

Studien zur Versöhnungslehre des Mittelalters.

Von

D. J. Gottschick,

Professor der Theologie in Tübingen.

II ¹.

Petrus Lombardus.

Will man ein übersichtliches Bild der Gestalt gewinnen, die die Versöhnungslehre in der Scholastik erhalten hat, so muß man das Fachwerk des Petrus Lombardus zu Grunde legen. Dieser sein formeller Einfluß steht außer Frage, wenn er auch thatsächlich bei der Darstellung der Versöhnungslehre des Mittelalters nicht berücksichtigt wird. Um so weniger hoch pflegt von der protestantischen Dogmengeschichtschreibung sein Einfluß hinsichtlich der Auffassung der Sache selbst angeschlagen zu werden. Ritschl, Harnack, H. Schultz, Seeberg meinen alle, wenn auch in verschiedenem Grade, den Einfluß Abälards bei ihm konstatieren zu können, sehen ihn also mehr oder minder als Vertreter eines Typus der Versöhnungslehre an, für den Versöhnung nur unsere subjektive Umstimmung durch Christus als ein Organ Gottes, nicht eine durch das Thun Christi als unseres Vertreters bewirkte Wandlung auf Seite Gottes bedeutet. Den Anlaß dazu hat gegeben, daß der Lombarde die Erlösung von der Sünde durch den Tod Christi an erster Stelle auf die Er-

1) Siehe Bd. XXII, S. 378.

weckung der Liebe zu Gott, d. i. aber die Mitteilung der Gerechtigkeit, durch den im Tode Christi gegebenen Liebeserweis der Gottheit zurückführt und daß er sich zu dem Satze Augustins bekennt: iam nos diligenti Deo sumus reconciliati, wohl auch, daß er s. Z. selbst als Abälardianer verdächtigt worden ist, allerdings nur wegen des Anstosses, daß auch er nicht für alle aufgeworfenen Probleme die Lösung gegeben. Am weitesten geht H. Schultz a. a. O. S. 268—270 in der Ansicht, daß Christus für den Lombarden Erlöser sei, nicht insofern er unmittelbar auf Gott, sondern insofern er subjektiv auf uns wirke. Wenn nun die Theologie vor und nach dem Lombarden einhellig, im Grunde selbst Abälard nicht ausgeschlossen, eine „objektive“ Erlösung als die nächste Wirkung Christi ansieht, so wäre ein Standpunkt, wie man ihn dem Lombarden zuschreibt in einer Zeit der Herrschaft der Tradition ein wahres Rätsel, und ein noch größeres Rätsel wäre es, daß die Späteren alle ihre so abweichende Anschauung in ihm haben wiederfinden können. Eine genauere Analyse der vom Lombarden aufgestellten Thesen und angeführten Autoritäten wird jedoch zeigen, daß er vielmehr den bisher aufgewiesenen und von Augustins Autorität getragenen Consensus repräsentiert und daß die Folgezeit seine Sätze nur näher bestimmt, nicht aber ihnen einen entgegengesetzten Sinn beigelegt hat.

Der Lombarde erörtert zunächst in Dist. 18 und 19 des 3. Buches der Sentenzen, unter welchen Gesichtspunkten Christi Leiden und Sterben für uns Heilsbedeutung besitzt, inwiefern es unsere Erlösung bewirkt hat, und bespricht dann Dist. 20 die Frage, ob Gott den Zweck der Befreiung des Menschen auf keinem anderen Wege als nur auf diesem, den er thatsächlich eingeschlagen, habe erreichen können, um die Möglichkeit vieler anderer Wege zu behaupten und jenen nur als einen besonders zweckmäßigen zu bezeichnen. Die Erlösung ist Erlösung von der Sünde, der Strafe, der Gewalt des Teufels. Außerdem schließt sie noch die Eröffnung der Thür des Himmelreiches ein. Ferner bezeichnet er in einer nachträglichen Erörterung über Christus als Mittler sein Werk als Versöhnung zwischen Gott und Menschen.

Der oberste Gesichtspunkt, unter dem er Christi Tod Heilswirkungen zuschreibt, ist der des Verdienstes. Daneben begegnet der Ausdruck des Opfers und des Lösepreises, jedoch so, daß ausdrücklich der Gedanke zurückgewiesen wird, als sei der Teufel Empfänger desselben 20, 3. Ferner kommt die Wendung vor, daß Christus die Strafe unserer Sünden getragen habe 19, 4. Dagegen wendet er den Ausdruck Satisfaktion nicht auf Christi Thun an.

Verdienst bedeutet für den Lombarden, was es überall bedeutet, einen Akt des von der *charitas* oder *gratia* bestimmten *liberum arbitrium*, der auf eine Belohnung von seiten Gottes rechnen darf¹. Daß er den Begriff ganz in diesem Sinne auf Christi Thun anwendet, zeigt die Erörterung in *Dist.* 18 über die Frage, ob Christus auch für sich verdient habe. In der Fülle der Gnade oder aller Tugenden geschaffen, wie er war, hat Christus schon gleich von der Empfängnis an durch Gerechtigkeit, Liebe, Gehorsam sich Verdienst erworben und zwar so, daß sein Verdienst nicht mehr hinsichtlich der Kraft, *virtus*, sondern nur hinsichtlich der Zahl sich noch steigern konnte². Besaß er von vornherein die Seligkeit der seligen Schauung Gottes und den Namen über alle Namen, so fehlte ihm doch noch die *gloria immortalitatis corporis* und *impassibilitatis animae* und die Manifestation jenes Namens. Um diese Güter sich zu verdienen, bedurfte es für ihn nicht des Verdienstes der Passion, sondern er hat sich gleich von der Empfängnis an durch die Bethätigung jener Tugenden das Anrecht auf sie erworben. Während Anselm und Bernhard sich begnügen zu sagen, daß alles, was dem Vater gehörte, schon *sua erant*, folgt der Lombarde hier Hugo von St. Viktor *de sacr.* I, II, p. I, cap. 6. Auch bei Christus bedeutet also

1) *L.* II, *Dist.* 27, 7: *ex gratia quae non est meritum, sed facit, non tamen sine libero arbitrio, proveniunt merita nostra sc. boni affectus eorumque progressus atque bona opera, quae Deus remunerat in nobis.*

2) 18, 2: *Non ergo profecit secundum animae meritum, quantum ad virtutem meriti; profecit tamen quantum ad numerum meritorum. Plura enim habuit merita in passione quam in conceptione.*

Verdienst nichts anderes als einen Akt des Gehorsams und der Liebe gegen Gott, der von Gott vergolten wird.

Christi Leiden und Tod fällt nun unter die Kategorie des Verdienstes, sofern es ein Akt des Gehorsams gegen Gott, speziell die Übernahme des Martyriums ist¹. Wie Augustin und Anselm geht der Lombarde von der empirisch-geschichtlichen Betrachtung aus, auf der auch die Vorbildlichkeit des Leidens und Sterbens Christi beruht. Wenn er nun die Frage aufwirft, wozu denn Christus habe leiden und sterben wollen, wo ihm doch seine Tugenden zum Verdienen zureichten, und die Antwort giebt: „für dich, nicht für sich“, und dies „für dich“ dahin erläutert², daß sein Tod uns ein Vorbild der Demut und des Gehorsams bis zum Tode, und eine Ursache der Befreiung und Beseligung habe werden sollen, daß er uns durch die Erduldung von Leiden und Tod verdient, was er uns durch das vorhergehende nicht verdient, den Zugang zum Paradies, die Erlösung von Sünde, Strafe und Teufel, so kann das nur dasselbe besagen wollen wie bei Anselm und Bernhard, daß Gott dies Verdienst, für dessen gebührenden Lohn Christus selbst keine Verwendung hat, in seinem Sinn an anderen vergilt, an denen, für die er gestorben ist. Indem jene Wirkungen als Erfolge des Verdienstes Christi bezeichnet werden, ist alles Präjudiz dafür, daß sie, soweit sie subjektiver Natur sind, als Wirkungen Gottes an uns gemeint sind, zu denen Gott durch Christi Verdienst um ihn veranlaßt ist, die er erst auf Grund desselben thut, so daß also dem Tode Christi prinzipiell eine

1) 18, 2: ab ipsa conceptione ... per charitatem et justitiam ... sibi tantum meruit, quantum post per martyrii tolerantiam ... Meruit ... per quid? Per obedientiam et voluntatem perfectam quam non tunc primo habuit nec majorem cum pati coepit et mori.

2) 18, 4: ut ipsius passio et mors tibi esset forma et causa. Forma virtutis et humilitatis; causa gloriae et libertatis; forma Deo usque ad mortem obediendi; et causa tuae liberationis. Meruit enim nobis per mortis ac passionis tolerantiam quod per praecedentia non meruerat sc. aditum paradisi et redemptionem a peccato, a poena, a diabolo et per mortem eius haec nos adepti sumus: scilicet redemptionem et filiorum gloriae adoptionem. Ipse enim moriendo factus est hostia nostrae liberationis.

„objektive“ Wirkung zugeschrieben wird. Dafür spricht auch die Gleichsetzung des verdienstlichen Todes Christi mit dem Opfer 18, 5 und dem Gott gezahlten Lösepreis 20, 3, vgl. S. 38 Anm. 2, sowie der Gebrauch von *impetravit* als einem Synonym mit *meruit*¹. Unter allen Umständen ist zweifellos, daß dasjenige, was von Christus auf uns übertragen wird, der besondere Wert ist, den die Einzelhandlung der Übernahme der Passion besitzt. Es ist jedenfalls unrichtig, wenn H. Schultz a. a. O. S. 260 sagt: „Nicht durch seinen Tod insbesondere hat sich Christus Verdienst um uns erworben, sondern das Verdienst seiner ganzen Persönlichkeit wird auf uns übertragen.“ Gewiß hat der Tod Christi seinen Wert als Verdienst nur, indem er aus der Gesinnung der *charitas* und *obedientia* heraus erfolgt; aber das ist ja gerade die ausdrückliche Aussage des Lombarden, daß durch den Tod die Zahl der Verdienste Christi um eins vermehrt ist und um eins, dessen gebührender Lohn disponibel ist, weil er seiner nicht bedarf, da er das für ihn als Menschen noch zu Erreichende schon durch die früheren Verdienste erworben hat. Der Lombarde verbindet eben im Begriff des Verdienstes die sittliche Beurteilung der Handlung, für die sie nur als Ausdruck der persönlichen Gesinnung in Betracht kommt, mit der sachlichen, nach der ihr besonderer Wert — wenn auch unter Voraussetzung der solidarischen Einheit — auf andere übertragen werden kann.

Die, für welche Christus gestorben ist und auf welche das Verdienst seines Todes übertragen wird, sind, obwohl dasselbe seinem Wert nach für alle genügt, dem Erfolg, der *efficacia*, ja auch der Bestimmung nach, nur die Erwählten, die durch die Taufe bzw. Glaube und Liebe ihm, dem mit der Fülle der Gnade ausgestatteten Haupte, einverleibt oder zu seinen Gliedern werden, um aus seiner Fülle Gnade zu empfangen, und die durch Nachahmung in dieser Einheit mit ihm bleiben, die die Übertragung seines Verdienstes auf sie ermöglicht².

1) 19, 4: *quid per mortem nobis meruit et impetravit?*

2) 18, 1: *meruit membris.* 20, 3: *se obtulit pro omnibus, quantum*

Die erste Heilswirkung des Todes Christi, die der Lombarde nennt, ist die Eröffnung des Zugangs zum Himmelreich, 18, 5. „Es hatte nämlich Gott beschlossen, infolge der ersten Sünde, daß der Mensch nicht ins Paradies d. h. zur Schauung Gottes zugelassen werden solle bis“ — zur Erfüllung einer Bedingung, die nun eben durch Christi Tod erfüllt ist. Es gilt dies auch für die alttestamentlichen Gerechten, die der Gnade teilhaftig und infolgedessen von der ewigen Verdammnis losgesprochen waren, aber doch erst nach erfolgtem Tode Christi in den Himmel oder zur Schauung Gottes, zur Seligkeit gelangten. Es handelt sich also um eine Strafe für die Erbsünde, der auch die subjektiv, von der Sünde, schon Erlösten noch unterliegen. Wenn nun durch den verdienstlichen Tod Christi diese Strafe aufgehoben, „die Handschrift des göttlichen Dekretes getilgt“ ist, so ist es handgreiflich, daß nicht an einen indirekten, durch die Einwirkung auf uns vermittelten Erfolg des Todes Christi, sondern nur an eine „objektive“ Wirkung desselben, an eine unmittelbare Wirkung auf Gottes Verhalten zu denken ist.

Der Lombarde bezeichnet aber diese Wirkung als unsere Versöhnung durch ein genügendes Opfer¹. Es fällt somit von hier aus Licht auf seinen Begriff von der Versöhnung. 19, 6 reproduziert er die von Augustin, Tr. in Joh. Ev. 110, 6, de Trin. XIII, 16, 21 ausgesprochenen Gedanken: „Daß Christus uns Gott versöhnt, ist nicht so zu verstehen, wie es der Fall ist, wenn ein Feind dem Feinde versöhnt wird,

ad pretii sufficientiam; sed pro electis tantum quantum ad efficaciam, quia praedestinati tantum salutem effecit. 13, 1: Ut in nostro corpore inest sensus singulis membris, sed non quantum in capite . . ., ita in Christo habitat omnis plenitudo divinitatis, quia ille est caput, quo sunt omnes sensus. In sanctis vero quasi est solus tactus, quibus datus est spiritus ad mensuram, cum de illius plenitudine acceperunt. 23, 4: credere in Deum est credendo amare, credendo in eum ire, credendo ei adherere et membris eius incorporari. 19, 3: sanati sunt ab impietate quicumque Christi humilitatem credendo dilexerunt et diligendo imitati sunt.

1) 18, 5: nullus eorum hostiam poterat offerre sufficientem reconciliationi nostrae. Sed Christus homo sufficiens et perfecta fuit hostia.

dafs solche, die sich vorher hafsten, dann Freunde werden, Gott also angefangen hätte, uns zu lieben. Gott hat uns schon geliebt, als wir ihm versöhnt wurden, ja schon vor der Welt. Wie ist also die Versöhnung mit dem Gott, der uns schon liebte, zu verstehen? Wir hatten vielmehr infolge der Sünde Feindschaft mit ihm, der uns liebte, als wir durch böse Werke Feindschaft gegen ihn ausübten. Wir waren Gottes Feinde, so wie die Sünder Feinde der Gerechtigkeit sind. Deshalb wird durch „Vergebung der Sünden“ solche Feindschaft beendet und werden wir, die er selbst rechtfertigt, dem Gerechten versöhnt.“ Dem dient zur Ergänzung der von Augustin de Trin. V, 16 ausgeführte Gedanke, den er III, 32, 3 reproduziert: *tunc dicuntur incipere diligi ab eo, cum aeternae dilectionis sortiuntur effectum scilicet gratiam vel gloriam.* Darum ist nun aber keineswegs, so wenig wie bei Augustin, die Meinung, dafs zur Verwirklichung der Versöhnung nur die Umwandlung der Menschen, die immerhin durch Gnadenwirkung Gottes erfolgende Bekehrung oder Gerechtmachung der Sünder erforderlich wäre. Wie bei Augustin mit der ewigen Liebe Gottes die Strafsentenz über die Sünder zusammen besteht, die erst auf Grund des Todes Christi aufgehoben wird und auf Grund von deren Aufhebung erst die von Ewigkeit her Geliebten die göttliche Liebe in ihren Wirkungen zu erfahren bekommen, so kann auch der Lombarde die beiden augustini- schen Gedanken miteinander verbunden haben. Und dafs dies der Fall ist, zeigt eben, was er 18, 5 über das göttliche Dekret sagt, zur Strafe für die Erbsünde bis zur Erfüllung einer Bedingung, die erst in Christi Tode statt hat, die Himmelsthür verschlossen zu halten. Auch für ihn ist der Straferlaß noch an eine andere Bedingung als an die subjektive Wandlung als Sünder gebunden. Und dafs dies eine Bedingung sein kann, die die Befriedigung der Forderung der Gerechtigkeit bedeutet, ergibt sich daraus, dafs er Augustins Anschauung über das Verhältnis von Gottes Barmherzigkeit und Gerechtigkeit teilt. Diese beiden Eigenschaften, nach deren erster Gott umsonst die Elenden befreit, nach deren zweiter er der Richter und Vergelter der

(guten und bösen) Verdienste ist, sind ihm in Gottes Wesen eins und in allen seinen Wegen oder Werken unlöslich verbunden¹. Bei diesen Prämissen darf man nicht mit Har-nack a. a. O. S. 378 sagen, daß ein anderer Gedanke einsetze, wenn der Lombarde nach jenen Sätzen über die ewige Liebe Gottes die Versöhnung durch Christus als Beseitigung der Anstöße aus den Augen Gottes, als die Tilgung der Gott beleidigenden Sünden beschreibt². Wie Augustin denkt er in Gott Liebe und „Beleidigtsein“ oder Strafwille zusammen, sofern ihm wie diesem der Gedanke einer „Verstimmung“ Gottes liegt. Die Liebe, das ist die Meinung, wird erst wirksam, wenn die Beleidigung getilgt ist, nämlich durch das Opfer oder Verdienst, das nach 18,5 zur Versöhnung erforderlich ist. Daß die Tilgung der beleidigenden Sünden durch Christus so gemeint ist, zeigen die folgenden Worte, in denen die Art, wie Gott, die Trinität, Christus selbst nach seiner Gottheit versöhnen oder die Sünde tilgen, und die Art, wie Christus nach seiner Menschheit dies thut, unterschieden wird, um es zu begründen, daß doch nur Christus Mittler heißt. Eine genaue Parallele dazu ist die Erörterung 19, 5 über die Frage, inwiefern Christus gegenüber dem Vater und dem h. Geist proprie Redemptor heiße. Die Gottheit erlöst oder versöhnt oder tilgt die Sünde, indem sie in Anwendung göttlicher Gewalt die Menschen wandelt, sie rechtfertigt, Christus als Gottmensch dagegen, sofern er durch Gehorsam und Selbstdemütigung die „Geheimnisse“, nämlich Leiden und Tod, übernimmt, die die Ursache unserer Erlösung sind, durch die die an sie Glau-

1) IV, 46, 3: *Justitia Dei et misericordia non duae res sunt, sed una res i. e. una essentia divina est . . . Cum dicitur Deus justus . . . quod ipse sit distributor et iudex meritorum intelligi datur. Ita et cum dicitur misericors . . . quod ipse sit miserorum liberator. 5: universae viae Domini dicuntur misericordia et veritas.*

2) *Christus dicitur mediator eo quod medius inter Deum et homines ipsos reconciliat Deo. Reconciliat autem, dum offencula hominum tollit ab oculis Dei, i. e. dum peccata delet, quibus Deus offendebatur et nos inimici eius eramus . . . quorum deletio est nostra ad Deum reconciliatio. Vgl. IV, 14: in melius est vita mutanda et per eleemosynas de peccatis praeteritis propitiandus est Deus.*

benden und sie Nachahmenden gerechtfertigt werden. Indem der Lombarde es sich also so vorstellt, daß Gott selbst nach seiner Liebe den Menschen Jesus giebt, durch dessen Gehorsam bis zum Tode Gott als der Beleidigte versöhnt wird, trifft er mit Augustins Satz zusammen: *donat, unde sibi sacrificetur, ipse tribuit unde placetur*¹. Das Gleiche tritt unter dem synonymen Gesichtspunkt der *redemptio* hervor. Christi Tod ist das Gott gezahlte Lösegeld 20, 3, durch welches wir erlöst oder versöhnt werden, und doch ist Gott selbst der Redemptor, 19, 5, vor allem der, welcher in der Hingabe Christi unser Heil bezweckt hat 20, 3. So ist denn die Versöhnung oder Sündentilgung oder Erlösung (*redemptio*) für den Lombarden nicht nur ein subjektiver Vorgang, unsere durch Gottes Gnadenwirkung erfolgte Gerechtmachung, sondern auch ein objektiver, eine Beseitigung des Anstosfes

1) 19, 5 (*expositum est, quid Christus per mortem nobis meruit. Unde ipse vere dicitur mundi Redemptor et Dei hominumque Mediator; sed Mediator dicitur in Scriptura solus Filius, Redemptor vero aliquando etiam pater vel Spiritus s. Sed hoc propter usum potestatis, non propter exhibitionem humilitatis et obedientiae. Nam secundum potestatis simul et obedientiae usum, Filius proprie dicitur Redemptor, quia in se explevit per quae justificati sumus, et ipsam justificationem est operatus potentia Deitatis cum Patre et Spiritu sancto. Est ergo Redemptor, in quantum est Deus, potestatis usu; in quantum homo humilitatis effectu. Et saepius dicitur Redemptor secundum humanitatem, quia secundum eam et in ea suscepit et implevit illa sacramenta, quae sunt causa nostrae redemptionis . . . 6: . . . cum peccata delet non solum Filius, sed et Pater et Spiritus s., quorum deletio est nostra ad Deum reconciliatio, quare solus Filius dicitur Mediator? Nam de Patre legitur quod reconciliaverit sibi mundum 2Cor. 5 . . . quare non dicitur Mediator? Quia nec medius est inter Deum et homines nec in se habuit illa Sacramenta, quorum fide et imitatione justificamur i. e. reconciliamur Deo. Reconciliavit erga nos tota Trinitas virtutis usu, scilicet dum peccata delet; sed Filius solus impletionem obedientiae, in quo patrata sunt secundum humanam naturam per quae credentes et imitantes justificantur. NB. Daß mit sacramenta nicht an die sakramentalen Handlungen, sondern an die Glaubensgeheimnisse des Leidens und Todes Jesu, vielleicht noch der Inkarnation gedacht ist, ergibt sich daraus, daß ihre Nachahmung Heilsbedingung sein soll; das geht auf die Nachahmung des Vorbildes der Demut, des Gehorsams, der Welt- und Todesverachtung, das uns Christus im Leiden gegeben.*

oder der Beleidigung, die in der Sünde für Gott liegt, durch den Todesgehorsam Christi und sein Verdienst, und zwar so, daß erst auf Grund hiervon die subjektive Beseitigung der Sünde erfolgt.

Inwiefern ist nun aber der Tod Christi ein Verdienst oder Opfer, das die Kraft der Versöhnung d. h. der Aufhebung der Strafe für Christi Glieder besitzt?

„Es hatte Gott beschlossen, infolge der ersten Sünde, daß kein Mensch ins Paradies hineingelassen werden sollte . . . als bis ein Mensch eine Demut von solcher Größe bewiese, daß sie all den Seinen zu nützen vermöchte, dem entsprechend daß im ersten Menschen ein Hochmut von solcher Größe gewesen ist, daß er allen den Seinen geschadet hat. Nun hat sich aber unter den Menschen auch nicht einer gefunden, durch den dies hätte erfüllt werden können, als der Löwe vom Stamme Juda, der das Buch geöffnet und seine Siegel gelöst hat, indem er alle Gerechtigkeit, d. h. die schlechthin vollendete, unüberbietbare Demut erfüllte. Denn alle anderen Menschen waren Schuldner und kaum genügte einem jeden seine Tugend und Demut für sich; keiner von ihnen konnte darum das zu unserer Versöhnung zureichende und vollkommene Opfer gewesen, er, der viel tiefer sich gedemütigt hat, indem er die Bitterkeit des Todes schmeckte, als Adam sich überhoben, indem er vom verbotenen Baume essend einer schädlichen Ergötzung genoß. Darum, wenn jenes Überhebung aller Verderben wurde, indem sie ihn selbst aus dem Paradies vertrieb und den anderen die Thür verschloß, um wie viel mehr ist Christi Selbstdemütigung, in der er den Tod geschmeckt hat, durch Erfüllung des Dekretes Gottes im stande gewesen (valuit), allen den Seinen den Eingang zu eröffnen und die Handschrift des Dekretes zu tilgen“¹.

Die innere ratio der versöhnenden Kraft des Todes Christi beruht also auf folgendem. Er ist als Gehorsam, Demütigung, Gedulderweis ein Opfer, d. i. eine verdienstliche Handlung, die nach dem Maßstab der Gerechtigkeit Lohn von Gott zu erwarten hat, den aber Christus, weil er seiner nicht mehr bedarf, den Seinen, mit denen er solidarisch eins ist, zu gute

1) 18, 5. Vgl. auch das Folgende: quia per aliam hostiam non potuit nobis aperiri regni aditus et fieri salus nisi per mortem unigeniti, cuius tanta fuit, ut dictum est, humilitas et patientia, ut eius merito pareret creditibus in eum aditus regni.

kommen läßt. Das Eigentümliche dieser verdienstlichen Handlung ist, daß Christus zu ihr nicht verpflichtet war, sondern sie freiwillig leistete, — die anderen waren alle debitores —, daß sie hinsichtlich ihrer Art der Sünde Adams konträr entgegengesetzt war, schmerzliche Selbsterniedrigung, während jene genießende Selbstüberhebung war, daß sie hinsichtlich ihrer Größe das denkbar größte, unüberschreitbare Maß erfüllt und so jedenfalls die Größe der Sünde Adams übersteigt. Was ist das anders als eine Satisfaktion? Die Satisfaktion, unter der der Lombarde die *digni fructus poenitentiae* versteht, das, was, wenn die Sünde losgekauft oder getilgt werden soll, zu der Besserung, dem *odium commissi criminis et committendi*, hinzukommen muß, ist ihm einerseits *emendatio, rei demptae recompensatio*, andererseits freiwillige Übernahme einer *poena*, also eine schmerzliche Ersatzleistung. Ein *dignus fructus*, eine *condigna satisfactio* kommt aber dadurch zustande, daß Art und Maß der *poena* der Sünde nach Art und Maß entsprechen¹. Diese Merkmale treffen offenbar auf die Todesleistung Christi, wie er ihre Merkmale feststellt, genau zu. Dazu kommt, daß schon Ambrosius in den ersten der beiden Stellen, die der Lombarde hier dem Sinn nach citiert, in der Erklärung von Röm. 5, 14 sagt, Gott habe beschlossen, Adams Sünde durch Christus *emendari*². *Emendatio* ist aber gleichbedeutend mit *satisfactio*. So kann also das Verdienst des Todes Christi satisfaktorisch wirken und zwar „den Seinen“ zu gut, so gewiß der Ertrag dieses Verdienstes für sie bestimmt ist. Daß der Tod Christi aber eine genügende Satisfaktion für alle

1) IV, 15, 3. 7; 16: *facite dignos fructus poenitentiae scilicet ut secundum qualitatem et quantitatem culpae sit qualitas et quantitas poenae*. H. Schultz sagt a. a. O. S. 269: *condigna satisfactio* — „besteht nach IV, 15, 7 darin, daß die Sünde zerstört wird, daß der Haß gegen vergangene Sünde und künftiges Sündigen, sowie die Sehnsucht Gott genug zu thun, hergestellt wird“. Es ist vielmehr die *vera poenitentia vel satisfactio*, die dort so definiert wird, und das Vorhandensein einer *condigna satisfactio* wird eben dort in Abrede gestellt, *nisi restituat ablatum*.

2) Ambr. Comm. in ep. ad Rom. bei Migne, P. L., T. XVII, p. 96.

die Seinen, ja quoad sufficientiam für das ganze Geschlecht ist, ergibt der Schluß a minori ad majus von den Unheilwirkungen, die die Sünde Adams für seine Nachkommen zur Folge gehabt hat, auf die Segenswirkungen, die des Eingeborenen Opfer für die Seinen zur Folge haben muß, ein Schluß, den schon Augustin gezogen und den der Lombarde nur in sehr verkürzter Gestalt wiederholt ¹.

Der Lombarde kommt also Anselm hier sehr nahe. Auch dieser hat II, 16 den Gedanken ausgeführt, daß erst durch Christi satisfaktorischen Tod der Zugang zu der himmlischen Wohnung Gottes eröffnet sei. Der Lombarde unterscheidet sich von ihm nur in zwei Punkten. Er hat die Schätzung der Sünde als eines unendlichen Mißwertes und die entsprechende Berechnung des Wertes der Leistung Christi nicht übernommen, sondern ist wie Bernhard bei Augustin geblieben. Sodann hat er, während in Anselms Begriff von der Satisfaktion oder dem Ersatz für die Sünde das Merkmal der Pönalität gar nicht hervorgehoben ist, dies in dem Hinweis darauf, daß Christus sich aufs tiefste gedemütigt und die Bitterkeit des Todes gekostet hat, stark zur Geltung gebracht. Wenn er 19, 4 sagt, daß Christus unsere Sünden d. h. die poena unserer Sünden an seinem Leibe aufs Holz getragen habe, so will er damit nicht mehr sagen, als daß Christus doch eine Pein erduldet, die bei uns Strafe der Sünde ist. Humilitas und patientia sind nach 18, 5 die Merkmale, durch die ihm der Tod Christi meritorisch und satisfaktorisch ist. Und auch sonst zeigt er an mehr als einer

1) H. Schultz reproduziert als Anschauung des Lombarden a. a. O. S. 269: „Nichts hätte uns so sehr aus unserer Verzweiflung aufrichten können wie die Erfahrung der Liebe Gottes am Kreuz Christi. Nur in diesem Sinne meint es der Lombarde . . ., daß er eine condigna satisfactio für uns geleistet hat. Denn diese besteht u. s. w. (vgl. S. 45, Anm. 1), also hat Christi Tod, indem er das alles in uns hervorgebracht, die satisfactio verwirklicht und uns die volle Verzeihung der Sünden verdient.“ Daß Christus eine satisfactio, gar eine condigna für uns geleistet, sagt der Lombarde überhaupt nicht. Daß ihm aber der ihm imputierte Gedanke ganz fern liegt, daß er Christi Tod thatsächlich satisfaktorische Wirkungen im Sinne einer „objektiven“ Wirkung zuschreibt, zeigt der Zusammenhang von 18, 5.

Stelle, daß ihm *poena mortis* in Bezug auf Christus nichts anderes als die Pein des Todes ist¹.

Dist. 19 beantwortet die Frage, wie wir durch Christi Tod vom Teufel, der Sünde, der Strafe erlöst sind. Nun sagt es der Lombarde sofort und wiederholt es mehrfach, daß die Befreiung vom Teufel sich durch die Befreiung von der Sünde oder die Rechtfertigung vollzieht². Es sind augustinische Stellen, in deren Reproduktion er ausführt, daß unsere Sünden die Bande waren, an denen er uns hielt, durch die er in unserem Herzen wohnte und auf Grund deren er uns zur Verbüßung der Strafen gefangen hielt. Und zwar ist ihm wie Augustin die Gewalt des Teufels über uns eine doppelte: derselbe wohnt in unserem Herzen und er vollstreckt die Strafe an uns³. Aber der Teufel hat kein eigenes Recht an uns, sondern es ist an sich eine Tyrannei, die er über uns ausübt, wenn auch eine solche, die Gott als gerechte Strafe für die Sünde des Menschen zugelassen. So führt er im Anschluß nicht nur an Augustin, sondern auch an Hugo von St. Viktor aus⁴. Somit ist es folgerecht,

1) III, 3, 4: *assumpsit Verbum carnem peccatrici similem in poena et non in culpa.* 16, 2: *non assumpsit ipsam culpam cuius assumpsit poenam. Sed poenam assumpsit de statu secundo et alios defectus.* 16, 7: (Hilarius) *corpus Christi sine sensu poenae vim poenae excepisse dicit.*

2) 19, 1: *in eo quod sumus justificati i. e. peccato soluti, a diabolo sumus liberati, qui nos vinculis peccatorum tenebat . . . a vinculis diaboli solvimur i. e. a peccatis et ita a diabolo liberamur, ut nec post hanc vitam in nobis inveniatur quod puniat . . . redempti sumus a peccato et per hoc a diabolo.* 2: *a servitute diaboli i. e. peccato (servitus enim diaboli peccatum est) et a poena redemit.*

3) *quidquid culparum erat, unde nos diabolus ad luenda supplicia detinebat (cf. Aug. trin. IV, cap. 13, 17) . . . in corda nostra, ubi diabolus habitabat . . . in ipso vincuntur inimicae nobis invisibiles potestates, ubi vincuntur invisibiles cupiditates (Aug. de agone chr. 2, 3). Omnium culparum chirographa quibus debitores . . . a diabolo ante tenebantur (cf. Aug. de pecc. mer. et rem. I, II, 30, 49) etc.*

4) 20, 1: *quadam justitia Dei in potestatem diaboli traditum est genus humanum, cf. Aug. trin. XIII, c. 10, 13.* 20, 2: *Injuste diabolus quantum ad se tenebat hominem, sed homo juste tenebatur, quia diabolus numquam meruit potestatem habere super hominem, sed homo*

wenn ihm die Erlösung von der Gewalt des Teufels sich mit der von der Sünde bzw. ihrer Strafe vollzieht. Auch hier hält er sich also an Augustin mit der leisen Korrektur, die dieser an diesem Punkte seit Anselm allgemein erfahren hatte.

Um nun seine Sätze über den Vollzug der Erlösung von der Sünde oder unserer Rechtfertigung durch den Tod Christi richtig zu verstehen, empfiehlt es sich, sich vorher seine Anschauung über die Rechtfertigung als subjektiven Prozesses bei den einzelnen zu vergegenwärtigen. Sündentilgung oder Reinigung oder Vergebung oder Rechtfertigung oder Rechtfertigung durch Vergebung bedeutet ihm im allgemeinen Reinigung von der *macula peccati* und Lossprechung von dem *debitum aeternae poenae*, während die Verpflichtung zu zeitlicher Strafe durch göttliche Züchtigung oder zur Selbstbestrafung der Satisfaktion mittels schmerzlicher Leistungen oder Verzichten wie Almosen, Fasten, Beten vorbehalten bleiben kann¹. Die *macula peccati*, die dableibt, auch wenn die sündige Handlung und das bestimmte sündige Wollen vergangen ist, ist ein etwas unklarer Begriff. Sie wird ausdrücklich nach Analogie einer physischen Befleckung aufgefaßt und dann wieder als Unähnlichkeit der Seele mit Gott oder Entfernung derselben von Gott, jedenfalls aber als eine reale Beschaffenheit der Seele gedacht, die von der ideellen Relation der Verpflichtung zur Strafe zu unterscheiden ist². Ausgetilgt wird sie

meruit per culpam pati diaboli tyrannidem, cf. Hugo de sacr., l. I, p. VIII, cap. 4.

1) IV, 4, 6: *per fidem et contritionem justificatos i. e. a macula peccati purgatos et a debito aeternae poenae absolutos; tamen adhuc teneri satisfactione temporali qua poenitentes ligantur in Ecclesia . . . Soluta reatu peccati, temporalis poena tamen manet, ut illa vita studiosius quaeratur, quae erit a poenis omnibus aliena.*

2) IV, 18, 9: *Hic quaeritur quae sit illa macula et quae sint illae tenebrae interiores, a quibus Deus interius animam purgat, cum veram poenitentiam immittit. De tenebris . . . satis facile est intelligere . . . Cum enim quis mortaliter delinquit et gratia virtutis privatur . . . et naturalium bonorum elisionem patitur. Unde et intellectus obtunditur . . . Sed quae est macula peccati, a qua animam lavat? . . . Mala voluntas quidem fuit macula illius animae, sed illa transit . . . Polluta*

durch die Eingießung der Liebe oder zugleich mit ihr, und diese wiederum hat die Aufhebung der Verpflichtung zur ewigen Strafe zur unmittelbaren Folge, da, wer Gott liebt, des ewigen Lebens würdig ist und deshalb nicht zugleich des Todes würdig sein kann¹. Die *res sacramenti* der Taufe ist nun die innere Reinigung oder die Rechtfertigung. Die *parvuli* werden durch sie von der Erbsünde d. h. dem *reatus* zur Strafe gereinigt. Was bedeutet sie für die, welche schon im Glauben zu ihr kommen? Durch Glaube und Zerknirschung, die ja die Liebe voraussetzt, sind sie bereits gerechtfertigt d. h. von der *macula culpae* gereinigt und von dem *debitum aeternae poenae* losgesprochen. Die Taufe aber befreit sie von der zeitlichen Satisfaktion, giebt ihnen unterstützende Gnadenkräfte und schwächt den *fomes peccati* noch mehr². Das Mefopfer tilgt neben dem täglichen durch

quidem est anima, quousque poeniteat, sicut erat, dum in ea prava erat voluntas. Sicut enim qui tangit . . . aliquid immundum, ita pollutus est post tactum quousque lavatur, sicut fuit dum tangeret; sic post actum peccati ita polluta remanet anima, sicut fuit in ipso actu peccati, quia ita est longe a Deo per dissimilitudinem, qui est vita et munditia mentis, sicut fuit dum peccatum ageret. Ipsa ergo dissimilitudo quae inest animae ex peccato et est a Deo elongatio, animae macula intelligitur.

1) IV, 18, 4: sicut interius gratia sua animam illuminat, ita et simul debitum aeternae mortis relaxat . . . Deus ipse poenitentem solvit a debito poenali et tunc solvit quando intus illuminat, inspirando veram cordis contritionem . . . Nemo enim vere compungitur de peccato habens cor contritum et humiliatum, nisi in charitate. Qui autem charitatem habet, dignus est vita aeterna . . . Filius irae esse desiit ex quo diligere coepit.

2) IV, 3, 8: sicut aqua sordes corporis abluit, ita Baptismus maculas animae sordesque vitiorum emundando abstergit. 11: Causa institutionis Baptismi est innovatio mentis . . . Sic fit quisque novus homo, cum abolitis peccatis ornatur virtutibus . . . Haec est res huius sacramenti, interior munditia. 12: res huius sacramenti justificatio est. 4, 1: *parvuli* qui in baptismo ab originali peccato mundantur. 4, 6: solet etiam quaeri de illis qui iam sanctificati spiritu cum fide et charitate ad Baptismum accedunt, quid eis conferat Baptismus. Nihil enim eis videtur praestare, cum per fidem et contritionem iam remissis peccatis justificati sunt. Ad quod sane dici potest, eos quidem per fidem et contritionem justificatos i. e. a macula peccati purgatos et a debito

Verzeihen und Almosen unterstützten Gebete der fünften Bitte ¹ die peccata venialia und mehrt die Tugenden. Durch die Buße als subjektiven Vorgang und kirchliche Handlung wird die durch schwere Sünden verlorene Taufgnade wiederhergestellt. Und zwar ist es Gott, der vor der Beichte, vor dem Priester und vor dessen Absolution, indem er durch Erweckung der Liebe die Zerknirschung hervorruft, auch den Menschen innerlich von der macula culpae reinigt und von der Verpflichtung zu ewiger Strafe löst, so daß die priesterliche Vollmacht sich darauf beschränkt, dem von Gott Losgesprochenen diese Geltung angesichts der Kirche zu verschaffen und zeitliche Strafen oder Satisfaktionen aufzulegen bzw. von ihnen zu befreien ². Daß die Sakramente aus der Seite des Gekreuzigten geflossen sind oder ihre Kraft aus der Passion Christi ziehen, ist selbstverständliche Voraussetzung ³.

Endlich fragt es sich: wie verhalten sich die subjektiven Bedingungen der Rechtfertigung zu der in der Rechtfertigung mitgeteilten Gnade? Diese Gnade ist die Liebe. Die Bedingung, unter der sie mitgeteilt wird, ist der Glaube. Der Glaube bereitet den Willen für ihren Empfang vor, so sehr er seinerseits auch Gabe Gottes ist ⁴. Nun ist der Glaube, sofern er rechtfertigt, doch nicht bloßes Fürwahrhalten der Glaubenslehren, sondern mit der Liebe verbunden,

aeternae poenae absolutos; tamen adhuc teneri satisfactione temporali. Cum autem Baptismum percipiunt, et a peccatis si quae interim post conversionem contraxerunt, mundantur et ab exteriori satisfactione absolvuntur; et adjutrix gratia omnisque virtus in eo augetur, ut vere novus homo tunc dici possit. Fomes quoque peccati in eo amplius debilitatur. Vgl. II, 25, 10: Istam libertatem quae est a peccato, illi soli nunc habent, quos Filius per gratiam liberat et reparat; non ita quod penitus sint sine peccato, sed ut in eis peccatum non dominetur neque regnet.¹

1) IV, 16, 4.

2) IV, 14, 1; 18, 7.

3) IV, 3, 8.

4) IV, 4, 8: gratia . . . charitas est, et fides quae voluntatem praeparat et adjuvat.

die ihn formiert¹. Auch die *contritio*, die ja mit der *fides* als Bedingung der Rechtfertigung zusammengehört, setzt ja die Liebe voraus². Eine Andeutung dafür, daß der Lombarde nun wirklich wie Augustin die Liebe, welche als Form des Glaubens und Voraussetzung der Zerknirschung, Bedingung der Rechtfertigung ist, von der Liebe unterschieden hat, welche deren Erfolg ist, findet sich III, 23, 4. Der Glaube, der glaubend Christus bzw. Gott liebt und sich an ihn hängt und sich unter seine Glieder einreicht, ist es, durch den der Gottlose gerechtfertigt wird; und dann fängt dieser Glaube an, durch die Liebe zu wirken³. Das ist nur verständlich, wenn der Lombarde wie Augustin die Liebe, die als Form des Glaubens und Voraussetzung der Zerknirschung Bedingung der Rechtfertigung ist, als Empfänglichkeit, als Verlangen nach Gott, dem höchsten Gut, oder nach dem Besitz der Liebe, und als Wunsch oder Vorsatz sie zu üben, dagegen die Liebe, welche ihr Erfolg ist, als die auf Grund hiervon empfangene Kraft des Handelns gedacht hat⁴. Dagegen findet sich bei ihm keine Spur mehr von der Bedeutung, die Augustin im rechtfertigenden Glauben neben der Liebe der auf Christus gestützten Hoffnung auf die Gnade und Vergebung zugeschrieben hat. Zwar sagt er auch, wie Augustin, daß frommer Glaube ohne Hoffnung so wenig sein kann, wie ohne Liebe⁵; und in der Erklä-

1) III, 23, 3: *Fides sine dilectione inanis est. Fides cum dilectione christiani est; alia daemonis est.*

2) IV, 18, 4 S. 49 Anm. 1.

3) III, 23, 3, 4: *multum interest utrum quis credat Christum vel Christo vel in Christum . . . Credere Deo est credere vera esse quae loquitur, quod et mali faciunt . . . Credere in Deum est credendo amare, credendo in eum ire, credendo ei adhaerere et eius membris incorporari. Per hanc fidem justificatur impius, ut deinde ipsa fides incipiat per dilectionem operari.*

4) Vgl. meinen Aufsatz: Augustins Anschauungen u. s. w. Z. Th. K. 1901, S. 141ff. 19, 7 drückt der Lombarde diese Bedingung so aus: *quicumque humilitatem Christi dilexerunt et diligendo imitati sunt.* Das würde für den Anfang den Wunsch und Vorsatz bedeuten, das Verhalten Jesu, seine in Selbsterniedrigung bis zum Tode bewiesene Gottesliebe als das Höchste nachzuahmen.

5) III, 25, 5.

rung des credere in S. 51 Anm. 3 mag man das Merkmal credendo in eum ire auf den hoffenden oder bittenden Glauben Augustins deuten dürfen. Aber das wird nicht weiter ausgeführt, und wo er von der Hoffnung ex officio handelt, versteht er darunter nur die zuversichtliche Erwerbung der künftigen Seligkeit, die sich auf die aus der Gnade oder der Liebe entsprungenen Verdienste stützt¹. Damit ist die auf dem Boden des Augustinismus ohnehin geringe Möglichkeit, den Vorgang der Rechtfertigung aus dem Zusammenwirken objektiver Faktoren und subjektiver Bedingungen psychologisch verständlich zu machen, noch um ein Beträchtliches vermindert. Und es darf sogar nicht übersehen werden, daß die Liebe, die der contritio zu Grunde liegt, schon selbst des ewigen Lebens würdig machen soll². Das würde doch wohl auch von der Liebe gelten, die den Glauben an Christus von dem der Dämonen unterscheidet. Damit wäre der Unterschied von Empfänglichkeit und Empfang aufgehoben. Die Rechtfertigung bestünde in der Erweckung des Glaubens und der Zerknirschung, beziehungsweise der Liebe, die bei beiden mitgedacht ist.

Die Frage, auf welche Weise wir durch den Tod Christi von der Sünde befreit oder gerechtfertigt sind, geht also darauf, wie sich jener doppelte Erfolg der realen subjektiven Veränderung und der Aufhebung der ideellen Größe des reatus poenae, mag er nun durch die Taufe oder das Bußsakrament oder vor dem Sakrament durch die freilich gottesgeschenkten Bedingungen der fides und contritio sich vermitteln, im Tode Christi begründet ist. Die erste Antwort, die der Lombarde giebt, ist an Röm. 5, 8; 8, 32 angeschlossen: wir werden durch ihn gerechtfertigt, indem sich Gottes Liebe durch die Hingabe seines Sohnes in den Tod für uns Sünder erweist und empfiehlt und dadurch in uns Gegenliebe er-

1) III, 26, 1: Est spes certa expectatio futurae beatitudinis veniens ex Dei gratia et meritis praecedentibus vel ipsam spem, quam natura praebet charitas, vel rem speratam i. e. beatitudinem aeternam. Sine meritis enim aliquid sperare, non spes, sed praesumptio dici potest.

2) IV, 18, 4 S. 49 Anm. 1.

weckt¹. Es ist der von Augustin her bekannte Gedanke, aber nach dem Vorgang Abälards dadurch erweitert, daß er in Beziehung zur Rechtfertigung gesetzt ist. Bei Augustin besteht nun der Liebeserweis Gottes eben darin, daß er in dem Sohn uns den Mittler geschenkt hat, der mit seinem Tode für uns bezahlen, das Opfer zur Versöhnung bringen, kurz die Ansprüche der Gerechtigkeit befriedigen konnte und sollte. Das spezifisch Abälardische, das man in dieser Stelle findet, ist also gar nicht vorhanden, wenn der Lombarde es so meint, wie Augustin. Daß er es aber so meint, dafür spricht Folgendes. Er hat die Formel Abälards, daß Christus bis zum Tode dabei verharrte, uns durch Lehre und Beispiel zu unterweisen, durch die augustinische ersetzt, daß Gott seinen Sohn für uns Sünder dahingegeben, die statt der ja auch bei Augustin vorhandenen empirisch-ethischen Betrachtung die religiöse Deutung ausspricht. Und daß er diese wie Augustin verstanden, zeigt die Art, wie er sich 20, 3 über den Sinn ausspricht, in welchem es von verschiedenen Subjekten, von Judas und den Juden, dem Vater und dem Sohne gilt, daß von ihnen Christus in den Tod „tradiert“ sei. Er citiert eine Stelle Augustins aus Tr. in Ep. Joh. 7, 7, in der mit Bezugnahme auf Röm. 8, 32 auf die Verschiedenheit der Gesinnung bei derselben Handlung hingewiesen wird. Der Vater und der Sohn haben in Liebe, Judas in Ruchlosigkeit gehandelt: Judas hat an den Preis, den er bekommen sollte, Christus an den Lösepreis, den er für uns gegeben, der Vater an unser Heil gedacht. Lösepreis ist bei Augustin so viel als Opfer; und hier 20, 3 hat der Lombarde Christus unmittelbar vorher als *hostia* und *pretium reconciliationis nostrae* bezeichnet. Bei 18, 5 hat

1) 19, 1: *quomodo a peccatis per eius mortem soluti sumus? Quia per eius mortem, ut ait Apostolus, Rom. 8, commendatur nobis charitas Dei, i. e. apparet eximia et commendabilis charitas Dei erga nos in hoc quod Filium suum tradidit in mortem pro nobis peccatoribus. Exhibita autem tantae erga nos dilectionis arrha et nos movemur accendimurque ad diligendum Deum qui pro nobis tanta fecit; et per hoc justificamur, i. e. soluti a peccatis justi efficimur. Mors ergo Christi nos justificat, dum per eam charitas excitatur in cordibus nostris.*

sich ergeben, daß er bei diesen Ausdrücken den Tod Christi als eine gottgefällige und auf Gott oder „objektiv“ wirkende, als eine verdienstliche, genauer satisfactorische Leistung im Auge hat. Man wird also in seinem Sinn den Liebeserweis Gottes darin erblicken müssen, daß er die Satisfaktion durch den Tod des Gottmenschen herbeigeführt hat.

Aber wie hat er es nun gemeint, daß der Tod Christi uns rechtfertigt, gerecht macht, indem durch ihn Liebe zu Gott in uns erweckt wird? Es sind zwei Deutungen möglich, die eine nach Analogie Abälards, daß er die so erweckte Liebe zu Gott als Gerechtigkeit angesehen wissen will, daß er also unmittelbar mit der Erweckung derselben sich die Gerechtmachung vollziehen läßt. Es ist aber auch möglich daran zu denken, daß er diese Liebe als die Bedingung für die Eingießung der durch den Tod Christi verdienten Gnade oder Gerechtigkeit, als die dem Glauben immanente sehrende Liebe gemeint hat. Für die zweite Möglichkeit spricht einmal, daß der Lombarde die *parvuli*, die selbst Glauben und Liebe noch nicht haben können¹, sondern für die fremder Glaube als Bedingung eintritt, vom Tode Christi die Rechtfertigung empfangen läßt, und sodann, daß die Auffassung einer psychologisch verständlichen Wirkung der Kunde von Gottes Liebeserweis als Mitteilung der Gerechtigkeit kaum denkbar ist. Augustin stellt jene Wirkung unter die Kategorie des *exemplum*. Die Mitteilung der Gerechtigkeit aber denkt er als eine durch die äußere Lehre nicht vermittelte innerliche Machtwirkung Gottes. Und diese *infusio* unterscheidet er aufs schärfste von den Wirkungen von Lehre und Beispiel. Wie sollte ein Theolog wie der Lombarde das außer Acht gelassen haben? Mindestens gilt das *non liquet*. Jedenfalls wäre diese Art der Vermittlung von Gerechtigkeit durch den Tod Christi für ihn nicht die einzige. Das ergibt sich aus seiner Zustimmung zur kirchlichen Lehre von der Heilswirkung der Kindertaufe, deren *res* auch ihm die Rechtfertigung ist.

Und auf die Begründung in einer „objektiven“ Wirkung

1) IV, 4, 8: *quis dixerit eos accepisse fidem et charitatem?*

des Todes Christi läuft es nun ohne Frage hinaus, wenn er in der zweiten größeren Hälfte von 19, 1 erörtert, wie wir durch den Glauben an den Tod Christi von den Sünden gereinigt werden¹. Es handelt sich um denselben Erfolg,

1) 19, 1: Dicimur quoque et aliter per mortem Christi justificari, quia per fidem mortis eius a peccatis mundamur. Unde Apostolus Rom. 3: Justitia Dei est per fidem Jesu Christi. Et item ibidem: Quem Deus proposuit propitiatorem per fidem in sanguine ipsius, i. e. per fidem passionis; ut olim aspicientes in serpentem aeneum in ligno erectum, a morsibus serpentum sanabantur Num. 2. Si ergo recte fidei intuitu in illum respicimus qui pro nobis pendit in ligno, a vinculis diaboli solvimur i. e. a peccatis, et ita a diabolo liberamur, ut nec post hanc vitam in nobis inveniat quod puniat (cf. *Aug. Tr. in Ev. Jo. 12, 11*). „Morte quippe sua, uno verissimo sacrificio, quidquid culparum erat unde nos diabolus ad luenda supplicia detinebat, Christus extinxit“ (cf. *Aug. de trin. IV, 13, 17*), ut in hac vita nos tentando non praevaleat. Licet enim nos tentet post Christi mortem, quibus modis ante tentabat, non tamen vincere potest, sicut ante vincebat. Nam Petrus, qui ante Christi mortem voce ancillae territus negavit Luc. 22, post mortem ante reges et praesides ductus non cessit. Quare? Quia fortior i. e. Christus veniens in domum fortis Luc. 11 i. e. in corda nostra, ubi diabolus habitabat, alligavit fortem, i. e. a seductione compescuit fidelium, ut tentationem quae ei adhuc permittitur non sequatur seductio. Itaque in Christi sanguine, qui solvit quae non rapuit Ps. 68, redempti sumus a peccato et per hoc a diabolo. Nam ut ait Augustinus in lib. de Agone Christiano cap. 2 tom. 3 „in ipso vincuntur inimicae nobis invisibiles potestates, ubi vincuntur invisibiles cupiditates“. Fuso enim sanguine sine culpa, omnium culparum chirographa deleta sunt, quibus debitores qui in eum credunt, a diabolo ante tenebantur. Unde: qui pro multis effundetur (cf. *Aug. de pecc. mer. et rem. l. II, cap. 30, 49*). Per illum ergo redempti sumus, in quo princeps mundi nihil invenit. Unde Augustinus lib. 2 de Baptismo parvulorum, qui alias dicitur de peccatorum Meritis et Remissione cap. 31, 51 causam et modum nostrae redemptionis insinuans, ait: Nihil invenit diabolus in Christo, ut moreretur, sed pro voluntate Patris mori Christus voluit non habens mortis causam de peccato, sed de obedientia et justitia mortem gustavit, per quam nos redemit a servitute diaboli. „Incideramus enim (cf. *Aug. Sermo 130, 2*) in principem huius seculi, qui seduxit Adam et servum fecit coepitque nos quasi vernaculos possidere; sed venit Redemptor et victus est deceptor. Et quid fecit Redemptor noster captivatori nostro? Tetendit ei muscipulam crucem suam; posuit ibi quasi escam sanguinem suum. Ille autem sanguinem suum fudit, non debitoris, per quod recessit a debitoribus. Ille quippe

wie vorher, um eine innere Veränderung, durch welche die Sünde als reale Beschaffenheit, als culpa aufgehoben wird, und um die Befreiung von der ideellen Relation der Verfallenheit an ewige Strafe der Sünde nur als Folge hiervon. Diese Befreiung von der culpa ist nicht als ihre völlige Aufhebung oder Vernichtung gemeint, wohl aber als eine solche, durch welche ihr die Macht genommen wird, so daß sie oder die Begierde nicht mehr herrschen kann (19, 3 *nec omnino a culpa. Non enim ab ea sic redempti sumus, ut non sit, sed ut non dominetur*). Mit dieser Befreiung von der Sünde ist die von der inneren Macht des Teufels gegeben: Christus wohnt statt seiner in unseren Herzen, und bewirkt, daß der Versuchung, die ihm noch verstattet ist, die Verführung nicht folgt. Und ebenso ist mit dieser relativen Aufhebung der Macht der Sünde die Aufhebung seiner Strafgewalt über die durch den Glauben von jener Befreiten gegeben. Der Glaube wird als Empfänglichkeit für ein ersehntes Gut, als einer, der die sehnde Liebe zu seinem Moment hat, als bittender und hoffender gemeint sein. Dafür spricht die Umschreibung der Bedingung der Rechtfertigung: „wenn wir in rechter Weise mit dem Aufblick des Glaubens auf den hinblicken, der für uns am Kreuze hing“. Für die aus der Passion quellende Kraft der Taufe würde sich in diesem Zusammenhang der Platz finden, der für sie im vorigen Abschnitt fehlen würde, sobald die durch Christi Tod erweckte Liebe als der Gerechtigkeit, der eingegossenen

ad hoc sanguinem suum fudit, ut peccata nostra deleat. Unde ergo nos diabolus tenebat, deletum est sanguine Redemptoris. Non enim tenebat nos, nisi vinculis peccatorum nostrorum; istae erant catenae captivorum. Venit ille, alligavit fortem vinculis passionis suae; intravit in domum eius, i. e. in corda eorum, ubi ipse habitabat, et vasa eius, scilicet nos eripuit, quae ille impleverat amaritudine sua. Deus autem noster vasa eius eripiens et sua faciens fudit amaritudinem et implevit dulcedine“ per mortem suam a peccatis redimens, et adoptionem gloriae filiorum largiens Rom. 8. — Ich habe an den Stellen, wo der Lombarde mehr oder minder wörtlich Augustin reproduziert, ohne ihn ausdrücklich zu citieren, die betreffenden Stellen Augustins in Kursivschrift in Parenthese beigesetzt und durch Gänsefüßchen die wörtlichen Citate abgegrenzt.

Gnade, gleichwertig verstanden werden müßte; denn ihre Heilswirkung vermittelt sich auch bei den parvuli durch den Glauben, nämlich den der Kirche.

Dafs nun der Lombarde wirklich eine objektive Wirkung der Passion, an der die Einzelnen durch Glauben und Taufe Anteil bekommen, vor Augen hat, zeigen alle die biblischen und augustinischen Stellen, die er ausdrücklich oder thatsächlich citiert. Sie reden alle von einer Wirkung auf Gott, die diesen zu der Vergebung der Sünden bestimmt, welche der Lombarde mit Augustin nicht nur als Aufhebung des reatus poenae, sondern auch oder zuerst als effektive Tilgung der Sünde, als Anfang der Erneuerung, als Ausrüstung mit dem Geiste, als Wiedergeburt oder effektive Adoption, als Befreiung von der inneren Gewalt des Teufels versteht. Von Christus als dem von Gott gegebenen propitiator spricht die erste Stelle Röm. 3, 25. Dafs der Lombarde Christi versöhnende Thätigkeit in Christi Verdienst um Gott oder in der Genugthuung an Gott sieht, die die von Gott nach seiner Gerechtigkeit gewollte Bedingung der Aufhebung der Sündenfolgen ist, hat sich uns schon ergeben. — Darauf folgt die Reproduktion der augustinischen Auslegung von Joh. 3, 14¹. Augustin spricht hier davon, dafs Christus, das Gegenbild der ehernen Schlange, den Tod durch seinen Tod getötet oder verschlungen — was er trotz der physischen Ausdrücke zunächst als rechtlichen Vorgang meint; erst in der Auf-

1) *Tr. in Ev. Jo. 12, 11*: „Mortem suscepit et mortem suspendit in cruce; et de ipsa morte liberantur mortales. Quod in figura factum est apud antiquos . . . Quid sunt serpentes mordentes? Peccata de mortalitate carnis. Quid est serpens exaltatus? Mors Domini in cruce . . . Morsus serpentis lethalis, mors Domini vitalis . . . Attenditur mors ut nihil valeat mors. Sed cuius mors? Mors vitae . . . In morte Christi mors mortua est; quia vita mortua occidit mortem, plenitudo vitae deglutivit mortem; absorpta est mors in Christi corpore. Sic et nos dicemus in resurrectione . . . Interim modo . . . ut a peccato sanemur, Christum crucifixum intueamur . . . Quomodo qui intuebantur illum serpentem, non peribant morsibus serpentum, sic qui intuentur fide mortem Christi, sanantur a morsibus peccatorum. Sed illi sanabantur a morte ad vitam temporalem: hic autem ait: *ut habeant vitam aeternam.*

erstehung kommt die höhere Naturgewalt des Lebens Christi in Betracht¹ — und daß der gläubige Aufblick zu dem Gekreuzigten von den todbringenden Bissen der Sünde heilt und so das ewige Leben verbürgt. Jene Besiegung des Todes durch den Tod Christi ist bei Augustin als eine objektive gemeint. Es soll damit gesagt sein: die zu Christus Gehörigen sind auf dem Wege des Rechts von der Strafe des ewigen Todes frei, weil sein zeitlicher Tod die genügende Ersatzleistung ist. — Die zweite Stelle aus Augustin, de Trin. IV, 13, 17, knüpft die Auslöschung der culpae und damit die Aufhebung der ewigen Strafe an den Tod Christi, sofern er ein Opfer ist. Das bedeutet bei Augustin eine dem satisfaktorischen Opfer der Buße analage Selbsthingabe Christi an Gott und Selbstdemütigung oder Selbstbestrafung vor Gott, durch die er für uns geleistet, was wir hätten leisten müssen, um Gott zu versöhnen oder zur Aufhebung seiner Strafsentenz zu bewegen². — Es folgt die Illustration von Luc. 11, 22 am Beispiel des Verhaltens des Petrus, der vor dem Tod Christi verleugnete und nachher die Versuchung dazu überwand. Das macht doch den Eindruck, daß durch den Tod selbst dem Teufel die Kraft genommen sein soll. Es scheint dies zwar durch die angefügte Erläuterung wieder fraglich zu werden, die die Bindung des Starken in unsern Herzen geschehen läßt. Aber in dem letzten Citat aus Augustin wird ausdrücklich die Bindung der Passion Christi zugeschrieben und die Umwandlung unserer Herzen als die Ausnutzung dieses Sieges verstanden. — Ganz zweifellos ist aber, daß in der nächsten mit itaque ange-reihten Aussage über Wert und Kraft des Todes Christi diesem satisfaktorische Bedeutung zugeschrieben wird: Wir sind durch Christi Blut von der Sünde losgekauft, weil dieser „bezahlt hat, was er nicht geraubt“. Das ist Anselms Stichwort für die Satisfaktion, das dieser von Augustin entlehnt hat³; und sodann hat der Ausdruck redempti für den Lom-

1) Vgl. meinen Aufsatz: Augustins Anschauungen u. s. w. in Z. Th. K. 1901, S. 103—105.

2) Z. Th. K. 1901, S. 174 ff.

3) Ebend. S. 179—181. 184. 185.

barden sein Korrelat an der Auffassung des Todes oder Blutes Christi als pretium, das ihm mit „Opfer“ synonym ist, Gott gezahlt wird und dasselbe wie Satisfaktion bedeutet (vgl. zu 18, 5). Das Gleiche gilt von den beiden nächsten Citaten aus de pecc. mer. II, 30, 49; 31, 51, die den schuldlosen Tod des Gerechten als Grund der Befreiung der an ihn gläubigen debitores aus der Todverfallenheit und damit aus der Herrschaft des Teufels bezeichnen. Denn unter chirographa culparum ist natürlich die aus der culpa erwachsende Strafverbindlichkeit zu verstehen. Das letzte Citat endlich aus S 130, 2 giebt die Bedeutung des Todes Christi auf zwei Arten an. Das erste Mal bringt der Umstand, daß der Teufel über den non debitor den Tod gebracht, mit sich, daß er über die debitores seine Gewalt verlor, d. h. die Gewalt als supplicii exactor. Das ist bei Augustin eine Dublette zu der Deutung des Todes Christi als Gott versöhnenden Opfers, als stellvertretender Bezahlung. Daneben steht dann ein zweiter Satz, der Christi eigenem Vergießen seines Blutes Tilgung unserer Sünden als Folge zuschreibt. Das ist ein verkürzter Ausdruck des Opfergedankens¹. Durchweg sind es also die in der Linie Anselms liegenden Gedanken Augustins von einer „objektiven“ Erlösung, von einem an unserer Stelle geleisteten Strafersatz, die der Lombarde hier zusammenstellt; und die Thatsache, daß ihm selbst Opfer und Lösepreis in der Anwendung auf Christus den Sinn eines satisfactorischen Verdienstes haben, bürgt dafür, daß er jene Stellen auch in Augustins Sinn verstanden hat.

Aber nun ist es eine auffallende Thatsache, daß die Wirkung, welche an diese im Sinne einer Satisfaktion gemeinte Leistung des Todes Christi angeknüpft wird, in erster Linie nicht der Straferlaß, sondern die Rechtfertigung oder die Aufhebung der culpa, die Befreiung von der übermächtigen Gewalt der teuflischen Versuchungen ist — also die Umwandlung durch eingegossene Gnade. Was durch Christi Tod, sofern er als stellvertretende Satisfaktion in Betracht

1) Ebend. S. 197 ff. 191 ff.

kommt, bei Gott verdient ist, das ist offenbar der Straferlaß; das, worauf dies Verdienst hinausgeführt wird, ist die Mitteilung der Gnade. Ist das so gemeint, daß mit der Satisfaktion das Hindernis für die ewige Liebe Gottes sich in der Mitteilung der zum Gewinn des ewigen Lebens erforderlichen Gnade zu bethätigen, weggeräumt ist und diese nun selbstverständlich wirksam wird? Oder so, daß die Mitteilung der Gnade selbst außer dem Straferlaß noch direkter Lohn des Verdienstes Christi ist? Der Lombarde hat das Problem gar nicht empfunden, das sich hier aufdrängt, sondern wie Augustin die Vergebung der Sünden, die das Neue Testament ebenso wie die Rechtfertigung an den Opfertod oder den Todesgehorsam Christi anknüpft, nicht bloß als Änderung der ideellen Relation zu Gott und zur Strafe, sondern auch als reale Wandlung verstanden ¹.

1) Es ist nicht leicht zu sagen, was Anselms Anschauung auf diesem Punkte ist. II, 20 formuliert er, was die Verwandten Christi als Frucht seines Verdienstes empfangen: *ut eis dimittatur quod pro peccatis debent et detur quo propter peccata carent*. Das erste ist natürlich wegen des debent der Erlaß der Strafe. Ist das zweite, was ihnen positiv gegeben wird, die Gnade? So meint Loofs a. a. O. S. 272, der einzige, soviel ich sehe, der die Frage berührt. Aber liegt es nicht näher, an das ewige Leben zu denken? Schon wegen des nächsten Zusammenhangs, nachdem Christus ihnen zuwendet, was er verdient hat und doch nicht für sich noch zu verdienen braucht. Das ist doch nicht die Gnade: in deren Besitz hat er ja verdient, sondern die himmlische Herrlichkeit. Auch können doch die imitatores Christi wohl nur als solche gedacht werden, die durch die Gnade gerechtfertigt, gerecht gemacht sind. Dazu kommt eine frühere Stelle I, 23: *Nullatenus debet aut potest accipere homo a Deo quod Deus illi dare proposuit, si non reddit Deo totum quod illi abstulit: ut sicut per illum Deus perdidit, ita per illum Deus recuperet. Quod non aliter fieri valet, nisi ut, quemadmodum per victum tota humana natura corrupta et quasi fermentata est peccato, cum quo nullum Deus assumit ad perficiendam illam civitatem coelestem; ita per vincentem justificentur a peccato tot homines quot illum numerum completuri erant*. Anselm fügt hier zu der Forderung einer Satisfaktion für die Gott zugefügte Beleidigung noch eine zweite, die des Ersatzes für den Gott zugefügten Schaden. Das ist die Herstellung einer von der Sünde befreiten, einer gerechten Menschheit. Das ist die Bedingung für den Empfang dessen, was Gott der Menschheit geben wollte, nämlich das ewige Leben. Also kann er die Gnade, durch welche die Rechtfertigung zu stande kommt, kaum

19, 3, 4 haben die Erlösung von der Strafe durch Christus zum Gegenstande. Es sind sehr knappe Andeutungen, die der Lombarde hier auf Grund von Schriftstellen und feststehenden kirchlichen Anschauungen giebt. Die Strafe, von der uns Christus erlöst hat, ist ewige und zeitliche. „Von der ewigen hat er uns erlöst *relaxando debitum*. Von der zeitlichen wird er uns in Zukunft befreien, wenn der letzte Feind, der Tod, vernichtet werden wird“. „Alle zeitliche Strafe, die die Bekehrten für ihre Sünde schuldig sind, wird in der Taufe gänzlich erlassen, so daß vom Getauften gar keine gefordert wird, und in der Buße vermindert.“ Daß der *reatus poenae aeternae* mit der Aufhebung der *macula peccati* überhaupt und speziell durch die Taufe in Wegfall kommt, sagt er hier nicht, ist aber seine Meinung. Wodurch hat nun Christus uns von der Strafe erlöst? Eine direkte Antwort auf diese Frage giebt er nur in Bezug auf die zeitliche Strafe. *Peccata quoque nostra i. e. poenam peccatorum nostrorum dicitur in corpore suo super lignum portasse, quia per ipsius poenam quam in cruce tulit, omnis poena temporalis . . . in baptismo penitus relaxatur, in poenitentia minoratur. Non enim sufficeret illa poena qua poenitentes ligat Ecclesia, nisi poena Christi cooperatur, qui pro nobis solvit. Christi Tod wird hier ganz auf gleiche Linie mit den von uns zu übernehmenden Bußsrafen gestellt; er wirkt mit denselben zusammen, natürlich wie diese in Bezug auf*

neben dem Straferlass als das zweite Moment der durch Christus verdienten Liebe Gottes gemeint haben. Es fragt sich nur, ob er in der Vergebung der Sünden das Moment der effektiven Tilgung der Sünden mitgedacht hat. Es finden sich Stellen, in denen dieselbe nur Straferlass zu bedeuten scheint. So I, 12 und I, 19, in denen straflose *dimissio* der Sünde und des Sünders als Synonyme auftreten, letzterer also mit der Vergebung nicht mehr als Straferlass zu erhalten scheint. Ebenso II, 16, wo die Versöhnung mit Gott durch die Satisfaktion Christi mit der Aussöhnung eines Königs mit seinem rebellischen Volk durch den ihm gefälligen Dienst eines Unschuldigen verglichen wird. In diesem Zusammenhang ist kein Raum für mehr als Straferlass. Dagegen begegnet I, 24 ein Satz, der auf den effektiven Sinn der Vergebung führt: *hanc beatitudinem nulli dari debere, nisi illi cui penitus dimissa sunt peccata*. Auch Anselm also hat das Problem noch nicht empfunden, geschweige denn eine Lösung dafür gegeben.

Gott, und mindert so das erforderliche Quantum derselben herab; er ist wie sie eine „Bezahlung“. Daraus ergibt sich, inwiefern er von der ewigen Strafe befreit — genau auf die gleiche Weise wie von der zeitlichen. Ist doch auch in 19, 1 die Formel *solvit quae non rapuit* in Bezug auf die Loskaufung von der Sünde, die mit der Aufhebung der culpa die Aufhebung der ewigen poena zur Folge hat, gebraucht. Dem Tod Christi wird hier unzweideutig wieder Heilsbedeutung zugeschrieben, sofern er als nichtpflichtmäßiges und poenales Verdienst satisfaktorischen Wert hat. Der übergeordnete Begriff des Verdienstes¹ und die Analogie der Satisfaktion als freiwilliger schmerzlicher Leistung beweisen aufs neue, daß das Ertragen unserer poena nicht als Unterstellung unter ein Gericht Gottes gemeint ist. Die Betrachtung des Todes Christi als Märtyrertod für die Gerechtigkeit, als Gehorsam, als Selbstdemütigung, als Opfer, als Lösepreis, als Bezahlung, als Übernahme unserer Strafe, läuft stets auf das Gleiche hinaus — ganz wie bei Augustin. So ist es unbegründet, wenn Ritschl a. a. O. S. 57 hier sich über eine beim Lombarden inkongruente Behauptung des Strafwertes des Todes Christi wundert. An einen Strafwert in dem Sinn, welchen Ritschl vor Augen hat, hat derselbe nicht gedacht. Instruktiv für das Verhältnis des Lombarden zu Abälard ist nun aber der Schlufssatz dieses Abschnitts, welcher in solcher Bezahlung Christi an unserer Statt den Erweis der Gerechtigkeit Gottes sieht, im Hinblick auf den Gott die Sünden der alttestamentlichen Gerechten in Geduld getragen hat². Abälard versteht darunter die durch die

1) 19, 4 am Schluß: *Ecce aperte expositum est, quomodo et quid Christus per mortem nobis meruit et impetravit.*

2) 19, 4: *qui pro nobis solvit. Unde peccata justorum, qui fuerunt ante adventum, in sustentatione Dei fuisse usque ad Christi mortem dicit Apostolus, ad ostensionem justitiae eius in hoc tempore. Cf. Abäl. zu Röm. 3, 25. 26: Remissionem dico habitam, vel praecedentium, inquam, delictorum, in sustentatione Dei i. e. propter patientiam qui non statim punit reos et perdit peccatores, sed diu exspectat ut redeant per poenitentiam et cessent a peccato et sic indulgentiam consequantur. Ad ostensionem . . . cum itaque ait justitiae eius i. e. suae in hoc tempore scilicet gratiae, aperte insinuat, quam justitiam primo intel-*

psychologische Wirkung des Liebeserweises Gottes in uns hervorgebrachte Liebe oder Gerechtigkeit, der Lombarden durch die mittels der „Bezahlung“, mittels des satisfaktorischen Wertes des Todes Christi gegebenen Erweis, daß Gott nicht ungerecht handelte, wenn er an den Gerechten vor Christus ihre Sünden nicht strafte, ein Erweis, der durch die die Strafe auf gerechte Weise ersetzende Leistung Christi geliefert ist; denn daß die vorchristlichen Frommen durch den Glauben an den kommenden Messias gerechtfertigt worden sind, steht ihm auf Grund der Autorität Augustins fest¹. Es ist also vergeltende Gerechtigkeit Gottes, der nach dem Lombarden durch Christi Tod Genüge geschieht.

Die subjektive Verwirklichung der Erlösung von Sünde und Strafe durch das — der Sache nach betrachtet — satisfaktische Verdienst des Todes Christi bei Gott ist dem Lombarden Erlösung von der doppelten Gewalt des Teufels. Jedoch bleibt er nun wie Bernhard und andere vor ihm der Überlieferung darin treu, daß er, obwohl durch jene entschiedene Zurückführung der Erlösung vom Teufel auf die von der Sünde das überflüssig geworden ist, auch beim Vollzug der objektiven Erlösung noch eine Beziehung zwischen dem Tode Christi und dem Teufel hervorhebt. Aber in welchem Sinne nun? Bedeutungslos ist, daß er in der Stelle aus Aug. S. 130, 2 das anstößige Bild von der Mausefalle und Lockspeise mitteilt. Lehnt er doch entschieden ab, daß dem Teufel das Lösegeld des Blutes Christi gegeben sei². Schon bei Augustin bedeutet ja jenes Bild nicht mehr, als daß Unkenntnis von Christi wahrer Natur den Teufel

lexerit i. e. charitatem quae hominibus nostri temporis i. e. temporis gratiae propria convenit. Potest et quod dicitur *in sustentatione Dei* ad consequens referri *ad ostensionem* etc. ut sit . . . videlicet sensus, Dominum ad hoc sustinuisse vel distulisse in praecedenti tempore, ut manifestaret iustitiam suam quam diximus i. e. charitatem in hoc tempore.

1) III, 25.

2) 20, 3: Christus est . . . hostia et pretium nostrae reconciliationis, qui se in ara crucis non diabolo, sed Trinitati obtulit.

dazu vermocht hat, Christus in den für uns heilsamen Tod zu bringen. Diese Heilsamkeit beruht aber für Augustin in der citierten Stelle und ebenso in der anderen de trin. XIII, Kap. 13—15, die der Lombarde 20, 1 im Auszug wiedergibt, also auch für den Lombarden, der die betreffenden Sätze reproduziert, darauf, daß nach Recht und Gerechtigkeit das Unrecht, welches der Teufel Christus angethan, indem er den Sündlosen in den Tod brachte, mit der Entziehung des Rechtes oder der Macht, die er über die Sünder hat, vergolten wird, soweit diese Gläubige Christi sind. Der Lombarde ersetzt hier sogar das augustinische merito durch das deutlichere justum est¹. Als Mittelbegriff schiebt er ferner — mit Augustin — die Vergebung der Sünden ein². So ist auch für ihn, was an dem Tode Christi Auseinandersetzung mit dem Teufel ist, lediglich eine der Tradition zu Liebe beibehaltene Dublette des Gedankens der Aufhebung der gerechten Strafsentenz Gottes durch eine genügende Satisfaktion. Nur braucht er, wie Augustin daneben noch den Ausdruck, daß Christus durch seinen Tod den Teufel besiegt habe. Das geschieht zunächst in der Reproduktion der gleichen Stelle und bedeutet dort, indem dieser Sieg als ein durch Gerechtigkeit gewonnener von dem in der Auferstehung durch Gewalt gewonnenen unterschieden wird, schlechterdings nichts anderes als die Aufhebung der Gewalt des Teufels durch das der Gerechtigkeit Gottes genügende versöhnende Opfer oder durch die Satisfaktion³. Nicht anders kann er es an der andern Stelle gemeint haben, in der er diesen Ausdruck braucht, 19, 2: Factus est ergo homo mortalis, ut moriendo diabolum vinceret. Das beweist der mit ergo gegebene Anschluß an 19, 1, wo von der Erlösung von der Sünde und insofern vom

1) 20, 1: justum est ut debitores quos tenebat liberi dimittantur, in eum credentes quem sine ullo debito occidit.

2) 20, 1: remissio peccatorum per sanguinem Christi data diabolo eruit. 20, 2: qui dum in carne mortali crucifixus est, justificati sumus i. e. per remissionem peccatorum eruti a potestate diaboli.

3) 20, 1: hominem . . . remissio peccatorum per sanguinem Christi data a diabolo eruit, ut sic justitia vinceretur diabolus, non potentia

Teufel durch Christi Opfer, Bezahlung, Blutvergießen, ungerechte Vergewaltigung seitens des Teufels die Rede war. Auch dieser Ausdruck hat also nicht die Bedeutung, daß ein mythologischer Rest konserviert wäre. Der Lombarde denkt die Versöhnung und Erlösung in sittlich-rechtlichen Kategorien.

Von da aus fällt auch Licht auf das sofort folgende Citat der Glosse zu Hebr. 2, 11, das die in jenem Satz gegebene Antwort auf die Frage *Cur Deus homo et mortuus* des näheren ausführt¹. Es ist die von der Tradition dem Lombarden dargebotene Parallele zu Anselms *Cur Deus homo*. Daß hier eine Art Recht des Teufels behauptet wird, will er sich nicht aneignen, wie die ausdrückliche Ablehnung dieses Gedankens 20, 2 zeigt. Es handelt sich ihm um die Erlösung des Menschen, die als Erlösung von der Sünde Erlösung vom Teufel ist, auf dem Wege des Rechtes durch das Mittel der freiwilligen (satisfaktorischen) Todesleistung Christi, gleichviel ob diese als Opfer und Lösepreis an Gott oder als Tragen unserer *poena* oder als ungerechte Vergewaltigung durch den Teufel bezeichnet wird. Wie Anselm will der Lombarde mit Hilfe dieses Citates zeigen, daß ein Mensch diese befreiende Leistung vollbringen muß und nur der Gottmensch sie vollbringen kann. Aber er unterscheidet sich von Anselm darin, daß er die Gottheit des erlösenden Menschen nur dazu nötig findet, um dessen Sündlosigkeit zu sichern, nicht um seiner Leistung einen den unendlichen Mißwert der Sünde kompensierenden unendlichen Wert zu verleihen.

In Dist. 20, 1. 2 bespricht der Lombarde die Frage, ob Gott auch auf einem anderen Wege den Menschen hätte befreien können als auf dem des Todes Christi, der so, wie die Dinge lagen, als Märtyrertod ein zur Satisfaktion für

1) *Nisi enim homo esset qui diabolum vinceret, non juste, sed violenter homo ei tolli videretur, qui se ei sponte subiecit. Sed si eum homo vicit, jure manifesto hominem perdidit; et ut homo vincat, necesse est, ut Deus in eo sit, qui homo eum a peccatis immunem faciat. Si enim per se homo esset vel angelus in homine, facile peccaret, cum utramque naturam per se constet cecidisse.*

seine Glieder zureichendes Verdienst war, als auf dem Wege der *justitia humilitatis*, und beantwortet sie in Reproduktion der Ausführungen Augustins in *de trin.* XIII, Kap. 10—16 mit Ja. Bei seiner unbeschränkten Macht hätte Gott auch ein anderer Weg zu Gebote gestanden. Er giebt im Anschluß an Hugo einen solchen Weg an: Gott als der souveräne Gebieter hätte *sola jussionis virtute* den Menschen aus der Gewalt des Teufels befreien können, ohne daß dadurch der Gerechtigkeit Eintrag geschehen wäre¹. Es ist ja nun freilich nur des Teufels Recht, das hier ausdrücklich verneint wird. Wie steht es mit Gottes eigener Gerechtigkeit, die doch neben der Barmherzigkeit in allen Wegen Gottes zur Geltung kommen muß? Indirekt hat der Lombarde darauf schon 18, 5 geantwortet, indem er einem Citat aus Ambrosius, in welchem der Tod des Sohnes Gottes für uns bei der Größe der Sünde als der einzige Weg der Rettung für uns bezeichnet war, die Limitation angefügt hat: Die Rettung habe schon auf anderem Wege geschehen können, aber durch ein anderes Opfer habe uns der Eingang ins Himmelreich nicht eröffnet werden können. Das will sagen: Wenn einmal Gott, wie er in seiner Strafsentenz gethan, die Erledigung von der Strafe überhaupt an die Bedingung eines genügenden Opfers geknüpft, so ist der Opfertod des Gottessohnes der einzige Weg der Rettung gewesen; aber es war Sache der souveränen Entscheidung Gottes, ob er ein Opfer forderte, d. h. ob er eine Befriedigung seiner vergeltenden Gerechtigkeit auf dem gewöhnlichen Wege verlangte; denn es ist selbstverständlich die Meinung, daß auch bei dem Wege der bedingungslosen Vergebung — so ist doch das *sola jussionis virtute* zu verstehen, da es die Ver-

1) 20, 2: Si Deus qui utrique (sc. homini et diabolo) praeerat, potentia hominem liberare vellet, sola jussionis virtute hominem potuit rectissime liberare. 20, 1: Nonne jure aequissimo vinceretur diabolus, si potentia tantum Christus cum illo agere voluisset? Utique. NB. Bei Augustin heißt es statt *nonne* vielmehr *numquid* und fehlt natürlich das *Utique*.

2) Quod non ita intelligendum quasi nos alio modo salvari non potuerit quam per mortem suam; sed quia per aliam hostiam non potuit nobis aperiri regni aditus et fieri salus nisi per mortem unigeniti.

gebung ist, was aus der Gewalt des Teufels befreit — die ob auch nach unseren Maßstäben unbegreifliche Wahrung der Gerechtigkeit Gottes vorbehalten gewesen wäre. Auch hatte Hugo das schon ausgesprochen. Über das Wie Erwägungen anzustellen, hatte der Lombarde keinen Anlaß, da sich die Autoritäten nicht darüber geäußert. Besonders angemessen aber, so sagt er im Anschluß an Augustin, war der eingeschlagene Weg: denn dieser Liebesbeweis Gottes ist wie nichts anderes geeignet, uns von der Verzweiflung an der Erreichbarkeit der Unsterblichkeit zu befreien, und die Überwindung des Teufels mit Recht, statt mit Gewalt, lehrt uns Gott hierin nachzuahmen und nicht, wozu wir geneigt sind, den Teufel, der statt der Gerechtigkeit die Gewalt liebt.