der zerstreuten Kirche, Kathedraldefinition des Papstes.) — 10. Hauptstück: Gesamtergebniß (Kirche und Christenthum, Kirche und die christlichen Confessionen, Kirche und Staat.) — B. Fundamentirender Abschluß. 11. Hauptstück: Das Formalprinzip der Theologie. — 12. Hauptstück: Die h. Schrift als Materialprincip. — 13. Hauptstück: Die Tradition als M. — 14. Hauptstück: Die Vernunft in ihrer Stellung zur Theologie. — 15. Hauptstück: Die einzelnen theologischen Disciplinen in ihrer Grundlegung durch die Fundamental-Theologie.

Sp.

Die Pfarreien des Decanates Gmunden

historisch-statistisch beleuchtet,

als Versuch und Vorläufer des Realschematismus der Diözese Linz

von J. L. (= J. Lamprecht)

Vorbemerkung.

Bereits im J. 1870 erging an den hochw. Seelsorgsklerus der Diözese Linz das freundliche Ersuchen, zur Zustandebingung eines historisch-statistischen Realschematismus, dessen die ansehnliche Diözese Linz bis heute entbehrt, die bewirkende Hand zu bieten, und demnach die hinausgegebenen Bögen mit den hierauf bezüglichen Fragen, je nach den speciellen Vorkommnissen, in den nebenbefindlichen Rubriken beantwortend auszufüllen, und ausgefüllt nach Umfluß von 8 Wochen an das hochw. Consistorium zurückzusenden.

Doch nach Ablauf von, nicht 8 Wochen, sondern von 3 Jahren langten von den 413 Seelsorgsstationen 95 Antworten ein, und von diesen manche statistisch sehr ungenügende; wann die noch

ausständigen 318 Beantwortungen ihre Erledigung finden werden, ist bis jetzt nicht abzusehen. Weil denn nun der Appell eine so fühle Auf- und Theilnahme gefunden hat, so erübriget, um den Realschematismus, wenn auch auf eine etwas mühevollere und kostspieligere Weise, doch zu Stande zu bringen, nichts anderes, als auf indirektem Wege die hiezu nöthigen Belege und Daten sich zu verschaffen und zu sammeln, um solcherweise ein wenn auch unvollkommenes Operat dem Publikum einstweilen bieten zu können.

Ein solches, auf indirektem Wege zu Stande gebrachtes Elaborat, und zwar: „Historisch-statistische Darstellung der Pfarreien des Dekanates Gmunden“ wird hiemit in diesen Blättern niedergelegt, als ein Versuch und als ein Fühler, wie die Abhandlung hinsichtlich der Wahl der Materie, der Anlage und des Umfanges, die geehrten Leser befriedigen, und welche Aufnahme das einstige Werk in seiner Vollendung eventuell überhaupt finden werde? Hiezu diene die Bemerkung, daß eine aus der Hand eines Fachmannes sine ira et studio ersfließende Recension dieser Arbeit, ferner jede ergänzende oder corrigirende Mittheilung mit Dank entgegengenommen werde; rücksichtlich der Schreibart mancher Namen, insbesondere Ortsnamen, wurde, um dieselbe richtig zu geben, sich nach den hierin Ausschlag gebenden Urkunden gehalten.

Gegenüber den vielseitig laut gewordenen Bedenken, als sei die Veröffentlichung der Ausweise der Pfründenenträgnisse und der Kirchenfonde nach der gegenwärtigen Zeitlage nicht opportun, diene zur Beruhigung, daß Se. Bischöflichen Gnaden die Einstellung dieser Ausweise für diesesmal ganz unbedenklich befunden haben.

Uebrigens wird für die großmüthige Unterstützung, die Se. Bischöflichen Gnaden, Unser Hochwürdigster Herr Oberhirt zur Zustandebingung dieser vorliegenden Abhandlung in huldvoller Weise gewährten, der tief ehrerbietigste Dank hiemit ausgesprochen!

Dekanat Gmunden, früher Altmünster.

Die Diözese Linz bildete bis zum J. 1784 einen Bestandtheil des alten und großen Kirchensprengels Passau, welchen wir bereits im 13. und 14. Jahrh. in die Archidiaconate: Passau, inter amnes — Danubium et Oenum scilicet — Matsee, Lambach und Vorch, dann in die, in Unterösterreich gelegenen Decanate: Wien, Mautern, Zwetel, Wuldersdorf und Stockerau getheilt finden. Die obderennsischen Archidiaconate zerfielen hinwiederum in Decanate, und zwar das Archidiaconat Vorch in die Decanate Aspach und Haiming; dem Archidiaconate Lambach unterstand das Decanat Vorchdorf, und zählte nachbenannte Pfarreien: Wels, Gmündkirchen, Buchkirchen, Krengelbach, Schönan, Büchel, Grieskirchen, Taufkirchen a. d. Drautach, Hofkirchen, Rotenbach, Megenhofen, Gaspoltshofen, Lambach, Schwand, Nibach, Becklabruck, Pfaffing, Frankenmarkt, St. Georgen im Atergau, Nusdorf, Seewalchen, Schörfling, Gmunden, Altmünster, Traunkirchen mit Gollarn und Aussee, Grünau, Viehtwang, Petenbach, Vorchdorf, Wimsbach, Talheim, Steinerkirchen, Wartberg, Kirchdorf und Spital am Pyrh.

Nach der Reformationszeit hatte sich die Zahl der Pfarreien vermehrt und es ergab sich, des leichteren Geschäftszuges wegen, das Bedürfnis, die zu weitläufigen Archidiaconal-Bezirke in Decanal-Bezirke zu gliedern; sonach zerfiel der Archidiaconatsprengel Lambach in die Decanate Gaspoltshofen und St. Georgen im Atergau, und zufolge der *Mtricula episcopalis Dioceseos Passaviensis per Austriam superiorem* vom J. 1633 finden wir nachbezeichnete Pfarreien dem Decanate St. Georgen einverleibt: St. Georgen cum filialibus; Mansee; Oberwang; Abtsdorf; Pendorf oder Frankenmarkt; Becklamarkt cum fil. Zwischen et vicar: Gampern und Neufkirchen; Seewalchen; Schörfling; Nusdorf; Gmunden cum fil. Olsdorf und Lachkirchen, Münster am Traunsee; Traunkirchen; Büchel; Laufen; Gollarn; Hal-

statt: Aufsee; Grünau; Viechtwang; Petenbach; Borchdorf; Steinerkirchen; Bischofheim; Thalheim; Wartberg; Kirchdorf; Windischgarsten und die Canonia Spital am Pyrh. n.

Mit der Errichtung des Bisthums Linz wurden auf a. h. Anordnung allenthalben viele Seelsorgsstationen neu errichtet; dieser Umstand erheischte auch eine Vermehrung der Decanate; so-
 dem nach wurden nebst anderen die Decanate: Spital am Pyrh. n.,
 Thalheim bei Wels, Frankenmarkt und Schörfling errichtet; die
 bis dahin zum Decanate St. Georgen oder Altmünster gehörigen
 Pfarreien: Grünau, Viechtwang, Petenbach, Borchdorf, Steiner-
 kirchen, Bischofheim und Thalheim wurden dem Decanate
 Thalheim, die Pfarreien: Wartberg, Kirchdorf, Windisch-
 garsten und Spital am Pyrh. n. dem Decanate Spital; die
 Pfarreien Abtsdorf, Rußdorf, Seewalchen, Schörfling, Gampern,
 Oberwang, Unterach, Steinbach am Ater-See, St. Wolfgang und
 Weyeregg dem Decanate Schörfling; und die Pfarreien:
 Mondsee, Frankenmarkt, Becklamarkt, Neukirchen, Frankenburg und
 St. Georgen im Atergau dem Decanate Frankenmarkt
 zugewiesen.

C. a. 1810 wurde die Pfarre St. Wolfgang vom Deca-
 nate Schörfling geschieden, und dem Decanate Gmunden ein-
 verleibt.

Dieses enthält dormal's nachstehende Seelsorgsposten: 1. Alt-
 münster, Pfarre; 2. Ort, Messeleser-Stelle; 3. Neukirchen in der
 Viechtau, Pfarrvikariat; 4. Pinsdorf, Pfarrvikariat; 5. Gmun-
 den, Stadtpfarre; 6. Ohlsdorf, Pfarrvikariat mit 1 Beneficium;
 7. Lahlkirchen, Pfarrvikariat mit 1 Beneficium; 8. Gschwandt,
 Pfarre; 9. Traunkirchen, Pfarre; 10. Ebensee oder Langbath,
 mit 2 Beneficien; 16. Fischel, Pfarre mit 2 Benefizien; 11. Hal-
 statt, Pfarre, mit 1 Beneficium; 12. Obertraun, Beneficium;
 13. Gosau, Pfarre; 14. Gaisern, Pfarre; 15. Laufen, Pfarre mit
 1 Beneficium; 17. St. Wolfgang, Pfarre — mit 25 Schulen und
 einer Population von 34 676 katholischen und 5675 akatholischen

Seelen, für welche letztere sich innerhalb des Dekanalbezirkes Gmunden 3 Pastorate mit 4 akatholischen Schulen befinden.

Das Decanatsgebiet Gmunden wird im Norden und Osten vom Decanate Thalheim, im Süden vom Decanate Russee in Steiermark, im Südwesten von den salzburgischen Decanaten: Altenmarkt, Hallein und Thalgau, im Westen vom Decanate Schörfing, und im Nordwesten vom Decanate Aibach begrenzt, und ist in seinem kleineren nördlichen Theile Hügelland, sonst aber Berg- und Gebirgsland. Der weitest entlegene Seelsorgsposten Gosau ist vom Decanatssitze Gmunden 14 Stunden entfernt.

1. Altmünster, alte Säkular-Pfarrei mit der Pfarrkirche zum hl. Benedict, 2 Cooperatoren, 3100 katholische und 12 akatholische Seelen, 2 Schulen mit 380 Schülern.

Patronat: Landesfürstlich.

Bezirkshauptmannschaft und Bezirksgericht Gmunden; Ortsgemeinde und Post: Altmünster; Entfernung von Linz: 17 Poststunden; von Gmunden 1 Stunde.

Pfarrpräbende: Einkommen: ? Ausgaben: ? zum Wid-
thum gehörige Gründe: ?

Der ansehnliche Pfarrhof mit seinen Wirthschaftsgebäuden befindet sich in unmittelbarer Nähe der Pfarrkirche, an deren Nordseite, und hat die Aussicht auf den Traunsee und den Traunstein; er verunglückte zweimal durch Feuer und wurde a. 1740 in dermaliger Gestalt hergestellt. Die 2 Cooperatoren beziehen außer der vollen Verpflegung im Pfarrhose jeder 200 fl. ö. W. und haben den katechetischen Unterricht an der Schule zu Altmünster und an der Mädchenschule zu Ebenzweier zu besorgen, sonst auch zur Schloßkapelle Ort zu excurriren, um die dortigen Stiftungen zu persolviren.

Erträgniß des Messnerdienstes: ? Erträgniß des Organisten-
dienstes: ?

Die Kirche, wie der Ort Altmünster stehen unzweifelhaft über klassischen Boden; denn die Römer verschmähten es nicht, an den herrlichen Ufern des Traun-See's sich anzusiedeln, und die Ufergegend mit Fischerwohnungen, Landhäusern, Straßen, Festungswerken und Delubren zu beleben; Zeugniß hiefür geben

die geschehenen Ausgrabungen verschiedener Anticaglien, und der an der Kirche zu Altmünster eingemauerte Römerstein.

Nach dem Sturme der Völkerwanderung rückten bojoarische Ansiedler an den Traunsee, die der Sage zufolge durch den heil. Rupert, als er am Grabe des hl. Maximilian zu Petau gegen Juavaria zurückwanderte, für die Segnungen des Christenthums gewonnen worden seien; die Muthmaßung jedoch ist, daß zu Anfang des 8. Jahrhunderts durch die Agilulfinger-Herzoge, zur Förderung der geistigen und materiellen Kultur in den Ufergegenden, ein Mönchskloster errichtet, und die Kirche, dem Ordensstifter St. Benedict zu Ehren geweiht, dieses Kloster aber von den über die Gns heraufstürmenden Ungarn c. 920 zerstört worden sei. Als nach dem Jahre 955 allmählig wieder Ruhe und Sicherheit hergestellt war, und die geflüchteten Einwohner in ihre verlassenen Wohnplätze wiederkehrten, waren die Markgrafen von Steyr dafür besorgt, daß auch die zerstörten Gotteshäuser aus dem Schutte erhoben wurden; solches geschah mit der Kirche des hl. Benedict am Traunsee, welche zum Unterschiede des weiter südlich erbauten Nonnenklosters Neumünster oder Traunkirchen, *Altmünster* genannt wurde, aber nicht mehr als Kloster, sondern als Pfarre erstand, deren Sprengel damals noch bis an den Salzberg am Halstätter-See und an die Börschen, dann bis über den Attersee hinüberreichte, somit das ganze Salzammergut mit den Pfarren Traunkirchen, Gaisern, Halstatt, dann Gmunden mit Olsdorf und Lachkirchen, ferner selbst Schörfling, und St. Georgen im Attergau in sich begriffen hatte; daher bereits a. 1236 der Ausdruck: „antiquissima parochia Monasteriensis“; daher die Tradition, daß bis a. 1120 die Priester von Altmünster Excursionen bis nach St. Georgen zu machen hatten, und daß Altmünster deshalb noch lange Zeit einen Haserdienst für die zu solchen Excursionen nöthigen Pferde bezog.

Im 12. Jahrhundert bestanden Traunkirchen, Olsdorf, Schörfling und St. Georgen bereits als eigene Pfarrsprengel, und der Pfarre Altmünster verblieb nur noch die Filiale Pins-

dorf. Das Lehenrecht über selbe Pfarre hatten ursprünglich die steirischen Markgrafen, von denen es im Wege der Belehnung an die Herren von Orth überging. Albert von Veldsperg und dessen Gemalin, Gijela von Orth, die letzte ihres Stammes, stifteten a. 1269 das Nonnenkloster zu Zmbach in Unterösterreich und inkorporirten demselben die Pfarre Altmünster, über welche demnach die Nonnen das Patronats- und Präsentationsrecht ausübten, und auch von selber ein jährliches Abjent bezogen, bis a. 1764 der passauische Fürstbischof Leopold Ernest Graf v. Firmian die Pfarre Altmünster von dem Al. Zmbach um 6000 fl. aus dem Alumnatsfonde an sich löste, um seine bischöfl. Rechte gegen das Umsichgreifen der Jesuiten in der Umgebung mehr zu verwahren; daher geschah es, daß bis in die neue Zeit ein jeweiliger Pfarrer 68 fl. 48 kr. C.M. W. W. als jährliche Alumnatspension nach Passau abzuführen hatte.

Um das J. 1420 erscheint die Pfarre „Münster“ als solche, die 60 Pfd. als Matrifel-Taxe an die bischöfl. Curie abzuführen hatte.

Die Series der urkundlich bekannten Pfarrer beginnt mit Ferdinand Müllwanger, † 1400; unter dem Pfarrer Wilhelm Amon verlieh Papst Sixtus IV. am 12. Oktober 1475 der Kirche Altmünster eine, ihrer Unterschriften wegen merkwürdige Ablassbulle.

Von 1550—1565, und von 1585—1599 hatten sich lutherische Prediger der Kirche zu Altmünster bemächtigt.

A. 1629 legirte Frau Maria Salome, Gräfin von Herbersdorf, geb. Frein von Preising, zur Pfarre das Forstergut zu Altmünster mit Haus, Scheuer, Stallungen, einem großen Garten, 2 Wiesen und Aekern nebst anderen Ländereien, wie auch 2 Fischerhäuschen in der Seewiese, und zweien Fischerhucken, jedoch mit großen und vielen Verbindlichkeiten.

Das Freihaus wurde nun zur Wohnung für die Capläne umgestaltet, weil jedoch das uralte Schulhaus baufällig und raumbeschränkt geworden, so wurde dieses Freihaus, nachdem die Capläne

1784 in den Pfarrhof gezogen waren, zu einem Schulhause umgestaltet; und doch mußte a. 1826 der Bau eines neuen Schulhauses ausgeschrieben werden.

A. 1749 errichteten die Jesuiten von Traunkirchen auf der Filiale Pinsdorf eine Missions-Station, und versahen sie im ExcurSIONSwege.

Nach der Aufhebung des Jesuitenordens wurde Pinsdorf der Mutterpfarre Altmünster wieder einverleibt, und ein eigener Expositus dahin gestellt, dessen jeelsorglicher Wirksamkeit 420 Seelen in 65 Häusern zugewiesen wurden, wozu a. 1853 weitere 6 Ortschaften mit etwa 800 Seelen aus der Pfarre Altmünster abgetrennt wurden.

A. 1756 wurde auch in der Bichtau eine Missions-Station errichtet, dazu eine neue Kirche gebaut — Neukirchen — und ein Missionspriester dahin exponirt; a. 1781 wurde Neukirchen als Expositur erklärt, und aus der Mutterpfarre 160 Häuser mit 1000 Einwohnern dahin zugewiesen.

Vor dem J. 1774 gehörten 13 Häuser der Vorstadt Seestadt, 114 Häuser der Vorstadt Traundorf, dann die Ortschaften: Weyer, Weinberg, Traumstein, Schlagen, Tastelberg und Mühlwang zur Pfarre Altmünster; im genannten wurden sie nach Gmunden gepfarrt.

Die Pfarrkirche zum hl. Benedict, 65—70 Schritte lang und 30 Schritte breit, theilt sich in die alte und in die neue; diese bildet den Vordertheil und wurde durch Grafen Adam von Herberdorf zwischen 1627—1629 im Florentinerstyl erbaut; der Hintertheil wird von 6 großen, schlanken Säulen getragen.

In der Kirche, in welche man durch 2 gothische Portale eintritt, befinden sich 3 Altäre, 3 Seitenkapellen und mehrere Familiengrüste.

Das Hochaltarblatt, muthmaßlich von dem berühmten Joachim Sandrart, stellt die Beerdigung des hl. Benedict dar; daneben mehrere Schnitzwerke von J. Georg Schwanthaler (1796).

In der Frauencapelle ist die Ruhestätte der Herren von

Schifer und derer von Mülwang; die hintere Seitencapelle links wurde a. 1518 zu Ehren Aller Heiligen gestiftet; hier interessirt die Freunde altdeutscher Kunst ein 15 Schuh hoher, 5 Schuh breiter Altar mit 36 Figuren aus weißer Masse; dieser Capelle gegenüber ist die St. Annen- oder Todten-Capelle. Von den vielen, zum Theile mit schönen Sculpturen versehenen, zum Theile nicht mehr lesbaren Denksteinen nennen wir die der Seeauer, Schärferperger, Starhemberger, Schmidperger, Geisliger von Wittweng, Raschnitz von Weinberg, Ritter v. Schachner, Herren v. Vorster, Herleinsperger; vor Allem zieht das an der linken Seite des Presbyteriums angebrachte Monument aus rothem Marmor die Aufmerksamkeit auf sich; es gilt dem aus der Zeit des o. ö. Bauernkrieges bekannten Grafen Adam von Herbersdorf, kais. geheimen Rathe, Landeshauptmann und Statthalter von Oberösterreich, dessen wohlgetroffenes Bild in Lebensgröße und in voller Rüstung hierauf angebracht ist; er fand dahier, nachdem er am 11. September 1629 im 46. Lebensjahre auf dem Schlosse Ort verschied, seine Ruhestätte.

A. 1697 ließ Frau Catharina Francisca, Freiin v. Seeau auf Ebenweier und Buchberg, in der Pfarrkirche Altmünster einen neuen Seitenaltar zu Ehren der hl. Dreifaltigkeit, der sel. Jungfrau Maria und der h. h. Stephan, Sebastian und Johann von Nep. aufrichten, das Altarblatt vom berühmten J. Carl von Rößelsfeld malen, und deren Söhne, A. Nicolaus Franz Reichsgraf von Seeau, und Johann Josef Ehrenreich, kais. Kämmerer, inf. Abt zum hl. Kreuz von Vertes in Ungarn, Dechant und Pfarrer zu Gmunden stifteten zur Pfarrkirche Altmünster 1750 fl., damit auf demselben Altare für die Seeau'sche Familie allwöchentlich eine hl. Messe, allquaterberlich ein gesungenes Seelenamt, am 15. Februar der Hauptjahrtag mit Vigil und Libera, und am 16. Mai ein Lobamt gehalten würde; actum. 1725. *) a. 1737 wurde der Kreuzweg aufgerichtet.

*) A. 1365 ward für den Herwarth Mülwang und dessen Vorfahren in der Kirche zu Altmünster ein Jahrtag gestiftet, dafür dem

Der außerordentlich feste, mit einer Spitze gedeckte Glockenthurm deutet auf ein viel höheres Alter als die Kirche; er trägt eine Glocke vom Jahre 1379. Der Friedhof, der ehemals die Kirche umschloß, wurde a. 1824 außerhalb des Dorfes in einer Entfernung von 700 Schritten von der Kirche verlegt.

Das Gotteshaus Altmünster besitzt als Fond: An Stiftungs-Kapitalien: 12.155 fl. 56 fr. An eigenthümlichen Kapitalien: 3845 fl. 18 fr.; in Summa: 15.990 fl. 74 fr. Hierzu die Missionsstiftung pr. 950 fl.

Nebenkirchen und Kapellen:

a) Was die Orte des Decanates Gmunden oder des Salzkammergutes in kirchl. Beziehung vorzüglich charakterisirt, ist der Calvarienberg; auch Altmünster durfte desselben nicht entbehren, und westlich vom Pfarrdorfe auf beträchtlicher Anhöhe ist die hübsche Calvarienbergkirche situiert.

b) Etwa 10 Minuten südlich von Altmünster erhebt sich, auf freundlicher Anhöhe inmitten herrlicher Gartenanlage, das prächtige Schloß Ebensweier, Ebensweyer; bereits a. 1292 finden wir das prædium Ebenswaer im Besitze der Schachner, die es fast 300 Jahre inne hatten; unter diesen war es Abraham Schachner, welcher um 1550 als protestantischer Prediger zuerst in seiner Schloßkapelle, später, als die katholische Geistlichkeit vertrieben war, in der Pfarrkirche Altmünster öffentlich lehrte.

Von den Schachnern erhielten es die Herren von Norbach, und nach ihnen die Herren von Seeau; a. 1699 erwirkte Graf Johann Josef von Seeau für seine schön gezierte Schloßkapelle von Rom aus die Meßlicenz. Nach mehrfachen Besitzveränderungen gedieh das in seinem Bauzustande herabgekommene Schloß a. 1831 an Se. königl. Hoheit Erzherzog

Pfarrer jährlich $\frac{1}{2}$ Pfd. und 2 Pfennige gereicht werden sollen; a. 1454 gab Martin Schachner von Ebensweyer, Pfleger zu Rosenstein, das Agerbauerngut in Vahlfirchen-Pfarr, nach Altmünster, damit für ihn und seine Familie einige Jahresgottesdienste gehalten werden möchten.

Maximilian von Oesterreich-Este, der das Schloß vergrößerte und verschönerte, und der Schloßkapelle zur heil. Familie Jesus, Maria und Josef eine neue Gestalt gab. A. 1863 fiel Ebensweiler an Ihre königl. Hoheit, Frau Erzherzogin Maria Theresia von Oesterreich-Este, Gräfin von Chambord, die a. 1864 in eben diesem Schloße eine Mädchen- und Arbeits-Schule — Maximilians-Schule — stiftete und eröffnete, für die Uebernahme derselben barmherzige Schwestern vom heil. Carl Borrom. aus dem Mutterhause Prag berief, und hiezu eine eigene Instituts-Kapelle zu Jesus, dem göttlichen Kinderfreunde, weihen ließ.

Zur Pfarre Altmünster gehören außer dem gleichnamigen Pfarrdorse mit 53 Häusern und 320 Bewohnern, folgende Ortschaften:

Ecß, Ortschaft mit zerstreuten Häusern; 24 Häuser, 155 Bewohner. $\frac{3}{8}$ — $\frac{1}{2}$ Stunden. Ebensweiler, Ortschaft mit herrschaftlichem Schlosse; 27 Häuser, 172 Bewohner, $\frac{1}{4}$ — $\frac{1}{2}$ Stunde. Nach dem See, Ortschaft mit zerstreuten Häusern; 73 Häuser, 358 Bewohner, $\frac{3}{8}$ — $\frac{7}{8}$ Stunden. Eben, Ortschaft mit zerstreuten Häusern; 94 Häuser, 518 Bewohner, $\frac{3}{4}$ — $1\frac{1}{2}$ Stunden. Mühlbach, Ortschaft mit zerstreuten Häusern; 42 Häuser, 194 Bewohner, 1—2 Stunden. Grasberg, Ortschaft mit zerstreuten Häusern; 15 Häuser, 42 Bewohner, $\frac{1}{2}$ —1 Stunde. Neufkirchen, Ortschaft mit zerstreuten Häusern; 18 Häuser, 94 Bewohner 1— $1\frac{1}{4}$ Stunde. Reindlmühle, Ortschaft mit zerstreuten Häusern; 94 Häuser, 518 Bewohner, $1\frac{1}{4}$ — $1\frac{3}{4}$ Stunden. Gmundnerberg, Ortschaft mit zerstreuten Häusern; 123 Häuser, 574 Bewohner, $\frac{3}{4}$ — $1\frac{1}{4}$ Stunden. Traunleiten, Ortschaft mit zerstreuten Häusern; 27 Häuser, 180 Bewohner $\frac{7}{8}$ — $1\frac{1}{4}$ Stunden. Zusammen 590 Häuser, mit 3125 Bewohnern.

Das Pfarrgebiet Altmünster reicht von den Ufern des Traun-See's über den Gras- und Gmundnerberg in das Murach-Thal hinüber, und rückwärts der Stadt Gmunden bis zum Traun-Flusse hin; die beträchtliche Ausdehnung desselben, dazu die hohen, bei

den Excursionen zu übersteigenden Berge, machen die Seelsorge beschwerlich, und eine günstigere Arrondirung wünschenswerth. Der Pfarrort Altmünster selbst liegt an der westlichen Bucht des See's, umgeben von den Reizen einer herrlichen See- und Gebirgslandschaft.

2. Ort am Traun=See, Lokalie mit der Kirche zum hl. Apostel Jakob Maj. 424 kathol. und 4 akathol. Seelen.

Patron: K. k. Finanz=Ministerium.

Bezirkshauptmannschaft und Bezirksgericht: Gmunden; Ortsgemeinde Altmünster; Post: Gmunden; Entfernung von Linz: 16 $\frac{1}{4}$ Stunden; von Gmunden: $\frac{1}{4}$ — $\frac{3}{8}$ Stunden.

Einkommen: Dotation aus der Bachmüller'schen Stiftung: 315 fl. Dotation aus den zur Kirche gestifteten Messen: 2 fl. 93 fr. Deputat an Brennholz vom Salinen-Aerar 5 Klasten à 2 fl. 10 fr. = 11 fl., zusammen 328 fl. 93 fr.

Wislang genoß der jeweilige Lokalfarrer die freie Wohnung im Seeschloße, 30 Schritte von der Kirche entfernt.

Die Kapelle im Seeschloße Ort dient als Pfarrkirche der Lokalie Ort.

Das Seeschloß Ort reicht hinsichtlich seiner Entstehung bis in die Römerzeit hinauf, da denn unsere norischen und römischen Vorbewohner mit Vorliebe nicht nur längs der Ströme und Flüsse, sondern auch an den Seeufern sich ansiedelten und dieselben an geeigneten Punkten zum Schutz und Trutz sich befestigten. Sonach entstand über einem aus dem Trausee hervorragenden Felsen, am Nordwestende desselben, das Kastell Ort, dessen hohes Alter durch die auf dem Schloßthurme des einstmals mit Thürmen und Ringmauern umgebenen Seeschlosses, befindliche Jahreszahl 1092 bestätigt wird, und das wir im 10. und 11. Jahrhundert im Besitze der Markgrafen von Steyr und im Abhange des 11. Jahrhunderts und hernach durch 200 Jahre im Lehenbesitze der Herren von Orte, Ort, einem Ministerial-Geschlechte der steir. Markgrafen, finden, bis selbes gegen das Ende des 13. Jahrhunderts mit Gisela von Orth, Gemalin Alberts von

Welsperg und Stifterin des Nonnenklosters Imbach — in Niederösterreich — ausstarb, worauf Schloß und Herrschaft Ort den österreichischen Herzogen anheimfiel.

Von diesen kam Ort an die Herren von Winkel, unter denen in der 1. Hälfte des 14. Jahrhunderts — der Sage nach — wegen Zwietracht zweier feindlicher Brüder das Landschloß Ort erbaut worden ist.

A. 1344 kam Ort als Grasschaft an die Herren von Wallsee, bis nach deren Erlöschen a. 1484 R. Friedrich III. Ort als heimgefallen zu sich nahm, und durch eigene Pfleger verwalten ließ. A. 1525 erhielt es Niclas von Salm als Mannslehen, nach ihm die Schärffenberger, a. 1586 Georg Ahas Fürst von Starhemberg auf Puenrbach, der es wieder a. 1588 an den Freiherrn Weichard von Polheim abtrat; dieser verkaufte Ort a. 1594 an die Stadtgemeinde Gmunden um 91.000 fl., diese wiederum a. 1603 an R. Rudolf II. A. 1625 belehnte R. Ferdinand II. den Grafen Adam von Herbersdorf, der als Statthalter über Oberösterreich gesetzt war, mit der Herrschaft Ort; nach dessen Ableben a. 1629 erhielt sie dessen Schwager, Warmund Graf von Preising; a. 1689 löste sie R. Leopold I. um einen bestimmten Schätzungswerth ein, und blieb von nun an ein kaiserliches Kammergut, womit a. 1779 auch die Herrschaft Traunkirchen vereinigt wurde.

Wann die Schloßkapelle erbaut und eingeweiht worden sei, darüber ermangeln alle Nachrichten. A. 1521 stiftete der Priester Neufelder dahin eine Wochenmesse, die durch einen Cooperator aus Altmünster gelesen werden solle, und alljährlich wurde am Feste des hl. Apostels Jakob M. das Patrocinium durch einen jeweiligen Pfarrer von Altmünster unter Assistenz seiner beiden Capläne solemniter gefeiert.

A. 1747 stiftete der bei der k. k. Herrschaft Ort angestellte Gerichtschreiber Georg Bachmüller in diese Kapelle ein Beneficium oder Caplanei, mit der Verbindlichkeit, daß der

Benefiziat oder Caplan darin täglich eine hl. Messe für die ärmste Seele im Fegfeuer lese, übrigen dem Pfarrer zu Altmünster untergeben sei, und ihm in der Seelsorge Aushilfe leiste. Als erster Caplan wurde der Hofcaplan von Hallstatt, Anton Huber, angestellt, und demselben bis zur gänzlichen Depurirung der Rachmüller'schen Stiftungssubstanz jährliche 500 fl. ausgeworfen. Zu Folge erflossener Resolution der k. k. Bankhofdeputation vom 2. November 1752 wurde nach vollständiger Realisirung der Rachmüller'schen Stiftungsmaße der Gehalt des Hof- oder Schloß-Caplans auf 600 fl. festgesetzt und auch bestimmt, daß aus den Zinsen des Stiftungs-Capitales die Nothdurft an Kerzen, Opferwein, Paramenten u. dgl., dann die Kosten auf häusliche Instandhaltung der dem Schloßcaplan eingeräumten Wohnung bestritten werden solle. Doch hiebei blieb es nicht lange. Schon a. 1757 erließ eine allerhöchste Entschließung der K. Maria Theresia des Inhalts: daß nach dem Ableben des Caplans Huber dem anzutretenden Schloßcaplan gegen Erfüllung der Stiftungs-Verbindlichkeiten aus dem Rachmüller'schen Stiftungsfonde nur mehr 300 fl. als Jahresgehalt verabsolget, der übrige Jahresbetrag pr. 300 fl. an den Pfarrer von Altmünster zum Unterhalte der Missionen zu Neukirchen in der Biechtan und zu Steinbach am Attersee entrichtet werden solle, gegen die Verbindlichkeit, daß jeder der Missions-Capelläne jährlich 100 Stiftnessen für die ärmste Seele im Fegfeuer zu persolviren habe.

Zu Folge a. h. Normalresolution vom 6. Mai 1784 wurde Ort als Lokalie erklärt, damit die aus 45 Köpfen bestehenden Beamten-Familien zu Ort die Bequemlichkeit eines eigenen pfarrlichen Gottesdienstes hätten; die ziemlich kleine Schloßkapelle wurde zur Pfarrkirche, und das Rachmüller'sche Beneficium simplex als Dotation des Lokalfarrers bestimmt, und zur Bildung des Seelsorgbezirkes Ort aus der Mutterpfarre Altmünster die Ortschaften Ort und Anthelke der Ortschaften Eck und Traunleiten gebrochen, mit einer Population von 380 Seelen. Jedoch wurde für diese Parochianen kein eigener Gottesacker errichtet, sondern

sie hatten denselben gemeinschaftlich mit jenen von Altmünster; ebenso erhielt Ort keine eigene Schule, sondern die schulpflichtigen Kinder besuchen die Schulen von Altmünster, Gmunden und Pinsdorf.

Die Schloßkirche zu Ort besitzt als Fond: an unbelasteten Kapitalien 140 fl. E. Sch.; an belasteten Kapitalien; 250 fl. ö. W.

Die kurrenten Jahres-Einnahmen betrugen durchschnittlich: 104 fl. und die Ausgaben dagegen 230 fl. Abgang: 126 fl., welcher Abgang aus der Domainenkasse der Grafschaft Ort als Patron gedeckt wurde.

Das Armen-Institut Ort besitzt als Fond: 637 fl. 86 fr. Kapitalien.

Die Ortschaft Ort besteht aus 20 nebeneinanderstehenden, in der Ebene längs des See's befindlichen, von der Kirche bis zu $\frac{1}{8}$ Stunden entfernten, und aus 32 zerstreuten, von der Kirche $\frac{1}{4}$ Stunden entfernten Häusern, zusammen mit einer Einwohnerzahl von 280 Seelen; die Häuser der Ortschaften Eck und Traunleiten liegen zerstreut auf den Hügeln herum, bis zu einer Entfernung einer $\frac{1}{2}$ Stunde von der Kirche.

In der neuesten Zeit ist die Auflassung der Lokalfarre Ort, und deren Umwandlung in ein Beneficium simplex, sowie die Zutheilung der Ortschaften Traunleiten, Eck und Ort zu den Pfarren Gmunden und Altmünster im Zuge.

3. Neukirchen in der Bichtau, Säkular-Pfarrvikariat mit der Pfarrkirche zur sel. Jungfrau Maria, 1505 kathol. und 11 akatholische Bewohnern, 1 Schule mit 210 Schülern.

Patron: Landesfürst; Präsentationsrecht: bei dem Pfarrer zu Altmünster.

Bezirkshauptmannschaft und Bezirksgericht: Gmunden; Ortsgemeinde und Post: Altmünster; Entfernung von Linz: 19 Poststunden, von Gmunden: 3 Stunden.

Pfarrfründe: Einkommen des Pfarrvikars: nach Fassion vom Jahre 1866. Grundertrag: 53 fr., für gestiftete Gottesdienste 5 fl. 88 fr., Stola nach Norm 39 fl. 5 fr., aus der Bachmüller'schen Stiftung 157 fl. 50 fr., vom Pfarrer zu Altmünster 33 fl. 66 fr.*); zusammen 236 fl. 56 fr.

*) Neuestens erhöht. A. d. R.

Ehevor bezog der Expositus außer der Bachmüller'schen Stiftung mit 150 fl. CM., eine Kongrua-Ergänzung aus dem Religionsfonde mit 98 fl. CM., vom Pfarrer zu Altmünster eine Sustentations-Aufbesserung pr. 40 fl. CM. W. W., und ein Holzdeputat von 12 Klafter Brennholz.

Bei dem a. 1757 erbauten, von der Kirche beiläufig 30 Schritte entfernten Pfarrhause befindet sich ein Garten von etwa 100 Quadrat-Klaftern Flächenmasses. Der Pfarrvikar hat die Verpflichtung, jährlich 100 fl. Messen der Bachmüller'schen Stiftung zu persolviren.

Erträgniß des Meßnerdienstes: ? Erträgniß des Organisten-
dienstes: ?

Die Thalgegend längs des Aurach-Baches hinauf bis zum Fuße des Hochläcken-Gebirges, in dem hinteren Winkel der Viechtau, war ehemals ein Bestandtheil der Pfarrei Altmünster, und wurde auch von dort aus pastorirt. Im Jahre 1346 wird die Gegend „in der Viechtau in Münster-Pfarr“ urkundlich genannt.

Im Jahre 1754 ließ K. Maria Theresia, um der geistlichen Wohlfahrt der Thalbewohner willen, die zur Pfarrkirche einen weiten und beschwerlichen Weg hatten, eine Kirche, und zugleich eine Kuraten-Wohnung erbauen; daher der Name: „in der neuen Kirche, oder Neukirchen.“

A. 1756 wurden von Altmünster aus 2 Säkular-Priester als Missionäre in die Viechtau exponirt, wovon der Eine nach Steinbach am Atersee zu excurriren hatte; aber dem neuen Missions-Gotteshause gebrach es noch an allem Nöthigen, und die neu-gebaute Kirche selbst drohte zu weichen und einzustürzen; jedoch bemühte man sich, der Missionskirche, wie dem Missionshause die nöthige Einrichtung zu geben. Die nach Neukirchen und nach Steinbach exponirten Missionspriester waren zugleich Lokal-Vicare, die nicht nur das Missions-Geschäft, sondern auch die Seelsorge dortselbst zu versehen hatten, und zu deren Sustentation wurden aus der Bachmüller'schen Benefizial-Stiftung, die 600 fl. ertrug, 300 fl. ausgeschieden.

So blieb die Seelsorge bis zum Jahre 1781, wo die Missionen aufgehoben wurden; der Pfarrer zu Altmünster bekam den

Auftrag zur Errichtung einer ordentlichen Pfarrexpositur in Neukirchen, die auch a. 1787 erfolgte. A. 1867 wurde die Expositur zu einem selbstständigen Pfarrvikariate mit Investitur erhoben. A. 1822 wurde in Neukirchen ein eigener Gottesacker angelegt, nachdem früher die Leichen zur Pfarrkirche Altmünster gebracht werden mußten.

Das Gotteshaus Neukirchen besitzt als Fond an belasteten Kapitalien: 1639 fl. 97 fr., an unbelasteten Kapitalien: 1185 fl. 52 fr., zusammen: 2825 fl. 60 fr., dazu an Barschaft: 180 fl., in Summa: 3005 fl. 60 fr. Durchschnittliche Jahres-Einnahmen: 277 fl. 56 fr.; durchschnittliche Jahres-Ausgaben: 230 fl. 75 fr.; bleibt Rest: 46 fl. 81 fr.

Die Schule begann mit der Eröffnung der Mission; das a. 1755 erbaute Kuratenhaus sollte zugleich zur Schule dienen; erst a. 1814 wurde für die Schule ein eigenes Gebäude aufgeführt.

Zum Pfarrbezirke Neukirchen gehören 2 Ortschaften: Neukirchen und Grasberg; erstere mit 183 Häusern und 1088 Bewohnern, letztere beiläufig mit 105 Häusern und 528 Bewohnern, zusammen 288 Häuser und 1516 Seelen.

Das Pfarrgebiet Neukirchen mit seinen größtentheils im Thale und auf den Höhen zerstreut gelegenen Häusern, dehnt sich längs des Murach-Baches etwa 2 Stunden in der Länge aus, zu beiden Seiten von bewaldeten Bergen besäumt; die größte Entfernung von der Kirche beträgt $1\frac{1}{4}$ Stunde; wenn auch dieses Thal etwas von der regen Welt-Verkehrslinie abgelegen ist, so ist es überaus anmuthig und freundlich, und die Thalbewohner, deren Getreideertrag durch die oftmals wiederkehrenden Hagelschauer verklümmert wird, betreiben mit größerem Vortheile die Viehzucht und den Viehhandel, zum Theile auch beschäftigen sie sich mit der Verfertigung von Holzwaaren, und verhandeln diese Erzeugnisse in die Ferne.

4. **Pinsdorf**, Säkular = Pfarrvikariat mit der Pfarrkirche zum h. Ap. und Ev. Matthäus, 1224 kathol. und 36 akathol. Seelen, 1 Schule mit 200 Schülern.

Patron: Landesfürst; Präsentant: Pfarrer zu Altmünster.

Bezirkshauptmannschaft und Bezirksgericht: Gmunden;
Ortsgemeinde Pinsdorf; Post: Gmunden; Entfernung von
Pinz: 16 Poststunden, Entfernung von Gmunden: $\frac{1}{2}$ Stunde.

Pfarrfründe: Einkommen des Pfarrvikars: Aus den Interessen der
Missions-Stationen-Obligationen: 220 fl., für gestiftete Gottesdienste 43 fl.
90 kr., vom Pfarrer zu Altmünster 157 fl. 50 kr., für gottesdienstliche
Berrichtungen 2 fl. 30 kr., an Stolgebühren nach Norm 30 fl.; zusam-
men 453 fl. 70 kr.

Ausgaben: Auf Grundsteuer und Gebühren-Aequivalent 5 fl.

Bei dem etwa 300 Schritte von der Kirche entfernt gelegenen Pfarr-
hofe, der a. 1812 gleichzeitig mit dem unter Einem Dache in Verbindung
stehenden Schulhause erbaut wurde, befindet sich ein kleiner Hausgarten von
27 Quadratklaster Flächeninhaltes. Ehevor mußten sich die Seelsorger und
der Lehrer mit der Schule ihre Unterkunft in Bauernhäusern suchen. Das
Schulgebäude ist Eigenthum der Schulgemeinde.

Erträgniß des Meßnerdienstes: fix 50 fl., an zufälligen Competen-
zen 60 fl.

Außerdem hat der Meßner die zur Kirche gehörenden Grundstücke
— Acker und Wiesen — pr. 2 Joch 1545 Quadratklaster zu benützen.

Erträgniß des Organistendienstes an zufälligen Competenzen: 40 fl.

Ueber die Entstehung und das Alter der Kirche Pinsdorf
ist uns urkundlich nichts bekannt; nach dem kirchl. Patronat zu
schließen, dürfte sie bereits im 12. Jahrhundert entstanden sein.
In dem Rationarium von Adrian Rauch vom Jahre 1260 wird
der Ort Pinz h d o r f urkundlich genannt. Die Kirche Pins-
dorf, wie die ganze Gegend längs des Aurach-Baches gehörte zur
Mutterkirche Altmünster.

A. 1494 erhielt die Filialkirche P. ein Ablassbreve, sowie
im Jahre 1777 abermals.

Weil die meisten Bauern dieser Gegend zur Herrschaft der
Jesuiten in Traunkirchen gehörten, so sandten die Jesuiten all-

jährlich einen Priester aus ihrer Mitte als Missionär hieher, der einige Wochen hindurch in einem Bauernhause wohnte, die alten und jungen Leute in der Religion unterwies, und jeden Sonntag den Gottesdienst hielt; solches geschah auch am Tage der Kirchweihe und des Patrociniums. Im Jahre 1750 stellten die Jesuiten einen ständigen Missionär hieher; daher Pinsdorf den Namen einer Missions-Station erhielt.

Nach Aufhebung des Jesuitenordens a. 1773 ging die Missions-Station zu Pinsdorf wieder ein, und die Ortschaften Pinsdorf, Buchen, Moos und Neuhofen, welche den Missionsbezirk mit 420 kathol. und 9 akathol. Bewohnern in 65 Häusern bildeten, wurden der Mutterpfarre Altmünster wieder einverleibt, und dem dortigen Pfarrer das Recht eingeräumt, einen Expositus für Pinsdorf anzustellen, der unter seiner Leitung die Seelsorge zu Pinsdorf besorgen solle; a. 1787 wurde der Ex-Jesuit Ignaz Tannhofer als erster Expositus angestellt.

Im J. 1852 erhielt der Pfarrbezirk Pinsdorf eine neue Arrondirung, da demselben aus der Pfarre Altmünster noch die Ortschaften: Innergrub, Klein-Aufhaus, Aufhaus, Pinsdorfberg, Steinpüchel und Wiesen mit 130 Häusern und etwa 800 Seelen zugetheilt wurden.

Im Jahre 1867 wurde die Expositur zu einem Vikariate erhoben.

Die nicht besonders große Kirche weist noch Spuren alter Bauart; vor dem J. 1825 war sie noch vom Gottesacker umschlossen; im genannten Jahre ward in einer Entfernung von 500 Schritten außerhalb des Dorfes ein neuer Friedhof angelegt und am 27. Oktober d. J. eingeweiht.

Das Gotteshaus besitzt als Fond: an unbelasteten Kapitalien: 125 fl.; an Stiftungs-Kapitalien: 2165 fl., in Summa: 2280 fl. und dazu, wie oben schon bemerkt worden, 2 Joch 1545 Quadratflaster in Aekern und Wiesen, die dem Mesner zum Nutzgenusse überlassen sind.

Zur Pfarre Pinsdorf gehören nachbenannte Ortschaften:

Pinsdorf, Pfarrdorf mit 49 Häusern und 384 Bewohnern. Buchen. Ortschaft mit 8 Häusern, 70 Bewohnern.

nern, $\frac{1}{4}$ Stunde Entfernung. Neuhofen, Rote mit 3 Häusern, 30 Bewohnern, $\frac{1}{4}$ Stunde Entfernung. Innergrub, Ortschaft mit zerstreuten Häusern; 10 Häusern, 73 Bewohnern, $\frac{1}{4}$ Stunde Entfernung. Wiesen, Ortschaft mit zerstreuten Häusern; 46 Häusern, 216 Bewohnern, $\frac{2}{8}$ — $\frac{7}{8}$ Stunden Entfernung. Ruffhaus, Ortschaft mit zerstreuten Häusern; 56 Häusern, 315 Bewohnern, $\frac{1}{4}$ — $\frac{3}{4}$ Stunden Entfernung. Klein-Ruffhaus, Ortschaft mit zerstreuten Häusern; 7 Häusern, 39 Bewohnern, $\frac{3}{8}$ Stunden Entfernung. Moos, Ortschaft mit zerstreuten Häusern; 13 Häusern, 71 Bewohnern, $\frac{1}{8}$ — $\frac{1}{2}$ Stunden Entfernung. Pinsdorfberg, Ortschaft mit zerstreuten Häusern; 14 Häusern, 68 Bewohnern, $\frac{1}{8}$ Stunde Entfernung. Steinpüchel, Ortschaft mit 9 Häusern, 43 Bewohnern, $\frac{1}{4}$ Stunden Entfernung, zusammen 215 Häuser mit 1249 Einwohnern, die sämmtlich zur Ortsgemeinde Pinsdorf gehören.

Das Pfarrgebiet Pinsdorf ist ein vom Aurach-Bache durchflossenes, vom Grün- und Beckla-Berge im Westen, vom Gmundner-Berge im Süden begrenztes Thalgelände, durch welches die Straße von Gmunden nach Böcklabruck und Schörfling geleitet ist. Sehenswerth ist der Holzaufzug an der Aurach, und auch die sog. heil. Fichte, dem Naturfreunde wegen ihrer außerordentlichen Größe und sonderbaren Verzweigung merkwürdig.

An der Straße von Pinsdorf nach Gmunden mahnt der sichtbare Bauernhügel an das Grab, welches zur Zeit des österreichischen Bauernkrieges am 14. November 1626 die hier gefallenen Rebellen, 4000 an der Zahl, nach einem heißen Kampfe mit dem bayer. Generale, Grafen von Pappenheim, hier gefunden haben.

5. **Gmunden**, alte Sacular-Stadtpfarrei mit der Pfarrkirche zu Ehren der seligsten Jungfrau Maria, 2 Cooperatoren, 6110 kath., 89 akath. Einwohnern, 2 Schulen mit 800 Schülern.

Patron: Landesfürst.

Bezirkshauptmannschaft, Bezirksgericht, Ortsgemeinde und Post: Gmunden; Entfernung von Linz: 16 Poststunden. Eisenbahn-, Telegrafens- und Dampfschiffahrts-Station.

Pfarrpfünde: Einkommen: nach Fassion vom J. 1872: Grundertrag: 40 fl. 41 $\frac{1}{2}$ fr., an Interessen und Renten 2210 fl. 67 fr., an Interessen und Privat-Kapitalien 40 fl. 95 fr., vom Salinen-Aerar auf den Gehalt des Cooperator's 315 fl., für das Halten der Frühlämter 16 fl. 80 fr., Salzablösung 28 fl. 98 fr., Stola nach Norm 157 fl. 76 fr., von der Stadtkammer Gmunden Steuerbeitrag 10 fl. 13 fr., Stiftungsbezüge von der Pfarrkirche 143 fl. 69 fr., Stiftungsbezüge von der Spitalkirche 60 fl. 68 fr., Stiftungsbezüge von der Calvarienbergkirche 6 fl. 46 fr., in Summa: 3021 fl. 41 $\frac{1}{2}$ fr.

Ausgaben: Dem Pfarrvikar zu Dhlisdorf Gehalt: 315 fl. ?, den 2 Cooperatoren 420 fl., auf sarta teota 100 fl., an Steuern: Grundsteuer sammt Zuschlag: 25 fl. 47 fr., auf Concurrenz-Umlagen: 28 fl. 37 fr., Gebühren-Aequivalent: 93 fl. 75 fr., Einkommensteuer: 216 fl. 35 fr., Bau-schilling 420 fl.; Summa: 1618 fl. 94 fr. Vom Brutto-Einkommen pr. 3021 fl. 41 fr., die Ausgaben pr. 1618 fl. 94 fr. ab das Reineinkommen mit 1402 fl. 47 fr.

Zum Pfarrhofe gehören: an Gärten: 857 Quadratflaster, an Wiesen 1 Joch 1368 Quadratflaster, an Bauarea 227 Quadratflaster; zusammen: 2 Joch 852 Quadratflaster.

Ehedem gehörte zum Pfarrhofe Gmunden ein Dominium-Truenterstift mit 56 unterthän. Realitäten, wovon einige selbst im Innkreis bei Laizkirchen, Andorf, St. Marienkirchen lagen, dann noch 306 Zehenthöfen. Auch bezog der Pfarrer ehedem in der Pfarre Dhlisdorf eine Natural-Sammlung von 30 Mähen Korn und 30 Mähen Hafer im Werthanschlage von 68 fl. CM. W. W.; besaß $\frac{1}{2}$ Joch Weinberg bei Rußdorf. Die beiden Stadtpfarr-Cooperatoren erhalten nebst der vollen Natural-Verpflegung jeder 210 fl. als Gehalt, und haben jeder den katechetischen Unterricht an der Bürgerschule, sowie an der Schule zu Weyer zu erteilen. Der Pfarrhof — ein stattliches Gebäude — zunächst an der Pfarrkirche, in dem oberen Theile der Stadt.

Erträgniß des Mäherdienstes: ? Erträgniß des Organistendienstes: ?

Wenn Cluverus behauptet, daß schon die Römer am Abflusse des Traun-See's eine Niederlassung und zur Sicherung derselben auf dem sog. Engelberge eine befestigte Schanzwarte er-

richtet haben, so hat es damit allerdings seine Richtigkeit; denn die scharfblickenden Römer erkannten die Wichtigkeit der See- und Flußmündungen und der Stromübergänge ganz wohl. Im Sturme der Völkerwanderung wurde auch diese Ansiedlung zerstört; aber nach der bojarischen Einwanderung unter den Agilulfingern ward die günstige und wichtige Lage an der Ausmündung des Traun-See's abermals nicht verkannt, und während die Agilulfinger-Herzoge, in der großmüthigen Fürsorge für die religiöse und materielle Cultur ihres Landes und auch dieser Seelandschaft, am westlichen Ufer des Traun-See's ein der Obhut der im Colonisirungs-Werke so tüchtigen Benedictinermönche übergebenes Kloster M ü n-
s t e r = A l t m ü n s t e r errichteten, bauten sich an der Ausmündung des See's Schiffer- und Förgenwohnungen an, und diese Vert-lichkeit nannte sich „G e m ü n d e, G m u n d e n.“

Mit der Zunahme des Salzbergbaues und mit dem gesteigerten Verschleiß des Salzes vergrößerte sich der Ort; es entstand nachhald auch eine Niederlage für das aus den Salzwerken an der oberen Traun abgeführte Salz und die Landesfürsten, auf die Wahrung ihrer Gefälle bedacht, errichteten eine Maut, da aus verschiedenen Gegenden Leute sich einfanden, welche das Salz aufkauften, und auf eigene Rechnung verhandelten! noch mehr, sie fanden sich veranlaßt, um den Ort nach Außen hin zu schützen, denselben zu befestigen, insbesondere aber auf der Höhe des sog. Engelberges, über röm. Fundamenten, als Burge und Bruchhut, die W u n d e r b u r g zu erbauen. So entstand die Stadt Gmunden, die a. 1188 zu einer Landstadt erhoben worden sein soll. A. 1213 bereits erscheint Gmunden als eine herzogl. Zollstätte; in der Rationarium Austriae von 1280 wird die „m u t a G m u n d e n“ erwähnt, die 1400 Talente ertrug; a. 1311 hatten die Bürger „ze Gmunden und ze Rauffen“ dieselben Rechte, wie die andern „Stete im Lande ob der Ens“ haben; a. 1313 heißt sie die „mautstat ze Gmunden.“

Die Bewohner von Gmunden gehörten jedoch als Pfarrgenossen in früherer Zeit — also vor a. 1150 — zu Altminster,

später zu Ohlsdorf, das mit Lathkirchen als eigene Pfarre von der Mutterpfarre Altmünster c. 1140 — 1150 ausgeschieden worden war. Mit der Zunahme der Rührigkeit des Handels und der Gewerbe, wuchs auch die Bevölkerung und die Wohlhabenheit, darum wurde das Bedürfniß eines eigenen Gotteshauses und Seelsorgers gefühlt. Bereits gegen das Ende des 13. Jahrhunderts wurde die Kirche in honorem B. M. V. erbaut, die a. 1300 einen Indulgenz-Brief erlangt hatte; a. 1313 ordnet die verwitwete Kaiserin Elisabeth dem Pfarrer von Olsdorf zu dem Gotteshause Gmunden 30 Fuder Salzes gegen Haltung eines Jahrtages für sich und ihren Gemal R. Albert I.; damals stand die Kirche Gmunden noch unter dem Pfarrer von Olsdorf; a. 1345 war dieses Verhältniß bereits geändert; denn in einer Testaments-Urkunde j. J. nennt sich Albert von St. Florian plebanus in Gmunden, mit 4 Gefellen: Martin, Ulrich, Sefried und Chunrad; vermacht seiner Kirche in Gmunden einen ganzen Ornat, ein Antiphonarium und Graduale in Musik und 2 Psalterien; zum Spitale in Gmunden ein Missale cum Epistolario et Evangelario und 6 Pfd. Pfennige auf Glocken, seinen Filialkirchen zu Olsdorf 5 Pfd., St. Katharina zu Gschwand 10 Pfd., zur St. Nikolauskirche in Aurach 10 Pfd.

Der Pfarrsitz war also von Olsdorf nach Gmunden verlegt worden.

A. 1406 stiftete Johann v. Scherffenberg, Domherr von Passau, Pfarr- und Kirchherr zu Gmunden, auf dem St. Katharina-Altar der Pfarrkirche eine ewige Messe mit Gilten und Zehnten und a. 1448 Wolfgang Freitag einen Kaplan.

A. 1448 erhielt das Frauentstift Niedernburg zu Passau, durch R. Friedrichs III. Fürsprache vom Papste Innocenz VIII. das Patronatsrecht auf die Pfarre Gmunden; deshalb mußte der Abtissin von Niedernburg ein Absegelgeld von jährl. 300 fl. bezahlt werden, und zwar bis 1780, in welchem Jahre der passau'sche Fürstbischof Leopold Ernest Graf von Firmian das Patronats- und Präsentationsrecht auf die Pfarre Gmunden ablöste, und die

Pension bis zu seinem Ableben a. 1783 bezog, worauf dann die Pfarre Gmunden landesfürstl. Patronat wurde; a. 1717 hatte sich der Pfarrer Graf Josef Ehrenreich v. Seeau zu Gmunden geweigert, die von Kl. Niedernburg als Pfarrpatron ihm auferlegte Pension abzuführen.

A. 1499 stiftet Hanns von Berg, Pfleger zu Traberg, in die Frauenkirche zu Gmunden 4 Wochenmessen, und Nachmittags an gewissen Festtagen und an den Sonntagen im Advente und in der Fasten Predigten, und solche Stift ewiger Messe und Predigt, soll einem besonderen Priester und Meister der sieben freien Künste verliehen werden, der außerhalb des Pfarrhofes in eigener Behausung sitzt; die Lehenschaft über diese Stiftung sollen haben der Stifter und dessen männliche Nachkommen, und nach deren Abgange die Richter und Rath der Stadt Gmunden. Dazu weist er aus unterschiedlichen Stücken und Gütern, so in Tirol gelegen, und salzburg. Lehen sind, 39 Pfd. 20 dl. an; später wurden diese Güter um 1000 fl. veralienirt, und das Beneficium dem Stadtpfarrer zugelegt (a. 1702), und a. 1715 wurde die Stiftung wegen des reduzirten Erträgnisses auf 12 Monatmessen zurückgesetzt.

Bereits a. 1508 stand hinter der Pfarrkirche an die Stadtmauer angebaut die St. Anna-Kapelle auf dem Freithofe, mit einer Crypta; in diese wurde a. 1520 auf dem St. Veits-Altare eine ewige Messe gestiftet. A. 1785 wurde diese Kapelle auf a. h. Befehl gesperrt. Bei dem c. 1845 vorgenommenen Abbruche der Stadtmauern mußte auch die Kapelle abgetragen werden; der Steinaltar wurde in die Pfarrkirche übertragen.

A. 1635 stiftet K. Ferdinand II. einen beständigen Caplan zur Stadtpfarre Gmunden, mit 300 fl. aus der Salinenkasse.

A. 1641 wird in der Frauenkirche zu Gmunden die Corporis-Christi-Bruderschaft aufgerichtet; a. 1716 mit päpstlichen Ablässen begnadigt; a. 1733 der Kreuzweg eingeführt.

A. 1726 stiftet Ferdinand Ahas Streubl von Weidenau, k. k. Rath und Salz-Einnehmer zu Gmunden in die Frauenkirche,

einen ewigen Jahrtag, und dessen Ehefrau Anna Maria, geb. Grießl, stiftet a. 1746 ein Beneficium mit 4 allwöchentlich zu sprechenden Messen, dafür der Beneficiat jährliche 300 fl. beziehen solle. Selbiger Ferd. Alhaz Streubl bittet a. 1741, daß in seiner Behausung ein Privat-Dratorium errichtet, und dortselbst die h. Messe gelesen werden dürfe.

A. 1710 wurde die Gottesacker = Kapelle — Aller Seelen-Kapelle — erbaut und a. 1751 war verordnet worden, auf dem Gottesacker in der Stadt Niemanden anders, als in einer gemauerten Gruft zu begraben.

C. 1627 hatte der Bildhauer Thomas Schwanthaler von Ried den schön geschnitzten Hochaltar, die Anbetung Jesu durch die heil. 3 Könige darstellend, hergestellt. Dieses gab Veranlassung, das Patrocinium zu U. I. Frau in jenes der hl. 3 Könige umzuwandern. Zu den vorhandenen Altären in der Pfarrkirche stifteten Johann Herrack † 1701 und Abraham Herrack † 1728, beide Pfarrherren zu Gmunden, den St. Nicolaus-Altar, bei welchem sie auch ruhen. Außerdem bestand auch der St. Leonhards-Altar, oder St. Leonhards-Kapelle.

A. 1705 erhielt die Pfarrkirche die Züggenglocke, a. 1706 die Thurmuhr, a. 1715 wurde das Dratorium, a. 1717—1720 wurde der Pfarrthurm, der zuvor ein schmuckloses Satteldach hatte, gebaut, erneuert und mit einer zierlichen Blechkugel gedeckt, um die Kosten pr. 6000 fl.

In neuerer Zeit mit Kupfer gedeckt, trägt derselbe ein stattliches Geläute.

Am 24. August a. 1723 wurde die Kirche neuerdings eingeweiht.

A. 1832 wurde für diese Kirche eine neue Orgel mit 22 Registern und 2 Manualen von Simon Hölzl aus Garsten verfertigt; die frühere war von Joh. Christoph Egedacher a. 1739 verfertigt. Uebrigens ist diese Pfarrkirche für die große Anzahl der Pfarrgenossen und der fremden Pfarrholden, die an Sonn- und Feiertagen nach Gmunden strömen, zu klein.

Der um diese Kirche herum befindliche Gottesacker wurde a. (?) aufgelassen, und für die Stadtmauer hinaus verlegt, und mit einer h. Kreuzkapelle verzieret. Doch im J. 1871 mußte auch dieser wegen vorgeblicher Sanitätsgefährlichkeit aufgelassen und weiter hinaus an die Pinsdorfer-Straße verlegt werden.

Die Pfarrkirche Gmundn besitzt an Stiftungs-Kapitalien 15.114 fl. 47 fr., an freien Kapitalien 8336 fl. 76 fr., an Barchaft 528 fl. 5 fr.; Summa: 23.979 fl. 28 fr. — 24.244 fl. 66 fr.

B. Zunächst des Traunthores befindet sich die alte Spital-Kirche zum h. Geist, auch zum h. Jakob genannt; ob diese laut einer vorgefundenen Jahreszahl wirklich im J. 1023 erbaut worden sein solle, mag dahin gestellt bleiben; urkundlich gewiß ist es, daß sie bereits a. 1345 schon bestand; sie hatte mehrfache Bauveränderungen erlitten. Georg Prugglachner, Salzamtman und Pfleger zu Wildenstein, stiftete a. 1628 zu dieser Spitalkirche 1700 fl. auf ein allquaterberlich abzuhalten des Seelenamt, und 2 Wochenmessen; auch ließ er sie auf seine Kosten repariren; bis zur Zeit K. Josephs II. befand sich an dieser Kirche das Bürger-Spital, das mit vielen Gütern, Zehnten und Kapitalien dotirt war, aber eben auf Befehl K. Josephs verkauft wurde. Bei dieser Kirche war auch ein Beneficium gestiftet, welches gleichfalls aufgehoben und zur Dotation der Lokalien Rüstorf und Deßelbrunn verwendet wurde; diese Kirche wird übrigens von dem Fonde des Bürger-Spitals, das jetzt in Kronabeth sich befindet, aufrecht erhalten.

C. a. 1730 wurde auf der Höhe des Gmundner-Berges der Calvarienberg erbaut; a. 1735 selber, da er zuvor von Holz errichtet war, mit seinen Stationen gemauert, und zum Messelernen eingerichtet.

A. 1813 mußte er bei Gelegenheit der Verschanzung Gmundens niedgerissen werden; a. 1819 wurde er jedoch aus den Sammlungen milder Beiträge wieder erbaut; die h. Kreuz-Kapelle, sowie die sechs Stationen sind mit schönen Statuen geziert.

Diese Calvarienberg-Kirche besitzt an Stiftungs-Kapitalien: 506 fl. 50 fr., an freien Kapitalien 2268 fl.; dazu an Barschaft: 433 fl. 28 fr.; in Summa: 3207 fl. 78 fr.

D. a. 1635 verwendete sich der Salzamtmanu Georg Prugglachner bei Kais. Ferdinand II. um die Erbauung eines Kapuziner-Klosters in Traundorf, und am 24. Sept. desselben Jahres genehmigte der Kaiser den Bau und a. 1636 wurde der Bau-Contract mit Max Spatz in Linz abgeschlossen. Am 5. Oktober 1636 wurde durch Abt Anton zu Steyer-Garsten mit großer Feierlichkeit der erste Grundstein gelegt.

Doch erst a. 1642 unter Kaiser Ferdinand III. ward der Klosterbau vollendet, und von 29 Religiosen bezogen; die Kirche selbst wurde am 25. November 1645 durch den Prager Erzbischof Ernest Albert Grafen von Harrach zu Ehren der Heimsuchung Mariens, des heil. Franciscus und Anton von Padua eingeweiht; a. 1664 baute Preiszgott Graf von Ruffstein einen eigenen Antonius-Altar; a. 1679 wurden die vorhandenen Altäre privilegiert; a. 1739 Kirche und Kloster renovirt; so auch a. 1830, und in der neuesten Zeit wird die Klosterkirche mit neuen Altären und schönen Statuen geschmückt.

Kaiser Ferdinand III. ließ den Kapuzinern das nöthige Brennholz verabfolgen, so wie das ewige Licht; a. 1713 bewilligte ihnen K. Carl VI. einen Hirschen sammt der Decke, a. 1723 eine Anzahl Fische um den Limitopreis, a. 1783 wurden alle Deputate aufgehoben; wenn auch nicht aufgelöst, so sank die Blüthe dieses Klosters zu Anfang dieses Jahrh. bedeutend, da es a. 1819 nur 6 Conventualen zählte, demals wieder 10. Von jeher befand sich in diesem Kloster das Noviziat für die österr. - ungar. Ordensprovinz.

Die Kapuzinerkirche besitzt als Fond an Stiftungs-Kapitalien: 844 fl. 50 fr.

E. Das Kloster der unbejachten Karmelitinen stifteten a. 1827 die 3 Geschwister Andreas, Johann und Magdalena Traweger, Leinwandhändler, alle 3 bejahrt und led. Stan-

des mit ihrem Vermögen, bestehend in dem Herberstorff'schen Freihause in der Vorstadt Traundorf zu Gmunden sammt geräumigem Garten, einer Wiese und einem kleinen Waldgrunde, nebst einem in Banko = Obligationen bestehendem Kapitale; auch Med. = Dr. Seutin aus Wien, theilte sich an der Stiftung; R. Franz I. bestätigte die Stiftung unterm 12. Februar 1828, und am 5. Juli darauf langten die 4 ersten Klosterfrauen aus Prag an, und nahmen von der ihnen gewordenen Stiftung Besitz; den 15. August nahm die Stifterin Magdalena Traweger selbst nebst zwei anderen Candidatinnen den Ordenshabit. Nun wurde Hand angelegt, das Haus seiner neuen Bestimmung nach Thunlichkeit zu adaptiren. Am 13. September 1832 war der Grundstein zur Kirche, wozu die hohe Einfahrt des Hauses umgestaltet wurde, gelegt, und des Jahres darauf durch den Bischof Gregor Thomas von Linz zu Ehren U. I. Frau Maria Schnee feierlich eingeweiht worden. Dermalen befinden sich 12 Chorschwestern und 2 Laienschwestern im Kloster.

F. a. 1854 waren von der Pfarrgemeinde Gmunden zur Uebernahme des Spitals mit der Kapelle zur h. Anna, dann des Waisenhauses, Arbeitsschule und der Bewahranstalt die barmh. Schwestern vom heil. Borrom. aus dem Mutterhause zu Prag berufen worden.

An dem Seeufer erbaute Abraham von Norbach das Schloßchen Weyer vom Grunde aus; später kam es an die von Haiden und an die Herren von Frey. A. 1631 wurde die Schloßkapelle eröffnet, und die Feier der hl. Messe gestattet; a. 1710 weihte der pass. Bischof und Cardinal Johann Philipp Graf von Lamberg die Capelle zu Ehren des hl. Benedikt. A. 1739 machte Carl Josef von Frey hieraus ein Waisenhaus für 12 Knaben armer Salinenarbeiter, in welchem die Böglinge nebst den Schulgegenständen auch im Zeichnen und in der Musik unterrichtet werden sollten. Er legte allsogleich ein bedeutendes Kapital an, womit auch die Bachmüller'sche Stiftung vereinigt wurde, so daß a. 1770 35,600 fl. als Fondkapitalien dem Salzoberamte zuge-

wiesen wurden, welches alljährlich 1300 fl. abzuführen hatte. Die Reduktion der Interessen reduzirte die Zahl der Zöglinge auf 6, welche ihren Unterricht durch die hieher verlegte Schule genießen, und die volle Verpflegung bis zum 13. Jahre, und beim Austritte 20 fl. als Kleiderbeitrag.

Heutigen Tages trägt die Kapelle zu Weher die Widmung zur h. Maria.

Schon a. 1448 wird von einer Schule zu Gmunden urkundlich gesprochen, sie befand sich in der Nähe der Pfarrkirche; c. 1576 wurde sie von luther. Prädikanten bewohnt, und von luth. Kindern besucht; a. 1626 als kathol. Schule wieder eröffnet. 1823 wurde sie zur Musterschule, dann zu einer Hauptschule mit 4 Klassen erhoben: heutzutage zur Bürgerschule erklärt, harret sie eines entsprechenden Neubaus entgegen.

Als Wohlthätigkeits-Anstalten das Armen-Institut und das Bürger-Spital in der Vorstadt Kronawett; selbes befand sich vor dem J. 1783 bei der Spitalkirche. 27—30 verarmte Bürgerseute finden darin Unterkunft, Beheizung, Licht, Kleidung, Wäsche, Betten, Medikamente u. dgl. und für die Kost täglich jeder Pfründner 20 fr. Ein Hausmeister hat für die Hausordnung, eine Krankenwärterin für die Krankenpflege zu sorgen; andere Arme und hilflose Diensthoten werden in die Gemeindestube aufgenommen und bekommen die nöthigen Bezüge vom Armen-Institute. Im Jahre 1833 war der Spitalfond mit 33.000 fl. ausgewiesen.

Bis zum Jahre 1773 gehörten 13 Häuser der Vorstadt Seestadt, 114 Häuser der Vorstadt Traundorf, dann die Ortschaften Weher, Weinberg, Traunstein, Schlagen, Tastelberg und Mühlwang noch zur Pfarre Altmünster; im genannten Jahre

wurden diese Objekte nach Gmunden zugepfarrt: Demnach pfarren nach Gmunden folgende Vorstädte und Ortschaften: Stadt Gmunden 129 Häuser, 1408 Einwohner. Vorstadt Kronawett 60 Häuser, 571 Einwohner, $\frac{1}{8}$ — $\frac{1}{4}$ Stunden. Vorstadt Pinsdorfsgasse 39 Häuser, 311 Einwohner, $\frac{1}{8}$ — $\frac{1}{6}$ Stunden. Vorstadt Graben 34 Häuser, 299 Einwohner, $\frac{1}{8}$ Stunde. Vorstadt Seestadt 23 Häuser, 136 Einwohner, $\frac{1}{8}$ — $\frac{1}{6}$ Stunden. Vorstadt Rehen 58 Häuser, 402 Einwohner, $\frac{1}{4}$ — $\frac{3}{8}$ Stunden. Vorstadt Traundorf 129 Häuser, 1198 Einwohner, $\frac{1}{8}$ — $\frac{1}{6}$ Stunden. Ortschaft mit zerstreuten Häusern: Weyer 50 Häuser, 415 Einwohner, $\frac{1}{6}$ — $\frac{3}{8}$ Stunden. Ortschaft mit zerstreuten Häusern: Traunstein 48 Häuser, 291 Einwohner, $\frac{3}{8}$ — $1\frac{1}{2}$ Stunden. Ortschaft mit zerstreuten Häusern: Schlagen 65 Häuser, 455 Einwohner, $\frac{1}{2}$ — $1\frac{1}{4}$ Stunden. Ortschaft mit zerstreuten Häusern: Tastelberg 27 Häuser, 197 Bewohner, $\frac{3}{8}$ — $\frac{1}{2}$ Stunden. Ortschaft mit zerstreuten Häusern: Gschwand 8 Häuser, 36 Einwohner, $\frac{3}{8}$ — $\frac{1}{2}$ Stunden. Ortschaft mit zerstreuten Häusern: Miltwang 135 Häuser, 300 Einwohner, $\frac{1}{4}$ — $\frac{1}{2}$ Stunden. Zusammen 708 Häuser mit 6062 Einwohner, sämmtlich zur Ortsgemeinde Gmunden gehörend.

Der Pfarrbezirk Gmunden breitet sich zu beiden Seiten des Traunflusses und längs des nördlichen und östlichen Ufers des Traun-See's als ein vom Traunstein und der Himmelmrechwiese abdachendes Berg- und Hügelgebiet aus.

Die Häuser der Stadt sind bergan gebaut, so daß eine Häuserreihe über die andere hervorragte; in der neuesten Zeit haben sich längs des Seeufers und auf Anhöhen ringsum zahlreiche Villen in geschmackvollsten Formen, innerhalb lieblicher Anlagen, angebaut, die die Umgebung von Gmunden zu einem der schönsten Punkte Oesterreichs machen; besonders der Anblick auf die Stadt Gmunden mit seinen stattlichen Häusern am See, und auf die hinter derselben wie Wälle emporsteigenden Hügel, von lebhaftem Grün belebt, macht auf Jeden, der vom See herabfährt, einen bezaubernden Eindruck, zumals in dem Orte, mittels

Eisenbahn mit der Weltverkehrslinie, und mittels der Dampfschiffe mit dem Salzkammergute in Verbindung gesetzt, zu Land und zu Wasser reges Leben und Treiben herrscht. Gmunden liegt 1287 Fuß über dem mittelländischen Meere, 833 Fuß höher als Wien, 436 Fuß höher als Wels, 310 Fuß tiefer als Hallstatt, und ist mit seinen in der Vorstadt Traundorf befindlichen Soolbädern auch als Curort beliebt.

Es wurde bereits bemerkt, daß Gmunden im 13. Jahrh. schon eine herzogl. Landstadt und Zollstätte gewesen sei; a. 1301 wurde der Stadt ein eigenes Wappen verliehen; a. 1303 wurde sie erweitert. Sie erhielt hinsichtlich der Satznieverlagen und des Salzhandels verschiedene Begünstigungen und Rechte, Freiheit des Wochenmarktes und der Jahrmärkte; a. 1465 vermehrte R. Friedrich III. die Freiheiten der Stadt dadurch, daß er Gmunden ganz der Gerichtsbarkeit des Landgerichtes entzog, und innerhalb der Grenzen des Burgfriedens das Blutgericht und Stadtgericht verlieh, mit der Befugniß, den Stadtrichter selbst zu wählen und abzusetzen; a. 1478 erhob derselbe Landesfürst Gmunden zu einer landesfürstl. Stadt. Durch diese Begünstigung gelangten die Bürger zu großem Ansehen und Wohlstand; dieses machte sie übermüthig, trotzig, besonders zu jener Zeitperiode, als mit der neuen Lehre Luthers der Aufklärungsschwindel sich breit machte. Sie verwiesen die kath. Priester und führten lutherische Pastoren ein, die auch von 1550 — 1624 fungirten.

Nach der Schlacht bei Gmunden, die Graf Gottfr. Heinrich von Pappenheim, des Churfürsten Max von Bayern ausgezeichnete Feldherr in Verbindung mit dem österr. Obersten Böbl, den aufriührerischen Bauern, 10.000 Mann stark, am 13. Nov. 1626 geliefert hatte, und wobei 4000 Bauern auf dem Platze geblieben, die übrigen theils gefangen, niedergemacht, oder sonst zerstreut worden waren, kehrte wieder Ruhe und Besonnenheit in die Mauern Gmundens ein.

Aber auch Unglück und Bedrängnisse verschiedener Art waren

indessen über dieselben hingegangen. a. 1440 21. Oktober brannte die Stadt gänzlich ab; a. 1466 wurde sie durch die Söldner des verüchtigten Georg v. Stein rein ausgeplündert; c. 1601 vom Brandunglücke abermals heimgesucht; a. 1610 von dem Passauer Volke, und 1626 von den rebellischen Bauern wiederholt geplündert.

Während des bayerisch-österreichischen Erbfolgekrieges a. 1741 hatte der französisch-bayrische Commandant Marquis de Gravisi die Stadt beinahe 4 Monate im Besitze, jedoch mußte er sich am Jänner 1742 an den österr. General Bärenklau mit 468 Mann und 4 Kanonen ergeben.

In der Nähe von Gmunden befinden sich: das Schloß Mühlwang, seit 1356 als Stammsitz der edlen Mülwanger bekannt;

die Freisitze: Moos, Mühlleiten, Weinberg, Lichtenauergarten und Roith in der Ortschaft Weher, und endlich stand zwischen Weher und Gschwand, am wasserlosen Bache die Feste Waldbach, das als Kl. Traunkirchner'sches Lehen a. 1441 dem Wolfgang Freitage verliehen worden war.

6. Ohsdorf, Olsdorf, Säkular-Pfarrvikariat mit der Pfarrkirche zum hl. B. Martin, 1 Curatbeneficium, 1910 kathol. und 11 akatholische Seelen, 1 Schule mit 260 Schülern.

Patron: Landesfürst; Präsentant: Stadtpfarrer zu Gmunden.

Bezirkshauptmannschaft und Bezirksgericht: Gmunden; Ortsgemeinde: Olsdorf; Post: Olsdorf; Entfernung von Linz: 15 Poststunden, von Gmunden: 1 $\frac{1}{4}$ Stunden.

Pfarrpfünde: a) Einkommen des Pfarrvikars: nach Fassion vom J. 1872: Gehalt vom Stadtpfarrer zu Gmunden 315 fl.? Interessen von Grundentlastungs-Obligationen: 98 fl. 70 fr. Stiftungsabzüge: 82 fl. 29 fr. Stola nach Norm: 50 fl. 92 fr. Grundertrag: 99 fr., zusammen 547 fl. 90 fr., davon die Einkommensteuer abgezogen mit 9 fl. 87 fr.,

verbleiben 538 fl. 3 kr. Als Expositus bezog er vom Stadtpfarrer zu Gmunden: 200 fl. C.M. W. W., an Stiftungen 10 fl. 7 kr., an Stola 25 fl., dann von der Gemeinde 30 Megen Korn, 30 Megen Hafer, 12 Pfd. Salz.

Außerdem hat der Pfarrvikar von der Pfarrkirche 2 derselben gehörige Wiesen im Nutzgenusse gegen Entrichtung eines gewissen Pachtzinses.

Der a. 1780 erbaute Pfarrhof lehnt sich an der Ostseite der Kirche an den ehemaligen Friedhof an; bei demselben befindet sich ein Küchengärtchen von 39 Quadratklaster und ein Baumgarten von 69 Quadratklaster Flächenmaßeß, auch ist dem Pfarrvikar die an das Pfarrhaus anstoßende Hälfte des seit a. 1824 aufgelassenen Friedhofes zur Benützung überlassen.

b) Herrad'sches Curatbeneficium Disdorf mit Investitur.

Patron: Landesfürst; Präsentant und Denominant: die Herrad'sche Familie; d. h. der jeweilige Benefiziat wählt sich per actum inter Vivos aut ultimae voluntatis aus der Herrad'schen, Bahofer'schen oder Kuland'schen Freundschaft den tauglichsten Priester zu seinem Nachfolger, und erteilt ihm den titulus mensæ; im Unterlassungsfalle übt dieses Recht das hochw. Consistorium, und in beiden Fällen hat die o. ö. Statthalterei den Ernannten zu bestätigen; insoferne aber der Denominirte nichts mehr gewinnen könne, hat der Benefiziat demselben zum Unterhalte 150 fl. C.M. W. W., und für Wohnung 60 fl. zu reichen.

Der Benefiziat bezieht aus dem Herrad'schen Stiftungsfonde 630 fl. ö. W. mit der Verpflichtung, allwöchentlich 4 heil. Messen pro Fundatoribus zu lesen.

Mit dem solid gebauten Benefiziatenhanse — von der Kirche etwa 50 Schritte entfernt — steht eine ansehnliche Wirthschaft in Verbindung, wozu an Aedern 28 Joch 409 Quadratklaster, an Wiesen 5 Joch 106 Quadratklaster, an Gärten 1 Joch 1323 Quadratklaster, an Hutweiden 834 Quadratklaster, an Wiesen mit Obstbäumen 204 Quadratklaster, an Hochwald 5 Joch 1527 Quadratklaster, an Bauarea 465 Quadratklaster, zusammen 42 Joch 1253 Quadratklaster, mit einem katastralmäßigen Reinertrage pr. 324 fl. 7 kr. ö. W. gehören, und wofür an Steuern und Abgaben 124 fl. 9 kr. ö. W. entrichtet werden; zur Herhaltung der Baulichkeiten an dem

Wohngebäude und an den Oekonomiegebäuden bezieht der Benefiziat aus der Stiftungskasse 52 fl. 50 kr., dazu 40 Klafter Brennholz, und für jeden Kopf 12 Pfund Salz.

Ihm, als Hauptbenefiziaten steht auch das Ernennungs-Präsentationsrecht auf das Beneficium Lahtkirchen zu, für welches aus der Herrad'schen Stiftungsmaße 320 fl. als Jahresgehalt bezogen werden.

Erträgniß des Meßnerdienstes: ? Erträgniß des Organisten-
dienstes: ?

Der Ort Olesdorf, Olnstorf, Olsdorf ist alt, und wird bereits a. 750 urkundlich genannt; nicht minder reicht die dem heil. B. Martinus geweihte Kirche in das hohe Alterthum hinauf, war jedoch mit Gmunden, Lahtkirchen u. ursprünglich eine Filiale der uralten Pfarre Altmünster; doch im 12. Jahrhunderte bereits eine selbstständige Pfarre; in einem vom K. Rudolf I. c. 1280 dem Bischöfe Petrus von Passau ausgefertigten Briefe wird nebst anderen die „parochia Olnstorf“ genannt. A. 1313 2. Februar ordnet Elisabeth, Königin zu Rom, mit Rath des Bischofes Bernhard von Passau für sich und ihren Gemal, König Albert I., dann wegen Verführung der Feiertags-Arbeit im Salzgebirge zu Hallstatt, dem Pfarrer von Alstorf zu dem Gots-
haus Gmunden 30 Fuder Salzes gegen Haltung eines Jahrtages am St. Philippstag, an welchem K. Albert verschied.*)

Nicht lange hierauf ward dieses Verhältniß geändert; a. 1345 bereits war der Pfarrsitz in das immermehr emporblühende Gmunden verlegt und Olesdorf wird ausdrücklich: *ecclesia filialis* des Pfarrers von Gmunden genannt, die durch Pfarrgesellen von Gmunden im Excursionswege versehen wurde. Seit der Reformation wurde das Patrocinium in das der sel. Jungfrau Maria umgeändert, und die Kirche Olsdorf begann als marianische Wallfahrt aufzublühen.

*) Lang. Regest. rerum boic. V. S. 243.

Damit dem zahlreichen Zuspruche der Wallfahrer ein Genüge geschähe, beschloß Abraham Franz Herrack, der freien Künste und der Philosophie Magister, der Theologie und der beiden Rechte Lizentiat, und emeritirter Pfarrer von Gmunden mit seinen und seines Bruders Johann Ferdinand Herrack, der beiden Rechte Doctors und Dechants zu Gmunden, Mitteln, nämlich mit einem beim k. k. Salzkammergute ausliegenden 6perzentigen Kapitale pr. 24.000 fl., ein Beneficium sæculare bei der Frauen- und Wallfahrtskirche zu Olsdorf zu stiften; aber des Stifters Absicht ging keineswegs dahin, daß der Beneficiat sich in pfarrliche Geschäfte menge, sondern einzig nur die Ehre der sel. Jungfrau Maria fördern, und in der Seelsorge mit Beicht- hören, Predigten und Christenlehren u. dgl. Aushilfe leiste, deßhalb der Ordinari-Gottesdienst an Sonn- und Feiertagen immer noch von einem Caplan aus Gmunden besorgt werden mußte. Um das Beneficium genügend auszustatten, kaufte der Stifter Abraham Franz Herrack zwei Güter, baute zunächst der Kirche den ansehnlichen Benefiziatenhof, und legte darin eine Büchersammlung mit 6000 Bänden an; außer dem Genuße der Oekonomie sollte der Beneficiat aus den Herrack'schen Stiftungsgeldern 600 fl. jährl. Einkünfte beziehen; a. 1725 war die große Stiftung vollendet. *)

Erst im J. 1779 wurde für Olsdorf ein eigener Expositus angestellt und a. 1780 dem Stadtpfarrer von Gmunden der Bau des Curatenhauses aufgetragen.

*) Die übrigen, als Interessen-Ertrag des Stiftungs-Kapitales entfallenden 840 fl. sollten nach des Stifters Intention auf Stipendien für 12 zum Studiren qualifizierte Knaben, und zwar für Jeden 70 fl. verwendet werden, und es sollten 5 Knaben der Salzbeamten, und 7 Knaben aus der Herrack'schen, Bahofer'schen und Kuland'schen Freundschaft vom Benefiziaten elegirt und denominirt werden. Heutigen Tages beziehen von den aus dem Herrack'schen Stammkapitale pr. 51.425 fl. C.M. W. W. fließenden Interessen pr. 1548 fl. 60 kr. ö. W. der jeweilige Beneficiat zu Olsdorf 630 fl.; der Beneficiat zu Lachkirchen 336 fl.; drei Pfündner mitssammen 315 fl.; 6 Stipendisten mitssammen 151 fl. 20 kr.; die Kirche Olsdorf 21 fl., das übrige die Stiftungsverwaltung mit 53 fl. ö. W.

Gleichzeitig wurden die Ortschaften: Wiesen, Kleinkufhaus und Innergrub von Olsdorf abgerissen, und zu Altmünster gepfarrt; im J. 1852 kamen die vorgenannten Ortschaften nebst Steinpühel und Pinsdorfberg zur Pfarre Pinsdorf. A. 1872 wurde die bisherige Expositur zu einem selbstständigen Pfarrvikariate mit Investitur erhoben, und das Einkommen des Vikars aus den Renten der Stadtpfarre Gmunden und den anderen Bezügen geordnet.

Die Kirche Olsdorf mit ihrem Spitzthurme steht über röm. Grundfesten; ein Stein über dem Portale zeigt die Aufschrift: Hanns von Nischham, a. 1501; wahrscheinlich, daß das Gotteshaus um selbe Zeit manche Bauveränderungen erhielt. A. 1663 wurde die große Glocke der vielen andächtigen Waller wegen, gegossen; a. 1760 der Kreuzweg aufgerichtet; a. 1824 wurde der Gottesacker, der vordem die Pfarrkirche umschloß, für die Dorfflur hinaus verlegt.

Das Gotteshaus Olsdorf besitzt als Fond: an belasteten Kapitalien: 2897 fl. 97 kr. ö. W. in öffentlichen Fonds, 451 fl. 50 kr. bei Privaten; an eigenthümlichen Kapitalien 4483 fl. 83 kr.; an Barschaft 721 fl. 41 kr., zusammen: 8601 fl. 91 kr. ö. W. Durchschnittliche Jahres-Einnahmen 785 fl. 78 kr. Durchschnittliche Jahres-Ausgaben: 919 fl. 84 kr. Deficit pr. 134 fl. 5 kr.

Im Pfarrbezirke Olsdorf befindet sich in der Ortschaft Aurach über dem steilen Ufer des Aurach-Flüßchens die Nebenkirche: Aurachkirchen; diese kleine, aber uralte Kirche wurde über den Fundamenten eines römischen Wartthurmes, etwa im 12. Jahrhunderte erbaut, und in der Ehre des hl. B. Nicolaus eingeweiht. Urkundlich erschienen c. a. 1140, 1150, 1170, 1180 Edle von Urah oder Aurach; a. 1145 wird unter den zur Pfarre Gmunden gehörenden Filialen jene ad Sanctum Nicolaum ausdrücklich genannt, welcher der damalige Pfarrer von Gmunden Albert von St. Florian 5 Talente als Legat vermacht. A. 1786 versiel auch dieses Kirchlein, wie so viele, der Proscription und der Sperre; doch die Gemeinde lösete selbes an sich,

erneuerte es, und öffnete es wieder für den gottesdienstlichen Gebrauch.

Das Schulhaus wurde a. 1717 von dem damaligen Dechant zu Gmunden, Josef Ehrenreich Grafen von Seeau, errichtet, jedoch so klein und unbequem, daß man es a. 1814 auf a. h. Befehl niederreißen, und von Neuem wieder erbauen, und einen eigenen Schullehrer hiebei anstellen mußte; dieses bequem gebaute, in der Mitte des Pfarrdorfes gelegene Schulhaus ist Eigenthum der Schulgemeinde.

Außer dem Pfarrdorfe Nissdorf mit 42 Häusern und 345 Einwohnern, sind folgende Ortschaften zugesparrt:

Aupointen, Ortschaft mit 12 Häusern und 64 Einwohnern, Entfernung von der Kirche: $\frac{1}{2}$ Stunde; Aurach, Ortschaft mit 20 Häusern und 112 Einwohnern, Entfernung von der Kirche: $\frac{7}{8}$ Stunde; Ded, Ortschaft mit 4 Häusern und 24 Einwohnern, Entfernung von der Kirche: $\frac{1}{4}$ Stunde; Edlach, Ortschaft mit 6 Häusern und 35 Einwohnern, Entfernung von der Kirche: $\frac{1}{2}$ Stunde; Ehrendorf, Dorf mit 23 Häusern und 129 Einwohnern, Entfernung von der Kirche: $\frac{1}{4}$ Stunde; Ehrenfeld, Ortschaft mit 6 Häusern und 126 Einwohnern, Entfernung von der Kirche: $\frac{7}{8}$ Stunde; Eichelheim, Ortschaft mit 11 Häusern und 49 Einwohnern, Entfernung von der Kirche: $\frac{7}{8}$ Stunde; Föding, Ortschaft mit 6 Häusern und 39 Einwohnern, Entfernung von der Kirche: $\frac{3}{8}$ Stunde; Großreut, Ortschaft mit 6 Häusern und 40 Einwohnern, Entfernung von der Kirche: $\frac{7}{8}$ Stunde; Kleinreut, Ortschaft mit 13 Häusern und 94 Einwohnern, Entfernung von der Kirche: $\frac{1}{2}$ — $\frac{5}{8}$ Stunde; Nasendorf, Ortschaft mit 15 Häusern und 70 Einwohnern, Entfernung von der Kirche: $\frac{1}{2}$ Stunde; Hilprechting, Dorf mit 4 Häusern und 94 Einwohnern, Entfernung von der Kirche: $\frac{5}{8}$ Stunde; Hochbau, Ortschaft mit 5 Häusern und 27 Einwohnern, Entfernung von der Kirche: $\frac{1}{4}$ Stunde; Holzhäusel, Ortschaft mit 7 Häusern und 39 Einwohnern, Entfernung von der Kirche: $\frac{3}{8}$ — $\frac{1}{2}$ Stunde; Hochleithen, Rote mit 3 Häusern

und 17 Einwohnern, Entfernung von der Kirche: $\frac{3}{8}$ Stunde; Lindpüchel Kotte, Irresberg Ortschaft, zusammen mit 11 Häusern und 69 Einwohnern, Entfernung von der Kirche: $\frac{1}{4}$ und $\frac{3}{8}$ Stunde; Obernachtal, Ortschaft mit 7 Häusern und 26 Einwohnern, Entfernung von der Kirche: $\frac{1}{2}$ Stunde; Unternachtal, Ortschaft mit 5 Häusern und 44 Einwohnern, Entfernung von der Kirche: $\frac{1}{2}$ Stunde; Oberthalheim, Ortschaft mit 8 Häusern und 50 Einwohnern, Entfernung von der Kirche: $\frac{3}{8}$ Stunde; Unterthalheim: Dorf mit 13 Häusern und 72 Einwohnern, Entfernung von der Kirche: $\frac{1}{4}$ Stunde; Parz, Ortschaft mit 3 Häusern und 23 Einwohnern, Entfernung von der Kirche: $\frac{5}{8}$ Stunde; Peiskam, Dorf mit 13 Häusern und 73 Einwohnern, Entfernung von der Kirche: $\frac{1}{6}$ Stunde; Penesdorf, Ortschaft mit 6 Häusern und 36 Einwohnern, Entfernung von der Kirche: $1\frac{1}{8}$ Stunde.; Puendorf, Ortschaft mit 7 Häusern und 31 Einwohnern, Entfernung von der Kirche: $\frac{7}{8}$ Stunde; Preinsdorf, Ortschaft mit 8 Häusern und 34 Einwohnern, Entfernung von der Kirche: $\frac{3}{4}$ Stunde; Riedheim, Dorf mit 18 Häusern und 82 Einwohnern, Entfernung von der Kirche: $\frac{3}{4}$ Stunde; Ruhsheim, Dorf mit 12 Häusern und 73 Einwohnern, Entfernung von der Kirche: $\frac{5}{8}$ Stunde; Fraich, Ortschaft mit 5 Häusern und 39 Einwohnern, $\frac{5}{8}$ — $\frac{1}{2}$ Stunde; Weinberg, Ortschaft mit 8 Häusern und 50 Einwohnern, Entfernung von der Kirche: $\frac{1}{2}$ Stunde; Fraunstorf, Dorf mit 16 Häusern und 96 Einwohnern, Entfernung von der Kirche: $\frac{6}{8}$ Stunde; Wolfsgrub, Ortschaft mit 5 Häusern und 22 Einwohnern, Entfernung von der Kirche: $\frac{1}{8}$ —1 Stunde; zusammen 32 Ortschaften mit 338 Häusern und 2028 Bewohnern, die sämmtlich, mit Ausnahme der Ortschaft Wolfsgrub, die der Ortsgemeinde Pinsdorf einverleibt ist, zur Ortsgemeinde Olsdorf gehören.

Außer mehreren Mahl- und Sägemühlen an der Traun zu Ehrenfeld die Holzzeugfabrik, die mehr als 80 Personen beschäftigt.

Olstdorf mit der Kirche ist hoch gelegen, und hat darum eine freie Aus- und Fernsicht bis zum Hausruck-Walde, und in die Berge des Mühlkreises hin; das Pfarrgebiet selbst ist ein von mehreren Thälern, im Osten gegen die Traun, im Westen gegen die Aurach terrassenförmig abfallendes Hügelgelände.

Hilprechting und Thalheim waren einst zu Ebensweiler gehörende Edelsitze; schon a. 1130 erscheint urkundlich das prædium Hiltoprechtingen, und in einer Urkunde für Kl. Traunkirchen erscheinen die Edlen: Gerloh de Thalheim, Engelscalcus und Hartungus de Buziheimen, — Peiskam — a. 1315 werden Gottsfridt von Thalheimb und Lewtoldt von Peizeheim genannt.

7. **Lahlfirchen**, Sæcular-Pfarrvikariat mit der Pfarrkirche zum hl. V. Valentin, 1 Beneficial-Cooperator, 2100 katholische und 12 akatholische Seelen, 1 Schule mit 250 Schülern.

Patron: Landesfürst.

Præsentant: Stadtpfarrer zu Gmunden; Denominant: Beneficiat zu Olstdorf.

Bezirkshauptmannschaft und Bezirksgericht Gmunden; Ortsgemeinde und Post: Lahlfirchen; Entfernung von Linz: 15 Stunden; von Gmunden 2 Poststunden.

Pfarrpfründe: Einkommen des Pfarrvikars: an Interessen von Grundentlastungs-Obligationen 149 fl. 76 fr., von den gestifteten Gottesdiensten 55 fl. 86 fr., von der Stola nach Norm 42 fl., Korn- und Haferernte von Lindach, Lahlfirchen und Gschwand zum Katastralpreise pr. 130 fl. 62 fr., 14 Klafter 36" weiches Brennholz in natura aus der Kirchenwaldung, zu dem Katastralpreise a 1 fl., zusammen 14 fl., 10 Klafter Brennholz von der Kirche, entschädiget zum jährlichen Durchschnittspreise a 4 fl. 10 fr., zusammen 41 fl. Nugnießung von den zum Gotteshause gehörigen Wirthschaftsgründen, und zwar von 22 Joch 937 Quadratklaster an Aekern, 8 Joch 1583 Quadratklaster an Wiesen und Gärten, 1 Joch 577 Quadratklaster an Hutweiden, 424 Quadratklaster an Bauarea, zusammen 33 Joch, 121 Quadratklaster mit dem

fassionirten Grundertrag pr. 223 fl. 76 fr., zusammen das Brutto-Einkommen: 657 fl.

Ausgaben: Grundsteuer 53 fl. 70 fr., auf Konkurrenz- und Gemeindeumlagen: 28 fl. 23 fr., auf sarta tecta 40 fl., zusammen 121 fl. 93 fr., resultirt somit ein Reineinkommen pr. 535 fl. 7 fr.

Der Pfarrhof mit seinen Wirthschaftsgebäuden ist von der Kirche 7 Minuten entfernt, und befindet sich zu Mazingthal, in einem Winkel am Fuße eines Berges, und ist darum feucht und naß gelegen.

Das Beneficium, worauf dem Benefiziaten zu Olsdorf das jus nominandi et præsentandi mit der Wahl eines Geistlichen aus der Herrack'schen, Bahoser'schen oder Kuland'schen Freundschaft zusteht, stiftete a. 1721 der Stadtpfarrer zu Gmunden, Franz Abraham Herrack, zur Beihilfe für den Vicar wegen der immer zahlreicher werdenden Pfarrmennig; a. 1725 erfolgte die Bestätigung der Stiftung durch das f. b. Ordinariat zu Passau; der jeweilige Benefiziat, der die Verbindlichkeiten eines Cooperator's zu erfüllen hat, bezieht von der Herrack'schen Stiftungsverwaltung Olsdorf jährlich 336 fl. ö. W. mit der Verbindlichkeit, wöchentlich 4 Stiftmessen gratis zu persolviren; auch hat sich derselbe die Wohnungsmiethe aus Eigenem zu bestreiten. (?)

Erträgniß des Mesnerdienstes fassionsmäßig 130 fl. Erträgniß des Organistendienstes fassionsmäßig 60 fl.

Nach Marian Bachmahr's Annalen von Kremsmünster S. 84 kommt Lachkirchen*) c. 1160—1165 urkundlich vor; doch ist die Kirche wohl viel älter, da sie wahrscheinlichst durch den Bischof Altmann von Passau c. 1080 zu Ehren des hl. V. Valentin eingeweiht worden ist.

Ob der in einer Urkunde des österr. Herzogs, Friedrich II. vom J. 1240 unter den Zeugen vorkommende Heinricus plebanus de Lohkirchen auf unser Lachkirchen zu beziehen sei, mag geradezu nicht behauptet werden.

*) Lach, Lach, Loh bedeutet einen Busch = oder Laubwald; Lachkirchen ist daher die Kirche am Buschwald.

A. 1280 sprach K. Rudolf I. dem passautischen Bischöfe Petrus die Advokatie über die Pfarre Lohkirchen zu, weil dieser bewiesen hatte, daß sie von den Gebrüdern Gottfried und Ulrich den Truchsen der Hochstifte übergeben worden sei.

In mehreren Urkunden des 14. Jahrhunderts kommt der Ausdruck vor: „in Lohkirchner Pfarr“, womit noch nicht gesagt werden will, als sei Lohkirchen damals schon eine Pfarre mit einem eigenen Seelsorger gewesen, sondern sie war von früherer Zeit her eine mit Tauf- und Sepulturrecht ausgestattete Filialpfarre oder Curatie, die von der Pfarre Olsdorf, später von Gmunden aus, durch Pfarrgejellen *excurrendo* pastorirt wurde.

Im J. 1484 bewilligte der Stadtpfarrer von Gmunden der Gemeinde Lohkirchen auf 3 Jahre einen Gejellen im Gute Magen-
thal, gegen jährliche 10 Pfd. Pfennige; und im J. 1490 befahl die Dechantin des Nonnenklosters Niedernburg zu Passau, als Patronin der Pfarre Gmunden, dem dortigen Stadtpfarrer die Aufnahme eines ewigen Priesters für Lohkirchen, der zu Magen-
thal auf dem Widem sitzen solle.

Seit jener Zeit hatte Lohkirchen einen ständigen Vicar, der auch bis a. 1756 die Filiale Gschwand zu versehen hatte.*)

Die Irrlehre Luther's verdrehte auch den Ansassen von Loh-
kirchen den Sinn, machte sie mißmuthig und rebellisch; a. 1599 kam es so weit, daß sie ihren Pfarrseelsorger ermordeten. A. 1626 war es der Wirth Neumüller von Lohkirchen, der an der Spitze von 400 Bauern aus dortiger Gegend an dem Bauernaufstande theilnahm, und vom 5. Juli bis 22. August die Stadt Steyer und deren Umgebung im drangvollen Besitze hielt, bis der kaiserliche

*) Für das abgetretene Denominations- und Präsentationsrecht auf das Vikariat Lohkirchen, welches eigentlich dem Frauenstifte Niedernburg zu Passau als Patron der Pfarre Gmunden zustand, wurden von Seite des Pfarrers von Gmunden, Franz Abraham Herrack, demselben Stifte die 5perzentigen Interessen des Kapitals pr. 8000 fl. auf 3 Jahre, also 1200 fl., abgelassen; a. 1727 erbirt derselbe Fr. Abraham Herrack der Pfarre Loh-
kirchen seine um 200 fl. erkaufte Mäher-Wiese.

Obrist Ebbel vor Steyer rückte und die Besatzung zur Uebergabe aufforderte, worauf die Bauern nach allen Seiten entflohen, Neumüller aber dem 1. Obristen ausgeliefert wurde

Die Pfarrkirche in ihrer dermaligen Gestalt, mit dem schmucklosen Thurmdache wurde c. 1490 von Hanns von Michelheim, Maurermeister zu Olsdorf aus Tuffquadern erbaut. Sie hat im Innern 4 Altäre, welche a. 1863 Pfarrvikar Paul Reisenbichler in gothischer Form neu herstellen ließ; den Hochaltar fertigte der Bildhauer Untersberger aus Gmunden um den Betrag von 2600 fl.; der Kreuzaltar befindet sich fast in Mitte der Kirche. A. 1739 wurde der Kreuzweg eingeführt, und a. 1769 die Christenlehrbruderschaft errichtet.

Das St. Valentins-Gotteshaus besitzt als Fond an Stiftungs-Kapitalien: 6874 fl. 54 kr., an eigenthümlichen Kapitalien: 9287 fl. 2 kr. in Summa 16.161 fl. 56 kr., an Passiven 700 fl.; durchschnittliche Jahres-Einnahme: 957 fl., durchschnittliche Jahres-Ausgaben: 895 fl., bleibt Rest 62 fl.

Außerdem besitzt die Kirche an Aedern, Wiesen und Wäldungen 56 Joch 364 Quadratklaster, wovon etwa 33 Joch im Nutzgenusse des Pfarrvikars, und 10 Joch im Nutzgenusse des Meßners stehen.

Der Gottesacker befindet sich noch um die Kirche herum; das Schulhaus neben der Kirche steht auf Kirchengrunde, und ist in der Nutznießung der Gemeinde.

Als Wohlthätigkeits-Anstalt besteht das Gemeinde-Armen-Institut.

Das Pfarrgebiet Lahlkirchen war ehemals viel größer als jetzt; bei der Josefinschen Pfarrregulirung wurden aus demselben die Pfarren Gschwand und Lindach gebrochen; auch kamen einige Häuser zur Pfarre Kirchham.

Demnach umfaßt der heutige Pfarrbezirk Lahlkirchen folgende Ortschaften und Rotten:

Lahlkirchen Pfarrort, Mazingthal Rote, ($\frac{1}{8}$ Stunde), Thal Rote, ($\frac{1}{4}$ Stunde), Ober- und Unter-Traunleiten Weiler, ($\frac{1}{8}$ Stunde), zusammen mit 52 Häusern und 310 Einwohner. Nachsdorf Ortschaft, ($\frac{1}{2}$ Stunde), Forstern Rote,

($\frac{1}{2}$ Stunde), und anderen zerstreuten Häusern, zusammen mit 11 Häusern und 57 Einwohnern. Schwaigthal, Ortschaft ($\frac{5}{8}$ Stunde), Bergheim Rote, ($\frac{3}{4}$ St.), Haar Rote ($\frac{5}{8}$ St.), zusammen mit 30 Häusern und 146 Einwohnern. Oberweis, Dorf mit Schloß ($\frac{5}{8}$ — $\frac{3}{4}$ Stunde), Lah, Rote ($\frac{1}{2}$ — $\frac{5}{8}$ Stunde), Reichharting Rote, ($\frac{1}{2}$ St.), Ober- und Unter-Traunfeld ($\frac{1}{2}$ — $\frac{5}{8}$ Stunde), Brückl Rote, ($\frac{1}{2}$ Stunde), und andere zerstreute Häuser, zusammen mit 77 Häusern und 462 Einwohnern. Kronawetten Weiler, ($\frac{1}{4}$ St.), Breitwinkel Rote, ($\frac{1}{2}$ St.), Paulenhäusel, einzelne Häuser ($\frac{3}{8}$ St.), und andere zerstreute Häuser, zusammen mit 29 Häusern und 124 Einwohnern. Deling, Ortschaft ($\frac{5}{8}$ — $\frac{7}{8}$ Stunde), Gut Rote, ($\frac{3}{4}$ — $\frac{7}{8}$ St.), Buch Weiler ($\frac{7}{8}$ —1 St.), zus. mit 21 Häusern und 110 Einwohnern. Oberndorf, Ortschaft mit 32 zerstreuten Häusern und 143 Einwohnern, ($\frac{3}{4}$ St.) Diethaming, Ortschaft, ($\frac{1}{2}$ — $\frac{5}{8}$ St.), Haidach Rote, ($\frac{3}{8}$ St.), Haizing Rote, ($\frac{1}{4}$ St.), Frauenberg Rote, ($\frac{1}{8}$ St.), Weicharting Rote, ($\frac{5}{8}$ St.), Mazing Rote, ($\frac{5}{8}$ Stunde), Oberhülling Rote, ($\frac{5}{8}$ Stunde), und andere zerstreute Häuser, zusammen mit 36 Häusern und 191 Einwohnern. Stätten Ortschaft, ($\frac{1}{4}$ — $\frac{3}{8}$ St.), Thal Rote, ($\frac{1}{2}$ St.), Ober- und Unter-Stockheim Rotten ($\frac{1}{2}$ — $\frac{5}{8}$ St.), Höhenberg Weiler, ($\frac{3}{8}$ St.), Falkroith Rote, ($\frac{5}{8}$ St.), Au Rote, ($\frac{5}{8}$ — $\frac{3}{4}$ St.), Hofed Weiler, ($\frac{5}{8}$ St.), Michberg Fabrik-Colonie, ($\frac{1}{2}$ St.), zusammen mit 75 Häusern und 580 Einwohnern. Zusammen 363 Häuser mit 2113 Einwohnern.

Sämmtliche Häuser gehören zur Ortsgemeinde Lahkirchen.

Zu Oberweis befand sich eine Porzellan- und Thonwaaren-Fabrik, die 50 Personen beschäftigte, demals aber aufgelassen ist; dann befinden sich noch 2 Holzstoff-Fabriken mit etwa 60 Arbeitern, und bei der Stehrer-Mühle eine große Papierfabrik, bei welcher c. 400 Menschen beschäftigt sind.

Lahkirchen und Oberweis sind Stationen der Flügelbahn Lambach-Gmunden.

Das Terrain des Pfarrbezirkes Lahkirchen ist, wenige Gr-

höbungen und Hügel abgerechnet, größtentheils Ebene, welche im Westen durch die in einem engen Felseneinschnitte dahineilende Traun abgegränzt wird.

Oberweis hat ein hübsches Schloß, und zu Hofed sind noch die Ueberreste des einstigen Schloßes Hofed zu sehen.

8. **Gschwand**, neue Säkular=Pfarrei mit der Pfarrkirche zur hl. M. Katharina, 1 Cooperator, 1214 kathol. und 54 akathol. Seelen, 1 Schule mit 170 Schülern.

Patron: Oberöterr. Religionsfond; Präsentant: Benefiziat zu Olsdorf.

Bezirkshauptmannschaft und Bezirksgericht: Gmunden; Ortsgemeinde Gschwand; Post: Gmunden; Entfernung von Vinz: 15 Poststunden; von Gmunden: 1 Stunde.

Pfarrpfünde: Einkommen des Pfarrers aus den vorhandenen Pfründen-Obligationen 315 fl. Ergänzung aus dem Religionsfonde: 56 fl. 24¹/₂ kr., aus in die Congrua eingerechneten Stiftungen und als Ergänzung der Congrua vom k. k. Salinen-Verar 58 fl. 75¹/₂ kr., aus den in die Congrua nicht eingerechneten Stiftungen 41 fl., von der Stola nach Norm 28 fl., zusammen 499 fl.

Bei dem isolirt stehenden, etwa 500 Schritte von der Kirche entlegenen Pfarrhose ist ein Hausgarten, der mit Einrechnung der Bauarea über 320 Quadratklaster mißt, und mit einem Reinertrage pr. 1 fl. vorgetragen ist.

Seit a. 1843 ist auf Ansuchen der Gemeinde ein Cooperator bewilliget, der seinen Gehalt pr. 210 fl. ö. W. aus dem Religionsfonde bezieht.

Erträgniß des Meßnerdienstes etwa 70 fl. Erträgniß des Organistendienstes etwa 30 fl.

Die Catharinenkirche zu Gschwand dürfte hinsichtlich ihrer Entstehung dem 13. Jahrhunderte angehören, und der Baustyl der Kirche deutet theilweise auf jene Bauzeit. Doch urkundlich kommt die „ecclesia filialis ad sanctam Katerinam“ in einem zu St. Florian aufbewahrten Testamente des Albert von St. Florian, Plebanus in Gmunden a. 1345 zu-

erst zur Sprache, laut welchen derselbe 10 Talente dieser Kirche verschafft.

Aus dieser Urkunde leuchtet hervor, daß Gschwand eine zur Pfarre Gmunden gehörende Filiale gewesen sei; freilich erwähnt eine spätere Urkunde vom J. 1346 zweier Güter „auf der Swantt in Hochkircher-Pfarr“, was jedoch nur so viel sagen will, daß die Gegend um Gschwand mit Tauf- und Sepultur zu der von der Pfarre Gmunden abhängigen Filialpfarre Lahlkirchen zuständig gewesen sei.

Wie nun lange Zeit hindurch die Curatfiliale Lahlkirchen durch einen Priester aus Gmunden pastorirt wurde, so auch Gschwand bis a. 1484 der Pfarrer zu Gmunden den Hinterlassen von Lahlkirchen auf 3 Jahre einen Pfarrgesellen bewilligte, und a. 1490 die Aufnahme eines ewigen Priesters für Lahlkirchen befohlen wurde; von jener Zeit an nun wurde die Kirche Gschwand von Lahlkirchen aus versehen.

A. 1754 machte der Stadtpfarrer zu Gmunden und Missions-Direktor, Mathias Franz von Arrens, den Antrag, zu Gschwand eine Missions-Anstalt oder Beneficium zu errichten und zu stiften, und nachdem dieser Plan von der k. k. Hofstelle und vom sb. Ordinariate Passau die Genehmigung erhalten hatte, gab er als Stiftungs-Kapital 6000 fl., von dessen Zinsen dem Benefiziaten 300 fl. zukommen sollten, gegen die Verbindlichkeit wöchentlich zu persolvirenden 3 hl. Messen, baute dann vom Grunde aus ein neues Kuratenhaus, und trat dahin einen Theil seiner Büchersammlung ab; zugleich verordnete er, daß der jeweilige Benefiziat zu Olsdorf das Recht haben solle, den Kuraten in Gschwand zu präsentiren.

Zur Bildung des Kuratie-Bezirktes wurden außer Gschwand noch die Ortschaften Moosheim und Obern Dorf mit 1300 Einwohnern in 249 Häusern aus der Pfarre Lahlkirchen zugeheilt.

Mit Hofresolution ddo. 12. Oktober 1784 wurde diese Kuratie, unbeschadet der Präsentations-Rechte des Benefiziaten

zu Olsdorf zu einer Religionsfonds-Pfarre erhoben, und dazu noch die Ortschaft Klein-Deiling aus Lohkirchen gegeben.

Die mittelmäßig große Pfarrkirche zur heil. Katharina trägt altdeutsche Bauart mit einem Rippengewölbe ohne Pfeiler, und hat eine heil. Barbara und den heil. Andreas in Glasmalerei.

Sie besitzt als Fond an Stiftungs-Kapitalien: 3154 fl. 20 kr., an unbelasteten Kapitalien: 2879 fl. 30 kr., zusammen 7033 fl. 50 kr., dagegen an Passiven 600 fl. Die durchschnittliche Jahres-Einnahme beträgt 340 fl. und die Jahres-Erfordernisse 294 fl.; bleibt Rest 46 fl.

Der Gottesacker befand sich ehevor um die Kirche herum; im Oktober 1824 wurde derselbe in eine Entfernung von 400 Schritte der Kirche verlegt.

Mit der Errichtung der Pfarrei entstand auch die Schule; jedoch wurde der Unterricht, in Ermangelung eines eigenen Schulgebäudes in verschiedenen Häusern erteilt, bis a. 1804 der k. k. Schulfond mit Hilfe der Gemeinde ein neues Schulhaus herstellte, daher dasselbe anheute noch Eigenthum der Schulgemeinde ist.

Als Wohlthätigkeits-Anstalt besteht das Gemeinde-Armen-Institut, das einen Fond von 240 fl. besitzt. Ferners besteht noch ein Haus-Spital, in welchem die Pfarr-Armen im Erkrankungsfall oder hohen Alters wegen, Unterkunft und Herberge finden; bis jetzt ist dieses Gemeinde-Spital noch ohne Fond.

Wie schon bemerkt wurde, sind zur Pfarre Gschwand 4 Ortschaften zuständig und zwar:

a) Gschwand, Gruppe mit 9 Häusern, dann mit den Rotten und Weilern: Alt-Gschwand, in Moos, in Weg, Schustermoos, unterm Wald, Baumgarten, Steinpühel und andere zerstreute Einsichten, mit 146 Häusern, 787 Einwohnern, bis zu $1\frac{1}{8}$ Stunden von der Kirche entfernt; von diesen 146 Häusern gehören 30 Häuser zur Ortsgemeinde Lohkirchen, und 8 Häuser zur Gemeinde Gmunden.

b) Die Ortschaft Moosheim besteht außer der gleichnamigen Rotte zum Großtheile aus zerstreut gelegenen Häusern, die bis zu $\frac{3}{4}$ Stunden von der Kirche entfernt sind; sämtliche 31 Nummern mit 138 Einwohnern gehören zur Ortsgemeinde Gschwand.

c) Klein-Deiling mit 5 Häusern und 25 Einwohnern; Entfernung von der Kirche 1 Stunde; Ortsgem. Pahlkirchen.

d) Oberndorf, mit den Rotten Oberndorf, Unterdorf, Neuhub, Mayerhof, Nacketenbaumgarten, und andern, bis zur Entfernung von $3\frac{1}{4}$ Stunden entlegenen, zerstreuten Häusern, an der Zahl 75, mit 374 Einwohnern, wovon 30 Nummern zur Ortsgemeinde Pahlkirchen gehören; insgesamt 247 Häuser und 1312 Einwohner.

Das Pfarrgebiet Gschwand*) ist gegen Süden hin bergig, gegen Gmunden, Pahlkirchen, Kirchheim und St. Konrad hin abdachendes Hügel-land, und wird im Osten vom Laubach-Flüßchen, im Westen theilweise vom Wasserlos-Bache, im Nordwesten vom Traun-Flusse begrenzt; der Pfarrort Gschwand selbst liegt auf freier Höhe, die bei Alt-Gschwand die Seehöhe von 1629 Fuß erreicht.

9. Traunkirchen, alte Säcular-Pfarre mit der Pfarrkirche zu Ehren der Krönung der sel. Jungfrau Maria, 1 Cooperator, 1532 kathol. und 8 akathol. Seelen, 1 Knabenschule mit 101 und 1 Mädchenschule mit 80 Schülern.

Patron: R. L. Finanz-Ministerium.

Bezirkshauptmannschaft und Bezirksgericht: Gmunden; Ortsgemeinde, Post- und Telegraf-Station: Traunkirchen; Entfernung von Linz: 17 Poststunden, von Gmunden: 3 Stunden.

Pfarrpfünde: Einkommen: Besoldung vom k. k. Salinen-Aerar: 525 fl., für Aervarial-Stiftmessen 56 fl. 70 kr., für gestiftete Gottesdienste: 92 fl. 89 kr., an Stola nach Norm 22 fl. 33 kr., als Reliquien für 60 Kloster Brennholz 63 fl., Grundertrag vom Hausgarten 4 fl. 94 kr., zusammen 764 fl. 86 kr.

*) Der Name Gschwand, Schwand, von schwanden, schwenden, abschwenden, Bäume und Gesträuche abräumen, deutet darauf hin, daß diese Gegend einst Waldung, die nach und nach ausgerentet und in fruchttragende Gefilde umgewandelt worden ist.

Außer der Entrichtung des Alumnatifikums pr. 3 fl. 78 kr. ö. W. haften auf der Pfarrpfünde keine Lasten, auch keine Baulast.

Ein abgesondertes Pfarrhofgebäude findet sich nicht vor, sondern dem Pfarrer ist der mit der Kirche in unmittelbarer Verbindung stehende Trakt des vormaligen Klosters zur Wohnung angewiesen, und damit auch ein Garten mit 834 Quadratklaster Flächeninhaltes.

Der Cooperator, im Pfarrhofe wohnend, bezieht 210 fl. als Gehalt, und 4 Klafter Brennholz im Betrage pr. 8 fl. 40 kr. als Deputat, dazu die Verpflegung vom Pfarrer und die Gefälle der kleinen Stola.

Erträgniß des Mesnerdienstes an fixen Bezügen: 89 fl. 60 kr., Erträgniß des Organisten-Dienstes an fixen Bezügen: 40 fl.

Hinsichtlich des Alters und der Entstehung von Traunkirchen gehen die Ansichten der Geschichtsforscher vielfach auseinander; einige lassen Traunkirchen in Folge eines über die Hunnen — richtiger Magyaren — am Fuße des Sonnensteines, südlich von Traunkirchen erfochtenen Sieges, — daher Sieges-Bach — durch den Markgrafen Ottokar als Nonnenkloster erbauet werden. Aus den verschiedenen Sagen hierüber dürfte Folgendes das Richtige sein: Schon zur Zeit der Römer bestanden längs des westlichen Ufers des Traun-See's Niederlassungen; dem Scharfblicke der Römer war der in den Traun-See als Halbinsel hineinragende Felsenhügel mit der schützenden Seebucht nicht entgangen, und wurde als eine das Flachland mit dem Gebirgslande vermittelnde Niederlassung erkoren; auf der Höhe des Felsenhügels wurde eine specula erbaut zur Uebersicht über Land und See nach auf- und abwärts; auch für ein Delubrum zur Verehrung der heidnischen Gottheiten wurde gesorgt.

Nach der Völkerwanderung rückte auch an die Ufer des Traun-See's eine bojoarische Bevölkerung vor und ein, machte sich über der vormals römischen Ansiedlung sesshaft und huldigte endlich dem Christenthume.

Den Agilulfingern-Fürsten, und nach ihnen, Carl dem Großen, war es auch darum zu thun, die Segnungen der Colonisation und des Christenthums in diese Seegegend zu verpflanzen, und zwar mittelst der Benedictiner-Mönche als der tüchtigsten Werkzeuge hiezu; sonach entstand das Kloster *Altmünster* für Mönche und später, auf der vorbenannten Halbinsel jenes für Nonnen: *Neumünster*. A. 909 schenkt K. Ludwig das Kind die Abtei *Traunsee* mit aller Zugehör dem Erzbischofe *Pilgrim* von *Salzburg*, und dem Grafen *Arbo* auf deren Lebenszeit. Später aber wurden beide Klöster in Folge der von den Magyaren unternommenen Verwüstungszüge zerstört (c. a. 945) und es mag wohl geschehen sein, daß eine Truppe der Ungarn von dem Grafen des *Traungau*s, *Otokar III.* ereilt, und am *Sieges-Bache* aufgerieben worden sei; aber zur Wiedererrichtung beider Klöster waren die damals unruhigen Zeitverhältnisse nicht angethan; erst als nach 955 wieder Ruhe im Lande wiedergekehrt war, konnte an den Wiederaufbau der Kirchen und Klöster gedacht werden, und zwar wurde die Kirche des hl. *Benedict* zu *Altmünster* wieder aus dem Schutte erhoben, doch nicht mehr das Kloster. Die Wiedererhebung des *Neumünsters* wurde noch auf längere Zeit hinausgeschoben, bis endlich Markgraf *Otokar III.* von *Steyr*, der Trophäen seiner Ahnen sich erinnernd, c. a. 1115 mit seinem Sohne *Leopold I.* dem Starken, das zerstörte *Frauenmünster* wieder aufbaute, dasselbe nach Möglichkeit ausstattete,*) und seine eigene Tochter *Atha* — *Agathe* — als Aebtissin einsetzte, die aber schon a. 1118 im Rufe der Heiligkeit gestorben sein soll.**)

Die Benedictiner-Nonnen, zum Großtheile aus dem Landes-Adel entsprossen, lebten unter dem Schutze der Bögte, welche von

*) Zu den Dotations-Objecten gehörte auch der *Halberg* bei *Halstatt*, und die *Salzplanne* zu *Ischel*.

**) Auch deren Nachfolgerin *Gertrudis* wurde als im Rufe der Heiligkeit gestorben, gehalten.

1191 an die österreichischen Landesfürsten selbst waren, in aller Abgeschiedenheit dahin. Allmählich mehrte sich das Einkommen derselben; a. 1181 erhielten sie das Patronat über die Pfarre Traunkirchen; a. 1312 gab ihnen die Königin Elisabeth für die Verzichtleistung auf den Halberg, und für allen Schaden, welcher dem Kloster von dem Sieden zu Halstatt an dem Klosterpfännlein in Fischel zugehen konnte, als Entschädigung jährliche 110 Pfd. Pfennige; a. 1332 incorporirte Bischof Albert von Passau die Pfarre Traunkirchen mit allen Rechten und Einkommen dem durch Brand verwüsteten und durch Kriegesdrangsale herabgekommenen Kloster.

Im 16. Jahrhundert lockerte sich allmählich die klösterliche Disciplin; aller Ermahnungen von Seite der Landesfürsten ungeachtet wurden die adeligen Fräulein derselben überdrüssig, und angesteckt vom Geiste der Reformation durch Luther, verließen sie nach und nach das Kloster und suchten die Genüsse und Freuden der Welt, c. a. 1570. Schon a. 1564 erließ ein kaiserliches Mandat, daß die Klosterwaldungen den Salinen zur Benützung überlassen werden sollen; für die übrigen Besitzungen des nonnenlosen Klosters wurde eine Administration eingesetzt, somit förmlich aufgehoben*) (c. a. 1573), bis endlich im J. 1622 K. Ferdinand II die Abtei und Herrschaft Traunkirchen den Jesuiten zu Passau als eine Residenz überhändigen ließ, doch mit dem ausdrücklichen Vorbehalt der zum Salinenwesen nothwendigen Gotteshauswaldungen, wofür denselben ex aerario salinari ein Jahresbezug von 800 fl. und über dieses das Territorial-, Jagd- und Alpenrecht verblieb.

Da die ganze Gegend durch das Gebirge hinauf bis Halstatt und Aussee dem Kloster Traunkirchen gehörte, so mußte dasselbe, weil allmählich durch das obere Traunthal hinauf ver-

*) Die Zahl der Abtissinen zu Traunkirchen beträgt nach C. Bruschius vom J. 1116—1573 33, nach Andern bloß 21.

schiedene Bewohner, freilich nur sporadisch, sich angesiedelt hatten, auch für das seelsorgliche Bedürfniß derselben vorjorgen; sonach entstanden im 11. und 12. Jahrhundert die Kirchen zu Fichel, Laufen, Goisern, Halstatt und Aussee; doch die Seelsorge wurde noch lange Zeit von Traunkirchen aus, wo neben dem Münster die Pfarrkirche zum hl. Erzengel Michael erbant worden war, im Excursionswege versehen, bis im späteren Zeitverlaufe wegen der zunehmenden Bevölkerung im Fischellande hinauf zu Goisern, Halstatt und Aussee eigene Seelsorger stationirt werden mußten, die jedoch zum Nonnenstifte und zum Pfarrer von Traunkirchen im Abhängigkeitsverhältnisse standen.

Als Plebani von Traunkirchen werden uns urkundlich folgende vorgeführt:

A. 1191 Eberhardus; Kaplan des steyrischen Herzogs Otokar VIII.; a. 1228 Henricus; a. 1242 Henricus Niskanus; Gotfridus; a. 1247 Witigo; a. 1315 Friedrich; a. 1345 Albert, Pfarrer zu Traunkirchen; sie hatten das Recht, die Klosterfrauen daselbst zu benennen und zu präsentiren, und neben ihnen fungirten im Frauenstifte, so wie an der Pfarre mehrere Capläne.

Nach der Besitznahme Traunkirchens durch die Jesuiten betrachtete der Jesuiten-Rector zu Passau sich als den einzigen Pfarrherrn aller im Salzkammergute gelegenen Pfarreien, und die dort angestellten Pfarrer als seine Vicare, die er, wie auch die Capläne, präsentirte, die Pfarrvisitationen vornahm, die Kirchenrechnungen aufnahm und alle Vogteirechte ausübte. Ueber dieses stellten die Jesuiten aus ihrer Mitte Missionarii auf, welche die Pfarren im Kammergute von Zeit zu Zeit besuchen, Jung und Alt unterweisen, predigen und hie und da den Gottesdienst halten mußten.

Nach der Aufhebung des Jesuitenordens a. 1773 wurde Traunkirchen, so wie die übrigen als Vicariate betrachteten Pfarreien des Salzkammergutes als selbstständige Pfarren erklärt und

unter das Patronat des a. h. Landesfürsten gestellt, für welche das k. k. Salzoberamt das Präsentationsrecht ausüben sollte. (a. 1778.)

Mit dem Frauenstifte gleichzeitig war auch die Kirche entstanden und in der Ehre des dreieinigen Gottes und der Himmelfahrt der sel. Jungfrau Maria eingeweiht worden; sie ist 18 Klafter lang, 11 Klafter breit, und war ursprünglich ein romanischer, dann ein altdeutscher Bau, welcher a. 1632 sammt den Klostergebäuden durch einen verheerenden Brand zerstört wurde.

Mit Hilfe verschiedener Wohlthäter erhoben die Jesuiten die Kirche und das Kloster aus den Ruinen und stellten erstere glanzvoll wieder her.

Die Altäre haben vortreffliche Bilder; die vergoldete Kanzel stellt das Schiff des Simon Petrus vor, aus welchem der Herr das Volk einst gelehrt hat. Unter den Reliquien finden sich das Haupt und die Gebeine des hl. Blutzeugen Prosper. Aus unbekannten Ursachen mußte a. 1652 diese Kirche durch den passauischen Weihbischof Ulrich Grapler, Bischof von Lampfacus, abermals geweiht werden; a. 1689 wurde die Todesangst-Christi-Bruderschaft eingeführt; a. 1776 erhielt die Kirche päpstliche Indulgenzen; a. 1778 wurde die einstige Klosterkirche als Pfarrkirche erklärt; der Thurm dieser Kirche ist aber so niedrig, daß er kaum die Höhe des Kirchendaches erreicht, da er sonst das Toben des Bichtauer Windes nicht aushalten würde.

Vor einigen Decennien noch stand über dem Presbyterium, respective über dem Hochaltare ein dieser Kirche entsprechender schöner Thurm, der aber, weil man an demselben eine, durch die heftigen Windstürme herbeigeführte Senkung bemerkte, abgetragen, und statt dessen der gegenwärtige, aus den zur Johanniskirche hinaufführenden Stufen gebaut wurde.

Rechts an die Pfarrkirche schließt sich die St. Michaels-Capelle, die einstige Pfarrkirche, an, wo man noch das vergoldete Gitter sieht, bei welchem einst die Nonnen das Abendmal empfingen. Der Fußboden ist mit alten Grabsteinen belegt, deren

Namen und Jahreszahl zum Großtheile verwischt und unleserlich geworden sind. — Der Gottesacker befindet sich noch um die Kirche herum.

Das Gotteshaus Traunkirchen besitzt als Fond an Stiftungscapitalien 5208 fl., an unbelasteten Capitalien 2852 fl. 7 fr.; zusammen 8060 fl. 7 fr.

Die currenten Jahreseinnahmen beziffern sich durchschnittlich auf 450 fl., die currenten Jahresausgaben beziffern sich durchschnittlich auf 490 fl., der Abgang von 40 fl. wird durch das hohe Aerar als Patron gedeckt.

Nebenkirchen und Capellen:

a) Die Kirche zum hl. Johannes den Täufer auf der Höhe des Berges, zweifelsohne an der Stelle und aus dem Materiale des vormals römischen Delubrum und Walthurmes schon im 8. Jahrhundert erbaut; darin die Inschrift: „Olim spelaeum gentilium piratarum, nunc St. Joanni Bapt. sacratum“. A. 1785 wurde sie auf a. h. Befehl gesperrt, jedoch nicht demolirt, und in neuerer Zeit wieder eröffnet; die große Glocke von Traunkirchen mit ihrem schönen, weithintönenden Klange hängt im Thurme dieser St. Johanniskirche;

b) außerhalb des Klosters auf einer Anhöhe entstand bereits im 12. Jahrhundert die Capelle in honorem St. Nicolai, des gefeierten Salz-, Wasser- und Wind-Patrons; im Jahre 1632 war sie gleichfalls ein Raub der Flammen geworden, aber durch die Jesuiten ward sie wieder hergestellt; a. 1725 wurden an ihr verschiedene Reparationen vorgenommen; a. 1777 wurde darin die Maria Himmelfahrt-Bruderschaft errichtet; a. 1785 auf a. h. Anordnung gleichfalls gesperrt, wurde die Nicolai-Capelle a. 1811 in ein Wohnhaus umgestaltet;

c. die Calvarienberg-Capelle, welche zuvor von Holz errichtet war, wurde a. 1699 gemauert; besitzt keine Capitalien.

Die Pfarrbücher beginnen mit dem Jahre 1625.

Die Schule mit zwei Lehrzimmern und der Wohnung des

Lehrers ist einem Theile der ehemaligen Klostergebäude untergebracht.

A. 1858 wurde durch die Frau Erzherzogin Sophia zu Traunkirchen ein Institut der armen Schulschwestern de notre dame ins Leben gerufen und gestiftet, und hiezu die Schulschwestern aus dem Mutterhause in München zur Uebernahme der Mädchenschule und der Kleinkinder-Bewahranstalt berufen.

Die Lehrerin der Mädchenschule bezieht vom a. h. Kerar 69 fl., an Schulgeld 20 fl., von der Gemeinde 21 fl.; zusammen 100 fl.

Das Stiftungs-Capital des Institutes beträgt 14.200 fl.

Als religiöse Vereine bestehen die Michaels-Bruderschaft und die Rosenfranz-Bruderschaft.

Als Wohlthätigkeits-Anstalt das Gemeinde-Armeninstitut.

Das St. Johann v. Nepomuk-Spital stiftete a. 1734 ein Cooperator von Traunkirchen auf vier Pfründler, die außer der freien Wohnung im Spitale eine kleine Geldbetheilung genießen; die Capitalien betragen etwa 2550 fl.

Im J. 1774 wurden aus der Pfarre Altmünster die Ortschaft Winkel, dann die jenseits des Traunsee's gelegenen Einöden Karbachmühle und Eisenau der Pfarre Traunkirchen zugewiesen; sie umfaßt demnach folgende Ortschaften:

Traunkirchen, Pfordorf, Karbachmühle, Eisenau, Einöden mit mehreren Häusern; zusammen 90 Häuser, 581 Einwohner, $\frac{3}{4}$ Stunde Entfernung von der Kirche; In-Winkel, Ortschaft mit zerstreuten Häusern, zusammen 15 Häuser, 119 Einwohner, $\frac{1}{4}$ — $\frac{3}{8}$ Stunde Entfernung von der Kirche; Winkel, Ortschaft mit zerstreuten Häusern, zusammen 23 Häuser, 189 Einwohner, $\frac{1}{2}$ — $\frac{5}{8}$ Stunde Entfernung von der Kirche; Bichtau, Ortschaft mit zerstreuten Häusern, zusammen 12 Häuser, 62 Einwohner, $\frac{3}{4}$ Stunde Entfernung von der Kirche; Mitterndorf, Ortschaft mit zerstreuten Häusern, zusammen 16 Häuser, 94 Einwohner, $\frac{5}{8}$ Stunde Entfernung von der Kirche; Mühlbachberg, Ortschaft mit zerstreuten Häusern,

zusammen 69 Häuser, 499 Einwohner, $\frac{7}{8}$ — $1\frac{1}{2}$ Stunden Entfernung von der Kirche. Gesamtzahl: 224 Häuser mit 1544 Einwohnern.

Mit Ausnahme der jenseits des Traunsee's gelegenen, zur Gemeinde Gmunden gehörenden Häuser der Karbachmühle und der Eisenau, gehören sämtliche Ortschaften und Häuser zur Ortsgemeinde Traunkirchen.

Theils Uferebene, theils Hügelgebiet, ist jedoch der Pfarrbezirk Traunkirchen mit der Ortschaft Mühlbachberg gebirgisches Terrain.

Die Bewohner nähren sich kümmerlich von der Schifffahrt, Fischerei und von den Holzarbeiten für die Salinen, und auch von der Verfertigung anderer Holzwaaren; nur wenige Ortschaften haben genügenden Feldbau.

Eine besondere Eigenthümlichkeit bietet Traunkirchen hinsichtlich der Weise, wie dort die Frohnleichnamsprozession stattfindet; denn dieselbe wird bei günstigem Wetter auf dem See gehalten. In einem großen Schiffe ist ein Altar aufgerichtet; Priester, Ministranten, Musiker, Honoratioren umgeben denselben; andere Schiffe und Rachen begleiten das Hauptschiff mit dem Altarssakramente; auf drei gewissen Höhen des See's wird jedesmal innegehalten; die begleitenden Schiffe versammeln sich, das Evangelium wird gesungen und Alle empfangen knieend den Segen.

(Schluß folgt.)

Gregor VII. und Pius IX.

Eine beantwortete Pastoral-Conferenz-Frage.

„Es sind heuer 800 Jahre, seitdem Gregor VII. den päpstlichen Stuhl bestiegen hat. Es soll ein Vergleich zwischen seinem Pontifikate und jenem unseres Papstes Pius IX. angestellt werden.“

Die vorliegende Pastoral-Conferenzfrage wäre eine rechte Aufgabe für einen christlichen Plutarch. Bekanntlich hat der Heide Plutarch, der zu Chäronea in Böotien im ersten Jahrhunderte geboren war und um 120 gestorben ist, nebst anderen Werken „Biographien“ berühmter Griechen und Römer geschrieben, und immer einen Griechen und Römer nebeneinandergestellt und verglichen. Welche Aufgabe wäre das für ihn als Christ, zwei so berühmte Päpste, wie Gregor VII. und Pius IX. in Vergleich zu stellen. Freilich, um gleich dem Gegenstande etwas vorzugreifen, trifft der Vergleich von der damaligen und jetzigen Zeit nur zum Theile zu, d. h. mehr nur in Bezug auf die äußeren Bedrängnisse der Kirche. Das innere Elend war zur Zeit Gregor VII. ein größeres. Man erwäge die traurigen Erscheinungen der Priesterehe und der Simonie, die Schmach, welche die meisten Bischöfe der Braut Gottes dadurch anthaten, daß sie sich die schmachlichste Knechtung von Seiten der gewaltthätigen Großen der Welt ohne allen Widerstand gefallen ließen und so die Kirche in eine Abhängigkeit brachten, welche sie nur in wenigen Zeiten hat ausstehen müssen.

In der vorgelegten Frage werden vorzugsweise die Punkte gemeint sein, worin beide Pontifikate und beide Päpste sich gleichen. Andererseits, weil die Frage heißt, ein Vergleich werde angestellt zwischen dem Pontifikate Gregors VII. und jenem unseres Papstes Pius IX., werden auch die Unähnlichkeiten nicht ausgeschlossen sein. Daß gerade diese viele sein würden, erklärt sich leicht. Das Pontifikat Gregor VII. dauerte 12 Jahre, von 1073 bis 25. Mai 1085, das unseres hl. Vaters bereits vom 16. Juni 1846 bis jetzt, zudem eilen in neuester Zeit die Ereignisse mit der Schnelle des Dampfes dahin und sind die Verbindungen zwischen Ländern und Reichen viel enger und leichter.

Ich will nicht zurückgreifen auf das Vorleben der beiden Päpste vor Antritt des Pontifikates, da die Frage nur von ihrem Pontifikate redet, und will nun Ähnlichkeitspunkte aus beiden Pontifikaten bringen.

Eine Aehnlichkeit zeigt sich schon in der Wahl. Nach der Beisetzung Alexander II. rief der römische Klerus und das Volk: „Der hl. Petrus wählt Hildebrand zu seinem Nachfolger.“ Um der bekannten Verordnung Nicolaus II. vom Jahre 1061 zu genügen, gaben alle Kardinäle, wie die übrigen Kleriker ihre Zustimmung. Die Wahl Pius IX. ging, seit ein paar Jahrhunderten unerhört, mit solcher Schnelligkeit vor sich, daß sie nach einem dreitägigen, eigentlich zweitägigem Conclave schon entschieden war und eine laute Zustimmung des Volkes erfolgte.

Hildebrand nahm, um anzuzeigen, er wolle in die Fußstapfen des ersten deutschen Papstes Gregor V. treten und zum dankbaren Andenken an seinen Lehrer Gregor VI. den Namen Gregor VII. an. Mastai Ferretti, der, im Jahre 1792 geboren, die leidenvollen Pontifikate Pius VI. und VII. vor sich hatte, nannte sich im Hinblick auf sie Pius IX. Er sagte gleich an seinem Krönungstage (21. Juni) das prophetische Wort: „Heute beginnt die Verfolgung.“

Beider Pontifikat ist eine fortwährende Reihe von Kämpfen gegen falsche, oder gefährliche, oder schädliche Principien, gegen wirkliche oder beabsichtigte Unterdrückung der Kirche, für die Freiheit und die Unabhängigkeit des päpstlichen Stuhles und der Braut Christi.

Es liegt gewiß nicht in der Absicht der Frage, in den gewöhnlichen Tugenden z. B. Glaube, Gottvertrauen u. s. w. beide großen Männer zu vergleichen. Bezüglich der Liebe möchte man glauben, wäre ein großer Unterschied. Pius IX. ist bekannt als Mann der Milde und Liebe, während man Gregor VII. häufig als Tyrannen schildert. Allein die wahre Liebe war in Gregor nicht minder groß. Wie leuchtet diese hervor aus seinen schönen Briefen z. B. an die fromme Mathilde, Königin von England, an die hochherzige Mathildis von Toskana, ja selbst aus seinem Benehmen gegen Heinrich IV. Schon sein Vorgänger war nahe daran gewesen, Heinrich zu excommuniciren, der indeß Schuld auf Schuld häufte; doch wartete Gregor geduldig lange zu,

Besserung hoffend und erst als Heinrich die frevelhafte That beging, den legitimen Papst am 24. Jänner 1076 abzusetzen und diese Absetzung ihm in empörender Weise anzukündigen, wurde er vom Papste excommunicirt. Und wieder ließ der Papst sich herbei, obwohl er voraussahen konnte, daß die deutschen Stände es ihm sehr übel nehmen werden, Heinrich, da er freiwillig zu Canossa sich einer Buße unterworfen hatte (die übrigens nicht so erschrecklich war, als man sie schildert, denn beim kürzesten Tage im „Bußhemd“ über den Kleidern dastehen und dann sich in die warmen Wachstuben zurückziehen, wollte im italienischen Klima nicht so viel heißen), ließ, sage ich, der Papst sich herbei, Heinrich vom Banne loszusprechen. Und später, als die Deutschen bereits Rudolph von Schwaben zum Gegenkönige gewählt hatten, zögerte Gregor lange Zeit, ihn anzuerkennen, was die Deutschen ihm sehr zum Vorwurfe machten, noch immer hoffend, Heinrich auf besseren Weg zu bringen.

Nur eine Tugend, in der sich beide Päpste gleichen, kann nicht unerwähnt bleiben, die Treue und Standhaftigkeit in Vertheidigung der wahren Principien. Beide haben ihre Grundsätze oft und offen ausgesprochen, Gregor z. B. in seinen vielen Briefen. Die Kirche, sagt er, muß um jeden Preis aus dem Stande der Knechtschaft und des Verderbnißes errettet, sie muß aus dem Joche der weltlichen Gewalt, welche sie zu schändlichen Zwecken mißbraucht, befreit werden. Dieß zu bewirken, liegt besonders dem Papste ob, dem Träger der höchsten geistlichen Gewalt. Auch Könige und Fürsten stehen wegen Verletzung der göttlichen Gesetze unter dem Gerichte der Kirche. Sind ihre Vergehen offenkundig und für die Kirche verderblich, können und müssen auch sie zur Buße ermahnt, gerichtet und im Falle der Noth excommunicirt werden, doch zu ihrer Schonung soll dieß nicht von den Bischöfen ihres Landes, sondern von dem Papste selber geschehen.

Im 49. Briefe, Tit. II., beklagt Gregor z. B. die damaligen Leiden der Kirche: „Oft schon habe ich Gott gebeten, mich

entweder aus dem gegenwärtigen Leben zu befreien, oder durch mich unserer gemeinsamen Mutter zu nützen, jedoch hat er mich aus meinen großen Leiden nicht befreit, und mein Leben hat nicht, wie ich wünschte, jener Mutter, mit der er mich verbunden hat, genügt. — Die orientalische Kirche ist vom Glauben abgefallen und wird durch die Ungläubigen von außen her bekämpft. Wirft man seinen Blick nach Westen, Süden oder Norden, so findet man kaum irgendwo Bischöfe, welche auf die rechte Weise ihr Amt erlangt haben, oder deren Lebenswandel den Anforderungen desselben entspricht, welche von der Liebe zu Christus und nicht vom weltlichen Ehrgeize in ihrer Amtsführung bejeelt werden; nirgends solche Fürsten, welche Gottes Ehre ihrer eigenen und die Gerechtigkeit dem Gewinne vorziehen. Die Menschen, unter denen ich wohne, Römer, Longobarden, Normannen sind, wie ich es ihnen oft sage, ärger als Juden und Heiden. — Und wenn, ich mich selbst betrachte, so finde ich mich durch das Gewicht meiner Sünden so gedrückt, daß mir keine andere Hoffnung des Heiles übrig bleibt, als in der Barmherzigkeit Christi allein. Denn würde ich nicht hoffen, einst zu einem besseren Leben zu gelangen und der hl. Kirche zu nützen, so würde ich gewiß nicht in Rom bleiben, wo ich, Gott ist mein Zeuge, nur gezwungen seit zwanzig Jahren wohne. So kommt es, daß ich zwischen Schmerz und Hoffnung, von denen ersterer sich täglich erneuert, letztere aber sich gar zu sehr vermindert, von tausend Stürmen erfaßt, gleichsam sterbend lebe.“ Man merkt es dem Briefe an, daß Hildebrand ihn geschrieben, ehe er Gregor VII. war. In Salerno nicht gar lange vor seinem Tode erklärt er in seinem schönen Vermächtnisse an die gesammte Christenheit: „Nur darum hat sich Alles wider mich erhoben und verschworen, weil ich bei der dringendsten Gefahr der Kirche mich habe entschließen müssen, sie aus ihrer Knechtschaft zu erheben. Während es dem ärmsten Weibe vergönnt ist, sich nach den Gesetzen ihres Landes und ihrem Willen ehelich zu verbinden, soll es der Kirche, der Braut Christi und unserer Mutter, verwehrt sein, ihrem Bräuti-

game anzuhängen. Niemals durfte ich zugeben, daß Häretiker, Ehebrecher und Eindringlinge sich die Söhne der Kirche unterwarfen und die Schmach ihrer Vergehungen auf sie übertragen.“

Pius IX. hat die leitenden Principien oft ausgesprochen in seinen Anreden, feierlichen Allocutionen, Encycliken, besonders in der Encyclica „Quanta cura“ mit dem beige geschlossenen Syllabus. Wie Gregor VII. durch seine drei Dekrete gegen Simonie, Konfubinat des Klerus und gegen Investitur alle unsaubern Elemente und anderseits alle Mächtigen, welche über die Kirche herrschen wollten, gegen sich in den Kampf gerufen hat, ebenso hat Pius IX. durch den einzigen Syllabus die Wuth und den Haß des gesammten Liberalismus gegen sich heraufbeschworen.

Keiner der beiden Päpste hat sich irgend wie herbeigelassen, etwas dem anerkannten Rechte zu vergeben, irgend eine Concession zu machen, die das Gewissen verletzt hätte. Gregor VII. that es nicht, als Heinrich IV. im päpstlichen Gebiete mit seinen Truppen hauste, er that es nicht, als Heinrich im Sommer (1081 bis 1084) ihn in Rom belagerte, er that es nicht, als er beim Vordringen Heinrichs in die Stadt nach der Engelsburg flüchten mußte und dort belagert wurde. Gerade in dieser höchsten Bedrängniß sagte Gregor, er gehe auf Heinrich's Anerbietungen nur ein, wenn er, d. i. Heinrich, Gott und der Kirche Genugthnung leisten wolle; auch erklärte er: „Keiner meiner Vorfahren hat von einem Könige größere Zugeständnisse erhalten, als ich von Heinrich erhalten würde, wenn ich vom Pfade des Rechtes abweichen wollte. Aber ich fürchte das Drohen der Gottlosen nicht und will lieber mein Leben opfern, als zum Bösen stimmen.“

Pius IX. ist zwar nicht in der Engelsburg belagert, aber eingeschlossen im Vatikan. Weder früher noch jetzt ließ er sich etwas abdringen, was wider die Rechte des hl. Stuhles und der Kirche war. Was er bald Anfangs gesagt: „Ich kann wohl das Opfer der Revolution werden, niemals aber werde ich ihr Mit-schuldiger sein“, hat er gehalten, er ließ sich zu keiner unredlichen Concession herbei, nicht da die Revolution in Rom ihn bedrohte,

nicht da er flüchtig in Gaëta war. Sein „non possumus“ hat er getreu gehalten. Auch hat er ausdrücklich den Satz (80. des Syllabus) verworfen: „Der römische Papst kann und soll sich mit dem Fortschritt, dem Liberalismus und der modernen Civilisation versöhnen und vergleichen.“

Beide Päpste sind gleich beharrlich in Wahrung der Unabhängigkeit des päpstlichen Stuhles, um so kämpfen zu können für die Unabhängigkeit und Freiheit der Kirche. Darum hat Pius IX., wenn er auch der Gewalt weichen mußte, gegen jeden Angriff auf das päpstliche Gebiet (*patrimonium S. Petri*), als Mittel, dem hl. Stuhle freie Bewegung zu verschaffen, immer feierlichst protestirt. Gegen alle Staatsgesetze, welche die Rechte, die Freiheit der Kirche beeinträchtigen, ist er stets mahnend, warnend, verdammend aufgetreten. Den Satz, nach welchem man jetzt vielfach handelt, hat er ausdrücklich verworfen (39. des Syllabus), daß der Staat als der Ursprung und die Quelle aller Rechte ein schrankenloses Recht besitze.“

Die Sorge für die Unabhängigkeit des hl. Stuhles zeigte Hildebrand früher schon. Bekanntlich ging er nach Beilegung eines Schisma, dreier Päpste mit seinem Lehrer Gregor VI., nach Deutschland und lebte zufrieden in Clugny. Als der vom Kaiser zum Papste designirte Bischof Bruno von Toul ihn aufforderte, mit ihm nach Rom zu gehen, wollte Hildebrand nicht, besonders aus dem Grunde, weil Bruno nicht canonisch gewählt und es schon der dritte Fall sei, daß der päpstliche Stuhl durch kaiserlichen Einfluß besetzt werde. Wie früher mächtige Familien die Besetzung des römischen Stuhles sich angemäßt, könnte sie so leicht ein von Kaisern usurpirtes Recht werden. Erst als Bruno zu Fuß nach Rom pilgerte, um dort sich neu wählen zu lassen, begleitete ihn Hildebrand. Um anderes hieher Bezügliche zu übergehen, sei nur noch erwähnt, daß es hauptsächlich durch Hildebrand's Einfluß geschehen, daß Nicolaus II. das berühmte Wahldekret (1059 und 1061) erließ, welches das Wahlrecht den Cardinälen übertrug.

Für die Unabhängigkeit der Kirche kämpfte aber Gregor VII. ganz besonders, da er sie aus der damaligen tiefen Abhängigkeit herausriß. Die Versuchung war seit Karl dem Großen zum ersten Male an die Regenten herangetreten, ob nicht die Kirche unter dem Staate stehe. Das durchzuführen, diente die Investitur und zwar sogar mit Ring und Stab, dem Zeichen der geistlichen Gewalt. Die Kirche wurde so ganz in den Lehensverband hineingezogen, die Bischöfe und Aebte leisteten sogar den Lehenseid. Wie war bei dieser Lage der Dinge die Simonie zu verhindern, nur zu verhindern, daß die unwürdigsten Kreaturen zu den Bischofsstühlen gelangten? Wie leicht verbreitete sich die falsche Meinung, mit Ring und Stab verleihen Regenten nur geistliche Gewalt! Doch ich kann alles dieses übergehen, da es nur zu gut bekannt ist.

Gregor erlebte den Sieg bei diesem Kampfe gegen die Gewaltigen der Erde nicht, aber seine Idee wurde siegreich, denn was in den Geist gelegt ist, ist ewig. Ob Pius IX. den Triumph erleben wird? Wer weiß es? Nach menschlichem Urtheile ist es wohl nicht wahrscheinlich. Aber, wie immer es sei, die Idee, für die er kämpft, wird siegen, und wie Gregor, wird der sterbende Pius sagen können: *Dilexi justitiam et odi iniquitatem.*

Eine Aehnlichkeit, die ich nicht übergehen kann, ist die, daß es beiden Päpsten gegeben war (respective gegeben ist), ihre Größe im Leiden zu zeigen. Gerade im Leiden zeigt sich der wahre Gläubige, der wahre Christ. Bei beiden Päpsten sehen wir in der Fülle der Leiden dasselbe Gottvertrauen, dieselbe Ruhe, dieselbe Ergebung. Welche Schmach, welche Verfolgung, welche Drangsale bis zur Flucht, bis zur Einkerkelung mußten Beide erdulden! Sind die Leiden des einen oder des anderen größer? Wer könnte das sagen? Länger andauernd sind jedenfalls die Pius IX. Seine Feinde haben es nicht blos auf ihn, auf sein Gebiet, sie haben es auf die ganze Kirche, auf das ganze positive Christenthum abgesehen. Das war nicht so bei Gregor VII.

Seine Feinde wollten blos, daß der alte Schund und Mist, daß Simonie und Konkubinat des Klerus bleiben, daß die Kirche es sich gefallen lasse, daß man ihr den nächstbesten Unberufenen als Abt oder als Bischof aufdringe, daß sie die gefügige Magd des Staates, sagen wir richtiger, der weltlichen Gewalthaber bleibe. Dafür hatte aber Gregor z. B. den Schmerz, zu sehen, wie die feilen Bischöfe, Heinrichs Kreaturen, zu Worms 1075 sich zu seiner, des Papstes Absetzung herbeiließen und nur zwei Bischöfe, Adalbero von Würzburg und Herman von Metz, den Muth hatten, sich gegen dieses höchst uncanonische Verfahren zu erklären.

Selbst der Protestant Neander sagt bei dieser Gelegenheit, wie sehr dieß beweise, daß die Bischöfe und Aebte sich nur zu blinden Werkzeugen der Macht gebrauchen ließen. — Gregor VII. mußte erleben, wie Heinrich es dahin brachte, daß um Pfingsten des Jahres 1080 19 Bischöfe zu Mainz dem Papste den Gehorsam aufkündeten; er mußte erleben, daß lombardische Bischöfe auf dem Conciliabulum zu Brixen ihm einen Gegenpapst aufstellten (Clemens III.). Bis zur Absetzung, bis zum Schisma haben selbst Pius IX. ärgste Feinde, ein Cavour, Bismarck u., es noch nicht getrieben.

Wenn der Psalmist sagt (Psalm 93, 19.): „Secundum multitudinem dolorum meorum consolationes Tuas aedificaverunt animam meam“, so dürfen wir bei beiden Päpsten annehmen, daß tröstender Balsam von oben in ihre Seelen gekommen. Nach Außen hin hat Pius gar manchen Trost, den Gregor nicht hatte, ich nenne nur die vielen Beweise der Liebe und Anhänglichkeit des gläubigen Volkes an ihn, den Statthalter Jesu Christi, und ein gar großer Trost ist und bleibt der treue Anschluß des gesammten Episcopates an ihn, sein Oberhaupt.

Ein paar andere Aehnlichkeiten will ich nur kurz berühren. Offenbar tritt zur Zeit beider Päpste das Streben hervor, in Deutschland eine Art Nationalkirche zu gründen. Heinrich's Plan zerfiel. Ob Meinkens auf den Flügeln Bismarck's sich noch zu einem Primas einer altkatholischen Nationalkirche hinaufzu-

schwindeln vermag, wenn auch nur auf momentane Dauer, wird die Zukunft zeigen.

Beide Päpste haben ihr Augenmerk sehr auf den Orient gerichtet. Gregor ging mit dem Gedanken um, sich an die Spitze eines Kreuzheeres zu stellen, weil er die Gefahren sah, die von Seite der Türken dem Abendlande drohen. Pius hat bald nach Besteigung der cathedra Petri eine eigene Congregation für die Angelegenheiten der Kirche im Orient eingesetzt, er hat den Patriarchat in Jerusalem wieder mit Verpflichtung zur Residenz hergestellt, weil er die Regung der Geister im Oriente sich der katholischen Kirche zuneigen sah. Leider hat eine große Macht den günstigen Zeitpunkt übersehen, um die Regung im Orient günstig für die katholische Kirche zu fördern und zu unterstützen.

Endlich hat das Pontifikat des einen, wie des andern zu einer Ausscheidung fauler, erstorbener oder hochmüthiger Glieder aus der Kirche und zu einer Scheidung der Geister für und wider die Kirche beigetragen.

Um den Vergleich zu vervollständigen, könnte man hinzufügen, daß es Gregor VII. nicht gegönnt war, so viele Bisthümer und apostolische Vikariate zu errichten, wie Pius IX. so oft (vier Mal) so viele Bischöfe zu sich nach Rom zu berufen, eine so feierliche Dogmatisation wie die der immaculata conceptio B. M. V. vorzunehmen, ein allgemeines und so zahlreiches Concilium zur Herstellung der Auctorität zu berufen und selbes am 8. December 1869 zu eröffnen. Ich sage, vorzugsweise zur Herstellung der Auctorität; denn wie Johannes von Müller zu seiner Zeit sagte: „Unsere Zeit erkrankt aus Mangel des historischen Sinnes“, so kann man von unserm Zeitalter sagen, daß es erkrankte aus Mangel der Anerkennung der Auctorität.

Gregor VII. hat im Gegensatz gegen die frühere Knechtung der Kirche durch irdische Gewalthaber den päpstlichen Stuhl in der Stellung nach Außen auf's Höchste gehoben; seinem inneren Wesen nach ist der Primat immer derselbe.

Gregor ist der Begründer der sogenannten mittelalterlichen Papalhoheit, die, wie man zu sagen pflegt, in Innocenz III. ihren Culminationspunkt erreichte. Sie hatte für jene Zeit sehr viel Gutes, ist aber nicht eine wesentliche Sache, kann daher vorübergehen und ist vorübergegangen.

Pius IX. hat zu einer Zeit, in der das Papstthum nach Außen sehr niedergedrückt erschien, die höchste Würde desselben, die in seinem innersten Wesen liegt, ausgesprochen, nämlich dessen Infallibilität (in wie weit, ist bekannt), eine Prärogative, die, wie sie vom Anfange da war, auch dauern wird, so lange die Kirche auf Erden besteht, also bis ans Ende der Tage.

Hiermit möge der Vergleich beider Päpste seinen Abschluß finden.
R.

Literatur.

Dr. J. Schuster's Handbuch zur bibl. Geschichte des Alten und Neuen Testaments. 2. Aufl., bearbeitet von Dr. Holzammer. Mainz. Kirchheim. 3.—5. Lieferung.

Bereits im 1. Hefte dieser theologischen Quartalschrift 1873, S. 91, ff., wurde obiges Handbuch in den ersten zwei Lieferungen, in welchen es damals vorlag, besprochen und gilt alles das, was über die Anlage des Werkes, die Darstellung und Auffassung der hl. Geschichte, wie sie sich in diesem Lehrbuche zeigte, im Allgemeinen gesagt wurde, auch vollkommen von den oben angezeigten drei Lieferungen, mit welchen die Geschichte des Alten Testaments abgeschlossen ist. Auch diesen Theil des schönen Werkes zieren ziemlich viele Abbildungen, von welchen die bemerkenswertheften sind: Der siebenarmige Leuchter am Triumphbogen des Titus in Rom; der Berg Hor, Sichem, die bei den Hebräern in der heil. Musik gebrauchten Instrumente (sehr ausführlich), das Grabmal David's (nach Sepp), Karmel mit der Eliasgrotte, das

Grabdenkmal Daniel's, Esdra's und die hauptsächlichsten der uns bekannten jüdischen Münzen.

Was die geographischen Notizen betrifft in diesem Theile, so sind dieselben sehr richtig und meist nach den bewährtesten Autoren, wie Gratz, Sepp, Mislin, Bishoffe u. s. w. gegeben, und ist die diesbezügliche Literatur mit treffender Auswahl und auch mit Berücksichtigung immer der neuesten Forschungen angeführt.

Die biblische Chronologie ist vom Herrn Verfasser durch Beigabe mehrerer sehr genauer Tabellen und zwar jedesmal am passenden Orte sehr gut erläutert, so z. B.: Die Könige von Juda und Israel und die Herrscher der Reiche, welche für die heil. Schrift in Betracht kommen (man vergleiche hiezu die so wichtige Schrift von Dr. Brandes: Die Königsreihen von Juda und Israel nach den biblischen Berichten und den Keilschriften. Leipzig 1873); ferner eine Uebersicht der Geschichte der Juden unter persischer Herrschaft, S. 666, und noch eine synchronistische Tabelle, welche Judäa, Syrien und Aegypten in ihren mit einander so innig versflochtenen Schicksalen darstellt, S. 681.

Die poetischen Stücke, welche Herr Verfasser aus den Psalmen, Propheten, so wie aus einzelnen Liedern, z. B. Debborah-Lied u. s. w., ausgewählt hat, sind meist nach Schegg, Hülskamp (in Rohrbacher's Universalgeschichte) u. A. — Die Transcription der hebr. Namen ist sehr genau, ein Vorzug, der oft ähnlichen Büchern mangelt.

Was die Darstellung der heil. Geschichte nun betrifft, so ist dieselbe in diesem Handbuche in engem Anschlusse an „Schuster's“ biblische Geschichte erzählt; freilich ist dadurch oft eine Unklarheit entstanden, welche besonders in den schwierigen Eintheilungen nach a, b u. s. w. ihren Grund haben dürfte. Aus der gleichen Ursache dürfte auch der Umstand herzuleiten sein, daß hie und da nicht die richtige Vertheilung und Unterscheidung zwischen Wichtigerem — dem Großgedruckten — und dem minder Wichtigeren — dem Kleingedruckten — festgehalten ist; indeß ist eine solch

praktisch treffende Unterscheidung gewiß einerseits eine schwere Sache, anderseits ist ja das Buch so eingerichtet, daß auch dem Katecheten, Lehrer u. noch immer ein großer Spielraum für die Behandlung des biblischen Stoffes gelassen ist. Nichtsdestoweniger ist die Darstellung der heil. Geschichte nach ihren verschiedenen Gesichtspunkten auch in diesem Theile eine ganz vorzügliche und versteht es Herr Verfasser, namentlich einzelne biblische Charaktere recht anziehend zu schildern; wir heben hier nur einige der besonders schönen Stücke heraus: Die Darstellung der Paschafeier, welche in ihrer Ausführlichkeit und Klarheit nichts zu wünschen übrig läßt; die Schilderung Gedeon's, insbesondere aber Samson's als Bild Israel's und Vorbild Christi, die Erklärung der Verheißung Nathan's an David, S. 491; die Erörterung über die „Weisheit Salomon's“, S. 524, über Salomon's Regierungszeit selbst, S. 542; die Darlegung der Wirksamkeit des Elias, S. 570, ff.; über das Gesicht Ezechiel's von der Wesenheit Gottes, S. 649 und 650 u. a.

Nach dieser allgemeinen Charakterisirung möge es nun gestattet sein, zu einzelnen Stellen des Werkes Bemerkungen zu geben, welche theils eine Richtigtstellung oder genauere Fassung einiger Aeußerungen des Herrn Verfassers bezwecken mögen, theils aber mehr eine Erklärung beabsichtigen sollen.

Um gleich mit dem Anfange des Werkes, S. 280 ff. zu beginnen, so hätte über die Lage des Gesetzberges Einiges gesagt werden mögen: Bekanntlich haben nicht wenige den Versuch gemacht, nicht den heutigen Sinai als Berg der Gesetzgebung, sondern das westlich davon gelegene Serbalgebirge nachzuweisen (Pepsius) — vgl. Graz, Schauplatz d. hl. Schr., aber besonders die neueste Schrift Dr. Ebers: Durch Gosen zum Sinai. Leipzig, 1872. —

Das sog. „Eifer=Opfer“ betreffend, vermissen wir die Erklärung, daß die Erfüllung der Drohungen für den Fall der Schuldbarkeit der Frau eben nur durch ein göttliches Wunder eintreten konnte und außer Zusammenhang mit natürlichen Ur-

sachen steht (vgl. Allioi Handbuch d. bibl. Alterthumskunde I, S. 67 und 68).

Auffallend ist, daß die Etymologie der „Cherubim“, S. 297, nicht gegeben ist im Vergleiche mit andern minder wichtigen etymologischen Erklärungen. Es ist sicher, daß das Wort semitischen Ursprungs ist und *ch' rub* so viel als *r' chub* (durch Metathesis) ist, d. h. *jumentum divinum* mit Rücksicht auf Ezech. oder daß *ch' rub* = *Karob* i. e. *qui Deo adstat*. Näheres siehe in Ersch. und Gruber Encycl., 16. Band.

Die Eintheilung der mosaischen Opfer hinsichtlich ihres Zweckes, wie sie S. 304 dargestellt ist, scheint nicht recht logisch zu sein.

S. 292, not. 3 hätte bemerkt werden können, daß nach der LXX zu Lev. 24, 7 (nicht aber nach dem hebr. Texte und auch nicht nach der Vulg.) zu den Schaubroden auch Salz gegeben wurde. S. 307 ist bei der Darstellung der Paskhafeier nach neuerem Ritus (so auch zur Zeit Christi) das sog. „Fleisch der Chagiga“ nicht erwähnt.

S. 310 möchten wir selbst auch gegen Adalb. Maier Comment. zum Joh. Ev. 2. Bd. zu Joh. 8, 12 in den betreffenden Worten Christi ohne Zweifel eine Anspielung auf die vier großen Leuchter finden. Vgl. die gründliche Erklärung hiezu bei Bisping 3. d. St. Ob das Wort „Asasel“ wirklich etymologisch so viel als „Feind Gottes“ sei, muß dahingestellt bleiben; vielleicht ist die richtigere Ableitung von *azal exiit* und *ez caper* — *caper emissarius*, obwohl gegen letztere Erklärung B. 8. von Lev. 16, zu sprechen scheint.

Weit mehr fällt jedoch in's Gewicht, daß über das „Urim und Thummin“ verhältnißmäßig wenig gesagt ist; es hätte in eine biblische Geschichte gerade sehr gut gepaßt, eine plausible Erklärung über den wahrscheinlichen Modus dieses Befragens Gottes zu geben; vgl. hierüber Kirchenlexikon von Weyer und Welte unter Bath-Kol. Ebenso ist die Beschreibung des Brustschildes undeutlich; dasselbe war hohl, bildete so zu sagen ein Säckchen,

dies geht aber aus den Worten des Verfassers auf S. 314, Nr. 3 nicht hervor. Ferners wären alle mosaischen Vorschriften, die sich auf das Cultuspersonale beziehen, übersichtlicher dargestellt worden nach den drei Rangordnungen: Hohepriester, Priester und Leviten. Die Ableitung des „thephillach“ von phal' al ist sehr gut und verdient hervorgehoben zu werden.

S. 327 not. 1 ist das Citat aus Dent. 21, 10 ziemlich undeutlich. Ueber den Eid, seine Verbindlichkeit, Formalität u. s. w. nach mosaischem Geseze ist verhältnißmäßig wenig mitgetheilt.

S. 327 ist außerdem die Behauptung, daß der Ehebruch bei den Hebräern überhaupt mit Steinigung bestraft worden sei, ziemlich unbewiesen hingestellt; wohl scheint diese Ansicht die richtigere zu sein, aber gewichtige Stimmen haben sich für die gegen-theilige erhoben, daß nämlich, da im Geseze an der citirten Stelle nur im Allgemeinen von der Todesstrafe die Rede ist, ohne die Art zu bestimmen, auch in diesem Falle nicht die Steinigung, welche nur ganz singulär angewendet wurde (Blasphemie u. dgl.), sondern die Erdrosselung zu verstehen sei. Man vergleiche über diesen für die Stelle Joh. 8, 2 ff. ziemlich wichtigen Gegenstand: Alliot, Handbuch, Warnke's Entwurf der hebr. Alterthümer, Weimar 1832, die Commentare von A. Maier, Bisping u. dgl. Moab heißt heutzutage genauer „Belad el Keret.“ —

Ueber die Lage von Jesa, Edrai ist nichts mitgetheilt. Ebenso scheint auch wohl nur aus Versen S. 422 das Grabmal Samson's nicht erwähnt zu sein.

In hohem Grade vermißt man aber eine genauere Auseinandersetzung der Begebenheiten aus Richt. 17 und 18 (über den Gözendienst Micha's und was damit im Zusammenhang steht); eine diesbezügliche Erklärung nach der bewährten Weise des Verfassers wäre sehr dankenswerth gewesen.

Aus der ganzen Geschichte David's, welche im Allgemeinen sehr ausführlich und gründlich dargestellt ist, heben wir dies hervor, daß der Herr Verfasser in seiner apologetischen Tendenz,

wie sie dem Werke in so vortrefflicher Weise eigen ist, es unternehmen hätte sollen, den viel angefeindeten Charakter David's ob vorgeblicher Nachsucht, Treulosigkeit u. s. w. gerade in einer biblischen Geschichte für mittlere Lehranstalten gegenüber den Entstellungen eines Rotted's u. dgl. so gut als möglich zu vertheidigen. Hingegen sind bei den Davidischen Psalmen die Beweise für die Messianität, welche theils als unmittelbare, theils indirekte aufgefaßt, aber als solche zu wenig hervorgehoben ist, in sehr überzeugender Weise zusammengefaßt. — Was aber die Differenzen zwischen den Büchern der Könige und der Chronik an einzelnen Stellen betrifft, welche von Rationalisten u. s. w. so gerne zur Erschütterung der Glaubwürdigkeit der Bibel gebraucht werden (Gramberg), so ist leider auf diesen Gegenstand auch nicht im mindesten eingegangen; z. B. nach dem Berichte des 2. B. d. K. kaufte David um 50 Sekel die Tenne des Jebusiter's Ornan, nach 1. Chron. 21, 25 aber den Platz von Ornan um 600 Sekel Gold.

Nach 2. Kön. 24, 13 verkündigt der Prophet Gad dem David, daß eine siebenjährige Hungersnoth wegen der aus Stolz unternommenen Volkszählung über das Reich kommen werde; nach der Parallelstelle 1. Chron. 21, 12 soll aber diese Hungersnoth nur drei Jahre dauern, und so finden sich noch öfter Differenzen von mehr oder minder großer Wichtigkeit zwischen den Zahlenangaben der Bücher der Könige und denen der Paralipomenon, z. B. 3. Kön. 4, 26 (5, 6) mit 2. Chron. 9, 25; 3. Kön. 5, 11 (25) mit 2. Chron. 2, 9 (10); 4. Kön. 8, 26 mit 2. Chron. 22, 2 (das Alter des K. Ochozias betreffend) u. v. a. Es hätte kurz bemerkt werden können, daß 1. viele von den angeführten Differenzen nur scheinbar solche seien, welche durch eine richtige Erklärung der betreffenden Worte an beiden Stellen oft leicht gelöst werden können; daß aber 2. manche Angaben wirklich widersprechend sind, welche meist durch Corruptionen des Textes, eben in der Schreibung der Namen und im Gebrauche abgekürzter Zahlenangaben entstanden sind; daß endlich 3. nirgends

eine vom Chronisten beabsichtigte Entstellung, namentlich eine Uebertreibung in den Zahlen nachweisbar sei. Gewiß hätte eine derartige längere oder kürzer gefaßte Exposition nach Analogie so vieler apologetischer Bemerkungen oder Erörterungen, wie sie dem verdienstvollen Werke eignen, einen recht passenden Platz gefunden, um so mehr, da ja nicht bloß rationalistische Bibelgelehrte, sondern auch hie und da Katholiken in Wort und Schrift wenigstens Zweifel in die Zahlangaben der Bibel setzen, manche Schilderungen z. B. von der Regierung Salomon's für übertrieben halten. Man vergleiche über obige und ähnliche Stellen Reinke, Beiträge zur Erklärung des Alten Testaments, Münster 1851; Reusch Einleitung in das Alte Testament, 2. Aufl., S. 128 f.; auch den ausführlichen Commentar zu den B. B. der Chronik von Ernst Bertheau, 2. Aufl., Leipzig 1873, welcher aber oft, gemäß seines Principes, wirkliche Widersprüche als unlösbar darstellt. —

Was den „Kohелеth“ betrifft, hält Herr Verfasser für den Autor desselben den K. Salomo; wohl nach der sehr begründeten und ziemlich allgemeinen Ansicht katholischer Bibelforscher (Jahn für die nichtsalomonische Abfassung); vielleicht hätte es bemerkt werden können, daß aus der Thatsache, daß die sprachliche Darstellung des Kohēleth von der der beiden anderen salomonischen Schriften bedeutend verschieden ist, gegenüber der Erscheinung, daß Salomo in dem Buche in verschiedener Wendung redend auftrete, durchaus kein Beweis gegen die Salomonische Autorschaft gefolgert werden könne; übrigens sei hier bemerkt, wie die Schrift nicht bloß von Rationalisten fast einstimmig, sondern auch von positiven Protestanten, wie Hengstenberg, Kurz u. A. dem Salomo abgesprochen und von den meisten gewöhnlich in die Periode der persischen Herrschaft versetzt wird. — Sehr gelungen ist die Erklärung von Eccl. 12, 1—7 (die poet. Beschreibung des Alters betreffend) auf S. 541.

Das Wort „Agur“, welches Prov. 30, 1 vorkommt, erklärt Verfasser richtig durch „Congregans“; hingegen dürfte „Lamuel“ nach dem hebr. Lemuel besser übersetzt werden mit:

„Gott zugewandt oder von Gott geschaffen.“ Dem Sinne nach stimmt auch die Uebersetzung des Verfassers durch: „Liebling Gottes“ auf dasselbe hinaus; näheres ist aber über beide Namen nicht gesagt; vielleicht sind selbe blos symbolisch, manche, z. B. Gesenius, halten das Samueel für den Namen eines arab. Königs, welchem die Sentenzen von Prov. 30, 2—9 gewidmet gewesen wären.

Anlässlich des Citates aus 3. Kön. 4, 32 auf S. 527, möge die Bemerkung gestattet sein, daß obiges Citat nach dem Hebr. 5, 12 sei und hier, sowie auch bei anderen Gelegenheiten hätte füglich bemerkt werden sollen, daß die Citirung beständig nach der Vulg. geschehe. —

Die Stellung des Prophetenthum's in der Offenbarungsgeschichte des Alten Bundes, das Wesen des Prophetismus, ferner die Eigenschaften der Propheten, ihre Lebensweise u. s. w. sind sehr richtig aufgefaßt und deutlich sowohl als recht ausführlich dargestellt: sie sind Organe der göttlichen Offenbarung für die Gegenwart, als solche leiten, lehren sie das Volk u. s. w., dann haben sie aber auch die Hauptaufgabe, dem Volke die Messianische Hoffnung in stetem Bewußtsein zu erhalten; dazu kommt noch, daß die Propheten und ihre Aussprüche über den Messias und dessen Reich in einem innern Zusammenhange, alle in einem Bilde aufgefaßt sein wollen. Demgemäß werden auch die wichtigsten Messianischen Verheißungen, mit besonderer Ausführlichkeit aus Jesaias, aus den großen sowohl als auch aus den kleineren angeführt und recht deutlich zugleich erklärt. —

Aus S. 572, not. 1 lernen wir, wie der Verfasser in Wahrheit die neuesten Forschungen zu seinen Erklärungen benützt hat: Er erwähnt nämlich recht passend, daß in jüngster Zeit ein Denkstein in Moab gefunden worden sei, worin der König Mesa, welcher 4. Kön. 3, 4 erwähnt wird, seine Siege über Israel feiert; es braucht nicht gesagt zu werden, wie sehr die Angabe der heil. Schrift durch neuere Forschungen n. dgl. oft in ihrer Wahrheit bestätigt werde und mit welch' großem Erfolge

eine solche Uebereinstimmung gerade in unserer Zeit der „Wissenschaftlichkeit“ betont wird:

Gegenüber Manchen, welche sich über die von Elisäus gewirkten und in der hl. Schrift erzählten Wunder als über kleinliche, der Allmacht Gottes gänzlich unwürdige Spielereien, hinwegsetzten, beweist der Verfasser auf S. 575 recht überzeugend, wie auch solche anscheinend kleinliche Wunder doch einen erhabenen Zweck hatten. —

Sehr ausführlich ist die Wirksamkeit des Propheten Jonas dargestellt und ist namentlich die Geschichtlichkeit der Person mit vielen treffenden Argumenten nach Kaulen dargethan, insbesondere ist die alte bekannte Schwierigkeit von dem „Fische, der Jonas verschlang“ recht treffend und einfach erklärt.

Von Oseas sagt der Verfasser S. 588, daß er in sein prophetisches Buch selbst seine Reden in kurzem Auszuge niedergeschrieben habe; diese Annahme läßt sich zwar nicht strenge beweisen, immerhin aber hat sie nicht geringe Wahrscheinlichkeit für sich; vgl. Hengstenberg, Christologie 1, S. 193. — Ueber die vielbesprochene Stelle Oseas 1, 2 ff., oder überhaupt über den ersten Theil der Prophetie Oseas' äußert sich unser Auctor sehr kurz und undeutlich, so daß nicht zu ersehen ist, ob er alle obigen Handlungen, die natürlich symbolischen Charakter haben, als wirklichen äußern Vorgang auffasse, oder als Parabel, oder auch als einen bloß innerlichen Vorgang; der ersteren Ansicht haben bekanntlich ziemlich viele hh. Väter beigeppflichtet, der letzteren der hl. Hieronymus und sehr viele der neueren Erklärer. Vgl. Rohling, die Ehe des Proph. Osea Tüb. Qu. schr. 1867, 4 (für die erstere) und Reiske die mess. Weissagungen III., 29 ff. (für die letztere Ansicht). Die messianischen Stellen in Oseas sind sehr vollständig in deutlicher Uebersetzung angeführt und auch die wichtigsten derselben in den Noten unter dem Texte dem nächsten und entfernteren Sinne nach recht gut erklärt.

S. 593 berichtet der Verfasser im Texte mit kurzem des Ursprunges der Samaritaner; wohl mit Rücksicht auf den chrono-

logischen Faden, nach welchem die einzelnen Begebenheiten in unserm Buche aneinander gereiht sind, hat Herr Verfasser den Uebertritt des Manasses und mit ihm vieler anderer Juden zu den Samaritanern, welches Ereigniß für die spätere Entwicklung des samaritanischen Cultus nicht ohne Bedeutung war, hier, wo eine vollständigere und mehr übersichtliche Darstellung des Samaritanismus sehr wohl am Platze gewesen wäre, nicht eingeflochten.

Von S. 593—604 ist die Geschichte des frommen Tobias sehr ausführlich erzählt und auch recht gründliche Erklärungen in den Noten beigelegt; unser Verfasser unterscheidet ganz richtig ein doppeltes „Nages“, hätte aber S. 596 anstatt der Bemerkung: „gute alte Handschriften haben an 3, 7 und 6, 6, „Ecbatana“, viel richtiger gesagt, die LXX, welche doch hier von einigem Belange ist, zeige an den cit. Stellen statt Nages „Ecbatana.“

Sehr genau ist die etymologische Erklärung über Gehenna und Tophet. S. 608.

Die Prophetie des Jsaías vom Emmanuel und der Jungfrau, Jf. c. 11, ist von unserm Verfasser direct-messianisch aufgefaßt und richtig, obwohl knapp, erklärt.

Auch kathol. Ausleger gibt es, welche die genannte Prophezeiung bloß als eine typisch-messianische gelten lassen wollen. Vrgl. hierüber die Commentare von Arnoldi, Schegg und Bisping zu Matth. 1, 22, 23; die direct-messianische verdient unstreitig den Vorzug.

Die übrigen messianischen Stellen aus Jsaías sind recht vollständig vorgeführt; über die Authentie von Jf. 40—66, welche Kapitel ja so häufig dem Jsaías rundweg abgesprochen worden sind, hat der Autor nichts beigebracht und mag er wahrscheinlich eine derartige Erörterung als nicht gehörend in eine biblische Geschichte ausgeschlossen haben.

Ob die Heuschreckenverwüstung, von der bei Joel die Rede ist, buchstäblich oder bloß symbolisch, also von auswärtigen Feinden des auserwählten Volkes zu verstehen sei, ist in unserm Buche

nicht entschieden, vgl. hiezu die exeg. Handbücher von Ackermann, Credner, Wünsche u. s. w. — Mehr aufgefallen ist uns, daß Herr Verfasser des Praedicates „Filius Dei“, welches so häufig dem Propheten Ezechiel in dessen Vaticinien gegeben wird, nicht erwähnt.

Zur Geschichte der frommen Witwe Judith wäre es sehr von Wichtigkeit gewesen, über die Moralität der Handlung der Erretterin Juda's u. dgl. etwas ausführlicher, als es in der Note 1, S. 6, 33 geschieht, sich zu äußern. Vgl. S. Thom. 2, 2. qu. 110 a. 3. Das im Buche erzählte Ereigniß verlegt unser Verfasser mit sehr vielen Neuereu in die Zeit der Minderjährigkeit oder Gefangenschaft des Königs Manasses; andere in die Zeit der Minderjährigkeit des König Josias (641—610).

Nach S. 638, not. 5, ist Sallum, von dem bei Jerem. 22, 11 Erwähnung geschieht, identisch mit König Joachaz; richtig wird auch das Wort, welches im Hebräischen eigentlich Schallum heißt, erklärt durch: Wiedervergeltung; Manche haben gemeint, diese Benennung „Schallum“ sei sinnbildlich gewählt für das Geschick des Joachaz oder hinweisend auf die nur dreimonatliche Herrschaft desselben, der also „Schallum II.“ genannt werde, mit Anspielung auf einen Sallum, der ebenfalls nur einen Monat langt regiert hatte, vgl. 4. Kön. 15, 13. Vgl. Rosenmüller Scholia in Jerem. 1. Vol. in h. 1.

Daniel's Schicksale und Prophezieen sind mit großer Genauigkeit dargestellt, ebenso auch die wichtigsten messianischen Stellen daraus angeführt; unerwähnt ist geblieben, daß die Schrift Daniel's im Hebräischen nicht zu den Propheten, sondern zu den „Hagiographa“ gezählt wird.

Aus der Periode der persischen Oberherrschaft, ferner der macedonischen unter Alexander und unter den Ptolemäern sind die LXX, Sirach, Buch der Weisheit in ihrer Bedeutung für die Entwicklung der Offenbarung dargestellt und einzelne Proben daraus in einer recht verständlichen Uebersetzung mit Erklärungen gegeben; vgl. S. 688 die Lobrede über den Hohenpriester Si-

mon I. Wichtig hebt auch Herr Verfasser hervor S. 685, wie das Zusammenstossen des Hellenismus mit dem Judenthume neben den verderblichen Folgen einer Gleichgiltigkeit gegen die orthodexe Religion, Sittenverschlimmerung u. s. w. dennoch einen Gewinn für die Darstellung und begriffliche Entwicklung der Offenbarung mit sich brachte, vgl. hieher Langen das Judenthum zur Zeit Christi S. 9, 12—22. —

Bezüglich der bekannten Frage über den Verfasser des Buches der Weisheit pflichtet unser Werk der gewöhnlichen Ansicht bei, daß nicht Salomo (gegen Schmid, der noch 1865 „das B. d. W.“ die Abfassung dem Salomo vindicirt) die Autorschaft gebühre, sondern daß dasselbe ungefähr um 200 v. Chr. in Aegypten entstanden sei. S. 689.

Um zum Schlusse des Werkes zu gelangen, heben wir noch hervor die überaus schöne Schilderung der Schicksale der Juden unter den Seleuciden, ihrer heldenmüthigen Kämpfe für die Erhaltung der Religion gegen den vordringenden Hellenismus; eine in den Text eingeflochtene kleine Karte bietet den Hauptschauplatz der makkab. Kämpfe dar, wodurch das Verständniß der ganzen Erzählung selbst nicht wenig gewinnt.

So wären wir denn auch beim Schlusse unseres Werkes angelangt, welchem wir auf's Wärmste eine recht große Verbreitung wünschen und dessen Fortsetzung im Neuen Testamente wir erwartungsvoll entgegenblicken: Jeder, nicht blos Priester und Lehrer, sondern auch der Gebildete, dem es irgendwie seine Berufsstellung u. s. w. ermöglichen, möge zu diesem „Handbuche“ greifen und Niemand wird dasselbe aus der Hand legen, ohne seine biblischen Kenntnisse vermehrt und seine religiöse Ueberzeugung von der Glaubwürdigkeit der Erzählungen der hl. Schrift gekräftigt zu sehen. Sch.

Die Schicksale des Stiftes Reichersberg vom Antritte der Regierung des Propstes Ambros Kreuzmahr bis zum Tode des Propstes Petrus Schmid. 1770—1822. Eine Festgabe zur

Priester-Jubelfeier des Hochwürdigsten Herrn Propstes Bartholomäus Pflanzl, von Konrad Meindl, regul. Chorherrn zu Reichersberg. Passau, 1873. Jos. Bucher'sche Buchdruckerei, gr. 8. S. 296.

Die Jahre 1770—1822 umgrenzen einen Zeitraum, der gar reich ist an großen welthistorischen Ereignissen. Sind es nun gerade die Klöster, auf welche stets mehr oder weniger der Lauf der Geschichte seine Rückwirkung äußert, so kann es nur gebilligt werden, daß eine so ereignißreiche Epoche der Geschichte des Stiftes Reichersberg eine ausführliche Darstellung gefunden hat. Der Herr Verfasser beginnt mit dem Tode des Propstes Karl Stephan zu Ostern 1770 und mit der Wahl dessen Nachfolgers Ambros Kreuzmayr am 27. Mai desselben Jahres. Sofort finden die Schicksale des Stiftes vom Antritte der Regierung des neuen Propstes bis zur Abtretung des Innviertels an Oesterreich im Jahre 1779 ihre Würdigung. Es fallen in diese Zeit die Herstellung der Bibliothek, wie der Thurmabau bei der Stiftskirche. Daran reihen sich die Schicksale bis zu den französischen Invasionen 1779—1800. Aus den unmittelbaren Folgen, welche die Landeshoheitsveränderung für das Stift hatte, heben wir den Verlust der altbairischen Kapitalien, sowie die Abschaffung der Buchdruckerei im Stifte hervor. Auch die Segnungen der Josephinischen Reformen mußte Reichersberg im reichlichsten Maße genießen und dünkt uns diese Parthie insbesondere für unsere Zeit sehr lehrreich. Weiterhin werden die Schicksale während der drei französischen Einfälle in den Jahren 1800—1810 behandelt und wurde da mitunter dem Stifte hart mitgespielt. Als aber 1810 Propst Ambros starb, erfolgte sogar die Aufhebung desselben durch die französische Landeskommision und kam dasselbe unter französische Administration. Mit der Abtretung des französischen Inn- und Hausrudiviertels an Baiern stand das Stift zuerst unter der bairischen provisorischen Administration des Stadt Syndicus von Schärding, sodann unter der Local-Klostercommission und endlich unter der k. bairischen Finanzdirektion des Unterdonaufreises zu

Passau als Obercuratelsbehörde von 1811—1816. Diese Zeit war wohl sehr verhängnißvoll für das Stift, das so zu sagen in optima forma ausgeplündert wurde. Nach der Abtretung des Innviertels an Oesterreich hat endlich der Gerechtigkeitsinn Kaiser Franz I. im Jahre 1816 das Stift wieder hergestellt und wurde als Propst Petrus Schmid gewählt. Die Ereignisse während dessen Regierung bis zu seinem Tode im Jahre 1822, die mehr privater Natur sind, bilden den Schluß der geschichtlichen Darstellung und ist noch ein Verzeichniß der Chorherrn beigegeben, welche vom Antritte der Regierung des Propstes Ambros Kreuzmayr bis zum Tode des Propstes Petrus Schmid im Stifte Reichersberg gelebt haben.

Wie man sieht, so ist der abgehandelte Stoff ein sehr reichhaltiger und hat es auch der Verfasser verstanden, denselben in einer einfachen und klaren Darstellungsweise nur noch um so interessanter zu machen. Die wörtliche Anführung von Urkunden und gleichzeitiger Schilderungen soll, wie die Vorrede sagt, nicht nur die Glaubwürdigkeit erhöhen, sondern es war dieselbe auch durch die Absicht bedingt, den Mitgliedern des Stiftes eine attemmäßige Darstellung einer Zeitperiode an die Hand zu geben, welche mit ihrer für das Stift schwerwiegenden Folge, noch in die Gegenwart hereinreicht. Wir freuen uns über diese dankenswerthe Arbeit, die die nähere Kenntniß der Geschichte unseres engeren Vaterlandes zu fordern und ähnliche Arbeiten anzuregen geeignet ist, und wünschen derselben um so mehr einen weiteren Lesekreis, als namentlich die Abschnitte über die feindliche Invasion und die französische Landescommission in Nied manches Neue und Interessante enthalten. Sp.

Zur Reform der katholisch-theologischen Lehranstalten in Oesterreich. Eine Streitschrift von Dr. Anton Stara, Pfarrer zu Klein-Tajaz in Mähren, emerit. Professor der Theologie. Graz, 1873. Ulrich Moser's Buchhandlung. gr. 8. S. 46.

Jemehr die Feinde der Kirche die Nothwendigkeit einer Reform des theologischen Studiums in Oesterreich in alle Welt hin-

auschreien, je näher die Gefahr kommt, daß die falsche Theorie auch in eine unrechte Praxis übersezt werde, desto erwünschter muß jede Stimme sein, welche im Interesse der Wahrheit und der guten Sache den Sachverhalt richtig zu stellen sucht. Zwar ist es sehr wahrscheinlich, daß man in dem allgemeinen Lärm des antikirchlichen Geschreies derartige Mahn- und Warnungsrufe gar nicht beachtet; aber die Verantwortlichkeit aller derjenigen, welche an dem Umsturze des Bestehenden arbeiten, ist denn doch ungleich größer, wenn sie sich die gehörige Orientirung in der Sache hätten verschaffen können und die Weltgeschichte wird dereinst um so unbarmherziger das Verdammungsurtheil über dieselben aussprechen.

Eine solche Stimme tritt uns nun in der Streitschrift von Dr. Stara entgegen, welche namentlich gegen das Votum eines katholischen Theologen in der „Presse“ über die Reform der katholisch-theologischen Fakultäten Oesterreichs, sowie gegen die im Jahre darauf erschienene Broschüre von Dr. Ginzel „Die theologischen Studien in Oesterreich und ihre Reform“ gerichtet ist und im Principe wesentlich mit unserem Artikel in dieser Zeitschrift (Jahrg. 1872, 2. Heft) übereinstimmt, mit dem wir das besagte Votum der Presse einer näheren Kritik unterzogen. Eine Abweichung finden wir nur bezüglich der Unterrichtssprache, welche nach dem Verfasser für die Diöcesan-Lehranstalten die Muttersprache, für die Fakultäten aber die lateinische sein sollte, während wir für diese die Muttersprache und für jene die lateinische in Anspruch nahmen. Diese Abweichung dürfte jedoch so stark nicht sein, wie sie der Verfasser zu urgiren scheint, da wir weder da noch dort die eine oder die andere Sprache exclusiv innegehalten haben wollten und wohl auch der Verfasser keine solche Exklusivität beobachtet haben will. Uebrigens hat die eine und die andere Anschauung ihre guten Gründe und sind da insbesondere auch die praktischen Verhältnisse maßgebend; denkt sich ja selbst der Verfasser den Uebergang in der Weise eingeleitet, daß „der Diöcesan-Lehrer nebst dem ein „publicum“ an der „Univer-

fität“ unentgeltlich für „alle Welt“ lese, und zwar in der Muttersprache des Publikums, bis ihn der „Zug“ zur lateinischen Sprache zwingt.“

Im ersten Kapitel polemisirt nun unser Verfasser gegen den Ginzel'schen Vorschlag, daß die Diöcesan-Lehranstalten aufgehoben werden sollten, wofür die Theologen das theoretische Studium drei Jahre an der Fakultät und das praktische in einem vierten Jahre im Seminare zu pflegen hätten. Es wird nachgewiesen, wie dieser Vorschlag auf Illusionen beruhe, der Wissenschaft schade, der Erziehung der Seelsorger schade und bei diesen Opfern zu theuer erkauft wäre. Sehr gut wird die Illusion des Dr. Ginzel dahin charakterisirt, daß er es für vortheilhafter halte, wenn die neu zu errichtenden Lehrstühle von lauter nichtsagenden Schülern umstanden werden, als wenn sie von durchschnittlich ausgesuchten und sehr begabten jungen Männern urtheilskräftig belagert werden. Und der Verfasser hat ganz Recht, wenn er der Meinung ist, es sei der Hebung der „Wissenschaft“ auf jedem Gebiete zuträglicher, mehr als weniger „Lehrstationen“ zu haben, und wenn er es für ein thörichtes Gebaren hält, vorhandene gute Anknüpfungspunkte einer gedeihlichen Reform im Interesse einer bloßen „Zukunfts-Möglichkeit“, welcher theoretische und praktische Hindernisse entgegenstehen, vernichten zu wollen.

Das zweite Kapitel enthält eine warme Apologie des von dem Presse-Theologen und auch von Dr. Ginzel so hart mitgenommenen Frintaneums. Der Verfasser beurtheilt da die ganze Sachlage gerecht und billig und hat sich damit den Dank aller derjenigen verdient, welche aus demselben hervorgegangen sind. Auch die gestellten Forderungen dürften nur zu billigen sein, wenn gesagt wird: „1. Bei der Wahl eines Zöglings werde nicht allein der Direktor des Seminariums, sondern der Lehrkörper vom Bischofe jedesmal consultirt. 2. Bei der Wahl eines Direktors des „Institutes“ mögen literarische Specialleistungen verbunden mit ausgezeichnete Lehrergabe berücksichtigt werden, und nicht der Burgpfarrer allein, sondern die Aeußerungen sämmtlicher Bischöfe

über taugliche Leute mögen gehört werden; irgend eine Vertrauensperson wird sich überdieß für jede Diöcese leicht finden lassen. 3. Das Institut habe niemals „ordentliche“ Professoren obligater Fächer an der Hochschule zu Direktoren. 4. Die Zöglinge haben alle unobligaten Collegien zu frequentiren. 5. Die Dissertationen der Zöglinge werden stets auf Kosten des Hauses publicirt.

Das dritte und letzte Kapitel bringt Vorschläge „Zur Reform“, welche die Hebung des Latein und der Philosophie an den Gymnasien, die Abiturienten-Prüfung, die Unterrichtssprache, das Studium in den Seminarien und die Stellung der Professoren an den Diöcesan-Lehranstalten betreffend. Wir heben nur heraus, daß nach unserem Verfasser jede Diöcese ein eigenes wissenschaftliches Blatt haben sollte, das von allen selbstständigen Curaten gehalten, aus dem Kirchenvermögen bezahlt und der Pfarrbibliothek eingezählt würde. Den „katholischen“ Fakultäten Oesterreichs bleibt nach demselben übrig: Die Seminarien nicht zu behalten; die Arbeit zu theilen; sich durch Berufung in erster Linie einheimischer, in zweiter Linie fremder Lehrer zu completiren; je eine eigene Zeitschrift zu gründen und sich den „Domkapiteln“ so viel als möglich zu incorporiren, d. h. ausgezeichnete Lehrer, welche zu Domherrn befördert werden, als Lehrer zu behalten.

Den Schluß des Ganzen bildet die Nachschrift: „Möchten doch die künftigen Wähler, Deputirte und maßgebenden Gönner der Reform es nicht unter ihrer Würde finden, sich ein wenig in diesen „kritischen Blättern“ umzusehen, ehe sie sich zu einem Urtheile beschwindeln lassen.“ Wir stimmen diesem Wunsche des Verfassers vom Herzen bei und möchten die gewiß gut gemeinten und wohl begründeten Worte eines sicherlich kompetenten Fachmannes allgemein gewürdigt sehen. Zwar sagt uns nicht ganz die beobachtete ironische Haltung zu, da sie vielfach der rechten Klarheit hinderlich ist; aber auch so wird diese Streitschrift zur rechten Klarung in dieser gegenwärtig so sehr ventilirten Frage bei allen denen, die es mit der Sache auch wirklich ernst meinen

und bei denen es in Wahrheit sich blos um das Wohl der Kirche und des Staates handelt, ihr gutes Schärfelein beizutragen im Stande sein.

Sp.

Kirchliche Zeitläufte.

IV.

Ist das Jahr 1873 so reich an Bergewaltigungen der Kirche, so ist das greise Oberhaupt derselben, der heilige Vater Pius IX., nicht minder unermüdet, dieselben vor aller Welt zu brandmarken und in feierlichen Ansprachen die verletzten Rechte zu reklamiren. Hat aber der Verlauf des Jahres 1873 zu wiederholten Malen die Stimme des Rufenden in der Wüste vernommen, so war doch kein Ruf eindringlicher und weittönender als der in der Enciklika vom 21. November niedergelegte. Auf was sollten wir also anders am Schluß unserer dießjährigen Zeitläufte unsere Aufmerksamkeit lenken, als auf dieses neueste Denkmal apostolischer Wachsamkeit, was sollten wir beim Schluß des für die Kirche vielfach so trüben Jahres sonst sprechen lassen, als eben diese apostolische Stimme, welche es laut constatirt, daß die Kirche noch immer nicht todt ist, daß sie vielmehr in gleicher Treue und mit gleich unerschütterlichem Gottvertrauen auch im kommenden Jahre ihres heiligen Berufes walten werde?

Wie es recht und billig ist, so wird zuerst des Gräuels an heiliger Stätte gedacht; denn Rom ist und bleibt trotz aller menschlichen Bosheit die Hauptstadt der katholischen Welt und nach Rom richten sich daher vor Allem und zuerst die Blicke aller wahren und aufrichtigen Katholiken. Was ist aber auch da in den letzten Jahren geschehen zum Schaden der ganzen katholischen Kirche! „Seit jenen Tagen“, klagt der ehrwürdige Dulder im Vatikan, als Unsere heilige Stadt mit Gottes Zulassung durch Waffengewalt eingenommen und der Herrschaft von Menschen unterworfen wurde, die Verächter des Rechtes, Feinde der Reli-

gion sind, denen Alles, Menschliches und Göttliches, einerlei ist, verging beinahe kein Tag, daß nicht Unserem ohnedieß schon verwundeten Herzen durch wiederholte Ungerechtigkeiten und Unbilden irgend eine neue Wunde geschlagen worden wäre. Noch tönt an Unser Ohr das Klagen und Jammern der Männer und Jungfrauen aus religiösen Genossenschaften, welche von ihren Sitzen aufgeschreckt und hilfsbedürftig, feindselig behandelt und auseinandergetrieben wurden, wie es überall dort zu geschehen pflegt, wo immer die Parthei herrscht, die nach der Zerstörung der socialen Ordnung strebt, wie ja auch nach dem Zeugnisse des großen Athanasius der große Antonius sagte, der Böse hasse zwar alle Christen, aber die frommen Mönche und Jungfrauen Christi könne er ganz und gar nicht ertragen. So sahen Wir auch jüngst geschehen, was Wir niemals vermuthet hätten, daß Unsere Gregorianische Universität abgeschafft und aufgehoben wurde, welche doch zu dem Zwecke errichtet worden, daß (nach dem Berichte eines alten Autors über die römische Schule der Angelsachsen) jüngere Kleriker auch aus entfernten Ländern zur Erziehung im katholischen Wissen und Glauben hieher kamen, damit in ihren Kirchen nicht etwa etwas Falsches oder der katholischen Einheit Nachtheiliges gelehrt würde, und sie so im festen Glauben gestärkt in ihre Heimath zurückkehrten. Indem auf diese Weise durch gottlose Kunstgriffe Uns allmählig aller Schutz und alle Mittel zur Leitung und Regierung der gesammten Kirche entzogen werden, so erhellt klar, wie sehr von der Wahrheit abweicht, was behauptet worden, daß durch die Wegnahme Unserer Stadt nichts von der Freiheit des römischen Papstes in der Ausübung des geistlichen Amtes und in der Handhabung dessen, was den katholischen Erbkreis betrifft, verringert worden sei, zugleich wird täglich immer deutlicher dargethan, wie wahr und richtig so oft von Uns erklärt und eingestanden worden war, daß die sacrilegische Ujuration Unseres Besitzes es vorzugsweise darauf abgesehen habe, daß die Macht und Wirksamkeit des päpstlichen Primates gebrochen und endlich die

katholische Religion selbst, wenn es möglich wäre, gänzlich vernichtet werde.“

Groß fährwahr ist das Unglück, von welchem Rom und zugleich ganz Italien heimgesucht ist. Aber der heilige Vater hat noch ärgere Leiden zu beklagen, und es sind dieß die harten Bedrängnisse, von denen so viele Vorsteher des Heiligthums und ihr Clerus und ihr Volk in andern Gegenden gepeinigt werden. Da wird hingewiesen auf die lange Kette von Gewaltthaten in mehreren Cantonen der Schweiz, wie namentlich im katholischen Jura, welches der Pfarrpredigten, der Feier der Taufe, Ehen und Begräbnisse beraubt wurde, obgleich die Gläubigen in Massen vergeblich klagten und Vorstellungen machten, da sie durch die höchste Ungerechtigkeit in diese Mißverhältnisse hineingezogen worden waren, so daß sie entweder schismatische und häretische, durch die weltliche Autorität aufgedrungene Hirten aufzunehmen oder jeglicher priesterlichen Hilfe und Dienstleistung zu entbehren gezwungen sind. Doch mit derselben Gnade, mit welcher Gott einst die Märtyrer aufrichtete und stärkte, hält er jetzt aufrecht und stärkt er diesen auserwählten Theil der katholischen Herde, welcher mannhaft seinem Bischöfe folgt, der da eine Mauer setzt für das Haus Israel, um fest zu stehen im Streite am Tage des Herrn, und ferne von Furcht in die Fußstapfen des Hauptes der Märtyrer, Jesu Christi tritt, indem er die Sanftmuth des Lammes der Wildheit der Wölfe entgegensetzt und seinen Glauben muthig und standhaft vertheidigt. Und da wird weiterhin der Blick hingeworfen nach Deutschland, wo der treue Clerus und das gläubige Volk, welche gleichfalls dem glänzenden Beispiele ihrer Oberhirten folgend, nicht minder rühmenswerth mit der rühmlichen Standhaftigkeit der Gläubigen in der Schweiz wetteifert; diese Oberhirten aber sind zum Schauspiel geworden der Welt, den Engeln und Menschen, welche sie, angethan mit dem Panzer der katholischen Wahrheit und dem Helme des Heiles die Kämpfe des Herrn allüberall muthig ausfechten sehen, und deren Starkmuth und unbefiegbare Standhaftigkeit sie desto mehr bewundern und mit

großem Lobe erheben, je mehr die gegen sie im deutschen Reiche und besonders in Preußen erregte Verfolgung von Tag zu Tag an Heftigkeit zunimmt.

Zu der That, die Vergewaltigung der Kirche, wie sie gegenwärtig in Preußen an der Tagesordnung ist und wie sie der Stellvertreter Jesu Christi so scharf charakterisirt, ist so groß, daß derselbe sich zu dem wehmuthsvollen Ausrufe gezwungen sieht: „So schmachtet denn die heiligste Kirche Christi, trotzdem ihr zu wiederholten Malen durch feierliche Zusage der regierenden Fürsten und durch öffentliche stipulirte Verträge die nothwendige und volle Religionsfreiheit zugesichert war, nunmehr in diesem Lande in tiefer Trauer, beraubt all' ihres Rechtes und ausgesetzt feindlichen Mächten, die ihr gänzliche Vernichtung drohen; denn die neuen Gesetze gehen darauf aus, ihre weitere Existenz unmöglich zu machen. Kein Wunder demnach, daß der religiöse Friede der frühern Zeit in diesem Reiche von Gesetzen dieser Art und andern der Kirche überaus feindlichen Plänen und Maßnahmen der preussischen Regierung arg gestört wurde. Und wer wohl wollte ganz ungerechter Weise die Schuld an dieser Verwirrung den Katholiken des deutschen Reiches zuschieben? Denn wenn es diesen zum Unrechte anzurechnen ist, daß sie sich diesen Gesetzen nicht fügen, denen sie sich mit gutem Gewissen nicht fügen können, so wären aus gleicher Ursache und auf gleiche Weise die Apostel Jesu Christi und die Märtyrer zu beurtheilen, welche es vorzogen, jegliche, auch die grausamsten Strafen, ja den Tod selbst zu leiden, als ihrer Pflicht untreu zu werden und die Rechte ihrer heiligen Religion zu verletzen, daß sie den gottlosen Befehlen der sie verfolgenden Herrscher Gehorsam leisten.“ Sofort wird aber auch im Namen derselben Märtyrer der Vorzeit, welche für den Glauben an Christus und für die Freiheit der Kirche ihr Blut vergossen haben, gegen die nahezu gottlose und absurde Behauptung, daß die Civilgesetze die oberste Gewissensnorm bilden, Verwahrung eingelegt; wären ja doch dieselben mehr des Tadel's als des Lobes und der Ehre würdig, und wäre es über-

haupt nicht einmal erlaubt gewesen, den Gesetzen und dem Willen der Herrscher entgegen die christliche Religion fortzupflanzen und zu verbreiten und die Kirche zu begründen. Auch lehre der Glaube und zeige die menschliche Vernunft, daß eine zweifache Ordnung der Dinge, und gleicher Weise eine zweifache Gewalt auf Erden zu unterscheiden sei, die eine, die natürliche, welche für die Ruhe der menschlichen Gesellschaft und für weltliche Angelegenheiten zu sorgen hat, die andere, die ihren Ursprung über der Natur hat, und dem Staate Gottes, nämlich der Kirche Christi vorsteht, zum Frieden und zum ewigen Heile der Seelen von Gotte eingesetzt. „Die Pflichten der zweifachen Gewalt aber“, so wird da die wahre Sachlage noch genauer gekennzeichnet, „sind sehr weise geordnet dadurch, daß Gott gegeben wird, was Gottes ist, und Gottes wegen dem Kaiser, was des Kaisers ist, welcher deshalb groß ist, weil er geringer ist als der Himmel; denn dem gehört er an, dessen der Himmel und alle Creatur ist. Von diesem gewiß göttlichen Gebote ist die Kirche niemals abgewichen, da sie immer und überall bemüht war, den Gemüthern ihrer Gläubigen jenen Gehorsam einzupflanzen, welchen sie unverletzt bewahren müssen den höchsten Herrschern gegenüber und deren Rechten in Bezug auf weltliche Dinge; und sie lehrte mit dem Apostel, daß die Obrigkeiten nicht den guten Werken, sondern den bösen furchtbar seien, indem sie den Gläubigen befiehlt, unterthan zu sein nicht allein wegen des Fornes, weil die Obrigkeit das Schwert trägt als Rächerin zur Bestrafung für den, der Böses thut, sondern auch um des Gewissens willen, weil sie in ihrem Amte Gottes Dienerin ist. Die Furcht vor der Obrigkeit aber beschränkte die Kirche auf die schlechten Werke, indem sie dieselbe ganz ausschließt von der Beobachtung des göttlichen Gesetzes, entgegen dessen, was der heilige Petrus den Gläubigen gesagt: Niemand unter euch leide als ein Mörder, oder Dieb, oder Lasterer, oder Rüstling nach fremden Gut; leidet er dagegen als Christ, so schäme er sich nicht, vielmehr preise er Gott in diesem Namen.

Wer möchte wohl die Wahrheit dieser apostolischen Worte in Abrede stellen und wer möchte darum nicht den Schmerz des heiligen Vaters theilen, den demselben die nicht minder scharfe als unerwartete Anschuldigung verursachte, welche in einem eigenhändigen Briefe des deutschen Kaisers an denselben insbesondere gegen den katholischen Alerus und die Bischöfe Deutschlands erhoben wurde? Der heilige Vater hat aber auch der Sache den rechten Namen gegeben, wenn er sagt: „Die Ursache dieser Beschuldigung ist, daß diese, nicht fürchtend Ketten und Verfolgungen noch ihr Leben höher achtend als sich, sich weigerten, den erwähnten Gesetzen zu gehorchen, mit derselben Standhaftigkeit, mit der sie, bevor jene erlassen wurden, Verwahrung eingelegt hatten, auf die Mängel derselben hinweisend, und diese darlegend in gewichtigen, deutlichen und sehr nachdrucksvollen Vorstellungen, welche unter dem Beifall der ganzen katholischen Welt und auch gar vieler Andersgläubigen an den Regenten, seine Minister und an die oberste Landesvertretung hatten gelangen lassen. Deswegen werden sie nun selbst des Verbrechens der Treulosigkeit bezichtigt, als ob sie dasselbe dachten und planten, wie jene, welche alle Ordnung der menschlichen Gesellschaft umzustürzen suchten, ohne auf die zahllosen herrlichen Beweise Rücksicht zu nehmen, welche ihre unerschütterliche Treue, ihren unerschütterlichen Gehorsam gegen den Herrscher, ihren flammenden Eifer für das Vaterland auf das Klarste bezeugen. Ja Wir selbst werden gebeten, jene katholischen und heiligen Hirten zur Befolgung jener Gesetze zu ermahnen, was so viel heißt, als daß Wir selbst mit an der Unterdrückung und Zerstreuung der Herde Christi arbeiten sollen.“

Sodann kommt der gottbestellte Wächter der katholischen Wahrheit zu sprechen auf die von der preussischen und anderen Regierungen des deutschen Reiches offen in Schutz genommenen sogenannten Altkatholiken und reißt ihnen die heuchlerische Maske ihrer vorgeblichen Katholicität herunter, indem er ihren wahren Charakter in der folgenden Weise schildert: „Sie bestreiten und stürzen nur die wahre Jurisdiktionsgewalt im römischen Papste

und den Bischöfen, den Nachfolgern des heiligen Petrus und der Apostel und übertragen sie auf das Volk, oder, wie sie sagen, auf die Gemeinde; sie verwerfen beharrlich und bekämpfen das unfehlbare Lehramt sowohl des römischen Papstes, als der ganzen lehrenden Kirche; und entgegen dem heiligen Geiste, den Christus seiner Kirche versprochen, daß er in ihr auf ewig bleiben solle, behaupten sie mit unglaublicher Vermessenheit, daß der römische Papst, sowie die gesammten Bischöfe, Priester und Völker, welche durch die Einheit des Glaubens und der Gemeinschaft mit ihm verbunden sind, in die Häresie gefallen seien, indem sie die Entscheidungen des öcumenischen Concils vom Vatican angenommen und bekannt haben. Deshalb sprechen sie auch der Kirche die Indefektibilität ab, indem sie die Lästerung aussprechen, dieselbe sei in der ganzen Welt untergegangen und daher seien auch ihr sichtbares Oberhaupt und die Bischöfe von der Wahrheit abgefallen: daher behaupten sie, sei ihnen die Nothwendigkeit auferlegt, den rechtmäßigen Episcopat in ihrem Pseudo-Bischofe wieder herzustellen, der nicht durch die Thür, sondern anders wo hereintretend, wie ein Dieb und Räuber, selbst auf sein Haupt das Verdammungsurtheil Christi ladet.“ Und mit dem ganzen Nachdrucke der apostolischen Autorität, die wohl erkannt und auch verschmäht werden kann, die aber darum nicht weniger das Siegel der göttlichen Anerkennung an sich trägt und daher ihrer Wirkung nicht entbehren wird, erklärt der sichtbare Stellvertreter Jesu Christi auf Erden: „Wir, die Wir auf diesen obersten Lehrstuhl Petri zum Schutze des katholischen Glaubens und zur Erhaltung und Bewahrung der Einheit der gesammten Kirche, obgleich unverdient, erhoben wurden, erklären nach dem Beispiele Unserer Vorgänger und nach der Forderung der heiligen Gesetze kraft der uns vom Himmel ertheilten Gewalt nicht nur die Wahl des genannten Josef Hubert Reinkens als gegen die Sanction der heiligen Canonen geschehen für unerlaubt, ungiltig und durchaus nichtig, und seine Weihe für sacrilegisch, und verwerfen und verurtheilen dieselbe, sondern belegen auch im Namen des Allmächtigen Gottes

den Josef Hubert selbst und jene, die sich ihn zu wählen unterstanden, so wie jene, die zur sacrilegischen Weihe ihre Hilfe geboten haben, eben so alle, welche ihm anhangen, und ihrer Parthei folgend, Geld, Gunst, Hilfe und Zustimmung gewährten, mit der Excommunication und dem Banne und erklären, verordnen und befehlen, daß sie aus der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen und in die Zahl jener zu rechnen sind, mit welchen zu verkehren und umzugehen der Apostel allen Gläubigen so sehr verbietet, daß er ausdrücklich befahl, sie nicht einmal zu grüßen.“

Endlich wird noch an Amerika erinnert, wo einige Länder den Katholiken so feindlich sind, daß deren Regierungen den katholischen Glauben, zu dem sie sich bekennen, durch Thaten zu verläugnen scheinen, denn dort hat seit einigen Jahren der härteste Krieg gegen die Kirche und ihre Einrichtungen und gegen die Rechte des Apostolischen Stuhles seinen Anfang genommen.

Und nun erhebt der heilige Vater auf's Neue seinen Warnungsruf vor den geheimen Secten, welche die Synagoge des Satans bilden, die gegen die Kirche Christi ihre Truppen ausrüstet, ihre Feldzeichen erhebt und den Kampf führt; denn den Künften und Machinationen derselben ist das gegenwärtige, ihnen besonders erwünschte Unheil zuzuschreiben. In Schlangenwindungen einherischleichend, ihr Werk keinen Augenblick unterbrechend, Viele durch ihre listigen Kunstgriffe täuschend, kam diese Pest endlich dahin, daß sie aus ihren Schlupfwinkeln hervorbrach und sich schon als mächtig und als Herrin rühmte. Da nun die Anzahl der Angelockten ins Ungeheure angewachsen ist, so glauben diese schändlichen Genossenschaften, sie hätten die Erfüllung ihrer Wünsche schon sicher und seien unmittelbar daran, ihr Endziel zu erreichen. Wenn sie nur erst das erreicht haben, wozu sie so lange strebten, daß sie an mehreren Orten sich der Herrschaft bemächtigen, so wenden sie die erworbene Herrschermacht und Autorität verwegen dazu an, die Kirche Gottes unter das härteste Sklavenjoch zu bringen, die Fundamente, auf die sie sich stützt, zu erschüttern, ihre göttlichen Merkmale, durch die sie allen kenntlich strahlt, zu

verunstalten, kurz, um die Kirche selbst, nachdem sie durch häufige Schläge erschüttert, zusammengestürzt, zerstört ist, womöglich vom Erdbreife gänzlich zu vertilgen.

Aber der heilige Vater warnt nicht nur und ermahnt nicht bloß, vorzüglich den Irrthum Jener zu bekämpfen, die entweder selbst betrogen oder Andere betrigend, sich nicht scheuen, zu behaupten, daß von diesen finstern Conventikeln nur das sociale Wohl, der Fortschritt und die Uebung gegenseitiger Wohlthätigkeit bezweckt werde; ohwohl selbst des Trostes so sehr bedürftig, unterläßt er es nicht, die Andern zu trösten und zu erimuthigen. „Da wir“, so ruft er den ehrwürdigen Brüdern vertrauensvoll zu, „in diese Zeiten gerathen sind, in denen viel zu dulden, aber auch viel zu verdienen, Gelegenheit geboten ist, so seien wir als gute Kämpfer Christi vorzüglich darum besorgt, daß wir nicht den Muth verlieren; ja da wir in eben dem Sturme, in dem wir hin- und hergeworfen werden, die sichere Hoffnung der künftigen Ruhe und eines herrlicheren Friedens der Kirche haben, so erimuthigen wir uns selbst und den thätigen Clerus und das Volk im Vertrauen auf die göttliche Hilfe und aufgemuntert durch jene so herrliche Mahnung des hl. Chrysostomus: „Es drohen viele Fluthen und schwere Stürme, aber fürchten wir nicht, daß wir untergehen; denn auf dem Felsen stehen wir. Es wüthe das Meer, den Felsen kann es nicht zertrümmern; es mögen die Wogen sich erheben, das Schifflein Jesu können sie nicht hinabreißen. Nichts ist mächtiger als die Kirche. Die Kirche ist stärker als der Himmel selbst. Himmel und Erde werden vergehen, meine Worte werden nicht vergehen. Welche Worte: Du bist Petrus, und auf diesen Felsen will ich meine Kirche bauen und die Pforten der Hölle werden sie nicht überwältigen. Wenn du nicht den Worten glaubst, so glaube den Thaten. Wie viele Tyrannen haben die Kirche zu unterdrücken versucht! Wie viele Gluthspannen, Feuerösen, Zähne reißender Thiere, wie viele scharfe Schwerter! Und nichts haben sie ausgerichtet. Wo sind denn jene Feinde? Dem Schweigen und der Vergessenheit sind

sie überantwortet. Wo ist die Kirche? Heller leuchtet sie, denn die Sonne. Was jenen gehörte, ist vernichtet; was der Kirche ist, ist unsterblich. Als noch wenige Christen waren, wurden sie nicht überwunden; was aber, wenn die ganze Erde erfüllt sein wird von der heiligen Religion, wie wirst du sie besiegen können. Himmel und Erde werden vergehen, meine Worte werden nicht vergehen.“

Wahrlich herrliche Worte des großen Kirchenlehrers, die, vor so vielen Jahrhunderten gesprochen, bisher sich noch immer bewährt haben und ohne Zweifel, dessen sind wir gewiß, sich auch in der Zukunft bewähren werden. Aber beherzigen wollen wir noch die Schlußworte, welche uns allen der heil. Vater zuruft: „Lassen wir uns durch keine Gefahr abschrecken, verharren wir, frei von jedem Zagen, im Gebete und suchen wir zu erreichen, daß wir insgesammt den durch die Sünden der Menschen hervorgerufenen Zorn des Himmels versöhnen mögen, damit endlich der Allmächtige in seiner Barmherzigkeit aufstehe und den Winden gebiete und Ruhe schaffe.“ Ja beten wollen wir alle in der vollsten Inbrunst des Herzens, daß der Kirche nach den schweren Stürmen des Jahres 1873 im Jahre 1874 der Friede werde; und hatte bei uns in Oesterreich das abgelaufene Jahr für die Kirche mehr die Signatur des Waffenstillstandes, so wollen wir insbesondere zum Himmel flehen, daß die drohenden Wolken eines abermaligen verschärften Krieges gegen die Kirche, mit denen der Horizont des neuen Jahres sich umdüstert hält, gefahrlos vorübergehen und ihr unheilvolles Wirken nicht zu bethätigen vermögen. Ohne Zweifel haben alle aufrichtigen österreichischen Katholiken namentlich an dem hehren Jubeltage des 2. December mit diesem katholischen Herzenswunsche den Himmel um Schutz für Oesterreich und seinen erhabenen Kaiser bestirmt; und was Cardinal Rauscher in seinem zum 25jährigen kirchlichen Regierungsjubiläum erlassenen Hirtenschreiben sagte, das war sicherlich die Sprache des gesammten katholischen Oesterreichs: „Bei dem Opfer des neuen Bundes und in Kraft derselben wollen wir zu

dem Allmächtigen aus dem innersten Herzen emporflehen, er wolle seine Gnade und Barmherzigkeit an Franz Joseph dem Ersten bei Lösung der großen ihm gestellten Aufgaben verherrlichen! Die Vorfahren Sr. Majestät standen für die katholische Kirche in einer Zeit großer Gefahren ein; ließen sie sich einschüchtern oder durch die Hoffnung zeitlichen Gewinnes verführen, so war in Deutschland der Sieg des Protestantismus entschieden. Wo es sich aber um Gott und die Wahrheit handelte, dort zählten sie die Feinde nicht und legten den Ländergewinn nicht in die Wagschale. Der Enkel und Erbe Ferdinand des Ersten sieht sich nun Jenen gegenüber, denen das Evangelium nicht minder als die kirchliche Ueberlieferung eitler Wahn und die Verfolgung der Religion der echte Liberalismus ist. Schon künden ihre Wortführer auch in Oesterreich ohne Rückhalt an, daß dem Fortschritte zum Frommen das Christenthum zerstört werden müsse, und Schule und Presse wirken zusammen, um an die Stelle des dreieinigen Gottes den Mechanismus des todten Stoffes und die Seescheide als Ahnfrau des Geistes zu setzen. Zwar wird gelegentlich noch von der Religionsfreiheit gesprochen, aber nur um Kinder und Thoren zu gängeln; man will die Freiheit von der Religion und bekennet dieß durch Wort und That. In dem Kampfe für das heiligste Gut Oesterreichs und der Menschheit siehe der Herr, unser große Gott, dem Kaiser Franz Joseph als ein mächtiger Helfer zur Seite, der Geist des Rathes und der Stärke geleite ihn, und bevor das zweite Vierteljahrhundert seiner Herrschaft abgelaufen ist, habe die verjüngte Kraft des Glaubens, der die Welt besiegt, Oestereich verjüngt und gekräftigt!“

Diesem echt patriotischen und wahrhaft katholischen Wunsche schließen wir uns denn aus ganzer Seele an, und gehoben von demselben und vertrauend auf die Barmherzigkeit des Himmels sehen wir mit ungebrochenem Muth den Ereignissen des Jahres 1874 entgegen.

Miscellanea.

Die Erzbruderschaft der christl. Lehre. Historische Notiz von Fr. Sch.

Das Concilium von Trient bestimmte (sess. 5, cap. 2), daß die Seelsorger wenigstens an Sonn- und Festtagen ihre anvertrauten Seelen in der christlichen Lehre, den Fassungskräften derselben angemessen, unterrichten sollen und (sess. 24, cap. 4) wird den Bischöfen aufgetragen, daß sie Vorsorge treffen, daß wenigstens an Sonn- und Festtagen die Kinder in den einzelnen Pfarren in den Heilswahrheiten unterwiesen werden.

Um diese Dekrete auszuführen, verordnet Papst Pius V. in seiner Constitution *Ex debito* vom 6. Oktober 1572, daß die Prälaten genau über die allenthalben zu errichtenden Sonntagschulen wachen und Bruderschaften der christlichen Lehre errichten sollen. Diese Bruderschaften bestätigte Gregor XIII. und verlieh denselben mehrere Ablässe, und die Heiligen Karl Bor. und Franz Sales waren unter den ersten Seelenhirten, welche dieselben überall in ihren Diöcesen einführten. Endlich erhob Paul V. diese zu Rom in der Peterskirche errichtete Bruderschaft mittelst Constitution *Ex credito* vom 6. Oktober 1607 zur Erzbruderschaft.

Bald breitete sich diese Bruderschaft überall hin aus und da gestattet war, sie auch unter veränderten Namen zu errichten und noch andere fromme Zwecke mit ihr zu verbinden, so finden wir sie bald mit den verschiedensten Namen, so z. B. trug sie in der Erzdiocese Köln den Titel: „Gesellschaft Jesu, Mariä, Joseph unter dem Schutze des hl. Francisci Xaverii zu mehrerer Beförderung der Christlichen Lehr und vermittelst Abwendung der fürnehmsten Uebel des Menschen, zu erhalten einen glückseligen Todt“, und in unserer Diocese wurde sie z. B. in Schleißheim

im Jahre 1781 als „Bruderschaft der christlichen Lehre unter dem Titel der unbefleckten Empfängniß Mariä“ eingeführt.

In der Domkirche zu Passau wurde diese Bruderschaft am 28. December 1727 mit folgenden Statuten errichtet:

1. Jedes Mitglied suche nach Gelegenheit die christl. Lehre zu verbreiten;
2. fasse einen erneuerten Vorsatz das Böse zu fliehen;
3. übe sich in Tugenden und guten Werken.

Gebete waren nicht vorgeschrieben.

Von da verbreitete sich diese Bruderschaft im Laufe der Jahre über die ganze Diöcese, besonders da alle Pfarrer die Vollmacht erhielten, in diese in der Domkirche errichteten Bruderschaft „einzuschreiben“ und nur Jene, die noch nicht die hl. Communion empfangen hatten, vom Beitritte ausgeschlossen blieben, wobei jedoch die Errichtung eigener Bruderschaften in den einzelnen Kirchen nicht ausgeschlossen war, sondern vielmehr dringend gewünscht und betrieben wurde.

Pfarrkonkursfrage beim Herbstkonkurs des Jahres 1873.

A. Aus der Dogmatik:

1. Num Dei existentia ex ratione demonstrari potest? Quodnam huic argumentandi rationi inest momentum? Potissima talia argumenta paucis delineentur.
2. Quid intelligitur sub satisfactione in genere? Quid sub satisfactione sacramentali in specie? Quem locum haec obtinet in sacramento poenitentiae?

B. Aus der Moral:

1. Quid est conscientia scrupulosa? Signa ejusdem et origines exhibeantur, necnon remedia ad eam corrigendam indicentur.

2. Correctionis fraternae notio et ordo, obligatio et obligationis gravitas demonstretur.
3. Quomodo interne contra famam alterius peccari potest? horum peccatorum malitia et malitiae gravitas proponatur.

C. Aus dem Kirchenrechte:

1. Quo respectu triplex potestas ecclesiastica distingui potest?
2. Quinam est usitatissimus in Austria ordinationis titulus, in quo consistit et quomodo acquiritur?
3. Exponatur impedimentum matrimoniale affinitatis tam ex copula licita quam ex copula illicita ortae, et simul discrimen quoad hoc impedimentum inter jus canonicum et jus civile austriacum.

D. Aus der Pastoral:

1. Welchen Zweck haben die liturgischen Predigten und wie sind sie zu verfassen?
2. Was ist ein privilegirter Altar, von wem wird das Privilegium ertheilt und unter welchen Bedingungen zugewendet?
3. Wem ist die h. letzte Oelung zu ertheilen, wann kann sie wiederholt werden und welche sind die Hauptpunkte bei der Auspendung?
4. Predigt auf den Rosenkranzsonntag; Text: „Selig ist der Leib, der dich getragen“, Luc. 11, 27. Thema: Vom h. Rosenkranze als einem bedeutungsvollen und mächtigen Gebete in den Bedrängnissen der heiligen Kirche. (Eingang oder Schluß vollständig auszuarbeiten, Abhandlung blos zu skizziren.)
5. Katechese: Die 6. Bitte im Vaterunser: „Führe uns nicht in Versuchung.“

E. Aus der Creese:

Paraphrase über die Epistel auf das Fest Christi Himmelfahrt.
(Act. 1. 1—11.)

Pränumerations- Einladung.

Die Redaction der theologisch-praktischen Quartalschrift sagt mit dem Schluß des 26. Jahrganges all' ihren verehrten P. T. Gönnern den verbindlichsten Dank. Zugleich beehrt sie sich, zu einer recht zahlreichen Pränumeration auf den 27. Jahrgang einzuladen, und sie rechnet um so mehr auf eine allseitige Betheiligung, als trotz der stets sich steigenden Kosten der Pränumerationspreis derselbe bleibt. Dafür wird sie aber auch ihr Möglichstes thun, um durch zweckmäßige Artikel allen gerechten Anforderungen nachzukommen und wird sie insbesondere auf die in Aussicht stehende neue kirchlich-politische Gesetzgebung ihr Augenmerk gerichtet halten.



Die Redaction.





