

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 veranlafte 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 bzw. Glaube, Liebe, Hoffnung, Glieder des Leibes Christi sind und durch die Buße für die erneute Sünde sich als solche erhalten¹. 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 deletio 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 unendlichen ¹⁾ 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 ließ; 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* cp. XI¹. 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 schenken¹.

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 wiedergewann². 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 statthaben³.

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 gewiß, als Adams Ungehorsam für alle bedeutsam gewesen ist. Sollte Gottes Gerechtigkeit mehr zum Verdammen 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, daß 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, daß wir als in Christus Erwählte nach dem Geist früher in Christus als in Adam waren, daß 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 muß².

Das ist ein geschlossener Zusammenhang. Derselbe lehnt sich zunächst eng an Augustin an. Es ist eine augustinische Formel, daß 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. 268¹.) 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 begründet².

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 productus 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 spiritualem 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 allgemeineren 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 adeptiois 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, daß 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 ascendent etiam cum eo vel magis in eo qui ab eo accipient 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, daß Christus ja die Herrlichkeit schon so wie so gehört, daß 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 exsolvet.* 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 Satisfaktorische 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 culpae vitatione consuluit 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 gefallenen 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 deficit, 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 veranlaßte 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 thnenden 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 mitgetheilten 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 quidem 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 tortor³ 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.

Abaelard

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. ep. 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 ep. 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 praejudicat 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, diabolum nullum sibi ius in hominem vindicare potuisse aut debuisse 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.

Bernhard
Wilhelm
Thierry

Bernhard

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 Litteratur- 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 Wiedergeborenen auf sich hinübergezogen (*transulit*), 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 iustitiam et peccatum.*

nahme der Strafe der Sünde braucht Wilhelm die Formel, daß Christus sich Gott als makellostes 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 conscientiiis 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 iudicatur ... 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 Vermittelung 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 Erlaß 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 Vermittelung 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 iustitiam suam nostram iustitiam 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: *reconcilantur 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 obtinemus, 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 innocenti manus injecit, 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 contendant: 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 genughuende 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

Bernhard
enthalten

doppelte
eigliche - Vor-
stellung
(vgl. Bonhoeffer)
Aber.

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 bezw. Versöhnung, die an Stelle der erwählten Gemeinde geschehene und ihr die Befreiung von der Strafe bezw. 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 Anstofs 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 augustianischer 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 Römerkomentar 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, Patol. 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 müssen ¹. 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 geöffnet ². 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 Übel ³. 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-diebat. 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 Ungehorsams 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 Großes 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 praepediatur*. 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. 1. 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.

hat ¹. 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 überpflichtmäsig war, von dem Gerechten nicht gefordert werden konnte, zugleich pönalen 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 Nichterhöhung 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 removet 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: oblatu 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 daß 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, daß 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, daß das Verdienst auf der voluntas, nicht auf den Werken beruhe, die ja Guten und Bösen gemeinsam seien, und daß demgemäß 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 habe¹. An einer solchen Deutung dieser Aussprüche kann freilich die Thatsache schon irre machen, daß jene Sätze Gemeingut der Späteren geblieben sind, die doch alle jene „dingliche“ Auffassung des Verdienstes haben. Dazu kommt, daß Abälard ausdrücklich sagt, Christus habe den Tod übernommen, weil er gewußt, daß auf ihm unsere Rettung beruhe, und daß erst durch den Vollzug seines Opfertodes der Himmel wieder abgeschlossen sei².

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 Schluß. 844: qui modo baptizati statim moriuntur, regnum coelorum statim ingrediuntur; quod tunc non fiebat,

Die Auskunft von Deutch, daß der Vollzug des Todes Christi notwendig gewesen sei nur wegen seiner ethischen oder psychologischen Wirkung auf uns, scheidet an der Thatsache, 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 Ausführung 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 hinausgeführt, daß sie auch Befreiung aus der Gewalt des Teufels sei, und daß er in der Reproduktion des augustianischen Gedankens von der Liebe weckenden Kraft des großen Liebeserweises der Gottheit den Hinweis auf die verdienstliche oder satisfaktorische Kraft dieses Märtyrertodes unterlassen, 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 Zusammenhang 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 passionem 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 Römerkomentars, 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 Verachtung¹. 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 Schmähung 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 Verachtung, 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 außer 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, juste 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 obediens 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 satisfactorischen 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 Christum 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 satisfactorische 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 „schlafen“ 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 satisfactorischen 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 besessen, 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 satisfaktorische Selbstbestrafung — und daß für die Gerechtigkeit Gottes es zwar nicht notwendig, aber angemessen ist, auf diese Bedingung zu halten, daß aber das Maß der satisfaktorischen 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 competeat 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.
