Władysław Grzelak

Zur dogmatischen Lehre des Papsten Gelasius I. (492-496)

Collectanea Theologica 13/4, 261-297

1932

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

MUZEUM HISTORII POLSKI

ZUR DOGMATISCHEN LEHRE DES PAPSTES GELASIUS I.[1])

(492—496)

EINLEITENDES.

Die pelagianische Irrlehre hat gleich bei ihrem Auftreten im Anfange des 5. Jahrhunderts einen genialen Gegner in dem grossen Kirchenlehrer Augustinus gefunden. In einer Reihe von Schriften liess der Bischof von Hippo den Pelagianismus eine scharfsinnige Widerlegung erfahren. Er hat auch wesentlich zur Verurteilung der Häresie vonseiten der kirchlichen Autorität beigetragen. Damit war jedoch die Irrlehre nicht ganz beseitigt. So haben wir auch am Ende des 5. Jahrhunderts ein Wiederaufleben des Pelagia-

---

[1]) Ergänzung meiner Arbeit, Die dogmatische Lehre des Papstes Gelasius I., (Inaug.-Diss.) Poznań 1920. Vgl. auch meine in polnischer Sprache erschienenen Arbeiten: Nauka papieża Gelazego I o autorytecie Stolicy Apostolskiej, Poznań 1922; Nauka chrystologiczna papieża Gelazego I, Lwów 1925.

Abkürzungen:

CSEL = Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum. Auf diese Ausgabe verweise ich bei den Schriften Augustins nur dann, wenn sie eine von Migne abweichende, bessere Lesart bietet.

Dombart = B. Dombart, Sancti Aurelii Augustini Episcopi De Civitate Dei libri XXII, ed. 3, Lipsiae 1918.

Guenther = O. Guenther, Epistolae Imperatorum, Pontificum, aliorum inde ab a. 367 ad a. 553 datae, Avellana quae dicitur collectio. Pars I. II. (CSEL 35) Vindobonae 1895, 1898.

P. gr. = Migne, Patrologiae cursus completus. Series graeca.

P. lat. = Migne, Patrologiae cursus completus. Series latina.

Thiel = A. Thiel, Epistolae Romanorum Pontificum genuinae et quae ad eos scriptae sunt a s. Hilaro usque ad Pelagium II. Tom. I., Brunsbergae 1868.

nismus zu verzeichnen. Mit seinen Nachwirkungen beschäftigt sich der Papst Gelasius in seinem 6. Briefe und V. Traktat.[2]) Der pelagianischen Leugnung der Erbsünde setzt er die Tatsache einer von Adam ererbten Verderbnis der menschlichen Natur entgegen; er zeigt zugleich, wie sehr der paradiesische Urstand den Zustand nach dem Sündenfalle an Vollkommenheit übertroffen hat.[3]) Im innigen Zusammenhang mit diesen Darlegungen äussert sich Gelasius über die Erlösung des Menschen sowie über Fragen, die den bereits erlösten Menschen betreffen; dies bildet den Gegenstand der hier folgenden Untersuchung.

I.
DIE LEHRE VON DER GNADE.

§ 1.
Die Erneuerung der verderbten menschlichen Natur durch die Gnade des Erlösers.

Infolge der Ursünde hat der Mensch das Anrecht auf das ewige Leben verloren. Sein Leben nach der Sünde ist zwar ein Leben, aber ohne den „Quell des Lebens" kann der Mensch nicht das ewige Leben erlangen. Die innige Verbindung zwischen dem Menschen und Gott, wie sie vor dem Sündenfalle bestand, war jetzt beseitigt; als Strafe für die Sünde folgt zugleich der Verlust der paradiesischen Gaben, der Unsterblichkeit und der Freiheit von der Konkupiszenz. An die Stelle Gottes war der Teufel getreten, der sich nun als Herr und Gott der Menschheit aufführte.[4])

Der gute Schöpfer erbarmt sich seines niederen Geschöpfes, des Menschen; die „geistige Natur" (der Engel), welche ihrer selbst und des Menschen Betrügerin geworden war und in ihrer Bosheit verharrte, war des göttlichen Erbarmens nicht würdig; aber dem „durch Betrug überlisteten Wesen" wird Gott selbst zum Erlöser.[5]) Er nimmt in seiner Huld (clementer) und in seinem mächtigen Wohlwollen (potenti benignitate) die Natur des „irdischen Geschöpfes" an und übernimmt damit zugleich die

---

[2]) Ep. 6 — Thiel 325 ff.; Jaffé-Kaltenbrunner, Regesta Pontif. Roman. 621.

Tract. V — Thiel 571 ff.; Jaffé-Kaltenbrunner 627.

[3]) Vgl. meine Arbeit, Die dogmatische Lehre des Papstes S. 28 ff.

[4]) Vgl. meine Arbeit, Die dogmatische Lehre des Papstes S. 35 ff.

[5]) Tract. V, 10 — Thiel 582.

Angelegenheit (causam) derselben menschlichen Natur, ohne jedoch selbst in die Sünde verstrickt zu werden.[6])

War die menschliche Natur bisher eine *depravata,* so sollte sie nun durch den Erlöser zu einer *reparata* werden. Der Erlöser besiegt den Teufel.[7]) Christus allein (Mt 18, 11) erlöst das Menschengeschlecht aus der Gefangenschaft des Teufels, wie sie Eccl 40, 1 bezeugt wird, durch den Preis seines Leidens (commercio suae passionis) und befreit die Menschheit durch die veränderte Geburt (mutata nativitate).[8]) Letztere ist ohne Zweifel die Wiedergeburt in der Taufe. In dem „commercium passionis" besteht das objektive Erlösungswerk, in der „mutata nativitas" dagegen seine Zuwendung an die Menschen. Die Taufe bewirkt ja die Erneuerung der menschlichen Natur; den durch die himmlischen Geheimnisse Wiedergeborenen ist das „pignus adoptionis" eingepflanzt (ingenitum).[9]) Christus gewährt den Menschen „per gratiam suam fidemque collatam, ut hominum millia ineffabilis compendio sacramenti participatum eius acquirerent"; auf diese Weise sind sie der in ihrem Erlöser erneuerten Natur ähnlich geworden, und ihr Los ist damit verändert.[10]) Das Erlösungswerk Christi gibt dem Menschen die Freiheit, welche durch die Gnade wiederhergestellt erscheint (reparata per gratiam).[11]) Diese Gnade des Erlösers versetzt den Menschen in einen neuen Zustand, in dem es ihm nun möglich wird, dem Urheber der wiederhergestellten Freiheit folgend, den verlorenen Lohn wieder zu erlangen.[12]) Jene Natur, welche durch den Ungehorsam im Zustande des Todes war, sollte in seinem Erlöser zum Leben zurückkehren.[13]) Der Tod durch die Sünde, das Leben in Christus sind offenbar geistiger Art; die Gnade des Erlösers gibt der toten Natur des Menschen die höhere geistige Lebendigkeit wieder. Die Aufgabe des erlösten

---

[6]) Tract. V, 10 — Thiel 582.

[7]) Ibidem — Thiel 583.

[8]) Ep. 6, 7 — Thiel 332.

[9]) Tract. V, 6 — Thiel 578.

[10]) Tract. V, 10 — Thiel 583.

[11]) Ep. 6, 7 — Thiel 332.

[12]) Ibidem.

[13]) Tract. V, 10 — Thiel 582: ...ut in seipso haec eadem natura, quae per inobedientiam mortis, rediret ad vitam; Thiel will statt mortis evtl. mortua lesen, Guenther (CSEL 35) I 415,8 ergänzt zu mortis „erat". In beiden Fällen bleibt der Sinn derselbe.

Menschen besteht nun in dem Fortschreiten zu der Integrität des Urstandes und zu der himmlischen Würde.[14])

Wie vollzieht sich die Erneuerung, die Wiederherstellung der gefallenen menschlichen Natur? Das Taufsakrament ist das Mittel der Erneuerung. Der Getaufte besitzt das „pignus adoptionis ingenitum“;[15]) die Taufe verleiht eine vollkommene Heiligung (sanctificatio plena, sanctificationis plenitudo).[13]) Mit dem dem Menschen eingeborenen Unterpfand der Adoptivkindschaft ist die volle Heiligung als eine bleibende Beschaffenheit gegeben. Hier aut Erden besitzt der erlöste Mensch die Adoptivkindschaft nur in ihrem Beginne.[17]) Durch die himmlischen Geheimnisse nimmt die Erneuerung der menschlichen Natur ihren Anfang (mysteriis sum renovatus initiatusque coelestibus).[18]) Während des irdischen Lebens, wo der Mensch noch der Sterblichkeit und der bösen Begierlichkeit unterworfen bleibt, entfalten die Sakramente in ihm ihre Wirksamkeit.[19]) So gestaltet sich das Erdenleben im Kampfe gegen innere Leidenschaften zu einem immer vollkommeneren Tugendleben, bis es mit dem endlichen Siege dort gekrönt wird, wo man sagen muss: 'Absorpta est mors in victoria; ubi est, mors, stimulus tuus?...' (i Kor 15, 54. 55).[20]) Die Vollendung der adoptio und mit ihr die Wiederherstellung der menschlichen Natur im ganzen Umfange vollzieht sich demnach erst im Jenseits, wo der Mensch die Unsterblichkeit des Leibes erhält und von seinen Leidenschaften, besonders von der Konkupiszenz des Fleisches, befreit wird.[21])

Die wesentliche Erneuerung des Menschen besteht in der Heiligung, der Rechtfertigung, in der Gnade, insofern sie dem Menschen dauernd innewohnt und ihm die Ähnlichkeit mit der in Christus erneuerten Natur verleiht, in dem Besitze des pignus adoptionis. Weil Gelasius ausdrücklich nur die Taufe als das Mittel erwähnt, welches die Wiederherstellung und Erneuerung

---

[14]) Tract. V, 10 — Thiel 583.

[15]) Tract. V, 6 — Tiel 578; Tract. V, 12 — Thiel 585.

[16]) Tract. V, 17 — Thiel 590.

[17]) Tract. V, 12 — Thiel 585: post adoptionum initia. Guenther (CSEL 35) I 419, 8: post adoptionem initam. Der Sinn ist derselbe.

[18]) Ibidem.

[19]) Ibidem.

[20]) Tract. V, 12 — Thiel 585.

[21]) Vgl. dazu unten S. 288 f.

des Menschen bewirkt, so ist es offenbar, dass er nur die erste Heiligung ins Auge fasst.

So betont er auch im Anschluss an die Erklärung von 1 Kor 7, 13. 14, dass in einer Ehe der ungläubige Teil bezw. die ungläubigen Kinder durch den gläubigen Teil keineswegs eine wirkliche Heiligung erhalten, dass diese vielmehr nur durch das Geheimnis der Wiedergeburt bewirkt wird.[22]) Die genannte Schriftstelle hat bereits Augustinus zu derselben Behauptung veranlasst.[23]) Gelasius erklärt den Sinn des sanctificari des Ungläubigen folgendermassen. Diese Heiligung ist eine solche nur in einer gewissen Art; der Apostel behauptet nämlich nicht, dass der Ungläubige bereits die gesetzmässige Heiligung empfangen hat, er gibt vielmehr 1 Kor 7, 15 zu erkennen, der Ungläubige müsse trotz der Gnadenerweisung, die ihm der gläubige Teil vermittelt, als infidelis gelten, bis er nicht selbst gläubig wird, bis er nicht die wahre Heiligung durch das Geheimnis der Wiedergeburt erlangt.[24]) Der Ausdruck sanctificari besagt nur, dass der Ungläubige schon vor dem Empfange der Taufe die „rudimenta sanctificationis" erhält,[25]) dass er durch den vertrauten Umgang mit

---

[22]) Tract. V, 14 ff. — Thiel 587 ff; 1 Kor 7, 14 brachte einige, wie der Papst sagt (Tract. V, 14 — Thiel 587) in Aufregung; in pelegianischen Kreisen scheint man das Apostelwort so aufgefasst zu haben, als wäre der gläubige Gatte Vermittler der wahren Heiligung für seinen ungläubigen Teil und seine Kinder. Roux (Le pape Saint Gélase, Paris 1880, S. 125) meint, die Ausführung des Papstes „paraît inspirée uniquement par le besoin de justifier la doctrine touchant la necessité du baptême pour les enfants". Demgegenüber ist zu bemerken, dass Gelasius nicht allein die Kindertaufe, sondern die Taufe überhaupt als einziges Mittel der ersten Heiligung hervorzuheben für notwendig erachtet.

[23]) De pecc. mer. et rem. l. II c. 26 — CSEL 60, 114: Ac per hoc et illa sanctifi atio, cuiuscumque modi sit, quam in filiis fidelium esse dixit apostolus, ad istam de baptismo et de peccati origine vel remissione quaestionem omnino non pertinet. ....Non opinor, quisquam tam infideliter intellegit, quodlibet in his verbis intellegat, ut ob hoc existimet etiam maritum non christianum, quia christiana fuerit uxor eius, neque iam baptizari oportere et ad peccatorum remissionem iam pervenisse et in regnum coelorum esse intraturum, qui sanctificatus dictus est in uxore. Vgl. ibidem l. III c. 12, 21 — CSEL 60, 148 f. Hier behauptet Augustinus dasselbe auch von den Kindern.

[24]) Tract. V, 15. 17 — Thiel 588. 590; Guenther (CSEL 35) I 423, 2. 425, 16. Tract. V, 18 — Thiel 590 f.; Guenther (CSEL 35) I 426, 7.

[25]) Tract. V, 17 — Thiel 590.

dem Gläubigen in die nächste Nähe der wahren Heiligung gebracht wird.[26])

Bei der Begründung dieser Erklärung geht der Papst von dem scharfen Gegensatze aus, in welchem die Ehe eines Gläubigen mit einem Ungläubigen zu einer beiderseits ungläubigen Ehegemeinschaft steht. Dort ist wenigstens der eine Eheteil ein Heiligtum Gottes, gereinigt durch die Wiedergeburt, den einen Gott in seinem Herzen tragend; hier sind beide Teile eine Wohnung des Teufels, Gott entfremdet, unter der Herrschaft der unreinen Geister.[27]) Nun führt uns Gelasius vor Augen, wie heilsam der gläubige Teil auf den ungläubigen und seine Kinder einwirkt. Es beansprucht wohl einiges Interesse, die Art und Weise, auf welche der gläubige Eheteil den ungläubigen und seine Kinder der rechtmässigen Heiligung zuführen kann, näher kennen zu lernen.

Schon im Hinblick auf das Schriftwort „erunt duo in carne una" (Gn 2, 24) glaubt Gelasius annehmen zu dürfen, dass der geheiligte Leib des Gläubigen in einer gewissen Weise den Leib des Ungläubigen heiligt.[28]) Das auch den Leib einigende Eheband vermittelt dem ungläubigen Teil, wenn auch vielleicht ohne sein Wissen und Wollen, den göttlichen Segen.[29])

Der Gläubige fleht im Gebete um Gottes Barmherzigkeit für den Ungläubigen.[30]) Diese wird dem Ungläubigen wenigstens in seinem zeitlichen Wohl zuteil; mit ihr zugleich erwirbt er einen nicht geringen Grad göttlicher Liebe und ist so in etwa der göttlichen Gnadenerweisung teilhaft geworden (particeps divinae dignationis effectus).[31]) Wenn nämlich die nach dem Gesetze für unrein geltenden Speisen „durch das Wort Gottes geheiligt werden" (1 Tim 4, 5. Apg 11, 9), dann wird es nicht unpassend

---

[26]) Tract. V, 18 — Thiel 590 f. Tract. V, 17 — Thiel 590; Guenther (CSEL 35) I 425, 22.

[27]) Vgl. Tract. V, 14—17 — Thiel 587 ff.

[28]) Tract. V, 14 — Thiel 587.

[29]) Ibidem: ....divina benedictio per alterius unitae sibi carnis (sc. benedictionem) accedit. Guenther I 421, 28 ergänzt statt „benedictionem" *fidem*, was aber dem Kontext nicht entspricht.

[30]) Vgl. Tract. V, 15 — Thiel 587 f.

[31]) Ibidem — Thiel 587.

sein, zu behaupten, dass durch das Gebet des Gläubigen der Ungläubige „etwas von der Heiligung“ erlangt.[32])

Geht die bisher erwähnte Weise der Einwirkung auf den Ungläubigen auf geheimem Wege vor sich, so kommt noch ein offenes Zusprechen zum Glauben hinzu. Der gläubige Teil ermahnt seinen Gatten, sich zu bekehren, legt ihm die „credulitas summae Divinitatis“ nahe, stellt ihm die Majestät und Macht Gottes vor, belehrt ihn darüber, was die an den einen Gott Glaubenden bereits hier erhoffen, welche Ruhe ihnen nach diesem Leben beschieden ist.[33]) Durch diese beständige Anregung zum Glauben, deren Erfolg durch die Liebe und das Vertrauen in der Ehe begünstigt ist, wird dem Geiste und dem Körper des Ungläubigen die Wirkung der Heiligung zu Gemüte geführt.[34])

In ähnlicher Weise erklärt Gelasius 1 Kor 7, 14, wo die Kinder aus solcher Ehe heilig genannt werden. Sie sind heilig, insofern der gläubige Elternteil einen heiligenden Einfluss auf seine ungläubigen Kinder ausübt; sie sind „heilig“ im Vergleich zu den Kindern, deren beide Eltern ungläubig, unter der Herrschaft des Teufels sind und deshalb auf keine Weise zum Heile ihrer Kinder beitragen.[35]) Es sind im wesentlichen dieselben Mittel, wie die oben erwähnten, welche der Gläubige den Kindern bietet, damit sie für den Glauben gewonnen werden.

Durch die Abstammung von dem „heiligen Fleische“ des parens fidelis, der ein Tempel Gottes ist, erhalten die Kinder in etwa den Segen Gottes.[36]) Die Gebete des christlichen parens

---

[32]) Ibidem — Thiel 587 f.; bei derselben Frage weist auch Augustinus (De pecc. mer. et rem. l. II c. 26 — P. lat. 44, 176; CSEL 60, 113 f.) auf 1 Tim 4, 5 hin und sagt: „Sicut ergo ista ciborum sanctificatio non efficit, ut quod in os intraverit, non in ventrem vadat et in secessum emittatur per corruptionem, qua omnia terrena solvuntur, ...ita sanctificatio catechumeni, si non fuerit baptizatus, non ei valet ad intrandum in regnum coelorum aut ad peccatorum remissionem“. Augustinus betrachtet den ungläubigen Eheteil, insofern er von dem Gläubigen belehrt wird, als Katechumenen und spricht dieser Katechese die Wirkung der Taufe ab.

[33]) Tract. V, 16 — Thiel 588.

[34]) Ibidem — Thiel 588 f.; hier zitiert der Papst 1 Petr 3, 1. 2. Das „sine verbo lucrifieri“ bezieht er offenbar auf die geheime Einwirkung des „geheiligten Körpers“.

[35]) Tract. V, 17 — Thiel 589. 591.

[36]) Tract. V, 17 — Thiel 589.

lassen ihnen eine Heiligung zukommen; der Gläubige bringt in seinem Eifer meistenteils die Kleinen zu den heiligen Stätten, oder es wird ihnen, ohne ihr Wissen, im Taufbade die volle Heiligung zugewendet.[37]) Sind sie bereits zum Gebrauche der Vernunft gekommen, dann kommt noch die Ermahnung und Belehrung hinzu; sie werden heilig erzogen und zur Liebe zur Religion angeleitet.[38]) All dies nennt Gelasius „sanctificationis instrumenta".[39]) Der gläubige Mensch erscheint hier nur als Werkzeug in der Hand Gottes, er vermittelt nur das „remedium summae Divinitatis", insofern er um dieses betet.[40])

Wenn nun der ungläubige Eheteil die ihm durch die eheliche Liebe vermittelte Gnade Gottes (gratia per affectum coniugii ministrata) nicht umsonst erhält, sie nicht zurückweist, wenn die ungläubigen Kinder die ihnen durch die Liebe des gläubigen Elternteils angebotene Gnade Gottes annehmen, dann werden sie zur Gemeinschaft der Heiligung herangezogen (attrahitur).[41]) Die Ungläubigen empfangen also in der Tat göttliche Gnade; weil diese aber mit der wahren Heiligung in der Taufe nicht identisch ist,[42]) so ist sie offenbar nur eine aktuelle Gnadenhilfe. In letzter Linie ist die gesamte Einwirkung auf die Ungläubigen als Ausfluss der „divina dignatio"[43]) zu betrachten; die gnädige Gottestat führt die Ungläubigen zur vollen Heiligung in der Taufe hin.

Nur in Kürze, mehr im Vorübergehen äussert sich Gelasius auch über die Tatsache einer Rechtfertigung vor der Ankunft Christi. Nachdem er festgestellt hat, dass die Menschheit erst durch Christus aus der Gefangenschaft des Teufels befreit worden

---

[37]) Tract V, 17 — Thiel 590.

[38]) Ibidem.

[39]) Ibidem.

[40]) Tract. V, 15 — Thiel 588.

[41]) Tract. V, 16. 17. 18 — Thiel 589. 590. 591. Falls der ungläubige Eheteil die ihm angebotenen göttlichen Gnaden verachtet, so ist er im geistigen Sinne ein Ehebrecher und erklärt sich selbst jenes Ehebündnisses für unwürdig; mit Recht steht es im frei, gemäss 1 Kor 7, 15 die eheliche Gemeinschaft zu verlassen. Der Seele nach von Gott geschieden ist er nun dem Leibe nach vom gläubigen Gatten getrennt. Dasselbe gilt in analoger Weise von den ungläubigen Kindern. Vgl. Tract. V, 16. 17 — Thiel 589. 590.

[42]) Vgl. oben S. 265.

[43]) Tract. V, 15. 16. 17 — Thiel 587. 589.

ist, spricht er dem Erlösungswerke eine rückwirkende Kraft zu.[44]) Das Geheimnis der Erlösung ist schon vor dem Anfange der Welt durch die ewige Vorsehung vorbereitet. Die Fülle dieses Geheimnisses ist den Völkern erst in Christus offenbart worden. Für die Zeit vor Christus war die Erlösung ein Mysterium, das erst von weiter Ferne angebetet werden musste. Aber auch so entfaltete die Kraft der Erlösung ihre Wirksamkeit sowohl vor der Verkündigung des Gesetzes als auch zur Zeit seiner Geltung; die alte Abstammung (vetus origo) aller heiligen Männer und Frauen wurde in vorbildlichen Zeichen und Opfern gereinigt. Auf Grund der in der Zukunft liegenden Erlösungstat standen allen Gerechten vor Christus die Mittel des ewigen Heils zu Gebote; durch den Geist der Gnade kamen sie ihnen zu.

Denselben Gedanken von der Rechtfertigung im Alten Bunde führt Gelasius noch deutlicher im Tractatus V, 2 aus.[45]) Der Ehebund ist ein „grosses Geheimnis in Christus und in der Kirche" (Eph 5, 32); im ersten Menschenpaar ist Christus und die Kirche vorgebildet. Wie aber von dem ersten Menschen jeder Heilige abstammt, so ist er damit in dem Vorbilde enthalten.[46]) Der erste Mensch ist die „figuratio sacramenti", das sacramentum ist alsdann Christus und die Kirche. In Christus also und in der Kirche haben alle Gottgetreuen und Heiligen gelebt.[47]) Somit nimmt Gelasius eine Art von Zugehörigkeit der Heiligen des Alten Bundes zu der zukünftigen Kirche an. Wenn er dazu sagt: „et hoc mysterium omnes sancti ab Abel suis sacrificiis actionibusque gesserunt"[48]), so erblickt er in diesen Opfern und Handlungen eine Bekundung der Zugehörigkeit zur Kirche. Die Opfer in der Zeit vor dem mosaischen Gesetze üben eine reinigende Wirkung aus; ihre Kraft erhalten sie von diesem Geheimnisse, d. h. von Christus und seiner Kirche.[49]) Auch zur Zeit des Gesetzes brachten alle Heiligen Opfer für ihre Sünden dar, selbst die Hohenpriester.[50])

[44]) Vgl. zum folgenden Ep. 6, 8 — Thiel 333.

[45]) Vgl. zum folgenden Thiel 573 f. Guenther (CSEL 35) I 403, 3.

[46]) Tract. V, 2 — Thiel 573: Itaque iam inde ut sanctorum quisque processit, in huius sacramenti figuratione censitus est; Guenther I 403, 7 lässt das „ut" am Anfange aus; der Sinn ist in beiden Lesarten derselbe.

[47]) Tract. V, 2 — Thiel 573.

[48]) Ibidem.

[49]) Ibidem.

[50]) Tract. V, 2 — Thiel 573 f.

Wenn der Papst sagt: „in qua (sc. in Ecclesia) utique generaliter praecondita est remissio peccatorum“[51]), so scheint er damit sagen zu wollen, die Heiligen vor Christus hätten als Mitglieder der zukünftigen Kirche von dieser die Sündenvergebung erhalten; die Verzeihung der Sünden ist in der Kirche „generaliter praecondita“, allem Anschein nach insofern, als sie im allgemeinen schon vor dem tatsächlichen Bestehen der Kirche auf Grund deren Gewalt stattfindet. Nicht allein von der Erbschuld (vetus origo)[52]), sondern überhaupt von Sünden, für welche Opfer dargebracht wurden, sind die Heiligen des Alten Bundes kraft der durch den Erlöser in der zukünftigen Kirche begründeten Gewalt der Sündenvergebung befreit worden.

§ 2.

Die Notwendigkeit der göttlichen Gnade.

Die Überschätzung der menschlichen Willensfreiheit ist ein wesentlicher Punkt des Pelagianismus: der Wille ist mit natürlicher Kraft derart ausgestattet, dass er jeder sittlich guten Betätigung fähig ist. Diese Behauptung bekämpft Gelasius mit aller Entschiedenheit; eine grosse Bedeutung legt er der göttlichen Gnadenhilfe bei. Die Engel wie die Menschen bedurften im Urstande trotz ihrer erhabenen Stellung der Hilfe des Schöpfers, um die ihnen verliehenen Gaben zu bewahren, um zu bestehen und sich so des ewigen Besitzes Gottes würdig zu erweisen.[53]) Dabei hebt der Papst die Kraft der göttlichen Gnade für den Menschen sowohl vor wie nach dem Sündenfalle klar hervor: „Die grosse Bedeutung der göttlichen Gnade ist um so mehr daraus zu ersehen, dass der Mensch im Stande der Unversehrtheit ohne dieselbe nicht bestehen konnte, dass er aber nach dem Falle durch sie zu derselben Unversehrtheit zurückzukehren vermag“.[54]) Die Leugnung der Notwendigkeit eines inneren, übernatürlich bele-

---

[51]) Tract. V, 2 — Thiel 573.

[52]) Siehe oben S. 269.

[53]) Bezüglich der Engel vgl. Tract. V, 7. 9 — Thiel 579. 581 f. Bezüglich des Menschen vgl. Tract. V, 1. 8. 9 — Thiel 572. 580. 581. Ep. 6, 7 — Thiel 331. Vgl. meine Arbeit, Die dogmatische Lehre des Papstes S. 22 f. 33 ff.

[54]) Tract. V, 9 — Thiel 581: „....quantumque gratia ista (sc. divina) praevaleat, magis inde cognosci, dum et incolumis absque eadem stare nequiverit, et valeat ad eandem incolumitatem redire post lapsum.

benden und stärkenden Prinzips der Heilstätigkeit bildet den Schwerpunkt im pelagianischen System, insofern auf diesem Irrtum das gesamte „Wahngebilde“ gestützt ist. Im 6. Briefe erfahren wir, dass zur Zeit des Papstes Gelasius der Greis Seneca denselben pelagianischen Irrtum wieder aufgefrischt hat: Durch seinen freien Willen, mit Hilfe des „bonum naturae“ wird der Mensch selig! [55])

Demgegenüber erwidert Gelasius, die ersten Menschen, im Paradiese als „bona substantia“ begründet, hätten den freien Willen, das „bonum naturae“ verloren; vom Guten nämlich (de bono) seien sie durch die Sünde zum Bösen (ad malum), von der göttlichen Gemeinschaft (participatio divina) zu den Werken des Teufels (diabolica facinora) übergegangen.[56]) Der Papst stellt dem Gute der Natur nicht ausdrücklich die Übernatur entgegen. Er deutet es aber an, dass die „Natur“ der ersten Menschen tatsächlich in der Übernatur bestand, insofern er der „guten Substanz“ im Paradiese ein Sein und Leben in der „participatio divina“ zuschreibt. Unter dieser Teilnahme an Gott versteht Gelasius eine übernatürliche Ausstattung.[57]) Es ist indes zu beachten, dass der Papst eine ausdrückliche, formelle Unterscheidung zwischen Natur und Übernatur nicht macht. Im Kampfe gegen den Pelagianismus ist dies auch gar nicht notwendig gewesen; es handelte sich nur um die klare Feststellung, dass der paradiesische Urstand den Zustand nach dem Sündenfalle tatsächlich übertroffen hat. Deshalb betont Gelasius in seinen antipelagianischen Dargelegungen nur die tatsächliche Wirklichkeit, dass nämlich die Stammeltern im Paradiese eine übernatürliche Ausstattung besassen, dass sie nicht sterben sollten und frei von Konkupiszenz waren, dass sie aber durch die Ursünde die paradiesischen Gaben für sich sowie für das ganze Menschengeschlecht verloren haben.[58]) Das Verhältnis dieser beiden historischen Stände des Menschen zum reinen Naturstande untersucht der Papst nicht; mit der theoretischen Frage, ob Gott den Menschen im Stande der nackten Natur erschaffen konnte, beschäftigt er sich überhaupt nicht. Sein ganzes Augenmerk richtet er nur auf die historischen Stände des Menschen in der

[55]) Ep. 6, 7 — Thiel 331.
[56]) Ibidem.
[57]) Vgl. meine Arbeit, Die dogmatische Lehre des Papstes S. 30 f.
[58]) Vgl. meine Arbeit, l. c. S. 29 ff. 38 ff.

Heilsordnung. Der Mensch in der paradiesischen Ausstattung ist für Gelasius die gut begründete Natur, der Mensch nach dem Falle ohne die Übernatur die natura vitiata, der durch Christus erlöste Mensch natura reparata, renovata.[59]) Die Gutheit der Natur im Urstande besteht nach Gelasius in den Vorzügen physischer und geistiger Art, die dem Menschen im Urstande eine äussere und innere Überlegenheit über den Menschen nach dem Falle verleihen. Wenn also der Papst an der oben erwähnten Stelle von dem *bonum naturae* spricht, so denkt er offenbar an das Gut der *natura perfecta*, an die höhere Ausstattung der Natur, wie sie den ersten Menschen gegeben war. Für den Stand der Polemik genügt es ihm, nur den Gedanken des Gegners zu folgen, von dem *bonum naturale* zu sprechen, um nicht hier eine neue Frage über die paradiesische Ausstattung überhaupt in die Diskussion zu werfen. Indem er aber einfachhin den Verlust des *bonum naturale* der ersten Menschen behauptet, entkräftet er die Lehre des Gegners; ist nämlich dieses Gut verloren, dann kann es ja dem Menschen keine Hilfe mehr bieten.

Weiterhin macht nun Gelasius geltend: „Ecce sine divino suffragio, quod in illa beatitudine positus nunquam legitur expetisse, non solum homini naturale bonum prodesse non potuit, non solum non effecit beatum, sed quum hoc solo confidit.... beatitudinem potius amisit".[60]) Er geht dem pelagianischen Irrtum auf den Grund; das „natürliche Gut", der anerschaffene Zustand gibt dem paradiesischen Menschen keine hinreichende Kraft zur Erlangung der Seligkeit, es genügt eben nicht als einziges Mittel zu dem übernatürlichen Ziele. Dazu bedarf der Mensch im Urstande einer besonderen Gnadenhilfe, des *divinum suffragium*. Gelasius macht den Stammeltern den Vorwurf, dass sie um diese göttliche Hilfe zur unversehrten Bewahrung der empfangenen Gaben niemals gefleht, dass sie sich selbst in dem Augenblicke, wo sie von dem herannahenden Versucher bedroht waren, nicht in Demut an Gott um Hilfe gewandt, sondern sich auf die Kraft ihres eigenen Willens verlassen hätten; deshalb vollbrachten sie, was ihnen

---

[59]) Vgl. ausser der oben besprochenen Stelle Tract. V, 9 — Thiel 581; Ep. 6, 4 — Thiel 328; Tract. V, 6. 10 — Thiel 578. 583.

[60]) Ep. 6, 7 — Thiel 331.

verboten war, fielen in die Sünde.[61]) Zum Verharren in der paradiesischen Integrität war die göttliche Gnade absolut notwendig. Um diese Hilfe zu erlangen, mussten die ersten Menschen um sie bitten; sie gehörte also nicht zum Besitzstande des paradiesischen Menschen.[62]) Das *suffragium divinum* ist demnach eine aktuelle Gnadenhilfe, die von der übernatürlichen habituellen Ausstattung der Stammeltern verschieden ist.

Dann wendet sich Gelasius zu der pelagianischen Behauptung, der Mensch erlange die Seligkeit mittelst des freien Willens, eine Behauptung, die sich nicht etwa bloss auf den paradiesischen Menschen bezieht, sondern auch von dem Menschen nach der Erlösungstat Christi gelten soll.[63])

Gelasius findet in ihr jene Vermessenheit, die zu den Rechten der verabscheuungswürdigen Gefangenschaft, von der Eccl 40, 1 spricht, hinabsteigt.[64]) Der hier ausgesprochene Gedanke wird verständlicher, wenn wir uns die Lehre des Papstes über die Wirkung der Erbsünde auf den freien Willen vergegenwärtigen. Der Wille des Menschen ist in ewige Knechtschaft des Teufels geraten; infolge der Sünde ist der freie Wille verloren gegangen, insofern er in des Teufels Fesseln gekettet liegt und unfähig ist,

[61]) Tract. V, 8 — Thiel 580: hinc illa primae conditionis integritas, dum ita de se fidit, tamquam ipso qui condiderat non egeret, ...nec de conservandis quae sumpserat poscit auxilium, nec ad eum etiam pulsata tentatoris accessu devota concurrit et consulit suaeque se credit inter prospera voluntati, facile sine praesidio Creatoris patuit deceptoris insidiis, et in praevaricationem tracta consequenter illiciti.... Tract. V, 1 — Thiel 571 f.: dum sua nimirum felicitate confidunt.... nec ut eadem (sc. die paradiesischen Gaben) intemerata durarent suppliciter implorando, incolumes constare nequiverunt.

[62]) Nach Augustinus bedurften die Stammeltern der göttlichen Gnadenhilfe zum posse permanere in dem Gute des Urstandes; um im Guten zu beharren, brauchten sie indes um göttlichen Beistand nicht zu bitten. Die notwendige Gnade Gottes gehörte also zur standesgemässen Ausstattung. (Vgl. Mausbach, Ethik des hl. Augustinus II 57 ff.; vgl. auch meine Arbeit, Die dogmatische Lehre des Papstes S. 23 f.) Gelasius weicht hier von der Lehre Augustins ab, indem er die Notwendigkeit des Gebets um göttliche Hilfe hervorhebt und so diese zum Beharren notwendige Gnade als nicht zum Besitzstande der ersten Menschen gehörend darstellt.

[63]) Ep. 6, 7 — Thiel 331 f.: Quod autem libero arbitrio beatitudinem consequantur ....Die Pelagianer sagen es von sich selbst aus, wie Thiel richtig bemerkt.

[64]) Ep. 6, 7 — Thiel 332.

aus eigener Kraft ein übernatürliches Leben im Anschluss an Gott wieder zu beginnen.[65]) Wenn nun die Pelagianer in dem freien Willen das einzige Mittel zur Erlangung der Seligkeit erblicken, dann denken sie ebenso vermessen wie die ersten Menschen im Paradiese. Weil aber nach der Sünde der Wille in ewiger Knechtschaft des Teufels schmachtet, so ist es um so vermessener, jetzt auf ihn zu bauen. Der Umstand, dass die ersten Menschen im paradiesischen Zustande mittelst des „natürlichen Gutes" nicht in den Besitz der ewigen Glückseligkeit gelangten, bietet dem Papste ein argumentum a fortiori für die Unzulänglichkeit des menschlichen Willens nach der Sünde zur Erlangung der beatitudo.[66]) In diesem Sinne schreibt er auch im Tractatus V, 1: „Quanto magis post praevaricationis ruinam.... absque divino munere suis viribus *vel aegri* perstare non possunt, sine quo *nec integri* persistere valuerunt".[67])

Die Notwendigkeit göttlicher Gnadenhilfe begründet Gelasius noch genauer. Durch die Gnade des Erlösers wird die Freiheit den Menschen wiedergegeben.[68]) Der menschliche Wille soll nun „reformatae subsequendo libertatis auctorem" zum verlorenen Lohne zurückkehren.[69]) Der Wille des erlösten Menschen soll dem Urheber der wiederhergestellten Freiheit, d. h. seiner göttlichen Gnade folgen. Diese Erklärung wird durch die von Gelasius sogleich zitierten Worte des Apostels Paulus: „Deus est, qui operatur in vobis et velle et perficere pro bona voluntate" (Phil 2, 13) nahe gelegt.[70]) Wenn Gelasius aus den Worten Pauli folgert, Gott wirke das Wollen und Vollbringen nicht beim bösen Willen,[71]) so unterlegt er freilich den Worten „pro bona voluntate" einen fremden, vom Apostel nicht intendierten Sinn.[72])

Mit aller Deutlichkeit lehrt Gelasius in Ep. 6, 8, dass die göttliche Gnade dem Willen innere Kraft zu neuem, übernatürli-

---

[65]) Vgl. Ep. 6, 7 — Thiel 331 f. Vgl. meine Arbeit, Die dogmatische Lehre des Papstes S. 37 f.

[66]) Vgl. Thiel 332 Anm. 17.

[67]) Thiel 572.

[68]) Ep. 6, 7 — Thiel 332; siehe oben S. 263.

[69]) Ep. 6, 7 — Thiel 332.

[70]) Ibidem.

[71]) Ibidem.

[72]) Siehe Bibliothek der Kirchenväter: Briefe der Päpste VII (Kempten 1880) S. 89 Anm. 2.

chem Leben verleiht. Der Irrtum der Pelagianer, gegen den sich der Papst hier wendet, ist jenes „peculiare virus olimque detritum", das in der Behauptung wurzelt: „gratiam Dei secundum merita hominum posse conferri".[73])

Wie Gelasius[74]) aus Röm 11, 6 folgert, schliesst der Begriff der Gnade (gratia = gratis impenditur) es aus, dass sie als Lohn (merces) gegeben wird. Wenn der Lehrer der Heiden 1 Kor 15, 10 alle Gaben, die ihm zuteil geworden sind, kurz zusammenfasst und ausruft: „Durch Gottes Gnade bin ich das, was ich bin, und seine Gnade ist in mir nicht unwirksam gewesen", so will er hierdurch zum Ausdruck bringen, dass er dem Geschenke der Gnade nicht vorausgegangen, sondern ihm gefolgt sei; er hält sich nur für „cooperatorem gratiae". Wenn er dann fortfährt: „aber ich habe mehr als sie alle gearbeitet", so fügt er aus Furcht, er könnte vermessen erscheinen, hinzu: „nicht ich, sondern die Gnade Gottes mit mir", nicht: „ich und die Gnade Gottes mit mir"; er stellt die Gnade (gratiam praecedentem) voran und setzt sich selbst ihr nach. In dieser kurzen, aber prägnanten Ausführung lehrt der Papst deutlich die Gratuität und Prävenienz der Gnade Christi. Die göttliche Gnade wird umsonst gegeben. Sie ist das Prinzip aller Heilstätigkeit. Die Vollbringung des heilsamen Werks ist primär von der göttlichen Gnadenhilfe, erst sekundär von dem nachfolgenden freien Willen abhängig.

Die Gnade der Erlösers ist nach Gelasius auf dem ganzen Heilswege notwendig. Was könnte man ohne Gnade haben, da man selbst den Glauben durch sie erhält, wie der Apostel 1 Kor 7, 25 lehrt?[75]) Nach Eph 2, 8 nimmt auch der Anfang des Heils und des Glaubens von der Gnade seinen Ausgang.[76]) Damit trifft Gelasius den Semipelagianismus, welcher wenigstens den Beginn des Heils, den ersten Schritt auf dem Heilswege für einen selbständigen Akt des natürlichen Willenvermögens hielt.[77])

---

[73]) Ep. 6, 8 — Thiel 332.

[74]) Vgl. zum folgenden Ep. 6, 8 — Thiel 332 f.

[75]) Ep. 6, 8 — Thiel 333; die zum Beweise für diese These herangezogene Schriftstelle 1 Kor 7, 25: „Misericordiam consecutus sum, ut fidelis essem", auch wenn sie im Zusammenhang mit 1 Tim 1, 13. 16 genommen wird, bietet schwerlich ein wirkliches Argument dafür, dass der Glaube durch die Gnade komme.

[76]) Ibidem.

[77]) Vgl. Wörter, Beiträge zur Dogmengesch. des Semipel. S. 18:

Das gegnerische Axiom „gratia Dei secundum merita“ erfährt durch Gelasius eine scharfe Abfertigung. Auf Grund der zahlreichen Zeugnisse der hl. Schrift schliesst der Papst seine Ausführungen ab: „non naturalis libertatis arbitrium gratiam promereri, sed potius per gratiam recipere, ut a servitute, quam peccando meruerat, misericorditer absolutum esset“.[78]) Die Erlösergnade im allgemeinen meint hier Gelasius; sie wird nicht durch die freie Willenstat verdient, vielmehr wird der Wille des Menschen durch die Gnade von der Knechtschaft befreit. Diese Gnade erhebt den Menschen zunächst in einen neuen Zustand, der zum übernatürlichen Leben befähigt;[79]) sodann aber besteht die Gnade Christi in dem Beistande des Erlösers, unterstützt den Menschen, indem sie seinem Willen innere Kraft zum Wollen und Vollbringen der auf das Heilsleben gerichteten Handlungen verleiht.

In der Gnadenlehre, insbesondere in der Lehre über die Notwendigkeit, die Prävenienz und Gratuität der Erlösergnade denkt Gelasius augustinisch; „aber von einer partikulären Gnadenwahl, einer unbedingten Prädestination, also auch von einer kirchlichen Approbation der *ganzen* augustinischen Gnadenlehre“ ist in den Schriften des Papstes keine Spur.[80])

„(Die Semipelagianer) behaupten, der Wille für sich sei imstande und habe die Aufgabe, die auf das Heil gehende Wirksamkeit von sich aus zu beginnen; sie sehen sonach diese Willenstätigkeit als rein natürliche an und leugnen die Notwendigkeit der Gnade für den Heilsanfang. In der Bestimmung dessen, was am subjektiven Prozesse der Aneignung resp. Zueignung des Heils dem Willen und der Gnade eignet, verfahren demnach die Semipelagianer teilend, indem sie den Anfang desselben, nämlich den Glauben, dem Willen allein, die Vollendung aber der Gnade zuschreiben. In diesem Sinne genommen ist die These ein Irrtum, wie Augustinus mit Recht entgegnete, weil das Heilswerk in seiner Totalität Werk des Willens und der Gnade, also wie ganz Werk des Willens, so auch ganz Werk der Gnade ist“.

[78]) Ep. 6, 8 — Thiel 333.

[79]) Vgl. oben S. 263 f.

[80]) A. Koch, Die Autorität des hl. Augustin in der Lehre von der Gnade und Prädestination: Theol. Quartalschrift 73 (1891) S. 290; vgl. S. 289 ff.

II.

Die sittliche Lebenslage des erlösten Menschen, sein Fortschreiten in der Vollkommenheit im Kampfe gegen die böse Begierlichkeit bis zum endlichen Siege in der Ewigkeit.

Die Überschätzung der natürlichen Willenskraft führte die Pelagianer, besonders Cälestius und seinen Anhang, zu der verwegenen These, der Mensch könne durch die blosse Kraft seines Willens völlig sündelos leben. Mit einem neuen Irrtum, der nur eine Ausgeburt des eben genannten zu sein scheint, macht uns Gelasius in seinem fünften Traktat bekannt. Es handelt sich hier um die Behauptung einiger, „ein jeder könne in diesem Leben in solcher Vollkommenheit feststehen, dass er durch keinerlei Leidenschaften der menschlichen Gebrechlichkeit beunruhigt, noch von körperlichen Regungen gequält werde".[81]) Diese Art von Vollkommenheit kann jemand, wie der Papst zur Widerlegung des Irrtums bemerkt, entweder durch eigene Kraft oder mit Hilfe der göttlichen Gnade zu erreichen meinen; im ersten Falle verneint Gelasius die Möglichkeit, einen so vollkommenen Zustand zu erlangen.[82]) Er begründet es kurz mit dem Hinweis auf die ersten Menschen, die ja ohne Gnade Gottes nicht in ihrer Integrität bestehen konnten; um so weniger also kann die gefallene, kranke Natur in eigener Kraft, ohne göttliche Hilfe feststehen.[83]) Im zweiten Falle, wenn nämlich jemand behauptet, durch die göttliche Gnade könne allen Heiligen in diesem Leben eine solche Vollkommenheit zuteil werden, so tue er gut, dies zu glauben und zu erhoffen, da ja mit Gottes Hilfe alles möglich sei.[84])

[81]) Tract. V, 1 — Thiel 571.

[82]) Ibidem.

[83]) Ibidem — Thiel 571 f. Aus dieser Begründung geht hervor, dass Gelasius die Behauptung, der Mensch könne einen Zustand des Freiseins von bösen Begierden erreichen, zugleich als Lehre von der Möglichkeit der Sündelosigkeit auffasst. So ist auch der genannte, neue Irrtum zweifellos zu verstehen. Vgl. unten S. 280 ff.

[84]) Tract. V, 1 — Thiel 572; Guenther (CSEL 35) I 401 f. Bei der Frage der Möglichkeit der Sündelosigkeit gibt auch der hl. Augustinus zu, dass der Mensch unter dem Beistande der göttlichen Gnade ohne Sünde sein kann. Vgl. De pecc. mer. et rem. l. II c. 6 — P. lat. 44,155; ibidem c. 17,26 — P. lat. 44,167; De nat. et gr. 42,49 — P. lat. 44,271; De perf. iust. 6,12 — P. lat. 44,297; ibidem 7,16 — P. lat. 44,299; De spir. et litt. 35,62 — P. lat. 44,241.

Nun wendet sich Gelasius zu der realen Wirklichkeit des Lebens mit der Frage, ob es in der Tat Menschen gegeben hat, die zu einem solchen Grade von Vollkommenheit aufgestiegen sind.[85]) Er will die Frage von vornherein weder bejahen noch verneinen, vielmehr die heiligen Propheten und Apostel sprechen lassen, die ja in der Heiligkeit des Lebens von keinem jemals übertroffen worden sind noch übertroffen werden.[86]) Auch wenn sie dank einer besonderen Gabe Gottes nur selten oder nur schwach von den Leidenschaften angegriffen wurden und sie mit Hilfe einer grösseren Gnade Gottes leicht besiegten, so waren sie dennoch nicht so frei von ihnen, dass sie gar keine Sünde gehabt hätten, wie es nur dem „unbefleckten Lamm" eigen ist.[87]) Die Propheten und Apostel sollen uns belehren, wie wir den Fortschritt dieses Lebens zu bemessen haben.[88])

An der Hand von Texten aus dem Alten und Neuen Testament entwirft nun Gelasius ein Bild von der sittlichen Lebenslage der nach Vollkommenheit strebenden Menschen. Zwei Tatsachen stellt er fest; einerseits hatten auch die heiligen Männer mit den Leidenschaften zu kämpfen, anderseits war ihr Leben nicht frei von jeder Sünde.[89])

Der Hauptakzent in der Ausführung liegt, der eingangs erwähnten gegnerischen Behauptung entsprechend, auf dem Kampfe mit den Leidenschaften. Die Ausdrucksweise des Papstes zeigt, dass er von Leidenschaften im allgemeinen spricht. Er verwendet

[85]) Tract. V, 1 — Thiel 572. Pelagius führte eine Reihe von Personen auf, die nach seiner Ansicht nicht gesündigt, sondern gerecht gelebt haben. Vgl. Aug. De nat. et gr. 36,42 — P. lat. 44,267; CSEL 60,263 f.

[86]) Tract. V, 1 — Thiel 571.

[87]) Ibidem — Thiel 571 f.

[88]) Ibidem — Thiel 571.

[89]) In Ep. 157,4 (P. lat. 33,675; ed. Goldbacher, CSEL 44,451) sagt der hl. Augustinus: Sed isti utcumque tolerandi sunt, quando dicunt vel esse vel fuisse hic aliquem iustum, praeter unum Sanctum sanctorum, qui nullum haberet omnino peccatum. Sonst verwirft er allgemein die Behauptung der Tatsächlichkeit eines sündelosen Lebens des Menschen; eine solche Behauptung nennt er „praesumptio": Contra 2 ep. Pel. l. IV c. 10,27 — P. lat. 44,629. Vgl. auch De pecc. mer. et rem. l. II c. 7,8 — P. lat. 44,156 f.; De perf. iust. 21,44 — P. lat. 44,316. Wie Gelasius (vgl. oben) lehrt auch Augustinus, Christus sei frei von jeder Sünde gewesen; ausser der soeben zitierten Stelle vgl. De pecc. mer. et rem. l. II c. 20,34 — P. lat. 44,171; De perf. iust. 11,24 — P. lat. 44,304. Ibidem 21,44 — P. lat. 44,316.

nämlich Worte, wie „humanae conditionis passiones", „mortalitatis vitia",[90]) „vitia humanae conditionis";[91]) von diesen *vitia* werden die Heiligen angegriffen (impetiti, pulsati sunt).[92]) *Vitia* bedeuten hier ohne Zweifel nicht Sünden oder Laster, sondern die den Menschen innerlich erregenden Affekte, die zur Sünde reizen. Augustinus definiert sie als „affectiones, quae contra rationem accidunt mentemque perturbant".[93]) Bei *vitia* ist nicht nur an die fleischlichen Begierden, sondern an die böse Begierlichkeit überhaupt zu denken. In diesem Sinne spricht der Papst auch von „infirmitates", von dem „languoris exagitatione pulsari",[94]) von „affectus humanae miseriae", „incursus".[95]) Der Mensch wird von weltlichen Sinnen (mundanis sensibus) umschlungen und von der dem Verderben unterliegenden Natur gedrückt.[96]) Er erträgt die „affectus mortalis infestationis", ist den „molestiis" unterworfen.[97]) All diese Ausdrücke bezeugen, dass Gelasius das allgemeine Elend der Menschheit im Auge hat. Unter allen Leidenschaften ist gewiss die *concupiscentia carnis* die heftigste und die verderblichste. Deshalb sieht Gelasius wohl in ihr das grösste Hemmnis einer absoluten Vollkommenheit, deshalb zitiert er Schriftstellen, welche sich, wie wir gleich sehen werden, besonders auf die Konkupiszenz des Fleisches beziehen. So ist es zu verstehen, dass er mit dem Worte „impassibilitas" besonders die Freiheit von den fleischlichen Begierden zum Ausdruck bringt.[98])

Seine Meinung, zu der er durch die Äusserungen der Propheten und Apostel gelangt, begründet er dementsprechend mit Schriftstellen aus dem Alten und Neuen Testament. Gegenstand seiner Darlegung ist der sittliche Zustand der relativ vollkommensten Menschen; er beruft sich nämlich auf die Propheten und Apostel als heilige Männer und glaubt in ihren Äusserungen den

[90]) Tract. V, 1 — Thiel 572.
[91]) Tract. V, 2 — Thiel 573.
[92]) Tract. V, 1.2 — Thiel 572 f.
[93]) De Civ. Dei l. XIV c. 9 — Dombart II 23,23.
[94]) Tract. V, 2 — Thiel 573.
[95]) Tract. V, 3 — Thiel 575 f.
[96]) Tract. V, 11 — Thiel 583.
[97]) Ibidem — Thiel 584.
[98]) Tract. V, 3 — Thiel 574. Vgl. unten S. 280 f. Impassibilitas ist die von Augustinus gegebene Übersetzung des griechischen ἀπάθεια; vgl. De Civ. Dei l. XIV c. 9 — Dombart II 23, 20.

besten Massstab für die Beurteilung des sittlichen Fortschritts im irdischen Leben zu finden. Wenn er nicht allein die Apostel, sondern auch die Propheten sprechen lässt, so sieht er auch in diesen bereits erlöste Menschen. Alle Heiligen des Alten Bundes verdanken ihre Heiligkeit der rückwirkenden Kraft der Erlösung.[99]) In der Voraussetzung dieser Tatsache zieht Gelasius auch das Alte Testament zum Beweise heran. So entwirft er das Bild von der sittlichen Lebenslage und Lebensentfaltung des zur Ewigkeit schreitenden Menschen, der in enger Verbindung mit dem Erlöser steht.

Alle Heiligen bis zur Verkündigung des Gesetzes hatten es nötig, sich unaufhörlich durch mystische Opfer zu entsühnen, waren also den Regungen der Leidenschaften unterworfen.[100]) Auch zur Zeit des Gesetzes brachten alle Heiligen, selbst die Hohenpriester Opfer für ihre Sünden dar.[101]) Alle Propheten flehten um Verzeihung ihrer Übertretungen.[102]) Aus der Tatsache, dass Sühnopfer dargebracht und Sühngebete verrichtet wurden, schliesst Gelasius auf die allgemeine Sündhaftigkeit der Heiligen des Alten Bundes; diese wird durch die Aussprüche des hl. Job (14, 4. 5; 15, 15), des Propheten David (Ps 142, 2; 31, 5. 6) und des hochweisen Salomon (Eccl 7, 21; Prv 20, 9) zum Ausdruck gebracht.[103])

Die Meinung, die Heiligen des Alten Bundes seien von der „impassibilitas" etwa deshalb auszunehmen, weil sie „concessis a Deo coniugibus utebantur", weist der Papst als unbegründet zurück; denn auch der hl. Elias wäre „passibilis" gewesen (Jak 5, 17) und der hl. Prophet Daniel (9, 20) hätte nicht nur für die Vergebung der Sünden des Volkes, sondern auch für die Vergebung seiner eigenen Sünden gebetet.[104]) Gelasius scheint hier

---

[99]) Tract. V, 2 — Thiel 573. Vgl. dazu oben S. 268 ff.

[100]) Tract. V, 2 — Thiel 573.

[101]) Ibidem — Thiel 573 f.

[102]) Ibidem — Thiel 574; Guenther (CSEL 35) I 403 f.

[103]) Vgl. ibidem. Augustinus verwendet dieselben Schriftstellen; vgl: De pecc. mer. et rem. l. II c. 7,8 — P. lat. 44,155 f.; ibidem l. II c. 10,12 ff. — P. lat. 44,158 ff.

[104]) Tract. V, 3 — Thiel 574: Sed ne putentur illorum temporum sancti ab hac impassibilitate forsitan excipiendi, quoniam concessis a Deo coniugibus utebantur, quamvis et beatus Elias passibilis fuisse memoretur ....et sanctus propheta Daniel non solum pro populi, sed etiam pro suis peccatis perhibeatur orasse.... tandem veniamus ad beatos apostolos....; Guenther (CSEL 35 I 404,16) fügt vor „concessis" die Negation „non"

Elias und Daniel als Männer hinzustellen, die nicht „concessis a Deo coniugibus utebantur", d. h. nicht im Ehestande, sondern jungfräulich gelebt haben.[105]) Wenn sie trotzdem nicht frei von der Passibilität, nicht frei von sinnlichen Trieben und nicht sündelos waren, dann liegt der Grund dafür — nur so kann der Gedankengang des Papstes sein — nicht in dem „concessis a Deo coniugibus uti", weil sie eben in Keuschheit lebten. Deshalb könne man den „usus matrimonii" nicht als Grund geltend machen, um die etwaige Behauptung aufrechtzuerhalten, die Heiligen des Alten Bundes seien von der „impassibilitas" auszunehmen. Die Konkupiszenz des Fleisches, die hier in erster Linie gemeint ist, herrscht allgemein, auch in den enthaltsam lebenden Menschen, als Folge und Strafe der Ursünde.[106])

Um die eben erwähnte etwaige Meinung zu entkräften, will Gelasius die Aussagen der Apostel in Erwägung ziehen.[107]) Auf diese Weise scheint der Papst ein verstärktes Argument erzielen zu wollen; waren nämlich die Apostel als besonders heilige Männer der bösen Begierlichkeit unterworfen [108]), dann um so mehr die Heiligen des Alten Bundes, und zwar nicht etwa deshalb, weil sie „concessis a Deo coniugibus utebantur". Die gesamte Menschheit befindet sich im Zustande der Passibilität, in welchem sie mit sinnlichen Trieben zu kämpfen hat.

Alle Heiligen vor Christus waren sündhaft, alle von der bösen Begierlichkeit erfüllt. Mit prophetischem Blick hätte schon David (Ps 31, 5 f.) gesagt, dass auch die Heiligen, welche sich in der zukünftigen Gnade Gottes ein erhabeneres Ziel setzen

hinzu; diese Lesart ist im Interesse der gesamten Beweisführung (vgl. oben) abzulehnen. Es liegt auch gewiss bei den Heiligen des Alten Bundes kein Grund vor, von ihnen zu behaupten: non concessis a Deo coniugibus utebantur. Diese Behauptung würde in der Lesart Guenthers liegen.

[105]) Diese Annahme war betreffs des Propheten Elias sehr verbreitet. Vgl. z. B. Tertullian, De monog. 8 — P. lat. 2,940; Hieronymus, Adv. Iovin. I 25 — P. lat. 23,255; Epiphanius, Ancor. 98 — P. gr. 43,196; Chrysostomus, De virg. 79 — P. gr. 48,591; Pseudo-Klemens, De virg. I 6 — Funk, Patres apostolici, ed. II vol. II p. 5; Pseudo-Ignatius, ad Philad. IV 4 — Funk l. c. p. 131.

[106]) Tract. V, 25 — Thiel 596.

[107]) Siehe Text in Anm. 104.

[108]) Vgl. unten S. 282 f.

werden, um Vergebung ihrer Sünden beten werden.[109]) Damit leitet Gelasius zu der Frage über die Beschaffenheit der sittlichen Lebenslage der Heiligen nach Christus über. Im Gegensatz zu der alttestamentlichen Heiligkeit sub lege spricht er von dem „propositum eminentius“ unter der göttlichen Gnade des Erlösers.[110]) Nach einem höheren Grade von Vollkommenheit streben die Heiligen des Neuen Bundes, und dennoch sind sie nicht frei von Leidenschaften und nicht sündelos.

Zum Beweise seiner These zitiert Gelasius Texte, in denen die Apostel einerseits die Tatsache der allgemein herrschenden Konkupiszenz bezw. Sünde betonen, anderseits zum Kampfe gegen die sinnlichen Triebe auffordern; er führt an erster Stelle Jakobus (1, 12. 14 f; 3, 2) an, dann Petrus (1 Petr 2, 11; 4, 12; 5, 8 f.), Johannes (1 Jo 1, 8 f; 1, 10; 2, 1 f; 2, 16 f.) und zuletzt Paulus (Röm 7, 18—20; 7, 22—25; Gal 5, 17; Röm 7, 15).[111]) Wenn auch alle Apostel gerecht waren, so ist doch Jakobus der Mann, der eigens und besonders die ausnehmende Bezeichnung eines gerechten Mannes erworben hat.[112]) Petrus wird von Gelasius einfach „beatus“ genannt.[113]) Johannes ist ihm jener Apostel und Evangelist, der an der Brust des Erlösers gelegen hat (vgl. Jo 13, 23; 21, 20). Paulus ist zwar der geringste unter den Aposteln (1 Kor 15, 9), aber das Gefäss der Auserwählung (Apg 9, 15), Lehrer der Heiden, der bevorzugte Verkünder der göttlichen Gnade, der ausführliche Erklärer des himmlischen Geheimnisses, jener, der in den dritten Himmel erhoben wurde, der ein Übermass von Gnade erhalten, der zwar der letzte unter allen Aposteln, doch mehr als alle gearbeitet hat.[114]) Dem Zeugnisse des hl. Paulus legt Gelasius wohl die grösste Bedeutung bei; wenn auch dem hl. Paulus die göttliche Gnadenhilfe in Fülle zuteil wurde, wenn er auch selbst mehr als alle anderen gearbeitet hat, so war er dennoch den Anfechtungen vonseiten der bösen Begierlichkeit

---

[109]) Tract. V, 2 — Thiel 574.

[110]) Ibidem.

[111]) Vgl. Tract. V, 3 — Thiel 574 ff.

[112]) Tract. V, 3 — Thiel 574. Hegesippus sagt, Jakobus hätte von der Zeit Christi an bis auf unsere den ausnehmenden Beinamen „der Gerechte“ gehabt. Vgl. Eusebius, Hist. eccl. II 25 — P. gr. 20,197.

[113]) Tract. V, 3 — Thiel 575.

[114]) Ibidem. Vgl. 1 Tim 2,7; 2 Tim 1,11; 2 Kor 12,2—4; 1 Kor 15,10.

ausgesetzt.[115]) Uns liefert Paulus den Beweis, dass wir mit ihm schwach sein sollen (2 Kor 12, 9).[116]) Besonders hebt noch Gelasius hervor, dass Paulus sich selbst dem allgemeinen Elend unterworfen fühlt; Röm 7, 24 f. weist er gleichsam mit eigenem Finger auf sich selbst hin; ebenso spreche er 1 Kor 9, 27 von seiner eigenen Person; durch Züchtigen bändigte er seine Glieder eben deshalb, weil er durch sinnliche Triebe angefochten wurde.[117]) Aus Röm 8, 23 folgert der Papst, dass der „vortreffliche Lehrer" nicht nur das christliche Volk, sondern auch die Apostel, die Fürsten und Eltern der Kirche, die mit einer grösseren Gnade ausgestattet waren, die Erstlinge des hl. Geistes, als in der allgemeinen sittlichen Lebenslage befindlich hinstellt.[118])

Zu den Selbstzeugnissen der Apostel fügt Gelasius noch hinzu, die Apostel hätten doch auch die „oratio dominica" notwendigerweise gelehrt und aus wahrhaften Herzen verrichtet. Täglich hätten sie gebetet, Gott möge ihnen ihre Sünden vergeben, er möge sie nicht in Versuchungen führen und sie vom Übel befreien (Mt 6, 12 f.).[119]) Wären aber die Apostel frei von jeder Schuld, frei von Versuchungen oder frei vom Übel gewesen, dann

---

[115]) Tract. V, 3 — Thiel 575 f.

[116]) Ibidem.

[117]) Tract. V, 4 — Thiel 576. Einige meinten, Paulus spreche im Namen irgend eines anderen; gegen diese wendet sich hier Gelasius.

[118]) Tract. V, 12 — Thiel 585.

[119]) Tract. V, 4 — Thiel 576. Die afrikanische Generalsynode zu Karthago i. J. 418 bestimmt: can. 6. Ubi (sc. 1 Jo 1,9) satis apparet, hoc non tantum humiliter, sed etiam veraciter dici. Can. 7. Item placuit, ut quicumque dixerit, in oratione dominica ideo dicere sanctos: „Dimitte nobis debita nostra", ut non pro seipsis hoc dicant, quia non est eis iam necessaria ista petitio, sed pro aliis qui sunt in suo populo peccatores; et ideo non dicere unumquemque sanctorum: Dimitte mihi debita mea, sed: Dimitte nobis debita nostra; ut hoc pro aliis potius, quam pro se iustus petere intelligatur, A. S. Can. 8. Item placuit, ut quicumque ipsa verba dominicae orationis, ubi dicimus: „dimitte nobis debita nostra", ita volunt a sanctis dici, ut humiliter, non veraciter hoc dicatur, A. S. (Denzinger-Bannwart ed. X, 106. 107. 108). Gegen dieselbe falsche Interpretation der oratio dominica vonseiten der Pelagianer wendet sich Gelasius; ebenso Augustinus, Contra 2 ep. Pel. l. IV c. 10,27 — P. lat. 44,629: Qua praesumptione (die Lehre von der Tatsächlichkeit der Freiheit von Sünden) apertissime orationi dominicae contradicunt, in qua omnia membra Christi „dimitte nobis debita nostra" veraci corde et quotidianis vocibus clamant. Vgl. De perf. iust. 21 — P. lat. 44,316.

hätten sie, das Gebet des Herrn verrichtend, gelogen und in letzter Linie gemäss 1 Jo 1, 10 Christus selbst zum Lügner gemacht, da ja Christus diese Gebetsform seinen Schülern gegeben hat.[120]) Die Tatsache, dass die Apostel das Gebet des Herrn aus wahrhaftem Herzen verrichtet haben, beweist, dass sie nicht frei von Versuchungen, nicht frei von Schuld gewesen sind. Die Autorität Christi gibt der ganzen Beweisführung des Papstes den krönenden Abschluss.

Der Zustand der „Passibilität" ist allen Menschen gemeinsam; auch nach der Erneuerung der menschlichen Natur durch die Taufe bleiben die „vitia".[121]) Das Leben des erlösten Menschen ist ein steter Kampf der „mens religiosa" gegen die Leidenschaften.[122]) Je nachdem jemand unter der Wirksamkeit der göttlichen Gnade fortgeschritten ist, ist das Ankämpfen „des Fleisches gegen den Geist" mehr oder weniger heftig, sehr selten oder sehr gering.[123]) Der Grad der erreichten Vollkommenheit hängt von der göttlichen Gnade und der Mitwirkung des einzelnen ab. Doch sind auch diejenigen von den Anfechtungen des Feindes nicht frei, die den Vorsatz einer grossen Enthaltsamkeit gefasst haben.[124])

Nachdem so der Papst festgestellt hat, dass bei allem Fortschritt im irdischen Leben selbst Heilige mit den Trieben ihrer

[120]) Tract. V, 4 — Thiel 576 f.; Guenther (CSEL 35) I 408,14. Vgl. can. 8 der eben erwähnten Synode: Quis enim ferat orantem et non hominibus, sed ipsi Domino mentientem, qui labiis sibi dicit dimitti velle, et corde dicit, quae sibi dimittantur, debita non habere? (Denzinger-Bannwart, ed. X, 108).

[121]) Tract. V, 6 — Thiel 578.

[122]) Ibidem.

[123]) Ibidem: Haec vitia.... ipsos etiam in magnae continentiae proposito constitutos sive minus sive amplius, prout quiquis gratia divina dispensante profecerit, tamen infestare non desinant....; Tract. V, 1 — Thiel 572: Qui (die Propheten und Apostel) etiamsi copiosiore Dei munere vel raris omnino, vel minimis humanae conditionis passionibus impetiti sunt, et affluentiore Dei gratia mortalitatis vitia facile superarunt.... Vgl. die ähnliche Sprache des Augustinus, De perf. iust. 18,39 — P. lat. 44,313: ...quamvis de die in diem minuantur (sc. reliquiae peccati) in proficientibus; De Civ. Dei l. XXII c. 23 — Dombart II 608, 10 f.: Aliquando enim concitatius, aliquando remissius, non tamen desinit caro concupiscere.... ut non ea quae volumus faciamus, omnem malam concupiscentiam consumendo, sed eam nobis, quantum divinitus adiuti possumus, non ei consentiendo subdamus....

[124]) Siehe Anm. 123.

Leidenschaften unaufhörlich kämpfen und ringen müssen, wirft er noch die Frage auf, warum denn nach der Erneuerug der menschlichen Natur, nach dem Empfange der Taufe diese „vitia" dem Menschen belassen werden.[125]) Der Grund hierfür liegt in dem Willen des Erlösers, der das allgemeine Elend zum Besten der Menschheit verwendet, der auf diesem Wege den erlösten Menschen zu der Vollendung der Adoptivkindschaft im Jenseits wirksam und sicher führt.

Der Erlöser hat das Menschengeschlecht von der ewigen Knechtschaft des Teufels befreit; er wählte hierzu den Weg der Gerechtigkeit. Im Interesse der unendlichen Gerechtigkeit (aequitatis immensae) lag es nämlich, dass der Teufel nicht einfachhin (abrupte) durch die göttliche Macht, sondern auch durch die Gerechtigkeit des Menschen besiegt würde.[126]) So gewährte er den Gläubigen einen Anteil an ihrer eigenen Erlösung; die Gnade und der Glaube ermöglichen es den Menschen, kraft des unaussprechlichen Geheimnisses die Teilhaberschaft mit Christus zu erlangen.[127]) Sie erhalten das Unterpfand der Adoptivkindschaft; damit ist die wesentliche Erneuerung vollzogen.[128]) Nachdem auf diese Weise ihr Los verändert ist, sollen sie nun auch selbst Besieger des Teufels werden.[129]) Ohne Verdienst wurde der Mensch geheilt, den weiteren Weg soll er zu seinem Verdienst schreiten; was der Mensch durch eigenen Willen verloren, soll er nun in enger Anlehnung an die Gnade Gottes (secundum Dei gratiam) durch den eigenen Willen wiedererlangen.[130]) Deshalb hat der Erlöser vorgezogen, dass „die Tugend

---

[125]) Tract. V, 6 — Thiel 578; Tract. V, 2 — Thiel 573.

[126]) Tract. V, 10 — Thiel 582 f. Ähnlich äussert sich Papst Leo I. in Sermo 22,3 — P. lat. 54,196: Verax namque misericordia Dei, quum ad reparandum humanum genus ineffabiliter ei multa suppeterent, hanc potissimum consulendi viam elegit, qua ad destruendum opus diaboli non virtute uteretur potentiae, sed ratione iustitiae.... Non itaque iuste amitteret originalem humani generis servitutem, nisi de eo quod subegerat vinceretur.

[127]) Tract. V, 10 — Thiel 583.

[128]) Siehe oben S. 263 f.

[129]) Tract. V, 10 — Thiel 583.

[130]) Ibidem: Oportebat autem, ut ipsa quoque rationabilis humana creatura, quod propria voluntate perdiderat, etiam secundum Dei gratiam propria reciperet voluntate, et quae sine merito curabatur, tribueretur ei, ut etiam haec (hoc) sequeretur ex merito. Guenther (CSEL 35) I 416,12.

in der Schwachheit vollendet werde" (2 Kor 12, 9).[131]) Der Allmächtige konnte den Menschen nach der Erlösung von der bösen Begierlichkeit befreien; in Wirklichkeit lässt er ihn immer noch „languoris exagitatione pulsari".[132]) Die wirksame Erlösung verlangt des Menschen eigene Arbeit, damit er durch den siegreichen Kampf gegen die bösen Begierden an dem Siege Christi über den Teufel teilnimmt.

Noch einen weiteren Zweck soll nach Gelasius die Schwäche des Menschen erfüllen, sie soll den erlösten Menschen vor Hoffart bewahren. Die Hoffart hat ihn einst gestürzt, von ihr muss er nach dem Falle frei werden.[133]) Ohne die „Schwäche" würde die menschliche Natur auf sich vertrauen, den Schöpfer vergessen und sich so sicher fühlen.[134]) Deshalb ruft der hl. Paulus, der den Fall und die Wiederherstellung des Menschengeschlechts ausführlicher als die Übrigen gelehrt hat, aus: „Damit ich mich nicht wegen der Grösse der Offenbarungen überhebe, wurde mir ein Stachel in mein Fleisch gegeben..." (2 Kor 12, 7—9).[135]) Gemäss Röm 8, 20 ist das Geschöpf der „vanitas", d. h. den weltlichen Sinnen und dem Verderben ausgesetzt; mit der „creatura" sei nicht der paradiesische, sondern der bereits in Christus erlöste Mensch gemeint, jene Kreatur, von welcher 2 Kor 5, 17, Eph 2, 10, Gal 6, 15, Jak 1, 18 und Jak 1, 17 die Rede ist.[136]) Diese neue Kreatur wird von der inneren Schwäche bedrückt, damit sie sich nicht auf irgend ein eigenes Gut verlasse, sondern in Demut anerkenne, all ihr Gutes stamme von Gott, jenem unveränderlichen, über den Schatten des Wechsels erhabenen, stets unendlichen Lichte (Jak 1, 17); der Mensch soll sich dessen bewusst sein, dass er, der selbst veränderlich und durch den Schatten des

---

[131]) Tract. V, 10 — Thiel 583.

[132]) Tract. V, 2 — Thiel 573. Ähnlich spricht Augustinus, De pecc. mer. et rem. l. I c. 39,70 — P. lat. 44,150: Nam nec grandibus hoc praestatur in Baptismo, nisi forte miraculo ineffabili omnipotentissimi Creatoris, ut lex peccati, quae inest in membris repugnans legi mentis, penitus exstinguatur, et non sit. CSEL 60,70. Vgl. Contra Jul. IV, 28 — P. lat. 44,752.

[133]) Tract. V, 10 — Thiel 583.

[134]) Ibidem.

[135]) Tract. V, 11 — Thiel 583.

[136]) Vgl. ibidem — Thiel 583 f.

Wechsels verdunkelt ist, die Gnade des wahren Lichtes von Gott erhält.[137])

Über den Zweck der „infirmitas" im Menschen äussert sich, wie Gelasius sagt, ein gewisser Kirchenlehrer: „Ad magnam enim utilitatem fidelium materia est servata certaminum, ut non superbiat sanctitas, dum pulsatur infirmitas".[138]) Die eigene Gebrechlichkeit wenigstens soll für den Menschen nach dem Falle ein Mahnruf sein, nicht in Hochmut auf die eigene Kraft zu bauen, vielmehr zu der Gnade Gottes seine Zuflucht zu nehmen.[139]) Ohne göttliche Gnadenhilfe konnte der Mensch selbst in der paradiesischen Glückseligkeit nicht unversehrt bestehen; das innere Elend des Menschen soll ihn über die Ursache des Sündenfalls, die in dem Verzicht auf den Schutz des Schöpfers bestanden hat, belehren.[140]) Unter diesem Schutze Gottes, d. h. durch seine Gnade gelangt jetzt der Mensch nicht nur zu dem Zustande der Erschaffung zurück, wird vielmehr zum Eintritt in die himmlische Wohnung vorbereitet.[141])

---

[137]) Ibidem — Thiel 584. Vgl. Tract. V, 3 — Thiel 575: ....ex quibus (sc. dictis Pauli) nobis sufficientissime demonstretur, magis nos cum Paulo debere infirmari, ut habitet Christus in nobis (2 Kor 12,9), quam cum quolibet aliter sentiente quam Paulus fortes videri, et velut, quod absit, Christi remediis non egere. Tract. V, 13 — Thiel 587: sic temperatum nostrae salutis antidotum, ut omni protervitate deposita, qui gloriatur, non in se, sed in Domino glorietur (1 Kor 1,31; 2 Kor 10,17).

[138]) Tract. V, 12 — Thiel 585. Der zitierte Text ist, wie Thiel (l. c. Anm. 47) feststellt, der Schrift „De vocatione omnium gentium" I, 8 (P. lat. 51, 656) entnommen, die Paschasius Quesnell dem Papste Leo I zugeschrieben habe. Bardenhewer (Patrologie, 3. Aufl. 1910. S. 444; Geschichte der altkirchl. Literatur, 1. u. 2. Aufl. 1924, Bd. IV S. 542) bezeichnet die Versuche, als Verfasser dieser Schrift Prosper von Aquitanien oder Leo I nachzuweisen, als misslungen; dieses Urteil bezieht sich natürlich nur auf die betreffenden Versuche in den bis zum Jahre 1924 erschienenen Arbeiten. Auf Grund der im Jahre 1927 (Revue bénédictine S. 198 ff.) veröffentlichten Untersuchung von Cappuyns stellt nun Altaner (Rauschen-Altaner, Patrologie, Freiburg 1931, S. 359) fest, dass Cappuyns die bisher anonyme Schrift als Eigentum Prospers, geschrieben um 450 in Rom, erwiesen hat. Dass Gelasius den Autor der Schrift gekannt hat, lässt sich nicht unter Berufung auf das Decretum Gelasianum, wie Thiel es tut, vermuten, weil letzteres aller Wahrscheinlichkeit nach nicht authentisch ist. Vgl. Dobschütz, Das Decretum Gelasianum (Texte u. Untersuchungen 38, 4) Leipzig 1912; Bardenhewer, Geschichte l. c. S. 626.

[139]) Tract. V, 12 — Tiel 585.

[140]) Vgl. ibidem — Thiel 585 f.

[141]) Tract. V, 12 — Thiel 586.

Die Gedanken des Papstes über den Zweck der auch dem Getauften innowohnenden bösen Begierlichkeit sind augustinisch. Wie Gelasius legt auch der hl. Augustinus für die Erklärung des Nutzens der Konkupiszenz im christlichen Lebenswandel die bedeutsamen Worte des Apostels Paulus 2 Kor 12, 7—9 zugrunde; von dem „Engel des Satans", dem Stachel des Fleisches machte der Erlöser in der Form eines heilsamen, wenn auch lästigen Arzneimittels gegen das Laster des Hochmuts Gebrauch; so pflegt man gegen die von Schlangen zugefügten Wunden das Gegengift auch von Schlangen zu nehmen, obwohl es nicht angenehm ist; die Gnade Gottes bewahrt uns davor, dass wir den Anfechtungen unterliegen; die Schwäche bleibt, damit die Überhebung unterdrückt werde[142]). Die Konkupiszenz soll uns nach Augustinus zur Demut veranlassen; wir erhalten göttliche Gnadenhilfe, die allein die Kraft zur Überwindung des „vitium" bietet, damit wir nicht das, was die Gnade gewirkt hat, für unser Werk halten, „ut in omnibus non ad nos respicientes, sed sursum cor habentes Domino Deo nostro gratias agamus et, cum gloriamur, in illo gloriemur" [143]).

Gegen seinen Willen erträgt der erlöste Mensch, wie Gelasius weiter ausführt, in seinem geistigen Leben die inneren Anfechtungen; er möchte lieber von ihnen frei sein, als mit dem unaufhörlich angreifenden Feinde kämpfen [144]). Einen Trost bietet ihm die Hoffnung auf das Aufhören des Kampfes in der Zukunft. Deshalb sagt der Apostel: „Das Fleisch begehrt wider den Geist..." (Gal 5, 17), doch bemerkt er auch: „Aber um dessen willen, der (das Geschöpf) unterworfen hat, auf die Hoffnung hin" (Röm 8, 20), damit sich niemand einbilde, in diesem Leben die Fülle der Glückseligkeit zu besitzen; vor Verzweiflung wiederum soll den

---

[142]) Vgl. Contra 2 ep. Pel. l. III c. 7, 18 — P, lat. 44, 601 f.; Contra Jul. 4, 28 — P. lat. 44, 753: ... ideo factum est in loco infirmitatis huius, ne superbe viveremus, ut sub quotidiana peccatorum remissione vivamus.

[143]) Vgl. De pecc. mer. et rem. l. II c. 19, 33 — P. lat. 44, 170 f.; De perf. iust. 5, 11 — P. lat. 44, 297: Ad hoc enim lex ista praecipit, ut cum in his implendis homo defecerit, non se extollat superbia tumidus, sed ad gratiam confugiat fatigatus. Vgl. dazu Mausbach, Ethik des hl. Augustinus II 371 ff.

[144]) Tract. V, 11 — Tiel 584. Dasselbe bringt Augustinus zum Ausdruck (Opus imperf. contra Jul. 4, 33 — P. lat. 45, 1355): Utrumque autem nos libere dicimus, et quod fecit homo volens, et quod passus est nolens, id est et spiritus inobedientiam et carnis contra spiritum concupiscentiam.

Menschen die Hoffnung bewahren, dass er endlich von „der Knechtschaft der Verderbtheit“ befreit und zur „Freiheit der Herrlichkeit der Kinder Gottes“ gelangen werde (Röm 8, 21)[145]. Dies wird sich erst im Jenseits erfüllen, wo gemäss 1 Kor 15, 53—57 der Leib die Unsterblichkeit erlangen und die Konkupiszenz dem Menschen benommen wird[146]. Die bereits wiedergeborene Kreatur weiss, worüber sie seufzt und in Wehen liegt (Röm 8, 22); ihre Schwäche beweinend erwartet sie die Verheissung der ewigen Ruhe[147], die Vollendung der Adoptivkindschaft[148]. Hier auf Erden erhält der Mensch die Adoptivkindschaft in ihren Anfängen; die himmlischen Geheimnisse entfalten im Inneren des Menschen ihre Wirksamkeit (quibus [sc. mysteriis coelestibus] superstes et in hac adhuc mortalitate consistens, quae sua sunt in me competenter operantibus)[149]. Damit will Gelasius offenbar der Gnadenkraft der Sakramente, besonders der habituellen Gnade, eine die Konkupiszenz des Menschen heilende Wirkung zusprechen.

Gelasius stimmt auch in den eben wiedergegebenen Ausführungen mit Augustinus überein. Der Bischof von Hippo unterscheidet zwischen der Erneuerung des Menschen hier auf Erden und der „adoptio plena“, die erst in der Erlösung unseres Leibes vor sich gehen wird; jetzt sint wir zwar „filii Dei“, aber zugleich noch „filii saeculi“; durch jene Erneuerung, die von Tag zu Tag geschieht (2 Kor 4, 16), wird die Schwäche endlich ganz geheilt[150]. Von dieser völligen Erlösung auch dem Leibe nach, wobei letzterer in den besseren Zustand der Unsterblichkeit und Unverweslichkeit versetzt wird, sagt Augustinus: „Sed ea salus adhuc in spe facta est, non tenetur in re; neque possidetur per praesentiam, sed exspectatur per patientiam“[151].

Welcher Zustand den Gläubigen auf Erden beschieden ist, was sie im Glauben festhalten, was sie in Hoffnung erwarten,

---

[145]) Tract. V, 11 — Thiel 584.

[146]) Ibidem. Vgl. Tract. V, 6 — Thiel 578.

[147]) Tract. V, 11 — Thiel 584.

[148]) Tract. V, 12 — Thiel 585.

[149]) Ibidem.

[150]) Vgl. De pecc. mer. et rem. l. II c. 7, 9. 8, 10 — P, lat. 44, 157. Sermo 151, 3 — P. lat. 38, 815. De perf. iust. 18, 39 — P. lat. 44, 312 f.

[151]) De pecc. orig. 39, 44 — P. lat. 44, 407; vgl. De pecc. mer. et rem. l. II c. 7, 9 — P. lat. 44, 156; De Civ. Dei l. XXII c. 23 — Dombart II 609. Vgl. dazu Mausbach, Ethik des hl. Augustinus II 345 ff.

wonach sie mit aller Liebe verlangen sollen, glaubt Gelasius durch den Apostel 1 Kor 15, 54 f. nnd Röm 8, 24 f. deutlich genug ausgesprochen [152]). Glaube, Hoffnung und Liebe sind die Richtschnur in dem Leben des christlichen Streiters [153]). Diesen Gedanken des Papstes glauben wir, gestützt auf seine ganze Ausführung, näher folgendermassen erklären zu müssen. Im Glauben soll der Mensch die Erlösung durch Christus als Erhebung des gefallenen Menschen, des Sklaven des Teufels zum inneren Gnadenleben, zum Adoptivkinde Gottes anerkennen. In der Hoffnung auf den endlichen Sieg und im Vertrauen auf Gottes Gnadenhilfe soll er gegen die ihn noch bedrückende böse Begierlichkeit kämpfen und in diesem Ringen mit dem inneren Feinde ausharren. Mit ganzer Liebe soll er schliesslich nach der ewigen Ruhe verlangen. Im erneuerten Zustande beginnt ein neues Leben; die Teilnahme an dem Siege Christi über den Teufel, an seinem Erlösungswerke fordert Kampf und Vorsatz eines heiligen Lebens. Die Erlösungsgnade führt die Gläubigen, Hoffenden und Liebenden durch Kampf zum Siege, „ut scilicet deficientibus iisdem vitiis, contra quae nobis in hoc tempore continua dimicatio est, ab hac necessitate liberati, quod fide suscepimus, quod spe proposita sustinuimus, ipsarum rerum desideratis affectibus assequamur, quatenus hac incursionum peste prorsus exuti tranquilla semper sanctificatione vivamus; quod in illa futura beatitudine promittitur esse complendum“ [154]).

III.

Die Beschaffenheit des menschlichen Leibes bei seiner Auferstehung.

Es bedarf zunächst einer Erklärung, warum Gelasius in einem antipelagianischen Traktate [155]) von der Auferstehung des menschlichen Leibes handelt. während sonst von einem Irrtum der Pelagianer in diesem Punkte nichts bekannt ist [156]). Seine Ausführun-

[152]) Tract. V, 12 — Thiel 585.

[153]) Augustinus lässt den erlösten Menschen gute Werke verrichten, „et haec faciendo in doctrina sana, qua aedificatur fides recta, spes firma, charitas pura“. — De perf. iust. 8, 18 — P. lat. 44, 299. Vgl. ibidem 6, 14 P. lat. 44, 297.

[154]) Tract. V, 6 — Thiel 578.

[155]) Tract. V, 20 ff. — Thiel 592 ff.

[156]) Vgl. Monitum in Gelasii papae tractatum V nr. 2 — Thiel 79.

gen über die Auferstehung des Fleisches stehen in einem inneren Zusammenhange mit der zuletzt behandelten Irrlehre von der Möglichkeit völligen Freiseins des irdischen Menschen von den Regungen der Sinnlichkeit. Der Kampf zwischen dem Fleische und dem Geiste wird nach der Lehre des Papstes erst in der ewigen Glückseligkeit ein Ende nehmen. Auch die Pelagianer seiner Zeit scheinen dies, soweit die Gesamtheit der Menschen in Betracht kommt, erst für die Auferstandenen zugegeben zu haben. Aber sie begründeten es damit, dass der Geschlechtsunterschied aufhören und alle in männlicher Gestalt auferstehen würden [157]). Demgegenüber spricht sich Gelasius dafür aus, dass der Geschlechtsunterschied im Jenseits fortbestehen werde, ohne dass jedoch der Anblick im geringsten eine „confusio“ [158]) und irgend welche „motus corporei“ [159]) zur Folge haben werde. Er geht dann genauer auf die „Erlösung unseres Leibes“ ein.

Seiner Ausführung legt Gelasius 1 Kor 15, 35 ff zugrunde; dort habe der Apostel ohne Zweifel die Samen mit den Menschen verglichen; er spreche ja an dieser Stelle von dem Tode und von der Auferstehung der Menschen; wunderbar habe Paulus den ausgezeichneten Vergleich mit dem erst nach seinem Ersterben belebten Korne in den einzelnen Ähnlichkeitspunkten durchgeführt, soweit es sich um die Belebung der Leiber nach dem Tode handelte [160]).

---

[157]) Vgl. Tract. V, 26 — Thiel 597. Eph 4, 13 „Donec occurramus in unum virum perfectum“ bot den Gegnern eine Stütze für ihre Behauptung. Dies berichtet auch der hl. Augustinus, De Civ. Dei l. XXII c. 17 — Dombart II 593 f. Nach Augustinus haben die Gegner noch betont: „quoniam Deus solum virum fecit ex limo, feminam ex viro“. Augustinus gibt den Gegnern zur Antwort, die Konkupiszenz wäre die Ursache der Scham, sie würde aber im Jenseits schwinden und die „membra feminea“ würden dort nicht dem „vetus usus“ angepasst sein (siehe Anm. 181). Beides hebt auch, wie wir noch sehen werden, Gelasius hervor. Darnach haben die Gegner das Aufhören der sinnlichen Regungen im Jenseits mit dem Fehlen der Frauen daselbst erklärt. Richtig sagt Roux (Le pape Saint Gélase, Paris 1880, S. 126): „C'était donc sans doute la source des désordres que Gélase signale et cherche à reprimer vers la fin de sa lettre (gemeint ist der V. Traktat)“. Vgl. Monitum in Gelasii papae tractatum V nr. 2 — Thiel 79 f.

[158]) Tract. V, 25 — Thiel 596.

[159]) Ibidem — Thiel 597.

[160]) Tract. V, 21 — Thiel 593. Vgl. Tract. V, 20 — Thiel 592: Quam similitudinem ad resurrectionem corporis post mortem futuram convenienter aptavit.

Treffend hat auch Gelasius das Gleichnis von dem Korne auf den Menschen angewandt.

Er fasst die Gedanken von 1 Kor 15,35 ff. in drei Hauptpunkten zusammen[161]). In dem Gleichnisse ist die Rede vom Korne, welches zuvor erstirbt, dann erst belebt wird; insofern trägt es zum Verständnis der leiblichen Auferstehung bei: die Menschen werden nach dem Tode zu neuem Leben auferstehen. Die Worte: „Non id corpus seminatur quod futurum est, sed Deus dat illi corpus prout vult" (1 Kor 15, 37. 38) erklären die Beschaffenheit des auferstehenden Leibes. Die Verschiedenheit der Samenarten endlich zeigt einerseits, dass einem jeden Menschen sein eigentümlicher Leib wiedergegeben, anderseits, dass auch jedes Geschlecht in dem ihm eigentümlichen Körper auferstehen wird. Die beiden letzten Punkte führt Gelasius genauer aus.

Betreffs der Beschaffenheit des Auferstehungsleibes folgert der Papst aus den Worten: „Et tu qui seminas, nudum granum seminas, ut puta tritici aut alicuius ceterorum; et Deus dat illi corpus prout vult" (1 Kor 15, 37 f.), Gott werde einen besser gestalteten (decentius, honorabilius) Körper, als es der gestorbene war, geben.[162]) Die Umgestaltung des Leibes nach dem Tode, wie sie sich nach dem Willen Gottes vollziehen wird, erklärt Gelasius, 1 Kor 15, 42—44 folgend, durch Gegenüberstellung der Eigenschaften des irdischen und himmlischen Leibes. Der in Verweslichkeit gesäete Leib wird in der „incorruptibilis nobilitas" wiederhergestellt; den in der „ignobilitas terrenae conditionis" erstorbenen auferweckt Gott in himmlischer Herrlichkeit (gloria coelestis); den durch die „mortalitatis infirmitas" aufgelösten erneuert er mit dem „decus immortalitatis" bekleidet; endlich den als „animale" gestorbenen stellt er als „spirituale" wiederher[163]). All diese Eigenschaften des auferstandenen Leibes beziehen sich, wie Gelasius sagt, auf einen Zustand der Verbesserung und Erhöhung[164]). Der geistige Körper im Gegensatz zum tierischen ist wohl frei von rein irdischen Bedürfnissen und befindet sich in vollem Einklang

---

[161]) Vgl. zum folgenden Tract. V, 24 — Thiel 594 f.

[162]) Tract. V, 22. 23 — Thiel 593 f. Vgl. Tract. V, 24 — Thiel 594: Et non hoc, quod moriuntur, id est tamquam seminantur, resurgunt.

[163]) Tract. V, 22 — Thiel 593. Vgl. Tract. V, 24 — Thiel 594 f.

[164]) Tract. V, 22 — Thiel 593: quae cuncta ad statum meliorationis sublimationisque respiciunt.

mit der geistigen Seele. Durch die Schwäche der Sterblichkeit in Auflösung übergegangen erscheint er im Schmucke der Unsterblichkeit. Statt der Verweslichkeit wird die „incorruptibilis nobilitas" sein Anteil sein, d. i. wohl die innere Unfähigkeit, noch dem Tode und der Verwesung anheimzufallen. Die Niedrigkeit seiner irdischen Lage wird von der ewigen Glorie im Himmel abgelöst werden. Und diese wird nicht für alle Leiber die gleiche sein, wie Gelasius wohl mit den Worten „*quavis* resurgentium claritate" [165]) andeutet.

Im Hinblick auf die Worte Pauli: einer jeden Samenart ihren eigenen Körper (1 Kor 15, 38) stellt Gelasius fest, dass bei der Auferstehung sowohl die Eigenart eines jeden menschlichen Körpers als auch die körperliche Eigentümlichkeit der beiden Geschlechter gewahrt bleibe. Die Wiederherstellung des Leibes „prout Deus voluerit" bedeutet ihm nicht eine Willkür Gottes, als ob nicht jeder seinen eigenen Leib erhalte.[166]) Die Samen werden mit den Menschen verglichen; wird aber den Samen der ihnen eigentümliche Körper wiedergegeben, so auch den Menschen der einem jeden eigentümliche Leib. [167])

Die Durchführung des Gleichnisses an einer Samenart (una species seminis) hätte zwar zur Genüge dargetan, dass nur das eine Menschengeschlecht dem Leibe nach auferstehen würde; diese Auszeichnung nämlich wird keinem anderen Wesen zuteil.[168]) Doch wäre man bei einer Samenart vielleicht geneigt zu glauben, der Apostel hätte auch nur eine Art der Leiber in der Auferstehung gelehrt, nämlich nur ein Geschlecht der Menschen.[169]) Einer solchen Meinung hat der Apostel durch Einführung verschiedener Samenarten (seminum genera) vorgebeugt.[170]) Eine Art (una species) konnte wegen des Mangels des Geschlechtsunterschiedes nicht die Eigenart des Geschlechts der Leiber zum Ausdruck bringen; die Verschiedenheit der Samen dagegen deutet auf die geschlechtliche Eigenart der Leiber hin.[171]) Die Samen bedeuten die gesamte Mensch-

---

[165]) Tract. V, 22 — Thiel 593.
[166]) Tract. V, 21 — Thiel 592.
[167]) Ibidem — Thiel 593.
[168]) Tract. V, 23 — Thiel 593 f.
[169]) Ibidem — Thiel 594.
[170]) Ibidem.
[171]) Ibidem. Vgl. Tract. V, 24 — Thiel 594 f.

heit in beiden Geschlechtern; jede Samenart erhält den ihr zukommenden Körper; folgerichtig wird auch jedes Geschlecht in seinem eigentümlichen Leibe wiederhergestellt.[172])

Die soeben wiedergegebene Lehre von dem Auferstehungsleibe lässt sich, wie Gelasius bemerkt, 1 Kor 15, 35 ff. mit besonnener Erwägung entnehmen; darüber hinaus vorzudringen, müsse man sich hüten; in diesem Sinne werden wir Sir 3, 22 und Röm 12, 16 gemahnt, das für uns allzu Hohe und Schwierige nicht zu erforschen, sondern uns zu dem Niedrigen herabzulassen.[173]) Endlich verweist der Papst auf 1 Kor 2, 9; darnach darf niemand, wenn er mit der oben gegebenen Interpretation der Apostelworte nicht zufrieden ist, das, was kein Auge gesehen und kein Ohr gehört hat und in keines Menschen Herz gekommen ist, sich ganz beliebig zurechtlegen; in diesem Falle muss man dabei bleiben, das der sinnlichen Wahrnehmung Unzugängliche sei der menschlichen Erkenntnis entzogen.[174])

Nach der im engen Anschluss an 1 Kor 15, 35 ff. dargelegten Lehre von der Beschaffenheit des menschlichen Leibes bei seiner Auferstehung gibt Gelasius noch eine spezielle Begründung. Dass das ganze Menschengeschlecht in männlicher und weiblicher Körpergestallt auferstehen wird, führt er nämlich noch deutlicher aus, indem er den Fortbestand der „membra inhonesta" bei beiden Geschlechtern nach der Auferstehung lehrt. Im paradiesischen Zustande waren diese Teile des menschlichen Körpers „honesta" und „moderata": honesta, insofern Gott alles mit entsprechender Zierde ausgestattet hat, moderata, insofern sie nur im Einklang mit den geistigen Seelenkräften zum Zwecke der Fortpflanzung des Menschengeschlechts (ad procreandae sobolis causam) ihre Dienste taten; ausser diesem Zwecke (praeter hanc vero causam) aber taten sie nichts gegen den Befehl des vernünftigen Willens, weder dem Willensakte zuvorkommend noch ihm irgendwie widersprechend.[175]) Wie ehrbar sie erschaffen waren, zeigt auch der

---

[172]) Vgl. Tract. V, 24 — Thiel 595.

[173]) Tract. V, 25 — Thiel 595.

[174]) Ibidem — Thiel 595. 596.

[175]) Tract. V, 25 — Thiel 595 f. Ähnlich äussert sich Augustinus: De pecc. orig. 35 — P. lat. 44, 405: Fern sei die Meinung, dass „ad prolem seminandam non nutu voluntatis, sicut pes ad ambulandum, manus ad operandum, lingua ad loquendum, sed aestu libidinis membra genitalia moveren-

Umstand, dass die Stammeltern trotz ihrer Nacktheit sich nicht schämten; erst nach der durch die Sünde bewirkten Einkehr der Konkupiszenz empfanden sie Scham.[176]) Vor dem Sündenfall, im paradiesischen Zustande waren jene membra unter der Herrschaft der Vernuft; jeder Missbrauch war ausgeschlossen, weil die seelischen Kräfte mit der physischen Fortzeugungskraft eine harmonische Einheit bildeten. Insofern waren die genannten Körperteile von Gott als *honesta* und *moderata* erschaffen. Nach der Ursünde erscheint die Konkupiszenz; sie macht sich besonders bemarkbar an dem Körperteil, „qua .... vitiosa fuerat generatio propaganda".[177]) Infolge des Eindringens der Konkupiszenz und der dadurch veranlassten ungeordneten Erregung (inordinata perturbatio) in der Geschlechtssphäre wurden die sogenannten Schamglieder ihrer ursprünglichen Ehrbarkeit beraubt, sie sind geschändet (foedata) und deshalb jetzt *inhonesta.*[178]) Im Jenseits dagegen hört die Konkupiszenz auf[179]); insofern wird die paradiesische Ehrbarkeit der betreffenden Glieder wiederhergestellt. Wenn sich nun die ersten Menschen im Paradiese, wo sie nur einen irdischen Körper hatten, ohne zu erröten, ansehen konnten, dann wird um so mehr in jener erhabenen Seligkeit, wo der Leib ein geistiger sein wird, der Anblick ohne Beschämung sein.[180]) Wenn ferner jene Körperteile an dem irdischen Leibe, zur Fortpflanzung der Menschheit bestimmt, als *honesta* und *moderata* hätten fortbestehen können, so ist es um so glaubwürdiger, dass sie an dem geistigen Leibe unaussprechlich würdiger bestehen können, besonders deshalb, weil sie in jener ewigen Verklärung „nihil iam genitalis officii" zu verrichten haben werden.[181])

tur". De Civ. Dei l. XIV c. 19 — Dombart II 42, 26: Non enim contra rectam voluntatem ad aliquid movebantur, unde necesse esset eas rationis tamquam frenis regentibus abstinere. Vgl. De pecc. mer. et rem. l. II c. 22, 36 — P. lat. 44, 172 f.; De Civ. Dei XIV c. 23 — Dombart II 49; ibidem c. 24. 26 — Dombart II 51 f. 53 f.

[176]) Tract. V, 25 — Thiel 596.

[177]) Tract. V, 25 — Thiel 596.

[178]) Vgl. ibidem.

[179]) Vgl. oben S. 288 f.

[180]) Tract. V, 25 — Thiel 596

[181]) Tract. V, 25 — Thiel 596. Augustinus äussert sich zu derselben Frage ebenso. De Civ. Dei l. XXII c. 17 — Dombart II 594, 4: Sed mihi melius sapere videntur, qui utrumque sexum resurrecturum esse non dubitant. Non enim libido ibi erit, quae confusionis est causa. Nam priusquam

Die etwaige Meinung, im Himmel würden noch fleischliche Regungen entstehen, widerlegt Gelasius durch den Hinweis auf Mk 12, 25 (vgl. Mt 22, 30): „ubi neque nubent neque nubentur, sed sunt sicut angeli".[182]) Diesen Ausspruch Christi findet er nur bei der Annahme begründet, dass auch Frauen in ihrer eigenen Körpergestalt und ihrem eigenen Geschlechte im Jenseits sind. Weil das „nubere" mehr Sache des weiblichen Geschlechtes ist, so wird damit angedeutet, letzteres werde dort nicht fehlen, aber vom Heiraten ganz ablassen.[183]) Dieselben Folgerungen zieht auch der hl. Augustinus aus den oben angeführten Worten Christi.[184])

Der Fortbestand jener „membra" hat nach Gelasius noch einen besonderen Zweck. Sie werden in ihrer Eigenart nicht fehlen, damit man nicht meine, es sei eine andere Gestalt als die menschliche auferweckt.[185]) Die Wiederherstellug des Leibes in seiner völligen Unversehrtheit soll auch den Beweis liefern, dass Gott nichts Missgestaltetes geschaffen hat; im Gegenteil wird Gottes Schöpfungswerk als ein gutes erwiesen, wenn die ursprüngliche Schöpfung auch im Zustande der Verklärung bleibt.[186])

Wie die Leiber in der ewigen Glorie, so werden auch die Leiber in der Verdammnis die Eigenart ihres Geschlechts behalten. Die Worte des Apostels 2 Kor 5, 10: „Ut capiat unusquisque propria corporis, quae gessit, sive bona sive mala" sieht Gelasius

---

peccassent, nudi erant, et non confundebantur vir et femina. Corporibus ergo illis vitia detrahentur, natura servabitur. Non est autem vitium sexus femineus, sed natura, quae tunc quidem et a concubitu et a partu immunis erit; erunt tamen membra feminea, non adcommodata usui veteri, sed decori novo, quo non alliciatur aspicientis concupiscentia, quae nulla erit.

[182]) Tract. V, 25 — Thiel 596 f.

[183]) Tract. V, 25 — Thiel 597. Die Bemerkung Thiels (S. 80, In Gelasii papae tract. V nr. 2), Gelasius spreche nur über die Beschaffenheit des Auferstehungsleibes der Frauen, ist mindestens nicht korrekt. An dieser Stelle betont der Papst besonders die geschlechtliche Eigenart des Körpers der Frauen, in seiner ganzen Darlegung handelt er aber über den Auferstehungsleib überhaupt. Siehe oben S. 293 f.

[184]) De Civ. Dei l. XXII c. 17 — Dombart II 595, 9: Nuptias ergo Dominus (Mt 22, 30) futuras esse negavit in resurrectione, non feminas, ... immo etiam futurum esse (sc. sexum muliebrem) firmavit dicendo: Non nubent, quod ad feminas pertinet, nec uxores ducent, quod ad viros. Erunt ergo, quae vel nubere hic solent, vel ducere uxores; sed ibi non facient.

[185]) Tract. V, 25 — Thiel 596.

[186]) Ibidem.

erst dann bewahrheitet, wenn beide Geschlechter in ihrem eigentümlichen Leibe entweder der Verdammnis anheimfallen oder den Lohn der seligen Auferstehung empfangen.[187])

Im Verlaufe unserer Untersuchung hatten wir Gelegenheit zu sehen, dass die Grundgedanken der antipelagianischen Ausführungen des Papstes Gelasius mit Äusserungen des hl. Augustinus verwandt sind. Dies ist nicht zu verwundern, wenn man an die grosse Bedeutung des Bischofs von Hippo als Bekämpfers des Pelagianismus denkt. Gelasius ist von der Wahrheit der Lehre Augustins durchdrungen. Er lebt in der augustinischen Ideenwelt. In seinen Darlegungen bewahrt er vollauf seine Eigenständigkeit, sodass sie sein geistiges Eigentum, gleichsam aus seinem eigenen Quell fliessend[188]), bleiben.

Kraków *Wł. Grzelak.*

---

[187]) Tract. V, 25 — Thiel 597.
[188]) Monitum in tract. V — Thiel 80, 3.