Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 6 (1950)
Heft: 1

Artikel: Zur Theologie des mittelalterlichen Passionstraktats
Autor: Ruh, Kurt
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-877441

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

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

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

Download PDF: 13.07.2025

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

Zur Theologie des mittelalterlichen Passionstraktats.

Die prosaische Passionsliteratur des Mittelalters ist Philologen und Theologen (vor allem protestantischer Richtung) so gut wie unbekannt. Und dies aus sehr naheliegenden Gründen: sie gehört zu ihrem überwiegenden Teil dem ungedruckten und damit schwer zugänglichen Schrifttum an. Das gilt vor allem für die Passionsdarstellungen und -auslegungen in der Volkssprache, während lateinische Passionstraktate, -meditationen und -predigten, sofern man sie (zumeist ohne stichhaltige Gründe) berühmten «Vätern» zugeschrieben hat, in neueren Druckausgaben, vorab in Mignes Patrologie, vorliegen. Doch handelt es sich auch hier nur um eine bescheidene Auslese. Was den *deutschen* Passionstraktat und seine Verwandten betrifft, so ist er, von zwei Ausnamen abgesehen [1], einzig in Handschriften oder dann in alten, fast ebenso schwer zugänglichen Druckausgaben überliefert.

Es ist daher verständlich, wenn es zusammenhängende wissenschaftliche Darstellungen über dieses Schrifttum nicht gibt. Eine Ausnahme macht immerhin P. Kepplers Aufsatz «Zur Passionspredigt des Mittelalters» [2]: eine tüchtige und kenntnisreiche Arbeit, die jedoch nur auf gedruckten Passionspredigten des ausgehenden 15. und beginnenden 16. Jahrhunderts beruht, einer viel zu schmalen Basis zum richtigen Verständnis dieser Literatur.

Denn das ist nun das erste und auffallendste (äußere) Merkmal der mittelalterlichen Passionsliteratur: sie tritt uns, zumal im 14. und 15. Jahrhundert und in der volkssprachlichen Form, in einer schlechthin unübersehbaren Flut entgegen. Man durchblättere einige Kataloge mittelalterlicher Handschriftenbestände, oder man durchgehe Paul Lehmanns Verzeichnisse mittelalterlicher Bibliothekskataloge, um sich von der gewaltigen Breite der Ueberlieferung ein anschauliches Bild zu

---

[1] Heinrich Seuses «Büchlein der ewigen Weisheit» und «Minnebüchlein» (ed. Karl Bihlmeyer, Stuttgart 1907) — die jedoch nicht im engeren Sinne der Passionsliteratur zugeordnet werden dürfen —; Der Passionstraktat des Heinrich von St. Gallen (ed. Kurt Ruh, Thayngen 1940, Zürcher Diss.).

[2] Im Jahrbuch der Görresgesellschaft, Jahrgang 1882 und 1884.

machen! Wenn diese eigentliche Massenproduktion dem Bedürfnis nach solcher Kost entsprochen haben sollte — und es liegt durchaus kein Grund vor, dies in Abrede zu stellen —, so hat sich wohl keine andere Zeit angelegentlicher mit dem Leiden und Sterben Christi beschäftigt.

Diese Zeit hebt an mit *Bernhard von Clairvaux;* er ist der eigentliche Vater der Passionsliteratur der folgenden drei Jahrhunderte. Nicht nur im literarischen Sinne (daß nämlich seine Schriften vielfach die Quelle für das geworden sind, was man nach ihm über das Leiden und Sterben Christi gesagt und geschrieben hat): entscheidender ist, daß in ihm zum erstenmal in letzter Ausgeprägtheit und Ausschließlichkeit jener Frömmigkeitstypus Gestalt annahm, der das Hoch- und Spätmittelalter beherrschte und der im besonderen auch die Voraussetzung für die Passionsliteratur geworden ist. Diese Frömmigkeit wird bestimmt durch die Christuskontemplation. Gewiß war sie bereits in der christlichen Antike vorgebildet, vor allem in und bei Augustin, epochale Bedeutung hat sie erst durch Bernhard gewonnen. Nun rückt Christus der Mensch — und das ist vor allem der *leidende* Mensch — ins unverrückbare Zentrum aller frommen Betrachtung und religiösen Uebung. Jesus Christus ist gleichsam erst jetzt Mensch geworden, ein «Mann der Schmerzen, arm und leidend». Wie die abendländische Menschheit in dieser Zeit nach dem Osten aufgebrochen ist, das Grab Christi den Händen der Ungläubigen zu entreißen, und so dem Erlöser zum erstenmal in seiner vollen Geschichtlichkeit begegnete, so brach die Seele auf zu dem Herrn, wie er als Mensch lebte, litt und starb. Es ist daher mehr als simpler Zufall, wenn gerade Bernhard, in dessen Seele sich dieser Aufbruch in elementarster Wucht ereignet hat, auch der große Kreuzzugprediger geworden ist.

Das war im 12. Jahrhundert. Im folgenden floß der Strom der neuen Christusfrömmigkeit in die Bettelorden ein, verbreitete sich durch deren Werk der inneren Mission über die ganze abendländische Christenheit und fand seinen Niederschlag in einem breiten Schrifttum kontemplativer Prägung. Vor allem wurzelt es naturgemäß im Franziskanertum. [3]

Zu gleicher Zeit entwickelte sich das scholastische Denken, wird Allgemeingut der Theologen und fließt im 14. und 15. Jahrhundert in zahlreichen Rinnsalen ins erbaulich-beschauliche Erbgut ein: die spätmittelalterliche Passionsliteratur, in Sonderheit Traktat und Predigt, verbindet durchaus das kontemplative mit dem scholastischen Element.

Der vorliegende Aufsatz gründet in stofflicher Hinsicht auf dem Passions*traktat* allein und darf dies, ohne dem Vor-

[3] Das berühmteste und verbreitetste Werklein dieser Art sind die «*Meditationes vitae Christi*», von der Tradition Bonaventura, heute dem Franziskanermönch Johannes de Caulibus aus S. Gimignano zugeschrieben (L. Th. K. V, 486). Volkssprachliche Fassung: «Cento meditazioni sulla vita di Gesù Cristo, volgarizzamento antico toscano», Neuausgabe Roma 1847.

wurf der Einseitigkeit ausgesetzt zu sein: ist doch der Traktat das Grundgefäß, in das sich im Spätmittelalter fast alle fromme Betrachtung über das Leiden und Sterben des Herrn ergossen hat; Predigt, Spiel und — wenigstens teilweise — epische Darstellungen beziehen ihre theologische Substanz eindeutig von ihm. Seine freie Form gestattet es zudem, exegetische Gelehrsamkeit unbekümmert mit lyrischer Bewegung und erzählerischer Dichte zu verbinden — oder besser und in den meisten Fällen: nebeneinander stehenzulassen. So umspannt der Traktat thematisch, ja in nuce sogar formal, den ganzen Bereich der Passionsliteratur. — Das Material, das mir innerhalb dieses Rahmens zur Verfügung steht, ist ein geziemend umfangreiches. Es umfaßt die mannigfaltigsten formalen Typen — die Historia passionis, den Planctus, die Meditationes —, lateinische und deutsche, gedruckte und (mehrheitlich) handschriftliche Stücke.[4] Daß ich dieses Material im beschränkten Rahmen eines Aufsatzes nur im stichwortartigen Sinne entfalten kann, versteht sich von selber.

Das Thematische meiner Darstellung beschränkt sich auf zwei Fragenkomplexe: beleuchtet werden in einem ersten Kapitel die Eigentümlichkeiten der exegetischen Kunst; ein zweites über die Begründung des Leidens und Sterbens Christi greift eine dogmatische Frage auf.

1. Die Auslegung.

In der Darlegung der Lehre vom mehrfachen Schriftsinn spricht Thomas von Aquin dem Wortsinn (sensus historicus oder sensus litteralis) gegenüber den verschiedenen Weisen des geistigen Sinnes (sensus spiritualis) den Vorrang zu: «cum

[4] Ich verwende für häufiger zitierte Werke nachstehende Abkürzungen: «H. v. St. G.»: Der Passionstraktat des Heinrich von St. Gallen, a. a. O. — «Cod. Eng. 339»: Passio des Klaus Schulmeister in Cod. 339 der Stiftsbibl. Engelberg. — «Stim. amoris»: Stimulus amoris, unter Bonaventuras Werken, ed. Peltier, Bd. XII. — «Meditationes»: Meditationes vitae Christi, ebd. — Thomas von Aquins «Summa theologica» zitiere ich im 1. Buch nach der deutsch-lateinischen Ausgabe des katholischen Akademikerverbands (Salzburg/Leipzig 1934), im 3. Buch nach der Monumentalausgabe Leos XIII., Rom 1903; Anselmus' «Cur Deus homo» nach Fasc. 18 des Florilegium Patristicum. — Die Schriftzitate gebe ich nach der Vulgata, was besonders bei den Psalmen zu beachten ist.

omnes sensus fundentur super unum, scilicet litteralem».[5] Dem entspricht das Ueberwiegen der *«historischen» Auslegung* innerhalb der Passionsliteratur und die Beliebtheit jenes Typus, wo sie besonders geübt wird, der *historia passionis* (als Predigt sermo historialis oder sermo passionis).

Diese Passionshistorie will vor allem Erzählung sein. Durch die Hervorhebung aller besonderen Umstände von Christi Leidensweg soll der Leser zur Betrachtung (meditatio, contemplatio) veranlaßt und dadurch zum Mitleid (compassio) und weiter zur Nachfolge (imitatio) geführt werden. In solchem Rahmen und in solcher Absicht kommt es der «historischen» Auslegung zu, die Passion Christi womöglich genauer und eindrücklicher zu erzählen, als die Evangelisten es getan; darzulegen, wie dieses oder jenes im einzelnen sich zugetragen; zu erwägen, was hier und dort das Evangelium im besonderen meinen könne.[6] Diese Grundtendenz einer historia passionis bringt es zunächst mit sich, daß allerhand apokryphe und legendäre Züge und Geschichten herbeigezogen werden (etwa aus dem Evangelium Nicodemi und ganz besonders aus den «Marienleben»), um mit solchen außerbiblischen Quellen den sensus historicus bestimmter zu ermitteln.

So stammt die Schilderung von Christi Höllenfahrt aus dem Evangelium Nicodemi; desgleichen der Zug, daß die Juden vor Caiphas Christum u. a. der Zauberei verdächtigten.[7] Die dem Umkreis der Marienleben entnommenen Episoden lassen sich fast alle auf die «Vita beatae Mariae et Salvatoris rhythmica» (nach 1200), ein Sammelbecken frommer Ueberlieferungen, zurückführen.

Grundsätzlich will jedoch die historische Auslegung, auch im Rahmen eines volkstümlichen Passionstraktats, *biblische* Auslegung sein. Und zu unserem Erstaunen sehen wir uns zu der Feststellung gezwungen, daß vielfach geradezu phantastisch anmutende Erklärungen und Zusätze (Zusätze, die

---

[5] Su. theol. I, q. 1, art. 10, ad primum.

[6] Vgl. Vorwort zu den «Meditationes»: «Non autem credas, quod omnia quae ipsum dixisse, vel fecisse constat, meditari possimus, vel quod omnia scripta sint: ego vero ad majorem impressionem, ea sic, ac si ita fuissent, narrabo» (S. 511) und das Folgende.

[7] So H. v. St. G. 42, 3 f.

wir zunächst der — z. T. irregeleiteten — Phantasie des Verfassers zuzuschreiben gewillt sind) ihren biblischen Grund haben. Wenn z. B. gesagt wird, daß an der Stätte von Isaaks Opferung der Tempel Salomons errichtet worden sei [8], so findet sich der exegetische Schlüssel zu diesem Kuriosum in der Verbindung von Gen. 22, 2 und II. Paralip. 3, 1. Oder da wird erwähnt, daß Christus am Kreuze Psalmen gesprochen hätte, zehn an der Zahl und 150 Verse. [9] Die Begründung: das erste und letzte der sieben Kreuzesworte sind Psalmenverse (21, 2 und 30, 6) — daher: «den ersten und den letzten versen [sprach er] mit luter stimme, die andren . . heimelich». Sogar die Identität des Kaufpreises Christi mit demjenigen Josephs [10] beruht nicht nur auf einer figürlichen Gleichsetzung von Joseph und Christus, sondern, wie mir scheinen will, auf der Interpretation von Matth. 27, 9. Wenn ferner erzählt wird, der Teufel habe auf dem linken Kreuzesarm gestanden, um zu schauen, ob er keinen Teil an Christum haben könne [11], so wird dies aus Joh. 14, 30 gedeutet. [12] — Die Beispiele ließen sich beliebig vermehren. Sie scheinen beim ersten Zusehen, ihrem Wesen nach, scholastischem Denken zu entspringen und vor allem die mittelalterliche Spätzeit zu charakterisieren. Ueberraschenderweise lassen sich aber solche exegetischen Merkwürdigkeiten auch schon in Fülle in der christlichen Antike nachweisen. So beruht die immer wiederkehrende Feststellung, daß Christus zuerst die Füße Judae gewaschen habe, auf der 70. Johanneshomilie des Chrysostomus. [13] Und daß der böse Geist es

---

[8] H. v. St. G. 2, 21 f.

[9] Cod. Eng. 339, 132v; H. v. St. G. 69, 5 ff.; Cod. L 16 der Univ.bibl. Fribourg 71v; Passio domini nostri Jesu Christi, Inkunabel der Z.B. Zürich K 320, 2, S. 25.

[10] Dialogus beatae Mariae et Anselmi de passione Domini, Migne P. L. 159, 271; Heinrich von Hessen «Expositio dominicae passionis» in Cod. 168 der Engelberger Stiftsbibl. 238r; H. v. St. G. 17, 27 ff.; Cod. L 16 der Univ.-bibl. Fribourg 5r, 63v, 64r.

[11] Cod. Eng. 339, 104v; Cod. A VIII 55 der Basler Univ.bibl., 173r; Cod. Gen. 10 der Schaffhauser Stadtbibl. 56v u. anderswo, auch in der dram. Literatur.

[12] Es liegt hier auch, wie aus Cod. Eng. 339 deutlich wird, eine Erinnerung an die patristische Lehre von der Genugtuung an Satan vor. Wir kommen im 2. Kap. auf diese Stelle zurück.

[13] Migne P. Gr. 59, 383.

gewesen, der das Weib des Pilatus zur Intervention veranlaßt hat — um mit der Freisprechung Christi das Erlösungswerk zu verhindern — [14], steht schon im «Heliand» (5435 ff.) und dürfte gleichfalls auf die Patristik zurückgehen. Wieviel naiver, unlogischer, wenn man will, aber auch echter wirkt doch hier die Auslegung Martin Luthers: es sei der Traum von Pilati Weib eine Eingebung Gottes gewesen. [15]

Der sensus historicus kann aber auch mit Hilfe der *alttestamentlichen Figuren* ermittelt werden, und dieser Umstand führt uns in Zusammenhänge, welche die ganze mittelalterliche Theologie berühren, ja eigentlich bestimmen. Sie in ihrer Komplexheit aufzudecken, kann allerdings nicht in meiner Aufgabe (und in meinem Kompetenzbereich) liegen. Andererseits macht auch die beschränkte Sicht, die sich von meiner besonderen Materie her ergibt, einige allgemeine Erörterungen und Abgrenzungen notwendig. [16]

Figurale Exegese des AT ist seit den Anfängen christlicher Theologie auf verschiedene Weise geübt worden: je nachdem die «Erfüllung» der Figur verstanden wurde. Nach streng *christologischem* Verständnis (und damit im Paulinischen Sinne) handelt das AT so gut von Jesus Christus wie das Neue, nur eben in «Figuren» (Real-Typen). Von Christus, ihrer Erfüllung aus, werden sie als solche erkannt; er hat die Decke, die auf dem AT lag (2. Kor. 3, 14), aufgehoben. Damit erhält das AT eine neue, heilsgeschichtliche Realität, und zwar im folgenden Sinne: In einer Aussage wie «Isaak ist eine Figur Christi» hat man das «ist» durchaus ernst zu nehmen — im Sinne etwa des Altarsakraments —; es handelt sich um eine Gleichung — kein Gleichnis! — (wenn man so will, eine Identität): als Figur Christi *ist* Isaak Christus, so wie, wenn der Vergleich gestattet ist, ein Vater in seinem Sohn ist. Daneben bleibt Isaak, dem Fleische nach, Abrahams Sohn,

---

[14] H. v. St. G. Var. zu 55, 21, S. 123. [15] W. A. LII, 790, 4 f.

[16] Näheres bei Erich Auerbach, «Figura» (Neue Dantestudien, Istanbuler Schriften Nr. 5, 1944). Die wertvolle Studie, die mir gerade noch vor Abschluß dieses Manuskripts in die Hände kam, trifft sich im Wesentlichen mit meinen vom Passionstraktat her gewonnenen Resultaten und bestärkte mich in meiner Auffassung von der zentralen Bedeutung der Figuralinterpretation für das ganze Mittelalter.

m. a. W.: solche Figuralexegese läßt die Geschichtlichkeit des AT bestehen, ja setzt sie recht eigentlich voraus: nur in einer Realfigur kann Christus wahrhaft *sein*. Dies ist die Linie, die alle maßgebenden kirchlichen Lehrer (zum mindesten des Westens) innehalten. Thomas präzisiert beste Tradition, wenn er festhält, daß der allegorische Sinn auf dem historischen beruhe (siehe oben S. 19 f.), wobei er unter Allegorie die Realfigur des AT versteht: «Secundum ergo quod ea quae sunt veteris legis, significant ea quae sunt novae legis est sensus allegoricus.» (Wenn wir im folgenden neben Figural-Exegese auch von Allegorese reden, so immer in diesem Sinne!) — Von dieser Figural-Exegese wäre dann jene zuerst im Barnabas-Brief geübte ekklesiologische Allegorik abzuheben, welche die strenge Christusbezogenheit vermissen läßt und infolgedessen auch das AT in seiner eigenen geschichtlichen Aussagekraft verdunkelt. Auch sie hat ihre — bis in die Neuzeit reichende [17] — Tradition. Mit dieser Richtung konnten sich dann leicht platonisierende Interpretationselemente verbinden.

Der Passionstraktat kennt nun — global betrachtet — die alttestamentliche Figur als Realfigur. Ja man darf sagen: Christus ist in seinen at.lichen Vorbildern präexistent. Das ergibt sich vor allem auch aus einem besonderen exegetischen Gebrauch der Figuren.

Dieser führte nämlich dahin, nicht nur das AT von Christus her zu verstehen, sondern umgekehrt das figürlich verstandene AT zur Interpretation des NT zu benutzen, indem die real verstandenen Figuren nicht nur eine allegorische Erklärung bieten, sondern sogar eine *historische* Erfüllung im NT finden. M. a. W.: man interpretiert Leben und Leiden Christi mit dessen at.lichen Figuren; das allegorisch verstandene AT dient dem sensus historicus des NT. Von dieser neuen exegetischen Möglichkeit macht der mittelalterliche Passionstraktat im Rahmen des irgendwie Angängigen Gebrauch.

Natürlich hat solches Interpretieren seine verhältnismäßig eng gezogenen Grenzen; es vermag sinngemäß nur Einzelzüge beizusteuern; aber gerade darum geht es ja, zumal in einer historia passionis. So wird immer wieder versichert, Christus

[17] Siehe K. Thieme, Kirche und Synagoge, Olten 1945, aber auch Hans Hellbardt, Das AT und das Evangelium, München 1935.

sei nicht nur mit Stricken, sondern auch mit Ketten gebunden worden, und das kann beglaubigt werden mit der Figur Simsons (Richter 16, 21). Oder daß die Juden «ein unrein stinkend Volk» gewesen, darf (abgesehen von säkularen Wahrnehmungen) gesagt werden auf Grund eines prophetischen Ausspruchs «Mein Volk stinkt vor meinem Heiligtum». [18] Auch die z. T. entsetzlichen Marterszenen, wo man sich allein eine durch häufige Folterexekutionen und Hinrichtungen genährte Phantasie am Werke denken mag, beruhen zwar nicht immer, aber doch in ganz wesentlichen Zügen und sozusagen dem Prinzipe nach auf figürlicher Exegese. Die scheußliche Vorstellung, daß Christus von den Kriegsknechten mit Füßen getreten worden [19], gründet auf Psalm 128, 3 und Jes. 51, 23. Am meisten hergegeben haben hier naturgemäß Jesaja 53 und Psalm 21. «Man hat mir alle meine Gebeine gezählt» (Ps. 21, 18) will nichts anderes besagen, als daß «ein iclich bein (Christi) .. sinen besunderen slac enpfan (mus) und iclich slac besundern sin blut vorgizsen». Da in einem menschlichen Körper nun aber (wie «die lerer sprechen») 462 Gebeine sind, so kann man überdies genau angeben, wieviel Schläge der Herr empfangen hat. [20] Des Hannas Knecht schlägt Christus so ungestüm an die Wange, «das im die czene in sinem munde worden erbolgen» [21]; hier kann sich der Ausleger auf Klagelieder 3, 16 berufen. Die grausige Geschichte vom zweimaligen Blutvergießen Christi durch das rohe Abreißen des in die offenen Wunden «eingebackenen» Gewandes [22] wird begründet mit der Figur des Wassers aus dem Felsen («Moses schlug *zweimal* den Stein», Num. 20, 11).

In solcher Weise wird historische Auslegung des NT auf Grund des allegorischen Sinnes des AT geübt. Daneben er-

---

[18] H. v. St. G. 42, 33 ff. Das Schriftzitat ist entstellt; ich konnte es nicht ermitteln.

[19] Beda «De meditatione passionis Christi per septem diei horas libellus», Migne P. L. 94, 564; Cod. Eng. 339, 38v; Zürcher Inkunabel a. a. O. S. 15; H. v. St. G. 39, 22.

[20] H. v. St. G. 13, 24 ff. [21] Ebd. 40, 20 f.

[22] Beda a. a. O. S. 566; Meditationes 605; Cod. 1865 der St. Galler Stiftsbibl. 12v f.; Cod. Gen. 10 der Schaffhauser Stadtbibl. 49r; Cod. y 80 der Frauenfelder Kantonsbibl. 14r und 15v; Cod. Eng. 339, 85v, Cod. Eng. 443, 52r; H. v. St. G. 58, 15 ff. usw.

scheinen at.liche Figuren allerdings auch schlicht und einfach als «Vorbilder»; wir haben dann in ihnen, mehr oder weniger deutlich, Spiegelbilder (wenn diese Metapher für Realfigur angemessen ist) der vollen Wahrheit in Christo zu erblicken: Die drei Speere, die Joab in das Herz Absolons stach, weisen auf die drei bittersten Leiden hin, die der Herr am Kreuze erdulden mußte [23]; das Aufbrechen des Himmels in den Tagen der Sintflut bedeutet das unendliche Blutvergießen Christi [24], das Aufrichten der ehernen Schlange das Aufrichten des Kreuzes [25] usw. Besonders reich an at.lichen Vorbildern ist das Kreuztragen Christi: «Dis tragen des crüces ist ouch fürbezeichent an Ysaac, Abrahams sun, wand der truog daz holz selber vf sinre achslen, do mitte in sin vatter Abraham wolte ophern: also het ouch Christus das crüce selber getragen, dar an in das jüdesche volk henken vnd neglen wolte. Ysaac erbot sich willeklich sim vatter gehorsam ze sinde: also erbot sich der sun gotz sim himmelschen vatter gehorsam ze sinde willeklich untz in den tot... Der liebe Sant Jeronimus sprichet, das hie der gerechte Abel Christus gefüret wirt in den acker des crüces, das er von sim bruoder, daz ist von der jüdescheit, werde ertötet. Hie kumt Moyses mit der ruoten vnd mit dem ufgehenketen slangen. Hie kumt der trübel, der an der stangen wart getragen in die wüeste. Hie kumt der prophete Heliseus mit dem holtze ze suochende die ackes, die in dem wasser was vnder gangen und swam die ackes zuo dem holtze... Hie kumt der prophete Jonas, der mit dem losse in das mer ist geworffen vnd in dem walle vische drüe tage vnd drüe nacht ist gelegen: also ist ouch Christus usgeworffen ze Jherusalem vnd ist schamlich ertötet vnd drüe tage und drüe nacht in dem erterich gelegen.» [26]

In dieser Art sichten wir hinter der erfüllten Wirklichkeit des NT die Figuren des AT. Sie haben so alle etwas Schattenhaftes, womit nicht gesagt sein soll, daß der Figur als solcher der Begriff umbra zukommt — wenn er auch oft an Stelle von figura erscheint und schon im NT im Sinne des Vorbilds verwendet wird (Hebr. 8, 5) [27], doch im *Bezug* auf die vollendete Realität in Christus wird sie zur umbra. Aehnlich werden

[23] H. v. St. G. 66, 21 f. [24] Ebd. 14, 2 ff. [25] Cod. Eng. 339, 110r.
[26] Cod. Eng. 339, 74v ff. [27] Vgl. Auerbach a. a. O. S. 42.

Ahnenbilder, wenn wir sie auf das gegenwärtige Geschlecht hin betrachten, zu Schatten, indem ihre eigene Wirklichkeit von einer höheren aufgenommen wird. (Daß imago «Ahnenbild» vielfach figura vertritt, will mir bedeutungsvoll erscheinen. [28])

Wenn nun schon die figürliche Deutung als solche (d. h. wenn sie, wie in unserm Fall, hinter die volle Wirklichkeit des Neuen Bundes die Figuren des Alten stellt) die Realfigur zur umbra werden läßt, so wird sie durch die besondere Art der Verwendung vollends dazu. Sie erscheint häufig in einer Reihe (vgl. das oben angeführte Beispiel aus Klaus Schulmeisters Darstellung; die Passion des Heinrich von St. Gallen hält es grundsätzlich so) und erinnert so auffallend an die Prophetenprozession des mittelalterlichen Dramas, die ja auch denselben Sinn und Ursprung hat. Die Figuren sind ferner in der Regel dergestalt «beschnitten», daß sie sozusagen nur noch im Umriß sichtbar werden — darin wiederum Schattenbildern nicht unähnlich, die Gegenstände im scharfen Lichte (das volle Licht heilsgeschichtlicher Betrachtung!) an eine Wand werfen.

Diese «aesthetische» Wirkung der Figuren sei gleichsam am Rande vermerkt, um damit wenigstens anzudeuten, daß der figuralen Deutung ein figuraler *Stil* entspricht, dem in mittelalterlicher Kunst und Literatur eine hochbedeutsame Rolle zukommt. [29]

Daß sich die Allegorik nicht auf die Deutung des AT durch das NT beschränkte — oder, gleichsam rückläufig, das NT durch at.liche Figuren interpretiert oder auch nur illustriert —, sondern sich auch des NT bemächtigte, ist hinlänglich bekannt. Doch ist es bezeichnend, daß streng kirchliche Ausleger sich vor der allegorischen Deutung des NT gehütet haben, im Bewußtsein, damit die eigentliche Substanz des christlichen Glaubens zu zersetzen. Besteht doch das Wesen der Allegorie darin, daß sie ein Geschehen als in einer höheren Wirklichkeit aufgehoben denkt. Und wo soll es — für den Rechtgläubigen — noch eine höhere Wirklichkeit geben als Geburt, Leben, Leiden, Tod und Auferstehung des Herrn

[28] Ebd.

[29] Vgl. Auerbachs Dante-Deutung a. a. O. S. 54 ff. u. «Mimesis» S. 169 ff.

der Kirche? So wird, wo die allegorische Auslegung das NT zum Gegenstande macht, der gefährliche Weg zum Häretischen beschritten.

Ausgenommen bleibt der Spezialfall des Allegorischen: die Anagogik, die das NT als Vorbild der zukünftigen (geweissagten) Herrlichkeit betrachtet [30]. — Einwandfrei ist selbstverständlich auch der allegorische Bezug des NT auf die Formen der sichtbaren Kirche [31]. Einwandfrei, weil in diesem Falle, wesensmäßig betrachtet, nicht das NT zur Figur wird, sondern Figur ist die Kirche — im Unterschied zu einer at.lichen nur sozusagen vordergründige statt hintergründige Figur. — Auszunehmen ist ebenso selbstverständlich das Rankenwerk der Bildallegorik, da wir in ihr nur poetische Abfallprodukte echter (realer) Allegorik zu erblicken haben — sie ist besonders üppig in Seuses «Büchlein der ewigen Weisheit» und im «Minnebüchlein» — oder jene häufigen Rahmen- oder Dispositionsallegorien, deren sich vor allem auch Passionsprediger zu bedienen pflegten. [32]

Sonst aber haftet an der allegorischen Auslegung des NT der Geruch des Ketzerischen. Und zumal der Passion Christi in ihrer schlechthinnigen Geschichtlichkeit: «passus sub Pontio Pilato»! Es ist deshalb kein Zufall, wenn die spekulativen Mystiker, dessen Grundform bekanntlich die nt.liche Allegorik ist, das Thema der Passion oder dann deren allegorische Auslegung geflissentlich umgehen. In Passionstraktat und -predigt zumal finden sich nicht einmal Spuren eines Versuches, die Wirklichkeit des Leidens Christi durch Hindeutung auf eine (höhere) geistig-seelische Schicht zu entwerten. Das will nun allerdings nicht heißen, daß es keine *Passionsmystik* gibt: nur kennt sie die Spekulation und deren Grundform, die Allegorese, nicht.

An dieser Stelle drängt sich ein Exkurs über den Begriff der Passionsmystik auf, der eine contradictio in adiecto zu sein scheint. Der Leidensweg des Herrn läßt ja kein Augenschließen (μύειν) zu, wodurch Natur und Geschichte zum Nichts wird [33], zwingt vielmehr zum Schauen, einem wirklichen Hin-

---

[30] Thomas v. Aquin a. a. O. — Ein simples Beispiel aus Cod. Eng. 339, wo es heißt, Christus zwischen zwei Schächern auf Golgatha bedeute das Jüngste Gericht, wo der Herr auch die Guten zur Rechten und die Bösen zur Linken haben werde (99v).

[31] So werden in Cod. Eng. 339 Kleidung, Strick und Dornenkrone Christi an der Martersäule zu Vorbildern der priesterlichen Kleidung (51r).

[32] Vgl. Keppler a. a. O. III (1882), S. 298 ff.

[33] «Allez daz geschaffen ist, daz ist niht» Eckhart (Predigt «Qui audit me»).

schauen auf den Ort, wo Christus gelitten hat und gestorben ist. Solches Schauen auf einen andern hin steht im direkten Gegensatz zur innern Schau der Mystik, wie denn innere Erfahrung, die aller Mystik zugrunde liegt, und Offenbarung, die am Kreuze geschehen und vollendet ist, sich gegenseitig ausschließen. So, wenn wir wesensmäßig denken. — Demgegenüber muß festgehalten werden: das Schauen auf Golgatha hin kann — im visionären Raum — Stufe sein, Vorbereitung zur inneren Gottesschau, in der sich die unio mystica vollzieht. So, wenn auch ausnahmsweise, bei Bernhard von Clairvaux, etwa in der 45. Ansprache über das Hohelied, wo die Braut vom «einfältigen» Schauen auf Christi Menschsein und Leiden aufsteigt zu einem «Schauen von Angesicht zu Angesicht»: «Ich glaube, diesmal schweben der Seele keinerlei äußere Bilder vor Augen, keine Vorstellungen von Fleisch oder Kreuz noch irgendwelche andere Bilder von körperlicher Schwäche; denn an einem solchen Jesus wäre nach dem Propheten ‚keine Gestalt und Schönheit'. Die Braut aber nennt ihn in ihrer Schau schön und wohlgestalt und drückt damit aus, daß er ihr in einem erhabeneren Gesicht erschienen sei.»[34] So Tauler in der Predigt «Ascendit Ihesus in naviculam», wo die Betrachtung des Lebens und Sterbens Christi als «niderster grat» des fortschreitenden Menschen betrachtet wird, von dem weiter geschritten werden kann und soll dorthin, wo dem Menschen «alles das enpfellet das die nidersten krefte begriffen mügen».[35] So ganz besonders bei Seuse, bei dem alle innere Gottesschau aus der Betrachtung der Passion erwächst. «Wilt du mich schowen in miner ungewordenen gotheit, so solt du mich hie lernen erkennen und minnen in miner gelittenen menscheit, wen daz ist der schnellest weg zu ewiger selikeit»[36], ermahnt die ewige Weisheit ihren Diener. Sehr anschaulich und eindrücklich hält diesen Weg eine bekannte Zeichnung des «Exemplars» fest.[37]

Hier überall liegt die Lehre von den Stufen vor, die seit Dionysius Areopagita, dem Vater abendländischer mystischer Spekulation, in mannigfaltigen Abwandlungen das mystische

[34] Zitiert nach der deutschen Ausgabe der Abtei Mehrerau, Bd. V, S. 371. [35] Vetter S. 171. [36] Bihlmeyer a. a. O. S. 203.
[37] Ebd. S. 195, Erklärung S. 52 ff.

Schrifttum durchzieht. Im Umkreis der Passionsmystik erfährt jedoch das alte Drei-Stufen-Schema — vita purgativa, illuminativa, unitiva — eine entscheidende Umformung. Es wird zum Schema contemplatio — compassio — imitatio — admiratio — exultatio — resolutio — quies.[38] Unter contemplatio ist in diesem Zusammenhang das konkrete (nachdenkliche) Hinschauen zu verstehen; sie führt zur compassio (die ihrem Wesen nach bereits auf Identität beruht) und imitatio. Unter admiratio und exultatio sind zweifelsohne Formen des Außersichseins, der Ekstase, zu verstehen, unter resolutio die Loslösung vom eigenen Fleische, unter quies die Frucht dieses Absterbens: die unio mystica. — Nun sind aber diese Begriffe zumeist ihrer sinnvollen Bezogenheit und ihres ursprünglichen Gehaltes beraubt; sie erhalten handgreiflichen moralischen Inhalt. Und zwar einerseits durch das Ins-Zentrum-Rücken der imitatio, andererseits, damit verbunden, durch die Abschwächung der unio mystica, worunter die Einheit der Seele mit der *wesenlosen* Gottheit zu verstehen ist, zur bloßen *Christuskonformität.*

Mit den Begriffen imitatio und Christuskonformität (die aufs engste zusammengehören) stoßen wir aber auf den *sensus moralicus.* Denn alle Moral im mittelalterlichen Sinne ist im imitatio-Begriff einbeschlossen, was schon die Definition des moralischen Schriftsinns besagt: «Secundum vero quod ea quae in Christo sunt facta, vel in iis quae Christum significant, sunt signa eorum quae nos agere debemus, est sensus moralis.»[39] Diese Christusbezogenheit des ethischen Tuns entspricht — das sei beiläufig bemerkt — durchaus der Christusbezogenheit des AT; dazu paßt, wenn Christus etwa die «Figur» unseres Handelns genannt wird[40], und die Figur verlangt, daß wir sie «erfüllen». In welchem Sinne sagt uns z. B. (Pseudo-)Bonaventura im «Stimulus amoris» (639): «Haec est summa et perfectissima vita imitando Christum. Haec est summa et perfecta religio, et religiosa perfectio. Haec est regula et exemplar perfectionis omnis vitae et virtutis, scilicet Christum imitari in passione et morte. Sit ergo regula nostra vivendi passio Salvatoris: et tanto amplius in hoc consolemur,

---

[38] Vgl. Stim. amoris S. 639 ff.; H. v. St. G. 74, 7 ff.

[39] Thomas v. Aquin a. a. O. [40] H. v. St. G. 61, 15 ff.

quanto amplius Christo conformamur ... Semper ergo, quantum in nobis est, velimus ab omnibus conculcari, dejici, vilipendi, illudi, persequi, flagellari, et in divinis obsequiis ab omnibus exprorari. Simus nudi cum eo nudo, et nihil penitus cupiamus: habere aliquid, sit nobis gravissima poena et dolor immensus; nihil autem habere, plena exultatio. Abhorreamus dulcia et delectabilia degustare, et potius velimus vilibus et amaris cibari, et desideremus quod quaelibet cibaria felleum nobis potius, quam melleum ferant saporem: quia ipse Christus felle et aceto fuit potatus. Et, ut breviter dicam, consideremus, quae pro nobis sustinuit, qualiter in passionibus se habuit; et nos pro modulo nostro quantum possumus, conformemus eidem». Das ist eine Umschreibung der imitatio und zugleich die moralische Summa einer Passionsbetrachtung.

Im einzelnen aber versucht der Ausleger, Zug um Zug der Leidensgeschichte für unser Leben fruchtbar zu machen (besonders konsequent Klaus Schulmeister in Cod. Eng. 339 und Ludolf von Sachsen in Cod. Basel A VIII 55). Und fast alle diese Auslegungen münden in direkte und sehr ernst gemeinte, aber deshalb doch ordentlich hausbackene Ermahnungen. Etwa von dieser Art: Wir sollen inbrünstig beten wie Christus, «als wir bluot switzent oder zem minsten für disen sweis vs vnsern ougen hitzige trehen giessent» [41], oder beim Backenstreich von Hannas' Knecht wird der Leser aufgefordert, sich selbst einen Schlag ins Gesicht zu versetzen. [42]

Ziel der imitatio aber ist — das ist schon in unserm Stimulus amoris-Zitat ausgesprochen — die Christuskonformität. «Christus ist unser Siegel, worin wir uns eindrücken sollen». [43] Unter diesem Bilde wird sie häufig und eindrücklich umschrieben. Dieses Einbilden in Christum bedeutet aber zugleich das Absterben von allem Geschaffenen: «Und welche sele sich hengit czu dir an das crucze, die wirt hoch erhaben von der erde; sie erstirbet ir selbin und allen geschepten dingen.» [44] In solche Betrachtungen mündet fast alle ernsthaft geübte moralische Auslegung und wird so zur Mystik: die imitatio schließt eben die Identität, inhaltliches Hauptkennzeichen der Mystik, in sich ein.

---

[41] Cod. Eng. 339, 22r. [42] Ebd. 30r u. ähnlich 36r, 60r.
[43] H. v. St. G. 74, 17 f. [44] Ebd. 76, 3 ff.

Wohlverstanden: die *Christus*identität! Ueber sie hinaus in die Leere der Gottheit führt uns kaum je eine Passio Christi, oder dann nur in formelhafter und nicht mehr ganz ernst zu nehmender Weise.[45] Es ist, als ob die Wirklichkeit des Kreuzes jene subtile Realität der Gottesidentität zuschanden machte.[46]

2. *Die Begründung des Leidens und Sterbens Christi.*

Eine ganze Reihe von Passionsdarstellungen, besonders Passionshistorien, entfalten — im Anschluß an Joh. 12, 1, Matth. 21, 17, Mark. 11, 11 — eine rührende Abschiedsszene zwischen Christus und Maria im Hause des Lazarus zu Bethanien. Die Urform dieser Schilderung haben wir wohl in den Bonaventura zugeschriebenen «Meditationes vitae Christi»[47] zu suchen. Von hier strömt sie nicht nur in den lateinischen und deutschen Passionstraktat[48], sondern auch in die spätmittelalterlichen, ja, z. T. durch deren Vermittlung, in

---

[45] Etwa im Prolog der Passio Cod. Eng. 339, 2v ff.

[46] Ich spreche hier von Passionen im strengen Wortsinn, die durch das Element des *Lehrhaften* (Schriftauslegung und -vermittlung) einen genau zu umschreibenden Typus (der auch seine ganz bestimmte Tradition hat) bilden, und übersehe nicht, daß andererseits die *ekstatische* Mystik (Bernhard, Seuse, die Frauenmystik) gerade vornehmlich vom Marterbilde Christi aus zur Gottesidentität zu gelangen sucht. Was jedoch im Raum des Visionären möglich und wirklich, verbietet sich im Bereiche des Lehrhaften. Um die Unvereinbarkeit des Haftens am irdischen Bilde des Erlösers mit der «wahren» Gottesschau weiß ja gerade der (im Umkreis des Spekulativen) *lehrhafte* Eckhart. Vgl. besonders die Predigt «Expedit vobis ut ego vadam» (Pfeiffer LXXVI_1): «Ouch hinderent sich guote geistliche liute rehter vollekomenheit, daz sie belîbent mit ir geistes geluste ûf dem bilde der menscheit unsers herren Jêsû Kristî; und hie mit hinderent sich guote liute, daz sie sich ze vil lâzent an visiônen, daz sie sehent bildelîchiu dinc in irme geiste, ez sîn danne menschen oder engele oder unsers herren Jêsû Kristî menscheit» (zitiert nach Quint, Deutsche Mystikertexte des Mittelalters I, S. 60).

[47] Siehe S. 18, Anm. 1.

[48] Lateinische Fassungen: Passio des Jakobus von Vitry in Cod. Elbing Q 75 und Cod. Fribourg L 16 (z. T. gedruckt in H. v. St. G., Anhang, S. 152—169); knapper in Vita beatae Mariae rhythmica a. a. O., 3450 ff., Cod. Engelberg 168 (Expositio dominicae passionis ... a magistro Heinrico de Hassya edita); Deutsche Darstellungen: H. v. St. G. 4 ff., Cod. St. Gallen 1860, 152v ff.

moderne katholische Passionsspiele.[49] Diese Szene, ursprünglich ganz auf das Beschaulich-Erbauliche abgestimmt, wird nun vielfach Anlaß, die dogmatische Frage nach der Begründung des Leidens und Sterbens Christi aufzuwerfen und abzuwandeln, und zwar in der Form eines Zwiegesprächs zwischen Christus und Maria.

Ich halte mich im folgenden an die Fassung des Heinrich von St. Gallen; aus sachlichen Gründen: weil sie, soviel ich sehe, am ausführlichsten auf die Rechtfertigungsfrage eingeht; aus praktischen Gründen, weil diese Darstellung in einer neuen Druckausgabe leicht nachgelesen werden kann. Gelegentlich beziehe ich mich auch auf die lateinische Fassung des Jakobus von Vitry, auf der, wenigstens zum Teil, Heinrich von St. Gallen basiert. — Selbstverständlich wird es sich hier nicht um eine irgendwie originelle Genugtuungslehre handeln: es ist — in popularisierter Form — die scholastische; eben dies aufzuzeigen, will die besondere Aufgabe dieser kleinen Studie sein.

Vier Bitten sind es, mit denen sich die Gottesmutter an ihren Sohn wendet, und sie haben, ihrer menschlich-innigen Form entkleidet, durchaus den Charakter theologischer Thesen.

Zunächst wird Christus von Maria angefleht, daß er «einen vunt menschlicher irlosunge» fände, der «mit ander wis» erfolge als mit seinem Tode, denn dies vermöge er zweifelsohne auf Grund seiner Allmacht und Weisheit (12, 6 ff.). Damit wird gleich an eine Grundfrage der Genugtuungslehre gerührt: Gab es für Gott keine andere Möglichkeit, die Menschheit zu erlösen, als durch den Tod des unschuldigen Gottessohnes? Widerstritte eine solche Notwendigkeit nicht seiner Allmacht und Weisheit? So fragt Boso in Anselmus' Cur Deus homo?: «Nam, si aliter [Deus] peccatores salvare non potuit quam iustum damnando, ubi est eius omnipotentia? Si vero potuit, ed non voluit quomodo defendemus sapientiam eius atque iustitiam?» (I, 8). Auf welche «andere Weise», wird hier und dort offengehalten. Gewöhnlich ist von einem «bloßen

[49] Früheste dramatische Form in «Devozione dello zobiadì sancto», Rivista di filologia romanza II, 14 ff.; Spiele des 15. Jahrhunderts: Egerer Fronleichnamspiel, Prager Marienklage, Augsburger Passionsspiel, Haller Passion, Brixener Passion; moderne: Oberammergauer Passionsspiel vom Jahre 1930, S. 30 ff., «Leiden Christi» (Volksschauspiele, hgb. von Aug. Hartmann, 1880), S. 531 ff.; Neumarkter Passion, ebd. S. 466.

»Wort» die Rede — so bei Jakobus von Vitry [50] oder bei Beda [51] — oder dann von Gottes «bloßem Willen» wie bei Thomas von Aquin (Su. Theol. III, q. 46, art. 3).

In der Antwort muß Christus Mariae zugeben, daß er freilich das menschliche Geschlecht auf andere Weise erlösen könnte. Thomas: «Deus enim per suam omnipotentem virtutem poterat humanam naturam multis aliis modis reparare» (ebd. q. 1, art. 2). «Non fuit ergo necessarium Christum pati necessitate coactionis: neque ex parte Dei, qui Christum definivit pati ; neque etiam ex parte ipsius Christi, qui voluntarie passus est» (ebd. q. 46, art. 1). Aber auch Anselmus macht diese Einräumung: Christus konnte weder «ex necessitate» den Tod erleiden, was seiner Allmacht widerstritte, noch «ex debito», da er ohne Sünde war; der Kreuzestod erfolgte vielmehr aus freiem Willen («et libera voluntate » II, 11). [52]

Auf die schwierige (im Anschluß an Anselmus viel diskutierte) Frage über den besonderen Charakter der Notwendigkeit, in der Christi Tod begründet liegt, geht, wie wir erwarten, Christus in unserer Darstellung nicht ein. Wenn er jedoch als Hauptargument anführt, daß die Erlösung — da doch Gott die ewige Weisheit ist — «noch der *vernunftigsten wisheit*» (13, 1 f.) erfolgen soll, so haben wir in dieser Formel den «modus conveniens» (oder das «decet») der Scholastiker zu erblicken, der auf der Zwecknotwendigkeit (necessitas finis) beruht: keine andere Weise war angemessener (convenientior) als der Tod (Su. Theol. III, q. 47, art. 3). Die Angemessenheit ergibt sich in diesem Falle aus der Parallelität des ersten und letzten Adam: Ist Adam, indem er der göttlichen Weisheit begehrte, in den ewigen Tod gefallen, so muß auch Christus zu Adams und aller Menschen Genugtuung den Tod erleiden (13, 4 ff.).

Die zweite Bitte betrifft das *Maß* des Leidens. Maria fleht ihren Sohn an, er möge sich eine «linde wise des lidens» erwählen, denn «ein einziger Blutstropfen» genüge ja zu der

---

[50] «Tamen alius modus possibile est quam mortem tui ipsius, quia solo verbo salvare poteris omnes credentes in te» (255 f.).

[51] Aliquot quaestionum liber, q. 15, Migne P. L. 93, 471.

[52] Ich übersehe nicht, daß *Boso* diese Feststellung macht; doch handelt es sich hier um eine Folgerung und Bestätigung Anselmischer Ansichten.

Welt Erlösung (13, 11 ff.). Diese Begründung, der man in der Passionsliteratur immer wieder begegnet[53], bedeutet nichts anderes als eine Konkretisierung und Zuspitzung des vor allem thomistischen Gedanken eines «überfließenden Mehrs» der Leistung Christi: «Christus autem, ex caritate et obedientia patiendo, maius aliquid Deo exhibuit quam exigeret recompensatio totius offensae humani generis... Ed ideo passio Christi non solum sufficiens, sed etiam *superabundans satisfactio* fuit pro peccatis humani generis» (Su. Theol. III, q. 48, art. 2). — Die Antwort ist wieder durch den modus conveniens gegeben, wie er fixiert ist durch at.liche Figuren: «Man hat mir alle meine Gebeine gezählt» (Ps. 21, 18) — was bedeutet «ein iclich bein mus... besundern sin blut vergizsen» — und «Alle Brunnen wurden aufgetan, und die Wolken des Himmels zerrissen» (Gen. 7, 11). Diese Figuren weisen auf ein unerhörtes Blutvergießen und Leiden hin: «veritas est, quod nunquam aliquis mortuus est in maiori dolore, quam oportet me mori» (Jakobus von Vitry, 422 ff.); «Ex his igitur omnibus causis simul consideratis manifeste apparet quod dolor Christi fuit maximus» (Thomas, a. a. O. q. 46, art. 6).

Vorgängig der dritten Bitte erinnert Maria Christum zunächst an das «Ave» des Verkündigungsengels (gedeutet als «ane we» [ohne Weh][54]). Wie kann sich dieses «Ave» bewahrheiten, wenn angesichts des Leidens Christi unsägliches Weh über sie hereinbricht? So geht ihre Bitte dahin, daß wenigstens sein zartes Antlitz nicht so jämmerlich verspien werde (14, 8 ff.). Ihr antwortet der Herr, mit Beziehung auf Jes. 53, 4, daß sein Angesicht dem eines aussätzigen Menschen gleich werden müsse, darum, weil der Mensch ganz und gar von der Sünde beschmutzt worden ist: «Also wirt der mensche von binnen (innwendig) reine, wen min antlitz verspiet und vormeilet wirt von buszen (auswendig)» (15, 4 ff.).

Endlich bittet Maria den Sohn, wenigstens einen andern Tod als den des Kreuzes zu erwählen, der das Aergernis der ganzen Welt erregt (15, 12 ff. und Var. zur Stelle). Auf diese Bitte antwortet Christus weit ausholend mit der Begründung

---

[53] Huizinga (Herbst des Mittelalters S. 319) schreibt sie, wohl mit Unrecht, Bernhard von Clairvaux zu.

[54] Siehe Anm. zu H. v. St. G. 14, 10 f.

seiner Menschwerdung überhaupt: Adam, indem er nach der Frucht des «lebendigen Holzes» griff, verfiel, und mit ihm das ganze menschliche Geschlecht, dem «ewigen Tode». Kein Mensch aber ist imstande, für den Sündenfall Genugtuung zu leisten, und doch kommt sie allein dem Menschen zu: also mußte Gott Mensch werden. «Ich bin gott und mensche: von der menschheit wegen *sal* ich genuc tun, von der gotheit wegen *mac* ich gnuc thun vor die gerechtikeit» (16, 2 ff.).[55] Das ist durchaus die Argumentation des Anselmus «Non ergo decet deum hominem peccantem sine satisfactione ad restaurationem angelorum assumere perditorum»[56] (I, 19 — In diesem Zusammenhang das eindrückliche Perlengleichnis!). Der *Mensch* muß demnach Genugtuung leisten. Da kein Sünder den andern zu rechtfertigen vermag, *kann* aber der Mensch nicht selber genugtun (I, 23). Nur Gott ist imstande, Satisfaktion zu leisten, und so muß Gott selber Mensch werden (I, 25). Den selben Gedankengang bei Thomas: «Ad reparationem humanae naturae, quae per peccatum collapsa erat, nihil aliud requiri videbatur quam quod homo satisfaceret pro peccato ... Homo autem purus satisfacere non poterat pro toto humano genere; Deus autem satisfacere non debebat; unde oportebat Deum et hominem esse Iesum Christum» (Su. Theol. III, q. 1, art. 2).

Dem Menschen *kommt es zu* («sal») genugzutun; d. h. Gott als ein Gott der Ordnung und Gerechtigkeit darf nicht einfach verzeihen (vgl. Cur Deus homo I, 13—16); Gott *kann* genugtun: dies ist das «gratis», die freie Selbsterniedrigung Gottes: «oblatus est quia ipse voluit». So ist Gott ein Gott der *Gerechtigkeit* und *Barmherzigkeit* zugleich (Cur Deus homo II, 20). Das besagt auch jene bekannte Parabel vom Rechtsstreit der Iustitia und Misericordia, der Veritas und Pax vor Gottes Thron[57], die häufig in diesem Zusammenhang erscheint[58] und als volkstümlich-bildhafter Ausdruck der scho-

---

[55] Aehnlich schon im Prolog 1, 21 ff.

[56] Zugrunde liegt die Augustinische Vorstellung, daß der Mensch von Gott in der Bestimmung geschaffen worden, an die Stelle der gefallenen Engel zu treten.

[57] Vgl. dazu Rich. Heinzel «Exkurs über den Mythos von den vier Töchtern Gottes», ZfdA 17, 43 ff. [58] Jak. v. Vitry 303 ff.

lastischen Genugtuungslehre verstanden werden darf: Indem Gott der Sohn sich anerbietet, Mensch zu werden und als solcher den Tod zu erleiden, versöhnt er beide sich widerstreitenden Parteien.

Warum mußte jedoch Christus den *Kreuzestod* erleiden, den schandbarsten Tod, den die Juden kannten (Dt. 21, 23)? Thomas: «Respondeo dicendum quod convenientissimum fuit Christum pati mortem crucis... quia hoc genus mortis maxime conveniens erat satisfactioni pro peccato primi parentis, quod fuit ex eo quod, contra mandatum Dei, pomum ligni vetidi sumpsit. Et ideo conveniens fuit quod Christus, ad satisfaciendum pro peccato illo, seipsum pateretur ligno affigi, quasi restituens quod Adam sustulerat (Su. Theol. III, q. 46, art. 4) [59]. In gleicher Weise erklärt in unserer deutschen Passion Christus seiner Mutter: «Rechte als der erste mensche ersten rackte und strackte sinen arm czu dem holcze, das im der vater vorboten hatte, also mus ich strecken minen arm an das holcz des cruczis vor den menschen, das her von dem tode erlost werde» (16, 4 ff.; ähnlich 60, 32 ff.); «das von dannen das leben entspringet, von dannen der tot des ersten menschen quam» (16, 10 f.), wie es, anschließend an die liturgische Formel, weiter heißt. [60] Der Kreuzestod allein, fährt Christus fort, wird Menschen — und Engeln — zeigen, für wen er gelitten (vgl. Joh. 8, 28). Es folgt eine etwas fade Auslegung der vier «Oerter» des Kreuzes, an dessen Stelle wir lieber eine entsprechende Deutung aus Cod. Eng. 339 setzen: «Die selbe hoehi [des crüces] bezeichent, daz vns durch das liden Christi die himmelsche tür ist vf geton; daz vnder teil des crüces bezeichent vns, daz die helle ist zerstoeret; der recht arm des crüces het vns alle gnade milteklich geben; der linke arm het vns ablos aller sünden geben» (99r).

Wir stellen fest: Die Begründung des Leidens und Sterbens Christi in unserer Passion ist, freilich popularisiert und im

---

[59] Ein weiteres Argument Thomas', auf Chrysostomus beruhend («in excelso ligno, et non sub tecti passus est, ut etiam ipsius aeris natura mundetur. Sed et ipsa terra simile beneficium sentiebat, decurrentis de latere sanguinis stillatione mundata»), verwendet Klaus Schulmeister in Cod. Eng. 339, 91r/v.

[60] Missale Rom., In Missis de Passione et de S. Cruce.

Gewande franziskanischer Innigkeit, die genuin scholastische Lehre von der Genugtuung. Das ist besonders deutlich in den Fragestellungen. Die Antworten werden im wesentlichen durch den Hinweis auf at.liche Figuren gegeben, die selbstverständlich bei Anselmus, entsprechend seinem rationalen Argument, nichts zu tun haben [61], bei Thomas hingegen recht häufig sind, besonders im «Sed contra», aber auch im eigentlich begründenden «Respondeo dicendum». [62] Den Figuren kommt ja vor allem *anschauliche* Beweiskraft zu; deshalb ihre reiche Verwendung gerade in der volkstümlichen Literatur. [63]

Dem scholastischen Inhalt entspricht auch die äußere Form: das Gespräch zwischen Christus und Maria entfaltet sich nach den Regeln der dialektischen Kunst, ja entspricht ziemlich genau dem Aufbau eines thomistischen Artikels. Besonders deutlich ist dies der Fall in einem Gespräch der Gottesmutter mit dem Erzengel Gabriel, das ihrer Unterredung mit Christus unmittelbar vorangeht.

Maria entwickelt drei Objektionen, indem sie die Verkündigungsworte des Engels (Luc. 1, 28) analysiert, wie es ein Doktor der Theologie nicht besser machen könnte. «Gratia plena»: wie bin ich voller Gnaden, da ich zu dieser Stunde weder beim himmlischen Vater noch beim Sohne Gnade finden kann, nämlich daß Christus am Leben bleibt? «Dominus tecum»: wie kann der Herr mit mir sein, da er über kurzem von mir genommen wird? «Benedicta mulierum»: wie bin ich unter den Weibern gesegnet, da mich die Juden die Verfluchte unter allen Frauen heißen werden? — Ihr antwortet der Erzengel mit nicht minderem Scharfsinn: Ich grüßte dich wohl mit großer Freude, aber nun tröste ich dich mit großem Leid. Dieses «wohl»/«aber», das «Sed contra», das den Uebergang zur eigentlichen Antwort zu vollziehen hat, ist formal durch die Gegensätze «grüßte»/«tröste» und «Freud»/«Leid» bestimmt. Dem «Sed contra» folgt dann das «Respondeo dicendum», die eigentliche Antwort, welche die oben vorgetragenen Objektionen im einzelnen aufnimmt, entkräftet oder anders beleuchtet. Die lateinische Fassung (Jakobus von Vitry) hat in diesem Teil auch noch die äußere Einteilung: «ad primum», «ad secundum» usw.; die deutsche Version

---

[61] Vgl. Schluß des 3. und Anfang des 4. Kap. des 1. Buches.

[62] Vgl. besonders Su. theol. III, q. 46, art. 4, septima ratio.

[63] In diesem Zusammenhang muß auch auf die Biblia pauperum (Armenbibeln) hingewiesen werden, wo einem ungelehrten Publikum im Bilde — mit kurzem erläuterndem Text — die Zusammengehörigkeit des Alten und Neuen Testaments demonstriert wird. Siehe Stammlers Verfasserlexikon des Mittelalters I, 228 ff.

verzichtet darauf, nicht aber auf die scharfe Abgrenzung der einzelnen Antworten.

Die im Rahmen der Bethanienszene entwickelte Genugtuungslehre liegt auch sonst dem spätmittelalterlichen Passionstraktat zugrunde, doch gelangt sie in anderem Zusammenhang nie zur systematischen Entfaltung; es bleibt bei einzelnen Hinweisen und Argumenten. Seltener schimmern andere, ältere Satisfaktionstheorien durch. So verweist uns jene Auslegung von Joh. 14, 30, daß der Teufel auf einem (natürlich dem linken) Arm des Kreuzes gestanden habe, um festzustellen, ob an Christus keine Sünde hafte (siehe S. 21), auf die vor allem auf Origines zurückgehende Auffassung einer *Genugtuung an Satan.*[64] Darnach sind wir durch das Blut Christi aus der Herrschaft Satans erkauft worden, Satans, der ein unbestreitbares Recht auf die gefallene Menschheit hat. Indem aber Christus seine Gottheit durch die Hülle menschlichen Fleisches verbarg, wurde Satan getäuscht: das Fleisch ist die «Lockspeise», gehalten durch die «Fischangel» der Göttlichkeit; oder das Kreuz wird zum «Vogelnetz», in das sich Satan verstrickte, zur «Mausefalle», in die er um des Köders willen ging. Dies letzte Bild, das sich bei Augustin findet[65], verwendet Cod. Eng. 339 in diesem Zusammenhang (105r): «Doch ist der tüfel hüte gefangen vnd vberwunden vf dem crüce als in einre vallan, wand Santus Augustinus schribet also: Mit dem kostbern tode Christi ist der tüfel vberwunden, als er eim essen (esca) in einre vallen sie noch gangen, wand das cruce Christi ist gewesen ein valle des tüfels, das essen in der valle ist gewesen der kostber tot Christi.» Es gehört auch in den Kreis dieser Vorstellungen, wenn von der «hantvesti» unserer Verdammnis die Rede ist, die Adam dem Teufel gab und die Christus wieder einzulösen hatte.[66]

Es überrascht eigentlich, daß diese derbe Genugtuungslehre und die mit ihr verbundenen bildlichen Vorstellungen ihres volktümlich-drastischen Charakters willen[67] im Pas-

---

[64] Vgl. Bernhard Funcke «Grundlagen und Voraussetzungen der Satisfaktionstheorie des Hl. Anselmus von Canterbury», Kirchengeschichtliche Studien VI, 3, Münster i. W. 1903, S. 16 ff.

[65] Serm. 263, Migne P. L. 38, 1210; zit. bei Funcke a. a. O. S. 21 f.

[66] Cod. Eng. 339, 89v f. [67] Vgl. Funcke a. a. O. S. 24 f., Anm. 4.

sionstraktat nicht breitere Verwendung gefunden haben. Doch müßte, um zu einem abschließenden Urteil zu gelangen, das Material in dieser Hinsicht noch gründlicher durchforscht werden.

Schiers / Kt. Graubünden. *Kurt Ruh.*

Damião de Goes und die Reformation.

Der Portugiese Damião de Goes gehörte dem über ganz Europa verstreuten Kreis der Humanisten an, die Erasmus von Rotterdam als ihrem geistigen Oberhaupt die tiefste Verehrung schenkten. Die Freundschaft, die ihn mit dem alternden Erasmus verband, empfand er wohl als das größte Erlebnis in seinem Leben. Fast 20 Jahre nach dem Tode des «Königs» unter den Humanisten überwältigte ihn eine tiefe Trauer, als er in der Stille seines Studierzimmers in Lissabon ein Bild des berühmten Meisters betrachtete, das einst Albrecht Dürer von diesem gemalt hatte. [1]

Damião de Goes wurde von vielen bedeutenden Männern seiner Zeit hoch geschätzt. [2] Die Erinnerung an den portugiesi-

---

[1] Vgl. den Brief, den Damião de Goes 1554 an seinen portugiesischen Freund Hieronimo Cardoso geschrieben hat, in dem es heißt: «Eodem ipso puncto quo juvenis ille cui epistolam tuam mihi reddendam commisisti ingressus est cubiculum nostrum, effigiem magni illi Erasmi Roterodami per Albertum Direnum suae aetatis inter Germanos eximium exculptorem manibus habebam. Eamque cum contemplari coepissem, et tanti viri hospitisque quondam felicissimi mei recordatio me in sublime sensuu meorum arripuisset. Ecce de repente tu quasi ex insidiis huic nostro solatio tua epistola novum gaudium adjicere voluisti...» Wir zitieren nach Joaquim de Vasconcellos, Goesiana, in: «Archeologia Artistica» Nr. 7 (1879), O Retrato de Damião de Goes por Alberto Dürer, S. 18. Ein Neudruck dieses Aufsatzes findet sich in «Lusitania» Bd. 1 (1924).

[2] Vgl. dafür den Briefwechsel, den Goes 1544 als Anhang zu seinen Ges. Werken veröffentlicht hat. Man findet darin Briefe von den bekannten Kardinälen Sadoleto, Bembo, Madruzzio, von Humanisten wie Vives, Bonifacius Amerbach, Glareanus, Beatus Rhenanus, Nicolaus Clenardus u. a. Die Briefe, die Erasmus an Goes geschrieben hat, sind in dieser Ausgabe nicht enthalten. Sie sind aber in der Ausgabe der Erasmusbriefe durch H. M. Allen und H. W. Garrod, Opus Epistolarum Des. Erasm. Roterodami, Bd. X, 1941, Bd. XI, 1947 zugänglich. Die Briefe, die Damião de Goes mit Bonifacius Amerbach gewechselt hat, werden in dem dritten Band der Amerbachkorrespondenz, die Dr. A. Hartmann in Basel für den Druck vorbereitet, erscheinen.