

Ausgegeben den 15. September 1901.

ZEITSCHRIFT
FÜR
KIRCHENGESCHICHTE.

HERAUSGEGEBEN VON

D. THEODOR BRIEGER,

ORDENTL. PROFESSOR DER KIRCHENGESCHICHTE AN DER UNIVERSITÄT LEIPZIG,

UND

PROF. LIC. **BERNHARD BESS,**

HÜLFSBIBLIOTHEKAR AN DER KGL. BIBLIOTHEK ZU BERLIN.

XXII. Band, 3. Heft.



GOTHA.

FRIEDRICH ANDREAS PERTHES.

1901.

Bemerkungen zu einer Inschrift des Papstes Damasus¹.

Von

Gerhard Ficker.

Die Ehreninschrift auf Petrus und Paulus², die Papst Damasus (366—384) setzen liefs, ist hochberühmt und oft besprochen, aber in ihrer historischen Stellung, so viel sich sehen läfst, noch nicht erkannt³. Der Grund dafür ist der, daß man aus ihr historische Kenntnisse für die früheren Jahrhunderte hat herauslesen wollen, die sie nicht enthält, daß man sie aber als ein Dokument für die Zeit ihrer Entstehung noch nicht gewürdigt hat. Dies soll im folgenden versucht werden.

Der Originalstein ist nicht erhalten, oder noch nicht gefunden, weil man vielleicht nicht an der richtigen Stelle gesucht hat; eine Kopie auf Stein ist im 13. Jahrhundert begonnen worden, aber nur bis in die dritte Zeile gekommen

¹ 1) Vortrag, gehalten im Kaiserlich-Deutschen archäologischen Institut zu Rom am 8. Februar 1901.

² 2) *Damasi epigrammata*, recensuit Max. Ihm (Leipzig, Teubner, 1895), Nr. 26, p. 31.

³ 3) Litteratur bei Ihm a. a. O. Ferner C. Erbes, *Die Todestage der Apostel Paulus und Petrus und ihre römischen Denkmäler. Kritische Untersuchungen. Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Litteratur*; Neue Folge, 4. Band (1899), 1. Heft, S. 71 f. 79 ff. H. Grisar, *Geschichte Roms und der Päpste im Mittelalter*; 1. Band (Freiburg, Herder, 1901), S. 229 f., Nr. 188.

und befindet sich noch in S. Sebastiano an der Appischen Strafe¹. Der Text ist in alten Inschriftensammlungen, die zuletzt de Rossi im zweiten Bande seiner *Inscriptiones christianae* herausgegeben hat, erhalten geblieben. Dafs er auf keinen anderen als Damasus zurückgehen könne, bedarf keines Beweises.

Der Text lautet:

Hic habitasse prius sanctos cognoscere debes,
 Nomina quisque Petri pariter Paulique requiris.
 Discipulos oriens misit, quod sponte fatemur:
 Sanguinis ob meritum — Christumque per astra secuti
 Aetherios petiere sinus regnaque piorum —
 Roma suos potius meruit defendere ciues.
 Haec Damasus vestras referat noua sidera laudes.

Er läfst sich etwa folgendermafsen übersetzen:

Dafs hier früher die Heiligen gewohnt haben, mußt du erkennen,

Wer du auch immer die Namen des Petrus und Paulus zusammen aufsuchst;

Als Schüler (Übersetzung von *μαθηταί* = Jünger, *τοῦ κυρίου*, des Herrn) sandte sie der Orient (hierher), was wir aus freien Stücken zugeben:

(Aber) wegen des Verdienstes ihres Blutes (d. h. wegen ihres blutigen Märtyrertodes) und Christum über die Sterne folgend

Erreichten sie den himmlischen Schofs (etwa: die himmlische Heimat) und das Reich der Frommen;

(Und darum) hat es Rom viel mehr verdient, sie als seine Bürger zu verteidigen (die Übersetzung: in Anspruch nehmen, schwächt ab, wie aus dem folgenden hervorgehen wird).

Das möge Damasus, ihr neuen Gestirne, als euer Lob verkündigen.

Die Inschrift ist verschieden erklärt worden. Allgemein geht man von der Voraussetzung aus, dafs sie rede von den

1) Eine Abbildung der Kopie in *Inscriptiones christianae urbis Romae septimo saeculo antiquiores*. 2. Band, 1. Teil (Rom, 1888), p. 300.

toten Leibern der beiden Apostel, die früher in S. Sebastiano ihre Ruhestätte gehabt hätten. Das steht aber eigentlich nicht in der Inschrift, und wenn Damasus von den Leibern hätte sprechen wollen, so ist nicht einzusehen, warum er nicht statt des „nomina“ in der zweiten Zeile das metrisch gleichwertige corpora eingesetzt hätte. Mir will es wahrscheinlicher vorkommen, daß Damasus an eine Vorstellung seiner Zeit anknüpft, die wir sonst nicht kennen: nach der an der Stelle, wo er die Inschrift setzen liefs, nicht die toten Leiber der Apostel, sondern die lebenden Apostel gewohnt hätten. Vielleicht kann jemand, der in der Rechtsgeschichte des römischen Reiches erfahren ist, aus dem Worte habitasse in der ersten und dem Worte cives in der sechsten Zeile zur Begründung dieser Vermutung etwas beibringen. Wie dem auch sein möge, — ich bemerke ausdrücklich, daß ich diese Erklärung nur als eine Vermutung ausspreche, — für die Deutung der Inschrift ist es verhängnisvoll geworden, daß man von der Voraussetzung ausging, Damasus rede von den toten Leibern der Apostel. Die älteste Erklärung, — denn als solche ist sie zu beurteilen, — hat greifbare Gestalt gefunden in dem Schreiben Gregors des Grofsen an die Kaiserin Konstantina vom Juni 594. Die Kaiserin hatte um Reliquien des heiligen Paulus gebeten; der Papst verweigert sie und erzählt zur Begründung seiner Absage wunderbare Geschichten von der dämonischen Kraft der Reliquien, die nicht berührt oder entfernt werden wollten. So erzählt er: Zur Zeit des Märtyrertodes der Apostel seien aus dem Oriente Gläubige gekommen, die ihre Leiber zurückbringen sollten (nach dem Oriente), weil sie ihre Mitbürger wären. Die Leiber wurden bis an den zweiten Meilenstein der Stadt gebracht und dort an einem Orte, der Catacumbas heifst, deponiert. Als aber die ganze Menge (der orientalischen Gläubigen) zusammenkam und sie von da zu erheben sich anschickte, da erfüllte sie die Macht des Donners und Blitzes mit kolossaler Furcht so und zerstreute sie so, daß sie derartiges von neuem in keiner Weise zu versuchen sich herausnahmen. Da aber gingen die Römer, die dies nach Gottes Gnade (zu thun) verdienten, heraus und erhoben ihre Leiber und legten sie nieder an

den Orten, an denen sie jetzt beigesetzt sind (d. h. im Vatikan und an der Ostiensischen StraÙe) ¹.

Es ist keine Frage, (und bedarf eines Beweises jetzt nicht mehr) ², daÙ diese ganze schöne Geschichte aus der Inschrift des Damasus herausgesponnen worden ist, als man sie in ihrem ursprünglichen Sinne nicht mehr zu verstehen vermochte. Ob Papst Gregor selber die falsche Erklärung gefunden hat, oder jemand anders für dieses Erzeugnis einer auf Abwege geratenen Phantasie und einer Materialisierung der Glaubensvorstellungen, denen die toten Leiber der Apostel mehr wert waren als ihr Geist, verantwortlich zu machen ist, ist ganz gleichgültig. Bedauerlich ist nur die ungeheure Menge von FleiÙ und Scharfsinn, die angewendet worden ist, um diese (fingierte) Translation in Zusammenhang zu bringen mit anderen Notizen über Deposition und Translation der Körper der Apostel. Bedauerlich ist ferner die Aufstellung von Hypothesen, die die Annahme der geschichtlichen Glaubwürdigkeit des Raubversuches durch die Orientalen im Gefolge gehabt hat. Die interessanteste ist vielleicht die, welche „in dem Streite der Orientalen und der Römer um die Leiche Petri . . . einen Nachklang der Kämpfe erblickt, welche gerade in Rom die jüden- und heidenchristliche Partei in der Kirche spaltete“, „. . . den Versuch der Jüdenchristen, . . . sich in den Besitz der Gebeine Petri zu setzen, . . . und damit ihrer Partei ein Palladium zu erhalten, auf das sie, angesichts des bereits sieghaft werdenden Heidenchristentums, den höchsten Wert legen mußten“ ³. Die Er-

1) *Monumenta Germaniae Historica; Epistolae Gregorii I*, p. 265, 266 (IV, 30): *De corporibus vero beatorum apostolorum quid ego dicturus sum, dum constet, quia eo tempore quo passi sunt ex oriente fideles venerunt, qui eorum corpora sicut civium suorum repeterent? Quae ducta usque ad secundum urbis milliarium, in loco, qui dicitur Catacumbas, conlocata sunt. Sed dum ea exinde levare omnis eorum multitudo conveniens niteretur, ita eos vis tonitruum atque fulguris nimio metu terruit ac dispersit, ut talia denuo nullatenus temptare praesumerent. Tunc autem exeuntes Romani eorum corpora, qui hoc ex Domini pietate meruerunt, levaverunt, et in locis quibus nunc sunt condita posuerunt.*

2) Vgl. Erbes a. a. O.

3) F. X. Kraufs, *Roma sotterranea*, 2. Aufl., p. 592. Ähnlich

klärung mag geistreich sein; leider giebt die Inschrift dafür keinen Anhalt, und es ist immerhin eine starke Zumutung, uns glauben zu machen, Papst Damasus, der im 4. Jahrhundert lebte, habe über die Zustände in der apostolischen Zeit noch seine spezielle Kenntnis gehabt. Interessant ist die Erklärung deswegen, weil sie uns zeigt, wie die Fehler unserer großen Historiker immer am nachhaltigsten wirken. Doch lassen wir diese Erklärungsversuche, die, auch wenn sie historische Thatfachen brächten, von historischem Standpunkte aus so unwichtig wie möglich wären, und wenden wir uns einer Erklärung zu, die die Geschichte des 4. Jahrhunderts zur Grundlage zu nehmen versucht.

Deutlich tritt in der Inschrift die Antithese: Orient und Rom, hervor. Wir geben freimütig zu, sagt Damasus, daß die Apostel Petrus und Paulus aus dem Oriente gekommen sind, also Orientalen sind; aber wir Römer haben wegen ihres Märtyrertodes in Rom viel mehr das Recht, sie als unsere Mitbürger zu verteidigen. Deutlich tritt auch die Überordnung Roms über den Orient hervor. Weswegen reklamiert der Papst ein größeres Recht für Rom, als es der Orient in Anspruch nehmen könnte? Giebt uns die Kirchengeschichte des 4. Jahrhunderts die Handhabe zum Verständnis dieses Anspruches? Wir müssen hier etwas weiter aus-
holen¹.

Als unter dem Einflusse des Abendlandes, — der Kaiser Konstantinus war Abendländer, und die überragende Gestalt des Bischofs Hosius von Corduba in Spanien tritt deutlich hervor —, die Synode von Nicaea im Jahre 325 der Kirche des Reiches eine Lehreinheit gegeben hatte, damit eine einheitliche Kirche ein politisches Werkzeug in der Hand des Kaisers sein könnte, stellte es sich bald heraus, daß die Ent-

A. de Waal, Die Apostelgruft ad Catacumbas an der Via Appia (Rom, 1894), S. 51.

1) Die Darstellung des arianischen Streites ist zum großen Teile wörtlich gegeben nach F. Loofs, Artikel Arianismus in der Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche, 3. Aufl. 2. Band; A. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte, 2. Band; M. Rade, Damasus, Bischof von Rom (Freiburg, Mohr, 1882).

scheidung eine voreilige gewesen war, und statt der Kirche den Frieden zu geben, stürzte sie sie in die ärgste Verwirrung. Ich brauche diese Kämpfe hier nicht vorzuführen, die in mancher Beziehung nur wie eine grobe Illustration menschlicher Leidenschaften und Rechthabereien erscheinen und ein Hohn waren auf den Sieg des Christentums über das Heidentum, der sich gleichzeitig zu verwirklichen begann. Zwar in Rom verstand man den politischen Gedanken Konstantins des Großen ausgezeichnet. Aber im Orient erhob sich, man kann fast sagen eine einmütige Opposition gegen das Nicänum. Doch war die Opposition gegen das Nicänum zunächst noch keine Opposition gegen das Abendland. Das wurde sie erst, als nach dem Tode Konstantins des Großen 337 Rom und das Abendland in den theologischen Streit hineingezogen wurden, und die im Osten bedrängten Nicäner sich an den Bischof von Rom wendeten, als Athanasius (nach Ostern 339) und andere Bischöfe nach Rom flohen, als die Kirchweihsynode von Antiochien 341 Formulierungen der fides gab, wie wenn das Nicänum nicht existierte. Damals stand Orient und Occident in fast schismatischer Stellung einander gegenüber. Und da haben denn auch die in einer sonst nicht bekannten antiochienischen Synode versammelten Bischöfe nach Rom geschrieben: vom Orient seien die gekommen, die das Dogma nach Rom gebracht hätten; und wenn sie auch nicht an Menge und Zahl mit der römischen Kirche wetteifern könnten, so seien sie ihr doch an Kraft und Geist überlegen. Eine einmal im Orient entschiedene dogmatische Frage dürfe Rom nicht entscheiden, wie denn auch die orientalischen Bischöfe Rom nicht widersprochen hätten, als Novatian aus der römischen Kirche ausgeschlossen worden wäre ¹ . . ., mit anderen Worten: der

1) Sozomenus, *Historia ecclesiastica* III, 8 (ed. Valesius-Reading), p. 103: *φέρειν μὲν γὰρ πᾶσι φιλοτιμίαν τὴν Ῥωμαίων ἐκκλησίαν ἐν τοῖς γράμμασιν ὠμολόγουν, ὡς Ἀποστόλων φροντιστήριον, καὶ εὐσεβείας μητρόπολιν ἐξ ἀρχῆς γεγενημένην· εἰ καὶ ἐκ τῆς ἕω ἐνεδήμησαν αὐτῇ οἱ τοῦ δόγματος εἰσηγηταί· οὐ παρὰ τοῦτο δὲ τὰ δευτερεῖα φέρεν ἡξίουσι, ὅτι μὴ μεγέθει ἢ πλήθει ἐκκλησίας πλεονεκτοῦσιν, ὡς ἀρετῇ καὶ προαιρέσει νικῶντες etc.*

Orient ist Rom mindestens gleichgestellt, denn er hat die Glaubensboten geliefert, und braucht eine Entscheidung Roms nicht zu acceptieren. In seinem Antwortschreiben hat Bischof Julius von Rom schon auf die Apostel Petrus und Paulus hingewiesen, um die Orientalen zu widerlegen¹. Derartige Stimmen sind in der Kirche des Orients nicht wieder verklungen; sie sind gewiß öfter erschollen, als wir Kunde davon haben. Zunächst schien auch der Orient den Sieg davon tragen zu sollen.

Neu loderte die Zwietracht auf, als Konstans im Frühjahr 350 unter der Hand der Mörder gefallen war; als Konstantius Alleinherrscher im ganzen Reiche geworden war, genügten wenige Jahre, um der orientalischen Oppositionspartei zum Siege auch im Occidente zu verhelfen. Im Jahre 356 waren alle Bischöfe, welche dem kaiserlichen Willen sich nicht fügen und unverrückt an der nicänischen Formel nach ihrem ursprünglichen Verständnis festhalten wollten, verbannt. Die Synoden von Rimini und Seleucia im Jahre 359 acceptierten eine Formel, unter die die ganze Kirche gebeugt wurde, die aber doch nur der Denkweise des Arius entgegenkam. Neu gestalteten sich die Parteiverhältnisse, als mit dem Regierungsantritte Julians 361 die vertriebenen Bischöfe zurückkehren durften. Der Kaiser überliefs die kirchlichen Parteien sich selbst und ihrem Gezänk. So traten denn nun auch die alten kirchlichen Parteien wieder hervor und der Kampf begann aufs neue. Er wäre nicht zu Ende gekommen, wenn die Kaiser nicht eingegriffen hätten. Und bald machte sich wieder bemerkbar, daß der Orient und der Occident verschiedene Wege wandelten. Während im Orient eine große Partei sich bilden konnte, die wir als die jungnicänische Orthodoxie bezeichnen, hielt der Occident (zusammen mit der Kirche von Alexandrien) an der altnicänischen Orthodoxie fest. Nirgends zeigt sich diese Differenz deutlicher, als in dem meletianischen Schisma, das die Kirche von Antiochien spaltete. Während hier die Jungnicäner des Orients (und mit ihnen der Hof von Konstanti-

1) Athanasius, apologia contra Arianos, c. 35.

nopel) mit der Partei des Meletius, der zu ihnen gehörte, Kirchengemeinschaft hielten, hatte der Occident seinen alt-nicänischen Gegner Paulinus anerkannt. Und wenn auch Theodosius in seinem berühmten Edikte vom 27. Februar 380 verlangte, daß alle Unterthanen den Glauben hätten, dem Damasus von Rom zugethan sei und Petrus von Alexandrien, so war er doch klug genug einzusehen, daß er mit einer strengen Durchführung dieses Edikts im Oriente nur die ärgste Verwirrung angerichtet hätte. Wenn er auch Abendländer war und persönlich dem Glauben des Abendlandes zugethan sein mochte, hat er doch den Verhältnissen des Orients Rechnung getragen. Darum hat er auch nicht dem Drängen der Occidentalen nachgegeben, eine ökumenische Synode in dem auf abendländischer Seite stehenden Alexandrien abzuhalten, sondern hat die Bischöfe seiner Reichshälfte im Jahre 381 zu einer orientalischen Partikularsynode zusammenberufen, die später sehr mit Unrecht als ökumenisch gerechnet worden ist. So lückenhaft das Bild ist, das wir uns von den Verhandlungen dieser Synode machen können, so tritt doch deutlich hervor, daß eine gereizte Stimmung gegen den Occident bei der Mehrzahl der Synodalmitglieder vorhanden war. Unter keinen Umständen wollten sie eine Entscheidung fällen, wie sie der Occident begehrte. Gregor von Nazianz, der nach dem Tode des Meletius wohl den Vorsitz führte, redete zum Frieden. Da kam er schön an. Wie er selbst in seinem Gedichte *De vita sua* erzählt, erhoben zuerst die jungen Bischöfe Einspruch, und ihnen schlossen sich die älteren an. Sie sagten: vom Osten gehe die Sonne auf, vom Osten her sei der ins Fleisch gekommene Gott aufgeleuchtet ... ¹. Mit anderen Worten, der Orient

1) Migne, *Patrologia Graeca*, tom. 37, coll. 1146. 1147.

v. 1680 ... οἱ δ' ἔκρωζον ἄλλος ἄλλοθεν,
 δῆμος κολοῖων εἰς ἓν ἐσκενασμένος,
 Τύρβη νέων τις, καινὸν ἐργαστήριον,
 λαίλαψ κόνιν σύρουσα, πνευμάτων στάσις,
 οἷς οὐδ' ἂν ἤξιωσε τῶν τις ἐντελῶν
 φόβω τε θεῖω καὶ θρόνω δοῦναι λόγον
 ἄτακτα παφλάζουσιν, ἢ σφηκῶν δίκην
 Ἄττοισιν εἰςθὺ τῶν προσώπων ἀθρόως·

habe sich dem Occidente in keiner Weise unterzuordnen. Und wie hier im Verlauf der Verhandlungen der Gegensatz zwischen Orient und Occident zu Tage trat, so hat dann auch schliesslich der dritte Kanon der Synode Konstantinopel, d. h. Neu-Rom an Rang und Ansehen dem alten Rom fast gleichgestellt, — eine Entscheidung, die für Rom gänzlich unannehmbar war. Die Entfremdung zwischen Orient und Occident war nur gröfser geworden. Wir verfolgen diese Geschichte nicht weiter; auch der bisherige Verlauf sagt uns genug.

Wollte man mehr zu wissen versuchen, als wir wissen können, so könnte man schliessen, die Worte, die Damasus in seiner Inschrift auf Petrus und Paulus geschrieben hat, wären ein Protest gegen die Verhandlungen und den Ausgang des Konzils von Konstantinopel. Der Forderung der Orientalen, ihrerseits die kirchlichen Fragen zu entscheiden ein Recht zu haben, weil das Christentum aus dem Orient gekommen sei, oder wenigstens nicht durch Rom und den Occident sich hineinreden lassen zu brauchen, — stellt er sein Recht entgegen, kirchliche Fragen zu entscheiden und für seine Entscheidungen Gültigkeit auch von seiten der Orientalen zu verlangen, — sein Recht ist gegründet auf die beiden Apostel, die zwar aus dem Orient gekommen sind, aber in Rom ihre wahre Heimat haben. Da aber eine spezielle Bezugnahme auf das Konstantinopolitaner Konzil fehlt, ist es richtiger, nur im allgemeinen zu sagen, dafs die Worte des Damasus durch die Opposition der Orientalen gegen Rom hervorgerufen worden sind, und dadurch erhalten seine Worte, wie, denke ich, nach dem vorher Ausgeführten keinem Zweifel unterliegen kann, ihre wahre Bedeutung ¹.

*τοις δ' ἠκολούθουν ἡ σεμνὴ γερουσία
 τοσαύτ' ἀπέιχον σωφρονίζειν τοὺς νέους·
 καὶ τὸν λογισμὸν, ὡς ἐπαυειτὸς, σκόπει·
 δεῖν γὰρ συνάλλεσθ' ἥλιω τὰ πράγματα,
 ἐντεῦθεν ἀρχὴν λαμβάνονθ' ὄθεν θεὸς
 ἔλαμψεν ἡμῖν σαρκικῶ προβλήματι.*

Dazu Rade a. a. O., S. 121.

1) Noch auf ein anderes Problem sei hier kurz aufmerksam ge-

Fassen wir nun unsere Inschrift so, wie wir es gethan haben, so erhält sie Geist und Leben, während sie sonst nur Dinge bezeugen würde, von denen Damasus auch keine bessere Kunde haben konnte, als wir; sie reiht sich dann würdig den verhältnismäßig wenigen altchristlichen Inschriften an, die, wenn sie auch keine neuen und überraschenden Erkenntnisse bringen, doch das Bekannte auf das Glücklichsste bestätigen und ergänzen. Und so wird sie auf der einen Seite ein bedeutsames Denkmal für das Kraftbewußtsein der römischen Kirche, das, gestützt auf die beiden Apostel Petrus und Paulus, in kirchlichen Dingen auch den Orientalen seine bindende Entscheidung zu geben beansprucht; auf der anderen Seite, für das Auseinandergehen von Orient und Occident, das sich im Laufe der Zeit immer mehr bemerkbar machen wird. Das griechische Element löste sich los von dem lateinischen. Oftmals wurde noch eine Vereinigung versucht; endlich wurde die Kluft unüberbrückbar. Der Lauf der Kirchen- und Dogmengeschichte ist nur ein einzelner Zug in diesem allgemeinen welthistorischen Prozesse.

macht: In dem Schreiben gegen den Apollinaristen Timotheus (Theodoret, *Historia ecclesiastica* 5, 10), das vielleicht in die Zeit 382—384 gehört (Rade, Damasus, S. 136; Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 2. Aufl., S. 101, Anm. 1), gründet Damasus die Autorität seines apostolischen Stuhles allein auf Petrus, nicht auch auf Paulus. Wie kommt es, daß er in unserer Inschrift, wie es scheint, besonderen Wert darauf legt, — das beweist das pariter in der zweiten Zeile —, daß Petrus und Paulus in Rom den Märtyrertod erlitten haben? Vielleicht wechselt Damasus aber nur den Gesichtspunkt.

Joachim, der Abt von Floris.

Von
Lic. E. Schott.

Überblickt man die Reihe der Veröffentlichungen, welche sich mit den Ideen des Abtes Joachim von Floris beschäftigen, von Richard Simon an bis zu H. Haupt¹, so ergibt sich die auffallende Thatsache, daß die Forschung fast ausschließlich in der Geschichte des Joachimismus eingesetzt hat, und zwar meist bei der Frage nach dem ewigen Evangelium, bei der Veröffentlichung des *Introductorius in evangelium aeternum* durch den Franziskaner Gerhard von Borgo San Donnino in Paris im Jahre 1254. Die Geschichte des Abtes selbst aufzuhellen ist fast noch nicht in Angriff genommen worden. Begreiflich genug; denn der Joachimismus

1) Richard Simon, *Critique ou examenes prejugués de Msr. Jurieu contre l'église Romaine etc.* 1690. Mosheim, *Institut. hist. eccles.*², p. 456 sqq. Gieseler, *Lehrbuch der Kirchengesch.* II, 2⁴, S. 353 ff. Engelhardt, *Der Abt Joachim und das ewige Evangelium in: Kirchengeschichtliche Abhandlungen 1832 (I—XII u. 1—150)*. Renan, *Joachim de Flore et l'Évangile éternel in: Revue des deux mondes 1866 Juillet*, p. 94—142. Preger, *Das Evangelium aeternum und Joachim von Floris in: Abhandlungen der III. Klasse der Akad. der Wissensch.*, 12. Band, 3. Abtl., S. 1—41. Neander, *Allgem. Gesch. der christl. Religion und Kirche*⁴, Bd. VII, S. 283 ff. H. Reuter, *Gesch. der relig. Aufklärung im Mittelalter*, 7. Buch, I—XI. Denifle, *Das Evangelium aeternum und die Kommission zu Anagni in: Archiv für Litteratur und Kirchengesch. des Mittelalters I*, 49—142. H. Haupt, *Zur Geschichte des Joachimismus*, in *Zeitschr. für K.-G.* VII, 372—425.

mus ist in dem genannten Jahr ins geschichtliche Tageslicht getreten, Joachims Leben selbst scheint nicht aus dem Nebel der Sage herausgestellt werden zu können. Und sodann ist zweifellos der Joachimismus, die Bewegung, die vom Abt von Floris ihren Ausgang nahm, die bedeutendere Erscheinung gegenüber seiner Persönlichkeit. Die letztere hat wohl den Anstoß gegeben, ihr Erbe ist aber bald in große Verwirrung geraten, Joachim hat das Los aller Propheten erlitten, daß ihre Schriften gefälscht werden, ihre Autorität zum Deckmantel für andere Gedanken dienen muß. Eine andere, mächtigere Bewegung hat den Joachimismus aufgenommen, das Franziskanertum; er hat so sein Teil bekommen an bedeutenden Männern und spannenden Episoden, aber seine Geschichte ist nichts anderes geworden, als die Geschichte seiner Entartung, seines Untergangs. Die Voraussetzung für das richtige Verständnis ist aber, daß Meister und Jünger, der Schöpfer des Gedankens und die Verkündiger desselben auseinandergehalten und für sich genommen werden. Als ein kleiner Beitrag dazu möge die folgende Skizze des Lebens Joachims angesehen werden.

H. Reuter scheint recht zu haben, wenn er meint ¹, daß es kaum möglich sei, die historische Gestalt des Abtes Joachim scharf zu zeichnen. Der Quellen sind wenige und die wenigen sind meist getrübt. Die urkundlichen Dokumente, die sich auf ihn beziehen, beschäftigen sich nicht mit seiner Person, sondern entweder mit seinen litterarischen Produkten oder mit seiner Klostergründung. Die Aufzeichnungen über sein Leben aber, deren eine sich als auf persönlicher Erinnerung beruhend einführt, sind einestheils zu schablonenhaft gehalten und tragen andererseits so ausgesprochen legendarischen Charakter an sich, daß eine Verwertung derselben für die Kenntnis des Lebens und Wirkens des Mannes fast ganz ausgeschlossen ist. Die Gestalt Joachims hat sich der Geschichte nicht eingeprägt; als man anfang, seine

1) a. a. O. II, 191.

Schriften interessant zu finden und nach ihm zu fragen, fand man nur eine ungenaue Erinnerung an ihn. Als Propheten wiesen ihn seine Schriften aus; anders denn als Heiligen und Wunderthäter konnte sich ihn die Zeit nicht denken; das Andenken des Abtes und Ordensstifters blieb auf den kleinen Kreis seiner Genossen beschränkt. Die joachimitische Bewegung hat ihm eine Menge Schriften zugeschrieben, die er sicher nicht geschrieben hat, die überlieferte joachimische Autorschaft derselben ist mehr nur ein Beweis für das jener apokalyptischen Richtung eigene Streben nach starker Autorität für ihre Gedanken und für den Mangel des geschichtlichen Sinnes, der die ganze Zeit auszeichnet. Das Legendenwesen beherrscht die verfallende kirchliche Geschichtschreibung, bis eine neuen Impulsen folgende weltliche aufkam.

I.

Wenden wir uns zu den Quellen der Geschichte Joachims.

1. Es ist vielleicht nicht überflüssig, die Dokumente, deren Kenntniss auf uns gekommen ist, kurz zu registrieren; ein Versuch, der allerdings auf Vollständigkeit keinen Anspruch machen kann.

1

pridie Idus Decembr.	1178	Panormi	Guilielmus rex Siciliae Gualterio de Moac praecipit, ut de divis ¹ terrarum monasterio de Curatio olim concessis, seda camerariis fractis et terminatis, secundum concessionem regiam ex sua parte faciat privilegium fieri; supplicante abbate Joachim. gedruckt in Acta Sanctor. Maii T. VII, p. 100.
-------------------------	------	---------	--

1) Divisa dicuntur sententiae breves quas scutariis tessoris sub-
scribendas nobiles familiae eligebant. Papebroch. Acta Sanct. Maii,
T. VII, p. 101.

2

a. d. VI. Idus Junii	1188	Laterani	<p>Clemens episcopus s. s. D. dilecto filio Joachim abbati de Curatio.</p> <p>Monet ut laboribus suis v. Apocalypsis expositioni et Concordiae inchoatis hortantibus praedecessoribus Lucio et Urbano optatum et debitum finem imponat et discussioni apostolicae sedis et iudicio se praesentet.</p> <p>Jaffé, Reg. Pont. 10085, gedruckt in der Ausgabe der Concordia Joachims 1519.</p>
-------------------------	------	----------	--

3

Pridie Nonas Martii	1195	apud S. Maurum	<p>Henricus VI Romanorum imperator.</p> <p>Monasterio S. Joannis de Flore. L aureos Byzantinos de redditibus salinae de Netho annis singulis persolvendos constituit.</p> <p>gedruckt in Acta Sanct. l. c. p. 108.</p>
------------------------	------	-------------------	--

4

a. d. VIII. Cal. Sept.	1196	Romae	<p>Coelestinus episcopus s. s. D. Joachimo abbati et conventui de Flore.</p> <p>Constitutiones ab abbate factas auctoritate apostolica confirmat.</p> <p>Jaffé, Reg. Pont. 10608, gedruckt in Acta Sanct. l. c. p. 125.</p>
---------------------------	------	-------	---

			5
Mense Januar.	1198	Messanae	Constantia Romanorum imperatrix. confirmat in perpetuum abbati Joachimo et successoribus atque monasterio S. Joannis de Flore omnes possessiones et libertates a Henrico Imp. factas, monasterium de Flore et alia ab abbate fundata sub speciali protectione suscipit. gedruckt in Acta Sanct. l. c. p. 126 sq.
			6
Cal. Jun.	?	Monast. Florens.	Joachim abbas Constantiae imperatrici. mittit Cherubinum contubernalem, ut Majestas ei tradat reliquias quas spondit. gedruckt in Acta Sanct. l. c. p. 126.
			7
Mense Mart.	1200	?	Centius S. Laurentii in Lucina presbyter cardinalis Joachim abbati de Flore. liberam dat potestatem aedificandi abbatiam in loco qui dicitur Albanetum aut vicino Caputalbum dicto. gedruckt in Acta Sanct. l. c. p. 128.
			8
?	1200	?	Universis quibus litterae istae ostensae fuerint Joachim abbas. rogat ut scripta pro testamento

			habeant et si quid de novo scriptitet, sedis apost. examini praesentent.
			9
Mense Sept.	1201	?	Symeon de Mamistra et Caytegrina uxor Joachim abbati Florensi. rogant ut ordinationem monasterii quod aedificaverunt et monasterium ipsum in manus suas accipiat. gedruckt in Acta Sanct. l. c. p. 92.

Überblickt man das Vorstehende, so wenig es auch ist, so ist damit doch die Persönlichkeit des Abtes historisch gesichert, sowie die Thatsache, daß er in engen Beziehungen wie zum Papste, so zu den Königen von Sicilien und Kaiser Heinrichs Haus gestanden hat. Dadurch fällt ein Licht auf die Bedeutung des Mannes. Wenn die Sage Joachim als Vertrauten des Kaiserhauses hinstellt, so hat sie damit nicht falsch gesehen, für die Auffassung jedoch, als hätte er sich an der politischen Geschichte Süditaliens aktiv beteiligt, fehlt der gesicherte Nachweis. Keines der aufgeführten Aktenstücke läßt erkennen, daß er eine wesentlich andere Stellung einnahm, als sie jeder Klosterabt oder Vorsteher einer Kongregation einnehmen konnte.

2. Papebroche, dem wir die obigen Akten meist verdanken, hat auch die übrigen Quellen über Joachims Leben aufbewahrt¹. Seinen Studien über die *Scriptores Vitae et miraculorum B. Joachimi* ist zu entnehmen, daß im Stammkloster des Florenser Ordens bald das Leben des Gründers dargestellt und im Sinne jener Zeit bearbeitet worden ist. So erwähnt er die Arbeit eines Joannes de Bonatio, der über die Prophetieen seiner Zeit schrieb und von Joachim dabei die Wendung gebrauchte: *mitto vos ad volumen*

1) S. Acta Sanct. l. c. p. 89—143.

nostrum in quo Beati hujus vita longe lateque enarratur¹; fraglich bleibt, ob er an ein Werk aus seiner Feder oder nur aus der Bibliothek von Floris denkt; erhalten ist die Schrift nicht.

Es bleiben zwei Werke, ungleich an Umfang, noch ungleicher an Wert. Das eine ist die *Virtutum B. Joachimi synopsis per Lucam Archiepiscopum Consentinum*². Dieselbe ist nach den Schlufsworten von einem Anonymus nach Angaben des Lukas niedergeschrieben; der dabei gebrauchte Ausdruck: *haec retulit vir bonae memoriae D. Lucas*³ läßt nur mündliche Mitteilung vermuten und setzt damit den Wert der Schrift bedeutend herunter.

Immerhin scheint sie den Stempel persönlicher Erinnerung zu tragen. Lukas, der ums Jahr 1206 apostolischer Visitator aller Klöster florensischer Observanz war, befand sich um 1183 als Mönch im Kloster Casa Marii. Dort, giebt er an, habe er den Abt Joachim von Curatium gesehen; derselbe habe eben begonnen, den Sinn der heiligen Schriften zu enthüllen und die Konkordie beider Testamente zu schreiben. Sein Abt Gerald habe ihn Joachim als Schreiber beigegeben, so habe er lange mit zwei Mönchen von Curatium für ihn geschrieben, Tag und Nacht, in Casa Marii wie im Nachbarkloster S. Angeli de Corneto. Geht nun auch Lukas nicht näher auf die literarische Thätigkeit Joachims ein, so um so mehr auf sein Verhalten als Priester und Mönch. Er weiß sein vergilbtes Gesicht zu schildern, aber nur um anzufügen, wie es bei der Messe gleich dem eines Engels zu werden pflegte. Der Abt predigt häufig im Kapitel, anfangs mit leiser Stimme, dann mit immer steigender Lebendigkeit. Ausführlich werden seine mönchischen Tugenden gepriesen: alte abgetragene Kleider, an den Fransen verbrannt; ungemene Mäfsigkeit, Reinheit und Keuschheit, Demut und Wohlthätigkeit, Fleiß in körperlicher Arbeit. Der Priester tritt uns entgegen in der bekannten Geschichte,

1) Acta Sanct. l. c. p. 91.

2) Acta Sanct. l. c. p. 93—94.

3) Acta Sanct. l. c. p. 91.

da er die Kaiserin, die ihm beichten will, zu seinen Füßen knien läßt. Vom Abte wird gesagt, daß er genauen Gehorsam verlangte, seine Verwandten nicht mehr kannte, den Gästen sich milde erzeigte. Das Ansehen Joachims bei den Säkularen wird damit illustriert, daß es heißt, seine Anwesenheit habe in einer Stadt mehr beruhigt als bewaffnete Scharen. Eine nicht wunderbare, aber doch rasche Heilung hat Lukas selbst erlebt, als er einmal krank nach Floris gekommen war.

Die Frage, ob die gegebenen Ausführungen Lukas' wirklich auf persönliche Erinnerungen zurückgehen, läßt sich wohl auf kritischem Wege nicht lösen, auch die pragmatische Reflexion führt nicht zum Ziele. Erinnerungen scheinen allerdings zu Grunde zu liegen und man kann aus ihnen das Bild eines geistesmächtigen Mannes gewinnen. Aber einmal läßt sich an dem Umstand nicht vorbeigehen, daß die Synopsis nur Aufzeichnung eines Anonymus nach Angaben des Lukas ist, und dazu kommt die vielleicht damit zusammenhängende Erscheinung, daß bestimmte Angaben, welche das Skelett der Darstellung bilden könnten, durchaus fehlen. Es mangelt allerdings nicht ganz an chronologischen Angaben; die Zuverlässigkeit derselben unterliegt aber berechtigten Bedenken. Ein 1½jähriger Aufenthalt Joachims in fremden Klöstern, wie ihn Lukas angiebt, läßt sich nicht leicht denken. Immerhin sind jedoch die Anfangsabschnitte der „Erinnerungen“ wertvoller als ihre Hauptmasse. Daß Lukas Joachim Schreiberdienste gethan hat, kann nicht ganz nur erfunden sein; aber auch hier bleibt das Fehlen jedes Hinweises auf den Inhalt der joachimischen Schriftstellerei ein kritisches Bedenken. Oder sollten darin vielleicht die Einflüsse späterer Zeit zu erkennen sein, in der es unangebracht war, von demselben etwas verlauten zu lassen? Durch spätere Überarbeitung und Umformung ist jedenfalls die Hauptmasse des Aufgezeichneten gegangen, das den Abt und Mönch zu verherrlichen hat. Hier haben wir die Schablone der Heiligenlegenden, die kein Charakterbild giebt, sondern alles in kirchlicher Übermalung. — Ob sich aus der Synopsis ein Kern echter Überlieferung herauschälen

liefe, kann dahingestellt bleiben; denn selbst wenn es gelänge, fehlten die Mittel das Resultat zu erproben. Das Dunkel über Joachim vermag die genannte Schrift nicht zu lichten.

3. Noch weniger, so umfangreich es auch ist, das Werk des *Jacobus Graecus Syllenaeus*¹, eines Florener Mönches im 16. Jahrhundert, 1612 von ihm herausgegeben, Leben und Wunderthaten des Abtes umfassend. Es ist die Erinnerung des Ordens an den Stifter, aber schon die Jahreszahl zeigt, was von der Treue zu halten. Papebroche selbst unterzieht das Werk einer vernichtenden Kritik². An Bestimmtheit der Angaben mangelt es nicht; Vater, Mutter, Heimat, Jugendunterricht, Hofdienst, Wallfahrt und Eintritt ins Kloster wird mit behaglicher Breite vorgeführt. Der Vater war aus gutem Geschlecht, a Maurus mit Namen, seine Mutter Gemma; Geburtsort ist Caelicum, ein Flecken vier Meilen von Cosenza. Bis zum 14. Jahre wird der begabte Knabe in der Grammatik unterrichtet, dann verschafft ihm der Vater eine gute Stelle am Hofe des Königs — wer derselbe gewesen, weiß Jakobus nicht. Der Sohn verläßt aber die damit gewiesene Laufbahn, wallt zum heiligen Lande, wo er schon den Plan zu seinen drei Schriften entwirft; zurückgekehrt wird er Einsiedler im Grattithale, weist die Versuche der Seinen, ihn dem weltlichen Leben zurückzugewinnen, energisch ab, ein Zug, der fast in jedes Heiligen Leben vorkommt; dann tritt er als Mönch in Sambucina ein, dem Stammkloster von Curatium. Seine Hauptwerke verfaßt Joachim noch als Abt von Curatium, nicht weniger als 22 bzw. 28 weiß Jakobus aufzuzählen. Die Sehnsucht nach größerer Weltabgeschiedenheit bestimmt ihn zur Gründung von Floris, die ihm von den Genossen als *secessio* verübelt wird. Das Kloster erblüht jedoch, Kaiser Heinrich besucht selbst dort den Abt, der ihm Erfolg vorhergesagt hat. — Die Wunderthaten Joachims erheben auf Beachtung keinen Anspruch.

1) *Acta Sanct.* l. c. p. 94—124 ex M. S. Ferd. Ughelli ed.

2) l. c. p. 91.

Die Aufzeichnungen des Jakobus sind als Erinnerungen der Ordensgenossen Joachims zu denken, und es begegnet keinem Anstand, ihnen hinsichtlich persönlicher Notizen bis zu gewissem Grade Glaubwürdigkeit einzuräumen. Auch was sich auf die Gründung von Floris bezieht, mag gute Überlieferung sein. Aber schon das Schriftenverzeichnis¹ zeigt, wie weit man von kritischer Auffassung entfernt, die fehlerhafte Datierung von Geburts- und Todesjahr (1145 und 1214), wie die Erinnerung an die geschichtliche Wirklichkeit verfallen war. In die Reihe beachtenswerter Quellen tritt die Schrift des Jakobus aber insofern, als sie indirekt ein Zeugnis für die Bedeutung des Mannes abgibt; daß die spätere Zeit dieselbe vor allem auf das Gebiet des Wunderhaften und Mönchischen verlegt hat, kann nicht wunder nehmen, daß sie aber eine solche Verlegung nur mit einer älteren Überlieferung vornehmen konnte, leidet keinen Zweifel.

Es darf noch angefügt werden, daß die Schriften Joachims selbst auch als Quellen für die Darstellung seines Lebens zu gelten haben; so sehr darin in allem die Persönlichkeit des Verfassers zurücktritt, so findet sich doch wenigstens eine Bemerkung, welche biographische Verwertung zuläßt².

II.

Hinsichtlich des Geburtsjahrs Joachims wird man sich für 1130 entscheiden dürfen; die Datierung Jakobus' auf 1145 ist schon von Papebroche³ mit Grund abgewiesen worden. Das Todesjahr ist 1201 oder 1202; im September 1201 war Joachim noch am Leben, wie aus der neunten oben registrierten Urkunde hervorgeht; in einer vom Juni 1202 datierten Urkunde des Bischofs Richard von Tro-paeum⁴ wird als Abt von Floris schon Matthaëus erwähnt: so fällt Joachims Tod zwischen September 1201 und Juni 1202.

1) Acta Sanct. l. c. p. 103. 105.

2) Conc. lib. I, cap. 2, Bl. 3a.

3) l. c. p. 92.

4) Acta Sanct. l. c. p. 92.

Dafs er schon in der Jugend eine gute Bildung genossen haben muß, erweisen die Schriften des Mannes; ihr Latein gehört zu den besseren des Mittelalters. Spuren besonderer Belesenheit treten allerdings nicht zu Tage, die naturwissenschaftlichen Kenntnisse gehen über das Mafs des Gewöhnlichen nicht hinaus ¹. Dafs Joachim in jüngeren Jahren im heiligen Lande war, beweist Conc. Bl. 3a: videtis loca ista, o filii, in stagnum sulphureum nunc redacta; ego illa quondam florida et instar paradisi irrigari perspexi ².

Dafs Joachim Abt von Curatium war, ist urkundlich sattsam belegt; dafs er Abt von Floris war, bedarf keines Beweises. Dafs letzteres nicht vor 1188 gegründet worden ist, ergibt das Schreiben des Papstes Clemens aus diesem Jahr.

Wichtiger als die einfachen Daten des Lebens sind einige Fragen, die sich von selbst dabei aufdrängen. Es ist die Frage nach dem Verhältnis Joachims zu Kaiser und Welt, zu Papst und Kirche und die Frage nach dem Zweck seiner Ordensgründung.

1. Vielseitig genug hat sich die Sage zum ersten Punkt geäußert, dem Verhältnis zu Kaiser und Welt. Schon die Synopsis des Lukas von Cosenza enthält die Geschichte, wie er die beichtende Kaiserin zu seinen Füßen knien läßt: aliter enim non debeo te audire ³. In Palermo im Kloster des heiligen Geistes um Pfingsten soll sich das zugetragen haben; die Jahreszahl weiß auch Jacobus Graecus nicht zu geben ⁴. Dafür einiges andere hierher Gehörige. Schon zur Zeit Wilhelms des Guten, im tiefen Frieden, habe der Abt Unheil und Heimsuchung prophezeit ⁵; es habe sich erfüllt, als Clemens III. beide Sicilien mit Krieg überzog. Die zweite Erzählung fällt ins Jahr 1191, als Heinrich VI. Neapel einnahm. Joachim geht den König an und straft ihn wegen der grausigen Ungerechtigkeit gegen die Völker

1) Apocal. Bl. 54b.

2) Text wohl verdorben.

3) Acta Sanct. l. c. p. 94.

4) l. c. p. 108.

5) l. c. p. 106.

Gottes; weil er andere vernichtet, habe sich nun die Vernichtung gegen ihn selbst gewendet (Seuchen im Heere); wenn sie nicht ablassen, werden sie bald alle also umkommen. Heinrich habe den Abt trotzdem sicher bis Palermo geleiten lassen, obgleich man unter seinen Kriegern hier und da den Ruf gehört: *quanta mala latent sub cuculla illa* ¹. Von jener anderen Weissagung Joachims, zu welcher er durch den Kaiser selbst aufgefordert wurde, als die Geburt des Erben in Aussicht stand, brauchen wir weiter nicht Notiz zu nehmen, da Papebroche selbst den Zusammenhang mit den in den letzten Jahren des Kaisers nach dem sicilischen Strafgericht aufgetretenen Verlästerungen der Kaiserin als der von der Sache ihres Volkes Abgefallenen nachgewiesen hat ².

Aber auch die übrigen Prophezeiungen verfallen der Kritik, so gläubig sie z. B. auch von Toeche ³ angenommen worden sind. Historisch ist allerdings der Zug des Kaisers gegen Neapel 1191, sowie die unglückliche Wendung der unter den günstigsten Umständen unternommenen Fahrt ins Normannenreich. Aber wenn auf Grausamkeiten des Kaisers hingewiesen wird, welche den verdienten Lohn gefunden haben, so liegt darin ein starker Anachronismus; denn erst von der Niederwerfung des sicilischen Aufstandes datieren die Klagen über Härte des Kaisers, welche einen Tadel desselben durch Joachim motivieren könnten.

Was sich an den Zug des Papstes gegen Sicilien anschließen soll, ist so unbestimmt gehalten, daß von irgendwelcher geschichtlichen Erinnerung dabei nicht die Rede sein kann.

Noch mehr ins Gewicht fallen dürfte jedoch folgende Erwägung. Die genannten Erzählungen, die sich aus anderen Stellen leicht noch vermehren ließen, ruhen alle auf der Annahme der Echtheit gewisser Schriften Joachims, welche allerdings die politische Tendenz seiner Prophetie erhärten, wie z. B. des Jeremias- und Jesaiaskommentars; aber

1) Acta Sanct. l. c. p. 108.

2) l. c. p. 93.

3) Toeche, Kaiser Heinrich VI. (1867), S. 197. 346. 467. 506 etc.

wie sie mit derselben stehen, so fallen sie auch mit ihr. Die Ueuechtheit genannter Schriften steht über jedem Zweifel. Sie weisen allerdings Joachim dem Kaisertum gegenüber eine oft feindliche Stellung zu; so sehr der Joachimismus nach 1200 dieselbe eingenommen hat, so wenig ist das für Joachim selbst nachzuweisen. Dafs Heinrich VI. sein Gönner war, beweisen seine und seiner Gemahlin Urkunden (s. o.); der Gedanke aber, als hätte er seine Zuneigung einem Manne geschenkt, der sich ihm an irgend einem Punkte seiner Staatsaktionen entgegenstellte, ist bei dem Charakter dieses Kaisers unbedingt ausgeschlossen. So fallen also jene Erzählungen, weil sie nicht den Zusammenhang mit dem historisch bezeugten freundlichen Verhältnis von Kaiser und Abt festhalten, vielmehr mit der späteren Auffassung Verbindung zeigen, welche davon nichts mehr gewußt hat. Dazu tritt eine Erwägung noch allgemeinerer Natur. Wir haben zu fragen, ob die Prophetie Joachims überhaupt eine derartige gewesen ist, dafs sie in die Berührung der Politik treten konnte. Nach den unechten Schriften ist die Frage bejaht, nach den echten jedoch zu verneinen. Man mag die Schriften des Abtes noch so sorgfältig durchgehen, Beziehungen auf reale Politik findet man darin so gut wie nicht. Wo er von der Zukunft redet, giebt er nicht Anschauungsbilder, die von der Gegenwart genommen in jene projiziert werden, sondern es geschieht immer mit Worten der biblischen Propheten, und nicht nur die Form, sondern auch der Inhalt der Zukunftsbilder ist von ihnen entnommen. Diese Art ist dabei nicht etwa Joachim im Unterschiede von anderen Apokalyptikern eigen, sie findet sich vielmehr auch sonst. Wo sie sich aber zeigt, ist sie ein Beweis dafür, dafs die apokalyptischen Gedanken letztlich in etwas anderem wurzeln als in der Betrachtung ungewöhnlicher Zeitereignisse; wie sie für die Person des betr. Autors auch zugleich den Beweis ergiebt, dafs er ohne besondere Anteilnahme den Zeitereignissen gegenüberstand.

Derartiges scheint in der That bei Joachim der Fall gewesen zu sein. Er war wohl ein Mönch vom alten Schlage, der es mit der Weltflucht ernst genommen hat, dem nichts

ferner lag, als eine politische Rolle spielen zu wollen. In diese Richtung weist uns die Erzählung Lukas' von der Beichte der Kaiserin. Eine spätere Zeit konnte aber eine solche Haltung nicht mehr verstehen, um so weniger, je mehr die Joachimisten sich der Erkundung der Zeichen der Zeit zuwandten; so sah sie auch keine Fälschung, wenn man den „Propheten“ Joachim wie die israelitischen Propheten gegen Könige und Tyrannen seinen Spruch sagen liefs.

2. Wesentlich einfacher gestaltet sich die Untersuchung des Verhältnisses zwischen Abt und Papst. Wohl hat sich die Sage derselben auch bemächtigt und Joachim zum Richter und Gewissen einer entarteten Hierarchie gemacht. Doch hat sie dabei eine gewisse Zurückhaltung nicht abzulegen vermocht. Begreiflich genug. Denn ganz abgesehen von den späteren Verwickelungen der Hierarchie mit den Joachimiten ist in das Bewußtsein der Tradition eingedrungen, daß Joachim selbst schon hinsichtlich seiner Lehre Anlaß zum Anstoß gegeben hat; so sagt sie nur wenig über das Verhältnis von Abt und Papst. Bezeichnend ist es aber immerhin, daß eine Erscheinung wie der calabresische Abt mit Kaiser und Fürsten näher zusammengerückt werden konnte, als mit dem kirchlichen Oberhaupt; darin liegt nicht nur ein Urteil über Joachim, sondern auch über die Päpste selbst. Und zwar ein scharfes; läßt man sie doch einer bedeutenden Erscheinung der Kirche gleichgültig gegenüberstehen, weil sie nichts an sich hat, das sie für die Zwecke der Hierarchie verwendbar machte. Ohne es zu wollen, ist die Überlieferung zum Zeugen dafür geworden, wie einseitig das Papsttum im 12. Jahrhundert in der Wahrung der weltlichen Interessen, im Kampf gegen die rivalisierende Kaiser-macht aufgegangen ist.

Es sind zwei Urkunden von hohem Wert, welche das Verhältnis Joachims zum Papste klarstellen. Die erste das Schreiben Clemens' III. vom 6. Juni 1188; die zweite das Schreiben Joachims an seine Leser von 1200; beide zeitlich so weit auseinander, daß sie einen nicht unbedeutenden Zeitraum erleuchten.

Clemens weist darauf hin, wie Joachim auf Befehl und

Ermahnung des Papstes Lucius die Auslegung der Apokalypse und das Werk der Konkordie begonnen und mit Erlaubnis seines Nachfolgers Urbanus verfaßt habe. Er schließt daran die Ermahnung, er möge nun seine Arbeiten zu Ende führen, sodann in Rom sich der Untersuchung und dem Urtheil des römischen Stuhles stellen.

Die Bedeutung dieses Schreibens ist in der Hauptsache klar. Man erkennt die warme Wertschätzung, die der Papst für Joachim hegt; eigentümlich aber berührt der Schlußsatz ¹, der eine gewisse Schüchternheit des Verfassers, sein Werk zu veröffentlichen, überwinden soll, daneben aber doch den Mann und seine Bücher nicht sich selbst überlassen will. Klarzulegen sind die Motive dieses Vorgehens aus dem Schreiben selbst nicht; nur so viel läßt sich sagen, daß der Zweifel an der Orthodoxie Joachims nicht der Grund gewesen sein kann. Denn derselbe hat sich an das Psalterium decem chordarum angeschlossen, dessen das päpstliche Schreiben gar nicht erwähnt und wohl auch nicht erwähnen kann, da es erst nach 1188 verfaßt ist.

Joachims Schreiben selbst ist geeignet, das Angeführte zu bestätigen. Einleitend nimmt er darin Bezug auf die Mandate der oben genannten Päpste; er hat nun die Konkordie, Apokalypse, das Psalterium und einige kleinere Schriften wie die Traktate gegen die Juden und gegen die Feinde des katholischen Glaubens fertiggestellt. Es ist ihm aber wegen der Ungunst der Zeiten nur möglich gewesen, die erste seiner Schriften der Korrektur des apostolischen Stuhles vorzulegen. Sollte er nun sterben, ehe er der päpstlichen Aufforderung nachgekommen sei, so mögen seine Mitäbte, Prioren und Brüder diese Worte als sein Testament ansehen und seine vollendeten Werke oder was er noch vor seinem Ende schreibe, dem Examen des Papstes unterwerfen und ihn seiner Treue nochmals versichern.

Dem Schriftstücke läßt sich einmal der Katalog der

1) Si enim velis in abscondito retinere, diligenti cura perspicias, qua possis summi patris familias offensam de talento scientiae tibi commisso satisfactione placare.

Hauptwerke Joachims entnehmen; aus der Vergleichung mit dem Schreiben Clemens' geht hervor, daß das Psalterium und die beiden Traktate erst nach 1188 verfaßt sind. Auffällig ist die starke Versicherung der Devotion gegen den heiligen Stuhl und der Rechtgläubigkeit, in einer Form, daß man sich des Verdachtes nicht erwehren kann, sie müsse von irgend einer Seite her angezweifelt worden sein. Offenbar hat sich an das Psalterium damals schon der Vorwurf angeheftet, den die Lateransynode 1215 Can. 2 gegen einen Punkt der Trinitätslehre Joachims erhoben hat; daß die Synode auf sein Schreiben Bezug nimmt, beweist die Echtheit desselben, sowie die Beachtung, die es an maßgebender Stelle gefunden hat. — Weiter aber geht aus ihm hervor, wie viel dem Manne daran gelegen war, seine Genossen in der gleichen Stellung gegen Rom zu erhalten. Offenbar begann unter ihnen, verursacht durch die Gedanken des Meisters, eine kritische Tendenz gegen die höchste Stelle sich anzubahnen, und wir haben wohl hier den Beweis dafür, daß die über Joachim hinausgehende Bewegung, welche im Joachimismus später hervortritt, schon zu seinen Lebzeiten ihren Anfang genommen hat.

3. Schon Papebroche hat¹ eine historische Untersuchung über den Florenserorden angestellt. Die Hauptdaten der Gründung und Geschichte sind darin in zuverlässiger Weise gegeben.

Vom Papste von der Administration von Curatium entbunden, sucht sich Joachim mit seinem Genossen Rayner im Sylagebirge bei Cosenza den Ort, eine Zelle zu gründen, am 18. Juli 1189 ersteht sie. Andere schloßen sich an, so entsteht Kloster Floris, dem Evangelisten S. Johannes geweiht. Obenan steht als Gönner Kaiser Heinrich VI. Papst Cölestin bestätigt unter dem 25. August 1196 die Konstitutionen des Klosters; leider sind dieselben nicht erhalten, Jacobus Graecus hat vergeblich nach ihnen gesucht. Reiche Reliquienstiftungen treten ein; ein Billet Joachims an Kaiserin Constanze in diesem Betreff hat Papebroche abge-

1) Acta Sanct. l. c. p. 125 sqq.

druckt ¹. Das Klosterleben ist streng; der Cistercienserorden erscheint dem Florenser gegenüber lax, urteilt derselbe Autor ². Die Reihe der Äbte ist folgende: Joachim, Matthaëus 1202—1234, Sannes, Orlandus, Bernardus 1249, Gerardus, Guilielmus I. 1290, Nicolaus I. 1315, Guilielmus II., Marinus 1331, Joannes I. 1348, Petrus 1356, Joannes II. 1371, Nicolaus II. 1391, Hieronymus 1451, Carolus, Hippolytus, Joannes III., Evangelista 1470. In der Geschichte des Klosters fehlt es nicht an kritischen Ereignissen. Frühe äußert sich der Neid griechischer Mönche in Prozessen und Gewaltthaten ³. Von 1470 an beginnt der Niedergang, bis 1570 die Mönche entfliehen, ein neues Kloster S. Maria de succursu gründen und sich dem Cistercienserorden wieder anschließen.

Nicht so lange, nur gegen 300 Jahre, meint unser Autor, habe der Florenserorden geblüht. Die Bemerkung, daß er in Kalabrien sich sehr ausgebreitet habe, wird durch Gregorius de Lauro bestätigt, der 35 Klöster aufzählt, ohne ihre Zahl damit erschöpft haben zu wollen ⁴.

Von Interesse ist die Frage nach dem Zweck dieser Kloster- und Ordensgründung. Daß Joachim Floris gegründet habe, um für seine litterarischen Arbeiten Zeit zu gewinnen, ist eine schon von der Tradition abgelehnte Annahme; so sind innere Gründe maßgebend gewesen. Die Konstitutionen, die Joachim dem Papste vorlegt, sind, wie aus diesem Umstand hervorgeht, von der Benediktinerregel verschieden gewesen. Die Cistercienser haben die Niederlegung der Abtstelle in Curatium als Pflichtvergessenheit beurteilt ⁵, das Generalkapitel von 1192 bestimmte, daß, wenn Joachim und Rayner bis zum Feste S. Johannis nicht zurückgekehrt seien, sie als Abgefallene angesehen werden sollen ⁶. Erst 1570 erfolgt der Wiederanschluß der Florenser.

1) Acta Sanct. l. c. p. 126.

2) l. c. p. 125. 3) l. c. p. 127.

4) l. c. p. 125.

5) S. Engelhardt l. c. p. 38.

6) Statuta capituli gen. ord. Cisterc. 1192 bei Martène et Durand thes. IV, 1272.

Hat sich demnach Joachim absichtlich vom Mutterorden getrennt, so geben über die Gründe seine Schriften annähernd Aufschluß. In ihnen begegnen häufige Klagen über das Mönchtum seiner Zeit. In Conc. lib. IV, cap. 27 widmet er ihm im Anschluß an eine scharfe Rüge des Klerus ein Kapitel, das mit den Worten beginnt: quibus ne forte aliqui monachorum, quasi vel ipsi justi sint, insultare praesumant, audiant quid de eis in sequentibus. Dann wendet er Thren. 4, 7—8 auf sie an: non est differentia inter eos et homines saeculares . . . se ipsos non reficiunt lectionibus divinis, nihil se ostendunt habere de vita monastica praeter quam habitum exteriorem, et in modum ligni aridi desiccantur ab humore spirituali, non referunt fructum. Ebenso enthält cap. 39 desselben Buches schwere Vorwürfe. Sicut tunc pharisaei jactabant se coram hominibus de justitia sua, ita non nulli monachorum arbitrantes in religioso habitu et non potius in humilitate et charitate esse perfectionem justitiae etc. Darum muß auch das Mönchtum in der erwarteten Zukunft eine völlige Änderung durchmachen, ehe es der Träger des spiritualis intellectus sein kann. Necessè est, ut succedat similitudo vera apostolicae vitae (lib. IV, cap. 39). Es ist nun aber durchaus die Meinung Joachims, daß der neue Zustand der Welt aus dem Bestehenden sich heraus entwickelt, auch das Mönchtum der Zukunft ist nicht ohne Verbindung mit dem der Gegenwart. Dabei fällt sein Blick von selbst auf den Cistercienserorden; so sagt er von den fünf Cistercienserklöstern: in quibus status ipse tertius inchoatus esse videtur, licet processerit initiatio ipsius a beato Benedicto et secundum alteram rationem ab Helisaeo propheta¹. Namentlich der heilige Bernhard ist sein Mann, er wird alter Levi und alter Moyses genannt. Die fünf Hauptklöster des Ordens haben den Primat unter den anderen, wie die fünf ersten Stämme Israels vor den andern das Erbe empfangen. Damit ist ihnen offenbar eine bleibende Bedeutung zugesprochen.

So scheint sich zu ergeben, daß Joachim bei aller Klage über das weltlich gewordene Mönchtum doch dem Cister-

1) Conc. lib. IV, cap. 37.

cienserorden zugethan blieb, ja er hat ihn für den Orden der Zukunft gehalten; der heilige Bernhard ist der große Prophet, der kommen muß, ehe die Zeit der geistlichen Erkenntnis anhebt. So hat er mit seiner Neugründung auch nicht die Absicht verfolgt, den Orden der Zukunft zu gründen, vielmehr ist sein Schritt nur als Rückkehr zur strengen Observanz im Sinne und Geiste Bernhards zu beurteilen.

Es ist nicht viel, was sich an Material für das Leben des merkwürdigen Mannes hat zusammenstellen lassen, nicht genügend ein zusammenhängendes Lebensbild zu geben. Immerhin ergibt sich aber, daß Joachim ein angesehener, in seiner Art auch bedeutender Mann war. Über den Kreis seines Ordens ist aber seine Bedeutung zu seinen Lebzeiten nicht hinausgegangen. Vielmehr ist das erst so geworden, als seine Schriften zu wirken begannen; diese haben ihm rasch eine Gemeinde gewonnen, die seine Gedanken ausbaute. Dabei ist er aber von dem Lose aller Prophetie nicht verschont geblieben, daß Fälschungen an dieselbe ansetzen und daß diese in der Regel stärker wirken als die ursprünglichen Gedanken der Propheten.

Die Quellen zur Geschichte des hl. Franz von Assisi.

(Erster Teil.)

Von

Walter Goetz.

Einleitung.

Drei wichtige Abschnitte lassen sich in der fortschreitenden Forschung über Franz von Assisi feststellen. Je nach der Sichtung und Erweiterung des Quellenkreises entstanden dreimal neue Auffassungen von wissenschaftlicher Bedeutung. Seitwärts davon ging freilich immer ein breiter Strom der Erbauungslitteratur, die auf strenge Quellenforschung verzichtete und allein dem Ruhme des Heiligen zu dienen bemüht war; für die Wissenschaft haben diese zahlreichen Schriften keinen Wert.

Die erste kritische Sichtung der Quellen unternahm 1768 Konstantin Suysken, als er die Lebensbeschreibungen des Heiligen für die Acta Sanctorum zusammenstellte; er schuf die erste wissenschaftliche Grundlage, indem er — wenn auch etwas ängstlich — die wertvollen Bestandteile aus der Masse der Überlieferung auszuscheiden begann und nach ihrer Glaubwürdigkeit prüfte.

Karl von Hase that den nächsten Schritt, als er 1856 das kleine Büchlein über Franz von Assisi schrieb: mit unerbittlicher Kritik untersuchte er die Quellen und führte Franz aus dem Bereiche der Heiligenverehrung zurück auf den Boden der Geschichte. Die Grundlagen seiner Schilderung waren die erste Lebensbeschreibung des Thomas von

Celano (die er auf etwa 1229 richtig ansetzte), die sogen. Legende der drei Genossen (von 1247) und die Erzählung Bonaventuras (1263), dazu noch die Ordensregeln und „einige Briefe und fromme Ergießungen“ des Heiligen selber.

Auf diesem von Hase bereiteten Boden blieb die Forschung im wesentlichen ein halbes Jahrhundert, nur daß von Georg Voigt (1870)¹, Franz Ehrle (1883)², Ruggiero Bonghi (1884)³, Henry Thode (1885)⁴ und Karl Müller (1885)⁵ die zweite Lebensbeschreibung des Thomas von Celano entdeckt, untersucht und als wertvoll erkannt und den grundlegenden Quellen hinzugefügt wurde und daß Bonaventura an Wertschätzung verlor. So viel Neues die Forschung der nächsten 40 Jahre nach Hase auch ergab, so viel Hervorragendes Bonghi und Thode, Karl Müller und Paul Sabatier in ihren Werken über Franz geleistet haben — sie gingen in der Quellenbetrachtung alle auf dem Wege, den Hase gewiesen hatte und nur Sabatier blickte schließlic mit Vermutungen darüber hinaus, als er 1894 seine „Vie de S. François“ erscheinen ließ. Und ihm, dem protestantischen französischen Theologen, der sich in eine schwärmerische Verehrung für den Heiligen des 13. Jahrhunderts hineingelebt hat, dankt die Wissenschaft die Anregung zu neuen Fortschritten. Er glaubte ursprünglichere Quellen, als man sie bisher besessen hatte, erschließen und für die Forschung über Franz von Assisi eine neue Grundlage schaffen zu können. Er selber brachte als Ergebnis dieser Studien 1898 des *Speculum Perfectionis* als älteste, aus der nächsten Nähe des Heiligen stammende Quelle⁶, und mehr oder minder von Sabatier angeregt, ließen

1) Die Denkwürdigkeiten des Minoiten Jordanus von Giano. Abh. d. k. s. Ges. der Wiss. 1870.

2) Zeitschrift für kath. Theologie 1883.

3) Francesco d'Assisi. Città di Castello 1884.

4) Franz von Assisi und die Anfänge der Kunst der Renaissance in Italien. Berlin 1885.

5) Die Anfänge des Minoritenordens und der Bußbruderschaften. Freiburg i. B. 1885.

6) *Speculum Perfectionis seu S. Francisci Assisiensi Legenda antiquissima auctore fratre Leone*. Paris 1898.

zwei italienische Franziskaner Marcellino da Civezza und Teofilo Domenichelli 1899 eine neue *Legenda trium Sociorum*¹, eine Rekonstruktion, die mehr als den doppelten Umfang der bisher bekannten Legende der drei Genossen besaß, erscheinen. Beide Veröffentlichungen haben, sich ergänzend und gegenseitig ihre Ergebnisse unterstützend, den Anspruch erhoben, die älteste aus dem vertrauten Jüngerkreise stammende Überlieferung zu sein.

Die Frage war zu wichtig für dies ganze Forschungsgebiets, als daß nicht sogleich die lebhafteste Bewegung entstanden wäre — schon liegt eine kleine Litteratur darüber vor. Neben bedingungsloser oder begrenzter Zustimmung kamen auch Angriffe, die das kunstvolle Gebäude aufs ärgste zu erschüttern drohten: nach dem Willen der Angreifenden sollte bei den neuen Quellen kaum ein Stein auf dem andern bleiben².

Die Parteien und ihre Gegensätze. Die Aufgabe.

Der litterarische Streit, der seit dem Erscheinen des *Speculum Perfectionis* (1898) ausgebrochen ist, erhält sein Gepräge nicht nur durch wissenschaftliche Meinungsverschieden-

1) La Leggenda di San Francesco scritta da tre suoi Compagni (*Legenda trium sociorum*), pubblicata per la prima volta nella vera sua integrità. Rom 1899.

2) Von der für die beiden Rekonstruktionen mehr oder minder günstigen Litteratur ist zu nennen: Cosmo, *Riv. stor. ital.* III (1898); Tocco im *Archivio storico italiano*, 5. Serie XXIII (1899); Minocchi, ebd. XXIV (1899); Karl Müller in der *Theol. Litt.-Zeitung* 1899; Goetz, *Neue Jahrb. f. d. klass. Altert., Gesch. und Litt.* 1900. — Sammelpunkt der Gegner sind die *Miscellanea Franciscana*. Im Bd. VII (Foligno 1898/1899) hat vor allem der Herausgeber dieser Zeitschrift, Faloci-Pulignani, den Kampf geführt; neben ihm P. Edouard d'Alençon, der Generalarchivar der Kappuziner, und P. Mandonnet — alle freilich doch mit mancherlei Zugeständnissen an Sabatiers Anschauungen. Lebhaften Widerspruch erhob Della Giovanna im *Giornale stor. d. lett. ital.* XXIII (1898). Den schärfsten Angriff gegen die *Leg. tr. Soc.* (und indirekt auch schon gegen das *Speculum Perfectionis*) führte van Ortrooy aus im Bd. XIX der *Analecta Bollandiana* (1900). Sabatier hat darauf geantwortet in der *Revue historique*, T. LXXV (1901).

heiten. Es spielen Tendenzen hinein, die den alten Gegensätzen innerhalb des Franziskanerordens entsprechen und außerdem durch den religiösen Gegensatz zu dem freien Protestant Sabatier hervorgerufen worden sind. Je größer der Einfluß Sabatiers auf katholische Priester, Gelehrte und Laien Italiens und Frankreichs in diesen Fragen wurde, um so lauter haben seine Gegner vor seinen der katholischen Kirche gefährlichen Anschauungen gewarnt.

Die Gruppierung der Parteien ist folgende: an Sabatier, den Führer bei der Wiederauffindung alter Quellen, den unermüdlichen Vorkämpfer für eine von katholischer Tradition unabhängige Wertung des Heiligen, haben sich die heutigen Nachfolger der ehemaligen „Spiritualen“ des Franziskanerordens angeschlossen; die Gelehrten dieser Richtung und ihre Organe — *L'Oriente serafico di S. Maria degli Angeli, Mater Amabilis (di Roma)* — stehen zwar den modern religiösen Idealen Sabatiers fern, aber sie billigen aus Herzensinteresse das Bemühen, den Heiligen strenger aufzufassen, als die Kirche und der größere Teil des Ordens es von Anfang an gethan hat. Mit Eifer gehen sie deshalb allen Zeugnissen nach, die noch vor der kirchlich beeinflussten Überlieferung zu liegen scheinen und den Heiligen im Gegensatz zu der schon zu seinen Lebzeiten einreisenden laxeren Praxis schildern. Machte Sabatier mit der Herausgabe des *Speculum Perfectionis* den Anfang, so folgten Minoriten dieser strengeren Richtung mit der Rekonstruktion der *Legenda trium Sociorum*, die sich enge mit dem Inhalt des *Speculum Perfectionis* berührt.

Der rastlose Gegner der ganzen Richtung Sabatiers und seiner Anhänger ist Faloci-Pulignani in Foligno mit seiner Zeitschrift *Miscellanea Francescana* — unzweifelhaft ein gewandter Kämpfer und bei seiner Anlage zur höflichsten Grobheit und zur Ironie kein angenehmer Gegner. Neben seiner wissenschaftlichen Kritik steht sein verletztes kirchliches Gefühl: Sabatiers „antikatholische“ Anschauungen und der antikirchliche Radikalismus einzelner italienischer Nachfolger Sabatiers haben mehr als einmal das abwehrende Urteil Faloci-Pulignanis auf eine falsche Bahn gedrängt. Im

wesentlichen schreibt und kämpft er in seiner kleinen Zeitschrift ganz allein, aber er steht in enger Föhlung mit den italienischen, deutschen, französischen, belgischen geistlichen Gegnern Sabatiers. An wissenschaftlicher Schulung und kritischer Begabung sind Männer wie Faloci-Pulignani und der Jesuit van Ortröy den Herausgebern der rekonstruierten *Legenda trium Sociorum* und des *Oriente Serafico* gewiß überlegen und es ist ganz unbestreitbar, daß sie mit ihren Kritiken und Untersuchungen der Franzforschung wertvolle Dienste geleistet haben. Bei dem Kampf für seine Anschauungen muß sich Sabatier vor allem auf die eigenen Kräfte verlassen, denn ganz ohne Einschränkung hat sich bisher von den kompetentesten Beurteilern, nämlich den kirchlich vollkommen Unabhängigen, doch niemand auf seine Seite gestellt: daß er den Heiligen allzusehr vom Standpunkt moderner Religiosität auffasse und seinen Gegensatz gegen die Kirche übertreibe, ist schon früher gegen Sabatier eingewendet worden und ganz so glatt, wie er möchte, liegen die Zweifelsfragen beim *Speculum Perfectionis* jedenfalls nicht.

Die sachlichen Gegensätze, wie sie bisher aus der verschiedenen Wertung der Quellen entstanden sind, beziehen sich — um das für die Quellenforschung Wichtigste herauszugreifen — auf folgende Punkte. Sabatier und seine Anhänger nehmen an, daß bereits zu Lebzeiten des Heiligen eine Spaltung des Ordens in eine strengere und eine laxere Richtung eingetreten sei und daß der Ordensprotektor Kardinal Hugolin von Ostia damals und später als Papst Gregor IX. (1227—1241) die laxere Richtung begünstigt habe. Die auf Veranlassung Gregors IX. um 1228/29 von Thomas von Celano geschriebene *Vita prima* des Heiligen gilt ihnen deshalb als einseitig und ebenso auch, wenngleich in geringerem Grade, die zweite *Vita*, die Thomas 1247 verfaßte. Sabatiers Gegner weisen jeden Vorwurf gegen Gregor IX. zurück und sehen in ihm den aufrichtigsten Freund des Heiligen, den Förderer seiner Ideen; sie halten infolgedessen die Berichte des Thomas von Celano für die getreueste Schilderung des Heiligen und wollen von Spaltungen innerhalb des Ordens zu Lebzeiten des Heiligen nichts

wissen. Und während Sabatier und seine Freunde Bonaventuras Legende für eine schönfärbende, den geschichtlichen Hergang verwischende Erzählung ansehen, beurteilen die anderen Bonaventura als einen Spiegel der Wahrheit: Faloci-Pulignani will ¹ Franz auch fernerhin auffassen, „come ce lo presentò Gregorio IX. e come lo dipinse S. Bonaventura“ — wie ihn uns Gregor IX. dargestellt und wie ihn der hl. Bonaventura gezeichnet hat.

Für Sabatier hat jetzt das nach seiner Meinung von Bruder Leo 1227 geschriebene *Speculum Perfectionis* aufs klarste gezeigt, wie wenig zuverlässig Thomas von Celano und Bonaventura gearbeitet haben, und die rekonstruierte *Legenda trium Sociorum* verstärkte Sabatiers Beweise; die Gegner lehnten aber die Echtheit oder doch die Autorität der beiden neuen Quellen ab und setzten ihre Entstehung in eine viel spätere Zeit, so daß sie keinesfalls an Wert mit Thomas von Celano oder Bonaventura konkurrieren könnten.

Diese Meinungsverschiedenheiten fordern zu einer bestimmten Entscheidung heraus; die Geschichte des Heiligen muß der vollkommenen Unsicherheit, in der sie sich infolge dieser Gegensätze befindet, wieder entrissen werden.

Der Versuch, einige annehmbare Ergebnisse festzustellen, soll hiermit gemacht werden; vielleicht ist das Wagnis einer Klärung der strittigen Fragen geeignet, voller Zersplitterung der Meinungen vorzubeugen. Denn aussichtslos erscheint ein solcher Versuch nicht.

Das Schlimmste bei solchem Unternehmen ist, daß kritische Ausgaben der wichtigsten Quellen noch fehlen: einzig das *Speculum Perfectionis* Sabatiers ist ein vortreffliches unschätzbare Hilfsmittel für vergleichende Quellenarbeit. Weit weniger bietet in dieser Hinsicht die rekonstruierte *Legenda trium Sociorum*, und die Legenden des Thomas von Celano liegen bisher nur in Ausgaben, die zu Erbauungszwecken bestimmt sind, vor — ausgenommen den über die Wunder handelnden Teil der *Vita secunda*, der in den *Analecta Bollandiana* XVIII (1899) durch van

1) *Miscellanea Francescana* VII, p. 172.

Ortroy zum ersten Male gedruckt und aufs sorgfältigste kommentiert worden ist. Aber diesen einen Abschnitt ausgenommen fehlt es für die beiden Lebensbeschreibungen des Thomas noch an einem gesicherten Texte — P. d'Alençon bereitet, wie man hört, eine kritische Ausgabe vor. Für Bonaventura giebt die sonst vortreffliche neue Ausgabe in den Opera Bd. VIII (Quaracchi 1898) nicht ganz, was man für unsere Untersuchungen haben möchte: es wird im einzelnen (und das ist das Notwendige) nicht angegeben, welche Vorlagen Bonaventura jeweilig benutzt hat.

Das sind Schwierigkeiten, die eine volle Lösung der Aufgabe verzögern; aber zu warten, bis sie alle beseitigt sind, hiesse das mögliche Gute um des Besten willen versäumen und das Urteil über Franz von Assisi noch für eine gute Weile im Unsichern lassen. Die Aufgabe, die durch die nachfolgenden Untersuchungen zu lösen versucht wird, ist die Wertung der vorhandenen Quellen: die Feststellung vor allem der ältesten und der Abhängigkeitsverhältnisse der späteren.

Giebt es Aufzeichnungen von Franz selber? Ist das *Speculum Perfectionis* der früheste und intimste Bericht über den Heiligen? Ist die *Legenda trium Sociorum* in der alten Form und in der Rekonstruktion eine wertlose Kompilation? Ist die erste *Vita* des Thomas von Celano ganz unparteiisch und zuverlässig, ist die zweite die selbständige Ergänzung der ersten und von der gleichen Zuverlässigkeit? Schreibt Bonaventura als wahrheitsuchender Geschichtsforscher oder als Vertreter einer Partei, die die Lebensideale des Heiligen abschwächen wollte? — diese Fragen geben die Gliederung der nachfolgenden Untersuchungen.

I. Eigne Aufzeichnungen des hl. Franz.

Von dem, was Franz selber geschrieben hat, muß bei der Beurteilung der späteren Überlieferung ausgegangen werden. Was er selber geschrieben, ist der einzige zuverlässige Maßstab für die Treue dieser Überlieferung. Es ist ein schwerer Fehler der Gegner Sabatiers, daß sie — wie z. B. Faloci-Pulignani¹ — den Wert der Legenden Ce-

1) *Miscell. Franc.* VII, p. 145sq.

lanos und Bonaventuras bestimmen wollen, ohne auf die eigenen Aufzeichnungen des Heiligen irgend welche Rücksicht zu nehmen. Es genügt nicht nachzuweisen, daß Bonaventura in guter Absicht schrieb; wichtiger ist zu zeigen, daß seine Auffassung die geschichtlich richtige ist; diese Richtigkeit läßt sich zum guten Teile nur an demjenigen, was wir von Franz selber besitzen, prüfen.

Lange Zeit sind diese Selbstzeugnisse Franzens von der gelehrten Forschung nicht hoch eingeschätzt und kaum verwertet worden; Sabatier hat zuerst ihre Bedeutung betont und einiges davon genauer untersucht. Aber was als „Werke“ des hl. Franz überliefert ist, entbehrt — von der Ordensregel abgesehen — noch einer zusammenhängenden kritischen Untersuchung.

Wadding hat zuerst zusammengestellt, was unter Franzens Namen ging, ohne eine Sichtung dieser Überlieferung vorzunehmen. Alle späteren Ausgaben der „Werke“ beruhen auf Wadding und sind noch genau so unzuverlässig, wie es diese erste Ausgabe leider ist¹. Nur für das Testament, für einige Briefe und den Sonnengesang liegen Einzeluntersuchungen und Einzelausgaben vor: — das meiste dankt man auch hierbei Sabatier, manches Faloci-Pulignani und P. Ed. d'Alençon.

Die Ausgaben der Werke des Heiligen enthalten alle gleichmäßig folgendes: 17 Briefe, 27 Admonitiones, einige kleinere Stücke verwandten Inhalts und Gebete, das Testament, die sogen. erste (1221) und zweite (1223) Regel, die Regel für die Klarissen, die 28 Collationes monasticae, die Dichtungen, die Apophthegmata, Colloquia, Prophetiae, Parabolae und Exempla, die Benedictiones und die Oracula et sententiae communes.

Durch die älteste Überlieferung beglaubigt ist davon nur das allerwenigste. Daß Franz Regeln aufgeschrieben hat, daß es Briefe von ihm gab, daß er geistliche Lieder (Laudes)

1) Opuscula b. Francisci Assisiatis, ed. Wadding, Antwerpen 1623. Die übrigen Ausgaben sind zusammengestellt bei Thode S. 539 und Sabatier, Vie de S. François (1894), p. XXXVI.

verfaßt hat, daß er ein Testament hinterließ, berichten die Quellen; aber die echte Form dieser Aufzeichnungen oder — wie bei den Regeln — Franzens Anteil an der endgültigen Fassung ist nicht so leicht zu bestimmen. Für die anderen angeblichen Werke des Heiligen fehlt es fast durchgängig an einer Beglaubigung aus früher Zeit. So heißt es Schritt für Schritt vorzugehen, um im kleinsten zunächst einmal festen Boden zu gewinnen und damit einen Ausgangspunkt für alles Weitere.

1. Autographen des Heiligen.

Was sicher festgestellt werden könnte als von Franz mit eigener Hand geschrieben, wäre, falls ein wertvoller Inhalt hinzukäme, gewiß das kostbarste Zeugnis für die Anschauungen des Heiligen. Thatsächlich werden drei Schriftstücke als Autographen bezeichnet: die sog. *Benedictio Leonis*, die auf der Rückseite derselben geschriebenen *Laudes Dei* (Assisi, im *Sacro Convento*), und ein kurzer Brief an Bruder Leo (seit 1895 im Vatikan).

Die Echtheit dieser Autographen ist nicht unbestritten geblieben¹; aber seit sich hinsichtlich der *Benedictio* hervorragende deutsche und französische Palaeographen (Wattenbach, W. Meyer, Dziatzko, Berger) bei einer neuerlichen Anfechtung 1895 und 1896 für die Echtheit ausgesprochen haben — ein Urteil, das auch Prof. Seeliger-Leipzig mir bestätigt hat — erscheint an diesem Punkte ein Zweifel doch wohl ausgeschlossen: die Schriftzüge passen durchaus in die fragliche Zeit. Damit werden auch die *Laudes Domini* der Rückseite, die Bruder Leo als zugehörig beglaubigt hat und die schon Thomas von Celano in seiner 2. *Vita* (II c. 18) 1247 in diesem Zusammenhange mit der *Benedictio* erwähnt, als eigenhändig bestätigt — sie sind freilich in arg verderbtem

1) Vgl. Faloci-Pulignani, *Gli autografi di S. Francesco* (Misc. Franc. VI, p. 33—39, mit Faksimile-Abbildungen, 1895); Ders., *La Calligrafia di S. Francesco* (ebd. VII, S. 67—71, 1898. Dabei weitere Litteraturangaben!). Sabatier, *Speculum Perfectionis*, p. LXXIII sq. LXXIII sqq.

Zustande. Das Urteil über den dritten Autographen, den Brief an Leo, ist viel weniger gesichert. Zwar haben sich sowohl Faloci-Pulignani wie Sabatier mit vielerlei Gründen für die Echtheit ausgesprochen; aber paläographische Bedenken — nicht gegen den zeitlichen Charakter, wohl aber gegen den Duktus der Handschrift, der mit der Benedictio nicht übereinzustimmen scheint — müssen erwogen werden. Auf den ersten Blick erscheinen die beiden Handschriften der Benedictio und des Briefes ganz verschieden: die Benedictio ist mit monumentalen, ganz vertikal und einzeln stehenden Buchstaben geschrieben, der Brief an Leo hat etwas schräg gestellte, vielfach miteinander verbundene und viel weniger bestimmte Buchstaben. Die Laudes stehen in der Mitte zwischen beiden: sie haben keine so monumentalen Züge und in den unteren Zeilen etwas schräg gestellte Buchstaben. Nun zeigen aber die Buchstaben im einzelnen auf allen drei Schriftstücken in ihrer Bildung eine starke Ähnlichkeit: vor allem das e, das t, das d, das r, das a, das s, ferner die Abkürzung für et, so daß ich mich doch dem Glauben an die Echtheit auch des dritten Autographs zuneigen möchte — lassen doch auch innere Gründe den Brief als echt erscheinen (vgl. darüber unten). Der verschiedene Duktus der Handschrift ist vielleicht erklärbar: die Benedictio war eine feierliche Kundgebung des Heiligen für seinen vertrautesten Jünger — daher die monumentale Form. Auch die Laudes Domini tragen aus natürlichen Gründen ein ähnliches, wenn auch längst nicht so monumentales Aussehen: die Aufzeichnung dieses Gedichtes geschah, bei Franzens Natur, jedenfalls auch in einer gehobenen Stimmung, wie die Beischrift Leos zudem beweist. Der Brief an Bruder Leo ist dagegen, wie sein Inhalt zeigt, rasch hingeworfen; ob sich dadurch nicht die Verschiedenheit der Züge erklären ließe? ¹

Eine vollkommene Gewißheit wird niemand zu geben

1) Sabatiers Vermutung (*Speculum Perfectionis*, p. LXXIV Note), daß die Handschrift des Briefes später vielleicht nochmals übergangen worden sei, will mir nicht recht einleuchten; ich vermag an dem Faksimile keine Spuren davon zu erkennen.

vermögen, aber die Echtheit ist aus den angeführten Gründen doch recht wahrscheinlich ¹.

Sind nun auch diese drei Autographen echt, und bieten sie auch für drei Einzelfälle wertvollen Aufschluß — die *Benedictio* für die Stigmatisation, die *Laudes* für den Dichter Franz, der Brief an Leo für eine Episode aus der letzten Zeit des Heiligen — so reichen sie doch keineswegs aus, einen Maßstab abzugeben zur Beurteilung der Überlieferung. Was sie enthalten, ist viel zu dürftig, als daß wir Allgemeineres daraus lernen könnten. Sie bleiben lediglich in einem begrenzteren Sinne die ursprünglichsten Stücke der Überlieferung.

2. Das Testament.

Von allen anderen Aufzeichnungen, die auf Franz zurückgeführt werden und für die eine autographische Beglaubigung nicht vorliegt, stelle ich das Testament an die Spitze der weiteren Untersuchungen: es ist wichtiger als alle anderen Stücke und seine Echtheit erscheint am besten beglaubigt ².

Daß Franz in einem Testamente seine Anschauungen aufzeichnete, ist sicher merkwürdig, denn es handelt sich bei solcher Kundgebung persönlicher Meinungen um etwas für die damalige Zeit noch Ungewöhnliches — die letzten Staufer stellten wohl zuletzt in Testamenten ihre politischen Programme auf.

Es kann dennoch kein Zweifel bestehen, daß Franz ein Testament hinterließ ³. Auch wenn man das Zeugnis des *Speculum Perfectionis* ganz bei Seite läßt, so giebt doch den

1) Ich verdanke auch in dieser Frage Herrn Prof. Seeliger-Leipzig paläographisch-fachmännischen Rat und die Zustimmung zu dem Endergebnis der obigen Ausführungen.

2) Untersuchungen über das Testament bei Sabatier, *Speculum Perfectionis* (vgl. das Register!). Wertvoll sind die Aufsätze von Loofs, *Das Testament des Franz von Assisi*. *Christl. Welt* 1894, Nr. 27, 28, 29.

3) Bezweifelt wurde es von Hase, *Franz von Assisi*, S. 136 und Renan, *Nouvelles Études d'hist. relig.*, p. 247; verteidigt von K. Müller, *Anfänge*, S. 109 und von Sabatier. Vgl. auch Ehrle, *Arch. f. Litt. u. K.-G.* III, S. 571.

ersten Beweis schon 1229 Thomas von Celano in der *Vita prima* I c. 7: „sicut ipse [Franz] in testamento suo loquitur . . .“ (folgt ein Citat aus dem Testamente); den zweiten die Bulle Gregors IX. „*Quo elongati*“ vom 28. September 1230, wo das Testament zweimal ausdrücklich erwähnt wird ¹.

Aber zugegeben, daß Franz ein Testament hinterliefs — ist das uns überlieferte auch wirklich das echte? ²

Folgendes spricht dafür. Die soeben erwähnte Stelle aus der ersten Lebensbeschreibung des Thomas von Celano I c. 7 giebt ein Citat aus dem Testamente, das genau so am Anfang des uns überlieferten steht. Ein anderes wörtliches Citat aus dem Testamente — jedoch ohne daß Thomas es nennt — steht in I, c. 5 („*sola tunica erant contenti, repetiata quandoque intus et foris.*“ Vgl. dazu die gleichlautenden Worte bei Sabatier, *Speculum Perfectionis*, p. 310). Und in I, c. 6 wird der Anfang des Gebetes citiert, das Franz den Brüdern gelehrt hatte; es stimmt mit dem Gebete am Anfang des Testamentes überein.

In der zweiten *Vita* des Thomas von Celano III c. 99 heißt es von Franz: „*fecit enim quandoque generaliter scribi*“ und dann folgt fast wörtlich ein Satz, der auch im Testamente steht (Sabatier a. a. O. S. 310, Z. 17—19).

Julian von Speier, der im Anschluß an die erste *Vita*

1) Sabatier, *Speculum Perfectionis*, p. 315.

2) Handschriften: Codex Mazarinus 989 von 1459/60; Bologna, Univ.-Bibl. Cod. 2697 von 1503; Cod. Vaticanus 4354 und 7650; Assisi, Ms. 338 (danach der Abdruck bei Sabatier, *Speculum Perfectionis*, p. 309—313); Florenz, Cod. Magliab. XXXVIII, 52; Cod. Riccard. 1407 von 1503; Florenz, Hs. des Klosters Ognissanti. Die Handschrift von Assisi möchte Sabatier, ohne daß doch paläographische Gründe überzeugend dafür zu sprechen scheinen, in die Zeit um 1240 setzen (Vie de S. François, 1894, S. XLI u. 370); Ehrle, *Archiv* I, S. 484 setzt sie ins 14. Jahrhundert. — In jeder der genannten Handschriften steht das Testament neben zahlreichen früheren und späteren Quellen zur Geschichte des Heiligen. Über die vorhandenen Drucke und die Lesarten vgl. Sabatier, *Speculum Perfectionis*, p. 309, Note 1 und p. 313, Note 2. Die Abweichungen der einzelnen Handschriften und Drucke sind für den Inhalt ohne Bedeutung. Auf Grund der handschriftlichen Überlieferung ist über die Echtheit kaum etwas zu sagen.

des Thomas zwischen 1233 und 1235 eine Legende des Heiligen schrieb, erwähnt Franzens Grufs „Dominus det tibi pacem“, den ihm der Herr gelehrt habe („Domino relevante“), und fügt hinzu: „sicut postmodum ipse testatus est“ (Acta Sanctorum, Oct. II, p. 579, n. 182); dabei hat Julian wohl sicher das Testament im Auge gehabt, denn es enthält die Worte: „Salutationem mihi Dominus revelavit, ut diceremus: Dominus det tibi pacem“ (Sabatier S. 311) ¹.

Es spricht weiterhin für die Echtheit des vorhandenen Testamentes, daß die päpstliche Bulle von 1230 zwei Stellen desselben in indirekter Rede wiedergibt, die mit zwei wichtigen Punkten des vorliegenden genau übereinstimmen (vgl. Sabatier S. 315 mit S. 311 und 312) ².

Es sind mit Absicht zunächst die Erwähnungen des Testamentes im Speculum Perfectionis und in der Legendarium Sociorum nicht zum Belege herangezogen — der Wert dieser beiden Quellen soll erst in den nachfolgenden Untersuchungen festgestellt werden und so mögen sie hier bei Seite bleiben. Die angeführten sechs Citate, von denen sich die zwei letzten auf die beiden um ihrer strengen Tendenz willen wichtigsten Stellen des Testamentes beziehen (Ablehnung päpstlicher Privilegien für den Orden und Verbot jeder Glossierung der Regel) erscheinen ausreichend für den Schluß, daß wir in dem vorhandenen Testamente das echte zu sehen haben — das echte wenigstens dem wesentlichen Inhalte nach ³.

1) Fast wörtlich nach Julian von Speier giebt Bonaventura, Vita major c. III, n. 2 diese Stelle (Opera VIII, p. 510, ed. Quaracchi, 1897); er kann deshalb als selbständiger Zeuge für das Testament, das er ganz ignoriert, nicht in Betracht kommen. Die Worte „sicut peregrinae et advenae“, die Bonaventura c. VII, n. 2 hat, klingen ebenfalls an das Testament an (Sabatier, Spec. Perf., p. 311).

2) Zugleich weist die Bulle noch allgemein auf andere Bestimmungen des Testamentes hin, „quae non possent sine multa difficultate servari“.

3) Daß von den fünf Citaten des Speculum Perfectionis nur drei mit dem Testamente übereinstimmen, während die zwei anderen (c. 9 und c. 55) nicht darin stehen, ist eine Schwierigkeit, gleichviel ob man die Abfassung des Speculum Perfectionis in frühere oder spätere Zeit

Diese Auffassung wird verstärkt durch innere Gründe. Die Ausdrucksweise des Testamentes ist ungekünstelt, ja unbeholfen — sowohl der Ausdruck im einzelnen als die Verbindung der einzelnen Sätze, die fast durchgängig mit „Et“ geschieht, so daß die ungefeilte Niederschrift des gesprochenen Wortes vorzuliegen scheint. Das elegantere Lateinisch der Gelehrten ist es nicht, sondern die ungeschickte Sprache des Ungelehrten. Ob eine spätere Fälschung den Heiligen nicht in besserem Lateinisch hätte schreiben lassen?

Ungekünstelt ist auch die Disposition des Testamentes: lose sind eine Reihe von Gedanken nebeneinander gestellt, die mit einem Rückblick auf den Anfang seiner Thätigkeit beginnen, dann ein Gebet bringen, die Verehrung für die Priester der römischen Kirche und für den Leib des Herrn, auch für die Theologen, dann erst die Ordensideale mit mahnenden Erläuterungen dazu und dem Gruß „Der Herr gebe dir Frieden“ dazwischen; vor den letzten stärksten Mahnungen zur Einhaltung der unveränderten und unge-deuteten Regel und des Testamentes noch eine längere Abschweifung über die Pflicht des Gehorsams und die Bestrafung des Ungehorsams. Diese Anordnung des Testamentes ist vergleichbar mit seiner Sprache: wie Franz die Gedanken im Augenblick aussprach, sind sie aufgezeichnet worden.

setzt. Das erste Citat (c. 9) enthält allerdings nur eine Erläuterung zu einer Stelle des Testamentes über die Ansiedlungen der Brüder, und die zweite (c. 55), die Ermahnung zur Verehrung der Portiuncula, kann infolge der verschiedenen Lesarten auch als unausgeführte Absicht, etwas darüber in das Testament zu setzen, gedeutet werden. Sabatier nimmt an, daß Franz mehrfach in entscheidenden Krisen seines Lebens ein Testament gemacht habe (Speculum Perfectionis, p. XXXIII, Note 2); daß er außer dem vorhandenen noch einmal ein anderes diktiert hat, beweist Speculum Perfectionis, c. 87 — ein Testament, das mit dem vorhandenen und dem in der Bulle von 1230 genannten nicht übereingestimmt haben kann. — Lediglich an verschiedene Lesarten desselben Testamentes zu denken, wird durch die vorhandenen, nur in einzelnen Ausdrücken voneinander abweichenden Handschriften (s. oben S. 373, Anm. 4) nicht unterstützt. Auch für die hl. Klara und ihre Schwestern soll Franz testamentarische Aufzeichnungen hinterlassen haben (Sabatier p. 182, Anm.).

Auch hier darf man behaupten, daß eine spätere Fälschung bestimmter disponiert haben würde.

Vor allem aber enthält das Testament Gedanken, die bei einer späteren tendenziösen Zusammenstellung wohl kaum nebeneinander gestellt worden wären: die so stark betonte Verehrung für jeden, auch den geringsten Priester der Kirche und die Warnung vor jeglichem Privileg der Kurie. Auch das Betonen der Handarbeit paßt nicht mehr in eine spätere Zeit.

Es vereinen sich äußere und innere Gründe, das Testament als ein echtes Dokument des Heiligen zu kennzeichnen.

Es ist damit eine feste Grundlage gewonnen. Denn so wenig ausführlich dieses Testament auch ist, so faßt es doch gedrängt zusammen, auf was es Franz für die Zukunft seines Ordens ankam und an welchen Idealen seine Seele felsenfest hing. Auf das, was er gewollt, aber auch auf einzelnes, was er gethan hat, und auf anderes, wofür er offenbar kämpfen mußte, fallen helle Lichter, und ich nehme an, daß jede andere Überlieferung über Franz an diesem gesicherten und sein Innerstes aufschließenden Dokumente geprüft werden muß. Es fällt ins Gewicht, daß die zweite Vita des Thomas von Celano das Testament nur einmal streift (s. o. S. 374) und daß Bonaventura es gar nicht mehr zu kennen scheint, obwohl er doch aus der ersten Vita des Thomas von seinem Vorhandensein wissen mußte — ganz abgesehen von der Rolle, die das Testament bei den inneren Streitigkeiten des Ordens gespielt hatte¹ — die strengen Forderungen des Testamentes sind eben später und vor allem zur Zeit der Spiritualenkämpfe bei der Mehrheit des Ordens nicht mehr populär gewesen.

Die Datierung des Testamentes ist nicht bestimmt zu geben. Daß es erst in den letzten Jahren seines Lebens aufgesetzt ist, liegt in der Natur der Sache; aber ich wage doch nicht, wie Sabatier thut², es in die allerletzte Zeit

1) Archiv f. Litt. u. K.-G. III, S. 168.

2) Vie de S. François (1894), p. 384. Die Stellen im Speculum Perfectionis sprechen zum Teil von der Zeit „circa mortem“. Diese Zeit dehnte sich über Jahre hin — die Auflösung des ganz zerstörten Körpers vollzog sich nur langsam.

vor seinem Tode zu setzen. Es liegt noch nicht die Abschiedsstimmung über diesen Gedanken — verspricht doch Franz darin, dem Generalminister und dem Guardian, den man über ihn (Franz) setze, streng zu gehorchen und stets einen Kleriker für das officium bei sich zu haben; er schärft den Brüdern die Handarbeit ein, wie er selber noch arbeiten wolle. Man kann nicht mehr sagen, als dafs im Testament ein Zeugnis seiner letzten Jahre vorliegt ¹.

1) So auch Loofs, *Christl. Welt* (1894), S. 639 mit dem Hinweis auf die Bulle *Quo elongati*: „Franciscus . . . mandavit circa ultimum vitae suae, cuius mandatum dicitur Testamentum . . .“ (Sabatier, *Speculum Perfectionis*, p. 315).

Studien zur Versöhnungslehre des Mittelalters.

Von

J. Gottschick,

Professor der Theologie in Tübingen.

In der Zeitschrift für Theologie und Kirche 1901, S. 97 bis 213 habe ich eine Untersuchung über „Augustins Anschauung von den Erlöserwirkungen Christi“ veröffentlicht, welche aus dem Bestreben erwachsen war, ein deutliches Bild von den geschichtlichen Voraussetzungen für Luthers Auffassung der Versöhnung zu gewinnen. Da Luther sich in Bezug auf das „Werk Christi“ keines Gegensatzes zu der mittelalterlichen Theologie bewußt ist, sondern in der Hauptsache nur neue praktische Folgerungen aus dem allgemein Geltenden zieht, so ist ein solches Bild der „Kirchenlehre“ die Voraussetzung des richtigen Verständnisses Luthers. Im Gegensatz zu der bei den protestantischen Dogmenhistorikern überwiegenden Anschauung, daß es vor Anselm keine zusammenhängende Anschauung von der Versöhnung durch Christus gegeben, daß insbesondere Augustin eine solche nicht besessen und daß sich auch für eine solche keine organische Stelle in seiner Gesamtanschauung finde, hatte sich mir ergeben, daß er in verschiedenen Formen und in enger Verbindung mit seinen sonstigen Gedanken eine Anschauung über die Versöhnung Gottes durch Christus bekundet, die ganz in der Linie Anselms liegt und an die Anselm seine Gedanken direkt anknüpft. Hier kommt es mir nun darauf an, die begonnene Vorarbeit für das Verständnis

Luthers zu Ende zu führen. Auch für das Mittelalter fehlt es an einem Gesamtbilde der Voraussetzungen Luthers. Sodann bin ich im einzelnen an manchen Punkten zu Ergebnissen gekommen, die von den gangbaren abweichen. Zunächst soll an Bernhard von Clairveaux, Wilhelm von Thierry, Abälard, Hugo von St. Viktor, Robert Pullus das Fortwirken der von mir bei Augustin aufgewiesenen Anschauungen unter Berücksichtigung des Verhältnisses zu Anselm aufgezeigt werden. Bei der Bedeutung, die Bernhard für Luther hat, steht auch dieser Abschnitt zu dem letzten Ziel dieser Studien nicht außer Beziehung. Sodann soll nach Erörterung der Meinung des Lombarden und im Anschluß an die von ihm dargebotenen und für die Folgezeit maßgebend gewordenen Schemata ein Durchschnittsbild der Versöhnungslehre der Scholastik gezeichnet werden.

I.

Ich rekapituliere in der Kürze die Gedanken Augustins', wie ich sie in dem oben angeführten Aufsatz dargestellt habe¹. Christus der Gottmensch vollbringt als Mittler die Versöhnung zwischen dem gerechten Gott und den durch die Sünde von ihm getrennten und deshalb todverfallenen Menschen. Zwar liebt Gott die in Christus Erwählten schon

1) Das Folgende war längst geschrieben, als mir das gleichzeitig mit meinem Augustinaufsatz erschienene Buch von Otto Scheel: Die Anschauung Augustins über Christi Person und Werk (Tübingen und Leipzig, 1901) zukam. Scheel ist nicht zu den gleichen Ergebnissen gelangt wie ich. In Übereinstimmung mit Loofs und Harnack urteilt er hauptsächlich auf Grund der Wertung des Neuplatonischen als des Ausschlag gebenden Elementes in Augustin, daß „anselmische Gedankengänge Augustin fernlagen“, S. 336. Da er die von mir versuchten Beweise nicht im voraus widerlegt, auch manche Thatsachen, auf die ich mich stütze, nicht in Betracht gezogen hat, so hat die durch sein Werk veranlaßte Nachprüfung meiner Ergebnisse mich an diesen nicht irre gemacht. Im übrigen ist seine und meine Untersuchung von sehr verschiedenen Gesichtspunkten aus unternommen: Die seine im Interesse, den Gang der Entwicklung Augustins und den Wert, den die verschiedenen Gedanken für das eigentlich Augustinische in Augustin haben, festzustellen; die meine in dem Interesse, zu erkennen, was die Späteren, denen er Autorität und Führer war, bei ihm finden konnten.

von Ewigkeit her und von einer Gemütsbewegung des Zornes in ihm ist keine Rede. Aber die, welche er von jeher liebt, sofern er sie in ihrer von ihm geschaffenen Natur und nach ihrer Bestimmung anschaut, „hafst“ er, sofern sie böse geworden sind, und verhängt wegen dieses Hasses oder Mißfallens als der gerechte Ordner des Weltalls die Strafe des zeitlichen und ewigen Todes über sie. So kann er zwar nicht in seiner Gesinnung, wohl aber in seinem Verhalten anfangen, sie zu lieben. Nun hat er als der Allmächtige unendlich viele Wege zur Herstellung des Menschengeschlechtes. Den von ihm gewählten Weg aber, den durch Menschwerdung und Tod des Gottessohnes, hat er eingeschlagen um seiner besonderen Zweckmäßigkeit willen. Derselbe ist zweckmäßig einmal, weil er der Gerechtigkeit Gottes besonders ziemt, sodann sofern er auf uns vielfach heilsam wirkt, in uns Hoffnung und Gottesliebe, Erkenntnis der Größe der Sünde und Demut zu erwecken, uns ein Vorbild zu geben besonders geeignet ist. In Gott gehören Barmherzigkeit, die umsonst giebt, und Gerechtigkeit, die nach den Verdiensten vergilt, so untrennbar zusammen, daß keine von ihnen sich bethätigt, ohne daß zugleich die andere in irgend welchem Maße auch wirksam würde. An dieser Regel hat Augustin thatsächlich auch sein Verständnis der geschichtlichen Erlösung orientiert. Der Tod Christi hat die Bedeutung, Gott, den durch die Sünde Adams, die ein Versuch seine Gottheit zu rauben war, Beleidigten und im genannten Sinne allen Nachkommen Adams Zürnenden, zu versöhnen, d. h. die Vergebung der Sünden oder die Aufhebung des Verdammungsspruches, des *reatus poenae*, für diejenigen zu erwirken, die durch die Taufe bezw. Glaube, Liebe, Hoffnung, Glieder des Leibes Christi sind und durch die Buße für die erneute Sünde sich als solche erhalten ¹. Die Vergebung ist aber immer als Wiedergeburt, als ein Maß realer Tilgung der Sünde, als der Anfang der Gerechtmachung gedacht und giebt die Gewähr, daß die Bitte um

1) Synonym ist die bildliche Bezeichnung der Kirche und ihrer Glieder als der Braut Christi und als der Verwandten und Brüder Christi.

immer neue gnadenweise Inspiration von Gerechtigkeit erfüllt werde. Versöhnende Kraft hat der Tod Christi, sofern er als der freiwillige Märtyrertod, welchen der kraft seiner Geburt aus der Jungfrau makellos Gerechte und deshalb von der Verbindlichkeit zu sterben Freie im vorbildlichen Gehorsam gegen Gott freiwillig übernahm, merito die Erlösung der Glieder seines Leibes von Sünde, culpa, und ewigem Tod, reatus poenae, nach sich zieht. Diesen der Gerechtigkeit entsprechenden Zusammenhang drückt Augustin in verschiedenen, untereinander synonymen, auch ineinander übergehenden Darstellungsformen aus. Christus hat Gott das zu unserer Versöhnung oder Reinigung erforderliche Opfer gebracht. Er hat unsere Schuld (debitum) bezahlt: quae non rapuit, exsolvit Ps. 68, 9. Suscipiendo poenam et non suscipiendo culpam¹ et culpam delevit et poenam. Diese drei Formeln besagen dasselbe. Augustin versteht die versöhnende Wirkung des stellvertretenden Todes Christi nach Analogie der Busse, die ihm als Opfer, Selbstdarbringung, speziell Selbstdemütigung und Selbstbestrafung und insofern als satisfactio, aktive Ersatzleistung für die Gott zugefügte Kränkung, den Straferlass verdient. Zwar redet er nach Jes. 53, 4; 1 Petr. 2, 24 davon, daß Christus unsere Sünde oder die Strafe derselben getragen; aber dabei denkt er in keiner Weise an ein Leiden, das für ihn Erleiden eines Gerichtes Gottes gewesen wäre. Gott hat Christus in keiner Weise verlassen. Der Tod kommt als aktive, wenn auch poenale, schmerzliche Leistung an Gott, als Zahlung in Betracht. Die Analogie der Geldstrafe beherrscht den Gedankenzusammenhang, den Bestimmungen des römischen Rechtes bei Beleidigungen entsprechend. Der zeitliche Tod Christi ist es, der die Seinen vom ewigen befreit. Obwohl Augustin den Ausdruck satisfactio noch

1) Das Verständnis der Begriffe culpa und delictio culpae bei Augustin und in der mittelalterlichen Theologie wird uns durch die Einmischung unseres Begriffes von Schuld erschwert. In diesem steckt stets eine ideelle Relation: Schuld bedeutet uns Strafwürdigkeit, und die damit Gott gegenüber gegebene Verfallenheit an die Strafe, dort bedeutet culpa die Sünde selbst und ihre realen Folgen im Subjekt. Schuld in unserem Sinne ist meritum, debitum, reatus, obligatio.

nicht zur Bezeichnung des Heilswertes des Todes Christi braucht, versteht er diesen doch bereits in ganz demselben Sinne wie Anselm. Indem dieser den Ausdruck *satisfactio* auf Christi Tod anwendet, führt er als Synonyma zu *satisfactio pro nobis* die beiden Augustinischen Formeln „*quae non rapuit, exsolvit*“ und „*solvit quod non debebat*“ fort. Das wirklich Neue bei ihm ist nur die Steigerung der *convenientia* dieses Weges der Erlösung zur *necessitas* und die Bestimmung des erforderlichen und bei Christus vorhandenen Wertes der satisfaktorischen Leistung als eines unendlichen¹. Im unklaren bleibt es bei Augustin, inwiefern der Tod Christi neben der Aufhebung des *reatus* auch die der *culpa*, die reale Entsündigung, die sich durch die Taufe vollzieht, bewirkt habe. Verständlich hat er nur gemacht, daß der Tod Christi ein Erkenntnisgrund für die Absicht Christi ist, uns seine Güter, also auch die Gerechtigkeit zu schenken (*Quomodo nobis non dabit bona sua, qui passus est mala nostra*). Neben der Versöhnung mit Gott oder der Befreiung von Sünde und ewigem Tode spielt bei Augustin die Erlösung von der Gewalt des Teufels eine Rolle. Es waltet aber große Mannigfaltigkeit der Darstellung und deshalb Unklarheit ob. Das eine Mal vollzieht sich für Augustin jene Erlösung unmittelbar mit der von Sünde und Tod. Die innere Gewalt des Teufels über den Willen des Sünders ist mit der Vergebung oder Wiedergeburt gebrochen: er kann nur noch von außen versuchen. Die Gewalt aber, die er als *praepositus mortis* oder *supplicii exactor* hat, fällt mit der Versöhnung mit Gott; denn sie haftet an der Sünde. Daneben aber führt Augustin die alte Vorstellung von einer pseudorechtlichen Befreiung aus der Gewalt des Teufels fort,

1) Die Ansicht Cremers, daß Anselm durch das germanische Recht grundlegend beeinflusst ist, wird hierdurch hinfällig. Die Alternative „*aut satisfactio aut poena*“ liegt schon bei Tertullian vor (vgl. Ztschr. f. Th. u. K., 1901, S. 140). Auch für die Brüder und Verwandten Christi als die, denen seine Leistung zu gute kommt, bedarf es der germanischen Idee der Sippe nicht zur Erklärung. Schon für Augustin ist die Solidarität Christi mit diesen ein Synonym der Solidarität, die zwischen Christus, als dem Haupt, und seinen Gliedern besteht (ebd. S. 169.)

aber in unsicheren Begriffen. Er wagt nicht zu behaupten, daß der Teufel ein Recht auf den Menschen habe, sondern nur, daß die Knechtschaft unter ihm für den Menschen ein gerechtes Geschick, eine Folge gerechten Zornes Gottes sei. Daß der Teufel das Blut Christi als Lösegeld empfangen habe, sagt er nur einmal; sonst knüpft er die Vergebung oder die Befreiung aus der Gefangenschaft an das Vergießen des Blutes Christi als Lösepreis, ohne den Empfänger zu nennen. Er braucht das Bild von dem Köder des Fleisches Christi, durch den der Teufel getäuscht ihn in den Tod gebracht, bezieht es aber nicht auf einen ihm mit dem Lösegeld gespielten Betrug. Die feste Formel, die sich bei ihm findet, lautet, daß Christus, ehe er den Teufel, wie er gleich konnte, in der Auferstehung mit Gewalt überwand, ihn mit Recht hat überwinden wollen, um nicht den Sinn der Menschen für die Gerechtigkeit zu schwächen; und er hat dies gethan, indem er sich töten liefs; denn der Rechtsüberschreitung des Teufels, der sich an dem Unschuldigen vergriff, entspricht die Entziehung seines Rechtes als Exekutor gegenüber den zu Christus Gehörigen. Das ist nur eine Dublette der Idee der Versöhnung mit Gott durch das Opfer des Todes Christi: hier wie dort ist die Meinung, die Gerechtigkeit fordere, daß der unverdiente Tod Christi die Befreiung der Seinen vom verdienten zur Folge habe.

Dafür, wie in der Erlösung durch Christi Tod neben der Gerechtigkeit Gottes auch die Barmherzigkeit wirksam ist, bietet die Analogie der Bußlehre Augustins die Formel dar: *donat unde sibi sacrificetur, ipse tribuit unde placetur.*

Augustin ist aber wie für Anselm, so auch für Abälard der Vorläufer, indem er nach Röm. 5, 8 und 8, 32 die Hingabe Christi in den Tod für uns als den großen Beweis der Liebe Gottes darstellt, der im stande ist in uns (Hoffnung und) Gegenliebe zu erwecken. Aber er hat Christi Tod als solchen Liebeserweis nur gedacht, indem er ihn als Opfer, als Zahlung oder Strafleistung an unserer Statt, also als etwas der vergeltenden Gerechtigkeit Gottes Genüge Leistendes verstanden hat. Und die spezifische Gnadenwirkung der Gerechtmachung sieht er nicht in jener psychologisch

verständlichen Erweckung der Liebe zu Gott durch den Inhalt des Evangeliums, sondern in der geheimen, letztlich unvermittelten Inspiration der *charitas*, obwohl er durch die Art, wie er das Entstehen von Demut, Hoffnung und Liebe als Reflexbewegung gegen die erfahrene Liebesthat Gottes versteht, thatsächlich die Alternative zwischen Belehrung und Aufforderung des selbständigen Willens und zwischen der mechanischen und magischen Eingießung der Gnade überwunden hat.

Beim hl. Bernhard nun empfiehlt es sich, von seinem Traktat über die Irrtümer Abälards zunächst abzusehen. Man ist dann sicher, daß man das ihm wirklich religiös Wertvolle trifft, während die fanatische Gehässigkeit jenes Traktates den Zweifel erweckt, ob er seine Antithesen nicht nur aufstellt, um den Gegner ins Unrecht zu setzen. Eine zusammenhängende, auf theologischem Denken beruhende Ausführung über die Heilsbedeutung des Todes Christi findet sich in seiner Schrift *De laude novae militiae ad milites templi liber ep. XI*¹. Unter den Orten des heiligen Landes, an die er Anleitung zu religiösen Meditationen knüpft, ist ihm das Grab Christi von besonderer Wichtigkeit. Denn *vita Christi vivendi mihi regula, mors a morte redemptio*. Wir brauchen beides, das *pie vivere* und das *secure mori*. *Et vivendo vivere docuit et mortem moriendo securam reddidit*. Aber er hat noch eine dritte Wohlthat hinzugefügt, ohne die die beiden anderen nichts helfen: *peccata donavit*. Von Gott durch die Sünde getrennt und durch die Sünde dem Tode verfallen, unterliegen wir einem zweifachen Tode, dem geistlichen und freiwilligen, dem leiblichen und zwangsweisen. Durch den einen leiblichen und freiwilligen Tod Christi sind beide — das fordert die Gerechtigkeit — für uns aufgehoben. Denn war unser einer Tod Fehl, der Strafe verdiente (*culpae meritum*), der andere gebührende Strafe (*poenae debitum*), so hat Christus, indem er, ohne von Fehl zu wissen, freiwillig die Strafe übernahm, uns Leben

1) Migne, P. L. t. 182 col. 932 ff.

und Gerechtigkeit verdient. Indem er die Sünde erläßt, giebt es nichts mehr, was Strafe verdient, indem er für die Sünder stirbt, ist die Schuld bezahlt ¹.

Dieser Gedanke erfährt im folgenden eine förmlich systematische Begründung. Es handelt sich um zwei Dinge, um die „Sündenvergebung“ und die Aufhebung der Todesstrafe. Sündenvergebung ist als eine reale Wirkung gemeint, als Wegnahme der Sünde oder Mitteilung der Gerechtigkeit, der Straferlaß als eine rechtliche Wirkung. Dadurch, daß die sündige Beschaffenheit mit der realen Gerechtigkeit vertauscht wird, ist der Grund zu immer neuen schlimmen merita aufgehoben; und durch den Tod Christi uns zu gut ist die immer schon verdiente Strafe aufgehoben ².

Die Sünde vergeben oder aufheben kann Christus; denn er ist Gott, der kann, was er will. Er will es; denn er ist uns zu gut Mensch geworden und gestorben, sollte er uns da seine Gerechtigkeit versagen? Damit ist nun freilich nicht gezeigt, inwiefern Christus uns durch seinen Tod Gerechtigkeit verdient hat, wie doch behauptet war. Denn Subjekt von Verdienst ist Christus als Mensch; sein Tod ist ein Verdienst als freiwillige, gottgefällige Handlung; die Vergebung aber ist eine Machtthat der Gottheit. Gezeigt hat Bernhard nur, daß die Inkarnation und der Tod Christi

1) Nr. 20. Cum hac gemina morte . . . homo damnatus fuisset, altera quidem spirituali et voluntaria, altera corporali et necessaria; utique Deus homo una sua corporali ac voluntaria benigne et potenter occurrit illaque una sua nostram utramque damnavit. Merito quidem: nam ex duabus mortibus nostris, cum altera nobis in culpae meritum, altera in poenae debitum reputaretur, suscipiens poenam et nesciens culpam, dum sponte et tantum in corpore moritur, et vitam nobis et justitiam promeretur. Alioquin si corporaliter non pateretur, debitum non solvisset; si non voluntarie moreretur, meritum mors illa non habuisset. Nunc autem si, ut dictum est, mortis meritum est peccatum et peccati debitum mors: Christo remittente peccatum et moriente pro peccatoribus, profecto iam nullum est meritum et solutum est debitum.

2) Nr. 27. Ex deitatis potentia peccati jugum jubendo submovit . . . ex carnis infirmitate mortis jura moriendo concussit. Nr. 22. Peccati meritum tulit suam nobis donando justitiam . . . ablato peccato redit justitia. Vgl. die letzten Zeilen von Anm. 1.

Erkenntnisgrund für Christi Willen sind, uns seine Gerechtigkeit zu schenken ¹.

Um so eingehender hat Bernhard es begründet, daß durch Christi Tod unser Tod überwunden ist, genauer, daß die Rechte des Todes auf uns erschüttert sind. Dies Recht stellt er nach Analogie des Rechtes auf eine Geldzahlung dar (*debitum solvere*). Wie sollte da diese Zahlung zum zweiten Male von uns verlangt werden können, nachdem sie Christus für uns geleistet? Sein Tod hatte nämlich für andere Geltung, da Christus als Gerechter nicht zu sterben brauchte. Die Gerechtigkeit forderte, daß diese seine Leistung, die Gehorsam gegen Gott ist, nicht fruchtlos blieb, sondern dem zu gute kam, für den er sie vollbracht, daß er *exsolvendo quae non rapuit*, den verlorenen Menschen wiedergewann ². Daß der Unschuldige für den Gottlosen stirbt und so für ihn „genugthut“, ist zwar kein Akt der Gerechtigkeit, sondern der Barmherzigkeit, aber doch nicht wider die Gerechtigkeit. Sonst könnten Barmherzigkeit und Gerechtigkeit nicht, wie es doch erforderlich ist, zugleich statthaben ³.

1) Nr. 21. *Unde scimus quod Christus possit peccata dimittere? Hinc procul dubio, quia Deus est et, quidquid vult, potest. . . Si peccata remittere et possit, omnipotens, et solus possit, cui soli peccatur, beatus profecto, cui non imputabit ipse peccatum; itaque cognovimus, quod peccata Christus divinitatis suae potentia valuit relaxare. Nr. 22. Porro iam de voluntate quis dubitet? Qui enim nostram et induit carnem et subiit mortem; putas suam nobis negabit justitiam? . . . Quod ergo ex deitate constat illum potuisse, ex humanitate innotuit et voluisse. Nr. 26. Non metuendum quod donandis peccatis aut potestas Deo aut voluntas passo et tanta passo pro peccatoribus desit.*

2) Nr. 22. *Quo pacto mors hominis illius pro altero valuit? Quia et justus erat. Profecto namque cum homo esset, potuit mori; cum justus, non debuit gratis. Non quidem peccator mortis sufficit solvere debitum pro altero peccatore, cum quisque moriatur pro se. Qui autem mori pro se non habet, numquid pro alio frustra debet? Quanto sane indignius moritur qui mortem non meruit, tanto is justius pro quo moritur, vivit. Nr. 27. Et quidem mors per justitiam suam peregit victoriam: quia justus exsolvendo quae non rapuit, jure omnia quae amiserat recepit.*

3) Nr. 23. *Ut innocens moriatur pro impio . . . non est justitia sed misericordia . . . non tamen contra justitiam est. Alioquin et justus*

Für viele aber gilt der Gehorsam des Einen nach Röm. 5, 18. 19, 1 Kor. 15, 21. 22, so gewifs, als Adams Ungehorsam für alle bedeutsam gewesen ist. Sollte Gottes Gerechtigkeit mehr zum Verdammn als zum Wiederherstellen wirksam sein? Christus im Guten weniger vermögen als Adam im Bösen? Dieser Eine „genügt“ für alle zu Gerechtigkeit und Leben¹. Der Zustand, dafs Adams Sünde mit Recht für alle gilt, weil wir alle in ihm gesündigt, aus seinem Fleisch fleischlich gezeugt sind und an unserer Begierde diesen Zusammenhang erleben, begegnet der Hinweis darauf, dafs wir als in Christus Erwählte nach dem Geist früher in Christus als in Adam waren, dafs wir nach dem Geist aus Gott geboren sind und in unserer Liebe das innere Zeugnis des Geistes spüren. So kann über den reus, den die Gerechtigkeit freigesprochen, der Tod nicht mehr dauernd herrschen, wenn auch, um Gottes Wahrhaftigkeit (Gen. 3) zu bewähren, jener zeitweilig noch sterben mufs².

Das ist ein geschlossener Zusammenhang. Derselbe lehnt sich zunächst eng an Augustin an. Es ist eine augustinische Formel, dafs unserem zweifachen Tode durch den einen Tod Christi geholfen sei³. Es sind Augustins zwei Formeln für die Kraft des Todes Christi, die Strafe unserer Sünden abzuwenden „sustinendo sine culpa poenam et culpam solvit et poenam“ und „quae non rapuit, exsolvit“, die für Bernhards Ausführung die Stichworte bilden und ihr auch sachlich zu Grunde liegen. Hier wie dort bedeutet die Lösung der culpa die Vergebung = effektive Tilgung der

et misericors esse non posset. Sed si justus non injuste pro peccatore satisfacere valeat, quo tamen pacto etiam unus pro pluribus?

1) Nr. 23. Itane Dei justitia magis ad condemnandum quam ad restaurandum valuit? ... Adae peccatum imputabitur mihi et Christi justitia non pertinebit ad me? Nr. 25. Christus potuit ... et mortis moriendo solvere debitum quia justus; et omnibus unus ad justitiam vitamque sufficere, quandoquidem et peccatum et mors ex uno in omnes processerit.

2) Nr. 24. 25. 28.

3) de Trin. IV, 3, 6. Huic duplae morti nostrae Salvator noster impendit simplam suam ... Una mors nostri Salvatoris duabus mortibus nostris saluti fuit.

Sünde und den Gewinn des Anteils an der Gerechtigkeit Christi. Hier wie dort bleibt es im unklaren, inwiefern dieser Erfolg gerade an den Tod Christi geknüpft ist. Hier wie dort wird behauptet, daß der Tod Christi die Tilgung der Sünde bewirkt, aber nur gezeigt, daß er die Absicht Christi sicherstellt, uns seine Güter zu geben. Und hier wie dort wird zugleich die umwandelnde Gabe als Geschenk Christi, sofern er Gott ist, hingestellt. (Vgl. Z. Th. K. a. a. O., S. 190. 191. 268 ¹.) Hier wie dort ist die Verpflichtung zur Strafe des Todes und die stellvertretende Leistung Christi nach Analogie des Verfahrens bei Geldverpflichtungen gedacht (*debitum solvere*). Hier wie dort ist es Christi Gerechtigkeit oder Nichtverpflichtung zum Tode, was die Geltung seines Todes für andere ermöglicht. Hier wie dort sind es die mit Christus zur Einheit eines Leibes geistig Zusammengehörigen, denen Christi Tod zu gute gerechnet werden kann. Hier wie dort wird die Gerechtigkeit der Aufhebung der Strafe für die, welche durch Christus wiedergeboren sind, auf die Analogie der Übertragung der Strafe von Adam auf die aus ihm Gezeugten begründet ².

Aber auch Anselms Einfluß ist nicht zu verkennen. Er zeigt sich darin, daß Bernhard die Frage ausdrücklich aufwirft, worauf die Zulänglichkeit der Leistung Christi für alle beruht, während die Antwort, der Hinweis auf die Analogie Adams, eine Ablehnung der anselmischen Lösung bedeutet. Weiter ist er darin zu bemerken, daß Bernhard mit Anselm zur Formulierung von Gedanken, die auch bei Augustin schon zu finden sind, die beiden Ausdrücke Verdienst und Genugthuung vom Gebiet des Lebens des einzelnen

1) Vgl. auch die Addition der Gerechtmachung = Vergebung durch Christus und der Aufhebung des ewigen Todes durch Christi Tod de Trin. XIII, cp. 16. Nr. 21. *Peccata nostra diabolus tenebat et per illa nos merito figebat in morte. Dimisit ea ille qui sua non habebat et ab illo immerito est perductus ad mortem. Tanti valuit sanguis ille, ut neminem Christo indutum in aeterna morte debita detinere debuerit.*

2) de Trin. XIII, cp. 16, Nr. 21. *Quoniam propter unum illum tenebat diabolus omnes per eius vitiatam carnalem concupiscentiam generatos, justum est, ut propter hunc unum dimittat omnes per ipsius immaculatam gratiam spirituales regeneratos.*

Christen auf den geschichtlichen Vorgang der Erlösung überträgt. Bei Augustin entspricht dem Begriffe eines uns zu gute kommenden Verdienstes Christi sachlich der Gedanke, daß Christus durch das Opfer seiner freiwilligen Selbstdarbringung im Tode mit Recht unsere Befreiung erlangt hat¹. Auf Anselm aber weist der Satz Bernhards hin: *cum homo esset, potuit mori, cum justus, non debuit gratis . . .*². Bei Augustin entspricht dem Begriff der für uns geleisteten Genugthuung Christi die aus Ps. 68, 9 entnommene Formel *quae non rapuit, exsolvit*, die Anselm als Synonym des *satisfecit pro nobis* braucht. Auch Bernhard wechselt hier mit beiden. Aber nicht nur in den Ausdrücken trifft er mit Anselm zusammen, auch in dem Sinne, in welchem er sie in der Anwendung auf Christus braucht. Während Ritschl und noch Harnack das Verhältnis beider Begriffe bei Anselm wie ein sehr kompliziertes auffassen, darf nach H. Schultz' Untersuchungen³ wohl als sicher gelten, daß wie in Bezug auf das sittliche Leben überhaupt, so auch in der Anwendung auf Christus Verdienst und Genugthuung sich wie Gattungs- und Artbegriff zu einander verhalten. Verdienst ist die Handlung, die Belohnung von Gott erwarten darf, Genugthuung diejenige verdienstliche Handlung, die wegen ihrer Nichtpflichtmäßigkeit und des Mafses ihres Wertes die Kompensation, die Ersatzleistung für eine Rechtsverbindlichkeit darstellt, und die, wenn sie Ersatz für eine Strafe sein soll, noch das Merkmal der Schmerzlichkeit, *poenalitas*, haben muß⁴. Der allgemeinere Ausdruck kann natürlich für den

1) Z. Th. K. 1901, S. 173. 174. Vgl. z. B.: *Merito quippe mors peccatoris veniens ex damnationis necessitate soluta est per mortem iusti venientem ex misericordiae voluntate.*

2) Vgl. *Cur Deus homo* II, 20. *Eum autem, qui tantum donum sponte dat Deo, sine retributione debere esse non iudicabis.*

3) H. Schultz, *Der sittliche Begriff des Verdienstes und seine Anwendung auf das Verständnis des Werkes Christi*, *Theol. Studien und Kritiken* 1894, S. 250 ff.

4) Vgl. z. B. *Bonaventura Sent. 1. III dist. 18, A. 1, qu. 3 videtur quod sic ad 4: nihil est satisfactorium nisi quod est meritorium; sed passio Christi fuit satisfactoria, sicut dicunt Sancti, ergo fuit meritoria. qu. 3 sol. object. 3: est meritum adeptionis vitae aeternae et est meritum*

spezielleren jederzeit eintreten¹. So heisst es bei Bernhard wie bei Anselm von Christus, daß er durch seinen Tod, also durch satisfaktorisches Handeln uns die Befreiung von der Strafe verdient hat. — Endlich hebt auch Bernhard die spezifische Harmonie zwischen Barmherzigkeit und Gerechtigkeit Gottes hervor, die Anselm, Augustin folgend, in der Erlösung durch den Tod Christi bewährt sieht. Gott ist immer zugleich barmherzig und gerecht. Daß der Unschuldige für die Sünder stirbt, ist Barmherzigkeit, aber nicht wider die Gerechtigkeit; diese kommt darin zur Geltung, daß der Straferlass nicht ohne Verdienst oder Satisfaktion geschieht und bei deren genügendem Vorhandensein auch wirklich geschieht (*tanto is justius pro quo moritur vivit*).

Die hier zusammenhängend vorgetragenen Gedanken begegnen uns auch in gelegentlicher Anwendung in Bernhards Predigten. Zunächst der Gedanke eines von Christus durch sein Leiden erworbenen und uns zu gute kommenden

remissionis poenae. Meritum vitae aeternae consistit in radice caritatis, meritum autem remissionis poenae non tantum consistit in caritate, sed etiam in passionis acerbitate . . . Satisfactio fit maxime per opera poenalia.

1) Auch Anselm hat faktisch den Tod Christi, auch wenn er den Ausdruck Verdienst erst II, 20 auf ihn anwendet, von vorneherein als verdienstliche Handlung gedacht, ehe er ihn um seiner besonderen Merkmale willen als zur Satisfaktion für uns geeignet nachgewiesen. Schon I, 9 erscheint er als eine verdienstliche Handlung, sofern er der retributio der Erhöhung würdig ist, weil er ein freiwilliger — überpflichtmäßiger — Märtyrertod für die Wahrheit und Gerechtigkeit ist. Das Gleiche ist der Fall, wenn er II, 16 mit einem *servitium regi valde placitum* verglichen wird, wenn sein Märtyrertod um der Gerechtigkeit willen II, 19 als Hingabe des Lebens zur Ehre Gottes und als insofern wertvoll, nach II, 14 als *bonum amabile*, bezeichnet wird. Überall da handelt es sich um Merkmale, die der Todesleistung Christi anhaften, wie sie vor allem eine über das pflichtmäßige Maß hinausgehende gottgefällige und der Belohnung werthe Leistung Christi an Gott ist, bei der ihre Bestimmung den Menschen stellvertretend zu gute zu kommen noch gar nicht in Betracht gezogen ist, — das ist aber um ein Verdienst, das sich Christus um Gott erworben hat. Daß Christus den Lohn für dasselbe nicht braucht und ihn deshalb den Seinen zuwendet, und daß sein Tod besondere Merkmale hat, die ihn bei solcher Zuwendung zur stellvertretenden Genugthuung geeignet machen, sind Momente, die seinen Charakter als Verdienst zur logischen Voraussetzung haben.

Verdienstes. Da heißt es von den getauften Kindern, daß sie der Verdienste nicht entbehren, weil sie die Verdienste Christi besitzen (Mabill. p. 1506). Das Verdienst Christi ist also für Bernhard der Grund der Kraft der Taufe, Sündenvergebung und Wiedergeburt zu gewähren. Da nimmt die Seele in der Gewissensnot ihre Zuflucht zu den Wunden Christi und tröstet sich damit, daß sie ihre Mängel durch die Verdienste Christi ergänzen darf, die ihr als einem Gliede des Leibes Christi gehören¹. Insbesondere ist S. 23, 3. 4 de div. zu nennen, ein Sermon, der, ohne den Terminus Verdienst zu brauchen, sich in der Sache und im Ausdruck mit Anselms c. Deus h. II, 20, dem Kapitel, in welchem vom Verdienste Christi die Rede ist, auf das engste berührt. Bei Anselm heißt es: Christus gebührt Belohnung für die Leistung seines Todes. Sein ist aber bereits alles, was der Vater hat. Wenn nun der gebührende Lohn weder ihm noch einem anderen gegeben wird, in *vanum Filius tantam rem fecisse videbitur*. So werden denn Christi Verwandte und Brüder, seine Nachahmer, die Teilnehmer seines Verdienstes. Auch Bernhard führt aus, daß Christus in *vano* vollbracht hätte, was er leidend und sterbend gethan, wenn er allein den Segen empfangen hätte, da ja die Herrlichkeit schon sein war. Christus wird aber nicht allein oder nicht für sich allein empfangen, sondern von ihm empfangen diejenigen, welche durch Geisteseinheit mit ihm eine Einheit bilden, oder welche seine Braut sind².

1) p. 1475. 1476 in cant. S. 61. *Quid tam est ad mortem quod non Christi morte solvatur? Si ergo in mentem venit tam potens tamque efficax medicamentum, nulla iam possum morbi malignitate terreri. Et ideo liquet errasse illum qui ait Gen. 4, 13: major est iniquitas mea quam ut veniam merear. Nisi quod non erat de membris Christi nec pertinebat ad eum de Christi merito, ut suum praesumeret. Ego vero fidenter quod ex me mihi deest usurpo mihi ex visceribus Domini quoniam misericordia affluunt.*

2) p. 1151. *Quomodo non in vano omnia illa perfecit, si hic solus accipiat benedictionem? Itane oportebat Christum pati resurgere et sic introire in gloriam suam? Sua erat. Quae utilitas in sanguine eius, dum omnes descendimus in corruptionem... At non solus hic accipiet aut certe magis non soli sibi accipiet, si advertas. Perge enim per sacra verba...*

Mit dem Begriffe des Verdienstes wechselt bei Bernhard der der Genugthuung, mag er nun den Ausdruck oder die von Anselm auf ihn hinausgeführte Formel „*quae non rapuit exsolvit*“ brauchen. Ausdrücklich sagt aber Bernhard, dafs die mit der Übernahme des Todes geschehende Genugthuung dem Vater geleistet sei. Durch sie ist die Versöhnung mit Gott oder die Versöhnung des durch die Sünde beleidigten Gottes vollzogen. So ist sein Tod die Erlösung überhaupt: aber auch der einzelne schon Gläubige findet für seine Mängel die Ergänzung in der Genugthuung Christi ¹.

et vide quonammodo velut occulte multitudinem subinducit ... ut in uno non personae singularitatem intelligas, sed spiritus unitatem. Nimirum hic sponsus et haec sponsa est et scimus quis dixerit: Jam non sunt duo sed una caro. Ita ergo hic ascendet, hic accipiet benedictionem, sed ascendet etiam cum eo vel magis in eo qui ab eo accipiet benedictionem ... Atque hoc est propter quod oportebat Christum pati et resurgere a mortuis, ut praedicetur in nomine eius poenitentia et remissio peccatorum. Diese Stelle wirft zugleich einiges Licht auf den Prozeß, in welchem der Begriff eines uns zu gute kommenden Verdienstes Christi entstanden ist. Die klassische Stelle Augustins, auf die dabei stets verwiesen wird, ist in Jo. tr. 104, 3 humilitas claritatis est meritum, claritas humilitatis est praemium. Dem entspricht als biblische Autorität Phil. 2, 5 ff. Nun ist hier nur von einer Belohnung, die Christus für sich verdient hat, die Rede. Der Gedanke, welcher weiter führt, ist der, dafs Christus ja die Herrlichkeit schon so wie so gehört, dafs sein Verdienst aber doch nicht unbelohnt bleiben darf und so an den Seinen die Vergeltung findet. Bernhard stützt diesen Gedanken auf eine Auslegung von Joh. 3, 13. Das „Aufsteigen in den Himmel“ ist die Christus zugesagte und durch seinen Tod von ihm erlangte Verherrlichung: in ihm sind aber die Seinen als die Glieder seines Leibes oder als seine Braut, als eine geistige Einheit mit ihm, eingeschlossen und erlangen so den Anteil an dem Lohne seines Verdienstes. Auch hierfür bietet Augustin die Vorlage in Jo. tr. 12, 8 ff. Quia unus descendit, unus ascendit. Quid de caeteris? quid intelligendum nisi quia membra eius erunt, ut unus ascendat? ... Si ergo nemo nisi ille descendit et ascendit, quae spes est ceteris? Ea spes est ceteris, quia ille propterea descendit ut in illo et cum illo unus essent, qui per illum ascensuri essent ... Ergo iste unus commendat unitatem Ecclesiae ... Descendit enim et mortuus est et ipsa morte liberavit nos a morte.

1) p. 789. *Humanum genus pro quo quae non rapuit exsolvebat. p. 885. In cant. 20, 3. p. 1327. Dum naturam prudenter selegit a culpa, etiam potenter mortem propulit a natura (N. B. cf. Aug.). In carnis*

Die gleiche Wirkung der Versöhnung führt Bernhard darauf zurück, daß Christus in seinem Tode das gottgefällige Opfer ist¹. Wohl spricht er nach Jes. 53 aus, daß Christus um unserer Sünden willen verwundet worden und daß er unsere Krankheiten und Schwächen getragen; aber das Leiden, so breit es ausgemalt wird, beschränkt sich doch auf alle die leiblichen und seelischen Schmerzen, die die Menschen Jesu anthun, und auf das Mitgefühl mit der Sünde der Menschen. Das Satisfactorische ist, daß dies Leiden eine *passio activa* war, Gehorsam gegen Gott, ein rückhaltloses Suchen der Ehre Gottes; denn darauf muß — wieder ein Anklang an Anselm — der Mittler bei der Versöhnung ebenso bedacht sein, daß über der Barmherzigkeit gegen die Menschen die Ehre Gottes nicht verkürzt wird, wie darauf, daß über der Aufrechterhaltung der letzteren die Menschen nicht zu Grunde gehen. Und wer wollte nun daran zweifeln, daß Christi Tod zum Heil so viel vermöge wie Adams Sünde zum Unheil, daß sein Gehorsam genüge, um uns die Freisprechung von dem durch Adams Übertretung herbeigeführten Reatus zu bewirken².

assumptione condescendit mihi, in culpa vitatione consulit sibi, in mortis susceptione satisfecit patri ... ut patri nos reconciliet, mortem fortiter subit et subigens, fundens pretium nostrae redemptionis sanguinem suum ... junxit affectioni ... et patientiam, qua placaret offensum Deum patrem. ib. 22, 7 p. 1336: tradidit in mortem animam suam et de proprio latere protulit pretium satisfactionis, quo placaret patrem, per quod illum plane ad se versiculum traxit: Apud Dominum misericordia et copiosa apud eum redemptio. Prorsus copiosa; quia non gutta, sed und sanguinis largiter per quinque partes corporis emanavit. In epiph. S. I, 4 p. 797: de te Domine suppleo quod minus habeo in me. O dulcissima reconciliatio; o satisfactio suavissima.

1) S. de passione Domini p. 886. Digna plane tam sancta, tam immaculata hostia, tam acceptabilis. Dignus est Agnus ... facere ad quod venit, tollere peccata mundi. Ego autem dico peccatum triplex quod invaluit super terram ... originale ... personale ... singulare (d. h. Christi Kreuzigung selbst). ... 887: se ipsum fecit peccatum (d. h. Sündopfer nach Röm. 8, 3) ut de peccato damnaret peccatum. Per hoc enim omne peccatum tam originale quam personale deletum est et ipsum quoque singulare eliminatum est per se ipsum.

2) ib. Nr. 4 p. 885: peccata multorum tulit. Nr. 11 p. 888: vere

Synonym mit der Versöhnung zwischen Gott und Mensch durch gleichmäßige Berücksichtigung der Ehre Gottes und des Elends der Menschen und zugleich völlig augustinisch und anselmisch ist es, wenn Bernhard in der ersten Predigt auf Mariä Verkündigung in dramatischer Form schildert, wie in der Erlösung durch den Tod des Gottmenschen Barmherzigkeit und Gerechtigkeit Gottes gleichmäßig ihre notwendige Befriedigung finden. Barmherzigkeit und Friede auf der einen, Gerechtigkeit und Wahrhaftigkeit auf der anderen Seite streiten sich vor dem Throne Gottes um das Schicksal des gefallen Menschen. Während die letzteren im heiligen Eifer die Bestrafung fordern, die Wahrhaftigkeit, weil Gottes Wort auf die Sünde die Strafe gesetzt, treten die ersteren für seine Verschonung ein. Gott muß sich als debitor gegen die strengen Schwestern erklären. *Non videbatur quomodo simul possent erga hominem Misericordia et Veritas conservari.* Da spricht denn Gott das lösende Wort: *Fiat mors bona et habet utraque quod petit.* Wenn nämlich einer, *qui nihil debeat morti*, aus Liebe stirbt, so kann der Tod ihn nicht halten, ja nach dem Worte, daß die Liebe stärker als der Tod, wird er den Starken bezwingen

languores nostros ipse tulit et infirmitates et dolores nostros ipse portavit, vir dolorum pauper et dolens, tentatus per omnia absque peccato. Et in vita passivam habuit actionem et in morte passionem activam sustinuit. ib. Nr. 7 p. 887: tunc hanc sufficere debes obedientiam quae reatum omnem primae praevaricationis absolvat? S. in d. Palm. III, 5: se fecit hostiam salutarem, corpus exponens tantis suppliciis et injuriis, animum vero geminae cuiusdam humanissimae compassionis affectui (geminae d. h. mit den Frauen und den Jüngern). . . In annunt. Mariae S. II, 2 p. 977: in ipsa reconciliatione, consilio usus altissimo, mediam non deseruit aequitatem, utrique tribuens quod oportebat, honorem Deo, homini miserationem. Haec enim optima inter offensum Dominum et reum servum forma compositionis, ut nec honorandi Domini zelo servus opprimatur austeriori sententia; nec rursus dum huic immoderatus condescenditur, ille debito fraudetur honore. ib. S. I, 4: nec dubium quin potentior et efficacior sit mors illius in bonum quam peccata nostra in malum. 978: reconciliatori Christo nec spiritus timoris defuit, quo patri semper reverentiam exhiberet. semper ei deferret, semper gloriam eius quaereret nec spiritus pietatis quo misericorditer compateretur hominibus.

und seine Gefäße rauben, d. h. die Todverfallenen befreien. Ein solcher wird vergebens auf Erden gesucht; so spricht denn Gott: *mihi incumbit sustinere poenam, poenitentiam agere pro homine, quem creavi*. Die durch Gen. 6, 7 veranlafste Vertauschung des natürlich aktiv gemeinten *poenam sustinere* mit *poenitentiam agere* ist ein deutlicher Beweis für das Bewußtsein, daß Bernhard das, was Christus im Tode für uns thut, als gleichartig mit dem empfindet, was wir in der Buße zu thun haben. Ritschl (Rechtf. 2. A. I S. 54) hat gemeint, daß diese Deutung sich unter keines der bekannten Lehrschemata durchaus füge, und hat in ihr eine Kombination der Gedanken von Athanasius und Abälard zu erkennen gemeint. Aber Bernhard geht hier in nichts über Formeln und Gedanken von Augustin und Anselm hinaus. Vgl. *cur Deus homo* II, 21.

So viel Anklänge aber an Anselm sich bei Bernhard finden, auf einem Punkte bleibt er bei der augustiniſchen Tradition gegenüber der anselmischen Neuerung: Gott hätte auch ohne die Erniedrigung des Gottessohnes in Fleisch und Kreuz sein Geschöpf wiederherstellen können. Er hat diesen schweren Weg aber gewählt, um den Menschen vor dem Laster der Undankbarkeit zu bewahren¹. Es ist wohl nicht nur die Autorität Augustins, was ihn die anselmische Steigerung von dessen *convenientia* zur *necessitas* nicht hat mitmachen lassen, sondern ein religiöses Gefühl, das sich gegen die Erhebung des Glaubens zum Erkennen sträubt, ein Gefühl, dem die Beruhigung bei dem thatsächlichen Thun Gottes Bedürfnis ist; es ist das dem Autoritätsglauben entsprechende Gefühl.

Über Anselm und Augustin hinaus geht aber Bernhard, indem er die im eigentlichen Sinne erlösende Thätigkeit Christi über sein ganzes Leben erstreckt, das von unverdienten Leiden durchzogen, eine *actio passiva* war. Insbesondere ist es das bei der Beschneidung vergossene Blut Christi, das ihm bereits satisfaktorische Bedeutung für den ganzen Leib Christi hat, obwohl er erklärt, daß die Passion

1) S. in *cant.* XI, 7 1296. 1297.

ein volleres Lösegeld oder Opfer ist, da in ihr das Blut Christi nicht tropfenweise, sondern in Strömen geflossen¹. Dagegen ist es wohl nur eine rednerische Abkürzung, die auf Ergänzung durch andere Gedanken rechnet, wenn er die reine Empfängnis Christi, die dieser den Seinen schenkt, als Befreiung von ihrer unreinen, also der Erbsünde bezeichnet².

Im Vergleich mit den Gedanken von Christi Verdienst und Genugthuung spielt der von der Erlösung aus der Gewalt des Teufels in Bernhards Predigten eine verhältnismäßig geringe Rolle. Das ist die Folge davon, daß ihm Gott ohne alle Frage der Empfänger des Lösegeldes, des *pretium satisfactionis*, ist (S. 392 Anm. 1). Demgemäß kann er Sünde und Tod als die beiden Feinde bezeichnen, die für uns zu besiegen Christus gekommen ist. Und so bezieht er dann das Wort von der Bindung des Starken und dem Rauben seiner Gefäße auf die durch den Tod Christi erfolgte Erlösung von der Macht der Sünde und vom Recht des Todes (die gewaltsame Überwindung des Todes erfolgt durch die Auferstehung). Er betrachtet also die Befreiung von der Gewalt des Teufels als etwas, was mit der von der Gewalt der Sünde und dem Recht des Todes, d. h. mit der Versöhnung durch Christi Verdienst oder Genugthuung unmittelbar als Folge gegeben ist; der Teufel ist ihm eben der übermächtige Verführer zur Sünde und der Machthaber des Todes. Das alles sind Dinge, die sich schon bei Augustin finden³. Dann wieder begegnet die Beziehung auf den aus-

1) S. in *circumcis.* I, 1. 3; III, 1. 3; de *purif. Mariae* S. III, 2.

2) In *vigilia Nativ. Dom.* IV, 3 p. 766: *Divitias salutis habeo, quibus redimam propriae conceptionis impuritatem. Christi purissimam conceptionem. In festo pentec. S. II, 5: placebitne tibi ut dones mihi vitam tuam sicut dedisti conceptionem? Quia non solum conceptio mea immunda, sed mors perversa, vita periculosa et post mortem restat mors gravior, mors secunda. Non solum ait conceptionem meam, sed et vitam meam et hoc per singulos aetatum gradus, tibi donabo, adjiciens mortem resurrectionem etc. Hoc autem ideo ut conceptio mea emundet tuam, vita mea instruat tuam, mors mea destruat tuam etc.*

3) In *nativ. D. S.* I, 4. *Duo sunt tibi hostes, peccatum et mors i. e. mors corporis et animae. Utramque debellaturus advenit et ab*

drücklich genannten Teufel und zwar in der Wendung, daß Christus ihn durch seine Klugheit getäuscht, in Zusammenhängen, deren leitender Gedanke unzweifelhaft die durch Christi Genugthuung erwirkte Versöhnung Gottes ist. In der zwanzigsten Predigt über das Hohelied kommt er auf jene Überlistung zu sprechen, um zu zeigen, daß wir in Christus uns vor des Teufels List nicht zu fürchten brauchen. Da dort alles vorher und nachher auf die Versöhnung mit Gott zugespitzt ist, so hat die Überlistung, wie ja auch bei Augustin, nur den Sinn, daß der Teufel durch die Hülle des Fleisches verleitet ist, Christus in den Tod zu bringen und so zum Organ seines versöhnenden Thuns zu werden. Weiter reicht eine Stelle aus der zweiten Predigt auf Mariä Verkündigung, wo es heißt, daß Christus durch seine Klugheit den Teufel des früheren Rechtes beraubt hat ¹. Der Zusammenhang ist folgender. Das ist die rechte Versöhnung mit Gott, wenn Gott seine Ehre gewahrt wird und dem Menschen Erbarmung widerfährt. Um sie zustande zu bringen, ist daher Ehrfurcht gegen Gott, Mitleid mit den Menschen, endlich die Einsicht erforderlich, die beides richtig zu verteilen weiß. Christus hat alles dreies besessen. Und zwar hat er

utroque salvabit te ... Et iam quidem peccatum in propria persona vicit, quando humanam naturam sine ulla contagione suscepit. Dehinc persequitur inimicos tuos ... Contra peccatum dimicans in conversatione sua verbis pariter et exemplis oppugnat; sed in passione sua alligat illud, alligat plane fortem et diripit vasa eius. Iam vero eodem ordine mortem quoque superat prius in se ipso, cum resurgit ... postmodum debellaturus eam pariter in omnibus nobis quando ... suscitabit etc. Für die Überwindung des Starken d. h. des Todes durch den der Gerechtigkeit Gottes Genüge thuernden Tod Christi bezw. die Erduldung der Strafe durch den Gottmenschen ist der Inhalt der ersten Predigt auf Mariä Verkündigung instruktiv.

1) In der Fortsetzung der S. 393 Anm. 2 mitgeteilten Stelle aus In annunt. S. II, 2. 3 heißt es: Unde et necessarium habuit Spiritum quoque scientiae per quem timoris pariter et pietatis distributio fieret inconfusa ... In his igitur tribus timore, pietate et scientia mediator noster reconciliavit homines Deo; nam in consilio et fortitudine de manus adversarii liberavit. Consilio siquidem pristino jure privavit hostem, data potestate ut manus injiceret innocenti; fortitudine praevaluit, ne violenter posset retinere redemptos, dum victor ab inferis rediit.

durch seine Einsicht, indem er sich trotz seiner Unschuld von ihm töten liefs, den Teufel seines früheren Rechtes beraubt. Es ist klar, dafs hier die augustinische Lehre zu Grunde liegt, dafs der Teufel, indem er Christo gegenüber sein Recht überschritten, sein Recht oder seine Macht über die zu Christo Gehörigen verloren hat und dafs hier in noch höherem Mafse, als es schon bei Augustin der Fall war, eine Dublette zu der Versöhnung mit Gott durch eine der Satisfaktion in der Busse analoge, der Gerechtigkeit genügende Leistung Christi vorliegt. Denn die zur Versöhnung erforderliche einsichtige Verteilung von Ehrfurcht gegen Gott und Mitleid gegen die Menschen vollzieht sich hier also durch diese dem Teufel gegenüber geübte Klugheit¹. In Summa hat also Bernhard, indem er Augustins Lehre auf diesem Punkte beibehielt, sie doch dadurch geklärt, dafs er deutlich Gott, nicht den Teufel als Empfänger des Lösegeldes bezeichnet und die Besiegung des Teufels auf dem Wege des Rechtes auf die Satisfaktion an Gott hinausgeführt hat.

Eine viel gröfsere praktische Bedeutung als dieser Gedanke hat jedenfalls für Bernhard die Betrachtung des Todes Christi als einer uns zu gute kommenden verdienstlichen oder genugthuenden Leistung an Gott: die Zuflucht des Getauften, der sich seiner fortdauernden Sünde bewufst ist, zu den Wunden Christi bedeutet, dafs er sich gegenüber Gott auf die Ergänzung seiner Leistungen durch Christi Verdienst oder Genugthuung stützt. Daneben hat nun aber bei ihm eine nicht minder grofse Bedeutung die andere Betrachtungsweise, nach der Gottes Liebe als das letzte Subjekt der Sendung Christi und seiner Hingabe in den Tod angeschaut,

1) In der S. 392 Anm. 1 mitgeteilten Stelle aus In cant. 20, 3 heifst es in der ersten Lücke: *nec vim nec fraudem metuo . . . ullam, quod me videlicet de manu eius possit eruere; qui et vincentem omnia vicit mortem et seductorem universitatis serpentem arte utique sanctiore delusit, isto prudentior, illa potentior. Carnis quiddem assumit veritatem, sed peccati similitudinem; dulcem prorsus in illa exhibens consolationem infirmo et in hac prudenter abscondens laqueum deceptionis diabolo. Porro ut patri etc.*

im Tode Christi ein Beweis der göttlichen Liebe erblickt wird, der das Herz mächtig zur Gegenliebe bewegt¹. Bei Augustin ist der Tod Christi ein Beweis der Liebe Gottes, in dem Sinne, daß diese in Christus das Versöhnungsoffer, welches der Gerechtigkeit Gottes Genüge that, selbst beschaffte. So ist dieser Gedanke gar nicht im Gegensatze zu dem Anselms. Wenn nach diesem II, 21 Gott und Christus, *quando nos ad Christianam fidem vocant et trahunt*, sagen: „*accipe unigenitum meum et da pro te, tolle me et redime te*“, so wird diese Rede als Beweis der größten Barmherzigkeit angeführt; und der Glaube, zu dem die so gedeutete Gottesthat ruft und zieht, ist doch die Gegenbewegung des Gemütes in Hoffnung und Liebe. Auch Bernhard aber hat, wenn er in dem Leiden und Sterben den großen, Gegenliebe heischenden und wirkenden Beweis der Liebe Gottes sieht, unzweifelhaft dabei immer im Sinne, daß ihm Christi Tod eine für uns genugthuende oder das Heil verdienende Leistung an Gott ist. Das ist nach allem Bisherigen selbstverständlich und bewährt sich jedesmal durch einzelne Worte oder den Zusammenhang². Es ist also nicht richtig, wenn Seeburg (a. a. O. II, S. 56) bei Bernhard ein Nebeneinander

1) In cant. S. XI, 3 p. 1295. *Et modus quidem (sc. redemptionis) Dei exinanitio est; fructus vero nostri de illo repletio. Hoc meditari sanctae spei seminarium est; illud summi amoris incentivum. S. in die S. Paschae 3 p. 893. S. in cant. 16, 5. Instaurat adversum me testes ... huius corporis victum ... et super omnia sanguinem dilecti filii clamantem de terra. Pudet ingratitude quamquam ... arguar etiam reddidisse odium pro dilectione.*

2) L. de dilig. Deo cp. 3: *admirantes et amplexantes supereminentem scientiae charitatem in ipso ... facile proinde plus diligunt qui se amplius dilectos intelligunt ... Iudaeus sive paganus nequaquam talibus aculeis incitatur amoris, quales Ecclesia experitur ... videt ... mortem mortuam et mortis auctorem triumphatum. Vgl. Nr. 9 und 10. Oportet nos, si crebrum volumus habere hospitem Christum, corda nostra semper habere munita fidelibus testimoniis, tam de misericordia scilicet morientis quam de potentia resurgentis ... Christo utique moriente propter delicta nostra ... Hi flores quibus sponsa se interim stipari postulat, credo sentiens facile vim in se amoris posse tepescere et languescere quodammodo si non talibus jugiter foveatur incentivis.*

der beiden Gedanken findet: „Christi Liebe erzeugt Gegenliebe ... und sein Blut erlöst uns von Sünde, Tod und Teufel und bewirkt die Versöhnung des Vaters.“

Wenn man sich die dargelegten Anschauungen Bernhards gegenwärtig hält, so stellt sich seine Polemik gegen Abälard, genauer gegen den Teil der Lehre desselben, den er überhaupt berücksichtigt, doch als eine von seinem Standpunkte aus berechtigtere heraus, als es Ritschl, Harnack, H. Schultz erschienen ist. Was er¹ und vor ihm Wilhelm v. Thierry² bei ihren Angriffen auf Abälard in dem Punkt der Erlösungslehre berücksichtigen, ist lediglich das von diesem zu Röm. 3, 25. 26 Ausgeführte mit den Parallelen aus dem angeblichen Sentenzenbuch Abälards, die wir jedenfalls im 23. Kapitel des von Rheinwald unter dem Titel „*Epitome theologiae*“ herausgegebenen Sentenzenbuches besitzen, mag dasselbe nun unmittelbar von Abälard verfaßt sein oder nicht. Abälard bestreitet dort die Überlieferung, nach der Christus Mensch geworden ist und gelitten hat, um uns von einem Recht zu befreien, das der Teufel über uns gehabt habe. Dieser habe nicht mehr Recht über die Sünder gehabt als ein *carcerarius* oder *tortor*³ über die ihm zur Bestrafung Übergebenen, hätte daher keinen Einwand erfahren können, wenn Gott ihnen hätte verzeihen und einfach ihre Freilassung verfügen wollen. Abälard wirft dann weiter die Frage nach der *necessitas* und *ratio* der von Paulus gelehrtens Versöhnung oder Rechtfertigung durch den Tod des Gottessohnes auf und führt Gegeninstanzen gegen dieselbe an. Wenn Gott nach seiner Barmherzigkeit

1) *Tractatus de erroribus Abaelardi* cp. 5—9, Nr. 11—26, bei Migne, P. L. t. 182 col. 1062 ff. Der Aufsatz von Seeberg, Die Versöhnungslehre Abälards und ihre Bekämpfung durch Bernhard, in *Mittel. und Nachr. für die ev. K. in Rufsl.* 1888, ist mir nicht zugänglich gewesen. Seine Ergebnisse, die Seebergs Dogmengeschichte enthält, habe ich erwogen.

2) *Disputatio de Abaelardo* cp. 7 bei Migne, P. L. t. 180 col. 269 ff. H. Kutter, Wilhelm von St. Thierry 1898, handelt S. 122—130 über dessen Lehre vom Heilswerk Christi mit sehr subjektiver Kritik, ohne die historischen Zusammenhänge zu beachten.

3) Bei Augustin heißt der Teufel *supplicii exactor*.

einfach verzieh und so den Grund der Strafe wegschaffte, wozu war dann noch Strafe nötig? Wie konnte Gott durch den Tod Christi versöhnt werden, dessen Kreuzigung seinen größten Zorn hervorrufen mußte? Muß Gott, nicht dem Teufel, dem bloßen tortor, der Lösepreis des Blutes Christi gegeben sein, wie verträgt sich das damit, daß er selbst diesen Lösepreis beschafft hat? Erscheint es nicht grausam oder unbillig, Gefallen zu haben am Blut des Gottlosen? Und er giebt nun, unter Verweis auf eine spätere ausführliche Erörterung in seiner *Theologia* die vorläufige kurze Lösung: *Nobis autem videtur, quod in hoc justificati sumus in sanguine Christi et Deo reconciliati, quod per hanc singularem gratiam nobis exhibitam quod Filius suus nostram susceperit naturam et in ipsos nos tam verbo quam exemplo instituendo usque ac mortem perstitit, nos sibi amplius per amorem astrixit, ut tanto divinae gratiae accensi beneficio nil iam tolerare ipsum vera reformidet charitas.* Diese Liebe ist eben Gerechtigkeit; sie ist unsere Erlösung, weil sie uns nicht nur von der Knechtschaft der Sünde befreit, sondern auch über die knechtische Furcht hinaus in die Freiheit der Kinder Gottes hinaufhebt. ... Das sind, wenn man noch aus *Sent. cp. 23* den Satz hinzunimmt: *hoc multis denique aliis modis, sed nullo tam convenienti facere potuit*, die Sätze, die Wilhelm und Bernhard berücksichtigen; unbeachtet lassen sie nicht nur, was bei Abälard in *cp. 23* der *Sentenzen*, sondern auch, was zu *Röm. 5, 12 ff.* und *8, 3* Ergänzendes bei ihm steht.

Was nun die leidenschaftliche Polemik Wilhelms und Bernhards hervorgerufen hat, ist in erster Linie die Methode Abälards, erst in zweiter die Sache. Es empört sie schon, daß Abälard der Autorität der Väter seine individuelle Überzeugung entgegenzustellen wagt¹. Die ganze dialektische Methode, die Probleme fühlbar macht, ist für Wilhelm nichts anderes, als mutwillige Gefährdung der Seelen. Es ist ihnen eine frivole Überhebung, daß Abälard gegenüber der Aus-

1) *B. Tract. Nr. 11.* *Omnes, inquit, sic, sed non ego sic. Quis ergo tu?*

sage des Apostels, daß wir durch den Tod Christi gerechtfertigt oder versöhnt sind, nach der *necessitas* und *ratio* zu fragen wagt. Dafür haben sie keinen Sinn, daß solche Fragen nur die logische Konsequenz aus dem auch für sie gültigen Satze Augustins sind, wonach Gott noch viele andere Wege zu unserer Herstellung zu Gebote gestanden hätten. Aber diese Überzeugung ist bei ihnen ein Ausdruck der demütigen Beugung vor der Thatsache des göttlichen Verfahrens und der Dankbarkeit für die großen Wohlthaten, die sie für uns bedeutet¹. Die dialektischen Einwände Abälards erscheinen ihnen als seine ernstliche Überzeugung, um so mehr, als dieser nachher für sie keine Lösung giebt. Wilhelm sieht das angebliche Gerede der Schüler Abälards, daß Christus *gratis* gestorben sei, als des Lehrers eigene letzte Meinung an: *astruere velle videtur quod Christus gratis mortuus sit*.

Was Abälard bestreitet, daß der Teufel ein Recht auf die Sünder beanspruchen könnte, und was er behauptet, daß Gott, wenn er sich des Menschen erbarmen wollte, ihn durch einfaches Machtwort befreien konnte, das leugnen auch Wilhelm und Bernhard nicht². Und sie brauchten Abälards Kritik nicht, um diese Zugeständnisse zu machen. Diese fügte zu der Anselms wirklich nichts Neues hinzu. Auch was damit gegeben war, daß nicht der Teufel, sondern Gott der Empfänger des Lösegeldes sein mußte, hatte Anselm zur allgemeinen Anerkennung gebracht³. Was sie noch, ab-

1) Tract. Nr. 19. *Ratio huius facti fuit dignatio facientis. Quis negat Omnipotenti ad manum fuisse alios et alios modos nostrae redemptionis . . . Verum hoc non praecipit huius, quem e multis elegit, efficaciae. Et fortasse is praestat, per quem in terra oblivionis . . . Reparatoris fortius et vivacius admoneremur. Nr. 20. Cur, inquis, per sanguinem, quod potuit facere per sermonem? Ipsum interroga. Mihi scire licet quod ita: cur ita non licet. Numquid dicit figmentum ei qui se finxit: quid me finxisti sic?*

2) Tract. Nr. 19. *Laborans docere et persuadere, diabolus nullum sibi ius in hominem vindicare potuisse aut debuisset nisi permissu Dei, et quod sine injuria diaboli jure Deus profugum suum, si vellet misereri, repetere et solo verbo eripere posset, quasi hoc quis diffiteatur.*

3) *Cur Deus homo I, 7, II, 20: quidquid ab illo debebatur, hoc Deo debebat, non diabolo.*

gesehen von der Überzeugung der Unzulänglichkeit seiner positiven Aufstellung, gegen ihn in die Schranken ruft, ist der Umstand, daß er zu zeigen unterläßt, inwiefern Christus uns, wenn auch nicht von einem dem Teufel zustehenden Recht durch eine Gabe an ihn, so doch von seiner Gewalt, der wir mit Recht unterstanden, erlöst hat. Von einer solchen Befreiung aus der Gewalt des Teufels reden Christus und die Apostel. Wenn Abälard davon schweigt, so erweckt das ihren Verdacht, als ob er diesen nicht glaube¹. So fühlen sie das Bedürfnis vor allem gegenüber seinen Problemen, die sie als seine definitive Überzeugung ansehen, und zwar nicht bloß gegenüber den auf den Teufel bezüglichen, eine gegen seine Einwände geschützte Darlegung zu geben, wie Christus uns von der Gewalt des Teufels erlöst und uns durch seinen Tod mit Gott versöhnt hat. Wenn man diesen Zusammenhang der Dinge beachtet, so erscheint ihr Verfahren, insbesondere auch das Bernhards, nicht als so unberechtigt und verworren, wie es z. B. Ritschl beurteilt hat. Andererseits wird es deutlich, daß Abälard mit vollem Recht sagen konnte, daß die gegen ihn geschriebenen *capitula per malitiam vel ignorantiam* vorgebracht seien; denn das von ihm dialektisch Gemeinte war als seine dogmatische Überzeugung hingestellt².

Wilhelms Verständnis der Erlösung ist folgendes. Die Gewalt des Teufels über die Menschen ist keine, die er rechtmäßig erlangt hätte, sondern eine, die Gott als gerechte Strafe der Menschen zugelassen; sie besteht in der Knechtschaft der Begierden und hat zur Folge, daß sie zu seiner Freude mit ihm die ewigen Qualen leiden müssen³. Die

1) Wilhelm bei Migne, col. 270 B. Et huic homini quid dicemus qui neque ipsi credit veritati neque apostolis neque doctoribus apostolicis? Bernhard Tract. 12—14.

2) Vgl. Migne, P. L. 182 col. 1050. Denifle (Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters I, S. 593 Anm.) hat dies übersehen, wenn er sagt: „So leugnet er durchweg, daß er jene Irrtümer gelehrt, die doch in seinen Schriften stehen oder standen.“ Würde er etwa Thomas alle die Anschauungen zuschieben wollen, die mit der Marke „videtur quod“ in seinen Schriften stehen?

3) a. a. O. col. 271. 272. Servitus haec servitus est concupiscentia-

Versöhnung Gottes ist nicht, wie sie Abälard darstellt, ähnlich der eines zürnenden und unversöhnlichen Menschen, der nur durch das Blut seines unschuldigen Sohnes sich versöhnen läßt oder es zur Genugthuung heischt. Die Feindschaft zwischen Gott und dem Menschen ist keine andere als die zwischen Gerechtigkeit und Sünde. Sein Zorn ist die gerechte Strafe des leidenschaftslosen Richters¹. Die Liebe, Güte oder Barmherzigkeit, die der Vater mit dem Sohne gemein hat oder die der heilige Geist ist, ist's, die sich in der Rettung des Menschen, d. h. des *genus Christianum*, der Prädestinierten, bewährt und zwar *modo, quo id fieri oportebat: Christi obedientia*, col. 275: Christi, des prädestinierten zweiten Adam, der ebenso für seine geistliche Nachkommenschaft Bedeutung hat, wie Adam für seine leibliche. Der Teufel hat nun nicht etwa das Blut Christi als Lösegeld erhalten, sondern es ist nur zugelassen, daß er in boshafter Freude am Blutvergießen, als er ihn vergebens zur Sünde versucht, den Tod, die Strafe des Sünders über ihn brachte. Christus aber, der als Gott und Sündloser nicht zu sterben brauchte, ist freiwillig den zeitlichen Tod gestorben und hat dadurch, ebenso wie Adam durch seine Sünde Strafe über seine Nachkommen gebracht hat, die Strafe für alle Sünden der in ihm Wiederzugebärenden auf sich hinübergezogen (*transtulit*), so daß sie dem verdienten ewigen Tode entgehen, wenn auch das Strafurteil des zeitlichen Todes zur Erziehung ihres Glaubens an die Ewigkeit für sie noch bestehen bleibt. Da im Tode Christi keine Sünde der in ihm Gerechtfertigten ungestraft geblieben, so ist im Reiche der Gerechtigkeit nichts Böses mehr ungeordnet. — Als synonym mit der gehorsamen oder freiwilligen Über-

rum, qua vivit homo secundum voluntatem seductoris, cui nemo valet resistere, nisi in regno gratiae.

1) Col. 273. Reconciliatio magistri Petri quam fingit in Deo . . . procul fiat ab ipso . . . tamquam hominis irati et implacabilis nisi per mortem innocentis Filii. 274. Ira Dei cum tranquillitate omnia iudicantis justa vindicta fuit peccati immissa peccatori; inimicitiae inter Deum et hominem non aliae quam quae esse solent inter justitiam et peccatum.

nahme der Strafe der Sünde braucht Wilhelm die Formel, daß Christus sich Gott als makelloses Opfer dargebracht und so ihm vollkommen genuggethan hat. Die Bedingung des Anteils an der Befreiung von der ewigen Strafe oder ein notwendiges Moment der Versöhnung ist die Aufhebung der Sünde, der Erbsünde wie der eigenen, oder die Rechtfertigung der Prädestinierten. Da hat nun Christus, so wie Adam in seine Nachkommen durch die leibliche Zeugung die Erbsünde hinübergeleitet hat, durch die wiedergebärende Gnade in die ganze Nachkommenschaft des christlichen Glaubens die ursprüngliche Gerechtigkeit hinübergeleitet (transfudit), so daß sie durch eine fremde Gerechtigkeit das Leben haben. Durch die Rechtfertigung werden sie dem Teufel entzogen, so daß sie nun nicht zu seiner Freude mit ihm verloren gehen ¹.

Erscheint hier die Eingießung der Gerechtigkeit Christi

1) Col. 274. Cum peccati auctor peccatum ei persuadere non possit, occidit eum ... poenam peccati infligens non peccatori. Et Dominus qui poterat, si vellet, non mori, quia non homo tantum, sed Deus erat et ab omni remotissimus peccato, poenae peccati h. e. morti nihil debebat, sponte suscepit mortem ... et transtulit in se poenam omnium peccatorum in ipso spiritualiter regenerandorum. Transfuditque in omnem Christianae fidei posteritatem originalem justitiam per regenerantem gratiam, sicut in omnem posteritatem carnis peccati Adam transfuderat inficientem tabem originalis peccati per carnalem generationem, ut viverent aliena justitia filii gratiae, sicut alieno moriebantur peccato filii irae. Sicque in regno justitiae malum non remansit inordinatum, cum in eo, qui pro peccatoribus mortuus est, nullum remansit justificati hominis peccatum impunitum tantique valuit pretium sanguinis illius innocentis, ut quicumque etiam interfectorum eius per fidem Christo adhaerent, per indebitam eius mortem temporalem, aeternam debitam evaderent. Nec, sicut queritur Petrus, sacer ille sanguis diabolo quasi in pretium redemptionis pro homine datur, sed appetenti malitiae est permissus, ut cum in gaudium eius funderetur, per justificationem eius innumera multitudo praedestinatorum, ne in gaudium eius cum eo perirent, ei tolleretur. Nec a Deo Patre quasi ad satisfaciendum est requisitus cum tamen ei plenissime satisfecerit oblatus. Nam in cooperatione humanae salutis manifeste se declaravit unitas Trinitatis, quando ... Deus erat in Christo mundum reconcilians sibi et Christus in sanguine suo reconciliabat nos Deo, cum effunderetur sanguis eius, qui per Spiritum S. semetipsum obtulit immaculatum Deo.

als etwas, was nicht wie der Straferlass durch den Tod Christi, sondern durch seine Einwirkung auf die Prädestinierten vermittelt ist, so knüpft er doch in einem zweiten Ansatz auch sie an diesen an. Dadurch, daß Christus, wie es sich trotz der Barmherzigkeit Gottes geziemt, im vollkommenen Gehorsam sündlos die Sündenstrafe erlitten, hat er eine neue Gerechtigkeit erlangt, die er als Gott nach seiner Allmacht und Güte dem Geschlecht der Christen schenkt, so daß sie im Blute Christi durch die im Vergleich mit der leiblichen Erzeugung verborgenere Kraft eines Mysteriums, natürlich die Taufe, gerechtfertigt werden und noch dazu verdienen den Geist der Kindschaft zu erlangen. Indem die Sünde, die der Gerechtigkeit feind war, so aufgehoben d. h. vergeben ist, ist auch die vollkommene Versöhnung zwischen Gott und Menschen und die Beendigung des Zornes hergestellt¹.

Das ist eine interessante, klärende und leise berichtigende Reproduktion augustinischer Gedanken, insbesondere der in de Trin. XIII, cp. 11—16 niedergelegten. Von dort stammt die Formel über die Gewalt des Teufels². Dort hat Augustin, wenn auch der Ausdruck, daß unsere Begierden die Ketten sind, an denen uns der Teufel gefangen hält, nur anderswo bei ihm vorkommt, es doch stark betont, daß der Teufel uns durch unsere Sünde im zweiten Tode festhielt, Nr. 21; und das

1) Col. 275. Homo Christus novam per eam (sc. obedientiam) obtinuit justitiam patiendo poenam peccati sine peccato: quam cum etiam Deus esset omnipotens et bonus, largitus est Christiano generi, cum humano genere morienti in peccato suo . . . In quibus postmodum originali(s) justitia per regenerantem gratiam multo dignius ac potentius obtinuit regnum . . . cum qui filii irae erant, filii gratiae effecti in sanguine Christi occultiore mysterii virtute justificati sunt non solum ab originali peccato, sed ab omni peccato et insuper accipere merentur Spiritum adoptionis S. testimonium perhibentem conscientias eorum quod sunt filii Dei sicque sublato h. e. dimisso peccato, cui justitia inimicabatur, plena facta est Dei et hominum reconciliatio et finis irae h. c. justae vindictae in Deo. Fit autem finis vindictae, sed aeternae eis, qui ad aeternitatem regenerantur, manente sententia poenae temporalis ad erudiendam fidem aeternitatis.

2) Nr. 16. Quod tantum permiserit, juste tamen. Illo enim deserente peccantem, peccati auctor illico invasit . . . Commissio peccatorum per iram Dei justam hominem subdidit diabolo.

Wort von der Bindung des Starken und dem Rauben seiner Gefäße, das er sonst auf die innere Befreiung bezieht, bringt er auch gerade hier, Nr. 19. Auffallend ist es, daß die Gewalt des Teufels als *praepositus mortis* bei Wilhelm fast ganz zu Gunsten seiner, d. h. der Sünde Gewalt über den Willen zurücktritt und in eine Gemeinschaft des Verderbens verwandelt wird. Zwar heißt es bei Augustin Nr. 19: *nec quemquam secum . . . peccatorum retribus involutum traheret ad secundae mortis exitium*; aber man wird nicht fehl gehen, wenn man sagt, daß Abälards ausschließliche Betonung dieses Momentes und sein Hinweis darauf, daß dem Teufel da nur die Rolle des *carcerarius* oder *tortor*, nach Augustin des *exactor supplicii* zukomme, die stärkere Betonung des von Abälard übergangenen ersten Momentes herbeigeführt haben wird. Die Formeln über die Feindschaft zwischen Gott und Menschen, den Zorn, die Begründung der Versöhnung in der dem Vater, Sohn, Geist gleichermaßen eignenden Liebe, die Gleichsetzung der Versöhnung mit Erlaß der Sünden oder Rechtfertigung und Beendigung des Zornes stammen alle aus dieser Stelle Augustins¹. Eben diese Stelle giebt auch die Formel, daß die Erlösung durch den Leidensgehorsam des Sohnes das Geziemende war². Für diese Stelle Augustins ist es nun bezeichnend, daß die Vorstellung von der Versöhnung mit Gott, d. h. soweit diese außer der Vergebung, der Rechtfertigung oder Beseitigung der Sünde Aufhebung der Strafe des ewigen Todes durch den unverdienten zeitlichen Tod Christi oder durch seine Bezahlung unseres *debitum* bedeutet, durch die andere von der Befreiung aus der Gewalt des Teufels und zwar besonders seiner Gewalt im

1) Nr. 21. *Ab ira Dei, quae nihil est aliud quam justa vindicta. Non enim sicut hominis animi perturbatio est ira Dei sed . . . cum tranquillitate iudicas . . . Reconciliatio dei quae recte intelligitur nisi cum talis ira finitur? Nec inimici eramus Deo nisi quemadmodum iustitiae sunt inimica peccata, quibus remissis tales inimicitiae finiuntur et reconciliantur iuste quos ipse justificat.* Nr. 15. *Et antea Pater dilexit nos . . . Omnia . . . ergo simul et Pater et Filius et amborum Spiritus pariter et concorditer operantur.*

2) Nr. 18. *Postposuit quod potuit, ut prius ageret quod oportuit.*

Tode festzuhalten, erläutert wird, indem der Gedanke, daß seiner an Christus begangenen Rechtsüberschreitung die Entziehung seines Rechtes über die an Christus Gläubigen von Rechts wegen entspricht — eine Gleichsetzung, die nicht ohne einige Verwirrung abgeht. Wilhelm aber hat die auf die Versöhnung mit Gott bezüglichen Gedanken — Aufhebung der Sünde und Befreiung von dem ewigen Tode durch den unverdienten Tod Christi — selbständig gemacht und die Beziehungen auf den Teufel in den Hintergrund gedrängt. Es ist bei Wilhelm eine doch wohl stillschweigende Umdeutung, die nur durch Pressung der Worte möglich wird, wenn Augustin sagt: *in hac redemptione tamquam pretium pro nobis datus est sanguis Christi, quo accepto non ditatus est diabolus, sed ligatus*, und wenn Wilhelm sagt: *nec, sicut queritur Petrus, sacer ille sanguis diabolo quasi in pretium redemptionis pro homine datur, sed appetenti malitiae est permissus, ut cum in gaudium eius funderetur etc.* Aber immerhin hat Augustin auch in dieser Stelle die Vergebung einfach an die Vergießung des Blutes Christi angeknüpft und die Befreiung vom Teufel auf die Vergebung begründet und hat er anderswo, *Sermo 263*, die Tötung Christi durch den Teufel durch seine Freude am Blutvergießen motiviert.

Wilhelms Gleichsetzung des freiwilligen Todes Christi mit der Genugthuung hat ihre Anknüpfung daran, daß Augustin auch hier *Ps. 68, 5* „*quae non rapui tunc exsolvebam*“ citiert. Sein Satz, daß Christi Blut so viel galt, um auch die gläubig Gewordenen unter seinen Mördern vom verdienten ewigen Tode zu retten, hat seine Vorlage an Augustins Satz: *tanti valuit sanguis ille ut neminem Christo indutum in aeterna morte debita detinere debuerit*. Auf eine Ausführung Augustins an dieser Stelle *Nr. 21* geht das Argument zurück, das uns schon in Bernhards Schrift an die Templer begegnete und wohl wie der ganze dortige Gedankengang Bernhards durch Wilhelms Darlegung veranlaßt ist, daß die Zulänglichkeit des Todes Christi, um alle durch Christi Vermittlung Wiedergeborenen von der Strafe zu befreien, durch die Analogie der Wirkungen der Sünde Adams bewiesen

wird. Eine folgerechte ausdrückliche Anwendung augustinischer Gedanken auf Augustins Verständnis der Heilsbedeutung des Todes Christi, die Wilhelm mit Anselm teilt, ist es, wenn er sagt, daß durch den Tod Christi jede Unordnung des Bösen in der Welt der Gerechtigkeit aufgehoben sei, weil in ihm die Sünde keines Gerechtfertigten unbestraft geblieben sei. Daß auch Wilhelm das Erleiden der Strafe durch Christus in der Analogie zu der aktiven Satisfaktion der Buße meint, diese selbstverständliche Wahrheit empfängt hierdurch eine neue Bestätigung¹. Endlich folgt Wilhelm auch darin nur Augustins Vorgang in dieser Stelle, daß er den Erlafs der Sünde, der immer auch effektiv gemeint ist, einerseits als direkte Wirkung Christi, sofern er Gott ist, ansieht, andererseits sie indirekt aus der Bedeutung des Todes Christi für Gott begreift². Die Vermittlung liegt wohl darin, daß es die Taufe ist, durch die Christus die Rechtfertigung = Wiedergeburt vollzieht; denn sie hat nach Augustins Lehre ihre Kraft vom Tode Christi. Eine Fortbildung durch Kombination verschiedener augustinischer Aussagen ist es, wenn Wilhelm davon redet, daß Christus durch seinen Gehorsam bis zum Tode eine neue Gerechtigkeit erlangt hat, die Gott dem Christengeschlecht schenkt, so daß sie nun durch fremde Gerechtigkeit das Leben haben. Augustin sagt hier nur, daß der Teufel durch die Gerechtigkeit Christi besiegt ist, nämlich indem er sich an dem Gerechten vergriff, sowie daß wir durch Christi Blut gerechtfertigt und so von der Strafe befreit sind, endlich daß wir durch seine unbefleckte Gnade wiedergeboren sind. Andererseits hat Augustin, in Ps. 21, 3. En. II, die Formel: *delicta nostra sua delicta fecit, ut justitiam suam nostram justitiam faceret*. Aber diese Gerechtigkeit ist die, die er als Gottessohn von Ewigkeit und als Mensch von der Konzeption an hat.

Die positive Darlegung, welche Bernhard den kritischen und dialektischen Ausführungen Abälards gegenüberstellt, ist

1) Z. Th. K. 1901, S. 136 ff. 176 ff.

2) Vgl. Anm. 1 und Nr. 21: *dimisit ea ille qui sua non habebat. Nr. 21: reconciliantur iusto quos ipse justificat.*

nach der Vorlage Wilhelms und mit eigener Benutzung der Kapitel aus Augustins 13. Buch de trinitate gearbeitet.

Auch für Bernhard ist in Wahrheit die Gewalt des Teufels nichts als ein Ausdruck für die Knechtschaft der Sünde und die Verfallenheit an die göttliche Strafe der Verdammnis. Auch für ihn vollzieht sich die Befreiung aus ihr durch die Versöhnung mit Gott mittels der Vergebung oder Rechtfertigung und auf Grund der Bezahlung oder Satisfaktion Christi¹. Aber er bemüht sich, von Augustins Ausdrücken etwas mehr zu konservieren als Wilhelm. Er erweist aus der Schrift, daß der Teufel Gewalt über die Menschen hatte, nicht nur sofern sie seinen Willen thun mußten, sondern auch sofern er den Tod über sie bringen konnte. Pilatus' Gewalt, die Christus Joh. 19, 11 anerkennt, ist ein Spezialfall derselben. Knecht der Sünde und Gefangener des Teufels, *debitum mortis* und *dominium diaboli*, setzt er als deutliche Synonyme nebeneinander, Kap. 6, 15. Diese Gewalt soll aber auch eine gerechte sein, ein gewisses Recht über den Menschen einschließen, freilich nur insofern, als sie eine gerechte Strafe Gottes über den Menschen bedeutet². So fühlt Bernhard denn das Bedürfnis, indem er Augustins Formel konserviert, daß es für den Befreier angemessen gewesen, statt Gewalt Gerechtigkeit gegen den Teufel zu brauchen, doch den klareren Grundsatz Augustins über Gottes rettendes Verhalten voranzustellen, den Anselm auf die geschichtliche Erlösungsthat ausdrücklich angewandt hatte: die Befreiung ist durch die Barmherzigkeit geschehen, aber so, daß dabei ein gewisses Maß von Gerechtigkeit nicht gefehlt hat³. Und der leitende Gesichtspunkt, unter den er

1) a. a. O. Nr. 20. *Ubi reconciliatio, et remissio peccatorum. Nam . . . manente peccato non est reconciliatio . . . Et quid ipsa nisi justificatio? Sive igitur reconciliatio sive remissio sive justificatio sit; sive etiam redemptio vel liberatio de vinculis diaboli, a quo captivi tenebamus ad eius voluntatem: intercedente morte unigeniti obtemus, justificati gratis in sanguine ipsius.*

2) Nr. 14. *Hoc diaboli quoddam in hominem jus, etsi non jure acquisitum, sed nequiter usurpatum; juste tamen permissum.*

3) Nr. 15. *Juste igitur homo addictus, sed misericorditer liberatus;*

nun alles stellt, ist die Herstellung von Gerechtigkeit des Menschen durch das Blut Christi: dem Menschen, der sich die verlorene Gerechtigkeit nicht selbst wiederver-schaffen kann, wird eine fremde zugerechnet und ge-schenkt, und zwar eine, die das Gegenstück sowohl zu dem reatus, wie zu der culpa oder dem peccatum ist, die sowohl zugerechnete satisfactio wie eingeflöste, wiedergebärende Gnade ist. Es ist das eine Weiterbildung Augustins auch über den von Wilhelm v. Thierry erreichten Punkt hinaus, die, soviel ich sehe, erst von den Reformatoren wieder auf-genommen ist. Was nun die Vermittelung dieses Erfolges durch Christi Tod anlangt, so holt Bernhard freilich Au-gustins Formel wieder hervor, daß der Teufel, weil er Christus zu Unrecht in den Tod gebracht, justissime quos tenebat amisit, aber nur, um sofort die andere dafür einzu-setzen, daß Christus durch die Bezahlung dessen, was der Mensch schuldig war, oder durch die Satisfaktion, die mit seinem nicht erfordernten Tode geschah, den Menschen von dem debitum mortis wie von der Herrschaft des Teufels befreit hat; redemptio und satisfactio sind für ihn dasselbe¹. Bernhard giebt sich nun besondere Mühe, zu zeigen, daß dieser Erfolg nach dem Maßstab der Gerechtigkeit sicher ist. Haupt und Glieder sind eins; so trägt das Haupt die Sünden der Glieder, d. h. übernimmt die Verantwortlichkeit

sic tamen misericorditer, ut non defuerit justitia quaedam et in ipsa liberatione.

1) Ib. Quid ex se agere poterat, ut semel amissam justitiam re-cuperaret homo servus peccati, vinctus diaboli? Assignata est ei proinde aliena, qui caruit sua; et ipsa sic est. Venit princeps huius mundi et in Salvatore non invenit quidquam; et cum nihilominus innocentibus manus iniecit, justissime quos tenebat amisit: quando is qui morti nihil debebat, accepta mortis injuria, jure illum, qui obnoxius erat et mortis debito et diaboli solvit dominio. Qua enim justitia id secundum homo exigeretur? Homo siquidem qui debuit, homo qui solvit. Nam 2 Cor. 5, 14, ut videlicet satisfactio unius omnibus imputetur, sicut omnium peccata unus ille portavit; nec alter iam inveniatur qui forefecit, alter qui satisfecit: quia caput et corpus unus est Christus. Satisfecit ergo caput pro membris, Christus pro visceribus suis . . . 17: Haec est justitia hominis in sanguine Christi.

für sie, und seine Satisfaktion wird ihnen angerechnet: wie sollte also die Zahlung zum zweitenmal vom Menschen verlangt werden. Wenn der Teufel sich darauf beruft, daß der Vater mich ihm zugesprochen, so verweise ich darauf, daß mein Bruder mich losgekauft, d. h. daß für mich gilt, was dieser gethan ¹. Diese Rede und Gegenrede meint Bernhard übrigens schwerlich wie die Reformatoren als einen Vorgang im Gewissen, sondern als Veranschaulichung der Rechtsgültigkeit der Leistung Christi für die Seinen. Insbesondere beruft er sich dann wie Wilhelm nach Augustins Vorgang darauf, daß gerechterweise für Christus und die Seinen das Analogon zu dem gelten muß, was für Adam und die Seinen gilt. Habe ich den reatus von anderswoher, von unserem Vater, wie sollte da nicht auch die Gerechtigkeit mir anderswoher kommen können, nämlich von meinem Bruder! Wenn meine culpa d. h. die Sünde als thatsächliche Beschaffenheit auf mich übergeführt ist, warum nicht auch die Gerechtigkeit! Und es ist Thatsache, daß ich, wie von Adam durch die fleischliche Zeugung mit der erbsündlichen Begierde infiziert, so von Christus durch die himmlische Geburt mit seiner geistlichen Gnade erfüllt bin, ein Gerechter durch Christi Gerechtigkeit; wie sollte da der Geist nicht über das Fleisch im Rechtsstreit die Oberhand davon tragen ²! Der Sinn ist kurz: denjenigen, welchen Christus

1) Nr. 16. Quodsi dixerit, Pater tuus addixit te, respondebo, sed frater meus redemit me.

2) Nr. 16. Cur non aliunde justitia, cum aliunde reatus? Alius qui peccatorem constituit, alius qui justificat a peccato, alter in semine alter in sanguine. An peccatum in semine peccatoris et non justitia in Christi sanguine? Sed justitia, inquiet, sit cuius est: quid ad te? Esto. Sed sit etiam culpa, cuius est: quid ad me? An justitia justi super eum erit et impietas impii non erit super eum? Non convenit filium portare iniquitatem patris et fraternae fieri exsortem justitiae . . . Non sic illi attineo, ut non et isti. Si illi per carnem; et per fidem huic: et si infectus ex originali concupiscentia; etiam Christi gratia spirituali perfusus sum. Quid mihi plus imputatur de praevaricatore? Si generatio, regenerationem oppono; nisi quod spiritualis est ista, illa carnalis nec patitur ratio aequitatis ut ex aequo contendat: sed vincat necesse est spiritus carnem et sit efficacior causa, cuius potior est natura . . .

seine effektive Gerechtigkeit mitteilt, wird die von ihm geleistete Genugthuung als Gerechtigkeit angerechnet, so daß sie nicht verdammt werden können. Die schon bei Augustin charakteristische Unklarheit über das Verhältnis der einzufließenden Gerechtigkeit zum Tode Christi, die uns in Bernhards Schrift an die Templer und bei Wilhelm wieder begegnet war, zeigt sich auch hier: inwiefern sie, durch deren Mitteilung die Knechtschaft der Sünde und mit ihr der eine Teil der Gewalt des Teufels gebrochen wird, durch Christi Tod begründet ist, darüber sucht man vergebens nach Auskunft. Aber hier wird auch ein weiterer Grund dieser Verwirrung deutlich. Er liegt darin, daß man sich durch Paulus' Lehre von der Rechtfertigung der Vielen durch den Tod Christi gebunden fühlt, während man doch die Rechtfertigung in einem ganz anderen Sinn als Paulus versteht. Daß die Satisfaktion an Gott gerichtet ist, ein Merkmal, dessen Hervorhebung Ritschl vermifst hat, ist selbstverständlich und ergibt sich aus der synonymen Formel von dem dem Vater geopfertem Blut Christi, Nr. 22; daß sie, so gewiß sie auch als Tragen der Strafe bezeichnet werden könnte, doch als aktive Leistung gottgefällig ist, zeigen Wendungen aus der sonst nichts Neues bietenden Widerlegung von Abälards dialektischen Fragen zur Versöhnung durch Christi Blut: was Gott am Tode Christi gefällt, ist nicht der Tod des Unschuldigen, sondern die voluntas des freiwillig Sterbenden, die pietas des Leidenden, Nr. 21. Gott hat sie angenommen, nicht weil er nach Blut, sondern weil er nach unserem Heile dürstete, das auf diesem beruhte, Nr. 22.

Abälard gegenüber hat Bernhard also nichts anderes über die Erlösung gelehrt, als was er auch sonst gelehrt hat, und was ihm für die religiöse Selbstbeurteilung von fundamentaler Bedeutung war: die durch die Mitteilung der Gerechtigkeit Christi Wiedergeborenen dürfen sich auf Grund seiner Bezahlung ihrer Schuld oder seiner Satisfaktion von der Verdammnis frei wissen. Mit der Rechtfertigung und der damit um Christi willen gegebenen Sicherheit gegen die ewige Sündenstrafe ist die Erlösung von der Gewalt des Teufels vollzogen. Wichtig ist es, daß hier bei Wilhelm

wie bei Bernhard klar zu erkennen ist, daß diese Theologen sich der Identität der Gedanken Augustins und Anselms voll bewußt sind, daß sie aber die Gedanken stillschweigend ablehnen, in denen Anselm wirklich Augustin überschreitet. Die Notwendigkeit des Todes Christi zur Befreiung des Menschengeschlechtes, genauer der Gemeinde Christi, und die Berechnung des Wertes, den nach dem Maßstab strenger Gerechtigkeit die bezahlende oder genughthuende Leistung haben muß und die der Tod Christi hat: beides geht ihnen nicht nur gegen die Tradition, sondern gegen ihr religiöses Gefühl, weil gegen die Souveränität Gottes: Gottes Wesen, das Einheit von Barmherzigkeit und Gerechtigkeit ist, kommt zur Geltung, wenn nur ein gewisses Maß von Gerechtigkeit bei der barmherzigen Befreiung nicht fehlt.

Und nun die Beurteilung der positiven Lösung des Problems durch Abälard selbst! An diesem Punkte ist Wilhelm weniger scharf als Bernhard und zugleich wieder systematischer. Drei Dinge, sagt er, müssen die Gläubigen beim Heilswerk Christi verstehen, das Geheimnis der Erlösung oder Versöhnung aller, das Beispiel der Demut als Gegengewicht gegen den Hochmut und die *provocatio charitatis*, den Antrieb zur Liebe, als das für die in Weltliebe Befangenen Erforderliche. Abälard nun habe das erste nur oberflächlich gestreift, das zweite gänzlich vernachlässigt, auf das dritte versteife er sich ganz und gar. Aber der hochmütige Mensch könne nicht zur Liebe Gottes provoziert werden, wenn er nicht zuerst in seiner Eigenliebe gedemütigt und vorher durch das Geheimnis (*sacramento*) der Erlösung von den Banden der Sünde gelöst sei¹. Es sind in der That

1) a. a. O. col. 276. Cum in dispensatione mediatoris tria praecipue intelligenda sint fidelibus, sc. sacramentum redemptionis et reconciliationis omnium, et ad eos qui maxime per superbiam peribant, exemplum humanitatis; et ad eos, quorum amor in terrenis computruerat, provocatio charitatis: primo leviter perstricto, secundo penitus neglecto, tertio totus incumbens, dicens hoc fuisse consilium, et hanc esse causam incarnationis et passionis Domini, ut luce sapientiae suum mundum illuminaret et ad amorem suum accenderet, tamquam posset provocari homo superbus ad amorem Dei nisi primo humiliaretur ab amore sui

Augustins entscheidende Gedanken, die Wilhelm hier zusammenstellt. Und auch darin hat er recht: die Wirkung auf die einzelnen durch das Beispiel der Demut und den großen Erweis der Gottesliebe setzt bei diesem die allgemeine oder „objektive“ Erlösung bzw. Versöhnung, die an Stelle der erwählten Gemeinde geschehene und ihr die Befreiung von der Strafe bzw. von der culpa sichernde sühnende Leistung Christi voraus. Das ist in der That ein novum gegenüber Augustin, daß Abälard aus dem Gegenliebe weckenden Liebesbeweis, den Gott durch Sendung und Tod Christi gegeben, die kurz gesagt sühnende Bedeutung dieses Todes, seine um der Gerechtigkeit willen erforderliche Wirkung nicht auf die Gesinnung, aber auf das Verhalten Gottes gegen die Gemeinde der Erwählten ausläßt. Nicht, daß er den Tod Christi als Folge der Treue im Lehren durch Wort und Beispiel bezeichnet, ist das, was Anstoß erweckt. Die empirisch-geschichtliche Betrachtung des Todes Christi als eines Märtyrertodes ist schon als die notwendige Grundlage seiner ethischen Auffassung als eines Vorbildes seit Augustin Gemeingut und tritt bei Anselm (II, 11 und 19) deutlich heraus; sondern das ist das Auffallende, daß die religiöse Bedeutung, die Hervorhebung der Wirkung auf das Verhalten Gottes zur erwählten Gemeinde, fehlt. Auffallend ist das weitere Urteil Wilhelms, Abälard habe das erste Moment nur oberflächlich gestreift, das zweite ganz beiseite gelassen; denn bei Röm. 3, 25. 26 steht von beidem gar nichts, und im 23. Kapitel der Sentenzen, wo in der That das sacramentum redemptionis gestreift wird, ist ausführlich von dem Beispiel der Demut die Rede.

Bernhard nun hat drei Dinge an Abälards eigener Lösung auszusetzen. Zuerst entrüstet er sich darüber, daß dieser Menschwerdung, Leben, Leiden, Tod und Erhöhung des Herrn auf den einen Zweck zurückführen wolle, den Menschen die rechte Gestalt des Lebens zu überliefern, sie durch Wort und Beispiel zu unterweisen. Daß Christus

et nisi prius sacramento redemptionis solveretur ligatus a conditione et vinculo peccati.

nach Abälard durch sein Leiden und Sterben ihnen die Liebe gezeigt (ostendit), deutet Bernhard darauf, daß er das Ziel der Liebe gezeigt. Die *provocatio ad amorem* bedeutet ihm nur Lehre, Aufforderung zur Liebe, nicht Erweckung derselben, nicht Mitteilung der Liebeskraft¹. Jene Lehre oder *ostensio* nützt nichts, so hält er Abälard entgegen, ehe nicht die Macht der Sünde in uns gebrochen ist²: *fateamur necesse est, et a Christo nobis non institutione, sed regeneratione restitutam justitiam et per justitiam vitam.* „Von Christus haben wir nach Abälard die Erleuchtung und die Aufforderung, *provocatio*, zur Liebe, von wem aber die Erlösung und Befreiung?“³ Der Absicht Abälards thut Bernhard hier Unrecht; es ist kein Zweifel, daß dieser wie Augustin, wenn derselbe das *persuadere* dem bloßen *suadere* entgegenstellt und dem Eindruck Christi diese Kraft des *persuadere* zuschreibt, eine übermächtige Wirkung der Offenbarung von Gottes Liebe, eine schöpferische Erweckung von Gegenliebe und insofern eine Mitteilung der Gerechtigkeit meint. In cap. 23 der Sentenzen redet er auch davon, daß Christus seine Liebe uns einflößt (*infundit, immittit*). Aber anderseits bleibt Bernhard doch der dem Pelagianismus gegenüber gebildeten dogmatischen Formel Augustins treu, die die Mitteilung der Liebe oder Gerechtigkeit durch eine Gnadenwirkung geschehen läßt, welche sich nicht schon durch den Eindruck des Inhaltes des Evangeliums vollzieht, sondern durch eine hinzutretende verborgene Inspiration.

Ferner macht Bernhard Nr. 24 geltend, daß wenn die Rechtfertigung durch das Blut Christi in jener *provocatio*

1) Nr. 17. *Ad id solum putet et disputet redigendum, ut traderet hominibus formam vitae vivendo et docendo, patiendo autem et moriendo charitatis metam praefigeret. Ergo docuit justitiam et non dedit; ostendit charitatem, sed non infudit.*

2) Nr. 23. *Caeterum quid prodest quod nos instituit, si non restituit? Aut numquid frustra instituimur, si non prius in nobis destruat corpus peccati, ut ultra non serviamus peccato. Si omne quod profuit Christus in sola fuit ostensione virtutum, restat ut dicatur quod Adam quoque ex sola peccati ostensione nocuerit, si quidem pro qualitate vulneris allata est medicina.*

3) *Ib.*

ad amorem aufgeht, die parvuli, die diese Liebe Gottes noch nicht verstehen und erwidern können, keinen Anteil an der Erlösung von der Sünde haben würden. Unter der Voraussetzung, daß das Inkriminierte Abälards ganze Lehre ist, ist das auf dem gemeinsamen Boden des Katholicismus ein vollberechtigter Einwand.

Endlich (Nr. 25) zählt auch er wie Wilhelm drei Hauptpunkte auf, die er am Heilswerk Christi anschaut, das exemplum der Demut, das exemplum der Liebe, die sich bis zum Kreuze erstreckt, redemptionis sacramentum, quo ipsam mortem quam pertulit, sustulit. Die beiden ersten ohne das dritte nennt er *pictura super inane absque solido*, ein bloßes Phantasiebild; mit dem dritten fehle ihnen Fundament und Bestand, sei weder das eine noch das andere etwas. „Ich will mit allem Ernst dem demütigen Jesus nachfolgen; ich begehre den, der mich geliebt und sich für mich gegeben, mit Armen der Gegenliebe zu umfassen; aber um das Leben zu haben, muß ich das Fleisch des Passahlammes essen und sein Blut trinken.“ Mit diesen Sätzen hat er in der That seine sonst geübte Methode der Frömmigkeit, die sich von Jesu im Leiden erwiesener Liebe zur Gegenliebe reizen läßt, nicht verleugnet. Ihm ist wirklich die Liebesthat Gottes, die ihn zur Gegenliebe bewegt, die Erlösungsthat, die durch Hingabe Christi in den Opfertod oder zur Genugthuung für uns das auch auf der Gemeinde der Erwählten lastende Strafverhängnis in einer der Gerechtigkeit Gottes entsprechenden Weise aufhebt. Und er hat Recht gegen Abälard auch auf dem Boden der kirchlichen Tradition. Augustin hat den Tod Christi nur so als den großen Beweis der Liebe Gottes gewürdigt, daß er ihn dabei als die Bezahlung für dessen Schuld und damit als unsere Erledigung von der Strafe verstand.

Aber in dieser Polemik gegen Abälards positive Aufstellung hätten die Gegner vom gemeinsamen Boden augustiner Überlieferung aus nur recht, wenn das, was Abälard zu Röm. 3, 25. 26 sagt, das Ganze seiner Anschauung wäre. Nun aber enthält seine Auslegung des Römerbriefs in ihrem

weiteren Verlaufe besonders bei 5, 12 ff. ergänzende Ausführungen, durch die die Sache ein ganz anderes Aussehen bekommt, in denen von unserer auf dem Wege nicht nur der Barmherzigkeit, sondern auch der Gerechtigkeit erfolgenden Befreiung vom Gesetz durch das Verdienst Christi die Rede ist. Auch die protestantischen Historiker kommen an diese Ausführungen so sehr mit dem durch die Leidenschaft seiner Gegner erweckten Vorurteil heran, Abälard müsse doch von der Tradition in der allererheblichsten Weise abgewichen sein, daß sie die genannte Stelle im Römerkommentar sowie die parallelen Stellen eben dort, in cap. 23 der Sentenzen und in Abälards Sermonen, in einer Weise auslegen, durch die Abälards Gedanken ganz aus der Linie derjenigen Lehre von Christi Verdienst und Genugthuung herausgerückt werden, die als die anselmische bezeichnet zu werden pflegt und deren Begründung bei Augustin, deren Fortwirken bei Bernhard und Wilhelm v. Thierry ich nachgewiesen habe. Nach H. Schultz¹ soll Christi Tod den Wert als Opfer und Lösepreis und als Verdienst für Abälard nur in dem Sinne haben, daß die Darstellung der Liebe Christi in seinem Wirken bis zum Tode Demut und Liebe und somit die Quelle von Verdiensten in uns zu stande bringt. Nach Harnack ist Christi Verdienst sein Liebesdienst. Nach Deutsch², dem Harnack³ beistimmt, soll das Verdienst bei Abälard so eng mit der Person verbunden sein, daß Christi Verdienst, das er aber als Wirkung auf Gott faßt, nicht wie eine Sache von ihm abgelöst und auf einen anderen übertragen werden kann; Christus habe in seinem Sinn genug gethan, sofern er die göttliche Bestimmung der Menschheit verwirklichte und die Versöhnung, Vergebung wie neues Leben, beruhe dann auf der persönlichen Gemeinschaft mit ihm. Nach Ritschl⁴ und Seeberg⁵, auch nach Deutsch soll das Verdienst Christi nur die Bedeutung

1) a. a. O. S. 263.

2) Deutsch, Peter Abälard (1883), S. 379—382.

3) Dogmengeschichte, 3. Aufl., III (1897), S. 375.

4) a. a. O. I, S. 50 ff.

5) Lehrbuch der Dogmengeschichte II (1898), S. 55.

haben, daß es die Mängel der durch Christi Lehre, Beispiel und den Eindruck seines Todes in uns entzündeten Liebe oder Gerechtigkeit, die als solche die Vergebung nach sich zieht, ergänze. Wenn Abälard in diesem Zusammenhang von Gerechtigkeit redet, so soll nach Ritschl deren Begriff ethisch und nicht juristisch und nicht im Gegensatz zur Gnade, sondern ihr untergeordnet und darum auch nicht einer Vermittelung mit der Gnade durch den Begriff der Genugthuung bedürftig sein, wie bei Anselm; der Begriff der Genugthuung liege vielmehr außer Abälards Gesichtskreis, der kein Hindernis dagegen wahrnehme, daß Gott seine Liebe zur Versöhnung an den von ihm Erwählten bethätige.

Dem gegenüber komme ich zu dem Ergebnis, daß Abälard hier ganz und gar die Versöhnungslehre vertritt, die, von Augustin stammend, bei Anselm, Wilhelm v. Thierry, Bernhard als Gemeingut nachgewiesen worden ist.

Es handelt sich um die Parallele zwischen den Wirkungen, die Adam und die Christus auf die beiderseitigen Menschengeschlechter, auf das, was einem jeden von beiden als das seinige gehört, auf die Nachkommen, Christus also auf seine „geistlichen Nachkommen“, haben. Adam überträgt (transfundit) durch seinen Ungehorsam auf die Nachkommen die Sünde, Christus durch seinen Gehorsam die *gratia justificationis*. Abälard faßt diese beiden Wirkungen hier aber ganz in dem streng paulinisch-augustinischen Sinn, wonach es sich um unmittelbare Zurechnung der Sünde Adams zur ewigen Verdammnis, und bei der Rechtfertigung um die Lossprechung von der Strafe handelt¹. Trotz der ewigen Liebe Gottes gegen die Erwählten steht es nämlich nicht so, daß Abälard kein Hindernis wahrnehme, daß Gott

1) Migne, Patrol. L. 178. Col. 863: *gratia Dei, i. e. gratuitum donum remissionis ex multis delictis tam originali sc. quam propriis per Christum condonatis est nobis in justificationem i. e. ad poenarum absolutionem.* 864: *per unius justitiam agitur ad justificationem vitae i. e. ad remissionem p. quae vitam conferat aeternam.* 865: *constituentur justi i. e. ab omni peccati penitus immunes etiam per poenam.* 866: *dicuntur peccata dimitti i. e. poenae peccatorum condonari.*

diese sofort an ihnen zur Versöhnung bethätigen sollte. Sie sind für ihn solche, die Gott trotzdem als Feinde ansieht, die bestraft werden müssen¹. Diese Strafe lastete auch auf den Gerechten des alten Bundes, sofern sie nicht ins himmlische Paradies hineinkamen, weil Gott, wie seit Pseudo-Ambrosius (d. i. in diesem Falle Alcuin) allgemeine Lehre ist, dies bis auf die Zeit, wo gewisse Bedingungen erfüllt sind, durch sein Dekret verschlossen hat: Christus aber hat diese Strafe weggeschafft und den Himmel geöffnet². Das ist also eine von Christus ausgehende Wirkung, die so „objektiv“ d. h. unmittelbar auf Gottes Verhalten ohne den Umweg über unsere subjektive Veränderung gerichtet ist wie nur möglich. — Nun findet es Abälard bemerkenswert, daß Paulus bei dieser Transfusion von Sünde und Gnade, die von Adam und Christus ausgehen, es als eine Forderung der Vernunft und Gerechtigkeit bezeichne, daß durch Christus mehr Güter verliehen werden müßten als durch Adam Übel³. Es ist dieselbe Stelle Augustins *De trin.* XIII,

1) Col. 861: cum prius nos pro inimicis haberet ad puniendum.

2) Col. 898: damnavit peccatum i. e. poenam peccati a nobis removit, qua etiam justi tenebantur antea, et coelos aperuit. Nachher erläutert er das damnare p. als reatum omnem et culpam destruere und als delere peccatum, das ja auch bei Augustin zunächst die Aufhebung des reatus, aber zugleich die der culpa bedeutet.

3) Ich setze der Übersichtlichkeit wegen gleich den ganzen Passus her. Col. 865. Non autem segniter praetereundum est quod hoc loco Apostolus de peccato et gratia per Adam et Christum transfusis toties replicat, et quod quasi necessaria ratione ac manifesta justitia exigente astruit plura per Christum bona, licet non pluribus conferri quam per Adam mala, quasi plus in juvando iste potuerit quam ille in nocendo: quod apertum est. Sed ex hoc, ni fallor, contuendo nobis Apostolus reliquit Deum in incarnatione Filii sui id quoque sibi machinatum fuisse, ut non solum misericordia, verum et justitia per eum subveniret peccantibus, et ipsius justitia suppleretur quod delictis nostris prae-
pediebat. Cum enim Filium suum Deus hominem fecerit, eum profecto sub lege constituit quam iam communem omnibus dederat hominibus. Oportuit itaque hominem illum ex praecepto divino proximum ipsum tamquam se diligere, et in nobis charitatis suae gratiam exercere, tum instruendo nos, tum pro nobis orando. Praecepto itaque divino et pro nobis et maxime pro dilectione ei adhaerentibus orare cogebatur, sicut in Evangelio Patrem saepissime interpellat pro suis. Summa

Nr. 21, vgl. S. 382 Anm. 2, die für Wilhelm und Bernhard die leitende war, die auch ihm die Betrachtung jenes Verhältnisses unter dem Gesichtspunkt der Gerechtigkeit an die Hand giebt. Es ist die Vollkommenheit Christi, die solche wohlthätigen Folgen fordert, Folgen, die als Parallele zu den von Gott verhängten Straffolgen des Ungeheims Adams als von Gott gewährter Lohn zu verstehen sind. Kurz, wir haben hier den Begriff der nach den Verdiensten vergeltenden Gerechtigkeit oder den vulgären „juristischen“ als Maßstab für die Beurteilung der Folgen von Adams und Christi Thun ¹. Und so definiert denn Abälard auch die Gerechtigkeit selbst ausdrücklich ². Dieser Begriff der Gerechtigkeit ist freilich (gegen Ritschl) im Gegensatz zu der Barmherzigkeit, deren Wesen es ist, umsonst Wohlthaten zu geben. Wenn nun Abälard fortfährt, Gott habe bei der Menschwerdung seines Sohnes es geplant, nicht nur mit Barmherzigkeit, sondern auch mit Gerechtigkeit den Sündern zu Hilfe zu kommen, so kann das gar nichts anderes heißen, als was es bei Anselm und Bernhard in folgerechter Anwendung der augustinischen Formeln über das Verhältnis von Gottes Barmherzigkeit und Gerechtigkeit heißt, daß die Barmherzigkeit Gottes den Sündern zwar ohne ihr Verdienst in Christus die erforderliche Hilfe gewährt, aber doch so, daß

vero eius iustitia exigebat, ut in nullo eius oratio repulsam sustineret, quem nihil nisi quod oportebat velle vel facere unita ei divinitas permittebat. Quod ipse Apostolus duobus aliis locis insinuavit, scribens Gal. 4, 5. Ebr. 5, 7. Homo itaque factus lege ipsa dilectionis proximi constringitur, ut eos qui sub lege erant nec per legem poterant salvari, redimeret et quod in nostris non erat meritis, ex suis suppleret. Et sicut sanctitate singularis exstitit, singularis fieret utilitate in aliorum etiam salute. Alioquin quid magnum sanctitas eius promereretur, si suae tantum salvationi, non alienae sufficeret? Numquid Adam obediendo se ipsum salvasset, quod unusquisque etiam sanctorum per gratiam Dei obtinet? Multo plus aliquid in illo singulari justo divina operari gratia debuit. Non sunt etiam copiosae potentis divitiae, quae alios ditare non sufficiunt.

1) Vgl. auch 863: multo convenientius et justius per unum Jesum Christum omnium bonorum plenitudine perfectum.

2) 864: Justitia quippe dicitur quae unicuique reddit, quod suum est.

dabei durch den göttlichen Mittler die Forderung der göttlichen Gerechtigkeit erfüllt wird, wonach eine „Bezahlung“, ein poenam dare, kurz eine Satisfaktion die Bedingung des Straferlasses, der Aufhebung des Zornes oder der Versöhnung ist: donat unde sibi sacrificetur, ipse tribuit unde placetur. Kurz, auch für Abälard will die Vergebung verdient werden durch eine Leistung, die nach Gottes Urteil solchen Lohnes wert ist. Da wir dazu nicht im stande sind, so tritt, wie es nachher heisst, Christi Verdienst ergänzend ein. Dafs nun Abälard auch Christi Verdienste im vulgären Sinn einer von Gott zu belohnenden Leistung, also einer Wirkung auf Gott meint, nicht in der sonst unerhörten Umdeutung einer Wirkung auf uns, die uns zu Verdiensten befähigt, zeigt der ganze Zusammenhang unserer Stelle. Denn Christi an Gott gerichtete Fürbitte erscheint hier als der Mittelbegriff, durch den seine Gerechtigkeit, oder, was hier als Synonym zu dieser auftritt, seine Verdienste eine unsere Mängel ergänzende Wirkung bekommen. Wenn Christi Gerechtigkeit die unbedingte Erhöhung seiner Gebete fordert, so kommt sie eben in ihrem Wert für Gott, als etwas Gottgefälliges in Betracht. Auf den gleichen gewöhnlichen Verdienstbegriff weist die Frage hin, was denn Christi Heiligkeit Grofses verdient habe, wenn sie nur für seine, nicht für fremde Rechnung genüge. Wenn man sich der seit Augustin eingebürgerten Anwendung des Verdienstbegriffes auf Joh. 17, 5, Phil. 2, 5—11 und der von Augustin begründeten Deutung von Joh. 3, 13 erinnert, so weifs man, dafs das bedeutet: „wenn er nur seine eigene Verklärung verdient hat, nicht auch in seiner Erhöhung seine Gemeinde mit sich in den Himmel führt“. Mit direkten Worten spricht Abälard ferner in seiner Erklärung zu Röm. 8, 33 es aus, dafs die versöhnende Fürbitte Christi sich auf den Wert der in seiner Menschheit und speziell im Leiden vollbrachten Leistung stützt: sie hält er allezeit dem Vater vor die Augen ¹.

1) Col. 908: ubi tamquam advocatus Patrem interpellat pro nobis, ipsam videlicet, in qua tanta pro nobis passus est, humanitatem oculis

Aber auch die Meinung besteht die Probe weder am Zusammenhang noch am Wortlaut unserer Stelle, daß die Verdienste Christi nur als Ergänzung der Mängel unserer Verdienste, zu denen die von Christus erweckte Liebe uns befähigt, für Abälard in Betracht kämen. Nicht am Zusammenhang. Schon die Parallele mit Adam führt darüber hinaus. Und in dem unserer Stelle vorhergehenden Teil der Auslegung von Röm. 5, 12 ff. sagt Abälard, wo er die *gratia Christi* erklärt, mit dürren Worten, daß wir alles, was wir an Gutem besitzen, Christi Verdiensten verdanken¹. Sodann teilt er die Güter, die uns durch Christi Vollkommenheit der Gerechtigkeit gemäß, also durch sein Verdienst zu teil werden, in Güter der Schenkung und der Gerechtigkeit; die ersteren sind die, welche Menschen ohne alle vorausgehende eigene Verdienste empfangen, nämlich die kleinen Kinder, die zweiten die, welche als Lohn für Verdienste gegeben werden². Also begründet für Abälard das Verdienst Christi die Taufgnade der *parvuli*, die Voraussetzung künftiger eigener Verdienste. Aber auch am Wortlaut besteht jene Ansicht, daß das Verdienst Christi nur eine Ergänzung unserer vorhandenen, aber unzulänglichen Verdienste sei, keineswegs die Probe. Wo der Ausdruck „Ergänzen“ das erste Mal vorkommt, ist sie schlechthin ausgeschlossen. Denn da heißt es: *ut ipsius justitia suppleretur, quod delictis nostris praepediebatur*. Es ergänzt also oder füllt aus die Lücke, nicht, die unsere Verdienste gegenwärtig lassen, sondern die unsere Delikte in der Vergangenheit geschaffen hatten. D. h. was die Sünde der Menschen verhinderte und

Patris semper praesentando et sic nos ei tamquam mediator reconciliando.

1) Col. 863: nobis meritis suis impetravit quidquid boni habemus.

2) Col. 863. Vgl. das Citat Anm. 1. Ferner: *multo justius et convenientius per unum Jesum Christum omnium bonorum plenitudine perfectum posteriori eius spirituales accipientes abundantiam divinae gratiae i. e. plura bona super merita ipsorum eis collata, bona dico donationis et justitiae. Donationis solummodo illa dona dicuntur quibus nullum est meritum adjunctum, sicut in parvulis; justitiae vero, ubi aliquid pro meritis datur.*

was die Sünder mit eigener Kraft nicht erlangen konnten, den Gewinn der Gnade, das soll Christi Gerechtigkeit erwirken. An der zweiten Stelle handelt es sich um den historischen Vorgang unserer Befreiung vom Gesetz, durch das wir nicht gerettet werden konnten. Wenn Abälard da das redimeret erläutert durch „quod in nostris non erat meritis, ex suis suppleret“, so schließt schon dieser nächste Zusammenhang den Gedanken an eine Ergänzung vorhandener Verdienste aus. Das supplere heißt, daß Christus an unsere Stelle tretend das zur Befreiung vom Gesetz, d. h. seiner Strafe erforderliche Verdienst, das wir überhaupt nicht aufbringen konnten, eingesetzt hat.

Abälard ist von Harnack gepriesen worden, weil „erst er wieder den apostolischen Gedanken der ständigen Fürbitte Christi für uns in die Erlösungslehre eingeführt“ habe. Das ist unbegründet. Diesen Gedanken hat Augustin ausgiebig verwertet¹. Abälard hat ihn freilich auch, aber zu 8, 37, nicht an unserer Stelle. Hier ist von der Fürbitte die Rede, die Christus in seinem Erdenwandel bei Gott für uns einlegt und die auf Grund seiner Gerechtigkeit oder seines Verdienstes die *gratia justificationis*, insbesondere die Aufhebung des *reatus poenae* für seine ganze geistliche Nachkommenschaft geschichtlich erworben hat. Auch das ist nicht ein neuer Gedanke oder auch nur eine Wiederentdeckung Abälards. Es ist einfach die Ausführung des Gedankens Anselms, wonach es eine Forderung der Gerechtigkeit ist, daß Gott denen den Lohn des Verdienstes Christi giebt, welchen es der Sohn gegeben haben will². Abälard zeigt hier, daß der Sohn den Seinen zuwenden will, worauf er bei Gott Anspruch hat. Wenn er darauf hinweist, daß Christus mit dieser Fürbitte nur Gottes Gesetz erfüllt, so will er dadurch die Sicherheit des Schlusses auf die Erhöhung der Fürbitte Christi verstärken. Christus handelt mit ihr im Sinne Gottes, dessen Barmherzigkeit ihn unter

1) Z. Th. K. 1901, S. 192. 204.

2) C. D. h. II: *justum et necessarium intelligo, ut cui voluerit dare Filius, a Patre reddatur.*

dies Gesetz gestellt hat. Im übrigen ist Abälard der Gedanke durch eine Stelle Augustins nahe gelegt, die er freilich mißverstanden hat, weil Augustin mit der Erfüllung des Gesetzes durch Christus nicht die Fürbitte Christi, sondern die Erfüllung derselben an uns meint, sofern Christus durch seine Fürbitte wie durch sein Vorbild es zu Wege bringt, daß das Gesetz in uns erfüllt wird ¹.

Worin besteht nun aber Christi verdienstliche Leistung? Nach der paulinischen Stelle ist es sein Gehorsam bis zum Tode ². Für ihn tritt dann seine Gerechtigkeit als das ein, wodurch das durch unsere Sünden Verhinderte ergänzt wird. Wie das gemeint ist, zeigt der Umstand, daß Abälard an einer Reihe anderer Stellen die Erlöserkraft des Todes Christi in seinem Charakter als Opfer oder Lösepreis ³ und in dem Umstand findet, daß der Unschuldige, der nicht zu sterben braucht, freiwillig in ihm die Strafe der Sünde auf sich genommen ⁴ oder den Fluch des Gesetzes mit uns geteilt

1) c. Faust. Man. l. 19, cap. 7: *ipsius legis impletur justitia per gratiam spiritus in eis, qui discunt a Christo mites esse atque humiles corde; qui venit non legem solvere, sed adimplere. Deinde quia etiam sub gratia positus in hac mortali vita difficile est omni modo implere quod in lege scriptum est: Non concupisces; ille per carnis suae sacrificium sacerdos effectus, impetrat nobis indulgentiam, etiam hinc adimplens legem, ut quod per nostram infirmitatem minus possumus, per illius perfectionem recuperemus, cuius capitis membra facti sumus.*

2) 875: *obedientia mortis sibi injunctae a Patre immobilis exstitit.*

3) 874: *ut ipsa regnat per justitiam i. e. regnum justitiae n nobis aedificet . . . praeparando nos ita, in vitam aeternam et hoc per Christum se ipsum pro nobis hostiam offerentem. 866: peccatum dicitur i. e. hostia pro peccato. 844: hostia . . . soluta in effusione videlicet sanguinis Christi. 898: per hanc hostiam carnis quae dicitur pro peccato, damnavit i. e. delevit peccatum quia remissionem quoque peccatorum nobis in sanguine suo et reconciliationem operatus est. Zu diesen Stellen aus dem Römerkommentar kommt aus den Sentenzen cap. 23: *ut eum a servitute peccati dilectionem suam ei infundens redimeret, se ipsum pretium et hostiam puram Patri offerendo et solvendo.**

4) 859: *peccatum commisimus cuius ille poenam sustinuit . . . ut peccata nostra moriendo tolleret i. e. poenam peccatorum, introducens nos in paradysum, pretio suae mortis auferret. 866: (dicitur) Dominus peccata nostra portasse i. e. poenam peccatorum nostrorum sustinuisse.*

hat¹. Es ist auch nicht der geringste Anlaß zu entdecken, aus dem man sich für berechtigt erachten könnte, diese Formeln irgendwie anders zu verstehen, als es bei Augustin, Anselm, Bernhard der Fall ist. Der Märtyrertod, den Christus im Gehorsam gegen Gott und in Liebe zu uns übernimmt, ist ein Verdienst um Gott, die Hingabe des ganzen Menschen an Gott, und weil diese That überpflichtmäÙsig war, von dem Gerechten nicht gefordert werden konnte, zugleich pö-nalen Charakter an sich trug, so „bezahlt“ Christus damit für unsere Schuld, d. h. leistet er die Satisfaktion, die erforderlich ist, wenn die Strafe erlassen und der Himmel wieder geöffnet werden soll. Die Gerechtigkeit Christi, von der es heißt, daß durch sie ergänzt wurde, was durch unsere Sünden verhindert wurde, und daß sie eine Nicht-erhöhung seines Gebetes verbot, ist nach der Analogie des ganzen Vorstellungskreises, auf den alle diese Stellen hinweisen, die Gerechtigkeit Christi, die ihn von jeder Verpflichtung zum Tode entband und darum das Verdienst seines Todes für andere disponibel machte. Es ist darum Modernisierung, wenn Deutsch meint, nach Abälard habe Christus insofern Gott genug gethan, als er den Willen Gottes als Mensch vollkommen erfüllte und damit die göttliche Bestimmung der Menschheit verwirklichte. Christi Verdienst oder Genugthuung, sofern es unser Heil begründet, beginnt auch nach Abälard gerade erst da, wo jene Erfüllung und Verwirklichung ihren Abschluß erreicht hat. Und auch seine Übertragung auf andere meint er eben des-

898: de peccato i. e. de poena peccati quam pro nobis sustinuit in carne . . . damnavit peccatum i. e. poenam peccati a nobis removit qua etiam justi tenebantur antea et coelos aperuit. Sermo X, 452: quod ea videlicet commiserimus ex culpa quae ille tam graviter portavit in poena. Sic de ipso gaudeamus cum ipso, ut de nostris doleamus offensis, quod (huius? sive?) servorum reatus commiserit, quod innocens Dominus tantam poenam sustinuit. 876: oblatu8 est quia voluit. Desideravit quidem anima hominis illius salutem nostram, quam in morte sua consistere sciebat et propter illam quam desiderabat hanc tolerabat.

1) Sermo XII, 481: et peccata nostra suscepisse seu portasse dicitur, i. e. peccatorum nostrorum poenam tolerasse et sic quodammodo nostrae maledictioni communicasse.

halb in der ganz gleichen Weise, wie es der vulgären katholischen Vorstellung entspricht, in der Weise, bei der uns dasselbe wie eine von der Person lostrennbare Sache angesehen zu werden scheint — nur dafs wir die Voraussetzung nicht vergessen dürfen, die dabei gemacht wird, die Voraussetzung der moralischen Einheit von Haupt und Gliedern, oder der persönlichen „Gemeinschaft“ der Gläubigen mit Christus, die nicht ein besonderer tiefer Gedanke Abälards, sondern seit Augustin Gemeingut ist. Nun beruft man sich dafür, dafs für Abälard das Verdienst einen tieferen Sinn habe, keine dingliche Leistung, etwas mit der Person eng Verbundenes, ja mit ihr Identisches sei, bei dem er nie an eine Summe bestimmter Leistungen, sondern an die Christus einwohnende Fülle der Liebe gegen Gott denke, auf die Sätze des Sentenzenbuchs, dafs das Verdienst auf der voluntas, nicht auf den Werken beruhe, die ja Guten und Bösen gemeinsam seien, und dafs demgemäfs auch von Christus zu sagen sei, er habe in der Passion nicht mehr Verdienst als unmittelbar von der Empfängnis an, da er schon damals Gott von ganzem Herzen geliebt habe ¹. An einer solchen Deutung dieser Aussprüche kann freilich die Thatsache schon irre machen, dafs jene Sätze Gemeingut der Späteren geblieben sind, die doch alle jene „dingliche“ Auffassung des Verdienstes haben. Dazu kommt, dafs Abälard ausdrücklich sagt, Christus habe den Tod übernommen, weil er gewußt, dafs auf ihm unsere Rettung beruhe, und dafs erst durch den Vollzug seines Opfertodes der Himmel wieder aufgeschlossen sei ².

1) Cap. 34, col. 1754: Dicitur meritum ipsa bona voluntas qua meremur. Quod autem meritum in sola voluntate consistat. Augustinus multis modis et exemplis . . . probat . . . Sic quoque de Christo sane asserimus quod, quando ad passionem adductus est et in ligno affixus est, non plus meruit quam ab ipsa conceptione. Neque enim tunc melior affectus quam ab ipsa pueritia exstitisset, cum ex tunc Deum ex toto corde diligeret. Sic igitur in voluntate, non in operibus quae bonis et malis communia sunt, meritum omne consistit.

2) S. 425 Anm. 4 am Schlufs. 844: qui modo baptizati statim moriuntur, regnum coelorum statim ingrediuntur; quod tunc non fiebat,

Die Auskunft von Deutsch, daß der Vollzug des Todes Christi notwendig gewesen sei nur wegen seiner ethischen oder psychologischen Wirkung auf uns, scheidet an der That- sache, daß für Abälard am Vollzug der Passion gerade die Heilswirkung hängt, deren diejenigen entbehren müssen, die vor ihr das erreicht haben, was durch jene psychologische Wirkung bei uns erreicht wird, die Gerechtigkeit. Wenn man sich die Gleichsetzung des Opfertodes Christi mit der freiwilligen Übernahme unserer Strafe vergegenwärtigt, so erledigt sich die Schwierigkeit einfach, freilich um den Preis des Verzichtes auf einen tieferen Begriff des Verdienstes. Christus hat allerdings — sittlich betrachtet — nicht mehr verdient durch die von vornherein zweifellose wirkliche Aus- führung seiner Liebesabsicht gegen Gott, die doch auf diese Leistung von vornherein gerichtet war; aber die freiwillige Übernahme der Strafe, im Sinne einer Ersatzleistung, muß nach der rechtlichen Betrachtung, die hier zu Grunde liegt, wirklich erfolgen, ehe das Strafverhängnis aufgehoben werden kann. So sehen es auch die späteren, von Alexander von Hales bis auf Thomas, an.

So beschränkt sich die Abweichung Abälards von der geltenden Lehre über die Erlösung darauf, daß er die Befreiung von Sünde und Tod nicht ausdrücklich darauf hin- ausgeführt, daß sie auch Befreiung aus der Gewalt des Teufels sei, und daß er in der Reproduktion des augusti- nischen Gedankens von der Liebe weckenden Kraft des großen Liebeserweises der Gottheit den Hinweis auf die verdienst- liche oder satisfaktorische Kraft dieses Märtyrertodes unter- lassen, und die psychologische Wirkung dieses Liebeserweises der unvermittelten Ausgießung der Liebe zu Gott durch den heiligen Geist in die Herzen substituiert. Nur das letzte ist eine wirkliche Abweichung — und eine, die wir vom Zu- sammenhang der evangelischen Heilslehre aus zu loben haben,

quia sc. hostia nondum erat soluta, in effusione videlicet sanguinis Christi, sicut nec illi qui baptismo Christi baptizati fortassis ante pas- sionem eius mortui sunt, januae coelestis aditum adhuc habere poterant. 859 A. 898 B.

wie das Harnack mit Recht gegenüber Reuter thut. Die beiden Unterlassungssünden sind in keiner Weise in Abälards Gedanken begründet, sind zufällig. Und einmal wenigstens hat Abälard auch die objektive Aufhebung der Strafe (und Schuld) durch den Tod Christi in die große göttliche Wohlthat, die uns zur Liebe antreibt, ausdrücklich eingerechnet ¹.

Wie begreift sich aber, daß Wilhelm und Bernhard diese Teile des Römerkommentars, an denen ihre Anklagen zerschellen mußten, ignoriert haben? Haben sie in ihrer heiligen Entrüstung mit der Auslegung von 3, 25. 26 ihre Lektüre beschlossen? Oder haben sie sich in dem einmal geschöpften Vorurteil gegen jede Korrektur verstockt? Jedenfalls sind sie nicht die letzten gewesen, die in der einen oder anderen Weise es schlimmer gemacht haben, als wie Röm. 10, 2 geschrieben steht.

In eigentümlicher Weise hat Hugo a St. Victore die Lehre von der Erlösung vom Teufel mit der eigenartig abgewandelten Satisfaktionslehre Anselms verbunden ². Er stellt fest, daß, wenn im Rechtsstreit zwischen Gott, Mensch und Teufel der letztere des Unrechts gegen Gott wie gegen den Menschen, der Mensch aber des Unrechts gegen Gott überführt wird: *injuste ergo diabolus tenet hominem, sed homo juste tenetur*. Was der Mensch braucht, um mit Recht gegen die Herrschaft des Teufels Einsprache erheben zu können, ist also nur ein Patron, der genug Macht besitzt, um den Teufel wegen seiner ungerechten Vergewaltigung des Menschen vor Gericht zu ziehen. Gott aber war nicht willens, das Patronat des Menschen zu übernehmen, da er dem Menschen wegen seiner Schuld zürnte; der Mensch hatte ihn also zunächst zu versöhnen. Dazu gehörte *ratio-*

1) Zu Röm. 8, 3. 4. 898: . . . *Jesum Christum tanquam Deum ipsum proximum vere diligere humanum illud beneficium quod nobis exhibuit compellit: quod est in nobis peccatum damnare i. e. reatum omnem et culpam destruere per charitatem ex hoc summo beneficio.*

2) *De Sacramentis liber I, pars VIII, cap. 4.*

nellerweise sowohl Ersatz des Gott zugefügten Schadens, wie Genugthuung für die Gott erwiesene Verachtung ¹. Die gleiche Forderung begründet Hugo noch auf eine andere Weise. Die Befreiung des Menschen von dem ewigen Tode, die letztlich dasselbe ist wie die von der Gewalt des Teufels, muß so vor sich gehen, daß der Teufel keine Gelegenheit zur Schmä- hlung findet, daß der Mensch derselben würdig ist, oder ein Recht hat, dem ewigen Tode zu entgehen. Und das ist eben nur unter jenen beiden Bedingungen der Fall. Diese kann nun der Mensch nicht erfüllen. Die erste, *hominem pro homine dare*, nicht, weil der Mensch Gott den gerechten Menschen entzogen hatte und nun nur Sünder fand. Da greift denn Gott nach seiner Barmherzigkeit ein und schenkt dem Menschen in Christus den Menschen, der für ihn oder mit dem er die Ansprüche der Gerechtigkeit erfüllen kann. Die Existenz eines Menschen wie Christus innerhalb der Menschheit, also schon seine Geburt, ist der erforderliche Schadenersatz; Christus ist eben als Gottmensch noch mehr wert als der erste Mensch vor dem Sündenfall. Die zweite Bedingung, die Satisfaktion für die Gott bewiesene Verach- tung, findet am angemessensten statt, wenn der Mensch, um der Befreiung von der durch den Ungehorsam verdienten Strafe würdig zu werden, eine Strafe, die er nicht verdient hat, freiwillig und gehorsam auf sich nimmt. Auch dazu ist er aufser stande, weil er infolge seiner Verschuldung (*reatus*) ohnehin schuldig ist, jede denkbare Strafe dieser

1) *Si homo talem patronum haberet, cuius potentia diabolus in causam adduci posset, iuste dominio eius homo contradiceret; quia nullam diabolus justam causam habuit, quare sibi jus in homine vindicare debuerit. Patronus autem nullus talis inveniri poterat nisi solus Deus, sed Deus causam hominis suscipere noluit, quia homini adhuc pro culpa sua iratus fuit. Oportuit ergo, ut prius homo Deum placaret et sic deinde Deo patrocinante cum diabolo causam iniret. Sed Deum rationabiliter placare non poterat, nisi et damnum quod intulerat restauraret et de contemptu satisfaceret.* Doch braucht Hugo das Wort *satisfactio* auch so, daß es beide Momente, die *recompensatio* des Schadens und die Sühne für die Beleidigung einschließt: *Cap. 3: consilium erat in ratione satisfactionis, auxilium erat in effectu redemptionis.*

Art zu ertragen. Da tritt nun Christus stellvertretend ein, der keiner Strafe schuldig ist, und sühnt durch seinen Tod den reatus des Menschen. Mit beidem, mit der Bezahlung der Schuld an den Vater, und der Sühnung des reatus hat er unsere Sache geführt, Ps. 9, 5; unser *judicium* aber, indem er zur Hölle herabsteigend und die Pforten des Todes zerbrechend die dort Gefangenen befreit. Unmittelbar darauf heißt es jedoch, daß schon in der Passion Christi das *judicium* des Menschen gegen den Teufel sich vollzogen hat. — Das Leiden Christi gilt aber für die menschliche Natur, weil das Opfer, das Christus darbrachte, von dieser Natur genommen war. Und der Erlösung wird teilhaftig, wer mit dem mittels des Fleisches uns geeinten Erlöser sich durch den Glauben vereint². Es war dieser Modus der Erlösung ein rationeller und der Gerechtigkeit entsprechen-

1) *Ib.* Deus primum gratuito praevenit eum per solam misericordiam, ut deinde liberaret per justitiam. Hoc est quia homo ex se justitiam evadendi non habuit; Deus homini per misericordiam, justitiam dedit. Neque enim ereptio hominis perfecte rationabilis esset, nisi ex utraque parte justa fieret . . . Ut ergo Deus ab homine placari posset, dedit Deus gratis homini quod homo ex Deo Deo redderet. Dedit igitur homini hominem quem homo pro homine redderet, qui ut digna recompensatio fieret priori non solum aequalis, sed major esset . . . Quod . . . homini datus est Christus, Dei fuit misericordia. Quod ab homine redditus est Christus, fuit hominis justitia. In nativitate enim Christi juste placatus est Deus homini; quia talis homo inventus est pro homine qui non solum . . . par, sed etiam major esset homine . . . Sed adhuc super erat homini, ut sicut restaurando damnum placaverat iram, ita quoque pro contemptu satisfaciendo dignus fieret evadere poenam. Sed hoc convenientius fieri non poterat, nisi ut poenam quam non debebat sponte et obedienter susciperet, ut de poena, quam per inobedientiam meruerat, eripi dignus fieret . . . Hanc autem poenam homo peccator solvere non poterat, qui quamcunque poenam susciperet non nisi digne et juste propter contemptus primi reatum sustineret . . . Christus ergo nascendo debitum hominis patri solvit et moriendo reatum hominis expiavit.

2) *Cap. 7:* Suscepit de natura hostiam pro natura, ut de nostro esset holocaustum offerendum pro nobis, ut in hoc ipso ad nos pertineret redemptio: quia de nostro sumpta erat immolatio. Cuius quidem redemptionis participes efficimur, si ipsi redemptori per carnem nobis sociato per fidem unimur.

der. Nun aber will bei der Idee der Gerechtigkeit, soweit sie Gottes Handeln bestimmt, Gottes Machtstellung in Betracht gezogen werden. Hugo stellt cap. 8. 9 mehrere Distinktionen auf, um es zu begründen, daß Gott gerecht handelt, wenn er nach seinem Belieben den Sünder bestraft oder rechtfertigt, und gerecht gehandelt haben würde, auch wenn er die, welche er jetzt rettete, verlassen und umgekehrt die, welche er jetzt verläßt, hätte retten wollen. Denn „*potestas est in voluntate eius, quia sine injustitia facere illi licet quodcunque voluerit*“. Aus diesem Begriff von Gottes Gerechtigkeit folgert er nun, daß Gott die Erlösung des Menschengeschlechtes auch auf andere Weise als auf die vorhin angegebene — unseren Maßstäben der Vernunft d. h. der Gerechtigkeit gemäß entsprechende — hätte vollbringen können¹. Die *convenientia* der letzteren begründet er dann wie Augustin durch die heilsamen Wirkungen auf uns: das Herabsteigen des Gottessohnes zur Übernahme unserer Übel erweckt die Hoffnung, an seinen Gütern Teil bekommen zu können; sein Leiden giebt ein Vorbild für ein Verhalten, mit dem wir ihm Dank abstatten, seine Verklärung zeigt uns, was auch wir als Lohn erreichen können².

Es ist interessant zu sehen, wie auch hier ein Bernhard nahe stehender Theologe die Erlösung von der Gewalt des Teufels noch mehr wie Augustin und Bernhard in den Hintergrund geschoben und als bloße Folge der Erlösung von der Sündenstrafe aufgefaßt und diese als Versöhnung mit Gott verstanden hat. Dieselbe gewinnt eine Beziehung auf den Teufel nur beiläufig und unter zwei Gesichtspunkten, die sich nicht wohl in einen zusammenziehen lassen. Das eine Mal wird durch Christi Erfüllung der Rechtsverbindlichkeit des Menschen gegen Gott Gottes Machthilfe gegen den Teufel gewonnen und der Triumphzug Christi in die Hölle, bei dem doch unmittelbar nur die vorchristlichen Frommen

1) Cap. 10: *Propter quod veraciter profitemur quod redemptionem generis humani etiam alio modo Deus perficere potuisset, si voluisset.*

2) Nach Seeberg a. a. O. S. 57 hat Hugo hier auch als Grund angeführt, daß uns so die Größe unserer Schuld vorgestellt wird. Davon habe ich nichts gefunden.

befreit werden, veranschaulicht die Aufhebung der Gewalt, die der Teufel, soweit er selbst in Betracht kommt, usurpiert, als eine tyrannische geübt hat. Das andere Mal wird die Befreiung des Menschen von der Strafe dadurch begründet, daß der Mensch durch Christi Erfüllung seiner Rechtsverbindlichkeiten dieser Befreiung würdig gemacht ist und auch die Schmähsucht des Teufels keine begründete Kritik an Gottes Verfahren üben kann. Dennoch führt auch Hugo die Vorstellung von der Täuschung des Teufels noch fort¹, obwohl sie natürlich nur den Sinn haben kann, daß der Teufel Christus in den Tod gebracht hat, ohne sich über die Bedeutung dieser Person und dieses Todes klar zu sein.

Ferner ist es interessant zu sehen, wie Hugo sich mit Anselm, ohne ihn zu nennen, auseinandersetzt und dabei dessen Formeln auf die Linie Augustins zurückführt. Er schließt sich an ihn an, indem er das zur Versöhnung Gottes Erforderliche nach den Maßstäben der Vernunft, speziell der vergeltenden Gerechtigkeit feststellt, und die Harmonie von Barmherzigkeit und Gerechtigkeit darin erblickt, daß Gottes Barmherzigkeit dem Menschen den Mittler schenkt, der dem Menschen die *justitia evadendi* ermöglicht, ja den der Mensch Gott als Ersatz geben kann. Aber nachdem er den tatsächlichen Modus der Erlösung nach diesem Gesichtspunkt gedeutet, beweist er aus der souveränen Macht Gottes, vermöge deren dieser nie ungerecht handeln kann, er mag thun, was er will, daß dieser Modus nicht, wie Anselm es meint, notwendig gewesen sei, sondern nur besonders angemessen und zwar mit Rücksicht auf uns. — Weiter wandelt er den Begriff der Satisfaktion um. Auch Anselm hatte ursprünglich Ersatz für den Schaden, den Gott die Sünde gebracht, und Genugthuung für die Beleidigung Gottes gefordert, I, cap. 22 und 23. Unter dem Schadenersatz hatte er die Wiederbringung oder Rechtfertigung der Anzahl von Menschen verstanden, die zur Ausfüllung der Lücke in der Engelwelt nötig waren. Anselm hat aber dann diesen Ge-

1) Cap. 6: *venit sapientia, ut vinceret malitiam, ut hostis, qui astutia vicerat, prudentia vinceretur.*

danken nicht verfolgt, sondern die Zahlung des debitum oder die Satisfaktion in dem Tode Christi gesehen, wie er eine den Unwert der Sünde an Wert übersteigende überpflichtmäßige Gabe oder Dienstleistung an Gott sein soll. Hugo aber sieht den Schadenersatz für den verlorenen ersten Menschen in der Aufbringung eines gerechten Menschen seitens der Menschheit und die Genugthuung in der freiwilligen Übernahme einer sonst nicht verdienten Strafe. Und wenn Anselm die Brauchbarkeit aller denkbaren poenae der Buße und Verzichtleistung zur Satisfaktion mit der Erklärung abgewiesen hatte, zu diesen sei der Mensch verpflichtet, wenn es ihm Ernst mit dem Trachten nach dem ewigen Leben sei¹, so verbessert Hugo vielmehr stillschweigend Anselm, indem er sagt, daß der Mensch zu jeder denkbaren Strafe dieser Art durch seine Sünde verpflichtet sei. Es ist das in der That eine Verbesserung vom gemeinsamen Boden der mittelalterlichen Ethik aus, den Anselm verlassen hatte, indem er jeden denkbaren schmerzlichen Verzicht als Pflicht des Menschen auffaßt, der nach dem ewigen Leben strebt, während er nur der sicherere und rätlichere Weg ist. Indem Hugo in Christi Person, wie sie Gott auch im Leben zugewandt ist, den Schadenersatz, in seinem Tode die Übernahme der satisfaktorischen Strafe sieht, das erste als solvere debitum, das zweite als reatum expiare bezeichnet, hält er sich in größerer Annäherung an Augustins Formeln. Dieser bezeichnet das Opfer Christi als Selbstdarbringung an Gott und hat nebeneinander die Formeln „quae non rapuit, exsolvit“, oder „pro nobis debitum solvit“ und „poenam nostram suscepit“, obwohl ihm das letztlich alles gleichbedeutend ist. Es läßt sich vermuten, daß Hugo sich zu jener Distinktion veranlaßt gesehen hat durch die Absicht, den pönalen Charakter der Satisfaktion, der bei Anselm zurücktrat, stärker zu betonen. Aber es ist nun eine der für den Sinn dieses Strafcharakters der Satisfaktion instruktivsten Beweisstellen, wenn er sagt, daß das Mittel, um den Menschen — denn um diesen, nicht schon um Christus handelt es

1) I, 20.

sich hier — der Befreiung von der verdienten Strafe — der ewigen Verdammnis — würdig zu machen, die freiwillige Übernahme einer nicht verdienten Strafe gewesen sei¹. Die satisfaktorische Strafe ist nicht von weitem als Unterstellung unter Gottes Gericht über die Sünde, sondern als Übernahme einer pönalen d. h. schmerzlichen Leistung gedacht. Auch Hugo redet gelegentlich davon, daß Christus ohne Sünde die Strafe der Sünde getragen habe²; das bedeutet aber nur, daß er den zeitlichen Tod, der bei uns Strafe der Sünden ist, und der für ihn keine Strafe, sondern nur eine Pein war, auf sich genommen³.

Mit dem Nachweis, daß die Leistung Christi uns zu gute kommt, giebt sich Hugo nicht viel Mühe: Augustins Formel, daß der Gottessohn, was er Gott für die Menschennatur opferte, aus dieser genommen, genügt ihm, um die allgemeine Gültigkeit dieser Leistung, der Hinweis auf die Bedingung der Einigung mit ihm im Glauben, um die Teilnahme der einzelnen an ihr zu begründen. Vgl. S. 431 Anm. 2. Steckt auch in dem zweiten die Idee des Leibes Christi, so hat er doch den Gedanken nicht, daß Christus als das Haupt der Gemeinde vermöge der solidarischen Einheit mit ihr Subjekt der Satisfaktion ist, und ist bei der „schlaffen“ Formel angelangt, daß Christus für die ganze menschliche Natur das Opfer dargebracht, daß aber die einzelnen durch den Glauben an ihn daran Anteil bekommen. — Daß ihm aber auch wie Anselm das Verdienst der selbstverständliche allgemeinere Begriff gewesen, daß ihm Christi Anrecht auf Belohnung die Geltung der speziell satisfaktorischen Leistung für uns begründet, zeigt L. II, p. I, cap. 6, wo er die Frage erörtert und verneint, ob Christus habe sterben müssen, um sich die Verklärung zu verdienen. Er verneint sie, weil der

1) Vgl. S. 431 Anm. 1 gegen Ende: „poenam quam non debebat“ muß „eine Strafe“, „poena quam meruerat“ „die Strafe“ übersetzt werden. Das zeigen die Relativsätze.

2) L. II, p. I, cap. 5: qualiter sine peccato poenam peccati portaverit.

3) Vgl. L. II, p. I, cap. 6: ergo Christus non potuit intrare in gloriam, nisi transiret per poenam.

Gottmensch vom ersten Augenblick der Empfängnis an die vollkommene Güte und den vollkommenen Gehorsam (d. h. die Leidens- und Sterbenswilligkeit) in seiner Gesinnung besitzen, die das Verdienst konstituiert. Es liegt ihm aber alles daran, dies festzustellen, weil die Übertragbarkeit des Lohnes für das opus seines Leidens auf uns daran hängt, daß der Gottmensch, um für sich die Verherrlichung zu erlangen, nicht zu sterben brauchte. Hier ist also durchweg vom *meritum oboedientiae patendi* die Rede. Ganz aber fällt für ihn der Nachweis aus, auf den Anselm so viel Mühe verwandt, daß nur der Gottmensch die den unendlichen Mißwert der Sünde kompensierende unendlich wertvolle Leistung aufbringen konnte. Wie schwer die freiwillige Strafe sein mußte, die zur Sühnung des *reatus* nötig war, zieht er überhaupt nicht in Erwägung. Bei der Frage nach dem Schadenersatz konnte eine ähnliche Frage nicht abgewiesen werden; aber die Sache ist rasch erledigt: daß der Gottmensch, der *major* ist als der erste Mensch, eine *digna recompensatio* ist, das ist zweifellos.

Das hohe Maß des *consensus*, das betreffs der Versöhnungslehre schon in dieser Zeit bestand, mag noch ein Abälard näher stehender Theologe veranschaulichen, Robertus Pallus. Mit Entschiedenheit weist er den Gedanken als eine Blasphemie ab, daß Christus dem Teufel den Lösepreis oder das Opfer gebracht; dieser hatte kein Recht auf den Menschen. Sondern Gott, dem Christus im Leiden gehorsam gewesen und somit das Opfer des Leidens gebracht, hat es gefallen, um dieses Preises willen die Gefangenen zu befreien und den Verleumder zu demütigen¹. Daß Christi Leiden ihm wirklich Erlösungsbedeutung besitzt, sofern es für Gott Grund zu einem sonst nicht eingetretenen Handeln wird, zeigt der einzige Gedanke, den er näher ausführt, daß die volle Vergebung der Sünden an das *meritum passionis*² Christi geknüpft ist, sofern erst nach dessen Vollzug der

1) Sent. l. 4, cap. 14 bei Migne P. L., Bd. 186, Col. 821.

2) Ein anderer, auf die Satisfaktionsidee hinweisender Terminus cap. 26: *quae latro rapuit, cruce exsolvit*.

himmlische Palast wieder geöffnet wird¹. Aber freilich, Gott hätte uns ohne die Inkarnation oder auch durch die erstere, aber ohne die Passion befreien können². Wenn nämlich die Juden sich gescheut hätten, Christus zu kreuzigen, so hätten doch die defectus nostrae mortalitatis, die Christus übernommen, genügt, um uns mit Gott zu versöhnen.

Der Gedanke, der zu Grunde liegt, ist also der, daß freiwillige Übernahme von Leiden, zu denen keine Strafverpflichtung stattfindet, von der verdienten Strafe befreit — also satisfactorische Selbstbestrafung — und daß für die Gerechtigkeit Gottes es zwar nicht notwendig, aber angemessen ist, auf diese Bedingung zu halten, daß aber das Maß der satisfactorischen Strafe in Gottes Belieben steht.

Als gemeinkirchliche Anschauung über die Heilsbedeutung Christi ergeben sich somit für die erste Hälfte des 12. Jahrhunderts folgende Gedanken. Die Erlösung von der Gewalt des Teufels hat Christus dadurch vollzogen, daß er uns von Sünde und Tod oder Sündenstrafe erlöste, bzw. uns mit Gott versöhnte. Denn der Teufel hatte keinerlei Rechtsansprüche auf den Menschen und hat nicht etwa Christi Blut als Lösegeld empfangen; bei seiner Gewalt kann von Recht nur insofern die Rede sein, als Gott über die Menschen eine gerechte Strafe verhängt hat, indem er ihn in des Teufels Gewalt, d. h. unter die Knechtschaft der Sünde und des Todes kommen liefs. Gott hätte nun wohl den Menschen aus diesem Zustand durch seinen bloßen Befehl oder sonstwie befreien können, ohne ungerecht zu handeln, da er der Allmächtige ist. Aber um der Zweckmäßigkeit willen hat er den Weg gewählt, daß er in Barmherzigkeit der Menschheit oder der Gemeinde der Erwählten in dem Gottmenschen den Mittler gab, der als Haupt seiner

1) Ib. cap. 15.

2) Cap. 13: Adversa ferebat et bene agebat, tum quoniam nostrae sic competebat redemptioni, tum ut nostrae praeberet exempla fragilitati: morte tandem turpissima condemnatus. Non quod aliter redimere non poterat; verum ut quantitate pretii quantitatem nobis innotesceret amoris nostrique peccati.

Gemeinde an ihrer Stelle die Leistung an Gott vollbrachte, die mit der Sündenvergebung zu erwidern der Gerechtigkeit Gottes gemäß ist. Einerlei ob diese Leistung Lösegeld, Opfer, Verdienst, Genugthuung, Übernahme der Strafe für unsere Sünden genannt wird, es ist damit eine freiwillige oder nichtpflichtmäßige, mit Schmerz oder Pein verbundene Handlung gemeint, deren Wert den Unwert der menschlichen Sünde aufwiegt. Der Tod, den Christus als Gottessohn und Gerechter nicht zu sterben brauchte, und den er im Gehorsam gegen Gott und Liebe zu uns als Märtyrer für die Gerechtigkeit und indem er uns ein Vorbild gab, freiwillig gestorben ist, hat zweifelsohne diesen Wert und erwirkt demgemäß bei Gott objektiv die Aufhebung der ewigen Verdammnis oder die Eröffnung des himmlischen Paradieses für die Glieder des Leibes Christi: die einzelnen empfangen subjektiven Anteil an diesem Erwerb, indem sie durch die Taufe der Kirche einverleibt werden und in ihr nicht nur Erlafs des reatus, sondern auch effektive Tilgung der Sünde oder Wiedergeburt erlangen. Für die weitere Entwicklung des christlichen Lebens zu dem Ziele einer Gerechtigkeit, die im Gericht bestehen kann, hat Menschwerdung und Tod des Gottessohnes Bedeutung, indem der von ihnen ausgehende Eindruck auf das Bewußtsein die heilsamen subjektiven Wirkungen zur Folge hat, die Augustin schon aufgezählt, Demut, Liebe zu Gott, Hoffnung. Christus kommt hier als Exempel, der Liebeserweis, den Gott in der Menschwerdung und dem als Versöhnungstod gedachten Tode seines Sohnes gegeben, als *provocatio amoris* in Betracht. Die Mängel aber der subjektiven Gerechtigkeit finden in dem Wert der Todesleistung Christi für Gott ihre Ergänzung, sofern derselbe immer erneute Vergebung begründet.

Neue Funde zur Geschichte der Kastenordnungen des Landgrafen Philipp von Hessen.

Von

Lic. Dr. **Wilhelm Diehl**,

Pfarrer zu Hirschhorn.

Unter allen Kirchenordnungen der Reformationszeit erfreuen sich herkömmlicher Weise die auf das Kastenwesen bezüglichen der geringsten Beachtung. Es ist das ein großer Schaden, dessen direkte Folge darin besteht, daß wir über die Armenpflege der Reformationsgemeinden und über die Werke der Gemeindepflege, die in ihnen geschahen, vielfach vollständig im unklaren und somit außer Stande sind, einen wesentlichen Teil des kirchlichen Lebens zu verstehen. Zwar hat Uhlhorn in seinem grundlegenden Werk über die christliche Liebesthätigkeit auch hier Ansätze geschaffen. Aber mehr als das hat er nicht geliefert, und konnte er nicht liefern. Denn hier ist vorher noch ein wichtiges Stück Arbeit zu thun, die Erforschung des Kastenwesens einzelner Territorien. Wenn ich jetzt für Hessen damit den Anfang mache, so geschieht das nicht bloß um dessentwillen, weil uns hier wertvolle Materialien zur Verfügung standen, sondern weil das Kastenwesen, das unter Philipp dem Großmütigen ins Leben trat, auch für andere Territorien vorbildlich gewesen ist und in seinen Grundgedanken von Prinzipien geleitet wird, die bis zur Gegenwart noch nicht überboten sind, ja die in der Gegenwart als Muster und Vorbild

gelten können. Letzterer Umstand rechtfertigt es auch, daß wir eine solche, anfangs etwas lokalgeschichtlich beschränkt aussehende Studie hier an dieser Stelle einem weiteren Leserkreis vorlegen.

1.

Wollen wir über die Zustände des Kirchenkastenwesens eines bestimmten Territoriums ins klare kommen, so gilt es vor allem, den etwa vorhandenen Ordnungen nachzugehen. Das ist nun hier auf unserem Arbeitsgebiet keine leichte Sache. Wir müssen deshalb mit Kritik beginnen und beim eigenen Aufbau Vorsicht zum obersten Gesetz der Forschung machen. Erleichtert wird uns dabei unsere Arbeit allerdings dadurch, daß es uns gelungen ist, eine ganze Anzahl neuer Kastenordnungen in den Beständen des Großherzoglichen Staatsarchivs zu Darmstadt zu entdecken, welche die Forschung von vornherein auf einen gesicherten Boden zu stellen erlauben.

Von den althessischen Kastenordnungen aus dem 16. Jahrhundert hat zuletzt Wilhelm Köhler in seinem 1894 erschienenen Schriftchen „Hessische Kirchenverfassung im Zeitalter der Reformation“ gehandelt. Er unterscheidet darin zwei Ordnungen aus der Reformationszeit, nämlich eine aus dem Jahre 1527 und eine von 1530, welche letztere im Jahre 1533 nochmals erneuert worden sei. „Die erste ist von K. Köhler in der Zeitschrift für historische Theologie, XXXVII, S. 246 mitgeteilt, die andere von Freiherrn Schenk zu Schweinsberg im Archiv für hessische Geschichte N. F. I . . . Die Erneuerung von 1533 bei Richter, Kirchenordnungen I, S. 212.“ Diese Angaben sind bei genauerem Nachsehen etwas verdächtig, so daß eine erneute Prüfung der einschlägigen Materialien gerechtfertigt erscheinen dürfte. Vorerst sei festgestellt, daß die Urkunde, die in der Zeitschrift für historische Theologie, Bd. XXXVII, mitgeteilt wird, den Namen einer Kastenordnung nicht verdient. Es ist diese Urkunde nichts anderes als eins von den vielen in dieser Zeit vorkommenden „befehl schreiben durch das ganze land Gottes Casten aufzurichten“. So betitelt sie sich, und dies besagt auch ihr Inhalt: da sich

die „andächtigen und getreuwen“ „gegen ihren Nechsten so kalthertzig erzeigen“, daß sie in der Aufrichtung „gemeiner Casten für die armen“ „nachleßlich“ sind, werden sie „nochmals ermahnt“, sie sollen „daran sein, daß allenthalben in stetten und dörrfern im Ampt gemeine Casten ufgericht, daß gelt, so bis anher zum baw gefallen auch Calend bruderschafften . . . vigill Seelmessgeltt und ander dergleichen kirchengell gesammelt, denselben in gemein fünf fromme redliche man fürgesetzt“ und also die Armen unterstützt werden. Dies „befelch schreiben“ bewegt sich also auf der gleichen Höhe mit den von Rommel, Geschichte von Hessen, III. Teil, 1. Abteil. Anm. S. 261 ff. mitgeteilten Stellen über Einrichtung von Kasten, die aus den Gewaltbriefen für den Visitator Adam Kraft vom 20. Januar 1530 und 29. Juni 1531 stammen, und ist ebenso wenig wie diese eine „Kastenordnung“. Die Kastenordnung von 1527 muß demnach, wenn es überhaupt eine solche gab, erst noch nachgewiesen und aufgefunden werden. Freilich ist die von Köhler citierte Urkunde nicht ohne Wert. Sie legt uns die Frage nahe, ob die Kastenordnung, die Köhler an zweiter Stelle anführt, die im Archiv für hessische Geschichte mitgeteilte, angeblich von 1530 stammende, nicht vielleicht falsch datiert ist. Sie selbst trägt kein Datum. Aus einer später beigefügten Randbemerkung ersehen wir, daß sie vor dem 26. Januar 1532 entstanden sein muß (vgl. Archiv N. F. I, S. 245 Anm.). Das in ihr vorausgesetzte Bestehen der Universität Marburg und der „Privilegien“ (243) verweisen zwar nicht nach dem 31. August 1529 (so von Schenk), da die Privilegien älter sind (vgl. Landesordnungen I, 56: „nach vermöge der Privilegien, so wir gemellter unnser Universität derwegen zugestellt haben“, Schreiben vom 11. März 1529), wohl aber nach dem Jahr 1527. Sonstige Angaben macht die Ordnung selbst nicht. Der Herausgeber derselben datiert sie allem Anschein nach deshalb vom Jahr 1530, weil er die von Rommel mitgeteilte Bemerkung im Gewaltbrief Krafts vom 20. Januar 1530 für den ältesten Befehl über die Aufrichtung von Kasten hielt. Auf Grund des von Köhler mitgeteilten, oben besprochenen Schreibens müssen wir jedoch

den Plan, Armenkasten zu errichten, ins Jahr 1527 verlegen, denn das „befehl schreiben“ hat das Datum: „Freytag nach Bartholomaei Anno XXVII“. Es liegt mithin kein zwingender Grund vor, die von Schenk mitgeteilte Kastenordnung nun gerade aufs Jahr 1530 zu datieren. Was die dritte Ordnung, die von 1533, anlangt, so sieht Köhler in ihr eine Erneuerung der angeblich von 1530 stammenden und eben besprochenen Ordnung. Auch hier machen sich bei uns starke Bedenken geltend. Eine einigermaßen eingehende Vergleichung der beiden Ordnungen zeigt deutlich, daß sie aber auch nichts miteinander gemein haben, daß beide ihre Materie von ganz verschiedenen Gesichtspunkten aus behandeln. Die angebliche Ordnung von 1530 redet von den Personen, die mit der Verwaltung der Kasten zu thun haben, den Haupteinnahmen und -ausgaben der Kasten, wobei die Armenpflege berührt wird und der Kastenrechnungsablage. Die Ordnung von 1533, wie sie Richter mitteilt, spricht von all diesen Dingen fast kein Wort, sondern hauptsächlich vom Bauwesen, Pfarrgütern, Kastenzehrung und einigen kleineren Dingen.

Unsere bisherige kritische Betrachtung zeigt uns also folgendes. Bereits im Jahre 1527 war der Visitator Adam Kraft aufgefordert worden, allenthalben Kasten aufzurichten. Ebenso erging bereits in diesem Jahre ein Befehlsschreiben an die Gemeinden, diesem nötigen Werk keinen Widerstand entgegenzusetzen, vielmehr es nach Kräften zu fördern. Es liegt die Vermutung nahe, daß zu gleicher Zeit oder doch bald nachher eine Kastenordnung entstand, welche Anordnungen über die Aufrichtung und Verwaltung der Kasten gegeben haben wird. Von den bisher aufgefundenen Kastenordnungen ist die von Schenk mitgeteilte noch immer die älteste. Aufser ihr ist bis jetzt nur eine, die vom Jahre 1533, welche die Landesordnungen und Richter abgedruckt haben, bekannt.

Ich glaube nun, daß wir die von Schenk in das Jahr 1530 datierte Ordnung schon in die Jahre 1527 oder 1528 zu datieren haben, und daß sie auch weiterhin „die grundlegende älteste hessische Kastenordnung“

bleibt. Zum Beweis für diese Annahme sei auf folgende Thatsachen hingewiesen. Die mehrerwähnte spätere Kastenordnung, angeblich von 1533, nimmt in pos. 8. Bezug auf eine Kastenordnung, die „die Ordnung“ schlechthin heißt. Ebenso fordert der Gewaltsbrief vom Jahre 1531: „Dafs der Kastenordnung gelebt werde“. Beide Notizen sind nur unter der Voraussetzung verständlich, dafs es damals auch wirklich nur eine Kastenordnung gab. Diese ist aber die von Schenk gefundene, denn sie ist vor 1530 schon da und auf sie paßt das Citat in pos. 8. der Ordnung von 1533. Dazu kommt eine Beobachtung, die sich in dem uns vorliegenden Original der Ordnung, die von Schenk veröffentlichte, machen läßt. Es wird uns da in einem ehemals zur Registratur der Pfarrei Wetter gehörigen Heftchen nacheinander eine Niederschrift 1. der Kastenordnung, 2. eines Anhangs zur Kastenordnung, betr. „Auffriechtunge und ordenunge des kastens der armen zu Wetter u. s. w.“ und 3. eines Nachtrags vom 26. Januar 1532 mitgeteilt. Der Nachtrag bietet vier Punkte, von denen die drei ersten inhaltlich mit Pos. 5 bis 7 der Kastenordnung von 1533 übereinstimmen. Sie wurden am 26. Januar 1532 bei Gelegenheit einer Visitation des Kastens nachgetragen, wie ja auch an den Rand des Wetterer Exemplares der älteren Kastenordnung eine diesbezügliche nachträgliche Notiz gemacht wurde. Der Anhang zur Kastenordnung, der mit dem eben erwähnten Nachtrag auf vier Blättern von gleichem Papier steht und allem Anschein nach nachträglich der Kastenordnung beigeheftet wurde, ist datiert von dem „sechtzehinde tage des herbstmon im jar funffzehin hundert und acht und ztweintzig“. Er enthält Nachrichten über die Summen, die der Kasten zu Wetter den dortigen Pfarrern, Schulmeister, Opfermann, Kastenmeistern und Armen jährlich zukommen lassen soll und trägt den Charakter einer besonderen lokalen Ausführungsbestimmung zu einzelnen unklaren Forderungen der allgemeinen Ordnung. Dafs dieser „Anhang“ ganz selbständig gemacht worden ist, ist wohl nicht anzunehmen. Es bleibt doch immer die Frage, warum steht in ihm nichts von der Art, wie der Kasten zu Wetter verwaltet werden soll. Ich kann

den Gedanken nicht los werden, daß der Anhang, der bei Aufrichtung des Kastens gemacht wurde, eine Ordnung, nämlich die bereits mitgeteilte, voraussetzt. Das heißt aber, daß die von Schenk mitgeteilte Ordnung aus der Zeit vor dem „sechzehenden tage des herbstmon“ 1528 stammt.

2.

Doch lassen wir das auf sich beruhen und wenden wir uns der Ordnung aus dem Jahre 1533 zu. Die „hessischen Landesordnungen“ Bd. 2 veröffentlichen eine derartige Ordnung von allerdings merkwürdigem Aussehen und Richter druckt sie in seinen „Evangelischen Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts“ ab. Nun liegt uns aber eine bisher unbekannte Kastenordnung auch vom Jahre 1533 vor, die ganz anders aussieht als die erwähnte. Sie ist zwar auch nur eine Kopie, aber immerhin eine aus dem Jahre 1628 und zugleich eine, welche den Eindruck größter Genauigkeit macht. Dazu kommt, daß sie — im Gegensatz zu der Ordnung, welche die Landesordnungen bringen —, genau datiert ist und wirklich einer Erneuerung und Erweiterung der alten Ordnung, welche Schenk mitgeteilt hat, so ähnlich sieht, daß sie nur unter der Annahme eines Abhängigkeitsverhältnisses verständlich ist. In Punkt 1 bis 25, sowie Punkt 49 ist unsere neue, 50 Punkte umfassende Ordnung völlig auf der Grundlage der Schenkschen Ordnung entstanden. Sie verändert zwar manchmal einen Ausdruck und schiebt ein Wort oder mehrere Worte ein, aber das alles geschieht in einer derartigen Weise, daß wir den Eindruck gewinnen, der Autor unserer Ordnung hat einfach ein Exemplar der Schenkschen Ordnung vor sich liegen gehabt und in dieses seine Änderungen hineinkorrigiert. Er hat fast kein Wort der alten Ordnung weggelassen und seine Einschübe meist sehr mechanisch vollzogen. Seine Einschübe gehen aber alle von derselben veränderten Anschauung von der Stellung des Superintendenten und des Pfarrers zum Kastenwesen aus, wenn sie nicht schlechthin lediglich dem Streben nach deutlicherer Ausdrucksweise

entsprangen. Er schreibt „Handzinsregister“ statt „Zinsregister“ und „Handregister“ statt „Register“, ist durchdrungen vom Gedanken, daß nicht bloß der Pfarrer, sondern auch der Superintendent bei der Ernennung der Kastenmeister mitzuwirken und ihnen ihre Pflichten einzubinden habe, und daß der Pfarrer nicht bloß „oberster“ Kastenmeister, sondern der Vorgesetzte des Kastenmeisters sei und damit auf gleichem Niveau wie „Renthmeister und Schultheiß“ stehe, die ihm im anderen Fall vorgesetzt wären. Er hat darum nicht nur die Oberleitung, sondern schreibt selbst „die hauptregister“, gemahnt den Kastenmeister in einem feierlichen Akte an seine Pflichten und nimmt an der Rechnungsablage als verantwortlicher Vorgesetzter, nicht nur als Prüfungsorgan teil. Dies alles rechtfertigt unsere Annahme vollkommen. Wir wollen sie aber auch äußerlich begründen und drucken deshalb die neue Ordnung, die wir als A bezeichnen, in der Form ab, daß alle, in Punkt 1 bis 25 und 49 neu hinzugekommenen Ausdrücke kursiv gedruckt, alle in der neuen Ordnung weggelassenen Ausdrücke in Klammern beigefügt sind.

O r d n u n g

Wie sich die Castenmeister halten sollen in ihrem Ampt:

1) Item der Pfarrer soll allezeit Obrister Castenmeister sein, *die hauptregister schreiben*, also das man mit seinem wissen und willen alle Ding handeln soll, und nicht hinder ihme.

2) Item es sollen beneben dem Pfarrer an einem ieglichen ende zwen drey oder vier Castenmeister sein, darnach die Christlich gemein gros ist, welcher einer das *handzinsregister* haben, und alle Zins inmahnen und eigentlich ufschreiben soll, was er inmahnet (odir sonst) innimbt *und außgibt*.

3) Item derselbigen Castenmeister sollen ie zum wenigsten einer oder zwen schreiben und lesen können, uf das einer aus ihnen das Zinsregister haben, und die Zins ingemahnen kann, wie oben stehet.

4) Item die andere Castenmeister, sollen dem, der das *Handregister* hatt, und die Zins inmahnet, zu der hand gehen, und ihm helfen, wan er Sie anspricht zu aller Zeit, was den Casten belangt.

5) Item es soll ein ieglicher Renthmeister oder Schultheis den Castenmeistern helfen, zu der bezahlung der Zins, und ander inkommens der Casten, als dick Sie kommen und ihme ansagen, wer sein Zins nit geben wöll, die er vormals gegeben hat, oder

durch sein vorfahrn gegeben worden wehren, das also der Cast, *wie auch mit Pfarrgefall* im besess were, die soll der Renthmeister Pfenden, und die Castenmeister, mit den Pfanden bezehmen laßen, als bald zu versetzen oder zuverkauffen, nach notturfft des Castens, unangesehen alle gewonheit, so bis anhero mit den Pfanden gehalten worden ist, doch das hirin Christliche lieb nicht überschritten werde, *darbey nichts abgehen laßen.*

6) Item es soll alle Jahr einer oder zwen aus den alten Castenmeistern, im Ampt bleiben, und ein oder zwen newen ihnen zugegeben werden, mit raht und hülff des *Superintendenten*, Pfarrners, Renthmeisters oder Schultheißen und der Eltisten und redlichsten aus der Christlichen gemein, *und der Superintendentens oder Pfarrer ihm vorlegen, was er sich zugehalten hat,*

7) Item welchen der *Superintendentens*, Pfarrer mit sambt dem *Schultheißen* und eltisten, aus der Christlichen gemein kiesen würd, zu einem Castenmeister, also das er ein from, redlich, unberüchtiger Mann sey, *wie auch nit einen Opferman*, der soll solch Ampt anzunehmen schuldig sein, bey bues zehen gülden, unserm gnedigen Herrn, unabbrüchlich zu geben, *und soll kein weltlichen Dinst als büttel stattknecht u. s. w. dabey versehen.*

8) Item die Castenmeister sollen auch, mit rath und hülff eines *Pfarrers*, Renthmeisters oder Schultheißen, an einem ieglichen ort handeln, in allen dapfern und schweren sachen, was ihnen vonnöten sein würd.

9) Item, man soll an einem ieglichen ort einen Casten haben, der in der kirchen stehe, und wohl verwahret sey, mit beschlag und schloßen, das niemands darzu schaden gethun kann.

10) Item in denselbigen Casten sollen gefallen alle Zinß der Brüderschafften, der kalander, der Spende, *stipendien*, und andere allmußen, was der gestiftt weren bey den kirchen, Priestern, Rächten, oder gemeinen, auch der Spital Zinse, und was zum Baw der kirchen gehört hat, *desgleichen die Pfarr Zinß, welche die Castenmeister umb gebührliche belohnung, wie die andere von Zwanzig gülden einen uffheben sollen, und aus dem Casten, den Pfarthern alle quartal reichen und lifern, damit Sie ihrem studiren, und Ampts desto besser unverhindert obligen können.*

11) Desgleichen *auch* sollen alle Priester und Geistliche Personnen, die geistliche Lehen haben, und selbs nit Predigen, oder an den enden, da die Lehen sein, nit wohnen, die helffte ihrer Zinß, und alles inkommens, in den Casten Jährlich folgen lassen, ausgescheiden, die, so zu Marpurck im studio studirten, die sollen des privilegii, als unser genediger Fürst und Herr der Universität daselbst gegeben hat, gebrauchen, so lang sie da im studio sein und studiren,

12) Item aus demselbigen Casten, soll man versorgen die

Prediger, und vorstender, der Christlichen Gemein, im wort Gottes, und alle arme krancke und gebrechliche Leuth, so an einem ieglichen ort sein, darzu soll man auch die kirchen, aus solchem Casten in redlichem baw halten.

13) Item es soll der Pfarrer, einen schlüssel zum Casten haben, und ieglicher Castenmeister auch einen haben, *und wo ein Pfarrer Stirbt, oder abzeucht, den schlüssel dem superintendenten oder Renthmeister zuhanden stellen, bis ein anderer Pfarrer aufgezogen, damit nichts verendert werde,*

14) Item es soll der Pfarrer oder Prediger das volck uf der Cantzel alle sontage vermahnen, das Sie den armen ihre allmußen mittheilen wollen, nach dem gebott Gottes,

15) Item, es sollen auch die Castenmeister allen sontäge vor den Toren an der kirche stehen, mit Taffeln oder schüsseln, und von den Christlichen menschen, die allmußen bitten, und samblen den armen, und was Sie kriegen, in gegenwertigkeit des Pfarrers zehlen, und alßdan in den kasten schütten oder stecken.

16) Item wan die Castenmeister den Casten ufschlissen wöllen, sollen Sie den Renthmeister oder Schultheißen, *oder eltesten* darbey nehmen, Und in deßen gegenwertigkeit mit dem Pfarrer zehlen, was sie im Casten funden, und so bald aufschreiben, in ihre register der innahme.

17) Item der Pfarrer soll mit den Castenmeistern in der Statt, Flecken oder Dorf umbhero gehen, und sehen helffen, wo arme Leuthe weren, die alters oder kranckheit halben sich nicht erneren könten, das man denselbigen aus dem Casten gebe, ein zimlich steuer, alle wochen, *oder die Allmußen, nach Stiftung der Testament.*

18) Item Sie sollen auch ein eigen Zettel machen, darin Sie die armen Leuth schreiben mit nahmen, denen Sie aus dem Casten geben wollen, und solche Zetteln dem Raht oder dem Obersten, in einer iglichen Statt, Flecken oder Dorff, anzeigen, und zu besichtigen geben, ob die angeschribene Leuth, auch arme, nottürfftige, frome Leuth seyen, und der Allmußen würdig.

19) Item Sie sollen auch eigentlich aufschreiben, waß Sie alle wochen einem ieglichen geben, an gelt oder (ander) ware.

20) Item die Castenmeister sollen auch ihrem Ampt trewlich und fleißig vorstehen, und alle Ding nutzlich und wohl handeln, bey ungenediger straff, unsers genedigen Herrn, daran soll Sie niemands verhindern, weder Amptleuth, knecht, Bürgermeister, Raht, Heimberge, noch gemein, auch bey ungenediger straf unsers genedigen Herren.

21) Item *der Pfarrer und Castenmeister*, sollen auch alle Jahr, in gegenwertigkeit (des Pfarners) des Renthmeisters, oder Schultheißen, des Burgermeisters oder Heimbergen, an einem ieg-

lichen ort, und zweyer frommen Rahtsman, oder Bawersman, welche der Burgermeister oder Heimberger darzu mit sich nimbt, ein gründliche Lauter, clare rechnung thun, von aller Innahm und Außgab, und was als dan der Cast, im Vorrath behalten würd, soll so bald in aller gegenwertigkeit, in den Casten gelegt und geschloßen, und von niemands heraus genommen werden, es geschehe dan mit wissen und willen aller deren, die darzu verordnet sein.

22) Item der Pfarrer soll auch daran sein, daß alle Jahr zu rechter Zeit die rechnung durch die Castenmeister geschehe, in Acht Tagen nach Michaelis, *alß bald bezahlen, das Geld in Casten legen, und die Castenmeister darauf quittiren.*

23) Item die Castenmeister sollen nach gethener rechnung, dieselbige rechenschafft under eines renthmeisters oder Schultheißen Siegel verschloßen, und unverzüglich in acht tagen gen Marpurck in die Cantzley schicken.

24) Item es soll zu einer ieglichen rechenschafft einem ieglichen Castenmeister, der das register *geschriben* gehatt, und die Zinß ingemahnet hatt, *ingleichen sein belohnung geben werden, damit Sie desto williger sein, in ihrem Ampt* (zwey und der andern einem itzlichem ein pfundt gelts zu dranckgelt geben werden, dormit sie destewilliger sein in irem ampt).

25) Item es will auch unser genediger Fürst und Herr, ie über drey oder vier Jahr, Seiner F. Gn. Rähte, einen Geistlichen und einen weltlichen schicken, in alle Stätt im Fürstenthumb zu Hessen, zu visitiren und zu verhören, die Rechnung der Casten, so mit der Zeit geschehen sind, und alle andere gebrechen, so in der Christlichen Gemein, befunden werden, und dieselbigen nach dem wortt Gottes endern, und rechtfertigen laßen, Gott dem Allmechtigen zu lob, und allen Christglaubigen zu trost, und heyl, Ihres Christlichen lebens und wandels.

26) Mann soll kein gelt aus dem Casten nehmen, und in gemein Landstewer und nutzen wenden, auch nicht an gemeine weg, steg zu verbawen, kein bergelt, noch schatzung von Geistlichen gühtern geben, sondern sie sollen deßen gefreyet sein,

27) Item Mann soll umb kein kirchen- oder Geistlich guht oder Zinß rechten, die man von alters hero geben hat, alte register, oder brif und siegel darüber hat, denen sollen die Ambtsknecht helfen, und ihnen Pfand geben, an einen ieden ort,

28) Mann soll auch den Hirten, der gemeinen nicht aus dem Casten lohnen, und soll kein Pfarner von den Pfarren und kirchen Güettern, auch ihrer Persohn und Viehes halben, zu frönen oder zu dienen, schuldig sein, sondern frey gehalten werden, des soll ein ieder Statthalter, Amptman zu Handhabung der kirchen und Pfarrern freyheit ernstlich bestehen und würcklich verhelpfen.

29) Es sollen die Castenmeister keinen Baw anfangen, sonder der Pfarrer und Amptknecht wißen und besichtigung.

30) Wan die Castenmeister rechen, oder sonst von des Castens wegen zuschaffen hetten, sollen sie nicht unmäßige noch unnöttige Zehrung oder Bottenlohn machen.

31) Die Castenmeister sollen auch nicht abgesetzt werden, Sie haben dan zuvor alle schuld ingemahnt, bezahlt und genugsame rechnung gethan, und wo sie säumig in der inmahnung würden, und verstürben, so soll man von ihren Güthern wider nehmen, und dem Casten zustellen,

32) Item die Pfarrer, sollen durch Predigen das Volck ermahnen, in den Casten zugeben, und ihre Testament darin zusetzen.

33) Wan an den kirchen oder Pfarrheusern, etwas zu bawen ist, so sollen die Gemein die fuhr, die arbeit und handraichung thun, auch die Cost geben, und den Zimmermannern, Meurern, Steindeckern, und Schreibern aus dem Casten lohnen.

34) Item so sollen die Ampts-knecht fleissiglich uf die Casten sehen, und welche Zeit die Castenmeister Sie ansprechen würden, so sollen sie ihnen, von stund ahn, behülflich sein, ohn allen Verzugk, alß obs meines gnedigen Herrn und Fürsten sach selbst antreffe, und wo Sie solches nicht thetten, und in Vergeß stelleten, will Sie unser gnediger Herr ungedeniglichen straffen nach seinen Fürstlichen willen.

35) Alle Spital und Sichenheuser, sollen besichtiget, und eines jeden gebrechen und gelegenheit, auch wie ihme zuhelffen sey, dasselbig unserm gnedigen Herrn angezeigt werden,

36) Dieser Articuln, sollen die Amptleuth oder Superintendens ein abschrift haben, und wan die Castenmeister rechen, sich wissen darnach zu richten,

37) Es sollen alle Castenmeister gefragt werden, was Sie dis Jahr im Casten funden, und gesamblet haben.

38) So die Kirchthürn bawfellig werden, soll man dieselbige abbrechen, oder beßern.

39) Zu gedencken, was vor gelt ausgeliehen oder abgelöst, das solch Pension in die register geschrieben, und verrechnet werde, gewiße brief und siegel gemacht, mit eigenen güthern, die nicht zuvor versetzt, noch theil güther seyen, zu underpfand verlegen, und brief und siegel also bald in Casten thun, Es sollen auch Pfarrern, eltiste und Castenmeister abgelöst gelt uf stund wider anlegen, und nichts an Hauptsummen, Pensionen oder Zinß abgehen laßen, es sey mit Casten, Pfarren, Schuelen ein iegliches an sein ort, wider anlegen, wo aber kein verlegung noch underpfand verzinsen seind, ohn allen Verzug dieselbige anhalten, das Sie neue Verlegung thun.

40) Es will auch unser gnediger Fürst und Herr haben, das

kein Ämptknecht, Helfgelt soll von Geistlichen güthern nehmen, vor Pfand, recht oder Versigung.

41) Die unnöttige kelch und kleinod zuverkauffen, und dem Casten zunutz anzulegen.

42) Es sollen auch die Pfarrer und Castenmeister, mit wissen des Superintendentis alle brief inventiren und reponiren, glaubwürdige Verschloßene Copien machen, alles trewlich und ohne gefehrde.

43) Es soll kein Pfarrer, Castenmeister noch eltister macht haben, einiges Kirchenguht an Erbgüthern oder Erbzinsen erblich zuverleihen, zuvereusern, zuvertauschen, noch zuverkauffen, ohn vorwissen Seiner F. Gn. und Superintendentis, dan ob wohl das Kaufgelt, einen höhern Zinß, den das guht ertragen möcht, so ist doch mit Pfandschaft und fahrender hab mißlich, das die Casten, Pfarren mit der Zeit umb Zinß und haubtgelt kommen können, welcher gefahr man sich bey ligenden güthern nicht zubesorgen, auch ein Pfarrer sich seiner Pfarrgüther in seiner Haushaltung selber zugebrauchen hatt.

44) Es sollen auch die Superintendentes, Pfarrer und Amtknecht mit nichten gestatten, das die, so der kirchen eigene Erbgüter, oder Erbzinß inhaben, Ihre besserung ihres gefallens verkauffen, versetzen, vereusern, vertheilen, vertauschen, noch ihre kinder darmit ausstewern, ohn vorwißen der Vorgenanten, sondern die güther, und Zinsen beyeinander laßen, sich in anderm dagegen vergleichen, und uf gewisse anzahl der Jahren, umb gewißere Zinß oder Pfacht entnehmen und bestehen, oder der kirchen Ihre güther wider zu handen stellen, es sey dan von Uns, nnd unserm Superintendenten, mit aigenen händen unterschriben.

45) Es sollen weiter, die kirchendiener macht haben, wo etliche Casten- oder sonst Geistliche güther, es sey an leyh oder theilgüthern, inhaben und nicht in gutem Baw und besserung halten, mit tung und arbeit, darzu etwas über kurtz oder lang davon versetzt, verpfend, verkaufft, oder vertauscht were, ohn erlegung einiges Pfenninges oder beßerung, ohn alle einrede und entgeltus, zu sich nehmen, der kirchen zum besten gebrauchen, oder andern verleihen.

46) Was auch albereit von Casten und kirchengüthern in newlichen Jahren, bey menschen gedencken, sonderlich in der Zeit, so solcher Geistlicher güther halber zu rechtem bestimbt ist, vertheilt und zerrißen were, soll widerumb, so viel möglichen zusammen und zu handen bracht werden,

47) Sie sollen auch Pfarrer, kirchen und Castengüther, in ein bestendig Erbregerister bringen, auch die güther vereinen, und versteinen lassen, und die Persohnen, so die güther underhanden haben, und was ein ieder zu Zinß gibt, in dasselbig register verzeichnen, desgleichen, so oft andere Persohnen, zu den güthern

entweder nach absterben ihrer eltern oder sonst, in andere wege kähmen, das allweg dieselbige Persohnen, sich bey den Superintendenten, dem Pfarrer iedesmahls mit allein ihren güether, sondern auch des Zinses halben bey wem die kirchendiener den zu fordern gewiss sein möchten, abgeben,

48) Es ist auch unser ernster befehl, das ihr gantz und gar nichts: es seye wenig oder viel undern schein, als das es uns zum besten geschehe, von Casten oder Pfarrengüthern entziehet, sondern inhalt der fundation, bey ein bleiben laßet, desgleichen keineswegs gestattet, noch zusehet, das die vom Adel, so die Colation haben, den kirchen und geistlichen güthern, etwas entziehen, noch geschenckh oder Jährlich geding, Pension oder absent davon nehmen.

49) Es soll auch ein ieglicher Amptman, Renthmeister, Vogt, oder Schultheis ein fleißiges Ufsehens haben, das ein ieder, der gesund und starck ist, zu dem Wortt Gottes gehe, dasselbe mit andacht und innigkeit seines Hertzens höre, sonderlich des Sonntags, und nicht uf dem Kirchhof oder andern orten, under der Predig stehe, schlaffe und wescherey anrichte, noch das wortt Gottes oder seine Diener, und (sonderlich) diese ordnung des gemeinen Castens mit lesterlich verspreche, noch verachte, *wo aber einer solches, die Pfarrer und kirchendiener, mit beschwerlichen wortten oder wercken, Überfahren würd, denselbigen anhalten, das er den Diener der kirchen, genugsame Versicherung thue, sich wort und werck gegen ihnen enthalten, das sie mit fried wandeln, und ihr Ampt, wie billich, versehen und vertretten können: Die Übertretter in Hafft einziehet, und uns zuerkennen gebet, wollen wir befehlen, was gegen ihn vorzunehmen sey, Auch nicht zum gebranden wein, oder sonst zum Wein oder Bier die Zeit gehe, sich auch unsers genedigen Fürsten und Herrn Ordnung mit feyeren und heyligen, mit zimlichem essen und drincken und andern darin verleibt, halte, welcher aber das nit halten und übertreten würd, soll in hafft eingezogen (in Gefengknis gesetzt), und ein monat lang, mit waßer und brot gespeiset, und so er sich daran nicht beßern wolt, soll er darnechst an leib und guht gestrafft werden,*

50) Über diesen unsern satzungen, sollen alle unsere Beampte, und ihre nachkommende mit fleiß halten, und alles exequiren, bey ungediger straff und solches ein ieden Pfarrern verkündigen laßen. Des haben wir unß, mit eigenen handen underzeichnet, und unser secret Insigel wissentlich an diesen brif hencken laßen, Der geben ist Freytags Anthonii Ao 1533.

Ich habe dieser Ordnung nichts mehr beizufügen, um ihr Verhältnis zu der von Schenk mitgetheilten alten Ordnung

zu charakterisieren. Alles, was die Schenksche Ordnung enthält, ist fast wörtlich in diese neuaufgefundene aufgenommen und zwar in derselben Reihenfolge. Es steht außer Zweifel, daß in Punkt 1 bis 25, sowie in Punkt 49 die Schenksche Ordnung dieser neuen von 1533 als Vorlage diente.

3.

Wie steht es dann aber mit den Punkten 26 bis 48 und 50? Wir stehen hier ohne Zweifel vor einem Problem. Wir wollen uns nur daran erinnern, daß in der Schenkschen Ordnung Punkt 25 und 49 zusammengehören und daß dies zweifellos das Ursprüngliche und Richtige ist. Es ist ganz in der Ordnung, daß, nachdem von der Fürsorge, die der Landgraf und seine Räte der neuen Ordnung zukommen lassen, gesprochen ist, die Rede auf die Aufsicht der Ämänner, Rentmeister und Schultheißen kommt. Nicht in der Ordnung aber ist es, wenn in der Reihenfolge von 1533 Punkt 25 einen Abschluß bringt, der nichts Weiteres mehr als einen Schluß erwarten läßt und Punkt 26 dann mit einer Auseinandersetzung kommt, welche, in Punkt 48 jäh abgeschlossen, in Punkt 49 und 50 einen doppelten Schluß hat, der genau dasselbe zweimal sagt. Das Rätsel wird bloß dann gelöst, wenn wir annehmen, daß dem Autor der Ordnung von 1533 noch eine andere Ordnung (oder auch mehrere!) vorlag, bei deren Verschmelzung mit der Schenkschen der ursprüngliche Schluß (Punkt 49) aus seinem Zusammenhang weichen mußte. Er hat die um den Schluß verkürzte Schenksche Ordnung mit der (oder den) anderen verbunden und dann den ursprünglichen Schluß nachgebracht. Daß diese Hypothese richtig ist, ersehen wir aus Verschiedenem. Vor allem sei an unsere obigen Ausführungen erinnert. Schon der Kastenordnung der Gemeinde Wetter (die v. Schenk veröffentlicht hat) ist ein Nachtrag „wie man sich forter halten soll mit bawen, caßtenzerung und pfarren gutter“ beigefügt. Es sind vier Punkte, die ganz kurz Richtlinien für die erwähnten Dinge angeben. Außerdem liegen uns mehrere Exemplare von Kastenordnungen vor, die sich

mit Stellen aus Punkt 26 bis 48 aufs Engste berühren. Unstreitig die interessanteste ist ebenfalls den Akten der Visitation von 1628, und zwar direkt hinter der oben mitgetheilten Ordnung von 1533, beigegeben und von uns neu aufgefunden. Eine andere ist diejenige, welche die Landesordnungen und Richter angeblich als „Die Kastenordnung von 1533“ veröffentlicht haben. Eine dritte endlich habe ich in einer Sammlung alter Verordnungen aus der Zeit von 1580 aufgefunden. Sie verdienen alle drei eine Besprechung. Beginnen wir mit der letztgenannten als der kürzesten. Sie findet sich im Großherzoglichen Staatsarchiv Abt. V, 1, Konvolut 3 und lautet:

Außzug der ordnung über die Gotteskasten oder Almußen durch den Durchleuchtigen Hochgebornen Fursten unnd Herrn Herrn Philipsen Landtgrauen zu Hessen Grauen zu Catzelenbogen Itzt uffgericht, die S. F. G. also Ernstlich gehalten und Einem Jeden bey den Pflichten damit er Irer F. G. zugethan und verwandt Ist deren gestracks und unwegerlich zugeleben bevolhenn habenn.

Erstlich soll man kein gelt auß dem Gotts Kastenn nemen unnd Inn den gemeinen Nutzen wenden, Auch nicht zuerbawwen, Steuer, Schatzunge oder Hörzüge, deß Allen sollen die Cassten gefreyet sein.

Zum Andern soll mann umb kein Zinnß oder güter des Kastens rechten, die man von Allters her gegeben hatt unnd Inn den Allten Registern gefunden werden, oder darüber brieff unnd Sigel vorhanden sindt, do sollen die Amptknecht eines Jeden Orths helfen unnd Pfanddt geben.

Zum dritten soll den Hirtten kein gelt Auß dem Cassten gegeben werden, Auch sollen die Casstenmeister keinen Bauw Anfahen, sonder der Amptknecht Wissen unnd Besichtigen, Unnd wann man an der Kirchen oder Pfarrheußern ettwas zu Bawen hatt, so soll die gemein die Fuhr, Auch die Hanndtreichung unnd die Coste geben unnd Auß dem Cassten den Zimerleuthen Meurern Schreibern unnd Andern lohnen, Es were dann das der Cassten gering were, oder die Gemein den Bauw zuerhalten schuldig ist.

Zum Vierten Wann die Casstenmeister rechnen oder sonst von des Cassten wegen zuschaffen haben, sollen sie nit mehr dann Einer Ein Alb. zuverzeren macht haben, unnd was sie weiter darüber verthun werden, das soll man Ihnen Ausstreichen, deßgleichen Auch unnottig Botten Lohn.

Zum Fünfften sollen die Amptknecht Ein Vleißiges Uffsehen haben uff die Cassten unnd welcher Zeit die Casstenmeister sie

Ansprechen werden, so sollen sie von Stundt an Ihnen behülfflich sein, ohn alle Wegerung Als obs Unßers g. F. unnd Herrn sachen Antreffe, unnd wo sie solches mit thun werden, unnd Inn Vergeß stellen, will sie Unser g. F. und Herr Ungenediglich straffen, nach lauth des Furstlichen Bevelchs.

• Zum Sechsten sollen die Amptleuth unnd Pfarrherr dißer Artichel ein Abschrift haben, unnd wenn die Casstenmeister rechnen, sich wissen darnach zu richten.

Zum Sybenden so die Thürn Ann Kirchen Bawfellig werden, soll mann dieselben Abbrechen unnd dem Cassten kein Unnothig geltt verbawen.

Zum Achten den Amptleuthen zu gebieten, das sie den Gemeinen Inn Stetten unnd Dorffern sagen, das entlehnet geltt Auß dem Cassten, widerumb zustellen unnd ab zu lösen.

Zum Neundten, Es will auch Unnser guediger Furst unnd Herr haben, das kein Amptknecht soll von den Casstenmeistern helfgelt nemen, Vor Pfanddt recht oder vor Sigel.

Zum Zehenden die Ueberige Kelch unnd Cleinot zuverkhaffen, unnd das Gellt dem Cassten zu Nutz Anzulegen.“

Soweit die Ordnung! Vergleichen wir sie mit dem zweiten Teil der oben mitgetheilten Kastenordnung von 1533 (A), so finden wir: 1) Die neue Ordnung (B) hebt gerade da an, wo unsere Ordnung von 1533 anfängt, über die von v. Schenk gefundene hinauszugehen; 2) es stimmen, manchmal mehr, manchmal weniger, miteinander überein Punkt 1 der neuen Ordnung mit Punkt 26 der alten, 2 mit 27, 3 mit 28, 29 und 33, 4 mit 30, 5 mit 34, 6 mit 36, 7 mit 38, 9 mit 40, 10 mit 41, 8 hat kein Analogon; 3) die Ordnung von 1533 ist in ihrem Wortlaut öfters genauer und ausführlicher als die neue Ordnung, wie besonders Punkt 28 und die in der neugefundenen Ordnung nicht nachweisbaren Punkte 31, 32, 35, 37, 39 und 42 ff. beweisen.

Wir gehen zu der Ordnung, welche die Landesordnungen und Richter mitgeteilt haben (C). Sie nimmt eine Mittelstellung zu den zwei erwähnten Ordnungen ein. Auf der einen Seite stimmt sie dem Wortlaut und der Anordnung nach viel mehr mit der Ordnung B als mit der Ordnung A (1533) überein. Sie, die Ordnung C, enthält — von Kleinigkeiten abgesehen — in den Punkten, welche mit B gemeinsam sind, blofs in ihrem vierten (dem

dritten von B) und fünfzehnten Punkte (B Punkt 8) etliche Worte mehr als B; dort läßt sie auch dem Pfarrer das Recht der Baubesichtigung und kündigt eine gewisse Strafe für Nichtbeachtung der Vorschrift an, hier fügt sie die Worte „aus dem Casten in einer Kürtze“ bei. Anderseits sind in ihr aber viel mehr Punkte der späteren Ordnung A (von 1533) zu finden als in B. Sie enthält alles, was B bietet, fast bis aufs Wort, und damit im wesentlichen Punkt 26—29, 33, 30, 34, 36, 38, 40 und 41 von A genau in derselben Reihenfolge wie B, aber sie schiebt zwischen Punkt 30 und 34 noch die Punkte 31, 32 und 35, zwischen 36 und 38 noch Punkt 37, zwischen 38 und 40 Punkt 39 und hinter 41 Punkt 42 der Ordnung A, so daß bei veränderter Reihenfolge schliesslich doch kein Punkt aus dem Cyklus 26 bis 42 von A in ihr fehlt. Diese Beobachtungen sind von grosser Wichtigkeit, sobald wir sie mit einer anderen Thatsache zusammenhalten. Die Ordnung C, welche die „Landesordnungen“ und Richter darbieten, hat im Unterschied von A dieselbe Überschrift wie B, nur daß letztere Ordnung sich als „Auszug“, die Ordnung C aber als wirkliche „Ordnung der Gotteskasten“ bezeichnet. Die Ordnung B ist deutlich ein späterer Auszug aus C; daraus folgt aber, daß in einer bestimmten Zeit der Ordnung C der Charakter einer selbständigen für sich erlassenen Ordnung zugekommen sein muß. Dies ist bei der Eigenart des Aktenstückes, in welchem uns B handschriftlich überliefert ist, die einzig mögliche Lösung. Es enthält dies nämlich in fortlaufender Reihe eine grössere Zahl Verfügungen der Landgrafen von 1559 an bis 1581, daneben aber auch spätere Auszüge aus alten Verordnungen, z. B. der Verordnung gegen die Wiedertäufer, der Superintendenten- und Visitationsordnung von 1537. Diese Auszüge sind aber alle nach dem Prinzip gemacht, das im Verhältnis der Ordnung B zu C zu Tage trat. Sie nehmen nur das auf, was für die weltlichen Beamten (Amtmann, Amtsknecht u. s. w.), für welche unsere Handschrift bestimmt war, paßte und lassen dazu auch noch in den ein-

zelenen Sätzen Worte weg, welche überflüssig erschienen. Der Mann, welcher die Ordnung C auszog und dem sie einer in unser Manuskript von 1580 nachschrieb, that dies in derselben Weise. Er liefs Punkt 7, 8, 9, 13 und 18 der Ordnung C weg, weil in ihnen allen von Dingen gehandelt wird, die entweder überhaupt oder nach der Praxis der späteren Zeit die weltlichen Beamten nichts angingen: die Absetzung der Kastenmeister, die Revision der Kasten und die Mahnung an die Pfarrer zur Förderung des Almosenkastens. Im übrigen aber hielt er sich möglichst streng an seine Vorlage. In welchem Jahre er dies that, hat für uns hier kein besonderes Interesse. Wichtig ist uns nur, dafs es geschah. Die Thatsache, dafs uns aus der Periode direkt nach Entstehung der Kastenordnungen ein Auszug aus einer Ordnung vorliegt, der mit A sich so wenig, mit C so sehr berührt, ist uns ein Beweis dafür, dafs C kein zufälliges Schreibwerk eines Kompilators oder Pfarrers ist, sondern wie A ein landesherrliche Ordnung von allgemeiner und selbständiger Bedeutung darstellt.

Eine selbständige Ordnung, die genau so beginnt wie C, begegnet uns, wie schon erwähnt, auch noch an anderer Stelle. Sie findet sich in den Visitationsakten von 1628 (H.-St.-A.) und ist dort der Ordnung von 1533, die wir als A bezeichneten, beigegeben. 1628 glaubte man also, dafs es nicht blofs eine grofse Kastenordnung von 1533, sondern noch eine andere kleinere Ordnung der Kasten aus der Zeit Philipps des Grofsmütigen gegeben habe. Sehen wir diese Ordnung, welche wir mit D bezeichnen, genauer an, so wird uns folgendes ohne weiteres klar. Die Annahme, dafs C ein selbständiges Werk war und als Nachtrag zu einer bereits publizierten Kastenordnung selbständig erschien, wird aufs neue bestätigt. Auch die Ordnung D beginnt mit dem Satz: „Mann soll kein gelt auß dem Kasten nehmen“ wie die Ordnung C und ihr Auszug B. Auch sie ist wie C eine Ordnung von allgemeiner Bedeutung, keine Kompilation aus den Ordnungen von 1533 und 1530, keine Privatarbeit.

Wir wollen dies an der Hand ihres Inhaltes erläutern. Die Ordnung lautet nach der Kopie von 1628 in den Visitationsakten folgendermaßen:

Diser folgenden Articul sollen alle Amptknecht und Pfarrer ein Abschrift haben, und sich darnach richten, wan die Kastenmeister rechnen.

1) Mann soll kein gelt auß dem Kasten nehmen, und in gemeine nuzen wenden, als zu verbrauchen, oder zu Schazung und stewarten.

2) Man soll umb kein güter und Zinß rechten, die man von alters her gegeben hat, und in alten registern finden oder begrieffen, oder do man siegel und brieff uber hat, dess sollen ihn die Ambtknecht helfen und Pfand geben.

3) Man soll den Hirten kein gelt auß dem Casten geben.

4) Es sollen die Castenmeister kein Vorwehr anfangen, sonder der Ambtknecht und Pfarrer wissen und besichtigung und wo sie es darüber theten, so soll mans ihnen in der Rechnung außstreichen.

5) Wan die Castenmeister rechneten, oder sonst von des Casten wegen zuschaffen hetten, sollen sie nit mehr dan 1 alb. zuverzehren macht haben, und wo sie weiter daruber verthun, so soll mans ihn außstreichen, deßgleichen auch ohnnötig bottenlon.

6) Es sollen die Castenmeister in Rechnungen oder sonsten nicht uber 1 alb. verzehren auch kein ohnnötig Bottenlohn.

7) Es sollen die Castenmeister nit abgesetzt werden, sie haben dan zvor alle schuldt eingenommen und abbezahlt, und wo sie seumig in der inmahnung würden sein, und verstorben soll mans von ihren gütern wieder nehmen, und dem Casten zustellen.

8) Die Pfaffen, so ihre Lehen nit besietzen, sollen den halben Zins in Casten geben.

9) Die Pfarrer sollen ein fleisig vermahren thun zum Volck, den Armen zusteuern in Casten zugeben, und nach ihrem todt ihr Testament in kasten zu machen, Inhalt der H. Schrift bey Verlust der Pfarr.

10) Alle Spital und Siechenheusser soll man besehen, und alle gebrechen erforschen, auch wie zu helfen, Sie dasselbig Meinem g. H. anzeigen.

11) Wan man an den kirchen oder Pfarrheusern etwas zu bauen hette, so sollen die gemein die fuhr thun, auch die Handreichung, und der Pfarrer die Cost geben, den Zimmerleuthen, aber Mewerern, Steindeckern und Schreynern, soll man auß dem Casten lohnen.

12) Es sollen die Ambtknecht ein fleisig uffsehung haben,

uff die Casten, und welche Zeit die Castenmeister sie ansprechen werden, so sollen sie ihnen von stundan behülflich sein, ohn alle weigerung, als obs M. g. Herrn sache selbst antreffe, und wo sie solches nit thun werden, und in vergeß stellen, will sie mein g. ohngnediglich straffen, lauth fürstlichen befelchs.

12) Was für gelt angelegt und abgelöst, soll die Pension in die Register geschrieben und verrechnet werden.

13) Alle Kastenmeister soll man fragen, wie sie des Jahrs im Kasten funden und gesamblet haben.

14) Die frembte Bettler soll mann hinweg weißten.

15) Die lehen, so die vom Adell zu lehen haben gehabt, und die in sterben ledig gefallen soll man m. g. H. anzeigen.

16) Den Amptleuthen soll man sagen, das sie den gemeinen in Dorffen sagen das entlehnete gelt aus den Kasten wieder in Kürz abzulößen.

17) In allen Ämptern soll ein sonder buch gemacht werden, dorinnen alle gebrechen und bescheid geschrieben und einem Jeglichen Visitatorn behendigt werden.

18) Die Armen soll man umb Gottes willen auff nehmen in die Spital und also zu geschehen verfügen und nit die reichen allein umb Gottes willen.

19) Die armen so noch freund haben, die vermöglich, sollen von ihren freunden underhalten werden, damit die Kirche nit beschwehret werde.

20) So ein armer vorhanden, der ein wenig nahrung hette, und die freund ihn im leben nit versorgen zimlicher maßen gewolt, das er sich in Spital gethan, do er ufgnommen, soll der Kasten den Erbfall ziehen, domitt die Gemeinde ohnbeschwehrt bleibe.

21) Die . . . so grofse Summa gelts aus den Casten genommen, wider m. g. F. und H. befelch vielfaltig beschehen, sollens wiedergeben oder verzinßen.

22) Es ist nüzlich angesehen, die recht armen zusammen in einen Spital oder sonst zu verschaffen, und dahin ihnen wochlichen geben in ein anzahl, dann das man (wie sonsten gewonheit) jungen starcken gesunden, die wohl arbeiten möchten, enthebt und faule Bettler ziehe.

23) Das wachs, das die Zünfften vorhin zu kertzen geben, soll hinführo in Casten folgen und damit soll man den armen ihre handwerck helfen anfangen.

24) Es ist M. g. H. meinung und Herz, wer etwas von Pfarren zustendig abgewißten, das er daßelbig wiedergebe.

25) Es gefelt unßerem g. F. und H., daß die Pfarr und Castengüther nach Landsgebrauch Verliehen werden, auff das sie

nit die Bauern zu sich reyßen und die Pfarren umb das Eigenthum bringen.

26) Es acht unßer g. F. und Herr billich sein, das dieweil den Pfarren alle accidentalialia abgehen, das die Pastores sehr ihre güther uffs nüzlichst für sich selber brauchen, geniessen, zu sich nehmen und arbeiten lasen, damit sie bleiben megen und kein weiter beschwebrung furnehmen, doch das die beßerung abgelegt werde.

27) Wo sich die Predicanten nicht still halten wollen mit den Sacramenten und Irrungen das Verwirrung des Volcks mit uffruhr sich daraus folgen zu vermuthen wehr (weil ein izlich part ihren anhang und derselbig geist zu beiden seiten weilt) soll mans dem Statthalter und Rätthen anzeigen, die sollen weiter mit ihnen zu allem Friden handeln.

28) Wo sich Predicanten, die mit wortt und bösen thaten berüchtiget, selbs intringen, soll mann nit leiden, doch unter rechter erfahrung.

29) So die pastores so ehrlich besoldet seind, andere uffstellen und ihres Ampts nach freundlichen Ermahnung nit warten wollen soll mans dem Statthalter und Rätthen anzeigen, die sollen behülflich sein.

30) In Pfarren, Casten, Schulen, stipendien und andern stücken Fürstl. befehls soll mann in Gebieten und Flecken, so verpfand sein gleicherweifs geparen wie in andern ohnverpfänden und wo es die noth erfordert, soll man derhalben hülf suchen bey dem Statthalter.

Vergleichen wir diese Ordnung D mit C und A, so ersehen wir Folgendes: 1) Obwohl D in der Zahl der Punkte weit über C hinausgeht, so hat sie doch mit der großen Ordnung A nicht einen einzigen Punkt mehr gemein als mit C; 2) in diesen (allen drei Ordnungen gemeinsamen) Punkten stimmt D im Wortlaut viel mehr mit C als mit A überein, charakteristischerweise lassen C und D im Gegensatz zu A einen Bau, der „sonder der Ambtknecht und Pfarrer wißen“ begonnen ist, aus „der Rechnung austreichen“, setzen sie den Lohn bei den Kastenrechnungen genau auf einen Albus fest und verbieten die Anrechnung höherer Ausgaben, bringen sie den Satz über die Aufsicht der Amtsknechte nach dem Passus von den Siechenhäusern, lassen sie den Punkt 9 (bei A) in viel ausführlicherer Gestalt auftreten und haben sie nach dem Satz von der Absetzung der Kastenmeister den bei A unbekanntem Punkt: „die Pfarrer,

so ihre Lehne nicht besitzen u. s. w.“ und zum Schluß den bei A ebenfalls gänzlich fehlenden Satz: „den Amptleuthen soll man sagen u. s. w.“

Ehe wir es unternehmen, unsere Schlüsse aus diesen Beobachtungen zu ziehen, vergleichen wir noch die über C hinausgehenden Punkte in D mit denen von A. Nach Punkt 16, in welchem die Berührungen zwischen C und D aufhören, kommt in D eine Armen- und Spitalordnung. Ihr gehören an die Punkte 18 bis 23 der Ordnung. Auf sie folgen Anweisungen über Verpachtung der Pfarrgüter (24 bis 26) und endlich in Punkt 27 bis 30 über des Pfarrers Wandel. Der Verlauf der Ordnung A ist ganz anders. In Punkt 43 bis 48 bekommen wir da Anordnungen über Veräußerung und Bewirtschaftung der Pfarrgüter und sonst nichts.

Wie kommen wir aus diesem Gewirre heraus? Ich denke beim Fernhalten aller Phantasie und Festhalten der gemachten Beobachtungen. Wir haben gesehen, die v. Schenksche Ordnung wird wohl die älteste Ordnung, die sich genau mit den Gotteskasten beschäftigte, gewesen sein. Sie ist eine Ordnung für die Kastenmeister und für sonst niemand. Sie betitelt sich: „Wie sich die Kastenmeister halten sollen in irem ampt“ und enthält außer dem Schluß nur Anweisungen, die die Kastenmeister angehen. Wie das von Schenk benutzte Büchlein aus der Wetterer Registratur beweist, wurden schon bald einige Zusätze zu dieser Ordnung für die Kastenmeister nötig. Es mußten vor allem einmal die Artikel zusammengestellt werden, nach denen die Aufsichtsbeamten der Kastenmeister, nämlich Pfarrer und Amtleute, besonders auch in ihrem Verhältnis zu den Kastenmeistern zu verfahren hatten. Der Nachtrag in dem Wetterer Büchlein von 1532 enthält einen solchen über die Ordnung hinausgehenden „muntlichen Befelle“. Er betrifft die Fragen „wie man sich forter halten sal mit bawen, caßtenzcerung und Pfarren gutter“ und wird nicht den Kastenmeistern, sondern „renthmeistern und schultessen yn gegenwert eyns schultessen, pfarherrn, burgemeinster und anderer, so in der

rechenschaft gewest syn“, erteilt. Dieser mündliche Befehl stammt deutlich aus einer bereits bestehenden Ordnung. Er enthält, wie schon v. Schenk erwähnte, Pos. 5 bis 7 der Ordnung C dem Inhalte nach. Es steht hier also die Übereinstimmung des Inhaltes neben der Reihenfolge, was das Vorhandensein einer Ordnung voraussetzt. Diese Ordnung enthielt Bestimmungen über Bauten, Kastenzehrung und Pfarrgüter, d. h. besser die Fürsorge für deren Erhaltung, also ohne Zweifel mehr als die Ordnung C und D. Sie berührt sich im letzten Punkte viel mehr mit A, welche Ordnung ja auch ein Jahr nach diesem Eintrag erschien. C und D sind ihrem Inhalt und Wortlaut nach mit A verglichen älter als A und älter als der Eintrag des Wetterer Büchleins. Sie stellen aber genau dasselbe dar, was auch der Nachtrag von Wetter sein will, Anordnungen, wie sich die Vorgesetzten der Kastenmeister zu verhalten haben. Daher steht in der Ordnung C: „Dieser Artickel sollen alle Amptleute und Pfarrer ein Abschrift haben“, und darum enthält sie nur Dinge, welche diese beiden angehen, nämlich Oberaufsicht bei der Verwaltung und Erhaltung der Kastengüter.

Daher steht auch über der Ordnung D die gleiche Überschrift und in ihr — im Gegensatz zu der mehr von den Amtsknechten redenden Ordnung C — nichts anderes als Anordnungen über das, was der Amtmann und besonders der Pfarrer zu der Erhaltung und Benutzung der Kasten thun können. D ist so sicher eine Kastenordnung für die Pfarrer (vgl. den Schluß), wie C vornehmlich eine Kürzung für die Amtmänner zu sein scheint. Es mußte jetzt bloß noch eine Ordnung entstehen, diejenige, welche von den Superintendenten handelte. Ihre Spuren sehen wir in A von Punkt 36 an, der Überschrift „Dieser Articulu sollen die Amptleuth oder Superintendens ein abschrift haben“, welche Überschrift freilich besser vor Punkt 42 gehört. Das Wort Superintendens, welches vorher fast nicht zu lesen ist, begegnet uns in Punkt 42 bis 48 nicht weniger

als fünfmal. Ich glaube, das hier vorliegende Problem ist so zu lösen:

Die Ordnung von 1533 ist eine Zusammenarbeit von

- 1) einer Kastenmeisterordnung (Schenksche),
- 2) einer Kastenordnung für Pfarrer und Amtleute (C, D),
- 3) einer Kastenordnung für die Superintendenten.

Mehr läßt sich allerdings vorderhand nicht ausmachen.

4.

Wir fassen alles zusammen. Die bisherige Ansicht über die althessischen Kastenordnungen ist durch die neuen Funde als eine irrig erwießen. Die Ordnung von 1527 ist überhaupt keine Kastenordnung, die von 1530 ist falsch datiert, die von 1533 stammt nicht aus diesem Jahr und ist keine Erneuerung der alten Ordnung. Die richtige Ordnung von 1533 (A) umfaßt 50 Punkte, sie ist entstanden durch Zusammenarbeit der Kastenmeisterordnung von 1528 (Schenksche), einer Ordnung für Amtleute und Pfarrer als Aufsichtsbeamte der Kastenmeister, sowie einiger Bestimmungen über die Pflichten der Superintendenten, welche vielleicht auch einer besonderen noch aufzufindenden Ordnung entstammten, oder auch von dem Verfasser der Ordnung von 1533 den veränderten Verhältnissen entsprechend beigefügt sind. Die genauere Zerlegung ist Sache des weiteren wissenschaftlichen Studiums.

Es sei mir gestattet, dieser geschichtlichen Studie noch einige Bemerkungen beizufügen. Man könnte fragen, ob die ganze Sache, um die es sich hier handelt, überhaupt so viel Aufhebens wert sei. Nun ich glaube, allerdings ist dies so. Wenn wirklich das, was Richter als hessische Kastenordnung mitteilt, die grundlegende Ordnung war, dann stand es mit dem ganzen Kastenwesen mälsig. Dann war das ganze Unternehmen dazu vorhanden, etwas Ordnung in die Verwaltung der Kirchengüter zu bringen. Dann kams dem Landgrafen bei Einsetzung dieses Amtes darauf an, Rechnungsbeamte zu haben, die keinen Pfennig vergeuden,

die kein Kirchengut verschleudern und kein Kirchengebäude verwahrlosen lassen. Nach der von Schenk gefundenen Ordnung kommen wir zu ganz anderen Ergebnissen und erst recht nach den Ordnungen, die wir mitteilen konnten. Da schauen wir in eine Arbeit hinein, die von geradezu reformatorischen Ideen beherrscht ist, in die Arbeit der Organisation des ganzen Gemeindelebens auch nach der sozialen Seite hin. Philipps Ziel ist, jede Gemeinde auf sich selbst zu stellen auch in Sachen der Verwaltung, der Gemeindepflege und des Armenwesens. Wie er das Gemeindeleben in sittlicher und religiöser Beziehung organisiert hat durch die Aufrichtung einer wirklich evangelischen Zucht, durch Einführung des Seniorenamtes und Schaffung von Institutionen wie der Konfirmationshandlung, wie er die Gemeinde rechtlich organisierte durch eine auf Weckung kirchlichen Lebens abzielende Kirchenverfassung, die auch die Oberleitung der Landeskirche organisch aus den leitenden Faktoren der Einzelgemeinde herauswachsen läßt (Definitorium und Synode), so hat er auch auf sozialem Gebiete dies Gemeindeprinzip zum Durchbruch bringen und zum leitenden Gesichtspunkt machen wollen. Jede Gemeinde hat die Pflicht der Pflege ihrer Armen und Kranken, diese Pflege aber darf kein bloßes wohlthätiges Geben und Schenken sein, wie sie ihre finanzielle Grundlage nicht in zufälligen Gaben der Wohlthätigkeit haben darf. Sie ist eine aus dem Gemeinschaftsgedanken geborene und auf Erhaltung des Gemeinschaftssinnes abzielende Sorge für Leib und Seele (Leibvorsorge und Seelsorge) und hat ihren finanziellen Grund in Opfern aus den Gemeindegottesdiensten und Stiftungen im Besitze der Gemeinde oder für die Gemeinde. Fremde Bettler werden nicht unterstützt: jede Gemeinde hat die Pflicht der Fürsorge für ihre Glieder. Aber es werden die Gaben auch nicht so gegeben, daß faule Bettler groß gezogen werden; das macht allein schon das System der Beredung über jeden einzelnen Fall unmöglich.

Wir sehen hier wieder einmal, wie alle Gedanken der Reformation Landgraf Philipps aus dem Gemeindegedanken

hervorwachsen und in ihm ihr Ziel und ihre Verwirklichung finden. Hoffen wir nur, daß die vielen Notizen über die praktische Wirksamkeit dieser Kastenordnungen in den alten Kastenrechnungen gehoben werden und so die großen Ideale des Landgrafen immer deutlicher ans Licht rücken helfen.

ANALEKTEN.

1.

Zu Matthäus de Cracovias Kanzelrednerischen Schriften.

Von

Dr. Gustav Sommerfeldt.

Die Frage nach der Abstammung jener Persönlichkeit, die man unter dem Namen Matthäus von Krakau kennt, ist in neuerer Zeit wiederholt eingehend erörtert worden. Es handelt sich um den Prager, später Heidelberger, Theologieprofessor und Politiker, der namentlich als Bischof von Worms und Ratgeber König Ruprechts von der Pfalz eine bedeutende Rolle spielte, und der in Rücksicht auf die bisweilen unter seinem Namen gehende Schrift „De squaloribus curiae Romanae“ zur Zahl der sogenannten „Vorreformatoren“ gerechnet worden ist ¹.

Th. Sommerlad in seiner verdienstlichen Schrift über Matthäus von Krakau (Halle, Inaug.-Diss. 1891) hat, zum Teil in Anschluss an J. Loserths Ausführungen ², neue Gründe für die Herkunft des Matthäus aus der polnischen Reichshauptstadt Krakau beigebracht. Die früher für wahrscheinlich gehaltene Herkunft des Matthäus aus dem pommerisch-westpreussischen Adelsgeschlecht von Krockow verwirft er und erblickt vielmehr in Matthäus den Sprößling einer bestimmten Krakauer Familie, die den Geschlechtsnamen „Stadtschreiber“ (lateinisch „Notarii“) führte und dort zu der in Betracht kommenden Zeit urkundlich nachweisbar ist ³.

1) C. Ullmann, Reformatoren vor der Reformation. Bd. I, Gotha 1866, S. 279—293.

2) J. Loserth in Sybels hist. Zeitschr. 64, 284.

3) Th. Sommerlad, Matthäus von Krakau, S. 13—15.

So wichtig die Aufschlüsse Sommerlads nun sind, der durch seine Schrift eine bedeutende Bereicherung unseres Wissens über Matthäus von Krakau herbeigeführt hat, so hat Sommerlad doch einen Punkt, der der Erörterung bedurfte, ganz übergangen, die mehrfachen Verwechslungen von Schriften des Matthäus von Krakau mit denen des Matthias von Liegnitz, der gleichwie Matthäus zuerst als Magister und Professor der Theologie an der Prager Universität wirkte¹, dann an die Universität zu Krakau übergang.

Die Übereinstimmung in den Lebensschicksalen beider Männer, die in der That eine überraschende ist, war es wohl, die seinerzeit den gelehrten C. Sanftl² zu der nach dem heutigen Stand der Kenntnisse ganz zu verwerfenden Vermutung veranlaßte, als könnten Matthäus von Krakau und Matthias von Liegnitz eine und dieselbe Person gewesen sein.

Das Buch Ad. Franz', *Der Magister Nikolaus Magni de Jawor* (Freiburg 1898), hat die betreffenden Umstände zum ersten Male in deutlicher Weise klargelegt. Als wichtigstes der Werke, die Franz mit Recht dem Matthias von Liegnitz³ auf Grund der Handschriftenüberlieferung zuerkennt, ist eine „*Solemnis postilla*“ zu nennen, die Sommerlad⁴ noch dem Matthäus von Krakau glaubte zuschreiben zu sollen. Die Postille des Matthias von Liegnitz ist nach Franz' Meinung im Jahre 1401 verfaßt⁵. Sie findet sich in den Handschriften zahlreicher Bibliotheken überliefert. Die Prager Universitätsbibliothek enthält sie in dem Codex V C 17, den Balbinus, *Bohemia docta* III, S. 81 näher beschreibt. Die Schlußworte der Postille (fol. 194) lauten daselbst: „*Explicit postilla collecta super epistolas dominicales per circulum anni per reverendum magistrum sacre theologie professorem Mathiam de Lignicz Pragensis studii ad honorem . . . Liber finitus feria tertia in die sancti Ambrosii piissimi doctoris, hora quasi vice-sima etc.*“ Es kommt hinzu, daß die Schrift auch in einer Anzahl Handschriften der Münchener Hofbibliothek unter dem Namen des Matthias von Liegnitz, nie aber unter dem Namen des Matthäus von Krakau, sich vorfindet. In Clm. 5636, fol. 1—203

1) Vgl. *Monumenta historica universitatis Carolo-Ferdinandee Pragensis*, Bd. I, S. 35. 159. 160. 184. 259. 265 und öfter; ferner B. Balbinus, *Bohemia docta* (Prag 1780), Bd. II, S. 205.

2) C. Sanftl, *Catalogus veterum codicum manuscriptorum ad S. Emmeranum Ratisbonae* (Regensburg 1809), Bd. I, S. 53.

3) Sein voller Familienname, mit dem er in lateinischen Handschriften erwähnt wird, ist Mathias Hildebrandi de Legnicz.

4) Sommerlad, a. a. O. S. 61.

5) J. Fijałek, *Matthias von Liegnitz* (*Der Katholik* 78, I [1898], S. 381) hat jedoch nachgewiesen, daß die Entstehung der Postille vielmehr zum Jahre 1400 anzusetzen ist.

trägt das Stück die Überschrift: „Postilla epistolarum magistri Mathie de Lignicz“, beginnt (wie auch sonst): „Videte quoniam non michi soli laboravi sed omnibus“; es schließt fol. 203: „explicit postilla colecta per reverendum magistrum Mathiam doctoremque sacre theologie de Lignicz super epistolas dominicales per circulum anni ad honorem benedictæ et individue trinitatis et gloriose virginis Marie tociousque celestis curie, amen; et sunt finita in . . . sancti Thome per Nicolaum.“

In Clm. 18248, fol. 3—214 lautet die Überschrift: „Postilla magistri Mathie de Lignicz in epistolas dominicales“, der Schluß: „Explicit postilla parva colecta super epistolas dominicales per circulum anni ad honorem“ . . ., darunter nochmals „Postilla Mathie de Lignicz“ und in fol. 1 b (Inhaltsverzeichnis des Codex) heißt es von gleichzeitiger Hand: „Postilla magistri Mathie de Lignicz Pragensis super epistolis de tempore“. — Dasselbe Stück findet sich auch Clm. 14206, fol. 1—297, wo es auf der Innenseite des Deckels heißt: „Sermones dominicales Mathie de Lignicz“, am Schluß die Worte: „Dicta Mathie de Lignicz, finitum anno 1421 in vigilia Georii quasi hora secunda post mediam noctem“, welche Jahresangabe freilich nur auf die Zeit hinweist, in der die Abschrift in dem Codex angefertigt worden ist.

Aus Clm. 8873, fol. 1—195 lernen wir eine der Quellen kennen, nach denen Matthias von Liegnitz die Postille gearbeitet hat. Auf dem Vorblatte des Codex am Beginn der Postille findet sich von zeitgenössischer Hand der Vermerk „Magistri Aimonis“¹, und darunter von anderer Hand „Ista postilla videtur esse magistri Mathie de Lignicz et non Haymonis“, und von dritter Hand „Ista candela est istius. Ulricus Herclo.“ — Ferner fand Franz die Postille in den Handschriften Clm. 5847 und 15552.

In Codex 1329 der Königlichen Bibliothek zu Königsberg ist dieselbe Postille enthalten. Der Schluß lautet: „Explicit postilla epistolarum dominicalium per circulum anni compilata per magistrum Mathiam de Legnicz, sacre theologie professorem.“ Dasselbe Resultat, daß diese Postille nichts mit Matthäus von Krakau zu thun hat, wird uns durch die Handschriften der Krakauer Universitätsbibliothek Nr. 1562, 1564, 1622 und 1632 bestätigt, die alle die genannte Postille unter dem Namen des Matthias

1) Bischof Haimo von Halberstadt, der im 9. Jahrhundert zahlreiche Werke homiletischen Inhalts verfaßte, ist von Matthias bei Herstellung seiner Postilla vielfach herangezogen worden. Der Sachverhalt ergibt sich u. a. aus dem Explicit, das die Postille in Hs. Nr. 1622 der Krakauer Universitätsbibliothek enthält. Es heißt dort fol. 244: „Mathie de Legnica postilla . . . anno domini 1406 colecta per magistrum Mathiam Ligniczt ex Haymone, Nycolao Gorram, paucis interdum nobilioribus interpositis.“

von Liegnitz enthalten. Ebenfalls unter seinem Namen findet sich die Postille in den vier Handschriften der Kaiserlichen öffentlichen Bibliothek zu Petersburg I, F. ch. Nr. 51, 52, 54, 60 (Fijałek, Matthias von Liegnitz a. a. O. S. 381), ferner in sieben Handschriften der Breslauer Universitätsbibliothek, in Cod. Lat. 574 der Universitätsbibliothek zu Leipzig, in St. Florian Cod. XI, 314, Wilhering Cod. 20, fol. 1—141 und Stiftsbibliothek Schlägl Cod. 132, fol. 49—226 ¹, auch in je einer Handschrift der Stadtbibliothek zu Trier und der Stadtbibliothek zu Braunschweig ².

Zweifelhaft könnte die Sachlage bei der Handschrift Clm. 14648 scheinen. Diese giebt fol. 197—235 eine „Postilla in passionem domini secundum quatuor evangelistas“. Die Eingangsworte lauten: „Nota, quod Christus proditorem in generali predixerit“, der Schluss: „et servit in omni opere bono. Explicunt dicta super passionem domini, que composuit magister Mathens, doctor egregius.“ Wahrscheinlich haben wir es auch hier mit Matthias von Liegnitz zu thun, denn auf dem von einer Hand des 15. Jahrhunderts geschriebenen Vorblatte heisst es: „De passione domini magister Mathias Lignicz.“ Will diesem Zeugnisse gegenüber schon die von Franz, Nicolaus Magni de Jawor S. 59, Anm. 2 ausgesprochene Meinung: „vermutlich ist der berühmte Matthäus von Krakau der Verfasser dieser Postille“, wenig haltbar erscheinen, so erst recht angesichts des Umstandes, dass Codex Nr. 303 der Krakauer Universitätsbibliothek in fol. 313—371 mit ausdrücklicher Nennung des Liegnitzers die offenbar identische „Concordancia evangelistarum de passione domini per venerabilem magistrum Mathiam co Llegnicz“ enthält ³.

Eine dritte Postille des Liegnitzers endlich, die auch Franz als ein Werk des Matthias anerkennt, findet sich in der Stadtbibliothek zu Braunschweig Cod. 63, fol. 1—82 als „Matthie de Legenitz postilla aestivalis epistolarum dominicalium“ überliefert, deren Schluss lautet: „Explicit postilla edita per venerabilem Mathiam de Logenytz sacre theologie doctorem.“

Von sonstigen Schriften, die als unbestreitbares Eigentum des Matthias von Liegnitz feststehen, ergeben sich ein Werk „Quaestiones“, das in Clm. 17784, fol. 127—145 mit dem Incipit „Queritur, ubi fuit deus“ und in Clm. 23788, fol. 112—134 mit dem Incipit „Queritur, utrum persone circa triginta annos“

1) A. Franz, Matthias von Liegnitz und Nicolaus Stoer von Schweidnitz (Der Katholik 78, I [1898], S. 4 und S. 189); vgl. Balbinus a. a. O. III, S. 81 und J. A. Fabricius, Bibliotheca Latina (Hamburg 1736), Bd. V, S. 169.

2) Franz, Nic. Magni de Jawor S. 41, Anm. 4.

3) Vgl. Fijałek a. a. O. S. 382, nach W. Wisłocki, Katalog rękopisow etc. (Krakau 1877), Bd. I, S. 105, Nr. 303.

sich vorfindet ¹, ferner in Hs. Nr. 104 der Stadtbibliothek zu Trier: „Mathie de Legenitz commentatio super epistolas beati Pauli ad Romanos et ad Corinthios duas“; eine Abhandlung „Utrum agens contra conscienciam erroneam plus peccat quam sequens eam“ in einer Breslauer Handschrift ²; ein „Sermo magistri Mathie de Legniz, factus coram archiepiscopo Pragensi in exequiis“ in Codex der Universitätsbibliothek zu Krakau Nr. 1761, fol. 181—182 ³, endlich „Sermo de annunciatione magistri Legniz“ in Sammelband Ms. 55, fol. 202—205 der Stadtbibliothek zu Braunschweig ⁴.

Alle diese Werke müssen, soweit sie in litterargeschichtlichen Zusammenstellungen älterer Zeit unter dem Namen des Matthäus von Krakau aufgeführt sind, gestrichen und dem um ca. 20 Jahre jüngeren Zeitgenossen des Cracoviers, unserm Matthias von Liegnitz, zugeteilt werden.

Was des Matthäus Traktat „de celebratione missae“ angeht, von dem Sommerlad a. a. O. S. 76—83 eingehend handelt, so ist das daselbst Gesagte gleichwohl nicht erschöpfend. Insbesondere verdient hervorgehoben zu werden, daß Clm. 18315, fol. 161—175 diesen Traktat, der mit „Multorum tam clericorum“ beginnt, unter der Überschrift „Dyalogus magistri Mathei de Cracovia de corpore Christi“ giebt, und vorausschickt die Worte „Incipit dyalogus magistri Mathei Cracoviensis de corpore Christi“, während Sommerlad S. 71 unter dem Titel „de corpore Christi“ nur einen Traktat des Matthäus mit dem Anfang „Quomodo potest hic nobis dare carnem“ kennt. — Von anderen Münchener Handschriften, die den obigen Traktat, jedoch mit Überschrift enthalten, die sich mehr dem Wortlaute Sommerlads nähert, — nenne ich beispielsweise Clm. 14665, fol. 32—46, Clm. 14886, fol. 120—130, Clm. 15183, fol. 186—202, Clm. 24804, fol. 92—104, und von diesen Handschriften enthält 14886 auf fol. 130 unten das Explicit: „Finitus tractatus predictus in die Sabbati quarta Januarii de anno domini 1444 Basilee. Iste tractatus docet de ratione et consciencia ad utilitatem communicancium compilatus per venerabilem et egregium magistrum Mathiam, rectorem universitatis studii Cracaviensis, sacre theologie professorem.“ Auf Matthias von Liegnitz hat der Abschreiber hier schwerlich Bezug nehmen wollen. Es ergibt sich mithin aus dieser Notiz, daß

1) Über das Verhältnis der beiden Rezensionen dieser „Quaestiones“ zu einander spricht sich Franz im „Katholik“ 78, I (1898), S. 9 ausführlicher aus, indem er nachweist, daß in Clm. 17784 die „Quaestiones“ durch den Schreiber Henricus Nyttnawer de Ruppunga überarbeitet und in systematischere Form gebracht worden sind.

2) Franz, Ebd. S. 16.

3) Fijałek a. a. O. S. 382, nach Wisłocki Bd. I, S. 423.

4) Franz, Nicolaus Magni de Jawor, S. 41.

Matthäus von Krakau, der an der Universität zu Krakau 1397 und die folgenden Jahre thätig war¹, nicht erst in Heidelberg das Rektorat einer Universität bekleidete, wie Sommerlad angiebt², sondern bereits an der Universität zu Krakau³.

Auf verschiedene Handschriften des Matthäus, die Sommerlad für seine Arbeit nicht benutzt hat, und auf den seit lange existierenden Abdruck des unter dem Namen des Matthäus überlieferten Traktats „Speculum aureum de titulis beneficiorum“ wies L. Schmitz in der „Römischen Quartalschrift“ 8, 1894, S. 505 hin. Dafs ferner das „Speculum artis moriendi“ dem Matthäus von Krakau zukomme, wie Sommerlad annimmt, widerlegt Franz und weist darauf nach, dafs das „Speculum“ in den einzelnen Handschriften ganz verschiedenen Autoren zugeschrieben werde, z. B. in Clm. 3661 dem Nicolaus Magni de Jawor⁴. Endlich bestreitet Franz im Gegensatz zu Sommerlad die Autorschaft des Matthäus von Krakau auch für die Schrift „de squaloribus curiae Romanae“⁵, ohne allerdings Gründe im einzelnen geltend zu machen, und ohne eine Vermutung über den wirklichen Verfasser aufzustellen.

Am schlimmsten sieht es mit den Notizen aus, die Sommerlad S. 72—73 (vgl. S. 24) über die von Matthäus in den 80er Jahren des 14. Jahrhunderts zu Prag gehaltenen Synodalreden giebt⁶. Von den drei noch vorhandenen Synodalreden, die unter dem Namen des Matthäus von Krakau gehen, sind Sommerlad nur zwei bekannt geworden. Die in einiger Hinsicht interessanteste Rede, die Matthäus am 18. Oktober 1386 vor der in Prag versammelten erzbischöflichen Synode hielt, und die mit den Worten „Digne ambuletis“ beginnt, ist Sommerlad entgangen. Sie liegt in vier Münchener Handschriften und einer Prager Handschrift vor. Es sind Clm. 4705, fol. 170—177, Clm. 8365, fol. 106—111, Clm. 19742, fol. 17—20, Clm. 26690, fol. 222—226 und Prag, Universitätsbibliothek Cod. Lat. X A 2, fol. 48—52.

1) Sommerlad S. 33—35; über die Krakauer Wirksamkeit des Matthias von Liegnitz vgl. Franz, Nic. Magni, S. 265 und Fijałek a. a. O. S. 382.

2) Sommerlad S. 33.

3) Das Nähere hierüber festzustellen ist heute unmöglich, da bei H. Zeifsberg, Das älteste Matrikelbuch der Universität Krakau. Innsbruck 1872. S. 22 ff. nur die Rektoren für die Jahre seit 1400 genannt werden, die Matrikel der Krakauer Universität für die Jahre 1364 bis 1399 dagegen verloren gegangen ist.

4) Franz, Nic. Magni, S. 197, vgl. auch Franz im „Katholik“ 80, I (1900), S. 132 ff.

5) Franz, Nic. Magni, S. 38.

6) Eine spätere Kanzelrede des Matthäus, die in die Zeit nach 1405 gehört, ist von mir unter dem Titel „Ein kirchlicher Traktat des Matthäus von Krakau“ in der Zeitschrift für die Geschichte des Oberrheins 1892, Heft 4, S. 725—728 mitgeteilt worden.

Von diesen Handschriften bietet der Foliokodex Clm. 26 690, wie es scheint, den besten Text dar. Er ist in der nachstehenden Wiedergabe des Textes dieser Synodalrede von mir auch in den meisten Fällen zu Grunde gelegt worden. Die Aufschrift vorne und die Datierung am Schlusse der Edition entstammen dagegen der Quarthandschrift Clm. 19 742, die im Jahre 1426 zur Niederschrift gelangte, wie eine Eintragung auf fol. 1 dieser Handschrift ergibt, wo die betreffende Notiz von der Hand des Schreibers von fol. 17—20 gegeben ist. In dem Foliokodex Clm. 4705 rührt die Niederschrift hingegen von einem Geistlichen, Wolfgang Klammer, her, der fol. 177 dem Codex die Datierung „Gmunden, feria sexta post festum Sancti Udalrici episcopi 1454“ gab. — Clm. 8365 enthält etwas abweichend die Überschrift: „Sermo magistri Mathei de Cracovia sinodalis.“ Die Prager Quarthandschrift Lat. X A 2 gehört ebenfalls dem 15. Jahrhundert an. Sie hat fol. 48 die Aufschrift: „Sermo magistri Mathei de Cracovia factus in synodo anno domini 1386.“

Was die bei Sommerlad an erster Stelle genannte Synodalrede angeht, die nicht selten auch als „Sermo de emendatione morum cleri et populi“ überliefert wird (Anfang: „Quid est, quod dilectus meus“), so steht es fest, daß dieselbe am 18. Oktober 1384 zu Prag gehalten worden ist. Schon Pez¹ und Höfler² nannten das Jahr 1384 für diese Rede. Franz spricht, den Angaben folgend, an zwei Stellen seines Werkes von der Synodalrede des Matthäus von Krakau mit Erwähnung des Jahres 1384 und skizziert den Inhalt der Rede³. Diejenige des Jahres 1386 ist ihm offenbar unbekannt geblieben. Franz weist die Rede: „Quid est, quod dil.“ auch aus Clm. 5361, fol. 221—233 nach⁴ und hat sie undatiert und ohne Nennung des Autors in Hs. 4215 der Hofbibliothek zu Wien vorgefunden, wo sie unter 17 anonymen Reden (fol. 86—161) an zweiter Stelle (fol. 88—93) steht⁵. Was ferner die Münchener Handschriften Clm. 5361 und Clm. 18 315 angeht, so haben diese, wie mir eine Durchsicht der Handschriften ergab, die richtige Jahreszahl 1384, nicht etwa, wie Sommerlad S. 72 annimmt, die Jahreszahl 1382 oder 1386. Ebenso findet sich die Synodalrede

1) B. Pez, Thesaurus anecdotum. Vol. I. Augustae Vindelicorum. 1721, Praef., S. VI; vgl. Balbinus a. a. O. II, S. 285, Note 275.

2) C. v. Höfler, Concilia Pragensia 1353—1413; Prager Synodalbeschlüsse (Prag 1862), S. LII. — Ebenda Anm. 2 teilt Höfler Bruchstücke aus der Synodalrede von 1384 im Wortlaut mit.

3) Franz, Nic. Magni, S. 37 und 136—137. Das Jahr 1384 nennt für diese Synodalrede auch F. Hipler in Zeitschrift für die Geschichte des Ermlandes III (1866), S. 205.

4) Franz, Ebd. S. 137, Anm. 1.

5) Franz, Ebd. S. 136. — Auf eine bezügliche Anfrage teilte mir die Direktion der K. u. K. Hofbibliothek zu Wien mit, daß die Rede „Digne ambuletis“ vom Jahre 1386 in Hs. Nr. 4215 nicht anzutreffen ist.

in dem Cod. Germ. Mon. Nr. 533, fol. 105—111 mit der richtigen Jahreszahl 1384. — Die Prager Handschrift endlich Lat X A 2 enthält die Synodalrede von 1384 auf fol. 52—56, wo sie sich ohne besondere Datierung an die unmittelbar vorausgegangene Synodalrede „Digne ambuletis“ von 1386 anschließt, so dafs bei Höfler und anderen böhmischen Gelehrten, die diesen Codex benutzten, sehr leicht die Meinung entstehen konnte, „Quid est quod dilectus“ gehöre, gleichwie „Digne ambuletis“, in das Jahr 1386. Über die in der Elbinger Handschrift (Pfarrbibliothek St. Nicolai Ms. Nr. 3, fol. 123—132) angeblich enthaltene dritte Synodalrede, deren Eingang nach Hipler¹ lautete: „Separavit vos de populo“, wage ich nicht zu urteilen. Auf eine nach Elbing gerichtete Anfrage erhielt ich wenigstens durch den dortigen Professor Herrn W. Behring zum Bescheid, dafs die Handschrift in der Pfarrbibliothek St. Nicolai nicht aufzufinden ist. Jedenfalls sei die bei Hipler gemachte Angabe, dafs Ms. Nr. 3 dieser Pfarrbibliothek die Rede „Separavit vos“ enthalte, unzutreffend, denn Ms. Nr. 3 biete eine solche Rede, wie die Durchsicht der einzelnen Stücke der Handschrift ergab, nicht dar.

Der wörtliche Abdruck der Synodalrede von 1386, den wir nunmehr geben, wollte um so angemessener erscheinen, da damit ein neues Material zugleich geboten wird zur künftigen endgültigen Beurteilung der durch Franz' abweisende Bemerkungen wieder in Flufs gebrachten Frage, ob der Tractat „de squaloribus curiae Romanae“ ein Werk des Matthäus von Krakau ist, oder ihm abgesprochen werden mufs.

„Sermo Mathei de Cracovia ad clerum Prage factus, ut infra.“

„Digne ambuletis, ad Ephesios 4. Dum, quid sit predicare in sinodo, diligenter inspicio, mirum est, quod non totus mente terreor, labiis tremo et corpore penitus inhorresco. quid enim est predicare in sinodo, nisi quantum ad doctrinam archiepiscopale officium exercere et totum clerum debite expedire, ymo per clerum totius provincie populum de preteritis malis corrigere, munire de futuris, ad ea, que facienda sunt, dirigere et omnibus pro desiderio annuo² medicinam necessariam adhibere? sed quis ad hoc ydoneus? presertim postquam morbus tantum invaluit, quod, ut

1) F. Hipler, a. a. O. 3, S. 205, Anm. 1 (vgl. Sommerlad S. 73). — An drei verschiedenen Stellen enthält Codex Nr. 2244 der Krakauer Universitätsbibliothek (vgl. Wislocki a. a. O. I, S. 537—538) Synodalreden des Matthäus von Krakau, nämlich fol. 68—74; 79—84 und 160—166 des Codex. — Davon heifst es bei der einen Rede (fol. 74): „Explicit sermo synodalis magistri Mathei, sacre theologie professoris, sub anno domini 1387 in vigilia Epyfanye“; vielleicht handelt es sich hier um eine vierte Synodalrede des Matthäus von Krakau.

2) In einigen Hss.: et quasi pro dimidio anno.

verbis beati Augustini utar, necessarium esset, ut magnus veniret medicus, quia per totum mundum tam magnus jacet egrotus. porro quis non videat, quia grave est ignem extingwere, qui ex omni parte in flammam excrevit, sed dicat michi, queso, aliquis, ubi non ardeat, ubi non sit ignis malicie accensus in furore domini, quia ardebit eciam usque ad inferni novissima, nisi illud deus misericorditer operetur, de quo in Psalmo: pluviam voluntariam segregabis, deus, hereditati tue et infirmata est, tu vero perfecisti eam. unde considerata operis, quod pre manibus habeo, excellencia et arduitate, ubique insufficiencia ac cordis ariditate, precor toto desiderio, ut et mecum et pro me orare dignemini, quatenus dono ejus, qui convertit petram in stangna aquarum, concreseat in pluviam doctrina mea, ymo potius sua, per quam iste malignus ignis, in quo totus mundus est positus, extingwatur in nobis vel saltem aliquatenus mitigetur, ad quod obtinendum illam celesti rore madidatam virginem gloriosam Mariam, in quam sicut pluvia in vellus descendit salvator noster, devote salutemus dicentes ave Maria.

Digne ambuletis, Ephes. 4. Reverendi patres et domini, si advertitur, quanta dignitate in presenti polletis, quantam gloriam digne ambulando acquireretis quantumque malum non faciendo incurretis, sufficiens, ut puto, monitum habebitur, ut digne ambuletis. dico primo, quod si advertitur, quanta dignitate polletis. siquidem triplicem dignitatem habetis, videlicet nature, gracie et presidencie, quod breviter innuit scriptura Genes. 1, ubi dicit, faciamus hominem ad ymaginem et similitudinem nostram, et presit universe creature. dignitas nature designatur per ymaginem, mens enim nostra quedam ymago vel ad ymaginem dei facta est, per hoc quod in ea hec tria sunt: memoria, intelligencia, voluntas, que quidem de natura sua sunt, congrue per ymaginem dignitas nature designatur. dignitas gracie designatur per similitudinem, tanto enim deo assimilamur amplius, quanto plus sibi in bonitate, sanctitate et virtutibus, quas per gratiam habemus, conformamur, sicut predestinavit non conformes fieri ymagine filii sui, Rom. 8. presidencia satis exprimitur in eo, quod dicitur, ut presit universe creature, unde in Psalmo 8: constituisti eum super opera etc.

Prima igitur ejus dignitas nature et illius excellencia patet ex causa operante, ex loco continente et statu precellente. de primo loquitur auctor de spiritu et anima: quanta, inquit, dignitas humane condicionis esse dinoscitur, ut non solum jubentis sermone super alia sex opera dierum, sed consilio sancte trinitatis et opere divine majestatis creatus sit homo, ut ex prime condicionis honore intelligeret, quantum deberet conditori suo ¹. et

1) Cod.: condicioni sue.

infra: creata est anima a deo, vita a vita, simplex a simplici, mortale ab immortali, et ut non sit longe a creatore suo, cui apropinquare videretur simplicitate essencie et perpetuitate vite, de aliis duobus, videlicet loco continente et statu precellente beatus Bernhardus sermone 3 super cantica sic dicit: habitabat homo in paradiso et in loco voluptatis, consolacio ejus nichil molestie, nichil indulgencie sustinebat, odoriferis stipatus malis, fulcitus floribus, et constitutus super opera manuum plasmatoris, magis autem ab insigni divine similitudinis precellebat, et erat sors ac societas cum plebe angelorum, cum omni militia exercitus. hec ille. — secunda dignitas est gracie, ad quam se habet precedens dignitas sicut potencia ad actum, sicut vacuum ad plenum, sicut mortuum ad vivum, sicut corpus ad animam. nam sicut corpus per animam, sic vivit anima per graciā. o quanta dignitas, qua homo fit civitas patris summi, sponsa filii, templum spiritus sancti, qua adoptatur in filium et heredem, in heredem quidem dei, coheredem autem Cristi, quia filius stola prima induitur, annulus in manu ejus, calciamenta dantur in pedibus, vitulus saginatus occiditur, quia passio illius agni, qui, ut Apocal. 5 dicitur, occisus est ab origine mundi, sibi per graciā communicatur, ita ut epulari et gaudere oporteat totam celestem curiam. hec est dignitas, quam anima accipit, spiritus gustat et videt, quoniam suavis est dominus, fruitur homo deo et fruendo delectatur, vivit deo et in ipsum transformatur. sic adherens deo unus spiritus est cum eo, 1 Corinth 6. hec est nobilitas, hic honor, hec excellencia status et nominis Cristiani, quam o utinam homines diligenter adverterent et secundum eam digne ambularent. hec est dignitas, sine qua omnes alie dignitates nichil prosunt, sed magis obsunt, et qua sola habita parum refert alias non habere. unde Symon de Cassia libro 9 de vita Cristiana post magnam commendacionem Cristiane justicie, que utique non differt ab ejus dignitate, sic ait, ut breviter dicam et omnia dicenda perstringam: Cristiana justicia est, que apponit super naturalem et originalem justiciam, super legalem habundat, omnem excedit, omnem aliam justiciam sibi allicit, ipsa sola est, que habet, procurat atque largitur, quidquid potest esse virtutis et gracie, et que solum tendit in regnum glorie. hec ille. quodsi placet habere majus testimonium, ecce beatus Augustinus libro de vita Cristiana sic dicit: Cristum unctum interpretari sapientum et fidelium nullus ignorat, unctos vero non nisi sanctos viros et satis deo dignos semper fuisse manifestum est, nec alios quam prophetas, sacerdotes aut reges. et tam magnum fuit ipsius unccionis misterium, ut in Judaico populo non omnes istud sed satis pauci de pluribus mererentur accipere, usque ad adventum domini nostri Jhesu Cristi, ex quo tempore omnes illi credentes

baptismati ipsius sacrificacione purgati unccionem accipiunt. ex cujus unccionis sacramento et Cristianorum omnium in Cristo credencium vocabulum descendit et nomen, quod nomen frustra sortitur, qui Christum minime imitatur. ad hujusmodi dignitatis ostensionem voce electorum, qui membra Christi et Christiani sunt, Apocal. 5 dicitur: redemisti nos sanguine tuo et fecisti nos deo nostro regnum et sacerdotes, et regnabimus. super quo Reichardus: regnum, quoniam non ut prius dyabolus regnat in nobis, sed deus et sacerdotes, ut qui nosmet ipsos obtulimus et sicut prius dyabolo, deinceps offeramus nos deo, et regnabimus, quia, quidquid in nobis terrenum et malum est, subicimus.

Tercia est dignitas presencie, quam vos, o domini rectores et prelati, non sicut precedentes communem habetis cum ceteris, sed singularem pre aliis. hec est prelatio, qua non preponitur homo, ut presit piscibus maris et volatilibus celi et bestiis terre, ut homini creato dictum est Genes. 1, sed qua vos, qui estis presbiteri in populo dei, sic presidetis, ut ex vobis pendeat anima illorum, Judith 8. magna dignitas, in cujus comparacione tam digne creature dei, Christiani videlicet, brutorum nomen habent, ut oves dicantur, et utique dignum est, ut ait Bernhardus in epistola ad Henricum Zenonensem, ut in aliquo appareat pastor dissimilis ovibus.

Vos itaque estis secundum statum et secundum vitam esse debetis quasi splendor firmamenti et stelle celi, in perpetuas eternitates lux mundi, sal terre, civitas supra montem posita, candelabra aurea ymo lucerna supra candelabrum exaltata, rectores populi, pastores gregis dominici, pedagogi parvulorum, duces cecorum, lumen eorum, qui in tenebris, eruditores insipientium, infancium patres, ymo et matres fidelium, iudices seculi, angeli domini exercituum, vicarii Christi. qui si recte feceritis, potentes estis hominem tradere sathane vel intromittere ad regnum celorum, quorum enim remiseritis peccata, remittuntur eis, et quorum retinueritis, retinentur¹. si parum esse videtur, dum presidetis in mundo; habetis regere dominium in inferno, quia potestis, ut dictum est, tradere sathane, iudicatis de celo, quia sancta mater ecclesia habet sanctos canonisare. ecce adhuc alia dignitas, quam, ut ait Bernhardus in tractatu de dignitate, sacerdotes audite me et stupentes ammiramini. nulli unquam videlicet angelorum, nulli archangelorum, nullis supernis spiritibus, sed hominibus, non omnibus sed tamen ordini vestro, commissam esse celebracionem tanti sacramenti, ut consecratus in sacerdotem prorsus id ipsum conficiat in altari, quod Christus manibus suis confecit in cena paschali.

1) Cod. 8365 u. 19742 setzen zu: allegaciones gracia brevitatis obmitto, scientibus enim legem loquor.

ita quodsi non sufficit habere potestatem super homines, ecce deus vobis potestatem dedit quodammodo in seipsum. ad quid, dilectissimi patres, tantam dignitatem et eminenciam creditis vobis datam? numquid ad hoc, ut induamini bisso et purpura et epulemini cottidie splendide¹, ut cythara, lira, timpanum et tybia sint in convivii vestris, ut in comessacionibus et ebrietatibus, in cubilibus et impudiciis, in contencione et emulacione, precium sanguinis Cristi expendatis? absit, ut quis credat, quod hoc modo deus sit patronus turpitudinis, causa sceleris, fautor criminis, auctor mali, sed magis ad hoc vos super populum constitutos advertite, ut in jejunio et fletu et planctu, sicut olim plorabant sacerdotes et levite, populi peccataque comeditemini, deploretis et corrigatis et more bonorum pastorum vigiliis noctis super gregem vestrum, pro quo estis racionem reddituri, in oracionibus vigiletis. nam ut Bernhardus in epistola ad Hainricum Zenonensem: dignum est, ut in aliquo appareat pastor dissimilis ovibus, nec decet pastorem more pecorum sensibus inhiare corporeis, herere infimis, inhiare terrenis et non potius erectum stare ut hominem, celum mente conspiciere, et que sursum sunt, querere et sapere, non que super terram. et Valerius Maximus libro 3: difforme, inquit, est, quos dignitate precedis, ab hiis virtute superari; quid dico difforme: monstruosum. unde Bernhardus 3 de consideracione² ad Eugenium papam: monstruosa res est gradus summus, animus infimus, sedes prima et vita yma, lingua magniloqua et vita ociosa, sermo multus et fructus nullus, vultus gravis et actus levis, ingens auctoritas et mutans instabilitas. et hoc de primo.

Dixi secundo, quod si advertitur, quantum digne ambulando gloriam acquiratis, satis persuasum habebitur, ut digne ambuletis. unde apostolus 1 Thymot. 3: qui bene presunt presbiteri, duplici honore digni habeantur, maxime qui laborant in verbo et doctrina. duplici inquam in presenti et duplici in futuro. in presenti quidem honore spirituali, ut subditi eis obediant, et temporali, ut eis necessaria ministrent, in cujus signum primogenito in lege duplicia debebantur, Deuteron. 21. unde advertendo, quod, si bene preesse et laborare in verbo facit presbiterum dignum provisione corporea et obediencia subditorum, numquid non consequens est, ut male regere et scandalizare per turpiloquia aut laborare in facto dyaboli, eundem reddant indignum, non quod subditi non debeant sustentare [vel] revereri prelatos et distolos, sed quod ipsi recipiunt indigne stipendia et loco reverencie merentur, ut induantur sicut diploide confusione sua. nam si pec-

1) Cod. 8365: et sic ingrediemini domum domini pompacitate.

2) Cod. 19742: consolacione.

cator non est dignus pane, quo vescitur, quando vacans ocio vel malus operarius et destructor dignus est mercede, qui operario debetur? o si adverteremus, qui tota die conquerimur, quod clerus spoliatur, opprimitur, concultatur, quam digne hoc tam indigne ambulando merentur. non quod inferentes juste faciant, sed ipsi in malum eorum, ut eis sint virga furoris domini, qua nos ut filios corripit et castigat. ego certe considerata negligencia et malicia clericorum magis miror, quod deus nos tam pacienter et diu subportat, qui sic a domino percutimur, et quod non dolentes in nullo emendamur. Jerem. 2: percussi eos, et non doluerunt. vehementer autem timeo, nisi emendaverimus, quod amplius paciemur. quis enim non timeat, quod salvator futurum predixit, quod videlicet cultor vinee malos operarios male perdet et vineam suam locabit aliis agricolis, Matth. 21¹. dabitque populo suo pastores juxta cor suum, qui pascent eos sciencia et doctrina, Jerem. 3, non complacencia sive pompa. cum enim manifeste in nobis videamus esse causam aut culpam, de qua dicitur Ezech. 34: non quesierunt gregem meum pastores, sed pascebant semetipsos et greges meos non pascent. ubi enim videmus unum pastorem efficaciter intendentem curam animarum, cum prepositi jaceant in cunabulis, plebani ludunt taxillis et jacent in tabernis. episcopi curant maxime de magno statu possessionibus et castris. quid ergo restat nisi, quod deus inferat nobis penam malis pastoribus conminatam? ut ibidem subditur: propterea, pastores, audite verbum domini, hoc dicit dominus deus: ecce ego super pastores, cessare eos faciam et ultra non pascant gregem meum, nec pascant amplius pastores semetipsos, et liberabo gregem meum de ore eorum, ne sit eis ultra in escam.

Ut autem malum operarium ex ore tuo te judices, convenio te, o prelatum, canonicum vel curatum, qui de precio sanguinis Jhesu Cristi centum, quinquaginta vel decem habes sexagenas, et non est tibi cure aliud, nisi quomodo tollas porciones aut redditus ac eos expenderis equis et vestibus lautis, conviviis et continuis solaciis, cum clientibus et mulierculis vilibus, mimis et jocularibus, et o utinam non cum scurris et meretricibus et adulteris aut adhuc forsitan pejus expendis! quero, inquam, a te, per quid putas te mereri sudores pauperum et dignum esse patrimonio Jhesu Cristi? si dicis, quia ecclesiam visitas aut dicis horas aut aliud talium, dic, queso, esto etiam quod haberes maximas mundi divicias, utrumne vel talem prebendam fundares, de qua scires simpliciter eo modo, quo tu vivis, possessores esse victuros? et quia incredibile est, quod de tuis erigeres beneficia, qui de beneficiis amicos ditare et patrimonium dilatare conaris, hinc est quod,

1) Andere Hs. (unrichtig): Malach. 21.

nisi contra mentem dicere velis, aut tam desperatus et delirus sis, quod pecuniis tuis aliorum peccata fovere et tibi dampnationem emere desideres, scio te responsurum, quod non. quid ergo boni potest cogitare laicus, cujus quondam patrimonium sic consumis? certe si malus fuerit, indignabitur, odiet, persequetur, si bonus, saltem dolebit et te minus amabit. ex hiis juste quodam dei judicio dicitur: venit miseria nostra et tribulatio, quod videlicet mali invadunt, boni non defendunt. sed dicis, ego defendi bona ecclesie. certe hoc faceret laicus eque vel melius, male quoque modernis temporibus ecclesia in temporalibus defenditur, quando deus offenditur, spiritualia deficiunt et cum tyrannis defendentibus temporalia consumuntur¹. et forte melius expediret sine culpa tua eorum violentiam tollerare quam cum periculo tuo, ut qualemque pacem haberes, dare voluntarie et eis seculariter conversari. si autem vis bene defensus esse et ecclesie ac bonorum ejus defensionem habere, digne ambula in viis dei. Psalterista dicente: si populus meus audisset me, vel si in viis meis ambulasset, pro nihilo forsitan inimicos eorum humiliassem, et super tribulantes eos misissem manum meam.

Quodsi forte modicum reputas vite presentis honorem, quo digni sunt, qui bene presunt, alliciat te ad bene preessendum et digne ambulandum duplex honor: auree videlicet et aureole honor. auree erit illud gaudium, ad quod invitacione dulcissima servum fidelem celestis paterfamilias vocabit, quando, eum super omnia bona constituens, dicit ei: euge serve bone et fidelis, quia in parvo fuisti fidelis, intra in gaudium domini tui, intra inquam, quia, ut ait beatus Augustinus libro 2 retractacionum: super modum supererit gaudium, ita quod non totum illud gaudium intrabit in gaudentes, sed toti gaudentes in gaudium intrabunt. honor aureole erit, de quo dicit apostolus 1 Thessal. 2: que est nostra spes et gaudium aut corona, nonne vos ante dominum Jhesum estis in adventu ejus? vos enim estis gloria mea et gaudium domini. o ubi tunc erit corona mea vel gaudium. et ut verbis beati Gregorii utar, quid nos miseri dicturi sumus, qui pastoris nomen habemus et gregem non ducimus et ad dominum nostrum vacui redimus, putasne gaudium erunt socii tui vel muliereule, cum quibus jam tripudias et exultas. sed ista erit gloria in confusione eorum, qui terrena sapiunt. Philipp. 3.

Si vero nec dignitas, quam jam habetis, nec ea, quam promissam tenetis, sufficienter movet vos, ut digne ambuletis, compellat illud, quod tercio dixi, multiplex malum, quod indigne am-

1) In Cod. 4705, 8365 u. 19742 Zusatz: quid enim refert, si seculares bona ecclesie sibi commissa non violenter auferunt, quoniam ea te consenciente consumunt.

bulando committetis, similiter et incurretis. quisquis enim in magna dignitate conversatur indigne, infra se positos exemplo corrumpit, dignitati obprobrium facit et ipse ipsum confundit ac deicit. de primo dicit beatus Gregorius in pastorali: cum pastor per abrupta graditur, fit ut ad precipium grex sequatur. inde sacerdotibus dominus per prophetam¹ dicit: causa ruine populi sacerdotes mali facti sunt domui Israel in offendiculum iniquitatis. nemo quippe amplius in ecclesia nocet, quam qui perverse agens nomen vel ordinem sanctitatis habet. delinquentem nam hunc redarguere nullus presumit, et in exemplum culpa vehementer extenditur, quando pro reverentia ordinis peccator honoratur. de secundo, videlicet quod indigne viveres, dignitati obprobrium facit Boecius, tractans quarto: dignitas confundit improbos et econtra improbi dignitates. 2 de consolacione prosa 6 sic ait: collata improbis dignitas non modo non efficit dignos sed perdit potius et ostentat indignos, et quod magis est ad propositum, et quasi probacio jam dicti 3 prosa 4 sic dicit: si eo abjectior est, quo magis a pluribus contempnitur quisque, reverendos facere nequeat, quos pluribus ostentat despecciores, potius improbos dignitas facit, verum non impune. reddunt namque improbi parem dignitatibus vicem, quas sua contagione conmaculant. etenim ex quo modo provenit, quod omnes dignitates tam seculares quam spirituales, milicia, sacerdotium, doctoratus in scientiis vel magisterium ita generaliter viluerunt et cottidie vilescunt nisi ex eo, quod tam multi indigne assumuntur vel assumpti tam turpiter et misere conversantur. cui enim rationali et honesto non vilescat gradum assumere vel statum tenere, quem assecuntur et assumunt nequam, vilissimi, infames, proditores aut qualicumque vicio irretiti, et vix est tam miser et insufficientis, quin, si laboraret, admitteretur. de tercio, videlicet quod, qui in magna dignitate indigne conversatur, seipsum confundit et deicit, advertendum, quod quanto gradus alciior, tanto casus proclivior, et quanto res quelibet in essendo nobilior, tanto vilior est corrupta. quanto enim nobilior vinum, tanto acetum acerbior, quanto delicatiora fercula, fetidiora sunt stercora. quia igitur dignitas Christiana addit non parum super humanam et ecclesiastica supra simplicitate Christiana, hinc est quod homines profunde Christiani profundius, sed viri ecclesiastici cadunt profundissime, quando cadunt, siquidem homines, quando vivunt irrationabiliter et viciose, fiunt bruta, Christiani viventes gentiliter et scelerate, fiunt anticristi; sed viri ecclesiastici, viventes non clericaliter sed criminose, fiunt diaboli, sic sane quod hec tria non substantive sed adjective capiantur. dura videntur, que dico, sed

1) Ezechiel 44, 12.

sustinete, queso, donec probem. fateor, horrendum est audire vel dicere, sed horribilius est facere vel de facto videre. et o utinam, quibus horrendum est audire tam aspera, sic horrent facta, quod præ horrore in se fugerent et in aliis inpedirent. quod autem, ut primo dixi, homines viventes irrationabiliter et viciose fiunt bruti, patet per Boecium 4 de consolacione prosa 3, sic dicentem: cum ultra homines quemque provehere sola probitas possit, necesse est, ut, quos ab humana condicione deicit, infra meritum hominis detrahat improbitas. evenit ergo, ut, si quem transformatum viciis videas, hominem estimare non possis. avaricia si fervet alienarum opum, violentus aut raptor, lupus etc. ut textu¹. ita fit, ut probitate deserta homo esse desierit, cum in divinam condicionem transire non possit, vertatur in beluam. sed quid dico in beluam et non magis in beluas, qui multas condiciones corrogas bestiarum. unde Crisostomus super Math. 4 similem sententiam prosequens in fine concludit: quid dicam feram. sed fera ab una harum minoracionum in defectum detinetur, tu simul omnes deferens longe ab illorum irrationabilitate recedis. unde et in Psalm. dicitur: homo cum in honore esset, non intellexit, comparatus est jumentis etc. quod tractans Richardus super ultimo capitulo Ecclesiast.: ecce qualem se fecit homo, ecce unde et quo cecidit, de similitudine dei in similitudinem jumenti, et infra. o cum quanta confusione coram creatore suo apparebit, qui cum hic viveret, confusione digne egit, qui dei in se similitudinem conculcavit, fedavit, obligavit. quod vero, ut secundo dixi, Christiani viventes gentiliter et scelerose fiant antichristi, sic patet. si enim antichristi sunt contrarii Cristo, nonne antichristi dici poterint, qui doctrina, vita et intencione Cristo contrariantur et resistunt, dicente salvatore: qui non est mecum, contra me est, Luce 11. si antichristus est, qui verbis negat patrem et filium, ut dicitur 1 Johannis 2: nonne et mali Christiani, et si confitentur, se nosse deum, factis autem negant, cum sint abhominati et incredibiles et ad omne bonum opus reprobi, 1 Thymoth. 1. unde beatus Augustinus omelia 3 super 1. Johannis: latine antichristus dicitur contrarius Cristo, non quomodo nonnulli intelligunt, antichristum ideo dictum quod [ante Christum venturus sit], antichristus idem est contrarius Cristo. unde interrogare debet unusquisque conscienciam suam, an sit antichristus, quia antichristi multi sunt. hec ille.

Demum quod, ut tercio dixi, viri ecclesiastici, dum vivunt non clericaliter et criminose, fiunt dyaboli, manifeste patebit, si consideretur, de quo et ex quibus causis dictum est Johannis 6: nonne duodecim vos elegi et unus ex vobis dyabolus est. de quo

1) In den beiden anderen Handschriften ausführlicher.

enim, nisi de discipulo clerico et prelato? talis siquidem fuit Judas. ex quibus causis, nisi quia avarus erat, traditor erat? placet audire similes proprietates in clericis. ecce beatus Bernhardus super cantica sermone 4 sic inquit: quanti hodie de hiis, qui animas regere susceperunt, quod sine misericordiali gemitu dicendum non est, Cristi obprobria, sputa, flagella, clavos, lanceam, crucem, mortem, hec omnia in fornace ¹ avaricie conflant, conflamant, jam in acquisitione turpis questus et precium universitatis suis marsupiis includere festinant, hoc solo sane a Juda Schariotis differentes, quod iste emolumentum cause horum denariorum miro compensare, isti forciori ingluvie lucrorum infinitas pecunias exigunt. hiis insaciabili desiderio inhiant, pro hiis insaciabiles, ne amittant, timent et, cum amittunt, dolent. horum in amore quiescunt. porro quid est dyabolus nisi apostata angelus, cum ergo, ut supra memoravi, et Malach. 2 dicitur, [sacerdos] sit angelus domini exercituum, quid aliud quam dyabolus fit? quando perverse agens et dyabolice boni angeli officium derelinquit et instar demonum de custode hominum fit proditor animarum. demum filii naciscuntur nomina patrum. si dyabolus, qui homicida fuit, ab inicio et in veritate non stetit, quia mendax est et primo ejus Johannes 8: cur non filii hii, qui ex patre dyabolo sunt et opera ejus volunt facere, mentiri scilicet ab inicio et in veritate non stare, dicentur ejus filii et hereditabunt nomen ejus. tales sunt, qui curam animarum vel ordinem sacerdotii suscipiunt et fideles esse vel laudabiliter vivere in illo statu mendaciter promittunt et per mendacium seipsos occidunt. os enim, quod mentitur, occidit animam, quia protunc concubinari, ebriosi, lusores sunt et aliis criminibus irretiti, et ita non dimittere, sed magis continuare proponunt. nec mirum, si pro tam magnis criminibus quis dicatur dyabolus, cum princeps apostolorum pro multo minori, ut videtur, sit a salvatore sathanas appellatus, dicente ei, vade post me, sathana, scandalum mihi es, quia non sapis ea, que dei sunt, Math. 16. o quot tales sathane, homines carnales, animales, spiritum non habentes, nam qui secundum carnem sunt, que carnis sunt, sapiunt, et deo placere non possunt, Rom. 8; animalis enim homo non percipit ea, que sunt spiritus dei, stultitia enim est illi et non potest intelligere, 1 Corinth. 2. unde Simon de Cassia super isto verbo Mathei jam allegato libro 11 de vita Cristiana sic ait: refugit eos Cristus et in suos sathanites habet, non dumtaxat quos viderit perverse agere, sed et quos sapere humane cognoverit, quorum sapientia corporis vitare molestias, asperum sensum effugere, que mundi sunt, querere, in delectacionibus esse, non deo saciari ², a caris plus declinare tristis quam

1) Cod. 8365: infornata.

2) Cod.: sociare.

turpe averti possis, presentibus¹ et transitoriis malis quam eternis bonis inhiare, futuris autem delectari modica re quam spe melioris ista dimittere. quique ab humanis ad divina, ab ymis ad alciora mentis intelligenciam non attollunt. unde et venerabilis Anshelmus, ostendens peccatorem in multis dyabolo horribiliorem, in meditationibus sic ait: heu miser demens homuncio, cujus ymaginem super impressisti super ymaginem dei! o cur vel non puduit facere, quod sic expavesco dicere. o cur non odi ejus imitacionem, cujus sic horreo nomen. iste sponte cecidit², ego nolens sordui, sed iste nulla justa precedente vindicta peccati superveniens peccavit, ego visa ejus pena contempnens penam ad peccatum properavi. ille semel in innocencia constitutus, ego restitutus. ille contra eum, qui se fecit, ego contra eum, qui me fecit et refecit. ille dereliquit deum permittentem, ego eciam fugi prosequentem³. ille perstat in malicia, deo reprobante, ego in illam cucurri, deo revocante. ille revocatus ad increpantem, ego obduratus ad blandientem. et si ambo contra deum, ille contra non requirentem se, ego contra morientem pro me. ecce cujus ymaginis horrebam horrorem, in multis inspicio me horribiliorem. hec ille. — qui autem sunt dyaboli officio vel malicia, quid restat, nisi ut eciam jungatur eis et pena, et vadant cum eis in ignem eternum, qui paratus est dyabolo et angelis ejus, Matth. 25, cum videlicet dicit messoribus: colligite zizanium et alligate eam in fasciculos ad conburendum, Matth. 13, ut socii malorum sint eciam socii tormentorum. certe quisquis es, qui hoc audis et non moveris vel incredulus dei verbo vel obstinatus in malo vel de bono desperatus esse probaris. nam qui crederet et non horreret malum, vel bonum non amaret, moveri non posset.

Quid enim ultra debuit deus facere, quod non fecit, per quod vos ad digne ambulandum induceret. ecce natura inclinatur, gratia adjuvat, et officium requirit, gloria promissa trahit, tam multiplex confusio presens et miseria, tam gravis pena in futuro inferenda compellit. quia igitur tam magna motiva, ymo et impulsiva habetis, ut statum vestrum digne faciatis, tantas indignitates evitetis, in tam magnam gloriam et gaudium domini feliciter intretis, exinde audite precantem apostolum, ut digne ambuletis. que fuerint vera etc.

In quibus verbis duo breviter innuuntur, modus et motus, motus animalis excitans calorem et inducens sanitatem, quia ambuletis, modus autem realis inferens honorem et adducens ve-

1) Cod.: aparentibus.

2) Cod.: recedit.

3) Cod.: permittentem — persequentem.

nustatem, quia ad digne. per primum innuitur pro factis, quia ambuletis, Ephes. 2: ambulate in dilectione, sicut et Christus dilexit vos. sed quis dicat se in Cristo manere, debet, quemadmodum et Christus ambulavit, et ipse ambulare, 1 Johannis 2. Christus autem proficiebat sapientia et etate et gratia apud deum et homines, Luce 2. per secundum excluditur, quicumque defectus, cum dicitur 1 Corinth. 2, deprecantes vos et consolantes vos unius, ut digne ambuletis deo, qui vocavit vos in suum regnum et gloriam. quantum ad primum igitur debetis ambulare non currere per superbiam adversus deum et hominem, Iob 17. id est precipitanter et indiscrete et sine timore agere, sicut faciunt filii hominum, qui, quia non perfertur, cito contra malos summa absque ullo timore perpetrant mala, Ecclesiastes 8: non sedere cum consilio vanitatis et cum iniqua agentibus non introire, odire ecclesiam malignantium et cum impiis non sedere. a qua sessione ad se sequendum vocavit deus hominem nomine Math. 9, non jactare per carnis concupiscentiam et voluptatem, sicut Holofernes jacebat in lectulo suo, nimia ebrietate sopitus. non saltare cum filia Herodiadis ad placendum Herodi et mundanis et immundo. Marci 6¹: sicut faciunt amatores mulierum, qui cum saltatricibus assidui sunt contra consilium sapientium. Ecclesiastes 9: cum saltatrice ne assiduus esto. non serpere per simulationem et ypocrisim, sicut hii, quorum sermo serpit ut cancer, 2 Thymoth. 2, quique per dulces sermones et benedictiones seducunt corda innocentium. adde ultimo, non stare in via peccatorum cum negligentibus et ociosis, quibus dicitur Matth. 20: quid hic statis tota die ociosi. non equitare vel in curribus Pharaonis pergere vel per inanem gloriam, quandoque, ut in Psalm. dicitur: hii in curribus et hii in equis, nos autem in nomine domini dei nostri invocamus. — sed ambulare, id est in via dei proficere. unde beatus Augustinus de verbis apostoli sermone 17: dicitis, quid est ambulare. dico breviter proficere, et infra semper ambula, semper profice, noli in via manere, noli retro redire, noli deviare. remanet, qui non proficit, retrocedit, qui ad ea devolvitur, unde jam recesserat, deviat, qui apostatat. melior est vel claudus in via quam cursor extra viam. si vero ambulare volueritis, videte, ut digne ambuletis, digne inquam nature, qua vivitis, ne sitis de natura illorum, Iob 30, qui vita ipsa putabantur indigni digne gratie et beneficiis, que percepistis, semper memores illius, quod Thobie 13 dicitur: quid dignum poterit esse beneficiis ejus, digne ewangelio, quod legistis. Philipp. 1: tantum digne conversamini ewangelio. Christus est enim fidelis sermo et omni acceptione dignus, 1 Thymoth. 1, digne

1) Andere Hs.: Math. 6.

glorie, ad quam tenditis, ut digne habeamini in regno dei, 2Thymoth. 1, digne statui, quem tenetis. sicut enim princeps ea, que digna sunt principi, cogitabat, Ysa. 32, sic sacerdos ea, que sacerdoti conveniunt. digne sacramento, quod sumitis, qui enim manducat et bibit indigne, iudicium sibi etc., 1 Corinth. 11. digne deo, cui servitis, Coloss. 1. ambuletis digne deo, per omnia placentes in omni opere bono. digne ecclesie dei, cujus sponsi, paranimphus ¹, filii et ministri estis, ne forte possit ecclesia dicere de vobis, Thobie 3: illi non fuerunt digni mihi, quia forsitan alii viro servasti me. quid enim faceret fidelis servus domino suo, quid amans et gratus filius pro matre, quid zelans sponsus pro sponsa ², si videret eam violari, dehonestari et abhominabiliter stuprari. certe resisteret, quantum posset, clamaret, iudicium peteret, invocaret auxilium, et si plus non posset, flebiliter doleret. hoc, queso, facite, domini et magistri, vestre sponse Christi, vobis commisse ecclesie sancte dei, quam incessanter ³ heretici deflorant, scismatici prelati, curati ac principes prostituunt, adulterantur clerici, tyranni denudant, perversi polluunt Christiani. condolete, queso, ei et zelate pro ea, ne possit vel deus ipse vel ejus sponsa conqueri illud 1. Regum: non est, qui condoleat vicem meam. quilibet igitur studeat, quantum potest, orando ad deum, corrigendo malum, hortando ad bonum, quocienscunq̄ue poterit, zelum suum ostendere et sic in omni studio virtutum digne ambulare, ut ad dignitatem illam inestimabilem et perpetuam celestis glorie mereamur feliciter pervenire. quod nobis omnibus concedat Jhesus Christus in secula seculorum amen. explicit sermo, quem magister Matheus de Cracovia fecit ad clerum Prage in sinodo ⁴.

Der Zusatz in Clm. 19742, fol. 20 lautet: „Scriptus in vigilia palmarum ad clausam in Griess in anno 1426 in stuba conventuali horis 11 ante meridiem etc.; sermonem prescriptum predicavit magister Matheus de Cracovia predictus in synodo Pragensi in curia archiepiscopali suprascripta anno domini 1386 in festo Sancti Luce Ewangeliste.“

1) Andere Hss.: paranimphi.

2) Cod.: zelus sponsus et sponsa.

3) Andere Hs.: incessant.

4) In Clm. 4705 sich die Datierung am Eingang der Synodalrede fol. 170: „Sequentem sermonem predicavit magister Matheus de Cracovia predictus in synodo Pragensi curia archiepiscopali super terram anno domini 1386 in festo Sancti Luce Ewangeliste.“

2.

Miscelle.**Ein Brief Calvins.**

Im ersten Heft des 22. Bandes dieser Zeitschrift (S. 159) habe ich einen kurzen und inhaltlich wenig bedeutenden Brief Calvins abgedruckt, der, aus Frankfurter Privatbesitz stammend, mir zur Veröffentlichung übergeben worden war. Gegen die Echtheit dieses Briefes erhob Théophile Dufour, der frühere Oberbibliothekar von Genf, in einer Zuschrift an das Journal de Genève vom 4. Mai d. J. Einspruch; er stellte den Brief auf Grund der sonst völlig unbekanntem Empfängerin, des Stils und der Ideenarmut mit zwei anderen, ihm bekannten unechten Calvinbriefen zusammen und nannte zugleich als Verfertiger einen gewissen Henri Favre (gest. 1891), über dessen Fälscherthätigkeit in einem längeren Aufsatz der Revue savoissienne von 1897 Auskunft erteilt worden sei. Professor Lucien Gautier, vom Journal de Genève um seine Meinung über die Mitteilung Dufours befragt, teilte in der Nummer vom 22. Mai mit, daß sich in seinen Händen ein Brief befinde, der unzweifelhaft von jenem Fälscher stamme und an dieselbe „Noble Damoiselle Jehanne de la Rye en Satigniez“ gerichtet sei. Herminjard besaß, wie Gautier mit eigenen Augen sah, denselben Brief in einer zweiten Auflage und Henri Favre hatte sich selber schriftlich als Verfasser desselben bekannt. Gautiers Oheim, Adolphe Gautier, verwahrte einen dritten Brief aus Favres Werkstatt (jetzt im Besitze der Witwe), der wörtlich mit dem in dieser Zeitschrift veröffentlichten übereinstimmte. Prof. Lucien Gautier kam deshalb zu dem Schluß, daß der neue Calvinbrief verdächtig sei.

Ich hielt es unter diesen Umständen für das Beste, den fraglichen Brief an Prof. Gautier zu schicken, damit eine Vergleichung stattfinden könne. Das Urteil, das daraufhin von Herrn Dufour und Prof. Gautier gefällt worden ist, geht dahin, daß der Brief mit jenen anderen zusammengehöre und von Favres fälschender Hand sei. Ich habe unter diesen Umständen lediglich zu bekennen, daß ich mich getäuscht habe, und den Schweizer Gelehrten zu danken, daß sie bei dieser Gelegenheit erwünschte Nachricht über einen Fälscher und seine Werke gegeben haben.

München.

Dr. *Walter Goetz.*

~~~~~  
**Druck von Friedrich Andreas Perthes in Gotha.**  
~~~~~


Inhalt.

	Seite
Untersuchungen und Essays:	
1. <i>Ficker</i> , Bemerkungen zu einer Inschrift des Papstes Damasus	333
2. <i>Schott</i> , Joachim, der Abt von Floris	343
3. <i>Goetz</i> , Die Quellen zur Geschichte des hl. Franz von Assisi	362
4. <i>Gottschick</i> , Studien zur Versöhnungslehre des Mittelalters	378
5. <i>Diehl</i> , Neue Funde zur Geschichte der Kastenordnungen des Landgrafen Philipp von Hessen	439
 Analekten:	
1. <i>Sommerfeldt</i> , Zu Matthäus de Cracovias kanzelredneri- schen Schriften.	465
2. Miscelle von <i>Goetz</i>	485