

26. Endlich bleibt noch die Frage: Wie oft muss die gute Meinung erneuert werden, damit ihr der scheinbare gekennzeichnete Einfluss auf das ganze folgende Handeln des Christen, soweit es nicht sündhaft ist, gewahrt bleibt? Diese Frage lässt sich, wie so viele andere, kaum mit Bestimmtheit lösen. Der hl. Thomas schreibt allem Anschein nach dem Acte der vollkommenen Gottesliebe diese Wirkung bis ins unbestimmte, das heißt für so lange zu, als besagte Liebe nicht durch eine schwere Sünde gleichsam erödtet wird.<sup>1)</sup> Andere verlangen eine östere Erneuerung der guten Meinung; und wer sich auf diesen Standpunkt stellt, wird sich schließlich genötigt sehen, die Lösung der Frage mehr oder weniger unbestimmt zu lassen oder von einer die menschlichen Pflichten und Kräfte berücksichtigenden Schätzung abhängig zu machen.

## Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen.

Von Domkapitular Dr. Mathias Höhler in Limburg.

Unter diesem Titel hat Herr Professor Dr. Funk zu Tübingen im vorigen Jahre 23 Aufsätze kirchengeschichtlichen Inhaltes, welche er im Laufe der Jahre in verschiedenen Zeitschriften veröffentlicht hatte, zu einem stattlichen Bande von 516 Seiten vereinigt, bei Schöningh in Paderborn erscheinen lassen. Ein sehr dankenswertes Unternehmen, dessen Studium des Interessanten gar viel bietet. Der Verfasser betrachtet das Werk als eine Ergänzung seiner Kirchengeschichte, deren knappe Anlage ihm nicht gestattete, einzelne Fragen innerkirchlicher Natur ausführlicher zu behandeln. Da die meisten der in dem neuen Werke zur Erörterung kommenden Thematik vielfach kontroversiert sind, so gestaltet sich die Darstellung großenteils polemisch und die Zahl der Autoren, mit welchen Funk sich ausspielt, ist nicht gering; die Ausführungen werden daher auch wohl nicht wenige Repliken hervorrufen. Das ist indessen kein Nachtheil, und der Verfasser, welcher seine Sondermeinungen häufig mit sieges-

Glaubensmotiv erfordert sei, wird von bedeutenden Theologen bezweifelt; und die Gründe, die sie dabei leiten, sind keineswegs ganz unbedeutend. (Vgl. Heinrich-Gutberlet, Dogmatische Theologie VIII. S. 671 ff.; Vallerini-Palmieri, Opus theol. tr. X. n. 48. 49.) Zweitens, solange man bei der guten Meinung, die dem Werke einen ganzen Tag oder eine volle Woche vorausgeht, allein stehen bleibt und nicht auch das gegenwärtige Eingreifen der wirklichen Gnade bei den einzelnen Werken selbst mit in Betracht zieht, dürfte es schwer sein, die übernatürliche Verdienstlichkeit, die nach allgemeiner Lehre von der inneren Übernatürlichkeit des Werkes oder vom Eingreifen der Gnade abhängt, unanfechtbar zu vertheidigen.

<sup>1)</sup> Zu den schweren Sünden, wodurch der Einfluss des ersten Liebesactes oder der einmal gemachten guten Meinung aufgehoben wird, gehört nach dem hl. Thomas natürlich auch die schwer schuldbare Vernachlässigung der Pflicht, in entsprechenden Zwischenräumen, beispielsweise alle Monate oder wenigstens öfters im Jahre, neue Acte der Gottesliebe zu erwachen.

gewisser Bestimmtheit vorträgt, und in der Vorrede selbst erklärt: „wer es zu keiner Sondermeinung bringt, leistet auch nichts für den Fortschritt der Wissenschaft“, wird es den Vertretern der von ihm bekämpften Ansichten, zu denen ich in manchen Punkten gleichfalls gehöre, gewiss nicht verübeln, wenn sie seine Darlegungen sorgsam prüfen und je nachdem ebenso decidirt bestreiten. Die frische, fröhliche, natürlich von aller persönlichen Bitterkeit und Empfindlichkeit sich sorgsam fernhaltende Controverse in dubiis ist ja die fruchtbarste Mutter alles wissenschaftlichen Fortschrittes.

Was den allgemeinen Charakter der Auffäße angeht, so wird jeder, der sie studiert, auch wenn er ihnen nicht überall zustimmt, doch anerkennen müssen, dass Funk mit eingehender Gründlichkeit das für und wider prüft; hier und da fühlt man wohl heraus, dass es sich um eine Lieblingsansicht des Verfassers handelt; aber im Großen und Ganzen herrscht namentlich in der zweiten Hälfte des Werkes eine wohlthuende Objectivität, die nur in dem Auffaß über die altbritische Kirche den haltlosen Auffstellungen des bekannten Confessorialrathes Ebrard gegenüber einem schärferen aber sachlich vollkommen berechtigten Tone Platz macht.

Die Mehrzahl der Abhandlungen bewegt sich auf rein historischem Gebiete, auf welchem kein Dogma in Frage kommt; bei einzelnen indeß liegt die Sache anders, und da darf das dogmatische Kriterium nicht außeracht gelassen werden. Zu letzteren gehören Nr. 3 über die Berufung der oekumenischen Synoden des Alterthums, Nr. 4 über die päpstliche Bestätigung der acht ersten allgemeinen Synoden, Nr. 6 zur altchristlichen Bußdisciplin, Nr. 10 die Abendmahlselemente bei Justin, Nr. 14 der Canon 36 von Elvira, Nr. 19 zur Geschichte der altbritischen Kirche, Nr. 22 zur Bulle Unam sanctam und Nr. 23 Martin V. und das Concil von Constanz. Ich beschränke mich auf einige Bemerkungen über diese eben genannten Auffäße, und beginne mit Nr. 4, weil ich über Nr. 3, sowie den zugehörigen Epilog später etwas mehr reden muss.

Es fragt sich hier, in welcher Weise die Zustimmung des Papstes zu den Beschlüssen eines allgemeinen Concils erfolgen müsse, damit dieselben bindende Kraft für die Gesamtkirche erlangen. Da ist nun zwischen Disciplinar-, sowie Glaubens- und Sittenangelegenheiten im engeren Sinne zu unterscheiden. Handelt es sich um bloße Disciplinarfragen, so können bei Concilien, auf welchen sich der Papst durch Legaten vertreten lässt, die bezüglichen Beschlüsse durch die Bestätigung der Legaten ohne weiteres allgemein verbindlich werden; denn seine oberste Jurisdicitionsgewalt kann der Papst delegieren. Anders bei Glaubensdecreten. Hier ist ein doppelter Fall möglich. Entweder gibt der Papst seinen Legaten eine präformierte Entscheidung der Frage mit, welche er als oberster Lehrer der Kirche bereits getroffen hat, wie dies beispielsweise bei der 4. Synode in der dogmatischen Epistel Leos I. an den Patriarchen Flavian der Fall war,

und dann bedarf es, falls die Synode zustimmt, keiner weiteren päpstlichen Anerkennung ihres Decretes mehr. Allein in solchem Falle erhält die päpstliche Entscheidung durch die nachfolgende Zustimmung der Bischöfe keine größere verbindliche Kraft als sie vorher schon besaß; denn sie war bereits von Anfang an irreformabel und allgemein bindend. Hat aber der Papst nicht in solcher Weise vorgegriffen, sondern die Sache bei der Instruierung seiner Legaten in der Schwebe gelassen, so kann deren Zustimmung zu einem Beschlusse der Synode zu dessen Irreformabilität nichts beitragen, sondern es muss die Anerkennung oder Bestätigung des Papstes, gleichviel in welcher äußeren Form dies geschehen mag, noch hinzukommen; erst dann und dadurch wird sie allgemein verbindlich; denn die Unfehlbarkeit ist eine persönliche Prerogative des Papstes, welche er niemanden delegieren kann. Für denjenigen, der gleich mir als den einzigen unfehlbaren Lehrer in der Christenheit den Papst ansieht, und in jedem Glaubensdecreto einer oekumenischen Synode nur einen päpstlichen Entscheid in feierlicherer Form erblickt, ist das klar.

Verschieden aber liegt es für die Anhänger der andern Meinung, welche in der oekumenischen Synode ein zweites, wenn auch vom Papste nicht adäquat verschiedenes unfehlbares Glaubenstribunal erblicken, das wesentlich durch die Beteiligung des Gesamtепiscopates oder wenigstens eines großen Theiles desselben, einschließlich unter allen Umständen des päpstlichen Stuhles, constituiert werde. In dieser Hypothese, welche, soviel ich ersehen kann, auch von Funk vertreten wird, bilden die päpstlichen Legaten als Repräsentanten der römischen Kirche das nothwendige Complement der Dekumenicität der Synode, welche damit ihre unfehlbare Autorität lediglich in sich selbst trägt, und dann allerdings keiner besonderen päpstlichen Bestätigung für ihre Glaubensdecrete mehr bedarf. Ich halte, wie schon angedeutet, diese Ansicht für theologisch unrichtig, und habe die Gründe dafür in meinem Aufsatz vom vorigen Jahre dargelegt, allein eine kirchliche Entscheidung hierüber besteht noch nicht; sie kann also ebenfalls vertreten werden, und in dieser Hypothese lassen sich Funks Auffstellungen recht wohl hören, und erscheinen dogmatisch unverfänglich. Damit will ich indessen nicht gesagt haben, dass ich seine historische Beweisführung für durchwegs unanfechtbar halte.

Zu dem Aufsatz über die altchristliche Bußdisziplin möchte ich den Wunsch mir gestatten, dass der Verfasser bei der wohl hoffentlich bald nothwendig werdenden neuen Auflage des Werkes die verschiedenen Arten der Buße särfer auseinanderhalten möge.

Das Sacrament der Buße, das heißt das Mittel, in welchem der Sünder durch die Schlüsselgewalt der Kirche Verzeihung seiner Schuld vor Gott erlangt, ist der Kirche durch ihren göttlichen Stifter zur Rettung ihrer Kinder übergeben worden, und es ist daher nicht möglich, dass dieselbe in ihrer Allgemeinheit — zeitweise rigoristische Irrthümer einzelner Kirchen und Bischöfe mit

U s s n a h m e d e r r ö m i s c h e n kommen dabei nicht in Betracht — jemals einen reumüthigen Sünder, auch wenn er sich einer der drei Capitalssünden oder aller drei schuldig gemacht, von der sacramentalen Verzeihung und Gnade Gottes ausgeschlossen habe. Denn das würde einen Abfall der Kirche von der Lehre und den Geboten Christi involvieren, welcher mit den Verheißungen des Herrn schlechterdings unvereinbar ist. Anders aber verhält es sich mit der kirchlichen Buße, und mit der Zulassung zum Empfange der heiligen Eucharistie. Hierin mag zeitweise eine strengere oder allzustrenge Disciplin geherrscht haben, so dass den Capitalssündern die äußere Aussöhnung mit der Kirche auf Lebensdauer versagt blieb. Tunk führt selbst für diesen Unterschied das Zeugnis des Papstes Innozenz I. an, gegen welches er indessen Bedenken erhebt. Er hätte aber auch noch ein früheres anführen können, nämlich den Can. XIII von Nicäa, welcher in der Uebersetzung Hefesels lautet: „In Betreff der Sterbenden soll die alte Kirchenregel (ο παλαιός και κανονικός νόμος) auch jetzt beobachtet werden, dass, wenn Jemand dem Tode nahe ist, er der letzten und nothwendigsten Wegzehrung nicht beraubt werde. Bleibt er aber, nachdem man ihn aufgegeben und zur Gemeinschaft wieder zugelassen hat, am Leben, so soll er unter diejenigen gestellt werden, welche nur am Gebete theilnehmen dürfen. Ueberhaupt aber und in Betreff eines Jeden, der dem Sterben nahe die Eucharistie zu empfangen wünscht, soll sie der Bischof mit der gehörigen Prüfung erteilen.“

Ein jüngeres Zeugnis bietet ferner das Pontificalschreiben Cölestins I. an die Bischöfe der Provinzen von Vienne und Narbonne (Garduin I, S. 1258 u. ff.), in welchem der Papst den Rigorismus Einzelner, welche den Sterbenden die Buße verweigerten, in den stärksten Ausdrücken verurtheilt: „Agnovimus enim“, heißt es da unter n. II, poenitentiam morientibus denegari, nec illorum desideriis annui, qui obitus sui tempore hoc animae suaे cupiunt remedio subveniri. Horremus, fateor, tantae impietatis aliquem reperiri, ut de Dei pietate desperet: quasi non possit ad se quovis tempore concurrenti succurrere, et periclitantem sub onere peccatorum hominem, pondere quo se expediri desiderat, liberare. Quid hoc, rogo, aliud est, quam morienti mortem addere, ejusque animam sua crudelitate, ne absoluta esse possit, occidere? cum Deus ad subveniendum paratissimus, invitans ad poenitentiam sic promittat: „Peccator“, inquiens, quacumque die conversus fuerit, peccata ejus non imputabuntur ei.“ Et iterum: „Nolo mortem peccatoris, sed tantum convertatur et vivat.“ Salutem ergo homini adimit, quisquis mortis tempore speratam penitentiam denegarit. Et desperat de clementia Dei, qui eum ad subveniendum morienti sufficere vel in momento posse non credidit. Perdidisset latro praemium in Cruce ad Christi dexteram pendens, si illum unius horaे poenitentia non juvisset. Cum esset in pena poenituit, et per unius sermonis professionem habita-

culum paradisi Deo promittente promeruit. Vera ergo ad Deum conversio in ultimis positorum mente potius est aestimanda, quam tempore, propheta hoc taliter asserente: „Cum conversus ingemueris, tunc salvis eris.“ Cum ergo sit Dominus cordis inspecto, quovis tempore non est deneganda poenitentia postulanti, cum ille se obliget judici, cui occulta omnia noverit revelari.“

Ich habe die Stelle ganz wiedergegeben, weil sie zeigt, wie der große Papst den Rigorismus, gegen welchen er sich erhebt, vom dogmatischen Standpunkte beurtheilt. Dass eine Disciplin dieser Art auch nur eine zeitlang allgemein in der Kirche, oder auch nur in der römischen geherrscht haben könne, ist nicht möglich. Wenn ich Junks Deductionen recht verstehe, gibt er auch zu, dass eine Verweigerung der sacramentalen Sündennachlassung auf dem Todbett nur hier und da praktisch vorgekommen sei; ich hätte nur, wie schon bemerkt, eine schärfere Auseinanderhaltung der einzelnen Arten von Buße gewünscht; die Untersuchung würde dadurch an Klarheit gewonnen haben.

Was den Kanon 36 von Elvira angeht, so stimme ich Junk bei, dass demselben, wie er liegt, durch die verschiedenen aufgezählten Erklärungen nicht beizukommen ist. So bestimmt aber auch der Wortlaut ist, man fragt sich immer, wie die Synode den Kanon aufstellen konnte, namentlich da der zweite Theil doch nur schwer mit dem ersten zusammenstimmt. „In der Kirche sollen keine Bilder sein, — damit das, was verehrt und angebetet wird, nicht auf die Wände gemalt werde“: ein logischer Zusammenhang zwischen den beiden Satzgliedern ist kaum herzustellen, wenn man nicht annehmen will, das generelle Verbot des ersten Theiles habe jedem Versuche einer Darstellung Gottes und seiner Heiligen &c. von vornehmerein vorbeugen sollen. Aber man fragt sich da doch unwillkürlich, welche andere Bilder, außer denen Gottes, der heiligen Sacramente &c. und der Heiligen denn in einer Kirche noch hätten vorkommen können. Sollte man etwa, zwar nicht mit Baronius eine Fälschung, da dieselbe sehr ungeschickt wäre, aber doch eine Corruption der Stelle annehmen, und deshalb lesen müssen: Placuit picturas in ecclesiis esse non debere, ne, quod in parietibus depingitur, colatur et adoretur. Die Absicht wäre dann, eine übertriebene widerchristliche Verehrung der Bilder zu verbüten; und zu einem solchen rein disciplinären Verbote hätte die Synode in der vorausgegangenen Zeit der Verfolgung Anlass gefunden haben können.

Bezüglich der Bedeutung des instituere in dem Satze der Bulle Unam Sanctam: „Nam veritate testante spiritualis postestas terrenam potestatem instituere habet et judicare, si bona non fuerit,“ stimme ich Junk bei, dass der Context nicht wohl verträgt, dieselbe mit unterweisen, belehren &c. wiederzugeben. Ich glaube aber, dass die andere hier zutreffende Bedeutung von einsetzen durch den

Zusammenhang und namentlich auch durch die Hinweglassung der Worte Hugo's von St. Victor ut sit, und des letzten Theiles der Stelle bei Jeremias eine wesentlich milderere Bedeutung erhalten. Die vorausgehenden Worte ex ipsius potestatis acceptance deuten m. E. auf die Stellen 1 Petr. 2:13 usf. und Röm. 13: 1 u. 4 hin, in welchen die weltliche Gewalt als von Gott zur Belohnung des Guten und Bestrafung des Bösen gegeben, dargestellt ist. Der Sinn ist also: die weltliche Gewalt dient gemäß ihrem Ursprunge von Gott der Erhaltung der sittlichen Ordnung, deren erste Hüterin die geistliche Gewalt ist. Von dieser erhält jene also die religiöse Weihe, die Einsetzung in die ihr von Gott zugewiesene religiöse Sphäre, so dass sie keine usurpatorische, tyrannische mehr ist, sondern eine wohlgeordnete, dem Willen Gottes entsprechende. Die Kirche hat also die weltliche Gewalt nicht schlechthin einzusetzen (ut sit), und sie richtet sie nicht, um sie eventuell abzusetzen, sondern um ihr ihre Pflichten vorzuhalten und ihr gegebenen Falles die religiöse Weihe zu entziehen und sie für eine gottentfremdete, usurpatorische, tyrannische zu erklären. Die Absetzungsbefugnis konnte dem Papstthum hinsichtlich der Fürsten wohl durch das christliche Völkerrecht übertragen werden; sie steht ihm aber seiner Natur nach nicht zu. Denn alle Gewalt ist nur von Gott und auch einer schlechten Obrigkeit muss Gehorsam geleistet werden. (1 Petr. 2:18.) Dass das Wort instituere nicht von einer wirklichen Einsetzung verstanden sein konnte, geht auch schon aus dem Zusammenhang der beiden Hauptsätze hervor. Der Erste behauptet einfach den Vorzug der geistlichen vor der weltlichen Gewalt (spiritualem autem et dignitate et nobilitate terrenam quamlibet praecellere potestatem) und deduciert dies zunächst aus dem höheren Rang der geistlichen vor den weltlichen Dingen; dann verweist die Bulle auf die Abgabe, Segnung und Heiligung der Gehnnten, auf die feierliche Uebernahme der Fürstengewalt (unter Segnung und Salbung seitens der Kirche) und auf die Leitung der Dinge selbst; ex ipsarum rerum gubernatione claris oculis intuemur; nam veritate testante spiritualis potestas terrenam potestatem instituere habet etc.: die Bulle verweist also hier auf eine Einsetzung der weltlichen Gewalt durch die geistliche, welche man mit klaren Augen sehe; also auf offenkundige Thatsachen dieser Art in jener Zeit. Wo waren aber solche damals vorhanden, wo wurden weltliche Fürsten durch die Kirche im strengen Sinne eingesezt? Es wäre doch arg gewesen, wenn Bonifaz VIII. sich zu einer Zeit, in welcher das Papstthum mit der weltlichen Gewalt sozusagen um seine Existenz ringen müsste, vermessen hätte, zu sagen: wir sehen mit klaren Augen, wie die Kirche die weltlichen Fürsten ein- und absetzt. Wie lagen denn die thatfächlichen Verhältnisse? In Deutschland Adolf von Nassau und Albrecht I., in Frankreich Philipp der Schöne, in England Eduard I., in Portugal Dionysius der Große, in Castilien Ferdinand IV., in Dänemark Erich VI., in Ungarn Andreas III.,

in Polen die Thronwirren nach dem Tode Leszeks VI. († 1289), in Schweden Birger II., in Konstantinopel Andronikus II.: wo, von welchem Reiche hätte der Papst sagen können, dass die geistliche Gewalt die weltliche eingesetzt? Die meisten der Fürsten nahmen entweder keine Notiz von ihm oder lagen mit ihm im Streite. Nur in einem Lande war der Papst noch anerkannter Lehensherr, in Unteritalien; aber dies Verhältnis, das zudem eine Art blutende Wunde des Papstthums bildete, konnte Bonifaz doch nicht zum Untergrund einer so allgemeinen Behauptung machen. Wohl aber passte die überall übliche Krönung und Salbung der Könige und Fürsten durch die Bischöfe ganz und gar zum Beweis für die behauptete Superiorität der geistlichen Gewalt über die weltliche, und ebenso das allgemein anerkannte Excommunicationsrecht der kirchlichen Autorität. Der Excommunication aber gieng ein wahrhaftes Gericht über den zu Excommunicierenden voraus; wie auch bei Thronstreitigkeiten gar häufig das Urtheil des apostolischen Stuhles über die Legitimität der streitenden Interessen angerufen wurde. Man kann also mit Tunk recht wohl die Uebersetzung des Wortes instituere in der Bulle mit unterweisen ablehnen, ohne dasselbe mit einsetzen im strengen Sinne wiederzugeben. Nimmt man es aber in der von mir proponierten Bedeutung, dann wird klar, dass die Worte der Victor'schen Schrift ut sit, und der letzte Theil der Stelle des Propheten keine Anwendung litten und deshalb in Wegfall kommen müssten. Es erhellt aber auch ferner, dass der Papst sich keine die Unabhängigkeit der weltlichen Gewalt aufhebende Jurisdiction über sie beilegte. Die behauptete Superiorität bewegt sich dann lediglich auf dem geistlichen Gebiete; die geistliche Gewalt steht über der weltlichen sowohl wegen ihres Objectes, welches in erster Linie die geistlichen Interessen der unsterblichen Menschenseelen sind, als wegen ihres Ziels, das ewige Heil der Seelen; sie ist die Richterin über die Moralität der Handlungen ihrer Angehörigen, sie entsündigt und heiligt dieselben, sie hat vom Stifter der Kirche die universale Binde- und Lösegewalt, die sich im Papste als ihrem obersten Inhaber concentrirt. Und da die Wahrheit und Gnade Christi für alle Menschen bestimmt sind, und den Aposteln der Auftrag geworden, alle Völker zu lehren und zu taufen und zum Gehorsam gegen seine Gebote anzuhalten, so folgt mit logischer Nothwendigkeit aus diesen Prämissen der Schlussatz der Bulle: „Porro subesse Romano Pontifici omni humanae creaturae declaramus, dicimus et diffinimus omnino esse de necessitate salutis“. Der Kirche Christi angehören, und der Jurisdiction des Papstes unterstehen, kommen auf eins hinaus. Dass das Erste de necessitate salutis ist, ist gewiss; also auch das andere. Wie es aber bezüglich der Zugehörigkeit zur Kirche verschiedene Grade gibt, so auch bezüglich der Unterordnung unter ihr sichtbares Oberhaupt. Und ebenso wenig wie die Nothwendigkeit des Ersteren die Ruhe der politischen Weltordnung beeinträchtigt, ebenso wenig thut dies auch die darauf beruhende

Nothwendigkeit des Letzteren. Man braucht also nur die kirchliche Lehre genau darzulegen, dann schwindet jede Schwierigkeit.

Die letzte Abhandlung des Werkes beschäftigt sich nochmals mit der Berufung der oekumenischen Synoden des Alterthums und zwar im speciellen Anschluß an den Aufsatz, welchen ich im vorigen Jahrgange dieser Zeitschrift (Heft II) über dieses Thema veröffentlicht habe. Es sei mir daher gestattet, hier einige weitere Bemerkungen beizufügen, die, wenn sie auch an dem Endergebnis unserer Controverse nichts ändern können und sollen, doch zur besseren Klarstellung des Fragepunktes dienen werden. Aus dem Epilog des Herrn Verfassers und einer Besprechung seines Werkes im 120. Band der historischen politischen Blätter vom vorigen Jahre ersehe ich nämlich, daß mein Aufsatz theilweise von ihm missverstanden worden ist.

Herr Professor Funk sagt zu Anfang, daß ich im ersten Theile meines Aufsatzes mehr oder weniger Partei für die Männer ergriffen habe, welche seine Auffassung bekämpften. Ich muß hier unterscheiden. Des Verfassers Auffassung betreffs des kaiserlichen Berufungsrechtes, wie sie jetzt von ihm klar dargelegt ist, theile ich, und würde sie auch gegen jene Männer vertreten, wenn das nothwendig werden sollte. Allein gegen diese Auffassung hatte weder Scheeben noch Schmid Einsprache erhoben, und es konnte dies auch keiner von ihnen thun, weil Funk sie noch gar nicht ausgesprochen hatte, wenn auch in seinen Ausführungen im Jahrbuch die Grundelemente dafür vorlagen.

Funk vertrat von Anfang an ein angeblich allerseits auch von den Päpsten nicht beanstandetes Recht der Kaiser, oekumenische Concilien zu berufen. Jetzt aber erklärt er sich mit der Modification dieses Satzes dahin einverstanden, die Kaiser hätten ein auch von den Päpsten anerkanntes Recht besessen, allgemeine Reichssynoden zu berufen, welche dann durch die Sanction des Papstes, gleichviel in welcher Form dieselbe erfolgte, den Charakter der Dekumenticität erlangten. Der Unterschied zwischen diesen beiden Sätzen liegt auf der Hand. Der letztere ist dogmatisch unverfänglich; der erstere aber nicht, weil er doppelsinnig ist. In sensu composito ist er falsch; in sensu diviso aber, in welchen er auf den zweiten hinauskommt, ist er, gleich diesem, annehmbar. Scheeben wie Schmid aber nahmen und bekämpften ihn im ersten Sinne; und ebenso P. Blözer; und dieser, wie auch Scheeben konnten und müssten dies, weil das berichtigende Element des an sich bloß reichssynodalen Charakters jener Synoden von Funk erst in dem Jahrbuch-Aufsätze von 1892 in die Debatte eingeführt worden war, welchen Aufsatz beide nicht vor sich hatten.

Professor Schmid hatte allerdings diesen Aufsatz vor Augen; allein auch ihm kann man aus seiner Opposition keinen Vorwurf machen, weil Funks Ausdrucksweise, wie ich im ersten Absaße meiner Abhandlung nachgewiesen, auch anderer Auslegung fähig blieb, zumal

er die schroffen Ausdrücke im Kirchenlexikon und in der Tübinger Quartalschrift nirgends zurückgenommen hatte. Und wenn ich speciell Herrn Schmid noch gegen den Vorwurf Funks vertheidigte, seine Arbeit imputiere ihm fälschlich eine Bestreitung des päpstlichen Berufungsrechtes, so habe ich in meinem Aufsatz durch wörtliche Anführung der betreffenden Stellen aus Funks Aufsätze zur Genüge gezeigt, dass Dr. Schmid diesen Vorwurf thatzählich nicht verdiene.

Eine andere Frage ist dann die, ob sich historisch gar keine Betheiligung der römischen Päpste an der Berufung dieser allgemeinen Reichsynoden nachweisen lasse, beziehungsweise ob die römischen Kaiser dabei wirklich ganz und gar selbstherrlich vorangegangen seien. Wenn die in Betracht kommenden Synoden ihrer Berufung nach bloße Reichsynoden waren, so hat die Beantwortung dieser zweiten Frage zwar, wie Funk ganz richtig bemerkt, keine dringliche, höhere (dogmatische) Bedeutung mehr; historisch aber bleibt sie auch dann noch interessant genug, zumal dabei die Methodik der geschichtlichen Beweisführung mit zur Erörterung kommt. Funk verneint die Frage; mir dagegen erscheinen die Gründe, welche er dagegen vorbringt, nicht immer stichhaltig; ich erachte vielmehr eine solche Betheiligung der Päpste wenigstens bei der einen oder anderen Synode nach den vorliegenden Acten für thatzählich, und habe beides in meinem Aufsatz nachzuweisen gesucht, bin aber dabei von Funk theilweise missverstanden worden.

Was zunächst den Rufin'schen Bericht über die Synode von Nicäa angeht, so wollte ich daraus keinen directen Beweis für die Anttheilnahme des Papstes an ihrer Berufung herleiten, ich habe vielmehr nur Einwendungen gegen die Richtigkeit der Schlussfolgerungen erhoben, welche Funk aus den Worten *ex sacerdotum sententia* gezogen hat, und hinzugefügt, dass es mir mit Rücksicht auf das Zeugnis der sechsten Synode nicht unhistorisch vorkomme, wenn man Sylvester unter die sacerdotes subsummire und dann das Wort *sententia* betreffs seiner Betheiligung in einem anderen Sinne nehme als für die eventuelle Anttheilnahme anderer Bischöfe an der Berufung der Synode. Dabei habe ich an einem Beispiele gezeigt, wie das Wort *sententia* ganz wohl in einem und demselben Sache je nach den Subjecten, auf die es sich bezieht, eine verschiedene rechtliche Bedeutung haben könne und müsse. Ich meine, die Regeln, welche ich bezüglich der Interpretation solcher Ausdrücke gegeben, seien so ziemlich allgemein anerkannt. Meine Ausführungen in dieser Sache setzen also den Beweisen Funks für seine Ansicht nur ein non liquet entgegen, ohne positiv das Gegentheil darthun zu wollen.

Aehnliches gilt von dem, was ich bezüglich der Funk'schen Berwerfung des Zeugnisses der sechsten Synode in ihrem *λόγος προσποντικός* bemerkt habe. Meine Einwendung gegen die Logik seiner Schlussfolgerung: auch wenn das Zeugnis richtig sei, beweise es nichts

für eine Anerkennung des päpstlichen Convocationsrechtes im Alterthum; wird ignoriert; mein Argument für die Richtigkeit desselben aus dem Zutreffen der Aeußerungen des  $\lambda\circ\gamma\circ\varsigma\pi\circ\circ\varphi\omega\eta\tau\kappa\circ\varsigma$  bezüglich der anderen oekumenischen Synoden aber mit Gründen zurückgewiesen, die ich nicht anzuerkennen vermag. Meine Ausführungen ließen auf Folgendes hinaus:

Die Väter der sechsten Synode standen der Zeit der ersten nahe genug und hatten sicher auch Geschichtsquellen zur Verfügung, um über den Fragepunkt orientiert sein zu können; es lag ferner für sie durchaus kein Grund vor, aus menschlichen Rücksichten dem wirklichen Sachverhalt zuwider für die päpstliche Berufung Zeugnis ablegen zu wollen; im Gegentheil, sie hätten eher Grund gehabt, eine päpstliche Beteiligung an der ersten Synode in Abrede zu stellen. Des weiteren zeigen ihre Bemerkungen über die Vorgänge bei den anderen Synoden, dass sie überhaupt historisch gut orientiert waren. Wenn aber Zeugen, welche eine Thatsache wissen können, sich in anderen homogenen Fragen auch wirklich gut orientiert erweisen und keine Nebengründe haben, den Vorgang, so wie sie thun, darzustellen, sondern durch die Verhältnisse eher zum Gegentheil hätten verleitet werden können; wenn solche Zeugen, sage ich, eine Thatsache behaupten, so lehrt die besonnene Kritik, ihr Zeugnis als wahrheitsgemäß anzunehmen. Gegen diese Beweisführung lässt sich mit Erfolg nur in der Weise aufkommen, dass man das Zeugnis der Väter der sechsten Synode auch bezüglich anderer Punkte als unglaubwürdig darthut. Diesen von Funk versuchten Beweis kann ich aber auch nach seinen Ausführungen im Epilog immer noch nicht als erbracht ansehen.

Im besonderen kann ich der Art, wie Funk Seite 503 des Epilogs argumentiert, nicht zustimmen. Er sagt, wenn man die Verschiedenheit beachte, wie die Synode in dem  $\lambda\circ\gamma\circ\varsigma\pi\circ\circ\varphi\omega\eta\tau\kappa\circ\varsigma$  von den einzelnen Synoden rede, so beweise das nur, dass sie „entfernt nicht daran dachte, über die Art der Berufung ihrer Vorgängerinnen einen Aufschluss zu geben“, und insoferne bestätige dies nur das absprechende Urtheil, welches er über das Schriftstück gefällt. Mir scheint aber im Gegentheil gerade diese, ich möchte sagen Absichtslosigkeit des Zeugnisses für seine Wahrheit sehr stark ins Gewicht zu fallen; denn dieselbe lässt sich, wenigstens ungezwungen nur dadurch erklären, dass die ganze Versammlung die Antheilnahme des Papstes an der Berufung für eine notorische Thatsache ansah. Was sodann die dem Nektarius zugeschriebene Berufung der zweiten allgemeinen Synode angeht, so hatte ich in meinem Aufsatz bemerkt, dasselbe könne gemeinsam mit dem hl. Gregor vom Kaiser mit der Leitung der Vorbereitungen zur Synode betraut gewesen sein; die Ansicht aber, Nektarius sei dazumal noch nicht einmal Cleriker gewesen, stehe nicht unumströßlich fest. Funk bemerkt hiergegen, zu einem Zweifel sei kein Grund vorhanden und ein solcher bis auf mich

auch nicht erhoben worden. Der Grund zum Zweifel liegt aber für mich in der Legendenhaftigkeit der ganzen Erzählung über die Erhebung des Nektarius auf den Stuhl von Constantinopel, der sonderbaren Stimmzettelabgabe, wie Sozomenus sie beschreibt, während er nach Socrates vom Volke erwählt wurde *sc.* Ein Mann, der wie Nektarius eine so hohe amtliche Stellung bekleidet, die ihn mit dem Hofe, wie mit den kirchlichen Kreisen notwendig in häufige Be- rührung bringen müsste, könnte nicht so unbekannt sein, dass man nicht einmal wusste, er sei noch *Katechumene*, und die ganze Bischofsversammlung noch absolut nichts von ihm erfahren, wie Sozomenus berichtet. Dazu kommt, dass zwischen Gregor und Nektarius offenbar freundschaftliche Beziehungen bestanden und daher nicht anzunehmen ist, der letztere habe vor seiner Erhebung zu den arianischen Parteien gehört; wenn er aber demgemäß als Katholik in der Anastasia verlehrte, so ist es ganz undenkbar, dass man in der kleinen katholischen Gemeinde Gregors noch nicht erfahren, dass er noch nicht getauft sei. Endlich ist zu beachten, dass die amtliche Stellung des Nektarius es ganz naturgemäß mit sich bringen müsste, dass ihm die Vorbereitungen zur Abhaltung der Synode übertragen wurden. Ferner bemerkt Funk, meine Erklärung gehe über die bedeutsame und historisch gesicherte Stellung des Nektarius auf der Synode hinweg und nehme zu einer Thätigkeit vor der Synode ihre Zuflucht, die hinter jene an Bedeutung weit zurück trete und die lediglich auf Vermuthung beruhe. Allein hier wird übersehen, dass die sechste Synode dem Nektarius und dem hl. Gregor nicht bloß die Berufung der zweiten, sondern auch die *Reprobation* des Macedonius und *Erweiterung* des nicäni- schen Symbolums zuschreibt. Das letztere thaten sie als Vorsitzende der Synode und für diese war damit allein schon Grund genug zu ihrer Erwähnung gegeben; wenn also die Väter ihnen überdies auch noch die Berufung der Versammlung zuschrieben, so müssten sie dafür ihre triftigen Gründe haben. Die Gegenargumentation Funks entbehrt also der Unterlage.

Ebenso wenig haltbar erweist sich, was er bezüglich der fünften Synode sagt, denn der Plan, eine allgemeine Synode zur Erledigung des Dreicapitelstreites zu veranstalten, wurde bereits 550 von Papst und Kaiser gemeinsam gefasst und die Zurückziehung des *Judicatum* seitens des ersten war ja gerade eine Folge dieser Uebereinkunft; auch zwei Jahre später noch erklärte sich Virgilius wiederholt mit der Abhaltung einer oekumenischen Synode, die unter seinem Vorsitze tagen solle, einverstanden. Ueber den Plan, die Wirren auf diesem Wege beizulegen, herrschte also kein Differenz; ein solcher entstand erst, als der Kaiser aus leicht erklärbaren Gründen auf die Vorschläge des Papstes bezüglich des Ortes, wo sie stattfinden sollte und der Art ihrer Zusammenziehung nicht eingieng: die Worte des λόγος προεργαντικός: „Οὐτοὶ γοῦν μετὰ ταῦτα Βιγιλίος λουττιναῖς τῷ παντεβεβαυμένης“ sind demnach durchaus richtig; und wenn

es dann auf einmal mit etwas befremdender Wendung weiter heißt: „καὶ τὸ τῆς πέμπτης συνέστη συνέδριον“, so kann ich meinerseits darin nur eine sehr vorsichtige Ausdrucksweise der sechsten Synode erkennen, mit welcher sie dem nachträglichen Widerstreben des Papstes und damit dem thatfächlichen Verlauf der Dinge Rechnung trug. Vorstehendes möge zur Erklärung meiner Anschauungen über diesen Theil des Epilogs genügen. Auch die wenigen weiteren Ausführungen Funk's bezüglich anderer Theile meines Aufsatzes kann ich nicht für zutreffend erachten; ich verweise auf die betreffenden Stellen im II. Heft des vorigen Jahrgangs dieser Zeitschrift, die klar genug sind. Auf eine weitere Polemik in der Frage kann ich umso leichter verzichten, als ich mich, wie schon oben bemerkt, in der Hauptsache, worauf es mir vor allem ankam, in der dogmatischen Frage nämlich, mit Herrn Professor Funk nunmehr eins weiß. Nur eine allgemeine Bemerkung über den Zweck meines Aufsatzes sei mir noch gestattet. Ich hatte durchaus nicht die Absicht, den Beweis zu liefern, dass die Päpste die Synoden des Alterthums im strengen Sinne des Wortes direct miteinberufen hätten; sondern ich wollte nur entgegen der Funk'schen Aufstellung, dass die Kaiser allein mit Ausschluss jeglicher wie immer gearteten Mitwirkung der Päpste, kraft eigenen souveränen Rechtes die oekumenischen Synoden berufen, zeigen, dass die Geschichte nicht wenige und nicht unwichtige Anhaltspunkte dafür bietet, dass Hefele recht hat, wenn er sagt, wie sich eine gewisse Beteiligung der Päpste an ihrer Berufung, die in den einzelnen Fällen bald mehr bald minder deutlich hervortrete, historisch nachweisen lasse. Gegenüber dem Funk'schen hierin durchaus ablehnenden Standpunkte bedarf es zur Widerlegung nicht des positiven Beweises, dass die vorliegenden Zeugnisse im Sinne einer positiven Mitwirkung der Päpste ausgelegt werden müssen, sondern nur, dass sie ungezwungen auch so ausgelegt werden können. Und das glaube ich bezüglich der Synoden des Alterthums in meinem Aufsatz gezeigt zu haben. Die Contradictoria von „A kann nicht B sein“, ist nicht: „A ist B“, oder „A muss B sein, sondern „A kann B sein“. Wer also wie der Verfasser der freundlichen Kritik meiner Abhandlung in den „Stimmen von Maria Laach“ die Reichsynodentheorie, wenn ich mich dieses Ausdruckes bedienen darf, nicht acceptieren will, der kann mit jenem Nachweise sich zufrieden geben; dem Dogma von der Primatialgewalt des Papstes ist damit genügend Rechnung getragen. Wer aber die Auffassung acceptiert, dass die ersten acht allgemeinen Synoden ihrer Berufung nach lediglich Reichsynoden gewesen und erst durch den Beitritt, resp. die Bestätigung der Päpste die Autorität oekumenischer Synoden erlangt haben, der kann über die Frage der Beteiligung der Päpste an ihrer Berufung als eine vom dogmatischen Standpunkte aus belanglose, hinweggehen. Dann gilt von dieser speciellen Frage das Wort: unusquisque abundet in sensu suo.

Funk meint in seinem Epilog (S. 501), ich sei zu sehr Dogmatiker und zu wenig Historiker, um seinen geschichtlichen Ausführungen völlig gerecht zu werden. Nicht doch; ich habe in meinen Untersuchungen selbst mich streng auf dem Boden der Geschichte zu halten gesucht und neben manchen geschichtlichen Momenten, die Funk unbeachtet gelassen, hauptsächlich die Schlussfolgerungen ins Auge gefasst, welche er aus den geschichtlichen Zeugnissen gezogen. Dabei stehen wir aber nicht auf dem Boden der Dogmatik, sondern lediglich auf dem der Logik und historischen Kritik. Das dogmatische Kriterium ist in dieser Frage, wie in den meisten andern ähnlicher Art, nur ein negatives; es darf aber nicht außeracht gelassen werden, weil man sich sonst der Gefahr ausgesetzt, fehlzugehen. In der vorliegenden Frage hat es tatsächlich dahin geführt, dass die anfangs von Funk vertretene Ansicht mit seiner Zustimmung nunmehr so modifiziert ist, dass sie historisch wie dogmatisch correct erscheint, und der Tübinger Gelehrte sich seiner Studien und Erfolge in dieser Richtung freuen kann, ohne ferner den Vorwurf dogmatischer Incorrectheit besorgen zu müssen. Mit diesem Ergebnisse der langjährigen Controverse können wir, denke ich, allseitig zufrieden sein. Dogmatische Gründlichkeit und Umsicht ist zu einem objectiv richtigen und subjectiv unbefangenen Studium der Kirchengeschichte absolut nothwendig. Und ich muss ehrlich gestehen, dass ich sehr wünsche, man möge in den Kreisen unserer Kirchenhistoriker das dogmatische Element mehr als seither geschehen, beachten. Die Gründe dafür habe ich in meiner Schrift: „Das dogmatische Kriterium der Kirchengeschichte“<sup>1)</sup> genügend auseinandergezeigt, und es will mir scheinen, als ob die Gefahr eines Rückfusses in Bestrebungen, die schon viel Unheil bei uns angerichtet haben, recht nahe gerückt sei.

---

## Die Naturwissenschaften im Dienste der Theologie.<sup>2)</sup>

Von Dr. Ed. Renz, Pfarrer in Nassau (Nassau).

(Zweiter Artikel. Schluss.)

II. Es erübrigt nun noch, dass wir uns darüber möglichst klar zu werden suchen, in welchem Umfange wir in den Naturwissenschaften bewandert sein müssen, um unseren oben geschilderten Aufgaben nach allen Seiten hin gerecht werden zu können; denn dass die meisten Priester eigentliche Naturforscher im strengen Sinne des Wortes nicht zu sein brauchen, ja dass wir in Unbetracht unserer speciellen Berufspflichten einerseits, und des fast unermesslichen Gebietes der Naturkunde andererseits, auf letzterem immer nur Dilettanten sein können, versteht sich von selbst. Wir werden uns deshalb auf das Nothwendige beschränken und unsere naturgeschichtlichen

<sup>1)</sup> Kirchheim, Mainz 1893.

<sup>2)</sup> Vergl. Quartalschrift Jahrg. 1893, S. 536.