

Heinrich Schmid

**DIE DOGMATIK**  
der evangelisch-lutherischen Kirche

dargestellt und aus den Quellen belegt

Neu herausgegeben und durchgesehen  
von Horst Georg Pöhlmann



J. Ea 12.0

Gütersloher Verlagshaus  
Gerd Mohn

## Inhaltsverzeichnis

## § 1–13. PROLEGOMENA

Kap. I.	§ 2. De theologia in genere	17
Kap. II.	§ 3. De objecto theologiae generali s. de religione	30
Kap. III.	§ 4. De principio theologiae s. de revelatione	32
	§ 5. Exkurs. Vom Gebrauch der Vernunft in der Theologie	34
Kap. IV.	De scriptura sacra	
	§ 6. Notio scripturae s. et inspiratio	40
	§ 7. Affectiones scripturae s.	47
	§ 8. 1. Auctoritas	48
	§ 9. 2. Perfectio s. sufficientia	56
	§ 10. 3. Perspicuitas	59
	§ 11. 4. Efficacia	65
	§ 12. Kanon und Apokryphen	66
Kap. V.	§ 13. De articulis fidei et de symbolis ecclesiae	73

## § 14–22. PARS I. DE DEO

Kap. I.	§ 15. Cognitio Dei naturalis et supernaturalis	80
	§ 16. 1. Die Gewißheit über das Dasein Gottes	84
	§ 17. 2. Das Wesen Gottes	85
	§ 18. 3. Die Eigenschaften Gottes	88
Kap. II.	§ 19. De s. trinitate	96
Kap. III.	§ 20. De creatione	114
Kap. IV.	§ 21. De providentia	120
Kap. V.	§ 22. De angelis	134

## § 23–28. PARS II. DE HOMINE

Kap. I.	§ 24. De statu integritatis	150
Kap. II.	Status corruptionis	
	§ 25. Die Sünde im allgemeinen	158
	§ 26. Die erste Sünde des Menschen – die Erbsünde	160
	§ 27. Die Tatsünden	170
	§ 28. Die Freiheit des Willens	174

## § 29–49. PARS III. DE PRINCIPIIS SALUTIS

Kap. I.	§ 30. De benevolentia Dei erga hominem lapsum	182
Kap. II.	§ 31. De fraterna Christi redemptione	196
	A. De persona Christi	
	§ 32. Unio – unio personalis	197
	§ 33. Communio naturarum – propositiones personales – communicatio idiomatum	206
	B. De officio Christi	
	§ 34. Officium Christi triplex	224
	§ 35. Officium propheticum	226
	§ 36. Officium sacerdotale	227
	§ 37. Officium regium	240
	C. § 38. De statibus Christi	243
Kap. III.	De gratia spiritus s. applicatrice	
	§ 39. Vorbemerkung	261
	§ 41. 1. Fides	263
	§ 42. 2. Justificatio	271
	§ 44. 1. Vocatio	282
	§ 45. 2. Illuminatio	288
	§ 46. 3. Regeneratio et conversio	293
	§ 47. 4. Unio mystica	306
	§ 48. 5. Renovatio	310
	§ 49. Von den guten Werken	313

## § 50.–61. PARS IV. DE MEDIIS SALUTIS

Kap. I.	De verbo divino	
	§ 51. Efficacia verbi divini	319
	§ 52. Lex et evangelium	324
Kap. II.	De sacramentis	
	§ 53. Sakramente im allgemeinen	331
	§ 54. 1. Die Taufe	341
	§ 55. 2. Das Abendmahl	352
Kap. III.	De ecclesia	
	§ 56. Ecclesia stricte et late dicta	368
	§ 57. Ecclesia synthetica et repraesentativa	378
	§ 58. Ordo triplex hierarchicus	381
	§ 59. 1. Status ecclesiasticus, der Lehrstand	382
	§ 60. 2. Magistratus politicus, die weltliche Obrigkeit	388
	§ 61. 3. Status oeconomicus	390

## § 62–67. PARS V. DE NOVISSIMIS

§ 63. 1. De morte . . . . .	394
§ 64. 2. De resurrectione mortuorum . . . . .	399
§ 65. 3. De extremo iudicio . . . . .	401
§ 66. 4. De consummatione mundi . . . . .	407
§ 67. 5. De damnatione et vita aeterna . . . . .	407

## PROLEGOMENA

### § 1

Die Prolegomena handeln 1. von der Theologie überhaupt; 2. von dem Objekt der Theologie, der Religion; 3. von dem Prinzip der Theologie, der Offenbarung (im Anhang vom Gebrauch der Vernunft in der Theologie); 4. von der Hl. Schrift, in der die Offenbarung uns überliefert ist; 5. von den Glaubensartikeln, die den Inhalt der Hl. Schrift ausmachen, und von den Symbolen, die das Glaubensbekenntnis der Kirche enthalten.

### Kap. I. De theologia in genere

### § 2

Unter Theologie versteht man der Etymologie nach das Wissen oder die Lehre von Gott und den göttlichen Dingen<sup>1</sup>. Ein solches Wissen bekommen wir teils auf dem natürlichen Wege vernünftiger Betrachtung, teils auf übernatürlichem Wege durch besondere Offenbarung; demnach zerfällt die Theologie in *theologia naturalis et revelata*<sup>2</sup>. In beiden Fällen ist aber die Theologie kein bloßes äußeres Wissen, das nur den Verstand bereichert, sondern eine Erkenntnis, die den Menschen wahrhaft weise macht und ihm den Weg zeigt, auf dem er zum Heil gelangen kann; daher ist Theologie im eigentlichen Sinne zu definieren als: *sapientia eminens practica, e verbo Dei revelato docens omnia, quae ad veram in Christum fidem cognitu et ad sanctimoniam vitae factu necessaria sunt homini peccatori, aeternam salutem adepturo*<sup>3</sup>. *Holl.* (1). Sieht man aber von der Wirkung ab, die die Theologie auf den Menschen ausübt, und faßt man nur ihren Inhalt ins Auge, so kann man sie definieren als die Lehre von Gott und allen religiösen Wahrheiten, die dazu dienen soll, die Menschen über die Mittel zu belehren, durch die sie zum Heil gelangen können. *Theologia systematice et secundario spectata est doctrina de Deo, hominem viatorem e verbo divino de vero Dei per Christum cultu ad vitam aeternam informans.* *Holl.* (7)<sup>4</sup>.



## Kap. II

### De objecto theologiae generali s. de religione

#### § 3

Objekt der Theologie ist demnach die Religion<sup>1</sup>. Religion ist die Art und Weise, wie Gott verehrt wird. Die Religion ist *falsch*, wo Gott in falscher, seinem Wesen und Willen nicht entsprechender Weise verehrt wird, sie ist *wahr und recht*, wo es in der rechten, von ihm gewollten Weise geschieht<sup>2</sup>, so daß dadurch der Gott entfremdete Mensch wieder zu ihm zurückgebracht und seines Heiles gewiß gemacht wird. Diese rechte Weise wird aber in der Hl. Schrift gelehrt; und so ist die wahre Religion, näher bestimmt, die, in der Gott nach der dort vorgeschriebenen Weise verehrt wird, und deshalb ist also die christliche Religion die wahre<sup>3</sup>. Die rechte Weise, Gott zu verehren, muß sich demnach zunächst in der rechten, Gott wohlgefälligen Gesinnung gegen ihn äußern, dann weiter sich in der Liebe gegen den Nächsten und in der Übung aller von Gott vorgeschriebenen Tugenden betätigen<sup>4</sup>. Im weitesten Umfange begreift die Religion dann alles in sich, was Gott zu glauben und zu tun befiehlt<sup>5</sup>.

## Kap. III

### De principio theologiae, s. de revelatione

#### § 4

Um die wahre und rechte Theologie kennenzulernen, müssen wir nach der Quelle (dem Princip, princip. est, a quo aliquid quocunque modo procedit. *Quen.* [32]) fragen, aus der wir die Kenntnis derselben schöpfen können. Diese ist die von Gott gegebene Offenbarung<sup>1</sup>. Unter göttlicher Offenbarung verstehen wir aber hier nicht die in der Natur, sondern die im Wort gegebene (revel. supernaturalis im Unterschied von revel. naturalis<sup>2</sup>. Genauer sagen wir also: Erkenntnisprinzip der Theologie ist die in der Hl. Schrift niedergelegte Offenbarung<sup>3</sup>, und zwar ist sie das einzige Prinzip der Theologie<sup>4</sup>, und so ist weder die Vernunft<sup>5</sup>, noch, im weiteren Verlaufe, die Tradition oder die Berufung auf die Übereinstimmung der Lehre der ältesten Kirche<sup>6</sup> ihr an die Seite zu setzen: noch sind von irgend einer Seite her neue, sie vervollständigende Offenbarungen zu erwarten<sup>7</sup>.

#### Exkurs

#### § 5

### Vom Gebrauch der Vernunft in der Theologie

Unter Vernunft versteht man einerseits das geistige Auffassungsvermögen überhaupt; und dieses ist mit dem Menschen unzertrennlich gesetzt, da er nur mit Hilfe dieses Vermögens, das ihn vom Tier unterscheidet, die Wahrheiten der

Religion aufzufassen vermag<sup>1</sup>. Andererseits versteht man unter Vernunft die aus dem Lichte der Natur bekannten Erkenntnisprinzipien und die daraus gezogenen Folgerungen<sup>2</sup>. Die Erkenntnis aber, die man da gewinnt, ist, wenn auch wahr, so doch mangelhaft und ungenügend<sup>3</sup>; und darum ist die Vernunft auch in keiner Weise die Quelle, aus der dem Menschen die Erkenntnis der Heilswahrheiten zufließt<sup>4</sup>, sondern für diese bleibt immer die in der Hl. Schrift niedergelegte Offenbarung das einzige Erkenntnisprinzip.

Es fragt sich nun, wie die Vernunft sich zu dieser Offenbarung verhält, und welchen Gebrauch die Theologie von der Vernunft machen kann?

Da auch die Vernunft ihre Erkenntnis von Gott ableitet, stehen Vernunft und Offenbarung an und für sich allerdings nicht in Widerspruch miteinander<sup>5</sup>. Allein das gilt doch nur von der Vernunft an und für sich betrachtet, von der Vernunft, wie sie vor dem Fall des Menschen war. Diese wäre sich der Grenzen ihres Gebietes bewußt geblieben, hätte göttliche Dinge nicht nach dem Maßstab ihrer natürlichen Erkenntnis messen wollen, hätte sich der Offenbarung untergeordnet<sup>6</sup>, und hätte gewußt, daß es Wahrheiten gibt, die ihr zwar nicht zuwider sind, aber doch über ihr Erkenntnisvermögen hinausgehen<sup>7</sup>.

Anders dagegen verhält es sich mit der Vernunft, wie sie jetzt dem gefallen Menschen innewohnt: denn durch den Fall des Menschen ist allerdings die Änderung eingetreten, daß die Vernunft jetzt vielfach in einen Widerspruch mit der geoffenbarten Wahrheit tritt<sup>8</sup>. Zwar ist ihr auch jetzt noch einige Erkenntnis in göttlichen Dingen geblieben, diese Erkenntnis ist aber in dem Grade verdunkelt, wie der sittliche Zustand des Menschen verderbt ist; und es begegnet ihr jetzt leichter als vorhin, daß sie der ihr gesteckten Grenzen nicht eingedenk bleibt. Wenn nun schon die Vernunft vor dem Fall des Menschen sich den Wahrheiten der Offenbarung gegenüber in bescheidenen Grenzen halten mußte, so darf die Vernunft jetzt in dem gefallenem Zustand des Menschen um so weniger sich ein Urteil über göttliche Dinge anmaßen oder die Wahrheiten der Offenbarung einer Prüfung unterwerfen wollen; noch weniger darf sie das, was mit ihrer Erkenntnis nicht zu stimmen scheint, verwerfen: vielmehr ist es an ihr, sich der Offenbarung zu unterwerfen und von ihr zu lernen. Tut sie das aber, dann wird auch ihr wieder vieles einleuchten, was ihr zuvor widersprüchlich schien; und sie wird sich wieder mehr dem Zustande nähern, in dem sie sich vor dem Falle befand. Aber sie wird sich ihm doch auch nur nähern; denn wie der Mensch auch durch die Wiedergeburt nie wieder ganz sündlos wird, so kann auch die Vernunft des Wiedergeborenen nie ganz zu ihrem vorigen Vermögen gelangen<sup>9</sup>. Von der, wenn auch erleuchteten, Vernunft gilt also der Satz, daß sie über Glaubenssachen kein entscheidendes Urteil haben kann und ihr darin kein normatives Ansehen zukommt, um so mehr, als dieser Satz auch von der Vernunft vor dem Falle gilt<sup>10</sup>.

Was dann den Gebrauch betrifft, der in der Theologie von der Vernunft zu machen ist, folgt aus dem Gesagten, daß die Vernunft nur in einem dienenden Verhältnis zur Theologie steht<sup>11</sup>. Insofern sie das geistige Auffassungsvermögen überhaupt ist, wird der Gebrauch, der von ihr zu machen ist, darin bestehen, daß der Mensch durch ihre Hilfe sich die Wahrheiten der Theologie

geistig aneignet und sich von ihr die Mittel zur Widerlegung der Gegner an die Hand geben läßt. Insofern aber mit der Vernunft zugleich eine Erkenntnis gesetzt ist, wird man bei der Beweisführung einer göttlichen Wahrheit auch ihrer sich bedienen können, die Vernunft wird dazu das liefern, was ihr aus ihrer natürlichen Erkenntnis zuteil geworden ist. In dem Maß dann, wie die Vernunft aus göttlicher Offenbarung sich hat erleuchten lassen, wird sie auch die Übereinstimmung der göttlichen Wahrheit mit der natürlichen Erkenntnis nachzuweisen vermögen<sup>12</sup>.

#### Kap. IV De scriptura sacra

In der Lehre von der Hl. Schrift, als dem Orte, in dem die Offenbarung Gottes niedergelegt ist, wird abgehandelt: 1. vom Begriff der Hl. Schrift und von der Inspiration; 2. von den Eigenschaften der Hl. Schrift; 3. vom Kanon der Hl. Schrift.

#### § 6 Notio scripturae sacrae et inspiratio

Gott wollte, daß seine Offenbarung schriftlich aufgezeichnet würde, damit sie für alle Zeiten rein und lauter erhalten bleibe<sup>1</sup>: darum hat er sie niedergelegt in der Hl. Schrift Alten und Neuen Testaments<sup>2</sup>. Sie wird daher definiert als das schriftlich aufgezeichnete Wort Gottes<sup>3</sup>. *Gerh.* Scriptura s. est verbum Dei in scripturis sacris propositum. Zwischen ihr und dem Worte Gottes ist dann kein realer Unterschied mehr, da sie nichts anderes enthält, als eben dieses Wort Gottes, das auch mündlich verkündigt wurde<sup>4</sup>; und zwar enthält sie dieses Wort Gottes ganz und vollständig, so daß jetzt außerhalb ihrer kein Wort Gottes mehr zu finden ist<sup>5</sup>. — Weil aber die Hl. Schrift Gottes Wort ist, unterscheidet sie sich von allen andern Büchern dadurch, daß sie ihrem ganzen Sinn und Inhalt nach durchaus göttlich ist, und das ist sie dadurch geworden, daß Gott sie den Propheten und Aposteln eingegeben hat<sup>6</sup>. Gott also ist ihr Urheber (*causa principalis*), und Propheten und Apostel sind die *causa instrumentalis*, deren sich Gott bei ihrer Anfertigung bedient hat<sup>7</sup>. Wir haben demnach die Entstehung der Hl. Schrift einer besonderen Wirkung Gottes zuzuschreiben, durch die er die Propheten und Apostel zur Anfertigung der Hl. Schrift antrieb<sup>8</sup> und ihnen das zu Schreibende nach Form und Inhalt eingab<sup>9</sup>. Diese Wirkung Gottes, durch die die Hl. Schrift entstanden ist, nennen wir *Inspiration*<sup>10</sup>. *Br.* (65). *Divina inspiratio est actio ejusmodi, qua Deus non solum conceptus rerum scribendarum omnium, objectis conformes, sed et conceptus verborum ipsorum atque omnium, quibus illi exprimendi essent, supernaturaliter communicavit intellectui scribentium ac voluntatem eorum ad actum scribendi excitavit.* Daraus folgt, daß alles, was in der Hl. Schrift enthalten ist, durchaus und in allem einzelnen wahr und von allem Irrtum frei ist<sup>11</sup>.

#### § 7 Affectiones scripturae s.

Wenn die Hl. Schrift wirklich Gottes Wort ist, dann folgt daraus, daß wir ihr zu unbedingtem Glauben und Gehorsam verpflichtet sind. Sie enthält, eben weil sie die einzige Quelle der Wahrheit ist, diese vollkommen und so deutlich, daß wir sie aus ihr wirklich schöpfen können. Sie ist endlich, weil Gottes Wort, das einzige Mittel, durch das wir zum Glauben gelangen können, darum auch mächtig genug, diesen Glauben in uns zu wirken. Von der Hl. Schrift sind demnach die Affektionen der *auctoritas, perfectio seu sufficientia, perspicuitas* und *efficacia* auszusagen<sup>1</sup>.

#### § 8 1. Auctoritas

*Br.* (79). *Auct. scripturae s. est dignitas manifesta, movens intellectum humanum ad assensum dictis ejus et voluntatem ad obsequium ejus mandatis praebendum.* — Wir glauben dem, was die Hl. Schrift sagt, darum, weil sie es sagt, und sie es ist, die den Glauben in uns erzeugt, und sie die einzige Quelle ist, aus der wir unseren Glauben schöpfen. Sie ist zugleich das einzige inspirierte Buch und unterscheidet sich dadurch von allen anderen Schriften. Darum können wir auch nur aus ihr lernen, was in göttlichen Dingen wahr ist, und sie gibt uns die Mittel, durch die wir die Wahrheit vom Irrtum überall unterscheiden können. Die *auctoritas scripturae s.* zerfällt demnach a) in *auctoritas causativa*, qua scriptura assensum credendorum in intellectu hominis generat et confirmat. b) in *auctoritas normativa, seu canonica*, qua tum scriptura authentica ab aliis scripturis et versionibus, tum verum a falso dignoscitur<sup>2</sup>. (*Holl.* 104.)

a) *Auctoritas causativa*. Sie beruht darauf, daß wir Gott als den Urheber der Hl. Schrift erkennen<sup>3</sup>: daß er das aber ist, beweist die Tatsache der Inspiration der Hl. Schrift<sup>4</sup>. Diese Inspiration ist durch die Hl. Schrift selbst bezeugt. Aber freilich, weil sie durch sie bezeugt ist, muß derjenige, der diesem Zeugnis glauben soll, zuvor den Glauben an die Hl. Schrift haben, und dem, der diesen Glauben noch nicht hat, muß erst die Glaubwürdigkeit der Hl. Schrift bewiesen werden. Nur diesen aber, also nur denjenigen, die noch außerhalb der Kirche stehen oder die, wenn auch innerhalb derselben, dennoch angefochtenen Glaubens sind, muß sie bewiesen werden, denn für die Kirche und ihre Glieder bedarf es keines solchen Beweises, beruht ja doch die ganze Existenz der Kirche auf diesem Glauben und geht dieser Glaube allen Beweisen voraus<sup>5</sup>, so daß es ohne ihn zu keinem Lehrsatz aus der Hl. Schrift käme<sup>6</sup>. Allein auch den ersteren kann kein Beweis geliefert werden, dem sie sich nicht bei ungläubiger Gesinnung entziehen könnten, denn der einzige ganz stringente Beweis liegt darin, daß der Hl. Geist sich an dem Herzen des einzelnen bezeugt und der einzelne so aus der Kraft und Macht, die das Wort Gottes über ihn ausübt, von dessen Göttlichkeit überzeugt wird<sup>7</sup>. Soll es aber dazu kommen, so darf der einzelne sich auch den Zügen des Hl. Geistes nicht entziehen und wird,

bevor dieses nicht geschieht, auch das Zeugnis des Hl. Geistes keine Beweiskraft für ihn haben<sup>8</sup>. An diese Erfahrung ist also der einzelne gewiesen und nur durch sie wird er zu unerschütterlicher Gewißheit von der Göttlichkeit der Hl. Schrift gelangen. Alle anderen sogenannten Beweise sind dann mehr nur Zeugnisse für die Göttlichkeit der Hl. Schrift, die sie dem einzelnen wahrscheinlich machen und ihn einladen können, sich der Wirkung des Hl. Geistes hinzugeben, um auch an sich die gleiche Erfahrung zu machen, die die Kirche gemacht hat<sup>9</sup>. Solche Zeugnisse sind zweifacher Art. Es legt nämlich teils die Hl. Schrift selbst durch ihre innere Vortrefflichkeit und Würde (*κριτήρια interna*) Zeugnis für ihre Göttlichkeit ab, teils zeugen von ihr die Wirkungen, die die Hl. Schrift an anderen hervorgebracht hat (*κριτ. externa*)<sup>10</sup>. Diese Zeugnisse bringt die Kirche dem einzelnen entgegen und will ihn dadurch anreizen zur Hingabe seines Herzens an den Hl. Geist, der dann die volle Gewißheit von der Göttlichkeit der Hl. Schrift in ihm wirken wird<sup>11</sup>.

b) *Auctoritas normativa s. canonica. Holl.* (125). Auct. s. scripturae canonica est eminentissima scripturae dignitas, qua illa tam ratione sensus, quam idiomatis divinitus inspirati, infallibilis et adaequata norma est, ad quam omnia, homini aeternam salutem adepturo, credenda et agenda sunt exigenda, omnes controversiae fidei dirimendae et omnia alia scripta dijudicanda<sup>12</sup>. Danach müssen wir die der Hl. Schrift für die einzige Norm und Richtschnur unseres Lebens erkennen, aus der allein auch alle Streitfragen über göttliche Dinge erledigt werden müssen<sup>13</sup>, so daß also in keinem Falle noch eine andere Auktorität hinzukommen muß, durch die diese entschieden werden<sup>14</sup>. Wenn aber so die Hl. Schrift der einzige judex controversiarum ist, so entsteht noch die Frage, wie der Urteilspruch aus ihr erhoben werden könne? Da liegt es in der Natur der Sache, daß nicht jeder dieses Geschäft mit gleichem Erfolge üben kann, denn es bedarf dazu gewisser Vorbedingungen, ohne die die Hl. Schrift nicht verstanden und ausgelegt werden kann; auch erfordert die in der Kirche notwendige Ordnung, daß wenigstens zur öffentlichen Erhebung des von der Hl. Schrift ausgehenden Urteilspruches ein äußerer Beruf gehört. Danach kommt es vorzugsweise der Kirche in dem sie repräsentierenden Stande (dem Lehrstande) zu, die in der Hl. Schrift gefundene Entscheidung über einen strittigen Punkt öffentlich auszusprechen<sup>15</sup>, woraus aber noch nicht folgt, daß nicht auch jedem Privaten innerhalb der Kirche ein prüfendes Urteil zustehe<sup>16</sup>. Sollte dann in einzelnen Fällen die Erledigung einer Kontroverse doch nicht erreicht werden, so liegt die Schuld nicht an der Hl. Schrift, sondern daran, daß dieselbe nicht recht ausgelegt oder die rechte Auslegung nicht angenommen wird<sup>17</sup>. Jedesmal aber muß, wo eine solche Streitfrage erledigt werden soll, auf den Grundtext der Hl. Schrift zurückgegangen werden, denn eine richtige Übersetzung kann uns wohl das Zeugnis des Hl. Geistes bringen, sie ist aber nie so genau, daß wir bei strittigen Fällen, wo oft alles auf die genaueste Erforschung des einzelnen Wortes im Grundtext ankommt, uns ihrer mit Sicherheit bedienen dürften<sup>18</sup>.

Daraus, daß die Hl. Schrift Gottes Wort ist, folgt von selbst, daß alles, was in ihr enthalten, vollkommen wahr ist: daraus aber, daß sie das einzige Wort Gottes an uns ist, folgt weiter, daß, wenn wir überhaupt den Weg kennen sollen, der zum Leben führt, er auch vollkommen in der Hl. Schrift angegeben sein muß<sup>1</sup>, und dies ist es, was mit der perfectio s. sufficientia ausgesagt werden soll. *Gerh.* (II,286). Quod scriptura de omnibus, quae ad salutem consequendam sunt necessaria, plene ac perfecte nos instruat<sup>2</sup>. Und zwar so vollkommen muß alles, was zum Heil zu wissen not tut, in der Hl. Schrift enthalten sein, mag es nun mit ausdrücklichen Worten in ihr gesagt sein oder erst aus solchen abgeleitet werden müssen<sup>3</sup>, daß wir nie Ursache haben, es anderswoher zu ergänzen; daher sind also alle Lehren, die aus mündlicher Tradition abgeleitet werden wollen, zu verwerfen. (*Gerh.* [I,25] praetermissis traditionibus uni scripturae s. esse adhaerendum.)<sup>4</sup> —

Wenn die Hl. Schrift alles enthält, was zum Heil not tut, und wenn sie es *allein* enthält, so muß sie notwendig alles dieses auch so klar und deutlich enthalten, daß es eines jeden Erkenntnis zugänglich ist; daher kommt der Hl. Schrift das Prädikat der *perspicuitas* zu. *Cal.* (I,467). Quod in his, quae scitu sunt necessaria ad salutem, per se satis evidens sit ac luculenta scriptura ex intentione Dei auctoris, et vi propria verborum, ut externa et adscititia luce non indigeat<sup>1</sup>. — Indem aber solche perspicuitas von der Hl. Schrift ausgesagt wird, ist die Meinung nicht die, daß alles und jedes, was in der Hl. Schrift enthalten ist, klar und deutlich für jeden sei, sondern nur die, daß alles das, was zum Heil zu wissen nötig ist, klar und deutlich in ihr gesagt sei<sup>2</sup>, und daß, wenn dieses auch nicht in allen Stellen gleich klar ausgesprochen ist, es doch aus der Zusammenstellung der hierher gehörigen Stellen erkannt werden könne<sup>3</sup>. — Auch wird nicht behauptet, daß nicht gewisse Vorbedingungen zum Verständnis der Hl. Schrift erforderlich seien. Als solche werden vielmehr gefordert: die nötige Reife des Verstandes, die nötigen Sprachkenntnisse, eine vorurteilsfreie Stimmung bei Erforschung des Inhalts der Hl. Schrift und geneigter Wille, den Inhalt der Hl. Schrift rein und lauter aufzufassen<sup>4</sup>. Wo diese Vorbedingungen fehlen, da ist freilich ein gedeihliches Verständnis der Hl. Schrift nicht zu erzielen, da liegt aber auch die Schuld nicht an der Hl. Schrift<sup>5</sup>: wo dagegen diese Vorbedingungen vorhanden sind, da kann auch ein deutliches und klares Verständnis der in der Hl. Schrift enthaltenen Heilswahrheiten gewonnen werden, das freilich so lange noch ein bloß äußeres und natürliches ist, bis durch die Erleuchtung des Hl. Geistes ein inneres Verständnis<sup>6</sup> und das Vermögen gewirkt wird, sich die in der Hl. Schrift enthaltenen Heilswahrheiten auch im Herzen zu eigen zu machen<sup>7</sup>. Endlich ist

die perspicuitas der Hl. Schrift auch nicht so zu verstehen, als ob die Mysterien des christlichen Glaubens durch sie aufgeschlossen würden; vielmehr bleiben diese, was sie sind, Mysterien: die perspicuitas besteht nur darin, daß uns die Hl. Schrift die Mysterien ganz so erkennen läßt, wie Gott will, daß sie erkannt werden<sup>8</sup>.

Aus dem bisher Gesagten folgt zuletzt noch von selbst, daß in allen den Fällen, in denen die Auslegung einer Stelle zweifelhaft ist, die Entscheidung nie woandersher als aus der Hl. Schrift selbst gewonnen werden darf, womit also der Hl. Schrift die facultas se ipsam interpretandi zugesprochen ist<sup>9</sup>. Bei der Auslegung aber gilt als oberster Grundsatz der, daß die dunkleren Stellen aus anderen deutlicheren Stellen der Hl. Schrift zu erklären sind<sup>10</sup>. Da nun alle diejenigen Lehren, die uns zum Heil zu wissen not sind, in der Hl. Schrift deutlich enthalten sind, so daß wir aus ihnen den gesamten Inhalt der christlichen Heilswahrheit gewinnen, und da ferner mit vollem Recht von der Voraussetzung ausgegangen werden kann, daß die Hl. Schrift nicht widersprechenden Inhalts sei, so müssen wir darauf achten, daß wir diesen dunkleren Stellen keinen Sinn abgewinnen, der dem Inhalt der deutlich erkannten Wahrheiten zuwider wäre, wir müssen sie also auslegen *secundum analogiam fidei*. (*Analogia fidei est conformitas doctrinae fidei, scripturis sacris luculenter expositae. Cal.*<sup>11</sup>). Für alle Auslegung dunkler wie deutlicher Stellen der Hl. Schrift gilt aber die allgemeine Regel, daß jede Stelle nur *einen* ursprünglichen und eigentlichen Sinn hat, den unmittelbar aus den Worten fließenden (*sensum literalem*), der jedesmal durch die oben angegebenen Hilfsmittel aufgefunden werden kann<sup>12</sup>.

#### § 11 Efficacia

*Cal.* (I,478). Quod scriptura s. viva sit ac efficax, mediumque illuminationis, conversionis ac salutis, potentia divina instructum ac animatum.

Von ihr wird weiter unten in der Lehre von den mediis salutis die Rede sein.

#### § 12 Kanon und Apokryphen

Das schriftlich aufgezeichnete Wort Gottes teilt sich ein in Wort Gottes *Alten*, und Wort *Gottes Neuen Testaments*<sup>1</sup>. In der Sammlung, welche die Kirche veranstaltet hat, finden wir aber auch noch andere Schriften, die nicht in gleichem Sinne Wort Gottes heißen. Beiderlei Schriften werden so von einander unterschieden, daß die ersteren *libri canonici* genannt werden, d. h. solche Bücher, die, weil sie von Gott inspiriert sind<sup>2</sup>, die Norm und Richtschnur unseres Glaubens sind<sup>3</sup>; die anderen aber werden *libri apocryphi* genannt, d. h. solche Bücher, deren göttlicher Ursprung entweder zweifelhaft ist, oder von denen erwiesen ist, daß kein solcher vorhanden<sup>4</sup>. Finden sich dann auch gleich beiderlei Schriften in der Bibel beisammen, so gelten doch nur die der ersten Art als Richtschnur des Glaubens, daher werden sie auch der Kanon (*catalogus sive numerus librorum canonicorum*) genannt, während die Schriften

der anderen Art zwar auch zur Erbauung der Gläubigen das ihrige beitragen können, aber nicht für Gottes Wort zu achten sind, aus denen also auch kein Beweis für irgend eine Lehre des Glaubens zu führen ist<sup>5</sup>.

Ob ein Buch kanonisch ist oder nicht, werden wir an den Merkmalen erkennen, an denen wir überhaupt das Wort Gottes als solches, als göttlichen Ursprungs, als inspiriert erkennen<sup>6</sup>. Das Zeugnis des Hl. Geistes wird es da vor allem sein, das uns von dem göttlichen Inhalt einer Schrift gewiß macht: an dieses reihen sich dann alle diejenigen weiteren Zeugnisse an, die bei der Lehre von der auctoritas script. s. (§ 8. not. 10) als criteria interna et externa angeführt sind<sup>7</sup>. Unter den letzteren steht besonders hoch das Zeugnis, das die älteste Kirche von der Kanonicität einer Schrift ablegt, denn es ist immerhin von größter Bedeutung, wenn wir wissen, daß eine Schrift schon in der Zeit, in der ihre Herkunft am genauesten geprüft werden konnte, von der Kirche als kanonisch erkannt wurde<sup>8</sup>. Ganz besonders wichtig aber ist das Zeugnis der ältesten Kirche bei den historischen Fragen über den Namen des Verfassers einer Schrift, über die Sprache, in der sie ursprünglich abgefaßt worden<sup>9</sup>, denn durch das Zeugnis des Hl. Geistes können wir wohl die Göttlichkeit einer Schrift an unserem Herzen erfahren, aber dieser gibt nicht Auskunft über Fragen obiger Art.

Als kanonische Bücher A. T. gelten: 1. Genesis, 2. Exodus. 3. Leviticus. 4. Numeri. 5. Deuteronomium. 6. Josua. 7. 1. iudicum. 8. Ruth. 9. duo libri Samuelis. 10. duo ll. regum. 11. duo ll. paralipomenon. 12. Esdra et Nehemias s. secundus Esdra. 13. Esther. 14. Job. 15. Psalterium. 16. Proverbia. 17. Ecclesiastes. 18. Canticum canticorum. 19. Esajas. 20. Jeremias. 21. Threni. 22. Ezechiel. 23. Daniel. 24. duodecim prophetae minores: Oseas, Joel, Amos, Obadja, Jonas, Micheas, Nahum, Habacuc, Saphanias, Haggaeus, Zacharias, Malachias<sup>10</sup>.

Als *apokryphische*: Tobias — Judith — Baruch — I. I. II. et III. Maccabaeorum — I. III. et IV. Esdrae — Sapientia — Ecclesiasticus s. Syracides. *Appendices*: epistola Jeremiae, Baruch annexa, additamenta ad Danielem, supplementum Esther, oratio Manassis (*Gerh.*)<sup>11</sup>.

Im N. T. haben wir keine apokryphischen Bücher in dem Sinne wie im A. T., doch sind auch hier einzelne Bücher, über deren Ursprung und Verfasser die Zeugnisse nicht gleich übereinstimmen. Ein gewisser Unterschied zwischen ihnen und den anderen von allen gleich sehr beglaubigten Büchern ist also wohl zu machen, doch ist dieser, da er nur auf dem Mangel einer gänzlichen Übereinstimmung beruht, und doch auch sehr gewichtige Zeugnisse für ihre Kanonicität vorhanden sind, nicht so groß, daß ein kanonischer Gebrauch dieser Bücher darum auszuschließen wäre<sup>12</sup>.

Die mit den Zeugnissen aller beglaubigten Schriften des N. T. sind: die Evangelien des Matthäus, Markus, Lukas<sup>13</sup> und Johannes. Die Apostelgeschichte. Pauli Briefe an die Römer, seine beiden Briefe an die Korinther, der Brief an die Galater, Epheser, Philipper, Kolosser, zwei Briefe an die Thessalonicher, zwei an Timotheus, der an Titus und der an Philemon. Der erste Brief Petri, und der erste Johannis.

Die von einigen angezweifelte Bücher sind: der Brief an die Hebräer, der zweite Brief Petri, der zweite und dritte Brief Johannis, der Brief Jakobi, der Judä, und die Apokalypse Johannis. —

Kap. V  
De articulis fidei et de symbolis ecclesiae

§ 13

Der gesamte Inhalt des in der Offenbarung Niedergelegten zerfällt in einzelne Lehrsätze, die wir *articulos fidei* nennen. *Articulus fidei est pars doctrinae, verbo Dei scripto revelatae, de Deo et rebus divinis, peccatori salvando ad credendum propositis.* *Holl. (43)*<sup>1</sup>. — Sie zusammengenommen bilden den Inbegriff dessen, was der Christ zu glauben hat<sup>2</sup>, und stehen in engem Verband untereinander, denn sie verhalten sich zu dem gesamten Inhalt der Offenbarung gleichsam so, wie die Glieder eines Leibes sich zum Leibe selbst verhalten. Die Glaubens-Artikel entstehen allein aus der Hl. Schrift<sup>3</sup>. Da aber deren Inhalt nur zum einen Teil aus Wahrheiten besteht, die auf anderem Wege nicht gewußt werden können, zum anderen Teil aber aus solchen, von denen einige Kenntnis auch aus natürlicher Erkenntnis gewonnen werden kann; und da wiederum nicht alle darin enthaltenen Wahrheiten von gleicher Wichtigkeit für unser Heil sind und nicht in gleich genauem Bezuge zu ihm stehen, so zerfallen die *articuli fidei*

I. in *articuli puri* (qui unice ex revelatione divina cognoscuntur) et *mixti* (qui non solum ex revelatione, verum etiam ex lumine naturae constant<sup>4</sup>, *Br. (43)*).

II. in *articuli fundamentales* et *non fundamentales*.

*Holl. (46)*. *Articuli fundamentales* sunt partes doctrinae christianae, adeo necessariae cognitu, ut, iis ignoratis, ab homine salutariter non apprehendatur aut retineatur fundamentum fidei, negatis vero ab eodem, quantum in ipso, labefactetur<sup>5</sup>.

*Id. (53)*. *Articuli non fundamentales* sunt partes doctrinae christianae, quae citra jacturam salutis ignorari et negari possunt<sup>6</sup>. Die *articuli fundamentales* aber zerfallen wieder in *articulos primarios*, sine quorum notitia nemo salutem aeternam consequitur, sive qui salvo fidei fundamento et sine dispendio salutis ne ignorari quidem possunt<sup>7</sup>, und in *articulos secundarios*, qui quidem illaeso fidei fundamento ignorari, non tamen negari, multo minus impugnari possunt *Quen. (I,243)*<sup>8</sup>. —

Die Gesamtheit der Glaubens-Artikel hat die Kirche niedergelegt in den *Symbolen*. Diese enthalten das Glaubensbekenntnis, das die Kirche zu verschiedenen Zeiten abgelegt hat, und teilen sich daher in Symbole älterer und neuerer Zeit<sup>9</sup>.

## PARS I. DE DEO

### § 14

Der höchste Endzweck der Schöpfung des Menschen und dann auch der der Offenbarung ist, daß Gott erkannt werde<sup>1</sup>: darum muß auch die Theologie mit der Lehre von Gott beginnen<sup>2</sup>.

Die Lehre von Gott zerfällt aber 1. in die Lehre von dem Dasein, dem Wesen und den Eigenschaften Gottes, 2. in die Lehre von der besonderen Weise, in der Gott subsistiert, also in die Lehre von Gott dem Dreieinigem, 3. in die Lehre von den Werken Gottes, der Schöpfung, 4. in die Lehre von der Art und Weise, wie Gott seine Werke erhält und für sie Sorge trägt (Lehre von der Vorsehung), 5. in die Lehre von den Engeln, als den Dienern an den Werken Gottes.

### Kap. I De Deo

### § 15

Vorbemerkung: *Cognitio Dei naturalis et supernaturalis*

Die volle und zum Heil genügende Erkenntnis von Gott gewinnen wir natürlich nur aus der Offenbarung. Doch ist aber auch außerhalb ihrer eine Erkenntnis Gottes vorhanden, wie wir denn eine solche auch bei den Heiden finden. Wir können sonach eine doppelte Quelle unterscheiden, aus der Gott erkannt werden kann, eine *ex libro naturae* und eine *ex libro scripturae* und demnach ist die *cognitio Dei* eine *naturalis* und eine *revelata seu supernaturalis*<sup>3</sup>. Die *cognitio naturalis* zerfällt aber in *notitiam insitam* und in *notitiam acquisitam*, d.h. dem Menschen ist eine gewisse Erkenntnis Gottes angeboren und diese kann er dann erweitern und näher begründen durch die Betrachtung der Werke und Wirkungen Gottes in der Natur und Geschichte<sup>4</sup>. Die auf diesem Weg entstandene Erkenntnis ist dann wohl an sich wahr, obwohl auch sie durch die in dem Menschen vorhandene sittliche Verderbnis wieder gefälscht und in Irrtum verkehrt werden kann<sup>5</sup>; sie ist aber jedenfalls sehr unvollständig, wonach wohl einiges von Gott erkannt wird, wie z.B. sein Dasein und einiges von seinen Eigenschaften und seinem Willen, aber nie dies alles in seinem ganzen Umfang, und nie so, daß es dem Menschen eine unerschütterliche Gewißheit gäbe, die ihm ein sicherer Halt für seinen Glauben und sein sittliches Leben werden könnte<sup>6</sup>; noch weniger reicht sie hin zur Erlangung des Heiles<sup>7</sup>. Der Grund von dieser Unvollkommenheit liegt aber in der Verderbtheit der menschlichen

Natur, die seit ihrem Falle sich selbst zu keiner vollkommenen Erkenntnis Gottes mehr erheben kann. Alle auf diesem Weg entstandene Erkenntnis müssen wir daher nur als den Überrest einer Erkenntnis betrachten, die ohne den Fall in vollem Maß uns zugekommen wäre<sup>8</sup>; sie dient sonach mehr dazu, die Sehnsucht nach rechter und vollständiger Erkenntnis in uns zu wecken (cognitio paedagogica) und unser sittliches Verhalten, auch bevor die durch Offenbarung gewirkte Erkenntnis hinzutritt, einigermaßen zu regeln (cogn. paedeutica); auch kann sie mit Nutzen neben der geoffenbarten Erkenntnis angewendet werden (cogn. didactica<sup>9</sup>). Um zur vollen und wahren Erkenntnis zu gelangen, bedürfen wir also immer noch der Offenbarung<sup>10</sup>.

## § 16

## 1. Die Gewißheit über das Dasein Gottes

Ist das Dasein Gottes zwar auch in dem natürlichen Bewußtsein des Menschen schon gesetzt, und hat dieses eine Reihe von Beweisen dafür<sup>1</sup>, so wird uns das Dasein Gottes doch erst vollkommen gewiß durch die Offenbarung<sup>2</sup>.

## § 17

## 2. Das Wesen Gottes

Auch *die Einsicht in das Wesen Gottes* (quid sit Deus) gewinnen wir vorzugsweise aus der Offenbarung, denn die Hl. Schrift gibt uns in den Namen, Eigenschaften und Werken Gottes eine Beschreibung seiner selbst<sup>3</sup>. An der aus dieser Beschreibung hervorgehenden Einsicht müssen wir uns aber auch genügen lassen, denn wir wissen von dem Wesen Gottes nichts mehr und nichts Genaueres, als die Hl. Schrift uns lehrt. Freilich gewinnen wir aus ihr noch keine adäquate und vollständige Erkenntnis des Wesen Gottes, eine solche übersteigt aber auch unser Fassungsvermögen, wie denn darum auch die Hl. Schrift selbst die Unbegreiflichkeit des göttlichen Wesens aussagt (1Tim. VI,16. 1Joh. III,2. Rom. XI,33). Doch können wir uns an der durch die Hl. Schrift vermittelten Erkenntnis genügen lassen, da wir aus ihr immerhin so viel von Gott und seinem Wesen erfahren, als zu unserem Heile hinreicht<sup>4</sup>.

Aus dem Gesagten ergibt sich, in welchem Sinne Gott definiert werden könne. Er kann es nicht im eigentlichen Sinne, d.h. es kann, was Gott seinem Wesen nach, was er an sich ist, nicht in Worte gefaßt, weil nicht zu vollkommener Vorstellung gebracht werden, aber eine Definition Gottes im weitern Sinne kann doch gegeben werden, insofern nämlich doch auf Grund der Hl. Schrift eine Beschreibung von Gott gegeben werden kann, nach der wir ihn von anderen Wesen aufs bestimmteste unterscheiden können<sup>5</sup>.

Auf Grund der in der Hl. Schrift gegebenen Beschreibung Gottes können wir ihn definieren als: *essentia spiritualis infinita*<sup>6</sup>.

Die Lehre von den Eigenschaften Gottes enthält nichts anderes als die nähere Beschreibung des göttlichen Wesens, wie sie uns die Hl. Schrift gibt<sup>1</sup>. Die Eigenschaften sind also nicht als etwas zu dem Wesen Gottes Hinzukommendes zu denken, das auch wegfallen könnte, ohne daß darum die Substanz Gottes alteriert würde<sup>2</sup>; sondern in ihnen beschreiben wir nur das göttliche Wesen nach seinen einzelnen Merkmalen, da wir es nicht anders als so aufzufassen vermögen (propter conceptus nostri infirmitatem variis modis distinguuntur); daraus folgt zugleich, daß die Eigenschaften als unveränderlich und immer daseiend zu denken sind<sup>3</sup>.

Die Kenntnis der göttlichen Eigenschaften gewinnen wir nun zwar, wie schon gesagt ist, im allgemeinen durch die Hl. Schrift, aber in ihr sind sie doch teils nur in populärer Fassung gegeben, teils gar nicht in der Absicht, uns zu einem systematischen Lehrbegriff der göttlichen Eigenschaften zu verhelfen. Um zu einem solchen zu gelangen, sind wir daher auf andere Wege angewiesen. Eine richtige und erschöpfende Anordnung der göttlichen Eigenschaften werden wir aber gewinnen, wenn wir, von dem Satze ausgehend, daß Gott das vollkommenste Wesen ist, alle seine Vollkommenheiten aufzuzählen suchen, da die Eigenschaften Gottes doch nichts anderes sind als die Beschreibung dieses vollkommensten Wesens. Diese Vollkommenheiten aber werden wir auf dreifachem Wege finden: 1. Dadurch, daß wir alle Vollkommenheiten, die wir bei den Kreaturen wahrnehmen, im höchsten Sinne von Gott aussagen, da ihm doch keine Vollkommenheit abgehen kann, die wir bei den Kreaturen finden.

2. Dadurch, daß wir alle Unvollkommenheiten, die wir bei den Geschöpfen finden, uns bei Gott wegdenken, von dem in keiner Weise Unvollkommenes ausgesagt werden kann, und daß wir dagegen die dieser Unvollkommenheit entgegengesetzte Vollkommenheit von ihm aussagen.

3. Dadurch, daß wir ihm alle die Vollkommenheiten beilegen, von denen wir bei Betrachtung der Werke und Wirkungen Gottes sagen müssen, daß sie der besitzen muß, der solches zu schaffen und zu wirken vermag. — Es sind also die *viae eminentiae*<sup>4</sup>, *negationis*<sup>5</sup> et *causalitatis*<sup>6</sup>, durch die wir zu *umfassender Kenntnis der göttlichen Eigenschaften gelangen können*.

Die auf diesem Wege gefundenen Eigenschaften können in verschiedener Weise eingeteilt werden: Gewöhnlich werden sie eingeteilt, *entweder* in negative und positive (illa sunt, quibus a Deo imperfectiones, quae reperiuntur in creaturis, remouentur. Haec sunt, quibus perfectiones simpliciter de Deo affirmantur. So *Holl* (237), oder in solche, die Gott beschreiben, wie er an sich ist, und in solche, die ihn beschreiben in seinem Verhalten zur Welt. Also: a) in attr. *ἀνεξέρογγοτα*, quiescentia (quae scil. non sunt ordinata ad aliquos actus), seu immanentia, quae essentiam divinam describunt absolute et in se, citra respectum ad operationem atque adeo ad nullum actum ordinantur; b) in attr. *ἐνεργητικὰ*, seu operativa et ad extra se exserentia, quae essentiam divinam describunt respective, respectu operationis, atque adeo ad certos actus ordinata esse cognoscuntur<sup>7</sup>. Wir folgen der ersteren Einteilung und stellen daher die Eigenschaften Gottes in ff. Weise zusammen:

Br. (174). I. *Negativa* sunt: unitas, simplicitas, immutabilitas, infinitas, immensitas, aeternitas.

1. *Unitas*, attr. Dei, quo essentiam divinam singularissimam non indivisam tantum sed et indivisibilem atque per quandam sui multiplicationem incommunicabilem concipimus. *Holl.* (238). – Unitas Deo competit cum *absolute* accepta, quae dicit essentiam Dei indivisam; tum *exclusive*, qua Deum tanquam unicum cognoscimus, praeter quem non sit Deus alius. Deut. VI,4. IV, 35. 2Reg. XIX,19. Br. (175)<sup>8</sup>.

2. *Simplicitas* absoluta, per quam Deus ab omni compositione (ex materia et forma, ex partibus integrantibus, ex subjecto et accidente, ex natura et subsistentia) vera et reali liber est. Ex. III,14 (ibid.).

3. *Immutabilitas* in eo consistit, quod D. nulli mutationi neque secundum esse (qua ratione D. est immortalis et incorruptibilis Rom. I,23. 1Tim. I,17. VI,16) neque secundum accidentia (Jac. I,17) nec secundum locum (Jer. XXIII,24) nec secundum voluntatem aut propositum (Num. XXIII,19. Prov. XIX,21. Mal. III,6) est obnoxius. Br. (176)<sup>9</sup>.

Immutabilitas est perpetua essentiae divinae et omnium eius perfectionum identitas, negans omnem omnino motum cum physicum tum ethicum. *Quen.* (I,288).

4. *Infinitas*, quatenus essentia Dei nullis terminis (nec temporis nec loci nec ullius rei alius) continetur. Ps. CXLV,3. Br. (177).

5. *Immensitas* D. in eo consistit, quod essentia divina non potest ullis locorum terminis mensurari aut includi, Jer. XXIII,24. 1Reg. VIII,27. Br. (178).

Immensitas est ubietas interminabilis, qua D. non potest non essentia sua ubique esse. *Quen.* (I,288). Aus ihr folgt:

- a) die potentia illocaliter adessendi omnino ubi,
- b) die (ubiquitas et) omnipraesentia, qua Deus omnibus creaturis actu adest<sup>10</sup>.

6. *Aeternitas* D., absolute sic dicta (non enim accipitur pro tempore diuturno) significat existentiam seu durationem Dei permanentem sine principio et fine, omnique successione aut vicissitudine. Ps. CII,28. XC,2. Gen. XXI,33. Es. XL,28. 1Tim. I,17. Ap. I,4 et 8. XI,17. XVI,5. Br. (185).

II. *Attr. positiva*. Br. (174): Vita, scientia, sapientia, sanctitas, justitia, veracitas, potentia, bonitas, perfectio.

1. *Vita* *Quen.* (I,289): Attr., quo essentia divina se semper actuosam demonstrat<sup>11</sup>.

2. *Scientia*. *Quen.* (I,289): Qua ipse uno simplici et aeterno intelligendi actu omnia scit, quaecumque fuerunt, sunt et erunt, aut etiam ulla ratione esse possunt. Nec tantum absolute sed etiam conditionate futura sive possibilita. 1Sam. II,3 1Joh. III,20. 1Reg. VIII,39. Ps. VII,10. XXXIV,16. CXXXIX,1. Prov. XV,3<sup>12</sup>.

3. *Sapientia* Dei importat exquisitissimum Dei consilium, quo causas et effectus omnes modo plane admirabili disponere et ordinare novit ad suum finem. Hiob XII,13. XXVIII,20. Rom. XI,33. Br. (191)<sup>13</sup>.

Omnisapientia Dei est, qua ipse omnia illa, quae captum iudicii humani et angelici infinitas transcendunt, modo perfectissimo penetrat. *Quen.* (I,290).

4. *Sanctitas*, qua omnia, quae recta atque bona sunt, aeternae suae legi conformiter vult. Deut. XXXII,4. Ps. XCII,16. Levit. XI,44. 1Petr. I,15. Br. (200)<sup>14</sup>.

Sanctitas Dei est summa omnisque omnino labis aut vitii expers in Deo puritas, munditiam et puritatem debitam exigens a creaturis. *Quen.* (I,292).

5. *Justitia*. Est summa et immutabilis voluntatis divinae rectitudo, a creatura rationali quod rectum et justum est exigens. *Quen.* (I,292).

Justitia est attr. div. *ἐνεργητικὸν*, vi cuius Deus omnia, quae aeternae suae legi sunt conformia, vult et agit (Ps. XCII,16), creaturis convenientes leges praescribit (Ps. XIX,8), promissa facta hominibus implet (Es. XLV,23), bonos remuneratur (Rom. II,5–7. 2Thess. I,6.7) et impios punit (Ps. CXIX,137. Rom. I,32. Act. XVII,31. 2Thess. I,6. Rom. III,8.25). *Holl.* (268).

6. *Veracitas*, per quam Deus constans et in dicendo vero et servandis promissis. Num. XXIII,19. Hebr. VI,18. Br. (202).

7. *Potentia*. Attr. div., quo Deus efficere potest omne, quod fieri possibile est et in Deo nullam importat imperfectionem. *Holl.* (272).

Potentia est, qua D. independenter per essentiae suae aeternam actuositatem facere potest omnia in universum, quae contradictionem non involvunt. Matth. XIX,26. Luc. I,37. XVIII,27. Eph. III,20. *Quen.* (I,293)<sup>15</sup>.

8. und 9. *Bonitas* Deo competit cum *absolute et in se*, quae est ipsa ejus *perfectio*, seu essentia Dei, quatenus in se continet omnes perfectiones (Matth. V,48. Luc. XVIII,19) vel formaliter vel eminenter: tum *respective seu in relatione ad creaturas*, quibus Deus bonus est, quatenus efficienter producit omnem bonitatem creatam (Act. XVII,25.28. Jac. I,17. 1Cor. IV,7) idque juxta perfectionem suam, velut ideam aut exemplar perfectionis creatae; allicit quoque, aut movet in sui tanquam summi boni amorem ac desiderium. Br. (205)<sup>16</sup>.

## Kap. II De sancta trinitate\*

### § 19

Die Heilige Schrift bezeugt uns, daß Gott Einer ist, zugleich aber sagt sie das Gottsein von Dreien aus, von Vater, Sohn und Geist, und so lernen wir denn von ihr, daß *Ein Gott sei, dieser Eine Gott aber Vater, Sohn und Geist*. Damit ist ein Satz ausgesagt, der der Vernunft gänzlich unbegreiflich ist: die darin enthaltene Lehre gehört daher zu denjenigen, die wir ein Mysterium nennen<sup>1</sup>. Von diesem Mysterium gibt uns allein die Hl. Schrift Kunde: auf sie allein gründet sich also diese Lehre<sup>2</sup>. Aber auch die Hl. Schrift enthüllt uns das Geheimnis nicht, sondern gibt uns vielmehr die Lehre als ein Geheimnis: und sie ist so sehr Geheimnis, daß wir hier auf Erden nie zu ihrer völlig richtigen Anschauung und Erfassung gelangen können<sup>3</sup>, und höchstens durch Anschauungen, die aus dem Kreise menschlicher Erkenntnis genommen sind, uns derselben zu nähern vermögen<sup>4</sup>. Darum verzichtet auch die Kirche auf ein Begreifen dieses Geheimnisses und stellt sich nur die Aufgabe, den Inhalt des von diesem Geheimnis in der Hl. Schrift Gesagten mit aller Genauigkeit zu



sammeln und zusammenzustellen, wozu sie um so mehr Anlaß hat, als es sich hier um nichts Geringeres handelt, als darum, zu wissen, wie Gott wolle, daß von ihm gedacht werde<sup>5</sup>. An jeden einzelnen aber, der der Kirche angehören will, stellt sie dann die Forderung, daß er diese in der Hl. Schrift enthaltene Offenbarung gläubig hinnehme<sup>6</sup>. — Wenn sich die Kirche bei der Beschreibung dieser Lehre solcher Ausdrücke bedient, die nicht in der Hl. Schrift enthalten sind, so hat sie ein gutes Recht dazu. Da nämlich die Gegner dieser Lehre da, wo sie nur in den von der Hl. Schrift gebrauchten Ausdrücken zusammengestellt wurde, ihnen einen andern Sinn unterschoben und ihnen eine andere Deutung gaben, so war die Kirche genötigt, sich näher über den Sinn zu erklären, in dem die in der Hl. Schrift enthaltenen Ausdrücke, wenn man sie in ihrem Zusammenhang auffaßte, zu verstehen seien; es mußte dies aber natürlich in Ausdrücken geschehen, die nicht in der Hl. Schrift enthalten waren, denn sie sollten ja eine Erklärung des Sinnes sein, in dem die Kirche den Inhalt der Schrift verstehe<sup>7</sup>. Daher kommt es auch, daß die Form, in der die Kirche jetzt das Dogma von der Trinität ausspricht, erst allmählich entstanden ist, woraus man mit Unrecht den Schluß ziehen wollte, daß das Dogma nicht seine volle Berechtigung in der Hl. Schrift habe, und nicht von Anfang an in der Kirche geglaubt worden sei<sup>8</sup>. Mit den Ausdrücken endlich, deren sich die Kirche bedient, meint sie natürlich weder das Geheimnis auszusprechen, noch will sie, daß sie ganz in dem Sinne genommen werden, den sie sonst haben: denn da es sich hier um eine Lehre handelt, die der Vernunft gänzlich unzugänglich ist, so reichen auch die Ausdrücke, die von andern Dingen gebraucht werden, nicht aus, und die Kirche erklärt sich daher stets noch über den besonderen Sinn, in dem sie diese Ausdrücke genommen wissen will<sup>9</sup>.

Die Lehre von der Trinität entsteht nun der Kirche durch die Erkenntnis, daß in der Hl. Schrift einerseits die Einheit Gottes gelehrt wird, andererseits aber das Gottsein von Dreien, von Vater, Sohn und Geist, ausgesagt wird, wonach also ein gewisser Unterschied in Gott gesetzt und eine Mehrheit in ihm angedeutet wird<sup>10</sup>. Diese Aussagen der Hl. Schrift von Gott, die der *Einheit*, der *Mehrheit* und des *Unterschiedes*, faßt die Kirche zusammen in die Formel:

Una divina essentia in tribus personis subsistit; vel (quod idem est): —  
In divinis sunt tres personae et una essentia; oder auch:

Unus est Deus essentia, sed idem essentia Deus unus trinus est personis.

Die Lehre von der Trinität ist also diejenige Lehre, in der ein singularis et incomprehensibilis divinarum personarum ternarius gelehrt wird, aber so, daß damit nicht ein compositum ex tribus, sondern tres personae unius essentiae ausgesagt werden. Trinus ist also Gott, weil er, in essentia unus, tres habet subsistendi modos<sup>11</sup>.

Den Sinn der obigen Formel erläutert die Kirche dann weiter also:

1. Die darin ausgesagte *Einheit* ist die der essentia divina<sup>12</sup>. Diese unitas essentiae ist aber näher beschrieben eine *unitas numerica*, d.h. eine solche, die nur einem Einzigen zukommt. Daraus folgt, daß wenn die Einheit von Vater, Sohn und Geist ausgesagt wird, diese drei nicht als drei Götter zu bezeichnen sind, deren jedem eine besondere essentia divina zukäme (Symb. Athanas.: Non tres Dii, sed unus Deus), und daß wir mit dem Wort Wesen nicht ganz

denselben Begriff verbinden dürfen, den es hat, wenn es von der essentia hominis gebraucht wird; denn das ist der Unterschied zwischen dem Wesen Gottes und dem des Menschen, daß das Wesen bei dem ersteren der Zahl nach, bei dem letzteren nur der Gattung nach eines ist<sup>13</sup>. So sind also Vater, Sohn und Geist in dem Sinne Gott, daß von jedem der drei das ganze Gottsein ausgesagt wird; es ist die eine und ungeteilte essentia, die von dem Vater, wie von dem Sohn und dem Hl. Geist ausgesagt wird. Die una et indivisa essentia div. ist tota in singulis<sup>14</sup>, woraus weiter folgt, daß, da in Gott kein realer Unterschied ist zwischen Wesen und Eigenschaften, von jedem dieser Dreien, wie die Gottheit, so auch alle deren Eigenschaften ausgesagt werden müssen<sup>15</sup>.

2. Eine *Mehrheit* in Gott und also ein gewisser Unterschied zwischen Vater, Sohn und Geist ist in der Hl. Schrift zwar mit Bestimmtheit ausgesagt, aber diese Mehrheit ist a) keine *pluralitas essentialis*, wie oben schon gezeigt worden ist; aber auch b) keine *pl. accidentalis*, d.h. das Person-Sein tritt nicht erst als eine besondere Eigentümlichkeit (Bestimmtheit) zu dem Wesen Gottes hinzu, denn es gilt von Gott die Regel: in Deum nulla accidentia cadunt<sup>16</sup> (§ 18. not. 2). Die pluralitas läßt sich am ehesten noch beschreiben als eine *pl. hypostatica seu personarum*<sup>17</sup>, d.h. als eine solche, nach der jede der drei Personen als ein für sich subsistierendes Subjekt aufzufassen ist: wobei jedoch sogleich bemerkt werden muß, daß wir hierbei stehen bleiben müssen und die Analogie des Wortes nicht weiter verfolgen dürfen. Denn es bleibt in dem Worte Person, wenn es von Gott und wenn es vom Menschen gebraucht wird, immer *der* Unterschied, daß es im letzteren Fall ein für sich bestehendes Subjekt bezeichnet, das sein Wesen für sich hat, während in der Trinität nur ein ungeteiltes Wesen ist, an dem alle drei Personen der Gottheit teilnehmen<sup>18</sup>. In diesem Sinne sind also in dem einen göttlichen Wesen drei Personen zu unterscheiden, und der Unterschied ist als ein *wirklicher, realer* zu beschreiben<sup>19</sup>. Daraus folgt aber, daß jeder von ihnen auch gewisse Eigentümlichkeiten im Unterschiede von den anderen zukommen (*character hypostaticus*, s. *proprietas personalis* [nota, notio, relatio] in communi essentiae identitate personarum distinctionem ostendens). Solche Eigentümlichkeiten erkennen wir auch in den verschiedenen Aussagen, die die Hl. Schrift von Vater, Sohn und Geist gibt. Diese Aussagen sind aber doppelter Art: sie deuten entweder die inneren Unterschiede an, die unter den Personen selbst sind, und beschreiben dann die besondere Subsistenzweise der einzelnen Personen (*τρόπος υπάρξεως*, *propria subsistendi ratio*, per quam et cujus ratione quaelibet persona ab altera distinguitur), oder sie beschreiben die besondere Beziehung, die die einzelnen Personen zur Welt haben. Demnach sind zu unterscheiden *proprietates (notiones) internae et externae*, welchen wieder Handlungen entsprechen, durch die die einzelnen Personen sich entweder auf sich oder auf die Welt beziehen (*opera ad intra*, quae Deus facit extra omnem creaturam intra sese — *opera ad extra*, quando Deus extra suam essentiam in creaturis aliquid operatur<sup>20</sup>). Durch diese Aussagen der Hl. Schrift lernen wir also die Eigentümlichkeiten kennen, aus denen sich der Unterschied unter den einzelnen Personen ergibt. Doch ist wohl zu bemerken, daß die notae internae und die ihnen entsprechenden opera ad intra,

## Kap. III De creatione

### § 20

die von der Hl. Schrift ausgesagt werden, uns den Personen-Unterschied genauer erkennen lassen, denn nur die opera ad intra sind als solche *Handlungen anzusehen, die von einer bestimmten Person mit Ausschluß der anderen ausgehen*, während die opera ad extra solche sind, von denen, wenn sie auch zunächst von einer Person ausgesagt werden, die anderen Personen doch nicht geradezu auszuschließen sind. Der Grund davon liegt aber darin, daß die opera ad extra Wirkungen nach außen hin bezeichnen, die immer als von dem Wesen Gottes ausgehend betrachtet werden müssen; daher müssen auch an jeder solchen Wirkung alle drei Personen wenigstens in gewisser Weise teilnehmen, da das Wesen Gottes, das doch allen dreien gemeinsam ist, nur eines ist. Daraus folgen die Sätze: opera ad intra esse divisa<sup>21</sup>, — opera ad extra esse indivisa<sup>22</sup>. *Chmn.* (II. th. I,40).

Der *notiones personales* sind aber nach Aussage der Hl. Schrift fünf: *ἀρευνή-σια* et paternitas in patre — spiratio in patre et filio — filiatio in filio — processio in spiritu s.<sup>23</sup>

*actus personales* s. opera ad intra gibt es zwei: (opus patris) generatio — (opus patris et filii) spiratio.

*opera ad extra* gibt es drei: (opus patris) creatio — (opus filii) redemptio — (opus spiritus s.) sanctificatio.

Aus den in der Hl. Schrift angegebenen proprietatibus und actibus, nach denen dem Vater die Zeugung des Sohnes, dem Vater und Sohne die Sendung des Hl. Geistes zukommt, geht endlich noch hervor, daß wir in die erste Stelle den Vater, in die zweite den Sohn und in die dritte den Hl. Geist zu setzen haben<sup>24</sup>.

Beides nun, die *Einheit* und den *Unterschied* deutet die Kirche mit dem Worte *ὁμοουσία* an, die sie von den drei Personen aussagt<sup>25</sup>. Aus ihr leitet sich dann ebenso sehr ab die *περιχώρησις* (immanentia — immanatio — circumin-cessio — inexistencia mutua et singularissima), qua una persona propter essentiae unitatem est in alia (Joh. XIV,11. XVII,21), durch diese Bestimmung wird dem Irrtum vorgebeugt, als subsistierten die drei Personen getrennt neben einander; als auch die *aequalitas* (ut nulla persona major, nulla minor sit, neque pater commode dici possit Deus *κατ' ἐξοχήν* aut ratione modi subsistendi major filio)<sup>26</sup>.

Die Aussagen, die von den drei Personen zu geben sind, lassen sich demnach folgendermaßen zusammenstellen:

Holl. (301). I. *Deus pater*<sup>27</sup> est prima divinitatis persona, nec genita nec procedens, sed ab aeterno gignens filium substantialem, sui imaginem, et cum filio ab aeterno spirans spiritum s., creans, conservans et gubernans omnia<sup>28</sup>, mittens filium redemptorem et spiritum s., sanctificatorem generis humani.

II. *Filius Dei*<sup>29</sup> est secunda divinitatis persona, ab aeterno a patre genita<sup>30</sup>, ejusdem cum patre essentiae et majestatis, quae cum patre ab aeterno spirat spiritum s. et in plenitudine temporis humanam naturam in propriam hypostasin assumpsit, ut humanum genus redimeret et salvaret. *Id.* (305).

III. Spiritus s. est tertia divinitatis persona, ejusdem cum patre et filio essentiae, quae ab aeterno procedit a patre et filio<sup>31</sup> et ab utroque in tempore mittitur<sup>32</sup> ad sanctificandum corda hominum salvandorum. *Id.* (329)<sup>33</sup>.

An die Lehre von dem Dasein, dem Wesen und den Eigenschaften des dreieinigen Gottes reiht sich die Lehre von seinen Werken. Sein erstes opus ad extra ist die Schöpfung der Welt<sup>1</sup>.

Von dieser Schöpfung lehrt uns die Hl. Schrift folgendes:

1. Sie ist ein Werk Gottes, und zwar ein Werk, das Gott allein, ohne Mitwirkung oder Beihilfe irgendeiner Kreatur<sup>2</sup>, aus freiem Entschluß<sup>3</sup> allein durch sein allmächtiges Schöpferwort<sup>4</sup> vollbracht hat; ein Werk des einen wahren Gottes, darum ein Werk des dreieinigen Gottes<sup>5</sup>.

2. Da Gott im eigentlichen Sinn des Wortes Schöpfer der Welt ist, so ist damit jede Vorstellung von einem von Ewigkeit her schon vorhandenen Stoff, aus dem Gott die Welt nur gebildet, den er nur zubereitet oder gestaltet hätte, ausgeschlossen, vielmehr ist auch der Stoff selbst, aus dem die Welt besteht, der von Gott geschaffene. Dies wird in dem Satz ausgedrückt, *daß die Welt aus nichts geschaffen sei*; ein Satz, der eben das sagen will, daß nichts vorhanden gewesen sei, dessen sich Gott zur Weltbildung bedient habe, sondern daß alles Sein erst von ihm hervorgerufen worden sei. 2Makk. VII,28. Rom. IV,17. Hebr. XI,3. Es. XLI,24. Prov. VIII,22<sup>6</sup>.

3. Da uns in Gen. I. ein bestimmter Anfang der Schöpfung gelehrt wird, so ist damit die Vorstellung einer von Ewigkeit her existierenden Welt ausgeschlossen<sup>7</sup>.

4. Die Welt, wenn wir unter ihr die ganze Bildung und Gestaltung verstehen, die sie am Ende der Schöpfungstage hat, ist nach der Erzählung der Genesis nicht mit einem Male, sondern in allmählicher Aufeinanderfolge entstanden (sex dierum intervallo Deus omnia condidit, quae condita et creata sunt: eleganti rerum observato ordine). Die Art und Weise, wie sie entstanden (ordo creationis), ist Gen. I. beschrieben, und wir können dieser Erzählung zufolge unterscheiden: a) die Erschaffung der Materie; b) die Ausscheidung der einzelnen aus nichts geschaffenen Stoffe; c) die Anordnung der rohen Massen und ihre Bildung zu der Form, in der sie am Ende der Schöpfungstage vorlag<sup>8</sup>. Danach kann auch unterschieden werden *creatio immediata* und *mediata*: unter ersterer versteht man die Erschaffung aus nichts, unter letzterer die Anordnung der bereits erschaffenen Masse<sup>9</sup>.

5. Der nächste und höchste Endzweck der Schöpfung ist die *gloria Dei*; denn Gott will, daß er auch erkannt und geehrt werde als der große Gott, der er ist Ps. XIX,2. Prov. XVI,4. Unter allen Geschöpfen aber, die geschaffen sind, nimmt der Mensch die höchste Stelle ein, und um seinetwillen ist alles andere in der Welt geschaffen, daher als finis creationis intermedius zu nennen ist: usus et utilitas hominum Gen. I,28<sup>10</sup>.

6. Wenn die Welt so allein von Gott geschaffen ist, so folgt endlich, was die Schrift auch ausdrücklich sagt (Gen. I,31), daß alles in der Welt sehr gut war und so alles Böse und alles Übel, das jetzt in ihr ist, erst als ein später Hereingekommenes betrachtet werden muß<sup>11</sup>.

Dies alles ist zusammengefaßt in der Definition: *Creatio est actio unius et quidem solius Dei, ac indivisum trium personarum divinitatis opus, quo pater per filium coaeternum in spiritu s. coaeterno libera voluntate sex distinctis diebus condidit omnia visibilia et invisibilia, non ex materia aliqua ab aeterno sibi coëxistente, sed ex nihilo propter gloriam sui nominis et hominum utilitatem, et omnia, quaecunque Deus facit, sunt valde bona. Gerh. (IV,51)*<sup>12</sup>.

## Kap. IV De providentia

### § 21

Gott ist nicht ein Werkmeister, der sein Werk, wenn er es gemacht hat, sich selbst überläßt und davongeht: sondern wie er dieses, die Welt, gemacht hat, so erhält er sie auch und trägt immerwährend Sorge um sie<sup>1</sup>. Darum spricht auch die Hl. Schrift nie von der Schöpfung, ohne zugleich der über der Welt waltenden Fürsorge zu gedenken, und eben darin liegt der höchste Trost des Christen, daß er sich Gott als einen in der Welt stets gegenwärtigen denken darf, der Sorge trägt für das Größte wie für das Kleinste und durch nichts gehindert ist, diese Sorge zu üben. Diesen Trost legt uns schon die natürliche Betrachtung der Welt und die Beobachtung ihres Laufes nahe, doch vermögen wir ihn erst durch die Gewißheit, die uns die Offenbarung hierüber gegeben hat, unwandelbar festzuhalten<sup>2</sup>.

Die Vorsehung Gottes<sup>3</sup> erweist sich aber näher darin, daß Gott I. das in der Welt bereits Geschaffene erhält, daß er II. bei allem, was in ihr vorgeht, mitwirkt, und III. alles in ihr lenkt und leitet. Die Lehre von der Vorsehung zerfällt danach in die Lehre von der *conservatio*, dem *concursum* und der *gubernatio*<sup>4</sup>.

I. *Conservatio* est actus providentiae divinae, quo Deus res omnes a se creatas sustentat, ut in natura sua proprietatibus insitis et viribus in creatione acceptis persistere possint. *Holl. (441)*. — Die Welt würde wieder in das Nichts zurückfallen, wenn Gott nicht, wie die Gattung und das einzelne in ihr, so auch den Bestand und Fortgang der Ordnung und Zusammenwirkung, die er dem Ganzen angewiesen hat, allezeit erhielte<sup>5</sup>: denn die geschaffenen Dinge haben nicht in sich selbst die Kraft ihrer Subsistenz, sondern haben sie nur so lange, wie Gott ihnen diese zukommen läßt<sup>6</sup>. Wir unterscheiden daher nur dem Begriffe nach die *creatio* von der *conservatio*, in Gott aber müssen wir das eine mit dem anderen uns gesetzt denken, daher wird die *conservatio* auch als *creatio continuata* bezeichnet<sup>7</sup>.

II. *Concursum*<sup>8</sup>. Mit der Vorsehung Gottes ist aber viel mehr ausgesagt als nur das, daß Gott die Welt schafft und erhält, denn würde weiter nichts von ihm geschehen, so hätten wir alle Veränderungen und Handlungen, die in der

Welt vorgehen, doch allein auf die Kreatur zurückzuführen, und Gott hätte keinen weiteren Anteil daran als den, daß er den Kreaturen die Kräfte und das Vermögen zu solchem Handeln gegeben hätte. Aber Gott ist noch viel anders gegenwärtig in der Welt zu denken. Die Hl. Schrift lehrt uns, daß er bei allem, was in der Welt vorgeht, mittätig und mitwirkend ist; daß alles das, was geschieht, nicht geschehen könnte ohne ihn und seine tätige Mitwirkung; daß also jede einzelne Wirkung, Veränderung oder Handlung in der Welt nur durch den Einfluß Gottes zustande kommt. Gott ist also hierbei zwar nicht wie bei der Schöpfung und Erhaltung die einzige Ursache von dem, was geschieht; denn Gott hat den lebendigen Wesen einen Willen gegeben, der sich in Handlungen betätigen soll, und hat auch den leblosen Dingen eine Kraft eingepflanzt, die wir als die wirkende Ursache der Veränderungen zu betrachten haben. So also darf Gottes Vorsehung allerdings nicht gedacht werden, als ob er allein der Urheber aller Handlungen wäre, weil sonst dieser Wille, den wir bei den lebendigen Wesen anzunehmen haben, nicht zu seinem Recht, und die Kraft, die auch in die leblosen Dinge gelegt ist, nicht zu ihrer Anwendung käme: wohl aber ist Gott die Mit-Ursache von allem, was geschieht. Bei allen Handlungen also, die von einer Kreatur ausgehen, ist diese ebensowohl Ursache davon als Gott, er aber hinwiederum stets als der Mitwirkende zu denken; jede Veränderung, Wirkung oder Handlung, die vorgeht, ist auf beide zugleich, auf die Kreatur und auf Gott, zurückzuführen<sup>9</sup>. Dies ist in der Lehre von dem *concursum* ausgesprochen. *Concursum sive cooperatio Dei est actus providentiae divinae, quo Deus cum causis secundis in ipsarum actiones et effectus influxu generali et immediato juxta cujuslibet creaturae exigentiam et indolem suaviter coinfluit. Holl. (442)*<sup>10</sup>. — So gewiß es aber ist, daß in allem, was geschieht, Gott als der Mitwirkende zu denken ist<sup>11</sup>, so ist doch die Art seiner Mitwirkung höchst verschieden, je nach der Beschaffenheit der mitwirkenden Ursachen (der *causae secundae*) und je nach dem Bedürfnis, das vorhanden ist. Anders nämlich wirkt Gott da mit, wo die Handlung von der leblosen Natur ausgehen soll, und anders da, wo die *causa secunda*, mit der zugleich Gott wirkt, mit Freiheit begabt ist<sup>12</sup>; wiederum wirkt Gott anders bei den guten, anders bei den bösen Handlungen<sup>13</sup>. Die allgemeine Mitwirkung Gottes aber ist stets als eine unmittelbare<sup>14</sup> zu denken, zugleich aber auch als eine solche, durch die die Wirkung nicht zum voraus schon bestimmt wird (non *concursum praevius sed simultaneous*, non *praedeterminans sed suaviter disponens*), weil in diesem Falle die wirksame Teilnahme der *causa secunda* ausgeschlossen und deren Freiheit aufgehoben wäre<sup>15</sup>.

III. *Gubernatio*: actus divinae providentiae, quo Deus optime res et actiones creaturarum ordinat, moderatur ac ad fines suos dirigit secundum sapientiam, justitiam et bonitatem suam ad nominis sui gloriam et hominis salutem. *Calov. (III,1194)*.<sup>16</sup> Gott nimmt eben darum an allen Handlungen mitwirkenden Anteil, damit er die ganze Welt nach seinen Zwecken leiten könne. Wie also die *conservatio* sich auf das Sein und Bestehen der geschaffenen Dinge bezieht, so bezieht sich die *gubernatio* auf die von diesen, den Kreaturen, ausgehenden Handlungen. Sie lenkt und leitet Gott nach seinem Willen so, daß

sie seinen Zwecken entsprechen; und zwar erstreckt sich diese Regierung Gottes auf das Ganze wie auf das Einzelne, auf das Große wie auf das Kleine<sup>17</sup>.

Indem aber Gott, wie wir aus der Lehre von dem concursus schon gesehen haben, die Menschen in ihrer Freiheit gewähren läßt, ist dadurch die Art und Weise seiner Regierung bestimmt, er regiert nämlich so, daß diese Freiheit dadurch nicht beeinträchtigt wird. Daher geschieht vieles, was nicht geschehen würde, wenn der Freiheit des Menschen nicht ein solcher Spielraum gelassen wäre; und durch das verschiedene Verhalten der Menschen, die Gott in ihrer Freiheit nicht hindern will, läßt er sich auch bestimmen, verschiedene Wege einzuschlagen, um die Welt nach seinen Zwecken zu lenken. — Diese verschiedene Weise ist beschrieben in den Ausdrücken der *permissio*, *impeditio*, *directio* und *determinatio*. Nämlich

1. Vieles geschieht, was in keiner Weise des eigensten Wohlgefallens Gottes sich zu erfreuen hat, aber Gott läßt es zu, läßt es gewähren, weil er das ihm Wohlgefällige nicht mit Zwang und Versagung der menschlichen Freiheit durchsetzen will. Er sucht dann auf anderem Wege seine Endzwecke zu erreichen (*permissio*)<sup>18</sup>.

2. Oft begnügt sich Gott daher auch damit, das, was wider seine Zwecke wäre, nur zu hindern (*impeditio*)<sup>19</sup>.

3. Die aus der Freiheit des Menschen hervorgehenden Handlungen; seien sie gut oder böse, weiß er, nachdem sie geschehen oder von ihm zugelassen sind, so zu lenken, daß sie seinen Zwecken dienen und entsprechen müssen (*directio*)<sup>20</sup>.

4. Da er es endlich ist, von dem alle Kraft und alles Vermögen zum Handeln stammt, so weiß er seine Zwecke auch dadurch zu erreichen, daß er da, wo die Handlungen der Menschen seinen Zwecken zuwider wären, ihnen die Kraft dazu versagt, oder sie in gewissen Grenzen hält, die sie nicht überschreiten dürfen (*determinatio*)<sup>21</sup>.

Von der *providentia* im allgemeinen, insofern sie alles drei, die *conservatio*, den *concurus* und die *gubernatio*, in sich befaßt, gilt noch:

1. Daß sie sich zwar auf alles erstreckt, aber nicht auf alles in gleicher Weise, daß sie vielmehr einen Unterschied macht je nach der Stellung, die das einzelne in der Welt hat. Und da nun in der Welt dem Menschen die oberste Stelle eingeräumt ist, so bezieht sich auch auf ihn die Vorsehung in besonderer Weise; in besonderster Weise aber auf die Frommen, da des Menschen Seligkeit der letzte Endzweck Gottes mit ihm ist<sup>22</sup>.

2. Die Vorsehung Gottes bedient sich im allgemeinen der Mittel-Ursachen und richtet auf diese Weise ihre Zwecke aus, doch ist Gott aber keineswegs an diese Mittel-Ursachen gebunden, sondern er übt oft auch seine Vorsehung mit ihrer Umgehung aus, und wirkt also wider das, was wir den Naturlauf nennen, woraus sich der Unterschied der *prov. ordinaria* und *extraordinaria* ergibt<sup>23</sup>.

3. Anders bezieht sich endlich Gottes Vorsehung auf das Böse und anders auf das Gute (*providentia*, quae circa bonum et quae circa malum occupatur)<sup>24</sup>.

*Def.: Quen.* (I,535). *Providentia est actio externa totius ss. trinitatis, quae res a se conditas universas ac singulas tam quoad speciem, quam quoad individua potentissime conservat inque earum actiones et effectus confluit et libere ac sapienter omnia gubernat ad sui gloriam et universi hujus atque imprimis piorum utilitatem ac salutem*<sup>25</sup>.

1. *Gerh.* (IV,52). *Creator omnium Deus non discessit ab opificio a se condito, sed omnipotentia sua illud adhuc hodie conservat et sapientia sua omnia in eo regit ac moderatur.*

2. *Gerh.* (IV,52). *Utrumque conjungit scriptura, utrumque fideli corde credendum, Deum esse κτιστήν, Deum esse προνοητήν. Iob XII,9 et 10. Act. XVII,24.25.28. Ps. CXXI,2. Imaginatio illa perversa, quod Deus creaturas reliquerit propriae tantum gubernationi, magnam caliginem offundit mentibus humanis, et tetras parit dubitationes. — Ipsa illa, quae conservatur ac regitur natura, divinae providentiae testis est. Si naturae discipulus esse volueris, inveniēs non minus vilissimis et minimis rebus consuli, quam*

## Kap. V De angelis\*

### § 22

Über das Dasein der Engel erhalten wir erst Gewißheit durch die Offenbarung, denn die Vernunft läßt uns ihr Dasein höchstens als möglich oder wahrscheinlich erscheinen<sup>1</sup>. — Sie werden zwar in der Schöpfungs-Geschichte nicht erwähnt, dennoch wissen wir, daß sie von Gott geschaffene Wesen sind, und haben auch Ursache anzunehmen, daß sie nicht vor und nicht nach, sondern innerhalb der sechs Schöpfungstage geschaffen worden sind; wir wissen aber nichts Näheres über den Tag, an dem sie geschaffen worden sind<sup>2</sup>.

Die Hl. Schrift gibt uns näheren Aufschluß:

I. über die Natur,

II. über den sittlichen Zustand der Engel.

Ad. I. Die Hl. Schrift beschreibt uns die Engel als zwar endliche, weil geschaffene, aber intelligente und geistige, folglich unkörperliche Wesen, die ohne eines Körpers zu bedürfen, doch persönliche Subsistenz haben. (*Quen.* [I,444]. *Sunt angeli substantiae spirituales* (Ps. CIV,4. Hebr. I,14) h. e. *omnis corporeae* (tam *crassioris* quam *subtilioris*) *molis expertes, finitae, completae, adeoque verae hypostases*<sup>3</sup>. — *Sunt porro angeli substantiae intelligentes, et tum sui ipsius tum aliarum rerum cognitione et intelligentia maxime pollent.* Sie sind von Gott ursprünglich zu dem Endzweck geschaffen, ihn zu verherrlichen und ihm zu dienen<sup>4</sup>.

Aus dieser in der Hl. Schrift gegebenen Beschreibung ihrer Natur und des Endzweckes, zu dem sie geschaffen sind, folgt die Reihe von Eigenschaften, die wir ihnen beizulegen haben, und durch die wir zu näherer Erkenntnis ihrer Natur gelangen<sup>5</sup>.

Aus der Natur der Engel als *geistiger* Wesen folgen 1. die Eigenschaften der *indivisibilitas*, *invisibilitas*, *immutabilitas*, *immortalitas*, *duratio aeviterna*, *illocalitas*, *ubietas definitiva* und *agilitas*. Rein geistige Wesen können nämlich weder teilbar noch sichtbar (*indivisibilitas* — *invisibilitas*) sein<sup>6</sup>: nicht physisch wandel-

bar, denn nur das Materielle ist einer solchen physischen Veränderung und dem Werden unterworfen (immutabilitas)<sup>7</sup>: nicht sterblich, denn nur das Körperliche vergeht, sie aber sind vielmehr ihrer Dauer nach unvergänglich (immortalitas — duratio aeviterna)<sup>8</sup>. Ferner sind sie nicht an einem bestimmten Orte in der Art, daß sie einen Raum daselbst ausfüllen, doch darum nicht allgegenwärtig wie Gott, sondern immer nur an einem bestimmten Orte gegenwärtig, aber so, daß sie an jedem beliebigen Orte, auch dem kleinsten, sein können, weil sie keinen Körper haben, den der Raum fassen müßte (illocalitas — ubietas definitiva)<sup>9</sup>. Endlich können sie sich, weil sie in ihren Bewegungen nicht an Raum und Zeit gebunden sind, mit wunderbarer Schnelligkeit bewegen (agilitas)<sup>10</sup>.

2. Als *intelligenten* Wesen kommen den Engeln zu die Eigenschaften der scientia und voluntatis libertas, und wegen des Dienstes, zu dem sie bestellt sind, die der potentia. Sie sind also von Gott ausgestattet mit Verstand<sup>11</sup> und freiem Willen<sup>12</sup> und mit zwar großer, aber doch nicht unbeschränkter Macht und Kraft<sup>13</sup>. —

Ad. II. Die Hl. Schrift teilt die Engel ein in gute und böse, sie nimmt also eine Verschiedenheit des sittlichen Zustandes bei ihnen an. Diese aber kann nicht von Anfang an vorhanden gewesen sein, denn wie alles, was bei der Schöpfung aus Gottes Hand hervorging, gut war, so waren es auch die Engel: in diesem Zeitpunkt ist also bei allen ein und derselbe gute sittliche Zustand anzunehmen. Die Verschiedenheit des sittlichen Zustandes muß demnach später erst entstanden sein. Wir haben daher zu unterscheiden den ursprünglichen Zustand und den, der später folgte. (Status originalis et originale secutus.)

Der ursprüngliche Zustand war ein solcher, in dem alle Engel gleich gut, gerecht und heilig waren, begabt von Gott mit Weisheit und mit dem Vermögen, Gottes Willen vollkommen zu erfüllen<sup>14</sup>, doch auch mit solcher Freiheit des Willens, daß die Möglichkeit eines Ungehorsams gegen Gott und somit die eines Falles nicht ausgeschlossen war<sup>15</sup>. Mit solchen Gnadengaben waren die Engel von Gott ausgestattet, damit sie durch ihren rechten Gebrauch zu dem Endziele, zu dem sie geschaffen waren, nämlich zum seligen Anschauen und Genusse Gottes gelangen könnten: der ursprüngliche Zustand wird darum status gratiae genannt<sup>16</sup>. Da aber ein Teil der Engel von der ihnen verliehenen Freiheit einen üblen Gebrauch machte, hörte der ursprüngliche Zustand auf und es entstand jene Verschiedenheit des sittlichen Zustandes, infolge deren die Engel in zwei Klassen zerfielen, in gute und böse, und die einen in den statum gloriae, die andern in den statum miseriae übergingen<sup>17</sup>.

#### A. Die guten Engel

Von dem Moment an, in dem die Engel in zwei Reihen auseinandergingen, ist auch bei denen, die Gott nicht ungehorsam waren, eine Veränderung vorgegangen. Weil sie nämlich Gott gehorsam und dem Guten treu geblieben sind, sind sie

zum Lohne dafür derart in dem Guten befestigt worden, daß sie jetzt gar nicht mehr in die Gefahr zu fallen kommen können, und daß für sie auch die Möglichkeit zu sündigen aufhört. *Br.* (267). Boni dicuntur (angeli), qui in bonitate seu justitia et sanctitate, in qua conditi fuerant, perseverarunt atque a Deo, obedientiam ipsorum gratiose remuneraturo, confirmati sunt in bono, ut bonitatem perdere, peccare aut mali fieri amplius non possint<sup>18</sup>. Damit haben die guten Engel zugleich das Ziel erreicht, zu dem sie ursprünglich von Gott geschaffen worden sind, denn sie sind nun zum Genusse des Anschauens Gottes gelangt, und damit in den statum gloriae eingetreten<sup>19</sup>. Nur eine Folge dieses Zustandes ist dann die Erhöhung aller ihnen bei der Erschaffung verliehenen Kräfte<sup>20</sup>. Waren sie nämlich zuvor (im statu gratiae) schon weise, so sind sie es jetzt noch mehr, weil sie jetzt Gott schauen<sup>21</sup>; waren sie zuvor schon heilig, so sind sie es jetzt in der Art mehr, daß in ihnen nicht einmal mehr die Möglichkeit zu sündigen gesetzt ist. Damit ist aber ihre Freiheit nicht etwa geringer, sondern höher geworden, denn sie handeln gut nicht aus Zwang, sondern aus innerem freiem Trieb<sup>22</sup>. So ist auch ihre Macht noch größer geworden, denn sie vermögen jetzt auch die ihnen früher an Macht gleichen jetzt bösen Engel zu überwinden<sup>23</sup>.

Das *Geschäft* der guten Engel aber ist: Gott anzubeten und ihm zu dienen in der Welt durch Beschützung und Überwachung der Frommen, sowie durch Bestrafung und Darniederhaltung der Bösen. *Quen.* (I,450). Officia et opera bonorum angelorum sunt adorare et laudare Deum Ps. CIII,20. CXLVIII,2. Es. VI,3. et mandata ejus exequi Dan. VII,10. tum impios puniendo Gen. XIX,13. 2Reg. XIX,35. tum pios custodiendo et protegendo. Ps. XXXIV,8. XCI,11 et 12. Hebr. I,14<sup>24</sup>.

Für diese Dienste, die sie den Menschen leisten, gebührt ihnen wohl deren Dank, aber jede Art von Anbetung oder Anrufung wäre gottlos und abergläubisch<sup>25</sup>.

Auch eine gewisse Rangordnung unter ihnen deutet die Hl. Schrift an, ohne uns jedoch nähere Auskunft über sie zu geben<sup>26</sup>.

#### B. Die bösen Engel

So werden sie genannt wegen ihres Ungehorsams gegen Gott und wegen der bösen Gesinnung, die seit dem Fall ihnen geblieben ist<sup>27</sup>. *Holl.* (396). Angeli mali sunt, qui in concreata sapientia et justitia non perseverarunt, sed sponte sua a Deo et regula recti aversi, perpetui facti sunt Dei hominumque hostes, aeternis cruciatibus torquendi. — Worin dieser Ungehorsam gegen Gott bestanden habe, erhellt aus der Hl. Schrift nicht mit Gewißheit, doch liegt die Vermutung nahe, daß Hochmut die Sünde war, durch die sie von Gott abgefallen sind<sup>28</sup>. Der Grund von dieser Sünde lag allein in ihrem Willen, mit dem sie sich freiwillig von Gott abwendeten, und in keiner Weise in einer äußeren Notwendigkeit oder einem Mangel ihrer Natur<sup>29</sup>. — Wie viele ihrer so von Gott abgefallen sind, in welchem Zeitpunkt, und ob alle zugleich? über dies alles

haben wir keine sicheren Zeugnisse der Hl. Schrift und wissen nur das, daß ihr Abfall dem Fall der Menschen vorausgegangen ist und daß ein böser Engel an ihrer Spitze steht, gleichsam als ihr Anführer und Oberster<sup>30</sup>.

Wie aber dem Gehorsam der guten Engel ein Lohn, so folgte dem Fall der bösen Engel eine Strafe von seiten Gottes, und zwar die, daß sie, die sich einmal von Gott abgewendet haben, für immer von ihm verstoßen bleiben, und demnach aus dem Zustand der Gnade, in dem sie sich bisher befunden haben, in den Zustand höchster Unseligkeit (*status miseriae*) versetzt worden sind: am Tage des Gerichts aber haben sie noch schwerere Strafen zu gewärtigen<sup>31</sup>.

Und wie bei den guten Engeln die Versetzung in den *status gloriae* eine Erhöhung der ihnen von Anfang an verliehenen Kräfte zur Folge hatte, so hat die Versetzung der bösen Engel in den Stand der Unseligkeit deren Verminderung zur Folge. Diejenigen Gaben und Kräfte verbleiben ihnen zwar, die von ihrer Natur unzertrennlich sind, aber ihre Erkenntnis ist nicht mehr wie im *status gratiae* beseligend, sondern vielfach getrübt, weshalb sie über Gott und göttliche Dinge verkehrt denken<sup>32</sup>.

Zu ihrer Aufgabe aber machen es sich die bösen Engel, der göttlichen Ehre, so viel sie nur können, Abbruch zu tun und die Menschen an ihrem zeitlichen und ewigen Heil zu hindern<sup>33</sup>. Doch können sie auch so bei allem bösen Willen sich dem Dienste Gottes nicht ganz entziehen, denn er bedient sich ihrer, um die Gottlosen zu strafen und die Frommen zu deren Heil zu züchtigen<sup>34</sup>.

*Def. Quen. (I,455).* Angeli sunt spiritus finiti, completi, intelligentes, insigni potentia instructi et in iustitia et sanctitate a Deo initio conditi, ad Dei gloriam et hominum ministerium, quorum aliqui liberrima voluntate a creatore suo et concreata perfectione defecerunt, et propterea non tantum gratia et felicitate, quam habuerunt, sed etiam beatifica Dei visione, quam habere potuissent, privati et in ignem infernalem ad perpetuos cruciatus sine omni spe veniae connecti sunt. Reliqui vero in statu suo originali perstiterunt, et in bono a Deo confirmati sunt ita, ut nunquam eo excidere aut labi neque velint neque possint, Deoque in aeternum fruantur.

Wenn in dem ersten Teil von Gott überhaupt und von den Werken, die er geschaffen, die Rede war, so handelt der zweite Teil von dem Menschen, um dessentwillen die Welt geschaffen und zu dessen Erlösung Christus erschienen ist. Es ist da dessen sittlicher Zustand zu beschreiben, und zwar der Zustand, in dem er sich jetzt befindet und der ihn der Erlösung bedürftig macht<sup>1</sup>. Da aber sein jetziger sittlicher Zustand nicht beschrieben werden kann, ohne daß zuvor erklärt wird, wie er geworden ist, denn es ist das nicht mehr der ursprüngliche Zustand, in dem der Mensch geschaffen war, so muß der Beschreibung des sittlichen Zustandes, in dem sich der Mensch jetzt befindet, die Beschreibung seines ursprünglichen Zustandes vorausgehen<sup>2</sup>.

Der zweite Teil zerfällt demnach in die beiden Abschnitte: I. de statu integritatis; II. de statu corruptionis. —

Kap. I

De statu integritatis

Status integritatis est prima hominis ad imaginem Dei in bonitate et rectitudine creati conditio. *Quen.* (II,2). — So wird der erste Zustand des Menschen genannt, weil der Mensch in diesem nach allen seinen Gaben, Kräften und Eigenschaften gänzlich unversehrt und unverdorben war<sup>3</sup>. Näher wird dieser Zustand beschrieben durch den Ausdruck: imago Dei, secundum quam creatus est homo (Gen. I,26.27. V,1): denn dadurch unterscheidet sich der Mensch von allen anderen Geschöpfen, daß er nach dem Bilde Gottes geschaffen ist<sup>4</sup>. Dieser Ausdruck bezeichnet im allgemeinen eine Ähnlichkeit mit Gott, die darin ihren Grund hat, daß Gott sich gleichsam selbst zum Muster und Urbilde genommen hat, nach dem er den Menschen geschaffen hat<sup>5</sup>. Worin dann die Ähnlichkeit mit Gott, durch die des Menschen ursprünglicher Zustand beschrieben werden soll, bestanden habe, lehren die Stellen Kol. III,10. Eph. IV,24<sup>6</sup>. In diesen nämlich sagt der Apostel, daß die Menschen, von denen er voraussetzt, daß sie das Ebenbild Gottes verloren haben, wieder zu diesem erneuert werden sollen. Indem der Apostel dann diesen neuen Zustand als einen solchen beschreibt, in dem der Mensch durch die Kraft des Heiligen Geistes erneuert wird zu rechtschaffener Gerechtigkeit und Heiligkeit, sehen wir, daß unter dem



Ebenbilde Gottes (Gen. I und V) die besondere geistige und sittliche Vollkommenheit zu verstehen ist, der sich der Mensch in seinem ursprünglichen Zustand zu erfreuen hatte<sup>7</sup>. *Quen.* (II,9). *Imago Dei est perfectio naturalis, in eccellente conformitate cum Dei sapientia, justitia, immortalitate et maiestate consistens, concreata homini primo divinitus, ad Deum creatorem perfecte agnoscendum, diligendum et glorificandum*<sup>8</sup>. Demgemäß kam dem Menschen in seinem ursprünglichen Zustande zu:

1. Weisheit und das Vermögen, göttliche, menschliche und natürliche Dinge nach dem Maße seines Bedürfnisses vollkommen zu erkennen<sup>9</sup>.

2. Heiligkeit und Freiheit des Willens, wonach der Mensch Gott und das Gute liebte und in allem dem göttlichen Willen gemäß zu leben vermochte<sup>10</sup>.

3. Reinheit der sinnlichen Affekte und vollkommene Harmonie aller Kräfte und Triebe<sup>11</sup>.

*Holl.* (470). *Perfectiones, imaginem Dei constituentes, fuerunt: excellens scientia intellectus, perfecta sanctitas et libertas voluntatis, sincera puritas appetitus sensitivi et suavissimus quasi concentus affectuum, cum dictamine intellectus et regimine voluntatis, sapientiae, sanctitati et puritati Dei, pro caput hominis primi, conformes.* —

Diese so beschriebenen geistigen und sittlichen Vorzüge sind der eigentliche Grund, um dessentwillen der Mensch das Ebenbild Gottes genannt wird<sup>12</sup>; sie werden auch zusammengefaßt in dem Ausdruck *justitia originalis*<sup>13</sup>. — An sie reihen sich dann als eine natürliche Folge davon noch körperliche Vorzüge an und eine besonders bevorzugte Stellung zur Außenwelt<sup>14</sup>: nämlich *corporis impassibilitas et immortalitas*, denn den geistig und sittlich so ausgestatteten Menschen konnten weder Leiden noch Tod berühren, und *externum in cetera animantia dominium* (Gen. I,26.28), denn die hohe Würde der Gottähnlichkeit äußerte sich auch darin. *Holl.* (475). *Perfectiones minus principales, quibus imago Dei absolvitur, sunt corporis, nulla peccati labe infecti, immunitas a passionibus corruptivis, ejusdem immortalitas, et plena imperandi creaturis sublunaribus, imprimis bestiis, potestas*<sup>15</sup>. — Bei dieser Beschaffenheit konnte es nicht anders sein, als daß der Mensch sich einer ungetrübten Glückseligkeit erfreute, zu der auch sein Aufenthalt im Paradiese (*amoenissima habitatio*) das Seinige beitrug<sup>16</sup>.

Alle diese Vorzüge müssen wir als für den Menschen in seinem damaligen Zustand *natürlich* bezeichnen, zwar nicht in dem Sinne, als ob der Mensch, wenn er diese Vorzüge verlor, nicht mehr dem Wesen nach derselbe geblieben wäre, aber doch in dem anderen, wonach diese Vorzüge als mit dem Menschen zugleich gesetzt zu denken sind, und von ihm nicht getrennt werden konnten, ohne daß auch sein ganzer Zustand ein anderer wurde, als er zuvor war. Dies wird in dem Satz ausgedrückt, daß die *imago Dei* eine *perfectio naturalis* und nicht ein *donum supernaturale externum ac accessorium* sei<sup>17</sup>. Diesen Zustand

mit allen seinen Vorzügen hätte der Mensch daher auch, wenn er nicht gefallen wäre, auf seine Nachkommen fortgepflanzt (*naturalis propagatio*. Gen. V,3. Rom. V,12). — Fragt man nach übernatürlichen Gaben, die in dem ursprünglichen Zustand dem Menschen noch zuteil geworden seien, so lassen sich als solche eher noch aufzählen: *supernaturalis Dei favor, gratiosa ss. trinitatis inhabitatio et resultans inde suavitas et delectatio*, denn diese Gaben sind in gewissem Sinne als eine besondere Zugabe und als Folgen des glücklichen und sittlich guten Zustandes des Menschen zu betrachten<sup>18</sup>. —

## Kap. II Status corruptionis

*St. corrupt. est status, in quem homo voluntarie sua a summo bono defectione se praecipitem dedit et malus simul ac miser evasit.* *Quen.* (II,48).

Durch die Sünde ist dieser Zustand herbeigeführt worden, und so ist hier zu handeln: 1. von der Sünde im allgemeinen; 2. von der besonderen Sünde, durch die dieser Zustand herbeigeführt worden ist, sowie von dem dadurch herbeigeführten Zustande selbst; 3. von den aus diesem hervorgehenden Tat-Sünden; und endlich 4. von den dem Menschen nach dem Falle noch gebliebenen Kräften oder von der Frage, inwieweit dem Menschen noch Willensfreiheit zukomme.

### § 25 Die Sünde im allgemeinen

Sünde ist nach I Joh. III,9 jede Abweichung von einem göttlichen Gesetz (*Holl.* [488] *Peccatum est aberratio a lege divina*): mag es uns in das Herz geschrieben oder von außen gegeben sein<sup>1</sup>. Sie kann nur ausgehen von einem mit Vernunft und freiem Willen begabten Wesen; zu ihrem allgemeinen Begriff gehört aber darum nicht, daß jede solche Handlung, die eine Abweichung von dem göttlichen Gesetz begründet, auch mit dem Bewußtsein und Willen, daß damit eine solche statfinde, geschehen sein müsse<sup>2</sup>. — Urheber der Sünde ist in keiner Weise Gott: weder hat er dem Menschen die Sünde anerschaffen, denn von allem, was er geschaffen hat, heißt es, es sei gut gewesen (Gen. I,31), noch hat er angeordnet, daß zu irgendeiner Zeit die Sünde sich des Menschen bemächtige. Er hat also den Menschen weder zum Sündigen angetrieben (Jak. I,13), noch die Sünde, als sie eintrat, gebilligt, vielmehr haßt er sie zu allen Zeiten (Ps. V,5. Zach. VIII,17. I Joh. II,16)<sup>6</sup>. Der Grund zur Sünde liegt also allein in dem Willen der Kreatur, die aus freien Stücken sich von Gott abwendete und wider das göttliche Gesetz handelte<sup>4</sup>. Und darin hat Satan den Anfang gemacht und dann auch den Menschen zur Sünde verführt<sup>5</sup>.

Unmittelbare Folge der Sünde ist dann, daß der Sünder, der das Gesetz, zu dessen Haltung er verpflichtet war, übertreten hat, eine Schuld auf sich geladen hat, die Strafe verdient. *Holl.* (502). *Consequens peccati est reatus culpae et poenae*<sup>6</sup>. Die Strafe aber ist teils zeitlich, teil ewig.



Die erste Sünde des Menschen und der dadurch herbeigeführte  
Zustand, die Erbsünde

Die erste Sünde haben gleich die ersten Menschen begangen. Sie haben nämlich, vom Satan in Gestalt einer Schlange verführt, das ihnen von Gott (Gen. II,16.17) gegebene Verbot, von dem Baum der Erkenntnis zu essen, aus freien Stücken übertreten<sup>1</sup>. *Holl.* (507). *Peccatum hominum primum est transgressio legis paradisiacae, qua homines protoplasti interdictum divinum de non comendo fructu arboris scientiae boni et mali, a diabolo persuasi, et libertate voluntatis abusi, violarunt inque se et posteros suos, ordine naturae ex se propagandos, amissa imagine divina grandem culpam et reatum poenae temporalis atque aeternae derivarunt*<sup>2</sup>. — Durch diese Übertretung hatten die ersten Menschen eine Schuld auf sich geladen, die Strafe verdiente; darum brachte auch Gott sogleich die (Gen. II,17) im Übertretungsfall angedrohte Strafe an ihnen zum Vollzug<sup>3</sup>. — Folge ihrer Sünde war dann, daß ihr ganzes Verhältnis zu Gott und ihr leiblicher, geistlicher und sittlicher Zustand sich änderte: der oben beschriebene Zustand der Gerechtigkeit hörte auf, und an dessen Stelle trat ein Zustand sittlicher Verderbtheit<sup>4</sup>, der auch auf alle Nachkommen schon darum übergehen mußte, weil die, die durch natürliche Zeugung entstehen, doch keinen anderen Zustand überkommen können als den, den die Zeugenden im Momente der Zeugung haben, so daß also die erste Sünde nicht allein für die ersten Menschen, sondern auch für alle ihre Nachkommen von Folgen war<sup>5</sup>. Ist daher das erste Menschenpaar durch die Sünde ein Gegenstand des göttlichen Zornes geworden, so sind das alle von ihm abstammende Menschen gleichfalls: und zwar sind sie dies aus einem doppelten Grunde, einmal nämlich, weil dieser Zustand der Verderbtheit, den sie von den ersten Menschen überkommen haben, an sich vor Gott verwerflich macht<sup>6</sup>, und dann, weil in Adam, als dem Stammhalter des ganzen menschlichen Geschlechtes, alle Nachkommen repräsentiert und mitenthalten sind; daher kann auch, was von Adam geschieht, als eine Tat aller betrachtet werden, deren Folgen auch alle zu tragen haben: so daß also die Sünde Adams auch den Nachkommen angerechnet, d.h. als deren eigene Sünde darum angesehen wird, weil sie alle in Adam repräsentiert sind<sup>7</sup>. — Der durch den Fall Adams erfolgte Zustand der Verderbtheit, der nun den ersten Menschen wie allen ihren Nachkommen zuteilgeworden ist, wird aber mit dem Ausdruck *peccatum originale*<sup>8</sup> bezeichnet: *Holl.* (518). *Peccatum originale est intima corruptio naturae humanae, per lapsum primorum parentum justitiae originali privatae et ad omne malum pronae*<sup>9</sup>. Nach seinen einzelnen Teilen wird er beschrieben:

1. als privatio justitiae originalis, homini inesse debita;
2. als carnalis concupiscentia sive inclinatio ad malum<sup>10</sup>.

An die Stelle der ursprünglichen Heiligkeit und Reinheit trat nämlich das gerade Gegenteil, ein durchaus sündhafter und das Böse wollender Zustand, der an sich schon Sünde ist, so daß der Mensch schon wegen dieser stetigen Geneigt-

heit zum Bösen und nicht erst wegen der aus ihr hervorgehenden Tatsünden ein Gegenstand des göttlichen Mißfallens ist<sup>11</sup>. Dieser verderbte Zustand ist dann der Grund und Quell aller Tatsünden und hat Gottes Zorn, sowie zeitliche und ewige Strafen zur Folge<sup>12</sup>.

Von diesem Zustand muß endlich in demselben Sinne gesagt werden, daß er für uns natürlich sei, wie dies im statu integritatis von der *justitia originalis* gesagt wurde. Der Mensch würde zwar nicht aufhören Mensch zu sein, wenn dieser Zustand ein anderer wäre, und er macht also nicht das Wesen des Menschen aus, aber er ist zugleich mit dem Wesen, der Natur des Menschen, wie dieser jetzt geboren wird, gesetzt und also aufs engste und unzertrennlichste mit ihm verbunden; und so wie kein Mensch mehr in einem anderen Zustand als in diesem verderbten geboren wird, so ist auch dieser Zustand für die Menschen, solange sie hier auf Erden leben, unverlierbar. Der Mensch kann wohl, wenn er des Hl. Geistes teilhaftig geworden ist, der bösen Neigung den Gehorsam versagen und ist auch, wo er die Erlösung in Christo im Glauben ergriffen hat, der Wirkung dieser Sünde, d. i. dem Zorne Gottes und der Strafe entnommen, aber doch bleibt immer noch der böse Trieb zur Sünde in ihm. Dies alles ist ausgedrückt in den *adjunctis peccati originalis*, wie sie *Quen.* (II,62) anführt:

1. *Naturalis inhaerentia* Hebr. XII,1. Rom. VII,21, quae ergo, non substantia, sed accidens est<sup>13</sup>.

2. *Naturalis propagabilitas* Gen. V,3. Iob XIV,4. Ps. LI,7. Joh. III,6. Eph. II,3<sup>14</sup>.

3. *Duratio* (tenacitas seu pertinax inhaesio per omnem vitam. Rom. VII,17. Hebr. XII,1)<sup>15</sup>.

## § 27

## Die Tatsünden

Die Erbsünde ist der Grund und Quell aller Tatsünden. Unter diesen verstehen wir aber nicht allein diejenigen, die sich in äußeren Taten bemerkbar machen, sondern auch diejenigen, die auf bloß inneren Aktionen des Menschen beruhen. *Hutt.* (II. c. th. 346). *Peccatum actuale est omnis actio sive interior sive exterior, pugnans cum lege Dei*<sup>1</sup>. Ihrer sind sehr viele und verschiedene. Sie werden eingeteilt (nach *Quen.* [II,65]):

I. *Ratione causae in agendo deficientis internae*: in voluntaria et involuntaria. *Pecc. voluntarium* est actus, quo homo legem divinam contra dictamen conscientiae deliberato voluntatis proposito transgreditur. *Pecc. involuntarium* est actus legi difformis, non profectus ex certa scientia, nec ex deliberato voluntatis proposito. Die letztere wird eingeteilt in *pecc. ignorantiae* et *infirmittatis*<sup>2</sup>.

II. *Ratione suppositi peccantis* 1. in nostra et aliena. *Nostra* sunt, quae ipsimet vel committendo prohibita vel omittendo imperata contrahimus. *Aliena* dicuntur, quae ab aliis quidem perpetrantur, nos vero iisdem communicamus, vel de illis participamus<sup>3</sup>; 2. in venialia et mortalia. *Pecc. veniale* est, quod quum primum commissum est, et eo ipso momento, quo perpetratur, veniam indivulso nexu conjunctam habet. *Pecc. mortale* est, quod mortem spiritualem infert eo ipso momento, quo committitur<sup>4</sup>.

III. *Ratione materiae in qua*: in interna et externa. *Interna* sunt cordis, *externa* sunt oris et operis<sup>5</sup>.

IV. *Ratione materiae circa quam*: in pecc. contra primam tabulam immediate et directe, et contra secundam tabulam: in specie in Deum, contra proximum, contra propriam peccantis personam.

V. *Ratione ipsius actus peccati*: in peccata commissionis et omissionis. *Pecc. commissionis* vocantur, quae consistunt in actibus positivis, cum praecepto negativo pugnantibus. *Pecc. omissionis* in negatione aut omissione actus, praecepto affirmativo praescripti, consistunt *Br.* (440)<sup>6</sup>.

VI. *Ratione effectus*: in pecc. clamantia et non clamantia. *Pecc. clamantia* sunt actus vitiosi, qui, hominibus etiam tracentibus vel conniventibus, ad vindictam Deum provocant. *Pecc. non clamantia* dicuntur, quae Deus longanimitate sua tolerat et poenam vel differt, vel si a renatis sint commissa, remittit<sup>7</sup>. —

VII. *Ratione adjunctorum* 1. in peccata graviora et leviora (ob majorem et minorem culpam sive foeditatem adhaerentem)<sup>8</sup>; 2. in pecc. occulta et manifesta<sup>9</sup>; 3. in mortua et viventia. *Pecc. mortuum* est, quod in nobis quidem haeret, sed pro peccato non agnoscitur vel certe non pro tanto. *Pecc. vivens* est, quod tale agnoscitur et furit post legis cognitionem, Rom. VII,8.9; 4. in peccata manentia et remissa. *Pecc. manens* est, quod reatu et pondere suo adhuc premit hominem peccatorem. *Pecc. remissum*, cujus reatus ab homine peccatore per Dei gratiam ob Christi meritum est sublatus; 5. in pecc. cum induratione et excoecatione conjuncta et ab ea sejuncta<sup>10</sup>; 6. in peccata remissibilia et irremissibilia. Zu letzteren wird nur gerechnet: *peccatum in spiritum sanctum*<sup>11</sup>. *Pecc. in spir. s.* est veritatis divinae evidenter agnitae et in conscientia approbatae malitiosa abnegatio, hostilis impugnationis, horrenda blasphematio, et omnium mediorum salutis obstinata et finaliter perseverans rejectio *Holl.* (556). *Matth.* XII,31.32. *Marc.* III,28.29. *Luc.* XII,10. *Hebr.* VI,4–6. X,26.29. —

## § 28

### Die Freiheit des Willens

Nachdem durch den Sündenfall eine so große Veränderung in dem Menschen vorgegangen ist, so ist noch die Frage zu erörtern, welche Kräfte zum Handeln dem Menschen noch geblieben sind<sup>1</sup>: denn da alle diese Kräfte doch bedingt sind durch das Vorhandensein von Erkenntnis und Willen, so ist es natürlich, daß, soweit Erkenntnis und Wille geschwächt oder verloren sind, auch die Kräfte zum Handeln darunter leiden. Die Frage nach den Kräften, die dem Menschen geblieben sind, ist aber identisch mit der, inwieweit ihm in Beziehung auf seine Handlungen Freiheit des Willens (*liberum arbitrium*) zukomme<sup>2</sup>? Da man aber nicht in allen Fällen und Zeiten das Gleiche unter *lib. arbitrium* verstanden hat, so ist erst der Begriff dieses Wortes näher zu bestimmen. Versteht man darunter den Willen an und für sich, so ist nicht in Abrede zu stellen, daß dieser dem Menschen auch nach dem Fall noch zu-

kommt, denn ohne diesen würde er aufhören, ein Mensch zu sein<sup>3</sup>. Ebenso gehört es zum Wesen des Menschen, daß er zu seinem Wollen und zu seinen Handlungen weder von außen her noch von innen heraus (durch Instinkt) mit unwiderstehlicher Notwendigkeit bestimmt werden kann<sup>4</sup>. Alles dieses ist darum dem Menschen nach dem Fall nicht weniger als vorher zuzuschreiben; denn dies alles gehört im eigentlichen Sinne zum Wesen des Menschen, das durch den Fall keine Veränderung erlitten hat. Versteht man aber unter *liberum arbitrium* dasjenige Willensvermögen, dem zufolge der Mensch in allem, Gutem wie Bösem, gänzlich ungehindert handeln kann, wie es ihm gefällt, (*lib. arbitr. est facultas voluntatis, quae rationis judicium secuta tum bonum amplecti tum malum aversari liberrime potest* [*Hutt.* II. c. th. 269]<sup>5</sup>), so folgt schon aus der Veränderung, die durch den Fall mit dem Menschen vorgegangen ist, daß ihm dieses jetzt abzusprechen ist. Wenn nämlich die Veränderung in dem Verlust des göttlichen Ebenbildes besteht, so ergibt sich von selbst, daß der Mensch jetzt nicht mehr frei wählen kann zwischen Gutem und Bösem, sondern die Kraft, Gutes zu wollen und zu tun, verloren hat<sup>6</sup>. Wollen wir daher das *lib. arbitrium*, wie es sich bei dem gefallenem Menschen vorfindet, näher beschreiben, so werden wir sagen müssen: der Mensch vermag jetzt, vermöge des bösen Sinnes, der ihm seit dem Fall innewohnt, nichts wahrhaft Gutes und Gottwohlgefälliges mehr zu wollen noch zu tun, nichts von allem dem, was die Hl. Schrift als solches bezeichnet und vorschreibt, weil dieses alles nur da vollbracht werden kann, wo der Mensch unter dem besondern Einflusse des Geistes Gottes steht. Es fehlt ihm danach so sehr *liberum arbitrium in rebus spiritualibus*<sup>7</sup>, daß er nicht einmal aus eigenen Kräften nach dem Heil und nach einer Umwandlung seines jetzigen verderbten Zustandes zu begehren vermag<sup>8</sup>. Und ihm kommt in diesem Zustande nur noch zu: *liber. arbitrium in malis* (nur Wahlfreiheit in betreff des Bösen)<sup>9</sup> und *lib. arbitrium in rebus externis*<sup>10</sup>, in allen denjenigen Dingen nämlich, die, wie sie durch das Licht der Vernunft erkennbar sind, so auch durch die natürlichen Kräfte vollbracht werden können, ohne daß hierzu eine wahrhaft gute Gesinnung erforderlich ist<sup>11</sup>.

Soll der Mensch aus dem verlorenen Zustande, in dem er sich seit dem Fall befindet, errettet werden, so kann das nur durch die göttliche Gnade geschehen. Diese erweist sich in drei Akten, von denen der eine von dem Vater, der andere von dem Sohne, der dritte von dem Hl. Geist ausgeht. Der Vater hat ein Erbarmen mit dem gefallen Menschen und dieses treibt ihn zu dem gnadenreichen Beschluß, durch Sendung des Sohnes die Erlösung zu bewirken. Der Sohn vollzieht sie, und der Hl. Geist reicht dem Menschen die Mittel dar, durch die er sich diese aneignen kann.

Der dritte Teil handelt danach:

- I. De benevolentia Dei patris erga hominem lapsum erigendum et beandum.
- II. De fraterna Christi redemptione.
- III. De gratia spiritus s. applicatrice\*.

Kap. I

De benevolentia Dei erga hominem lapsum\*

Der gnädige Wille Gottes, die gefallen Menschen aus ihrem Elende zu reißen, ist das erste, was wir zu betrachten haben, denn aus ihm geht die Sendung des Sohnes, der die Erlösung vollbringt, und die Sendung des Hl. Geistes, der sie den einzelnen aneignen soll, hervor.

Diesen seinen gnädigen Willen hat Gott sogleich in der Gen. III,15 gegebenen Verheißung verkündet; aber nicht erst von daher schreibt sich dieser Wille Gottes, die Menschen zu erretten, sondern Gott hat von Ewigkeit her zugleich mit dem Beschluß der Schöpfung, weil er den Fall der Menschen voraussah, auch den ihrer Errettung gefaßt<sup>1</sup>. Dieser Beschluß Gottes wird aber in der Zeit nur an denen vollzogen werden, die auch die Bedingung, unter der ihnen die Errettung zuteil werden soll, erfüllen. Danach unterscheiden wir diesen gnädigen Willen Gottes als *benevolentia generalis* und *specialis*.

I. Der gnädige Wille Gottes wird *voluntas (benevolentia) universalis* oder *generalis* genannt, wenn er nur an sich betrachtet wird, wie er sich auf alle in gleichem Elend befindliche Menschen bezieht, und wie er sich darin äußert, daß er für alle die Heilmittel ordnet und ihnen wirksam anbietet, ohne daß dabei das Verhalten der Menschen zu der ihnen angebotenen Gnade schon in Betracht gezogen wird<sup>2</sup>. *Holl.* (586). *Benevolentia Dei universalis est actus gratiae divinae, qua Deus spectata communi hominum lapsorum miseria permotus est, ut non*



tantum eorum omnium serio velit salutem, sed etiam ad hanc procurandam Christum dedit mediatorem, iusta atque efficacia media destinaverit ea intentione, ut omnes homines iisdem utantur, veram ex illis concipiant fidem in Christum, per hunc parta salute aeterna potiantur et fruuntur in laudem bonitatis divinae. – Dieser Wille wird auch *antecedens* genannt, insofern er der Natur der Sache nach aller Frage nach dem Verhalten des Menschen zu der dargebotenen Gnade vorausgeht<sup>3</sup>. Er bezieht sich auf alle Menschen gleichmäßig (in universum omnes, ne uno quidem excepto. Joh. III,16. 1Tim. II,4. Rom. XI,32. Act. XVII,30.31. Tit. II,11. 2Petr. III,9. Ezech. XXXIII,11)<sup>4</sup>, beruht allein auf Gottes Erbarmen mit dem elenden Zustand des Menschen und ist in keiner Weise durch irgendein Verdienst oder eine Würdigkeit des Menschen hervorgehoben<sup>5</sup>. Dieser Wille Gottes ist ferner ernstlich und aufrichtig gemeint, daß alle Menschen das Heil in Christo erlangen sollen<sup>6</sup>, und allen bietet Gott die Mittel dazu an und ist bereit, ihnen die Möglichkeit der Aneignung des Heils zu vermitteln<sup>7</sup>. Indessen ist dieser Wille Gottes doch nicht so absolut und unbedingt, wie es das Erbarmen Gottes mit den Menschen ist, aus dem die Heilsanstalt hervorgegangen ist: dieser Wille Gottes geht nämlich doch dahin, daß die Menschen gerettet werden sollen durch das Verdienst Christi und durch die Anwendung der ihnen geordneten Heilmittel<sup>8</sup>. – Die Aussagen von der voluntas Dei universalis fassen sich demnach zusammen in folgende Affektionen. Sie ist 1. gratuita et liberalis (Gal. III,22. Rom. XI,32. VIII,32). 2. aequalis (Rom. III,22), 3. sincera et seria (Ezech. XVIII,23.32. XXXIII,11), 4. efficax (Rom. II,4), 5. non absoluta, sed ordinata et conditionata (Joh. III,16. 1Tim. II,6. Rom. V,8. 1Joh. I,4.9.10)<sup>9</sup>. – Von der voluntas Dei universalis unterscheidet sich:

II. die *voluntas Dei specialis*. So wird der eine und selbe<sup>10</sup> auf das Heil der Menschen bezügliche Wille Gottes genannt, wenn darin bereits das von Gott vorausgesehene Verhalten der Menschen zu der dargebotenen Gnade, als der Bedingung, unter der sie gerettet werden sollen, mit in Betracht gezogen wird. *Holl* (586). Vol. specialis, quae peccatores oblata salutis media amplectentes aeterna salute donare constituit. Ist nämlich der Wille Gottes ein generalis, insofern Gott gegen alle Menschen eine gleich gnädige Gesinnung hat, und zu ihrem Heil in der Sendung des Sohnes eine für alle geltende Heilsanstalt errichtet hat, so folgt schon aus der obigen Bestimmung, wonach diese vol. Dei gen. nicht absoluta, sondern ordinata et conditionata ist, daß die Vollziehung dieses gnädigen Willens bedingt ist durch das Verhalten der Menschen zu der dargebotenen Gnade. Geht also der Wille Gottes, wenn er an sich, ohne Bezug auf dieses Verhalten der Menschen, betrachtet wird, dahin, daß *Alle* gerettet werden sollen durch die in Christo gestiftete Heilsanstalt, so ist er doch näher bestimmt der, daß *nur diejenigen gerettet werden sollen, die das dargebotene Heil auch annehmen und darin verharren*: und er bezieht sich nur auf diese. Dieser so näher bestimmte Wille (volunt. Dei specialis) wird dann auch *consequens* genannt, weil ihm das göttliche Voraussehen des rechten Verhaltens von seiten des Menschen vorangeht; er ist dann auch *particularis*, indem er sich nicht auf alle Menschen, sondern nur auf diejenigen bezieht, von denen Gott

vorher weiß, daß sie sich recht zu der dargebotenen Gnade verhalten werden<sup>11</sup> (Eph. I,1. Jak. II,5. Ap. II,10. 1Tim. I,16. Joh. XVII,20).

Aus dieser voluntas Dei specialis, die in der voluntas Dei universalis ihren Grund hat und aus ihr ihren Ausgang nimmt, geht dann der Beschluß Gottes hervor<sup>12</sup>, der praedestinatio<sup>13</sup> sive electio<sup>14</sup> genannt wird, der Beschluß nämlich, die bestimmte Anzahl derer, deren rechtes Verhalten zu der dargebotenen Gnade Gott vorausgesehen hat, durch das Verdienst Christi zu retten. *Holl* (604). Praedestinatio est aeternum Dei decretum de conferenda salute aeterna omnibus et singulis hominibus, quos Deus in Christum finaliter credituros esse praevidit<sup>15</sup>.

Ist also aufgrund der vol. universalis das Heil allen zugedacht und angeboten, vollzieht sich aber der Beschluß der Heils-Errettung nicht an allen, sondern nur an einer bestimmten Anzahl von Menschen, so liegt der Grund davon in der voluntas specialis, durch die nur diejenigen wirklich des Heiles teilhaftig werden sollen, die das allen angebotene Heil auch wirklich im Glauben annehmen und darin verharren<sup>16</sup>. Durch seine praescientia aber weiß Gott von Ewigkeit her voraus, welche diese sein werden, und dieses Voraussehen ist dann der Grund, auf den hin der nur eine bestimmte Anzahl von Menschen umfassende Beschluß Gottes ewig ist<sup>17</sup>.

Dieses decretum Dei ist dann näher bestimmt 1. *non absolutum, sed ordinatum* (certo mediorum ordine determinatum) *et respectivum* (1Cor. I,21)<sup>18</sup>, d.h. es ist keine Willkür von seiten Gottes, wenn er eine Anzahl von Menschen unter die electi aufnimmt und eine andere davon ausschließt, denn sein Beschluß hängt davon ab, daß die Ordnung, an die das Heil gebunden ist, innegehalten wird (non dicit apostolus, Deum absolute velle omnes salvare, quocumque tandem modo sese habeant, sed Deum velle omnes salvos fieri per certa scil. media. *Quen.*), und er nimmt somit bei diesem Rücksicht auf das Verhalten zu dieser aufgestellten Gnadenordnung. Dieses decretum ist aber 2. auch nicht *conditionatum, sondern categoricum et simplex*, d.h. Gott läßt es nicht noch *in der Zeit* zweifelhaft, ob er diesem oder jenem Menschen das Heil schenken wolle, so daß sein Beschluß nur der wäre, diesen oder jenen Menschen zu retten, *wenn oder nachdem* er das Verdienst Christi ergriffen hätte, sondern durch seine praescientia kennt er diejenigen im voraus, die das Verdienst Christi ergreifen werden, und nur auf diese bezieht sich sein Beschluß, ist aber dann auch einfach und kategorisch<sup>19</sup>. Daraus folgt aber auch 3. daß die electio (in sensu strictissimo sumta), weil sie auf einem decretum Dei aeternum beruht, *immutabilis et irrevocabilis* ist (ut ex electo non possit fieri reprobus. Matth. XXV,34. Jac. II,5, Matth. XXIV,24. 1Petr. I,2.4. Joh. X,28. Dan. XII,1. Rom. VIII,29.30): denn Gott würde nicht recht vorausgesehen haben, wenn sein Beschluß eine Abänderung erleiden müßte (electio immutabilis propter suppositionem decreti ordinati et infallibilitatem praescientiae divinae). Können darum auch die electi für eine Weile in Sünden verfallen und der Gnade verlustig gehen, so kann doch dieses nicht für immer geschehen, und sie können des ewigen Heils nicht verlustig gehen<sup>20</sup>.

Die attributa sive adjuncta electionis et electorum lassen sich sonach folgendermaßen zusammenstellen:

*Quen.* (III,20). I. *Attributa electionis*: a) aeternitas (Eph. I,4. 2Tim. I,9. 2Thess. II,13. Matth. XXV,34); b) particularitas (Matth. XX,16); c) immutabilitas (2Tim. II,19. Matth. XXIV,24. 1Petr. I,4. Rom. VIII, 29.30).

II. *Attributa electorum*: a) paucitas (Matth. XX,16. XXII,14); b) possibilitas excutiendi ad tempus totaliter gratiam inhabitantem (Ps. LI,13. 1Cor. X,12); c) certitudo electionis<sup>21</sup> (Luc. X,20. Rom. VIII,38. 2Tim. IV,8. Phil. II,12); d) persistentia in fide finalis (Matth. X,22. Apoc. II,10).

Der praedestinatio steht gegenüber die *reprobatio*<sup>22</sup>. Wie nämlich Gott diejenigen vorausweiß, die den Glauben an Christum ergreifen und darin verharren werden, und wie er daraufhin seinen Beschluß, seligzumachen, faßt, so umfaßt auch in gleicher Weise sein Beschluß der Verdammnis die bestimmte Anzahl derer, die verlorengelassen, und so ist *reprobatio* der actus voluntatis divinae consequentis, quo Deus (ante jacta mundi fundamenta) ex justitia sua vindicativa omnes et singulos peccatores contumaces, quos oblatam vocationis et justificationis gratiam finaliter excussuros et sine fide in Christum ex hac vita decessuros praevideat, aeternae condemnationi adjudicavit, in perennem justitiae suae gloriam *Holl* (643).

Alle Bestimmungen hierüber entsprechen dann denen in der praedestinatio. Die causa movens interna ist die justitia Dei vindicativa seu punitiva (Rom. II,8);

die causa movens externa das repudium meriti Christi, h. e. praevisa *ἀπιστία* seu incredulitas finalis (Marc. XVI,16. Joh. III,36)<sup>23</sup>. Die forma reprobationis aber besteht in exclusionem ab haereditate aeternae salutis et adjudicatione aeternae poenae secundum propositum et praescientiam Dei (Matth. XXV,41).

So entsprechen auch die adjuncta reprobationis et reproborum denen der electio und der electorum. Die *adjuncta reprobationis* sind: a) aeternitas (Matth. XXV,41. Jud. v. 4); b) immutabilitas (Num. XXIII,19. 1Sam. XV,29. Mal. III,6).

Die *adjuncta reproborum* sind:

a) pluralitas (Matth. VII,13); b) possibilitas essendi ad tempus in statu vere reatorum; c) perseverantia in infidelitate finali. —

## Kap. II

De fraterna Christi redemptione,  
tanquam altero salutis principio

### § 31

Die von Gott von Ewigkeit her beschlossene Erlösung ist in der Zeit durch seinen eingebornen Sohn Jesum Christum vollzogen worden<sup>1</sup>, und von ihr ist hier zu handeln. Sie zerfällt aber in die Lehre I. von der Person des Erlösers; II. von dem Werk, durch das er die Erlösung zustande gebracht hat; III. von den verschiedenen Ständen, in denen er sich von seiner Menschwerdung an befindet. —

#### A. De persona Christi

### § 32

Unitio — unio personalis

In Christo dem Erlöser finden wir eine Zweiheit der Naturen und eine Einheit der Person vor, wie sich das in dem Satz ausspricht: in Christo, nato ex Maria virgine, sunt duae naturae, divina *τοῦ λόγου* et humana natura sic unitae, ut Christus sit una persona *Chmn.* (II. th. I,75). Der Reihe nach haben wir danach

I. von den zwei Naturen in Christo,

II. von der Person Christi zu handeln.

Ad. I. Christus ist Gott und Mensch. Das wird anders auch so ausgedrückt, daß man sagt, er sei in zwei Naturen, der göttlichen und menschlichen<sup>1</sup>. Die göttliche Natur hat er von Gott dem Vater und von Ewigkeit her, die menschliche hat er von der Jungfrau Maria in der Zeit angenommen<sup>2</sup>. Von diesen beiden Naturen ist aber jede in ihrer ganzen Wahrheit und vollen Integrität<sup>3</sup> zu denken, denn Christus ist wahrer Gott und wahrer Mensch<sup>4</sup>. Als wahrer Mensch nimmt er sodann teil an allen den natürlichen Schwachheiten, denen die menschliche Natur seit dem Fall unterworfen ist; er nimmt aber daran teil nicht infolge einer natürlichen Notwendigkeit, sondern infolge seines freien Willens, für sein Mittlergeschäft: denn da er zwar von einem Menschen, der Jungfrau Maria, geboren, nicht aber von einem menschlichen Vater gezeugt ist, hat seine menschliche Natur auch nichts von alledem überkommen, was erst Folge der Sünde Adams ist<sup>5</sup>. Dieses hindert aber nicht, von Christo eine wahre, vollständige und uns gleiche Menschheit auszusagen, wie sie doch auch von dem noch nicht gefallenem Adam ausgesagt wird, da die infolge der Sünde Adams uns überkomme-

ne Erbsünde nicht die Natur des Menschen zu einer anderen gemacht hat; wohl aber folgt aus den besonderen Verhältnissen, die bei der Geburt Christi obwal- ten, und aus dem besonderen Bezug, den der göttliche λόγος zu dieser mensch- lichen Natur hat, daß von ihr besondere Eigentümlichkeiten ausgesagt werden müssen, die sie vor der anderer Menschen voraus hat. Diese sind die 1. der ἀνυποστασία; 2. der ἀναμαρτησία; 3. der singularis animae et corporis excellen- tia. Die erstere folgt aus dem besonderen Verhältnis, das der göttliche λόγος zur menschlichen Natur eingegangen ist. Diese nämlich ist zu keiner Zeit als für sich subsistierend und für sich eine Person bildend zu denken, denn der λόγος hat keine menschliche Person, sondern nur eine menschliche Natur angenommen. Von der menschlichen Natur wird daher negativ die ἀνυποστασία ausgesagt, inso- fern dieser menschlichen Natur keine eigene Persönlichkeit zukommt; positiv die ἐνυποστασία, insofern dieser menschlichen Natur eine andere Hypostase, die der göttlichen Natur, zuteil geworden ist. — Die ἀναμαρτησία ist ausdrücklich gelehrt in vielen Stellen der Hl. Schrift (2Kor. V,21. Hebr. VII,26. Es. LIII,9. Dan. IX,24. Luc. I,35. 1Petr. I,19. II,22), und folgt auch aus der übernatürlichen Geburt Christi. Die singularis animae et corporis excellentia aber folgt aus seiner Sünd- losigkeit<sup>6</sup>.

Ad II. Die Person des Erlösers wird gebildet, indem der λόγος, die zweite Per- son der Gottheit, der Sohn Gottes, sich mit menschlicher Natur einigt, und zwar so fest und innig, daß die beiden jetzt geeinten Naturen nur eine Person aus- machen, die die des Erlösers, des Gott-Menschen ist<sup>7</sup>. Der Akt selbst, durch den dieses geschieht, wird *unitio personalis* genannt. Holl (665). Actio divina, qua filius Dei naturam humanam in utero virginis Mariae in unitatem suae personae assumpsit<sup>8</sup>. Dieser Akt ist gewollt und beschlossen von der gesamten Hl. Trini- tät, von ihr ist die Masse bereitet, aus der die menschliche Natur besteht, und durch sie ist sie mit der göttlichen Natur geeint, vollzogen ist aber dieser Akt an der zweiten Person der Gottheit, die allein Mensch geworden ist<sup>9</sup>. Diese zwei- te Person der Gottheit, der λόγος, verhält sich aber in dem Akte der Einigung zu der menschlichen Natur so, daß er, der λόγος, der Personbildende<sup>10</sup>, wie über- haupt der Tätige ist, durch den die Einigung zustande kommt: denn er ist es, der ein aktives Verhältnis zur menschlichen Natur hat, die er annimmt, während die menschliche Natur zu ihm in passivem Verhältnis steht<sup>11</sup>. Diese feste Ein- igung der göttlichen und menschlichen Natur, als *Zustand* betrachtet, heißt dann *unio personalis seu hypostatica*. Holl (679). Unio pers. est duarum naturarum, divinae et humanae, in una filii Dei hypostasi subsistentium, conjunctio, mutuam, eamque indissolubilem utriusque naturae communionem inferens<sup>12</sup>. Resultat dieser Tätigkeit des λόγος ist es dann, daß die Hypostase der göttlichen Natur jetzt auch Hypostase der menschlichen Natur geworden ist, d. h. die beiden Naturen haben jetzt *eine* Hypostase, die des λόγος, und bilden zusammen *eine* Person, die des Erlösers, des Gott-Menschen<sup>13</sup>. Infolgedessen ist dann auch die

Einigung der beiden Naturen so eng und unzertrennlich<sup>14</sup>, daß keine mehr ohne die andere oder außer der andern gedacht werden kann, sondern beide in allen Momenten ganz beieinander zu denken sind<sup>15</sup>, doch in der Art, daß von beiden Naturen jede ihrem Wesen und ihren Eigentümlichkeiten nach dieselbe und un- vermisch mit der anderen bleibt<sup>16</sup>. — So lehrt uns die Hl. Schrift. Von der Art und Weise aber, wie diese beide Naturen in der einen Person geeint sind, eine richtige Vorstellung zu gewinnen, ist unmöglich, da die Hl. Schrift uns nur die Einigung selbst, nicht aber das Wie? der Einigung lehrt. Wir werden uns daher damit begnügen müssen, daß wir falsche Vorstellungen, die man von dieser Einigung sich machen könnte, abwehren<sup>17</sup>. Demnach sagen wir, daß die unio nicht sei: 1. eine *essentialis*, qua duae naturae in unam essentialiam coaluerint (antith. Eutychianorum); 2. nicht eine *naturalis*, qualis est animae et corporis in homine; 3. nicht eine *accidentalis*, qualis est: a) inter duo vel plura acciden- tia disparata, in uno subjecto copulata (sic albedo et dulcedo uniuntur in lacte); b) inter accidens et substantiam (qualis datur in homine docto); c) inter duas substantias, sed accidentaliter unitas (qualis est inter asses); 4. nicht eine *mere verbalis*, exurgens vel ex titulo sine re (ut cum consiliarius principis dicitur, qui nunquam ipsi fuit a consilii) vel ex locutione impropria (ut cum Herodes vocatur vulpes); endlich 5. nicht eine *habitualis* aut *respectiva*, quae consistere potest, licet extrema hujus unionis reapse separata sint et distent. (Datur enim varia unio respectiva, nempe moralis inter amicos, oeconomica inter conjuges, politica inter cives, ecclesiastica inter membra ecclesiae.)<sup>18</sup> Holl (679). Positiv dagegen wird von der unio ausgesagt: sie sei

1. eine *vera et realis*, quia datur inter extrema vere cohaerentia cum exclusione separationis alicuius aut distantiae;
2. eine *personalis* (aber nicht personarum) *et perichoristica*;
3. eine *perpetuo durans* (cf. nott. 6–8).

### § 33

#### Fortsetzung

#### Communio naturarum — propositiones personales — communicatio idiomatum

Wenn durch die unio personalis die Hypostase der göttlichen Natur zugleich auch die der menschlichen Natur geworden ist, und so von der Person des Er- lösers nicht mehr allein eine göttliche, sondern eine göttliche und menschliche Natur auszusagen ist, so ist damit zugleich auch eine wirkliche Gemeinschaft der beiden Naturen untereinander gesetzt, in Folge deren die beiden Naturen sich nicht bloß äußerlich zueinander verhalten: denn da die Hypostase der göttlichen Natur von dieser selbst nicht wesentlich verschieden ist, diese Hy- postase aber sich der menschlichen Natur mitgeteilt hat, so folgt daraus, daß auch zwischen der göttlichen und menschlichen Natur eine wahre und wirk- liche Mitteilung und Gemeinschaft stattfindet<sup>1</sup>. Die erste Wirkung der unio personalis ist also die *communio* (auch *communicatio*) *naturarum*. Quen. (III,



87): Comm. nat. est arcissima et intima divinae naturae τοῦ λόγου et humanae assumtae κοινωνία et συνδιάσις, per quam ὁ λόγος humanam naturam personaliter sibi unitam intima et profundissima περιχωρήσει permeat, perficit, inhabitat, sibi que appropriat, ut ex utraque sibi invicem communicante fiat unum incommunicabile, una scil. persona. — Wie aber in dem Akt der unio die göttliche Natur als die tätige betrachtet wird, und der göttliche λόγος als der, der die menschliche Natur angenommen hat, so ist auch die Gemeinschaft der beiden Naturen untereinander näher so zu beschreiben, daß unter den beiden Naturen das tätige Verhalten zunächst von der göttlichen Natur ausgeht, und sie es ist, die die menschliche durchdringt<sup>2</sup>. Eine adäquate Vorstellung davon zu gewinnen, wird uns freilich hier so schwer wie bei der unio personalis, und wir müssen uns mit Analogien begnügen, die wenigstens annäherungsweise uns eine Vorstellung davon geben. Solche finden wir aber in der Verbindung und Gemeinschaft von Seele und Leib; in dem Verhältnis, in dem die drei Personen der Gottheit zueinander stehen; oder in dem Verhältnis, das bei glühendem Eisen zwischen Feuer und Eisen stattfindet. Gleichwie Seele und Leib nicht so äußerlich zueinander verhalten wie etwa der Mensch zu dem Kleide, das er angezogen hat, oder wie der Engel zu dem Leibe, in dem er erscheint, sondern gleichwie die Verbindung zwischen Seele und Leib wirklich, innig und vollkommen ist, so ist es auch die Verbindung und Gemeinschaft der beiden Naturen. Wie Leib und Seele unzertrennlich miteinander vereinigt sind und den einen Menschen konstituieren, so ist auch die menschliche und göttliche Natur auf das unzertrennlichste vereinigt. Wie die Seele auf den Leib einwirkt und mit ihm verbunden ist, ohne daß doch eine Vermischung beider eintritt, vielmehr die Seele doch immer Seele und der Leib immer Leib bleibt, so ist auch die Gemeinschaft der beiden Naturen in der Art zu denken, daß doch jede in ihrer Integrität verbleibt. Wie endlich die Seele nie außerhalb des Körpers ist, so ist auch der λόγος immer im Fleisch und nie außerhalb von ihm zu denken<sup>3</sup>.

Ist nun eine solche communio naturarum wirklich vorhanden, so folgt daraus:

I. daß die von den beiden Naturen hergenommenen Personenbezeichnungen auch gegenseitig voneinander müssen prädicirt werden können, daß also ebensogut muß gesagt werden können: »der Mensch (Jesus Christus) ist Gott« als: »Gott ist Mensch«; Ausdrücke, die natürlich nicht den Sinn haben, daß Gott, indem er Mensch geworden, aufgehört habe, Gott zu sein, sondern vielmehr den, daß derselbe Christus, der da Gott ist, auch zugleich Mensch sei (Holl. [686]: Filius Dei personaliter idem est, qui filius hominis, et filius hominis personaliter idem est, qui filius Dei); demnach gebührt dem Subjekt Gott ebenso sehr das Prädikat Mensch als dem Subjekt Mensch das Prädikat Gott<sup>4</sup>. Denn wollte man nicht so sagen, so würde man damit verraten, daß man statt zwei Naturen in Christo sich vielmehr zwei Personen denke, deren jede das bliebe, was sie ursprünglich war, was nestorianisch wäre. Es folgen also aus der communio naturarum *propositiones personales*, i. e. ejusmodi enuntiationes, in

quibus concretum unius naturae (unitae) praedicatur de concreto alterius naturae, h. e. duae illae ἀληθῶς disparatae essentiae, divina et humana, de se invicem vere et realiter, sed modo prorsus singulari ac inusitato in concreto enuntiantur ad exprimendam unionem personalem<sup>5</sup>. — Zur Abwehr falscher Gedanken über diese propositiones personales können diese auch näher noch so bezeichnet werden, daß sie sind: 1. *nicht mere verbales*, d. h. sie sind nicht so zu verstehen, als wäre nur der Name, nicht aber das damit angedeutete Wesen von dem Subjekt auszusagen, wie das Nestorius tut, wenn er von dem Sohn der Maria sagt, er sei der Sohn Gottes, womit er dem Subjekt nur gleichsam einen Titel beilegt, in keiner Weise aber zugeben will, daß derselbe, der der Sohn der Maria ist, auch wirklich der Sohn Gottes sei; 2. *nicht identicae* (quando idem de se ipso praedicatur), d. h. die Aussagen, die von dem Subjekt gemacht werden, dürfen nicht so ausgelegt werden, als ob sie von diesem nur soweit gälten, als die Aussage gerade der Natur entspricht, von der die Bezeichnung des Subjektes hergenommen ist. Der Satz also: »der Sohn Gottes ist der Sohn der Maria« darf nicht so ausgelegt werden: »der Mensch, der vereinigt ist mit dem Sohn Gottes, ist der Sohn der Maria«; 3. *nicht impropriae, figuratae aut tropicae*, als wäre in dem Prädikat, das von dem Subjekt ausgesagt wird, dem Subjekt nicht dessen Wesen zugesprochen, sondern als wären nur einzelne Eigenschaften dieses Prädikats dem Subjekt zugeeignet, so daß im uneigentlichen Sinne gesagt würde, Gott ist Mensch, wie das so zu verstehen ist, wenn von einem Gemälde gesagt wird: das ist ein Mann, eine Frau; wenn von Herodes: er sei ein Fuchs; 4. *nicht essentialia et univocae*, als wäre das Subjekt seinem Wesen nach das, was der Prädikat-Satz von ihm aussagt (»Gott ist Mensch« hieße dann: »das Wesen Gottes ist das, daß es das Wesen des Menschen ist«). — Die propositiones personales sind vielmehr:

1. *reales*, d. h. das, was von dem Subjekt ausgesagt wird, kommt ihm wirklich und in Wahrheit zu;
2. *inusitatae et singulares*, denn wie die unio personalis kein weiteres Beispiel für sich hat, so haben das auch die propositiones pers. nicht.

Aus der communio naturarum folgt aber auch

II. daß eine Mitteilung der Naturen an die Person, sowie der Naturen aneinander stattfindet<sup>6</sup>. Diese wird ausgesprochen in der Lehre von der *communicatio idiomatum*. Br. (467). Communic. idiom. est, per quam fit, ut ea, quae, duabus naturis inter se comparatis, ad unam earum per se et formaliter pertinent, alteri etiam naturae revera competant (vel respectu concretorum vel in ordine ad naturam ipsam in abstracto spectatam)<sup>7</sup>. Nach dieser Lehre kann also weder von einer der beiden Naturen eine Eigenschaft ausgesagt werden, die nicht Eigenschaft der ganzen Person wäre, noch kann von einer der beiden Naturen eine Wirkung oder Handlung ausgesagt werden, an der nicht auch die andere Natur teilnähme, natürlich aber nicht in der Art, als wenn mit den Eigenschaften oder der daraus hervorgehenden Wirkung zugleich auch das ihnen zugrunde liegende Wesen auf die andere Natur überginge<sup>8</sup>. Es findet danach eine commu-

nicatio idiom. statt zwischen den Naturen und der Person und zwischen den Naturen untereinander<sup>9</sup>. Die communicatio idiomatum zerfällt also in verschiedene Arten, deren wir drei zählen (denn so viele werden in der Heil. Schrift erwähnt)<sup>10</sup>, das genus idiomaticum, majesticum und apotelesmaticum. —

I. *Genus*. Wenn wirklich die beiden Naturen zu einer Person geeinigt sind, so muß auch jedes idioma, das zunächst der einen von beiden Naturen zukommt, von der ganzen Person ausgesagt werden, müssen überhaupt die idioma der göttlichen Natur so gut als die der menschlichen Natur der Person des Erlösers angehören. — Wenn also das Geborenwerden oder das Leiden ein idioma der menschlichen Natur ist, so muß ebensogut gesagt werden können: »Christus, der Gottmensch, sei geboren, habe gelitten«, als von ihm gesagt wird: »durch ihn seien alle Dinge geschaffen«, obwohl das Schaffen ein idioma der göttlichen Natur ist<sup>11</sup>. Denn wollte man nicht so sagen, sondern behaupten, ein idioma der menschlichen Natur dürfe nur von dem concretum der menschlichen Natur, und ein idioma der göttlichen Natur nur von dem concretum der göttlichen Natur ausgesagt werden, so daß es also hieße: »der Mensch Jesus Christus ist geboren«, »durch Christum, der Gott ist, sind alle Dinge geschaffen«, so wäre die unio personalis aufgehoben, und es schiene, als ob nicht zwei Naturen, sondern zwei Personen angenommen würden<sup>12</sup>; aber gerade darin erweist sich die unio personalis als wirklich, daß alle idioma, die der einen oder anderen Natur angehören, gleich sehr idioma der Person sind. — Da es ferner vermöge der communio naturarum und der daraus folgenden propositiones personales ganz einerlei ist, ob man Christum nach seinen beiden Naturen oder nach einer derselben nennt, so kann auch ein idioma einer der beiden Naturen gleich gut von dem concretum der einen oder der anderen Natur ausgesagt werden, kann also ebensogut gesagt werden: »Gott ist gestorben« als: »der Mensch Jesus Christus ist allmächtig«<sup>13</sup>.

Indem aber so die idioma der beiden Naturen dem concretum der beiden Naturen (Christo dem Gott-Menschen) oder dem concretum einer der beiden Naturen (Gott — dem Menschen Jesus Christus) zugeteilt werden, so folgt daraus noch in keiner Weise, daß darum die idioma der einen Natur die der anderen werden, denn die beiden Naturen verändern sich durch die unio personalis nicht ihrer Substanz nach, und so behält auch jede der beiden Naturen die ihr wesentlichen und natürlichen idioma für sich. Also nur von der Person können ohne weitere Unterschiede gleich gut die idioma der einen oder der anderen Natur ausgesagt werden, keineswegs kann das von den Naturen unter sich in dem Sinne geschehen, als ob von den beiden Naturen nun nicht mehr jede einzelne die ihr wesentlichen idioma behielte<sup>14</sup>. Um ein solches Mißverständnis zu verhüten, wird bei solchen Aussagen gewöhnlich noch besonders bemerkt, von welcher Natur sich die der Person beigelegten idioma herleiten<sup>15</sup>.

Allgemeine Definition: *Holl.* (693). Primum genus communicationis idiomatum est, quando propria divinae vel humanae naturae vere et realiter tribuuntur toti personae Christi, ab alterutra vel utraque natura denominatae<sup>16</sup>. Dieses genus zerteilen die späteren DD. in drei species, je nachdem die verschiedenen idioma von dem concretum der göttlichen Natur oder dem concretum der menschlichen Natur oder dem concretum beider Naturen ausgesagt werden. Diese species sind: a) *ιδιοποίησις seu οικείωσις*, appropriatio, quando humana idioma de concreto divinae naturae enuntiantur Act. III,15. XX,28. 1Kor. II,8. Gal. II,20; b) *κοινωνία τῶν θείων*, quum de persona verbi incarnati, ab humana natura denominata, idioma divina ob unionem personalem enuntiantur Joh. VI,62. VIII,58. 1Kor. XV,47; c) *ἀντιδοσις s. συναμφοτερισμός*, alternatio seu reciprocatio, qua tam divina quam humana idioma de concreto personae, sive de Christo, ab utraque natura denominato, praedicantur Hebr. XIII,8. Rom. IX,5. 2Kor. XIII,4. 1Petr. III,18. *Holl.* (694). —

II. *Genus*. Wenn der göttliche λόγος die menschliche Natur in sich aufgenommen hat, so daß durch die unio personalis die Hypostase der göttlichen Natur auch die der menschlichen Natur geworden ist, so ist eine weitere und natürliche Folge davon die, daß der menschlichen Natur damit auch die Eigenschaften der göttlichen Natur und also deren ganze Herrlichkeit und Majestät zuteil geworden sind<sup>17</sup>, denn durch die unio personalis ist nicht allein die Person, sondern, da Person und Natur sich nicht trennen lassen, auch die göttliche Natur in Gemeinschaft getreten mit der menschlichen Natur, und zwar erfolgt die Mitteilung der göttlichen Eigenschaften an die menschliche Natur im selben Moment, in dem sich der λόγος mit der menschlichen Natur geeint hat<sup>18</sup>. Hier aber findet keine Wechselwirkung statt, denn es kann wohl die menschliche Natur der idioma der göttlichen teilhaftig werden, und diese kann so einen Zuwachs zu den ihr wesentlichen Idiomen erhalten, nicht aber umgekehrt, weil die göttliche Natur ihrem Wesen nach unveränderlich ist und keinen Zuwachs erleiden kann<sup>19</sup>. Die Eigenschaften endlich, die vermöge der unio personalis und der communio naturarum der menschlichen Natur zugeteilt werden, sind wahrhaft göttlich und also noch wohl zu unterscheiden von den besonderen menschlichen Vorzügen, die die menschliche Natur, die der λόγος angenommen hat, vor anderen menschlichen Naturen voraus hat<sup>20</sup>.

Definition: *Holl.* (699). Secundum genus comm. id. est, quo filius Dei idioma divinae suae naturae assumptae humanae naturae propter unionem personalem vere et realiter communicavit ad communem possessionem, usurpationem et denominationem<sup>21</sup>.

III. *Genus*. Der ganze Zweck der Menschwerdung Christi ist kein anderer als der, daß der λόγος, geeint mit der menschlichen Natur, das Werk der Erlösung vollbringe. Aus der Gemeinschaft der beiden Naturen, die durch die unio personalis eingegangen worden ist, folgt dann, daß alle Wirkungen, welche von Christo ausgehen, nicht einseitig auf eine von beiden Naturen zurückgeführt werden können<sup>22</sup>. Die Wirkung geht wohl von einer der beiden Naturen aus, und jede der beiden Naturen vollbringt die ihr eigentümliche Wirkung, aber in



der Art, daß während der Äußerung einer solchen Wirkung von seiten einer Natur die andere Natur nicht müßig, sondern zugleich tätig ist, daß also, während die menschliche Natur leidet, die göttliche, die freilich nicht auch leiden kann, doch insofern an dem Leiden der menschlichen Natur teilnimmt, als sie dieses Leiden will, es zuläßt, der Natur darin beisteht, sie kräftigt und stärkt zur Aushaltung der ihr auferlegten Last<sup>23</sup>; dann daß die menschliche Natur nicht allein als durch die ihr wesentlichen Eigenschaften tätig zu denken ist, sondern zu diesen vermöge des zweiten genus der comm. id. die ihr mitgeteilten göttlichen Eigenschaften hinzutreten, mit denen sie wirkt<sup>24</sup>. Denn die göttliche Natur hätte nicht für sich allein ein Lösegeld geben können zur Versöhnung der Welt, sie mußte dazu vereint sein mit der menschlichen Natur, die, aus Leib und Seele bestehend, zur Errettung der Menschen konnte dahingegeben werden, und wiederum die menschliche Natur hätte vieles nicht vollbringen können (Wunder etc.), hätten ihre Eigenschaften nicht durch den Hinzutritt der göttlichen einen Zuwachs erhalten<sup>25</sup>.

Def.: *Gerh.* (III,555). Tertium genus comm. id. est, quo in operibus officii utraque natura agit, quod sibi proprium est cum communicatione alterius I Kor. XV,3. Gal. I,4. Eph. V,2<sup>26</sup>.

Übersieht man nun diese ganze Lehre von der Person Christi, so leuchtet ein, von welcher großer Bedeutung sie ist. Nur weil in Christo göttliche und menschliche Natur in einer Person geeint war, konnte er das Werk der Erlösung vollbringen<sup>27</sup>.

Um dies einleuchtend zu machen, bedurfte es einer so ausführlichen Darlegung dieser Lehre<sup>28</sup>.

### B. De officio Christi

#### § 34

#### Officium Christi triplex\*

An die Lehre von der Person Christi reiht sich die von dem Werk, das er vollbracht hat; denn eben zu dem Zweck ist er Mensch geworden, um dieses Werk vollbringen zu können: das Werk selbst aber ist das der Erlösung des Menschengeschlechts. *Conf. Aug.* III. Docent, quod Verbum, h. e. filius Dei assumerit humanam naturam ..., ut reconciliaret nobis patrem et hostia esset non tantum pro culpa originis, sed etiam pro omnibus actualibus hominum peccatis. Dieses Werk der Erlösung zu vollbringen, war die Aufgabe, die Christo auf Erden gestellt war, und das Geschäft, dem er sich unterzogen hat. Wir nennen es sein Mittler-Geschäft und begreifen darunter alles, was Christus getan hat, um eine Erlösung zu stiften, und was er noch tut, um diese den Menschen zu vermitteln. Officium mediatorium est functio, competens toti personae *θεανθρώπου*, orta ex actionibus *θεανθρώπων*, qua in utraque, cum utraque et per utramque naturam<sup>1</sup> Christus omnia perfecte executus est, tam acquirendo quam applicando, et etiamnum exequitur, quae ad salutem nostram requiruntur *Quen.* (III,212)<sup>2</sup>. Diesem Geschäft unterzieht sich aber Christus seinem ganzen Umfang nach so, daß er 1. solange er auf Erden weilt, selbst den Menschen den gnädigen Ratschluß der Erlösung verkündigt, nach seinem Hingang aber dafür

sorgt, daß er den Menschen verkündigt wird; daß er 2. die Erlösung selbst vollzieht, indem er das Lösegeld zahlt, durch das unsere Versöhnung mit Gott zustande kommt; daß er 3. nach seinem Hingang die so gestiftete Gemeinde der Erlösten erhält, mehrt, leitet und schützt. – Indem diese drei Funktionen denen der alttest. Propheten, Priester und Könige entsprechen, wird danach das officium Christi mediatorium eingeteilt in off. propheticum, sacerdotale et regium<sup>3</sup>.

#### § 35

#### Officium propheticum

Unter officium propheticum versteht man das Geschäft Christi, den Menschen den göttlichen Ratschluß der Erlösung zu verkündigen, und diese zur Annahme des ihnen gebotenen Heiles zu bewegen<sup>1</sup>. Dieses Geschäft übte Christus, solange er auf Erden weilte: er übte damit prophetische Tätigkeit, denn der Propheten Geschäft war es, zu lehren und den Willen Gottes zu verkünden<sup>2</sup>, und zwar vollzog er durch die höhere Würde und Kraft, die ihm als dem Gott-Menschen zukommt, dieses Geschäft auf eine viel vollkommnere und wirksamere Weise als alle ihm vorangegangenen Propheten<sup>3</sup>. Das hörte aber auch nicht auf mit seinem Weggang von der Erde, vielmehr hat Christus durch Einsetzung des heil. Lehramtes Sorge dafür getragen, daß es auch ferner, und zwar mit gleichem Erfolg, geübt werde, denn er hat dem Wort und den Sakramenten, durch die das Lehramt ausgerichtet wird, die gleiche ihm selbst durch seine göttliche Natur einwohnende Kraft und Wirksamkeit beigegeben und er ist sonach auch nach seinem Hingang in ihnen und durch sie immer noch wirksam<sup>4</sup>. Sein Lehrgeschäft ist darum als ein noch stets fortgehendes zu betrachten, und es ist nur zu unterscheiden zwischen dessen *unmittelbarer* und *mittelbarer* Ausübung<sup>5</sup>.

Officium propheticum est functio Christi *θεανθρώπου*, qua is ex sacrosanctae trinitatis consilio divinam de redemptione et salute hominum voluntatem sufficientissime nobis revelavit, ea seria intentione, ut in universum omnes ad agnitionem veritatis coelestis perveniant *Quen.* (III,212)<sup>6</sup>. Ab hoc officio proph. dicitur Christus *propheta* Deut. XVIII,18. Matth. XXI,11. Joh. VI,14. Luc. VII,16. XXIV,19. evangelista Es. XLI,27. magister Es. L,4. LV,4. LXIII,1. rabbi vel doctor Matth. XXIII,8 et 10. Bischof der Seelen 1 Petr. II,25. pastor Ez. XXXIV,23. XXXVII,24. Joh. X,11. Hebr. XIII,20.

#### § 36

#### Officium sacerdotale

Christi anderes Geschäft ist das, die Erlösung selbst und die Versöhnung mit Gott zustandezubringen<sup>1</sup>. Christus übte damit ein priesterliches Geschäft, denn der Priester Amt war es, durch Opfer, die sie darbrachten, Gott zu versöhnen und die Schuld, die die Menschen auf sich geladen haben, damit abzutragen. Jedoch brachte Christus nicht, gleich den Priestern des A. B., Fremdes zum Opfer, sondern sich selbst; daher ist er Priester und Opfer in einer Person<sup>2</sup>. Dies sein Geschäft wird officium sacerdotale genannt. Off. sacerdot. in eo consistit, quod Christus inter Deum et hominis, a se invicem dissidentes, me-

dias partes tenet, ita quidem ut pro hominibus cum Deo reconciliandis sacrificium et preces offerat<sup>3</sup>. Br. (491). Danach zerfällt es in zwei Teile, entsprechend den beiden Funktionen, die den Priestern obliegen, in das der Darbringung des Opfers und das der Gebetsvertretung bei Gott<sup>4</sup>. Dieses Geschäft ist sonach zum einen Teil bereits vollzogen, zum anderen Teil ein *soignes*, was Christus immer noch vollzieht. Der erstere Teil desselben wird *satisfactio* genannt; ein Ausdruck, mit dem zugleich der Grund bezeichnet wird, warum die Versöhnung mit Gott nur durch ein Opfer möglich wurde, indem nämlich durch dieses dem durch unsere Sünden beleidigten, und darum Strafe verlangenden Gott Genüge zu leisten war<sup>5</sup>. Der andere heißt *intercessio*.

I. *Satisfactio*. Wenn der Zorn Gottes, der auf den Menschen um ihrer Sünden willen ruht, samt allen seinen Folgen, ein gerechter und heiliger ist, so ist es auch mit Gottes Gerechtigkeit und Heiligkeit nicht verträglich, daß er so schlechthin und ungestraft den Menschen ihre Sünden vergibt, und allen Zorn samt seinen Folgen aufgibt: nicht mit seiner Gerechtigkeit, denn diese verlangt, daß er sich zu den Sündern anders verhalte als zu den Frommen, und daß er über die ersteren Strafe verhängt; nicht mit seiner Heiligkeit, denn derzufolge haßt er das Böse; endlich ist es auch nicht mit seiner Wahrhaftigkeit verträglich, denn er hat zuvor den Übertretern seines heiligen Gesetzes Strafe angedroht<sup>6</sup>. Wenn Gott darum im Drang seiner Liebe zu den Menschen doch wieder in ein Gnadenverhältnis mit ihnen treten soll, so muß zuvor etwas geschehen, was macht, daß er unbeschadet seiner Gerechtigkeit und Heiligkeit es tun kann<sup>7</sup>; es muß die Schuld, die die Menschen durch ihre Sünden auf sich geladen haben, abgetragen werden, es muß ein Lösegeld bezahlt, es muß ein Ersatz geleistet werden für die Beleidigung, die Gott angetan worden ist, oder was gleichbedeutend ist, es muß eine Genugtuung<sup>8</sup> geleistet werden. Da nun eine solche zu leisten uns, den Menschen unmöglich ist, so haben wir es als einen besonderen Akt des göttlichen Erbarmens<sup>9</sup> zu preisen, daß Gott eine solche durch Christum hat möglich zu machen gewußt, und daß er zu diesem Endzweck den Entschluß gefaßt hat, Christus Mensch werden zu lassen, damit dieser die Genugtuung an unserer Statt leiste<sup>10</sup>. In ihm nämlich, der Gott und Mensch ist, hat durch diese Vereinigung der beiden Naturen zu einer Person alles, was er nach seiner menschlichen Natur vollbringt, einen unendlichen Wert, während jede Leistung, die von einem bloßen Menschen ausgeht, nur beschränkten und endlichen Wert hat. Kann daher der, der bloßer Mensch ist, keine Leistung zustande bringen, die von solchem Umfang und Wert wäre, daß damit die unendliche Schuld, die auf dem Menschengeschlecht ruht, abgetragen und die frühere Vergebung gutgemacht würde, so kann das doch Christus, weil alles, was er als Mensch tut und leidet, nicht allein das Tun und Leiden eines bloßen Menschen ist, sondern weil das, was er tut, durch die Vereinigung der göttlichen mit der menschlichen Natur und der daraus folgenden Gemeinschaft die Kraft, den Wert und die Bedeutung eines göttlichen Werkes erhält<sup>11</sup>, so daß also von ihm eine Leistung unendlichen Wertes ausgehen kann, die er der unendlichen Schuld der Menschen entgegenstellen, und diese Schuld damit aufheben kann. In Christo, dem Gott-Menschen, ist daher alles Vermögen, eine sol-

che Leistung zu vollbringen, in ihm ist aber auch der Wille dazu da. Ein Doppelpertes aber muß geleistet werden. Es muß einmal bewirkt werden, daß Gott aufhört die Menschen als solche zu betrachten, die den Forderungen des heiligen Gesetzes nicht genügt haben. Dieses geschieht, wenn der, der genügtun will, an der Menschen Statt das ganze Gesetz so erfüllt, daß von ihm jetzt geleistet ist, was von dem Menschen unterlassen worden war. Dann muß bewirkt werden, daß auf den Menschen keine Schuld mehr ruht, um deretwillen sie Strafe verdienen, und dieses geschieht, wenn der für die Menschen Genugtuende die Strafen auf sich nimmt. Beides aber hat Christus bewirkt<sup>12</sup>: das erstere durch seine *obedientia activa* (quae in perfectissima legis impletionem consistit), denn da hat er, der für seine Person dem Gesetz nicht unterworfen war, dasselbe an Statt der Menschen erfüllt<sup>13</sup>; das andere durch seine *obedientia passiva* (quae in sufficientissima poenarum, quae nos manebant, persolutionem consistit), denn da hat er gelitten, was die Menschen hätten erleiden sollen, und hat er so ihre Strafe auf sich genommen und an ihrer Statt ihre Sünden abgebußt<sup>14</sup>. Dadurch also, daß sich der Gehorsam gegen den göttlichen Ratschluß in diesen beiden Stücken erwies, hat Christus an Statt der Menschen<sup>15</sup> eine vollkommen ausreichende<sup>16</sup>, für alle Sünden aller Menschen gültige<sup>17</sup> *satisfactio* geleistet, die bezeichnet wird als: *prior officii sacerdotalis pars, qua Christus ex decreto divino consummatissima obedientia, activa et passiva, justitiae divinae, peccatis hominum laesae, satisfecit, in laudem justitiae et misericordiae divinae et acquisitionem nostrae justitiae atque salutis Holl. (735)*<sup>18</sup>. Indem Christus aber auf die beschriebene Weise genuggetan hat, hat er dadurch uns die Vergebung der Sünden und das ewige Heil erworben, daß wir sein Verdienst nennen, das uns zugute kommt. *Quen. (III,225)*. *Ex satisfactione meritum ortum est. Satisfecit Christus pro peccatis nostris et pro poenis illis debitis, et ita promeruit nobis gratiam Dei, remissionem peccatorum et vitam aeternam*<sup>19</sup>. —

Diesem ersten Teil des off. sacerd. reiht sich der zweite an, die

II. *Intercessio*. Nachdem nämlich Christus sich so zum Opfer für die Menschen dargebracht hat, besteht der zweite Teil seines priesterlichen Geschäftes darin, daß er, nachdem er erhöht ist zur Rechten des Vaters, bei diesem sich auf Grund seines Verdienstes hin wirksam dafür verwendet, daß den so erlösten Menschen auch alles das zugute kommt, was er ihnen durch sein Leiden und Sterben erworben hat, überhaupt alles, was ihr leibliches und besonders ihr geistiges Wohl zu fördern imstande ist. *Intercessio, posterior officii sacerdotalis pars, qua Christus θεάνθρωπος vi universi meriti sui pro omnibus hominibus, imprimis vero electis suis, vere proprieque, at sine ulla majestatis suae imminutione interpellat ad impetrandum iisdem, quaecunque corpori atque animae praecipue salutaria (imprimis vero ad aeternam salutem consequendam utilia et necessaria) esse novit. 1Joh. II,1. Rom. VIII,34. Hebr. VII,25. IX,24. Holl. (749)*<sup>20</sup>. Diese *intercessio* bezieht sich also zwar auf alle Menschen, weil alle Menschen, solange sie hier

auf Erden leben, der Erlösung teilhaftig werden können; insofern aber Christus denen, die im Glauben sich sein Verdienst bereits angeeignet haben, ganz anderes und mehr geben kann als denen, die sich gegen dieses noch widerstrebend verhalten, so wird sie ihrem *Umfang* nach unterschieden als *int. generalis*, qua orat Christus patrem pro omnibus hominibus, ut salutaris mortis suae fructus illis applicetur (Rom. VIII,34. Es. LIII,12. Luc. XXIII,34), und als *int. specialis*, qua orat pro renatis et electis, ut in fide et sanctitate conserventur atque crescant (Joh. XVII,9) *Holl.* (749)<sup>21</sup>. Ihrer *Art* nach aber wird sie beschrieben als vera, realis et propria, d. i. als eine solche, nach der sich Christus nicht damit begnügt, die Wirkung seiner satisfactio nur stillschweigend abzuwarten, sondern nach der er tätig, wirksam, wirklich sein Verdienst beim Vater geltend macht, in der Weise, wie es ihm gemäß seiner göttlichen Würde geziemt<sup>22</sup>. Ihrer *Dauer* nach ist sie endlich eine nie aufhörende<sup>23</sup>.

Die Wirkung dieses priesterlichen Geschäftes ist so seinem ganzen Umfang nach *die Erlösung der Menschen*. Ihnen werden jetzt, wenn sie diese im Glauben sich aneignen, weder ihre Sünden weiter zugerechnet, noch zeitliche oder ewige Strafen auferlegt, noch ruht der Zorn Gottes mehr auf ihnen; denn sie sind im wahren und eigentlichen Sinn<sup>24</sup> von alle dem losgekauft durch das Lösegeld, das Christus für sie gezahlt hat. Redemptio generis humani est liberatio spiritualis, judicialis et pretiosissima omnium hominum, vinculis peccati constrictorum, a culpa, offensa Dei, et poena temporali atque aeterna, facta a Christo *θεανθρώπω*, per obedientiam ipsius activam et passivam, quam Deus, iudex justissimus ut *λύτρον* perfectissimum benigne acceptavit, ut genus humanum in spiritualem libertatem vindicatum, aeternum cum Deo vivat. — *Holl.*

§ 37

#### Officium regium

Dem, der der Welt Gottes gnädigen Ratschluß der Erlösung verkündigt und die Erlösung selbst vollbringt, ist auch die Herrschaft über die Welt gegeben, und indem er diese Herrschaft ausübt, übt er ein königliches Geschäft. Diese königliche Würde gebührt Christus als Gott von Ewigkeit her: mit dem Moment seiner Menschwerdung nimmt aber auch seine menschliche Natur an dieser teil<sup>1</sup>. Doch hat er, solange er hier auf Erden weilte, seine königliche Herrschaft nicht ihrem vollen Umfang nach ausgeübt, sondern vielmehr solange auf ihren Gebrauch und ihre Ausübung zum größten Teil verzichtet; und erst von dem Moment seiner Erhöhung an ist er in den vollen Genuß der königlichen Herrschaft eingetreten<sup>2</sup>. — Indem aber so Christus König und Herr der Welt ist, erstreckt sich seine Herrschaft über alles, was in der Welt ist und die Welt angeht, und kommt ihm gleich sehr die Erhaltung und Regierung der Welt im allgemeinen, wie die Erhaltung und Regierung der Kirche im besonderen zu. Zugleich erstreckt sich diese seine Herrschaft nicht allein über die jetzige, sondern ebenso sehr auch über die zukünftige Welt. Dieses Reich Christi ist an sich nur eines und umfaßt eben die ganze Welt, die jetzige und die zukünftige, mit allem, was

sie enthält. Doch aber kann dieses eine Reich auch wieder als ein dreifaches unterschieden werden in dem selben Sinn, in dem wir innerhalb dieser Zeit Welt und Kirche, und in dem wir die Bürger dieses und des zukünftigen Lebens, des Himmels und der Erde, unterscheiden. Danach wird dann die Welt und die Kirche in diesem Leben jede als ein besonderes Reich, über das Christus herrscht, gedacht, das dritte Reich aber bilden die in jenem Leben Befindlichen. Dieses dreifache Reich wird als regnum potentiae, gratiae et gloriae bezeichnet. *Regnum potentiae* wird das erstere genannt, weil es das Reich ist, in dem Christus in Regierung und Erhaltung der Welt seine göttliche Macht übt; *regnum gratiae* das andere, weil Christus darin seine erlösende Gnade betätigt; *regnum gloriae* endlich das dritte, weil er darin seine göttliche Herrlichkeit vor den Augen derer, die sich darin befinden, aufs vollständigste entfaltet<sup>3</sup>.

Das officium regium wird danach definiert als: functio Christi *θεανθρώπου*, qua is secundum utramque naturam, divinam et humanam et hanc quidem ad dextram majestatis exaltatam, omnes omnino creaturas in regno potentiae, gratiae et gloriae majestate et virtute infinita, quoad divinitatem ex generatione aeterna, quoad assumptam humanitatem ex personali unione ipsi competente, modo divino, moderatur et gubernat. *Quen.* (III,264)<sup>4</sup>.

Zu dem *regnum potentiae* (quo Christus huic universo potenter dominatur, idque conservat et providentissime gubernat) gehören alle Kreaturen der Welt, die sichtbaren und die unsichtbaren<sup>5</sup>: über alle erstreckt sich Christi Herrschaft, und alles muß sich ihm unterwerfen. Von ihm wird alles erhalten und regiert<sup>6</sup>.

Zu dem *regnum gratiae* (quo Christus ecclesiam in terris militantem colligit, gubernat, spiritualibus donis exornat, conservat et defendit in nominis divini laudem, regni satanici destructionem et fidelium salutem. *Holl.* (763). Jer XXIII,5. XXXIII,15. Zach. IX,9) gehören die an Christum Gläubigen, die Glieder seiner Kirche. Diese Kirche zu mehren und ihren Gliedern alle Segnungen des Evangeliums zukommen zu lassen, ist das königliche Geschäft, das Christus in diesem Reich übt<sup>7</sup>, und Wort und Sakramente sind die Mittel, deren er sich hierzu bedient<sup>8</sup>. Dieses Reich wird wohl sein Ende nehmen mit dieser Welt, aber nur, um in das regnum gloriae überzugehen<sup>9</sup>.

Zu dem *regnum gloriae* endlich (quo Christus ecclesiam in coelis triumphantem gloriosissime regit et aeterna felicitate replet, in nominis divini laudem et beatorum aeternam refectionem. Matth. XXV,34. Joh. XVII,24. *Holl.* [763]) gehören alle Bürger des Himmels, die guten Engel und die seligen Menschen: sie sehen den Herrn in seiner Herrlichkeit, wie er diese an den Toten erweist, indem er sie auferweckt zum Leben<sup>10</sup>. Es beginnt diese Herrlichkeit des Herrn mit der Zeit seiner Auffahrt zum Himmel, wird aber vollkommen sich erst von da an entfalten, wo nach dem letzten Gericht auch die Gläubigen in das Reich seiner Herrlichkeit eingehen werden, um es mit ihm zu besitzen. Matth. XXV,34<sup>11</sup>.



Da das Werk der Erlösung, zu dessen Vollbringung der *λόγος* Mensch geworden ist, nur durch Leiden und Tod zustande kommen konnte, so ist es ganz natürlich, daß wir Christus während seines Erdenlebens bis zur Vollendung des Erlösungswerkes in Knechtsgestalt einhergehen sehen, allen Schwächen und Gebrechen der menschlichen Natur unterworfen. Erst von seiner Auferstehung an legt er die Knechtsgestalt ab und erscheint in göttlicher Herrlichkeit. Sonach haben wir von der Menschwerdung Christi an einen zweifachen Zustand bei ihm anzunehmen, einen Zustand in Knechtsgestalt und einen Zustand in Herrlichkeit. Da aber durch die aus der unio personalis folgenden *communicatio idiomatum* die menschliche Natur teilhatte an allen Eigenschaften und an aller Herrlichkeit der göttlichen Natur, und da demzufolge gleich von dem Moment der Menschwerdung an ein Zustand in göttlicher Herrlichkeit zu erwarten gewesen wäre, so können wir den vorhergehenden Zustand in der Knechtsgestalt nur so begreifen, daß wir annehmen, Christus habe da sich freiwillig einer Herrlichkeit begeben, die ihm an sich zukäme. Und so lehrt uns auch die Hl. Schrift in Phil. II, 5–9. Danach nennen wir den ersteren Zustand *statum exinanitionis*, einen Zustand der Entäußerung, den anderen *statum exaltationis*, einen Zustand der Erhöhung. Diese Entäußerung aber, die den Zustand in der Knechtsgestalt zur Folge hat, liegt nicht etwa in dem Akt der Menschwerdung; denn wenn das gleich eine gnädige Herablassung des *λόγος* ist, daß er die menschliche Natur angenommen hat, so kann doch hier nicht von dieser die Rede sein, da der Zustand der Entäußerung als vorübergehend bezeichnet wird, die Menschwerdung aber für alle Zeiten bleibend ist<sup>1</sup>. Es kann überhaupt weder die Entäußerung noch die Erhöhung von dem *λόγος* oder von der göttlichen Natur ausgesagt werden; denn diese, als sich stets gleichbleibend, ist weder einer Entäußerung noch einer Erhöhung fähig; nur von der menschlichen Natur kann das eine oder das andere ausgesagt werden<sup>2</sup>, und nur auf sie bezieht sich die Entäußerung und die Erhöhung, von der hier die Rede ist. Wenn aber von ihr eine Entäußerung ausgesagt wird, so darf auch dies nicht so verstanden werden, als ob in diesem Zustand der Entäußerung die menschliche Natur der göttlichen Herrlichkeit gänzlich entblößt und nur auf sich beschränkt gewesen wäre, und als ob die göttliche Herrlichkeit als solche der menschlichen Natur erst in dem Zustand der Erhöhung zugekommen wäre, was sich schon dadurch widerlegt, daß Christus auch im *statu exinanitionis* Taten ausübte, die den Besitz göttlicher Herrlichkeit voraussetzen<sup>3</sup>. Endlich darf die Entäußerung auch nicht so verstanden werden, als ob die menschliche Natur infolge des ihr unveränderlich zukommenden Besitzes göttlicher Herrlichkeit die ihr von daher zustehende Herrschaft zwar ausgeübt, aber die Übung vor den Augen der Menschen verborgen habe, was gar keine wirkliche Entäußerung gewesen wäre<sup>4</sup>, sondern

es muß angenommen werden, daß die menschliche Natur, obwohl sie an und für sich volles Anrecht hatte auf die göttliche Herrlichkeit und im Besitz aller daraus folgenden Herrschaft war, hier auf Erden aus Rücksicht auf das zu vollbringende Erlösungswerk auf *ihren Gebrauch und ihre Ausübung* freiwillig verzichtet<sup>5</sup>, und statt dessen ein Leben der Niedrigkeit geführt habe, daß also die menschliche Natur Christi, der durch die *communicatio idiomatum* alle Gott zukommende Majestät gebührte, auf diese verzichtet und dafür Armut, Niedrigkeit und alle natürlichen (doch unsündlichen) Schwächen, Gebrechen, Beschränk-

heiten und Mängel der menschlichen Natur angenommen hat<sup>6</sup>. Die Entäußerung besteht also in der wirklichen, wenn auch zu Zeiten unterbrochenen Verzichtleistung der menschlichen Natur Christi auf die ihr zustehende Herrlichkeit; die Erhöhung aber darin, daß die menschliche Natur nach vollbrachtem Erlösungswerk den vollen Gebrauch dieser göttlichen Herrlichkeit antrat<sup>7</sup>. Der erstere Zustand beginnt mit der Menschwerdung und währt bis zum letzten Moment seines Aufenthalts im Grabe. Der andere beginnt mit der Wiederbelebung und währt in Ewigkeit, entfaltet sich aber in verschiedenen Graden<sup>8</sup>.

*Br. (482). Status exinanitionis in eo consistit, quod Christus majestatis divinae, quam in unione personali humana natura communicatam accepit, usu plenario (vere et realiter, libere tamen et aliquamdiu) se abdicavit et tanquam vilis homo sustinuit, quae longe infra divinam majestatem fuerunt (ut pati et mori posset pro mundi vita).*

*Status exaltationis est status Christi θεανθρώπου, quo Christus secundum humanam naturam, depositis infirmitatibus carnis, plenarium divinae majestatis usum suscepit et exseruit<sup>9</sup>.* —

Betrachten wir die beiden Zustände im einzelnen, also

I. den *status exinanitionis*, so treten als die Hauptmomente<sup>10</sup>, in denen die Erniedrigung Christi sich zeigt, folgende entgegen: *Holl. (769sq.)*.

1. *conceptio* Luc. I, 31. Actus supernaturalis, quo caro Christi, superveniente spiritu s., producta ex massa sanguinea Mariae virginis, in ejusdem utero, primum esse nobis consubstantiale accepit<sup>11</sup>;

2. *nativitas*, die noch dazu mit vielen niedrigen Umständen verbunden war. Luc. II, 7. N. Chr. est egressio Dei infantis ex utero materno in has lucis auras<sup>12</sup>;

3. *circumcisio*, durch die sich Christus zugleich dem Gesetz untertan gemacht hat. Luc. II, 21. C. est Jesu infantis, octavo die facta, cruenta praeputii amputatio<sup>13</sup>;

4. *educatio*, wonach Christus sich auch den Gesetzen des Familienlebens unterworfen hat. E. fuit assuefactio ejusdem in aetate puerili, tum ad genus vivendi Israelita dignum, tum ad artem fabrilem<sup>14</sup>;

5. *conversatio visibilis Christi his in terris*, durch die er sich allen Unbilden der ihn umgebenden Menschen aussetzte und alle Ungemächlichkeiten eines niedrigen Lebens auf sich nahm. Conv. Chr. fuit sanctissima ipsius consuetudo in diebus carnis suae cum variis, etiam contemptissimis, hominibus, plena molestiis, incommodis, periculis<sup>15</sup>;

6. *passio magna*, das Leiden Leibes und der Seele, das Christus in den letzten Tagen seines Erdenlebens erduldet. *Passio Chr. magna est extrema passio, quam redemptor noster exantlavit, circa finem vitae, biduo ante mortem, partim in anima, partim in corpore, maximos et acerbissimos dolores perferendo*<sup>16</sup>;

7. *mors Christi*. – M. Chr. est privatio vitae, ob dissolutum vinculum naturale corporis et animae<sup>17</sup>;

8. *sepultura*. – S. est impositio corporis salvatoris nostri, in cruce exanimati, in monumentum recens, ad declarandam mortis Christi veritatem. –

II. Der *status exaltationis*. Dieser beginnt mit Christi Wiederkehr zum Leben<sup>18</sup> und erweist sich der Unterwelt durch den descensus, dieser Welt durch die resurrectio und die ascensio, und kommt zu seinem Endziel in der sessio ad dextram Dei patris<sup>19</sup>.

1. *Descensus ad inferos*. Nachdem Christus wieder zum Leben erweckt war, ist er, bevor er in seiner Auferstehung von den Toten den Menschen den Beweis, daß er lebe, gegeben hat<sup>20</sup>, niedergefahren zur Hölle (1Petr. III,18–20. Kol. II,15), und hat da dem Satan und den verdammten Geistern sich als Sieger über Tod und Satan und als Herr über Tod und Leben erwiesen<sup>21</sup>. Diese Höllenfahrt Christi ist sonach nicht im uneigentlichen Sinne zu verstehen, als sei damit nur die Größe der Schmerzen angedeutet, die Christus um der Menschen willen erduldet, oder als sei damit nur die Wirkung angezeigt, die Christi Leiden und Sterben für die Menschen hatte, die nämlich, daß diese von der Hölle dadurch befreit worden seien, sondern sie ist im eigentlichen Sinne als ein wirkliches Hinabsteigen in die Hölle zu verstehen<sup>22</sup>. Wir haben uns also den ganzen Christus eine Zeitlang als in der Hölle befindlich zu denken: der Akt des Niedersteigens selbst ist aber nur von seiner menschlichen Natur auszusagen, da seine göttliche Natur als die alles erfüllende ohnehin als an jedem Orte ganz gegenwärtig zu denken ist<sup>23</sup>. 1Petr. III,18–20. Eph. IV,9.

*Holl. (777)*. Desc. Christi ad inferos est verus, realis et supernaturalis motus, quo Christus, vincula mortis eluctatus et redivivus, tota sua persona ad inferos se contulit, ut spiritibus malis et damnatis hominibus se victorem mortis demonstraret<sup>24</sup>.

2. *Resurrectio*. Nach seiner Höllenfahrt, drei Tage nach seinem Tode, erscheint Christus wieder auf Erden einem kleinen Kreis von Vertrauten. Mit dem Tode hat er aber auch alle Schwächen und Gebrechen der menschlichen Natur abgelegt, und diese befindet sich jetzt in dem verklärten Zustand. Durch die Auferstehung hat er sich erwiesen als Sieger über Tod und Teufel, und ohne sie wäre unser Glaube eitel. 1Kor. XV,14.

*Holl. (779)*. R. est actus gloriosae victoriae, quo Christus *θεάνθρωπος*, per eandem cum Deo patre et spiritu s. potentiam, corpus suum, animae redunitum et glorificatum, e sepulcro eduxit, variisque indiciis discipulis suis vivum stitit, in confirmationem nostrae pacis, fraternitatis, gaudii et spei de nostra secutura resurrectione<sup>25</sup>. –

3. *Ascensio*. Nachdem Christus sich seinen Jüngern als Auferstandener erwiesen hat, steigt er auf gen Himmel, d. h. erhebt sich auch seine menschliche Natur in den Himmel, in dem sie bisher noch nicht war. Act. I,9. Luc. XXIV,51.

*Holl. (784)*. Asc. est actus Christi gloriosus, quo is resuscitatus, secundum

humanam naturam, vero, reali et per liberam oeconomiam locali motu, modoque visibili usque ad nubes, et inde invisibili ratione in commune beatorum coelum, et ipsum thronum Dei sese evexit, ut regnum Dei, hostibus triumphatis, occuparet (Act. III,21), clausum paradisum reseraret (Apoc. III,7), et permanentem in coelis sedem nobis pararet (Joh. XIV,2)<sup>26</sup>.

4. *Sessio ad dextram Dei*. Mit diesem Ausdruck wird das Eintreten Christi nach seiner menschlichen Natur in die volle göttliche Herrlichkeit und Herrschaft bezeichnet; denn erst von dem Moment seiner Himmelfahrt an tritt die menschliche Natur Christi den wirklichen Gebrauch der göttlichen Herrlichkeit, deren sie sich im stat. exinanitionis begeben hatte, in ihrem ganzen Umfang an. Hebr. I,13. Eph. IV,20–22. Marc. XVI,19. Rom. VIII,34. Apoc. III,21.

*Holl. (786)*. S. ad d. Dei est gradus gloriae summus, quo Christus *θεάνθρωπος* secundum humanam naturam, in thronum majestatis divinae evectus, omnia, quae sunt in regno potentiae, gratiae et gloriae, potentissime praesentissimeque gubernat, in nominis sui gloriam, et ecclesiae afflictatae solatium et salutem<sup>27</sup>.

### Kap. III

#### De gratia spiritus s. applicatrice

#### § 39

#### Vorbemerkung

Indem wir zu dem zunächst sich anreihenden Abschnitt übergehen, bemerken wir zuerst, daß eine Reihe hierher gehöriger dogmatischer Begriffe erst von den späteren Dogmatikern weiter ausgebildet und ihnen ein eigener Platz in der Dogmatik angewiesen worden ist: dies sind die Begriffe der *vocatio*, *illuminatio*, *conversio* et *regeneratio*, *unio mystica* und *renovatio*, die alle bei den früheren DD. nur gelegentlich, meist in dem Abschnitt de *libero arbitrio* und de *praedestinatione* (in der Form. conc. loc. III) berührt, aber nicht näher verarbeitet worden sind. – Erst mit *Calov* fangen die DD. an, die genannten Begriffe zusammenzustellen: sie suchen damit alles das an einem gesonderten

Platz unterzubringen, was von dem zu sagen ist, was Gott, genauer der Hl. Geist, tut, um die gefallen Menschen zur Annahme des Heiles in Christo zu bewegen, und was geschieht, um die beabsichtigte Änderung in den Menschen hervorzubringen. Von *Quenstedt* an wird dann dies alles unter der Überschrift: *de gratia spiritus s. applicatrice* zusammengefaßt<sup>1</sup>. – Ein Fortschritt in der systematischen Durchbildung der Dogmatik läßt sich darin nicht verkennen,

systematischen Durchordnung der Begriffe und je weniger die früheren DD. für eine bestimmte Gestaltung der hier in Frage stehenden Begriffe etwas getan haben, desto mehr finden wir uns bei der Darstellung dieses Abschnittes zu den späteren DD. hingedrängt. Jedoch hat das Hinzutreten dieser Begriffe in selbständiger Ausbildung eine Anordnung der ganzen Lehre zur Folge, die wir nicht glücklich nennen können. Nachdem nämlich unter der Überschrift: *de gratia spiritus s. applicatrice* die obigen Begriffe abgehandelt sind, denen noch der *de justificatio* eingeschoben ist, handeln diese erst nach den Lehren *de verbo divino* und *de sacramentis* von der *fides* und den *operibus* (*Holl.* noch von der *poenitentia*) und unterscheiden diese als die *media salutis a parte hominis* von Wort und Sakrament als den *mediis salutis a parte Dei*<sup>2</sup>. Bei dieser Anordnung tritt uns dann besonders der Übelstand entgegen, daß von der *fides* so spät erst ausführlich gehandelt wird. Wären wir nun zwar deshalb noch nicht berechtigt, von der obigen Anordnung abzugehen, da unsere Aufgabe nur die der historischen Treue ist, und wir nichts Weiteres zu vertreten haben, so kommt uns doch von anderer Seite her ein Grund, der uns das Recht gibt, davon abzugehen. Bei der von den späteren DD. eingeführten Anordnung werden nämlich die in der Reformationszeit und bei den früheren DD. so eng zusammenhängenden Artikel *de justificatione* und *de fide* zu weit auseinandergerissen, wie überhaupt die dort im Vordergrund stehenden Artikel hier einen, wenn auch nur in der Anordnung, minder günstigen Platz erhalten: und da es nun ebenso unsere Aufgabe ist, die früheren wie die späteren DD. möglichst gleichmäßig zu berücksichtigen, so glauben wir von der Anordnung der späteren DD. schon darum abgehen zu müssen, um beiden Reihen von DD. Gerechtigkeit widerfahren zu lassen. Aus diesem Grunde also, und nicht in der Absicht, eine an sich richtigere dogmatische Anordnung zu treffen, wozu wir nicht befugt sind, ordnen wir in der Art, daß wir zuerst von *fides* und *justificatio* sprechen (die beide wohl auch unter den Begriff der *gratia spiritus s. applicatrix* subsumiert werden dürfen, da beide nur durch die Kraft des Hl. Geistes gewirkt werden), und dann erst von *vocatio*, *illuminatio*, *conversio* et *regeneratio*, *unio mystica* und *renovatio*, wonach unsere Anordnung auch so anzusehen ist, daß wir in der ersten Abteilung die von den frühesten DD. vorangestellten Artikel behandeln, in der anderen aber die von den späteren DD. ausgearbeiteten hinzubringen.

#### § 40

Wie Christus das Werk der Erlösung vollbracht hat, so ist es der Hl. Geist, der uns das Mittel darreicht, durch das wir uns dies aneignen können. Das Mittel ist der *Glaube*, die Wirkung des Glaubens ist die *Rechtfertigung*.

#### § 41

##### 1. Fides

Nachdem die Versöhnung mit Gott durch Christus zustande gebracht wurde, indem er an Statt der Menschen das Gesetz erfüllt und für die Sünde der Welt genuggetan hat, wird von da an den Menschen das neue Heil gepredigt und ihnen in diesem die Vergebung ihrer Sünden angeboten (*Luk. XXIV,47. Act. II,38.*

*V,31. X,43. XIII,38. XXVI,18*). Um dieser teilhaftig zu werden, bedarf es nun nicht noch eines Werkes von seiten der Menschen, durch das er sich diese erst verdiente; denn Christus hat allein alles getan, was zur Erwerbung des Heils nötig war, sondern des allein bedarf es, daß der Mensch das ihm dargebotene Heil in Empfang nehme, daß er die ihm gegebene Verheißung sich auch aneigne, und dies geschieht durch den Glauben<sup>1</sup>. Zu diesem Glauben wird es aber in dem Menschen nur dann kommen, wenn er, nachdem ihm das durch Christum erworbene Heil verkündet und angeboten ist, die Wirklichkeit des Vorhandenseins dieses Heils und die Wahrheit dieser Verheißung, sowie das Tröstliche, das für ihn darin liegt, erkennt und die Zuversicht zu fassen vermag, daß dieses Heil nicht etwa nur diesem oder jenem, sondern auch ihm zugedacht ist: denn eine fröhliche Botschaft kann dem Menschen doch nur dann nützen, wenn er an ihrer Wahrheit nicht zweifelt, sondern sich überzeugen kann, daß auch er damit gemeint ist<sup>2</sup>. Nach seinen einzelnen Bestandteilen besteht der Glaube demnach:

1. Aus *notitia*, *eaque explicita*, *credendorum*, *imprimis de Christo ejusque merito et gratia Dei seu remissione peccatorum ac salute a Deo per illud impetranda. Br. (503)*<sup>3</sup>.

2. Aus *assensus*, i. e. *judicium intellectus approbans*, *quo ea, quae de Christo ejusque merito et satisfactione pro peccatis nostris et de gratia Dei ac promissionibus de gratuita remissione peccatorum propter Christum scriptura tradit, certo et indubitato vera esse credimus, inque illis simpliciter acquiescimus. Quen. (IV,283)*<sup>4</sup>.

3. Aus *fiducia*, *actus ejusmodi, quo voluntas acquiescit in Christo mediatore, tanquam bono praesente atque nostro, et causa alterius boni, nempe remissionis peccatorum et vitae aeternae consequendae. Br. (506)*<sup>5</sup>.

Keiner dieser drei Bestandteile darf fehlen, und keiner für sich allein macht den Glauben aus, von dem hier die Rede ist<sup>6</sup>. Zum Glauben ist also eine wirkliche Kenntniss der Verheißungen erforderlich, und es genügt nicht *fides informis* seu *implicita* (*qua quis dicit, se credere id, quod ecclesia credit*), sondern es muß *fides explicita* vorhanden sein<sup>7</sup>. Der Glaube besteht ferner nicht in bloßem Notiznehmen und Fürwahrhalten dessen, was ihm verheißt wird, wobei sich der Mensch innerlich gleichgültig dagegen verhalten könnte (*fides historica*), daher genügt es nicht, nur die Predigt von dem Heil so schlechthin für wahr zu halten. Also reicht auch nicht *assensus generalis* hin (*quo in genere creditur, Deum esse justum et misericordem ac filium redemptorem in mundum misisse,*



sed in specie non fit applicatio, Jac. II,19), sondern der assensus muß ein specialis sein (quo statuit peccator illas promissiones generales ad se in individuo pertinere)<sup>8</sup>. Und endlich wird das Heil erst dann Eigentum des Menschen, wenn er es auch wirklich mit Zuversicht ergreift und sich zu eigen macht: das letztere ist darum als der wesentlichste Bestandteil des Glaubens zu betrachten<sup>9</sup>.

Der Glaube ist demnach die dem einzelnen zuteil gewordene gewisse Zuversicht, daß er sich des Heiles in Christo getrösten dürfe<sup>10</sup>. Als solcher wird er fides specialis, auch salvifica oder justificans genannt<sup>11</sup>, und er ist das einzige Mittel, durch das wir des Heiles teilhaftig werden<sup>12</sup>. Diesen Glauben selbst aber kann der Mensch in keiner Weise aus eigener Kraft in sich erzeugen, denn das Mißtrauen, das der Mensch im natürlichen Zustand gegen Gott hat, kann auch allein durch Gott überwunden werden; kommt es also im Menschen zu dem Glauben, so ist dieser als ein Werk Gottes in ihm zu betrachten<sup>13</sup>, und Wort und Sakramente sind die Mittel, deren sich Gott dazu bedient<sup>14</sup>. —

Wo aber solcher Glaube von Gott in dem Menschen gewirkt ist, da ist mit ihm auch eine sittliche Veränderung vorgegangen; denn *der* Mensch würde das dargebotene Heil gar nicht ergreifen, der nicht den Trost, der darin liegt, erkennen würde; dieser Trost aber hat zu seiner Voraussetzung Erkenntnis der Sünde und Abscheu wider diese; wo also dieser Glaube vorhanden ist, da ist mit ihm immer auch eine zum Guten geneigte Gesinnung gesetzt<sup>15</sup>, und zwar so notwendig, daß, wo diese fehlt, angenommen werden kann, daß der Glaube nicht rechter Art ist, und die Aneignung des Heils nicht wirklich stattgefunden hat (fid. salvifica vera et viva, non falsa aut mortua)<sup>16</sup>. Aber dabei ist doch wohl zu bemerken, daß, wenn auch der Glaube nicht ohne sittliche Gesinnung gedacht werden kann, diese doch nur das den Glauben Begleitende, zugleich mit ihm Gesetzte ist, das Heil selbst aber nur durch gläubiges Vertrauen in Empfang genommen werden kann. Die sittliche Gesinnung ist also in keiner Weise der Grund, auf den hin dem Menschen das Heil in Christo zuteil wird<sup>17</sup>. — Da es endlich dem Menschen nicht an Kennzeichen fehlt, an denen er das Vorhandensein des Glaubens in sich selbst erkennen kann, so kann er sich selbst vollkommen gewiß werden, ob der rechte Glaube, der da rechtfertigt, in ihm gewirkt sei<sup>18</sup>: dieser ist aber schwach oder stark zu nennen, je nachdem die Zuversicht, mit der der Mensch das dargebotene Heil ergreift, geringer oder größer ist<sup>19</sup>.

## § 42

### 2. Justificatio

Die Wirkung des Glaubens ist die Rechtfertigung<sup>1</sup>. Darunter versteht man denjenigen Akt Gottes, durch den er das Strafurteil, das über den Menschen um seiner Sünden willen verhängt ist, aufhebt, ihn also von seiner Schuld los und ihm das Verdienst Christi zuspricht. *Br.* (574). Justificatio actum illud denotat, quo Deus iudex hominem peccatorem adeoque reum culpae et poenae, sed in Christum credentem iustum pronuntiat<sup>2</sup>. Dieser Akt tritt ein in dem Moment,

in dem der Mensch im Glauben das Verdienst Christi ergreift<sup>3</sup>, und er kann mit Recht als actus forensis s. judicialis bezeichnet werden, weil Gott da gleichsam wie im bürgerlichen Gericht ein Urteil über den Menschen ausspricht, das diesem eine ganz andere Stellung, als er bisher hatte, und ganz andere Rechte zuweist<sup>4</sup>. Unter Rechtfertigung hat man also in keiner Weise einen sittlichen Zustand, der sich in dem Menschen vorfindet, oder eine sittliche Umwandlung, die mit ihm vorgegangen ist, zu verstehen, sondern nur ein über den Menschen ausgesprochenes Urteil, durch das sein Verhältnis zu Gott umgestaltet wird<sup>5</sup>, und zwar in der Art, daß der Mensch sich jetzt als solchen betrachten kann, dessen Sünden getilgt sind, der sich um ihretwillen nicht mehr vor Gott zu verantworten hat, der vielmehr vor Gott angenehm und als ein Gerechter erscheint, an dem Gott nichts mehr zu strafen, über den er nicht mehr zu zürnen Ursache hat. Durch diesen von Gott ausgehenden Akt der Rechtfertigung wird dem Menschen danach zuteil:

1. remissio peccatorum (Rom. IV,7. Ps. XXXII,1.2. Rom. III,25. Luk. XI,4. 2Kor. V,19);
2. imputatio iustitiae Christi<sup>6</sup> (Rom. V,9. 2Kor. V,21. Gal. III,6. Phil. III,9. Rom. IV,5);

denn Gott sieht von dem Moment an, in dem bei dem Menschen der Glaube eintritt, alles das, was Christus geleistet hat, an, als hätte er, der Mensch, es getan, und spricht so das Verdienst Christi dem Menschen zu, als wäre es dessen eigenes Verdienst<sup>7</sup>. — Daraus ist zugleich ersichtlich, was wir als den Grund zu bezeichnen haben, auf dem unsere Rechtfertigung ruht, und das das Mittel ist, durch das wir zu dieser Rechtfertigung gelangen können. Der Grund liegt allein in dem Verdienst Christi; denn dadurch sind unsere Sünden getilgt, und ist es Gott möglich geworden, uns wieder in Gnaden anzunehmen<sup>8</sup>. Das Mittel aber, durch das wir zur Rechtfertigung gelangen, ist der Glaube<sup>9</sup>. In keiner Weise wird also von unserer Seite als Bedingung zur Erteilung der Rechtfertigung ein Verdienst oder eine Würdigung gefordert, von der unsere Rechtfertigung erst noch abhinge. Es wird zwar nicht in Abrede gestellt, daß in dem Menschen, wie mit dem Eintreten des Glaubens, so auch zugleich mit dem Eintreten der Rechtfertigung eine sittliche Umwandlung vorgegangen ist; aber diese ist doch auch da nur als das die Rechtfertigung Begleitende und mit ihr zugleich Vorhandene, in keiner Weise aber als die Bedingung zu betrachten, unter der uns die Rechtfertigung zukommt<sup>10</sup>; und das um so weniger, als in der Gnade Gottes, die in der Rechtfertigung sich zutage legt, erst der Grund und die Möglichkeit einer solchen Umwandlung gegeben ist<sup>11</sup>. Die sittliche Würdigkeit des Menschen darf also da, wo nach dem Grunde gefragt wird, auf den hin der Mensch wieder bei Gott in Gnaden angenommen wird<sup>12</sup>, in keiner Weise mit in Anschlag gebracht werden, und es ist von höchster Bedeutung, dieses recht fest zu halten, weil da, wo die Rechtfertigung auch nur zum Teil durch unsere eigene Leistung bedingt wäre, wir des festen Grundes entbehrten, auf den hin wir uns der Rechtfertigung getrösten könnten<sup>13</sup>. Die Rechtfertigung ist demnach durchaus als ein freies Gnadengeschenk von Seiten Gottes zu betrachten, das uns umsonst

und ohne daß von unserer Seite eine Leistung dazukommen hätte, angeboten wird und das allein hin- und angenommen werden kann durch den Glauben, wie sich das in dem Satz ausspricht, daß wir gerechtfertigt werden: gratis, sola fide<sup>14</sup> propter Christum<sup>15</sup>.

Diese Lehre, wonach in dem Akt der Rechtfertigung alles Werk von seiten des Menschen ausgeschlossen und die Rechtfertigung als die allein durch die Gnade Gottes bewirkte betrachtet wird, ist es, die den Mittelpunkt der durch die Reformation gewonnenen Erkenntnis bildet<sup>16</sup>: in ihr ist dem Menschen ein sicherer und gewisser Grund gegeben, auf den er die Hoffnung seines Heiles bauen kann, und ist ihm ein gewisser Weg gezeigt, auf dem er dieses Heil finden soll<sup>17</sup>.

#### § 43

Nachdem von fides als dem Mittel, durch das wir des Heiles teilhaftig werden, und von justificatio als der Wirkung des Glaubens gehandelt ist, hat die Beschreibung der inneren Zustände und der sittlichen Umwandlung zu folgen, die in dem Menschen zugleich mit und nach der justificatio vorgehen. Auch diese aber sind Wirkungen des Hl. Geistes. Nach der Ordnung, in der dieser sie hervorbringt\*, zählen wir: 1. vocatio; 2. illuminatio; 3. regeneratio et conversio; 4. unio mystica; 5. renovatio. —

#### § 44

##### 1. Vocatio

V. est actus gratiae, quo spiritus s. hominibus, extra ecclesiam constitutis, voluntatem Dei de salvandis peccatoribus per verbum divinum manifestat et ipsis beneficia a redemptore Christo offert, ut ad ecclesiam adducantur, convertantur et aeternam salutem consequantur *Holl* (803)<sup>1</sup>.

Die Gnade Gottes, mit der er das Heil im Menschen wirken will, beginnt mit der vocatio; denn Gott muß das Heil an den Menschen bringen, da dieser

ungerufen auch nicht nach diesem begehren würde. Die vocatio ist aber zu unterscheiden als *v. indirecta et directa*, oder, was hier gleichbedeutend ist, als *v. generalis et specialis*<sup>2</sup>. Unter ersterer versteht man den Ruf, der durch das Gewissen und die natürliche Gottes-Erkenntnis an den Menschen ergeht, und so nur im allgemeinen eine dunkle Sehnsucht nach dem ihm noch unbekanntem Heil erweckt; unter letzterer aber den Ruf, der durch die Predigt des Evangeliums an den Menschen ergeht und ihn zum Eintritt in das Reich Gottes, zur Bekehrung und zur Empfangnahme des Heiles in Christo direkt einlädt und nur von dieser ist hier die Rede. Sie aber ist keine bloß äußere, sondern ist stets begleitet von einer Wirkung des Hl. Geistes, derart, daß der so Gerufene den Zug des Hl. Geistes nicht verkennen kann und daß sein Gewissen ihm bezeugt, wie sehr er Ursache habe, diesem Ruf zu folgen: sie ist also ebensosehr ernstlich gemeint (*seria*) als stets wirksam (*efficax*)<sup>3</sup>. — Weil nun in der Predigt des Evangeliums die einzige Möglichkeit liegt, durch die der Mensch zum Heil in Christus gelangen kann (*causa organica est externa verbi praedicatio Rom. X,17. 2Thess. II,14*)<sup>4</sup>, so bedient sich Gott ihrer als des Mittels, durch das er den Ruf an die Menschen gelangen läßt, und je nachdem er diese durch Menschen, die er dazu verordnet und antreibt<sup>5</sup>, oder ohne deren Vermittlung unmittelbar ruft, ist die vocatio als *mediata* oder *immediata* zu bezeichnen, und danach eine *ordinaria* oder *extraordinaria*<sup>6</sup>: nur aber zu den außergewöhnlichen Fällen gehört es, daß Gott anders als durch die Vermittlung von Menschen ruft. Der Grund, warum er ruft, liegt einzig und allein in seinem Erbarmen mit dem Elend, in dem sich die Menschen, solange sie des Heiles in Christus nicht teilhaftig sind, befinden<sup>7</sup>. Darum ergeht auch dieser Ruf an alle Menschen und ohne Auswahl, denn alle sind in gleichem Elend. Die vocatio ist daher eine *universalis*, und zwar a) *ratione intentionis Dei*, qua serio vult, ut omnes homines ad agnitionem veritatis perveniant 1Tim. II,4. 2Petr. III,9; b) *ratione mandati Christi* Matth. XI,28; c) *ratione ipsius praeconii*: omnes enim homines in universo mundo sunt vocati Mark. XVI,20. Rom. X,18. Die Allgemeinheit des Rufes besteht aber nicht darin, daß Gott an alle einzelnen Menschen in den verschiedenen Zeiten den Ruf hat in *gleicher Weise* ergehen lassen, sondern darin, daß er Sorge dafür trägt, daß die Predigt, die den Ruf an die Menschen zu bringen hat, überhaupt in irgendeiner Weise zu allen Nationen und so auch zu allen einzelnen Menschen kommen *kann*<sup>8</sup>. Der Ruf ergeht also insofern gleichmäßig an alle Menschen, als die Heilsgnade allen Menschen durch dieselben Mittel angeboten wird; eine Ungleichmäßigkeit findet aber statt in Beziehung auf die Ordnung, die Art und die Zeit der Berufung: denn den einen kommt sie früher als den anderen zu, bei den einen weilt sie länger als bei den anderen, die einen erhalten die Predigt unmittelbar von den von Gott verordneten Verkündigern, die anderen erst durch dritte Hand<sup>9</sup>.



Der Nachweis, daß der Ruf an alle Nationen und an alle einzelnen Individuen gelangt sei, ist freilich für uns schwer zu führen, doch wissen wir aus Geschichte und Offenbarung folgendes: Einmal, daß drei Zeiten waren, in denen Gott auf feierliche Weise die Predigt von dem Heil in solcher Weise hat ergehen lassen, daß damit jedesmal der ganzen damals lebenden Welt Gelegenheit gegeben war, diese zu vernehmen, wodurch zugleich die Möglichkeit für sie gesetzt war, diese Predigt allen ihren Nachkommen zukommen zu lassen. Es ist dies zur Zeit Adams, Noahs und der Apostel geschehen<sup>10</sup>. Finden sich dann im Verlauf der Zeit einzelne Völker, denen die Predigt des Evangeliums gänzlich unbekannt ist, so spricht das nicht gegen die so bezeichnete universalitas vocationis, sondern hat seinen Grund darin, daß diese Völker die ihnen verkündete Predigt nicht treu bewahrt oder gar nicht zu Herzen genommen haben, worunter dann die Nachkommen zu leiden haben. Durch die Schuld der ersteren ist es dann gekommen, daß die vocatio, die nach der Absicht Gottes eine universalis sein sollte, eine particularis geworden ist<sup>11</sup>.

Dann wissen wir, daß Gott es in seiner Gnade auch nicht bei dem solennen Ruf in jenen drei Zeiten hat bewenden lassen, sondern daß er noch allerlei Veranstaltungen getroffen hat, durch die auch später der Ruf an die Nationen und Einzelnen gelangen konnte und gelangen kann<sup>12</sup>. Warum Gott dann an einzelne Völker den Ruf hat direkter ergehen lassen als an andere, ist uns freilich unbekannt; denn die Ratschlüsse und Wege Gottes sind freilich unerforschlich. Aber das kann uns nicht irremachen in der Lehre, daß der Ruf der Absicht Gottes nach allgemein sei, da diese Absicht Gottes aufs bestimmteste in der Hl. Schrift ausgesprochen ist<sup>13</sup>.

## § 45

### 2. Illuminatio\*

Da dem natürlichen Menschen alles Geistliche eine Torheit ist und er es nicht erkennen kann, vielmehr allerlei Vorurteile und Zweifel ihn am rechten Verständnis des Geistlichen hindern, so würde die vocatio vergeblich sein, wenn nicht der Hl. Geist auch dahin wirkte, daß das Evangelium dem Menschen in seinem rechten Lichte und in seiner rechten Bedeutsamkeit erschiene<sup>1</sup>. Darum geht auch die weitere Arbeit des Hl. Geistes dahin, daß er diese Torheit des natürlichen Menschen überwinde, die Zweifel und Vorurteile beseitige und eine rechte Erkenntnis und Einsicht in das Wesen und die Bedeutung des Ev. ihm bebringe. Es handelt sich da also nicht allein um eine äußere Kenntnis der christlichen Heilslehre, sondern um eine innere Erkenntnis<sup>2</sup>, darum, daß dem Menschen der Sinn aufgehe für die rechte Schätzung des Evangeliums, daß alle Hindernisse beseitigt werden, die ihm den Heilsratschluß Gottes verhüllten, und daß es ihm innerlich klar werde, wie er in solchem Sünden-Elen-de, wie die Hl. Schrift sagt, sich befinde, und wie ihm eine Hilfe dagegen und ein Trost in der Gnade in Christus gesetzt sei<sup>3</sup>. Wenn es durch die Wirkung

des Hl. Geistes dahin gekommen ist, dann ist auch von seiten Gottes alles geschehen, und es kommt nur noch auf den Willen des Menschen an, daß dieser sich für die Empfangnahme dieses Heiles auch entscheide<sup>4</sup>. Diese Wirkung aber ist es, die der Hl. Geist hervorzubringen sucht durch die illuminatio. *Illum. est actus gratiae applicatricis, quo spiritus s. hominem peccatorem, ad ecclesiam vocatum, per ministerium verbi docet et sincero studio magis magisque informat, ut depulsis ignorantiae et errorum tenebris ipsum verbi Dei notitia imbuat, atque ex lege agnitionem peccati, ex evangelio misericordiae divinae, in merito Christi fundatae, cognitionem eidem instillet*<sup>5</sup>. *Holl.* (819). Die illuminatio ist demnach zunächst eine Wirkung des Hl. Geistes auf das Erkenntnisvermögen des Menschen; es wendet sich aber doch auch schon in diesem Akt der Hl. Geist wenigstens mittelbar an den Willen des Menschen, insofern diese Erleuchtung eben den Zweck hat, durch die Erkenntnis des Sünden-Elends,

und Heiligung des Willens hinzuführen<sup>6</sup>. Sie findet statt in jedem Menschen, der den Ruf des Hl. Geistes zu Herzen nimmt und ihm Ohr und Herz öffnet, aber nicht ohne daß dies geschieht, weil der Hl. Geist nie zwingend und nie da wirkt, wo der Mensch widerstrebt<sup>7</sup>; auch kommt sie dem Menschen nicht anders zu als durch das göttliche Wort<sup>8</sup>, das seine Diener zu vermitteln haben<sup>9</sup> und das diejenigen, die sich der illuminatio erfreuen wollen, in Gebet und frommer Betrachtung in sich sollen wirken lassen<sup>10</sup>. Insofern sich dann das göttliche Wort in lex und evangelium teilt, kann auch die illuminatio, je nachdem sie von dem einen oder anderen gewirkt wird, unterschieden werden als illuminatio legalis et evangelica; und gemäß der verschiedenen Aufgabe, die dem Gesetz und dem Evangelium gestellt ist, wird das erstere dem Menschen nur seine Sünde und den daraus folgenden Zorn Gottes, das andere ihm die Gnade in Christo offenbaren<sup>11</sup>, und so wird auch die Wirkung auf den Menschen in der Art verschieden sein, daß das eine nur Schrecken, das andere aber bei dem in Aussicht gestellten Heil auch Trost wirkt. Darum ist auch die von dem Evangelium ausgehende Wirkung allein die wahrhaft heilbringende, während die von dem Gesetz ausgehende sich mehr vorbereitend auf diese hin verhält<sup>12</sup>.

Wie aber alle Erkenntnis, so ist auch diese durch den Hl. Geist gewirkte eine allmählich entstehende, was schon daraus ersichtlich ist, daß die Erkenntnis, von der hier die Rede ist, aus mehreren Stücken besteht, wovon der Natur nach das eine sich an das andere anreihet<sup>13</sup>. Und wie der natürlichen Ordnung nach die äußere Erkenntnis der inneren vorangehen muß, so wird auch hier der Hl. Geist erst nur eine äußere Erkenntnis, die vorbereitend zur Empfangnahme der innern wirkt, und dann erst eine innere wirken, so daß weiter unterschieden werden kann zwischen illuminatio literalis et paedagogica und zwischen ill. spiritualis et complete salutaris<sup>14</sup>. Da aber die eine wie die andere Erkenntnis dem Menschen nur bei rechtem Verhalten zu der ihm zukommenden Wirkung des Hl. Geistes zuteil wird, so kann die Wirkung des Hl. Geistes, wenn der Wille des Menschen nicht weiter geht, auch bei der ersteren stehenbleiben, oder die

Wirkung des Hl. Geistes kann sich auch nur auf das Erkenntnis-Vermögen des Menschen nicht aber, wie folgen sollte, auf seinen Willen erstrecken<sup>15</sup>, in welchem Falle freilich die Absicht des Hl. Geistes mit dem Menschen nicht ganz erreicht und die ill. keine perfecta ist<sup>16</sup>; weshalb aber doch nicht in Abrede gestellt werden kann, daß auch die so auf der ersten Stufe stehenbleibende Erkenntnis vom Hl. Geist gewirkt ist<sup>17</sup>.

### § 46

#### 3. Regeneratio et conversio

sind die Ausdrücke, mit denen das wirkliche Eingetretensein des Menschen in das neue Reich der Gnade bezeichnet wird. Die beiden Ausdrücke sind in der Hl. Schrift bald in weiterem, bald in engerem Sinn und oft promiscue gebraucht. Sie beschreiben in ersterem Fall den ganzen Gott wohlgefälligen Zustand des begnadigten Sünders mit allen sittlichen Kräften, die ihm jetzt zu Gebote stehen, und schließen also die Rechtfertigung und Heiligung mit in sich; im anderen Fall aber, in dem sie zwar auch nicht geradezu sich ausschließen, aber doch auch nicht vollkommen identisch sind, bezeichnen sie allein die innere Umwandlung, die mit dem ganzen Zustand des Menschen vorgegangen ist, ohne daß das Vermögen eines heiligen Lebens schon mit hinzugerechnet ist. Die beiden Begriffe werden dann dadurch voneinander unterschieden, daß unter regeneratio eben nur das wirkliche Vorhandensein des neuen geistlichen Lebens, wie es durch die Wirkung des göttlichen Geistes in dem Menschen geschaffen ist, verstanden wird, in der conversio aber zugleich die Bedingungen, die von seiten des Menschen geleistet werden müssen, damit es zu solchem geistlichen Leben komme, mit aufgenommen werden<sup>1</sup>. Indem so die beiden Ausdrücke doch in gewissem Sinn auseinandertreten, können sie auch abgetrennt voneinander behandelt werden.

I. *Regeneratio*. Sie ist actus gratiae, quo spiritus s. hominem peccatorem salvifica fide donat, ut remissis peccatis filius Dei et haeres aeternae vitae reddatur<sup>2</sup> Holl. (876), also diejenige Wirkung Gottes, durch die er die geistliche Blindheit, die in dem natürlichen Menschen ist, und das geistliche Unvermögen, an die Heilsgnade zu glauben, überwindet und das Vermögen zu glauben in dem Menschen schafft<sup>3</sup>. Es geht sonach in der regeneratio eine Veränderung mit dem Menschen vor<sup>4</sup>, die darin besteht, daß anstelle der früheren Blindheit in geistlichen Dingen geistliche Erkenntnis, anstelle des Unglaubens der Glaube tritt, daher dieser so ganz anders gewordene geistliche Zustand des Menschen tropisch mit dem Ausdruck der *Wiedergeburt* und der so wiedergeborene Mensch als eine *neue Kreatur* bezeichnet wird<sup>5</sup>.

Da die regeneratio bedingt ist durch das Verhalten des Menschen zu der auf ihn statthabenden Wirkung, so wird diese auch mit einemal oder allmählich erfolgen, je nachdem der Widerstand des Menschen größer oder geringer ist. Das erstere findet statt bei den Kindern, in denen kein anderer Widerstand

vorhanden ist als der jedem natürlichen Menschen einwohnende, der aber durch den in der Taufe wirkenden Hl. Geist überwunden wird; das andere wird statthaben bei allen Erwachsenen, bei denen nur allmählich der Widerstand schwindet<sup>6</sup>.

Immer aber ist die Wirkung des Hl. Geistes wirksam (efficax) in der Art, daß von seiten Gottes dem Menschen bereitwillig und vollkommen hinreichend alle die Kräfte angeboten werden, deren er zum Glauben und geistlichen Leben bedarf; doch ist diese Gnade nicht zwingend wirkend, also nicht irresistibilis, denn ihre Annahme hängt von dem freien Willen des Menschen ab<sup>7</sup>. Darum ist auch die regeneratio zwar von seiten Gottes eine perfecta, indem Gott bestrebt ist, die regeneratio in dem Menschen vollkommen zu schaffen, und ihn ganz zu einer neuen Kreatur umzubilden, von seiten des Menschen aber nur mehr oder minder vollkommen, je nachdem der Mensch diese Gnade des Hl. Geistes ganz oder nur teilweise in sich wirken läßt<sup>8</sup>. Ebenso hängt es von der Treue des Menschen ab, ob er in dem neuen Zustand der regeneratio bleibend verharren wird oder nicht, und so ist die regeneratio auch eine amissibilis, zugleich aber durch die Gnade Gottes eine reitabilis; denn auch dem wieder aus der Gnade Gefallenen steht, solange er hier auf Erden lebt, die Rückkehr in den Stand der regeneratio immer wieder offen<sup>9</sup>.

II. *Conversio*. Zu Glauben und geistlichem Leben kann es in dem Menschen nicht anders als so kommen, daß Gott ihn von den Wegen der Sünde ab und zu sich hinkehrt, und so ist die conversio der actus, quo spiritus s. peccatorem convertere, et peccator converti dicitur Holl. (852)<sup>10</sup>.

Die conversio ist dann eine Wirkung Gottes zu nennen, insofern es zu dieser Umkehr ohne die wirkende Gnade Gottes durchaus nicht kommen kann. Insofern aber diese Umkehr in dem Menschen nicht statthaben kann ohne eine geistige

Bewegung in ihm, die durch seinen eigenen Willen bedingt ist, so kann auch nach anderer Betrachtungsweise die conversio als vom Menschen ausgehend betrachtet werden. Danach wird unterschieden conversio in sensu transitivo et intransitivo<sup>11</sup>. In letzterem Sinn ist sie identisch mit poenitentia, motus animi, per gratiam spiritus s. convertentem et regenerantem excitatus, quo homo peccator agnita ex lege divina peccata sua serio cum dolore detestatur, simul vero satisfactionem et meritum mediatoris Christi eoque partam misericordiam Dei, in evangelio promissam, vera fide apprehendit, sibi que applicat, ut impetrata gratuita peccatorum remissione aeternum salvus fiat Holl. (1141).

Die Vorgänge, durch die es zur conversio kommt, sind näherhin diese. Indem der unwiedergeborene und unbekehrte Mensch von der Geburt an unter der Herrschaft der Sünde steht und seine Sündenlust sich ungescheut in Todsünden äußert, geht die erste Wirkung der Gnade dahin, den Menschen von diesem sündhaften Zustand abzuwenden und zu diesem Endzweck in ihm wahren Schmerz über die begangenen Sünden und Verlangen nach Befreiung von der Herr-

schaft der Sünde, d.h. *contritio* (*serium et sanctum dolorem cordis, quo peccator agnita ex lege divina peccata sua detestatur*) zu erzeugen<sup>12</sup>. Die zweite Wirkung der göttlichen Gnade ist aber die, daß sie den über seine Sünden erschrockenen Menschen antreibt, zu dem Verdienst Christi, das seiner Sünden Menge deckt und für ihn einsteht, seine Zuflucht zu nehmen und die Vergebung seiner Sünden im Glauben zu ergreifen<sup>13</sup>, so daß also die *conversio*, die in der *contritio* beginnt, in der *fides* sich vollendet. Die erstere wird durch die Predigt des Gesetzes, die andere durch die Predigt des Evangeliums gewirkt<sup>14</sup>. Aus dem Gesagten folgt dann schon, daß auch die *conversio* gleich der *regeneratio* nicht mit einemmal, sondern durch verschiedene Akte der einen und selben Gnade zustande kommt<sup>15</sup>; diese Gnade wird dann verschieden bezeichnet, je nachdem sie den Anfang oder den Fortgang der Bekehrung und je nachdem sie mit oder ohne Zutun des Menschen wirkt<sup>16</sup>. Der Mensch verhält sich so bei dem Anfang der *conversio* durchaus passiv<sup>17</sup>, im weiteren Verlauf aber insofern selbsttätig, als die durch die Gnade wirkten Kräfte dabei tätig sein müssen<sup>18</sup>. Indem aber diese Kräfte eben durch die Gnade gewirkt sind und der Mensch aus natürlichen Kräften gar nichts vermag, so ist die *conversio* doch als allein durch die *gratia* gewirkt zu betrachten<sup>19</sup>. Von der *conversio* gilt endlich, was von der *regeneratio* gilt, daß sie zwar *efficax*, aber nicht *irresistibilis* ist; von beiden, daß die *causa impulsiva interna* die *misericordia Dei*, die *causa impulsiva externa* s. *meritoria* das *meritum Christi* ist.

#### § 47

#### 4. Unio mystica

Die Heilige Schrift sagt von dem Gläubigen, daß Gott in ihm wohne, und deutet damit eine besondere Einigung Gottes mit ihm an, die die Dogmatik als *unio mystica* bezeichnet. Diese tritt ein in dem Moment, in dem der Mensch gerechtfertigt und wiedergeboren wird, und ist unzertrennlich mit Rechtfertigung und Wiedergeburt gesetzt, so daß, wenn mit der *justificatio* die Vergebung der Sünden, mit der *regeneratio* das Vermögen des Glaubens gesetzt ist, in der *unio mystica* die unmittelbare Wirkung dieser beiden Gnadenakte Gottes beschrieben wird, die darin besteht, daß Gott in dem also Gerechtfertigten oder Wiedergeborenen in besonderer Weise Wohnung macht<sup>1</sup>. Mit dieser *unio mystica* ist dann mehr ausgesagt als eine bloße Übereinstimmung des menschlichen Willens mit dem göttlichen oder eine bloße Einigung beider in der Liebe oder eine bloße Einwirkung und Mitteilung geistlicher Gaben von seiten des Hl. Geistes<sup>2</sup>. Die Stellen Joh. XIV,23. 1Kor. VI,15.17. Eph. V,30. 2Petr. I,4. Gal. III,27. II,19.20 beweisen vielmehr, daß diese Einigung nicht bloß metaphorisch, sondern eigent-

lich und wirklich zu verstehen ist, so daß diese nicht anders denn als eine Einigung der Substanz Gottes mit der Substanz des Menschen beschrieben werden kann, infolge deren Gott die Fülle seiner Gnadengaben auf den Wiedergeborenen ausgießt<sup>3</sup>. Sie ist danach wohl zu unterscheiden von derjenigen Einwohnung Gottes, die Act. XVII,28 angedeutet ist: denn wenn auch in dieser Stelle eine substantielle Einigung Gottes mit dem Menschen ausgesagt ist, so muß diese doch anderer Art sein als jene, da diese bei allen Kreaturen, jene nur bei den Gläubigen stattfindet, daher jene als *unio specialis* von dieser als *unio generalis* unterschieden wird<sup>4</sup>. Diese *unio* ist aber weiter als *unio mystica* zu bezeichnen (*quia unio haec magnum mysterium est* [Eph. V,32], *cujus unionis modus specificus est imperscrutabilis*), dann als *spiritualis* (*quoniam per spiritum s. gratiose inhabitantem renatos non carnali aut corporali, sed spirituali et supernaturali modo perficitur* Holl (934). Indem wir uns also keine nähere Vorstellung von der Natur und Art dieser *unio* machen können, müssen wir uns darauf beschränken, falsche Vorstellungen von ihr abzuwehren. Eine falsche Vorstellung wäre es aber, wenn wir uns die Einigung der beiden Substanzen, der göttlichen und der menschlichen, so dächten, als ob die beiden Substanzen zu einer zusammen gingen, oder so, als ob die eine in der anderen aufginge, oder auch so, als ob aus den beiden Personen, Gottes und des Menschen, eine Person würde in ähnlicher Weise, wie die beiden Naturen in Christo eine Person konstituieren: denn die *unio mystica* ist keine *substantialis*<sup>5</sup> und keine *personalis*<sup>6</sup>.

#### § 48

#### 5. Renovatio

Es ist nicht genug, daß der Mensch zur Erkenntnis seiner Sünde kommt und diese haßt; auch nicht, daß er in der *regeneratio* die Kraft erhält, im Glauben das Verdienst Christi zu ergreifen: Gott will auch, daß der Mensch diese Abkehr von der Sünde und Hinkehr zu ihm in einem sittlichen Leben betätige, daß er aufhöre, der alte Mensch zu sein, und ein neuer werde, der mehr und mehr ein heiliges Leben vor Gott führt. Und auch dahin wirkt Gott mit seiner göttlichen Gnade, indem er den Menschen mehr und mehr von Sünden abziehen und zum Guten zu ermuntern und zu kräftigen sucht. Diese Wirkung aber, die Gott auf den Menschen ausübt, wird *renovatio* genannt, insofern durch diese eine Änderung in dem Menschen hervorgebracht wird, infolge deren er ein neuer Mensch genannt werden kann<sup>1</sup> – auch *sanctificatio*, insofern sein Leben nun heilig zu werden anfängt<sup>2</sup>. Holl (946). *Renovatio est actus gratiae, quo spiritus s. hominem justificatum, expulsis vitiis, sanctitate inhaerente donat*<sup>3</sup>. Die Änderung, die in dem Menschen vorgeht, besteht dann näher



darin, daß durch Wirkung der göttlichen Gnade die dem Menschen noch an-  
klebende Sünde mehr und mehr verschwindet und steigender Fertigkeit im  
Guten Platz macht<sup>4</sup>. Weil aber die dem Menschen einwohnende Sündhaftigkeit  
nur durch stets wiederholten Kampf wider die Sünde weicht, so tritt diese  
renovatio nicht mit einemmal, sondern allmählich ein, stets des Wachstums  
fähig<sup>5</sup>; und weil die Sünde den Menschen nie ganz verläßt, so ist sie nie per-  
fecta<sup>6</sup>, wieweil die Vollkommenheit immer angestrebt werden soll. Sie ist  
endlich ein Werk Gottes in dem Menschen, jedoch in der Art, daß von seiten  
des Menschen, der jetzt in der conversio neue geistliche Kräfte erhalten hat,  
eine freie Mitwirkung stattfindet<sup>7</sup>.

## Anhang\*

### § 49

#### Von den guten Werken

Die renovatio gibt sich zu erkennen in den guten Werken<sup>1</sup>. Unter ihnen ver-  
steht man diejenigen Handlungen, die der Wiedergeborene in Übereinstimmung  
mit dem göttlichen Willen vollbringt<sup>2</sup>, seien diese äußere, in die Augen fallende

oder bloß innere Akte, Regungen und Vorgänge in dem Menschen<sup>3</sup>. Sie wer-  
den gute Werke genannt, nicht als ob sie an sich gut und vollkommen wären<sup>4</sup>,  
denn solche zu vollbringen ist dem sündigen Menschen nicht möglich<sup>5</sup>, sondern  
weil sie das Erzeugnis einer guten, Gott wohlgefälligen Gesinnung sind und weil  
sie von dem durch den Glauben mit Gott Versöhnten ausgehen<sup>6</sup>. Sie können  
also da erst vollbracht werden, wo der Mensch im Stande der Wiedergeburt  
steht, weil da erst durch die Wirkung des Hl. Geistes eine solche Gott wohlge-  
fällige Gesinnung dem Menschen einwohnt und ihm die Kraft, Gutes zu voll-  
bringen, zuteil geworden ist<sup>7</sup>; daher können selbst diejenigen Handlungen der  
Unwiedergeborenen, die der äußeren Erscheinung nach dem göttlichen Gesetz  
entsprechen, in keiner Weise gute Werke genannt werden<sup>8</sup>. Solche gute Werke  
*müssen* aber auch von dem Wiedergeborenen vollbracht werden, nicht zwar,  
als ob er durch diese sich erst vor Gott zu rechtfertigen oder sein Heil zu ver-  
dienen hätte: denn wäre er nicht schon gerechtfertigt, so könnte er gar keine  
guten Werke vollbringen; sondern darum, weil er durch sie seinen Gehorsam  
gegen Gott erweist, dessen Wille es ist, daß er durch heiligen Wandel und gute  
Handlungen geehrt werde, und weil der Mensch zugleich durch sie das wirkliche  
Vorhandensein einer gläubigen Gesinnung an den Tag legt: denn wo diese vor-  
handen ist, da treibt es ihn von innen heraus zu guten Werken mit der gleichen  
Notwendigkeit, mit der der gesunde Baum gute Früchte treibt<sup>9</sup>. Diese Notwen-  
digkeit ist also kein Zwang, der dem Menschen von außen auferlegt wird, und  
vernichtet nicht etwa seine christliche Freiheit, vielmehr erweist sich diese darin,  
daß der Mensch jetzt mit innerer Lust und aus eigenem Trieb vollbringen kann,  
was das Gesetz Gottes von ihm fordert<sup>10</sup>. Dafür hat er dann auch Lohn von Gott  
zu erwarten; aber es ist ein Gnadenlohn, und die Aussicht auf solchen Lohn ist  
nicht der nächste Grund, warum er solche guten Werke tut<sup>11</sup>.

§ 50

Der Hl. Geist bedient sich äußerer und sichtbarer Mittel, durch die er die oben beschriebenen Wirkungen auf die Menschen hervorbringt<sup>1</sup> und diesen das Heil in Christo aneignet; und nur da dürfen wir eine Wirkung mit Gewißheit als vom Hl. Geist stammend betrachten, wo sie durch solche äußere Mittel an uns gekommen ist<sup>2</sup>. Solche Mittel aber, die wir Gnadenmittel nennen, sind das *Wort Gottes* und die *Sakramente*. Alle diejenigen, die durch diese Mittel des Heiles in Christo teilhaftig geworden sind, bilden eine Gemeinschaft, die wir die *Kirche* nennen. Der vierte Teil zerfällt sonach in die Lehre I. von dem Worte Gottes, II. von den Sakramenten als den Gnadenmitteln und III. von der Kirche<sup>3</sup>.

Kap. I

De verbo divino

Beim Worte Gottes<sup>4</sup> kommt in Betracht seine Wirksamkeit und seine Einteilung.

§ 51

Efficacia verbi divini

Da der Hl. Geist, durch den allein der Mensch bekehrt wird, nur durch das Wort wirkt, so muß diesem Wort die Kraft einwohnen, alle diejenigen Wirkungen in dem Menschen hervorzubringen, die oben in dem *locus de statu gratiae* beschrieben sind, und zwar ist die Kraft derart, daß sie immer Erfolg hat, wo ihr nicht von seiten des Menschen Widerstand entgegengestellt wird<sup>5</sup>. Es kommt dem Wort also zu *efficacia*. *Verbum div. habet vim aut potentiam activam supernaturalem ac vere divinam ad producendos supernaturales effectus, scil. mentes hominum convertendas, regenerandas et renovandas.* — Das Wort Gottes beschränkt sich demnach nicht bloß darauf, dem Menschen äußerlich den Weg zum Heil zu weisen und ihm die Mittel anzugeben, wie er zu diesem gelangen könne<sup>6</sup>; und die Kraft dieses Wortes ist nicht bloß mit der Überzeugungskraft vergleichbar, die auch einer menschlichen Rede, wenn sie gewaltig ist, innewohnt; die Kraft dieses Wortes ist also keine natürliche, wie die, die jedem menschlichen Wort einwohnt, sondern sie ist übernatürlich<sup>7</sup>. Solch eine Kraft kommt dem Wort dadurch zu, daß der Hl. Geist zu diesem hinzutritt: er ist aber von dem Augenblick an, wo ein Wort Gottes vorhanden ist, unzertrennlich und für immer mit ihm verbunden<sup>8</sup>,



so daß die Kraft und Wirksamkeit des Wortes mit der des Hl. Geistes völlig identisch<sup>9</sup>, wahrhaft göttlich ist<sup>10</sup>, und in gleicher Weise wie der Hl. Geist ohne diese Kraft nicht gedacht werden kann<sup>11</sup>. In keiner Weise haben wir uns also das Verhältnis von Wort und Geist so vorzustellen, als ob das Wort bloß das tote Instrument wäre, dessen sich der Hl. Geist bediente<sup>12</sup>, oder als ob der Hl. Geist da, wo er durch das Wort wirken wollte, immer erst zum Wort, von dem er sonst getrennt ist, hinzuträte<sup>13</sup>.

## § 52

### Lex et evangelium

Das Wort Gottes teilt sich nach den verschiedenen Wirkungen, die es in dem Menschen, dessen Heil es schaffen will, hervorbringt, ein in Gesetz und Evangelium<sup>1</sup>.

I. *Das Gesetz*, in dem Gott durch Gebot und Verbot den Menschen seinen Willen kundgegeben und zu dessen Erfüllung er sie verpflichtet hat<sup>2</sup>, ist teils allgemein und für alle Zeiten gültig, teils nur für eine gewisse Zeit und unter gewissen Umständen gegeben. Das erstere wird *lex moralis* genannt, weil es die zu allen Zeiten sich gleich bleibenden und an alle vernünftigen Geschöpfe ergehenden Vorschriften Gottes in betreff unseres sittlichen Lebens enthält<sup>3</sup>; das andere wird *lex ceremonialis et forensis* genannt, weil es die den Juden für die Zeit der jüdischen Theokratie gegebenen zeremoniellen und bürgerlichen Vorschriften enthält<sup>4</sup>. Nur das erstere kommt hier in Betracht; denn das andere ist von Gott wieder aufgehoben<sup>5</sup>. Sein Inhalt ist dem Menschen bei der Schöpfung ins Herz geschrieben worden (daher wird es auch *lex naturae* genannt); und die Menschen hatten an ihm, solange sie in dem ihnen von Gott anerschaffenen Zustand verblieben, eine vollständige Richtschnur für ihr sittliches Leben<sup>6</sup>. Nachdem aber durch den Fall ihre Erkenntnis sich verfinsterte und sie die Stimme Gottes in ihrem Herzen nur unvollkommen vernahmen, bedurfte es einer andern Art und Weise, durch die Gott seinen ewigen Willen ihnen zu erkennen gab; und dies ist am vollständigsten geschehen in der Gesetzgebung auf Sinai<sup>7</sup>.

Das da gegebene Gesetz enthält die vollständigste Norm für unser sittliches Leben<sup>8</sup> und gilt uns nicht weniger, als es den Israeliten gegolten hat<sup>9</sup>. Es verpflichtet uns zu seiner genauesten Einhaltung und droht im Fall der Übertretung mit zeitlichen und ewigen Strafen<sup>10</sup>, verheißt aber auch dem, der es vollständig hält, ewiges Leben.

Da indessen seit dem Fall niemand imstande ist, es vollkommen zu halten, so kann man nicht sagen, daß das Gesetz uns zur Seligkeit dient<sup>11</sup>; dazu vielmehr dient es vor allem, daß durch dieses Erkenntnis der Sünde gewirkt und der Mensch für das Heil in Christus empfänglich gemacht wird<sup>12</sup>. Das erstere geschieht dadurch, daß das Gesetz dem Menschen den Abstand bemerkbar macht, der zwischen den Forderungen des Gesetzes und seinen Leistungen be-

steht; das andere geschieht dadurch, daß dem Menschen, je mehr er hinter den Forderungen des Gesetzes zurückbleibt, bange wird und er sich angetrieben fühlt, nach Schutz zu begehren vor dem Zorn Gottes, der jedem Übertreter seiner Gebote angedroht ist: das Gesetz treibt also den Menschen zu Christus, der solchen Schutz zusagt. Von dem Gesetz kann darnach auch gesagt werden, daß es eine *concio poenitentiae* sei, und zum Gesetz kann man dann alles das rechnen, was solche Buße zu wirken vermag<sup>13</sup>. Außerdem dient das Gesetz noch dazu, die Unwiedergeborenen in äußerer Zucht und Ehrbarkeit zu erhalten; den Wiedergeborenen aber dient es darum, weil es die vollständige Richtschnur des sittlichen Lebens enthält, als Norm für ihr inneres und äußeres Verhalten. Nach diesen verschiedenen Endzwecken, um deretwillen das Gesetz gegeben ist, unterscheidet man einen vierfachen *usum legis*, nämlich *usum politicum, elencticum, paedagogicum* und *didacticum*<sup>14</sup>. —

II. *Evangelium*. Wie das Gesetz zu seinem Inhalt die Verkündigung des göttlichen Willens hat und dessen Beobachter Lohn verheißt, dem Übertreter Strafe droht, so hat das Evangelium, zum Unterschied vom Gesetz, zu seinem Inhalt die Lehre von der gnadenreichen Vergebung der Sünden, die uns umsonst um Christi willen durch den Glauben zukommen soll<sup>15</sup>. In der Predigt des Evangeliums ist also dem Menschen das Mittel gezeigt, wie er der Verdammung, die das Gesetz über ihn verhängt, entgehen kann; und diese Predigt tritt da ein, wo der Mensch durch das Gesetz zur Erkenntnis der Sünde gebracht worden ist, hält ihm dann die Gnade Gottes, das Verdienst Christi und alle damit verbundenen Wohltaten vor<sup>16</sup> und will den Glauben in ihm wirken, durch den er das Heil in Christus sich aneignet. — So verschieden demnach auch Gesetz und Evangelium ihrer Bedeutung nach sind<sup>17</sup>, so ist doch kein Widerspruch zwischen beiden gesetzt, sondern wie beide in gleicher Weise von Gott gegeben sind, so sind auch beide allezeit gültig, haben ihr Geschäft an allen Menschen auszurichten, und wollen ihrem letzten Endzweck nach auch das gleiche, nämlich das Heil der Menschen<sup>18</sup>, zu dessen Bewirkung jedes von beiden das Seinige beiträgt. Wie nämlich durch die Predigt des Gesetzes die Erkenntnis der Sünde und die Buße, so wird durch die Predigt des Evangeliums der Glaube gewirkt. Die Wirksamkeit des einen reiht sich also an die des anderen an: die Wirksamkeit des einen hört aber darum da noch nicht ganz auf, wo die Wirksamkeit des anderen eintritt, denn auch für den Wiedergeborenen bleibt das Gesetz eine Norm, nach der er sein sittliches Leben einrichtet, und erzeugt in ihm die täglich sich erneuernde Buße, indem es stets sein noch immer sündiges Wesen in ihm aufdeckt<sup>19</sup>.

## Kap. II De sacramentis

### § 53 Sakramente im allgemeinen

Die Heilsgnade wird dem Menschen mitgeteilt, nicht allein durch das Wort, sondern auch durch die Sakramente<sup>1</sup>; und wie dort das Wort, so ist hier ein äußeres und sichtbares Element, das in heil. Handlung an den Menschen gebracht wird, der Träger des Hl. Geistes<sup>2</sup>. Sakrament ist danach eine heilige, von Gott angeordnete Handlung, in der mittelst eines äußeren und sichtbaren Zeichens die Heilsgnade dem Menschen zugeteilt oder der Mensch, wenn er sie schon besitzt, derselben vergewissert wird<sup>3</sup>. Solcher heil. Handlungen zählt die evangelische Kirche nur zwei, die Taufe und das Abendmahl; denn nur in diesen beiden Handlungen findet nach der Anordnung Christi eine Zuteilung der Heilsgnade statt, und unter allen heil. Handlungen, die in der Hl. Schrift angeordnet sind, sind es nur diese beiden, bei denen die zwei Merkmale zusammentreffen, daß 1. ein besonderer göttlicher Wille vorliegt, demzufolge in heil. Handlung ein äußeres Element zu solcher Anwendung kommen soll, und daß 2. im göttlichen Wort die Verheißung gegeben ist, daß durch die Anwendung dieses Elements die evangelische Heilsgnade vermittelt werden solle<sup>4</sup>. Nach diesen Merkmalen unterscheiden sich also diese beiden heil. Handlungen von allen anderen Handlungen und werden zur Unterscheidung von diesen darum Sakramente genannt<sup>5</sup>. In dem so durch das Wort geweihten Element liegt uns aber alsdann nicht mehr das allein vor, was in die Sinne fällt, sondern wir haben zugleich ein Unsichtbares, Höheres als gegenwärtig und durch die Elemente wirkend anzunehmen, so daß also das Sakrament aus einem doppelten, einem Sichtbaren und Unsichtbaren, besteht<sup>6</sup>. Aus dem Gesagten folgt ferner, daß, gleichwie eine heil. Handlung nur dann Sakrament ist, wenn die beiden oben genannten Merkmale bei ihr zusammentreffen, so sie auch nur dann Sakrament ist und als solches wirkt, wenn sie ganz in der von dem Stifter vorgeschriebenen Weise und zu dem von ihm bestimmten Zweck gehandhabt wird<sup>7</sup>. Es müssen also 1. die Einsetzungsworte nach der Vorschrift des Stifters bei der Handlung gesprochen werden, weil vorher das Element nur äußerlich, schlecht und wirkungslos ist. Es muß 2. ausgeteilt und empfangen werden nach der von dem Stifter vorgeschriebenen Weise<sup>8</sup>, und darf 3. nur an solche ausgeteilt werden, die der Kirche bereits angehören oder eben durch das Sakrament in diese aufgenommen werden wollen. Die Ordnung endlich bringt mit sich, daß es außer in besonderen Fällen von den bestellten Dienern der Kirche ausgeteilt wird<sup>9</sup>. Wo nun bei der heil. Handlung dies alles nach der Vorschrift ihres Stifters beachtet wird, da ist sie ein Sakrament, und es muß weder die sittliche Beschaffenheit oder der innere Wille des Darreichenden<sup>10</sup>, noch auch der Glaube des Empfängers<sup>11</sup> erst noch hinzukommen, um die Handlung zum Sakrament zu machen: wohl aber ist die Segen oder Gericht bringende Wirkung des Sakraments in der gleichen Weise von dem Glauben

oder Unglauben des Empfängers bedingt, wie es auch die Wirkung des göttlichen Wortes ist<sup>12</sup>. Der nächste Endzweck des Sakramentes endlich ist der, daß es dem Menschen die Heilsgnade darreiche oder den, der sie schon besitzt, ihrer gewisser mache<sup>13</sup>. Zugleich aber dienen die Sakramente, weil sie nur innerhalb der Kirche vorgenommen werden, dazu, daß diejenigen, die sie empfangen, daran als Glieder der Kirche erkannt werden können, daß sie die Empfänger an die Heilswohltaten, die in ihnen vorgebildet sind, erinnern, zu neuer gegenseitiger Liebe diejenigen antreiben, die zu dem gleichen Zweck sich versammelt haben, und sie zu dem inneren geistlichen Leben, das in den Sakramenten symbolisch angedeutet ist, anregen<sup>14</sup>.

### § 54 1. Die Taufe

Von den beiden Sakramenten geht die Taufe dem Abendmahl voraus<sup>1</sup>. — Es ist zu handeln von dem *Begriff* der Taufe, von der *Form*, in der sie vollzogen werden soll, und von dem *Endzweck*, um dessetwillen sie gestiftet ist.

1. Die Taufe ist eine von dem Herrn befohlene und mit einer Verheißung (Matth. XXVIII, 19) begleitete Handlung. Wir haben also in der Taufe nicht bloß Wasser und nicht gemeines Wasser, sondern zugleich auch das Wort Gottes. Mit diesem aber ist eine höhere Kraft als die, die im natürlichen Wasser liegt, hinzugetreten<sup>2</sup>, und sie ist es, die durch das Wasser die Heilsgnade wirkt<sup>3</sup>.

2. Wo wir aber von der Taufe solches erwarten wollen, da muß sie auch ganz nach der Vorschrift des Herrn gehandhabt werden; es muß also die Konsekration nach dem Willen des Herrn vorgenommen und die Handlung selbst an dem Täufling wirklich nach der vorgeschriebenen Weise vollzogen werden<sup>4</sup>. Ist dieses alles geschehen, so ist auch die Taufe als vollgültig anzusehen, mag nun der sie vollziehende Geistliche gläubige Gesinnung haben oder nicht, und mag der Täufling das Sakrament gläubig aufnehmen oder nicht<sup>5</sup>.

3. Der nächste Endzweck der Taufe endlich ist der, in dem Menschen die Heilsgnade zu wirken<sup>6</sup>. Weil aber auch das Wort Gottes die gleiche Aufgabe hat, so wird die Taufe nur da diese Aufgabe zu vollziehen haben, wo sie früher als das Wort an den Menschen kommt: dies geschieht bei den Kindern, die für die Predigt des Evangeliums noch nicht empfänglich sind<sup>7</sup>. Bei Erwachsenen aber, die bei bereits entwickelter Vernunft die Predigt des Evangeliums vernehmen können, geht das Wort voran und übt seine Wirkung vor dem Sakrament. Dieses aber dient alsdann dazu, die durch das Wort bereits hervorgebrachte Wirkung zu versiegeln und zu befestigen<sup>8</sup>. Bei den Erwachsenen, an denen die Taufe erst noch vollzogen werden soll, wird daher auch der Glaube als die Bedingung, unter der die Taufe eine gesegnete Wirkung haben soll, in Anspruch

genommen<sup>9</sup>, was bei Kindern nicht geschehen kann, woraus aber für letztere in keiner Weise folgt, daß ihnen darum die Taufe noch vorenthalten werden darf, denn sie sind gleich sehr wie die Erwachsenen der Gnade bedürftig und von Gott zu ihr eingeladen; es ist also Gottes Wille, daß schon die Kinder getauft werden, und ihnen dient eben die Taufe dazu, diesen Glauben in ihnen zu wirken<sup>10</sup>. Die Wirkung der Taufe ist aber ferner nicht auf einen Moment beschränkt, sondern sie bringt dem Menschen auch fortwährende Kräftigung und ist auch da nicht verloren, wo bei dem Akt der Handlung selbst durch ein von seiten des Menschen entgegengesetztes Hindernis der beabsichtigte Erfolg nicht sogleich erreicht wird; denn auch da ist doch, wenn nur die Taufe recht vollzogen ist, ein Bund mit Gott geschlossen und damit für immer die Geneigtheit von seiten Gottes gesetzt, die gesegnete Wirkung in ihrem vollen Umfang dann eintreten zu lassen, wenn der Mensch ihr nicht weiter widerstrebt<sup>11</sup>. Zugleich hat der Mensch in der Buße das Mittel, die bisher durch eigene Schuld versäumte gesegnete Wirkung der Taufe sich noch anzueignen; denn die Buße ist nichts anderes als eine Fortsetzung oder Erneuerung dessen, was in der Handlung, die in der Taufe mit dem Menschen vorgenommen wird, symbolisch angedeutet ist, nämlich die Ertötung des alten Menschen in uns, so daß also in der Buße nachgeholt werden kann, was in der Taufe von seiten des Menschen versäumt war<sup>12</sup>. Aus diesem Grunde ist auch die Wiederholung des Taufaktes ebenso unnötig wie unzulässig<sup>13</sup>.

Notwendig endlich ist die Taufe, weil sie von Gott geboten ist; weil aber Gott auch auf andere Weise unser Heil wirken kann, so hoffen wir doch, daß diejenigen Kinder, die ohne eigene Schuld an dem Empfang der Taufe gehindert sind, wenn sie von christlichen Eltern geboren sind, des Heiles nicht werden verlustig gehen<sup>14</sup>.

Da die Taufe uns zugleich noch von der Masse derer unterscheidet, die nicht zur Kirche gehören, uns auch die Verpflichtung auferlegt, dem Taufbund treu zu bleiben, so können als die *fines secundarii baptismi* noch genannt werden a) *discretio Christianorum a gentilibus et adunitio ad corpus ecclesiae* (1Kor. XII,12); b) *obligatio ad veram fidem et pietatem vitae* (1Petr. III,21)<sup>15</sup>.

## § 55

### 2. Abendmahl

Wie bei der Taufe, so unterscheiden wir auch beim Hl. Abendmahl Wesen, Form und Endzweck.

1. *Wesen*. Dasselbe ist in den Einsetzungsworten, an die wir allein gewiesen sind<sup>1</sup>, ausgesprochen, und diese sagen, wenn wir sie, wie wir doch nicht anders dürfen, ihrem Wortlaut nach auslegen und verstehen<sup>2</sup>, aus, daß wir darin nicht allein Brot und Wein, sondern zugleich mit Brot und Wein auch Leib und Blut Christi zu genießen bekommen sollen<sup>3</sup>. Danach sind also Brot und Wein nur die äußeren sichtbaren Elemente, durch die Leib und Blut Christi mitgeteilt werden, und das Hl. Abendmahl diejenige heil. Handlung, in der solches geschieht. *Sacramentum altaris est verum corpus et sanguis domini*

*nostri Jesu Christi, in et sub pane et vino, per verbum Christi, nobis Christianis ad manducandum et bibendum institutum et mandatum. (Cat. maj. V,8<sup>4</sup>.)* – Um den Sinn aber, in dem von einem solchen Genuß des Leibes und Blutes Christi geredet wird, aufs genaueste zu bezeichnen, ist hinzuzufügen:

a) Daß, wie unter Brot und Wein eigentliches und wirkliches Brot und wirklicher Wein zu verstehen ist, so auch unter Leib und Blut Christi der wirkliche und wahrhaftige Leib und das wirkliche und wahrhaftige Blut Christi, wie er beides seit seiner Verklärung hat, verstanden werden muß<sup>5</sup>, und daß, wie Brot und Wein, so auch dieser Leib und dieses Blut Christi wirklich und wahrhaftig gegenwärtig sind<sup>6</sup>.

b) Daß in demselben Sinne und in derselben Weise, wie wir Brot und Wein genießen, wir auch Leib und Blut Christi genießen, so daß also in beiden Fällen das Genießen nicht in metaphorischem, sondern in eigentlichem Sinne zu verstehen ist, und also ein mündlicher und wirklicher Genuß wie von Brot und Wein, so auch von Leib und Blut Christi stattfindet<sup>7</sup>, in der Art jedoch, daß bei der Weise des Genusses dieselben Unterschiede, die zwischen Brot und Wein und Leib und Blut an sich und ihrer Natur nach vorhanden sind, auch hier sich geltend machen, wonach also unser Mund in anderer Weise die rein kreatürlichen Elemente von Brot und Wein aufnimmt als den bereits verklärten Leib und das verklärte Blut Christi<sup>8</sup>.

Indem wir danach im Hl. Abendmahl nicht Brot und Wein genießen können, ohne zugleich Leib und Blut Christi zu genießen, und indem wir wiederum zu solchem Genuß von Leib und Blut Christi nur durch den Genuß von Brot und Wein gelangen können, so erkennen wir daraus, daß im Hl. Abendmahl eine besondere Einigung von Leib und Blut Christi mit Brot und Wein stattfindet<sup>9</sup>. Diese vermögen wir aber ihrem Wesen nach nicht zu beschreiben, denn sie ist einzig in ihrer Art und unbegreiflich; daher müssen wir uns darauf beschränken, irrthümliche Vorstellungen von ihr abzuwehren. Eine solche aber wäre es, wenn wir eine Verwandlung der einen Substanz in die andere annähmen, wie es die katholische Kirche in ihrer Lehre von der Transsubstantiation tut, was ganz falsch ist, da die Hl. Schrift beides aussagt: daß im Hl. Abendmahl Brot und Wein und daß Leib und Blut vorhanden ist; oder wenn wir ein Zusammengehen der beiden Substanzen in eine einzige annähmen; oder wenn wir uns denken wollten, daß diese Einigung auch über das Abendmahl hinausreichend und stets fortbestehend wäre; oder wenn wir uns Leib und Blut irgendwie örtlich eingeschlossen dächten in Brot und Wein; oder endlich wenn wir uns die Einigung in der Art denken wollten, wie die ist, die zwischen der göttlichen und menschlichen Natur Christi stattfindet<sup>10</sup>.



2. Die *Form*. In Brot und Wein wird uns nur dann der Leib und das Blut Christi mitgeteilt, wenn auch die von dem Herrn vorgeschriebene Weise bei der heil. Handlung vollständig beobachtet wird. Es muß also a) die Konsekration stattfinden, und b) müssen die so konsekrierten Elemente auch wirklich dargereicht und genossen werden: denn nur in diesen Fällen hören Brot und Wein auf, gemeine gewöhnliche Elemente zu sein, und es ist zugleich in und mit ihnen Leib und Blut Christi gesetzt<sup>11</sup>. Wo aber dieses alles geschehen ist, da ist auch das Hl. Abendmahl wirkliches Sakrament, und es ist weder der Glaube des Empfängers<sup>12</sup>, noch die Gesinnung des Darreichenden<sup>13</sup> eine Bedingung zum wirklichen Vorhandensein von Leib und Blut Christi.

3. Der *Endzweck*. Nach der eigenen Vorschrift des Herrn sollen die Christen das Hl. Abendmahl genießen zu seinem Gedächtnis<sup>14</sup>. Der *gläubige* Genuß aber wird die Wirkung haben, daß ihnen mit dem Leib und Blut Christi auch alle die Wohltaten zuteil werden, die Christus durch die Dahingabe seines Leibes am Kreuz erworben hat. So viele Wohltaten uns also durch den Tod Christi an sich erworben sind, so viele werden uns in dem Hl. Abendmahl mitgeteilt<sup>15</sup>; doch in der Art, daß bei denen, die das Hl. Abendmahl genießen, der Glaube bereits als vorhanden vorausgesetzt wird, die Frucht des Abendmahls also nicht sowohl in der Erzeugung, als vielmehr in der tieferen Begründung, Befestigung und näheren Aneignung dieser Wohltaten liegt<sup>16</sup>. — Als die hauptsächlichste Frucht zeichnet sich danach aus: a) die *obsignatio promissionis evangelicae de remissione peccatorum et fidei nostrae confirmatio*: denn es kann uns ja kein sichereres und gewisseres Unterpfand gegeben werden als der Leib und das Blut Christi; b) die *insitio in Christum et spiritualis nutritio ad vitam aeternam*: denn es findet ja im Abendmahl die engste Vereinigung mit Christus statt<sup>17</sup>. An dem Genuß des Hl. Abendmahls erkennen sich zugleich die Christen als einem Haupte angehörig, und so dient das Hl. Abendmahl auch zugleich dazu, das Band der Liebe unter ihnen zu befestigen (*mutua communicantium dilectio*)<sup>18</sup>.

### Kap. III De ecclesia<sup>1</sup>

#### § 56

#### Ecclesia stricte et late dicta

Bei der Wirksamkeit, die Gott den von ihm verordneten Heilmitteln beigelegt hat, läßt es sich nicht anders erwarten (Jes. LV,10. LIX,21), als daß sich durch diese eine Gemeinde von solchen bildet, die die ihnen gebotene Heilsgnade auch wirklich annehmen. Diese erkennen als ihren Herrn und als ihr Haupt Christus, der durch seine Dahingabe in den Tod eine Gemeinde von Erlösten nicht allein möglich gemacht hat, sondern diese auch erhält, als Haupt und König ihr vorsteht, und ihr alles das vermittelt, was zu ihrem Bestehen und Gedeihen nötig

und dienlich ist<sup>2</sup>. Mit ihm ist diese Gemeinde aufs engste verbunden; sie ist es aber auch unter sich durch das Band gemeinsamen Glaubens, gemeinsamer Hoffnung und gegenseitiger Liebe<sup>3</sup>, so daß alle die so Verbundenen und gläubig Gewordenen eine einzige große Gemeinde bilden, die wir die *Kirche* nennen<sup>4</sup>. Zu ihr gehören alle die, die den gleichen Glauben und die gleiche Hoffnung haben, mögen sie auch durch Raum und Zeit noch so weit voneinander geschieden sein. Die Kirche umfaßt also nicht allein die jetzt Lebenden, sondern ebenso sehr auch die im Glauben Verstorbenen, und zwischen beiden ist nur der Unterschied, daß die einen das Ziel bereits erreicht haben, die anderen ihm erst noch entgegengehen (*Eccl. militans — triumphans*)<sup>5</sup>. Es gibt also nur eine *einzig solche Gemeinde*, weil es nur ein Haupt gibt, dem sie alle untertan sind, und nur einen Glauben, durch den sie selig werden können. Diese Gemeinde nennen wir dann eine *heilige*, weil in ihr der *heilige* Geist wirksam ist, sie zu heiligen — eine *katholische*, weil, so weit auch die Glieder der Kirche zerstreut sind, von allen doch zu allen Zeiten und an allen Orten der gleiche Glaube bekannt wird, — eine *apostolische*, weil ihr Glaube, wie er auf dem von den Aposteln verkündigten ruht, so auch im Verlaufe der Zeit kein anderer geworden ist<sup>6</sup>.

Nur diejenigen, die dieser Gemeinde angehören, sind ihres Heiles gewiß, da der einzige Weg zum Heil in dem Glauben liegt, der der Glaube dieser Gemeinde ist (*extra ecclesiam nulla salus*)<sup>7</sup>. Dieser Gemeinde ist aber auch die Verheißung gegeben, daß sie für ewige Zeiten bestehen solle<sup>8</sup>, und sie kann nie dem Irrtum verfallen, weil sie in dem Worte Gottes die ewige Wahrheit besitzt<sup>9</sup>.

Wenn aber die Glieder dieser Gemeinde durch die gleiche Hoffnung und den gleichen Glauben untereinander verbunden sind, so ist es ebenso natürlich als von Gott gewollt, daß diejenigen, die am gleichen Ort und zur gleichen Zeit leben, in eine engere sichtbare Gemeinschaft zusammentreten, so daß also die eine und allgemeine Kirche in einzelnen Partikular-Kirchen zur Erscheinung kommt (*eccl. universalis — particularis*)<sup>10</sup>, und ihr wirkliches Vorhandensein auch äußerlich an solchem Zusammentritt erkannt werden kann. Jede solche Gemeinde hat dann die Aufgabe, auch andere herbeizuziehen zu der gleichen beseligenden Gemeinschaft mit Christus, und zu diesem Endzweck die Heilmittel, durch die der einzelne gewonnen werden kann, zur Ausübung zu bringen. Die Partikular-Kirche wird aber dann alle diejenigen zu den Ihrigen rechnen müssen, die sich, wenn auch nur durch das äußerliche Bekenntnis, an sie angeschlossen haben: denn teils hat sie, die sie nicht in das Herz sehen kann wie Gott, keine Mittel, durch die sie mit Bestimmtheit zu erkennen vermag, ob der einzelne dem an ihn ergangenen Ruf auch innerlich Folge geleistet hat, teils kann sie von denen, die vorderhand auch nur äußerlich den Ruf angenommen haben, immer noch hoffen, daß sie der Kraft des göttlichen Wortes und der Sakramente mit der Zeit auch noch innerlich Raum geben werden. Von der Partikular-Kirche können wir aber dann nicht so unbedingt sagen, daß sie eine Gemeinde von Gläubigen, d. h. von solchen sei,

die die ihnen dargebotene Heilsgnade angenommen haben: für sie paßt also der bis jetzt gegebene Begriff von Kirche als der Gemeinschaft der Gläubigen nicht, denn in ihrer Mitte können sich ja auch solche befinden, die die dargebotene Heilsgnade noch nicht angenommen haben. Während wir also zu der Kirche als der Gemeinde der Gläubigen nur diejenigen rechnen, deren Verhalten zu der dargebotenen Gnade das rechte ist, werden wir zur Partikular-Kirche alle diejenigen rechnen müssen, die auch nur in äußerlichem Verhältnis und Verband mit ihr stehen. Und so sehen wir uns zur Unterscheidung eines zweifachen Begriffs von Kirche getrieben, einer Kirche im engeren Sinne, zu der wir nur die wahrhaft Gläubigen rechnen, und einer Kirche im weiteren Sinne, unter der wir die Gemeinde derer verstehen, die zu dem gleichen Bekenntnis und dem Gebrauch der Sakramente sich vereinigt haben (*eccl. stricte et late dicta*).<sup>11</sup> Damit nehmen wir aber nicht zwei sich entgegengesetzte und nebeneinander bestehende Kirchen an, vielmehr ist das Verhältnis beider unter sich das, daß die Kirche im engeren Sinne sich inmitten jener Kirche im weiteren Sinne befindet; aber die im letzteren Sinne nicht in jener ersten aufgeht, sondern noch andere Glieder in sich befaßt oder wenigstens befassen kann, die wir nicht zur Kirche im engeren Sinne rechnen dürfen<sup>12</sup>. So ist wohl für jedermann erkennbar, welche Individuen zur Kirche im weiteren Sinne zu rechnen sind, nicht aber, welche von ihnen zur Kirche im engeren Sinne gehören, wonach der Unterscheidung von *eccl. late et stricte dicta* die von *eccl. visibilis et invisibilis* entspricht<sup>13</sup>. Von der größten Wichtigkeit ist es aber dann, wenn diese Unterscheidungen gemacht werden, die Verheißungen und Prädikate, die der Kirche im engeren Sinne gegeben werden, nicht ohne weiteres auf die Kirche im weiteren Sinne zu übertragen<sup>14</sup>, was leicht zu falscher Furcht oder zu falschen Hoffnungen und zu Selbsttäuschungen Anlaß geben könnte<sup>15</sup>. Von ihr gilt also nicht in dem gleichen Sinne, sondern nur *synecdochice*<sup>16</sup>, daß sie *una, sancta, catholica et apostolica* sei; auch nicht, daß sie nicht fehlen oder irren könne<sup>17</sup>; vielmehr geht daraus, daß der Ruf an viele ergeht, die ihn nicht im Herzen aufnehmen, schon hervor, daß die einzelnen in ihr vielfach fehlen und irren, und es ist ebenso gut möglich, daß die Bösen als daß die Guten in der Kirche überwiegen.

Die Kirche (im weiteren Sinne) nennen wir dann eine *wahre* oder eine *falsche*, nicht wegen der größeren oder geringeren Anzahl der Gläubigen oder Ungläubigen in ihr, sondern je nachdem die Lehre des Evangeliums lauter oder unlauter in ihr verkündigt wird, und je nachdem überhaupt die Mittel, durch die wir zum Heil gelangen, mehr oder weniger rein und unverkürzt in ihr dargeboten werden<sup>18</sup>. Die lautere Verkündigung des göttlichen Wortes und die rechte Verwaltung der Sakramente sind also die Merkmale, an denen wir die Kirche als eine wahre zu erkennen vermögen<sup>19</sup>.

Die Gesamtheit aller derer, die zum Heil in Christus berufen sind, kann nicht gleichmäßig an allen Angelegenheiten der Kirche beratend, lenkend und entscheidend teilnehmen: sie sucht sich daher ein Organ, durch das sie sich vertreten läßt und dem sie diese Geschäfte zuweist, und findet dieses in dem Lehrstand, dem also nicht nur das Geschäft zukommt, den Glauben der Kirche in öffentlicher Predigt zu verkündigen<sup>1</sup>, sondern auch das, die Kirche zu leiten und alle Fragen, die sich in ihr auftun, zu beraten und zu entscheiden. Den Lehrstand nennen wir daher die *ecclesiam repraesentativam*, zum Unterschied von der *ecclesia synthetica*, worunter wir die Gesamtheit aller Glieder der Kirche verstehen<sup>2</sup>. Dieser Lehrstand tritt sodann bei allen besonderen Angelegenheiten, die einer Beratung bedürfen, in einem Konzil zusammen, von dem jedoch auch Laien nicht ausgeschlossen sind, wenn sie sich als erfahren in kirchlichen Angelegenheiten erweisen<sup>3</sup>, und die dort gefaßten Beschlüsse gelten als Norm für die Kirche. Ein solches Konzil wird *concilium generale* s. *universale* genannt, wenn alle oder doch die meisten Partikular Kirchen, *conc. particulare*, wenn nur einige Partikular-Kirchen auf diesem vertreten sind<sup>4</sup>. Die Ordnung bringt es mit sich, daß jedes Konzil einen Vorsteher hat, aber nur zu dem Zweck, um in gesetzmäßiger Ordnung die zu beratenden Gegenstände zur Vorlage zu bringen und die Beratung zu leiten, nicht aber so, als wenn ihm in den Glaubenssachen selbst, die beraten werden, eine höhere Autorität zukäme<sup>5</sup>. — Die Berufung eines Konzils wird im geordneten Zustand von dem politischen Machthaber, unter dessen äußerem Schutz die Kirche steht, ausgehen, in außerordentlichen Fällen steht aber das Recht der Berufung auch einer Gesamtheit in der Kirche zu<sup>6</sup>. — Der Zusammentritt eines Konzils kann endlich keinen andern Endzweck haben als den, die in Frage stehenden Angelegenheiten auf dem Grund der Hl. Schrift zu prüfen und zu entscheiden<sup>7</sup>, denn auch dem Konzil öffnet sich keine andere Quelle, aus der es die Entscheidung schöpfen könnte; die Autorität eines Konzils ist darum in allen Glaubenssachen nicht absolut entscheidend, und das Konzil kann eine Unterwerfung der Kirche unter seine Beschlüsse nie darum in Anspruch nehmen, weil diese Beschlüsse von ihm ausgegangen sind, sondern nur darum, weil, und nur dann, wenn die Entscheidung auf dem Grund des göttlichen Wortes stattgefunden hat und diesem gemäß ist<sup>8</sup>. Je einhelliger die Beschlüsse eines Konzils sind, und je größer die Anzahl der Partikular-Kirchen ist, die mit diesen Beschlüssen übereinstimmen, desto mehr Gewicht haben diese, obwohl sie auch da nicht untrüglich und also auch dann nicht von absolut entscheidender Autorität sind<sup>9</sup>. —



Wenn die Glieder der Kirche auch alle den gleichen himmlischen Beruf haben, so haben sie doch nicht den gleichen irdischen. Sie scheiden sich vielmehr nach drei Ständen, davon der eine (status ecclesiasticus) den Beruf hat, durch Predigt des göttlichen Wortes und Verwaltung der Sakramente den Glauben in der Kirche zu wecken, zu erhalten und zu mehren, der andere aber (status politicus) zu Gunsten der Gesamtheit für die äußere Wohlfahrt dieses zeitlichen Lebens Sorge tragen soll: beide Stände dienen also, jeder in seiner Weise, dem dritten Stand, der Familie (status oeconomicus), der sie ein geordnetes Leben bereiten und die sie in Erreichung ihres geistlichen Berufes fördern sollen<sup>1</sup>.

## § 59

## 1. Status ecclesiasticus, der Lehrstand

Da Wort und Sakrament die Mittel sind, durch die allein eine Kirche entstehen kann, so hat Gott auch gewollt und verordnet, daß diese Mittel allezeit in Anwendung gebracht werden: damit hat er das Amt der Predigt und der Verwaltung der Sakramente gewollt<sup>2</sup>. Dieses ist also göttlich eingesetzt<sup>3</sup>, und Gott hat seinerzeit selbst die einzelnen zu diesem Amt berufen, während er es jetzt nur noch mittelbar tut<sup>4</sup>, durch die Kirche nämlich, die von ihm Recht und Beruf dazu erhalten hat<sup>5</sup>. Die Gesamtheit derer, die mit diesem Amt betraut sind, nennt man den Lehrstand. Von der Kirche müssen also jetzt die einzelnen Lehrer den Ruf und die Berechtigung erhalten haben, wenn ihnen das Recht zu lehren und die Sakramente zu verwalten gesetzmäßig zukommen soll.<sup>6</sup> Sie überträgt aber diesen ihr Amt durch die feierliche Handlung der Ordination<sup>7</sup>, eine Handlung, durch die zwar nicht eine besondere übernatürliche Kraft oder Gabe dem Ordinierten mitgeteilt wird, die aber doch in gewöhnlichen Fällen nicht übergangen werden darf, weil es die Ordnung in der Kirche und das Beispiel der ältesten Kirche so mit sich bringt<sup>8</sup>. Mit der Ordination überträgt die Kirche an sie die Verpflichtung und das Recht, das Wort Gottes zu verkündigen und den Gehorsam gegen dieses zu erhalten, die Sakramente zu verwalten und den einzelnen die Sünden zu vergeben oder zu behalten (potestas ordinis — potestas clavium)<sup>9</sup>. In allen diesen Funktionen handelt der Geistliche nicht in seinem Namen, sondern wie im Auftrag, so im Namen Christi: alle Wirkung also, die das von ihm verkündigte Wort und die von ihm verwalteten Sakramente haben, geht nicht von ihm, sondern von Gott aus<sup>10</sup>. So hat er auch nach Matth. XVI, 19. Joh. XX, 23 das Recht, dem Bußfertigen die Sünden zu vergeben, dem Unbußfertigen sie zu behalten, und an wem dieses Recht geübt wird, der hat in diesem Akt nicht eine bloße Verkündigung zu sehen, sondern kann dessen gewiß sein, daß ihm wirklich dadurch die Sünden behalten oder vergeben sind; aber die Macht dazu hat der Geistliche nicht aus sich, sondern von dem Herrn, und er vollzieht nur in dem einzelnen Fall diese ihm aufgetragene Macht als Diener des Herrn<sup>11</sup>. — Die Kirche erwartet von dem einzelnen, dem sie solche Gewalt überträgt, und dem sie sich alsdann in Gehorsam unterwirft, daß er alle

seine Verpflichtungen mit Treue übe, und hat, wo das nicht geschieht, das Recht, gegen ihn strafend einzuschreiten<sup>12</sup>. Die Kirche erteilt endlich dem einzelnen verschiedenen Rang und setzt verschiedene Grade in dem Lehramt fest, aber dies geschieht nur aus Gründen äußerer Ordnung, und die wesentlichen Rechte der Verkündigung des Wortes und der Verwaltung der Sakramente sind für alle die gleichen<sup>13</sup>.

## § 60

2. Magistratus politicus<sup>1</sup>, die weltliche Obrigkeit

Die weltliche Obrigkeit ist nicht weniger als das Lehramt ein von Gott eingesetzter Stand<sup>2</sup>. Die ihr gegebene Gewalt mit allen ihren Rechten stammt daher auch von ihm<sup>3</sup>, durch sie will Gott die äußere Wohlfahrt der Menschen fördern<sup>4</sup>. Ihre nächste Aufgabe ist darum die, über Erhaltung äußerer Zucht und Sitte zu wachen<sup>5</sup>, und sie hat das Recht und die Verpflichtung, durch Gesetze,

die sie aus eigenem Gutdünken, jedoch mit Wahrung des natürlichen und göttlichen Rechtes, zu verfassung hat, dahin zu wirken<sup>6</sup>. Diese der weltlichen Obrigkeit gesetzte Aufgabe hat aber zu ihrem letzten Endzweck doch den, das Gedeihen der Kirche zu fördern; denn die durch die weltliche Obrigkeit erzielte äußere Wohlfahrt hätte für sich allein keine Bedeutung<sup>7</sup>. Darum hat die weltliche Obrigkeit zugleich auch einen unmittelbaren Beruf an der Kirche zu üben (officium circa sacra); sie soll daher auch die Anstalten des Christentums fördern und schützen, soll alle feindlichen Angriffe durch die ihr verliehene äußere Gewalt abwehren und alle schädlichen Einflüsse zurückdrängen<sup>8</sup>. In das Innere der Lehre und Verwaltung der Kirche aber soll sie sich nicht einmischen<sup>9</sup>.

## § 61

## 3. Status oeconomicus

Den dritten Stand in der Kirche bildet die Familie. In ihr unterscheiden wir das eheliche Verhältnis, das der Kinder zu den Eltern und der Knechte zu den Herren<sup>1</sup>.

1. *Der eheliche Stand*<sup>2</sup> ist von Gott eingesetzt und berechtigt<sup>3</sup>; durch ihn soll die Fortpflanzung des menschlichen Geschlechts in rechter Gott wohlgefälliger Weise gesichert werden<sup>4</sup>. Indem danach die Kirche diesen Stand als

geheiligt betrachtet, bezeugt sie das auch durch die feierliche Handlung der Trauung, durch die sie denen, die sich ehelichen wollen, die Berechtigung ehelichen Zusammenlebens öffentlich erteilt<sup>5</sup>. Da aber die Ehe das innigste Band geistlicher und leiblicher Gemeinschaft ist, ist sie auch an sich unauflöslich, und eine Trennung der einmal eingegangenen Ehe findet nur da statt, wo der eine Teil durch Ehebruch oder böswilliges Verlassen den rechten Bestand der Ehe bereits faktisch aufgehoben oder unmöglich gemacht hat<sup>6</sup>.

2. *Societas paterna*, naturalis parentum cum liberis conjunctio, divinitus instituta ad sobolis educationem et totius familiae salutem. *Holl.* (1383).

3. *Societas herilis*, legitima dominorum et servorum conjunctio, divinitus instituta, ob mutuam utilitatem. *Holl.* (1384).

Die beiden letzteren Verhältnisse sind von den DD. hier nicht weiter ausgeführt, da sie in der Auslegung des Dekalogs bereits ausführlich von ihnen behandelt sind. —

§ 62

Der Mensch erreicht sein letztes Ziel noch nicht in diesem, sondern erst in jenem Leben: was zwischen beiden liegt und was da geschehen muß, um den einzelnen Menschen sowohl als der gesamten Kirche die letzte Vollendung zu vermitteln, ist Gegenstand dieses Artikels<sup>1</sup>. Dieser führt die Überschrift: *de novissimis* (nach Sir. VII,40), weil darin von dem gehandelt wird, was das Letzte ist, womit sich das Wesen dieser Welt schließt<sup>2</sup>. Der Ordnung nach, wie das einzelne eintritt, ist da zu handeln: 1. *de morte*; 2. *de mortuorum resurrectione*; 3. *de iudicio extremo*; 4. *de consummatione mundi*; 5. *de damnatione et vita aeterna*<sup>3</sup>.

§ 63

1. *De morte*

Mors (*sensu proprio*) est *privatio vitae naturalis ex dissolutione animae et corporis proveniens*. *Br.* (354)<sup>4</sup>. Er ist eine Folge des Sündenfalles; daher sind auch alle Menschen ihm unterworfen. (*Rom.* V,12)<sup>5</sup>. Mit dem Tode hört wohl das natürliche Leben des Menschen auf, wie dieses durch die eigentümliche Verbindung von Leib und Seele bedingt war<sup>6</sup>; aber seine Seele hört nicht auf, sondern lebt fort mit allen den Eigenschaften und Wirkungen, die zu ihrem Wesen gehören<sup>7</sup>. Für diese Unsterblichkeit der Seele hat auch die Vernunft von jeher eine Reihe von Beweisen aufgestellt, unwidersprechlich gewiß aber werden wir dieser durch die bestimmten Aussagen der Hl. Schrift<sup>8</sup>. Von ihr erfahren wir auch *in betreff des Zustandes* der Seele nach dem Tode, daß ihr Los sogleich nach dem Tod selig oder unselig ist, je nachdem der Mensch in diesem Leben das Heil in Christus ergriffen hat oder nicht<sup>9</sup>. Irrtümlich sind also die Lehren von einem Zwischenzustand der Seele, einem Zustand, in dem die Seele weder selig noch unselig, etwa wie im Schlafe sich befände<sup>10</sup>; irrtümlich auch die katholische Ansicht, nach der nicht zwei, sondern fünf verschiedene Orte anzunehmen wären, an denen wir uns die Seelen der Verstorbenen zu denken hätten, nämlich: *infernum, purgatorium, limbus puerorum, limbus patrum und coelum*<sup>11</sup>.

Die Scheidung von Leib und Seele, die durch den Tod herbeigeführt worden ist, ist keine fortwährend dauernde, sondern es wird, so lehrt uns das Wort Gottes auf das bestimmteste, eine Zeit kommen, in der Gott auch den Leib wieder auferweckt und diesen mit der Seele, die vor dem Tod ihm angehörte, vereinigt<sup>1</sup>. Es ist dies der Substanz nach derselbe Leib, mit dem die Seele auch im diesseitigen Leben vereinigt war, aber er ist jetzt mit neuen Eigenschaften ausgestattet, wie sie der Natur der jetzt eingetretenen Verhältnisse entsprechen<sup>2</sup>. Gleichwie jedoch der Zustand der Seelen nach dem Tode verschieden ist, je nachdem sie im Leben gottlos oder fromm waren, so werden auch die Leiber der Auferstandenen verschiedene Eigenschaften erhalten, je nachdem seliges oder unseliges Leben ihr Los ist<sup>3</sup>.

An die Auferweckung der Toten reiht sich das *letzte Gericht*, und mit diesem ist das Ende dieser Welt gesetzt<sup>1</sup>. Es werden also zu der Zeit, wo das letzte Gericht eintritt, noch Menschen auf dieser Erde leben, und an ihnen geht dann, weil nicht der Tod vorhergegangen ist, auch nicht erst eine Wiedervereinigung ihrer Seelen mit den Leibern vor: die Veränderung, die an den Leibern der Aufgeweckten vorgeht, geschieht an ihren Leibern also auf andere Weise, nämlich durch Verwandlung<sup>2</sup>. Wann der Zeitpunkt des letzten Gerichtes eintreten wird, ist uns verborgen<sup>3</sup>, doch gehen diesem Zeichen voraus, aus denen auf das Herannahen dieses Zeitpunktes geschlossen werden kann. Solche sind insbesondere die sich aufs Höchste entfaltende Gewalt Satans und die sich gleichsehr steigende Sicherheit und Gottlosigkeit der Menschen<sup>4</sup>: wenn alles dieses den höchsten Grad erreicht hat, wird Gott das Gericht hereinbrechen lassen, und so für die Frommen den Helfer in der höchsten Not machen. – Das Gericht wird von Christus gehalten werden<sup>5</sup>, der allen sichtbar und in Herrlichkeit erscheinen wird, den Frommen zum ersehnten Trost, den Gottlosen zum höchsten Schrecken<sup>6</sup>. Da wird an allen alles offenbar werden, was sie getan haben, Gutes wie Böses; nach der Norm der ihnen auf Erden gegebenen Offenbarung werden alle danach gerichtet<sup>7</sup> und das Gericht an ihnen in der Art vollzogen werden, daß die einen, die Frommen, in das Reich der Herrlichkeit aufgenommen, die Gottlosen in das Reich der ewigen Finsternis verstoßen werden<sup>8</sup>.

Nach dem letzten Gericht tritt dann das völlige Ende dieser Welt ein. Außer Engeln und Menschen wird alles, was dieser Welt angehört, durch Feuer verbrannt werden und in nichts sich auflösen<sup>1</sup>. Nicht also eine Verwandlung der Welt, sondern ein völliges Aufhören ihrer Substanzen ist zu erwarten<sup>2</sup>.

Mit dem Gericht ist eine völlige in Ewigkeit währende Scheidung der Gottlosen und der Frommen eingetreten. Die ersteren fallen der ewigen Verdammnis anheim, einem Zustand, der in der Hl. Schrift auch als ewiger Tod bezeichnet wird (*mors aeterna, damnatio aeterna est status plurium malorum aggregatione miserrimus, aeternum duraturus. Holl [978]*)<sup>1</sup>. Von ihnen sagt die Hl. Schrift, daß sie sich in der Hölle (*ἄδης, ἕννεψι*) befänden, einem Ort der Qual<sup>2</sup>, in dem sie je nach dem Grad ihrer Gottlosigkeit<sup>3</sup> in leiblichen und geistigen Schmerzen<sup>4</sup> für ihre Sünden in Ewigkeit<sup>5</sup> büßen. Die Letzteren aber, die Frommen, werden teilhaftig des ewigen Lebens<sup>6</sup>, d.h. sie genießen je nach dem Grad ihrer Frömmigkeit<sup>7</sup> die höchste und durch nichts gestörte Seligkeit im Anschauen Gottes<sup>8</sup>. Den Ort ihrer Seligkeit nennt die Hl. Schrift den Himmel<sup>9</sup>.