

Zeitschrift: Divus Thomas
Band: 16 (1938)

Artikel: Die Rechtfertigungslehre bei Köllin vor und nach Ausbruch der Reformation
Autor: Wilms, Hieronymus
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-762326>

Nutzungsbedingungen

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

Conditions d'utilisation

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

Terms of use

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

Download PDF: 06.02.2026

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

Die Rechtfertigungslehre bei Köllin vor und nach Ausbruch der Reformation.

P. Hieronymus WILMS O. P., Walberberg.

M. D. Chenu hat in seinem Artikel über Köllin im Dictionnaire de Théologie cath. die Bemerkung: Etant donnée la date de composition de son commentaire de la I^a-II^{ae} de saint Thomas, juste avant la révolution doctrinale de Luther, il y a grand intérêt à y relever l'état de la théologie, en particulier sur les notions de péché originel, de grâce, de justification, de mérite, comme aussi dans les Quodlibeta, quelque peu postérieurs, il y a profit à noter les réactions de la théologie en face des problèmes soulevés par les novateurs. Denifle¹ hat in seinem grundlegenden Werk: Luther und Luthertum Köllin öfters zitiert. Er äußerte auch die Absicht, dessen Lehre von der Rechtfertigung näher darzulegen. Er ist aber nicht dazu gekommen, weil er nicht zur Abfassung des zweiten Bandes kam. In der Fortsetzung von Weiß wird Köllin nicht einmal erwähnt.

In dem 1512 bei Quentel in Köln gedruckten Kommentar zur I-II hat Köllin alle jene von Chenu genannten Probleme eingehend im Anschluß an Thomas erörtert. Wir gewinnen also dadurch einen Einblick in die theologische Lehre jener Zeit. In den 1523 ebenfalls bei Quentel veröffentlichten Quodlibeta sind diese Fragen gar nicht berührt; es handelt sich in dem Werke um 27 Moralprinzipien, deren Sinn und Bedeutung dargelegt wird. Von der Reformation ist nur gelegentlich die Rede. Es ist daher ein Irrtum Chenus, wenn er glaubt, dadurch eine Einwirkung der Lehre Luthers auf die katholische Theologie nachweisen zu können. Das läßt sich wohl versuchen an Hand der beiden apologetischen Schriften Köllins: Eversio Lutherani Epithalamii, Köln 1527, und Adversus caninas Martini Lutheri nuptias, Tübingen 1530. In diesen beiden Werken, die sich gegen Luthers Auslegung von I. Korinther c. VII richten, werden dieselben Probleme berührt und dadurch Vergleichungspunkte geboten. Wir stellen nun zuerst

¹ Denifle, Luther und Luthertum I (Mainz 1904), 221, 539.

aus dem Kommentar die Lehre Köllins von der Erbsünde, dem freien Willen und der Rechtfertigung, und zwar der Gnade Gottes und der Mitwirkung des Menschen zusammen.

Die Erbsünde.

Von der Natur der Erbsünde lehrt Köllin, daß ihr formelles Moment in der Beraubung der ursprünglichen Gerechtigkeit bestehe, die durch die Sünde Adams verursacht wurde¹. Diese *privatio* schließt ein als primären Bestandteil die heiligmachende Gnade, die göttliche Tugend der Liebe und die damit verbundenen moralischen Tugenden; als sekundären Bestandteil umfaßt sie das *donum integritatis*, vermöge dessen die niederen Fähigkeiten so dem Willen unterstanden, daß sie sich nur in Abhängigkeit von ihm betätigen konnten². Das materielle Moment der Erbsünde wird als *concupiscentia* bezeichnet. Es umfaßt aber nicht bloß diese im strengen Sinne, sondern jedwede Neigung jener einst durch das *donum* in Schranken gehaltenen Fähigkeiten, jetzt selbständig sich zu regen und zu handeln. Diese gesamte *prinitas* wird als *concupiscentia* bezeichnet, weil diese, im strengen Sinn genommen, die heftigste dieser Neigungen, weil sie nach Erlaß der Erbsünde dem Menschen am meisten zu schaffen macht und weil sie mit der Übertragung der Erbschuld verbunden ist³. Wegen dieser Neigung wird die Erbsünde auch als *habitus* bezeichnet, obwohl sie kein *habitus* im strengen Sinne ist⁴.

Bei der Rechtfertigung des Sünders wird durch die Eingießung der heiligmachenden Gnade das formelle Moment der Erbsünde fortgenommen, denn durch die Gnade ist die Seele in ihrem Innersten geheiligt und Gott verähnlicht, der Wille ist durch die Liebe auf Gott

¹ *Primum peccatum Adae ist causa prima demeritoria peccati originalis et quoad materiale et quoad formale (q. 82 a. 2). Peccatum originale materialiter quidem est concupiscentia, formaliter est defectus originalis iustitiae (q. 82 a. 3).*

² *Gratia gratum faciens erat principalior in iustitia originali. Quia igitur baptismus confert gratiam gratum facientem, esto vigorem continendi partes inferiores et corpus sub ratione et anima non restituat, nihilominus restituit principale originalis iustitiae (q. 81 a. 1).*

³ *Potentiae, quae ad actum generationis concurrunt, maxime dicuntur esse infectae. Habet ille actus in se delectationem tactus, quae delectatio est objectum maximum concupiscibilis (q. 83 a. 4).*

⁴ *Concupiscentia dicitur esse habitus vel habitualis, non quia sit aliqua forma positiva inclinans ad concupiscendum. Sed quia ex subtractione iustitiae originalis cohibentis inordinationem virium et inferiorum relictæ est in homine ipsa sensualitas et totum corpus sibi ipsi (q. 82 a. 1).*

als letztes Ziel hingerichtet und die übrigen Fähigkeiten sind durch die Tugenden erhoben. Wenn auch die Gabe der Unversehrtheit nicht wieder verliehen wird, so folgt daraus nicht, daß ein wesentliches Moment der Erbsünde bleibe, denn das *donum* besagt nur einen sekundären Bestandteil, sondern es folgt bloß, daß das materielle Moment weiterbesteht, daß die Fähigkeiten nach wie vor eine Neigung behalten, selbständig vorzugehen, weil die Herrschaft des Willens nicht in ihrer ursprünglichen Kraft und Weite wiederhergestellt wurde ¹. Das materielle Moment bleibt, es ist auch nicht bloß Fähigkeit, es ist Neigung; es bleibt als Strafe, nicht als Sünde ². Es wird Sünde, wenn aus der *prinitas* eine Regung erfolgt ohne die entsprechende Leitung des Willens. Es ist gleichgültig, ob es sich dabei um die *concupiscentia* im engern oder weitem Sinne handelt. Das Axiom der Alten: *Concupiscentia manet in renato actu, transit reatu*, wird von Köllin dahin erläutert, daß eine unordentliche Regung, die aus einem verschuldeten Defekt folgt, insofern sie verhindert werden kann und nicht verhindert wird, schuldbar ist. Er nimmt von der Schuldbarkeit aber die *motus naturales* aus, weil diese unabhängig sind von der Phantasie, deshalb auch nicht verhindert werden können. Weil die Gnade nicht direkt der Natur, sondern der Person verliehen wird, und weil auch im Gerechtfertigten das materielle Moment der Erbsünde bleibt, wird diese übertragen ³; sie lebt aber, wenn der Mensch in die Ungnade zurückfällt, formell nicht wieder auf.

Die Freiheit.

Köllin hebt gleich zu Anfang seines Kommentars die Würde des Menschen hervor, der ein Abbild Gottes, frei und Herr seiner Handlungen. Das *dominium suorum actuum* ist aber nicht so zu verstehen, als ob er sie besäße, wie man Geld in der Tasche hat, sondern weil er sie setzen und nicht setzen kann, sei es selbst oder durch andere Fähigkeiten, die dem Willen folgen wie Diener dem Herrn ⁴. Das *dominium* gründet also in der Freiheit und diese wieder in der Indifferenz des Verstandes und der Weite der Erkenntnis, die das Allgemeine erfaßt

¹ Quia aversio habitualis mentis humanae a Deo, quae est per carentiam originalis iustitiae et principale in originali, tollitur per baptismum, qui mentem Deo reconciliat per infusionem gratiae et virtutum connexarum, idio baptismus originale delet (q. 81 a. 1).

² recuperata gratia (ipsa concupiscentia) non habet rationem culpae (q. 82 a. 1).

³ q. 82 a. 4 ad 3.

⁴ q. 1 a. 1.

und das Urteil über Einzelnes beliebig zu gestalten vermag. Er geht in q. 6 näher darauf ein, wo er das voluntarium im Gegensatz zum violentum und naturale erläutert. Das violentum ist von außen sowohl in der Ordnung der Wirk- als auch in der der Endursache. Das naturale ist aus einer inneren Wirkursache, aber das Ziel ist von außen bestimmt. Zum voluntarium wird erfordert, daß das Ziel innerlich erfaßt wird und, so zu eigen geworden, bewegt. Hier ist also die Erkenntnis ausschlaggebend. Zum voluntarium liberum oder perfectum gehört noch mehr. Da muß das Ziel als Ziel erkannt werden, nicht bloß als Ding. Die Mittel werden nach ihm bemessen, frei gewählt, und die Handlung erfolgt selbständig. Hier ist also eine Erkenntnis, die über ihr eigenes Urteil verfügt und dadurch die volle Freiheit des Willens begründet¹. Die Freiheit kommt, so betont er in a. 2 der natura rationalis zu. Thomas sagt nicht creaturae. Köllin macht darauf aufmerksam. Auch Gott ist frei. Dem Menschen kommt im statu viae die Freiheit insofern nur unvollkommen zu, als mit ihr die indifferentia contrarietatis, die Fähigkeit, gut und schlecht zu handeln, verbunden ist. Durch jede gute Handlung bestimmt er aber seine Fähigkeit mehr und mehr in dieser Richtung. Sie wird zur Fertigkeit, wenn auch die Möglichkeit zu fehlen nicht ganz ausgeschlossen wird. Durch jede Sünde wird der Wille in der Richtung zum Bösen hin befestigt, aber auch hier bleibt die Möglichkeit der Umkehr, solange der status viae dauert. Bei Untersuchung der Folgen der Erbsünde fragt Köllin, ob durch die Sünde das bonum naturae geändert oder eventuell gar vernichtet werde². Er unterscheidet mit Thomas ein dreifaches bonum naturae, erstens das der konstituierenden Prinzipien, Leib, Seele und Fähigkeiten. Dies bonum bleibt, sonst wäre es kein Mensch. Das zweite bonum naturae sind jene Gaben, die im Paradiese durch Gottes Güte zugegeben waren. Weil der Natur entsprechend, kann man sie ein bonum naturae nennen. Sie gehen durch die Sünde verloren. Das dritte bonum naturae besteht in der Neigung zum Guten, in der natürlichen Anlage zur Sittlichkeit. Diese wird durch die Sünde gemindert, aber nie ganz vernichtet, denn die Minderung erfolgt nicht durch Wegnahme, sondern durch Anhäufen von Hindernissen. Diese

¹ Quando ipse motus in finem apprehensum est in potentia agentis, sic quod potest propter ipsum agere vel non agere, sic quod habet liberum iudicium de actione sua, sic quod suum iudicium cognoscit sc. super ipsum reflectendo, et hoc est perfectum voluntarium, quia est ab intra movere se propter finem et libere (q. 6 a. 2).

² q. 84 a. 1.

Neigung ist im Grunde identisch mit der Anlage zur Sittlichkeit. Würde sie vernichtet, dann könnte der Mensch nicht mehr vernünftig denken, nicht mehr frei wählen, also auch nicht mehr sündigen¹.

Die Rechtfertigung.

Köllins Ansicht von der Rechtfertigung des Menschen durch die heiligmachende Gnade ist die Lehre der Kirche. Mit Thomas unterscheidet er die Gnade als liebevolle Gesinnung dessen, bei dem man in Gnade, und als Gabe oder Wirkung dieser Gesinnung². Köllin läßt aber alsbald die erste Auffassung beiseite und nimmt die Gnade als Gabe, wodurch der Mensch innerlich Gott wohlgefällig wird. Er begründet diese Ansicht mit dem Unterschied, der zwischen der Liebe Gottes und der des Menschen obwaltet. Gottes Liebe setzt das Gute nicht voraus, sondern bewirkt es. Wo er sich mit besonderer Liebe dem Menschen zuwendet, da verleiht er ihm eine Gabe, wodurch der Mensch zur übernatürlichen, göttlichen Ordnung erhoben und auf das innergöttliche Glück als letztes Ziel hingeordnet wird³. Diese Gabe ist etwas Reelles, das der Mensch sich nicht erarbeiten kann, das ihm eingegossen wird. Wenn auch keine Substanz, sondern bloß ein Akzidenz, ist es doch wertvoller als alles rein Natürliche, weil es allein eine Teilnahme an der innergöttlichen Vollkommenheit besagt und weil es allein den Menschen auf die innigste Vereinigung mit Gott in der Liebe und Anschauung hinzuordnen vermag⁴. Diese Gabe ruht im Innersten der Seele, dort eine rein passive Anlage ausfüllend. Aus ihr fließen aber die übernatürlichen Tugenden gleich neuen Fähigkeiten hervor, vermöge deren der Mensch sich entsprechend der göttlichen Ordnung zu betätigen vermag und so das, was ihm auf Grund der Wesenserhöhung als Erbe zusteht, als Preis von Gott verdienen kann.

Daß die Gnade es ist, die den Menschen formell in Gottes Augen

¹ Non est possibile, quod praedictum naturae bonum totaliter tollatur ... manet, quamdiu manet et rationale ... si peccatum totaliter auferret rationale, homo non esset capax peccati (q. 84 a. 2).

² q. 110 a. 1.

³ Dilectionem specialem sequitur in creatura specialiter dilecta et simpliciter bonum speciale sc. participatio divini boni supra conditionem naturae, qua efficitur digna doni aeterni, quod ipse Deus est. Ergo sequitur conclusio, quod gratia, quae est effectus specialis dilectionis, sit in homine existens (q. 110 a. 1).

⁴ Grätia eat aliquod donum habituale a Deo animae infusum ... est accidens spirituale assimilans Deo (q. 110 a. 2). Est nobilior animae, inquantum est participatio alicuius superioris naturae ... per eam possumus in opera meritoria et sumus formaliter Deo grati (ib. ad 2).

angenehm gratus macht, beweist er aus dem Umstande, daß, wenn die Tugenden fehlen würden, der Mensch doch gratus bliebe¹, wie dies bezüglich des Glaubens tatsächlich der Fall ist beim Eintritt in den Himmel. Den tiefsten Grund für die Notwendigkeit der heiligmachenden Gnade sieht Köllin darin, daß eine Proportion walten muß zwischen dem Menschen, der beseligt wird, und dem Gegenstand der ewigen Seligkeit². Der Mensch muß in seinem Sein und Handeln diesem hohen Ziel entsprechen. Es muß ein physisches und moralisches Verhältnis da sein. Deshalb bedurfte auch der in der natürlichen Ordnung ganz vollkommene Mensch noch der Erhebung durch die Gnade. Im gefallenem Zustande ist sie ihm doppelt nötig, weil er von der Schuld gereinigt werden muß.

Den Prozeß der Rechtfertigung schildert Köllin ganz im Anschluß an Thomas. Er unterscheidet eine *justificatio simplex* und eine *justificatio impii*. Bei der erstern handelt es sich um einen, der, obwohl der Gnade fähig, sie ohne Schuld nicht besitzt, der ihr aber durch Gottes Güte teilhaft wird. Dieser Prozeß gilt ihm als *mutatio*, aber nicht als *motus*. Die *justificatio impii* gilt ihm als *motus*, als Übergang von einem Konträren zum andern. In beiden ist der Terminus derselbe, die heiligmachende Gnade mit dem Tugendschmuck. Der Gerechtfertigte ist geordnet in dreifacher Beziehung, in Bezug auf Gott, auf den Nächsten und in sich selbst. Weil die Gerechtigkeit Ordnung besagt, ist nach ihr der ganze Vorgang benannt³; nicht nach der Liebe und nicht nach der Gnade, weil bei beiden der Begriff der Ordnung nicht so zum Ausdruck kommt. Köllin geht hier auf die doppelte Auffassung der Gnade zurück, die sowohl den innergöttlichen Liebesakt, wie auch die Gabe bezeichnet. Da der Liebesakt ewig gleich bleibt, kann von ihm aus der Rechtfertigungsprozeß nicht veranschaulicht werden, wohl aber von der Gabe her. Zu dieser kann der Mensch eine bloße Anlage haben, er kann die einmal ihm verliehene Gabe schuldbar verloren haben, er kann die Gabe *actu* besitzen. Vom ersten ist ein

¹ *Eo ipso quod deiformis est secundum gratiam, est Deo specialiter gratus et acceptus, etiam si nec caritas nec aliae virtutes adessent in potentiis* (q. 110 a. 4).

² *Oportet quod homini detur aliquid non solum per quod operetur vel per quod appetitus inclinetur in finem: sed etiam per quod eleuetur ipsa natura hominis ad quandam dignitatem secundum quam talis finis sit ei competens, et ad hoc datur gratia* (q. 110 a. 3).

³ *Justificatio dicatur a justitia, quae nominat quendam statum proprium, secundum quem homo se habet in debito ordine ad Deum, ad proximum et ad seipsum. Et huic justitiae omne peccatum opponitur, quia quodlibet peccatum aliquid de praedicto ordine corrumpit* (q. 113 a. 1).

Übergang zum dritten möglich, es ist die *justificatio simplex*. Ein Übergang vom zweiten zum ersten in dem Sinne, daß bloß die Schuld erlassen würde, aber das frühere Verhältnis der Liebe sich nicht erneuere, ist ausgeschlossen, denn es wäre eine ganz unvollkommene, eine unfruchtbare Versöhnung¹. Die Rechtfertigung des Sünders ist eines der größten, ja in gewissem Sinne ein wunderbares Werk Gottes, aber er vollzieht es am Erwachsenen nicht ohne dessen Mitwirkung, die sich in zwei Bewegungen äußern muß, in der Hinwendung zu Gott und in der Abwendung von der Sünde. Diese Mitwirkung wird verlangt, weil Gott alles der Natur und Eigenart dessen entsprechend bewegt, den er bewegt, also den freien Menschen unter Wahrung und Betätigung der Freiheit; sodann auch, weil mit dem Begriff der Rechtfertigung als Einstellung und Hinordnung auf Gott in sich schon eine Willensäußerung des Erwachsenen gegeben ist². Die Willensäußerung braucht, falls die Rechtfertigung sakramental vor sich geht, nicht im Augenblick der Rechtfertigung gesetzt zu werden, sie kann vorausgehen. Vollzieht sich die Rechtfertigung ohne wirklichen Empfang der Sakramente, so muß die Betätigung gleichzeitig sein. Sie bewirkt die Gnade nicht, weil Gott allein deren Wirkursache, sie ist aber notwendige Disposition. Die Hinwendung beginnt mit einem Akt des Glaubens, der sich auf Gott bezieht, der um Jesu Christi willen den Menschen rechtfertigen will. Die Gerechtigkeit selbst besteht keineswegs in diesem Glaubensakt, denn im Himmel, wo die Gerechtigkeit vollendet ist, bleibt der Glaube ausgeschlossen. Als Vorbereitung ist der Glaubensakt der Anfang, aber als solcher allein ungenügend. Er muß begleitet sein von Hoffnung und Liebe. Wohl wird dieser Akt der Zuwendung zuweilen nach dem Glauben benannt, es ist dann aber nicht der Glaube allein gemeint, sondern der von der Liebe informierte³. Die Abwendung

¹ S. Thomas non loquitur de pacatione sterili vel reconciliatione imperfecta, qua aliquis non vult alium habere obligatum ad poenam, sed de reconciliatione et pacatione perfecta (q. 113 a. 2).

² Nullus adultus sine sacramento justificari potest nisi actualiter existente motu liberi arbitrii; sed per sacramentum potest, si tamen praecessit motus liberi arbitrii prohibens fictionem, tum quia Deus movet rem secundum conditionem suam, tum propter specialem rationem, inquantum est motio ad justitiam, quam non consequitur nisi habens rectam voluntatem (q. 113 a. 3).

³ Oportet justificandum converti ad Deum credendo, amando et sperando veniam. Et tamen haec tria computantur pro motu dispositivo ad justitiam... Justificatio attribuitur fidei tamquam primo motui requisito ad justificationem, licet et alii motus affectivi requirantur ad hoc quod sit dispositio ultima ad gratiam... intelligitur de motu fidei perfecto, qui est cum caritate (q. 113 a. 4).

von der Sünde ist der Reueakt, gleichfalls von der Liebe zur Contritio erhoben. Die vier Bestandteile des Rechtfertigungsprozesses: Gnade, Zuwendung, Abwendung, Nachlaß der Sünde, sind alle zugleich in demselben Augenblick, unter sich aber geordnet in der Reihe der Aufzählung, indem mit Hilfe der Gnade der Mensch sich Gott zuwendet und von der Sünde abkehrt, Gott ihm darauf die Sünde nachläßt durch die tatsächliche Eingießung der Gnade¹. Im Anschluß an den Traktat *de gratia* wird das *meritum* behandelt, aber unter dem Gesichtspunkte der Möglichkeit. Von der Notwendigkeit ist die Rede in q. 5 a. 7, wo festgestellt wird, daß Gott dem Erwachsenen die Seligkeit nicht verleiht, es sei denn, daß er sich dieselbe verdiene.

In den Jahren, wo Köllin seinen Kommentar schrieb und seine Lehre über die Rechtfertigung vortrug, lehrte und schrieb in gleicher Weise, wenn auch mit Abweichen bezüglich verschiedener Schulmeinungen, Luther zu Wittenberg, Erfurt und wieder zu Wittenberg. Aber mit dem Jahre 1515 kam eine Wendung². In diesem und den folgenden Jahren lassen sich bei ihm schon die meisten Bestandteile seines späteren Systems nachweisen, wenngleich er sie später klarer aussprach, energischer vortrug und rücksichtsloser verteidigte. Im Mittelpunkt seines Systems steht die neue Rechtfertigungslehre. Diese ist wiederum bedingt durch die Ansicht von der unüberwindlichen Konkupiszenz. Diese macht das Wesen der Erbsünde aus, sie wohnt seit Adams Fall dem Menschen inne, der Wille ist gegen sie machtlos, da er seine Freiheit verloren hat. Trotzdem soll der Mensch gerechtfertigt werden. Das kann nicht durch innere Umwandlung geschehen vermöge der heiligmachenden Gnade und der Tugenden, sondern bloß durch äußere Gerechtigkeitserklärung. Gott sieht den Menschen trotz seiner Sünden als gerechtfertigt an, wenn er glaubt, das heißt, wenn er diese Rechtfertigungslehre annimmt und vertraut, daß sie auf ihn zutrefte, daß ihm also die Sünden um der Verdienste Christi willen nicht angerechnet werden. Alle übrigen Irrtümer Luthers folgen notwendig aus dieser Grundlehre, so die Verwerfung der Überlieferung, des Primates, einzelner Sakramente, der Heiligenverehrung, des Fegfeuers, des Ablasses.

¹ *Gratiae infusio est motio divina, quia videlicet ab ipsa sunt duo motus liberi arbitrii, qui similiter sunt cum justificatione. Quorum unus est contritio, alius motus fidei et caritatis in Deum, quibus stantibus sequitur secundum modum intelligendi remissio culpae, qua deleta justificatio consummata est* (q. 113 a. 6).

² *Denifle*, 407.

Köllin trat in der ersten Zeit nach Ausbruch der Reformation nicht schriftlich gegen Luther auf. Seine 1523 erschienenen Quodlibeta nehmen nicht weiter auf die Neuerung Rücksicht, als daß er die Wirkungen des Glaubens genau abgrenzt. Als er jedoch von der theologischen Fakultät zu Köln aufgefordert wurde, Luthers Erklärung zum 7. Kapitel des ersten Korintherbriefes zu widerlegen, schrieb er gegen diese kleine Schrift drei umfangreiche Bücher, wovon aber nur zwei im Druck erschienen sind¹. Er bemüht sich mit großer Gelehrsamkeit und vielem Scharfsinn, Luthers Ansicht von der Jungfräulichkeit, dem Ordensstande und der Ehe zu widerlegen. Dabei kommt er auch auf die Rechtfertigungslehre zu sprechen und ermöglicht so einen Vergleich. Es ist im allgemeinen dieselbe Lehre, die wir aus seinem Kommentar kennen lernten, nur sind unter apologetischem Gesichtspunkte einige Lehrsätze kräftiger hervorgehoben, andere schärfer präzisiert.

Die Konkupiszenz.

Köllin unterscheidet hier, was natürlich, was sündhaft, was übernatürlich ist. Im bloßen Naturzustande wäre die Konkupiszenz in dem Sinne dagewesen, daß das niedere Strebevermögen sich, ohne die Leitung des Verstandes und die Zustimmung des Willens abzuwarten, seinem Gegenstande zugeneigt hätte. Daß Gott dies in Adam behob, geschah durch die übernatürliche Gabe der Unversehrtheit. Nachdem diese Gabe verloren gegangen ist, zeigt sich die Konkupiszenz; man darf sie aber nicht als Gabe oder Geschöpf Gottes bezeichnen, da er sie in dieser Weise nicht wollte². Sie entstammt, wie sie jetzt ist, der Sünde. Aber er verwirft ausdrücklich Luthers Ausdruck, sie sei in sich Sünde³. Sie ist Strafe und *materia exercendae virtutis*. Eingehend entwickelt er die Lehre von den *motus concupiscentiae*. Er unterscheidet zwischen solchen, die infolge der physischen Disposition, und solchen, die durch die Phantasie verursacht werden. Die ersteren nennt er nicht sündhaft, wohl aber die zweiten, weil diese durch den Willen hätten verhindert werden können. Er führt auch eine Ansicht

¹ N. Paulus, Die deutschen Dominikaner im Kampfe gegen Luther (Freiburg i. Br., 1903) 124.

² Falsum est quod sensualis ad carnalia propensio Dei opus aut creatura dici mereatur ... quia in natura hominis integra huiusmodi effrenem carnis appetitum Deus ab initio non plantavit (Eversio 183^v).

³ Diximus concupiscentiam, cui resistitur, non esse peccatum, sed materiam exercendae virtutis (Eversio 43^v).

an, wonach noch zwischen letzteren unterschieden wird und jene motus, auf die der Verstand nicht aufmerksam wird, als nicht sündhaft angesehen werden. Köllin selbst neigt jedoch dazu, sie als *levissimum peccatum* zu bezeichnen. Sie werden jedoch, sobald sich der Wille dagegen stemmt, Anlaß zum Verdienst¹. Von einer *concupiscentia in se peccaminosa* im Sinne Luthers will er nichts wissen. Ebenso wenig läßt er zu, daß man alles, was aus dem *amor sui* hervorgeht, als Sünde bezeichnet². Er gibt auch nicht zu, daß die Konkupiszenz, weil das Fleisch in Adam verderbt sei, unüberwindbar geworden wäre, so daß der Wille notwendig davon mitfortgerissen werde. Die Angriffe Luthers auf das Keuschheitsgelübde boten Köllin Gelegenheit, sich eingehend über diesen Punkt zu verbreiten. Er betont, daß der Mensch mit den bloßen Kräften der Natur unter dem gewöhnlichen Beistande Gottes die Keuschheit zu bewahren fähig sei. Als Beispiel führt er Plato und die Vestalinnen an. Um wie viel mehr muß dann der Christ, dem mit der heiligmachenden Gnade alle Tugenden, also auch die *temperantia*, eingegossen sind, imstande sein, keusch zu leben. Wo jemand glaubt, es nicht zu können, ist er selbst schuld, weil er nicht entsprechend um die Gnade bittet oder die geeigneten Mittel zur Bewahrung der Keuschheit nicht anwendet³. Daß es dem Menschen möglich sei, ergibt sich nach Köllin schon aus dem Gebote der Genesis: *Subter te erit appetitus tuus* und aus dem Rate des Heilandes und des Apostels Paulus. Die Berufung Luthers auf Genesis 1, 28: Wachset und mehret euch, läßt er nicht gelten, ebensowenig die auf das *uri* bei Paulus I Kor. Er erklärt es im Sinne der Tradition und des Zusammenhanges als bloß dann sündhaft, wenn der Wille daran beteiligt ist⁴. Auch in den Heiligen waren, unbeschadet der Heiligkeit, solche gegen ihren Willen erstehende Regungen, ausgenommen die Mutter Gottes. Erst nach dem Tode wird diese Schwäche, die hier Anlaß zur Tugendübung sein soll, schwinden.

Gegenüber den Darlegungen im Kommentar ist hier das Sündhafte schärfer gegen das Natürliche abgegrenzt und besonders die Konkupiszenz als *materia exercendae virtutis* betont.

¹ Eversio 44^v, 196.

² Lutherus misere ruit, non intelligens, non omnem sui amorem peccatum (Eversio 69).

³ Eversio 53^v; Adversus 188.

⁴ Eversio 188 ff. Vgl. J. Stöckl, Die Lehre des Konrad Köllin über die gottgeweihte Jungfräulichkeit, 29 f.

Die Freiheit.

Wie Luther durch seine Ansicht von der unüberwindlichen Konkupiszenz zur Leugnung der Freiheit gedrängt wurde, so sieht sich Köllin auf Grund seiner Lehre von der Konkupiszenz veranlaßt, näher die menschliche Freiheit darzulegen. Es ist jedoch zu beachten, daß Köllin sich bei seiner Arbeit auf die formelle Widerlegung von Luthers Schrift beschränkt. Darin ist die Freiheit noch nicht glattweg geleugnet, wenn sie auch mehr als in Zweifel gezogen wird. Köllin legt die Natur des freien Willens dar als einer Fähigkeit, die sich selbst zum Handeln bestimmt, die ihr Handeln nicht bloß in sich, sondern auch aus sich besitzt. Diese Selbstbestimmung ist so innig mit dem freien Willen verbunden, daß kein Geschöpf unmittelbar auf ihn einzuwirken vermag, ja daß selbst Gott, der dies vermag, in dieser Einwirkung den Willen nicht zwingt, ihm nicht Gewalt antut, sondern ihn nur zur Selbstbestimmung, also zu einer freien Handlung veranlaßt¹. Diese Freiheit wird auch bei der übernatürlichen Gnadenausstattung bewahrt. Obwohl die Liebe und andere Tugenden unmittelbar im Willen sind, behindern sie die Freiheit nicht, sondern mehren das Können, so daß es sich jetzt auch auf die übernatürliche Ordnung erstreckt². Die Erleuchtungen und Anregungen und Bewegungen von seiten Gottes heben ebensowenig die freie Willensentscheidung auf, denn der Wille verhält sich unter ihnen nicht rein passiv, sondern ist in freier Entscheidung tätig³. Wer anders lehrt, sagt Köllin, mache den Menschen zu einem Pferd oder Maultier, er entkleide den Christen der Menschenwürde⁴. Der Machtbereich des freien Willens erstreckt sich auf die inneren Affekte, besonders auf die Konkupiszenz, freilich nicht in dem Maße, daß der Wille jede Regung zu verhindern vermöchte, jedoch so, daß er allen seine Zustimmung zu versagen vermag. Meistens kann er sie auch verhindern, oder doch beruhigen, es sei denn, daß eine krankhafte Veranlagung vorliege. Doch dann ist, was sich gegen den Willen äußert, nicht sündhaft. Zu dieser Beherrschung der Begierlichkeit bedarf es keines Wunders. Wohl ist durch die Erbsünde der Wille geschwächt, aber nicht vernichtet. Zum freien Handeln bedarf es

¹ Voluntatem nemo hominum aut creaturarum cogere potest ... Deus minime eam cogit (Adversus 117^v).

² Bona voluntas omnia potest, cum ipsam amor Dei dilataverit (Eversio 112^v).

³ Liberum arbitrium pure passive se habere, monstrum Lutheri (Eversio 49^v).

⁴ Eversio 192.

nicht des übernatürlichen Glaubens. Auch der Ungläubige besitzt die Freiheit¹. Vermöge dieser vermag er sich selbst zu einem keuschen Leben zu entschließen. Mit der Gnade kann er es auch durchführen, und wer glaubt, es nicht zu können, soll um Gottes Beistand bitten, der ihm nicht versagt wird. Der Gerechtfertigte vermag seine gute Meinung virtuell auf Gott und den Himmel gerichtet zu halten.

Hier ist klarer als im Kommentar die Tatsache der Freiheit betont und ihr Betätigungsfeld bezüglich der Konkupiszenz aufgezeigt.

Die Rechtfertigung.

Luthers Behauptung, der Glaube allein rechtfertige, entlockte Köllins den Ausruf: Wer hätte geglaubt, daß der Wittenberger Evangelist so stupid sei, daß er nicht einmal die Begriffsbestimmung des Glaubens kenne, oder so boshaft, daß er heuchle, sie nicht zu kennen!² Für Köllin ist der Glaube eine übernatürliche eingegossene Tugend, kraft deren der Mensch die gesamte göttliche Offenbarung auf die Autorität Gottes hin annimmt. Als Gottesgeschenk wertet Köllin den Glauben, er erkennt ihm zu, daß er den Menschen zum Mitgliede der Kirche mache³. Aber er hütet sich wohl vor den übertriebenen Aussprüchen Luthers, als ob der Glaube allein das Heil bewirke. Um Klarheit zu bringen, benützt er die alte Unterscheidung zwischen dem bloßen Glauben, *fides informis*, und dem mit der Liebe vereinten Glauben, *fides formata*. Von letzterem kann man viele Aussprüche Luthers richtig verstehen, denn er macht den Menschen zum mystischen Gliede Christi⁴, er ist verdienstlich für den Himmel, er ermöglicht das wirkliche geistliche Leben, wo der Mensch sich in den Werken der Liebe übt und bewährt⁵. Dem Glauben allein kommt dies aber nicht zu, denn der kann mit der Abkehr von Gott und mit der schweren Sünde zusammenbestehen, er ermöglicht kein wahres geistliches Leben, da der Mensch aus Mangel an Gnade und Liebe vor Gott tot ist⁶. Töricht sei es also zu behaupten, daß alles, was mit dem

¹ Eversio 133, 144.

² Quis unquam credidisset wittenbergensem evangelistam tam stupidum, quem fidei diffinitio lateret aut certe tam maliciosum, ut rem tanti momenti se intelligere dissimularet? (Eversio 128).

³ Quodlibeta 146.

⁴ Quodlibeta 146^v.

⁵ Eversio 137^v.

⁶ Fides absque caritate minime est spiritualis vita, utpote relinquens hominem coram Deo mortuum ac nihil (Eversio 119).

Glauben zusammen sein könne, rein sei oder daß der Glaube allein alle Gebote erfülle oder daß dem Gläubigen alles erlaubt sei. Christus habe nicht alle Gebote mit Ausnahme von Glauben und Liebe abgeschafft. Als *horribile auditu* bezeichnet er den Ausspruch Luthers, daß bei Gott allen alles erlaubt sei¹. Köllin weist auch darauf hin, daß Luthers Lehre von der *sola Fides* nichts Neues darstelle, sondern eine alte Häresie aus der ersten Zeit des Christentums sei, gegen die schon der hl. Augustin gekämpft habe². Selbstverständlich führt er die Kraftstellen aus dem Jacobusbrief an und verweist auf das Schicksal des Menschen, der ohne hochzeitliches Kleid zum Feste gekommen³.

Köllin verwirft mit der *Sola-Fides*-Lehre auch die bloß äußere Rechtfertigung durch die Zurechnung der Verdienste Christi und das Nichtanrechnen der Sünde. Er nennt diese Ansicht einen *laqueus diaboli*⁴. Zur Erläuterung der katholischen Wahrheit unterscheidet er scharf zwischen der natürlichen und übernatürlichen Ordnung⁵. Weil diese reell verschieden sind, muß auch in den natürlichen Menschen, soll er zur übernatürlichen Ordnung erhoben werden, etwas Neues hineinkommen, etwas, das sein Wesen dieser höheren Ordnung angleicht, etwas, das ihn befähigt, sich in dieser Ordnung entsprechend zu betätigen. Besonderen Nachdruck legt Köllin hier auf das Handeln-Müssen in der übernatürlichen Ordnung. Schon vom Ungläubigen betont er, daß dieser nicht in allen seinen Werken sündige. Von dem Erwachsenen, der gerechtfertigt werden will, verlangt Gott die Mitwirkung. Er muß mitwirken zur Erlangung des Glaubens, obwohl da die Mitwirkung nicht verdienstlich ist⁶; er muß mitwirken zur Erlangung der heiligmachenden Gnade. Er lehrt hier in derselben Weise wie im Kommentar. Er nennt diese Rechtfertigung durch Erlangung der heiligmachenden Gnade im Anschluß an Thomas *beatitudo spei* im Gegensatz zur *glorificatio*, die als *beatitudo rei* bezeichnet wird⁷. Allein auch die erstere ist eine wirkliche innere Umgestaltung des

¹ *Adversus* 220^v.

² *Adversus* 58, 60, 128 f.

³ *Nuptialem non habens vestem, hoc est habens fidem, expers autem caritatis* (*Eversio* 102^v).

⁴ *Hinc quisvis christianus caveat hunc diaboli laqueum, ubicumque audierit ob fiduciam in Deum peccata non imputari* (*Adversus* 134).

⁵ *Eversio* 131.

⁶ *Quamquam enim hominibus potestas non sit fidem virtutem infundendi, est tamen potestas ad hoc cooperandi per modum disponentis* (*Adversus* 121).

⁷ *Eversio* 49.

Menschen, eine wahre Erhebung in die übernatürliche Ordnung, eine persönliche Heiligung, die jede schwere Sünde ausschließt, die befähigt, Gott über alles zu lieben und sämtliche Gebote zu erfüllen, die ihm eine solche geistige Freiheit gewährt, daß von ihm in Wahrheit gilt: *omnia munda mundis*. Freilich behält der Gerechtfertigte die Möglichkeit, schwer zu sündigen. Tut er es, dann ist es seine eigene Schuld, er verliert Gnade und Tugendschmuck, und Köllin glaubt, auf ihn anwenden zu sollen, es wäre ihm besser, er habe den Weg des Heiles nie betreten¹. Die *beatitudo rei* erlangt kein Erwachsener, es sei denn, daß er sie durch gute Werke verdiene. Wenn auch unsere Hoffnung sich in erster Linie auf Gott und Gottes Barmherzigkeit stützt, so darf man doch auch auf seine Verdienste vertrauen². Das Ideal des Gerechtfertigten, dessen *beatitudo* spei in die *beatitudo rei* übergehen kann, schildert Köllin unter dem Bilde des allseitig innerlich geordneten Menschen³. Köllin hält im Kampf gegen Luther seine frühere Rechtfertigungslehre voll und ganz aufrecht, er beleuchtet sie nur neu durch die Verwerfung der Sola-Fides-Lehre und unterstreicht kräftig die Notwendigkeit der guten Werke. Gegenüber der traurigen Gestalt des bloß äußerlich gerechtfertigten Menschen hebt sich der innerlich Geheiligte, wie Köllin ihn schildert, so kraftvoll und herrlich ab, daß man sich wundern muß, wie Luther Anklang finden konnte; aber ihre Augen waren gehalten durch den Wahn von der unüberwindlichen Begierlichkeit.

¹ Denique, ut Petrus ait, melius erat illis non agnovisse viam justitiae, quam post agnitam retrorsum converti (Adversus 21^v).

² Cur igitur tam periculose, immo damnabiliter dicit animarum necator, in bonis quae Deus per gratiam suam in nobis operatur et nos operari facit, non esse fidendum? (Eversio 108^v).

³ Si inquam hoc attendere velimus, quod lex divina praecipit omnia sub ratione justitiae, importantis rectitudinem quandam ordinis in ipsa interiori dispositione hominis, denique legem divinam et evangelicam totum hominem sanare secundum seipsum, quia secundum seipsum jungitur deo, videbimus omnium virtutum actus praecipi per legem et non solum caritatem, nec solum quia ad caritatem, sed quia hominem bene ordinantes et rectificantes in omnibus, in quibus hominem ordinatum esse oportet, tam sc. ad deum, quam ad proximum et ad seipsum (Adversus 175^v).

J. Stöckl, Die Lehre des Konrad Köllin über die gottgeweihte Jungfräulichkeit, S. 24, betont das Reell-Physische dieser Ordnung gegenüber Luthers äußerer Scheinordnung: « Köllin stellt demgegenüber den seelischen Zustand des Gerechtfertigten, man möchte fast sagen, plastisch dar, wenn er die heiligmachende zuständige Gnade realistisch existenziell bezeichnet als einen Lebenssaft, humor gratiae ».