Zeitschrift: Divus Thomas
Band: 1 (1914)

Artikel: Bemerkungen zur Lehre von den Merkmalen der Kirche
Autor: Schultes, Reginald M.
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-762674

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 15.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

undenkbar, daß irgend ein Vermögen den Widerspruch zu seinem natürlichen Gegenstande habe. Denn da der natürliche Gegenstand eines Vermögens demselben die Artbestimmtheit gibt, würde sich aus dieser Annahme ergeben, daß der Widersinn und das Nichtsein artbestimmendes Prinzip der Ordnung und des Seins wären. In noch grellerem Lichte zeigt sich diese metaphysische Monstruosität, wenn man bedenkt, daß dieselbe das Werk einer unendlichen Intelligenz sein sollte! Nein, ein natürliches Verlangen kann nicht sinnlos sein, der geschaffene Geist hat aber ein natürliches Verlangen, die erste Ursache aller Dinge zu schauen, weil er ein natürliches Verlangen hat, zu wissen, folglich kann er Gott schauen; zum mindesten kann ihn Gottes Allmacht dazu erheben.

Wenn die hier gegebene Erklärung und Bewertung des Beweises richtig ist, dann spricht aus demselben wieder einmal der ganze hl. Thomas: In einem kurzen Argument, bestehend aus nur zwei Sätzchen, stürmt die unbeugsame Kraft seines Geistes ungestüm vor bis an die Grenzen des Geheimnisses; aber demütig hält sie inne vor jener Wahrheit, welche Gott hienieden unserem Blick noch verbirgt durch den blendenden Glanz ihres Lichtes.

BEMERKUNGEN ZUR LEHRE VON DEN MERKMALEN DER KIRCHE

Von P. Mag. Theol. REGINALD M. SCHULTES O. P.

Die Lehre über die Merkmale oder Kennzeichen der wahren Kirche gehört anerkanntermaßen zu den interessantesten und wichtigsten Partien der Apologetik und Dogmatik. Ein oberflächlicher Blick in unsere heutigen Lehrbücher der Theologie könnte den Anschein erwecken, als ob in Bezug auf diese Lehre beinahe vollständige Übereinstimmung unter den Katholiken bestände. Ein etwas tieferes Eindringen zeigt aber, daß auch in dieser Frage tiefgehende Divergenzen, Unsicherheiten, ja irrtümliche Auffassungen herrschen. Dieser Übelstand betrifft allerdings weniger den materiellen Teil der Lehre als die formelle Auffassung des Wesens und der Aufgabe der Merkmale, noch mehr vielleicht die Behandlung derselben. Dies veranlaßt uns auch zu einigen Bemerkungen zur Lehre von den Merkmalen

der wahren Kirche. Wir greifen zu diesem Zwecke zwei Publikationen der letzten Tage heraus, um an der Hand derselben den gegenwärtigen Stand der Lehre von den Merkmalen zu prüfen. Es wird uns dies dann auch Gelegenheit bieten, zu einer wichtigen Frage der Methodik der Apologetik, respektive der Behandlung der Lehre über die Kirche, Stellung zu nehmen.

I

Prof. Theophil Spáčil S. J. stellt sich die Frage: „Ist die Lehre von den Kennzeichen der Kirche zu ändern?" Er tritt — gegenüber der Forderung, den Beweis für die wahre Kirche aus inneren Gründen zu führen — für die Beibehaltung der üblichen Behandlungsweise ein, empfiehlt aber doch eine Modifikation bisher geltender Ansichten[1].

Bisher wurde mehr oder weniger allgemein festgehalten, daß die wahre Kirche alle Merkmale kumulativ besitzen müsse, wie daß anderseits keines der vier Merkmale, positiv und adäquat, d. h. im Sinne des geforderten Merkmales, einer anderen Kirche zukommen könne. Gegen diesen Standpunkt, der offenbar von grundlegender Bedeutung für das Beweisverfahren ist, stellt nun Spáčil folgende Ansicht auf: „Man kann ruhig zugeben," schreibt er, „daß es kein einziges von den vier Merkmalen gibt, welches nicht verdunkelt werden könnte, und daß es ebenfalls kein einziges gibt, welches sich nicht in einer Sekte entweder wirklich oder wenigstens scheinbar finden könnte. Nur das muß man festhalten und nur das folgt notwendig aus dem Dogma der Sichtbarkeit der Kirche, daß die wahre Kirche immer eine Eigenschaft hat, wodurch sie sich von den getrennten Gemeinschaften unterscheidet und mit Gewißheit erkennbar ist. Ein Kennzeichen, welches heute in diesem Sinne positiv ist, kann später negativ werden und umgekehrt. Ein Kennzeichen, welches einer Sekte gegenüber nicht genügt, ist zum Beweis der wahren Kirche einer anderen Sekte gegenüber vollständig genügend. Die Kennzeichen behalten so immer ihre Beweiskraft, wenn auch nicht alle zu jeder Zeit gleich zum Ziele führen, die Wahrheit der Kirche zu beweisen für den Fall, daß die oben verzeichnete Methode (d. h. die bisher übliche) ver-

[1] Zeitschrift für k. Theol. 1912, S. 715—741.

sagen sollte. Denn, das kann man ja nicht leugnen: die Möglichkeit ist immer da, daß auch die Apostolizität verdunkelt werde oder daß auch eine Sekte Scheingründe für ihre Apostolizität bringen könne, und sie kann so nachgeahmt werden, daß aus ihr allein wenigstens eine Zeit hindurch kein sicherer Beweis geführt werden könnte. Dann müßte man eben seine Zuflucht zu einer anderen Eigenschaft der Kirche nehmen" (S. 735)[1].

Wie wir sehen, tritt Spáčil einer fast allgemein anerkannten Lehre entgegen. Vereinzelt finden wir allerdings einige wenige Aussprüche im Sinne Spáčils, die jedoch eher als unentschieden zu bezeichnen sind. So schreibt Specht in seinem „Lehrbuch der Apologetik" (Regensburg 1912, S. 292), daß die Merkmale „der wahren Kirche allein angehören, wenigstens kollektiv, d. h. in ihrer Gesamtheit". (Vergl. S. 311.) Atzberger meint in seiner Fortsetzung der Dogmatik von Scheeben (IV, S. 377), daß es sich „bis zur Evidenz" zeigen lasse, daß der römischen Kirche die Merkmale der wahren Kirche „deutlicher und bestimmter" zukommen als jeder anderen christlichen Konfession. Vorsichtiger drückt sich Kardinal C. Mazzella aus (de religione et Ecclesia[2], p. 636): „si quaelibet nota adaequate sumatur, quaelibet positive dicernere videtur veram Christi Ecclesiam". Ch. Pesch dagegen definiert die Nota schlechthin als „proprietas essentialis, quae soli verae Ecclesiae convenit eamque ut Ecclesiam Christi visibiliter manifestat" (Prael. dogm. I[4], p. 270). Noch entschiedener spricht sich Bartmann aus (Lehrbuch der Dogmatik[2], S. 585): „Als begrifflich notwendige Momente eines Merkmals der Kirche muß man fordern, daß es sichtbar und äußerlich sei, sicher und notwendig mit dem wahren Wesen der Kirche Jesu verbunden, dieser Kirche durchaus eigentümlich, und zwar dauernd für die ganze Zeit ihres Bestandes, bestimmt und klar und nicht etwa bloß allgemein und vage, und endlich eben deshalb leicht erkennbar." Wie sich aus den weiteren Ausführungen ergibt, schreiben beide Autoren diese Eigenschaften allen vier Merkmalen zu. Ganz bestimmt verteidigt De Groot (Summa Apologetica de Ecclesia[3]: unitas, sanctitas, catholicitas, apostoli-

[1] Ähnlich Prof. J. Vordermayr in „Salzburger Kirchenzeitung" 1913, Nr. 19, S. 229 f.

citas notae sunt ecclesiae ex Christi institutione nexu necessario connexae . . . obviae et positivae, quandoquidem facta sunt eaque maxime publica (p. 149) . . . nec unquam fieri potest, ut proprietas essentialis ecclesiae verae in falsis ecclesiis realiter et formaliter reperiatur" (p. 151).

Es ließen sich noch leicht weitere Zeugnisse aus der theologischen Literatur anführen. Es ist dies jedoch nicht notwendig, da die Kirche selbst sich unzweideutig und definitiv über den in Frage stehenden Punkt ausgesprochen hat. Pius IX. erklärt ausdrücklich in seiner Enzyklika vom 16. September 1864 (Denz. 1686): „Vera Jesu Christi ecclesia quadruplici nota, quam in Symbolo credendam asserimus, auctoritate divina constituitur et dignoscitur; et quaelibet ex hisce notis ita cum aliis cohaeret, ut ab iis nequeat seiungi; hinc fit, ut quae vere est et dicitur catholica, unitatis simul, sanctitatis et apostolicae successionis praerogativa debeat effulgere." Mit dogmatischer Autorität entscheidet endlich das vatikanische Konzil (Sess. III, c. 3), daß Christus seine Kirche „suae institutionis manifestis notis instruxit", spricht also die Mehrheit der Merkmale direkt aus. Die von Spáčil konzedierte Einschränkung ist darum unhaltbar.

Es folgt dies übrigens schon aus dem Begriff, dem Zwecke und den Bedingungen der Merkmale. Wenn man unter „Merkmalen" notwendige Eigenschaften der wahren Kirche versteht, die als bestimmte äußere Tatsachen von Christus als Kennzeichen seiner Kirche vorausgesagt und verheißen wurden, so müssen diese doch offenbar zu jeder Zeit in der wahren Kirche Christi vorhanden sein und sich in ihr nachweisen lassen, während sie umgekehrt in keiner Sekte wirklich gegeben sein oder nachgewiesen werden können. Was für einen Zweck hätte auch ein Merkmal, wenn es so „verdunkelt" wäre, daß man es nicht mehr mit Sicherheit feststellen könnte? Oder, wenn es sich „scheinbar oder wirklich" auch in einer Christus fremden Kirche finden könnte? Wenn das Merkmal leichter erkennbar sein muß, als die innere Wahrheit einer Kirche, wie vereinbart sich das mit der Annahme, daß jedes einzelne Merkmal für sich verdunkelt werden oder gar fehlen könne? Wie Pius IX. aufmerksam macht, gehört es zum Glauben, daß die Kirche jene vier Merkmale (quadruplex nota) habe.

Daraus folgt aber unmittelbar, daß sie nicht nur immer gegeben, sondern daß sie auch immer erkennbar seien; sonst wären es eben keine „Merkmale".

Spáčil beruft sich darauf, daß aus dem Dogma von der Sichtbarkeit der Kirche nur das folge, daß die Kirche wenigstens eine Eigenschaft besitze, an der sie als wahre Kirche Christi erkannt werden könne (siehe oben). Dem ist aber entgegenzuhalten, daß die Kirche eben selbst erklärt, sie habe vier Merkmale, durch welche sie sichtbar sei.

Damit stürzen aber auch die weiteren Konzessionen Spáčils. Was soll es übrigens auch besagen, wenn er meint, ein Kennzeichen, welches heute positiv sei, könne später negativ werden und umgekehrt? Wenn man von einem Kennzeichen verlangt, daß es „positiv" sei, so heißt das, daß es eine positive Tatsache, eine positive Eigenschaft sein müsse, also positive Heiligkeit, Einheit usw. Will nun etwa Spáčil zugeben, daß zu irgend einer Zeit jene vier Eigenschaften, welche die Merkmale der wahren Kirche ausmachen, sich nicht mehr „positiv" in der römischen Kirche finden? Direkt wird dies Spáčil nicht behaupten oder als möglich zugeben wollen. Er tut es aber indirekt, indem er die Möglichkeit zugibt, daß der Beweis aus irgend einem Merkmal zu einer gegebenen Zeit nur negativ geführt werden könne, d. h. daß unter Umständen nur mehr gezeigt werden könne, eine falsche Kirche besitze eines der Merkmale nicht, ohne nachweisen zu können, daß die römische Kirche es besitze. Das heißt aber nichts anderes als zugeben, die Kirche könne zu irgend einer Zeit eines oder mehrerer Merkmale entbehren.

Im Zusammenhang steht der folgende Satz: „Ein Kennzeichen, welches einer Sekte gegenüber nicht genügt, ist zum Beweis der wahren Kirche einer anderen gegenüber vollständig genügend." Spáčil verwechselt, wie es scheint, immer „positives Merkmal" mit „positivem Beweise". Ein Merkmal muß immer positiv sein, wie wir oben gesehen. Es kann aber für einen positiven und negativen Beweis dienen. Der Beweis ist positiv, wenn ich zeige, daß ein bestimmtes Merkmal sich wirklich in der katholischen Kirche vorfindet, diese also die wahre Kirche Christi ist; der Beweis ist negativ, wenn ich zeige, daß jenes Merkmal einer anderen Kirche abgeht. Wenn ich nun

das Vorhandensein eines Merkmales in der katholischen Kirche nachgewiesen habe, so muß dieser Beweis offenbar jeder Sekte gegenüber genügen, bleibt also immer positiv. Dagegen kann ein negativer Beweis nie ein positiver werden, ausgenommen indirekt. An den Ausführungen Spáčils ist aber das eine richtig, daß es zum Beweise der Wahrheit einer Kirche genügen kann, in ihr positiv das Vorhandensein eines Merkmales darzutun, ohne Berücksichtigung der anderen, weil, wo sich ein Merkmal findet, auch die anderen gegeben sein müssen. Irrig wäre aber das Zugeständnis, daß die anderen nicht nachweisbar, respektive „verdunkelt" sein können.

Ein besonderes Augenmerk verdient die Konzession, daß auch die Apostolizität so „verdunkelt" oder von einer Sekte „nachgeahmt" werden könne, „daß aus ihr allein wenigstens eine Zeit hindurch kein sicherer Beweis geführt werden könnte". Diese Konzession ist nämlich deswegen interessant, weil zahlreiche Apologeten die anderen Merkmale von der Apostolizität abhängig machen, so daß also unter dieser Voraussetzung zu einer gegebenen Zeit kein Merkmal mehr nachweisbar wäre. Der Vorschlag Spáčils, bei Nichtnachweisbarkeit der Apostolizität zu einer anderen Eigenschaft der Kirche seine „Zuflucht" (!) zu nehmen, ist unter diesen Umständen völlig wertlos. Über die Unzulässigkeit der beiden Voraussetzungen, daß einerseits die Apostolizität in der katholischen Kirche verdunkelt, anderseits bei einer anderen Kirche derart vorhanden zu sein den Anschein gewinnen könne, daß das Gegenteil nicht bewiesen werden könnte, brauchen wir wohl kein Wort mehr zu verlieren. Auch dato, sed non concesso, daß „Scheingründe" für die Apostolizität einer anderen Kirche sprächen, muß sich immer noch die Apostolizität der katholischen Kirche positiv beweisen lassen. Sonst wäre es schließlich, trotz allen Gegenbeteuerungen Spáčils, um die Sichtbarkeit der Kirche Christi geschehen!

Spáčil zeigt sich bei seinen Aufstellungen von der Furcht inspiriert, es möchte der Fall eintreten, daß die bisherige Methode „versagen" könnte. Darum seine Einschränkungen und Konzessionen! Das heißt aber nichts anderes, als wegen lokalen und ähnlichen Schwierigkeiten in der Durchführung eines Beweises sichere, ja dogmatisch festgelegte Prinzipien preisgeben — eine Akkomodation,

die nicht gebilligt werden kann und auch jede ernste Theologie und Apologetik unmöglich macht. Wie wir übrigens noch sehen werden, stammen jene Schwierigkeiten nicht einmal aus dem Wesen der Sache, beziehungsweise aus der Lehre der Kirche, sondern schlechthin aus irrigen Ansichten über Wesen und Funktion der Merkmale.

Bevor wir jedoch auf diesen weiteren Punkt eingehen, wollen wir die Beweise Spáčils für seine Theorie prüfen.

Spáčil argumentiert für seine Ansicht a priori und a posteriori. Als Argument a priori führt er an: „Die Kennzeichen sind nämlich alle Eigenschaften der Kirche, welche aus ihrem Innern fließen, das innere belebende Prinzip zur Quelle haben und es nach außen offenbaren. Dieses belebende, übernatürliche Prinzip dehnt sich aber mehr oder weniger auch auf die von der wahren Kirche getrennten Gesellschaften aus, die Sekten nehmen alle (!) an dem Geiste, an der ‚Seele' der Kirche teil, ja sie partizipieren auch an den Heilsmitteln der Kirche; bewahren teilweise wenigstens den Glauben (!), alle oder einige Sakramente, selbst die äußere Verfassung der Kirche kann sich in ihnen nachgeahmt finden. Es gibt somit keine Eigenschaft der Kirche, welche sich nicht bald in der einen, bald in der anderen getrennten Religionsgenossenschaft fände" (S. 731 f.). Aus seinen weiteren Ausführungen folgert er: „Es kann geschehen, daß eine getrennte christliche Gemeinde ein (!) oder auch mehrere Kennzeichen wirklich besitzt oder wenigstens nachahmt, niemals aber kann es geschehen, daß eine Sekte alle vier Merkmale besitzt, sonst würde sie eben das ganze Wesen der wahren Kirche haben; niemals kann es auch geschehen, daß alle vier Merkmale von der Sekte so nachgeahmt werden, daß sie sich von der wahren Kirche nicht unterscheiden läßt, denn dann wäre die Kirche nicht sichtbar" (S. 734).

Diese Argumentation ist schlimmer als das, was sie beweisen soll, ganz abgesehen von einzelnen bedenklichen Ausdrücken. Spáčil setzt zwar richtig an: Die Merkmale fließen aus dem inneren Lebensprinzip der Kirche. Die richtige Fortsetzung des Beweises müßte nun offenbar lauten: Dieses innere übernatürliche Lebensprinzip findet sich aber nur in der wahren Kirche Christi. Also können sich die Merkmale der Kirche Christi nur in der wahren

Kirche Christi finden. Statt dessen subsumiert aber Spáčil: „An diesem inneren Lebensprinzip der wahren Kirche partizipieren auch die Sekten.“ Hier liegt offenbar ein quid pro quo vor. Denn nicht die Sekte, nicht die Religionsgenossenschaft als solche partizipiert an der „Seele“ der Kirche, sondern einzelne, bestimmte Angehörige derselben, soweit sie nämlich bona fide sind. Nicht der Protestantismus nimmt Anteil an den übernatürlichen Heilskräften Christi, sondern eventuell dieser oder jener Protestant, und zwar auch dies nicht, weil er Protestant ist, sondern weil er sich unverschuldeterweise im Irrtum befindet. Darum kann auch nicht gefolgert werden, daß eine „Sekte“ oder „getrennte Religionsgenossenschaft“ auch nur ein Merkmal der wahren Kirche wirklich besitze oder besitzen könne. Es ist dies nur wieder ein neues, unmotiviertes Zugeständnis.

Auch gerät Spáčil damit in eine arge Zwangslage, ja bösen Widerspruch mit sich selbst. Er gibt nämlich einerseits zu, daß eine Sekte ein oder sogar mehrere Merkmale wirklich oder scheinbar aufweisen könne, anderseits aber auch, daß zur Erkenntnis der wahren Kirche der Nachweis eines Merkmals genüge. Daraus folgt aber, daß auch eine Sekte als die wahre Kirche Christi dargetan werden könnte. Damit ist es wieder um die Sichtbarkeit der Kirche geschehen.

Spáčil beachtet auch hier wieder nicht, daß die Merkmale notwendige Eigenschaften der wahren Kirche sind. Wenn die wahre Kirche alle vier Merkmale besitzen muß, weil, wo das Wesen ist, auch die Eigenschaften vorhanden sein müssen, so folgt auch umgekehrt, daß, wo das Wesen der wahren Kirche fehlt, auch die aus diesem fließenden Eigenschaften nicht formell gegeben sein können. Es ist ferner auch nicht richtig, wenn Spáčil sagt, daß die vier Merkmale oder Eigenschaften „zusammen das Wesen der Kirche vollkommen erschöpfen“ (S. 733). Sie sind Akzidenzien der Kirche, wenn auch notwendige (proprietates) und bilden darum weder begrifflich noch entitativ das Wesen der Kirche. Es lassen sich zwar wohl, wie Spáčil aus Ch. Pesch zitiert, „alle anderen Eigenschaften auf diese vier zurückführen“ (a. a. O.), aber diese vier fließen ihrerseits wieder aus dem Wesen der Kirche, und zwar unmittelbar als innere konstitutive Eigenschaften der Kirche und mittelbar (durch diese) als äußere Merkmale

derselben, wie wir noch später sehen werden. Gehen wir nun zum Beweis a posteriori über.

Als Beweis a posteriori führt Spáčil an, „die Erfahrung“ bestätige, daß jede einzelne Eigenschaft der wahren Kirche sich „bald in der einen, bald in der anderen Religionsgenossenschaft finde“ (S. 732). Er schreibt: „Wer könnte behaupten, die Einheit der wahren Kirche komme dieser ausschließlich zu, auch den schismatischen Sekten gegenüber? Oder die Katholizität sei ein ausschließliches Eigentum der römisch-katholischen Kirche zu Beginn des orientalischen Schismas gewesen?“ Ebenso behauptet er, die Apostolizität der Obödienz Urbans VI. hätte damals „wenigstens nicht mit Sicherheit“ erkannt werden können. Bezüglich der Heiligkeit hätten auch die Schismatiker „eine Reihe von Heiligen“ und würden sich auf Wunder berufen. Gegen die Apostolizität führt er noch an: „Die von der wahren Kirche getrennte Gesellschaft kann dieselbe Form der Regierung wie die wahre Kirche behalten“ oder „solche Scheingründe für die Rechtmäßigkeit ‚ihrer‘ Autorität vorbringen, daß sich die Legitimität der wahren Nachfolger der Apostel wenigstens einige Zeit nicht mit Sicherheit feststellen läßt“ (S. 732 f.).

Gegenüber diesen Beweisen könnten wir einfach auf die apologetischen Werke verweisen, wo sie samt und sonders als „Schwierigkeiten“ abgehandelt und gelöst werden. Der vertrauensvolle Ton, mit dem Spáčil seine Gründe vorbringt, muß darum befremden. Die meisten der aufgeworfenen Fragen erledigen sich auch von selbst. So ist es eine öffentliche, notorische Tatsache, daß in allen schismatischen Kirchen einerseits faktisch keine Glaubenseinheit besteht, anderseits aber auch keine in allen Glaubensfragen anerkannte Autorität, also auch kein Prinzip der Glaubenseinheit. Der Mangel der Einheit in der Regierung ergibt sich nicht weniger klar aus der notorischen Tatsache, daß die griechische Kirche als Ganzes akephal ist und deswegen in einzelne selbständige Partikularkirchen zerfällt (Bartmann, a. a. O., S. 600). Wenn die schismatischen Kirchen programmatisch einige Glaubenssätze festhalten, so genügt dies ebensowenig zur Gewinnung der Glaubenseinheit, wie die gemeinsamen Bekenntnisschriften bei den Protestanten.

Was die „Wunder“ und „Heiligen“ der Schismatiker betrifft, verweisen wir Spáčil auf die gründlichen Erklärungen

seines Ordensmitbruders Ottiger (Theol. fundamentalis, II, p. 1052 ff.), die sowohl vom dogmatischen wie apologetischen Standpunkt aus vollkommen befriedigen. In Bezug auf die Apostolizität beweist die äußerliche Nachahmung der Regierungsform der katholischen Kirche nicht das geringste. Dagegen liegt die Illegitimität der schismatischen Kirchen in allen Fällen klar vor Augen und ist auch aus der Natur des Schismas überhaupt leicht festzustellen. (Vgl. übrigens die Selbstantwort Spáčils S. 736 f.)

Dem aufmerksamen Leser muß es aber auffallen, daß Spáčil sich konstant auf die schismatischen Kirchen bezieht. Damit wird unbemerkt der Fragepunkt verschoben, denn es ist hier der Unterschied zwischen Häresie und Schisma und beim letzteren wieder zwischen materiellem und formellem Schisma zu beachten. Damit ist auch die Antwort gegeben auf die Ausführungen des Verfassers über das abendländische Schisma. Da Spáčil besonderes Gewicht auf jenes legt, müssen wir auch näher darauf eingehen.

Im abendländischen Schisma waren — im Gegensatz zum orientalischen — die getrennten Teile vollkommen darin einig, daß die römisch-katholische Kirche die allein wahre Kirche sei, sowie darin, daß es nur einen rechtmäßigen römischen Papst geben könne, dem alle Gehorsam schuldeten. Es handelte sich infolgedessen nicht um die Frage, wo die wahre Kirche Christi sei, sondern wer das rechtmäßige Haupt dieser Kirche sei. Diese letztere Frage kann aber nicht durch die Merkmale der wahren Kirche gelöst werden, weil die Kennzeichen eben der ganzen Kirche zukommen, die damals durch das Schisma materiell gespalten war. Es wäre auch eine irrige Auffassung, wenn man annähme, „daß zur Zeit der okzidentalischen Kirchenspaltung die Obödienz Urbans VI. und seiner Nachfolger die einzig wahre Kirche war“ (a. a. O.). Man kann nur behaupten, daß sie allein dem wirklich rechtmäßig erwählten Papste folgte, daß sie die richtige Obödienz war. Daraus folgt aber in keiner Weise, daß sie die allein wahre Kirche war, noch daß die anderen Obödienzen eine außerhalb der römischen Kirche stehende „Kirche“ waren. Besonders letzteres verstößt gegen alle Tatsachen und den ganzen Sinn des abendländischen Schismas.

Wenn man von dieser irrigen Voraussetzung absieht, läßt es sich leicht zeigen, daß durch das abendländische

Schisma das Merkmal der Einheit in der römischen Kirche nicht aufgehoben wurde, weil die Christenheit „formell an der Einheit durchaus gläubig festhielt und daher diese Einheit auch sofort vorhanden war, als die Vorfrage der Echtheit der päpstlichen Person entschieden war“ (Bartmann, a. a. O., S. 690). Vgl. auch Ottiger, l. c., II, p. 881. Der Begriff der wesentlichen oder formellen Einheit einer Gesellschaft schließt eben die Möglichkeit einer wenigstens zeitweisen materiellen Spaltung derselben nicht aus, wie anderseits Christus auch nicht verheißen hat, daß innerhalb seiner Kirche nie solche Spaltungen eintreten würden. Dagegen muß allerdings eine Kirche, zu deren notwendigen Eigenschaften die Einheit gehört, in ihrer Konstitution und Verfassung ein sicheres Kriterium und wirksame Mittel besitzen, um aus sich heraus die gestörte Einheit wieder herstellen zu können. Beides ist aber in der Konstitution und der Verfassung der katholischen Kirche gegeben — gesetzmäßig bestimmte Wähler und Wahlform usw. — wie jedes katholische Kirchenrecht und auch die Beilegung des abendländischen Schismas zeigt. Die letzte Garantie für die Aufrechterhaltung der durch ein, wenn auch materielles Schisma immer bedrohten formellen Einheit und für die Wiederherstellung der auch materiellen Einheit ist allerdings die Verheißung Christi, daß seine Kirche eins bleiben werde. In diesem Sinne ist auch gerade die Beilegung des abendländischen Schismas ein augenscheinlicher Beweis des Gnadenbeistandes Christi zugunsten seiner geprüften Kirche. Mit Recht beruft sich darum das vatikanische Konzil auf die wunderbare Einheit der Kirche als Zeichen ihrer göttlichen Sendung. Wie ganz anders steht es aber um die griechische Kirche!

Das morgenländische Schisma unterscheidet sich vom abendländischen dadurch, daß die griechische Kirche sich vom Anfang an unter der Führung der Bischöfe von Byzanz bewußt von der übrigen Kirche trennte (formelles Schisma) und so eine eigene „Kirche“ konstituierte. Diese Trennung kann aber auch den Griechen gegenüber als illegitim bewiesen werden, indem schon Jahrhunderte vor der Trennung die untrennbare Einheit der Kirche sowie die Notwendigkeit der Verbindung mit dem römischen Bischofe als Nachfolger Petri öffentlich in der griechischen Kirche anerkannt worden war — die gegenwärtige Lehre, daß nur Christus das Haupt der Gläubigen sein könne, ist erst späteren

Datums. Indem sich die griechische Kirche so von der einen Kirche trennte, mußte sie auch nach ihrer eigenen Lehre die Apostolizität verlieren. Die Katholizität konnte sie schon deswegen nicht beanspruchen, weil sie nicht nur materiell auf den Osten beschränkt war, sondern besonders weil sie formell sich als Kirche des byzantinischen Patriarchen konstituierte, dessen Jurisdiktionsgebiet anerkanntermaßen und formell ein beschränktes war. Es fehlte also der griechischen Kirche von allem Anfang an, und zwar auch nach ihrer eigenen Lehre, das Merkmal der Katholizität de facto und de jure. Umgekehrt konnte die römische Kirche als auf eine öffentliche, notorische Tatsache darauf hinweisen, daß sie nicht nur in ihrer Konstitution universal sei, sondern daß auch ihre Jurisdiktion von der griechischen Kirche früher öffentlich und tatsächlich war anerkannt worden, speziell auch bezüglich der byzantinischen Bischöfe. Die formelle Katholizität der römischen Kirche stand darum als öffentliche Tatsache fest. Die materielle Allgemeinheit war genügend gekennzeichnet durch das starke numerische Übergewicht der abendländischen Kirche gegenüber dem Patriarchat von Konstantinopel. (Vgl. Pesch, l. c. I[4], 287.)

Die Bedenken a posteriori lassen sich somit ohne viele Mühe durch den bloßen Hinweis auf allgemeine öffentliche Tatsachen lösen, so daß für die Konzession von Spáčil weder a priori noch a posteriori stichhältige Gründe vorliegen. Es ist vielmehr aus Gründen a priori wie a posteriori festzuhalten, daß die wahre Kirche Christi immer alle vier Merkmale besitzt und daß diese immer erkannt werden können, sowie daß der Mangel aller dieser Merkmale bei den neuen Kirchenbildungen nachgewiesen werden kann, wie es die Apologetik auch immer getan hat. Es ist ja allerdings richtig, daß unter bestimmten Verhältnissen der Nachweis eines Merkmales sich schwierig gestaltet — die Ursachen können auch subjektive sein — und daß man in diesem Sinne von einer Verdunklung sprechen kann. So schreibt Bartmann ganz korrekt: „Noch sei hinzugefügt, daß die Sichtbarkeit von einzelnen Momenten, zum Beispiel von dem heiligen Leben in der Kirche, zuzeiten verschieden sein kann, bisweilen gleichsam mit physischem Glanze erstrahlt, bisweilen mehr zurücktritt und schwach erscheint“ (a. a. O., S. 591). Es können aber auch

von Seite der Gegner der Kirche Einwände erhoben und Ausflüchte gebraucht werden, deren vollkommene Entkräftung nicht gerade leicht fallen mag. Anderseits ist auch immer zu unterscheiden zwischen einfacher, sicherer Erkenntnis eines Merkmals und dessen wissenschaftlichem Nachweis. Das Merkmal als solches, als Tatsache und als Zeichen der wahren Kirche läßt sich relativ immer leicht nachweisen. Voraussetzung ist dabei allerdings eine richtige Auffassung der Merkmale.

Wir pflichten also Spáčil bei, daß die Lehre von den Kennzeichen der Kirche nicht zu ändern sei. Nur müssen wir auch die von ihm vorgeschlagenen Einschränkungen und Konzessionen zurückweisen. Dagegen müssen wir ein anderes Postulat aufstellen, daß nämlich die Lehre und die Behandlung der Merkmale der Kirche immer richtig durchgeführt werde. Dies führt uns zu einer zweiten Untersuchung. Anlaß dazu bietet uns der zweite Band der Theologia fundamentalis von P. Ottiger.

II

P. Ottiger S. J. hat ein Handbuch und Sammelwerk geschaffen, daß in Bezug auf Fülle des Stoffes und auf eingehende, gründliche Behandlung der apologetischen Fragen in der modernen Literatur zweifellos einzig dasteht. Wenn wir im folgenden an einzelnen Auffassungen Kritik üben, so soll damit der Wert seines Werkes im übrigen nicht angetastet werden, zumal unsere Bemerkungen die materielle Seite seiner Argumente nicht berühren.

Der zweite Band der Theologia fundamentalis hat die Kirche zum Gegenstande. Im ersten Abschnitte beweist Ottiger die göttliche Einsetzung derselben, indem er nachweist, daß Christus einen lebendigen, bleibenden und unfehlbaren Lehrkörper zur Verkündigung seiner Religion eingesetzt, daß er eben diesem auch gesetzgeberische, richterliche usw. Gewalt verliehen, daß er endlich in Petrus den Primat gegründet habe. Daraus schließt er, daß Christus seine Kirche als vollkommene Gesellschaft gestiftet habe (p. 1—237). Ein zweiter Abschnitt behandelt die Eigenschaften der Kirche: Ungleichheit, Freiheit, Heilsnotwendigkeit, Perpetuität und Unveränderlichkeit, Unfehlbarkeit, Einheit, Apostolizität, Heiligkeit und Katholizität der Kirche (S. 238—495). Im dritten und größten Abschnitte

(p. 495—1058) wird der Nachweis geführt, daß die Merkmale der wahren Kirche allein der römisch-katholischen Kirche zukommen. Für uns kommt direkt nur dieser Abschnitt in Betracht, und zwar die dort vertretene Auffassung der Merkmale, sowie die Art der Beweisführung mittels derselben. Beginnen wir mit der Definition der Merkmale.

Ottiger definiert die Merkmale als äußere und bestimmte Manifestation der wesentlichsten Eigenschaften der Kirche, mittels deren die wahre Kirche von allen ziemlich leicht und sicher erkannt werden kann: „proprietatum essentialium ac maxime propriarum externa et definita manifestatio, cuius ope vera Ecclesia ob omnibus sat facile ac certo cognosci possit" (p. 499). Ist diese Definition richtig?

Sie erscheint uns vor allem, nach Wortlaut und Zusammenhang, zweideutig zu sein. Diese Zweideutigkeit liegt im Ausdruck „Manifestation", der aber gerade den Hauptpunkt der Definition bildet. Man kann nämlich unter dieser „äußeren Manifestation" äußere Erscheinungen und Tatsachen verstehen, welche als Kennzeichen zur Erkenntnis der wahren Kirche führen — und in diesem Sinne lautet auch die traditionelle Definition der Merkmale. Ottigers Definition klingt zweifelsohne daran an, weil er sagt, daß durch die Manifestation der wesentlichen Eigenschaften der Kirche wir zur Erkenntnis der wahren Kirche gelangen. Aber der eigentliche Sinn seiner Definition ist doch ein anderer. Er versteht nämlich unter Merkmalen die wesentlichen Eigenschaften der Kirche selbst, insofern sie a posteriori in ihrer Erscheinung (Manifestation) nachweisbar sind. (Vgl. p. 496 s.) Diese Auffassung ergibt sich aus der grammatischen Analyse der Definition — externa manifestatio ... cuius ope ... vera Ecclesia ... cognosci possit — sowie aus der ganzen Art der Beweisführung. Gerade in dieser muß sich ja der leitende Gedanke naturgemäß am sichersten und deutlichsten offenbaren.

Wie wir oben gesehen, bestimmt Ottiger im zweiten Abschnitt aus Schrift und Tradition die notwendigen und wesentlichen Eigenschaften der Kirche Christi. Im dritten Abschnitt will er nun a posteriori nachweisen, daß die von ihm behaupteten Haupteigenschaften der Kirche Christi — proprietates essentiales ac maxime

propriae — sich wirklich, und zwar ihrem ganzen Wesen nach, in der römischen Kirche vorfinden. So führt er z. B. zum Nachweis der Apostolizität auch den Nachweis für den Bestand des Primates und der Unfehlbarkeit in der römischen Kirche. Die externa manifestatio ist also bei Ottiger nichts anderes als das in die äußere Erscheinung tretende Wesen der Kirche, bzw. deren Haupteigenschaften. Damit vertritt er aber eine von der traditionellen stark abweichende Auffassung der Merkmale der Kirche. Er steht damit allerdings nicht allein; wir mußten im Gegenteil konstatieren, daß seit geraumer Zeit die meisten seiner Ordensangehörigen mehr oder weniger ähnlich denken[1]. Gerade aus dieser Auffassung stammen aber z. B. die von Spáčil geäußerten Bedenken.

Mit dieser veränderten Auffassung des Begriffes des Merkmals hängt dann die neue Art der Beweisführung zusammen. Wir dürfen es ruhig behaupten, daß der Beweisgang Ottigers nicht mehr ein Beweis aus den Merkmalen der Kirche ist. Sein Beweis geht nicht dahin, aus den äußeren Zeichen (Merkmalen) der göttlichen Sendung die Wahrheit der römischen Kirche zu beweisen; er versucht vielmehr den unmittelbaren Nachweis a posteriori, daß nur die römische Kirche jene Eigenschaften besitze, respektive in ihrer äußeren Erscheinung aufweise, welche nach Schrift und Tradition die von Christus gestiftete Kirche haben muß. Wir werden aber sofort einsehen, daß dies ein ganz anderer Beweis als der aus den Merkmalen ist. Gehen wir zu diesem Zwecke näher auf die neue Auffassung der Merkmale und den daraus folgenden Beweisgang ein.

Unter „Merkmalen" versteht man im theologischen Sprachgebrauche — von dem auch Ottiger ausgeht — äußere, aus dem Wesen der Kirche fließende Eigenschaften und Tatsachen, die von Christus als Kennzeichen seiner Kirche verheißen sind und darum auch

[1] So definiert z. B. Pesch, I[4], p. 270 die Nota: „Proprietas essentialis, quae soli verae Ecclesiae convenit eamque ut Ecclesiam Christi visibiliter manifestat." Die Definition ist unvollständig, bzw. zweideutig. Anders dagegen Kardinal Mazzella: Notae „externi, proprii ac permanentes characteres, per quos facile et ab omnibus vera Christi Ecclesiae cognosci potest" (l. c. p. 634). Ähnlich wie Ottiger bestimmt auch Specht (a. a. O., S. 292) die Merkmale „als äußere Erscheinungen innerer Eigenschaften der Kirche".

zur Erkenntnis der wahren Kirche führen. Diese Definition ergibt sich aus dem Wesen der Merkmale als „Zeichen", weshalb auch Kardinal Mazzella an der eben zitierten Stelle richtig vom Begriff des Zeichens ausgeht. Sie ergibt sich aber auch aus dem Zweck der Merkmale. Wie ein jedes Merkmal oder Kennzeichen sollen auch die Kennzeichen der Kirche ein äußeres, leicht feststellbares Mittel zur Erkenntnis der wahren Kirche sein. Jedenfalls müssen deshalb die Kennzeichen leichter erkennbar sein, als die Wahrheit oder Wesenheit der Kirche selbst. Weil die Kennzeichen ferner allen Menschen als Mittel zu einer relativ leichten Erkennbarkeit der wahren Kirche dienen sollen, müssen sie auch für alle leicht erkennbare, also im Grunde genommen, notorische Tatsachen sein. Ebendies folgt auch aus ihrer bewirkenden Ursache. Wie Christus allein die Kennzeichen seiner Kirche bestimmen konnte, so ist auch ihr Bestand von seiner Wirksamkeit abhängig; wie er sie allein verheißen, so kann auch er allein sie bewirken, zumal es sich um Tatsachen übernatürlicher Art handelt.

Alle Apologeten und Dogmatiker sind weiter auch darüber einig, daß diese Tatsachen oder Merkmale keine zufälligen, sondern notwendige Erscheinungen der Kirche seien, die sich aus dem Wesen der Kirche ergeben. Man bestimmt sie darum auch als proprietates der Kirche. Aber an dieser Stelle scheint uns auch der Zwiespalt und die Unklarheit unter den Theologen zu beginnen, speziell Ottigers. Das hier auftauchende Mißverständnis betrifft das Verhältnis der Merkmale zu den Eigenschaften der Kirche.

Wir müssen uns hier erinnern, daß die Einheit, Heiligkeit usw. sowohl Eigenschaften wie Merkmale der Kirche sind. Ottiger faßt nun den Unterschied derselben als Eigenschaft und Merkmal derart auf, daß die Eigenschaft die Beschaffenheit der Kirche bezeichnet, das Merkmal aber noch die äußere Manifestation oder Erscheinung derselben einschließt. Das Merkmal begreift also in sich sowohl die Eigenschaft als auch deren Erscheinung.

Demgegenüber muß aber bemerkt werden, daß Eigenschaft und Merkmal sich nicht decken. Die Eigenschaft besagt das ganze Wesen und Sein einer Eigentümlichkeit der Kirche, das Merkmal aber nur die Art einer bestimmten Tatsache als solcher, nicht aber das innere Wesen derselben. Wir sehen dies am deutlichsten bei nicht

wesentlichen Kennzeichen. So gebe ich als Kennzeichen eines zu erwartenden Gastes an, daß er lange, weiße Haare trage, definiere aber nicht, worin das Wesen oder der innere Grund dieser Eigenschaft bestehe. Das Gleiche gilt aber auch bei notwendigen Eigenschaften. So besagt das Merkmal der Einheit der Kirche nur, daß die Kirche Christi eine ungeteilte Gesellschaft sei, ungespalten im Glauben, im Kult und in der Verfassung. Analog wie man sonst von einer oder mehreren Gesellschaften spricht. Da es sich aber um eine notwendige Eigenschaft handelt, muß man beim Nachweis derselben auch dartun, daß diese Einheit in der tatsächlichen Konstitution der betreffenden Kirche ihren Grund habe, ohne aber deren innere Berechtigung weiter zu erörtern. So genügt es für den Nachweis des Merkmals der Einheit in der katholischen Kirche, daß ich deren tatsächliche Einheit dartue und zeige, daß sie in der tatsächlichen Anerkennung des Primates und der Unfehlbarkeit des römischen Papstes ihren Grund habe, ohne daß ich die göttliche Einsetzung des Primates nachzuweisen brauche. Wenn ich aber die Einheit der Kirche als innere, wesentliche und notwendige Eigenschaft der Kirche erklären und analysieren will, dann muß ich auch ihr formelles Wesen, also die Gründung der Kirche auf Petrus, Primat und Unfehlbarkeit als Stiftung Christi nachweisen. Merkmal und Eigenschaft bezeichnen also den gleichen materiellen Gegenstand, aber unter ganz verschiedenem Gesichtspunkte, von ganz verschiedener Seite, die Eigenschaft bezeichnet das Wesen und Sein, das Merkmal die nach außen zutage tretende Tatsache.

Das Verhältnis von Eigenschaft und Merkmal ist also nicht wie bei Ottiger = Wesen: Wesen und Erscheinung, bzw. das Wesen, soweit und insofern es in die Erscheinung tritt, sich manifestiert, sondern = Wesen: Erscheinung[1].

[1] Insofern ist auch die Bemerkung von Bartmann (a. O., S. 585) nicht ganz richtig, wenn er sagt: „Inhaltlich und ontologisch fallen die Kennzeichen oder Merkmale mit den Proprietäten zusammen, formell und logisch sind sie von ihnen jedoch verschieden"; es sei denn, daß er unter „logisch und formell" das versteht, daß der begriffliche Inhalt der Eigenschaft und des Kennzeichens sich nicht decken. Aber auch ontologisch verhält sich das Merkmal zur Eigenschaft wie eine Tatsache zu ihrem inneren Grunde. Richtig schreibt dagegen J. Vordermayr a. a. O., S. 227 und 230, nr. 5, daß eine

Nur kurz wollen wir noch zwei andere Gründe gegen die Zulässigkeit der Definition von Ottiger anführen. Erstens könnte, ja müßte nach dieser Definition jede wesentliche Eigenschaft der Kirche zum Merkmal werden, weil eben jede sich „äußerlich und in bestimmter Weise" manifestiert. Tatsächlich führt er auch den Beweis aus allen Eigenschaften, die Indefektibilität allein ausgenommen. Ein zweiter, sehr wichtiger Unterscheidungsgrund ist der, daß „zwar das tatsächliche Vorhandensein aller dieser vier Eigenschaften (im Sinne von Merkmalen) Gegenstand der geschichtlichen Erfahrung für uns ist und deshalb volle menschliche Gewißheit und Evidenz besitzt...", daß aber „das Wesen dieser vier Eigenschaften (als Eigenschaften) selbst eine geoffenbarte Glaubenswahrheit und deshalb ein Geheimnis ist gerade so wie die Kirche selbst[1]."

Eigenschaft nicht nach allen ihren Begriffsteilen Merkmal sein müsse, weil die Eigenschaften nach einer Seite hin wahrnehmbar und daher Merkmale, nach einer anderen Seite hin aber nicht wahrnehmbar und darum nach dieser Seite auch nicht Merkmale sind. Er illustriert dann dies an der Einheit der Kirche (a. a. O. und im Artikel: „Die Einheit der Kirche Christi" in nr. 23). Dagegen erscheint es mir methodisch verfehlt, wenigstens wenn man apologetisch vorgehen will, bei der Bestimmung der Merkmale von der Natur der Eigenschaft auszugehen, wie es Vordermayr tut. Immerhin bemerkt er treffend: „Daher ist also die Einheit der Kirche Christi, wenigstens im strengen Sinne des Wortes, nur nach ihrer äußeren Seite hin Merkmal, soweit sie nämlich ein äußeres, wenigstens subjektives (besser vielleicht: tatsächliches) Festhalten an einer von Christus gesetzten Autorität (d. h. an einer Autorität, die als von Christus gesetzt, anerkannt wird), an seiner (= deren) Lehre und ... Heilsmitteln bedeutet. Die Legitimität dieser drei Einheitsobjekte aber ist zwar notwendige ‚Eigenschaft' der wahren Kirche, aber nicht Merkmal oder doch nicht zum Merkmal gehörig" (a. a. O., S. 277). Dagegen ist es wieder unrichtig, daß die Einheit der Kirche kein exklusives Merkmal der wahren Kirche sei, weil sie als äußere Form auch einer falschen Kirche zukommen könne (a. a. O., nr. 3). Der Verfasser meint, dieses letztere bedürfe „keines Beweises". Er scheint uns aber zu übersehen, daß das Merkmal der Einheit nicht in einer beliebigen Einheit besteht, sondern in der tatsächlichen und aus der gegebenen Konstitution der betreffenden Kirche sich ergebenden Einheit in Glauben, Kult und Regierung. Eine solche tatsächliche Einheit ist nicht nur „äußere Form", sondern wirkliche Eigenschaft, die von Christus nur seiner Kirche verheißen und darum nur ihr zukommen kann.

[1] E. Commer, Die Kirche, I, S. 183.

Die Definition Ottigers ist also zweideutig und irreführend. Dem Wortlaute nach scheint sie mit der traditionellen identisch zu sein, ist es aber nicht in dem von Ottiger intendierten Sinne. Er will sagen, daß die manifestatio proprietatum als Merkmal diene, während umgekehrt die proprietates manifestae als Kennzeichen fungieren. Darum ist auch die oben zitierte Definition Mazzellas vorzuziehen, wie z. B. die Definition von Groot (l. c., p. 148): „Nota est proprietas Ecclesiae, huius veritatem extrinsecus manifestans."

Infolgedessen muß auch das „cuius ope" distinguiert werden. Nicht durch die manifestatio proprietatum gelangen wir zur Erkenntnis der wahren Kirche, sondern mittels bestimmter offenkundiger Eigenschaften der Kirche, die nach dem ausgesprochenen Willen ihres Gründers als deren Kennzeichen fungieren.

* * *

Einem weniger Eingeweihten könnte diese Verschiedenheit der Auffassung und Definition als eine bloße Subtilität von geringer Bedeutung erscheinen. Das Gegenteil zeigt sich aber sofort, wenn wir ihren Einfluß auf die Art der Beweisführung beachten.

Es ist offenbar ein ganz anderer Beweis, wenn ich aus der Feststellung bestimmter, vorbezeichneter Tatsachen und Eigenschaften schließe, daß jene Kirche, welche diese Kennzeichen aufweist, die wahre, von Christus eingesetzte Kirche sei, und ein anderer, wenn ich aus der äußeren Manifestation der hauptsächlichen Eigenschaften der Kirche auf deren göttlichen Ursprung schließe.

Der Zweck der Merkmale fordert ferner, daß der Beweis aus denselben relativ leicht sei. Das ist auch bei richtiger Auffassung derselben der Fall. Es läßt sich nämlich ohne allzu großer Mühe sowohl in wissenschaftlicher als in populärer Weise feststellen, welche Merkmale Christus von seiner Kirche vorausgesagt hat, wie auch, daß diese sich allein in der katholischen Kirche vorfinden. Von dem Beweisgang Ottigers wird aber niemand im Ernste behaupten wollen, daß er „sat facile" zur Erkenntnis der wahren Kirche führe. Wenn man z. B., wie Ottiger es tut, die Einheit der Kirche aus der göttlichen Einsetzung der päpstlichen Unfehlbarkeit oder die Apostolizität der römi-

schen Kirche aus der Legitimität des Jurisdiktionsprimates (im vollen Sinne) des römischen Bischofs beweist, so kann man doch nicht behaupten, daß auf diesem Wege die Wahrheit der katholischen Kirche von allen (ab omnibus) ziemlich leicht (sat facile) und sicher (certo) erkannt werden könne! Mir scheint, daß die dreieinhalbhundert Seiten des Beweises von Ottiger genügend das Gegenteil zeigen. Wir brauchen uns übrigens nur an die Geschichte der Primats- und Unfehlbarkeitsfrage, selbst innerhalb der katholischen Kirche, zu erinnern, um zu erkennen, daß eine solche Beweisführung alles auf den Kopf stellt. Was das Schwerste und Letzte in der Erkenntnis der Kirche ist, soweit wir sie als menschliche Gesellschaft betrachten, wird als „manifestes" Merkmal und Kennzeichen ihrer Wahrheit aufgestellt!

Doch fragen wir weiter: Ist der Beweisgang von Ottiger überhaupt richtig, ja ist ein Beweis in seinem Sinne überhaupt möglich? Beides muß verneint werden. Ottiger beweist z. B. die Apostolizität der römischen Kirche folgendermaßen: Die Apostolizität der Kirche beruht auf dem Primat Petri oder des römischen Bischofs. Nun besteht aber in der katholischen Kirche der Primat des römischen Bischofs zu Recht und wird in ihr allein anerkannt. Also ist die römische Kirche die wahre Kirche Christi. Bei diesem Beweise hängt offenbar alles davon ab, ob man den Obersatz, d. h. den rechtmäßigen, von Christus eingesetzten Jurisdiktionsprimat des römischen Bischofs anerkenne. Wenn das aber geschieht, dann brauche ich auch keinen Beweis mehr für die göttliche Einsetzung der römischen Kirche zu führen! Der Beweis schließt also nicht aus der Tatsache der Anerkennung des Primates in der römischen Kirche, sondern aus der Voraussetzung des rechtmäßigen Bestandes des Primates in der römischen Kirche. Wer diesen nicht zugibt, für den beweist der Beweis — das Gegenteil. Wir geben selbstverständlich zu, daß der Primat aus der Heiligen Schrift und der Tradition der Kirche beweisbar sei, aber keineswegs, daß der Bestand oder die äußere Manifestation, d. h. die Ausübung des Primates oder dessen Anerkennung von Seite der Gläubigen an sich ein Beweis für dessen Rechtmäßigkeit sei. Der Beweis von Ottiger setzt entweder das zu Beweisende voraus oder beweist nichts.

Noch deutlicher zeigt sich dies beim Beweise für die Unfehlbarkeit, die Ottiger als Bestandteil der Nota der Einheit einbezieht. Ottiger argumentiert wieder folgendermaßen: Die wahre Kirche Christi ist unfehlbar; nun behauptet aber die römische Kirche von sich die Unfehlbarkeit, diese wird von den Gläubigen anerkannt, von den Organen der Kirche ausgeübt; auch kann man der Kirche keinen Irrtum in Glaubenssachen nachweisen: also ist sie unfehlbar und somit die wahre Kirche. Wir müssen hier das Gleiche sagen wie zum Beweis für die Apostolizität. Nur müssen wir noch beifügen: Die Unfehlbarkeit der Kirche läßt sich nicht a posteriori aus ihrer Manifestation „beweisen". Man kann im besten Falle dartun, daß die Kirche sich tatsächlich nie geirrt habe, aber auch diese Feststellung ist einerseits das Resultat langer und schwieriger Untersuchungen und anderseits von der vorausgesetzten sicheren Erkenntnis der wahren Lehre Christi abhängig. Eine leicht festzustellende Tatsache ist das jedenfalls nicht.

Das Gleiche wäre von den Beweisen aus den übrigen Merkmalen zu sagen, zumal Ottiger das Merkmal der Apostolizität an die erste Stelle setzt und alle anderen davon abhängig macht — allerdings mit Unrecht.

Der von Ottiger geführte Beweis ist darum zum Teil nicht beweiskräftig, zum Teil überhaupt unmöglich; auf jeden Fall kein Beweis aus den Merkmalen der Kirche. Was Ottiger bietet, ist einfach der dogmatische Beweis der Wahrheit der katholischen Lehre über die Kirche in äußerlich apologetischer Form. Die bloße Erklärung, man betrachte die Heilige Schrift nicht als inspiriertes Buch, sondern nur als glaubenswürdiges historisches Dokument, macht eben eine Beweisführung noch nicht zu einer apologetischen.

So sehr wir also auch die materielle Leistung Ottigers anerkennen, müssen wir doch sein formelles Beweisverfahren als verkehrt betrachten: seine irrige Auffassung des Wesens und der Funktion der Merkmale macht ihm den Beweis mittels derselben unmöglich.

Die vorausgehenden Untersuchungen haben uns tiefgehende und folgenschwere Divergenzen in der Auffassung und Behandlung der Merkmale der Kirche gezeigt. Spáčil weist in seiner Abhandlung darauf hin, daß außerdem auch

in der Bestimmung der einzelnen Kennzeichen große Verschiedenheiten bestehen. Dies alles legt uns die Annahme nahe, daß ein Fehler in der methodischen Behandlung der Merkmale vorliege. Wir fragen darum: Nach welchem Kriterium soll das Wesen und die Art der Merkmale bestimmt werden?

Vielfach wird die Natur und der Umfang eines Merkmals einfach aus dem Namen und Begriff desselben, z. B. der Einheit oder Heiligkeit, abgeleitet und bestimmt. Pesch beruft sich wenigstens auf die Auffassung in der Tradition. Nur wenige bemühen sich, wie z. B. Groot, Summa Apologetica de Ecclesia[3], p. 153—189 und Kardinal C. Mazzella, De Religione et Ecclesia[2], p. 638 f. und p. 487—571, Natur und Umfang der Kennzeichen positiv zu begründen. Art und Umfang der Merkmale kann aber offenbar nur auf positivem Wege richtig bestimmt werden, und zwar in letzter Linie allein aus dem klar kundgegebenen Willen Christi.

Wir haben schon oben betont, daß Christus allein als Stifter der Kirche deren Merkmale bestimmen konnte, weil das Wesen und die gesellschaftliche Konstitution der Kirche ganz von seinem Willen abhängt. Außerdem sind sämtliche Merkmale übernatürliche Eigenschaften, Charismen, die einer aus Menschen bestehenden Gesellschaft nur vermöge eines besonderen Beistandes und Einwirkens Gottes zukommen können. Wenn somit Christus bei der Gründung seiner Kirche bestimmte Eigenschaften als deren Kennzeichen angibt, so hat dies den Sinn einer formellen Verheißung. Die Bestimmung der Merkmale hat also aus der Feststellung der Verheißungen Christi zu erfolgen. Im einzelnen lautet die Frage: In welchem Sinne hat Christus verheißen, daß seine Kirche einig, heilig, katholisch und apostolisch sein werde. Nur insoweit und weil Christus dies verheißen, werden diese Eigenschaften unbedingt sicher und immer der Kirche zukommen. Der Beweis aus den Merkmalen zerfällt also in zwei Teile: 1. Feststellung der Verheißungen Christi; 2. Nachweis des Eintretens derselben in der katholischen Kirche. Solange dieser Standpunkt methodisch festgehalten und durchgeführt wird, werden sich wenigstens unter den katholischen Theologen und Apologeten kaum größere Divergenzen ergeben.

III

Über den objektiven Wert des Beweises aus den Merkmalen kann schlechterdings kein Zweifel bestehen. Eine andere Frage ist es aber, ob er auch den Verhältnissen und subjektiven Bedürfnissen unserer Zeit, den Anforderungen unserer Apologetik genügt. Damit kommen wir auf die Frage Spáčils, wenn auch unter einem anderen Gesichtspunkte, zurück. Wir mußten seine Vorschläge ablehnen, weil sie den objektiven Wert der Beweise aus den Noten beeinträchtigen und anderseits auf irrigen Voraussetzungen beruhen; ebenso konnten wir die Auffassung und das Beweisverfahren Ottigers nicht billigen. In der fast allgemeinen Tendenz, den Beweis aus den Merkmalen entweder radikal oder wenigstens teilweise zu ändern oder überhaupt auf ihn zu verzichten, wie es z. B. Kneib in seiner Apologetik tut, liegt doch das stillschweigende Geständnis, daß irgendwo eine Lücke oder ein Mangel besteht. Die Frage ist nur, wo der Fehler liegt und wie ihm abgeholfen werden kann. Diesem Punkte gilt unsere dritte Untersuchung.

Wir haben oben festgestellt, daß der Beweis aus den Merkmalen von den Verheißungen Christi ausgehen muß. In früheren Zeiten war man nun über den Sinn und die Tragweite der Verheißungen Christi einig, man verstand Einheit usw. in übereinstimmender Weise. Aber schon mit dem griechischen Schisma begann eine Spaltung der Ansichten, besonders bezüglich der Apostolizität. Mit dem Auftreten des Protestantismus wurden sogar ganz neue Kennzeichen aufgestellt, allerdings eigentlich nur aus dem Grunde, weil man die bisherigen vier Merkmale der katholischen Kirche nicht absprechen zu können glaubte. Der neue liberale Protestantismus untergrub völlig die Voraussetzungen der vier Kennzeichen, wie die Überzeugung von der Notwendigkeit eines einheitlichen Glaubens, die alte Auffassung christlicher Heiligkeit und Vollkommenheit, die Überzeugung von der apostolischen Gründung der Kirche überhaupt usw. Diese veränderten, ja grundverschiedenen Verhältnisse müssen offenbar ihre Wirkung auf die Gestaltung der Apologetik haben, speziell in Bezug auf den Beweis aus den Kennzeichen. Da Natur und Art der Kennzeichen der wahren Kirche, wenigstens dem Gegner gegenüber, aus der Heiligen Schrift abgeleitet werden müssen,

hängt alles davon ab, welche Stellung derselbe zur Heiligen Schrift einnimmt. Aber hier besteht eben die Schwierigkeit. Solange jemand die Heilige Schrift als inspiriert anerkennt, wird die Feststellung der Merkmale keine allzu große Schwierigkeiten bereiten, da die Verheißungen Christi zu klar ausgesprochen sind. Das Gleiche mag gelten, wenn man die Heilige Schrift wenigstens als glaubwürdiges, historisches Dokument betrachtet, wenn auch darüber gar manches zu bemerken wäre. Wie nun aber, wenn die Heilige Schrift nicht mehr als inspiriert, ja nicht mehr als rundweg glaubwürdig anerkannt wird oder wenn die Gottheit Christi bestritten oder wenigstens angezweifelt wird? In diesem Falle kann offenbar die Feststellung der in der Heiligen Schrift enthaltenen Verheißungen nicht mehr zum Beweis der wahren Kirche dienen, wird überhaupt der Beweis aus den Merkmalen (im traditionellen Sinne) unmöglich, ganz abgesehen von dem materiellen Nachweis derselben, z. B. der Apostolizität gegenüber einem liberalen Protestanten. Aber gerade in dieser Lage befindet sich die heutige Apologetik gegenüber der sogenannten historisch-kritischen Wissenschaft, welche die historische Glaubenswürdigkeit der Heiligen Schrift und die Göttlichkeit Christi erst „erforschen" will, wenn sie dieselben nicht direkt bestreitet. Was soll also geschehen?

Ein Weg ist von selbst gegeben: Kritik gegen Kritik, Nachweis der Glaubwürdigkeit der Heiligen Schrift und des Selbstzeugnisses Christi usw. Aber jedermann sieht ein, daß dies kein genügender Ersatz für den Beweis aus den Merkmalen ist und sein kann; er ist zu umständlich, zu weitläufig, zu schwierig. Es ist zwar selbstverständlich eine wesentliche Aufgabe der Apologetik, respektive der gesamten Theologie, alle ihre Voraussetzungen gegen die Angriffe der sogenannten historisch-kritischen Wissenschaft zu verteidigen, aber soll es denn auch der modernen Geistesverfassung gegenüber keinen anderen, keinen direkteren und kürzeren, allen zugänglichen Weg zur Erkenntnis der wahren Kirche geben, als entsprechender Ersatz für den Beweis aus den Merkmalen?

Es sind dazu verschiedene Vorschläge gemacht worden, von denen aber keiner befriedigt. Die einen betonen die absolute oder relative Notwendigkeit der inneren Kriterien, wie z. B. E. A. de Poulpiquet O. P., L'object

intégral de l'Apologétique (3. éd., Paris 1912). Demgegenüber muß aber festgehalten werden, daß die äußeren Kriterien oder Kennzeichen für den Beweis der Wahrheit der Kirche einerseits durchaus notwendig sind, anderseits auch genügen (vgl. die Besprechung obigen Werkes von Spáčil in Zeitschrift f. k. Th. 1913, S. 337 ff.). Andere, wie A. Gardeil O. P. verlangen einen Beweis aus Schrift und Tradition, bzw. Geschichte für die Glaubwürdigkeit der göttlichen Einsetzung des kirchlichen Lehramtes (Gardeil, La crédibilité et l'Apologétique[2], Paris 1912, p. 218—220). Allein auch dieser Vorschlag scheitert an den gleichen Schwierigkeiten wie der Beweis aus den Merkmalen, weil eben die subjektiven Voraussetzungen für die Anerkennung der Autorität der Heiligen Schrift und der Worte Christi fehlen. Ein auf privatem schriftlichem Wege gemachter Vorschlag will die Merkmale ohne Bezug auf die Verheißungen Christi als notorische Tatsachen der Geschichte als Beweis für die göttliche Stiftung und Wahrheit der Kirche verwerten. Ohne Zweifel kann man auch rein philosophisch aus der wunderbaren Einheit usw. der Kirche schließen, daß dies ein göttliches Zeugnis für die Wahrheit der Kirche sei. Das trifft aber nicht bei allen Merkmalen zu. Denn die Apostolizität kann nur unter Berufung auf die Heilige Schrift als göttliches Zeugnis angerufen werden. Indessen enthält der letztere Vorschlag einen richtigen Gedanken, den schon früher das vatikanische Konzil ausdrücklich hervorgehoben hat. Unseres Erachtens hat dasselbe damit überhaupt den einzig möglichen Weg gewiesen.

Nachdem das Konzil von den Noten der Kirche gesprochen, fährt es fort, „daß die Kirche auch in sich selbst, nämlich wegen ihrer wunderbaren Ausbreitung, vorzüglichen Heiligkeit und unerschöpflichen Fruchtbarkeit in allem Guten, wegen ihrer katholischen Einheit und unbezwingbaren Standhaftigkeit ein großes und immerwährendes Motiv der Glaubwürdigkeit und ein unwiderlegliches Zeugnis ihrer göttlichen Sendung sei" (Sess. III, c. 3). Wie wir sehen, handelt es sich im großen und ganzen um die gleichen Tatsachen, wie beim Beweis aus den Kennzeichen. Aber der Beweisgang ist ein anderer. Während wir beim Beweis aus den Merkmalen dartun, daß Christus bestimmte Kennzeichen seiner wahren Kirche als Erscheinungen derselben vorausgesagt habe und diese sich allein in der römi-

schen Kirche finden, diese also allein die wahre Kirche Christi sei, gehen wir bei diesem anderen Beweisgang unmittelbar von der Betrachtung des historischen und gegenwärtigen Bildes der Kirche aus, konstatieren die genannten Vorzüge als Tatsache, zeigen, daß diese Tatsachen die Selbstbehauptung der Kirche als glaubwürdig dartun, ja daß sie ein offenkundiges Zeugnis von Seite Gottes zugunsten der Kirche seien, da sie einen besonderen, ja außergewöhnlichen und wunderbaren Beistand von Seite Gottes voraussetzen. Wie die Geschichte lehrt, sind gerade auf diese Art die meisten Konversionen zum katholischen Glauben zustande gekommen. In den Lehrbüchern und apologetischen Werken finden wir dagegen diesen Beweisgang selten oder nur angedeutet.

Es ist eigentlich auffallend, daß der so deutliche Hinweis des Vatikanums keine bessere Beachtung in der Apologetik gefunden hat. Der Grund liegt offenbar in der mechanischen und unreflektierten Beibehaltung der traditionellen Methode, bzw. in der Nichtbeachtung der veränderten Verhältnisse. Unsere gegenwärtige Form der Apologetik beruht ihrem Wesen nach immer noch auf der Form, die sie im 16. Jahrhundert erhalten hat, also zu einer Zeit, da Freund und Feind an der Inspiration der Heiligen Schrift und an der Gottheit Christi festhielten und viele katholische Anschauungen noch nicht von Seite des Protestantismus und der Kritik eine so starke Verdunklung oder Umdeutung erfahren hatten, wie es inzwischen geschehen ist. Man hat dann allerdings im 18. Jahrhundert und später eine Korrektur und Erweiterung des alten Schemas vorgenommen, aber immer im Sinne und in der Richtung des alten Gedankens, also auch der nicht mehr bestehenden Voraussetzungen und Verhältnisse. In unseren Tagen stehen wir aber wieder in analogen Verhältnissen wie in den ersten Jahrhunderten des Christentums. Deshalb müssen wir auch in der Apologetik wieder ähnliche Bahnen wie damals einschlagen, allerdings unter viel günstigeren Bedingungen. Bei der heute üblichen Methode bleibt immer mehr oder weniger, methodisch oder wenigstens tatsächlich, ein wissenschaftlich und sachlich unvermittelter Sprung zur Kirche hinüber. Wenn wir jedoch der vatikanischen Weisung folgen, wird auch — und auf diese Weise allein — ein den Verhält-

nissen unserer Zeit wissenschaftlich und populär entsprechendes Fundament für die Lehre von der Kirche gelegt. Wir halten darum diese Ergänzung unserer Apologetik nicht nur für wünschenswert, sondern geradezu für geboten. Dies führt uns noch zu einer vierten und letzten Erwägung: Die Einführung des vatikanischen Beweisganges würde auch die Bahn freimachen für die Verwirklichung eines anderen Desideratums und Postulates der Apologetik: der genannte Beweisgang könnte nämlich sehr gut und sehr leicht als rein apologetische Einleitung und wissenschaftliche Überleitung zu einer dogmatisch-apologetischen Behandlung der Lehre über die Kirche, bzw. der ganzen Apologetik dienen.

IV

Jedenfalls sprechen viele und gewichtige, zum Teil zwingende Gründe zugunsten einer dogmatisch-apologetischen Behandlung des Traktates: De ecclesia. Sehr richtig schreibt diesbezüglich A. Gardeil (l. c., p. 218—220): „Ich spreche niemand das Recht ab, das Thema über die Kirche apologetisch zu behandeln und dabei die gleichen Fragen zu erörtern wie in der Dogmatik, selbst solche nicht ausgenommen, die augenscheinlich in das Gebiet des Kirchenrechtes gehören. Dann nenne man dies aber Apologie und nicht Apologetik ... Der Traktat über die Kirche gehört in die Dogmatik ... Überlassen wir der Dogmatik, was zu ihr gehört, und ebenso dem Kirchenrecht, was dorthin gehört. Das wird das beste Mittel sein zur Vermeidung all jener dogmatischen oder kanonischen Beweise, die als solche ja einwandfrei sind, die man uns aber als apologetische präsentiert, es aber nicht sind, weil sie z. B. die Autorität der Vulgata voraussetzen und noch vieles andere, dessen Wert und Gattung von der Autorität der Kirche abhängt."

In Bezug auf einen Traktat kann es unseres Erachtens überhaupt kein prinzipielles Bedenken geben; wir meinen das Stiefkind unserer Theologen, die loci theologici. Wiederum sehr richtig schreibt Gardeil: „Was für eine sonderbare Idee ist es doch, die loci theologici als Anhängsel an die Apologetik zu behandeln! ... Jeden-

falls ist es gegen das Wesen derselben, ihre Autorität auf die Autorität des kirchlichen Lehramtes aufzubauen, zumal insofern, als diese Autorität als das Resultat der philosophisch-historischen Beweise der Apologetik erscheint. (Gardeil denkt dabei besonders an die loci der Heiligen Schrift und Tradition.) Als Ausgangspunkt der Theologie müssen die loci auf dem vollen Glaubensstandpunkte stehen .... Sie repräsentieren das Inventar und die Methode der Theologie; deshalb gehören sie nicht in die Apologetik" (l. c., p. 221 f.; vgl. desselben Autors Schrift: La notion du Lieu théologique, Kain-Paris, 1908).

Was hier von den loci theologici gesagt wurde, gilt aber mutatis mutandis ebenso von der ganzen Lehre über die Kirche. Es ist ganz abgesehen vom prinzipiellen Standpunkte, wenigstens ein evidenter Mangel, wenn die Lehre über die Kirche (als Gesellschaft), wie es vielfach geschieht, nur vom apologetischen und nie eigentlich vom dogmatischen Standpunkt aus behandelt wird. Auf diese Weise kann nicht nur die volle Glaubenslehre über die Kirche nicht entwickelt werden, sondern auch nicht die Gründe für ihre Autorität, da dieselben ihre volle Kraft erst in dogmatischer Fassung haben — ich erinnere z. B. an die Beweise für Primat und Unfehlbarkeit des Papstes aus Schrift und Tradition. Oft können nicht einmal die Einwände der Gegner ohne Berufung oder Stützung auf die Glaubenslehre restlos widerlegt werden — wozu soll man also die Apologetik damit belasten und diskreditieren?

Diesem Mangel kann nur eine dogmatisch-apologetische Behandlungsweise abhelfen, indem sie einerseits die zu verteidigende Lehre dogmatisch klarstellen, erklären und festlegen, anderseits alle apologetischen Elemente, die zu ihren Gunsten sprechen, anführen und alle Einwände dogmatisch und apologetisch lösen würde. So würde auch einmal ein Standpunkt und ein Raum geschaffen für eine breitere, mehr eingehende Darstellung des Wesens und der Eigenschaften der Kirche als Gesellschaft, des Lehramtes der Kirche und, wie bereits gesagt, der loci theologici. Endlich würde auf diese Weise eine Apologie der Kirche geschaffen, die sowohl den Anforderungen des Glaubens als der Wissenschaft entspräche, während die bisherige Form zu vielfachen Bedenken Anlaß gibt oder wenigstens zu — Zweifeln.

Hindernisse bestehen eigentlich keine. Die gegenwärtige Einteilung der Apologetik der Kirche würde beinahe keine Änderung erfahren: Einsetzung, Merkmale, Eigenschaften, Konstitution der Kirche usw. Die Schrift- und Traditionsbeweise können in einem dogmatischen Traktate ebensogut wie bei rein apologetischer Methode historisch-kritisch formuliert und verteidigt werden. Ebenso können auch die Einwände der Gegner in jeder Hinsicht wissenschaftlich widerlegt werden, wie das ja auch bei anderen Dogmen in den neueren Dogmatiken geschieht. Tatsächlich braucht man in fast allen neueren Apologetiken nur die Erklärung zu streichen, man wolle nicht dogmatisch vorgehen, und man hat eine formelle Dogmatik der Kirche vor sich.

Auch bliebe immer noch ein genügender Unterschied zwischen dem Traktat über die Kirche in der eigentlichen Dogmatik und der dogmatischen Apologetik der Kirche, so daß die „Apologetik" immer als eigene Disziplin bestehen bliebe. In der dogmatischen Theologie kommt die Kirche mehr, ja fast ausschließlich nach ihrer inneren Seite (quoad animam) zur Sprache, in der Apologetik von ihrer äußeren Seite her, nämlich als Institut, als Gesellschaft (societas). Da die Kirche in unseren Tagen besonders von dieser Seite her angegriffen wird und auch an und für sich einen besonderen Gesichtspunkt darbietet, liegt Grund genug vor, der Kirche als Gesellschaft einen besonderen dogmatischen Traktat zu widmen[1]. An eigenem Stoffe ist jedenfalls kein Mangel[2].

Man könnte allenfalls folgende Schwierigkeit erheben:

Der vom vatikanischen Konzil gezeichnete Beweis deckt sich zum Teil mit dem Beweis aus den Merkmalen;

---

[1] Tatsächlich geschieht es ja auch in verschiedenen dogmatischen Lehrbüchern, wie von Bartmann, Scheeben-Atzberger usw. So wie diese Traktate aber vorliegen, sind sie eine reine Wiederholung oder verkürzte Wiedergabe der Apologetik. Wozu also diese doppelte Behandlung?

[2] Wir wollen hier nicht näher auf die Frage eingehen, ob auch der Traktat über die Offenbarung und Religion dogmatisch zu behandeln sei. Wir bemerken nur, daß die gleichen Gründe für die dogmatische Behandlung des ganzen apologetischen Stoffes sprechen.

die gleichen Tatsachenkomplexe, wie Heiligkeit, Einheit und Ausbreitung der Kirche kommen auch beim Beweis aus den Merkmalen in Betracht. Es müßten also die gleichen Tatsachen zweimal unter verschiedenem Gesichtspunkte als Beweis für die Wahrheit der Kirche angeführt werden. Wäre das nicht ein methodischer Mangel oder wenigstens eine überflüssige Belastung der Apologetik? Gerade das Gegenteil scheint uns der Fall zu sein. Von einer überflüssigen Belastung kann deswegen nicht die Rede sein, weil der Beweis aus den Merkmalen allein nicht gegen alle Angriffe unserer Zeit genügt. Methodisch liegt kein Bedenken vor, die gleichen Tatsachen wiederholt im Zusammenhange mit verschiedenen Tatsachenkomplexen und unter anderem Gesichtspunkte zu betrachten. Jedenfalls kann der Beweis für die Wahrheit der katholichen Kirche nur gewinnen, wenn man das für sie sprechende Tatsachenmaterial vorerst absolut, ich möchte fast sagen, voraussetzungslos betrachtet und zum Beweise formiert und dann unter dem Gesichtspunkte der göttlichen Verheißung, zu dem da bei den beiden Beweisgängen auch ganz verschiedene Tatsachen in Betracht kommen. Eine Verwischung der beiden Beweise ist auch nicht zu befürchten, sie werden im Gegenteil sich gegenseitig nur schärfer begrenzen.

Prof. Spáčil erhebt in seiner Besprechung des Werkes von Gardeil zwei praktische Einwände. Er schreibt: „Praktisch wird viel von dem ganzen Studienplane einer theologischen Anstalt, von der Zeit, welche den Studium der Philosophie und der Theologie gewidmet wird usw., abhängen“ (a. a. O., S. 340). Darauf glaube ich antworten zu dürfen, daß nach unserem Vorschlag eher Zeit gewonnen würde — durch Konzentration —, sowie daß, wie bereits gesagt, keine wesentliche Änderung des äußeren Studienplanes notwendig ist.

Als Hauptgrund aber führt er an: „Es läßt sich nicht leugnen, daß diese Traktate (loci theologi, de ecclesia, de religione) viele Begriffsbestimmungen und Wahrheiten enthalten, welche bei anderen dogmatischen Traktaten als Grundlage und Voraussetzung dienen, und daß sie deshalb auch dann, wenn sie dogmatisch behandelt werden, aus praktischen Rücksichten den anderen mit Recht vorausgeschickt werden.“ Insoweit stimmen wir vollkommen zu.

Spáčil fährt nun fort: „Da sich weiter gerade in diesen Traktaten viele Wahrheiten finden, die sich auch durch Vernunftgründe erweisen lassen, so scheint mir nichts im Wege zu stehen, wenn man alle diesbezüglichen Vernunftwahrheiten zusammenfaßt und vielleicht noch mit einigen rein philosophischen Thesen zusammen der speziellen Dogmatik vorausschickt und diesem vorbereitenden Kurse auch den Namen Apologetik, freilich im weiteren Sinne des Wortes, gibt" (a. a. O., S. 340). Mit diesen Worten hat Spáčil recht treffend die ganze methodische Misere der Apologetik gezeichnet! Verschiedene Vernunftwahrheiten — einige philosophische Thesen — Zusammenstellung aus praktischen Rücksichten — der Rest Dogmatik! Welches sind nun die praktischen Rücksichten für die Duldung eines solchen Monstrums? Daß diese Traktate vorausgeschickt wurden, läßt sich sehr gut aus dem Inhalte dieser Partien und ihrer Beziehung zur speziellen Dogmatik begründen — für die jetzige materielle Einteilung der Apologetik sprechen also praktische und methodische Gründe — es ist dies eine Errungenschaft der neueren Theologie. Anders aber die rein apologetische Behandlung. Der Umstand, daß in diesen Traktaten viele Vernunftbegriffe und -Beweise Platz finden, kann aber keinen Grund für eine eigene Disziplin bilden, sonst müßte man auch die „Vernunftbeweise" der ganzen Dogmatik „zusammenstellen". Nach alter, erprobter scholastischer Methode haben aber auch die Vernunftbeweise einen Platz, und zwar keinen geringen, in der Theologie und Dogmatik. Die ratio humana, die Philosophie und die Geschichte sind eben auch loci theologici. Darum besteht methodisch und praktisch absolut kein Hindernis, auch bei einer dogmatischen Behandlung der Lehre über die Religion, Offenbarung, Kirche, theologische Erkenntnisquellen all das zu erörtern, was die Vernunft zur Erklärung und Begründung der einzelnen Lehren beizutragen vermag. Aber empfiehlt sich nicht wenigstens eine vorläufige „Zusammenstellung" all dieser Vernunfterkenntnisse? Nicht einmal praktisch — weil dieselben getrennt von der Dogmatik oft nur einen sehr problematischen Wert haben, dagegen im Zusammenhang und in harmonischer Verbindung mit den dogmatischen Beweisen gerade in das rechte Licht gerückt werden und ihre volle Wirkung erzielen können. Ich brauche nur auf

die Behandlung der Glaubenswahrheiten in der Summa theologica des hl. Thomas und bei der ganzen früheren und späteren Scholastik hinzuweisen. Ich sehe wahrlich nicht ein, warum wir gerade bei jenen Glaubenswahrheiten, welche Gegenstand der allgemeinen Apologetik sind, eine Ausnahme machen sollen! Wie die Philosophie ihre ersten Prinzipien selbst und nach eigener Methode verteidigt, so soll es auch die Theologie in Bezug auf ihre Ausgangsprinzipien tun, denn die Theologie ist als Wissenschaft nicht unvollkommener als die Philosophie.

Würde aber eine solche Zusammenstellung der für die Wahrheit des Glaubens im allgemeinen sprechenden Vernunftgründe nicht wenigstens einen wohltuenden psychologischen Eindruck auf die Studierenden machen? Ist nicht gerade dies das leitende praktische Motiv in der modernen Gestaltung der Apologetik? Auf die zweite Frage antworten wir mit einem: Leider! In Bezug auf die erste Frage aber müssen wir gestehen, daß wir die Stärke der psychologischen Wirkung nicht sehr hoch einschätzen können — die Menge der behandelten Einwände, die oft nur allzu große Schwäche der Gegenbeweise, die Unvollständigkeit der Lösung der aufgeworfenen Schwierigkeiten, der Mangel eines festen Rückgrates, die immer wieder ins Dogmatische schillernde oder fallende Methode sind im Gegenteil eher geeignet, Bedenken und Zweifel zu erregen. Bei einer dogmatisch-apologetischen Behandlung fallen diese Nachteile, wie wir oben gezeigt, zum großen Teile weg. Übrigens bietet ja auch eine besondere dogmatisch-apologetische Behandlung der Religion, Offenbarung usw. eine „Zusammenstellung" der Vernunftgründe, aber im richtigen Zusammenhange und Milieu. Endlich dürfen wir nie vergessen, daß die Theologie nicht die Aufgabe hat, ihre Alumnen zu „bekehren" oder von Zweifeln zu erlösen, sondern sie methodisch und wissenschaftlich in das Verständnis der Glaubenswahrheiten einzuführen. Apologie und Seelsorge zu üben kann eventuell persönliche Aufgabe des Professors sein.

Die erste und wesentlichste Forderung einer guten Theologie muß die sein, daß sie streng methodisch, aber auch den subjektiven Verhältnissen und Bedürfnissen der Zeit entsprechend, die Glaubenslehre auseinandersetzt, begründet und verteidigt.

In Bezug auf die Kirche als Gesellschaft und Lehrautorität scheint mir diesen Anforderungen nur eine dogmatisch-apologetische Methode zu entsprechen, doch so, daß dem Traktat über die Kirche der philosophisch-apologetische Beweis ihrer Glaubwürdigkeit im Sinne des Vatikanismus vorausgeschickt wird[1].

VATERLAND UND VATERLANDSLIEBE NACH DER CHRISTLICHEN MORAL MIT BESONDERER BERÜCKSICHTIGUNG DES HL. THOMAS

Von Dr. ROBERT KOPP

I. Teil. Das Vaterland

Erläuternde Vorbemerkung

Was verstehen wir heute unter Vaterland? Was dachte sich der hl. Thomas, was seine Hauptquellen unter dem Begriff „Vaterland", patria? Bevor wir diese Fragen beantworten, untersuchen wir zuerst den Ausdruck „Vaterland" nach Herkunft und Bedeutung. „Vater", „pater" oder ein ähnlich lautendes Wort ist mit wenigen Ausnahmen[2] allen Sprachen gemeinsam. Im Althochdeutschen lautet der Ausdruck fater; im Mittelhochdeutschen vater; im Gotischen fadar oder gewöhnlich atta; im Angelsächsischen faedar; im Englischen father; im Niederländischen vader, vaar; im Gemeingermanischen fadêr. Letzteres kommt aus dem indogermanischen patér. Fast gleichlautend ist das lateinische pater und das griechische πατήρ, während das Wort im Sanskrit pitŕ heißt[3]. Diese Form kommt fast unverändert in Jupiter, Diespiter, Marspiter vor[4]. Eine Grundbedeutung dieser uralten Bezeichnung des Vaters läßt sich nicht mit Sicherheit ermitteln. Möglicherweise ist es die Umbildung eines der zahlreichen Lall- und Kinderwörter,

---

[1] Das Werk von Straub, De eccl. Christi, behalten wir einer späteren Würdigung vor.

[2] Eine Ausnahme bildet das Albanische und das Litu-Slawische. So heißt Vater z. B. im Polnischen Ojciec und im Russischen Отецъ. Vgl. Schrader, Reallexikon der indogermanischen Altertumskunde. S. 903.

[3] l. c.

[4] Vgl. Schrader, l. c.