

Anselms Satisfaktionslehre in der Kreuzesholzlegende, im Streit der vier Töchter und in der Rezeption des „*Compendium Anticlaudianum*“

VON PETRA HÖRNER

Die häufig gestellte Frage nach dem Warum der Menschwerdung und des Kreuzestodes formulierte bekanntlich auch Anselm von Canterbury (†1109) in seinem Werk „*Cur Deus homo*“ (CDH). Diese Erlösungslehre stand in mittelalterlichen Theologenkreisen oft zur Diskussion; zahlreiche lateinische Schriften belegen die intensive Auseinandersetzung damit seit dem 12. Jahrhundert. Über die deutschsprachige Rezeption ist bislang wenig bekannt, man vermutet die Übernahme anselmischen Gedankengutes aus CDH durch David von Augsburg in seinem Traktat „*Von der Offenbarung und Erlösung des Menschengeschlechtes*“, durch Ulrich von Pottenstein in der „*Credo-Auslegung*“ und durch Konrad Bömlin in den *Predigten*. Vor allem dem Verfasser des „*Zürcher Gratia Dei-Traktates*“ war CDH bekannt.¹ Friedrich Maurer weist darauf hin, dass der Gedankengang des religiösen Grundproblems in der „*Erlösung*“ (Anfang 14. Jahrhundert) „in hohem Maß der Satisfaktionstheorie des Anselm von Canterbury“ entspricht.² Der in der „*Erlösung*“ geschilderte Streit der vier Töchter Gottes wird seit Ende des 12. Jahrhunderts häufig in deutschsprachigen Texten dargestellt. Eduard Johann Mäder hat ihnen eine Untersuchung gewidmet und auf ihren Zusammenhang mit Anselms Erlösungslehre hingewiesen.³ Jüngst ließ sich die Verarbeitung der Genugtuungslehre in Heinrichs von St. Gallen Passionstraktat nachweisen.⁴

Weitere deutschsprachige Werke, die einige Gedanken aus Anselms Erlösungslehre tradieren, wenngleich häufig nur in Versatzstücken und möglicherweise nur mittelbar, sind neben den Texten, die den Streit der Töchter

¹ Vgl. G. Steer, Anselm von Canterbury, in: *VerLex* 1 (1978), 375–381; Korrekturen und Nachträge in: *VerLex* 11 (2004), 118–119.

² F. Maurer (Hg.), *Die Erlösung. Eine geistliche Dichtung des 14. Jahrhunderts*. Auf Grund der sämtlichen Handschriften zum ersten Mal kritisch herausgegeben, Leipzig 1934, 17.

³ Vgl. E. J. Mäder, *Der Streit der „Töchter Gottes“*. Zur Geschichte eines allegorischen Motivs, Bern/Frankfurt am Main 1971. Dennoch ist hier dem Töchterstreit die Aufmerksamkeit zu schenken, weil Mäder die Einzelnachweise anselmischer Spuren und der Erklärung des Sinnzusammenhangs schuldig geblieben ist. Allerdings erübrigen sich aufgrund seiner Untersuchung sowohl die Wiedergabe der Inhalte als auch die Darlegung der Entwicklungsstufen des Motivs des Töchterstreites auf dem Weg über Hugo von St. Viktor und Bernhard von Clairvaux zu den literarischen Ausformungen in deutschsprachigen Werken.

⁴ Vgl. P. Hörner, Heinrich von St. Gallen. *Passion zur Demonstration der unermesslichen Liebeshingabe*, in: *ThGl* 97 (2007), 155–169. Zentral sind die expliziten Äußerungen zur Genugtuung in 1,20–23; 15,24–16,4; 49,16–22; 53,11; 62,19–34 (Ausgabe K. Rub, *Der Passionstraktat des Heinrich von St. Gallen*, Thayngen 1940), die in manchen bisher nicht berücksichtigten Handschriften noch ausgeprägter sind, z. B. Breslau, Universitätsbibliothek, I F 564, 147^{va}–174^{va}, besonders 152^{ra}, 164^{vb}, 166^{ra}, 169^{ra}.

Gottes behandeln, wahrscheinlich die Alanus-Rezeptionen und die Kreuzesholzlegenden. Der in zahlreichen Werken, auch in Chroniken, behandelte Töchterstreit veranschaulicht ebenso wie bei Anselm die Ungeheuerlichkeit der Sünde, die Notwendigkeit der Wiederherstellung der verletzten Ordnung und reflektiert die Frage, wie der gefallene Mensch errettet werden kann. Die Töchter Barmherzigkeit und Friede tragen die Bitte an Gott heran, Gnade walten zu lassen und die Menschheit zu erlösen, womit jedoch die Töchter Wahrheit und Gerechtigkeit nicht einverstanden sind. Deren Forderung, die Menschen zu bestrafen, ist ebenfalls nicht akzeptabel. Sowohl die Argumente und Gegenargumente als auch die Lösung des Problems spiegeln sehr eindeutig Anselms diesbezügliche Äußerungen wider. Die interessantesten literarischen Denkmäler sind das „Anegege“⁵ aus dem 12. Jahrhundert und der Text „Von gotes barmherzikeit“⁶ (2. Hälfte des 13. Jahrhunderts) sowie eine Prosafassung davon,⁷ auch des Pfaffen Kōnemanns „Wurzgarten Mariens“⁸ (1304) und die erwähnte „Erlösung“ sowie „Der Sündenfall“ von Arnold Immessen⁹ (um 1480). In den Rezeptionen des „Compendium Anticlaudianus“, das eine Bearbeitung des „Anticlaudianus“ von Alanus ab Insulis (†1202/03) ist, zeigt sich als Voraussetzung für die folgenden Entscheidungen das schon von Anselm angeführte Ziel Gottes, den Menschen zum Heil zu führen. Daran anknüpfend wünscht *Natura* von Gott eine reine Seele für den vollkommenen Körper, den sie zur Verfügung stellen möchte. Die Aufmerksamkeit ziehen Heinrichs von Neustadt (1312 urkundlich bezeugt) „Gottes Zukunft“¹⁰ und Heinrichs von St. Gallen „Marienleben“¹¹ (vermutlich 1410/20) auf sich. Die vielfach übersetzte, kopierte und bearbeitete Kreuzesholzlegende erzählt, dass der kranke Adam seinen Sohn Seth ins Paradies schickt, um das Öl der Barmherzigkeit zu holen. Die Legende führt Anselms Grundposition vor Augen, dass die Menschheit ausschließlich durch den Kreuzestod des Gottmenschen erlöst werden kann. In die vorliegende Betrachtung sind die selbständigen Legenden von Heinrich von Freiberg¹² (13./14. Jahrhundert) und Helwig von

⁵ D. Neuschäfer, *Das Anegege. Textkritische Studien. Diplomatischer Abdruck. Kritische Ausgabe. Anmerkungen zum Text*, München 1966.

⁶ K. Bartsch (Hg.), *Die Erlösung mit einer Auswahl geistlicher Dichtungen, Quedlinburg/Leipzig 1858, Nachdr. Amsterdam 1966, ix-xx.*

⁷ R. Rudolf, *Eine Prosafassung des Gedichtes ‚Sich huob vor gotes trône‘ in der Brüsseler Handschrift Eghenvelders*, in: G. Keil, *Fachprosa-Studien. Beiträge zur mittelalterlichen Wissenschafts- und Geistesgeschichte*, Berlin 1982, 13–24.

⁸ L. Wolf (Hg.), *Die Dichtungen Kōnemanns. Kaland, Wurzgarten, Reimbibel*, Neumünster 1953.

⁹ F. Krage, *Arnold Immessen. Der Sündenfall. Mit Einleitung, Anmerkungen und Wörterverzeichnis*, Heidelberg 1913.

¹⁰ S. Singer (Hg.), *Heinrich von Neustadt, Apollonius von Tyrland. Gottes Zukunft und Visio Philiberti, 2., unveränderte Auflage*, Dublin/Zürich 1967.

¹¹ H. Hilg, *Das Marienleben des Heinrich von St. Gallen. Text und Untersuchung. Mit einem Verzeichnis deutschsprachiger Prosamarienleben bis etwa 1520*, München/Zürich 1981.

¹² A. Bernt (Hg.), *Heinrich von Freiberg (Dichtungen). Mit Einleitungen über Stil, Sprache, Metrik, Quellen und die Persönlichkeit des Dichters*, Hildesheim/New York 1978.

Waldirstet¹³ (1. Hälfte 14. Jahrhundert) einbezogen, außerdem die Legende „Vom Holze des heiligen Kreuzes“¹⁴ (um 1400) und Lutwins „Adam und Eva“¹⁵ (evtl. um 1300) sowie Arnold Immessens „Sündenfall“.

Die Kreuzesholzlegende, die Alanus-Rezeptionen und der Töchterstreit sind völlig verschiedene Texte. Aus diesem Grund sind sie zwar auf den ersten Blick nicht miteinander vergleichbar, aber bei genauer Lektüre lässt sich ein gemeinsamer Nenner entdecken: Sie legen ein bestimmtes Muster zugrunde, als läge ein festgeschriebenes Raster vor, das lediglich mit völlig verschiedenen Inhalten gefüllt wird. Dieses ermöglicht, einige Gedanken aus Anselms CDH literarisch zu verarbeiten und dementsprechend das heilsgeschichtliche Geschehen im Licht der göttlichen Barmherzigkeit aufscheinen zu lassen.

Der Streit der vier Töchter Gottes

Zeitlich vor und neben den Texten um den Streit der vier Töchter Gottes über das Schicksal des gefallenen Menschen entstehen literarische Werke und Predigten, in denen ohne Beteiligung der vier Töchter in aller Knappheit von einer Beratung Gottes berichtet wird. Eine einfache Darstellung eines solchen Erlösungsrates liegt in der „Oberaltaicher Predigtsammlung“ des 12./13. Jahrhunderts vor: „do unser herre, der almächtigtog, sach wie daz vleisch die werlt verlaitet het, do beriet er sich mit siner barmung, daz er die werlt ledigen wolt von der vanchnüsse, und gerucht des daz er unser veint an leite, menschlich vleisch, menschlich bilde, dar umb, daz er mit dem selben vleisch vacht und an dem tifel gesigt und die werlt auz siner vanchnuzze ledigt und daz er uns den gewalt und diu chraft gab, daz wir dem vleisch und dem tifel widersten möchten.“ (Übersetzung A1)¹⁶ Während in dieser Predigt Gott sich mit seiner „barmung“ berät und die Erlösung der Menschen beschließt, beraten sich im „Leben Christi“, im „St. Trudperter Hohelied“ und bei Priester Konrad – alle im 12. Jahrhundert – die drei göttlichen Personen. Der Verfasser des „Anegenge“ erweitert den trinitarischen Rat um

¹³ P. Heyman (Hg.), Helwigs Märe vom heiligen Kreuz, nach der einzigen Handschrift zum ersten Male herausgegeben, Berlin 1908.

¹⁴ C. Schröder, Vom Holze des heiligen Kreuzes, in: Niederdeutsches Jahrbuch 2 (1876/1877), 88–113, Text 88–109.

¹⁵ K. Hofmann/W. Meyer (Hgg.), Ludwins Adam und Eva, Tübingen 1881. – M.-B. Halford, Lutwin's Eva und Adam. Study – Text – Translation, Göttingen 1984.

¹⁶ A. E. Schönbach (Hg.), Altdeutsche Predigten. Zweiter Band. Texte, Graz 1888, Darmstadt 1964, Nr. 27. 72, 18–25. A1, weist auf die Übersetzung im Anhang hin. Dort werden längere und nicht leicht zu verstehende (früh)mittelhochdeutsche, mittelniederdeutsche und frühneuhochdeutsche Passagen in freier Übersetzung ins Neuhochdeutsche geboten. – Allgemein zum Erlösungsrat: W. Stammler, Spätlese des Mittelalters. II. Religiöses Schrifttum. Aus den Handschriften herausgegeben und erläutert, Berlin 1965, 48–52 und 138–148. – F. Ohly, Die Trinität berät über die Erschaffung des Menschen und über seine Erlösung, in: Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur 116 (1994), 242–284. – M. Schmidt, Mechthild von Magdeburg. Das fließende Licht der Gottheit. Zweite, neubearbeitete Übersetzung mit Einführung und Kommentar, Stuttgart/Bad Cannstatt 1995, 369–372, Anmerkung 127.

die vier Tugenden „erbermdē, wârheit, reht“ und „vride“ (V. 2230–2394) unter Heranziehung von Ps 84 (85), 11: „Misericordia et veritas obviaverunt sibi; Iustitia et pax osculatae sunt.“¹⁷ Barmherzigkeit, Wahrheit, Gerechtigkeit und Friede werden zwar nicht im „Anengenge“, aber in den meisten anderen Texten explizit als Töchter Gottes ausgewiesen, um sie ausdrücklich als Eigenschaften Gottes zu kennzeichnen. Nicht umsonst sagt in der „Erlösung“ jede Tochter: „ich bin dû und dû bist ich“ (V. 537, 563, 595, 647). Damit ist der Grund dafür gelegt, dass Gott, will er sich treu bleiben und keines seiner Attribute verletzen, bei einer Entscheidung alle vier Tugenden zufriedenstellen muss. Vor und in den Gesprächen der vier Töchter mit Gott wird in der Regel die Vorzüglichkeit des Menschen herausgestellt und verdeutlicht, dass er als Krönung der Schöpfung erschaffen wurde. Gleichermaßen werden die Macht und Herrlichkeit Gottes aufgezeigt. Dadurch bringen die Texte die Schwere der Sünde in Anschauung. Es zeigt sich die Schändung der Schöpfung, des Geschöpfes, der Würde des Menschen, die ihm bei seiner Erschaffung von Gott verliehen wurde, es dokumentiert sich auch Adams ungeheuerliche Verweigerung, Gott die schuldige Ehre zu erweisen. Dem Ausmaß der Sünde wird Nachdruck verliehen, indem Gottes Zorn und Rachedgedanken beschrieben werden. Die Einschätzung von der Unermesslichkeit der Sünde knüpft wohl an Anselms Auffassung an, dass die Sünde des Menschen, dessen Erhabenheit und Ausgewähltheit Anselm wiederholt benennt,¹⁸ unendlich war, Gott unendlich beleidigte und die göttliche Gerechtigkeit unendlich verletzte.

Wie kann die verletzte Ordnung wiederhergestellt (*restitutio*) werden? An dieser Stelle setzt im Töchterstreit die Diskussion der vier Töchter ein. Barmherzigkeit und Friede – Friede steht allerdings oft im Hintergrund – bitten um Gnade für die Menschheit: „Gnâde kunec rîche“ („Erlösung“, V. 519), Barmherzigkeit: „dû dem menschen gnâde“ (V. 547), Friede: „dû der menscheit gnâde“ (V. 655). Im Gegensatz dazu fordern Wahrheit und Gerechtigkeit die Bestrafung der Menschen, Wahrheit: „lâz daz mensche sterben“ („Erlösung“, V. 579), Gerechtigkeit: „lâz daz mensche sterben“ (V. 613). Die beiden Parteien finden keinen Konsens. Aus der Sicht der Wahrheit und Gerechtigkeit kann es keinen Nachlass der Schuld aus Barmherzigkeit geben.¹⁹ Ihre Begründung geht mit Anselms Feststellung kon-

¹⁷ Bei Tilo von Kulm trägt die „Mildekeit“ die Bitte vor, dagegen erhebt die „Gerechtekeit“ zwar Einspruch, aber die „Mildekeit“ setzt sich durch und veranlasst die Trinität zu einem „tyfen rat“, in dem die Menschwerdung beschlossen wird. Tilo erwähnt auch „Barmherzekeit“ und „Vride“. K. Kochendörffer (Hg.), Tilos von Kulm Gedicht von siben Ingesigeln, aus der Königsberger Handschrift herausgegeben, Berlin 1907, V. 373–788.

¹⁸ Anselm von Canterbury. *Cur Deus Homo*. Warum Gott Mensch geworden. Lateinisch und Deutsch, besorgt und übersetzt von F. S. Schmitt, Darmstadt 1967, II, 1, 4.

¹⁹ In Korrespondenz damit heißt es in der Beschreibung des Jüngsten Gerichts in der „Erlösung“: „Dâ wirt barmekeide niet“ (V. 6716), denn auch in diesem Fall würde es sich um die Vergebung der Sünden *sola misericordia* handeln, womit die Gerechtigkeit nicht einverstanden sein kann.

form, dass es sich für Gott nicht ziemt, die Sünde so ungestraft zu lassen, Gott kann nicht *sola misericordia* vergeben.²⁰ Andererseits wäre aus der Sicht der Töchter Barmherzigkeit und Friede eine Strafe unangebracht, denn sie würde, wie es auch Anselm konstatiert, den Menschen zugrunde richten, was nicht der Plan Gottes sein kann, da er den Menschen erschaffen hat, damit dieser selig werde.²¹ So ist eine Einigung unmöglich, zumal jede Tochter einen Wesenszug Gottes verkörpert und deshalb sagen kann, dass Gott sich selbst untreu wäre, würde er sich auch nur gegen eine Eigenschaft entscheiden: Gott wäre dann nicht Gott. Wie Anselm zu dem Schluss gelangt, dass es zur Wiederherstellung der verletzten Ordnung der Genugtuung (*satisfactio*) bedarf,²² wird auch im Töchterstreit darüber nachgedacht, sogar der Vorschlag unterbreitet, eventuell durch einen neuen, sündelosen Menschen, den Gott zweifelsohne schaffen könnte, die Versöhnung zu vollziehen.²³ Doch gegen jeden Vorschlag gibt es von der Gegenseite vehemente Einwände. Eine Einigung kann daher nur durch den Gottessohn gelingen, der den „strît“ (Streit) zwischen den vier Schwestern beenden will. Er teilt mit, dass er, geleitet von der „minne“, Mensch werden und die Menschheit durch seinen Kreuzestod erlösen will. Dieser Erlösungsentschluss bringt Anselms Vorstellung ins Bild, dass die Wiedergutmachung nur durch den Unendlichen selbst geschehen konnte; nur der Sohn Gottes kann als wahrer Gott und wahrer Mensch die Genugtuung leisten.²⁴ In der „Erlösung“ nimmt der Gottessohn in seiner Rede sogar dezidiert Bezug auf die Kreuzesholzlegende. Sie kann eingefügt sein, weil die Legende im Mittelalter ausgesprochen beliebt war und häufig in ein umfangreiches Werk eingeflochten wurde, sie kann aber auch aus Gründen des Rekurses auf Anselm Eingang in die „Erlösung“ gefunden haben, was die Worte des Gottessohnes in der Tat nahelegen:

Wan daz selbe mandel-
rîs ân allen wandel,
daz den leiden appel drûc,
der den menschen niderslûc,
widerbrenget sûze vruht,
dâvon des dûfels ungenuht
wirt überwunden ublical.
(„Erlösung“, V. 797–803, A2)

Im Hintergrund scheint Anselms Äußerung auf: „Et ut diabolus, qui per gustum ligni quem persuasit hominem vicerat, per passionem ligni quam in-

²⁰ Vgl. CDH I, 12.

²¹ Vgl. CDH II, 4.

²² Vgl. CDH I, 13, 19, 22.

²³ Vgl. Neuschäfer, Das Anegenge, V. 2286–2306; diese und andere sehr treffende Aussagen im „Anegenge“ bestätigen nicht Mäders (51) Behauptung, dass die Theologie dieses Verfassers „keineswegs anselmisch“ sei. Vielmehr ließen sich in einer eingehenden Analyse etliche Äußerungen auf CDH zurückführen.

²⁴ Vgl. CDH II, 7.

tulit ab homine vinceretur.“²⁵ In allen Texten, die den Streit der vier Töchter behandeln, führt der Gottessohn in seinem Erlösungsentschluss vor Augen, dass er sich aus freiem Willen für die Erlösung der Menschheit durch seine Menschwerdung und seinen Tod am Kreuz entscheidet. Darin zeichnet sich die Übereinstimmung mit Anselms Auffassung von der Freiwilligkeit des Opfertodes ab.²⁶ Über diese Entscheidung aus freiem Willen freuen sich die vier Schwestern und Gott als Vater, der seinem Sohn überaus dankbar ist. Nach Anselm war die so vollzogene Erlösung ein Akt der Barmherzigkeit, welcher die Ordnung der Gerechtigkeit wieder herstellte. Im Töchterstreit kommt es dementsprechend zur Einigung der Schwestern und in Anlehnung an Ps 84 (85), 11 zum bezeichnenden Versöhnungskuss: „Der frid vnd die gerechtikait kusten sich an einander“ (Prosafassung, 143–144, „Von gottes barmherzikeit“, V. 270–278, vgl. „Anegenge“, V. 2385–2390):

sie wurden vrouden rîche,
als der kunec Dâvit saget
in deme salter unverzaget,
dâ er alsus inne las:
„Misericordia et veritas“.
Vrouwe Barmeherzekeit
und ouch ir swester Wârheit
gegen einander gingen.
Mit grôzer vroude emphingen
sie sich an den stunden
nit langer vristen kunden,
wene mit gûden sidden
kuste ir swester Vrîdden
vrouwe dô Gerehtekeit.
(„Erlösung“, V. 1062–1075, A3)

Die Differenzen zwischen den Töchtern sind somit aufgehoben, wie bei Anselm letztlich keine Differenz zwischen den beiden Größen existiert: „Die Barmherzigkeit Gottes aber, die dir verloren zu gehen schien, als wir die Gerechtigkeit Gottes und die Sünde des Menschen betrachteten, haben wir so groß und so übereinstimmend mit der Gerechtigkeit gefunden, dass sie größer und gerechter nicht gedacht werden kann.“²⁷ Die beiden Wesenszüge Gottes durchdringen sich: Barmherzigkeit ist gerecht und Gerechtigkeit ist barmherzig. Dieses Ineinander spiegelt sich in der Dichtung in aller Deutlichkeit in der Versöhnung der vier Schwestern wider. Insofern ist die Feststellung, „dass göttliche Gerechtigkeit und Barmherzigkeit als einander ausschließende Größen gezeigt werden“²⁸, nicht nachvollziehbar, denn im

²⁵ CDH I, 3: „Und es mußte der Teufel, der den Menschen durch den Genuß einer Baumesfrucht, zu dem er ihn verleitete, besiegt hatte, von einem Menschen durch das Leiden an einem Baumesstamme, das er ihm zugefügt, besiegt werden.“

²⁶ Vgl. CDH I, 8, 10, II, 10–13.

²⁷ CDH II, 20.

²⁸ *Mäder*, 131–132. – Die beiden Begriffe treten allenfalls beim Jüngsten Gericht auseinander. Heinrich Kalteisen (um 1390–1465) fasst unter Berufung auf Bernhard die Unterschiede in die

Augenblick des Versöhnungskusses ist jede Schwester absolut zufrieden. Die Eigenschaften treten lediglich im Dialog als Kontrahenten auseinander, damit die Argumente für eine Amnestie aus Gnade einerseits und für eine gerechte Strafe andererseits sowie die Überlegungen in Hinsicht auf die Genußtuung sichtbar hervortreten können. Insofern liegt eine dichterische Ausgestaltung von Anselms scheinbarem Widerspruch zwischen Barmherzigkeit und Gerechtigkeit vor, der aber de facto nicht besteht. Die Versöhnung der Töchter demonstriert das Ineinanderfließen dieser Größen, das letztlich, betrachtet man den Fortgang der literarischen Darstellungen, im Zeichen jener Barmherzigkeit steht, „durch die er [Gott] nach diesem Leben den Menschen selig macht“²⁹. Diese letzte Barmherzigkeit Gottes ist nach Anselms Dafürhalten größer, als Menschen es sich denken können. Es ist die Barmherzigkeit, die sich als Gottes Zuwendung zum Menschen in Liebe äußert,³⁰ in der Literatur die „minne“, durch die sich der Gottessohn zur Erlösungstat veranlasst sieht. Sie zu veranschaulichen, ist vermutlich die Absicht der Texte, denn der Töchterstreit ist stets in das heilsgeschichtliche Kontinuum eingebettet, über dem die Barmherzigkeit als Ausdruck der „minne“ Gottes zu sehen ist. Das Kontinuum ergibt sich aus dem Sitz des Töchterstreites innerhalb des alttestamentlichen Geschehens, d.h. zwischen

Worte: „Die erbarmhertzikait ist hie by unsz in disem zit und in disem leben. Aber die gerechtikait wirt er unsz erzaigen nach diser zit und nach disem leben, so er unsz strenglich wil richten nach siner gerechtikait an dem jungsten tag und ainen jeglichen wil lonen nach sinen werken oder verdienen.“ (*H. Haage-Naber*, Drei Basler Predigten Heinrich Kalteisens OP. Edition und Untersuchung, Göppingen 2000, 98. Übersetzung: *H. Haage-Naber*, Heinrich Kalteisen OP. Drei Basler Predigten. Übersetzung vom Frühneuhochdeutschen ins Neuhochdeutsche, Göppingen 2001, 26, A4). Daher mündet das Auseinanderfallen von Barmherzigkeit und Gerechtigkeit beim jüngsten Gericht stets in die Feststellung: „Die zeÿtt der gnaden ift hÿn“ (Berliner Weltgerichtsspiel: *H. Linke* (Hg.), Die deutschen Weltgerichtsspiele des späten Mittelalters. Synoptische Gesamtausgabe, Tübingen/Basel 2002, Band 1: Einleitung; 2/1 und 2/2: Texte, V. 574). Sehr anschaulich stellt ein Prosatext des 15. Jahrhunderts dar, dass die Barmherzigkeit mehrfach die Gerechtigkeit in den Schatten stellen konnte, auch im Zuge der Erlösung durch Christus, aber am jüngsten Tag wird die Barmherzigkeit der Gerechtigkeit weichen müssen. In dieses Kontrastbild fällt die Frage nach dem Verhalten der Menschen zu ihren Lebzeiten. Entscheidend wird für den Einzelmenschen am jüngsten Tag sein, ob er im irdischen Leben Gottes Barmherzigkeit erkannte und annahm, denn dann wird ihm beim jüngsten Gericht die Gerechtigkeit nichts anhaben und ihn in das Himmelreich ziehen lassen. Ist dies jedoch nicht der Fall, kann die Barmherzigkeit die Bestrafung des Sünders durch die Gerechtigkeit nicht verhindern (vgl. *Stammler*, Text II, 50). Die (Straf)Gerechtigkeit nimmt sehr wohl die Barmherzigkeit in ihr Blickfeld, kann es aber nicht zulassen, dass der Sünder am jüngsten Tag die letzte Barmherzigkeit erfährt, wenn er im irdischen Leben die Barmherzigkeit verschmäht hat. Den Bogen zwischen den in scharfen Konturen voneinander abgegrenzten Maximen beim jüngsten Gericht schlagen die Schilderungen durch den Hinweis auf Gottes Barmherzigkeit im Diesseits. Daran lässt sich die eindringliche Betonung der Barmherzigkeit ablesen, etwa in Kalteisens Predigt: „Wie er doch almechtig, gerecht und barmhertzig ist, so hat er doch me sach, unsz sin barmhertzikait zuo erzaigen, denn sin gerechtikait. Wenn sin gerechtikait wirt er bewisen nach diser zit in dem urtail. Aber in diser zit ist er unser erbarmhertzig, wenn er ist nicht kumen unsz zuo urtailen“ (100, Übersetzung 28, A5). Noch deutlicher akzentuiert Kalteisen die Barmherzigkeit, wenn er festhält: „Got erbarmet sich darumb über unsz, das er unsz mit siner barmhertzikait müg behallten, die er mit siner gerechtikait nicht mocht behalten und sy muost verdampten“ (100–101, Übersetzung 29, A6).

²⁹ CDH I, 24.

³⁰ Vgl. CDH II, 20.

dem Erlösungsentschluss und der Erlösung liegt eine große Zeitspanne, die durch Propheten und Patriarchen ausgefüllt wird. Sie sollen über den Erlösungsentschluss froh sein und ihn allen Menschen kundtun. Gott selbst gibt die Anweisung:

er hiez sie chunden uber al,
daz er den Adâmes val
wolde bringen ze guote
mit sîn selbes bluote.
(„Anegege“, V. 2405–2408, A7)

Über die Kundgabe äußern sich alle hier berücksichtigten Texte: „Seind euch mein rat ist worden chund, so solt ir den leuten sagen trost, das si nit verczagen. Ir sult zu in sprechen: ‚Gott, der wil chomen vnd wil vns erledigen von dem ewigen tod, di do chrankmutig sind.‘“ (Prosafassung, 155–158, A8) Propheten und Patriarchen werden zur Verkündigung der Erlösung durch Christus ausgesandt:

dô iz den herren dûhte zît, an deme alle dugent lît, boden sante er in die lant und hiez dem volke dîn bekannt hoffenliche mêre, daz ein lôsêre schiere kumen sulde, der uns erlôsen wulde. („Erlösung“, V. 1145–1152, A9)	die prophêten sâzehant begonden kunden in die lant mit vil grôzen êren die zûkunft unsers hêren. („Von gotes barmherzikeit“, V. 314–317, A10)
--	---

Ausführlich wird beschrieben, wie Propheten und Patriarchen die frohe Botschaft durch die alttestamentliche Zeit tragen. Sie legen ein Zeugnis für die göttliche Barmherzigkeit und ihre Manifestation in Christus ab, wodurch die Barmherzigkeit das im Alten Testament geschilderte Geschehen durchwirkt und mit den Ereignissen des Neuen Testaments verknüpft. So ist als Telos dieser literarischen Denkmäler das Aufzeigen der als „minne“ definierten Barmherzigkeit Gottes zu erkennen.

Alanus-Rezeption

Zu den literarischen Denkmälern, die das „Compendium Anticlaudianum“ rezipieren,³¹ gehört Heinrichs von Neustadt „Gottes Zukunft“. Hier rekapituliert *Nature* den Sündenfall und erzählt, Adam habe bei der Vertreibung aus dem Paradies Reue empfunden und Gott angerufen: „Domine, misere-re!“ Daraufhin beriet sich Gott in der Hl. Trinität:

³¹ Vgl. Text des „Compendium Anticlaudianum“ und Vergleich mit „Gottes Zukunft“ von P. Ochsenbein, *Das Compendium Anticlaudianum. Eine neu entdeckte Vorlage Heinrichs von Neustadt*, in: *Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur* 98 (1968), 81–109. Nach der Entdeckung durch Ochsenbein konnte K. Ruh diesen Text umgehend als Quelle des „Marienleben“ Heinrichs von St. Gallen nachweisen, in: *Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur* 98 (1968), 109–116.

Wie er dez menschen missetat
 Under drucken solde
 Und bringen in zu holde.

(*Heinrich von Neustadt*, V. 384–386, A11)

Die Zielvorstellung der innertrinitarischen Beratung ist es, den Menschen zum Heil zu bringen. Damit wird bereits zum Zeitpunkt der Vertreibung aus dem Paradies an die Erlösung gedacht. Wie der Mensch zur Huld gelangen soll, deutet sich in der an dieser Stelle eingebauten Kreuzesholzlegende an. Adam schickt im Angesicht des Todes seinen Sohn Seth zum Paradies, dort erhält er vom Engel „ein pflantze ris“, das er seinem Vater Adam bringen soll:

„Drag es heim in din lant
 Und sage Adam da bi
 Daz ez dez selben baumes si
 Do er daz obs von az.
 Sage im, im werde nimmer baz
 An sele und an libe biz an die tage
 Biz ez lebendes obs trage.“

(*Heinrich von Neustadt*, V. 406–412, A12)

Dieser Einschub mit der typologischen Verknüpfung des Baumes der Sünde und des Baumes, der eines Tages lebendiges Obst tragen wird, bekräftigt die innertrinitarische Überlegung, den Menschen „zu holde“ zu bringen. Über das eingepflanzte Zweiglein erfährt man konkret:

Daz ez uf die zit wer
 Biz Got nach siner gnaden zil
 Dez menschen schulde büzen wil.

(*Heinrich von Neustadt*, V. 422–424)

Damit ist das Ziel Gottes, den Menschen „zu holde“ zu bringen, als „gnaden zil“ deklariert und eindeutig geklärt, dass Gott die Schuld des Menschen sühnen will.

Heinrich von St. Gallen kommt in seinem „Marienleben“ zwar erst später darauf zu sprechen, aber er geht ebenfalls vom Heilsversprechen aus. Er schildert, dass Gott im Moment der Vertreibung *expressis verbis* zur Wiedergutmachung die Erlösung versprochen hat: „daß er gelobt het von dem vall Adams, daß ewig wort zu senden yn die werlt zu widerbringen den selben fall“ (128, 116–117). Die Erlösungstat sollte über 5.000 Jahre lang auf sich warten lassen, damit die Menschen nicht denken, Adams Sünde sei nicht schwer gewesen, außerdem sollten sie umso dankbarer sein für die Erlösung (128, 118–131). Es ist auch hier von Anfang an eindeutig, dass Gott die Erlösung des Menschen beabsichtigt.

Im Heilsversprechen zeichnet sich auch hier Anselms Gedanke ab, dass Gott den Menschen erschaffen hat, damit dieser selig werde.³² Obwohl

³² Vgl. CDH II, 1.

Gott bei der Erschaffung des Menschen wusste, was der Mensch tun würde, hat er sich „gleichsam freiwillig verpflichtet, das begonnene Werk zu vollenden“³³. Dieses Ziel, nämlich das zu vollenden, was Gott begonnen hat, bleibt das Ziel Gottes. Jegliches zwischen der Erschaffung und der Erlangung des Ziels liegende Pro und Kontra bezüglich eines Nachlasses oder einer Strafe ist in diesen beiden Alanus-Rezeptionen an dieser Stelle ausgeblendet, um nur das Ergebnis, namentlich die Genugtuung durch den Gottmenschen zu präsentieren. Dass im Hintergrund Anselms CDH steht, ist vor allem deshalb anzunehmen, weil später die Grundlinie der Satisfaktionstheorie skizziert und darauf abgehoben wird, dass Gott den Sündenfall voraussah und doch die Erlösung wollte:

Du bist aller gnaden vol:
 Du wist in diner wisheit wol
 Daz er vallen solde,
 Da von ist din die scholde.
 Bedenke, herre Got, dich baz:
 Wie stunde dinen gnaden daz
 Daz unser worde niemer rat?
 Wir sin doch din hant getat.
 (Heinrich von Neustadt, V. 1925–1932, A13)

Eines Tages wird an das Heilsversprechen erinnert und um seine Einlösung angehalten. *Natura* ruft etliche Tugenden zu sich, die allerdings nicht die vier Töchter Gottes sind. Sie beauftragt die Tugenden, zu Gott zu gehen und ihn um die Seele für einen vollkommenen Menschen zu bitten, sie, *Natura*, würde den Leib zur Verfügung stellen. Die Tugenden treten die Reise an, ihr Weg wird beschrieben, sie gelangen zur Trinität. Der Weisheit gebührt zwar der Vorzug vor allen anderen Tugenden, immerhin bis zum „fewrein himel“ (Heinrich von St. Gallen), zum „ahte himel“ (Heinrich von Neustadt) vorzudringen, aber für die letzte Etappe zu Gottes Thron bedarf sie göttlicher Hilfe. Bei Heinrich von Neustadt ruft sie in ihrer Not Gott um Hilfe an, und es kommt ihr eine schön gekleidete Königin entgegen: „Misericordia, Daz waz die Barmhertzikeit“ (V. 1064–1065).³⁴ Bei Heinrich von St. Gallen bleibt die „weishait“ an der Stelle stehen, an der sie nicht weiter kommt, das sieht „dye barmherczikait, dye do ist an alles mittel bey got“

³³ CDH II, 5.

³⁴ Die Barmherzigkeit spielt insbesondere bei Heinrich von Neustadt nochmals am Jüngsten Tag eine wichtige Rolle, denn Maria bittet für die Sünder um Barmherzigkeit: „Gnade ist bezzer dann reht“ (V. 7097). Die Situation erinnert an den Wortlaut der beiden Töchter Barmherzigkeit und Friede im Töchterstreit: „ist gnåde bezzer denne reht, / swester, sô maht du swîgen wol. / min vater sich von rehte sol / erbarmen uber die menscheit.“ („Von gotes barmherzikeit“, V. 134–137). Am Jüngsten Tag steht nun Maria als Mutter der Barmherzigkeit vor dem Richter und verlangt ebenfalls, dass Gott die Sünden der Menschen schlechthin ignoriert. Doch der Richter kann Marias Bitte nur dann nachkommen, wenn sie nicht der Gerechtigkeit zuwiderläuft (Heinrich von Neustadt, V. 7185). Das aber ist genau der Fall, denn die Sünder haben es versäumt, im irdischen Leben Gottes Barmherzigkeit anzunehmen, deshalb müssen sie jetzt: „Ane gnade verderben“ (ohne Gnade verderben, V. 7207).

(127, 87). Es ist in beiden Fällen die Barmherzigkeit, die die Weisheit empfängt und über deren Anliegen froh ist, weil es ihren eigenen Wünschen entspricht. Nur mit ihrer Unterstützung ist es der Weisheit möglich, endgültig zu Gott zu gelangen und das Begehren der *Natura* sowie aller Tugenden vorzutragen:

Mich hat zu diner maiestat
 Nature mit der dugende rat
 Gesant mit grozzer bete gir,
 Daz ein reine sele von dir
 Mit mir hinabe werde braht.
 Die Nature hat gedaht
 Daz sie einen reinen lip
 Machen wolle, daz dehein man noch wip
 Uf erden nie so reinen gewan.
 (Heinrich von Neustadt, V. 1193–1201, A14)

Es ist der Barmherzigkeit zu verdanken, dass die Weisheit zu Gott sprechen kann. Dieser ist bereit, aus der Trinität eine reine Seele zu geben. Der *homo novus* aus der Verbindung der Seele aus der Gottheit und dem Leib der Natur ist bei Heinrich von Neustadt Christus, bei Heinrich von St. Gallen hingegen Maria. Die Aussagen über den *homo novus* müssen deshalb separat in Augenschein genommen werden. Heinrich von Neustadt reflektiert die Relevanz des Gottmenschen, indem er die vier Modi der Erschaffung eines Menschen darlegt:

Der hohe Got der wisheit vol, (V. 1278)
 Einen menschen er geschafen hat
 An muter und an vater rat.
 Er wiser und er güter
 Einen menschen *ane* müter
 Geschuf er, *der* den vater het.
 Dar nach sin menscheit me tet:
 Ein mensche wart von zwein geborn:
 Vor aller wisheit zu erkorn
 Von muter und von vater glich.
 Noch sol der kunsten rich
 Einen menschen machen
 Von der vierden sachen,
 Der muter habe und vater niht:
 Uf erden sol sin daz geschiht.
 Geschehe dirre werke schrantz,
 So wern sin werke nit gantz.
 Ez muz und muz sin:
 Daz sagent mir die sinne min.
 Adam geschaffen wart, daz ist war, (V. 1297)
 Ane vater und an müter zwar.
 Eva het der muter niht:
 Adam ir vater waz. Mit pfliht
 Darnach von naturen art
 Von vater und von muter wart

Geborn manig werder lip,
 Beide man und wip.
 Der werde mensche ist noch nit komen,
 Der von der müter wart genomen
 Uf erden ane vaters zunder.
 Daz freuden bernde wunder
 Got biz her behalten hat
 In siner wisheit rat.

(Heinrich von Neustadt, V. 1278–1310, A15)

Heinrich von Neustadt konnte die aufgelisteten vier Arten des Menschen nicht dem „Compendium Anticlaudianum“ entnehmen. Marta Marti vermutet als Quelle die „Legenda aurea“ und schließt nicht aus, dass Heinrich „direkt auf Anselmus zurückgeht“, auf den sich die „Legenda aurea“ *expressis verbis* beruft.³⁵ Weitere Überprüfungen dieser Passage scheinen nicht vorgenommen worden zu sein; man verweist üblicherweise auf Marti und zieht die „Legenda aurea“ als Quelle in Betracht.³⁶ Die Ähnlichkeit mit ihr ist in der Tat groß: „Davon spricht Anselmus ‚Auf vier Wegen mag Gott den Menschen erschaffen: einen ohne Vater und Mutter, das war Adam; den andern ohne Mutter aus einem Vater, das war Eva; den dritten aus Vater und Mutter, wie uns alle, den vierten aus einer Mutter ohne Vater, wie es heute wunderbarlich ist geschehen.“³⁷ Die Überzeugungskraft reicht aber keineswegs für den gesamten Abschnitt in „Gottes Zukunft“, sondern allenfalls entweder für die Verse 1278–1296, in denen keine Namen genannt werden, oder für die Verse 1297–1310, in denen explizit Namen fallen. Beide Versionen liefert freilich Anselms Ausführung über die Frage der Beschaffenheit des Gottmenschen, der die Genugtuung leisten kann:³⁸

Jetzt erforschen wir, ob von Gott die Natur des Menschen aus einem Vater und einer Mutter – wie die anderen Menschen sind – anzunehmen sei, oder aus einem Manne ohne Weib, oder aus einem Weibe ohne Mann. Denn durch welche von den drei Arten er auch herkommt, wird er aus Adam und aus Eva stammen, von denen jeder Mensch beiden Geschlechtes stammt, und keine von diesen drei Arten ist Gott leichter als die andern, so dass er eher auf diese eine bestimmte Art angenommen werden müßte.

In dieser Erläuterung nennt Anselm keinen Namen, sondern ausschließlich die Möglichkeiten. Konkret mit Namensnennungen fährt er dann fort:

Auf vierfache Weise kann Gott den Menschen schaffen. Nämlich entweder aus Mann und Weib, wie es der ständige Brauch beweist; oder weder aus einem Manne noch aus einem Weibe, wie er Adam geschaffen hat; oder aus einem Manne ohne Frau, wie er

³⁵ M. Marti, ‚Gottes Zukunft‘ von Heinrich von Neustadt. Quellenforschungen, Tübingen 1911, 34–35.

³⁶ Vgl. *Ochsenbein*, 85. – Siehe auch: C. Huber, Die Aufnahme und Verarbeitung des Alanus ab Insulis in mittelhochdeutschen Dichtungen, Zürich/München 1988, 229–230. – U. Wyss, Religiöse Epik im österreichischen Spätmittelalter, in: Die österreichische Literatur. Ihr Profil von den Anfängen im Mittelalter bis ins 18. Jahrhundert (1050–1750), herausgegeben von H. Zeman, Teil 1, Graz 1986, 295–309, 306.

³⁷ Die *Legenda aurea* des Jacobus de Voragine. Aus dem Lateinischen übersetzt von R. Benz, Heidelberg¹⁰1984, 50.

³⁸ CDH II, 8.

Eva gebildet hat; oder aus einem Weibe ohne Mann, was er noch nicht getan hat. Damit er also beweise, dass auch diese Art seiner Macht unterstehe und dass sie zu eben diesem Werke aufgeschoben sei, ist nichts angemessener, als dass er jenen Menschen, nach dem wir forschen, aus einem Weibe ohne Mann annehme.

Heinrich von Neustadt hält sich, wie Anselm, länger als die „*Legenda aurea*“ mit der Erläuterung der vier Arten auf und bleibt, anders als die „*Legenda aurea*“, auch weiterhin wie Anselm beim Thema Gottmensch, indem er sogleich die entwickelte Maxime eindrucksvoll untermauert:

Er wirt mensche und Got:
 Mensche von der muter wegen,
 Got wirt er von Gotes segem,
 Wann er ane vater wirt geborn.
 (*Heinrich von Neustadt, V. 1314–1317, A16*)

Es ist insofern wahrscheinlicher, dass Heinrich von Neustadt sich auf Anselms Satisfaktionslehre stützt, als er ihr zweifelsohne in der Frage folgt, warum der Gottmensch die *satisfactio* leisten musste. In den Versen 1879–1880 erklärt er, dass die Wiedergutmachung Gott selbst übernehmen sollte, aber:

Got enmohte nit gezemen
 Daz er büßen solde
 Von dez menschen scholde:
 (*Heinrich von Neustadt, V. 1896–1898, A17*)

Eigentlich konnte nur Gott die Buße vollziehen; so formulierte schon Anselm: „Also kann diese Genugtuung nur Gott leisten.“³⁹ Gott aber leistete die Genugtuung nicht, der Mensch musste es tun.⁴⁰ So sagt auch Heinrich von Neustadt in der Reflexion über den Menschen:

Die büße müst er selber tragen,
 Als ich her nach kann wol sagen.
 Er waz Got und mensche niht:
 Der mensche büzzet Got niht.
 (*Heinrich von Neustadt, V. 1911–1914*)

Der Mensch konnte die Buße nicht übernehmen, weil er zu schwach war (V. 1915–1920). Das Resultat ist eindeutig. Die Genugtuung konnte nicht leisten, wer nicht Gott und Mensch war, mit Anselms Worten: „so ist es notwendig, dass sie ein Gott-Mensch [deus-homo] leiste“⁴¹. Die Frage, warum Gott zu diesem Schritt bereit war, ist bereits durch das anfängliche Heilsversprechen beantwortet (siehe oben).

Ganz anders als bei Heinrich von Neustadt gestaltet sich die Auseinandersetzung mit der Erlösungslehre bei Heinrich von St. Gallen, weil Maria der *homo novus* ist. Dadurch berichtet er wesentlich mehr über Maria und

³⁹ CDH II, 6.

⁴⁰ Vgl. CDH II, 6, 8.

⁴¹ CDH II, 6.

ihre Auserwähltheit. Indem er von Marias Eltern, Anna und Joachim, von Marias Geburt und Tugendhaftigkeit handelt, verleiht er der Verschmelzung von Gott und Mensch nachhaltige Eindringlichkeit. Die Tatsache, dass Christus Mensch werden und zur Erlösung der Menschheit sterben sollte, bringt Heinrich von St. Gallen insbesondere in den Leidensbeschreibungen zum Ausdruck. Marias Mitleiden mit dem Sohn signalisiert, dass Christus nicht den menschlichen Bedürfnissen der Mutter, etwa dem Wunsch, nicht am Kreuz zu sterben, entsprechen kann, weil er sich für alle Menschen und nicht für den irdischen Augenblick, sondern für das ewige Leben einsetzt. Im Zuge seiner Erklärungen legt Christus großen Wert darauf, sowohl die göttliche Barmherzigkeit als auch die göttliche Gerechtigkeit zu beleuchten, um unter der Bezeugung seiner Einheit mit dem Vater in Gehorsam und Freiwilligkeit die letzte Barmherzigkeit zur Erlangung des Heils zu veranschaulichen.

Nachdem Gott in beiden Werken zugesagt hat, eine reine Seele für den vollkommenen Menschen zu geben, fordert er die „Wisheit“ auf, hinabzufahren und dafür zu sorgen, dass *Nature* das „reine vaz“, den „heiligen lip“, vorbereitet. Die „Wisheit“ soll die frohe Botschaft der Erlösung verkündigen: „der mensch wirt erlost“ (Heinrich von Neustadt, V. 1238; Heinrich von St. Gallen, 127, 112–128, 114). Der Weg der „Wisheit“ ist zwar recht kurz, aber er ist immerhin zur verheißungsvollen Wanderschaft verlängert, indem die Vorbereitung auf die Geburt Jesu sehr ausführlich dargestellt wird (Heinrich von Neustadt, V. 1237–1352). Bei Heinrich von St. Gallen erstreckt sich die Vorbereitung aufgrund des mariologischen Aspektes über die Geschichte von Anna und Joachim, Marias Geburt, Tempeljahre und Vermählung (128, 132–146, 84) bis zur Verkündigung durch Gabriel.

Die ganze Szenerie läuft in den Alanus-Rezeptionen darauf hinaus, dass auf der Basis des göttlichen Heilsversprechens von *Natura* und von den Tugenden die Realisierung des Erlösungswerkes erbeten wird, die letztlich nur durch die Barmherzigkeit möglich ist. Sie manifestiert sich dann auch in der Vorbereitung auf die Geburt des Gottessohnes.

Kreuzesholzlegende

Die wichtigsten Bausteine für das Fundament der Kreuzesholzlegenden rühren von einem typologischen Denken her. In Entsprechung zu der paulinischen Typologie von Adam, durch den der Tod kam, und von Christus, durch den die Auferstehung von den Toten kommt, weshalb die Gestalt Adam auf Christus hinweist (Röm 5, 12–21; 1 Kor 15, 20–53), entstand das typologische Bild vom Paradiesesbaum und Kreuzesbaum, für das die Bibel zwar weniger Anhaltspunkte bietet (Gen 2, 9; 3, 24; Off 2, 7; 22, 1; 7; 14), aber schon früh Kernaussagen getroffen wurden, die unter anderem durch das apokryphe Nikodemusevangelium große Verbreitung fanden. Dort

wird im Bericht über die Höllenfahrt geschildert, dass Christus den Urvater Adam aufrichtete und zu allen sprach: „Her zu mir alle, die ihr durch das Holz, nach dem dieser griff, sterben mußtet! Denn seht, ich erwecke euch alle wieder durch das Holz des Kreuzes.“⁴² In den Dichtungen begegnet man der beliebten Holz-Formel, in der das Holz der Sünde/des Todes und das Holz des Kreuzes/des Lebens gegenübergestellt sind, spätestens seit dem 12. Jahrhundert:

von holze huob sih der tot,
von holze gevil er, gote lop.
(*Ezzolied*, V. 257–258, A18)⁴³

Zwischen diesen beiden Polen bewegt sich die Kreuzesholzlegende. Im Nikodemusevangelium wird erzählt, dass Adam in der Unterwelt von der Auferstehung Christi hört und seinen Sohn Seth auffordert, den Vorvätern und Propheten zu erzählen, wohin er von seinem Vater Adam gesandt wurde, als dieser eine tödliche Krankheit hatte. Bei Gundacker von Judenburg (Ende des 13. Jahrhunderts) liest sich diese Aufforderung folgendermaßen:

Adam sprach: „Seth, chum her fur mih
unt sag durch dein gute mir,
was mir vom paradisi pi dir
wart enpotten, daz sag mir gar,
do ich dich nach dem öle dar
der barmunge hete gesant.“
(*Gundacker*, V. 3688–3693, A19)⁴⁴

Seth berichtet umgehend, wie er zum Paradies gehen und Gott bitten sollte, „er möchte mich doch durch einen Engel zum Baum des Erbarmens führen lassen, damit ich Öl nähme und meinen Vater damit salbte und er so von der Krankheit aufstünde“. Doch der Engel stellt die Frage: „Wünschest du wegen der Krankheit deines Vaters das Öl, das die Kranken gesund macht, oder den Baum, dem solches Öl entfließt?“ Seth soll zu seinem Vater sagen: „Daß nach Verlauf von 5500 Jahren seit Erschaffung der Welt der menschengewordene eingeborene Sohn Gottes unter die Erde steigen wird. Der wird ihn mit solchem Öl salben. Und er wird auferstehen und ihn und

⁴² Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung. 4. Auflage, durchgesehener Nachdruck der 3. Auflage, herausgegeben von W. Schneemelcher; Band 1: Evangelien, Tübingen 1968, Kap. VIII (XXIV).

⁴³ In: Kleinere deutsche Gedichte des 11. und 12. Jahrhunderts. Nach der Auswahl von A. Waag neu herausgegeben von W. Schröder; Band 1, Tübingen 1972. – Weitere Belege: H. G. Jantsch, Studien zum Symbolischen in frühmittelhochdeutscher Literatur, Tübingen 1959, 232–234.

⁴⁴ J. Jaksche (Hg.), Gundackers von Judenburg Christi Hort aus der Wiener Handschrift, Berlin 1910. – Eine kurze Darstellung der Entwicklung der Kreuzesholzlegende bietet T. A. Kemper, Die Kreuzigung Christi. Motivgeschichtliche Studien zu lateinischen und deutschen Passions-traktaten des Spätmittelalters, Tübingen 2006, 222–225.

seine Nachkommen mit Wasser und heiligem Geiste taufen. Und dann wird er von jeglicher Krankheit geheilt werden. Jetzt aber ist das unmöglich.“⁴⁵ Der Engel schickt Seth mit diesem Versprechen zu Adam zurück:

swenne fufm tausent jar
 ergiengen unt fümfe hundert gar,
 so chumt der poum der da trait
 daz öl der barmherzichait.
 (*Gundacker*, V. 3731–3734, A20)

Während Seth hier wie im Nikodemusevangelium ausschließlich mit diesem Versprechen zu seinem Vater zurückkehrt, bringt er in den meisten mittelalterlichen Texten etwas vom Paradiesesbaum mit. Der Engel ging hinein in das Paradies „und brach ab eime rise“, so weiß Heinrich von Hesler (um 1300) in seinem „Evangelium Nicodemi“ zu berichten, „ein obez“, das Seth dem Vater bringen sollte (V. 2958–2961).⁴⁶ Seth bekommt zwar nicht das Öl, aber den Zweig vom Baum, an dem Adam gesündigt hat. Eine Verbindung zwischen dem versprochenen Öl und dem mitgegebenen Zweig – in vielen Texten sind es drei Samenkörner – ist hergestellt, wenn man sagt, dass nach über 5.000 Jahren das ersehnte Öl eben diesem Baum entspringt, der aus dem kleinen Zweig/den drei Samenkörnern herangewachsen sein wird. Im „Passional“ aus dem 13. Jahrhundert heißt es diesbezüglich:

nu ganc mit difeme rife
 von deme paradife
 und pflanzez in die erden.
 ez fal ein boum werden
 mit ufwachfender genucht,
 und fwenez brenget line vrucht,
 fo fal din vater wol genelen.
 (*Passional*, Nr. 28, 266, 45–51, A21)⁴⁷

Somit ist das in Aussicht gestellte Öl direkt an das Wachsen des Zweiges zu einem fruchttragenden Baum gebunden. Er wird von größter Bedeutung sein, denn es wurde „das halig krütz dar vss gemacht“.⁴⁸ Durch die unmittelbare Verbindung des Paradieses- und des Kreuzesholzes sind die zentralen Eckpunkte der Heilsgeschichte vom Sündenfall, der den Tod brachte, zur Erlösung durch den Kreuzestod, der den Tod besiegte, benannt, so dass ein heilsgeschichtliches Kontinuum hergestellt ist. Die heilsgeschichtliche

⁴⁵ Nikodemusevangelium. Neutestamentliche Apokryphen, Kap. III (XIX).

⁴⁶ K. Helm (Hg.), Heinrich von Hesler: Das Evangelium Nicodemi, Tübingen 1902, Nachdruck Hildesheim/New York 1976.

⁴⁷ K. Köpke (Hg.), Das Passional. Eine Legenden-Sammlung des dreizehnten Jahrhunderts. Zum ersten Male herausgegeben und mit einem Glossar versehen, Quedlinburg/Leipzig 1852, Nachdruck Amsterdam 1966.

⁴⁸ W. Williams-Krapp, Überlieferung und Gattung. Zur Gattung ‚Spiel‘ im Mittelalter. Mit einer Edition von „Sündenfall und Erlösung“ aus der Berliner Handschrift mgq 496, Tübingen 1980, 49.

Perspektive bestimmt nunmehr die gesamte Anlage der selbständigen, eingangs genannten Kreuzesholzlegenden, unabhängig davon, ob ein Text insgesamt mehr oder weniger Inhalt bietet. Sie greifen alle die Vertreibung aus dem Paradies auf und schildern, dass Gott in diesem Augenblick Adam das Öl der Barmherzigkeit versprach. Bei Heinrich von Freiberg ruft Adam bei der Vertreibung „gotes barmherzikeit“ an, und Gott versichert Adam, ihm vor dem Ende der Welt „daz öle der barmherzikeit“ zu geben (V. 101–110). Bei Helwig von Waldirstet sendet Gott den Engel Cherubim mit der Auskunft zu Adam:

Wan di zit volqueme
 An daz lebenes ende,
 So wolde Got sende
 Und em gebe met heile
 Daz olei zu teile
 Siner gotlichin barmherzikeit.
 (*Helwig von Waldirstet*, V. 24–29, A22)

Selbst wenn das Heilsversprechen in der literarischen Darstellung nicht zum Zeitpunkt der Vertreibung, sondern erst im Augenblick der Aussendung Seths durch Adam erwähnt wird, ist es in Worte gefasst. Demnach gibt es von Anfang an keinen Zweifel daran, dass Gott die Erlösung der Menschen beabsichtigt, und das begonnene Werk vollenden wollte.⁴⁹ Lutwin setzt sich sogar explizit damit auseinander. „Es hat keinen Sinn, Eva zu verfluchen, denn Gott muß es ja zugelassen haben, daß sie von dem Apfel aß, und er tat es, um seine große Barmherzigkeit zu demonstrieren und um der Gelegenheit zur Menschwerdung willen.“⁵⁰ Das von Anselms Erlösungslehre her nachvollziehbare Heilsversprechen in der Kreuzesholzlegende ist ausschlaggebend für den kranken Adam, seinen Sohn Seth zum Paradies auszusenden, um das versprochene Öl der Barmherzigkeit zu besorgen. Adam erteilt diesen Auftrag nicht irgendwann, sondern im Angesicht des irdischen Todes. An diesem Punkt ist die Berührung mit Anselms Folgerung greifbar, dass die Erschaffung des Menschen zur Seligkeit nicht den Tod impliziert, d. h., der Mensch würde nicht sterben, wenn er nicht gesündigt hätte;⁵¹ vielmehr wären Seele und Leib in Ewigkeit selig.⁵² Will Adam zur Seligkeit gelangen, bedarf er des versprochenen Öls der Barmherzigkeit. Das göttliche Versprechen ist der Initiator, womit wiederum in Übereinstimmung mit Anselm geklärt ist,⁵³ dass es keine anderen Möglichkeiten gibt, etwa durch einen Menschen, in den Besitz des Öls zu gelangen. Ausschließlich die göttliche Barmherzigkeit wird ins Auge gefasst und der

⁴⁹ Vgl. CDH II, 5.

⁵⁰ Wyss, 303.

⁵¹ Vgl. CDH II, 2; vgl. Röm 6, 23.

⁵² Vgl. CDH II, 3.

⁵³ Vgl. CDH I, 19–24.

Sünde gegenübergestellt. Dieses Gegenüber markiert auch Seths Weg zum Paradies, denn er sieht unterwegs nur dürre Fußspuren, die durch seinen Vater und seine Mutter entstanden sind, als sie das Paradies verließen. Die Sünde der Eltern war so groß, dass dort seither kein einziges grünes Gras wächst. Während einerseits durch dieses Bild das Gewicht der Sünde in der Schöpfungsordnung deutlich wird,⁵⁴ geht Seth andererseits den Weg zum Paradies im göttlichen Zeichen (Tau bei Helwig von Waldirstet, V. 121, Tetragramm bei Heinrich von Freiberg, V. 233). Daran ist abzulesen, dass Gott die Verletzung der Schöpfungsordnung nicht zulässt und der Mensch im Widerspruch zum Telos Gottes steht.⁵⁵ Vor dem Paradies begegnet Seth dem Engel, je nach Text Michael oder Cherubim, der ihm den Weg zum Öl weisen und die notwendigen Erklärungen geben kann. Das ersehnte Öl kann er ihm freilich nicht geben, weil durch einen Engel, wie ja auch Anselm erläutert, ebenso wenig die verletzte Ordnung wiederhergestellt werden kann wie durch einen Menschen.

Seths Blick in das Paradies bietet die Gelegenheit, in kontrastreichen Bildern das Ausmaß der Sünde und die Erfüllung des Heilsversprechens darzulegen. Wie die unendliche Schönheit des Paradieses die Ehre Gottes und die vier Paradiesesflüsse, die die Welt mit Wasser füllen, die Sündhaftigkeit über den Bereich des Paradieses hinaus widerspiegeln, dokumentiert auch der Baum, an dem Seths Eltern gesündigt haben, durch seine Dürre und Blattlosigkeit die Tragweite der Sünde. Der Baum hat keinen Lebenssaft, er ist tot und signalisiert in seiner Symbolhaftigkeit, dass durch die Sünde der Tod in die Welt kam.⁵⁶ Seth sieht auch die Schlange bei dem dürren Baum liegen, womit die Verführung durch den Teufel und „die Strafe der Sterblichkeit“,⁵⁷ die sich Adam zuzog, nicht zuletzt die Holztypologie angesprochen ist, die Anselm ebenfalls kennt (siehe oben; CDH I, 3). Schließlich sieht Seth auf der Baumkrone das Kind, das eines Tages von einer Jungfrau geboren und „der irbarmunge öl“ (Helwig von Waldirstet, V. 217), das „oly der barmherticheyt“ sein wird (Arnold Immessen, V. 1476, Heinrich von Freiberg, V. 350), beziehungsweise aus dessen Wunden „des olies van barmherticheyden“ fließen wird („Vom Holze des heiligen Kreuzes“, V. 205). Spätestens der Anblick des Kindes auf der Baumkrone bringt zur Anschauung, dass das Öl der Barmherzigkeit der Erlöser ist. Dieses Kind ist, wie der Engel erläutert, wahrer Gott, der Sohn Gottes und wahrer Mensch, nachdrücklich betont durch die Erwähnung der Geburt durch die Jungfrau. Es scheint ein Anliegen der Legende zu sein, hier mit Anselm herauszufiltern, dass die Genugtuung nur ein Gottmensch leis-

⁵⁴ Vgl. CDH I, 15.

⁵⁵ Vgl. CDH I, 19.

⁵⁶ „Wie nämlich durch eines Menschen Ungehorsam der Tod in das Menschengeschlecht eingetreten war, so mußte auch durch den Gehorsam eines Menschen das Leben wieder hergestellt werden“: CDH I, 3.

⁵⁷ CDH I, 22.

ten konnte.⁵⁸ Wohl kaum ein Zufall ist es denn auch, dass das Kind auf der Baumkrone weint. Es weint wegen Adams Sünde und möchte diese Sünde gerne sühnen, wenn die Zeit reif ist. Hier zeichnet sich der eigene Wille des Gottessohnes und die Übereinstimmung mit Anselms Auffassung von der Freiwilligkeit des Opfertodes ab.⁵⁹ Vom Engel erhält Seth zwar nicht das Öl der Barmherzigkeit, aber drei Samenkörner (bei Heinrich von Freiberg, Helwig von Waldirstet, „Vom Holze des heiligen Kreuzes“, Arnold Immessen), bzw. einen Zweig (bei Lutwin wie auch in der „Sibyllenweissagung“) vom Baum, an dem Adam gesündigt hat. Die drei Körner bezeichnen die Dreifaltigkeit, erklärt doch der Engel, dass die drei daraus wachsenden Bäume für den Vater, den Sohn und den Hl. Geist stehen (Helwig von Waldirstet, V. 259–278, „Vom Holze des heiligen Kreuzes“, V. 240–272, Arnold Immessen, V. 1508–1532):

hie bî uns got bezeichent hât
 sîn ewige trînitât:
 den vater bezeichent cêdrus,
 den sun der cipressus,
 der pînus zeichent den heiligen geist
 mit eigenlicher volleist.
 (Heinrich von Freiberg, V. 375–380, A23)

In Anbetracht dieser Bedeutung stellt der dreimalige Einlass Seths in das Paradies, wodurch er dreimal den Baum sieht, einen Hinweis auf die Trinität dar, und Seths Weg von Adam zum Paradies versteht sich dezidiert als Weg zur Trinität. Moses erkennt in den drei kleinen Bäumen die Trinität und bringt sie in das von Gott verheißene Land. Damit aber die Dreiheit in der Einheit deutlich wird, vereinigen sich die drei Bäume bei David in Jerusalem zu einem einzigen Baum. Salomo möchte ihn für den Tempelbau verwenden, was jedoch nicht gelingt. Der dem Paradiesesbaum entstammende Baum durchwandert also wichtige Stationen des Alten Testaments, so dass das Öl der Barmherzigkeit die gesamte alttestamentliche Geschichte durchwirkt. Ob nun der Baum von Salomo als Steg benutzt oder in den Teich geworfen wird:⁶⁰ Es kommt eine Frau zu Salomo, die die Bedeutung des Holzes erkennt. Bei Heinrich von Freiberg und Helwig von Waldirstet ist es Maximilla, die als erste Person erkennt und weissagend ausruft: „Jesûs, mîn got und hêre mîn“ (Heinrich von Freiberg, V. 757), „Hilf Got min here Jesus“ (Helwig von Waldirstet, V. 529). In diesen beiden Dichtungen kommt zuerst Maximilla, dann Sibylla zu Salomo, in vielen anderen Texten kommt aus-

⁵⁸ Vgl. CDH II, 7.

⁵⁹ Vgl. CDH I, 8, 10, II, 10–13.

⁶⁰ Wenn Frau Ava, die wie Ezzo in ihrem „Leben Jesu“ sagt: „an dem holze huop sich der tût, / an dem holze geviel er, gote lop.“ (V. 1599f.), den „wîâre“ (Weiher) als Fundort des Kreuzholzes nennt, ist eindeutig die Kreuzesholzlegende präsent: „daz holz lach ze wâre / in ainem wîâre.“ (1591f.). K. Schacks (Hg.), Die Dichtungen der Frau Ava, Graz 1986.

schließlich Sibylla (Königin von Saba; vgl. 1 Kön 10, 1–13; 2 Chr 9, 1–12). Sie erkennt die weitreichende Bedeutung des Baumes und wird zu Prophezeiungen über das Kommen des Gottessohnes und seine Kreuzigung an eben diesem Baum veranlasst:

o bom, hillicheiden vul,
 wo was ik ye so rechte dül,
 dat ik up dy sitten solde?
 wente an dy sal umme unse sculde
 de godes sone werden ghehanghen.
 („Vom Holze des heiligen Kreuzes“, V. 629–633, A24)

Im Augenblick, in dem eines Tages aus dem Baum des Paradieses das Kreuz gezimmert wird und Christus daran den Opfertod stirbt, erfüllt sich die Bestimmung dieses Baumes. In ihm sind die Sünde, der Tod, die Erlösungsbedürftigkeit mit dem Sieg über Sünde und Tod, der Erlösungstat, verknüpft. Das entscheidende Verbindungsstück in dieser umfassenden Heilsökonomie ist Gottes Barmherzigkeit. Sie ist zur Zeit der Vertreibung versprochen, wird von Adam ersehnt, offenbart sich im Christuskind auf der Baumkrone und manifestiert sich fortlaufend im Baum, so dass Gottes Barmherzigkeit die lange alttestamentliche Zeit hindurch stets präsent ist, bis sie sich endgültig im Baum des Christusereignisses kundtut. Insofern ist in der Kreuzesholzlegende und nicht zuletzt in der „Sibyllenweissagung“⁶¹ die zentrale Aussage verdichtet: „Gott aber, der voll Erbarmen ist, hat uns, die wir infolge unserer Sünden tot waren, in seiner großen Liebe, mit der er uns geliebt hat, zusammen mit Christus wieder lebendig gemacht. Aus Gnade seid ihr gerettet.“ (Eph 2, 4f.; vgl. CDH I, 25: „Quomodo ergo salvus erit homo, si ipse nec solvit quod debet, nec salvati, si non solvit, debet? Aut qua fronte asseremus deum in misericordia divitem [cf. Eph. 2, 4] supra intellectum humanum, hanc misericordiam facere non posse?“).

Das Muster für die Barmherzigkeit Gottes

Alle Texte knüpfen an die Vertreibung aus dem Paradies an, um, so nachdrücklich wie Anselm in CDH, die Schwere der Sünde und die Notwendigkeit der Erlösung aufzuzeigen. In diesem Rahmen verdeutlichen sie, dass es für den Menschen die Alternativen gibt, entweder zugrunde zu gehen oder selig zu werden, wie es schon Anselm vor Augen führt. In der Kreuzesholz-

⁶¹ Im Gros stimmt mit der Kreuzesholzlegende die Sibyllenweissagung überein, auch wenn dort in der Regel die Stationen von Seth über alttestamentliche Patriarchen und Propheten knapp dargestellt werden, um wesentlich ausführlicher über Sibylla und deren Weissagungen zu berichten, so dass insbesondere durch die Prophezeiungen die verkündigende Wanderung durch das Alte Testament fortgesetzt wird. I. Neske, *Die spätmittelalterliche deutsche Sibyllenweissagung*. Untersuchung und Edition, Göppingen 1985.

legende und in der Alanus-Rezeption gibt es Gottes Heilsversprechen, in dem das Ziel Gottes, den Menschen zum Heil zu führen, verdichtet ist, womit ein entscheidender Gedanke von Anselm aufgegriffen ist. Das Heilsversprechen ist der Auslöser dafür, dass hier Adam seinen Sohn und dort *Natura* die Tugenden zu Gott aussendet. Beider Weg zu Gott wird beschrieben; sie gelangen zur Trinität und tragen ihre Bitte vor. In der Kreuzesholzlegende erbittet Seth das Öl der Barmherzigkeit, das die Erlösung ist, in der Alanus-Rezeption bittet die Weisheit um eine reine Seele für einen vollkommenen Körper, damit durch diesen Menschen die Menschheit erlöst werden kann. Weil dem Töchterstreit kein Heilsversprechen vorangestellt ist, bedarf es der Beratung über das Schicksal der Menschheit. Es wird in den verschiedenen Texten auf unterschiedliche Weise, aber stets vor der Folie der anselmischen Satisfaktionslehre geklärt, dass die Errettung der Menschheit ausschließlich durch die Genugtuung vollzogen und diese nur durch einen Gottmenschen geleistet werden kann. Deshalb inkarniert sich Gott im Gottmenschen und stirbt am Kreuz. Er opfert sich, wie es alle Werke zum Ausdruck bringen, im Sinne von Anselms *Maxime* völlig freiwillig. So wird der vorgetragene Wunsch von Adam/Seth, von Natur/Tugenden und von den Töchtern Gottes erfüllt, allerdings nicht umgehend; vielmehr muss die Erlösung über einen längeren Zeitraum hin verkündigt werden. In der Kreuzesholzlegende übernehmen der Baum und die Sibylla die Verkündigung der frohen Botschaft, im Töchterstreit tragen die Propheten und Patriarchen – bei Arnold Immessen stattdessen der Engel Gabriel (V. 3756) – die Nachricht weiter,⁶² in der Alanus-Rezeption ist die „Weisheit“ die Botin. Dadurch sind alt- und neutestamentliches Geschehen direkt aufeinander bezogen und ein heilsgeschichtliches Kontinuum skizziert, in dem die unermessliche Barmherzigkeit Gottes präsent ist. Das deutlich erkennbare und in die nachfolgende kleine Tabelle gebrachte Muster ermöglicht den Verfassern eine heilsgeschichtliche Betrachtungsweise, in der im Rückgriff auf etliche Gedanken in Anselms Erlösungslehre Gottes Barmherzigkeit als durch „*minne*“ definierte Barmherzigkeit in Anschauung gebracht werden kann. Dabei handelt es sich um jene Barmherzigkeit, die mit der Gerechtigkeit übereinstimmt und ein Geschenk der Liebe ist: „*Nempe quid misericordius intelli gi valet, quam cum peccatori tormentis aeternis damnato et unde se redimat non habenti deus pater dicit: accipe unigenitum meum et da pro te; et ipse filius: tolle me et redime te? Quasi enim hoc dicunt, quando nos ad Christianam fidem vocant et trahunt. Quid etiam iustius, quam ut ille cui datur pretium maius omni debito, si debito datur affectu, dimittat omne*

⁶² „Wie in der heilsgeschichtlichen Konzeption die Erlösungshoffnung als Präfiguration oder Prophetie von Patriarchen und Propheten durch die Zeit des Alten Testaments getragen wird, so geht die legendäre Geschichte des Kreuzesholzes über Noah, Abraham, Moses zu David und Salomo.“ *H. de Boor*, Die deutsche Literatur im späten Mittelalter. Zerfall und Neubeginn. Erster Teil 1250–1350, München 1967, 546.

debitum?“⁶³ Es ergibt sich folgendes Bild von einem Muster, in dem x für vorhanden steht:

	<i>Alanus-Bearbeitung</i>	<i>Streit der vier Töchter</i>	<i>Kreuzesholz-legende</i>
Heilsgeschichte	x	x	x
Vertreibung Adams	x	x	x
Heilsversprechen	x		x
Erlösungswunsch	Natur	Barmherzigkeit und Friede	Adam
Reise zur Trinität	Tugenden	vier Töchter Gottes	Seth
Erlösungsentschluss	x	x	x
Genugtuung: Gott-Mensch	x	x	x
Freiwilligkeit Christi	x	x	x
Verkündigung der Erlösung	Baum u. Sibylla	Propheten und Patriarchen	Weisheit
Barmherzigkeit Gottes als entscheidende Größe	x	x	x

Anhang

Freie Übersetzung einiger frühmittelhochdeutschen, mittelhochdeutschen, mittelniederdeutschen und frühneuhochdeutschen Zitate ins Neuhochdeutsche.

A1 Als unser Herr, der allmächtige Gott, sah, wie das Fleisch (die sündige Fleischelust) die Welt verführt hat, beriet er sich mit seiner Erbarmung, die Welt aus der Gefangenschaft zu erlösen. Und er dachte daran, unseren Feind, das menschliche Fleisch, anzulegen und das menschliche Aussehen anzunehmen, um mit diesem Fleisch zu kämpfen und den Teufel zu besiegen und die Welt aus dessen Gefangenschaft zu befreien. Und er beabsichtigte, uns die Gewalt und die Kraft zu geben, damit wir dem Fleisch und dem Teufel widerstehen können.

A2 Denn derselbe unwandelbare Mandelzweig, der den leidvollen Apfel trug und den Menschen niederschlug, bringt wieder süße Frucht, von der die Unmäßigkeit des Teufels gänzlich überwunden wird.

⁶³ CDH II, 20.

A3 Sie freuten sich sehr, wie es der König David zuversichtlich im Psalter sagte, als er darin las: „Barmherzigkeit und Wahrheit.“ Frau Barmherzigkeit und auch ihre Schwester Wahrheit gingen aufeinander zu. Sie empfingen sich sogleich mit großer Freude, ohne sich länger aufzuhalten, nur mit guten Sitten küsste ihre Schwester Friede da die Frau Gerechtigkeit.

A4 Die Barmherzigkeit findet sich hier bei uns in dieser Zeit und in diesem Leben. Er aber wird uns die Gerechtigkeit erweisen am Ende der Zeit und nach diesem Leben, wenn er uns dann streng richten will nach dem Maß seiner Gerechtigkeit am Jüngsten Tag und wenn er einen jeglichen entsprechend seinen Werken oder Verdiensten belohnen will.

A5 Obgleich er doch allmächtig, gerecht und barmherzig ist, hat er doch mehr Grund, uns seine Barmherzigkeit zu erweisen als seine Gerechtigkeit. Denn seine Gerechtigkeit wird er beweisen nach dieser Zeit in dem Urteil des Jüngsten Gerichts. Aber in dieser Zeit ist er uns gegenüber barmherzig, denn er ist nicht gekommen, um über uns zu urteilen.

A6 Gott erbarmt sich deswegen über uns, damit er uns durch seine Barmherzigkeit erretten kann, nämlich uns alle, die er durch seine Gerechtigkeit nicht hätte erretten können und hätte verdammen müssen.

A7 Er [Gott] beauftragte sie, überall zu verkünden, dass er Adams Fall mit seinem eigenen Blut wiedergutmachen wollte.

A8 Nachdem euch mein Beschluss bekannt geworden ist, sollt ihr den Leuten Trost zusprechen, damit sie nicht verzagen. Ihr sollt zu ihnen sprechen: ‚Gott will kommen und uns vom ewigen Tod erlösen, die kleinmütig sind.‘

A9 Als dem Herrn, der alle Tugenden besitzt, die Zeit herangekommen zu sein schien, sandte er Boten in das Land und ließ dem Volk die hoffnungsvolle Kunde bekannt machen, dass bald ein Erlöser kommen würde, der uns erlösen wollte.

A10 Die Propheten begannen auf der Stelle, mit sehr großen Ehren die Zukunft unseres Herrn im Land zu verkündigen.

A11 Wie er die Missetat des Menschen unterdrücken (ausräumen, beseitigen) und den Menschen zur Huld (Gnade) bringen sollte.

A12 Trag es nach Hause in dein Land und sage Adam, dass es [das Zweiglein] von demselben Baum sei, von dem er das Obst aß. Sage ihm, es werde ihm an Seele und Leib nicht besser gehen, bis zu den Tagen, an denen es lebendiges Obst trage.

A13 Du bist voll aller Gnaden, du weißt in deiner Weisheit wohl, dass er fallen sollte und trägst deshalb die Schuld daran. Denke, Herr Gott, nochmals darüber nach: Wie stünde es um Deine Gnade, wenn uns niemals Abhilfe gewährt werden würde? Wir sind doch Dein Geschöpf.

A14 Mich hat Natura mit dem Ratschlag der Tugenden zu deiner Majestät gesandt, mit großem, bittendem Verlangen, dass eine reine Seele von dir mit mir hinab gebracht werde. Die Natur hat gedacht, dass sie einen reinen Leib machen wolle, wie ihn noch nie ein Mann oder eine Frau auf Erden hatte.

A15 Der hohe Gott voller Weisheit hat einen Menschen ohne Mutter und ohne Vater geschaffen. Der Weise und der Gute schuf einen Menschen, der keine Mutter, aber einen Vater hat. Danach bewirkte seine Menschheit mehr. Ein Mensch wurde von zweien geboren, gleichermaßen von Mutter und Vater und von Weisheit auserkoren. Des Weiteren soll die reiche Kunst einen Menschen von vierter Art machen, einen, der zwar eine Mutter, aber keinen Vater hat. Das soll auf der Erde geschehen, und gäbe es in diesem Werk einen Bruch, wären seine [Gottes] Werke unvollkommen. Es muss und muss sein, so sagt es mir mein Verstand. Adam, das ist wahr, wurde ohne Vater

und ohne Mutter geschaffen. Eva hatte keine Mutter. Adam war ihr Vater. Danach wurde mit Fürsorge auf natürliche Art manch ein ehrenvoller Leib, Mann und Frau, von Vater und Mutter geboren. Der würdige Mensch ist noch nicht gekommen, der von der Mutter genommen wurde, aber ohne Vaters Funken auf der Erde. Dieses freudenbringende Wunder hat Gott bisher in seiner Weisheit zurückgehalten.

A16 Er wird Mensch und Gott: Mensch durch die Mutter, Gott wird er durch Gottes Segen, weil er ohne Vater geboren wird.

A17 Es mochte Gott nicht geziemen, dass er die Schuld des Menschen büßen sollte.

A18 Von einem Holz erhob sich der Tod, durch ein Holz kam er wieder zu Fall, Gott Lob!

A19 Adam sprach: „Seth, komm her zu mir und sage mir gütig, was mir durch dich vom Paradies geboten [mitgeteilt] wurde. Das sage mir, da ich dich nach dem Öl der Barmherzigkeit ausgesandt habe.“

A20 Wenn 5.500 Jahre vergangen sein werden, kommt der Baum, der das Öl der Barmherzigkeit trägt.

A21 Nun geh mit diesem Zweig aus dem Paradies und pflanze es in die Erde. Es soll ein Baum mit aufwachsender Fülle werden, und wenn es seine Frucht hervorbringt, soll dein Vater gesund werden.

A22 Wenn die Zeit sich vollendet, will Gott das Öl seiner göttlichen Barmherzigkeit senden und ihn zu seinem Heil teilhaben lassen.

A23 Damit hat uns Gott seine ewige Trinität sinnbildlich mitgeteilt. Den Vater bezeichnet sinnbildlich die Zeder, den Sohn die Zypresse, die Pinie steht für den Heiligen Geist mit ausdrücklicher Vollständigkeit.

A24 Oh Baum, voll der Heiligkeit, wie war ich jemals so sehr töricht, dass ich auf dir sitzen sollte? Denn an dir soll wegen unserer Schuld der Gottessohn gehängt werden.