

Ziegelmehl gibt. Auch das Abreiben mit Well- oder Flüßsand, welcher nicht ritzt, ist zum Reinigen von Messing und Glockenmetall sehr zu empfehlen. Ist das Messing durch eines der genannten Mittel gereinigt, so kann man demselben den Glanz dadurch verleihen, daß man es mit ungelöschenem feingeschöpften Kalk abreibt.

Gläserne Messkännchen kann man am besten mit warmer Lauge und wohl zerriebenen Eierschalen, zinnerne aber mit Lauge und Zinnkraut putzen.

Wir schließen hiermit unsere Bemerkungen ab und glauben, so Manchem einen Dienst dadurch erwiesen zu haben.

---

## Etwas über die Lehre vom hl. Geiste.<sup>1)</sup>

Von P. Emanuel Hammer.

### II.

#### Die Gottheit des hl. Geistes.

Ob zwar heutzutage die Gottheit des hl. Geistes von allen Bekennern des positiven Christenthums zweifellos angenommen wird, wir uns also in dieser Hinsicht einer polemischen Beweisführung als überhoben erachten dürfen, so können doch wir, die wir ja zur Verherrlichung des hl. Geistes schreiben, von einer Besprechung dieser Wahrheit nicht Umgang nehmen. Denn was

---

<sup>1)</sup> In unserm letzten Artikel haben sich leider mehrere sinnstörende Druckfehler eingeschlichen, von denen hier nur die bedeutendsten berichtigt werden sollen. S. 442, Note 12 soll es statt Syn. 6. heißen: „Symb.“; S. 444 Zeile 5 v. D. statt: auf die beiden Andern — „auch der beiden Andern“; S. 445 Z. 15 v. D. statt: in seinen Gaben nach — „seinen Gaben nach“; S. 450 Z. 9. v. D. statt: dessen — „derer“.

wir auch immer zum Ruhme des hl. Geistes sagen und schreiben mögen, es ist Alles noch wenig, es ist Alles nichts, wenn wir nicht gezeigt haben, daß der hl. Geist Gott und dem Vater und dem Sohne wesensgleich ist.

Wir beabsichtigen nun im Folgenden zu zeigen, wie das Dogma der Göttlichkeit des Geistes im Laufe der Jahrhunderte sich entfaltete, welche Beweisgründe die hh. Väter zur Begründung dieses Dogma's geltend machten; außerdem wollen wir uns an einer Erklärung jener eigenthümlichen Dekonomie versuchen, welche die hl. Schrift in ihren Aussprüchen über den hl. Geist zur Anwendung gebracht hat.

Wir erlauben uns, unsere verehrten Leser gleich in medias res zu versetzen.

Noch zu Gregor von Nazianz<sup>1)</sup> Zeiten gingen die Ansichten der christlichen Theologen in Betreff des hl. Geistes weit auseinander. Während nämlich die Einen die Gottheit des-selben entschieden festhielten (orthodoxer Standpunkt), fanden Andere im Geiste ein *p u r e s G e s c h ö p f* (semiarianische oder pneumatomachische Richtung), Andere nur eine *g ö t t l i c h e E n e r g i e* (Sabellianische Richtung), Andere nach jeder Seite hin unschlüssig, schlügen vor, den Geist weder Gott noch Geschöpf zu nennen.<sup>2)</sup>

Woher diese Meinungsverschiedenheit? War die Lehre der Kirche in diesem Punkte wirklich so vage und unbestimmt? Mit Sicherheit! Origenes berichtet uns, daß auf Grund der „*ecclesiastica praedicatio per successionis ordinem ab Apostolis tradita et usque ad praesens in ecclesiis permanens*“ die allgemeine Kirche, wie an den Vater und Sohn, so auch an den hl. Geist geglaubt habe. Nur einige Fragen wären noch of-

<sup>1)</sup> S. Greg. Naz. or. 37, ed. Par. 1609. p. 595.

<sup>2)</sup> Diesen neutralen Standpunkt nahm nach Socrat. hist. eccl. II. 45, Eustathius von Sebaste ein.

sen gelassen worden: „Sed hoc non manifeste discernitur, utrum natus an innatus (S.S.), vel filius etiam Dei habendus sit necne.“<sup>1)</sup> An der Lösung dieser Fragen versuchte sich nun die christliche Speculation, und da in diesen streng theologischen Fragen nur das Ansehen der hl. Schrift entscheiden konnte, so ergab sich als weitere Frage die: Was lehrt die hl. Schrift? Wie haben wir uns nach derselben das Verhältniß des Geistes zum Vater und Sohn zu denken? Darf man dem Geiste das Prädikat „Gott“ beilegen? Das war die Frage.

Allein es läßt sich nicht verkennen, daß die Beantwortung dieser Frage nicht ohne Schwierigkeit war. Thatsächlich wird der Geist in der hl. Schrift mit klaren und bestimmten Worten nirgends Gott genannt. Deshalb mußten denn die orthodoxen Lehrer zu unzähligen Malen die Frage hören: „Aber, wo in der Schrift wird der hl. Geist Gott genannt“<sup>2)</sup>, und nebenbei auch den Vorwurf hinnehmen, daß sie einen „fremden, nicht schriftmäßigen Gott“ (*ξένον θεόν καὶ ἄγγελον*)<sup>3)</sup> der Christenheit aufzutroyiren.

In der That muß es jedermann auffällig erscheinen, daß die hl. Schrift vom Geiste mitunter in einer Sprache redet, die sich anscheinend kaum mit dessen persönlichem, geschweige göttlich-persönlichem Charakter vereinen läßt. Ja, von Matth. XXVIII. 19 und Joh. XV. 26 abgesehen, ließen sich möglicherweise alle übrigen vom hl. Geiste handelnden Schriftstellen für pure Proseopöien einer göttlichen Eigenschaft erklären.<sup>4)</sup> Unwillkürlich drängt sich uns die Frage auf: Warum hat sich wohl die Schrift über den hl. Geist nicht mit derselben Klarheit geäußert, wie über den Vater und Sohn? Oder wie läßt sich etwa die ei-

<sup>1)</sup> Origen. de princip. praef. n. 1. ss.

<sup>2)</sup> Cf. S. Athanas. dial. III. Se S. Trinitate. — S. Greg. Naz. orat 37. pg. 603.

<sup>3)</sup> S. Greg. v. Naz. orat. 37.

<sup>4)</sup> Vgl. Kühn, Dogmat. Bd. II., S. 81.

genthümliche Dekonomie der Schrift erklären? <sup>1)</sup>) Diese so formulierte Frage hat sich wohl schon vielen auf die Lippen gedrängt, aber so unverhohlen ausgesprochen hat sie unseres Wissens noch Niemand. Es obliegt uns somit auch die Pflicht, an der Lösung dieser Frage uns zu versuchen.

Den ersten Erklärungsgrund finden wir mit Gregor v. Naz. in der psychologischen Eigenart des menschlichen Geistes. Der Menschengeist, individuell wie generisch aufgefaßt, schreitet allmählig seiner Entwicklung zu und vermag darum in den ein-

<sup>1)</sup> Das Wort „Geist“ kommt bei den heiligen, wie Profan-Schriftstellern in der mannigfachsten Bedeutung vor. Es wird gebraucht für Luft, Wind, Hauch, für die ein- und ausgehauchte Luft (Athem), für die allgemeine Lebenskraft (Aristot. de mund. c. 4), für die höhere Begeisterung (Plutarch. de defect. oracul. p. 433.), für sehr erregte Gemüthszustände, für die Gesinnungs- und Handlungsweise vernünftiger Wesen (cf. S. Cyrill. Hier. cat. XVII.), für den bösen Geist, für die guten Engel, für die Gaben des hl. Geistes, besonders für die Gabe der Wunder und Zeichen (Ansald. de baptism. c. 2 p. 16), für den dem Buchstaben der Schrift zu Grunde liegenden Sinn (S. Athanas. ad Serap. t. I. 181 ed Col. 1686), für den heil. Geist. Vgl. Buxtorf. et Gesen. Lexie. S. v. Ruach. — Stephan. thesaur. ling. graec. tom. VI. pg. 1352 ss. ed. Par. 1865; Erich und Gruber, Allg. gent. Encyklopädie Bd. LVI. S. 263 ff. In den hh. Schriften des a. T. kommt das Wort Ruach 330 Mal im hebr. Urtexte, πνεῦμα 310 Mal in der Sept., spiritus 340 Mal in der Vulg. vor. Im n. T. kommt πνεῦμα im griech. Urtexte 372mal, spiritus in der Vulg. 375 Mal vor. Die griech. Sprache gebraucht für das ihrem Genius weniger zusagende πνεῦμα häufig Synonyma. Es fragt sich nun: wann hat man in der Schrift unter dem Worte „Geist“ den hl. Geist zu verstehen? Nach der bekannten Athanasianischen Regel (ad Serap. t. I. 177 ss.) ist dann der hl. Geist zu verstehen, wenn dem Worte „Geist“ folgende nähere Bestimmungen: Gottes, des Vaters, des Sohnes, Christi u. s. w., oder dem griech. πνεῦμα der Artikel τὸ beigefügt ist, oder auch ohne alle diese Additamente, wenn der Context die Beziehung auf den hl. Geist erheischt, wie z. B. Matth. XXII. 43; Joh. III. 5 u. s. w. Vgl. noch Origen. de princip. I. I. o. 3. und S. Hieron. in Mich. Comm. I. I. c. 2.

zellen Stadien seines Entwicklungsganges nur eine gewisse Summe von Ideen zu fassen, während er jedes diese Summe überschreitende Plus als eine Last empfindet, die er nicht zu „tragen“ vermag (vgl. Joh. XVI. 12). Zur Erfassung von religiösen Ideen höherer Ordnung genügt eine rein natürliche Disposition keineswegs, es wird außerdem, wie Theophilus<sup>1)</sup> treffend bemerkt, noch eine übernatürliche Kräftigung des creatürlichen Auffassungsvermögens erforderlich, die jedoch in der Regel dem fortschreitenden Entwicklungsgang des Menschen sich accommodirt. Aus diesem Grunde bedurfte der Menschengeist zur Erfassung der höchsten Geheimnisse, also in erster Linie des Geheimnisses der Trinität der Zeit; in successiver Entwicklung sollte der vollkommene Gottesbegriff, der keimartig und embryonal von Christus in den Schoß der Kirche niedergelegt war, zur vollen Klarheit sich entfalten.<sup>2)</sup> Darum schreibt der hl. Gregor von Naz. mit Recht: „Das A. T. verkündete den Vater deutlich, den Sohn etwas dunkler. Das N. T. offenbarte den Sohn, aber es deutete die Gottheit des Geistes nur an. Jetzt aber ist der Geist unter uns (in der Kirche) und gibt sich deutlich zu erkennen. Es war nicht ratsam, so lange die Gottheit des Vaters nicht erkannt war, die des Sohnes zu verkünden, und so lange die des Sohnes nicht angenommen war, die des Geistes noch dazu „aufzubürden.“<sup>3)</sup> Aus diesem Grunde glaubte auch der große Basilios in Uebereinstimmung mit Gregor v. Naz., βέλτιον οικονομήν τὴν ἀληθείαν, es sei mit Rücksicht auf die noch geringe Fassungskraft mancher Zeitgenos-

---

<sup>1)</sup> Non poteritis haec aliter comprehendere, nisi roboremini per Spiritum. — Theophil. Comm. in Eph. III. 17. 18. tom. II. pg. 391. ed. Venet. 1758.

<sup>2)</sup> Vgl. Newman, Essay of the development, Introd. p. 27., ed. sec.

<sup>3)</sup> S. Greg. Naz. or. 37 et Carm. arcan. III.

ten gerathener, die Lehre von der Gottheit des Geistes mit weiser Zurückhaltung (*oikovoupic*) vorzutragen.<sup>1)</sup>

Ein weiterer Erklärungsgrund obangedeuteter Dekonomie der hl. Schrift dürfte in dem Umstand zu suchen sein, daß gerade diese von der hl. Schrift gewählte Darstellungsweise das trinitarische Verhältniß des Geistes zum Vater und Sohn, sowie die dem Geiste eigenthümliche Wirkungsweise am besten zum Ausdruck bringt. Von diesem Gesichtspunkte aus betrachtet verlieren die vom Geiste handelnden Schriftstellen alles Unwürdige und Unbestimmte und gestalten sich zu einer wundervollen pneumatologischen Hieroglyphik. Wenn darum z. B. die hh. Schriften den principien- und quellenhaften Charakter des Vaters, des θεος κατ' εξοχην einerseits und den principiirten und aussgehenden des Sohnes und Geistes andererseits mit Nachdruck hervorheben, wenn sie uns auf den ersten Blick einem gewissen Subordinationismus zu huldigen scheinen, so bietet uns eben gerade dieser modus loquendi den Schlüssel zur Lösung jenes scheinbaren logischen Widerspruches zwischen dem Eins und Drei in Gott; gerade dadurch, daß „Gott und der Vater“ Alles durch den Sohn im hl. Geist wirkend dargestellt wird, wird, wie Athanasius bemerkt, die Einheit in der göttlichen Dreieinigkeit gerettet (*σωζεται*).<sup>2)</sup> Hätten manche Theologen, wie Petavius, Huuetius, ja auch Ruhn — dies ist unsere innigste Überzeugung — diese Wahrheit sich mehr gegenwärtig gehalten, sie würden manchen, vornicenischen Vätern gegenüber, mit dem ent-

<sup>1)</sup> S. Greg. Naz. epist. 20, pg. 783. Vgl. Ullmann, Gregor von Naz. S. 382, Not. 2.

) S. Athanas. ad Serap. t. I. 202. — S. Basil. de Spir. S. c. 18. — S. Greg. Nyss. Quod non sunt tres dii p. 362 E F lat. ed. Col. 1617.

ehrenden Vorwurf des Subordinationismus nicht so verschwendisch gewesen sein. Muß ja doch nach Kuhn<sup>1)</sup> selbst der große Dionysius v. Alex. ungeachtet seiner Rechtfertigung ohne Gnad' und Pardon ein subordinationistrender Monarchianer sein.

So viel vorläufig zur Erklärung der mehrgenannten Dekonomie der hl. Schrift in ihren Aussprüchen über den hl. Geist.

Im apostolischen und nachapostolischen Zeitalter hatte die Kirche in ihrem Kampfe gegen den heidnischen Polytheismus und den jüdischen Mosaismus zunächst das Dogma der göttlichen Monarchie und der Göttlichkeit des Christenthums in den Vordergrund ihrer polemisch-apologetischen Thätigkeit zu setzen.

Nachdem jedoch diese Grunddogmen, mit denen das Christenthum mit seinem ganzen Offenbarungsinhalt stand und fiel, feste Consistenz erlangt hatte, konnte sich die christliche Speculation der göttlichen Trinität zuwenden; auch die Frage nach Natur und Wesen des Geistes mußte zur Erörterung kommen und in der That begann unter dem Wehen des Geistes und in den Kämpfen gegen den ebionitischen und patriarchianischen Monarchianismus das Dogma des hl. Geistes sich immer herrlicher und herrlicher zu entfalten.

Indessen finden wir schon bei den ältesten Vätern die trinitarische Formel, wie bei Clemens von Rom,<sup>2)</sup> Ignatius von Antiochien,<sup>3)</sup> Justinus,<sup>4)</sup> Irenäus<sup>5)</sup> u. s. w. Mitunter wird wohl noch das „Göttliche in Christus“ hl. Geist genannt; so bei Hermas<sup>6)</sup>: „filius autem Dei Spi-

<sup>1)</sup> Kuhn, Dogm. II. 216, 239 ff.

<sup>2)</sup> „ἡ οὐγῆ ἐνα θεον καὶ ἐνα Χριστον; καὶ ἐν πνεύμα τῆς χάριτος τὸ ἐκχυθὲν ἐφ’ ἡμᾶς;“ S. Clem. Rom. I. ad Cor. c. 46.

<sup>3)</sup> S. Ignat. epist. ad Magnes. c. 13, et ad Ephes. c. 9.

<sup>4)</sup> S. Just. Apol. I c. 6, 60, 67.

<sup>5)</sup> S. Iren. adv. haer. lib. IV. c. 6 n. 7 et. c. 9. n. 2.

<sup>6)</sup> Herm. Past. lib. III. Sim. V. c. 5. ed Dress. p. 494. cf. Sim. IX. c. i.

ritus S. est.<sup>1)</sup> Ahnliche Stellen finden sich noch bei Clemens v. Rom,<sup>1)</sup> Tatianus,<sup>2)</sup> Im Allgemeinen jedoch wird die Hypostase des Geistes von der des Sohnes streng unterschieden. Da man die hieher bezüglichen Stellen ohnehin in jeder größeren Dogmatik findet, so beschränken wir uns auf die Wiedergabe einiger besonders markanter Stellen, in denen wir eine Weiterbildung des Trinitätsbegriffes zu finden glauben. Athenagoras<sup>3)</sup> wies bereits darauf hin, daß das Wesen des Vaters, Sohnes und Geistes in der Einheit, deren Unterschied aber nur in der Ordnung (*dixipetις ἐν τῷ τάξει*) bestehে. Diesen Gedanken führte Tertullian weiter aus: das Sacramentum divinae oeconomiae sei eine Einheit in der Dreheit in der Weise, daß die göttlichen Drei nicht der Würde, sondern ihrer Auseinandersetzung nach (ordo, *τάξις*), nicht der Substanz, sondern der Erscheinungsform nach von einander verschieden seien. Es sei also der Vater wohl ein Anderer, der Sohn ein Anderer und der heil. Geist ein Anderer, non tamen diversitate, sed distributione, nec divisione, sed distinctione.<sup>4)</sup> Ferner hebt Eusebius von Caesarea gegen Sabellius hervor, daß wie der Vater und Sohn, so auch der Geist nicht als bloße göttliche Wirksamkeit sondern concret und wesenhaft aufgefaßt werden müsse.<sup>5)</sup>

Das Concil von Antiochien (341) lehrte: His nominibus (P. et F. et S.S.) non simpliciter, neque otiose propositis, sed significantibus diligenter uniuscujusque nominatorum substantiam et ordinem et gloriam, ut sint quidem per substantiam (*τῇ ὑποστάσει*) tria, per consonantiam

<sup>1)</sup> S. Clem. Rom. II ad. Cor. c. 9.

<sup>2)</sup> Tatian. orat. c. Gent. c. 10. Cf. Lumper, hist. theolog. crit. P. I. p. 66, not. x.

<sup>3)</sup> Athenag. legat. c. 10.

<sup>4)</sup> Tertullian, adv. Prax. c. 2 et 5.

<sup>5)</sup> Euseb. Caes. adv. Sabell. lib. I. ap. Galland. t. IV. 471. —  
Vgl. Werner, Geschichte der apol. und polem. Literatur, Bd. II. 18.

(συμφωνία) vero unum.<sup>1)</sup> Im Jahre 362 ward zu Alexandria unter dem Vorſitz des hl. Athanasius ein Concil gehalten, welches die Feststellung des kirchlichen Lehrbegriffes über die Gottheit des hl. Geistes zum Zwecke hatte. Das Concil anathematisierte alle Sene, welche den Geist für ein Geschöpf hielten; in dem Artikel des Nicenum: „(Credo) in Spiritum Sanctum“ sei die Gottheit des Geistes deutlich genug ausgesprochen; der Geist sei in der göttlichen Trinität υφεστός καὶ υπάρχον (subsistens et existens) und dem V. und S. consubstantial.<sup>2)</sup> Ganz ähnliche Entscheidungen erließ das 377 gefeierte Concil v. Ikonium, und motivirte dieselben mit der Bemerkung, der Satan habe gewisse Neuerer, denen der Artikel des Nicenum nicht mehr genügen wolle, aufgestachelt, in der Kirche allerlei Zweifel und Bedenkliekeiten bezüglich des hl. Geistes zu erregen, weshalb die kirchliche Autorität sich zu bestimmteren Erklärungen veranlaßt fehe.<sup>3)</sup> Dasselbe hat auch 379 ein römisches Concil unter Papst Damasus,<sup>4)</sup> bis endlich auf dem zweiten öcumendenischen Concil (381) die große Frage ihre definitive Erledigung fand. Das unscheinbare Senfkörnlein, daß der Herr in das Erdreich seiner Kirche niedergelegt, hatte sich zum großen und mächtigen Baum entfaltet; jener Geist, den Christus über seine Kirche ausgegossen, den er uns als Troster verheissen und gesendet, er ist kein Geschöpf, er ist keine unselbstständige Gotteskraft, er ist Gott, er ist eine göttliche Person, ganz ebenbürtig dem Vater und dem Sohne.

Sehr schön schildert uns Gregor von Naz. die Ebenbürtigkeit der göttlichen Personen. Der Sohn ist nicht Vater;

<sup>1)</sup> Harduin, tom. I. 607. Zu dem συμφωνία bemerken wir, daß die älteren Väter öfters für die Bezeichnung: Identität der Substanz sich des Ausdruckes: substantielle Vereinigung u. s. w. bedienen, aber wie aus dem Context erheilt, im Sinne von Joh. V. u. X. — Vgl. Scheeben, Dogm. I. 803.

<sup>2)</sup> Hard. Coll. Con. Cone. t. I. 731 s.

<sup>3)</sup> Hard. l. c. p. 799.

<sup>4)</sup> Hard. l. c. p. 803.

(denn es ist nur Ein Vater), aber er ist, was der Vater; der Geist ist nicht Sohn (denn es ist nur Ein Eingeborner), aber er ist, was der Sohn. Diese Drei sind Eins der Gottheit nach, dies Eine aber ist drei den (persönlichen) Eigenthümlichkeiten nach, so haben wir weder eine fabellianische Einheit, noch eine gottlose Vertheilung.<sup>1)</sup>

Der hl. Athanasius macht uns die Sache mit einem Gleichniß anschaulich: Sowie ein Weizenkorn in dreifacher Beziehung aufgefaßt werden kann, als Weizenkorn an sich, als Samenkorn und als Fruchtkorn, aber ungeachtet dieser dreifachen Relation immer eines und dasselbe Weizenkorn bleibt, so sind Vater, Sohn und Geist der Beziehung nach (Relation, *τχέτις*) drei, dem Wesen nach Eins.<sup>2)</sup>

Zu dieser Stufe der Klarheit gelangte jedoch der Lehrbegriff vom hl. Geiste erst nach gewaltigen Kampfen. Die Pneumotomachen ließen kein Mittel unversucht, um ihrer Meinung den Sieg zu verschaffen, und wo sie Herren der Situation waren oder kaiserlicher Einfluß sie schützte, da ließen sie es beim bloßen Intriguenspiel nicht bewenden, sondern schritten — brutal wie der Irthum eben ist — zu den empörendsten Gewaltthaten. Basilus der Große entwirft uns in seinem Buche vom hl. Geiste (c. 30) ein grauenhaftes Bild.<sup>3)</sup> Besonders war die Stellung der Bischöfe in den größeren Provinz-Hauptstädten eine außerordentlich schwierige. Sie hatten von Freund und Feind zu leiden. Sie durften der Wahrheit nichts vergeben und mußten doch in Bekämpfung derselben alle mögliche Vorsicht gebrauchen, um ihre Posten zu behaupten und um arianische Eindringlinge fern zu halten. Hatten sie sich nach dieser Seite hin glücklich vertheidigt, so sahen sie sich plötzlich von hyperorthodoxen Eise-

<sup>1)</sup> S. Greg. Naz. or. 37.

<sup>2)</sup> S. Athanas. dial. I. cont. Anom. t. II. 170.

<sup>3)</sup> Cf. S. German. de haeres. et synod. c. 20 (in Spicil. Rom. t. VII. sect 1 pg., 30 — S. Basil. adv. Eun, 1 I. tom, I. 697.

rer überfallen, denen jegliche kluge Vorsicht als Feigheit und Verrath erschien.<sup>1)</sup> Doch unerschrocken und ungebeugt hüteten und vertheidigten diese Helden des Glaubens die göttliche Hinterlage des Glaubens. Wahrhaftig, die christliche Welt schuldet ihnen unsterblichen Dank.

Wir wollen nun den Versuch machen, inner dem freilich engen Rahmen eines Artikels unsern verehrten Lesern eine möglichst treue Copie aller jener Beweise zu bieten, womit die orthodoxen Lehrer die Gottheit des hl. Geistes vertheidigten. Wir sagen vertheidigten. Denn es muß im Interesse der Wahrheit ausdrücklich hervorgehoben werden, daß nicht etwa die hh. Väter es waren, welche die Offensive ergriffen. Sie befanden sich vielmehr in der conditio possidentis und hüteten nur mit treuer Sorgfalt nicht einen von ihnen erfundenen, sondern den alten „apostolischen Glauben.“ Athanasius bedient sich darum in Vertheidigung der Gottheit des Geistes häufig des Präscriptions-Beweises und bemerkt von der Lehrmeinung seiner Gegner: „Atqui fides catholica talis non est, neque quisquam Christianorum tale quid toleravit.<sup>2)</sup>“ In seiner epist. ad fratres orthod. schreibt er: Haec, tametsi paucis dicta, cuilibet Christiano manifesta sunt, cum ab initio praedicata in veritate constanter retineamus.<sup>3)</sup> Hingegen nahmen die Macedonianer selbst Anstand, die Geschöpflichkeit des Geistes offen zu lehren aus Furcht vor dem Volke,<sup>4)</sup> ein klarer Beweis dafür, daß das christliche Volk im großen Ganzen an die Gottheit des hl. Geistes glaubte.

Sehen wir uns nun die Beweise etwas näher an, welche zunächst die den Pneumatomachen zeitgenössischen Väter gegen

<sup>1)</sup> S. Greg. Naz. epist. 20.

<sup>2)</sup> S. Athanas. ep. ad Serap. t. I. 189, 207 s. Ähnlich bezeichnet auch Basilus seine Lehre als ἀποστολικὴ παράδοσις de Spir. S. c. 10 et 29. — Hom. XXIX. t. I. 536.

<sup>3)</sup> S. Athan. l. c. p. 571.

<sup>4)</sup> S. Athanas. dial. I. contr. Macedon. t. II. 267.

die Geistesfeinde ins Treffen führten. Es war gegen die Sabellianische Richtung die Substanzialität und Persönlichkeit, gegen den Semiarianismus die Nichtgeschöpflichkeit und im Allgemeinen der orthodoxe Standpunkt, die Gottheit des hl. Geistes zu vertheidigen.

### I. Nachweis der Substanzialität und Persönlichkeit des hl. Geistes.

Da die Sabellianische Richtung nur mehr schwach vertreten war, fanden sich die Väter auch seltener veranlaßt, gegen diesen Irrthum sich zu wenden und wo sie schon darauf reflectirten, pflegten sie sich sehr kurz zu fassen. So Basiliss,<sup>1)</sup> so Gregor v. Nazianz.<sup>2)</sup> Letzterer wendet sich gegen die Sabellianer mit folgendem Dilemma: Der Geist kann nur entweder Substanz (*οὐσία*) oder Accidenz (*συμβεβηκός*) sein. Wenn letzteres, so ist er nicht selbstbewegend, selbstthätig, sondern muß zur Thätigkeit von einer Substanz bewegt werden. Nun wirkt aber der Geist nach dem Zeugniß der Schrift selbstthätig, er spricht, er tröstet, er führt in alle Wahrheit ein, er wird betrübt, er theilt nach freiem Ermessen Gnaden aus; lauter Handlungen, die sich von einem Accidenz nicht aussagen lassen, sondern nur einem persönlichen Wesen zukommen; folglich ist der Geist kein Accidenz, also eine Substanz.<sup>3)</sup>

Wir gehen sogleich zu den Beweisen für die Gottheit des hl. Geistes über.

### II. Nachweis der Gottheit des hl. Geistes.

Dieser Nachweis wurde in indirekter und direkter Weise geführt. In indirekter Weise, indem man von der Nichtgeschöpflichkeit des Geistes auf dessen Göttlichkeit schloß, in direkter Weise, indem die Gottheit des Geistes unmittelbar nachwies.

<sup>1)</sup> S. Basil. Hom. XXVII. c. Sabell., Arium et Anom. t. I. p. 518 ss. — Cf. S. Athanas. adv. Sabell. t. I. 650 ss.

<sup>2)</sup> S. Greg. Naz. orat. 37. pg. 595.

<sup>3)</sup> Man vgl. S. Joa. Dam. de fide orth. lib. I. c. 7. — S. Athan. de s. trin. dial. III. (t. II. 217 ss.)

### A. Indirekte Beweisführung.

Bon der Nichtgeschöpflichkeit läßt sich auf die Göttlichkeit nur unter Voraussetzung folgender vermittelnder Sätze mit logischer Richtigkeit schließen:

I. Alles Seiende ist entweder Schöpfer oder Geschöpf.<sup>1)</sup>

II. Wer Schöpfer ist, ist Gott.

Gegen die Wahrheit dieser axiomatischen Sätze wurde selbst von den Pneumatomachen nicht Instanz erhoben; es läßt sich auch weder von philosophischem noch theologischem Standpunkte aus etwas dagegen einwenden. Läßt sich nun zeigen, daß der Geist nicht in die Kategorie des Geschöpflichen falle, so muß er nach Satz I. Schöpfer sein (jedoch wurde letzteres auch noch positiv nachgewiesen); ist aber der Geist nicht Geschöpf, sondern Schöpfer, so war nach Satz II. die Gottheit desselben erwiesen.

a) Negativer Nachweis der Nichtgeschöpflichkeit des hl. Geistes.

1. Beweis. Alles Geschöpfliche ist aus dem Nichtsein (εξ οὐκ ὄντων, ex nihilo) ins Dasein gesetzt worden; der hl. Geist ist aber aus Gott (εξ θεοῦ)<sup>2)</sup>, folglich er kein Geschöpf.<sup>3)</sup> Dieses Argument ist für sich allein von entscheidender Beweiskraft. Oder wollte man das εξ θεοῦ im Sinne eines effectiven υπό θεοῦ nehmen, (vgl. Joh. I. 3), so wird diese Deutung sofort durch Joh. XV. 26: „der vom Vater ausgeht“ und die Stellen, wo der Geist „Geist des Vaters, des Sohnes“ genannt wird, ausgeschlossen.<sup>4)</sup> Dem wer könnte sich wohl zu der Absurdität versteigen, zu behaupten, Vater und Sohn besäßen einen erschaffenen Geist. Also ist der Geist nicht, wie die Geschöpfe, aus dem Nichts geschaffen, somit ist er auch kein Geschöpf.

<sup>1)</sup> S. Basil. adv. Eun. l. III. pg. 752. — S. Cyril. Alex. de trin. l. VII. ed. Canis. t. II. 137. — Conc. Ieon. Hard. t. I., 800.

<sup>2)</sup> I. Cor. II. 12. — S. Aug. c. Serm. Arian. t. VIII. 639.

<sup>3)</sup> S. Athanas. ad Serap. t. I. 196. — S. Aug. c. Max. l. II., c. 14.

<sup>4)</sup> S. Basil. de Spir. s. c. 18.

2. Beweis. Alles Creatürliche ist (wenigstens potentiell) der Veränderung unterworfen; der Geist ist unveränderlich, also keine Creatur.<sup>1)</sup> Das Materielle ist, wie Basilius bemerkt, „*κατ’ οὐσίαν*“ der Substanz, das Geistig = Vernünftige aber „*κατ’ ἐνέργειαν ἡτοι κατὰ γνώμην*“ d. h. der Gesinnungs- und Handlungsweise nach, d. h. je nach Gebrauch seines Willensvermögens (*προκίρεσις*) der Veränderung, wenigstens potentiell, unterworfen. So hat sich ja selbst ein Großtheil der Engel vom Guten ins Schlechte verkehrt, d. h. hat sich verändert<sup>2)</sup>. „Also ist alles Creatürliche veränderlich,“ schließt Ambrosius, „aber nicht der h. Geist.“<sup>3)</sup> Veränderlich ist nur das und alles das, was aus dem Stand der Güte in den der Nichtgute übergehen kann, wenn die Güte nicht ein natürlicher, sondern übernatürlicher (mitgetheilter) Zustand (Gnadenstand) ist. Wer hingegen „natura bonus,“ wer die „bonitas naturalis“ ist, kann ohne Veränderung seiner Natur nie in den Zustand der Nichtgute übergehen d. h. sich nicht verändern. Der Geist ist aber der *κατ’ εἶδον* heilige, d. h. gute, er ist, wie Ambrosius, Didymus u. A. aus den Parallelstellen Matth. VII. 11 und Luc. XI. 13 nachweisen,<sup>4)</sup> die Güte selbst, er ist nach Röm. I. 4., der „Geist der Heiligung“

<sup>1)</sup> S. Basil. adv. Eun. I. V. p. 777.

<sup>2)</sup> „Anomoeus: Angeli nonne sunt natura boni? Orthod.: Natura, nequaquam, participatione (*μετοχῇ*), sic. Nam quod natura bonum est, non mutatur. Anom.: Ut quid? — Orthod.: Homo natura non mutatur, sed τῇ προκίρεσι mutatur, siquidem eundem modo bonum, modo malum videbis. Anom.: Num vero Angeli modo boni, modo mali? Orth.: Scriptura inquit: Etenim si Angelis, qui peccarunt: non percipit. (II. Pet. II. 4). At si peccarunt, certe exciderunt e bonitate.“ S. Athan. de trin. dial. I. (t. II. 170). — S. Aug. de trin. lib. VIII. c 2, n. 4.

<sup>3)</sup> S. Ambros. de Spir. s. I. 5.

<sup>4)</sup> S. Ambros. I. c. Didym. lib. I. pg. 323. ap. Hieron. t. IX. ed. francof. — S. Bas. Hom. XV. t. I. 431.

(vgl. II. Thess. II. 12, I. Petr. I. 2.); weil somit natura bonus, ist er unveränderlich, also kein Geschöpf.

3. Beweis: Alle Creatur wird geheiligt, der Geist ist der Heiliger aller Creatur, also kein Geschöpf.<sup>1)</sup> Dieser Beweis schließt sich enge an den vorausgehenden an und vervollständigt ihn. Alle Creaturen weil nicht natura bonae, bedürfen der Mitheilung der Heiligkeit. Gott allein bedarf der Heiligung nicht, weil er der „solus bonus“ (Marc. X. 18). Wer darum dem Geschöpfe die Heiligkeit mitheilt, kann selbst kein Geschöpf sein. Dem gefallenen Menschengeschlechte wird sie ohne Zweifel auch durch den hl. Geist mitgetheilt.<sup>2)</sup> Beweis: die Taufformel und I. Cor. VI. 11. Aber wenn die Menschheit durch die ganze Trinität geheiligt wird, so muß, sollen absurder Weise die Menschen nicht über die Engel gestellt werden, auch die Engelwelt durch die Trinität somit auch durch den Geist geheiligt werden;<sup>3)</sup> folglich wird alle Creatur durch den Geist geheiligt, folglich kann der Geist kein Geschöpf sein.

Aus der Mitttheilbarkeit des Geistes im Heiligungs-

---

<sup>1)</sup> S. Bas. adv. Eun. I. V. p. 778. Vgl. die weitere schöne Bemerkung: πάντα κτίσματα ἀγαλαζομέναν ἔστι ἄγιον τὸ δὲ πνεῦμα τὸ ἄγιον οὐ τῶν ἀγαλαζομένων, ἀλλὰ τῶν ἀγιαζόντων.

<sup>2)</sup> Vgl. dagegen S. Ambros. I. c. „Neque enim aliquo vitio mutari potest, qui omnium abolet vitia, peccata condonat. Quomodo ergo mutabilis, qui sanctificando alios mutat ad gratiam, ipse non mutatur?“

<sup>3)</sup> Nachdem Didymus bemerkt, daß die Engel, falls sie natura sancti wären, δημοσίους trinitati esse, fährt er fort: si autem dixerint unius quidem esse naturae cum ceteris creaturis, non tamen eandem habere sanctitatem quam homines habent, necessario deducuntur, ut dicant, multo melioris homines esse substantiae, cum hi per communionem trinitatis habeant sanctitatem et angeli propria natura sancti ab ea sint alieni... Ex quibus apparet, honorabiores et multo meliores esse Angelos hominibus per germaniorem, ut ita dicam, et pleniorem trinitatis assumptionem.“ I. c. p. 324.

werke an alle Creaturen schliessen viele hh. Väter auf die Nichtgeschöpflichkeit desselben.<sup>1)</sup>

4. Beweis: Alle Geschöpfe sind sowohl ihrem Wesen, als ihrer Wirksamkeit nach begrenzt; der hl. Geist ist unbegrenzt, also kein Geschöpf. Der hl. Geist erfüllt den ganzen Erdkreis und trägt und erhält alles durch seine Kraft. Weish. I. 7; Psalm. CXXXVIII. 7.<sup>2)</sup>

5. Beweis: Alle (vernünftigen) Creaturen werden durch die Salbung des Geistes (I. Joh. II. 20, 27) der göttlichen Natur theilhaftig. Die Salbung kann aber unmöglich derselben Natur, wie das Gesalbte sein, folglich ist der Geist kein Geschöpf.<sup>3)</sup>

6. Beweis: Das Geschöpf ist ein Knecht des Schöpfers; der hl. Geist ist aber der Geist der Freiheit und Adoption, also kein Knecht, also kein Geschöpf.<sup>4)</sup> Der Knecht kann seinem Mitknechte weder die Freiheit noch die Würde eines Kindes seines Herrn verleihen. Das kann nur der Herr selbst. Folglich ist der Geist Herr und kein Knecht, folglich kein Geschöpf. —

<sup>1)</sup> S. Athanas. t. I. 201. — Didym. l. c. p. 325.

<sup>2)</sup> S. Ambros. de Sp. s. I. 7. — S. Bas. de Sp. s. c. 22. — Athanas. dial. III. de trin. II. 181 weist nach, daß der böse Geist nicht überall zugegen sei und wirke. — S. Bas. hom. XV. t. I. 432.

<sup>3)</sup> Vgl. Athanasius (ad Serap. t. I. 198.): „Si. Spiritus S. esset creatura, non efficeretur per eum consociatio Dei in nobis, sed creaturee conjungeremur, alienaque a divina natura redderemur. Constat igitur, unguentum, quo imbuti sumus, non esse naturae rerum conditarum.“ Zur Erklärung des tertium comparationis bemerken wir: Wie den Priestern, Propheten und Königen des A. V. durch die Salbung mit Öl ihre respective Würde mitgetheilt ward, so wird der Mensch durch die Salbung d. h. Mittheilung des Geistes der göttlichen Natur theilhaftig (II. Pet. I. 3.) S. Greg. Nyss. de S. Trinit. p. 360 F.

<sup>4)</sup> S. Bas. adv. Eun. I. V. 777. — Hom. XXVII. t. I. 524.

Auch werden nicht selten Joh. XV. 15. „der Knecht weiß nicht, was sein Herr thut“ und I. Kor. II. 10: „der Geist erforscht auch die Tiefen der Gottheit“ als Prämissen gebraucht und daraus die Nichtgeschöpflichkeit des Geistes als Schlussatz abgeleitet. <sup>1)</sup>

b. Positiver Nachweis, daß der Geist Schöpfer ist.

Da die Begriffe „Geschöpf und Schöpfer“ im Verhältniß der Contradiction stehen, als sich einander ausschließen, so ist durch den Nachweis der Nichtgeschöpflichkeit des Geistes auch schon mitbewiesen, daß der Geist Schöpfer sein müsse. Indessen, weil Eunomius dem Geiste gerade die Schöpferwürde streitig machte, fahnen sich die Väter veranlaßt, diese dem Geiste durch eine besondere Beweisführung zu vindiciren. <sup>2)</sup>

1. Beweis. Wie aus zahlreichen Stellen der Schrift erhellst, ist der Geist beim Werke der Neuschaffung (Gal. VI. 15) des Menschengeschlechtes mitthätig. Neu schaffen kann aber nur der Urheber der ersten Schöpfung, folglich mußte der Geist auch bei der ersten Schöpfung mitthätig gewesen sein, folglich ist er Schöpfer. Dieser Schlussatz wird durch Stellen der Schrift bestätigt (I. Mos. I. 2.; Job. XXXIII. 4.; Ps. XXXII. 6, und c. III, 29. 30).

2. Beweis. Nach I. Mos. I. 27 ward der erste Mensch nach Gottes Bild geschaffen, Unter diesem „Bilde Gottes“ ist der Sohn Gottes zu verstehen (II. Kor. IV. 4.) Aber nur durch den hl. Geist wird der Mensch ein „Sohn Gottes“ (Röm.

---

1) S. Bas. de Spir. s. e. 19.

2) (πνεῦμα) πρῶτον καὶ μεῖζον ἀπάντων (κτισμάτων), θεότητος καὶ δημιουργικῆς δυνάμεως ἀπολειπόμενον. Eunom. ap. S. Bas. adv Eun. I. III. 755.

3) S. Bas. adv. Eun. I. V. 784 et de Sp. s. e. 19.

VIII. 14 15), ein „Bild Gottes“ (I. Kor. III. 18); also müßte der Geist bei der Schöpfung mitthätig, also Schöpfer sein? <sup>1)</sup>

3. Beweis. Das Werk der Heiligung ist ein weit erhabeneres Gotteswerk, als das der Schöpfung. Warum sollte der Geist der Urheber aller Heiligung ist, von dem Werke der Schöpfung auszuschließen sein? <sup>2)</sup>

4. Beweis. Ohne allen Zweifel ist der Geist der Schöpfer der Menschheit Christi. Von dieser heißt es nämlich, sie sei *ἐκ πνεύματος* (Matth. I. 20). Mit Rücksicht auf die Natur des Geistes kann dieses weder durch Generation, noch durch Emigration geschehen, also kann die Menschheit Christi nur durch Creation vom Geiste sein, <sup>3)</sup> also ist der Geist Schöpfer.

Wenn sonach der hl. Geist nicht Geschöpf, sondern Schöpfer ist, so mußern auch dem II. Fundamentalsatze Schöpfer sein.

#### B. Direkte Beweissführung.

Direkt wurde die Gottheit des hl. Geistes bewiesen: 1. aus mehreren Stellen der hl. Schrift; 2. durch den Schluß von der Wirkamkeit auf das Wesen, besonders von der Gemeinsamkeit der Wirkamkeit des Vaters, Sohnes und Geistes auf die Gemeinsamkeit der Natur; 3. aus der Taufformel und dem Glaubenssymbol; 4. aus dem Umstände, daß dem Geiste der Cult

<sup>1)</sup> S. Athanas. de trinit. dial. III. t. II. 225. S. Cyrill. Alex.: „Non potest homo ad imaginem esse Creatoris, nisi Spiritu s. participaret. Si quis enim (ait Paulus) Spiritum Christi non habet, hic ipsius Christi non est. Sed si possemus absque participatione Spiritus ad imaginem Dei esse, omnes profecto Christi essemus.“ (Thesaur. c. Haer. I. IV. c. 1.)

<sup>2)</sup> „Quis neget opus esse Spiritus s., quod terra est creata, eujus opus est, quod novatur? Nam si negare cupiant, quod per Spiritum sit creata, cum per Spiritum novandam negare non possint, meliorem ergo operationem Spiritus s., quam Patris et Filii, qui cupiunt separare, contendant, quod abhorret a vero.“ S. Ambros. de Sp. s. II. 5. — S. Athanas. ad Serap. t. 224. — S. Basil. ap. 91.

<sup>3)</sup> S. Bas. adv. Eun. I. V. 779.

der Latrie zuerkannt werde und 5. aus den Benennungen des Geistes.

1. Beweis aus der hl. Schrift. Einige Väter, wie Ambrosius<sup>1)</sup> u. Vigilius v. Tapso<sup>2)</sup> waren der Ansicht, daß Joh. IV. 24 offenbar auf den hl. Geist sich beziehe; dieser somit ausdrücklich „Gott“ genannt werde. Die meisten Väter berufen sich auf II. Kor. III. 17, in welcher Stelle der Geist „Herr“ (gleichbedeutend mit Gott, vgl. oben A. a. 6) genannt wird; <sup>3)</sup> auf Apg. V. 3. 4. <sup>4)</sup>, auf I. Kor. III. 17 <sup>5)</sup> u. s. w. Uebrigens legten die Väter auf den Umstand, ob dem Geist in der Schrift ausdrücklich das Prädikat „Gott“ beigelegt werde, kein absonderliches Gewicht, zumal ja auch Menschen, ja selbst Teufel Gott genannt wurden. <sup>6)</sup>

2. Beweis. Einer der schlagendsten Beweise für die Gottheit des hl. Geistes aber ist nach Gregor v. Nyssa der Schluß von der Wirksamkeit auf das Wesen <sup>7)</sup>. Der Geist reinigt von den Sünden (I. Kor. VI. 11.), der Geist heiligt (Röm.

---

<sup>1)</sup> S. Ambros. de Spir. s. III. 19.

<sup>2)</sup> S. Vigil. Taps. contr. Varim. l. II. c. i.

<sup>3)</sup> S. Athan. de comm. essent. t. I. 209. — S. Ambros. de Sp. s. III. 16. —

<sup>4)</sup> Cf. S. Athanas. de hum. natur. suspect. t. I. 605: „Qui mentitus Spiritu s., Deo mentitur, habitanti in hominibus per Spiritum suum.“ — S. Ambros. de Sp. s. III. 10. — Cyrill. Alex, de trin. l. VII. —

<sup>5)</sup> „Deus templum habet, creatura templum non habet verum; Spiritus autem habet templum, qui habitat in nobis, ergo divinae est potestatis, qui habitat in templo.“ S. Ambros. de Sp. s. II. 13. Und der h. Cyriillus v. Alex.: „ὅ δὲ νάος τὸν ἐποικοῦντα κηρύττει θεόν.“ De trin. c. 24. ap. Mai Nov. Bibl. t. II. pg. 26.

<sup>6)</sup> S. Athan. c. Mac. dial. I. tom. II. 262. — S. Greg. Nyss. de S. trin. or. p. 359. — S. Cyrill. Alex. de trin. l. VII. p. 138.

<sup>7)</sup> S. Greg. Nyss. l. c.

XV. 6. I. 4. u. s. w.), der Geist vergöttlicht (Röm. VIII. 14. 15.), der Geist erweckt von den Todten (Röm. VIII. 11.); lauter Werke, die nur Gott allein zu sezen vermag. Ja der Geist erscheint sogar als der Führer und Leiter des Gottmenschen (Luc. IV. 1. XI. 20 u. s. w.) Aber vielleicht wirkte der Geist dieses alles nur als Diener Gottes? Aber der Geist wirkt nicht als Diener Gottes, sondern gemeinschaftlich mit dem Vater und dem Sohne. Es heiligt der Vater, es heiligt der Sohn, es heiligt der Geist; es schafft der Vater, es schafft der Sohn, es schafft der Geist; es vergöttlicht der Vater, es vergöttlicht der Sohn, es vergöttlicht der Geist, aber immer ist es eine Heiligung, eine Schöpfung, eine Gottheit, die Vater, Sohn und Geist mitheilen, nicht drei verschiedene Heilungen, drei verschiedene Schöpfungen, drei verschiedene Gottheiten.<sup>1)</sup> Dieß ist aber nur dann möglich und denkbar, wenn diese drei Wirkenden mit einem Willen wirken; wo aber nur ein Wille, dort ist auch nur eine Natur. Die Identität des Wirkens bedingt also die Identität der Natur. Diese Einheitlichkeit des Wirkens und der Natur zeigt Athanäus in folgendem der Schrift entlehnten Beispiel: Der Vater wird die Quelle, der Sohn der aussließende Strom, das Wasser dieses Stromes der hl. Geist genannt: „Das Wasser, das ich geben werde, wird in ihm zur Wasserquelle, die in's ewige Leben forströmt“ (Joh. IV. 14.); Joh. VII. 39 aber wird ausdrücklich bemerkt, daß unter diesem Wasser der hl. Geist zu verstehen sei.<sup>2)</sup> Wie treffend wird durch dieses Beispiel die Einheit des Wesens und die Unzertrennlichkeit der Wirksamkeit der göttlichen Personen darge-

<sup>1)</sup> Darum schreibt Gregor v. Nyssa: Non quoniam tres personas ac tria nomina proponimus, tres etiam vitas, separatim unam ab unoquoque eorum largitam nobis esse arbitramur; sed eadem vita et a Patre praestatur et a filio expeditur, et a Spiritu pendet voluntate. Ser. quod non tres dii. p. 362 F.

<sup>2)</sup> S. Athan. a. Serap. t. I. 193 s.

stellt. Ambrosius<sup>1)</sup> und Vigilius von Tapfus<sup>2)</sup> haben eine große Anzahl von Schriftstellern gesammelt, aus denen erhellt, daß dieselben Gotteswerke, welche bald dem Vater, bald dem Sohne appropriirt werden, auch dem hl. Geiste zugeeignet werden; was offenbar nur unter der Voraussetzung denkbar ist, daß wie die Energie, so auch die Natur des Vaters, Sohnes und Geistes ein und dieselbe sei. Vater und Sohn sind aber göttlicher Natur<sup>3)</sup>, folglich auch der Geist, folglich muß er Gott sein.

<sup>1)</sup> Ambrosius widmet in seinen libb. III. de Sp. s. diesem Gegenstande 28 Kapitel, deren Titel z. B. lauten: quia una pax et una gratia Patris et filii et Spir. s. (I. 11), quia una charitas, una communicatio, unum nomen, unum consilium etc. et Patris et filii et S. s. (I. 12, 13, 14. II. 2.)

<sup>2)</sup> Die vollständigste Sammlung bietet uns Vigilius in seinen libb. II. c. Varim. Vater und Sohn werden in der Schrift, wie der Verfasser im Einzelnen zahlreich mit biblischen Stellen belegt, Herr, allmächtig, heilig, Herrscher, König, Richter, vollkommen, wahrhaft, gerecht, stark, erhaben, Feuer, Licht, gut, groß, Kraft, Quelle, Fluß, Liebe, Lebenspender, Friedensverleiher, Tröster, Helfer, glorreich, Wahrheit, Lehrer, Heiligmacher, gebenedeit, unsichtbar, allgegenwärtig, Schöpfer, Führer, barmherzig genannt; es wird von jedem der Drei ausgesagt: das Offenbaren, Segnen, Erfreuen, Wiederschaffen, Friedespenden, Rettten, Lieben, Stärken, Erwecken, Beleben, Gnadespenden, Erneuern, Signiren, Salben, Versammeln, Befreien, Erbauen, Reinigkeit verleihen, den Gläubigen einwohnen, Erwählen, Herrschen, Erforschen, Zeugniß geben, Berufen, Einsetzen, Kundgeben, Senden, Beschützen, Voraussagen, Lehren, Gebieten, Anhauchen, Erfüllen, Reden, Vergelten, Verstand verleihen, Reinigen, Erleuchten, Erscheinen, Eingeisten (inspirare), Hineinleuchten; es wird in der Schrift von Sanftmuth, Geschenk, Evangelium des Vaters, des Sohnes, des hl. Geistes gesprochen. Vgl. Werner, Geschichte der apol. und polem. Literatur, Bd. II. 139.

<sup>3)</sup> So lautet der in Werken der Väter unzählige Male wiederkehrende Satz: „ὅν οὐκτῆς ἐνέργεια, οὐκτῆς καὶ φύσις.“ Cf. S. Athanas. ad Serap. Ambrosius (de S. s. I. 13): „Ubi una operatio, utique non potest virtus esse diversa, discreta substantia. Oder wie Athanasius (dial. I. c. Mac. t. I. 275) schreibt: ὅν τὸ αὐτὸ βούλημα καὶ οὐκτῆς ἐνέργεια, οὐκτῆς καὶ φύσις.“

3. Beweis. In der Taufformel, wie dem Glaubenssymbolum wird der Geist dem Vater und Sohne vollkommen ebenbürtig an die Seite gestellt. Da aber bei dem unendlichen Abstand, der zwischen Gott und Geschöpf besteht, kein Geschöpf dem Schöpfer coordinirt werden kann, so muß der Geist dem Vater und Sohn nothwendig consubstantial sein. Denn widrigenfalls würden sich ganz ungeheuerliche Absurditäten ergeben. Da nach Apg. XIX. 3. 7. die Taufe ohne den hl. Geist werth- und wirkungslos ist, so würde, wäre der Geist nicht Gott, hieraus folgen, daß Gott in seiner Wirksamkeit an die M i t - w i r k s a m k e i t e i n e s G e s c h ö p f e s gebunden wäre; hiemit wäre aber die Gottheit des Vaters und Sohnes gleichfalls in Frage gestellt. Außerdem würde, wenn der Geist ein Geschöpf wäre, die Taufe getheilt, indem wir auf Gott und ein Geschöpf getauft würden, was gegen des Apostels Wort verstößt: „*Unum baptisma*“ (Eph. IV. 5)<sup>1)</sup> Andererseits, wenn wir auf den Geist als Geschöpf getauft würden, läßt sich nicht absehen, warum wir gerade und nur auf den hl. Geist getauft werden, denn offenbar ist das Ganze mehr als der Theil, die ganze Schöpfung mehr als ein Theil derselben. Aber falls wir auch nur auf einen Theil der Schöpfung getauft würden, immer würde der Schöpfer dem Geschöpfe gleichgestellt und unser Glaube wäre somit entweder Pantheismus oder Atheismus.<sup>2)</sup> Da die Absurdität dieser Annahmen auf der Hand liegt, so folgt hieraus, daß wir auf Grund

---

<sup>1)</sup> Ut unum baptisma est, quod in Patre et Filio et Spiritu s. traditur et unica fides est, ita quoque s. trinitas ipsa in se consistens et in se unita nihil in se habet rerum conditarum. Quod si ita non est, cum somnietis, Spiritum esse creaturam, jam non una fides est vobis, neque unum baptisma, sed duo; unum quidem in P. et F., alterum in angelum creaturam. Nihil vobis firmum el verum: quae enim communio conditae rei cum creatore. S. Ath. ad Serap. t. I. 204.

<sup>2)</sup> S. Basil. hom. XXVII. tom. I. 524. — S. Athanas. ad Serap. t. I. 203. — Orig. in Prov. c. 20. — Ambros. de initiat. t. IV. 347

der Taufformel und des Glaubenssymbolum genöthigt sind, die Gottheit des Geistes zu postuliren.

4. Beweis. Aber nicht genug! Wie Gregor von Naz. treffend bemerkt, besagt das „glauben an etwas“ unendlich mehr als ein bloßes Fürwahrhalten dessen, woran man glaubt.<sup>1)</sup> Es drückt vielmehr ein vollkommenes, rüchhaltsloses Hingeben, Hinopfern an die Personen aus, an die man glaubt. Dem „Glauben an Jemand“ eignet darum ein latreutischer Charakter, eignet der Charakter des Opfers. Der Opfercult gebührt aber, als ein eminent latreutischer, nur Gott. Indem wir also nach Anleitung des Symbolums an den Geist glauben, zollen wir diesem den Cult der Latrie, folglich kann der Geist nur Gott sein. Die Initiation zu diesem durch den christlichen Glauben bedingten Opferleben findet in der Taufe statt. Diese ist aber nach Athanasius der höchste latreutische Cult,<sup>2)</sup> den das Geschöpf dem Schöpfer darzubringen vermag. Da aber die Taufe, als conditio sine qua non ihrer Gültigkeit, wie auf den Namen des Vaters und Sohnes, so auch auf den des hl. Geistes gespendet werden muß, so wird folglich auch dem Geiste dieser höchste latreutische Cult gezollt und somit aus der Taufformel die Gottheit des Geistes erwiesen.

5. Beweis. Der hl. Geist wird in der hl. Schrift zu österen Malen: „Geist Gottes, Geist des Vaters, Geist des Sohnes“ genannt. Aus diesen Benennungen folgt mit apodiktischer Nothwendigkeit die Gottheit des hl. Geistes. Wäre nämlich der Geist nicht Gott, sondern nur ein Geschöpf und sei es auch das

---

<sup>1)</sup> S. Greg. Naz. orat 37. pg. 610.

<sup>2)</sup> Utrum enim majus est adoratio an baptismus? Et quomodo non in confessu est, baptismum adorationi autecellere? Quomodo non omnibus hostiis nobilior tibi videatur illa corporum nostrorum exhibitio Apostolo dicente, etc. Rom. XII. 1. Atqui omnis hostia in Dei fit honorem. Talem et nos Parri et filio et Spiritu S. in baptismo obtulimus. S. Athan. c. Mac. dial. I. (t. II. 265. 267.

höchste Geschöpf, so würde aus dieser Voraussetzung die Absurdität folgen, daß Gott Vater und Sohn einen geschaaffenen Geist als ihren Geist besäßen. Wenn aber dieses, so wäre es offenbar um die Gottheit des Vaters und Sohnes gleichfalls geschehen, Vater und Sohn würden in die Reihe der Geschöpfe herab sinken und als weitere Absurdität müßte sich die ergeben, daß Schöpfer und Geschöpf identificirt würden. Der hl. Geist muß sonach als Gott anerkannt werden, wenn die Gottheit des Vaters und Sohnes nicht in Frage kommen soll. Mit Recht weisen darum die hh. Väter den Semiarianern gegenüber darauf hin, daß, wer vom Geist nicht rechtgläubig denke, auch vom Vater und Sohne nicht den rechten Glauben haben könne. <sup>1)</sup>

Angelangt am Schlusse dieser — wir können sie wohl so nennen — patristischen Studie, in deren zweiten Theil wir uns an einer systematischen Zusammenstellung der Beweise versucht, welche die hh. Väter zunächst des 4. Jahrhunderts für die Gottheit des hl. Geistes geltend machten, müssen wir wohl selbst mit Beschämung das Unreife und Mangelhafte unserer Arbeit einbekennen. Tritt die Evidenz dieser Beweise weniger zu Tage, so liegt die Schuld einzig an uns. Jedoch können wir zu unserer Entschuldigung den Umstand vorbringen, daß der meistens sorgfältig fortschreitende Beweisgang der Väter eine längere Ausführung der einzelnen oben aufgeführten Beweise erheischt hätte, was indessen der beschränkte Raum nicht gestattete. Vielleicht dürfte aber der Artikel doch einiges Anregende und Interessante bieten.

---

<sup>1)</sup> Qui male sentiunt de Spiritu s., non recte etiam de Filio sentiunt. Si enim recte de Verbo sensissent, etiam de Spiritu s. recte sensissent, qui a Patre procedit, qui Filii proprius est. Quapropter eum ita errant, fit, ut neque de Patre sanam fidem habeant. S. Athan. ad Serap. t. I. 175.