

## 214. KAPITEL

## VON DER FÜLLE DER GNADE CHRISTI

Zuerst aber muß man die Fülle der Gnade Christi betrachten. Dabei muß man beachten, daß das Wort ‚Gnade‘ von zweierlei hergeleitet werden kann [vgl. Kap. 143, Schluß u. Anm. (147)]. Erstens von ‚angenehm sein‘; wir sagen nämlich, einer besitze jemandes Gnade, weil er ihm angenehm ist. Zweitens von ‚unentgeltlich gegeben werden‘, man sagt nämlich von jemandem, er lasse einem anderen Gnade angedeihen, wenn er ihm irgendeine Wohltat unentgeltlich gewährt. Und diese zwei Auffassungen von Gnade sind einander nicht gänzlich fremd. Man gibt nämlich einem anderen deshalb etwas unentgeltlich, weil der, dem gegeben wird, dem Gebenden angenehm ist, entweder schlechthin oder in gewisser Hinsicht. Schlechthin, wenn der Empfangende dem Gebenden dazu angenehm ist, daß er ihn irgendwie mit sich verbinde. Wir ziehen nämlich jene, die uns angenehm sind, nach Möglichkeit an uns, in dem Maß, als sie uns angenehm sind. In gewisser Hinsicht aber, wenn der Empfangende dem Gebenden dazu angenehm ist, daß er etwas von ihm empfangen, nicht aber dazu, daß er von ihm

## CAPUT 214

## De plenitudine gratiae Christi

[STh III 2, 10; 6, 6; 7, 1. 9. 10. 13; 8, 1. 4; 27, 5 ad 1; 3 d 2; 2, 2 qa 1. 2; d 13: 1, 1; 1, 2 qa 1. 2 ad 2; 2, 1; 2, 2 qa 1; 3, 1; 2 qa 3; d 15: 1, 2 ad 5; Ver 29, 1. 2. 4. 5; Qlb IX 2, 1 ad 3; AM; Jo c. 1: lect 8; c. 3: lect 6; 1 Cor c. 11: lect 1; c. 12: lect 1; Eph c. 1: lect 8; Col c. 1: lect 5]

Primo autem videndum est de plenitudine gratiae ipsius. Circa quod considerandum est, quod nomen gratiae a duobus assumi potest. Uno modo ex eo quod est gratum esse: dicimus enim aliquem alicuius habere gratiam quia est ei gratus. Alio modo ex eo quod est gratis dari: dicitur enim aliquis alicui gratiam facere, quando ei aliquod beneficium gratis confert. Nec istae duae acceptiones gratiae penitus separatae sunt. Ex eo enim aliquid alteri gratis datur, quia is cui datur, gratus est danti vel simpliciter vel secundum quid. Simpliciter quidem quando ad hoc recipiens gratus est danti, ut eum sibi coniungat secundum aliquem modum. Hos enim quos gratos habemus, nobis pro posse attrahimus secundum quantitatem et modum quo nobis grati existunt. Secundum quid autem, quando ad hoc recipiens gratus est danti, ut aliquid ab eo recipiat, non autem

aufgenommen werde. Daraus geht hervor, daß jeder, der Gnade besitzt, etwas besitzt, das unentgeltlich gegeben wird, aber nicht jeder, der etwas unentgeltlich Gegebenes besitzt, dem Gebenden angenehm ist.

Und deshalb pflegt man eine zweifache Gnade zu unterscheiden, nämlich eine, die nur unentgeltlich gegeben ist, und die andere, die auch angenehm macht [222]. Man sagt aber von dem, es werde unentgeltlich gegeben, das keineswegs geschuldet ist. Es ist aber etwas auf zweifache Weise geschuldet; auf eine Weise der Natur nach, auf andere Weise der Tätigkeit nach. Der Natur nach ist einem Ding das geschuldet, was die naturhafte Ordnung jenes Dinges erfordert; wie es dem Menschen geschuldet ist, Vernunft und Hände und Füße zu besitzen; der Tätigkeit nach, wie der Lohn dem Tätigen geschuldet wird. Also sind den Menschen von Gott diejenigen Gaben unentgeltlich verliehen, die sowohl die Ordnung der Natur überragen als auch nicht durch Verdienste erworben werden; obwohl auch das, was von Gott für die Verdienste verliehen wird, bisweilen den Namen oder die Bewandnis der Gnade nicht verliert; sowohl weil das Prinzip des Verdienens von der Gnade herrührte, als auch, weil es in reichlicherem Maße gegeben wird, als die menschlichen Verdienste es erfordern, wie es Röm 6, 23 heißt: „Die Gnade Gottes, das ewige Leben.“

ad hoc ut assumatur ab ipso. Unde patet quod omnis qui habet gratiam, aliquid habet gratis datum; non autem omnis qui habet aliquid gratis datum, gratus danti existit.

Et ideo duplex gratia distingui solet: una scilicet quae solum gratis est data, alia quae etiam gratum facit. Gratis autem dari dicitur quod nequaquam est debitum. Dupliciter autem aliquid debitum existit: uno quidem modo secundum naturam, alio modo secundum operationem. Secundum naturam quidem debitum est rei quod ordo naturalis illius rei exposcit, sicut debitum est homini quod habeat rationem et manus et pedes. Secundum operationem autem, sicut merces operanti debetur. Illa ergo dona sunt hominibus divinitus gratis data quae et ordinem naturae excedunt, et meritis non acquiruntur, quamvis et ea quae pro meritis divinitus dantur, interdum gratiae nomen vel rationem non amittant: tum quia principium merendi fuit a gratia, tum etiam quia superabundantius dantur quam merita humana requirant, sicut dicitur Rom. 6: „Gratia Dei vita aeterna.“

Unter solchen Gaben gibt es aber einige, die sowohl die Fähigkeit der menschlichen Natur übersteigen, als auch nicht für Verdienste verliehen werden; und dennoch wird der Mensch dadurch, daß er sie besitzt, Gott nicht angenehm; wie die Gabe der Weissagung, des Wunderwirkens, der Wissenschaft und der Lehre oder was Derartiges sonst noch von Gott verliehen wird. Durch diese und dergleichen wird der Mensch nämlich nur nach einer gewissen Ähnlichkeit mit Gott verbunden, insofern er an Seinem Gut-sein teilnimmt; und auf diese Weise werden alle Dinge Gott ähnlich [vgl. Kap. 72f. u. 101]. Einige aber machen den Menschen Gott angenehm und verbinden ihn mit Ihm; und dergleichen Gaben werden nicht nur deshalb Gnaden genannt, weil sie unentgeltlich verliehen werden, sondern auch deshalb, weil sie den Menschen Gott angenehm machen.

Die Verbindung des Menschen mit Gott ist aber eine zweifache. Die eine gründet in der Zuneigung; und diese beruht auf der Gottesliebe, die den Menschen durch die Zuneigung irgendwie mit Gott eins macht, nach 1 Kor 6, 17: „Wer Gott anhängt, ist ein einziger Geist.“ Durch diese wohnt Gott auch im Menschen, nach Jo 14, 23: „Wenn jemand Mich liebt, wird er Mein Wort bewahren, und Mein Vater wird ihn lieben, und Wir werden zu ihm kommen und Wohnung bei ihm nehmen.“ Sie läßt den Menschen auch in

Huiusmodi autem donorum quaedam quidem et naturae humanae facultatem excedunt, et meritis non redduntur, nec tamen ex hoc ipso quod homo ea habet, redditur Deo gratus, sicut donum prophetiae, miraculorum operationis, scientiae et doctrinae, vel si qua talia divinitus conferuntur. Per haec enim et huiusmodi homo non coniungitur Deo, nisi forte per similitudinem quandam, prout aliquid de eius bonitate participat, per quem modum omnia Deo simulantur. Quaedam vero hominem Deo gratum reddunt et ei coniungunt, et huiusmodi dona non solum gratiae dicuntur ex eo quod gratis dantur, sed etiam ex eo quod hominem faciunt Deo gratum.

Coniunctio autem hominis ad Deum est duplex. Una quidem per affectionem, et haec est per caritatem, quae quodammodo facit per affectionem hominem unum cum Deo, secundum illud 1 Cor. 6: „Qui adhaeret Deo unus spiritus est.“ Per hoc etiam Deus hominem inhabitat, secundum illud Ioan. 14: „Si quis diligit me, sermonem meum servabit, et Pater meus diliget eum, et ad eum veniemus, et mansionem apud eum faciemus.“ Facit etiam hominem esse in Deo, secundum illud 1 Ioan. 4: „Qui

Gott sein, nach 1 Jo 4, 16: „Wer in der Liebe bleibt, bleibt in Gott und Gott in ihm.“ Also wird derjenige durch die empfangene unentgeltliche Gabe Gott angenehm, der bis dahin geführt wird, daß er durch die heilige Liebe mit Gott ein einziger Geist wird, so daß er in Gott und Gott in ihm ist. Daher sagt der Apostel 1 Kor 13, 1ff., daß ohne die heilige Liebe die übrigen Gaben nichts nützen, weil sie Gott nicht angenehm machen können, wenn die heilige Liebe nicht dabei ist. Diese Gnade ist aber allen Heiligen gemeinsam. Daher sagt der Mensch Christus, wo Er diese Gnade für die Jünger im Gebet erbittet, Jo 17, 22: „Damit sie eins seien“, nämlich durch die Verbindung der Liebe, „wie auch Wir eins sind.“

Die andere Verbindung des Menschen mit Gott beruht aber nicht nur auf der Zuneigung oder Einwohnung, sondern auch auf der Einheit der Hypostase oder Person, so daß nämlich eine und dieselbe Hypostase oder Person Gott und Mensch ist. Und diese Verbindung der Menschen mit Gott ist Jesus Christus eigentümlich, und über diese Verbindung wurde bereits (Kap. 202—212) mehreres gesagt. Dies ist auch die einzigartige Gnade des Menschen Christi, mit Gott in der Einheit der Person vereinigt zu sein; und sie wurde deshalb unentgeltlich gegeben, weil sie sowohl die Fähigkeit der Natur übersteigt, als auch dieser Gabe keine Verdienste vorausgehen. Aber sie macht auch Gott höchst angenehm, so daß

manet in caritate, in Deo manet et Deus in eo.“ Ille igitur per acceptum donum gratuitum efficitur Deo gratus qui usque ad hoc perducitur quod per caritatis amorem unus spiritus fiat cum Deo, quod ipse in Deo sit, et Deus in eo: unde Apostolus dicit 1 Cor. 13 quod sine caritate cetera dona hominibus non prosunt: quia gratum Deo facere non possunt, nisi caritas adsit. Haec autem gratia est omnium sanctorum communis. Unde hanc gratiam homo Christus discipulis orando impetrans, dicit, Ioan. 17: „Ut sint unum“, scilicet per connexionem amoris, „sicut et nos unum sumus“.

Alia vero coniunctio est hominis ad Deum non solum per affectum aut inhabitationem, sed etiam per unitatem hypostasis seu personae, ut scilicet una et eadem hypostasis seu persona, sit Deus et homo. Et haec quidem coniunctio hominis ad Deum est propria Iesu Christi, de qua coniunctione plura iam dicta sunt. Haec etiam est hominis Christi gratia singularis quod est Deo unitus in unitate personae: et ideo gratis datum est, quia et naturae facultatem excedit, et hoc donum merita nulla praecedunt. Sed et gratissimum Deo facit, ita quod de ipso singulariter

es von Ihm als Einzigem heißt: „Dieser ist Mein geliebter Sohn, an dem Ich Mein Wohlgefallen habe“ (Mt 3, 17; 17, 5).

Zwischen den beiden Gnaden scheint aber dieser Unterschied zu bestehen, daß die Gnade, durch die der Mensch durch die Zuneigung mit Gott vereinigt wird, in der Weise eines Gehabens in der Seele ist; denn da diese Verbindung auf der Tätigkeit der Liebe beruht, vollkommene Tätigkeiten aber aus einem Gehaben hervorgehen, folgt, daß im Hinblick auf dieses vollkommenste Gehaben, durch das die Seele durch die Liebe mit Gott verbunden wird, der Seele irgendeine Gnade eingegossen wird, die den Charakter eines Gehabens hat. Das persönliche oder hypostatische Sein aber gründet auf keinem Gehaben, sondern auf den Naturen, in denen die Hypostasen oder Personen stehen. Also geschieht die Vereinigung der menschlichen Natur mit Gott in der Einheit der Person nicht durch irgendeine Gnade, die den Charakter eines Gehabens hat, sondern durch die Vereinigung der Naturen selbst in einer einzigen Person.

Je mehr sich aber irgendein Geschöpf Gott nähert, in desto höherem Maße nimmt es an Seinem Gut-sein teil und wird durch Seinen Einfluß mit um so reichlicheren Gaben erfüllt; wie auch an der Wärme des Feuers in höherem Maße teilnimmt, wer sich ihm mehr nähert. Es kann aber keine Weise bestehen oder ausgedacht werden, auf die irgendein Geschöpf

dicatur: „Hic est Filius meus dilectus in quo mihi complacui“, Matth. 3 et 17.

Hoc tamen interesse videtur inter utramque gratiam, quod gratia quidem per quam homo Deo unitur per affectum, aliquid habituale existit in anima: quia cum per actum amoris sit coniunctio ista, actus autem perfecti procedunt ab habitu, consequens est ut ad istum perfectissimum habitum, quo anima Deo coniungitur per amorem, aliqua habitualis gratia animae infundatur. Esse autem personale vel hypostaticum, non est per aliquem habitum, sed per naturas, quarum sunt hypostases vel personae. Unio igitur humanae naturae ad Deum in unitate personae non fit per aliquam habitualem gratiam, sed per ipsarum naturarum coniunctionem in persona una.

In quantum autem creatura aliqua magis ad Deum accedit, intantum de bonitate eius magis participat, et abundantioribus donis ex eius influentia repletur, sicut et ignis calorem magis participat qui ei magis appropinquat. Nullus autem modus esse aut excogitari potest, quo aliqua creatura propinquius Deo

Gott inniger anhinge, als daß es mit Ihm in der Einheit der Person verbunden ist. Also folgt aus eben der Vereinigung der menschlichen Natur mit Gott in der Einheit der Person, daß die Seele Christi mehr als die übrigen voll der Gnadengaben war, die den Charakter eines Gehabens besitzen. Und so ist die Gnade in Christus, die den Charakter eines Gehabens hat, keine Anlage zur Vereinigung, sondern vielmehr Wirkung der Vereinigung, was schon aus der Ausdrucksweise, die der Evangelist bei den vorausgeschickten Worten anwendet, offensichtlich zutage tritt, wenn er sagt: „Wir sahen Ihn als den Eingeborenen vom Vater, voll der Gnade und Wahrheit“ [Jo 1, 14]. Der Eingeborene vom Vater ist aber der Mensch Christus, insofern Er das fleischgewordene WORT ist. Also wurde dadurch, daß das WORT Fleisch wurde, dies bewirkt, daß es voll der Gnade und Wahrheit war.

Unter den Dingen aber, die mit irgendeinem Gut-sein oder irgendeiner Vollkommenheit erfüllt werden, findet man dasjenige voller, aus dem sie auch auf andere überströmt; wie jenes voller leuchtet, das andere erleuchten kann. Weil also der Mensch Christus als Eingeborener vom Vater die höchste Fülle der Gnade erlangte, folgte, daß sie von Ihm auf andere überströmte, so daß der menschgewordene Sohn Gottes die Menschen zu Göttern und Söhnen Gottes machte [vgl. Kap. 215, Anfang u. 2 Pt 1, 4], nach jenem Wort des Apostels an die Galater 4, 4f.: „Gott sandte Seinen Sohn,

adhaereat, quam quod ei in unitate personae coniungatur. Ex ipsa igitur unione naturae humanae ad Deum in unitate personae, consequens est ut anima Christi donis gratiarum habitualibus prae ceteris fuerit plena, et sic habitualis gratia in Christo non est dispositio ad unionem, sed magis unionis effectus, quod ex ipso modo loquendi, quo Evangelista utitur in verbis praemissis, manifeste apparet, cum dicit: „Vidimus eum quasi unigenitum a Patre, plenum gratiae et veritatis.“ Est autem unigenitus a Patre homo Christus, in quantum Verbum caro factum est. Ex hoc ergo quod Verbum caro factum est, hoc effectum est ut esset plenum gratiae et veritatis.

In his autem quae aliqua bonitate replentur vel perfectione, illud magis plenum esse invenitur ex quo etiam in alia redundat, sicut plenius lucet quod illuminare potest alia. Quia igitur homo Christus summam plenitudinem gratiae obtinuit quasi unigenitus a Patre, consequens fuit ab ipso in alios redundaret, ita quod Filius Dei factus homo, homines faceret deos et filios Dei, secundum illud Apostoli ad Gal. 40: „Misit Deus Filium suum

geboren aus dem Weibe, geboren unter dem Gesetz, damit Er jene, die unter dem Gesetze waren, erlöse, auf daß wir die Annahme an Kindes Statt empfangen.“

Weil aber von Christus Gnade und Wahrheit auf die anderen überströmen, deshalb kommt es Ihm zu, das Haupt der Kirche zu sein; denn wie vom Haupt Sinn und Bewegung gewissermaßen auf die anderen Glieder überströmen, die ihm in der Natur gleichförmig sind, so strömt von Christus sowohl die Gnade als auch die Wahrheit auf die anderen Menschen über. Daher [heißt es] an die Epheser 1, 22f.: „Und Er machte Ihn zum Haupt über die ganze Kirche, die Sein Leib ist.“ Er kann auch das Haupt nicht nur der Menschen, sondern auch der Engel genannt werden bezüglich des Vorranges und des Einflusses, wenn auch nicht bezüglich der Gleichförmigkeit der Natur in derselben Art. Daher schickt der Apostel den soeben genannten Worten voraus, daß Gott „Jenen“, nämlich Christus, „zu Seiner Rechten im Himmel stellte, über jedes Fürstentum, [und jede] Gewalt und Kraft und Herrschaft“ [1, 20f.].

So pflegt man also nach dem Vorausgeschickten in Christus eine dreifache Gnade anzugeben. *Erstens* die Gnade der Vereinigung, durch welche die menschliche Natur, ohne daß irgendwelche Verdienste vorausgegangen wären, die Gabe empfing, mit Gottes Sohn in der Person vereinigt zu werden.

factum ex muliere, factum sub lege, ut eos qui sub lege erant redimeret, ut adoptionem filiorum reciperemus.“

Ex hoc autem quod a Christo ad alios gratia et veritas derivantur, convenit ei ut sit caput Ecclesiae. Nam a capite ad alia membra, quae sunt ei conformia in natura, quodammodo sensus et motus derivatur. Sic a Christo et gratia et veritas ad alios homines derivantur: unde ad Eph. 1: „Et ipsum dedit caput supra omnem Ecclesiam, quae est corpus eius.“ Dicitur etiam potest caput non solum hominum, sed etiam Angelorum, quantum ad excellentiam et influentiam, licet non quantum ad conformitatem naturae secundum eandem speciem. Unde ante praedicta verba Apostolus praemittit quod Deus „constituit illum“, scilicet Christum, „ad dexteram suam in caelestibus supra omnem Principatum, Potestatem et Virtutem et Dominationem“.

Sic igitur secundum praemissa triplex gratia consuevit assignari in Christo. Primo quidem gratia unionis, secundum quod humana natura nullis meritis praecedentibus hoc donum accepit ut uniretur Dei Filio in persona. Secundo gratia singularis, qua

*Zweitens* die persönliche Gnade [223], durch welche die Seele Christi mehr als die übrigen mit Gnade und Wahrheit erfüllt war. *Drittens* die Gnade des Hauptes, insofern die Gnade von Ihm auf die anderen überströmt. Und diese drei zählt der Evangelist in angemessener Reihenfolge auf, denn bezüglich der Gnade der Vereinigung sagt er: „Das WORT ist Fleisch geworden“; bezüglich der einzigartigen Gnade sagt er: „Wir sahen Ihn als den Eingeborenen vom Vater, voll der Gnade und Wahrheit“ [Jo 1, 14]; bezüglich der Gnade des Hauptes fügt er hinzu: „Und von Seiner Fülle haben wir alle empfangen“ [1, 16].

## 215. KAPITEL

### VON DER UNENDLICHKEIT DER GNADE CHRISTI

Es ist aber Christus eigentümlich, daß Seine Gnade unendlich ist, weil nach dem Zeugnis Johannes des Täufers „Gott“ dem Menschen Christus „den Geist ohne Maß gibt“, wie es Jo 3, 34 heißt, den anderen aber der Geist in begrenztem Maße gegeben wird, nach Eph 4, 7: „Einem jeden von uns ist Gnade gegeben nach dem Maße der Schenkung Christi.“ Und wenn man dies nun auf die Gnade der Vereinigung bezieht, steht das Gesagte außer Zweifel, denn den

anima Christi prae ceteris fuit gratia et veritate repleta. Tertio gratia capitis, secundum quod ab ipso in alios gratia redundat: quae tria Evangelista congruo ordine prosequitur. Nam quantum ad gratiam unionis dicit: „Verbum caro factum est.“ Quantum ad gratiam singularem dicit: „Vidimus eum quasi unigenitum a Patre, plenum gratiae et veritatis.“ Quantum ad gratiam capitis subdit: „Et de plenitudine eius nos omnes accepimus.“

## CAPUT 215

### De infinitate gratiae Christi

[Sth III 7, 11; 1 d 17: 2, 4 ad 3; d 44: 3 ad 2; Ver 29, 3; Jo c. 3: lect 6]

Est autem proprium Christi quod eius gratia sit infinita, quia secundum testimonium Ioannis Baptistae, non ad mensuram dat Deus spiritum homini Christo, ut dicitur Ioan. 3; aliis autem datur spiritus ad mensuram, secundum illud ad Eph. 4: „Unicuique nostrum data est gratia secundum mensuram donationis Christi.“ Et quidem si hoc referatur ad gratiam unionis, nullam dubitationem habet quod dicitur. Nam aliis

anderen Heiligen wurde gegeben, Götter oder Söhne Gottes zu sein durch Teilnahme, durch die Eingießung irgendeiner Gabe, die, weil sie erschaffen ist, endlich sein muß wie auch die übrigen Geschöpfe; Christus aber war es der menschlichen Natur nach gegeben, nicht durch Teilnahme, sondern der Natur nach Gottes Sohn zu sein. Die naturhafte Göttlichkeit aber ist unendlich. Also empfing Er aus eben der Vereinigung eine unendliche Gabe. Daher ist die Gnade der Vereinigung ohne jeden Zweifel unendlich.

Aber bezüglich der Gnade, die den Charakter eines Gehabens hat, kann ein Zweifel bestehen, ob sie unendlich sei. Da nämlich dergleichen Gnade auch eine erschaffene Gabe ist, muß man bekennen, daß sie ein endliches Wesen besitzt. Sie kann aber aus einem dreifachen Grund unendlich genannt werden. *Erstens* von seiten des Empfangenden. Es ist nämlich offenkundig, daß das Fassungsvermögen einer jeden erschaffenen Natur endlich ist, denn wenn sie auch ein unendliches Gut durch Erkennen und Genießen aufnehmen kann, nimmt sie es dennoch nicht auf unendliche Weise auf [vgl. Kap. 106]. Also ist das Maß des Fassungsvermögens jedweden Geschöpfes entsprechend seiner Art und Natur begrenzt; dieses schränkt jedoch die göttliche Macht nicht ein, daß sie nicht ein anderes Geschöpf von größerem Fassungsvermögen machen könnte, aber dieses besäße nicht

quidem sanctis datum est deos aut filios Dei esse per participationem ex influentia alicuius doni, quod quia creatum est, necesse est ipsum, sicut et ceteras creaturas, esse finitum. Sed Christo secundum humanam naturam datum est ut sit Dei Filius non per participationem, sed per naturam. Naturalis autem divinitas est infinita. Ex ipsa igitur unione accepit donum infinitum: unde gratia unionis absque omni dubitatione est infinita.

Sed de gratia habituali dubium esse potest, an sit infinita. Cum enim huiusmodi gratia sit etiam donum creatum, confiteri oportet quod habeat essentiam finitam. Potest tamen dici infinita triplici ratione. Primo quidem ex parte recipientis. Manifestum est enim uniuscuiusque naturae creatae capacitatem esse finitam, quia etsi infinitum bonum recipere possit cognoscendo et fruendo, non tamen ipsum recipit infinite. Est igitur cuiuslibet creaturae secundum suam speciem et naturam determinata capacitatis mensura, quae tamen divinae potestati non praeiudicat quin possit aliam creaturam maioris capacitatis facere. Sed iam non esset eiusdem naturae secundum speciem,

mehr der Art nach dieselbe Natur; wie, wenn man zur Drei eine Einheit hinzufügt, die Art der Zahl bereits eine andere sein wird. Wenn also jemandem nicht soviel vom Gut-sein Gottes gegeben wird, als das natürliche Fassungsvermögen seiner Art faßt, scheint ihm in einem begrenzten Maß gegeben. Wenn aber das ganze naturhafte Fassungsvermögen erfüllt wird, scheint ihm nicht in begrenztem Maße gegeben, denn wenn auch von seiten des Empfangenden ein Maß ist, gibt es dennoch kein Maß von seiten des Gebenden, der bereit ist, alles zu geben; wie wenn jemand, der ein Gefäß zum Flusse trägt, Wasser ohne Maß vorfindet, obwohl er selbst mit Maß nimmt, wegen der begrenzten Größe des Gefäßes. So ist also die Gnade Christi, die den Charakter eines Gehabens hat, zwar dem Wesen nach endlich; aber man sagt von ihr, sie werde in unendlicher Fülle und ohne Maß gegeben, weil soviel gegeben wird, als eine erschaffene Natur fassen kann.

*Zweitens* aber von seiten der empfangenen Gabe selbst. Man muß nämlich erwägen, daß nichts hindert, daß etwas dem Wesen nach endlich ist, das dennoch der Bewandnis irgendeiner Form nach unendlich ist. Dem Wesen nach unendlich ist nämlich das, was die ganze Fülle des Wesens besitzt; und dies kommt Gott allein zu, der das Sein selbst ist. Wenn man aber annimmt, es gebe irgendeine arthafte

sicut si ternario addatur unitas, iam erit alia species numeri. Quando igitur alicui non tantum datur de bonitate divina quanta est capacitas naturalis speciei suae, videtur ei secundum aliquam mensuram donatum. Cum vero tota naturalis capacitas impletur, non videtur ei secundum mensuram donatum, quia etsi sit mensura ex parte recipientis, non tamen est mensura ex parte dantis, qui totum est paratus dare: sicut si aliquis vas ad fluvium deferens, absque mensura invenit aquam praeparatam, quamvis ipse cum mensura accipiat propter vasis determinatam quantitatem. Sic igitur gratia Christi habitualis finita quidem est secundum essentiam, sed infinite et non secundum mensuram dari dicitur, quia tantum datur, quantum natura creata potest esse capax.

Secundo vero ex parte ipsius doni recepti. Considerandum enim est, quod nihil prohibet aliquid secundum essentiam finitum esse, quod tamen secundum rationem alicuius formae infinitum existit. Infinitum enim secundum essentiam est quod habet totam essendi plenitudinem, quod quidem soli Deo convenit, qui est ipsum esse. Si autem ponatur esse aliqua forma

Form, etwa die Weißfarbheit oder die Wärme, die nicht in einem Träger wäre, besäße sie zwar kein unendliches Wesen, weil ihr Wesen auf eine Gattung oder Art beschränkt wäre, aber sie besäße dennoch die ganze Fülle jener Art und wäre daher der Bewandnis der Art nach ohne Grenze oder Maß, indem sie besäße, was immer zu jener Art gehören kann. Wenn aber die Weißfarbheit oder die Wärme in irgendeinem Träger aufgenommen wird, besitzt sie nicht mit Notwendigkeit und immer alles, was zur Bewandnis dieser Form gehört, sondern nur, wenn der Träger sie so vollkommen besitzt, wie sie besessen werden kann, nämlich so, daß die Weise, sie zu besitzen, der Mächtigkeit des besessenen Dinges gleichkommt. So war also die Gnade Christi, die den Charakter eines Gehabens hat, zwar dem Wesen nach endlich; aber man sagt von ihr dennoch, daß sie ohne Grenze und Maß war, weil Christus alles empfing, was immer zur Bewandnis der Gnade gehören konnte. Die anderen aber empfangen nicht alles, sondern der eine so, der andere aber so; „es gibt nämlich verschiedene Gnaden“, wie es 1 Kor 12, 14 heißt.

*Drittens* aber von seiten der Ursache. In der Ursache hat man nämlich gewissermaßen die Wirkung. Wem immer also eine Ursache mit unendlicher Kraft zum Einflößen zur Verfügung steht, der besitzt das, was eingeflößt wird, ohne Maß und gewissermaßen in unendlicher Fülle. Wenn jemand

---

specialis non in subiecto existens, puta albedo vel calor, non quidem haberet essentiam infinitam, quia essentia eius esset limitata ad genus vel speciem, sed tamen plenitudinem illius speciei possideret: unde secundum rationem speciei, absque termino vel mensura esset, habens quidquid ad illam speciem pertinere potest. Si autem in aliquo subiecto recipiatur albedo vel calor, non habet semper totum quidquid pertinet ad rationem huius formae de necessitate et semper, sed solum quando sic perfecte habetur sicut perfecte haberi potest, ita scilicet quod modus habendi adaequet rei habitae potestatem. Sic igitur gratia Christi habitualis finita quidem fuit secundum essentiam: sed tamen dicitur absque termino et mensura fuisse, quia quidquid ad rationem gratiae poterat pertinere, totum Christus accepit. Alii autem non totum accipiunt, sed unus sic, alius autem sic: „divisiones enim gratiarum sunt“, ut dicitur 1 ad Cor. 12.

Tertio autem ex parte causae. In causa enim quodammodo habetur effectus. Cuicumque ergo adest causa infinitae virtutis ad influendum, habet quod influitur absque mensura, et quodam-

zum Beispiel eine Quelle besäße, die endlos Wasser ausströmen könnte, würde man von diesem sagen, er besitze Wasser ohne Maß und gewissermaßen in unendlicher Fülle. So besitzt also die Seele Christi eben deswegen unendliche und maßlose Gnade, weil sie das WORT mit sich vereinigt besitzt, welches das nicht versagende und unendliche Prinzip des ganzen Ausströmens der Geschöpfe ist.

Daraus aber, daß die einzigartige Gnade der Seele Christi auf die vorhin genannten Arten unendlich ist, ersieht man in einleuchtender Weise, daß Seine Gnade, kraft welcher Er das Haupt der Kirche ist, ebenfalls unendlich ist. Er gießt nämlich von dem aus, was Er besitzt. Weil Er also die Gaben des Geistes ohne Maß empfing, hat Er die Kraft, ohne Maß auszugießen, was zur Gnade des Hauptes gehört, daß nämlich Seine Gnade nicht nur zum Heil einiger Menschen, sondern selbst der ganzen Welt genügt, nach 1 Jo 2, 2: „Und Er ist die Sühne für unsere Sünden, und nicht nur für die unsrigen, sondern auch für die der ganzen Welt.“ Man kann aber sogar hinzufügen: mehrere Welten, wenn es sie gäbe.

---

modo infinite: puta si quis haberet fontem qui aquas in infinitum effluere posset, aquam absque mensura et infinite quodammodo diceretur habere. Sic igitur anima Christi infinitam et absque mensura gratiam habet ex hoc ipso quod habet Verbum sibi unitum, quod est totius emanationis creaturarum indeficiens et infinitum principium.

Ex hoc autem quod gratia singularis animae Christi est modis praedictis infinita, evidenter colligitur quod gratia ipsius secundum quod est Ecclesiae caput, est etiam infinita. Ex hoc enim quod habet, effundit: unde quia absque mensura spiritus dona accepit, habet virtutem absque mensura effundendi, quod ad gratiam capitis pertinet, ut scilicet sua gratia non solum sufficiat ad salutem hominum aliquorum, sed etiam totius mundi, secundum illud 1 Ioan. 2: „Et ipse est propitiatio pro peccatis nostris, et non solum pro nostris, sed etiam pro totius mundi.“ Addi autem et potest plurimum mundorum, si essent.

## 216. KAPITEL

## VON DER FÜLLE DER WEISHEIT CHRISTI

Man muß aber als Nächstes von der Fülle der Weisheit Christi sprechen, wobei sich zuerst dies zum Betrachten darbietet, daß, da es in Christus zwei Naturen gibt, nämlich die göttliche und die menschliche, alles, was zu beiden Naturen gehört, in Christus zweifach gesetzt werden muß, wie oben (Kap. 212) gesagt wurde. Weisheit aber kommt sowohl der göttlichen als auch der menschlichen Natur zu. Es heißt nämlich Job 9, 4 von Gott: „Weisen Herzens ist Er und stark an Kraft.“ Aber auch Menschen nennt die Schrift bisweilen weise, entweder im Sinne weltlicher Weisheit, nach Jer 9, 23: „Der Weise rühme sich nicht seiner Weisheit“ oder im Sinne göttlicher Weisheit, nach Mt 23, 34: „Siehe, Ich sende zu euch Propheten und Weise und Schriftgelehrte.“ Also muß man bekennen, daß es in Christus zwei Weisheiten gibt, entsprechend den zwei Naturen, nämlich die unerschaffene Weisheit, die Ihm zukommt, insofern Er Gott ist und die erschaffene Weisheit, die Ihm zukommt, insofern Er Mensch ist. Und insofern Er Gott und das WORT Gottes ist,

## CAPUT 216

## De plenitudine sapientiae Christi

[STh III 7, 8; 9, 1. 2. 3. 4; 10, 1. 2. 4; 11, 1. 4; 12, 1. 2; 15, 8; 3 d 4: 2, 2 ad 4; d 11: 2; d 14: 1 qa 1. 2 ad 1; qa 5; 2 qa 1. 2; 3 qa 1. 2. 4. 5; d 18: 3 ad 5; d 21: 1, 3 ad 2; CG IV 48; Ver 8, 4; 20, 1. 2. 3. 4. 5. 6; 29, 1 ad 1; Jo c. 4: lect 1. 6; c. 6: lect 2; 1 Cor c. 15: lect 2; 1 Tim c. 6: lect 3; Hb c. 5: lect 2]

Oportet autem consequenter dicere de plenitudine sapientiae Christi. Ubi primo considerandum occurrit, quod, cum in Christo sint duae naturae, divina scilicet et humana, quidquid ad utramque naturam pertinet, necesse est quod geminetur in Christo, ut supra dictum est. Sapientia autem et divinae naturae convenit et humanae. Dicitur enim de Deo Iob 9: „Sapiens corde est, et fortis robore.“ Sed etiam homines interdum Scriptura sapientes appellat seu secundum sapientiam mundanam, secundum illud Ier. 9: „Non gloriatur sapiens in sapientia sua“; sive secundum sapientiam divinam, secundum illud Matth. 23: „Ecce ego mitto ad vos Prophetas et sapientes et scribas.“ Ergo oportet confiteri duas esse in Christo sapientias secundum duas naturas, sapientiam scilicet increatam, quae ei competit secundum quod est Deus, et sapientiam creatam, quae ei competit secundum quod est homo. Et secundum quidem quod Deus est

ist Er die gezeugte Weisheit des Vaters, nach 1 Kor 1, 24: „Christus, Gottes Kraft und Gottes Weisheit.“ Das innere Wort eines jeden Verstehenden ist nämlich nichts anderes als die empfangende Hervorbringung seiner Weisheit. Und weil wir vom WORT Gottes oben sagten (Kap. 41—44), es sei vollkommen und mit Ihm eins, muß Gottes WORT die vollkommene empfangende Hervorbringung der Weisheit Gottes des Vaters sein, so daß, was immer in der Weisheit Gottes des Vaters nach Art eines Ungezeugten enthalten ist, alles im WORT nach Art eines Gezeugten und Empfangenen enthalten ist. Und daher rührt es, daß es heißt: „In Ihm“, nämlich in Christus, „sind alle Schätze der Weisheit und Wissenschaft verborgen“ [Kol 2, 3].

Der Mensch Christus aber besitzt eine zweifache Erkenntnis. Die eine, gottförmige insofern, als Er Gott durch das Wesen schaut und die anderen Dinge in Gott schaut; wie auch Gott Selbst, indem Er Sich Selbst versteht, alles andere versteht; durch welches Schauen sowohl Gott Selbst selig ist, als auch jedes vernunftbegabte Geschöpf, das Gott vollkommen genießt. Weil wir also von Christus bekennen, Er sei der Urheber des menschlichen Heils, muß man sagen, daß eine solche Erkenntnis der Seele Christi auf die Weise zukommt, wie es sich für den Urheber ziemt. Ein Prinzip aber muß sowohl unbeweglich als auch der Kraft nach am

et Verbum Dei, est genita sapientia Patris, secundum illud 1 ad Cor. 1: „Christum Dei virtutem et Dei sapientiam.“ Nihil enim est aliud Verbum interius uniuscuiusque intelligentis nisi conceptio sapientiae eius. Et quia Verbum Dei supra diximus esse perfectum et unitum, necesse est quod Dei Verbum sit perfecta conceptio sapientiae Dei Patris, ut scilicet quidquid in sapientia Dei Patris continetur per modum ingeniti, totum in verbo contineatur per modum geniti et concepti. Et inde est quod dicitur, quod in ipso, scilicet Christo, „sunt omnes thesauri sapientiae et scientiae absconditi“.

Homini autem Christi est duplex cognitio. Una quidem deiformis, secundum quod Deum per essentiam videt, et alia videt in Deo, sicut et ipse Deus intelligendo seipsum, intelligit omnia alia, per quam visionem et ipse Deus beatus est, et omnis creatura rationalis perfecte Deo fruens. Quia igitur Christum dicimus esse humanae salutis auctorem, necesse est dicere, quod talis cognitio sic animae Christi conveniat ut decet auctorem. Principium autem et immobile esse oportet, et virtute praestan-

vorzüglichsten sein [vgl. Kap. 4. 21 u. Anm. (221)]. Also war es angemessen, daß jene Schau Gottes, in der die Seligkeit der Menschen und ihr ewiges Heil besteht, Christus auf hervorragendere Weise als den Übrigen und wie dem unbeweglichen Prinzip zukomme.

Zwischen dem Beweglichen und dem Unbeweglichen findet man aber diesen Unterschied, daß das Bewegliche, insofern es beweglich ist, die ihm eigentümliche Vollkommenheit nicht von Anfang an besitzt, sondern sie in der Abfolge der Zeit erlangt, das Unbewegliche aber als solches seine Vollkommenheiten immer innehat, sobald es zu sein beginnt. Also war es angemessen, daß Christus, der Urheber des menschlichen Heils, vom Anfang Seiner Menschwerdung an die volle Schau Gottes besaß, nicht aber in der Abfolge der Zeit zu ihr gelangte, wie die anderen Heiligen hingelangen.

Es war auch angemessen, daß jene Seele, die mit Gott inniger verbunden war, in höherem Maße als die übrigen Geschöpfe durch die Gottesschau beseligt wurde, in der sich insofern eine Stufenfolge findet, als einige klarer als andere Gott schauen, der aller Dinge Ursache ist. Je vollkommener aber irgendeine Ursache erkannt wird, desto zahlreichere Wirkungen können in ihr erblickt werden. Eine Ursache wird nämlich nur darum besser erkannt, wenn man ihre Kraft

tissimum. Conveniens igitur fuit ut illa Dei visio in qua beatitudo hominum et salus aeterna consistit, excellentius prae ceteris Christo conveniat, et tanquam immobili principio.

Haec autem differentia invenitur mobilium ad immobilia, quod mobilia propriam perfectionem non a principio habent, in quantum mobilia sunt, sed eam per successionem temporis assequuntur; immobilia vero, in quantum huiusmodi, semper obtinent suas perfectiones ex quo esse incipiunt. Conveniens igitur fuit Christum humanae salutis auctorem ab ipso suae incarnationis principio plenam Dei visionem possedissee, non autem per temporis successionem pervenisse ad ipsam, ut sancti alii perveniunt.

Conveniens etiam fuit ut prae ceteris creaturis illa anima divina visione beatificaretur quae Deo propinquius coniungebatur, in qua quidem visione gradus attenditur secundum quod aliqui aliis clarius Deum vident, qui est omnium rerum causa. Quanto autem aliqua causa plenius cognoscitur, tanto in ipsa plures eius effectus perspicere possunt. Non enim magis cognoscitur causa, nisi virtus eius plenius cognoscatur, cuius virtutis

vollkommener erkennt; und die Erkenntnis dieser Kraft kann nicht ohne die Erkenntnis der Wirkungen sein, denn die Größe der Kraft pflegt man an den Wirkungen zu messen. Und daher rührt es, daß von jenen, welche das Wesen Gottes schauen, einige zahlreichere Wirkungen oder Sinngründe göttlicher Werke in Gott Selbst schauen als andere, die weniger klar schauen; und dementsprechend werden die niederen Engel von den höheren unterrichtet, wie wir bereits oben (Kap. 126) sagten. Also schaut die Seele Christi, die unter den übrigen Geschöpfen die Gottesschau in höchster Vollkommenheit besitzt, alle göttlichen Werke und deren Sinngründe, so viele ihrer sind, sein werden oder gewesen sind, auf vollkommene Weise in Gott Selbst, so daß Er nicht nur die Menschen, sondern selbst die höchsten der Engel erleuchtet. Und deshalb sagt der Apostel Kol 2, 5: „In Ihm sind alle Schätze der Weisheit und Wissenschaft verborgen.“ Und Hb 4, 13: „Alles liegt bloß und offen vor Seinen Augen.“

Dagegen kann die Seele Christi nicht zum Begreifen der Gottheit gelangen, denn, wie oben (Kap. 106) gesagt wurde, wird das im Erkennen begriffen, was in dem Maße erkannt wird, als es erkennbar ist. Ein jedes ist nun in dem Maße erkennbar, als es seiend und wahr ist. Das göttliche Sein ist aber unendlich, desgleichen auch seine Wahrheit. Also ist Gott in unendlichem Maße erkennbar. Kein Geschöpf kann

cognitio sine cognitione effectuum esse non potest: nam quantitas virtutis secundum effectus mensurari solet. Et inde est quod eorum qui essentiam Dei vident, aliqui plures effectus vel rationes divinarum operum in ipso Deo inspiciunt, quam alii qui minus clare vident: et secundum hoc inferiores Angeli a superioribus instruuntur, ut supra iam diximus. Anima igitur Christi summam perfectionem divinae visionis obtinens inter creaturas ceteras, omnia divina opera et rationes ipsorum, quaecumque sunt, erunt vel fuerunt, in ipso Deo plene intuetur, ut non solum homines, sed etiam supremos Angelorum illuminet, et ideo Apostolus dicit ad Col. 2, quod in ipso „sunt omnes thesauri sapientiae et scientiae“ Dei „absconditi“: et ad Hebr. 4, quod „omnia nuda et aperta sunt oculis eius“.

Non tamen anima Christi ad comprehensionem Divinitatis pertinere potest. Nam, ut supra dictum est, illud cognoscendo comprehenditur quod tantum cognoscitur quantum cognoscibile est. Unumquodque enim cognoscibile est in quantum est ens et verum, esse autem divinum est infinitum, similiter et veritas eius. Infinite igitur Deus cognoscibilis est. Nulla autem



aber auf unendliche Weise erkennen, auch wenn das, was es erkennt, unendlich ist. Also kann kein Geschöpf Gott schauend begreifen. Die Seele Christi ist aber ein Geschöpf, und was immer in Christus nur zur menschlichen Natur gehört, ist erschaffen; sonst wäre in Christus die Natur der Menschheit keine andere als die Natur der Gottheit, die allein unerschaffen ist. Die Hypostase oder Person des WORTES Gottes ist aber unerschaffen, und diese ist in zwei Naturen eine einzige; und auf Grund dessen nennen wir Christus schlechthin gesprochen nicht ein Geschöpf, weil durch den Namen Christi die Hypostase bedeutet wird; wir sagen jedoch von der Seele Christi oder vom Leibe Christi, (sie) er sei ein Geschöpf. Also begreift die Seele Christi Gott nicht; aber Christus begreift Gott durch Seine unerschaffene Weisheit; und in diesem Sinne sagt der Herr Mt 11, 27: „Niemand kennt den Sohn als der Vater, noch erkennt jemand den Vater als der Sohn“, wobei Er von der Kenntnis Seines Begreifens spricht.

Man muß aber erwägen, daß es dasselbe heißt, das Wesen irgendeines Dinges zu begreifen und seine Kraft zu begreifen. Ein jedes kann nämlich insofern tätig sein, als es ein in Wirklichkeit Seiendes ist. Wenn also die Seele Christi das Wesen der Gottheit nicht zu begreifen vermag, wie (Kap. 216) gezeigt wurde, ist es unmöglich, daß sie die gött-

*creatura infinite cognoscere potest, etsi infinitum sit quod cognoscit. Nulla igitur creatura Deum videndo comprehendere potest. Est autem anima Christi creatura, et quidquid in Christo ad humanam naturam tantum pertinet, creatum est, alioquin non erit in Christo alia natura humanitatis a natura Divinitatis, quae sola increata est. Hypostasis autem Dei Verbi sive persona increata est, quae una est in duabus naturis: ratione cuius Christum non dicimus creaturam, loquendo simpliciter, quia nomine Christi importatur hypostasis, dicimus tamen animam Christi vel corpus Christi esse creaturam. Anima igitur Christi Deum non comprehendit, sed Christus Deum comprehendit sua sapientia increata, secundum quem modum Dominus dicit Matth. 11: „Nemo novit Filium nisi Pater, neque Patrem quis novit nisi Filius“, de comprehensionis eius notitia loquens.*

Est autem considerandum, quod eiusdem rationis est comprehendere essentiam alicuius rei, et virtutem ipsius: unumquodque enim potest agere in quantum est ens actu. Si igitur anima Christi essentiam Divinitatis comprehendere non valet, ut ostensum est, impossibile est ut divinam virtutem compre-

liche Kraft begreift. Sie würde aber Seine Kraft begreifen, wenn sie alles erkennen würde, was immer Gott machen kann und auf welche Weisen Er die Wirkungen hervorbringen kann. Dies ist aber unmöglich. Also erkennt die Seele Christi nicht alles, was Gott machen kann oder auf welche Weisen Er wirken kann.

Aber weil Christus auch als Mensch von Gott, dem Vater, über jedes Geschöpf gestellt ist, ziemt es sich, daß er von allem, was und wie immer von Gott gemacht wurde, in der Anschauung des göttlichen Wesens selbst volle Erkenntnis empfangt; und dementsprechend wird die Seele Christi allwissend genannt, weil sie volle Kenntnis von allem hat, was ist, sein wird oder gewesen ist. Von den anderen Geschöpfen aber, die Gott schauen, empfangen einige vollkommener und einige weniger vollkommen in eben der Schau Gottes die Erkenntnis der vorher genannten Wirkungen.

Außer dieser Erkenntnis der Dinge, durch welche die Dinge vom erschaffenen Verstand in der Schau des göttlichen Wesens selbst erkannt werden, haben die Geschöpfe aber noch auf andere Weisen Erkenntnis von den Dingen; denn die Engel besitzen außer der morgendlichen Erkenntnis, durch die sie die Dinge im WORT erkennen, die abendliche Erkenntnis, durch die sie die Dinge in den eigenen Naturen erkennen [224]. Solche Erkenntnis steht aber den Menschen

*hendat. Comprehenderet autem, si cognosceret quidquid Deus facere potest, et quibus rationibus effectus producere possit. Hoc autem est impossibile. Non igitur anima Christi cognoscit quidquid Deus facere potest, vel quibus rationibus possit operari.*

*Sed quia Christus etiam secundum quod homo, omni creaturae a Deo Patre praepositus est, conveniens est ut omnium quae a Deo qualitercumque facta sunt, in ipsius divinae essentiae visione plenam cognitionem percipiat: et secundum hoc anima Christi omnisciens dicitur, quia plenam notitiam habet omnium quae sunt, erunt, vel fuerunt. Aliarum vero creaturarum Deum videntium quaedam plenius et quaedam minus plene praedictorum effectuum in ipsa Dei visione cognitionem percipiunt.*

*Praeter hanc autem rerum cognitionem, qua res ab intellectu creato cognoscuntur ipsius divinae essentiae visione, sunt alii modi cognitionis, quibus a creaturis habetur rerum cognitio. Nam Angeli praeter cognitionem matutinam, qua res in Verbo cognoscunt, habent cognitionem vespertinam, qua cognoscunt res in propriis naturis. Huiusmodi autem cognitio aliter com-*

ihrer Natur nach auf andere Weise zu als den Engeln, denn die Menschen lesen nach der Ordnung der Natur die verstehbare Wahrheit der Dinge von den Sinnen zusammen, wie Dionysius sagt; so nämlich, daß die verstehbaren Erkenntnisbilder in ihrem Verstand durch das Wirken des tätigen Verstandes von den Vorstellungsbildern abgezogen werden; die Engel aber erwerben das Wissen um die Dinge unter dem Einfluß des göttlichen Lichtes, nämlich so, daß, wie die Dinge durch Gott in das Sein hervorgehen, so auch im engelhaften Verstand die Begriffe oder Ähnlichkeiten der Dinge eingeprägt werden. In beiden aber, sowohl den Menschen als den Engeln, findet sich über die Erkenntnis der Dinge hinaus, die ihnen der Natur nach zusteht, eine gewisse übernatürliche Erkenntnis der göttlichen Geheimnisse, bezüglich derer sowohl die Engel von Engeln erleuchtet als auch die Menschen durch prophetische Offenbarung unterrichtet werden [vgl. Kap. 126].

Und weil keine den Geschöpfen verliehene Vollkommenheit der Seele Christi, die das hervorragendste der Geschöpfe ist, abgesprochen werden darf, muß ihr angemessener Weise außer der Erkenntnis, durch die sie Gottes Wesen schaut und alles in ihm, eine dreifache andere Erkenntnis zugeteilt werden: *eine* erste, erfahrungshafte, wie den anderen

petit hominibus secundum naturam suam, atque aliter Angelis. Nam homines secundum naturae ordinem intelligibilem rerum veritatem a sensibus colligunt, ut Dionysius dicit [De Div. Nom. c. 7], ita scilicet quod species intelligibiles in eorum intellectibus actione intellectus agentis a phantasmatis abstrahuntur; Angeli vero per influxum divini luminis rerum scientiam acquirunt, ut scilicet sicut a Deo res in esse prodeunt, ita etiam in intellectu angelico a Deo rerum rationes sive similitudines imprimantur. In utrisque autem, tam hominibus quam Angelis, supra rerum cognitionem quae competit eis secundum naturam, invenitur quaedam supernaturalis cognitio mysteriorum divinatorum, de quibus et Angeli illuminantur ab Angelis, et homines etiam de his prophetica revelatione instruuntur.

Et quia nulla perfectio creaturis exhibita, animae Christi, quae est creaturarum excellentissima, deneganda est, convenienter praeter cognitionem qua Dei essentiam videt et omnia in ipsa, triplex alia cognitio est ei attribuenda. Una

Menschen, insofern sie einiges durch die Sinne erkannte, wie es der menschlichen Natur zusteht.

Eine *andere* aber, die von Gott eingegossen ist, um all das zu erkennen, worauf sich die natürliche Erkenntnis des Menschen erstreckt oder erstrecken kann. Es war nämlich angemessen, daß die von Gottes Wort angenommene menschliche Natur in nichts hinter der Vollkommenheit zurückblieb, weil durch sie die ganze menschliche Natur wiederhergestellt werden sollte. Es ist aber alles, was in Möglichkeit steht, unvollkommen, bevor es in die Wirklichkeit übergeführt wird. Der menschliche Verstand steht aber in Möglichkeit zu dem Verstehbaren, das der Mensch von Natur verstehen kann. Über all dies empfing also die Seele Christi von Gott ein Wissen durch eingegossene Erkenntnisbilder; und dadurch wurde die ganze Möglichkeit des menschlichen Verstandes in die Wirklichkeit übergeführt.

Aber weil Christus der menschlichen Natur nach nicht nur Wiederhersteller der Natur, sondern auch Verbreiter der Gnade war, war Ihm auch eine *dritte* Erkenntnis eigen, durch die Er in vollstem Maße erkannte, was immer zu den Geheimnissen der Gnade gehören kann, welche die natürliche Erkenntnis des Menschen übersteigen, aber von den Menschen durch die Gabe der Weisheit [225] oder durch den Geist der Weissagung erkannt werden, denn der menschliche Verstand

quidem experimentalis, sicut aliis hominibus, in quantum aliqua per sensus cognovit, ut competit humanae naturae.

Alia vero divinitus infusa, ad cognoscenda omnia illa ad quae naturalis cognitio hominis se extendit vel extendere potest. Conveniens enim fuit ut humana natura a Dei Verbo assumpta in nullo a perfectione deficeret, utpote per quam tota humana natura restauranda esset. Est autem imperfectum omne quod in potentia existit antequam reducatur in actum. Intellectus autem humanus est in potentia ad intelligibilia quae naturaliter homo intelligere potest. Omnium igitur horum scientiam divinitus anima Christi per species influxas accepit, per hoc quod tota potentia intellectus humani fuit reducta ad actum.

Sed quia Christus secundum humanam naturam non solum fuit reparator naturae, sed et gratiae propagator, affuit ei etiam tertia cognitio, qua plenissime cognovit quidquid ad mysteria gratiae potest pertinere, quae naturalem hominis cognitionem excedunt, sed cognoscuntur ab hominibus per donum sapientiae, vel per spiritum prophetiae. Nam ad huius-

steht in Möglichkeit dazu, dergleichen zu erkennen, obwohl er diesbezüglich durch ein höheres Tätiges in die Wirklichkeit übergeführt wird; denn um das Natürliche zu erkennen, wird er durch das Licht des tätigen Verstandes in die Wirklichkeit übergeführt, aber die Erkenntnis dieser Dinge erlangt er durch das göttliche Licht [vgl. Kap. 104].

Also geht aus dem vorher Gesagten hervor, daß die Seele Christi unter allen Geschöpfen die höchste Stufe der Erkenntnis innehatte in bezug auf die Schau Gottes, durch die Gottes Wesen geschaut wird und die anderen Dinge in ihr; desgleichen auch in bezug auf die Erkenntnis der Geheimnisse der Gnade und auch in bezug auf die Erkenntnis des natürlichen Wißbaren; und daher konnte Christus in keiner dieser drei Erkenntnisse Fortschritte machen. Aber es ist offenkundig, daß Er die sinnfälligen Dinge im Verlauf der Zeit durch die Sinne des Leibes erfahrungsmäßig immer mehr erkannte; und deshalb konnte Christus nur bezüglich der erfahrungshaften Erkenntnis Fortschritte machen, nach Lk 2, 52: Der Knabe „nahm zu an Weisheit und Alter“; obwohl man dies auch anders verstehen könnte, [nämlich so,] daß ‚Fortschritt der Weisheit‘ Christi nicht jener Fortschritt genannt würde, durch den Er Selbst weiser wurde, sondern durch den die Weisheit in den anderen zunahm, weil sie nämlich durch Seine Weisheit immer mehr unterrichtet

modi cognoscenda est in potentia intellectus humanus, licet ab altiori agente reducatur in actum. Nam ad naturalia cognoscenda reducitur in actum per lumen intellectus agentis; horum autem cognitionem consequitur per lumen divinum.

Patet igitur ex praedictis, quod anima Christi summum cognitionis gradum inter ceteras creaturas obtinuit quantum ad Dei visionem, qua Dei essentia videtur, et alia in ipsa; etiam similiter quantum ad cognitionem mysteriorum gratiae, nec non quantum ad cognitionem naturalium scibilium: unde in nulla harum trium cognitionum Christus proficere potuit. Sed manifestum est quod res sensibiles per temporis successionem magis ac magis sensibus corporis experiendo cognovit, et ideo solum quantum ad cognitionem experimentalem Christus potuit proficere, secundum illud Luc. 2: „Puer proficiebat sapientia et aetate“, quamvis posset et hoc aliter intelligi, ut profectus sapientiae Christi dicatur non quo ipse fit sapientior, sed quo sapientia proficiebat in aliis, quia scilicet per eius sapientiam magis ac magis instruebantur. Quod dispensative factum est, ut

wurden. Und dies geschah mit Absicht, damit Er Sich den anderen Menschen gleichförmig zeige und damit nicht, wenn Er im kindlichen Alter vollkommene Weisheit gezeigt hätte, das Geheimnis der Menschwerdung für bloßen Schein angesehen würde.

## 217. KAPITEL

### VOM STOFF DES LEIBES CHRISTI

Nach dem Vorausgeschickten tritt also einleuchtend zutage, welcher Art die Bildung des Leibes Christi sein mußte. Gott konnte nämlich den Leib Christi aus dem Lehm der Erde oder aus irgendeinem Stoffe bilden, wie er den Leib des ersten Vaters gebildet hatte; aber dies wäre der menschlichen Wiederherstellung, deretwegen der Sohn Gottes, wie wir (Kap. 200) sagten, Fleisch annahm, nicht angemessen gewesen. Die Natur des Menschengeschlechts, die sich vom ersten Vater herleitet und die geheilt werden sollte, wäre nämlich nicht genugsam in die frühere Ehre wiedereingesetzt worden, wenn der Besieger des Teufels und Überwinder des Todes, unter denen das Menschengeschlecht wegen der Sünde des ersten Vaters gefangengehalten war, anderswoher einen Leib angenommen hätte. Gottes Werke sind aber voll-

se aliis hominibus conformem ostenderet, ne si in puerili aetate perfectam sapientiam demonstrasset, incarnationis mysterium phantasticum videretur.

## CAPUT 217

### De materia corporis Christi

[STh III 4, 6; 31, 1; 3 d 2: 1, 2 qa 2. 3; Is c. 11]

Secundum praemissa igitur evidenter apparet qualis debuit esse corporis Christi formatio. Poterat siquidem Deus corpus Christi ex limo terrae formare, vel ex quacumque materia, sicut formavit corpus primi parentis, sed hoc humanae restorationi, propter quam Filius Dei, ut diximus, carnem assumpsit, congruum non fuisset. Non enim sufficienter natura humani generis ex primo parente derivata, quae sananda erat, in pristinum honorem restituta esset, si aliunde corpus assumeret diaboli victor et mortis triumphator, sub quibus humanum genus captivum tenebatur propter peccatum primi parentis. Dei autem perfecta sunt opera, et ad perfectum perducit quod

kommen, und Er führt zum Vollkommenen, was Er wiederherstellen will; ja Er fügt sogar mehr hinzu, als entzogen war, nach jenem Wort des Apostels Röm 5, 20: Die Gnade Gottes durch Christus „war reichlicher“ als das Vergehen Adams. Also war es angemessen, daß Gottes Sohn einen von Adam aus der Natur fortgepflanzten Leib annahm.

DAZU: Das Geheimnis der Menschwerdung wird den Menschen nützlich durch den Glauben. Wenn nämlich die Menschen nicht glaubten, es sei Gottes Sohn, der als Mensch gesehen wurde, würden Ihm die Menschen nicht als dem Urheber des Heils folgen; wie es bei den Juden der Fall war, die durch das Geheimnis der Menschwerdung wegen ihres Unglaubens vielmehr die Verdammnis als das Heil erlangten. Damit also dieses unaussprechliche Geheimnis leichter geglaubt würde, fügte der Sohn Gottes alles so, daß Er zeigte, daß Er wahrer Mensch sei; was nicht der Fall zu sein schiene, wenn Er die Natur Seines Leibes anderswoher als aus der menschlichen Natur angenommen hätte. Also war es angemessen, daß Er einen vom ersten Vater fortgepflanzten Leib annahm.

DESGLEICHEN: Der menschgewordene Sohn Gottes brachte dem Menschengeschlecht das Heil, nicht nur, indem Er das Heilmittel der Gnade verlieh, sondern auch, indem Er ein Beispiel gab, das nicht zurückgewiesen werden kann.

reparare intendit, ut etiam plus adiciat quam fuerat subtractum, secundum illud Apostoli Rom. 5: Gratia Dei per Christum „amplius abundavit“ quam delictum Adae. Conveniens igitur fuit ut Dei Filius corpus assumeret de natura propagatum ab Adam.

ADHUC. Incarnationis mysterium hominibus proficuum per fidem redditur. Nisi enim homines crederent Dei Filium esse qui homo videbatur, non sequerentur eum homines ut salutis auctorem, quod Iudaeis accidit, qui ex incarnationis mysterio propter incredulitatem, damnationem potius quam salutem sunt consecuti. Ut ergo hoc ineffabile mysterium facilius crederetur, Filius Dei sic omnia dispensavit ut se verum hominem esse ostenderet, quod non ita videretur, si aliunde naturam sui corporis acciperet quam ex natura humana. Conveniens igitur fuit ut corpus a primo parente propagatum assumeret.

ITEM. Filius Dei homo factus humano generi salutem adhibuit, non solum conferendo gratiae remedium, sed etiam praebendo exemplum, quod repudiari non potest. Alterius enim

Eines anderen Menschen Lehre und Leben kann man nämlich in Zweifel ziehen, wegen des Versagens menschlicher Erkenntnis und Tugend. Aber wie man das, was der Sohn Gottes lehrt, unbezweifelt für wahr hält, so hält man das, was Er tut, unbezweifelt für gut. Es war aber notwendig, daß wir in Ihm ein Vorbild erhielten, sowohl der Herrlichkeit, die wir erhoffen, als auch der Tugend, durch die wir sie verdienen. In beiden Beziehungen wäre nämlich das Vorbild weniger wirksam, wenn Er die Natur des Leibes anderswoher angenommen hätte, als von dorthen, wo die anderen Menschen sie annehmen. Wenn man nämlich jemandem zu redete, die Leiden zu ertragen, wie Christus sie ertrug, und zu hoffen, er werde auferstehen, wie Christus auferstand, könnte er als Entschuldigung die verschiedene Beschaffenheit des Leibes vorschützen. Damit also das Vorbild Christi wirksamer sei, war es angemessen, daß Er die Natur des Leibes nicht anderswoher annahm als von der Natur, die vom ersten Vater her fortgepflanzt wird.

hominis et doctrina et vita in dubium verti potest propter defectum humanae cognitionis et virtutis<sup>1</sup>. Sed sicut quod Filius Dei docet, indubitanter creditur verum, ita quod operatur, creditur indubitanter bonum. Oportuit autem ut in eo exemplum acciperemus et gloriae quam speramus, et virtutis qua ipsam meremur: utrumque enim exemplum minus efficax esset, si aliunde naturam corporis assumpsisset quam unde alii homines assumunt. Si cui enim persuaderetur quod toleraret passiones, sicut Christus sustinuit, quod speraret se resurrecturum, sicut Christus resurrexit, posset excusationem praetendere ex diversa corporis conditione. Ut igitur exemplum Christi efficacius esset, conveniens fuit ut non aliunde corporis naturam assumeret quam de natura quae a primo parente propagatur.

<sup>1</sup>al.: veritatis.

## 218. KAPITEL

VON DER BILDUNG DES LEIBES CHRISTI, DIE NICHT  
VOM SAMEN HERRÜHRT

Es war jedoch nicht angemessen, daß der Leib Christi auf dieselbe Weise in der menschlichen Natur gebildet wurde, wie die Leiber der anderen Menschen gebildet werden. Da Er nämlich die menschliche Natur annahm, um sie von der Sünde zu reinigen, mußte Er sie auf solche Weise annehmen, daß Er keiner Ansteckung der Sünde verfiel. Die Menschen verfallen aber der Erbsünde dadurch, daß sie durch die tätige menschliche Kraft gezeugt werden, die im männlichen Samen ist; und das heißt: dem samenhaften Grund nach im sündigenden Adam vorher dagewesen sein. Wie nämlich der erste Mensch die Ugerechtigkeit zugleich mit der Übertragung der Natur auf die Nachkommen übertragen hätte, so übertrug er auch die Erbschuld, indem er die Natur übertrug, was durch die tätige Kraft des männlichen Samens geschieht. Also war es notwendig, daß Christi Leib ohne den männlichen Samen gebildet wurde.

DESGLEICHEN: Die tätige Kraft des männlichen Samens ist naturhaft tätig; und deshalb wird der Mensch, der aus dem männlichen Samen gezeugt wird, nicht plötzlich,

## CAPUT 218

De formatione corporis Christi, quae non est  
ex semine

[Sth III 33, 1. 2; 3 d 3: 5, 2; CG IV 44; Jo c. 1: lect 9; c. 2: lect 15]

Non tamen fuit conveniens ut eodem modo formaretur corpus Christi in humana natura, sicut formantur aliorum hominum corpora. Cum enim ad hoc naturam assumeret ut ipsam a peccato mundaret, oportebat ut tali modo assumeret quod nullum contagium peccati incurreret. Homines autem peccatum originale incurrunt ex hoc quod generantur per virtutem activam humanam, quae est in virili semine, quod est secundum seminale rationem in Adam peccante praeevitisse. Sicut enim primus homo originalem iustitiam transfudisset in posteros simul cum transfusione naturae, ita etiam originalem culpam transfudit transfundendo naturam, quod est per virtutem activam virilis seminis. Oportuit igitur absque virili semine Christi formari corpus.

ITEM. Virtus activa virilis seminis naturaliter agit, et ideo homo qui ex virili semine generatur, non subito perducitur ad

sondern durch ein bestimmtes Fortschreiten zur Vollkommenheit hingeführt. Alles Naturhafte schreitet nämlich durch bestimmtes Mittleres zu bestimmten Zielen fort. Der Leib Christi mußte aber schon bei der Annahme vollkommen und durch die Vernunftseele beformt sein [226], weil der Leib sich insofern von Gottes WORT annehmen läßt, als er mit der Vernunftseele vereinigt ist [227], obwohl er der gebührenden Größe nach nicht vollkommen war. Also durfte der Leib Christi nicht durch die Kraft des männlichen Samens gebildet werden.

## 219. KAPITEL

## VON DER URSACHE DER BILDUNG DES LEIBES CHRISTI

Die Bildung des menschlichen Leibes geschieht aber von Natur durch den männlichen Samen; und wenn daher der Leib Christi auf irgendeine andere Weise gebildet wurde, war eine solche Bildung übernatürlich. Gott allein, der Begründer der Natur, ist es aber, der auf übernatürliche Weise in den naturhaften Dingen tätig ist, wie oben (Kap. 136) gesagt wurde. Daher bleibt übrig, daß Gott allein jenen Leib auf wunderbare Weise aus dem Stoffe der menschlichen Natur

perfectum, sed determinatis processibus. Omnia enim naturalia per determinata media ad determinatos fines procedunt. Oportebat autem corpus Christi in ipsa assumptione perfectum esse, et anima rationali informatum, quia corpus est assumptibile a Dei Verbo in quantum est animae rationali unitum, licet non esset perfectum secundum debitam quantitatem. Non ergo corpus Christi formari debuit per virilis seminis virtutem.

## CAPUT 219

## De causa formationis corporis Christi

[Sth III 32, 1; 1 d 11: 1 ad 4; 3 d 1: 2, 2 ad 6; d 2: 2, 2 qa 2; d 4: 1, 1 qa 1. 2. 3; CG IV 46; Mt c. 1]

Cum autem corporis humani formatio naturaliter sit ex virili semine, quocumque alio modo corpus Christi formatum fuerit, supra naturam fuit talis formatio. Solus autem Deus institutor naturae est, qui supernaturaliter in rebus naturalibus operatur, ut supra dictum est. Unde relinquitur quod solus Deus illud corpus miraculose formavit ex materia humanae naturae. Sed

bildete. Aber obwohl jede Wirksamkeit Gottes in der Schöpfung den drei Personen gemeinsam ist, wird dennoch nach einer gewissen Angemessenheit die Bildung des Leibes Christi dem Heiligen Geist zugeteilt. Der Heilige Geist ist nämlich die Liebe des Vaters und des Sohnes, durch die Sie einander und uns lieben. Gott beschloß aber, wie der Apostel Eph 2, 4 sagt, „wegen Seiner übergroßen Liebe, mit der Er uns liebte“, daß Sein Sohn Fleisch werde. Also wird die Bildung des Fleisches angemessener Weise dem Heiligen Geist zugeteilt.

DESGLEICHEN: Der Heilige Geist ist Urheber aller Gnaden, da er die erste [Gabe] ist, in der alle Gaben unentgeltlich geschenkt werden [228]. Es war aber das Werk überströmender Gnade, daß die menschliche Natur zur Einheit mit der göttlichen Person angenommen wurde, wie aus dem oben (Kap. 214) Gesagten hervorgeht. Um also auf solche Gnade hinzuweisen, wird die Bildung des Leibes Christi dem Heiligen Geist zugeteilt.

Es ist auch wegen einer Ähnlichkeit mit dem menschlichen Wort und Hauch [229] angemessen, so zu sprechen. Das menschliche Wort, das im Herzen ist, zeigt nämlich Ähnlichkeit mit dem ewigen WORT, insofern Es im Vater ist. Wie aber das menschliche Wort den Laut annimmt, um den Menschen auf sinnhafte Weise bekannt zu werden, so hat auch das WORT Gottes Fleisch angenommen, um den

cum omnis Dei operatio in creatura sit tribus personis communis, tamen per quamdam convenientiam formatio corporis Christi attribuitur Spiritui sancto: est enim Spiritus sanctus amor Patris et Filii, quo se invicem et nos diligunt. Deus autem, ut Apostolus ad Ephesios II dicit, „propter nimiam caritatem suam qua dilexit nos“, Filium suum incarnari constituit. Convenienter igitur carnis formatio Spiritui sancto attribuitur.

ITEM. Spiritus sanctus omnium gratiarum est auctor, cum sit primum in quo omnia dona gratis donantur. Hoc autem fuit superabundantis gratiae ut humana natura in unitatem divinae personae assumeretur, ut ex supradictis patet. Ad demonstrandum igitur huiusmodi gratiam formatio corporis Christi Spiritui sancto attribuitur.

Convenienter etiam hoc dicitur secundum similitudinem humani verbi et spiritus. Verbum enim humanum in corde existens, similitudinem gerit aeterni Verbi secundum quod existit in Patre. Sicut autem humanum verbum vocem assumit, ut sensibiliter hominibus innotescat, ita et Verbum Dei carnem assumpsit, ut

Menschen auf sichtbare Weise zu erscheinen. Der menschliche Laut wird aber durch den Hauch des Menschen gebildet; und daher mußte auch das Fleisch des WORTES Gottes durch den Hauch des WORTES gebildet werden.

## 220. KAPITEL

### DIE AUSLEGUNG DES IN DAS GLAUBENSBEKENNTNIS AUFGENOMMENEN SATZES ÜBER DIE EMPFÄNGNIS UND DIE GEBURT CHRISTI

Um also den Irrtum des *Ebion* und des *Cerinthus* [vgl. Kap. 202 u. Anm. (189), (190)] auszuschließen, die vom Leibe Christi sagten, er sei durch den männlichen Samen gebildet worden, heißt es im apostolischen Glaubensbekenntnis: „Der empfangen ist vom Heiligen Geiste“, und anstatt dessen heißt es im Glaubensbekenntnis der Väter: „Und Er ist Fleisch geworden durch den Heiligen Geist“, damit man von Ihm glaube, daß Er nicht, wie die Manichäer sagen [vgl. Kap. 207 u. Anm. (125)], einen Scheinleib, sondern wahres Fleisch angenommen hat. Im Glaubensbekenntnis der Väter wurde aber hinzugefügt: „Wegen uns Menschen“, um den Irrtum des *Origenes* [230] auszuschließen, der annahm, daß durch die Kraft des Leidens Christi auch die Dämonen befreit werden sollten. Es wurde in demselben

visibiliter hominibus appareret. Vox autem humana per hominis spiritum formatur. Unde et caro Verbi Dei per Spiritum Verbi formari debuit.

## CAPUT 220

### Expositio articuli in Symbolo positi de conceptione et nativitate Christi

Ad excludendum igitur errorem Ebionis et Cerinthi, qui corpus Christi ex virili semine formatum dixerunt, dicitur in Symbolo Apostolorum: „Qui conceptus est de Spiritu sancto.“ Loco cuius in Symbolo Patrum dicitur: „Et incarnatus est de Spiritu sancto“, ut non phantasticum corpus secundum Manichaeos, sed veram carnem assumpsisse credatur. Additum est autem in Symbolo Patrum, „Propter nos homines“, ad excludendum Origenis errorem [Peri Archon 1, 6. 8], qui posuit virtute passionis Christi etiam daemones liberandos. Additum est etiam in eodem

auch hinzugefügt: „Wegen unseres Heiles“, um zu zeigen, daß das Geheimnis der Menschwerdung Christi zum menschlichen Heil genügt, gegen die Irrlehre der *Nazaräer* [231], die meinten, der Glaube an Christus genüge ohne die Werke des Gesetzes nicht zum menschlichen Heil. Es wurde auch hinzugefügt: „Er stieg vom Himmel herab“, um den Irrtum des *Photinus* [vgl. Kap. 202 u. Anm. (188)] auszuschließen, der behauptete, Christus sei ein bloßer Mensch, indem er sagte, er habe von Maria den Anfang genommen, so daß Er vielmehr Seinen Ursprung auf Erden gehabt hätte und durch das Verdienst eines guten Lebens zum Himmel hinaufgestiegen wäre, als daß Er einen himmlischen Ursprung gehabt hätte und durch die Annahme des Fleisches auf die Erde herabgestiegen wäre. Es wird auch hinzugefügt: „Und Er ist Mensch geworden“, um den Irrtum des *Nestorius* [vgl. Kap. 203 u. Anm. (192)] auszuschließen, nach dessen Meinung der Sohn Gottes, von dem das Glaubensbekenntnis spricht, vielmehr Bewohner eines Menschen als Mensch genannt würde.

„Propter nostram salutem“, ut mysterium incarnationis Christi sufficiens ad humanam salutem ostendatur, contra haeresim Nazaraeorum, qui fidem Christi sine operibus legis ad salutem humanam non sufficere putabant. Additum etiam est, „Descendit de caelis“, ad excludendum errorem Photini, qui Christum purum hominem asserebat, dicens eum ex Maria sumpsisse initium, ut magis per bonae vitae meritum in terris habens principium ad caelum ascenderet, quam caelestem habens originem assumendo carnem descendisset ad terram. Additur etiam, „Et homo factus est“, ad excludendum errorem Nestorii, secundum cuius positionem Filius Dei, de quo Symbolum loquitur, magis inhabitator hominis quam homo esse diceretur.

## 221. KAPITEL

ES WAR ANGEMESSEN, DASS CHRISTUS VON EINER JUNGFRAU GEBOREN WURDE

Da aber (Kap. 217) gezeigt wurde, daß es sich für den Sohn Gottes ziemte, aus dem Stoffe der menschlichen Natur Fleisch anzunehmen, bei der menschlichen Zeugung aber das Weib den Stoff beibringt [232], war es angemessen, daß Christus von einem Weibe Fleisch annahm, nach jenem Wort des Apostels an die Galater 4, 4: „Gott sandte Seinen Sohn, geboren vom Weibe.“ Das Weib bedarf aber der Vereinigung mit dem Manne, damit der Stoff, den sie selbst beibringt, zu einem menschlichen Leib gebildet werde. Die Bildung des Leibes Christi durfte aber nicht durch die Kraft des männlichen Samens geschehen, wie schon oben (Kap. 218) gesagt wurde. Daher empfing jenes Weib, aus dem der Sohn Gottes Fleisch annahm, ohne Vereinigung mit dem männlichen Samen.

Es wird jemand aber um so mehr mit geistigen Gaben erfüllt, je mehr er vom Fleischlichen getrennt ist, denn durch das Geistige wird der Mensch aufwärts gezogen, durch das Fleischliche aber abwärts [233]. Da aber die Bildung des Leibes Christi durch den Heiligen Geist geschehen mußte,

## CAPUT 221

Quod conveniens fuit Christum nasci ex virgine

[StH III 28, 1; 31, 4; 3 d 12: 3, 2 qa 2; 4 d 30: 2, 3; CG IV 45; Is c. 7; Mt c. 1; Jo c. 2: lect 1]

Cum autem ostensum sit quod de materia humanae naturae conveniebat Filium Dei carnem assumere, materiam autem in humana generatione ministrat femina, conveniens fuit ut Christus de femina carnem assumeret, secundum illud Apostoli ad Gal. 4: „Misit Deus Filium suum factum ex muliere.“ Femina autem indiget viri commixtione, ad hoc quod materia quam ipsa ministrat, formetur in corpus humanum. Formatio autem corporis Christi fieri non debuit per virtutem virilis seminis, ut supra iam dictum est. Unde absque commixtione virilis seminis illa femina concepit ex qua Filius Dei carnem assumpsit.

Tanto autem aliquis magis spiritualibus donis repletur, quanto magis a carnalibus separatur. Nam per spiritualia homo sursum trahitur, per carnalia vero deorsum. Cum autem formatio corporis Christi fieri debuerit per Spiritum sanctum, oportuit illam

mußte jenes Weib, von dem Christus den Leib annahm, in höchstem Maße mit geistigen Gaben erfüllt sein, so daß durch den Heiligen Geist nicht nur die Seele mit Tugenden, sondern auch der Schoß mit dem göttlichen Kind befruchtet werden konnte. Daher mußte nicht nur ihr Geist von der Sünde ledig sein, sondern auch ihr Leib aller Verderbnis der fleischlichen Begierde fernstehen. Daher blieb sie nicht nur bei der Empfängnis Christi, sondern auch vorher und nachher ohne Vereinigung mit dem Mann.

Dies ziemte sich auch für Jenen, der aus ihr geboren wurde. Dazu nämlich kam Gottes Sohn durch die Annahme des Fleisches in die Welt, um uns zum Zustand der Auferstehung zu führen, in dem „sie weder heiraten noch geheiratet werden, sondern sein werden wie die Engel im Himmel“ [Mt 22, 30]. Daher brachte Er auch die Lehre der Enthaltbarkeit und Unversehrtheit, damit im Leben der Gläubigen irgendwie das Bild der zukünftigen Herrlichkeit widerstrahle. Also war es angemessen, daß Er auch durch seinen Ursprung die Unversehrtheit des Lebens empfahl, indem Er aus einer Jungfrau geboren wurde; und deshalb heißt es im apostolischen Glaubensbekenntnis: „Geboren aus Maria, der Jungfrau“. Im Glaubensbekenntnis der Väter aber heißt es: „Aus der Jungfrau Maria Mensch geworden“, wodurch der Irrtum des *Valentinus* und der übrigen ausgeschlossen wird, die vom Leibe Christi entweder sagten, er sei ein Scheinleib [vgl.

feminam de qua Christus corpus assumpsit maxime spiritualibus donis repleti, ut per Spiritum sanctum non solum anima fecundaretur virtutibus, sed etiam venter prole divina. Unde oportuit non solum mentem eius esse immunem a peccato, sed etiam corpus eius ab omni corruptela carnalis concupiscentiae elongari. Unde non solum ad concipiendum Christum virilem commixtionem non est experta, sed nec ante nec postea.

Hoc etiam conveniebat ei qui nascebatur ex ipsa. Ad hoc enim Dei Filius veniebat in mundum carne assumpta ut nos ad resurrectionis statum promoveret, in quo „neque nubent neque nubentur, sed erunt homines sicut Angeli in caelo“. Unde et continentiae et integritatis doctrinam introduxit, ut in fidelium vita resplendeat aliquantulum gloriae futurae imago. Conveniens ergo fuit ut etiam in suo ortu vitae integritatem commendaret nascendo ex virgine; et ideo in Symbolo Apostolorum dicitur: „Natus ex Virgine Maria“. In Symbolo autem Patrum „ex virgine Maria“ dicitur „incarnatus“, per quod Valentini error excluditur, ceterorumque, qui corpus Christi dixerunt aut esse

Kap. 207 u. Anm. (125)] oder er sei anderer Natur und sei nicht aus dem Leibe der Jungfrau genommen und gebildet [vgl. Kap. 208 u. Anm. (201)].

## 222. KAPITEL

### DIE SELIGE JUNGFAU IST DIE MUTTER CHRISTI

Dadurch wird aber der Irrtum des Nestorius [vgl. Kap. 203 u. Anm. (192)] ausgeschlossen, der die selige Maria nicht als Mutter Gottes bekennen wollte. In beiden Glaubensbekenntnissen heißt es aber: Der Sohn Gottes ist „geboren“ oder „Mensch geworden aus der Jungfrau Maria“. Das Weib aber, von dem irgendein Mensch geboren wird, heißt darum dessen Mutter, weil sie den Stoff zur menschlichen Empfängnis beibringt [234]. Daher muß die Jungfrau Maria, die den Stoff zur Empfängnis des Sohnes Gottes beibrachte, wahre Mutter des Sohnes Gottes genannt werden. Es kommt nämlich für den Begriff der Mutter nicht darauf an, durch welche Kraft der von ihr beigebrachte Stoff gebildet wird. Also ist jene, die den vom Heiligen Geist zu bildenden Stoff beibringt, nicht weniger Mutter als jene, die den durch die Kraft des männlichen Samens zu bildenden Stoff beibringt.

phantasticum, aut esse alterius naturae, et non esse ex corpore virginis sumptum atque formatum.

## CAPUT 222

### Quod beata Virgo sit mater Christi

[Sth III 35, 4; 3 d 4: 2, 2; CG IV 34, 45; Mt c. 1; Gal c. 4: lect 2]

Error autem Nestorii ex hoc excluditur, qui beatam Mariam matrem Dei confiteri nolebat. In utroque autem Symbolo dicitur, Filius Dei est natus vel incarnatus ex Virgine Maria. Femina autem ex qua aliquis homo nascitur, mater illius dicitur ex eo quod materiam ministrat humano conceptui. Unde beata Virgo Maria, quae materiam ministravit conceptui Filii Dei, vera mater Filii Dei dicenda est. Non enim refert ad rationem matris, quaecumque virtute materia ministrata ab ipsa formetur. Non igitur minus mater est quae materiam ministravit Spiritu sancto formandam, quam quae materiam ministrat formandam virtute virilis seminis.



Wenn aber jemand sagen will, die selige Jungfrau dürfe nicht Gottes Mutter genannt werden, weil aus ihr nicht die Gottheit, sondern nur das Fleisch angenommen wurde, wie Nestorius sagte, versteht er offensichtlich sein eigenes Wort nicht. Es wird eine [Frau] nämlich nicht deswegen jemandes Mutter genannt, weil das Ganze, das in ihm ist, aus ihr genommen würde. Der Mensch besteht nämlich aus Seele und Leib; und der Mensch ist mehr das, was er der Seele nach ist, als das, was er dem Leibe nach ist. Keines Menschen Seele wird aber von der Mutter hergenommen, sondern entweder von Gott unmittelbar erschaffen, wie es sich in Wahrheit verhält [vgl. Kap. 93], oder, wenn sie aus einer Übertragung herrührte, wie einige annahmen, würde sie nicht von der Mutter, sondern vielmehr vom Vater hergenommen, weil bei der Erzeugung der übrigen Sinnenwesen nach der Lehre der Philosophen das Männchen die Seele gibt, das Weibchen aber den Leib [235].

Wie also jedwedes Weib deshalb Mutter irgendeines Menschen genannt wird, weil sein Leib aus ihr genommen ist, so muß die selige Jungfrau Maria Mutter Gottes genannt werden, wenn der Leib Gottes aus ihr angenommen ist. Man muß aber sagen, daß es der Leib Gottes ist, wenn er zur Einheit der Person des Sohnes Gottes angenommen wird, der wahrer Gott ist. Die also bekennen, daß die menschliche Natur vom

Si quis autem dicere velit, beatam Virginem Dei matrem non debere dici, quia non est ex ea assumpta Divinitas, sed caro sola, sicut dicebat Nestorius, manifeste vocem suam ignorat. Non enim ex hoc aliqua dicitur alicuius mater, quia totum quod in ipso est, ex ea sumatur. Homo enim constat ex anima et corpore, magisque est homo id quod est secundum animam, quam id quod est secundum corpus. Anima autem nullius hominis a matre sumitur, sed vel a Deo immediate creatur, ut veritas habet; vel si esset ex traductione, ut quidam posuerunt, non sumeretur a matre, sed magis a patre, quia in generatione ceterorum animalium, secundum Philosophorum doctrinam, masculus dat animam, femina vero corpus<sup>1</sup>.

Sicut igitur cuiuslibet hominis mater aliqua femina dicitur ex hoc quod ab ea corpus eius assumitur, ita Dei mater beata Virgo Maria dici debet, si ex ea assumptum est corpus Dei. Oportet autem dicere, quod sit corpus Dei, si assumitur in unitatem personae Filii Dei, qui est verus Deus. Confitentibus igitur humanam naturam esse assumptam a Filio Dei in unitatem per-

<sup>1</sup> Cf. Aristotelem, De Gen. Animal. 1, 2 (716a 5); 2, 4 (738b 20); 4, 1 (765b 10 sqq.).

Sohne Gottes zur Einheit der Person angenommen wurde, müssen sagen, daß die selige Jungfrau Maria die Mutter Gottes ist. Aber weil Nestorius leugnete, daß die Person Gottes und des Menschen Jesus Christus eine einzige ist, deshalb leugnete er folgerichtig, daß die Jungfrau Maria Gottes Mutter ist.

## 223. KAPITEL

### DER HEILIGE GEIST IST NICHT DER VATER CHRISTI

Obwohl man aber vom Sohne Gottes sagt, Er sei durch den Heiligen Geist und aus Maria der Jungfrau Mensch geworden und empfangen, darf man dennoch nicht sagen, der Heilige Geist sei der Vater des Menschen Christus, wenn auch die selige Jungfrau Seine Mutter genannt wird. Erstens, weil sich in der seligen Jungfrau Maria alles findet, was zum Begriff der Mutter gehört. Sie brachte nämlich zu Christi Empfängnis den Stoff bei, der durch den Heiligen Geist gebildet werden sollte, wie es der Begriff der Mutter erfordert. Aber auf seiten des Heiligen Geistes findet sich nicht alles, was zum Begriff des Vaters erforderlich ist. Es gehört nämlich zum Begriff des Vaters, daß er aus seiner Natur ein ihm gleichförmiges Kind hervorbringe, das gleicher Natur ist wie er. Wenn es daher irgendein Tätiges gibt, das etwas nicht aus seiner Substanz macht noch es zur Ähnlichkeit seiner

sonae, necesse est dicere, quod beata Virgo Maria sit mater Dei. Sed quia Nestorius negabat unam personam esse Dei et hominis Iesu Christi, ideo ex consequenti negabat Virginem Mariam esse Dei matrem.

## CAPUT 223

### Quod Spiritus sanctus non sit pater Christi

[STh III 32, 3; 3 d 4: 1, 2 qa 1. 2; CG IV 47; Mt c. 1]

Licet autem Filius Dei dicatur de Spiritu sancto et ex Maria Virgine incarnatus et conceptus, non tamen dicendum est, quod Spiritus sanctus sit pater hominis Christi, licet beata Virgo eius mater dicatur. Primo quidem, quia in beata Maria Virgine invenitur totum quod pertinet ad matris rationem. Materiam enim ministravit Christi conceptui Spiritu sancto formandam, ut requirit matris ratio. Sed ex parte Spiritus sancti non invenitur totum quod ad rationem patris exigitur. Est enim de ratione patris ut ex sua natura filium sibi connaturalem producat. Unde si fuerit aliquod agens quod faciat aliquid non ex sua substantia,

Natur hervorbringt, kann es nicht dessen Vater genannt werden. Wir sagen nämlich höchstens etwa im übertragenen Sinne, der Mensch sei der Vater der Dinge, die er durch die Kunst macht [vgl. Kap. 43, Schluß]. Der Heilige Geist aber ist zwar derselben Natur wie Christus der göttlichen Natur nach, nach welcher Er nicht der Vater Christi ist, sondern vielmehr aus Ihm hervorgeht. Der menschlichen Natur nach ist Er aber nicht derselben Natur wie Christus; die menschliche Natur in Christus ist nämlich eine andere als die göttliche, wie (Kap. 206, 209, 211) gesagt wurde. Auch wurde nichts von der göttlichen Natur in die menschliche Natur verwandelt, wie oben (Kap. 206) gesagt wurde. Also bleibt übrig, daß der Heilige Geist nicht Vater des Menschen Christus genannt werden kann.

DESGLEICHEN: In einem jeden Kind rührt das, was in ihm vorzüglicher ist, vom Vater, was aber zweitrangig, von der Mutter her. Bei den anderen Sinnenwesen rührt nämlich die Seele vom Vater, der Leib aber von der Mutter her [vgl. Kap. 38, Anm. (35), (36) u. Kap. 222]. Im Menschen aber wirkt, auch wenn die Vernunftseele nicht vom Vater rührt, sondern von Gott erschaffen ist, dennoch die Kraft des väterlichen Samens auf die Form vorbereitend. Was aber in Christus vorzüglicher ist, ist die Person des **WORTES**, die

nec producat ipsum in similitudinem suae naturae, pater eius dici non poterit. Non enim dicimus quod homo sit pater eorum quae facit per artem, nisi forte secundum metaphoram. Spiritus autem sanctus est quidem Christo connaturalis secundum divinam naturam, secundum quam pater Christi non est, sed magis ab ipso procedens; secundum autem naturam humanam non est Christo connaturalis: est enim alia natura humana et divina in Christo, ut supra dictum est. Neque in naturam humanam est versum aliquid de natura divina, ut supra dictum est. Relinquitur ergo quod Spiritus sanctus pater hominis Christi dici non possit.

ITEM. In unoquoque filio id quod est principalius in ipso, est a patre; quod autem secundarium, a matre. In aliis enim animalibus anima est a patre, corpus vero a matre<sup>1</sup>. In homine autem etsi anima rationalis a patre non sit, sed a Deo creata, virtus tamen paterni seminis dispositive operatur ad formam. Id autem quod principalius est in Christo, est persona Verbi,

<sup>1</sup> Cf. Aristotelem, De Gen. Animal. 1, 2 (716a 5); 2, 4 (738b 20); 4, 1 (765b 10 sqq.).

in keiner Weise vom Heiligen Geist herrührt. Also bleibt übrig, daß der Heilige Geist nicht Vater Christi genannt werden kann.

## 224. KAPITEL

### VON DER HEILIGUNG DER MUTTER CHRISTI

Weil also, wie aus dem vorher (Kap. 221 u. 222) Gesagten hervorgeht, die selige Jungfrau Maria Mutter des Sohnes Gottes wurde, indem sie vom Heiligen Geiste empfing, ziemte es sich, daß sie die überragendste Reinheit erhielt, um durch sie einem so großen Sohn zu entsprechen; und deshalb muß man glauben, daß sie von jeder Befleckung einer Tatsünde frei war, nicht nur einer Todsünde, sondern auch einer läßlichen, was keinem Heiligen nach Christus zukommen kann, da es 1 Jo 1, 8 heißt: „Wenn wir sagen, daß wir keine Sünde haben, betrügen wir uns selbst, und die Wahrheit ist nicht in uns.“ Aber von der seligen Jungfrau, der Mutter Gottes, kann man verstehen, was HL 4, 7 gesagt wird: „Ganz schön bist du, Meine Freundin, und keine Makel sind an dir.“

Und sie war nicht nur von der Tatsünde frei, sondern wurde auch von der Erbsünde durch ein besonderes Vor-

quae nullo modo est a Spiritu sancto. Relinquitur ergo quod Spiritus sanctus pater Christi dici non possit.

## CAPUT 224

### De sanctificatione matris Christi

[STh III 27, 1, 2, 3, 4, 5 ad 2; 27, 6; 3 d 3: 1, 1 qa 2, 3; 2 qa 1, 2, 3; d 13: 1, 2 qa 1; 4 d 6: 1, 1 qa 2; Qlb VI 5, 1; Or Dom; AM; Ps 45; Jer c. 1; Mt c. 12]

Quia igitur, ut ex praedictis apparet, beata Virgo Maria mater Filii Dei facta est, de Spiritu sancto concipiens, excellentissima puritate mundaretur, per quam congrueret tanto Filio: et ideo credendum est eam ab omni labe actualis peccati immunem fuisse non tantum mortalis, sed etiam venialis, quod nulli sanctorum convenire potest post Christum, cum dicatur 1 Ioan. 1: „Si dixerimus quoniam peccatum non habemus, ipsi nos seducimus, et veritas in nobis non est.“ Sed de beata Virgine matre Dei intelligi potest quod Cant. 4 dicitur: „Tota pulchra es, amica mea, et macula non est in te.“

Nec solum a peccato actuali immunis fuit, sed etiam ab originali, speciali privilegio mundata. Oportuit siquidem quod cum

recht gereinigt. Sie mußte nämlich mit der Erbsünde empfangen werden [236], weil sie in der Vereinigung beider Geschlechter empfangen wurde. Ihr allein war nämlich dieses Vorrecht vorbehalten, als Jungfrau den Sohn Gottes zu empfangen. Die Vereinigung des Geschlechtes aber, die nach der Sünde des ersten Vaters nicht ohne Wollust sein kann, überträgt die Erbsünde auf das Kind [237].

Desgleichen müßte sie, wenn sie nicht mit der Erbsünde empfangen worden wäre, auch nicht durch Christus erlöst werden, und so wäre Christus nicht der allgemeine Erlöser der Menschen, was die Würde Christi schmälert [238]. Man muß also festhalten, daß sie mit der Erbsünde empfangen, aber von ihr auf eine gewisse besondere Weise gereinigt wurde. Einige werden nämlich nach der Geburt aus dem Mutterschoß von der Erbsünde gereinigt, wie diejenigen, die in der Taufe geheiligt werden. Von einigen aber liest man, daß sie durch ein gewisses Vorrecht der Gnade schon im mütterlichen Schoß geheiligt wurden, wie es Jer 1, 5 von Jeremias heißt: „Bevor Ich dich im Mutterleibe bildete, kannte Ich dich, und bevor du aus dem Schoß hervoringst, heiligte Ich dich.“ Und von Johannes dem Täufer sagt der Engel: „Schon im Schoße seiner Mutter wird er mit dem Heiligen Geist erfüllt werden“ [Lk 1, 15]. Man darf aber nicht glauben, das, was dem Vorläufer und dem Propheten Christi gewährt wurde, sei Seiner Mutter versagt geblieben;

peccato originali conciperetur, utpote quae ex utriusque sexus commixtione concepta fuit. Hoc enim privilegium sibi soli servabatur ut virgo conciperet Filium Dei. Commixtio autem sexus, quae sine libidine esse non potest post peccatum primi parentis, transmittit peccatum originale in prolem.

Similiter etiam quia si cum peccato originali concepta non fuisset, non indigeret per Christum redimi, et sic non esset Christus universalis hominum redemptor, quod derogat dignitati Christi. Est ergo tenendum, quod cum peccato originali concepta fuit, sed ab eo quodam speciali modo purgata fuit. Quidam enim a peccato originali purgantur post nativitatem ex utero, sicut qui in baptismo sanctificantur. Quidam autem quodam privilegio gratiae etiam in matris uteris sanctificati leguntur, sicut de Ieremia dicitur Ier. 1: „Priusquam te formarem in utero, novi te, et antequam exires de vulva, sanctificavi te“, et de Ioanne Baptista Angelus dicit: „Spiritu sancto replebitur adhuc ex utero matris suae.“ Quod autem praestitum est Christi praecursori et prophetae, non debet credi denegatum esse matri

und deshalb wird geglaubt, daß sie im Schoße geheiligt wurde, bevor sie nämlich aus dem Schoß geboren wurde.

Eine solche Heiligung ging aber der Eingießung der Seele [239] nicht voraus; so wäre sie nämlich nie der Erbsünde unterworfen gewesen und hätte der Erlösung nicht bedurft. Träger der Sünde kann nämlich nur ein vernunftbegabtes Geschöpf sein. Desgleichen wurzelt auch die Gnade der Heiligung zuerst in der Seele und kann nur auf dem Weg über die Seele zum Leibe gelangen; und deshalb muß man glauben, daß sie nach der Eingießung der Seele geheiligt wurde [240].

Ihre Heiligung war aber vollkommener als die der anderen im Schoße Geheiligten, denn die anderen im Schoße Geheiligten wurden zwar von der Erbsünde gereinigt, doch wurde ihnen nicht gewährt, daß sie nachher nicht wenigstens läßlich sündigen konnten. Aber die selige Jungfrau Maria wurde durch eine solche Überfülle der Gnade geheiligt, daß sie von da an vor jeder Sünde, nicht nur von einer Todsünde, sondern auch von einer läßlichen, bewahrt blieb.

Und weil die läßliche Sünde bisweilen aus Überraschung geschieht, nämlich dadurch, daß sich irgendeine ungeordnete Regung der Begierde oder einer anderen Leidenschaft erhebt, die der Vernunft zuvorkommt, auf Grund dessen die ersten Regungen Sünden genannt werden, folgt, daß die selige Jung-

ipsius: et ideo creditur in utero sanctificata, ante scilicet quam ex utero nasceretur.

Non autem talis sanctificatio praecessit infusionem animae. Sic enim nunquam fuisset peccato originali subiecta, et redemptione non indignisset. Non enim subiectum peccati esse potest nisi creatura rationalis. Similiter etiam gratia sanctificationis per prius in anima radicator, nec ad corpus potest pervenire nisi per animam: unde post infusionem animae credendum est eam sanctificatam fuisse.

Eius autem sanctificatio amplior fuit quam aliorum in utero sanctificatorum. Alii namque sanctificati in utero sunt quidem a peccato originali mundati, non tamen est eis praestitum ut postea non possent peccare, saltem venialiter. Sed beata Virgo Maria tanta abundantia gratiae sanctificata fuit, ut deinceps ab omni peccato conservaretur immunis non solum mortali, sed etiam veniali.

Et quia veniale peccatum interdum ex surreptione contingit, ex hoc scilicet quod aliquis inordinatus concupiscentiae motus insurgit, aut alterius passionis, praeveniens rationem, ratione cuius primi motus dicuntur esse peccata, consequens est quod

frau Maria nie läßlich sündigte, weil sie keine ungeordneten Regungen der Leidenschaften spürte. Dergleichen ungeordnete Regungen treten aber deshalb auf, weil das sinnenhafte Begehrungsvermögen, das der Träger dieser Leidenschaften ist, der Vernunft nicht so unterworfen ist, daß es nicht bisweilen außerhalb der Ordnung der Vernunft und bisweilen gegen die Vernunft nach etwas strebt; und darin besteht die Regung der Sünde. So war also in der seligen Jungfrau das sinnenhafte Begehrungsvermögen der Vernunft unterworfen durch die Kraft der Gnade, die es heiligte, so daß es sich nie gegen die Vernunft, sondern nur nach der Ordnung der Vernunft regte. Es konnte jedoch irgendwelche plötzliche, nicht durch die Vernunft geordnete Regungen haben [241].

Im Herrn Jesus Christus aber war ein Weiteres. Das niedere Begehrungsvermögen war nämlich in Ihm der Vernunft so unterworfen, daß es nur entsprechend der Ordnung der Vernunft nach etwas strebte, wie nämlich die Vernunft anordnete oder zuließ, daß das niedere Begehrungsvermögen die ihm eigene Bewegung ausübe. Dies scheint aber zur Unversehrtheit des ersten Zustandes gehört zu haben, daß die niederen Kräfte der Vernunft gänzlich unterworfen waren; und diese Unterwerfung wurde durch die Sünde des ersten Vaters aufgehoben, nicht nur in ihm selbst, sondern auch in den anderen, die sich die Erbsünde von ihm zuziehen; und

beata Virgo Maria nunquam peccavit venialiter, eo quod inordinatos passionum motus non sensit. Contingunt autem huiusmodi motus inordinati ex hoc quod appetitus sensitivus, qui est harum passionum subiectum, non sic subiicitur rationi quin interdum ad aliquid praeter ordinationem rationis moveatur, et quandoque contra rationem, in quo consistit motus peccati. Sic igitur fuit in beata Virgine appetitus sensitivus rationi subiectus per virtutem gratiae ipsum sanctificantis, quod nunquam contra rationem movebatur, sed secundum ordinem rationis; poterat tamen habere aliquos motus subitos non ordinatos ratione.

In Domino autem Iesu Christo aliquid amplius fuit. Sic enim inferior appetitus in eo rationi subiiciebatur ut ad nihil moveretur nisi secundum ordinem rationis, secundum scilicet quod ratio ordinabat, vel permittebat appetitum inferiorem moveri proprio motu. Hoc autem videtur ad integritatem primi status pertinuisse ut inferiores vires totaliter rationi subderentur: quae quidem subiectio per peccatum primi parentis est sublata non solum in ipso, sed etiam in aliis qui ab eo contrahunt peccatum

in diesen bleibt, auch nachdem sie durch das Sakrament der Gnade von der Sünde gereinigt sind, der Aufruhr oder Ungehorsam der niederen Kräfte gegen die Vernunft zurück, welcher Zunder der Sünde genannt wird. Dieser fand sich, nach dem vorher Gesagten, in Christus auf keine Weise.

Aber weil in der seligen Jungfrau Maria die niederen Kräfte der Vernunft nicht gänzlich unterworfen waren, so daß sie nämlich keine von der Vernunft nicht vorher geordnete Regung gehabt hätten und sie dennoch durch die Kraft der Gnade so beherrscht wurden, daß sie sich in keiner Weise gegen die Vernunft regten, deswegen pflegt man zu sagen, daß in der seligen Jungfrau der Zunder der Sünde zwar der Substanz nach zurückblieb, aber gebunden war [242].

## 225. KAPITEL

### VON DER IMMERWÄHRENDEN JUNGFRÄULICHKEIT DER MUTTER CHRISTI

Wenn sie aber durch die erste Heiligung so gegen jede Regung der Sünde gefestigt wurde, wuchs in ihr die Gnade noch viel mehr und wurde der Zunder der Sünde in ihr geschwächt oder auch gänzlich aufgehoben, als der Heilige

originale, in quibus etiam postquam a peccato mundantur per gratiae sacramentum, remanet rebellio vel inobedientia inferiorum virium ad rationem, quae dicitur fomes peccati, quae in Christo nullatenus fuit secundum praedicta.

Sed quia in beata Virgine Maria non erant inferiores vires totaliter rationi subiectae, ut scilicet nullum motum haberent a ratione non praeordinatum, et tamen sic cohibebantur per virtutem gratiae ut nullo modo contra rationem moverentur, propter hoc solet dici, quod in beata Virgine post sanctificationem remansit quidem fomes peccati secundum substantiam, sed ligatus.

## CAPUT 225

### De perpetua virginitate matris Christi

[S<sup>Th</sup> III 27, 3. 4 ad 1; 5 ad 2; 3 d 3: 1, 2 qa 1; 4 d 30: 2, 3; Jer c. 1; Mt c. 1; Jo c. 2: lect 1]

Si autem per primam sanctificationem sic fuit contra omnem motum peccati munita, multo magis in ea excrevit gratia, fomesque peccati in ea est debilitatus, vel etiam totaliter sublatus,

Geist nach dem Worte des Engels [Lk 1, 35] über sie kam, um aus ihr den Leib Christi zu bilden [243]. Nachdem sie also Heiligtum des Heiligen Geistes und Wohnung des Sohnes Gottes geworden war, ist es nicht nur frevelhaft zu glauben, es habe in ihr irgendeine Regung der Sünde gegeben, sondern auch, sie habe die Lust sinnlicher Begierde gekostet. Und deshalb muß man den Irrtum des Helvidius [244] verabscheuen, der zwar versicherte, Christus sei von einer Jungfrau empfangen und geboren worden, aber dennoch sagte, sie habe nachher andere Kinder von Joseph geboren [245].

Aber auch dies zeugt nicht für seinen Irrtum, daß es Mt 1, 25 heißt, daß „Joseph sie“, nämlich Maria, „nicht erkannte, bis sie ihren erstgeborenen Sohn gebar“, als ob er sie erkannt hätte, nachdem sie Christus geboren hatte; weil das „bis“ an dieser Stelle nicht eine begrenzte, sondern eine unbegrenzte Zeit bezeichnet. Es ist nämlich die Gepflogenheit der Heiligen Schrift, besonders zu versichern, es sei etwas so lange geschehen oder nicht geschehen, als es in Zweifel gezogen werden konnte, wie es Ps 110 (109), 1 heißt: „Sitze zu Meiner Rechten, bis Ich Deine Feinde zum Schemel Deiner Füße mache.“ Ob Christus zur Rechten Gottes sitze, konnte nämlich so lange zweifelhaft sein, als Ihm die Feinde nicht unterworfen schienen; und wenn dies einmal bekannt sein wird, wird keine Möglichkeit bleiben, daran zu zweifeln.

Spiritu sancto in ipsa secundum verbum Angeli superveniente, ad corpus Christi ex ea formandum. Unde postquam facta est sacrarium Spiritus sancti et habitaculum Filii Dei, nefas est credere non solum aliquem motum peccati in ea fuisse, sed nec etiam carnalis concupiscentiae delectationem eam fuisse expertam. Et ideo abominandus error est Helvidii, qui etiamsi asserat Christum ex virgine conceptum et natum, dixit tamen eam postmodum ex Ioseph alios filios genuisse.

Nec hoc eius suffragatur errori quod Matthaei 1 dicitur, quod „non cognovit eam Ioseph“, scilicet Mariam, „donec peperit filium suum primogenitum“, quasi postquam peperit Christum, eam cognoverit, quia „donec“ in hoc loco non significat tempus finitum, sed indeterminatum. Est enim consuetudo sacrae Scripturae ut usque tunc specialiter asserat aliquid factum vel non factum, quousque in dubium poterat venire, sicut dicitur in Ps. 109: „Sede a dextris meis, donec ponam inimicos tuos scabellum pedum tuorum.“ Dubium enim esse poterat an Christus sederet ad dexteram Dei, quandiu non viderentur ei inimici esse subiecti, quod postquam innotuerit, nullus remanebit dubi-

Desgleichen konnte es auch zweifelhaft sein, ob Joseph Maria vor der Geburt des Sohnes Gottes erkannte; und daher suchte der Evangelist dies auszuschließen, indem er als unbezweifelbar unerwähnt ließ, daß sie nach der Geburt nicht erkannt wurde.

Auch zeugt es nicht für ihn, daß Christus ihr Erstgeborener genannt wird [Mt 1, 25; Lk 2, 7], als ob sie nach Ihm andere Kinder geboren hätte. Die Schrift pflegt nämlich denjenigen den Erstgeborenen zu nennen, vor dem kein anderer geboren wurde, auch wenn keiner nach ihm folgt; wie es offensichtlich bei den Erstgeborenen der Fall ist, die nach dem Gesetze dem Herrn geheiligt und den Priestern gebracht wurden [Nm 18, 15—19].

Und es zeugt auch nicht für ihn, daß es im Evangelium von einigen heißt, sie seien Brüder Christi gewesen [Mt 13, 55; Jo 2, 12; Gal 1, 19], als ob Seine Mutter noch andere Kinder gehabt hätte. Die Schrift pflegt nämlich alle die Brüder zu nennen, die aus derselben Sippe stammen; wie Abraham den Lot seinen Bruder nannte [Gn 13, 8], während er doch sein Neffe war [11, 27; 12, 5; 14, 12]. Und in diesem Sinne werden die Neffen Mariens und ihre anderen Blutsverwandten Brüder Christi genannt und auch die Blutsverwandten Josephs, der als Vater Christi galt.

tandi locus. Similiter etiam dubium esse poterat, an ante partum Filii Dei Ioseph Mariam cognoverit. Unde hoc Evangelista removere curavit, quasi indubitabile relinquens quia post partum non fuit cognita.

Nec etiam ei suffragatur quod Christus dicitur eius primogenitus, quasi post ipsum alios genuerit filios. Solet enim in Scriptura primogenitus dici ante quem nullus genitus, etiamsi post ipsum nullus sequatur, sicut patet de primogenitis qui secundum legem sanctificabantur Domino, et sacerdotibus offeriebantur.

Nec etiam ei suffragatur quod in Evangelio aliqui dicuntur fratres Christi fuisse, quasi mater eius habuerit filios. Solet enim Scriptura fratres dicere omnes qui sunt eiusdem cognationis, sicut Abraham Loth suum fratrem nominavit, cum tamen esset nepos eius. Et secundum hoc nepotes Mariae, et alii eius consanguinei, fratres Christi dicuntur, et etiam consanguinei Ioseph, qui pater Christi putabatur.

Und deshalb heißt es im Glaubensbekenntnis: „Der geboren ist von der Jungfrau“, wobei sie ohne Einschränkung Jungfrau genannt wird, weil sie sowohl vor der Geburt als bei der Geburt als auch nach der Geburt Jungfrau blieb. Und daß vor der Geburt und nach der Geburt ihrer Jungfräulichkeit kein Eintrag geschah, wurde bereits (Kap. 221 u. 225) genügsam gesagt. Aber auch bei der Geburt wurde ihre Jungfräulichkeit nicht verletzt. Der Leib Christi, der bei verschlossenen Türen zu den Jüngern eintrat, konnte nämlich durch dieselbe Macht aus dem verschlossenen Schoße der Mutter hervorgehen. Es ziemte sich nämlich nicht, daß der bei Seiner Geburt die Unversehrtheit wegnahm, der dazu geboren wurde, um das Zerstörte zur Unversehrtheit neu zu gestalten.

## 226. KAPITEL

### VON DEN VON CHRISTUS ANGENOMMENEN MÄNGELN

Wie es aber angemessen war, daß der Sohn Gottes, als Er wegen des menschlichen Heils die menschliche Natur annahm, in der angenommenen Natur durch die Vollkommenheit der Gnade und Weisheit das Ziel des menschlichen Heils zeigte, so war es auch angemessen, daß sich in der vom

---

Et ideo in Symbolo dicitur: „Qui natus est de virgine Maria“: quae quidem virgo dicitur absolute, quia et ante partum, et in partu, et post partum virgo permansit. Et quidem quod ante partum et post partum eius virginitati derogatum non fuerit, satis iam dictum est. Sed nec in partu eius virginitas fuit violata. Corpus enim Christi, quod ad discipulos ianuis clausis intravit, potuit eadem potestate de utero clauso matris exire. Non enim decebat ut integritatem nascendo tolleret, qui ad hoc nascebatur ut corrupta in integrum reformaret.

## CAPUT 226

### De defectibus assumptis a Christo

[STh III 14, 1. 3. 4; 15, 3; 3 d 15: 1, 1. 2. 3; d 21: 1, 2; d 22: 2, 1 q a 1; CG IV 53. 55; Ver 20, 4 ad 11. 12]

Sicut autem conveniens fuit ut Filius Dei naturam assumens humanam propter humanam salutem, in natura assumpta salutis humanae finem ostenderet per gratiae et sapientiae perfectionem, ita etiam conveniens fuit quod in humana natura assumpta

WORTE Gottes angenommenen menschlichen Natur irgendwelche Eigenschaften fanden, die der in höchstem Maße geeigneten Weise der Befreiung des Menschengeschlechtes angepaßt waren. Die angemessenste Weise bestand aber darin, daß der Mensch, der durch die Ungerechtigkeit verlorengegangen war, durch die Gerechtigkeit wiederhergestellt wurde.

Die Ordnung der Gerechtigkeit erfordert aber, daß der, der durch Sündigen irgendeiner Strafe verfallen ist, durch Verbüßung der Strafe befreit werde. Weil wir aber das, was wir durch Freunde tun oder erleiden, irgendwie selbst zu tun oder zu erleiden scheinen, weil die Liebe eine gegenseitige Kraft ist, die aus zwei sich Liebenden gewissermaßen einen Einzigen macht, widerspricht es der Ordnung der Gerechtigkeit nicht, wenn jemand dadurch befreit wird, daß sein Freund für ihn genügt. Durch die Sünde des ersten Vaters war aber die Verderbnis über das ganze Menschengeschlecht gekommen, und keines Menschen Strafe konnte genügen, um das ganze Menschengeschlecht zu befreien. Es war nämlich keine ebenbürtige und gleichwertige Genugtuung, wenn durch die Genugtuung eines einzigen bloßen Menschen alle Menschen befreit wurden. Desgleichen genügte es auch nicht der Gerechtigkeit nach, daß ein Engel aus Liebe zum Menschengeschlecht für es genügt. Ein Engel besitzt nämlich nicht unendliche Würde, so daß seine Genugtuung für un-

---

a Dei Verbo conditiones aliquae existerent quae congruerent decentissimo liberationis modo humani generis. Fuit autem congruentissimus modus ut homo, qui per iniustitiam perierat, per iustitiam repararetur.

Exigit autem hoc iustitiae ordo ut qui poenae alicuius peccando factus est debitor, per solutionem poenae liberetur. Quia vero quae per amicos facimus aut patimur, aequaliter nos ipsi facere aut pati videmur, eo quod amor est mutua virtus ex duobus se amantibus quodammodo faciens unum, non discordat a iustitiae ordine, si aliquis liberetur, amico eius satisfaciente pro ipso. Per peccatum autem primi parentis perditio in totum humanum genus devenerat, nec alicuius hominis poena sufficere poterat, ut totum genus humanum liberaret. Non enim erat condigna satisfactio aequivalens, ut uno homine puro satisfaciente omnes homines liberarentur. Similiter etiam nec sufficiebat secundum iustitiam ut Angelus ex amore humani generis pro ipso satisfaceret: Angelus enim non habet dignitatem infinis

endlich viele und unendlich Vieler Sünden genügen könnte. Gott allein besitzt aber unendliche Würde, so daß Er durch Annahme des Fleisches für den Menschen hinreichend genügtun konnte, wie wir schon (Kap. 200) oben sagten. Also mußte Er eine so beschaffene menschliche Natur annehmen, daß Er darin, um für den Menschen genügtun, für den Menschen dasjenige leiden konnte, was der Mensch durch Sündigen zu leiden verdient hatte.

Aber nicht jede Strafe, welcher der Mensch durch Sündigen verfiel, ist zum Genügtun geeignet. Die Sünde des Menschen kommt nämlich daher, daß er sich von Gott abwendet und den veränderlichen Gütern zuwendet. Der Mensch wird aber in beidem für die Sünde bestraft, denn er wird der Gnade und der übrigen Gaben beraubt, die ihn mit Gott verbinden und verdient auch, Mühsal und Mangel bezüglich dessen zu erleiden, weswegen er sich von Gott abgewandt hatte. Also erfordert jene Ordnung der Genügtun, daß der Sünder durch die Strafen, die er an den veränderlichen Gütern erleidet, zu Gott zurückgerufen werde. Zu dieser Zurückrufung stehen aber jene Strafen im Gegensatz, durch die der Mensch von Gott getrennt wird. Also tut keiner Gott dadurch genug, daß er der Gnade beraubt wird oder daß er Gott nicht kennt oder daß er eine ungeordnete Seele besitzt, obwohl dies eine Strafe der Sünde ist, sondern dadurch, daß

tam, ut satisfactio eius pro infinitis et infinitorum peccatis sufficere posset. Solus autem Deus est infinitae dignitatis, qui carne assumpta pro homine sufficienter satisfacere poterat, ut supra iam diximus. Talem igitur oportuit ut humanam naturam assumeret in qua pati posset pro homine ea quae homo peccando meruit ut pateretur, ad satisfaciendum pro homine.

Non autem omnis poena quam homo peccando incurrit, est ad satisfaciendum idonea. Provenit enim peccatum hominis ex hoc quod a Deo avertitur conversus ad commutabilia bona. Punitur autem homo pro peccato in utrisque. Nam et privatur gratia, et ceteris donis, quibus Deo coniungitur, et meretur etiam pati molestiam et defectum in eo propter quod est a Deo aversus. Ille igitur ordo satisfactionis requirit ut per poenas quas peccator in bonis commutabilibus patitur, revocetur ad Deum. Huic autem revocationi contrariae sunt illae poenae quibus homo separatur a Deo. Nullus igitur per hoc Deo satisfacit quod privatur gratia, vel quod ignorat Deum, vel quod habet inordinatam animam, quamvis hoc sit poena peccati, sed per hoc quod

er in seinem Inneren irgendeinen Schmerz empfindet und in den äußeren Dingen Schaden erleidet.

Also durfte Christus nicht jene Mängel annehmen, durch die der Mensch von Gott getrennt wird, wie die Beraubung der Gnade, die Unwissenheit und dergleichen, obwohl sie eine Strafe der Sünde sind; dadurch wäre Er nämlich weniger fähig geworden genügtun. Vielmehr war dazu, daß Er Urheber des menschlichen Heiles sei, erforderlich, daß Er die Fülle der Gnade und Weisheit besitze, wie schon (Kap. 213 bis 216) gesagt wurde. Aber weil der Mensch durch die Sünde in die Lage versetzt war, sterben zu müssen und an Leib und Seele leidensfähig zu sein, wollte Christus dergleichen Mängel auf Sich nehmen, um für die Menschen den Tod zu erleiden und so das Menschengeschlecht zu erlösen.

Man muß aber beachten, daß dergleichen Mängel Christus und uns gemeinsam sind. Sie finden sich jedoch in Christus aus einem anderen Grunde als in uns. Dergleichen Mängel sind nämlich, wie (Kap. 193) gesagt wurde, eine Strafe für die erste Sünde. Weil wir uns also durch unseren verdorbenen Ursprung die Erbschuld zuziehen, sagt man folglich von uns, daß wir uns diese Mängel zugezogen haben. Christus aber zog Sich durch Seinen Ursprung keine Makel der Sünde zu, sondern nahm diese Mängel mit eigenem Willen an; und da-

in se ipso aliquem dolorem sentit, et in exterioribus rebus damnatum.

Non igitur Christus illos defectus assumere debuit quibus homo separatur a Deo, licet sint poena peccati, sicut privatio gratiae, ignorantia et huiusmodi. Per hoc enim minus idoneus ad satisfaciendum redderetur; quinimmo ad hoc quod esset auctor humanae salutis, requirebatur ut plenitudinem gratiae et sapientiae possideret, sicut iam dictum est. Sed quia homo per peccatum in hoc positus erat ut necessitatem moriendi haberet, et ut secundum corpus et animam esset passibilis, huiusmodi defectus Christus suscipere voluit, ut mortem pro hominibus patiundo genus humanum redimeret.

Est tamen attendendum, quod huiusmodi defectus sunt Christo et nobis communes. Alia tamen ratione inveniuntur in Christo et in nobis: huiusmodi enim defectus, ut dictum est, poena sunt primi peccati. Quia igitur nos per vitiatam originem culpam originalem contrahimus, per consequens hos defectus dicimur contractos habere. Christus autem ex sua origine nullam maculam peccati contraxit, hos autem defectus ex sua voluntate

her darf man nicht sagen, Er habe Sich diese Mängel zugezogen, sondern vielmehr, Er habe sie auf Sich genommen. Man zieht sich nämlich das zu, was man mit einem anderen zusammen mit Notwendigkeit an sich zieht. Christus aber konnte die menschliche Natur ohne dergleichen Mängel annehmen, wie Er sie ohne die Häßlichkeit der Schuld annahm. Und die Ordnung der Vernunft schien dies zu fordern, daß derjenige, der von Schuld frei war, von Strafe frei sei. Und so leuchtet es ein, daß sich dergleichen Mängel durch keine Notwendigkeit — weder eines verdorbenen Ursprunges noch der Gerechtigkeit — in Ihm befanden. Daher bleibt übrig, daß sie in Ihm nicht zugezogen, sondern willentlich angenommen waren.

Weil aber unser Leib zur Strafe für die Sünde den vorher genannten Mängeln unterliegt — denn vor der Sünde waren wir von diesen frei —, sagt man von Christus, insofern Er dergleichen Mängel in Seinem Fleisch auf Sich nahm, angemessener Weise, Er habe die Ähnlichkeit der Sünde getragen, nach jenem Wort des Apostels (Röm 8, 3): „Gott sandte Seinen Sohn in der Ähnlichkeit des Fleisches der Sünde.“ Daher wird auch Christi Leidensfähigkeit oder Sein Leiden selbst vom Apostel Sünde genannt, wenn er hinzufügt: „und wegen der Sünde hat Er die Sünde im Fleisch verurteilt“; und Röm 6, 10: „Wenn Er der Sünde gestorben ist, ist Er einmal gestorben.“ Und was noch verwunderlicher ist: aus

accepit, unde dici non debet quod habuit hos defectus contractos, sed magis assumptos. Illud enim contrahitur quod cum alio ex necessitate trahitur. Christus autem potuit assumere humanam naturam sine huiusmodi defectibus, sicut sine culpae foeditate assumpsit: et hoc rationis ordo poscere videbatur ut qui fuit immunis a culpa, esset immunis a poena. Et sic patet quod nulla necessitate neque vitiatae originis, neque iustitiae, huiusmodi defectus fuerunt in eo: unde relinquitur quod non contracti, sed voluntarie assumpti fuerunt in eo.

Quia vero corpus nostrum praedictis defectibus subiacet in poenam peccati, nam ante peccatum ab his eramus immunes, convenienter Christus, in quantum huiusmodi defectus in sua carne assumpsit, dicitur similitudinem peccati gessisse, secundum illud Apostoli ad Rom. 8: „Deus misit Filium suum in similitudinem carnis peccati.“ Unde et ipsa Christi passibilitas vel passio ab Apostolo peccatum nominatur, cum subditur: „et de peccato damnavit peccatum in carne“, et Rom. 6: „Quod mortuus est peccato, mortuus est semel.“ Et quod est mirabi-

diesem Grund sagt der Apostel Gal 3, 13, daß Er „für uns zum Fluch wurde“. Aus diesem Grunde heißt es auch, Er habe unsere einfache Notwendigkeit, nämlich die der Strafe, angenommen, um unsere zweifache Notwendigkeit, nämlich die der Schuld und die der Strafe, aufzuheben.

Man muß aber weiter erwägen, daß sich zweierlei strafmäßige Mängel im Leibe finden. Einige sind allen gemeinsam wie Hunger, Durst, Müdigkeit nach der Arbeit, Schmerz, Tod und dergleichen; andere aber sind nicht allen gemeinsam, sondern gewissen Menschen eigentümlich, wie Blindheit, Aussatz, Fieber, Verstümmelung der Glieder und dergleichen. Zwischen diesen Mängeln besteht aber der Unterschied, daß die gemeinsamen Mängel von einem anderen her auf uns übertragen werden, nämlich vom ersten Vater, der ihnen wegen der Sünde verfiel; die eigentümlichen Mängel aber treten wegen teilmäßiger Ursachen in einzelnen Menschen auf.

In Christus aber fand sich, soviel an Ihm lag, keine Ursache für einen Mangel, weder von seiten der Seele, die voll der Gnade und Weisheit und mit dem WORT Gottes vereinigt war, noch von seiten des Leibes, der durch die allmächtige Kraft des Heiligen Geistes gefügt und darum auf das Beste gebildet und angelegt war; sondern Er nahm, um unser Heil zu wirken, aus eigenem Willen und Beschluß ge-

lius, hac etiam ratione dicit Apostolus ad Gal. 3, quod est „factus pro nobis maledictum“. Hac etiam ratione dicitur simpliciter nostram necessitatem assumpsisse, scilicet poenae, ut duplam nostram consumeret, scilicet culpae et poenae.

Est autem considerandum ulterius, quod defectus poenales in corpore duplices inveniuntur. Quidam communes omnibus, ut esuries, sitis, lassitudo post laborem, dolor, mors et huiusmodi. Quidam vero non sunt omnibus communes, sed quorundam hominum proprii, ut caecitas, lepra, febris, membrorum mutilatio, et huiusmodi. Horum autem defectuum haec est differentia: quia defectus communes in nobis ab alio traducuntur, scilicet ex primo parente, qui eos pro peccato incurrit; defectus autem proprii ex particularibus causis in singulis hominibus in nascuntur.

Christus autem ex seipso nullam causam defectus habebat nec ex anima, quae erat gratia et sapientia plena, et Verbo Dei unita, nec ex corpore, quod erat optime organizatum et dispositum, omnipotentis virtute Spiritus sancti compactum, sed sua voluntate dispensative ad nostram salutem procurandam, ali-



wisse Mängel auf Sich. Also mußte Er jene auf Sich nehmen, die von einem anderen her auf die übrigen übertragen werden, nämlich die gemeinsamen, nicht die eigentümlichen, die wegen eigentümlicher Ursachen in einzelnen auftreten. Desgleichen mußte Er auch darum, weil Er hauptsächlich kam, um die menschliche Natur wiederherzustellen, jene Mängel auf Sich nehmen, die sich in der ganzen Natur fanden.

Aus dem vorher Gesagten geht auch hervor, daß Christus, wie Johannes von Damaskus sagt, unsere untadeligen Mängel annehmen mußte, daß heißt jene, die man nicht tadeln kann. Wenn Er nämlich einen Mangel an Wissen oder Gnade oder auch Aussatz oder Blindheit oder etwas Derartiges auf Sich genommen hätte, schiene dies zur Beeinträchtigung der Würde Christi zu gereichen [246] und wäre den Menschen ein Anlaß zum Tadel, wie ihn die Mängel der ganzen Natur nicht geben.

## 227. KAPITEL

### WARUM CHRISTUS STERBEN WOLLTE

Es ist also nach dem vorher (Kap. 226) Gesagten offenkundig, daß Christus irgendwelche Mängel auf Sich nahm,

quos defectus suscepit. Illos igitur suscipere debuit qui ab alio derivantur ad alios, scilicet communes, non proprios, qui in singulis ex causis propriis innascuntur. Similiter etiam quia principaliter venerat ad restaurandum humanam naturam, illos defectus suscipere debuit qui in tota natura inveniebantur.

Patet etiam secundum praedicta quod, ut Damascenus dicit [De Fide Orth., 3, 20], Christus assumpsit defectus nostros intractabiles, id est quibus detrahi non potest. Si enim defectum scientiae vel gratiae suscepisset, aut etiam lepram, aut caecitatem, aut aliquid huiusmodi, hoc ad derogationem dignitatis Christi pertinere videretur, et esset hominibus detrahendi occasio, quae nulla datur ex defectibus totius naturae.

### CAPUT 227

#### Quare Christus mori voluit

[Sth III 47, 2; 50, 1; 52, 1; 3 d 20: 3; CG IV 55; Qlb II 1, 2; RF 7; Jo c. 14: lect 8; Rom c. 5: lect 5; Phil c. 2: lect 2]

Manifestum igitur est secundum praedicta, quod Christus aliquos defectus nostros suscepit non ex necessitate, sed propter

nicht aus Notwendigkeit, sondern wegen irgendeines Zieles, nämlich wegen unseres Heils. Jede Möglichkeit und jedes Gehaben oder Eignung ist aber auf die Wirklichkeit als auf ihr Ziel hingeeordnet; und daher genügt die Leidensfähigkeit nicht ohne das wirkliche Leiden zum Genugtun oder Verdienen. Es wird jemand nämlich nicht darum gut oder böse genannt, weil er solches tun *kann*, sondern darum, weil er es *tut*; und Lob und Tadel gebühren nicht der Möglichkeit, sondern der Wirklichkeit. Daher nahm auch Christus, um uns zu retten, nicht nur unsere Leidensfähigkeit auf Sich, sondern Er wollte auch leiden, um für unsere Sünden genugzutun.

Er litt aber für uns das, was wir wegen der Sünde des ersten Vaters zu leiden verdienten; und darunter ist das Hauptsächliche der Tod, auf den alle anderen menschlichen Leiden als auf das Letzte hingeeordnet sind; „der Lohn der Sünde ist nämlich der Tod“, wie der Apostel Röm 6, 23 sagt. Daher wollte auch Christus für unsere Sünden den Tod erleiden, um uns von der Strafverhaftung des Todes zu befreien, indem Er Selbst die uns gebührende Strafe ohne Schuld auf Sich nahm; wie jemand von der auferlegten Strafe befreit würde, wenn ein anderer für ihn die Strafe erlitt.

Er wollte auch sterben, damit Sein Tod uns nicht nur Heilmittel der Genugtuung, sondern auch Sakrament des

aliquem finem, scilicet propter salutem nostram. Omnis autem potentia et habitus siveabilitas ordinatur ad actum sicut ad finem: unde passibilitas ad satisfaciendum vel merendum non sufficit sine passione in actu. Non enim aliquis dicitur bonus vel malus ex eo quod potest talia agere, sed ex eo quod agit, nec laus et vituperium debentur potentiae, sed actui. Unde et Christus non solum passibilitatem nostram suscepit ut nos salvaret, sed etiam ut pro peccatis nostris satisfaceret, voluit pati.

Passus est autem pro nobis ea quae ut nos pateremur ex peccato primi parentis meruimus, quorum praecipuum est mors, ad quam omnes aliae passionis humanae ordinantur sicut ad ultimum. „Stipendia enim peccati mors“ est, ut Apostolus dicit ad Rom. 6. Unde et Christus pro peccatis nostris voluit mortem pati, ut dum poenam nobis debitam ipse sine culpa susciperet, nos a reatu mortis liberaret, sicut aliquis debito poenae liberaretur, alio pro eo poenam sustinente.

Mori etiam voluit, ut non solum mors eius esset nobis satisfactionis remedium, sed etiam salutis sacramentum ut ad simili-

Heils [247] sei, auf daß wir nach der Ähnlichkeit Seines Todes dem fleischlichen Leben sterben und in ein geistiges Leben versetzt werden, nach 1 Pt 3, 18: „Christus ist einmal für unsere Sünden gestorben, der Gerechte für die Ungerechten, um uns Gott darzubringen, abgetötet im Fleische, aber belebt im Geiste.“

Er wollte auch sterben, damit uns Sein Tod Vorbild vollkommener Tugend sei. Bezüglich der Liebe, weil „niemand größere Liebe hat, als wer sein Leben für seine Freunde dahingibt“, wie es Jo 15, 13 heißt. Ein jeder erweist sich nämlich um so mehr als liebend, je mehr und je Schwereres er für einen Freund zu leiden bereit ist. Das Schwerste aller menschlichen Übel ist aber der Tod, durch den das menschliche Leben weggenommen wird. Daher kann es kein größeres Zeichen der Liebe geben, als daß sich der Mensch für einen Freund dem Tode aussetzt. Bezüglich der Tapferkeit aber, die wegen Widerwärtigkeiten nicht von der Gerechtigkeit abweicht, weil es im höchsten Maße zur Tapferkeit zu gehören scheint, daß jemand nicht einmal aus Furcht vor dem Tode von der Tugend abweicht. Daher sagte der Apostel Hb 2, 14f vom Leiden Christi sprechend: „Um durch den Tod jenen zu stürzen, der die Herrschaft des Todes in Händen hatte, das heißt den Teufel, und jene zu befreien, die aus Furcht vor dem Tode das ganze Leben lang der Knecht-

itudinem mortis eius nos carnali vitae moriamur, in spiritualem vitam translati, secundum illud 1 Petri 3: „Christus semel pro peccatis nostris mortuus est, iustus pro iniustis, ut nos offerret Deo, mortificatos quidem carne, vivificatos autem spiritu.“

Mori etiam voluit, ut nobis mors eius esset perfectae virtutis exemplum. Quantum ad caritatem quidem, quia „maiores caritatem nemo habet quam ut animam suam ponat quis pro amicis suis“, ut dicitur Ioan. 15. Tanto enim quisque magis amare ostenditur, quanto plura et graviora pro amico pati non refugit. Omnium autem humanorum malorum gravius est mors, per quam tollitur vita humana, unde nullum magis signum dilectionis esse potest quam quod homo pro amico vero se morti exponat. Quantum ad fortitudinem vero, quae propter adversa a iustitia non recedit, quia maxime ad fortitudinem pertinere videtur ut etiam nec timore mortis aliquis a virtute recedat, unde dicit Apostolus Hebr. 2, de passione Christi loquens: „Ut per mortem destrueret eum qui habebat mortis imperium, idest diabolum, et liberaret eos qui timore mortis per totam vitam

schaft verfallen waren.“ Indem Er nämlich bereit war, für die Wahrheit zu sterben, hob Er die Furcht vor dem Sterben auf, deretwegen die Menschen meistens der Knechtschaft der Sünde unterworfen sind. Auch bezüglich der Geduld, die nicht zuläßt, daß in Widerwärtigkeiten den Menschen die Traurigkeit verzehre; sondern je größer die Widerwärtigkeiten sind, desto heller erstrahlt in ihnen die Tugend der Geduld. Daher gibt einer im Größten der Übel, nämlich im Tode, das Beispiel vollkommener Geduld, wenn er ihn ohne Verwirrung des Geistes erträgt, was der Prophet Is 53, 7 von Christus voraussagte, indem er sprach: „Wie ein Lamm vor dem, der es schert, wird Er verstummen und Seinen Mund nicht öffnen.“ Bezüglich des Gehorsams aber, weil der Gehorsam um so lobenswerter ist, je schwieriger die Verhältnisse sind, in denen jemand gehorcht. Das Schwierigste aber von allem ist der Tod. Daher sagt der Apostel, um den vollkommenen Gehorsam Christi zu empfehlen, Phil 2, 8: „Er wurde“ dem Vater „gehorsam bis zum Tode.“

obnoxii erant servituti.“ Dum enim pro veritate mori non recusavit, exclusit timorem moriendi, propter quem homines servituti peccati plerumque subduntur. Quantum ad patientiam vero, quae in adversis tristitiam hominem absorbere non sinit, sed quanto sunt maiora adversa, tanto magis in his relucet patientiae virtus: unde in maximo malorum, quod est mors, perfectae patientiae datur exemplum, si absque mentis turbatione sustineatur, quod de Christo Propheta praedixit dicens Is. 53: „Tanquam agnus coram tondente se obmutescet, et non aperiet os suum.“ Quantum ad obedientiam vero, quia tanto laudabilior est obedientia, quanto in difficilioribus quis obedit: omnium autem difficillimum est mors. Unde ad perfectam obedientiam Christi commendandam, dicit Apostolus ad Phil. 2, quod „factus est obediens“ Patri „usque ad mortem“.

## 228. KAPITEL

### VOM KREUZESTODE

Aus denselben Gründen tritt aber zutage, warum Er den Tod des Kreuzes erleiden wollte. Erstens, weil sich dies bezüglich des Mittels der Genugtuung ziemte. Der Mensch wird nämlich angemessener Weise durch das bestraft, worin er sündigte, denn „worin einer sündigte, damit wird er auch bestraft“, wie es Wsh 11, 17 heißt. Die erste Sünde des Menschen geschah aber dadurch, daß er gegen das Gebot Gottes den Apfel vom Baum der Erkenntnis des Guten und Bösen aß; und dafür ließ Sich Christus an das Holz heften, um „zu bezahlen, was Er nicht geraubt hatte“, wie von Ihm der Psalmist Ps 69 (68), 5 sagt.

Es ziemte sich auch bezüglich des Sakramentes. Christus wollte nämlich durch Seinen Tod zeigen, daß wir dem fleischlichen Leben so sterben sollten, daß unser Geist zu Höherem erhoben werde. Daher sagt Er auch Selbst Jo 12, 32: „Wenn Ich von der Erde erhöht sein werde, werde Ich alles an Mich ziehen.“

Es ziemt sich auch bezüglich des Vorbildes vollkommener Tugend. Die Menschen meiden nämlich bisweilen eine schimpfliche Art des Todes nicht weniger als die Bitterkeit

### CAPUT 228

#### De morte crucis

[Sth III 46, 4; 3 d 20: 4 qa 2 ad 1; CG IV 55 ad 17; Mt c. 27; Jo c. 3: lect 2; c. 12: lect 5]

Ex eisdem autem causis apparet quare mortem crucis voluit pati. Primo quidem quia hoc convenit quantum ad remedium satisfactionis: convenienter enim homo punitur per ea in quibus peccavit. „Per quae enim peccat quis, per haec et torquetur“, ut dicitur Sapientiae 11. Peccatum autem hominis primum fuit per hoc quod pomum arboris ligni scientiae boni et mali contra praeceptum Dei comedit, loco cuius Christus se ligno affigi permisit, ut exsolveret quae non rapuit, sicut de eo Psalmista dicit in Psal. 58.

Convenit etiam quantum ad sacramentum. Voluit enim Christus ostendere sua morte, ut sic moreremur vita carnali quod spiritus noster in superna elevaretur, unde et ipse dicit Ioan. 12: „Ego si exaltatus fuero a terra, omnia traham ad meipsum.“

Convenit etiam quantum ad exemplum perfectae virtutis. Homines enim quandoque non minus refugiant vituperabile ge-

des Todes. Daher scheint es zur Vollkommenheit der Tugend zu gehören, daß jemand bereit sei, wegen des Gutes der Tugend selbst einen schimpflichen Tod zu erleiden. Nachdem daher der Apostel erwähnt hatte, daß „Er gehorsam wurde bis zum Tode“, fügte er hinzu, um den vollkommenen Gehorsam Christi zu empfehlen: „Ja bis zum Tode des Kreuzes“ [Phil 2, 8], denn dieser Tod galt als der schimpflichste, nach Wsh 2, 20: „Zum schimpflichsten Tod laßt uns Ihn verurteilen!“

## 229. KAPITEL

### VOM TODE CHRISTI

Da aber in Christus drei Substanzen [248] zu einer Person zusammenkommen, nämlich der Leib, die Seele und die Gottheit des WORTES, von denen zwei, nämlich die Seele und der Leib, zu einer einzigen Natur vereinigt sind, wurde beim Tode Christi die Vereinigung des Leibes und der Seele getrennt. Sonst wäre nämlich der Leib nicht wahrhaft gestorben; der Tod des Leibes ist nämlich nichts anderes als die Trennung der Seele von ihm. Keines von beiden wurde jedoch bezüglich der Vereinigung der Person von Gottes WORT getrennt. Aus der Vereinigung der Seele und des Lei-

nus mortis quam mortis acerbitatem, unde ad perfectionem virtutis pertinere videtur ut propter bonum virtutis etiam aliquis vituperabile mortem non refugiat pati. Unde Apostolus ad commendandam perfectam obedientiam Christi, cum dixisset de eo quod „factus est obediens usque ad mortem“, subdidit: „Mortem autem crucis“: quae quidem mors turpissima videbatur, secundum illud Sapientiae 2: „Morte turpissima condemnemus eum.“

### CAPUT 229

#### De morte Christi

[Sth III 50, 4; 3 d 22: 1, 1; Qlb II 1, 1; III 2, 2]

Cum autem in Christo conveniant in unam personam tres substantiae, scilicet corpus, anima, et Divinitas Verbi, quarum duae, scilicet anima et corpus, unitae sunt in unam naturam, in morte quidem Christi separata est unio corporis et animae. Aliter enim corpus vere mortuum non fuisset: mors enim corporis nihil est aliud quam separatio animae ab ipso. Neutrum tamen separatum est a Dei Verbo quantum ad unionem perso-

bes entspringt aber die Menschheit. Daher konnte Christus, nachdem die Seele durch den Tod von Seinem Leibe getrennt war, während der drei Tage des Todes nicht Mensch genannt werden. Es wurde aber oben (Kap. 203. 211) gesagt, daß wegen der Vereinigung der menschlichen Natur mit Gottes WORT in der Person alles, was vom Menschen Christus ausgesagt wird, angemessener Weise auch vom Sohne Gottes ausgesagt werden kann. Da also im Tode die persönliche Vereinigung des Sohnes Gottes sowohl mit der Seele als auch mit dem Leibe Christi blieb, konnte alles, was von einem jeden der beiden ausgesagt wird, von Gottes Sohn ausgesagt werden. Daher heißt es auch im Glaubensbekenntnis vom Sohne Gottes, Er sei „begraben worden“, weil der mit Ihm vereinigte Leib im Grabe lag; und Er sei „zur Hölle hinabgestiegen“, weil die Seele hinabstieg.

Man muß auch erwägen, daß das männliche Geschlecht die Person, das sächliche aber die Natur bezeichnet. Daher sagen wir bei der Dreifaltigkeit, der Sohn sei ein anderer, nicht etwas anderes als der Vater. Dementsprechend war also während der drei Tage des Todes der ganze Christus im Grabe, der ganze in der Hölle, der ganze im Himmel; wegen der Person, die sowohl mit dem Fleische, das im Grabe lag, als auch mit der Seele, welche die Hölle beraubte, vereinigt war und in der göttlichen Natur subsistierte, die im Himmel herrschte; aber man kann nicht sagen, *das* Ganze sei im

nae. Ex unione autem animae et corporis resultat humanitas: unde separata anima a corpore Christi per mortem, in triduo mortis homo dici non potuit. Dictum est autem supra quod propter unionem in persona humana ad Dei Verbum, quidquid dicitur de homine Christo, potest et convenienter de Dei Filio praedicari. Unde cum in morte manserit unio personalis Filii Dei tam ad animam quam ad corpus Christi, quidquid de utroque eorum dicitur, poterat de Dei Filio praedicari. Unde et in Symbolo dicitur de Filio Dei, quod „sepultus est“, propter hoc quod corpus sibi unitum in sepulcro iacuit, et quod „descendit ad inferos“, anima descendente.

Est etiam considerandum, quod masculinum genus designat personam, neutrum vero naturam: unde in Trinitate dicimus, quod Filius est alius a Patre, non aliud. Secundum hoc ergo in triduo mortis Christus fuit totus in sepulcro, totus in inferno, totus in caelo, propter personam, quae unita erat et carni in sepulcro iacenti, et animae infernum expolianti, et subsistebat in natura divina in caelo regnante; sed non potest dici quod

Grabe oder in der Hölle gewesen, weil nicht die ganze menschliche Natur, sondern ein Teil davon im Grabe oder in der Hölle war.

## 230. KAPITEL

### DER TOD CHRISTI WAR WILLENTLICH

Also war der Tod Christi unserem Tode gleichförmig bezüglich dessen, was zum Begriff des Todes gehört, das heißt, daß die Seele vom Leibe getrennt wird; aber in einer bestimmten Hinsicht war der Tod Christi von unserem Tod verschieden. Wir sterben nämlich, weil wir dem Tod durch eine Notwendigkeit entweder der Natur oder irgendeiner uns angetanen Gewalt unterworfen sind; Christus aber starb nicht aus Notwendigkeit, sondern durch Seine Macht und aus eigenem Willen. Daher sagte Er Selbst Jo 10, 18: „Ich habe die Macht, Mein Leben abzulegen und es wieder zu nehmen.“

Der Grund dieses Unterschiedes liegt aber darin, daß das Naturhafte unserem Willen nicht unterliegt. Die Verbindung der Seele mit dem Leibe ist aber naturhaft. Daher unterliegt es nicht unserem Willen, daß die Seele mit dem Leibe vereinigt bleibe oder daß sie vom Leibe getrennt werde; sondern

totum in sepulcro aut in inferno fuerit, quia non tota humana natura, sed pars in sepulcro aut in inferno fuit.

### CAPUT 230

#### Quod mors Christi fuit voluntaria

[STh III 47, 1; Qlb I 2, 2; Jo c. 2: lect 3; c. 10: lect 4]

Fuit igitur mors Christi nostrae morti conformis quantum ad id quod est de ratione mortis, quod est animam a corpore separari, sed quantum ad aliquid mors Christi a nostra morte differens fuit. Nos enim morimur quasi morti subiecti ex necessitate vel naturae, vel alicuius violentiae nobis illatae; Christus autem mortuus est non necessitate, sed potestate et propria voluntate. Unde ipse dicebat, Ioan. 10: „Potestatem habeo ponendi animam meam, et iterum sumendi eam.“

Huius autem differentiae ratio est, quia naturalia voluntati nostrae non subiacent: coniunctio autem animae ad corpus est naturalis, unde voluntati nostrae non subiacet quod anima corpori unita remaneat, vel quod a corpore separetur, sed oportet

dies muß aus der Kraft irgendeines Tätigen [249] hervorgehen. Was immer aber in Christus der menschlichen Natur nach naturhaft war, war als Ganzes Seinem Willen unterworfen wegen der Kraft der Gottheit, der die ganze Natur unterworfen ist. Also lag es in der Macht Christi, daß Seine Seele, solange Er wollte, mit dem Leibe vereinigt blieb und sofort, wenn Er wollte, von ihm getrennt wurde. Ein solches Kennzeichen göttlicher Kraft nahm aber der Hauptmann wahr, der beim Kreuze Christi stand, als er Ihn unter lauten Rufen verscheiden sah, woraus offensichtlich hervorging, daß Er nicht wie die übrigen Menschen wegen eines Versagens der Natur starb. Die Menschen können nämlich nicht unter lautem Rufen den Geist aufgeben, da sie in jenem Augenblick des Todes kaum zuckend die Zunge bewegen können. Also erwies die Tatsache, daß Christus unter lauten Rufen verschied, in Ihm göttliche Kraft; und deswegen sagte der Hauptmann: „Wahrlich, dieser war der Sohn Gottes“ [Mt 27, 54].

Man kann jedoch nicht sagen, die Juden hätten Christus nicht getötet oder Christus Selbst habe Sich getötet. Man sagt nämlich von dem, er töte jemanden, der ihm die Ursache des Todes zuträgt. Der Tod tritt jedoch nicht ein, wenn nicht die Ursache des Todes die Natur besiegt, die das Leben erhält. Es lag aber in der Macht Christi, daß die

hoc ex virtute alicuius agentis provenire. Quidquid autem in Christo secundum humanam naturam erat naturale, totum eius voluntati subiacebat propter Divinitatis virtutem, cui subiacet tota natura. Erat igitur in potestate Christi ut quandiu vellet, anima eius corpori unita remaneret, et statim cum vellet, separaretur ab ipso. Huiusmodi autem divinae virtutis indicium Centurio cruci Christi assistens sensit, dum eum vidit clamantem expirare, per quod manifeste ostendebatur, quod non sicut ceteri homines ex defectu naturae moriebatur. Non enim possunt homines cum clamore spiritum emittere, cum in illo mortis articulo vix etiam possint palpitando linguam movere: unde quod Christus clamans expiravit, in eo divinam manifestavit virtutem, et propter hoc centurio dixit: „Vere Filius Dei erat iste.“

Non tamen dicendum est quod Iudaei non occiderint Christum, vel quod Christus ipse se occiderit. Ille enim dicitur aliquem occidere qui ei causam mortis inducit, non tamen mors sequitur nisi causa mortis naturam vincat, quae vitam conservat. Erat autem in potestate Christi ut natura causae corrup-

Natur der zerstörenden Ursache nachgebe oder widerstehe, wie Er Selbst wollte. Deshalb starb Christus Selbst willentlich, und es töteten Ihn dennoch die Juden.

## 231. KAPITEL

### VOM LEIDEN CHRISTI BEZÜGLICH DES LEIBES

Christus wollte aber nicht nur den Tod erleiden, sondern auch anderes, was den Nachkommen aus der Sünde des ersten Vaters erwächst, um uns durch Sein Genugtu von der Sünde vollkommen zu befreien, indem Er die Strafe der Sünde vollständig auf Sich nahm. Davon aber geht einiges dem Tode voraus, und anderes folgt auf den Tod. Dem Tode voraus gehen die Leiden des Leibes, sowohl die naturhaften wie Hunger, Durst, Müdigkeit und dergleichen, als auch die gewaltsamen wie Verwundung, Geißelung und ähnliches; und dies alles wollte Christus als Folge der Sünde erleiden. Wenn nämlich der Mensch nicht gesündigt hätte, hätte er weder die Betrübnis des Hungers noch des Durstes noch der Müdigkeit oder der Kälte erfahren und nicht von den äußeren Dingen gewaltsames Leid ertragen.

penti cederet, vel resisteret quantum ipse vellet: ideo et ipse Christus voluntarie mortuus fuit et tamen Iudaei occiderunt eum.

## CAPUT 231

### De passione Christi quantum ad corpus

[Sth III 14, 4; 15, 10; 19, 3. 4; 48, 1; 3 d 15: 1, 2; 2, 1 qa 3 ad 3; d 18: 2 sqq.; 6 qa 1; d 22: 2, 1 qa 1; Ver 10, 11 ad 3; 26, 10 ad 14. 15; 29, 6. 7]

Non solum autem Christus mortem pati voluit, sed et alia quae ex peccato primi parentis in posteros proveniunt, ut dum poenam peccati integraliter susciperet, nos perfecte a peccato satisfaciendo liberaret. Horum autem quaedam praecedunt mortem, quaedam mortem subsequuntur. Praecedunt quidem mortem corporis passiones tam naturales, ut fames, sitis, lassitudo et huiusmodi, quam etiam violentae, ut vulneratio, flagellatio et similia: quae omnia Christus pati voluit tanquam provenientia ex peccato. Si enim homo non peccasset, nec famis aut sitis aut lassitudinis vel frigoris afflictionem sensisset, nec ab exterioribus pertulisset violentam passionem.

Doch ertrug Christus diese Leiden aus einem anderen Grunde, als die anderen Menschen sie erdulden. In den anderen Menschen gibt es nämlich nichts, was diesen Leiden widerstreiten könnte; in Christus aber gab es, um diesen Leiden zu widerstehen, nicht nur die göttliche, unerschaffene Kraft, sondern auch die Seligkeit der Seele, deren Kraft so groß ist, daß ihre Seligkeit auf den Leib nach dessen Weise überströmt, wie Augustinus sagt. Daher wird nach der Auferstehung eben dadurch, daß die Seele durch die offene Schau und den vollen Genuß Gottes verherrlicht sein wird, der mit der verherrlichten Seele vereinigte Leib herrlich, leidensunfähig und unsterblich werden.

Da also die Seele Christi die vollkommene Schau Gottes genoß, hätte sich, soviel an der Kraft dieser Schau liegt, ergeben, daß der Leib durch das Überströmen der Herrlichkeit von der Seele auf den Leib leidensunfähig und unsterblich geworden wäre. Aber es geschah mit Absicht, daß der Leib zugleich litt, während die Seele die Schau Gottes genoß, weil kein Überströmen der Herrlichkeit aus der Seele auf den Leib stattfand. Was Christus nämlich der menschlichen Natur nach naturhaft war, unterstand Seinem Willen, wie (Kap. 230) gesagt wurde; und deshalb konnte Er das naturhafte Überströmen von den höheren auf die niederen Teile nach seinem Belieben verhindern, um einen jeden Teil

Has tamen passiones alia ratione Christus pertulit quam alii homines patiantur. In aliis enim hominibus non est aliquid quod iis passionibus repugnare possit. In Christo autem erat unde iis passionibus resisteretur, non solum virtus divina increata, sed etiam animae beatitudo, cuius tanta vis est, ut Augustinus dicit [Ep. 118 ad Diosc. c. 3], ut eius beatitudo suo modo redundet in corpus: unde post resurrectionem ex hoc ipso quod anima glorificata erit per visionem Dei, et apertam et plenam fruitionem, corpus gloriosae animae unitum gloriosum reddetur, impassibile et immortale.

Cum igitur anima Christi perfecta visione Dei frueretur, quantum est ex virtute huius visionis, consequens erat ut corpus impassibile et immortale redderetur per redundantiam gloriae ab anima in corpus; sed dispensative factum est ut anima Dei visione fruente simul corpus pateretur, nulla redundantia gloriae ab anima in corpus facta. Suberat enim, ut dictum est, quod erat naturale Christo secundum humanam naturam, eius voluntati: unde poterat naturalem redundantiam a superioribus partibus ad inferiores pro suo libito impedire, ut sineret unamquamque

leiden oder tun zu lassen, was ihm eigentümlich war, ohne Verhinderung durch einen anderen Teil, was bei den anderen Menschen nicht geschehen kann. Daher rührt es auch, daß Christus beim Leiden den größten Schmerz des Leibes ertrug, weil der leibliche Schmerz durch die höhere Freude der Vernunft in nichts gemildert wurde, wie auch umgekehrt der Schmerz des Leibes die Freude der Vernunft nicht hinderte.

Daraus geht auch hervor, daß Christus allein zugleich Pilger und Erfasser war [250]. Er genoß nämlich die Gotteschau (was dem Erfasser zukommt), jedoch so, daß der Leib den Leiden unterworfen blieb, was dem Pilger zukommt. Und weil es dem Pilger eigentümlich ist, durch das Gute, das er aus Liebe tut, entweder für sich oder für andere zu verdienen, darum verdiente Christus, obwohl Er Erfasser war, dennoch durch das, was Er tat und litt, sowohl für Sich als auch für uns. Für Sich Selbst zwar nicht die Herrlichkeit der Seele, die Er vom Anfang Seiner Empfängnis an besessen hatte, sondern die Herrlichkeit des Leibes, zu der Er durch Sein Leiden gelangte. Auch uns waren Seine einzelnen Leiden und Taten zum Heile förderlich, nicht nur nach Art des Vorbildes, sondern auch nach Art des Verdienstes, insofern Er uns wegen der Überfülle der Liebe und Gnade die Gnade verdienen konnte, damit so die Glieder von der Fülle des Hauptes empfangen.

partem pati aut agere quod sibi proprium esset absque alterius partis impedimento, quod in aliis hominibus esse non potest. Inde etiam est quod in passione Christus maximum corporis dolorem sustinuit, quia corporalis dolor in nullo mitigabatur per superius gaudium rationis, sicut nec e converso dolor corporis rationis gaudium impediabat.

Hinc etiam apparet quod solus Christus viator et comprehensor fuit. Sic enim divina visione fruebatur (quod ad comprehensorem pertinet) ut tamen corpus passionibus subiectum remaneret, quod pertinet ad viatorem. Et quia proprium est viatoris ut per bona quae ex caritate agit, mereatur vel sibi vel aliis, inde est quod Christus quamvis comprehensor esset, meruit tamen per ea quae fecit et passus est, et sibi et nobis. Sibi quidem non gloriam animae, quam a principio suae conceptionis habuerat, sed gloriam corporis, ad quam patiendi pervenit. Nobis etiam suae singulae passiones et operationes fuerunt proficuae ad salutem, non solum per modum exempli, sed etiam per modum meriti, in quantum propter abundantiam caritatis et gratiae nobis potuit gratiam promereri, ut sic de plenitudine capitis membra acciperent.

Jedwedes Seiner Leiden, so gering es immer war, genügte nämlich, um das Menschengeschlecht zu erlösen, wenn man die Würde des Leidenden betrachtet. Je würdiger nämlich die Person ist, der irgendein Leiden zugefügt wird, desto größer scheint das Unrecht; wie etwa, wenn einer einen Fürsten schlägt, als wenn er jemanden aus dem Volke schlägt. Da also Christus unendliche Würde besitzt, hat jedwedes Seiner Leiden unendliches Gewicht, so daß es zur Tilgung unendlicher Sünden genügte.

Die Erlösung des Menschengeschlechtes wurde jedoch nicht durch jedwedes Leiden vollendet, sondern durch den Tod, den Er aus den oben (Kap. 227 u. 228) angeführten Gründen erleiden wollte, um das Menschengeschlecht von den Sünden zu erlösen. Bei jedwedem Kauf ist nämlich nicht nur die Größe des Wertes, sondern auch die Bestimmung des Preises zum Kaufen erforderlich.

Erat siquidem quaelibet passio eius, quantumcumque minima, sufficiens ad redimendum humanum genus, si consideretur dignitas patientis. Quanto enim aliqua passio in personam digniorem infertur, tanto videtur maior iniuria: puta si quis percutiat principem quam si percutiat quendam de populo. Cum igitur Christus sit dignitatis infinitae, quaelibet passio eius habet infinitam existimationem, ut sic sufficeret ad infinitorum peccatorum abolitionem.

Non tamen fuit per quamlibet consummata humani generis redemptio, sed per mortem, quam propter rationes supra positas ad hoc pati voluit, ut genus humanum redimeret a peccatis. In emptione enim qualibet non solum requiritur quantitas valoris, sed deputatio pretii ad emendum.

## 232. KAPITEL

## VON DER LEIDENSFÄHIGKEIT DER SEELE CHRISTI

Weil aber die Seele die Form des Leibes ist, folgt, daß, wenn der Leib leidet, auch die Seele irgendwie leidet. Daher war in jenem Zustand, in dem Christus einen leidensfähigen Leib besaß, auch Seine Seele leidensfähig. Man muß aber erwägen, daß es zweierlei Leiden der Seele gibt, das eine von seiten des Leibes, das andere aber von seiten des Gegenstandes, was man in irgendeinem einzelnen Vermögen betrachten kann. Die Seele verhält sich nämlich zum Leibe so wie ein Teil der Seele zu einem Teil des Leibes [251]. Das Sehvermögen leidet aber zwar von seiten des Gegenstandes, wie wenn die Sehkraft von einem überstark Glänzenden abgestumpft wird; von seiten des Organs aber, wie wenn bei einer Verletzung der Pupille die Sehkraft geschwächt wird.

Betrachtet man also das Leiden der Seele Christi *von seiten des Leibes*, so litt die ganze Seele, wenn der Leib litt; die Seele ist nämlich ihrer Wesenheit nach die Form des Leibes. In der Wesenheit der Seele wurzeln aber alle Vermögen. Daher bleibt übrig, daß, wenn der Leib leidet, jedwedes Vermögen der Seele irgendwie leidet. Wenn man aber

## CAPUT 232

## De passibilitate animae Christi

[Sth III 15, 4. 5. 6. 7. 9; 18, 6; 46, 7. 8; 3 d 13: 1, 2 qa 1 ad 2; d 15: 2, 1 qa 3; 2 qa 1; d 17: 2 qa 2. 3; Ver 10, 11 ad 3; 26, 3 ad 1; 26, 8. 9. 10; Qlb VII 2; Mt c. 26; Jo c. 12: lect 5; c. 13: lect 4]

Quia vero anima est forma corporis, consequens est ut patiente corpore, et anima quodammodo patiatur: unde pro statu illo quo Christus corpus passibile habuit, etiam anima eius passibilis fuit. Est autem considerandum, quod duplex est animae passio. Una quidem ex parte corporis, alia vero ex parte obiecti, quod in una aliqua potentiarum considerari potest. Sic enim se habet anima ad corpus sicut pars animae ad partem corporis. Potentia autem visiva patitur quidem ab obiecto, sicut cum ab excellenti fulgido visus obtunditur; ex parte vero organi, sicut cum laesa pupilla hebetatur visus.

Si igitur consideretur passio animae Christi ex parte corporis, sic tota anima patiebatur corpore patiente. Est enim anima forma corporis secundum suam essentiam, in essentia vero animae omnes potentiae radicanter: unde relinquitur quod corpore

das Leiden der Seele *von seiten des Gegenstandes* betrachtet, litt nicht jedes Vermögen der Seele, insofern Leiden, im eigentlichen Sinne genommen, einen Schaden besagt [252]. Es konnte nämlich nicht jedes Vermögen von seiten des Gegenstandes her einen Schaden erleiden.

Es wurde nämlich bereits oben (Kap. 216 u. 231) gesagt, daß die Seele Christi die vollkommene Schau Gottes genoß. Also hatte die höhere Vernunft der Seele Christi, die der Betrachtung und der Befragung der ewigen Dinge obliegt, nichts Gegensätzliches oder Widerstreitendes, woher irgendein Erleiden eines Schadens in ihr Raum gehabt hätte. Den sinnhaften Vermögen aber, deren Gegenstände die körperhaften Dinge sind, konnte irgendein Schaden aus dem Leiden des Leibes erwachsen; und daher gab es in Christus sinnhaften Schmerz, wenn der Leib litt. Und weil auch die innere Vorstellungskraft eine Verletzung des Leibes als schädlich auffaßt, wie sie vom Sinn als schädlich empfunden wird, folgt daraus innere Betrübniß, auch wenn im Leibe kein Schmerz empfunden wird; und von diesem Leiden der Betrübniß sagen wir, es sei in der Seele Christi gewesen. Aber nicht nur die Vorstellungskraft, sondern auch die niedere Vernunft erfaßt das, was dem Leibe schädlich ist; und deshalb konnte auch wegen der Erfassung der niederen Vernunft, die sich auf das Zeitliche erstreckt, das Leiden der Betrübniß in Christus

patiente quaelibet potentia animae quodammodo pateretur. Si vero consideretur animae passio ex parte obiecti, non omnis potentia animae patiebatur, secundum quod passio proprie sumpta nocumentum importat: non enim ex parte obiecti cuiuslibet potentiae poterat aliquid esse nocivum.

Iam enim supra dictum est quod anima Christi perfecta Dei visione fruebatur. Superior igitur ratio animae Christi, quae rebus aeternis contemplandis et consulendis inhaeret, nihil habebat adversum aut repugnans, ex quo aliqua nocumenti passio in ea locum haberet. Potentiae vero sensitivae, quarum obiecta sunt res corporeae, habere poterant aliquod nocumentum ex corporis passione: unde sensibilis dolor in Christo fuit corpore patiente. Et quia laesio corporis sicut a sensu sentitur noxia, ita etiam interior imaginatio eam ut nocivam apprehendit, inde sequitur interior tristitia etiam cum dolor in corpore non sentitur: et hanc passionem tristitiae dicimus in anima Christi fuisse. Non solum autem imaginatio, sed etiam ratio inferior nociva corporis apprehendit: et ideo etiam ex apprehensione inferioris rationis, quae circa temporalia versatur, poterat passio tristitiae

Raum haben, insofern nämlich die niedere Vernunft den Tod und eine andere Verletzung des Leibes als schädlich und als zum naturhaften Begehren gegensätzlich erfaßte.

Es trifft sich aber, daß jemand wegen der Liebe, die zwei Menschen gleichsam zu einem einzigen macht, Betrübniß erleidet, nicht nur wegen dessen, was er durch die Vorstellungskraft oder durch die niedere Vernunft als für sich schädlich erfaßt, sondern auch wegen dessen, was er für andere, die er liebt, als schädlich erfaßt. Daher empfand Christus insofern Betrübniß, als Er erkannte, daß anderen, die Er aus Gottesliebe liebte, eine Gefahr der Schuld oder der Strafe drohte; und deshalb empfand Er Schmerz nicht nur für Sich, sondern auch für andere. Und obschon die erwählende Liebe des Nächsten irgendwie zur höheren Vernunft gehört, insofern der Nächste Gottes wegen, aus Gottesliebe geliebt wird, konnte dennoch die höhere Vernunft in Christus über die Mängel der Nächsten nicht Betrübniß empfinden, wie die unsrige sie empfinden kann. Weil nämlich die höhere Vernunft Christi die volle Schau Gottes genoß, erfaßte sie alles, was sich auf die Mängel anderer bezieht, in der Weise, wie es in der göttlichen Weisheit enthalten ist, gemäß welcher es geziemendermaßen angeordnet ist, sowohl daß zugelassen werde, daß jemand sündige, als auch, daß er für die Sünde

habere locum in Christo, in quantum scilicet mortem et aliam corporis laesionem inferior ratio apprehendebat ut noxiam, et appetitui naturali contrariam.

Contingit autem ex amore, qui facit duos homines quasi unum, ut aliquis tristitiam patiat non solum ex iis quae per imaginationem vel per inferiorem rationem apprehendit ut sibi nociva, sed etiam ex iis quae apprehendit ut noxia aliis quos amat: unde ex hoc tristitiam Christus patiebatur, secundum quod aliis, quos ex caritate amabat, periculum imminere cognoscebat culpae vel poenae, unde non solum sibi, sed etiam aliis doluit. Et quamvis dilectio proximi ad superiorem rationem quodammodo pertineat, in quantum proximus ex caritate diligitur propter Deum, superior tamen ratio in Christo de proximorum defectibus tristitiam habere non potuit, sicut in nobis habere potest. Quia enim ratio superior Christi plena Dei visione fruebatur, hoc modo apprehendebat quidquid ad aliorum defectus pertinet, secundum quod in divina sapientia continetur, secundum quam decenter ordinatum existit et quod aliquis peccare permittatur, et quod pro



bestraft werde. Und deshalb kann weder die Seele Christi noch irgendein Seliger, der Gott schaut, wegen der Mängel der Nächsten Betrübnis empfinden.

Anders steht es aber bei den Pilgern, die nicht bis zum Schauen des Grundes der Weisheit hinreichen. Diese betrüben sich nämlich auch der höheren Vernunft nach über die Mängel anderer, indem sie glauben, es gereiche zur Ehre Gottes und zur Erhöhung des Glaubens, daß einige gerettet werden, die dennoch verdammt werden. Worüber Er also dem Sinn, der Vorstellungskraft und der niederen Vernunft nach Schmerz empfand, über dasselbe freute Er Sich der höheren Vernunft nach, insofern Er es auf die Ordnung der göttlichen Weisheit bezog. Und weil es das eigentümliche Werk der Vernunft ist, etwas auf ein anderes zu beziehen, deshalb pflegt man zu sagen, daß die Vernunft Christi den Tod zwar scheute, wenn man sie als Natur betrachtet, weil nämlich der Tod von Natur hassenswert ist, ihn jedoch erleiden wollte, wenn man sie als Vernunft betrachtet.

Wie sich aber in Christus Betrübnis fand, so auch andere Leidenschaften, die aus der Betrübnis entstehen, wie Furcht, Zorn und dergleichen. Was nämlich als Gegenwärtiges Traurigkeit einflößt, verursacht in uns Furcht, wenn es für ein zukünftiges Übel gehalten wird; und wenn wir durch jemanden, der uns verletzt, betrübt werden, zürnen wir ihm.

peccato punietur. Et ideo nec anima Christi, nec aliquis beatus Deum videns, ex defectibus proximorum tristitiam pati potest.

Secus autem est in viatoribus, qui ad rationem sapientiae videndam non attingunt: hi enim etiam secundum rationem superiorem de defectibus aliorum tristantur, dum ad honorem Dei et exaltationem fidei pertinere existimant quod aliqui salventur, qui tamen damnantur. Sic igitur de eisdem de quibus dolebat secundum sensum, imaginationem et rationem inferiorem, secundum superiorem gaudebat, in quantum ea ad ordinem divinae sapientiae referebat. Et quia referre aliquid ad alterum est proprium opus rationis, ideo solet dici quod mortem ratio Christi refugiebat quidem si consideretur ut natura, quia scilicet naturaliter est mors odibilis: volebat tamen eam pati, si consideretur ut ratio.

Sicut autem in Christo fuit tristitia, ita etiam et aliae passiones quae ex tristitia oriuntur, ut timor, ira et huiusmodi. Ex iis enim quae tristitiam praesentia ingerunt, timor in nobis causatur, dum futura mala existimantur, et dum aliquo laedente contristati sumus, contra eum irascimur. Hae tamen passiones

Diese Leidenschaften fanden sich jedoch in Christus auf andere Weise als in uns. In uns nämlich kommen sie dem Urteil der Vernunft meist zuvor und überschreiten bisweilen das Maß der Vernunft. In Christus aber kamen sie dem Urteil der Vernunft nie zuvor, noch überschritten sie das von der Vernunft bestimmte Maß; sondern das niedere Begehungsvermögen, das der Leidenschaft unterworfen ist, regte sich so weit, als die Vernunft anordnete, daß es sich regen müsse. Also konnte es eintreten, daß die Seele Christi dem niederen Teile nach etwas scheute, wonach sie dem höheren nach verlangte; doch gab es in Ihm keine Gegensätzlichkeit der Begehungsvermögen noch eine Aufruhr des Fleisches gegen den Geist, wie er in uns deshalb auftritt, weil das niedere Begehungsvermögen das Urteil und Maß der Vernunft überschreitet. Aber in Christus regte es sich gemäß dem Urteil der Vernunft, soweit sie einer jeden der niederen Kräfte erlaubte, die ihr eigentümliche Bewegung zu vollziehen, wie es sich für Ihn ziemte.

Wenn man dies also erwägt, ist es offenkundig, daß die höhere Vernunft Christi in Beziehung auf ihren Gegenstand als Ganzes genoß und sich freute — von dieser Seite konnte ihr nämlich nichts begegnen, was Ursache der Betrübnis gewesen wäre —, aber auch von seiten des Trägers als Ganzes litt, wie oben (Kap. 232) gesagt wurde. Und jener Genuß

aliter fuerunt in Christo quam in nobis. In nobis enim plerumque iudicium rationis praeveniunt, interdum modum rationis excedunt. In Christo nunquam praeveniebant iudicium rationis, nec modum a ratione taxatum excedebant, sed tantum movebatur inferior appetitus, qui est subiectus passioni, quantum ratio ordinabat eum debere moveri. Poterat igitur contingere quod secundum inferiorem partem anima Christi refugiebat aliquid, quod secundum superiorem optabat, non tamen erat contrarietas appetituum in ipso, vel rebellio carnis ad spiritum, quae in nobis contingit ex hoc quod appetitus inferior iudicium et modum rationis transcendit. Sed in Christo movebatur secundum iudicium rationis, in quantum permittebat unicuique inferiorum virium moveri proprio motu, secundum quod ipsum decebat.

Iis igitur consideratis manifestum est quod superior ratio Christi tota quidem fruebatur et gaudebat per comparisonem ad suum obiectum (non enim ex hac parte aliquid ei occurrere poterat quod esset tristitiae causa); sed etiam tota patiebatur ex parte subiecti, ut supra dictum est. Nec illa fruitio minuebat

verminderte das Leiden nicht, noch hinderte das Leiden den Genuß, da kein Überströmen von dem einen Vermögen auf das andere erfolgte, sondern jedwedem der Vermögen gestattet war, zu tun, was ihm eigentümlich war, wie schon oben (Kap. 231) gesagt wurde.

### 233. KAPITEL

#### VOM GEBET CHRISTI

Weil aber das Gebet Ausdruck des Verlangens ist, kann man aus der Verschiedenheit der Begehrungsvermögen den Grund des Gebetes ersehen, das Christus, als das Leiden vorstand, verrichtete, indem Er sprach, Mt 26, 39: „Mein Vater, wenn es möglich ist, gehe dieser Kelch an Mir vorüber, aber nicht wie Ich will, sondern wie Du willst.“ Dadurch nämlich, daß Er sagt: „Dieser Kelch gehe an Mir vorüber“, bezeichnet Er die Regung des niederen Begehrungsvermögens und des naturhaften Verlangens, wonach jedwedes von Natur den Tod scheut und das Leben begehrt; aber dadurch, daß Er sagt: „Aber nicht wie Ich will, sondern wie Du willst“, drückt Er die Regung der höheren Vernunft aus, die alles insofern betrachtet, als es unter der Ordnung der göttlichen Weisheit enthalten ist.

passionem, nec passio impediabat fruitionem, cum non fieret redundantia ex una potentia in aliam, sed quaelibet potentiarum permitteretur agere quod sibi proprium erat, sicut iam supra dictum est.

#### CAPUT 233

##### De oratione Christi

[S<sup>t</sup>h III 21, 2. 4; 3 d 17: 3 qa 3. 4; Ps 21; Jo c. 11: lect 6; c. 12: lect 5; Hb c. 5: lect 1]

Quia vero oratio est desiderii expositiva, ex diversitate appetituum ratio sumi potest orationis quam Christus imminente passione proposuit dicens, Matth. 26: „Pater mi, si possibile est, transeat a me calix iste: verumtamen non sicut ego volo, sed sicut tu.“ In hoc enim quod dixit, „Transeat a me calix iste“, motum inferioris appetitus et naturalis designat, quo naturaliter quilibet mortem refugit, et appetit vitam. In hoc autem quod dicit, „Verumtamen non sicut ego volo, sed sicut tu vis“, exprimit motum superioris rationis omnia considerantis prout sub ordinatione divinae sapientiae continentur.

Dahin gehört auch, daß Er sagt: „Wenn [dieser Kelch] nicht [vorübergehen] kann“ [Mt 26, 42]; worin Er zeigt, daß nur das geschehen kann, was gemäß der Ordnung des göttlichen Willens eintritt. Und obwohl der Kelch des Leidens an Ihm nicht vorüberging, ohne daß Er ihn getrunken hätte, kann man dennoch nicht sagen, Sein Gebet sei nicht erhört worden, denn nach dem Apostel Hb 5, 7 wurde Er in allem „erhört wegen Seiner Ehrfurcht“. Da nämlich das Gebet, wie gesagt wurde, der Ausdruck des Verlangens ist, beten wir schlechthin um das, was wir schlechthin wollen; und deshalb besitzt auch das Verlangen der Gerechten bei Gott die Kraft des Gebetes, nach Ps 10 (9), 17: „Das Verlangen der Armen erhörte der Herr.“ Das aber wollen wir schlechthin, was wir der höheren Vernunft nach begehren, der allein es zugehört, einem Werk zuzustimmen. Darum aber bat Christus schlechthin, daß des Vaters Wille geschehe, weil Er dies schlechthin wollte; nicht aber, daß der Kelch an Ihm vorübergehe, weil Er dies auch nicht schlechthin, sondern der niederen Vernunft nach wollte, wie (Kap. 232) gesagt wurde.

Ad quod etiam pertinet quod dicit, „Si non potest“, hoc solum fieri posse demonstrans quod secundum ordinem divinae voluntatis procedit. Et quamvis calix passionis non transivit ab eo quin ipsum biberit, non tamen dici debet quod eius oratio exaudita non fuerit. Nam secundum Apostolum ad Hebr. 5, in omnibus „exauditus est pro sua reverentia“. Cum enim oratio, ut dictum est, sit desiderii expositiva, illud simpliciter oramus quod simpliciter volumus: unde et desiderium iustorum, orationis vim obtinet apud Deum, secundum illud Ps. 9: „Desiderium pauperum exaudivit Dominus.“ Illud autem simpliciter volumus quod secundum rationem superiorem appetimus ad quam solam pertinet consentire in opus. Illud autem simpliciter oravit Christus ut Patris voluntas fieret, quia hoc simpliciter voluit, non autem quod calix ab eo transiret, quia nec hoc simpliciter voluit, sed secundum inferiorem rationem, ut dictum est.

## 234. KAPITEL

## VOM BEGRÄBNIS CHRISTI

Es ergeben sich aber für den Menschen aus der Sünde nach dem Tode andere Mängel, sowohl von seiten des Leibes als auch von seiten der Seele. Von seiten des Leibes, daß der Leib der Erde zurückgegeben wird, aus der er genommen ist. Dieser Mangel von seiten des Leibes kommt aber bei uns in zweifacher Hinsicht in Betracht, nämlich der Lage nach und der Auflösung nach. Der Lage nach, sofern der tote Leib zum Begräbnis unter die Erde gelegt wird; aber der Auflösung nach, sofern sich der Leib in die Elemente auflöst, aus denen er zusammengefügt ist.

Von diesen Mängeln aber wollte Christus zwar den ersteren erleiden, daß nämlich Sein Leib unter die Erde gelegt werde; den anderen Mangel aber erlitt Er nicht, daß nämlich Sein Leib in die Erde aufgelöst wurde; und deshalb sagt von Ihm der Psalm 16 (15), 10: „Du wirst Deinen Heiligen die Verwesung nicht schauen lassen“, das heißt das Faulen des Leibes.

Der Grund dafür ist aber der, daß der Leib Christi den Stoff der menschlichen Natur entnahm, seine Bildung aber

## CAPUT 234

## De sepultura Christi

[S<sup>t</sup>h III 51, 1. 3; 52, 4; 53, 1 ad 1; 3 d 21: 1, 2; Jo c. 2: lect 3; 1 Cor c. 15: lect 1]

Consequuntur autem hominem ex peccato post mortem alii defectus et ex parte corporis, et ex parte animae. Ex parte corporis quidem, quod corpus redditur terrae, ex qua sumptum est. Hic autem defectus corporis in nobis quidem secundum duo attenditur, scilicet secundum positionem, et secundum resolutionem. Secundum positionem quidem, inquantum corpus mortuum sub terra ponitur sepultum; secundum resolutionem vero, inquantum corpus in elementa solvitur, ex quibus est compactum.

Horum autem defectuum primum quidem Christus pati voluit, ut scilicet corpus eius sub terra poneretur. Alium autem defectum passus non fuit, ut scilicet corpus eius in terram resolveretur: unde de ipso Ps. 15 dicit: „Non dabis sanctum tuum videre corruptionem“, idest corporis putrefactionem.

Huius autem ratio est, quia corpus Christi materiam sumpsit de natura humana, sed formatio eius non fuit virtute humana,

nicht durch menschliche Kraft, sondern durch die Kraft des Heiligen Geistes erfolgte; und deshalb wollte Er wegen der Substanz des Stoffes den unterirdischen Ort erleiden, den man den toten Leibern anzuweisen pflegt. Der Ort gebührt nämlich den Körpern entsprechend dem Stoff des vorherrschenden Elementes. Aber die Auflösung des durch den Heiligen Geist gebildeten Leibes wollte Er nicht erleiden, weil Er Sich diesbezüglich von den anderen Menschen unterschied.

## 235. KAPITEL

## VOM ABSTIEG CHRISTI IN DIE HÖLLE

Von seiten der Seele aber ergibt sich für die Menschen aus der Sünde, daß sie nach dem Tode in die Hölle hinabsteigt nicht nur bezüglich des Ortes, sondern auch bezüglich der Strafe. Wie aber der Leib Christi zwar dem Orte nach, nicht aber bezüglich des gemeinsamen Mangels der Auflösung unter der Erde war, so stieg auch die Seele Christi zwar dem Orte nach in die Hölle hinab; nicht aber, um dort Strafe auf sich zu nehmen, sondern vielmehr, um andere von der Strafe zu befreien, die wegen der Sünde des ersten Vaters dort fest-

sed virtute Spiritus Sancti. Et ideo propter substantiam materiae subterraneum locum, qui corporibus mortuis deputari consuevit, voluit pati: locus enim corporibus debetur secundum materiam praedominantis elementis. Sed dissolutionem corporis per Spiritum Sanctum fabricati pati non voluit, quia quantum ad hoc ab aliis hominibus differebat.

## CAPUT 235

## De descensu Christi ad inferos

[S<sup>t</sup>h III 52, 1. 5. 6; 3 d 22: 2, 1 qa 1. 2; 2 qa 1; Symb 5; Eph c. 4: lect 3]

Ex parte vero animae sequitur in hominibus ex peccato post mortem, ut ad infernum descendant non solum quantum ad locum, sed etiam quantum ad poenam. Sicut autem corpus Christi fuit quidem sub terra secundum locum, non autem secundum communem resolutionis defectum, ita et anima Christi descendit quidem ad inferos secundum locum, non autem ut ibi poenam subiret, sed magis ut alios a poena absolveret, qui propter peccatum primi parentis illic detinebantur, pro quo

gehalten wurden, für die Er bereits vollständig genuggetan hatte, indem Er den Tod erlitt. Daher blieb nach dem Tode nichts zu leiden übrig, sondern Er stieg ohne jedes Erleiden einer Strafe örtlich in die Hölle hinab, um Sich als Befreier der Lebenden und der Toten zu erweisen. Daher heißt es auch, Er allein sei „unter den Toten frei“ gewesen [Ps 88 (87), 6], weil Seine Seele in der Hölle nicht der Strafe, noch Sein Leib im Grabe der Verwesung unterworfen war.

Obwohl aber Christus, als Er in die Hölle hinabstieg, diejenigen befreite, die wegen der Sünde des ersten Vaters dort festgehalten wurden, ließ Er dennoch die zurück, die ebendort für die eigenen Sünden den Strafen verfallen waren [253]; deshalb heißt es von Ihm, Er habe die Hölle gebissen [Os 13, 14], nicht verschlungen, weil Er nämlich einen Teil befreite und einen Teil zurückließ. Diese Mängel Christi also berührt das Glaubensbekenntnis, wenn es sagt: „Er hat gelitten unter Pontius Pilatus, ist gekreuzigt, gestorben und begraben worden, abgestiegen zur Hölle.“

plene iam satisfecerat mortem patiendo: unde post mortem nihi l patiendum restabat, sed absque omni poenae passione localiter ad infernum descendit, ut se vivorum et mortuorum liberatorem ostenderet. Ex hoc etiam dicitur quod solus „inter mortuos“ fuit „liber“, quia anima eius in inferno non subiucuit poenae, nec corpus eius corruptioni in sepulcro.

Quamvis autem Christus descendens ad inferos, eos liberavit qui pro peccato primi parentis ibi tenebantur, illos tamen reliquit qui pro peccatis propriis ibidem poenis erant addicti: et ideo dicitur momordisse infernum, non absorbuisse, quia scilicet partem liberavit, et partem dimisit. Hos igitur Christi defectus Symbolum fidei tangit, cum dicit: „Passus sub Pontio Pilato, crucifixus, mortuus et sepultus, descendit ad inferos.“

## 236. KAPITEL

VON DER AUFERSTEHUNG UND DER ZEIT  
DER AUFERSTEHUNG CHRISTI

Weil also das Menschengeschlecht durch Christus von den Übeln befreit wurde, die sich aus der Sünde des ersten Vaters herleiteten, mußten, wie Er Selbst unsere Übel ertrug, um uns von ihnen zu befreien, so auch die Erstlingsfrüchte der durch Ihn gewirkten menschlichen Wiederherstellung in Ihm erscheinen, damit uns Christus auf beide Weisen zum Zeichen des Heils vor Augen gestellt werde, wenn wir im Hinblick auf Sein Leiden erwägen, was wir uns durch die Sünde zuziehen und was wir leiden müssen, um von der Sünde befreit zu werden, und im Hinblick auf Seine Erhöhung erwägen, was uns durch Ihn zu hoffen vorgestellt wird.

Nachdem Er also den Tod überwunden hatte, der aus der Sünde des ersten Vaters hervorgegangen war, erstand Er als Erster zu einem unsterblichen Leben, damit, wie nach Adams Sünde, das sterbliche Leben erstmals erschien, so nach Christi Genugtuung für die Sünde das unsterbliche Leben erstmals in Christus erscheine. Es waren nämlich andere vor Christus zum Leben zurückgekehrt, entweder

## CAPUT 236

## De resurrectione et tempore resurrectionis Christi

[Sth III 51, 4; 53, 2, 3; 3 d 21: 2, 2; 4 d 43: 3 qa 1 ad 1. 3; Symb 5; Ps 15; Mt c. 12. 27; Jo c. 2: lect 3; 1 Cor c. 15: lect 1. 3; Col c. 1: lect 5]

Quia ergo per Christum humanum genus liberatum est a malis quae ex peccato primi parentis derivata erant, oportuit quod sicut ipse mala nostra sustinuit ut ab eis nos liberaret, ita etiam reparationis humanae per ipsum factae in eo primitiae apparent, ut utroque modo Christus proponeretur nobis in signum salutis, dum ex eius passione consideramus quid pro peccato succurrimus, et quod nobis patendum est ut a peccato liberemur, et per eius exaltationem consideramus quid nobis per ipsum sperandum proponitur.

Superata igitur morte, quae ex peccato primi parentis provenerat, primus ad immortalam vitam resurrexit: ut sicut Adam peccante primo mortalis vita apparuit, ita Christo pro peccato satisfaciente, primo immortalis vita in Christo appareret. Redierant quidem ad vitam alii ante Christum vel ab eo vel a

von Ihm oder von den Propheten auferweckt, jedoch, um wieder zu sterben; aber „Christus, von den Toten auferstanden, stirbt nicht mehr“ [Röm 6, 9]. Daher heißt Er, weil Er als Erster der Notwendigkeit zu sterben entging, „Erster der Toten“ [Apg 26, 23; Kol 1, 18] und „Erstling der Entschlafenen“ [1 Kor 15, 20], weil Er nämlich als Erster vom Schlafe des Todes aufstand, nachdem Er das Joch des Todes abgeschüttelt hatte.

Seine Auferstehung durfte aber weder verzögert werden noch sofort nach dem Tode erfolgen. Wenn Er nämlich sofort nach dem Tode zum Leben zurückgekehrt wäre, wäre die Wahrheit des Todes nicht erwiesen gewesen. Wenn aber die Auferstehung lange verzögert worden wäre, wäre das Zeichen der Überwindung des Todes in Ihm nicht erschienen und es würde den Menschen keine Hoffnung gegeben, durch Ihn vom Tode befreit zu werden. Daher schob Er die Auferstehung bis zum dritten Tage hinaus, weil diese Zeit genügend schien, um die Wahrheit des Todes zu erweisen und nicht zu lange war, um die Hoffnung auf die Befreiung zu vernichten. Denn wenn sie weiter aufgeschoben worden wäre, wäre die Hoffnung der Gläubigen bereits Zweifeln ausgesetzt gewesen. Daher gaben auch einige am dritten Tage dem Schwinden der Hoffnung Ausdruck, indem sie sagten Lk 24, 21: „Wir hatten gehofft, daß Er Israel erlösen werde.“

Prophetis suscitati, tamen iterum morituri, sed „Christus resurgens ex mortuis, iam non moritur“: unde quia primus necessitatem moriendi evasit, dicitur „princeps mortuorum“ et „primitiae dormientium“, scilicet quia primus a somno mortis surrexit, iugo mortis excusso.

Eius autem resurrectio non tardari debuit, nec statim post mortem esse. Si enim statim post mortem rediisset ad vitam, mortis veritas comprobata non fuisset. Si vero diu resurrectio tardaretur, signum superatae mortis in eo non appareret, nec hominibus daretur spes ut per ipsum liberarentur a morte. Unde resurrectionem usque ad tertium diem distulit, quia hoc tempus sufficiens videbatur ad mortis veritatem comprobendam, nec erat nimis prolixum ad spem liberationis tollendam. Nam si amplius dilata fuisset, iam fidelium spes dubitationem pateretur, unde et quasi deficiente iam spe quidam dicebant tertia die, Lucae ult.: „Nos sperabamus quod ipse redempturus esset Israel.“

Doch blieb Christus nicht drei vollständige Tage lang tot. Man sagt jedoch, Er sei drei Tage und drei Nächte im Herzen der Erde gelegen, nach jener Ausdrucksweise, nach der man den Teil für das Ganze zu setzen pflegt. Aus einem Tag und einer Nacht setzt sich nämlich ein natürlicher Tag zusammen; und wenn man daher irgendeinen Teil eines Tages oder einer Nacht hinzurechnet, während dessen Christus tot lag, sagt man von Ihm, Er sei während jenes ganzen Tages tot gelegen. Nach der Gepflogenheit der Schrift wird aber die Nacht mit dem folgenden Tag zusammengezählt, weil die Hebräer die Zeiten nach dem Lauf des Mondes beobachteten, der erstmals am späten Abend erscheint. Christus lag aber während des letzten Teiles des sechsten Tages im Grab; und wenn man diesen mit der vorhergehenden Nacht zusammenzählt, gilt dies wie ein natürlicher Tag. Während der auf den sechsten Wochentag folgenden Nacht aber und während des ganzen Tages des Sabbats lag Er im Grabe, und so sind es zwei Tage. Er lag tot im Grabe auch in der folgenden Nacht, die dem Tag des Herrn vorausgeht, und in der Er auferstand, entweder mitten in der Nacht, nach Gregor, oder in der Morgendämmerung, nach anderen. Wenn man daher die ganze Nacht oder einen Teil davon mit dem folgenden Tag des Herrn zusammenzählt, wird dies der dritte natürliche Tag sein.

Non tamen per tres integros dies Christus mortuus remansit. Dicitur tamen tribus diebus et tribus noctibus in corde terrae fuisse illo modo locutionis quo pars pro toto poni solet. Cum enim ex die et nocte unus dies naturalis constituatur, quacumque parte diei vel noctis computata Christus fuit in morte, tota illa dicitur in morte fuisse. Secundum autem Scripturae consuetudinem nox cum sequenti die computatur, eo quod Hebraei tempora secundum cursum lunae observant, quae de sero incipit apparere. Fuit autem Christus in sepulcro ultima parte sextae feriae quae si cum nocte praecedenti computetur, erit quasi dies unus naturalis. Nocte vero sequente sextam feriam cum integra die sabbati fuit in sepulcro, et sic sunt duo dies. Iacuit etiam mortuus in sequenti nocte, quae praecedit diem dominicum, in qua resurrexit, vel media nocte secundum Gregorium [In Evang. 2, 21], vel diluculo secundum alios: unde si computetur vel tota nox, vel pars eius cum sequenti die dominico, erit tertius dies naturalis.

Und es birgt ein Geheimnis, daß Er am dritten Tag auf-  
erstehen wollte, damit dadurch kundgetan werde, daß Er  
durch die Kraft der ganzen Dreifaltigkeit auferstand. Daher  
heißt es auch bisweilen, der Vater habe Ihn auferweckt  
[Apg 2, 22. 32; 10, 17f.], bisweilen aber, Er sei durch eigene  
Kraft auferstanden; was sich nicht widerspricht, da die  
göttliche Kraft des Vaters und des Sohnes und des Heiligen  
Geistes dieselbe ist. Ferner auch, damit gezeigt werde, daß  
die Wiederherstellung des Lebens nicht am ersten Tag der  
Welt, das heißt unter dem natürlichen Gesetz geschah, noch  
am zweiten Tag, das heißt unter dem mosaischen Gesetz,  
sondern am dritten Tag, das heißt in der Zeit der Gnade.

Es hat auch einen Grund, daß Christus einen vollständigen  
Tag und zwei vollständige Nächte im Grabe lag, weil Christus  
durch den einen alten Fluch, den Er auf Sich nahm, nämlich  
den der Strafe, unsere zwei alten Flüche aufhob, nämlich  
den der Schuld und den der Strafe, die durch die zwei Nächte  
bezeichnet werden.

### 237. KAPITEL

#### VON DER BESCHAFFENHEIT DES AUFERSTANDENEN CHRISTUS

Christus gewann aber dem Menschengeschlecht nicht nur  
das zurück, was Adam durch Sündigen verloren hatte,

Nec vacat a mysterio quod tertia die resurgere voluit, ut per  
hoc manifestetur quod ex virtute totius Trinitatis resurrexit:  
unde et quandoque dicitur Pater eum resuscitasse, quandoque  
autem quod ipse propria virtute resurrexit, quod non est contra-  
rium, cum eadem sit divina virtus Patris et Filii et Spiritus  
Sancti; et etiam ut ostenderetur quod reparatio vitae non fuit  
facta prima die saeculi, idest sub lege naturali, nec secunda die,  
idest sub lege mosaica, sed tertia die, idest tempore gratiae.

Habet etiam rationem quod Christus una die integra et dua-  
bus noctibus integris iacuit in sepulcro: quia Christus una vetu-  
state quam suscepit, scilicet poenae, duas nostras vetustates  
consumpsit, scilicet culpae et poenae, quae per duas noctes  
significantur.

#### CAPUT 237

##### De qualitate Christi resurgentis

Non solum autem Christus recuperavit humano generi quod  
Adam peccando amiserat, sed etiam hoc ad quod Adam merendo

sondern auch das, wozu Adam durch Verdienen hätte ge-  
langen können. Christi Wirksamkeit im Verdienen war näm-  
lich viel größer als diejenige des Menschen vor der Sünde.  
Adam verfiel nämlich durch Sündigen der Notwendigkeit zu  
sterben, indem er die Fähigkeit verlor, nicht sterben zu  
müssen, wenn er nicht sündigte. Christus aber schloß nicht  
nur die Notwendigkeit zu sterben aus, sondern erwarb auch  
die Notwendigkeit, nicht zu sterben; und daher wurde der  
Leib Christi nach der Auferstehung leidensunfähig und un-  
sterblich; nicht wie jener des ersten Menschen fähig, nicht  
zu sterben, sondern durchaus nicht fähig zu sterben, was wir  
in der Zukunft für uns selbst erwarten. Und weil die Seele  
Christi vor dem Tode entsprechend dem Leiden des Leibes  
leidensfähig war, folgt, daß auch die Seele leidensunfähig  
wurde, nachdem der Leib leidensunfähig geworden war. Und  
weil das Geheimnis der menschlichen Erlösung bereits erfüllt  
war, dessentwegen die Herrlichkeit des Genusses [Gottes]  
mit Absicht im höheren Teil der Seele zurückbehalten wurde,  
damit kein Überströmen auf die niederen Teile und auf den  
Leib selbst erfolge, sondern einem jeden gestattet sei, ent-  
weder zu tun oder zu leiden, was ihm eigentümlich war  
[vgl. Kap. 231f.], folgte, daß schon durch das Überströmen  
der Herrlichkeit aus dem höheren Teil der Seele der Leib und  
die niederen Kräfte gänzlich verherrlicht wurden; und daher

pervenire potuisset. Multo enim maior fuit Christi efficacia ad  
merendum quam hominis ante peccatum. Incurrit siquidem  
Adam peccando necessitatem moriendi, amissa facultate qua  
mori non poterat, si non peccaret. Christus autem non solum  
necessitatem moriendi exclusit, sed etiam necessitatem non mori-  
endi acquisivit: unde corpus Christi post resurrectionem fac-  
tum est impassibile et immortale, non quidem sicut primi ho-  
minis, potens non mori, sed omnino non potens mori, quod in  
futurum de nobis ipsis expectamus. Et quia anima Christi ante  
mortem passibilis erat secundum passionem corporis, consequens  
est ut corpore impassibili facto, etiam anima impassibilis red-  
deretur. Et quia iam impletum erat humanae redemptionis  
mysterium, propter quod dispensative continebatur fruitionis  
gloria in superiori animae parte, ne fieret redundantia ad in-  
feriores partes et ad ipsum corpus, sed permitteretur unum-  
quodque aut agere aut pati quod sibi proprium erat, consequens  
fuit ut iam per redundantiam gloriae a superiori animae parte  
totaliter corpus glorificaretur, et inferiores vires: et inde est

rührt es, daß Christus zwar vor dem Leiden wegen des Genusses der Seele Erfasser und wegen der Leidensfähigkeit des Leibes Pilger war, nun aber nach der Auferstehung nicht mehr Pilger, sondern nur noch Erfasser war.

## 238. KAPITEL

### WIE CHRISTI AUFERSTEHUNG MIT ANGEMESSENEN GRÜNDEN BEWIESEN WIRD

Und weil, wie (Kap. 236) gesagt wurde, Christus die Auferstehung vorausnahm, damit Seine Auferstehung uns ein Grund zur Hoffnung sei, auf daß auch wir hoffen aufzuerstehen, mußte, um zur Hoffnung auf die Auferstehung zu bewegen, Seine Auferstehung und auch die Beschaffenheit des Auferstandenen durch angemessene Kennzeichen kundgetan werden. Er tat aber Seine Auferstehung nicht allen unterschiedslos kund wie die Menschheit und das Leiden, sondern nur „den von Gott vorherbestimmten Zeugen“ [Apg 10, 41], nämlich den Jüngern, die Er ausgewählt hatte, um das menschliche Heil herbeizuführen, denn der Zustand der Auferstehung gehört, wie (Kap. 237) gesagt wurde,

quod cum ante passionem Christus esset comprehensor propter fruitionem animae, et viator propter corporis passibilitatem, iam post resurrectionem, viator ultra non fuit, sed solum comprehensor.

### CAPUT 238

#### Quomodo convenientibus argumentis Christi resurrectio demonstratur

[STh III 54, 2. 4; 55, 1. 5. 6; 3 d 21: 2, 3. 4; Jo c. 20: lect 6; 1 Cor c. 15: lect 1]

Et quia, ut dictum est, Christus resurrectionem anticipavit, ut eius resurrectio argumentum nobis spei existeret, ut nos etiam resurgere speraremus, oportuit ad spem resurrectionis suadendam, ut eius resurrectio, nec non et resurgentis qualitas, congruentibus indiciis manifestaretur. Non autem omnibus indifferenter suam resurrectionem manifestavit, sicut humanitatem et passionem, sed solum „testibus praeordinatis a Deo“, scilicet discipulis, quos elegerat ad procurandum humanam salutem. Nam status resurrectionis, ut dictum est, pertinet ad

zur Herrlichkeit des Erfassers, deren Erkenntnis nicht allen geschuldet ist, sondern nur jenen, die sich ihrer würdig machen.

Christus tat ihnen aber sowohl die Wahrheit der Auferstehung als auch die Herrlichkeit des Auferstandenen kund. Die Wahrheit der Auferstehung, indem Er zeigte, daß sowohl bezüglich der Natur, als bezüglich des Suppositums eben derselbe, der gestorben war, auferstanden war. Bezüglich der Natur, weil Er bewies, daß Er einen wahren menschlichen Leib besaß, indem Er die Jünger ihn betasteten und sehen ließ; Er sagte nämlich zu ihnen Lk 24, 39: „Tastet und seht, Ein Geist hat nicht Fleisch und Bein, wie ihr Mich haben seht.“ Er tat es auch kund, indem Er Tätigkeiten ausübte, die der menschlichen Natur zukommen, indem Er mit Seinen Jüngern aß und trank und mit ihnen vielfach sprach und wandelte, was alles Tätigkeiten eines lebenden Menschen sind, obwohl jenes Essen keiner Notwendigkeit entsprach. Die unzerstörbaren Leiber der Auferstandenen werden nämlich nicht mehr der Speise bedürfen, da in ihnen kein Verlust eintritt, der durch die Speise ersetzt werden müßte. Daher wurde auch die von Christus aufgenommene Speise nicht zur Nahrung Seines Leibes, sondern wurde in ihr zugrunde liegenden Stoff aufgelöst. Doch eben dadurch, daß Er aß und trank, zeigte Er Sich als wahren Menschen.

gloriam comprehensoris, cuius cognitio non debetur omnibus, sed iis tantum qui se dignos efficiunt.

Manifestavit autem eis Christus et veritatem resurrectionis et gloriam resurgentis. Veritatem quidem resurrectionis, ostendendo quod idem ipse qui mortuus fuerat, resurrexit et quantum ad naturam, et quantum ad suppositum. Quantum ad naturam quidem, quia se verum corpus humanum habere demonstravit, dum ipsum palpandum et videndum discipulis praebuit, quibus dixit Luc. ult.: „Palpate et videte, quia spiritus carnem et ossa non habet, sicut me videtis habere.“ Manifestavit etiam exercendo actus qui naturae humanae convenienti, cum discipulis suis manducans et bibens, et cum eis multoties loquens et ambulans, qui sunt actus hominis viventis, quamvis illa comestio necessitatis non fuerit: non enim incorruptibilia resurgentium corpora ulterius cibo indigebunt, cum in eis nulla fiat deperditio, quam oportet per cibum restaurari. Unde et cibus a Christo assumptus non cessit in corporis eius nutrimentum, sed fuit resolutum in praeiacentem materiam. Verumtamen ex hoc ipso quod comedit et bibit, se verum hominem demonstravit.

Daß Er aber bezüglich des Suppositums derselbe war, der gestorben war, erwies Er dadurch, daß Er die Kennzeichen Seines Todes an Seinem Leibe zeigte, nämlich die Narben der Wunden. Daher sagt Er Jo 20, 27 zu Thomas: „Lege deinen Finger hierher und sieh Meine Hände, und reiche deine Hand und lege sie in Meine Seite“; Lk 24, 39 sagte Er: „Seht Meine Hände und (Meine) Füße, denn Ich bin es“; obwohl auch dies mit Absicht geschah, daß Er die Narben der Wunden an Seinem Leib behielt, damit durch sie die Wahrheit der Auferstehung erhärtet werde; dem auferstandenen unzerstörbaren Leib gebührt nämlich jegliche Unversehrtheit; obwohl man auch sagen kann, daß an den Blutzeugen gewisse Kennzeichen der vorausgegangenen Wunden mit einer gewissen Schönheit erscheinen werden, zum Zeugnis der Tugend. Daß Er dasselbe Suppositum sei, zeigte Er auch durch die Art des Sprechens und durch andere gewohnte Handlungen, an denen man die Menschen wiedererkennt. Daher erkannten Ihn auch die Jünger am Brechen des Brotes (Lk 24, 30f. 35). Und in Galiläa, wo Er mit ihnen umzugehen gewohnt war, zeigte Er Sich ihnen offen [Mt 28, 16f.].

Die Herrlichkeit des Auferstandenen aber tat Er kund, als Er bei verschlossenen Türen bei ihnen eintrat (Jo 20, 19) und als Er vor ihren Augen verschwand (Lk 24, 31). Es

Quantum vero ad suppositum, ostendit se esse eundem qui mortuus fuerat, per hoc quod indicia suae mortis eis in suo corpore demonstravit, scilicet vulnerum cicatrices; unde dicit Thomae, Ioan. 20: „Infer digitum tuum huc et vide manus meas, et affer manum tuam, et mitte in latus meum“, et Luc. ult. dixit: „Videte manus meas et pedes meos, quia ego ipse sum.“ Quamvis hoc etiam dispensationis fuerit quod cicatrices vulnerum in suo corpore reservavit, ut per eas resurrectionis veritas probaretur: corpori enim incorruptibili resurgenti debetur omnis integritas. Licet etiam dici possit, quod in Martyribus quaedam indicia praecedentium vulnerum apparebunt cum quodam decore in testimonium virtutis. Ostendit etiam se esse idem suppositum, et ex modo loquendi, et ex aliis consuetis operibus, ex quibus homines recognoscuntur: unde et discipuli recognoverunt eum in fractione panis, Luc. ult., et ipse in Galilaea aperte se eis demonstravit ubi cum eis erat solitus conversari.

Gloriam vero resurgentis manifestavit dum ianuis clausis ad eos intravit, Ioan. 20, et dum ab oculis eorum evanuit, Luc.

gehört nämlich zur Herrlichkeit eines Auferstandenen, daß er es in seiner Gewalt hat, dem nicht verherrlichten Auge zu erscheinen, wann er will, oder nicht zu erscheinen, wann er nicht will.

Weil jedoch der Glaube an die Auferstehung mit Schwierigkeit verbunden war, deswegen bewies Er durch mehrere Anzeichen sowohl die Wahrheit der Auferstehung als auch die Herrlichkeit des auferstandenen Leibes. Denn wenn Er die ungewohnte Beschaffenheit des verherrlichten Leibes gänzlich gezeigt hätte, hätte Er dem Glauben an die Auferstehung Eintrag getan, weil die Unermeßlichkeit der Herrlichkeit die Meinung ausgeschlossen hätte, es handle sich um dieselbe Natur. Dies tat Er ferner nicht nur durch sichtbare Zeichen, sondern auch durch Erweise für den Geist kund, indem Er ihren Sinn erschloß, damit sie die Schriften verstünden und aus den Schriften der Propheten zeigte, daß Er auferstehen sollte [Lk 24, 25ff. 44ff.].

ult. Hoc enim pertinet ad gloriam resurgentis, ut in potestate habeat apparere oculo non glorioso quando vult, vel non apparere quando voluerit.

Quia tamen resurrectionis fides difficultatem habebat, propterea per plura indicia tam veritatem resurrectionis quam gloriam resurgentis corporis demonstravit. Nam si inusitatam conditionem glorificati corporis totaliter demonstrasset, fidei resurrectionis praeiudicium attulisset, quia immensitas gloriae opinionem excussisset eiusdem naturae. Hoc etiam non solum visibilibus signis, sed etiam intelligibilibus documentis manifestavit, dum aperuit eorum sensum, ut Scripturas intelligerent, et per Scripturas Prophetarum se resurrecturum ostendit.



## 239. KAPITEL

VON DEM ZWEIFACHEN LEBEN, DAS DURCH CHRISTUS  
IM MENSCHEN WIEDERHERGESTELLT WURDE

Wie aber Christus durch Seinen Tod unseren Tod zerstörte, so stellte Er durch Seine Auferstehung unser Leben wieder her. Der Mensch hat aber einen zweifachen Tod und ein zweifaches Leben. Der eine Tod ist der des Lebens durch die Trennung von der Seele, der andere der der Seele durch die Trennung von Gott. Christus aber, in dem der zweite Tod keinen Raum hatte, zerstörte durch den ersten Tod, den Er auf Sich nahm, nämlich den leiblichen, beide Arten des Todes in uns, nämlich den leiblichen und den geistigen.

Desgleichen versteht man aber im Gegensatz dazu auch ein zweifaches Leben. Das eine [ist] das des Leibes aus der Seele, welches Leben der Natur genannt wird; das andere das der Seele aus Gott, welches Leben der Gerechtigkeit oder Leben der Gnade genannt wird; und dieses beruht auf dem Glauben, durch den Gott in uns wohnt, nach Hab 2, 4: „Mein Gerechter aber wird in seinem Glauben leben“; und dementsprechend gibt es eine zweifache Auferstehung, eine leibliche, durch welche die Seele wieder mit dem Leibe verbunden wird und eine geistige, durch welche sie wiederum

## CAPUT 239

## De duplici vita reparata in homine per Christum

[STh III 49, 1; 53, 3; 56, 1. 2; 69, 1 ad 2. 3; Suppl 76, 1; 3 d 21: 2, 2 ad 1; 4 d 43: 2 qa 1; 3 qa 1 ad 3; CG IV 79; Ver 27, 3 ad 7; 29, 4 ad 1; Symb 4; Job c. 19: lect 2; Mt c. 27; 1 Cor c. 15: lect 2. 3; Col c. 1: lect 5; 1 Thess c. 4: lect 2]

Sicut autem Christus sua morte mortem nostram destruxit, ita sua resurrectione vitam nostram reparavit. Est autem hominis duplex mors et duplex vita. Una quidem mors est corporis per separationem ab anima; alia per separationem a Deo. Christus autem, in quo secunda mors locum non habuit, per primam mortem quam subiit, scilicet corporalem, utramque in nobis mortem destruxit, scilicet corporalem et spiritualem.

Similiter etiam per oppositum intelligitur duplex vita: una quidem corporis ab anima, quae dicitur vita naturae; alia a Deo, quae dicitur vita iustitiae, vel vita gratiae: et haec est per fidem, per quam Deus inhabitat in nobis, secundum illud Habacuc 2: „Iustus autem meus in fide sua vivet“, et secundum hoc duplex est resurrectio: una corporalis, qua anima iterato coniungitur corpori; alia spiritualis, qua iterum coniungitur

mit Gott verbunden wird. Und diese zweite Auferstehung hatte in Christus keinen Raum, weil Seine Seele nie durch die Sünde von Gott getrennt war. Also ist Er für uns durch Seine leibliche Auferstehung Ursache beider Auferstehungen, nämlich der leiblichen und der geistigen.

Man muß jedoch erwägen, daß, wie Augustinus über Johannes sagt, das WORT Gottes die Seelen wiederauferweckt, das Fleisch gewordene WORT aber die Leiber wiederauferweckt. Die Seele zu beleben, kommt nämlich Gott allein zu. Weil jedoch das Fleisch Werkzeug Seiner Gottheit ist, das Werkzeug aber in der Kraft der hauptsächlichen Ursache wirkt, werden unsere beiden Auferstehungen, sowohl die leibliche als auch die geistige, auf die leibliche Auferstehung Christi als auf ihre Ursache bezogen.

Alles nämlich, was an Christi Fleisch geschehen war, war für uns kraft der damit vereinigten Gottheit heilsam. Daher sagt auch der Apostel, indem er die Auferstehung Christi als Ursache innerer geistiger Auferstehung zeigt, Röm 4, 25: „Er wurde überliefert wegen unserer Vergehen und ist auferstanden wegen unserer Rechtfertigung.“ Daß aber Christi Auferstehung die Ursache unserer leiblichen Auferstehung ist, zeigt er 1 Kor 15, 12: „Wenn aber von Christus verkündigt wird, daß Er auferstand, wie sagen da einige unter euch, es gebe keine Auferstehung der Toten?“

Deo. Et haec quidem secunda resurrectio locum in Christo non habuit, quia nunquam eius anima fuit per peccatum separata a Deo. Per resurrectionem igitur suam corporalem utriusque resurrectionis, scilicet corporalis et spiritualis, nobis est causa.

Considerandum tamen est, quod, ut dicit Augustinus super Ioannem [Tract. 19], Verbum Dei resuscitat animas, sed Verbum caro factum resuscitat corpora. Animam enim vivificare solius Dei est. Quia tamen caro est Divinitatis eius instrumentum, instrumentum autem agit in virtute causae principalis, utraque resurrectio nostra, et corporalis et spiritualis, in corporalem Christi resurrectionem refertur ut in causam.

Omnia enim quae in Christi carne facta sunt, nobis salutaria fuerunt virtute Divinitatis unitae, unde et Apostolus resurrectionem Christi causam nostrae spiritualis resurrectionis ostendens, dicit ad Rom. 4, quod „traditus est propter delicta nostra, et resurrexit propter iustificationem nostram“. Quod autem Christi resurrectio nostrae corporalis resurrectionis sit causa, ostendit 1 ad Cor. 15: „Si autem Christus praedicatur quod resurrexit, quomodo quidam dicunt in vobis quoniam resurrectio mortuorum non est?“

Trefflich teilt aber der Apostel den Nachlaß der Sünden Christi Tod zu, unsere Rechtfertigung aber Seiner Auferstehung, um die Gleichförmigkeit und Ähnlichkeit der Wirkung mit der Ursache zu bezeichnen; denn wie man die Sünde ablegt, wenn sie nachgelassen wird, so legte Christus beim Sterben das leidensfähige Leben ab, in dem die Ähnlichkeit der Sünde war. Wenn aber jemand gerechtfertigt wird, erlangt er ein neues Leben; so erlangte Christus durch die Auferstehung die Neuheit der Herrlichkeit. So ist also der Tod Christi die Ursache des Nachlasses unserer Sünde, sowohl bewirkende [Ursache] nach Art eines Werkzeugs als auch vorbildliche [Ursache] nach Art eines Sakraments als auch verdienstliche [Ursache] [vgl. Kap. 277f.]. Die Auferstehung Christi aber war für unsere Auferstehung zwar bewirkende Ursache nach Art eines Werkzeuges [254] und vorbildliche [Ursache] nach Art eines Sakramentes, nicht aber verdienstliche [Ursache], sowohl weil Christus nicht mehr Pilger war, so daß es Ihm zugekommen wäre zu verdienen, als auch, weil die Herrlichkeit der Auferstehung der Lohn des Leidens war, wie durch den Apostel (Phil 2, 8f.) zutage tritt.

So ist es also offenkundig, daß Christus „der Erstgeborene der von den Toten Auferstandenen“ genannt werden kann [Apg 26, 23; Kol 1, 18], nicht nur nach der Ordnung der Zeit, weil Er dem vorher [Kap. 236] Gesagten zufolge, als Erster auferstand, sondern auch nach der Ordnung der Ursache,

Pulchre autem Apostolus peccatorum remissionem Christi attribuit morti, iustificationem vero nostram resurrectioni, ut designetur conformitas et similitudo effectus ad causam. Nam sicut peccatum deponitur cum remittitur, ita Christus moriendo deposuit passibilem vitam, in qua erat similitudo peccati. Cum autem aliquis iustificatur, novam vitam adipiscitur: ita Christus resurgendo novitatem gloriae consecutus est. Sic igitur mors Christi est causa remissionis peccati nostri et effectiva instrumentaliter, et exemplaris sacramentaliter et meritoria. Resurrectio autem Christi fuit causa resurrectionis nostrae effectiva quidem instrumentaliter et exemplaris sacramentaliter, non autem meritoria: tum quia Christus iam non erat viator, ut sibi mereri competere, tum quia claritas resurrectionis fuit praemium passionis, ut per Apostolum patet Phil. 2.

Sic igitur manifestum est quod Christus potest dici „primogenitus resurgentium ex mortuis“, non solum ordine temporis, quia primus resurrexit secundum praedicta, sed etiam ordine

weil Seine Auferstehung die Ursache der Auferstehung der anderen ist und nach der Ordnung der Würde, weil Er herrlicher auferstand als alle. Diesen Glauben an die Auferstehung Christi also enthält das Glaubensbekenntnis, wenn es sagt: „Am dritten Tage ist Er wieder auferstanden von den Toten.“

## 240. KAPITEL

### VOM ZWEIFACHEN LOHN DER ERNIEDRIGUNG CHRISTI, NÄMLICH DER AUFERSTEHUNG UND DER HIMMELFAHRT

Weil aber nach dem Apostel die Erhöhung Christi der Lohn seiner Erniedrigung war [Phil 2, 8f.], war es folgerichtig, daß Seiner zweifachen Erniedrigung eine zweifache Erhöhung entspreche. Er hatte Sich nämlich erniedrigt, erstens durch das Erleiden des Todes im leidensfähigen Fleisch, das Er angenommen hatte, zweitens bezüglich des Ortes, da der Leib ins Grab gelegt wurde und die Seele zur Hölle hinabstieg. Der ersten Erniedrigung also entspricht die Erhöhung der Auferstehung, durch die Er vom Tode zu einem unsterblichen Leben zurückkehrte; der zweiten Er-

causae, quia resurrectio eius est causa resurrectionis aliorum, et in ordine dignitatis, quia prae cunctis gloriosior resurrexit. Hanc igitur fidem resurrectionis Christi Symbolum fidei continet dicens: „Tertia die resurrexit a mortuis.“

## CAPUT 240

### De duplici praemio humiliationis, scilicet resurrectione et ascensione

[Sth III 19, 3; 46, 1; 49, 6; 54, 2; 57, 1. 2. 3; 58, 2. 3; 59, 3; 3 d 18: 4 qa 3; d 22: 3, 1; 3 qa 2; Ver 26, 6 ad 4 in contr.; Symb 6; Hb c. 1: lect 2. 6; c. 8: lect 1; c. 10: lect 1]

Quia vero secundum Apostolum exaltatio Christi praemium fuit humiliationis ipsius, consequens fuit ut duplici eius humiliationi duplex exaltatio responderet. Humiliaverat namque se primo secundum mortis passionem in carne passibili quam assumpserat; secundo quantum ad locum, corpore posito in sepulcro, et anima ad inferos descendente. Primae igitur humiliationi respondet exaltatio resurrectionis, in qua a morte ad vitam rediit immortalem; secundae humiliationi respondet

niedrigung entspricht die Erhöhung der Himmelfahrt. Daher sagt der Apostel Eph 4, 10: „Der hinabstieg, der ist es, der hinaufsteigt über alle Himmel.“

Wie man aber vom Sohn Gottes sagt, Er sei geboren worden, habe gelitten und sei begraben worden und sei auferstanden, jedoch nicht der göttlichen, sondern der menschlichen Natur nach, so sagt man auch vom Sohne Gottes, Er sei in den Himmel hinaufgestiegen, zwar nicht der göttlichen, sondern der menschlichen Natur nach, denn der göttlichen Natur nach hatte Er den Himmel nie verlassen, da Er immer überall ist; und daher sagt Er Selbst Jo 3, 13: „Niemand ist den Himmel hinaufgestiegen, als der vom Himmel herabstieg, der Sohn des Menschen, der im Himmel ist.“ Dadurch wird zu verstehen gegeben, daß man von Ihm sagt, Er sei vom Himmel herabgestiegen, insofern Er die irdische Natur annahm, daß Er jedoch immer im Himmel blieb.

Infolgedessen muß man auch erwägen, daß Christus allein durch eigene Kraft in den Himmel hinaufstieg. Jener Ort gebührte nämlich dem, der auf Grund Seines Ursprungs vom Himmel herabgestiegen war; die anderen aber können nicht durch eigene Kraft hinaufsteigen, sondern nur durch Christi Kraft, als Seine Glieder. Und wie es dem Sohne Gottes der menschlichen Natur nach zukommt, in den Himmel hinaufzusteigen, so schließt sich dem das andere an, was Ihm der

exaltatio ascensionis: unde Apostolus dicit Eph. 4: „Qui descendit, ipse est et qui ascendit super omnes caelos.“

Sicut autem de Filio Dei dicitur quod est natus, passus et sepultus, et quia resurrexit, non tamen secundum naturam divinam, sed secundum humanam: ita et de Dei Filio dicitur quod ascendit in caelum, non quidem secundum divinam naturam, sed secundum humanam. Nam secundum divinam naturam nunquam a caelo discessit, semper ubique existens. Unde ipse dicit, Ioan. 3: „Nemo ascendit in caelum, nisi qui descendit de caelo, Filius hominis qui est in caelo.“ Per quod datur intelligi, quod sic de caelo descendisse dicitur naturam assumendo terrenam, quod tamen in caelo semper permansit.

Ex quo etiam considerandum est, quod solus Christus propria virtute caelos ascendit. Locus enim ille debebatur ei qui de caelo descenderat ratione suae originis. Alii vero per se ipsos ascendere non possunt, sed per Christi virtutem, eius membra effecti. Et sicut ascendere in caelum convenit Filio Dei secundum humanam naturam, ita additur alterum quod convenit ei

göttlichen Natur nach zukommt, nämlich zur Rechten des Vaters zu sitzen. Man darf sich nämlich dort nicht eine leibliche Rechte oder leibliches Sitzen denken, sondern weil die Rechte der vorzüglichere Teil des Sinnenwesens ist, wird dadurch zu verstehen gegeben, daß der Sohn mit dem Vater thront und Ihm der göttlichen Natur nach in nichts nachsteht, sondern Sich in gänzlicher Gleichheit mit Ihm befindet.

Eben dies kann jedoch dem Sohne Gottes auch der menschlichen Natur nach zugeteilt werden, so daß wir verstehen, daß der Sohn der göttlichen Natur nach gemäß der Einheit des Wesens im Vater ist, mit dem Er einen einzigen Thron der Königsherrschaft, daß heißt dieselbe Macht, besitzt. Aber weil den Königen irgendwelche beizusitzen pflegen, nämlich diejenigen, die sie an der königlichen Macht teilnehmen lassen, der Vorzüglichste aber im Königreich der zu sein scheint, den der König zu seiner Rechten setzt, sagt man vom Sohne Gottes auch der menschlichen Natur nach mit Recht, Er sitze zur Rechten des Vaters, weil Er in der Würde der himmlischen Königsherrschaft über jedes Geschöpf hinaus erhöht wurde.

Also ist es Christus auf beide Weisen eigentümlich, zur Rechten zu sitzen; und daher sagt der Apostel Hb 1, 13: „Aber zu welchem der Engel sagte Er je: ‚Sitze zu Meiner

secundum naturam divinam, scilicet quod sedeat ad dexteram Patris. Non enim ibi cogitanda est dextera, vel sessio corporalis, sed quia dextera est potior pars animalis, datur per hoc intelligi quod Filius considet Patri non in aliquo minoratus ab ipso secundum divinam naturam, sed omnino in eius aequalitate existens.

Potest tamen et hoc ipsum attribui Filio Dei secundum humanam naturam, ut secundum divinam naturam intelligamus Filium in ipso Patre esse secundum essentiae unitatem, cum quo habet unam sedem regni, idest potestatem eandem. Sed quia solent regibus aliqui assidere, quibus scilicet aliquid de regia potestate communicant, ille autem potissimus in regno esse videtur quem rex ad dexteram suam ponit, merito Filius Dei etiam secundum humanam naturam dicitur ad dexteram Patris sedere, quasi super omnem creaturam in dignitate caelestis regni exaltatus.

Utroque igitur modo sedere ad dexteram est proprium Christi: unde Apostolus ad Hebr. 1 dicit: „Ad quem autem Angelorum dixit aliquando: Sede a dextris meis?“ Hanc igitur

Rechten' [Ps 110 (109), 1]?' Diese Himmelfahrt Christi also bekennen wir im Glaubensbekenntnis, indem wir sagen: „Er ist aufgefahren in den Himmel, sitzt zur Rechten Gottes des Vaters.“

## 241. KAPITEL

### CHRISTUS WIRD DER MENSCHLICHEN NATUR NACH RICHTEN

Aus dem, was (Kap. 226 ff., 231 u. 239) gesagt wurde, kann man offensichtlich entnehmen, daß wir durch Christi Leiden und Tod und durch die Herrlichkeit Seiner Auferstehung und Himmelfahrt von Sünde und Tod befreit wurden und die Gerechtigkeit und die Herrlichkeit der Unsterblichkeit erlangten, jene der Sache nach, diese der Hoffnung nach. All dies aber, was wir vorher nannten, nämlich das Leiden, der Tod und die Auferstehung und auch die Himmelfahrt, vollzog sich in Christus der menschlichen Natur nach. Also muß man folgerichtig sagen, daß Christus durch das, was Er in der menschlichen Natur entweder litt oder tat, uns sowohl von den geistigen als auch den leiblichen Übeln befreite und zu den geistigen und ewigen Gütern hinführte.

Christi ascensionem confitemur in Symbolo, dicentes „Ascendit in caelum, sedet ad dexteram Dei Patris.“

## CAPUT 241

### Quod Christus secundum naturam humanam iudicabit

[S<sup>t</sup>h III 58, 1; 59, 2. 3; Suppl 90, 1. 2; 4 d 47: 1, 2 qa 2 ad 4; d 48: 1, 1; CG IV 96; Qlb X 1, 2; Symb 7; Mt c. 25; Jo c. 5: lect 4. 5]

Ex his quae dicta sunt, manifeste colligitur quod per Christi passionem et mortem, resurrectionis atque ascensionis gloriam, a peccato et morte liberati sumus, et iustitiam et immortalitatis gloriam, hanc in re, illam in spe adepti. Haec autem quae praediximus, scilicet passio, mors et resurrectio, et etiam ascensio, sunt in Christo completa secundum humanam naturam. Consequenter igitur oportet dici, quod secundum ea quae in humana natura Christus vel passus est vel fecit, nos a malis tam spiritualibus quam corporalibus liberando, ad spiritualia et aeterna bona promovit.

Es ist aber folgerichtig, daß derjenige, der anderen irgendwelche Güter erwirbt, ihnen dieselben austeile. Die Verteilung von Gütern an viele erfordert aber ein Urteil, damit ein jeder entsprechend seiner Stufe empfangt. Also wird Christus geziemendermaßen der menschlichen Natur nach, in der Er die Geheimnisse des menschlichen Heils vollzog, von Gott zum Richter über die Menschen bestellt, die Er rettete. Daher heißt es Jo 5, 27: „Er gab Ihm die Macht“, nämlich der Vater dem Sohn, „Gericht zu halten, weil Er der Sohn des Menschen ist“, obwohl dies noch einen anderen Grund hat. Es ist nämlich angemessen, daß die zu Richtenden den Richter schauen. Aber Gott, bei dem die Richter-gewalt liegt, in Seiner Natur zu schauen, ist der Lohn, der durch das Gericht erteilt wird. Also soll Gott nicht in Seiner eigenen Natur, sondern in der angenommenen Natur als Richter von den Menschen geschaut werden, die gerichtet werden sollen, sowohl von den Guten als auch von den Bösen. Die Bösen trügen nämlich, wenn sie Gott in der Natur der Gottheit schauten, bereits den Lohn davon, dessen sie sich unwürdig machten.

Diese Erhöhung entspricht auch als angemessener Lohn der Erniedrigung Christi, der Sich so weit erniedrigen wollte, daß Er durch einen menschlichen Richter ungerecht gerichtet wurde. Daher bekennen wir, um diese Erniedrigung auszu-

Est autem consequens ut qui aliquibus aliqua bona acquirit, eadem ipsis dispenset. Dispensatio autem bonorum in multos requirit iudicium, ut unusquisque secundum suum gradum accipiat. Convenienter igitur Christus secundum humanam naturam, secundum quam mysteria humanae salutis implevit, iudex constituitur a Deo super homines, quos salvavit: unde dicitur Ioan. 5: „Potestatem dedit ei iudicium facere“, scilicet Pater Filio, „quia Filius hominis est“. Quamvis et hoc habeat aliam rationem. Est enim conveniens ut iudicem videant iudicandi: Deum autem, apud quem iudicis auctoritas residet, in sua natura videre est praemium, quod per iudicium redditur. Oportuit igitur quod Deus iudex, non in natura propria, sed in natura assumpta, ab hominibus videretur qui iudicandi sunt, tam bonis quam malis. Mali<sup>1</sup> enim si Deum in natura Divinitatis viderent, iam praemium reportarent, quo se reddiderunt indignos.

Est etiam conveniens exaltationis praemium humiliationi Christi respondens, qui usque ad hoc humiliari voluit ut sub homine iudice iudicaretur iniuste: unde ad hanc humiliationem

<sup>1</sup> al.: Multi.

drücken, im Glaubensbekenntnis deutlich, Er habe „unter Pontius Pilatus gelitten“. Also gebührt Ihm dieser Lohn der Erhöhung, der menschlichen Natur nach von Gott zum Richter aller toten und lebenden Menschen bestellt zu werden, nach Job 36, 17: „Deine Sache wurde wie die eines Frevlers entschieden; Recht und Gericht wirst Du erhalten.“

Und weil die richterliche Gewalt zur Erhöhung Christi gehört, wie auch die Herrlichkeit der Auferstehung, wird Christus beim Gericht nicht in Niedrigkeit erscheinen, die zum Verdienst gehörte, sondern in herrlicher Gestalt, die zum Lohn gehört. Daher heißt es im Evangelium: „Sie werden den Sohn des Menschen auf einer Wolke kommen sehen mit großer Macht und Herrlichkeit“ [Lk 21, 27]. Die Schau Seiner Herrlichkeit wird aber den Auserwählten, die Ihn liebten, zur Freude reichen; ihnen verheißt ja Isaias 33, 17: „Sie werden den König in Pracht schauen“; den Frevlern aber wird sie zu Verwirrung und Trauer Anlaß geben, weil die Herrlichkeit und Macht des Richtenden ihnen, welche die Verdammnis fürchten, Betrübnis und Furcht einflößt; und daher heißt es Is 26, 11: „Schauen und verwirrt werden sollen die eifernden Völker, und Feuer soll Deine Feinde verzehren.“

Und obwohl Er sich in herrlicher Gestalt zeigt, werden dennoch an Ihm die Zeichen des Leidens erscheinen, nicht als Mängel, sondern mit Pracht und Herrlichkeit, damit bei

exprimendam signanter in Symbolo eum sub Pontio Pilato passum fatemur. Hoc igitur exaltationis praemium debebatur ei ut ipse secundum humanam naturam iudex a Deo omnium hominum mortuorum et vivorum constitueretur, secundum illud Iob 16: „Causa tua quasi impii iudicata est: causam iudiciumque recipies.“

Et quia potestas iudiciaria ad Christi exaltationem pertinet, sicut et resurrectionis gloria, Christus in iudicio apparebit non in humilitate, quae pertinebat ad meritum, sed in forma gloriosa ad praemium pertinente: unde dicitur in Evangelio, quod „videbunt Filium hominis venientem in nube cum potestate magna et maiestate“. Visio autem claritatis ipsius electis quidem, qui eum dilexerunt, erit ad gaudium, quibus Is. 33 promittit: „Regem in decore videbunt“; impiis autem erit ad confusionem et luctum, quia iudicantis gloria et potestas, damnationem timentibus, tristitiam et metum inducit: unde dicitur Is. 26: „Videant et confundantur zelantes populi, et ignis hostes tuos devoret.“

Et quamvis in forma gloriosa se ostendat, apparebunt tamen in eo indicia passionis non cum defectu sed cum decore et

ihrem Anblick sowohl die Auserwählten Freude schöpfen, weil sie erkennen werden, daß sie durch das Leiden Christi befreit wurden, als auch die Sünder Betrübnis empfinden, weil sie eine so große Wohltat verschmähten. Daher heißt es Offb 1, 7: „Jedes Auge wird Ihn schauen, auch die Ihn durchbohrt haben, und Seinetwegen werden sich alle Stämme der Erde beklagen.“

## 242. KAPITEL

### GOTT GAB ALLES GERICHT SEINEM SOHNE, DER DIE STUNDE DES GERICHTES KENNT

Und weil der Vater „alles Gericht dem Sohne gab“, wie es Jo 5, 22 heißt, das menschliche Leben aber jetzt nach dem gerechten Gericht Gottes gelenkt wird — Er ist es nämlich, der alles Fleisch richtet, wie Abraham Gn 18, 26 sagte —, darf man nicht daran zweifeln, daß auch dieses Gericht, durch das die Menschen in der Welt geleitet werden, zu Christi richterlicher Gewalt gehört. Daher richten sich auch die Worte des Vaters an Ihn, wenn Er Ps 110 (109), 1 sagt: „Sitze zu Meiner Rechten, bis Ich Deine Feinde zum Schemel Deiner Füße mache.“ Er sitzt nämlich zur Rechten Gottes

gloria, ut ex his visis et electi recipiant gaudium, qui per passionem Christi se liberatos recognoscent, et peccatores tristitiam, qui tantum beneficium contempserunt: unde dicitur Apoc. 1: „Videbit eum omnis oculus, et qui eum pupugerunt; et plangent se super eum omnes tribus terrae.“

## CAPUT 242

### Quod ipse omne iudicium dedit Filio suo, qui horam scit iudicii

[Sth III 10, 2 ad 1; 59, 5; Suppl 88, 1. 3; 4 d 43: 3 qa 2; d 47: 1, 1 qa 1; CG IV 96; Pot 5, 6; Qlb X 1, 2; Mt c. 24. 25]

Et quia Pater „omne iudicium dedit Filio“, ut dicitur Ioan. 5, nunc autem humana vita iusto Dei iudicio dispensatur, ipse enim est qui iudicat omnem carnem, ut Abraham dixit Gen. 18, non est dubitandum etiam hoc iudicium, quo in mundo reguntur homines, ad Christi potestatem iudiciariam pertinere: unde etiam ad ipsum introducuntur in Ps. 109, verba Patris dicentis: „Sede a dextris meis, donec ponam inimicos tuos scabellum pedum tuorum.“ Assidet enim a dextris Dei secun-

der menschlichen Natur nach, insofern Er von Ihm die richterliche Gewalt empfängt, die Er zwar jetzt schon ausübt, bevor offenkundig zutage tritt, daß alle Feinde Seinen Füßen unterworfen sind. Daher sagte Er auch Selbst sofort nach der Auferstehung Mt 28, 18: „Mir ist alle Gewalt gegeben im Himmel und auf Erden.“

Es gibt aber noch ein anderes Gericht Gottes, durch das einem jeden bei seinem Tod bezüglich der Seele vergolten wird, was er verdiente. Die aufgelösten Gerechten bleiben nämlich bei Christus, wie Paulus es wünscht [Phil 1, 23]; die verstorbenen Sünder aber werden in der Hölle begraben [Lk 16, 22]. Man darf nämlich nicht meinen, daß diese Scheidung ohne Gottes Urteil geschehe oder daß dieses Gericht nicht zu Christi richterlicher Gewalt gehöre, besonders da Er Selbst Jo 14, 3 zu seinen Jüngern sagt: „Wenn Ich weggegangen bin und euch einen Ort bereitet habe, werde Ich wiederkommen und euch zu Mir nehmen, auf daß auch ihr seid, wo Ich bin“; und dieses ‚Wegenommenwerden‘ ist nichts anderes als das „Aufgelöstwerden“, um „bei Christus sein“ zu können [Phil 1, 23], weil wir, „solange wir in diesem Leibe sind, fern vom Herrn wandeln“, wie es 2 Kor 5, 6 heißt.

Aber weil die Vergeltung für den Menschen nicht nur in Gütern der Seele, sondern auch in Gütern des Leibes besteht,

dum humanam naturam, in quantum ab eo recipit iudiciariam potestatem: quam quidem etiam nunc exercet antequam manifeste appareat quod omnes inimici pedibus eius subiecti sint, unde et ipse statim post resurrectionem dixit, Matth. ult.: „Data est mihi omnis potestas in caelo et in terra.“

Est autem et aliud Dei iudicium, quo unicuique in exitu mortis suae retribuitur quantum ad animam secundum quod meruit. Iusti autem dissoluti cum Christo manent, ut Paulus desiderat; peccatores autem mortui in inferno sepeliuntur. Non enim putandum est hanc discretionem absque Dei iudicio fieri, aut hoc iudicium ad Christi potestatem iudiciariam non pertinere, praesertim cum ipse discipulis suis dicat, Ioan. 14: „Si abiero et praeparavero vobis locum, iterum veniam, et accipiam vos ad meipsum, ut ubi ego sum, et vos sitis.“ Quod quidem tolli nihil est aliud quam dissolvi, ut cum Christo esse possimus: quia „quamdiu sumus in hoc corpore peregrinamur a Domino“, ut dicitur 2 Cor. 5.

Sed quia retributio hominis non solum consistit in bonis animae, sed etiam in bonis corporis, iterato per resurrectionem

der durch die Auferstehung von der Seele wieder angenommen werden soll und jede Vergeltung ein Gericht erfordert, muß es noch ein anderes Gericht geben, durch das den Menschen vergolten wird nach dem, was sie nicht nur in der Seele, sondern auch im Leibe taten. Und auch dieses Gericht gebührt Christus, damit Er, wie Er Selbst für uns gestorben und in Herrlichkeit auferstanden und in den Himmel aufgefahren ist, so auch Selbst durch Seine Kraft die Leiber unserer Niedrigkeit mit dem Leibe Seiner Herrlichkeit gleichförmig mache und auferstehen lasse, um sie in den Himmel zu übertragen, wohin Er Selbst vorausgegangen war, als Er „hinaufstieg und den Weg vor uns bahnte“, wie durch Michäas [2, 13] vorausgesagt worden war. Die Auferstehung aller Menschen wird aber am Ende dieser Welt auf einmal geschehen, wie wir bereits oben (Kap. 162) sagten. Daher wird dieses Gericht das allgemeine und endgültige Gericht sein, zu dessen Abhaltung Christus nach dem Glauben „wiederkommen wird mit Herrlichkeit“.

Aber weil es Ps 36 (35), 7 heißt: „Die Gerichte des Herrn sind tiefer Abgrund“ und der Apostel Röm 11, 33 sagt: „Wie unbegreiflich sind Seine Gerichte!“, liegt in jedem einzelnen der vorher genannten Gerichte etwas Tiefes und der menschlichen Erkenntnis Unbegreifliches. Beim ersten Gericht Gottes nämlich, durch welches das gegenwärtige Leben der Menschen gelenkt wird, ist zwar die Zeit des Gerichts

ab anima resumendi, omnisque retributio requirit iudicium, oportet et aliud iudicium esse, quo retribuatur hominibus secundum ea quae gesserunt non solum in anima, verum etiam in corpore. Et hoc etiam iudicium Christo debetur, ut sicut ipse pro nobis mortuus resurrexit in gloria, et caelos ascendit, ita etiam ipse sua virtute faciat resurgere corpora humilitatis nostrae configurata corpori claritatis suae, ut ea in caelum transferat, quo ipse praecessit „ascendens, et pandens iter ante nos“, ut fuerat per Michaeam praedictum. Resurrectio autem omnium simul fiet in fine saeculi huius, ut supra iam diximus: unde hoc iudicium, commune et finale iudicium erit, ad quod faciendum Christus creditur secundo „venturus cum gloria“.

Sed quia in Ps. 35 dicitur: „Iudicia Domini abyssus multa“, et Apostolus dicit ad Rom. 11: „Quam incomprehensibilia sunt iudicia eius!“, in singulis praemissorum iudiciorum est aliquid profundum et incomprehensibile humanae cognitioni. In primo enim Dei iudicio, quo praesens vita hominum dispensatur, tempus quidem iudicii manifestum est hominibus, sed retributio-

den Menschen bekannt, aber der Grund der Vergeltungen verborgen, besonders weil in dieser Welt meistens den Guten Schlechtes und den Schlechten Gutes widerfährt. Bei den anderen zwei Gerichten Gottes aber wird zwar der Grund der Vergeltungen offensichtlich sein, aber die Zeit bleibt verborgen, weil der Mensch die Zeit seines Todes nicht kennt, nach Prd 9, 12: „Der Mensch kennt sein Ende nicht“ und auch niemand das Ende dieser Welt kennen kann. Wir wissen nämlich nur das Zukünftige voraus, dessen Ursache wir begreifen. Die Ursache des Endes der Welt ist aber Gottes Wille, der uns unbekannt ist; und daher kann auch das Ende der Welt von keinem Geschöpf vorausgewußt werden, sondern von Gott allein, nach Mt 24, 36: „Jenen Tag aber und die Stunde weiß niemand, auch nicht die Engel des Himmels, nur der Vater allein.“

Aber weil man bei Markus [13, 32] liest: „Noch der Sohn“, nahmen einige Anlaß zu irren, indem sie den Sohn geringer nannten als den Vater [255], weil Er das nicht kenne, was der Vater weiß. Man könnte dem aber ausweichen, indem man sagt, der Sohn kenne dies nicht der angenommenen menschlichen, nicht aber der göttlichen Natur nach, nach der Er mit dem Vater ein einziges Wesen besitzt oder, um es ausdrücklicher zu sagen, nach der Er die im Herzen des Vaters empfangene Weisheit selbst ist. Dies scheint aber

num ratio latet, praesertim quia bonis plerumque mala in hoc mundo eveniunt, et malis bona. In aliis autem duobus Dei iudiciis retributionum quidem ratio in evidenti erit, sed tempus manet occultum, quia et mortis suae tempus homo ignorat, secundum illud Eccle. 9: „Nescit homo finem suum“, et finem huius saeculi nemo scire potest. Non enim praescimus futura, nisi quorum comprehendimus causas. Causa autem finis mundi est Dei voluntas, quae est nobis ignota, unde nec finis mundi ab aliqua creatura praesciri potest, sed a solo Deo secundum illud Matth. 24: „De die autem illa et hora nemo scit, neque Angeli caelorum, nisi Pater solus.“

Sed quia in Marco legitur, „neque Filius“, sumpserunt aliqui errandi materiam, dicentes Filium Patre minorem, quia ea ignorat quae Pater novit. Posset autem hoc evitari ut diceretur, quod Filius haec ignorat secundum humanam naturam assumptam, non autem secundum divinam, secundum quam unam sapientiam habet cum Patre, vel, ut expressius dicatur, est ipsa sapientia in corde concepta. Sed hoc inconveniens videretur

unangemessen, daß der Sohn auch der angenommenen Natur nach das göttliche Gericht nicht kenne, da Seine Seele, wie der Evangelist bezeugt [Jo 1, 14], voll von Gottes Gnade und Wahrheit ist, wie oben (Kap. 213—216) gesagt wurde.

Und es scheint auch keinen Grund dafür zu geben, daß Christus zwar die Gewalt zu richten empfangen hätte, weil Er der Sohn des Menschen ist, die Zeit Seines Gerichts aber der menschlichen Natur nach nicht kennen würde. Der Vater hätte Ihm nämlich nicht alles Gericht gegeben, wenn Ihm das Urteil über die Bestimmung der Zeit Seiner Ankunft entzogen wäre [256]. Dies ist also nach der in den Schriften gebräuchlichen Ausdrucksweise zu verstehen, nach der es dann von Gott heißt, Er wisse etwas, wenn Er von jenem Ding Kenntnis gibt, wie Er Gn 22, 12 zu Abraham sagt: „Jetzt habe Ich erkannt, daß du den Herrn fürchtest“; nicht weil Er damals begonnen hätte zu erkennen, Er, Der alles von Ewigkeit her kennt, sondern weil Er dessen Ergebenheit durch jene Tat gezeigt hatte. So heißt es also auch vom Sohne, Er kenne den Tag des Gerichtes nicht, weil Er den Jüngern davon nicht Kenntnis gab, sondern ihnen Apg 1, 7 antwortete: „Es ist nicht eure Sache, die Zeiten oder den Augenblick zu kennen, die der Vater in Seiner Macht bestimmt hat.“ Der Vater aber ist nicht in diesem Sinne unwissend, weil Er wenigstens dem Sohn durch die ewige Zeugung davon Kenntnis gab.

ut Filius etiam secundum naturam assumptam, divinum ignoret iudicium, cum eius anima, Evangelista testante, plena sit Dei gratia et veritate, ut supra dictum est.

Nec etiam videtur habere rationem, ut cum Christus potestatem iudicandi acceperit, quia Filius hominis est, tempus sui iudicii secundum humanam naturam ignoret. Non enim omne iudicium Pater ei dedisset, si determinandi temporis sui adventus esset ei subtractum iudicium. Est ergo hoc intelligendum secundum usitatum modum loquendi in Scripturis, prout dicitur Deus tunc aliquid scire quando illius rei notitiam praebet, sicut dixit ad Abraham Gen. 22: „Nunc cognovi quod timeas Dominum“ non quod tunc inciperet noscere qui omnia ab aeterno cognoscit, sed quia eius devotionem per illud factum ostenderat. Sic igitur et Filius dicitur diem iudicii ignorare, quia notitiam discipulis non dedit, sed eis respondit Act. 1: „Non est vestrum nosse tempora vel momenta, quae Pater posuit in sua potestate.“ Pater autem isto modo non ignorat, quia saltem Filio huius rei notitiam dedit per generationem aeternam.

Einige jedoch behelfen sich einfacher, indem sie sagen, man müsse dies vom angenommenen Sohn verstehen [257]. Darum aber wollte der Herr, daß die Zeit des zukünftigen Gerichts verborgen sei, damit die Menschen aufmerksam wachen, auf daß sie nicht etwa zur Zeit des Gerichts unvorbereitet gefunden würden. Deswegen wollte Er auch, daß die Zeit des Todes jedes Einzelnen unbekannt sei. Ein jeder wird nämlich beim Gericht so erscheinen, wie er durch den Tod von hier wegging; und daher sagt der Herr Mt 24, 42: „Wachet, weil ihr nicht wißt, zu welcher Stunde euer Herr kommen wird.“

### 243. KAPITEL

#### WERDEN ALLE GERICHTET ODER NICHT?

So geht also aus dem vorher (Kap. 241 f.) Gesagten hervor, daß Christus die richterliche Gewalt über die Lebenden und die Toten besitzt. Er hält nämlich Gericht sowohl über jene, die in der gegenwärtigen Welt leben, als auch über jene, die aus dieser Welt hinübergehen, indem sie sterben. Beim letzten Gericht wird Er aber die Lebenden und die Toten zugleich richten, ob man nun unter den Lebenden die Gerechten

Quidam tamen brevius se expediunt, dicentes hoc esse intelligendum de filio adoptivo. Ideo autem voluit Dominus tempus futuri iudicii esse occultum, ut homines solliciti vigilarent, ne forte tempore iudicii imparati inveniantur, propter quod etiam voluit tempus mortis uniuscuiusque esse ignotum. Talis enim in iudicio unusquisque comparebit, qualis hinc per mortem exierit: unde Dominus dixit Matth. 24: „Vigilate, quia nescitis qua hora Dominus vester venturus sit.“

### CAPUT 243

#### Utrum omnes iudicabuntur, an non

[STh I-II 81, 3 ad 1; Suppl 89, 5. 6. 7; 4 d 43: 1 qa 2 ad 1; Ps 1; Mt c. 25; 1 Cor c. 5: lect 3; 2 Cor c. 5: lect 2; Hb c. 10: lect 3]

Sic igitur secundum praedicta patet quod Christus habet iudiciariam potestatem super vivos et mortuos. Exercet enim iudicium et in eos qui in praesenti saeculo vivunt, et in eos qui ex hoc saeculo transeunt moriendo. In finali autem iudicio iudicabit simul vivos et mortuos: sive per vivos intelligantur

verstehe, die durch die Gnade leben, unter den Toten aber die Sünder, die von der Gnade abfielen oder ob man unter den Lebenden jene verstehe, die bei der Ankunft des Herrn lebend gefunden werden, unter den Toten aber jene, die vorher verschieden sind.

Dies darf man aber nicht so verstehen, als ob einige in dem Sinne als Lebende gerichtet würden, daß sie nie den Tod des Leibes gekostet hätten, wie einige annahmen. Der Apostel sagt nämlich 1 Kor 15, 51 ausdrücklich: „Wir werden zwar alle auferstehen“; und eine andere Lesart hat: „Wir werden zwar alle entschlafen“, das heißt sterben; oder, wie es in einigen Büchern heißt: „Wir werden zwar nicht alle entschlafen“, wie Hieronymus im Brief an Minervius über die Auferstehung des Fleisches sagt, was die Gewißheit der vorher genannten Lehre nicht aufhebt. Denn kurz vorher hatte der Apostel vorausgeschickt: „Wie in Adam alle sterben, so werden auch alle in Christus belebt werden“ [15, 22]; und so kann man jene Stelle: „Wir werden nicht alle entschlafen“ nicht auf den Tod des Leibes beziehen, der durch die Sünde des ersten Vaters auf alle überging, wie es Röm 5, 12—21 heißt, sondern muß sie vom Entschlafen der Sünde auslegen, von dem es Eph 5, 14 heißt: „Steh auf, der du schläfst, und erstehe von den Toten, und Christus wird dich erleuchten.“ Also werden jene, die bei der Ankunft des Herrn gefunden

iusti qui per gratiam vivunt, per mortuos autem peccatores, qui a gratia exciderunt; sive per vivos intelligantur qui in adventu Domini vivi reperientur, per mortuos autem qui antea decesserunt.

Hoc autem non est hic intelligendum, quod aliqui sic vivi iudicentur quod nunquam senserint corporis mortem, sicut aliqui posuerunt. Manifeste enim Apostolus dicit 1 Cor. 15: „Omnes quidem resurgemus“, et alia littera habet: „Omnes quidem dormiemus“, idest moriemur, sive ut in aliquibus libris habetur „non omnes quidem dormiemus“, ut Hieronymus dicit in epistola ad Minerium de resurrectione carnis [Ep. 119 ad Minervium et Alex.], quod praedictae sententiae firmitatem non tollit. Nam paulo ante praemiseraat Apostolus: „Sicut in Adam omnes moriuntur, ita et omnes in Christo vivificabuntur“, et sic illud quod dicitur, „Non omnes dormiemus“, non potest referri ad mortem corporis, quae in omnes transivit per peccatum primi parentis, ut dicitur Rom. 5; sed exponendum est de dormitione peccati, de qua dicitur Eph. 5: „Surge qui dormis, et exurge a mortuis, et illuminabit te Christus.“ Distinguentur ergo qui in adventu Domini reperientur, ab his qui ante deces-



werden, von jenen, die vorher verschieden sind, unterschieden werden, nicht weil sie nie sterben, sondern weil sie im Augenblick der Entrückung, in der sie „auf Wolken in die Luft entrückt werden, Christus entgegen“ [1 Thess 4, 16], sterben und sofort wieder auferstehen werden, wie Augustinus sagt.

Man muß jedoch erwägen, daß zu einem Gericht ein Dreifaches erforderlich scheint. Erstens, daß jemand dem Richter vorgeführt werde; zweitens, daß seine Verdienste untersucht werden; drittens, daß er den Richterspruch entgegennehme. Bezüglich des Ersten also werden alle, Gute und Böse, vom ersten bis zum letzten Menschen dem Gericht Christi unterworfen werden, weil, wie es 2 Kor 5, 10 heißt, „wir alle vor dem Richterstuhl Christi erscheinen müssen“; und von dieser Allgemeinheit sind auch die kleinen Kinder nicht ausgenommen, die entweder ohne die Taufe oder mit der Taufe verschieden sind, wie die Glosse ebenda sagt.

Bezüglich des Zweiten aber, nämlich der Untersuchung der Verdienste, werden nicht alle gerichtet werden, weder alle Guten noch alle Bösen. Die Untersuchung des Gerichtes ist nämlich nicht notwendig, wenn das Gute nicht mit Bösem vermischt ist; wo sich aber das Gute ohne Beimischung von Bösem oder das Böse ohne Beimischung von Gutem findet, dort erübrigt sich eine Untersuchung. Unter den Guten gibt es nun einige, welche die zeitlichen Güter gänzlich verachte-

serunt, non quia ipsi nunquam moriantur, sed quia in ipso raptu quo rapiuntur in nubibus obviam Christo in aera, morientur, et statim resurgent, ut Augustinus dicit [De Civ. Dei 20, 20].

PL  
41/688 sq.

Considerandum tamen est, quod ad iudicium tria concurrere videntur. Primo quidem quod aliquis praesentetur; secundo quod eius merita discutiantur; tertio quod sententiam accipiat. Quantum igitur ad primum, omnes boni et mali a primo homine usque ad ultimum iudicio Christi subdentur, quia, ut dicitur 2 ad Cor. 5: „omnes nos manifestari oportet ante tribunal Christi“, a quorum generalitate non excluduntur etiam parvuli, qui vel sine baptismo vel cum baptismo decesserunt, ut Glossa dicit ibidem.

Quantum vero ad secundum, scilicet ad discussionem meritorum, non omnes iudicabuntur, nec boni nec mali. Non enim est necessaria iudicii discussio, nisi bona malis permisceantur; ubi vero est bonum absque commixtione mali, vel malum absque commixtione boni, ibi discussio locum non habet. Bonorum igitur quidam sunt qui totaliter bona temporalia

ten und sich Gott allein und dem, was Gottes ist, widmeten. Weil nun eine Sünde dadurch begangen wird, daß man unter Verachtung des unveränderlichen Gutes veränderlichen Gütern anhängt, scheint es bei diesen [Menschen] keine Mischung von Gutem und Bösem zu geben; nicht daß sie ohne Sünde lebten, da es ja 1 Jo 1, 8 aus ihrem Munde heißt: „Wenn wir sagen, daß wir keine Sünde haben, betrügen wir uns selbst“; sondern weil sich an ihnen [nur] einige leichte Sünden finden, die durch die Glut ihrer Liebe gewissermaßen verzehrt werden, so daß sie ein Nichts zu sein scheinen. Daher werden diese [Guten] im Gericht nicht durch Untersuchung der Verdienste gerichtet werden.

Die aber ein irdisches Leben führen, nach weltlichen Dingen trachten und diese zwar nicht gegen Gott gebrauchen, sondern so, daß sie an ihnen mehr hängen, als sie sollten, haben dem Gut des Glaubens und der Liebe etwas Schlechtes in einem gewissen merklichen Ausmaß beigemischt, so daß man nicht leicht ersehen kann, was in ihnen vorwiegt. Daher werden solche auch bezüglich der Untersuchung der Verdienste gerichtet werden.

Desgleichen muß man sich auch hinsichtlich der Bösen merken, daß das Prinzip des Zutritts zu Gott der Glaube ist, nach Hb 11, 6: „Wer zu Gott hinzutritt, muß glauben.“ Wer also keinen Glauben hat, in dem findet sich nichts Gutes,

contempserunt, soli Deo vacantes, et his quae sunt Dei. Quia ergo peccatum committitur per hoc quod spreto incommutabili bono bonis commutabilibus adhaeret, nulla videtur esse in his commixtio boni et mali, non quod absque peccato vivant, cum ex eorum dicatur persona 1 Ioan. 1: „Si dixerimus quoniam peccatum non habemus, ipsi nos seducimus“: sed quia in eis sunt levia quaedam peccata, quae per fervorem caritatis quodammodo consumuntur, ut nihil esse videantur: unde hi in iudicio non iudicabuntur per meritorum discussionem.

Qui vero terrenam vitam agentes, rebus saecularibus intendentes utuntur eis non quidem contra Deum, sed eis plus debito inhaerentes, habent aliquid mali bono fidei et caritatis admixtum, secundum aliquam notabilem quantitatem, ut non de facili apparere possit quid in eis praevaleat: unde tales iudicabuntur etiam quantum ad discussionem meritorum.

Similiter etiam ex parte malorum notandum est, quod principium accedendi ad Deum est fides, secundum illud Hebr. 11: „Credere oportet accedentem ad Deum.“ Qui ergo fidem non habet, nihil boni invenitur in eo, cuius ad mala permixtio faciat

dessen Beimischung zum Bösen seine Verdammnis zweifelhaft machen könnte; und deshalb wird er ohne Untersuchung der Verdienste verdammt werden [258]. Wer aber den Glauben hat, jedoch weder die Liebe noch gute Werke hat, besitzt zwar etwas, wodurch er mit Gott verbunden ist; und daher ist eine Untersuchung der Verdienste notwendig, damit einleuchtend zutage trete, was in diesem vorwiegt, ob das Gute oder das Böse. Daher wird ein solcher nach der Untersuchung der Verdienste verdammt werden; wie ein irdischer König einen Bürger, der sich vergeht, nach einem Verhör verurteilt, einen Feind aber ohne jedes Verhör bestraft.

Bezüglich des Dritten aber, nämlich der Verkündigung des Richterspruchs, werden alle gerichtet werden, weil alle durch Seinen Spruch entweder die Herrlichkeit oder die Strafe erhalten werden; und daher heißt es 2 Kor 5, 10: „Damit ein jeder seinen Lohn erhalte für das, was er zu Lebzeiten tat, sei es Gutes oder Böses.“

eius dubiam damnationem, et ideo condemnabitur absque meritorum discussione. Qui vero fidem habet et caritatem non habet, nec bona opera, habet quidem aliquid unde Deo coniungitur. Unde necessaria est meritorum discussio, ut evidenter appareat quid in isto praeponderet, utrum bonum vel malum: unde talis cum discussione meritorum damnabitur. Sicut rex terrenus civem peccantem cum audientia damnat, hostem vero absque omni audientia punit.

Quantum vero ad tertium, scilicet sententiae prolationem, omnes iudicabuntur, quia omnes ex ipsius sententia vel gloriam vel poenam reportabunt, unde dicitur 2 Cor. 5: „Ut referat unusquisque propria corporis, prout gessit, sive bonum sive malum.“

## 244. KAPITEL

DIE UNTERSUCHUNG WIRD BEIM GERICHT NICHT DESHALB  
STATTFINDEN, WEIL ER UNWISSEND WÄRE;  
UND ÜBER WEISE UND ORT [DES GERICHTES]

Man darf aber nicht meinen, die Untersuchung des Gerichts sei dazu notwendig, damit der Richter unterrichtet werde, wie es bei menschlichen Gerichten der Fall ist, da „alles bloß und offen liegt vor Seinen Augen“, wie es Hb 4, 13 heißt; sondern die vorher genannte Untersuchung ist dazu notwendig, damit einem jeden bezüglich seiner selbst und bezüglich der anderen bekannt werde, wie sie der Strafe oder der Herrlichkeit würdig sind, auf daß so die Guten sich in allem über Gottes Gerechtigkeit freuen und die Bösen sich selbst zürnen.

Und man darf nicht meinen, daß eine derartige Untersuchung der Verdienste Wort für Wort erfolge. Es wäre nämlich eine unermeßliche Zeit erforderlich, um die guten oder bösen Gedanken, Worte und Werke jedes Einzelnen aufzuzählen; und daher irrte Laktanz, als er annahm, der Tag des Gerichtes werde tausend Jahre dauern [259], obwohl auch diese Zeit nicht zu genügen scheint, da mehrere Tage erforderlich wären, um über einen einzigen Menschen auf die

## CAPUT 244

Quod non erit examinatio in iudicio quia ignoret,  
et de modo et loco

[S<sup>t</sup>h Suppl 88, 2. 4; Q<sup>l</sup>b X 1, 2; Resp de art 42: 27; Mt c. 19; 1 Cor c. 6: lect 1]]

Non est autem existimandum, quod discussio iudicii erit necessaria ut iudex informetur, sicut contingit in humanis iudiciis, cum omnia sint „nuda et aperta oculis eius“, ut dicitur Hebr. 4. Sed ad hoc est necessaria praedicta discussio, ut unicuique innotescat de seipso et de aliis, quomodo sint digni poena vel gloria, ut sic boni in omnibus de Dei iustitia gaudeant et mali contra seipsos irascantur.

Nec est aestimandum quod huiusmodi discussio meritorum verbotenus fiat. Immensum enim tempus requireretur ad enarrandum singulorum excogitata, dicta et facta bona vel mala: unde Lactantius [Div. Inst. 7, 24. 26], deceptus fuit, ut poneret diem iudicii mille annis duraturum, quamvis nec hoc tempus sufficere videatur, cum ad unius hominis iudicium modo praedicto complendum plures dies requirerentur. Fiet ergo

PL  
6/808 sqq.  
813 sqq.

vorher genannte Weise Gericht zu halten. Also wird es durch göttliche Kraft geschehen, daß sofort einem jeden alles Gute oder Böse bekannt wird, das er tat und wofür er belohnt oder bestraft werden soll; und nicht nur einem jeden bezüglich seiner selbst, sondern auch einem jeden bezüglich der anderen. Wo also das Gute so sehr überwiegt, daß das Böse von keiner Bedeutung zu sein scheint oder umgekehrt, wird nach menschlicher Schätzung kein Rangstreit des Guten mit dem Bösen vorzuliegen scheinen; und deswegen sagt man, daß solche ohne Untersuchung belohnt oder bestraft werden.

Obwohl aber bei jenem Gericht alle vor Christus stehen, werden sich dennoch die Guten von den Bösen nicht nur bezüglich der verdienstlichen Ursache unterscheiden, sondern auch dem Orte nach von ihnen getrennt werden; denn die Bösen, die das Irdische liebten und sich so von Christus trennten, werden auf der Erde bleiben, die Guten aber, die Christus anhängen, „in die Luft erhoben werden und Christus entgegenrücken“ [1 Thess 4, 17], um Christus gleichförmig zu werden, indem sie nicht nur der Herrlichkeit Seines Lichtglanzes gleichgestaltet, sondern Ihm auch dem Orte nach beigegeben werden, nach Mt 24, 28: „Wo immer ein Leib ist, dort sammeln sich auch die Adler“, womit die Heiligen bezeichnet sind. An Stelle von ‚Leib‘ heißt es aber nach Hiero-

virtute divina ut statim unicuique occurrant bona vel mala omnia quaecumque fecit, pro quibus est praemiandus vel puniendus, et non solum unicuique de seipso, sed etiam unicuique de aliis. Ubi ergo intantum bona excedunt, quod mala nullius videntur esse momenti, aut e converso, nulla esse concertatio videbitur bonorum ad mala secundum existimationem humanam, et propter hoc sine discussione praemiari vel puniri dicuntur.

In illo autem iudicio licet omnes Christo assistant, different tamen boni a malis non solum quantum ad causam meritoriam, sed etiam loco segregabuntur ab eis. Nam mali, qui terrena diligentes a Christo recesserunt, remanebunt in terra; boni vero, qui Christo adhaeserunt, „obviam Christo occurrent in aera sublevati“, ut Christo conformentur, non solum figurati gloriae claritatis eius, sed in loco consociati, secundum illud Matth. 24: „Ubicumque fuerit corpus, illuc congregabuntur et aquilae“, per quas significantur sancti. Signanter autem loco

nymus im Hebräischen genau „Joatham“, was ‚Leichnam‘ besagt, um an Christi Leiden zu erinnern, durch das sowohl Christus die richterliche Gewalt verdiente als auch die Menschen, die Seinem Leiden gleichgestaltet sind, in die Gemeinschaft Seiner Herrlichkeit aufgenommen werden, nach jenem Wort des Apostels 2 Tim 2, 12: „Wenn wir mitleiden, werden wir auch mit Ihm herrschen.“

Und daher rührt es, daß man glaubt, Christus werde am Ort des Herrenleidens zum Gericht herabsteigen, nach Joel 4 (3), 2: „Ich werde alle Stämme versammeln und sie in das Tal Josaphat hinabführen und dort mit ihnen ins Gericht gehen“; und dieses Tal liegt am Fuße des Ölberges, von wo aus Christus auffuhr. Daher rührt es auch, daß, wenn der Herr zum Gericht kommt, das Zeichen des Kreuzes und die anderen Zeichen des Leidens gezeigt werden, nach Mt 24, 30: „Und dann wird das Zeichen des Menschensohnes am Himmel erscheinen“, damit die Frevler, wenn sie „auf den schauen, den sie durchbohrt haben“ [Zach 12, 10; Jo 19, 37; Offb 1, 7], Schmerz und Qual empfinden und jene, die erlöst sind, sich über die Herrlichkeit des Erlösers freuen. Und wie man von Christus insofern sagt, daß Er der menschlichen Natur nach zur Rechten Gottes sitzt, als Er zu den vorzüglichsten Gütern des Vaters erhoben wurde, so sagt man von den Gerechten,

corporis in Hebraeo ‚joatham‘<sup>1</sup> dicitur secundum Hieronymum, quod ‚cadaver‘ significat ad commemorandum Christi passionem, per quam Christus et potestatem iudicariam promeruit, et homines conformati passioni eius ad societatem gloriae illius assumuntur, secundum illud Apostoli: „Si compatimur et conregnabimus“, 2 Tim. 2.

Et inde est quod circa locum dominicae passionis creditur Christus ad iudicium descensus, secundum illud Joel. 3: „Congregabo omnes gentes, et deducam eas in vallem Iosaphat, et disceptabo cum eis ibi“: quae subiacet monti Oliveti, unde Christus ascendit. Inde etiam est quod veniente Domino ad iudicium, signum crucis et alia passionis indicia demonstrabuntur, secundum illud Matth. 24: „Et tunc apparebit signum Filii hominis in caelo“, ut impii „videntes in quem confixerunt“, doleant et crucientur, et ii qui redempti sunt, gaudeant de gloria redemptoris. Et sicut Christus a dextris Dei sedere dicitur secundum humanam naturam, in quantum est ad bona potissima

<sup>1</sup> Dieses Wort existiert im Hebräischen nicht. Nach Auffassung von De Rubéis (Dissert. crit. 17 in S. Thomam 4, 4) liegt hier ein Schreibfehler vor: Die Abschreiber hätten aus „in Graeco Ptoma (πτώμα)“ — „in Hebraeo Joatham“ gemacht. Doch sprechen andere Texte gegen diese Lösung.

daß sie beim Gericht zu Seiner Rechten stehen, weil sie den ehrenvollsten Platz neben Ihm einnehmen.

## 245. KAPITEL

### DIE HEILIGEN WERDEN RICHTEN

Bei jenem Gericht wird aber nicht Christus allein richten, sondern auch andere, von denen einige durch bloße Gegenüberstellung richten werden, nämlich die Guten über die weniger Guten oder die Bösen über die noch mehr Bösen, nach Mt 12, 41: „Die Männer von Ninive werden mit diesem Geschlecht beim Gericht aufstehen und es verurteilen.“ Einige aber werden durch Billigung des Richterspruchs richten; und so werden alle Gerechten richten, nach Wsh 3, 8: Die Heiligen „werden die Völker richten“. Einige aber werden richten, indem sie die richterliche Gewalt von Christus empfangen, nach Ps 149, 6: „Zweischneidige Schwerter sind in ihren Händen.“ Diese letzte richterliche Gewalt aber verhiess der Herr Mt 19, 28 den Aposteln, indem Er sprach: „Ihr, die ihr Mir gefolgt seid, werdet bei der Wiedergeburt, wenn der Sohn des Menschen auf dem Thron Seiner Herrlich-

Patris sublimatus, ita iusti in iudicio a dextris eius dicuntur insistere, quasi honorabilissimum apud eum locum habentes.

### CAPUT 245

#### Quod sancti iudicabunt

[STh Suppl 89, 1; Ps 49; 1 Cor c. 6: lect 1]

Non solum autem Christus in illo iudicio iudicabit, sed etiam alii. Quorum quidam iudicabunt sola comparatione, scilicet boni minus bonos, aut mali magis malos, secundum illud Matth. 24: „Viri Ninivitae surgent in iudicio cum generatione ista, et condemnabunt eam.“ Quidam vero iudicabunt per sententiae approbationem, et sic omnes iusti iudicabunt, secundum illud Sap. 3: „Iudicabunt“ sancti „nationes“. Quidam vero iudicabunt, quasi iudiciariam potestatem accipientes a Christo, secundum illud Ps. 149: „Gladii ancipites in manibus eorum.“ Hanc autem ultimam iudiciariam potestatem Dominus Apostolis repromisit Matth. 19, dicens: „Vos qui secuti estis me, in regeneratione cum sederit filius hominis in sede maiestatis suae,

keit sitzen wird, ebenfalls auf zwölf Thronen sitzen und die zwölf Stämme Israels richten.“

Man darf aber nicht meinen, nur die Juden, die zu den zwölf Stämmen Israels gehören, würden durch die Apostel gerichtet; sondern unter den zwölf Stämmen Israels sind alle Gläubigen zu verstehen, die in die Glaubensgemeinschaft der Patriarchen aufgenommen worden sind; denn „die Ungläubigen werden nicht gerichtet, sondern sind schon gerichtet“ [Jo 3, 18]. Desgleichen werden auch nicht nur die Zwölf, die damals Apostel waren, mit Christus richten, denn es wird weder Judas richten, noch auch Paulus, der sich mehr als die anderen abgemüht hat, der richterlichen Gewalt entbehren, um so mehr, als er selbst sagt: „Wißt ihr nicht, daß wir die Engel richten werden?“ [1 Kor 6, 3]; sondern diese Würde gehört eigentlich denen, die alles verlassen haben und Christus gefolgt sind. Dies wurde nämlich Petrus verheißen, als er fragte und sprach: „Siehe, wir haben alles verlassen und sind Dir nachgefolgt. Was wird uns dafür zuteil werden?“ [Mt 19, 27]. Daher [heißt es] Job 36, 6: „Er teilt das Gericht den Armen zu“; und dies mit Recht. Wie nämlich (Kap. 243) gesagt wurde, wird eine Untersuchung stattfinden über die Handlungen der Menschen, welche die irdischen Dinge gut oder schlecht gebrauchten. Es ist aber für die Richtigkeit des Urteils erforderlich, daß der Sinn des Richters unvor-

sedebitis et vos super sedes duodecim iudicantes duodecim tribus Israel.“

Non est autem iudicandum, quod soli Iudaei, qui ad duodecim tribus Israel pertinent, per Apostolos iudicentur, sed per duodecim tribus Israel omnes fideles intelliguntur, qui in fidem Patriarcharum sunt assumpti. Nam infideles non iudicantur, sed iam iudicati sunt. Similiter etiam non soli duodecim Apostoli, qui tunc erant, cum Christo iudicabunt. Nam neque Judas iudicabit; nec Paulus, qui plus aliis laboravit, carebit iudiciaria potestate, praesertim cum ipse dicat: „Nescitis quod angelos iudicabimus?“ sed ad illos proprie haec dignitas pertinet qui relictis omnibus Christum sunt secuti: hoc enim promissum est Petro quaerenti et dicenti: „Ecce nos reliquimus omnia, et secuti sumus te: quid ergo erit nobis?“ Unde Iob 36: „Iudicium pauperibus tribuit“ et hoc rationabiliter: ut enim dictum est, discussio erit de actibus hominum qui terrenis rebus bene vel male sunt usi. Requiritur autem ad rectitudinem iudicii ut animus iudicis sit liber ab iis de quibus habet iudicare: et ideo

ingenommen sei bezüglich dessen, worüber er zu richten hat; und deshalb verdienen Menschen die richterliche Gewalt dadurch, daß sie ihren Sinn von irdischen Dingen gänzlich abgewandt haben.

Zum Verdienen dieser Würde trägt auch die Verkündigung der göttlichen Gebote bei; und deshalb heißt es Mt 25, 31 von Christus, Er werde mit den Engeln kommen, um zu richten; und darunter werden die Prediger verstanden, wie Augustinus sagt. Es ziemt sich nämlich, daß diejenigen die Handlungen der Menschen hinsichtlich der Beobachtung der göttlichen Gebote untersuchen, welche die Gebote des Lebens verkündeten. Die vorher Genannten werden aber insofern richten, als sie dazu mitwirken werden, daß einem jeden die Ursache der Rettung und der Verdammung, sowohl der seinen als auch der der anderen, bekannt werde, in der Weise, in der man sagt, die höheren Engel erleuchten die niederen oder auch die Menschen. Diese richterliche Gewalt also in Christus bekennen wir im apostolischen Glaubensbekenntnis, wenn wir sagen: „Von dannen Er kommen wird, zu richten die Lebenden und die Toten.“

per hoc quod aliqui habent animum suum a rebus terrenis totaliter abstractum, dignitatem iudicariam merentur.

Facit etiam ad meritum huius dignitatis praeceptorum divinorum annuntiatio: unde Matth. 25 Christus cum Angelis ad iudicandum dicitur esse venturus, per quos praedicatores intelliguntur, ut Augustinus in lib. de Poenitentia [Sermo 351, 4] dicit. Decet enim ut illi discutiant actus hominum circa observantiam divinorum praeceptorum qui praecepta vitae annuntiaverunt. Iudicabunt autem praedicti in quantum cooperabuntur ad hoc quod unicuique appareat causa salvationis et damnationis tam sui quam aliorum, eo modo quo superiores Angeli inferiores, vel etiam homines illuminare dicuntur. Hanc igitur iudicariam potestatem confitemur in Christo in Symbolo Apostolorum, dicentes: „Inde venturus est iudicare vivos et mortuos.“

## 246. KAPITEL

WIE DIE GLAUBENSsätze ÜBER DAS VORHER GESAGTE  
UNTERSCHIEDEN WERDEN

Nachdem also das betrachtet wurde, was zur Wahrheit christlichen Glaubens gehört, muß man wissen, daß sich alles Vorausgeschickte auf einige Sätze zurückführen läßt [260], nach einigen auf zwölf, nach anderen aber auf vierzehn. Da sich nämlich der Glaube auf das bezieht, was der Vernunft unbegreiflich ist, muß dort, wo sich etwas Neues, der Vernunft Unbegreifliches zeigt, ein neuer Satz sein. Es gibt also einen Satz, welcher der Einheit der Gottheit gilt. Obwohl nämlich durch die Vernunft bewiesen wird, daß Gott ein einziger ist, fällt es dennoch unter den Glauben, daß Er auf diese Weise alles unmittelbar leitet oder so in einzigartiger Weise verehrt werden muß. Bezüglich der drei Personen aber bestehen drei Sätze. Bezüglich der drei Wirkungen Gottes aber, nämlich der Schöpfung, die zur Natur gehört, der Rechtfertigung, die zur Gnade gehört, der Vergeltung, die zur Herrlichkeit gehört, bestehen drei Sätze; und so bestehen bezüglich der Gottheit im Ganzen sieben Sätze.

Bezüglich der Menschheit Christi aber bestehen sieben andere, wobei der erste der Menschwerdung und der Emp-

## CAPUT 246

## Quomodo distinguuntur articuli de praedictis

[STh II-II 1, 8; 3 d 25: 1, 2]

His igitur consideratis, quae pertinent ad fidei christianae veritatem, sciendum est, quod omnia praemissa ad certos articulos reducuntur. Secundum quosdam quidem ad duodecim, secundum alios autem ad quatuordecim. Cum enim fides sit de iis quae sunt incomprehensibilia rationi, ubi aliquid novum occurrit rationi incomprehensibile, ibi oportet esse novum articulum. Est igitur unus articulus pertinens ad Divinitatis unitatem: quamvis enim Deum esse unum ratione probetur, tamen eum sic praeesse immediate omnibus, vel singulariter sic colendum, subiacet fidei. De tribus autem personis ponuntur tres articuli. De tribus autem effectibus Dei, scilicet creationis, quae pertinet ad naturam, iustificationis, quae pertinet ad gratiam, remunerationis, quae pertinet ad gloriam, ponuntur tres alii: et sic de Divinitate in universo ponuntur septem articuli.

Circa humanitatem vero Christi ponuntur septem alii, ut primus sit de incarnatione et conceptione; secundus de nativitate,

fängnis gilt, der zweite der Geburt, die wegen des Hervorgangs aus dem verschlossenen Schoß der Jungfrau eine besondere Schwierigkeit hat, der dritte dem Tod, dem Leiden und dem Begräbnis, der vierte dem Abstieg zur Hölle, der fünfte der Auferstehung, der sechste der Himmelfahrt, der siebente der Ankunft zum Gericht; und so sind es im Ganzen vierzehn Sätze.

Andere aber fassen mit gutem Recht den Glauben an die drei Personen unter einem Satz zusammen, weil man nicht an den Vater glauben kann, ohne auch an den Sohn zu glauben und an die beide verbindende Liebe, die der Heilige Geist ist; aber sie unterscheiden den Satz von der Auferstehung vom Satz über die Vergeltung; und so sind es zwei Sätze über Gott, der eine über die Einheit und der andere über die Dreifaltigkeit; vier über die Wirkungen; der eine über die Erschaffung, der andere über die Rechtfertigung, der dritte aber über die allgemeine Auferstehung, der vierte über die Vergeltung. Desgleichen fassen sie, was den Glauben an die Menschheit Christi betrifft, die Empfängnis und die Geburt unter einem einzigen Satz zusammen, wie auch das Leiden und den Tod. So sind es also nach dieser Zählung im Gesamten zwölf Sätze. Und dies soll bezüglich des Glaubens genügen.

quae habet specialem difficultatem propter exitum a clauso Virginis utero; tertius de morte et passione et sepultura; quartus de descensu ad inferos; quintus de resurrectione; sextus de ascensione; septimus de adventu ad iudicium: et sic in universo sunt quatuordecim articuli.

Alii vero satis rationabiliter fidem trium personarum sub uno articulo comprehendunt, eo quod non potest credi Pater quin credatur et Filius et amor nectens utrumque, qui est Spiritus sanctus. Sed distinguunt articulum resurrectionis ab articulo remunerationis; et sic duo articuli sunt de Deo, unus de unitate, et alius de Trinitate; quatuor de effectibus, unus de creatione, alius de iustificatione, tertius vero de communi resurrectione, quartus de remuneratione. Similiter circa fidem humanitatis Christi, conceptionem et nativitatem sub uno articulo comprehendunt, sicut passionem et mortem. Sic igitur in universo, secundum istam computationem sunt duodecim articuli. Et haec de fide sufficient.

## ZWEITER TEIL

## ÜBER DIE HOFFNUNG

## 1. KAPITEL

DARIN WIRD GEZEIGT, DASS ZUR VOLLKOMMENHEIT DES CHRISTLICHEN LEBENS DIE TUGEND DER HOFFNUNG NOTWENDIG IST

Weil wir durch den Ausspruch des Fürsten der Apostel ermahnt werden, „Rechenschaft“ abzulegen nicht nur über den Glauben, sondern auch „über die Hoffnung, die in uns ist“ [1 Pt 3, 15], bleibt nach dem Vorausgeschickten, worin wir die Lehre des christlichen Glaubens kurz verfolgten, übrig, daß wir dir von dem, was zur Hoffnung gehört, eine zusammenfassende Darlegung geben.

Man muß aber erwägen, daß das Verlangen des Menschen in irgendeiner Erkenntnis ruhen kann, da „der Mensch von Natur danach verlangt“, die Wahrheit „zu wissen“, durch deren Erkenntnis sein Verlangen befriedigt wird. Aber in der Erkenntnis des Glaubens ruht das Verlangen des Menschen

## PARS SECUNDA

## DE SPE

## CAPUT 1

In qua ostenditur quod ad perfectionem Christianae vitae necessaria est virtus spei

Quia secundum principis Apostolorum sententiam admonemur ut non solum „rationem“ reddamus de fide, sed etiam „de ea quae in nobis est spe“, post praemissa, in quibus fidei christianae sententiam breviter prosecuti sumus, restat ut de iis quae ad spem pertinent, compendiosam tibi expositionem faciamus.

Est autem considerandum, quod in aliqua cognitione desiderium hominis requiescere potest, cum homo naturaliter „scire“ desideret veritatem<sup>1</sup>, qua cognita eius desiderium quietatur. Sed in cognitione fidei desiderium hominis non quie-

<sup>1</sup> Cf. Aristotelem, Metaph. 1, 1 (980a 22).

nicht; der Glaube ist nämlich eine unvollkommene Erkenntnis. Man glaubt nämlich das, was man nicht schaut; und deshalb nennt ihn der Apostel Hb 11, 1: „Die Überzeugung von dem, was man nicht sieht.“ Wenn man also den Glauben besitzt, bleibt immer noch die Bewegung der Seele zu einem anderen hin, nämlich, die Wahrheit, die sie glaubt, vollkommen zu schauen und das zu erlangen, wodurch sie zu solcher Wahrheit hingeführt werden kann.

Aber weil, wie wir [I Kap. 129, 143] sagten, unter den übrigen Lehren des Glaubens die eine die ist zu glauben, daß Gott Vorsehung für die menschlichen Dinge zukommt, entsteht daraus im Geist des Glaubenden die Regung der Hoffnung, daß er nämlich die Güter, nach denen er als durch den Glauben Belehrter naturhaft verlangt, durch Seine Hilfe erlange. Daher ist zur Vollkommenheit des christlichen Lebens nach dem Glauben die Hoffnung notwendig, wie wir schon oben [I Kap. 1] sagten.

scit: fides enim imperfecta est cognitio, ea enim creduntur quae non videntur, unde Apostolus eam vocat „argumentum non apparentium“, ad Hebr. 11. Habita igitur fide, adhuc remanet animae motus ad aliud, scilicet ad videndum perfecte veritatem quam credit et assequendum ea per quae ad veritatem huiusmodi poterit introduci.

Sed quia inter cetera fidei documenta unum esse diximus ut credatur Deus providentiam de rebus humanis habere, insurgit ex hoc in animo credentis motus spei, ut scilicet bona quae naturaliter desiderat, ut edoctus ex fide, per eius auxilium consequatur. Unde post fidem ad perfectionem christianae vitae spes necessaria est, sicut supra iam diximus.

## 2. KAPITEL

DEN MENSCHEN WIRD ANGEMESSENER WEISE EIN GEBET  
GEZEIGT, DURCH DAS SIE ERLANGEN SOLLEN, WAS SIE VON  
GOTT ERHOFFEN; UND VON DER VERSCHIEDENHEIT DES  
GEBETES ZU GOTT UND ZUM MENSCHEN

Weil aber nach der Ordnung der göttlichen Vorsehung einem jeden in Übereinstimmung mit seiner Natur die Weise zugeteilt wird, an das Ziel zu gelangen, wurde auch den Menschen eine angemessene Weise verliehen, entsprechend der Eigenart der menschlichen Beschaffenheit zu erlangen, was sie von Gott erhoffen. Die menschliche Beschaffenheit bringt es nämlich mit sich, daß einer eine Bitte anbringt, um von jemandem, besonders von einem Höheren, zu erlangen, was er durch ihn zu erreichen hofft; und deshalb wurde den Menschen ein Gebet gezeigt, durch das die Menschen von Gott erlangen sollen, was sie von Ihm zu erlangen hoffen.

Das Gebet ist aber auf andere Weise notwendig, um etwas von einem Menschen, auf andere Weise, um es von Gott zu erhalten. Einem Menschen gegenüber wird es nämlich angewandt erstens, damit das Verlangen und die Not des Betenden ausgedrückt werde; zweitens, damit der Sinn des Angerufenen zum Gewähren geneigt werde. Aber dies ent-

### CAPUT 2

Quod hominibus convenienter indicitur oratio,  
per quam obtineant quae a Deo sperant, et de  
diversitate orationis ad Deum et ad hominem

[Sth II-II 83, 2; 4 d 15: 4, 1 qa 3 ad 1. 2. 3; CG III 95. 96; Mt c. 6]

Quia vero secundum divinae providentiae ordinem unicuique attribuitur modus perveniendi ad finem secundum convenientiam suae naturae, est etiam hominibus concessus congruus modus obtinendi quae sperant a Deo secundum humanae conditionis tenorem. Habet enim hoc humana conditio ut aliquis interponat deprecationem ad obtinendum ab aliquo, praesertim superiori, quod per eum se sperat adipisci: et ideo indicta est hominibus oratio per quam homines a Deo obtineant quod ab ipso consequi sperant.

Aliter tamen necessaria est oratio ad obtinendum aliquid ab homine, aliter a Deo. Interponitur enim ad hominem primum quidem, ut desiderium orantis et necessitas exprimatur, secundo ut deprecati animus ad concedendum flectatur: sed haec in

Desgleichen wird jener Zustand auch nicht durch die Bekämpfung irgendeines Feindes aufhören, weil dort die Beschwernis jedes Übels aufhören wird, nach Is 35, 9: „Dort wird kein Löwe sein“, das heißt der Teufel, der angreift; „und ein böses Tier“, das heißt ein böser Mensch, „wird nicht dort hinaufsteigen, noch dort gefunden werden.“ Daher sagt auch der Herr Jo 10, 28 von Seinen Schafen, daß „sie auf ewig nicht zugrunde gehen werden“ und daß „niemand sie Seiner Hand entreißen wird“.

Aber auch dadurch wird jener Zustand kein Ende nehmen können, daß irgendwelche von Gott davon ausgeschlossen würden. Niemand wird nämlich aus jenem Zustand verstoßen werden wegen einer Schuld, die es dort, wo jedes Übel fehlen wird, durchaus nicht geben wird; und daher heißt es Is 60, 21: „Dein Volk sind lauter Gerechte“; noch auch wegen einer Erhebung zu einem vorzüglicheren Gut, wie Gott in dieser Welt bisweilen auch den Gerechten die geistigen Tröstungen und Seine anderen Wohltaten entzieht, damit sie begieriger suchen und ihren Mangel erkennen; weil jener Zustand kein solcher der Besserung oder des Fortschreitens, sondern der abschließenden Vollkommenheit ist; und deshalb sagt der Herr Jo 6, 37: „Den, der zu Mir kommt, werde Ich nicht hinausweisen.“ Also wird jenem Zustand die Unaufhörlich-

Similiter etiam non deficiet ille status per hostis alicuius impugnationem, quia cessabit ibi omnis mali molestia, secundum illud Is. 35: „Non erit ibi leo“, idest diabolus impugnans, „et mala bestia“, idest malus homo, „non ascendet per eam, nec inveniatur ibi“; unde et Dominus dicit Ioan. 10 de ovibus suis, quod non peribunt in aeternum, et quod non rapiet eas quisquam de manu sua.

Sed nec finiri poterit ille status per hoc quod a Deo aliqui inde excludantur. Non enim aliquis ab illo statu repellatur propter culpam, quae omnino non erit, ubi deerit omne malum, unde dicitur Is. 60: „Populus tuus omnes iusti“, neque etiam propter promotionem ad melius bonum, sicut in hoc mundo Deus interdum etiam iustis spirituales consolationes subtrahit, et alia sua beneficia, ut avidius quaerant, et suum defectum recognoscant, quia status ille non est emendationis aut profectus, sed perfectionis finalis: et ideo Dominus dicit Ioan. 6: „Eum qui venit ad me, non eiiciam foras.“ Habebit igitur status ille om-

keit aller vorher genannten Güter eigen sein, nach Ps 5, 12: „Auf ewig werden sie frohlocken, und Du wirst unter ihnen wohnen.“

Also ist das vorher genannte Reich die vollkommene Seligkeit, weil ihm unveränderliches Genügen an allem Guten eigen ist. Und weil die Menschen von Natur nach der Seligkeit verlangen, folgt, daß alle nach dem Reiche Gottes verlangen.

## 10. KAPITEL

### DAS REICH ZU ERLANGEN, IST MÖGLICH

Man muß aber weiter zeigen, daß der Mensch zu jenem Reich gelangen kann; sonst würde es vergeblich erhofft und erbeten. Daß dies aber möglich ist, tritt zutage *erstens* durch die göttliche Verheißung. Der Herr sagt nämlich Lk 12, 32: „Fürchtet euch nicht, kleine Herde, weil es eurem Vater gefallen hat, euch das Reich zu geben.“ Der göttliche Ratschluß ist aber wirksam genug, alles durchzuführen, was Er beschließt, nach Is 46, 10: „Mein Ratschluß wird bestehen, und jeder Wille von Mir wird geschehen.“ „Denn wer wird Seinem Willen widerstehen?“, wie es Röm 9, 19 heißt. *Zweitens* wird an einem einleuchtenden Beispiel gezeigt, daß dies möglich ist.

nium praedictorum bonorum perpetuitatem, secundum illud Ps. 5: „In aeternum exultabunt, et habitabis in eis.“

Est igitur praedictum regnum beatitudo perfecta, utpote immutabilem omnis boni sufficientiam habens. Et quia beatitudo naturaliter desideratur ab hominibus, consequens est quod regnum Dei ab omnibus desideretur.

## CAPUT 10

### Quod regnum obtinere est possibile

[STh I 12, 1; 4 ad 3; I-II 3, 8; 5, 1; 4 d 49: 2, 1; CG III 51. 54. 57; Ver 8, 1; Qlb X 8; Mt c. 5; Jo c. 1: lect 11]

Oportet autem ulterius ostendere, quod homo ad illud regnum pervenire possit: alioquin frustra speraret et pateretur. Primo autem apparet hoc esse possibile ex promissione divina, dicit enim Dominus, Luc. 12: „Nolite timere pusillus grex, quia complacuit Patri vestro dare vobis regnum.“ Est autem divinum beneplacitum efficax ad implendum omne quod disponit, secundum illud Isai. 46: „Consilium meum stabit, et omnis voluntas mea fiet.“ „Voluntati enim eius quis resistit?“ ut dicitur ad Rom. 9. Secundo ostenditur hoc esse possibile ex evidenti exemplo.



*Bis hierher verfaßte der heilige Thomas von Aquin den kurzen Grundriß der Gotteswissenschaft, aber vom Tode ereilt, ließ er ihn — o Schmerz! — unvollendet so zurück [267].*

*Hucusque compilavit S. Thomas de Aquino brevem compilationem Theologiae; sed, pro dolor! morte praeventus eam sic incompletam dimisit.*

## VERZEICHNIS DER ABKÜRZUNGEN

### 1. Werke des hl. Thomas von Aquin

- An = Quaestio disputata de anima.  
 In An = In libros de anima expositio.  
 AM = Devotissima expositio super salutatione angelica.  
 BH = Expositio in librum Boethii De hebdomadibus.  
 BT = Expositio super librum Boethii De Trinitate.  
 Caus = Super librum De causis expositio.  
 CEG = Contra errores Graecorum, ad Urbanum IV Pontificem Maximum.  
 CeM = In libros De caelo et mundo expositio.  
 CG = Summa contra Gentiles.  
 Col = Expositio in S. Pauli Apostoli epistolam ad Colossenses.  
 Cor = Expositio in S. Pauli Apostoli epistolam ad Corinthios.  
 d = Scripta super libros Sententiarum (Der Sentenzenkommentar wird ohne eigene Abkürzung zitiert; ‚d‘ bedeutet die ‚distinctio‘ innerhalb eines der vier Bücher).  
 Div Nom = Expositio in Dionysium De divinis nominibus.  
 EE = De ente et essentia.  
 Eph = Expositio in S. Pauli Apostoli epistolam ad Ephesios.  
 Eth = In decem libros Ethicorum expositio.  
 Gen et Corr = In libros De generatione et corruptione expositio.  
 Hb = Expositio in S. Pauli Apostoli epistolam ad Hebraeos.  
 Is = Expositio in Isaiam prophetam.  
 Jer = Expositio in Jeremiam prophetam.  
 Jo = Expositio in evangelium Joannis.  
 Job = Expositio in Job ad litteram.  
 Mal = Quaestiones disputatae de malo.  
 Met = In duodecim libros Metaphysicorum expositio.  
 Mt = Expositio in evangelium s. Matthaei.  
 Or Dom = Expositio devotissima orationis dominicae.  
 Periherm = In libros Peri Hermeneias expositio.  
 Phil = Expositio in S. Pauli Apostoli epistolam ad Philippenses.  
 Phys = In octo libros Physicorum expositio.  
 Post Anal = In libros posteriorum Analyticorum expositio.  
 Pot = Quaestiones disputatae de potentia Dei.  
 Ps = In Psalmos Davidis expositio.  
 Qlb = Quaestiones quodlibetales.  
 Resp de art = Responso de articulis.  
 RF = De rationibus fidei contra Saracenos, Graecos et Armenos, ad Cantorem Antiochiae.  
 Rom = Expositio in S. Pauli Apostoli epistolam ad Romanos.  
 RP = De regno (De regimine principum), ad regem Cypri.  
 SC = Quaestio disputata de spiritualibus creaturis.  
 STh = Summa theologiae.  
 Subst sep = De substantiis separatis, seu de angelorum natura, ad fr. Reginaldum, socium suum carissimum.  
 Symb = In Symbolorum Apostolorum scilicet „Credo in Deum“ expositio.

des Himmels mit den Gestirnen von Osten nach Westen um sie drehen.

[263] Zu S. 503. Vgl. Anm. [116].

[264] Zu S. 504. Vgl. Anm. [124].

[265] Zu S. 506. Thomas will damit nicht sagen, daß er eine nur negative Gotteserkenntnis (wie der Neuplatonismus und die von ihm beeinflussten Geistesrichtungen) gelten läßt. Grundet doch für ihn eine jede Verneinung in einer Bejahung (Pot 7, 5).

Eine rechte Gotteserkenntnis vollzieht sich vielmehr in einem dialektischen Dreischritt: In einer ersten *Bejahung* sagen wir von Gott als der ersten Ursache der Dinge alles aus, worauf von den Vollkommenheiten der Dinge als Wirkungen Gottes her verwiesen wird: z. B., daß Er die erste Ursache ist, das an sich notwendige Sein, die Wahrheit, Gutheit und Schönheit, sowie das Leben, Denken und Wollen, die Weisheit und Macht (STh I Fr. 2—26: Bd. 1 f.). Auf dem Wege der *Verneinung* wird alles Unvollkommene der Dinge (Werden, Verursachtsein, Kontingenz, Beschränktheit des Seins) und die Unvollkommenheit unserer Vorstellungen (modus significandi) von der Erstursache ausgeschlossen. In einer erneuten (*Über-*)*Bejahung* werden die reinen Vollkommenheiten Gott in höchster Steigerung zugesprochen: er besitzt sie nicht durch Teilhabe, sondern in der ganzen Fülle und völlig geeint, identisch mit dem Seinsakt, der Er ist. Vgl. STh I 12, 12 m. Anm. [185]: 13, 1; 13, 8 Zu 2; 13, 10 Zu 5 (Bd. 1).

[266] Zu S. 507. Die sprachliche Brücke, die im Lateinischen die Verwendung derselben oder verwandter Wörter (rex = König, Herrscher; regere = leiten; regnare = herrschen; regnum = Königsherrschaft, Reich) schlägt, ist in der Übersetzung nicht völlig zu wahren.

[267] Zu S. 520. Altüberlieferter Nachsatz; vgl. Einleitung S. 6.

## INHALTSÜBERSICHT

VORWORT DES HERAUSGEBERS . . . . .	5
EINLEITUNG DES ÜBERSETZERS . . . . .	6
Kap. 1 Vorwort . . . . .	11

### I. Teil

#### ÜBER DEN GLAUBEN

##### erster Abschnitt

#### ÜBER DEN EINEN UND DREIFALTIGEN GOTT SOWIE SEINE WIRKUNGEN

Kap. 2 Die Reihenfolge der Dinge, die bezüglich des Glaubens zur Sprache kommen . . . . .	14
„ 3 Gott ist . . . . .	15
„ 4 Gott ist unbeweglich . . . . .	17
„ 5 Gott ist ewig . . . . .	18
„ 6 Das Sein Gottes ist aus sich notwendig . . . . .	19
„ 7 Gott ist immer . . . . .	20
„ 8 Es gibt in Gott keinerlei Aufeinanderfolge . . . . .	21
„ 9 Gott ist einfach . . . . .	22
„ 10 Gott ist sein Wesen . . . . .	23
„ 11 Gottes Wesen ist nichts anderes als Sein Sein . . . . .	25
„ 12 Gott ist nicht in irgendeiner Gattung als Art . . . . .	26
„ 13 Gott kann nicht die Gattung von irgend etwas sein . . . . .	27
„ 14 Gott ist keine Art, die von vielen Einzeldingen ausgesagt würde . . . . .	28
„ 15 Es ist notwendig zu sagen, daß Gott ein einziger ist . . . . .	29
„ 16 Gott kann kein Körper sein . . . . .	30
„ 17 Er kann nicht Form eines Körpers oder Kraft in einem Körper sein . . . . .	31
„ 18 Gott ist dem Wesen nach unendlich . . . . .	32
„ 19 Gott besitzt unendliche Kraft . . . . .	34
„ 20 Das Unendliche bedeutet in Gott keine Unvollkommenheit . . . . .	35

Kap. 21	In Gott ist jegliche Vollkommenheit, die es in den Dingen gibt, und zwar auf überragende Weise . . . . .	36
„ 22	In Gott sind alle Vollkommenheiten der Sache nach eins . . . . .	37
„ 23	In Gott findet sich kein Akzidens . . . . .	38
„ 24	Die Vielheit der Namen, die von Gott ausgesagt werden, widerstreitet Seiner Einfachheit nicht . . . . .	40
„ 25	Obgleich verschiedene Namen von Gott ausgesagt werden, sind sie dennoch nicht gleichbedeutend . . . . .	41
„ 26	Durch die Begriffsbestimmung der Namen kann das, was in Gott ist, nicht begrifflich bestimmt werden . . . . .	42
„ 27	Die Namen werden von Gott und den anderen Dingen nicht gänzlich eindeutig noch mehrdeutig ausgesagt . . . . .	43
„ 28	Gott muß verstehend sein . . . . .	44
„ 29	In Gott findet sich das Verstehen weder dem Vermögen noch dem Gehaben nach, sondern in Wirklichkeit . . . . .	46
„ 30	Gott versteht durch kein anderes Erkenntnisbild als durch Sein Wesen . . . . .	47
„ 31	Gott ist Sein Verstehen . . . . .	48
„ 32	Gott muß wollend sein . . . . .	49
„ 33	Gottes Wille kann nichts anderes sein als Sein Verstand . . . . .	50
„ 34	Der Wille Gottes ist Sein Wollen . . . . .	51
„ 35	Alles oben Gesagte ist in einem einzigen Glaubenssatz zusammengefaßt . . . . .	52
„ 36	Dies alles wurde von den Philosophen angenommen . . . . .	53
„ 37	In welchem Sinn nimmt man im Göttlichen ein Wort an? . . . . .	54
„ 38	Das Wort im Göttlichen wird Empfängnis genannt . . . . .	54
„ 39	Wie verhält sich das Wort zum Vater? . . . . .	55
„ 40	Wie wird die Zeugung im Göttlichen verstanden? . . . . .	56
„ 41	Das Wort, das der Sohn ist, besitzt mit Gott dem Vater dasselbe Sein und dasselbe Wesen . . . . .	57

Kap. 42	Dies lehrt der katholische Glaube . . . . .	57
„ 43	Es gibt im Göttlichen zwischen Wort und Vater keinen Unterschied der Zeit oder der Art oder der Natur . . . . .	58
„ 44	Schlußfolgerung aus dem Vorausgeschickten . . . . .	61
„ 45	Gott ist in Sich selbst wie das Geliebte im Liebenden . . . . .	61
„ 46	Die Liebe in Gott wird Geist genannt . . . . .	62
„ 47	Der Geist, der in Gott ist, ist heilig . . . . .	63
„ 48	Die Liebe im Göttlichen besagt kein Akzidens . . . . .	64
„ 49	Der Heilige Geist geht aus dem Vater und dem Sohn hervor . . . . .	65
„ 50	Die Dreifaltigkeit der Personen im Göttlichen widerstreitet der Einheit des Wesens nicht . . . . .	66
„ 51	Wie die Dreifaltigkeit der Personen im Göttlichen einen Widerspruch zu enthalten scheint . . . . .	68
„ 52	Lösung des Einwandes; es gibt im Göttlichen Unterscheidung nur der Beziehung nach . . . . .	69
„ 53	Die Beziehungen, durch die der Vater, der Sohn und der Heilige Geist sich unterscheiden, sind wirkliche und nicht bloße Vernunftbeziehungen . . . . .	74
„ 54	Dergleichen Beziehungen haften nicht in der Weise von Akzidentien an . . . . .	75
„ 55	Durch die vorher genannten Beziehungen wird in Gott eine personhafte Unterscheidung begründet . . . . .	76
„ 56	Es kann nicht mehr als drei Personen im Göttlichen geben . . . . .	76
„ 57	Von den Eigentümlichkeiten oder Kennzeichen im Göttlichen; wie viele sind es der Zahl nach im Vater? . . . . .	79
„ 58	Von den Eigentümlichkeiten des Sohnes und des Heiligen Geistes; welche und wie viele sind es? . . . . .	80
„ 59	Weshalb werden jene Eigentümlichkeiten Kennzeichen genannt? . . . . .	81
„ 60	Obwohl es im Göttlichen vier subsistierende Beziehungen gibt, sind dennoch nur drei Personen . . . . .	83

Kap. 61	Wenn die personhaften Eigentümlichkeiten durch den Verstand entfernt werden, bleiben die Hypostasen nicht zurück . . . . .	87
„ 62	Unter welchen Bedingungen bleibt das göttliche Wesen zurück, wenn die personhaften Eigentümlichkeiten durch den Verstand entfernt werden? . . . . .	88
„ 63	Vom Verhältnis der personhaften Vollzüge zu den personhaften Eigentümlichkeiten . . . . .	89
„ 64	Wie muß man die Zeugung im Hinblick auf den Vater und im Hinblick auf den Sohn verstehen? . . . . .	90
„ 65	Wie sich die kennzeichenhaften Vollzüge nur der Vernunft nach von den Personen unterscheiden . . . . .	91
„ 66	Die beziehungshaften Eigentümlichkeiten sind das Wesen Gottes selbst . . . . .	93
„ 67	Die Beziehungen sind nicht äußerlich angeheftet, wie die Porretaner sagen . . . . .	94
„ 68	Von den Wirkungen der Gottheit und zuerst vom Sein . . . . .	95
„ 69	Gott setzt beim Erschaffen der Dinge keinen Stoff voraus . . . . .	97
„ 70	Es kommt Gott allein zu zu erschaffen . . . . .	98
„ 71	Die Verschiedenheit des Stoffes ist nicht die Ursache der Verschiedenheit in den Dingen . . . . .	99
„ 72	Wie hat Gott Verschiedenes hervorgebracht, und wie wurde die Vielheit der Dinge verursacht? . . . . .	100
„ 73	Von der Verschiedenheit, der Stufenfolge und der Ordnung der Dinge . . . . .	102
„ 74	Auf welche Weise besitzen einige erschaffene Dinge mehr an Möglichkeit und weniger an Wirklichkeit, einige umgekehrt? . . . . .	103
„ 75	Es gibt gewisse verständliche Substanzen, die unstofflich genannt werden . . . . .	105
„ 76	Wie sind solche Substanzen in der Entscheidung frei? . . . . .	107
„ 77	Es besteht unter ihnen eine Rangordnung und eine Stufenfolge, entsprechend der Vollkommenheit der Natur . . . . .	108

Kap. 78	Auf welche Weise gibt es bei ihnen eine Rangordnung und Stufenfolge im Verstehen? . . . . .	109
„ 79	Die Substanz, durch die der Mensch versteht, ist die niederste in der Gattung der verständlichen Substanzen . . . . .	110
„ 80	Vom Unterschied des Verstandes und der Weise des Verstehens . . . . .	112
„ 81	Der mögliche Verstand im Menschen empfängt die verstehbaren Formen von den sinnfälligen Dingen . . . . .	114
„ 82	Zum Verstehen bedarf der Mensch der sinnhaften Vermögen . . . . .	115
„ 83	Es ist notwendig, einen tätigen Verstand anzunehmen . . . . .	116
„ 84	Die menschliche Seele ist unzerstörbar. . . . .	118
„ 85	Von der Einzigkeit des möglichen Verstandes . . . . .	119
„ 86	Vom tätigen Verstand; er ist nicht in allen ein einziger . . . . .	127
„ 87	Der mögliche und der tätige Verstand gründen in der Wesenheit der Seele . . . . .	128
„ 88	Wie kommen diese zwei Vermögen in einer einzigen Wesenheit der Seele überein? . . . . .	130
„ 89	Alle Vermögen wurzeln in der Wesenheit der Seele . . . . .	133
„ 90	Es gibt in einem Körper nur eine einzige Seele . . . . .	134
„ 91	Die Gründe, die zu beweisen scheinen, daß im Menschen mehrere Seelen sind . . . . .	135
„ 92	Lösung der vorausgeschickten Gründe . . . . .	137
„ 93	Von der Hervorbringung der Vernunftseele; sie rührt nicht von einer Übertragung her . . . . .	143
„ 94	Die Vernunftseele ist nicht von der Substanz Gottes . . . . .	145
„ 95	Die Dinge, die von einer äußeren Kraft in das Sein geführt werden, rühren unmittelbar von Gott her . . . . .	146
„ 96	Gott wirkt nicht mit naturhafter Notwendigkeit, sondern durch den Willen . . . . .	148
„ 97	Gott ist in Seiner Tätigkeit unveränderlich . . . . .	150
„ 98	Ein Grund, der beweisen soll, daß die Bewegung von Ewigkeit her gewesen sei und seine Lösung . . . . .	151

Kap. 99	Gründe, die zeigen sollen, daß der Stoff von Ewigkeit her der Erschaffung der Welt vorausgehen mußte und ihre Lösung . . . . .	154
„ 100	Gott tut alles wegen eines Zieles . . . . .	159
„ 101	Das letzte Ziel aller Dinge ist das Gut-sein Gottes . . . . .	160
„ 102	Die Verähnlichung mit Gott ist die Ursache der Verschiedenheit in den Dingen . . . . .	162
„ 103	Das Gut-sein Gottes ist nicht nur Ursache der Dinge, sondern auch jeder Bewegung und Tätigkeit . . . . .	164
„ 104	Über die zweifache Möglichkeit, der in den Dingen ein zweifaches Erkennen entspricht; und welches das Ziel des verständlichen Geschöpfes ist . . . . .	168
„ 105	Auf welche Weise ist es das letzte Ziel des verständlichen Geschöpfes, Gott durch das Wesen zu schauen, und wie kann es dies? . . . . .	171
„ 106	Wie kommt das naturhafte Verlangen durch die Schau des Wesens Gottes, in der die Seligkeit besteht, zur Ruhe? . . . . .	173
„ 107	Die Bewegung zu Gott, um die Seligkeit zu erlangen, ist der naturhaften Bewegung ähnlich, und die Seligkeit besteht in einer Tätigkeit des Verstandes. . . . .	175
„ 108	Vom Irrtum jener, welche die Glückseligkeit in die Geschöpfe verlegen . . . . .	176
„ 109	Gott allein ist durch das Wesen gut, die Geschöpfe aber durch Teilnahme . . . . .	177
„ 110	Gott kann Sein Gut-sein nicht verlieren . . . . .	179
„ 111	Das Geschöpf kann von seinem Gut-sein „abfallen“ . . . . .	180
„ 112	Wie sie in ihren Tätigkeiten vom Gut-sein „abfallen“ . . . . .	181
„ 113	Vom zweifachen Prinzip der Tätigkeit, und wie oder in welchen Dingen ein Mangel auftreten kann . . . . .	182
„ 114	Was versteht man unter dem Namen des Guten oder Schlechten in den Dingen? . . . . .	184
„ 115	Das Schlechte kann nicht irgendeine Natur sein	184

Kap. 116	In welchem Sinne Gut und Schlecht Unterschiede des Seienden und gegensätzlich und Gattungen von Gegensätzlichen sind . . . . .	186
„ 117	Nichts kann wesenhaft oder in höchstem Maße schlecht sein, sondern (das Schlechte) ist die Zerstörung irgendeines Guten . . . . .	188
„ 118	Das Schlechte gründet in einem Guten als in seinem Träger . . . . .	190
„ 119	Von der zweifachen Gattung des Schlechten	191
„ 120	Von der dreifachen Gattung der Tätigkeit und vom Übel der Schuld . . . . .	192
„ 121	Irgendein Übel hat die Bewandtnis der Strafe und nicht der Schuld . . . . .	194
„ 122	Nicht jede Strafe läuft dem Willen auf dieselbe Weise zuwider . . . . .	195
„ 123	Alles wird durch die göttliche Vorsehung geleitet . . . . .	196
„ 124	Gott leitet durch die höheren Geschöpfe die niederen . . . . .	198
„ 125	Die niederen verständlichen Substanzen werden durch die höheren geleitet . . . . .	200
„ 126	Von der Stufung und Reihenfolge der Engel	201
„ 127	Durch die höheren Körper werden die niederen geleitet, nicht aber der menschliche Verstand	206
„ 128	Wie der menschliche Verstand vermittelt der sinnhaften Vermögen vervollkommnet wird und so den Himmelskörpern mittelbar unterworfen ist . . . . .	208
„ 129	Gott allein, und kein erschaffenes Ding, bewegt den Willen des Menschen . . . . .	210
„ 130	Gott lenkt alles und bewegt einiges vermittelt der Zweitursachen . . . . .	213
„ 131	Gott fügt alles unmittelbar und mindert Seine Wesenheit nicht . . . . .	215
„ 132	Gründe, die zu zeigen scheinen, daß sich Gottes Vorsehung nicht auf die teilmäßigen Dinge erstreckt . . . . .	216
„ 133	Lösung der vorgenannten Gründe . . . . .	218
„ 134	Gott allein erkennt das einzelne zukünftige nicht Notwendige . . . . .	221

Kap. 135	Gott ist allen Dingen durch Macht, Wesen und Gegenwart zugegen und fügt alles unmittelbar . . . . .	222
„ 136	Gott allein kommt es zu, Wunder zu wirken	223
„ 137	Einiges wird zufällig und unbeabsichtigt genannt . . . . .	226
„ 138	Ist das Schicksal irgendeine Natur, und was ist es? . . . . .	227
„ 139	Nicht alles tritt mit Notwendigkeit ein . . .	229
„ 140	Unbeschadet der göttlichen Vorsehung ist vieles nicht notwendig. . . . .	230
„ 141	Die Gewißheit der göttlichen Vorsehung schließt die Übel nicht von den Dingen aus	232
„ 142	Es bedeutet keine Schmälerung für das Gutsein Gottes, daß Er die Übel zuläßt . . . .	233
„ 143	Gott sorgt in besonderer Weise für den Menschen durch die Gnade. . . . .	235
„ 144	Gott läßt durch die unentgeltlichen Gaben Sünden nach, auch diejenigen, welche die Gnade töten . . . . .	238
„ 145	Es ist nicht unmöglich, daß die Sünden nachgelassen werden . . . . .	240
„ 146	Gott allein kann Sünden nachlassen. . . . .	241
„ 147	Über einige Sätze des Glaubens, die bezüglich der Wirkungen der göttlichen Lenkung angeführt werden . . . . .	242
„ 148	Alle Dinge wurden wegen des Menschen gemacht . . . . .	244
„ 149	Welches das letzte Ziel des Menschen ist . . .	246
„ 150	Wie der Mensch zur Ewigkeit als zu seiner Vollendung gelangt . . . . .	247
„ 151	Wie es zur vollkommenen Seligkeit der Vernunftseele erforderlich ist, wieder mit dem Leibe vereinigt zu werden . . . . .	248
„ 152	In welchem Sinne die Trennung der Seele vom Leibe der Natur entspricht, und in welchem Sinne sie der Natur widerspricht . . . . .	249
„ 153	Die Seele wird gänzlich denselben Körper und nicht einen anderer Natur wieder annehmen	251
„ 154	Sie wird der Zahl nach denselben Leib nur durch die Kraft Gottes wieder annehmen . .	252

Kap. 155	Wir werden nicht zu derselben Lebensweise auferstehen . . . . .	258
„ 156	Nach der Auferstehung wird der Genuß von Speisen und die geschlechtliche Zeugung aufgehört . . . . .	260
„ 157	Dennoch werden alle Glieder auferstehen . .	262
„ 158	Sie werden ohne irgendeinen Mangel auferstehen . . . . .	263
„ 159	Es wird nur das auferstehen, was zur Wahrheit der Natur gehört . . . . .	264
„ 160	Gott wird am neugebildeten Leib alles ergänzen, was immer an Stoff fehlen wird . . . . .	265
„ 161	Lösung einiger Einwände, die hier gemacht werden könnten . . . . .	266
„ 162	Die Auferstehung der Toten, in Glaubenssätzen ausgedrückt . . . . .	269
„ 163	Wie wird die Tätigkeit der Auferstehenden beschaffen sein . . . . .	270
„ 164	Gott wird durch das Wesen, nicht durch eine Ähnlichkeit geschaut werden . . . . .	271
„ 165	Gott zu schauen, ist die höchste Vollkommenheit und Lust . . . . .	272
„ 166	Auf welche Weise alles, was Gott schaut, im Guten gefestigt ist . . . . .	274
„ 167	Die Leiber werden der Seele gänzlich gehorsam sein . . . . .	275
„ 168	Von den Brautgaben der verherrlichten Leiber	277
„ 169	Dann wird der Mensch und jedes körperliche Geschöpf erneuert werden . . . . .	278
„ 170	Welche Geschöpfe erneuert und welche bleiben werden . . . . .	279
„ 171	Die Himmelskörper werden von der Bewegung ablassen . . . . .	284
„ 172	Vom Lohn oder Elend des Menschen, entsprechend seinen Werken . . . . .	288
„ 173	Der Lohn des Menschen folgt nach diesem Leben, und desgleichen sein Elend . . . . .	289
„ 174	Worin das Elend des Menschen bezüglich der Strafe der Verwerfung besteht . . . . .	291
„ 175	Die Todsünden werden nach diesem Leben nicht nachgelassen, wohl aber die läßlichen .	295

Kap. 176	Die Leiber der Verdammten werden leidensfähig und dennoch vollständig sein, sowie ohne Brautgaben . . . . .	296
„ 177	Die Leiber der Verdammten werden zwar leidensfähig, aber dennoch unzerstörbar sein	297
„ 178	Die Strafe der Verdammten ist in den Bösen schon vor der Auferstehung . . . . .	299
„ 179	Die Strafe der Verdammten besteht sowohl in geistigen als in leiblichen Übeln . . . . .	300
„ 180	Kann die Seele unter einem körperlichen Feuer leiden? . . . . .	302
„ 181	Nach diesem Leben gibt es gewisse reinigende, nicht ewige Strafen, um die Bußen für Todsünden abzutragen, die im Leben nicht abgetragen wurden . . . . .	304
„ 182	Es gibt irgendwelche reinigende Strafen auch für die läßlichen Sünden . . . . .	305
„ 183	Widerstreitet es der göttlichen Gerechtigkeit, daß jemand eine ewige Strafe erleidet, obwohl die Schuld zeitlich war? . . . . .	306
„ 184	Das vorher Genannte gilt wie von den Seelen auch von den anderen geistigen Substanzen	308

## zweiter Abschnitt

### ÜBER DIE MENSCHHEIT CHRISTI

Kap. 185	Vom Glauben an die Menschheit Christi . . .	310
„ 186	Von den Geboten, die dem ersten Menschen gegeben wurden und seiner Vollkommenheit im ersten Zustand . . . . .	311
„ 187	Jener vollkommene Zustand hieß Urgerechtigkeit; und von dem Ort, an den der Mensch gestellt wurde . . . . .	314
„ 188	Vom Baum der Erkenntnis des Guten und Bösen und vom ersten Gebot an den Menschen	315
„ 189	Von der Verführung Evas durch den Teufel	316
„ 190	Was das Weib verleitete . . . . .	317
„ 191	Wie die Sünde zum Mann gelangte . . . . .	318

Kap. 192	Von der Wirkung, die bezüglich des Aufruhrs der niederen Kräfte gegen die Vernunft auf die Schuld folgte . . . . .	319
„ 193	Wie eine Strafe auferlegt wurde bezüglich der Notwendigkeit zu sterben . . . . .	320
„ 194	Von den anderen Mängeln, die im Verstand und im Willen folgen . . . . .	321
„ 195	Wie diese Mängel auf die Nachkommen übertragen wurden . . . . .	322
„ 196	Hat der Mangel der Urgerechtigkeit in den Nachkommen die Bewandtnis der Schuld?	323
„ 197	Nicht alle Sünden werden auf die Nachkommen übertragen . . . . .	325
„ 198	Das Verdienst Adams nützte den Nachkommen nicht zur Wiederherstellung . . . . .	326
„ 199	Von der Wiederherstellung der menschlichen Natur durch Christus . . . . .	327
„ 200	Durch Gott allein, und zwar durch den menschgewordenen, mußte die Natur wiederhergestellt werden . . . . .	328
„ 201	Von den anderen Ursachen der Menschwerdung des Sohnes Gottes . . . . .	330
„ 202	Vom Irrtum des Photinus über die Menschwerdung des Sohnes Gottes . . . . .	332
„ 203	Vom Irrtum des Nestorius über die Menschwerdung und dessen Widerlegung . . . . .	333
„ 204	Vom Irrtum des Arius über die Menschwerdung und dessen Widerlegung . . . . .	335
„ 205	Vom Irrtum des Appollinaris über die Menschwerdung und dessen Widerlegung . . . . .	338
„ 206	Vom Irrtum des Eutyches, der die Vereinigung in die Natur verlegte . . . . .	340
„ 207	Gegen den Irrtum des Manichäus, der da sagte, Christus habe keinen wahren, sondern einen Scheinleib besessen . . . . .	342
„ 208	Christus besaß einen wahren, nicht einen vom Himmel genommenen Leib, gegen Valentinus	344
„ 209	Welches ist die Lehre des Glaubens über die Menschwerdung? . . . . .	346
„ 210	In Ihm gibt es nicht zwei Supposita. . . . .	349

Kap. 211	In Christus ist nur ein einziges Suppositum und nur eine einzige Person . . . . .	352
„ 212	Von dem, was in Christus eines oder vieles genannt wird . . . . .	358
„ 213	Christus mußte in der Gnade und der Weisheit der Wahrheit vollkommen sein . . . . .	364
„ 214	Von der Fülle der Gnade Christi . . . . .	366
„ 215	Von der Unendlichkeit der Gnade Christi . . . . .	373
„ 216	Von der Fülle der Weisheit Christi . . . . .	378
„ 217	Vom Stoff des Leibes Christi . . . . .	387
„ 218	Von der Bildung des Leibes Christi, die nicht vom Samen herrührt . . . . .	390
„ 219	Von der Ursache der Bildung des Leibes Christi . . . . .	391
„ 220	Die Auslegung des in das Glaubensbekenntnis aufgenommenen Satzes über die Empfängnis und die Geburt Christi . . . . .	393
„ 221	Es war angemessen, daß Christus von einer Jungfrau geboren wurde . . . . .	395
„ 222	Die selige Jungfrau ist die Mutter Christi . . . . .	397
„ 223	Der Heilige Geist ist nicht der Vater Christi . . . . .	399
„ 224	Von der Heiligung der Mutter Christi . . . . .	401
„ 225	Von der immerwährenden Jungfräulichkeit der Mutter Christi . . . . .	405
„ 226	Von den von Christus angenommenen Mängeln . . . . .	408
„ 227	Warum Christus sterben wollte . . . . .	414
„ 228	Vom Kreuzestode . . . . .	418
„ 229	Vom Tode Christi . . . . .	419
„ 230	Der Tod Christi war willentlich . . . . .	421
„ 231	Vom Leiden Christi bezüglich des Leibes . . . . .	423
„ 232	Von der Leidensfähigkeit der Seele Christi . . . . .	427
„ 233	Vom Gebet Christi . . . . .	432
„ 234	Vom Begräbnis Christi . . . . .	434
„ 235	Vom Abstieg Christi in die Hölle . . . . .	435
„ 236	Von der Auferstehung und der Zeit der Auferstehung Christi . . . . .	437
„ 237	Von der Beschaffenheit des auferstandenen Christus . . . . .	438
„ 238	Wie Christi Auferstehung mit angemessenen Gründen bewiesen wird . . . . .	442
„ 239	Von dem zweifachen Leben, das durch Christus im Menschen wiederhergestellt wurde . . . . .	446

Kap. 240	Vom zweifachen Lohn der Erniedrigung Christi, nämlich der Auferstehung und der Himmelfahrt . . . . .	449
„ 241	Christus wird der menschlichen Natur nach richten . . . . .	452
„ 242	Gott gab alles Gericht Seinem Sohne, der die Stunde des Gerichtes kennt . . . . .	455
„ 243	Werden alle gerichtet oder nicht? . . . . .	460
„ 244	Die Untersuchung wird beim Gericht nicht deshalb stattfinden, weil Er unwissend wäre; und über Weise und Ort (des Gerichtes) . . . . .	465
„ 245	Die Heiligen werden richten . . . . .	468
„ 246	Wie die Glaubenssätze über das vorher Gesagte unterschieden werden . . . . .	471

## II. Teil

## ÜBER DIE HOFFNUNG

Kap. 1	Darin wird gezeigt, daß zur Vollkommenheit des christlichen Lebens die Tugend der Hoffnung notwendig ist . . . . .	473
„ 2	Den Menschen wird angemessenerweise ein Gebet gezeigt, durch das sie erlangen sollen, was sie von Gott erhoffen; und von der Verschiedenheit des Gebetes zu Gott und zum Menschen . . . . .	475
„ 3	Es war zur Vollendung der Hoffnung angemessen, daß unserem Beten von Christus eine Form gegeben werde . . . . .	477
„ 4	Der Grund, warum wir das, was wir erhoffen, von Gott im Gebet erbitten sollen . . . . .	479
„ 5	Gott, den wir im Gebet um das Erhoffte bitten, soll vom Betenden mit „Vater unser“ und nicht mit „mein Vater“ angerufen werden . . . . .	483
„ 6	Darin wird gezeigt, daß Gott der Vater, zu dem wir beten, die Macht hat, das Erhoffte zu gewähren; dadurch, daß es heißt „der Du bist in den Himmeln“ . . . . .	485



Kap.	7	Wie sind die Dinge beschaffen, die man von Gott erhoffen soll, und vom Begriff der Hoffnung	490
„	8	Von der ersten Bitte, durch die wir gelehrt werden, danach zu verlangen, daß die Erkenntnis Gottes, die in uns begonnen hat, vollendet werde; und dies ist möglich. . . . .	492
„	9	Die zweite Bitte, daß er uns der Herrlichkeit teilhaftig mache . . . . .	498
„	10	Das Reich zu erlangen, ist möglich . . . . .	519
VERZEICHNIS DER ABKÜRZUNGEN . . . . .			521
ANMERKUNGEN ZUR EINLEITUNG . . . . .			525
ANMERKUNGEN ZUM TEXT . . . . .			531