

Die Todsünden

Von Marie Gothein in Heidelberg

Unter der Fülle personifizierter Abstrakta, die dem Mittelalter dazu dienten, seine philosophischen und psychologischen Gedanken anschaulich und volkstümlich zu machen, nehmen die sieben Todsünden eine hervorragende Stelle ein. Sie treten in der Literatur fast immer in geschlossener Gruppe auf, schon dadurch imponierend; die Vulgärsprachen kennen diese volkstümlichen Gestalten alle unter diesem Titel „Sieben Todsünden“, „seven deadly sins“, „sept péchés mortales“ und haben rückwirkend damit auch die lateinische Literatur des späteren Mittelalters beeinflusst. Denn die theologischen Schriften aller früheren Zeiten unterscheiden scharf zwischen vitia capitalia und peccata mortalia, und nur unter den ersteren verstehen sie unsere Todsünden. Nach des Thomas von Aquino Zeiten waren sie in ihrer Siebenzahl Namen und Reihenfolge ziemlich allgemein auf folgende lasterhafte Eigenschaften festgelegt: superbia, avaritia, luxuria, ira, gula, invidia, acedia.

Unter peccata mortalia aber verstand man zum Unterschiede von peccata venialia schwere Tatsünden, die, wenn ungebeichtet und ungesühnt, zum ewigen Tode führten, und die eben jene vitia capitalia zur psychologischen Voraussetzung hatten. Der Ausdruck Todsünde ist schon der frühesten Kirche bekannt, ja er findet sich zuerst im Neuen Testament (1. Joh. 5, 16) „ἁμαρτία πρὸς θάνατον“. Hier ist allerdings keine Sünde namentlich angeführt, doch haben die Kirchenväter wie Tertullian, Cyprian, Origenes und Augustin den Ausdruck daher entlehnt, und sie verstehen alle unter delicta ad mortem, crimen mortale,

peccata mortifera, ἑμαρτία θανατηφόροι durchaus Tatsünden wie φόνοι, φαρμακία, παιδοφθορία.¹

Weit älter aber als diese Gruppe sind die vitia principalia oder capitalia, die Ahnen vorchristlicher Zeit entstammen. Die lateinischen Theologen fanden Begriff und Ausdruck bei den griechischen schon vorgebildet. Der früheste Schriftsteller, der uns eine ausgeführte Abhandlung über dieses christliche Lehrstück hinterlassen hat, der Asket Evagrius aus Pontos, nennt sie λογισμοί.² Er spricht gleich im Anfang seiner Schrift von ihnen als von γενικώτατοι λογισμοί als „eingeborenen (Laster)gedanken“. Häufiger aber werden sie als πνεύματα τῆς κακίας oder τῆς πονηρίας angesprochen. So benennt sie Nilus, der nicht lange nach Evagrius in der ersten Hälfte des 5. Jahrhunderts das gleiche Thema behandelt.³ Aber auch noch Cassian, der nachweislich diese Lehre aus dem Orient in den Okzident überträgt, spricht zwar zusammenfassend von vitia principalia, nennt aber jedes einzelne der Laster „spiritus“.⁴

Dieser Ausdruck πνεύματα, der demjenigen, der auf dem heutigen Sprachgebrauch steht, nicht ohne weiteres verständlich sein könnte, zeigt uns nun, daß diese frühchristlichen Schriftsteller noch ein mehr oder minder deutliches Bewußtsein von dem Vorstellungskreis haben mußten, aus dem sie ihre Anschauung von den Hauptlastern, die das Heil des Menschen fortwährend bedrohen, und von denen er sich in stetem Kampfe befreien muß, entlehnt haben. Der Bibel direkt ist diese

¹ Otto Zöckler *Das Lehrstück von den sieben Hauptsünden*, München 1893. *Bibl. und kirchenhistor. Studien*, Heft 3.

² Evagrius *Περὶ τῶν ὀκτὼ λογισμῶν πρὸς Ἀνατόλιον* dazu Zöckler a. o. O. p. 16 u. Gennadius *De viris ill.* c. 11.

³ Nilus *Περὶ τῶν ὀκτὼ πνευμάτων τῆς πονηρίας*. Migne *Patr. gr.-lat.* tom. 79, 1145 ff.

⁴ Joh. Cassianus ed. M. Petschenig *De Institutis Coenobierum* lib. V ff. *De Spiritu Gastrimargiae* etc. Noch im 13. Jahrhundert nennt der Kard. Hugo in seinem Bibelkommentar zu Luk. 11, 26 die septem vitia capitalia: septem spiritus nequam.

Gruppe von Lastern nicht entnommen; nirgends findet sich eine Aufzählung, die irgend mit der später von der Kirche rezipierten übereinstimmt. Dagegen kann uns doch ein Bibelwort näher zum Verständnis der Quelle der ganzen Vorstellungreihe führen. Der Apostel Paulus spornt seine Ephesergemeinde (6, 12) an, sich zum Kampfe zu rüsten, nicht gegen Fleisch und Blut, sondern „*πρὸς τὰ πνευματικὰ τῆς πονηρίας ἐν τοῖς ἐπουρανίοις*“. Hier finden wir also den gleichen Ausdruck wieder, den Nilus für seine oben angeführte Schrift zum Titel gewählt hat. Der Apostel nennt die Geister des Bösen nicht einzeln mit Namen, er kennt aber ihren Wohnsitz „*ἐν τοῖς ἐπουρανίοις*“ in den Himmeln, den himmlischen Sphären wohnen sie, und er weiß, daß sie die *αρχαί*, die *κοσμοκράτορες*, die Beherrscher des Kosmos sind, die dem Menschen schaden, wo sie nur können, und gegen die der Mensch nur kämpfen kann, wenn er sich mit den geistlichen Waffen rüstet. Furchtbare konkrete Wesen sieht der Apostel in diesen Feinden der Menschheit¹, überall aus seinen Briefen tritt uns eine solche Anschauung entgegen.² Der Epheserbrief aber ist ganz besonders von dieser Vorstellung durchdrungen. Nur dem, heißt es in einer früheren Stelle (1, 20), der sich Christus ganz ergibt, kann die Macht dieser bösen Feinde nichts anhaben, denn Christus hat Gott über diese Geister gestellt, als er ihn von den Toten erweckte und ihn zu seiner Rechten setzte *ἐν τοῖς ἐπουρανίοις ὑπεράνω πάσης ἀρχῆς . . . καὶ παντὸς ὀνόματος ὀνομαζομένου*“. Der Apostel nennt auch hier die Namen nicht, aber er weiß, daß sie zu nennen sind und

¹ Eine Stelle in den Evangelien könnte hierfür noch von besonderem Interesse sein. Luk. 11, 26 heißt es *τότε πορεύεται (τὸ ἀκάθαρτον πνεῦμα) καὶ παραλαμβάνει ἕτερα πνεύματα πονηρότερα ἑαυτοῦ ἐπτά*. Daß diese Stelle auf die Entwicklung der Lasterheptas Einfluß gehabt hat, glaube ich nicht. Der unsaubere Geist findet sieben Dämonen in der Wüste, deren gewöhnlichem Aufenthalt. Die mittelalterlichen Bibelkommentare leiten jedenfalls die Todsünden nie irgendwie aus dieser Stelle ab.

² Everling *Die Paulinische Angelologie und Dämonologie*.

zu wissen, denn der Name ist das Wesen, und die feindlichen Geister werden überwunden, wenn man ihren Namen kennt¹, über diesen aber ist Christus, und die Gläubigen in Christo hat Gott in seiner Gnade mit Christo auferweckt und „*συνεκάρτισεν ἐν τοῖς ἐπουρανίοις*“.

Die theologische wie die philologische Wissenschaft hat in letzter Zeit in reichem Maße Beweise gebracht, wie sehr gerade die Paulinischen Briefe mit ihrer Engel- und Dämonenvorstellung im engsten Zusammenhang mit der herrschenden Weltanschauung der Zeit stehen.² Es war die Zeit, wo die ganze orientalisch-griechische Menschheit unter dem Drucke der Dämonenherrschaft in Furcht seufzte, wo die Sehnsucht, sich von diesen Tyrannen, denen der Mensch aus eigener Kraft nicht entrinnen konnte, zu befreien, überall Kulte begünstigte, die ihren Gläubigen einen Ausweg aus diesem Labyrinth zeigten. Ein *σωτήρ* mußte die Herrschaft dieser Dämonen brechen und durch ein Mysterium die Seinen zu der gleichen Überwindung führen. Unter den neutestamentlichen Schriften zeigt der Epheserbrief am deutlichsten diese Weltanschauung. Ganz durchdrungen aber von ihr sind heidnische Kulte wie der Mithraskult³, in ihr sind wesentlich die Grundvorstellungen der Hermetischen Schriften zu suchen⁴, in das hellenistische Judentum war sie eingedrungen⁵, und deutlich läßt sie sich in der Religion der Mandäer erkennen.⁶ Das Christentum selbst hat Jahrhunderte einen immer neuen Kampf mit ihr durchfechten müssen, denn in ihr ist nach Anz⁷ „die Zentrallehre“

¹ A. Dieterich *Eine Mithrasliturgie*, Leipzig 1903, p. 112 u. Reitzenstein *Poimandres*, Leipzig 1904, p. 17, Anm. 6.

² Everling a. o. O. Hermann Diels *Elementum* p. 50 ff. R. Reitzenstein *Poimandres* p. 76 ff.

³ A. Dieterich *Eine Mithrasliturgie*.

⁴ Reitzenstein *Poimandres* insbesondere p. 69 ff.

⁵ Reitzenstein a. o. O. p. 76 ff.

⁶ Brand *Religion der Mandäer* p. 74 ff.

⁷ W. Anz *Zur Frage nach dem Ursprung des Gnostizismus*, Texte und Untersuchungen, herausg. von O. v. Gebhardt und A. Harnak, B. XV, Heft 3.

der gnostischen Sekten zu suchen. Gerade im Gnostizismus hatte die Vorstellung von der Unentrinnbarkeit der *εἰμαρμένη* eine besonders düstere Färbung angenommen. Einen Gürtel hatte sie um alles Lebendige gespannt, diesen Gürtel aber bildeten die Sphären der sieben Wandelsterne, der Planeten. Sie sind die Behausung der *ἄρχοντες*, der Feinde der Menschen, oder wurden auch als die bösen Geister selbst angesehen. Gegen das Ende des ersten nachchristlichen Jahrhunderts häufen sich die überlieferten Zeugnisse für diese Vorstellung, doch auch der Apostel Paulus sieht in Sonne, Mond und Sternen lebendige Wesen, die einen Körper haben¹, und auch er übernahm dies als eine seiner Zeit geläufige Vorstellung. Die Bosheit dieser Feinde der Menschheit äußert sich aber vor allem darin, daß sie den Menschen ihr eigenes Wesen und damit die bösen Eigenschaften, deren Bewahrer und Beherrscher sie sind, einpflanzen und sie so zur Sünde zwingen. Allen diesen Religionsgemeinschaften gilt also die Sünde als etwas, was von außen in die reingeschaffene Seele eingedrungen ist. In der koptisch-gnostischen Schrift der Pistis Sophia erhält der Jünger auf seine Frage nach der Herkunft der Sünde alle gewünschte Auskunft „*ἄρχοντες εἰμαρμένης ἰστί ἀναγκάζουσιν homines usque ad commiserint peccata*“.² Die Gläubigen aber können „den Zaun der Bosheit, die in Ewigkeit geborenen Tore der Archonten“³ durchbrechen mit Hilfe der Weißen, die sie erlangt, der Formeln, die sie erlernt, der „*δνόματα ὀνομαζόμενα*“, wie sie der Verfasser des Epheserbriefes nennt. Und wie die Gnostiker, so denken auch die heidnischen Religionsgemeinschaften jener Zeit. Die Mandäer stellen sich in besonders krasser Phantasie die Sphärenkreise als Gefängnisse, „*Maṭarta*“, vor, die die Seele durchlaufen muß. Ein sehr charakteristisches Beispiel teilt Anz⁴ mit: „Und ich ging weiter und gelangte

¹ Everling a. o. O. p. 45, 1. Kor. 15, 40—41.

² Pistis Sophia ed. Schwartz Petermann 336.

³ Anz a. o. O. p. 11 Origenes contra Celsum VI 31.

⁴ Anz a. o. O. p. 71.

zu einer anderen Maṭarta, der des Zan Hasazban, des hurtigen, allzeit bereiten, des Königs des Zornes, der Gewalt und des Verderbens. Ich fragte und sprach: „Wessen Maṭarta ist dies und wen hält sie gefangen und wer ist darin gefesselt?“ So fragte ich, und man antwortete mir: „Gefesselt sind in dieser Maṭarta diejenigen, welche Blut vergießen und ihre Ebenbilder verderben“ usw. Namen und Zeichen mußte die Seele vorweisen, um durch den Ort des Schreckens durchgelassen zu werden.

Konsequenter aber und daher deutlicher als alle diese Sekten bewahrt die hermetische Philosophie den Zusammenhang der Planeten mit sieben lasterhaften Eigenschaften, die sie der Seele einpflanzen, in der Lehre von dem Sündenfall und der endlichen Erlösung des Menschen. Aus Ungehorsam gegen ihren Schöpfer durchbricht die Seele den Sphärenkreis, beim Niedersteigen empfängt sie von den Planeten die bösen Eigenschaften, die sie dereinst beim Aufstieg wieder an die einzelnen Planeten zurückgeben darf.¹ Die hermetischen Schriften weisen verschiedene Listen von lasterhaften Eigenschaften auf, die in der Zahl sieben überall übereinstimmen, im Inhalt aber stark voneinander abweichen², wenn auch einige der Eigenschaften wie Stolz, Zorn und Unzucht und meist auch Geiz in allen wiederkehren. Gerade die Liste allerdings, die uns von der

¹ Reitzenstein a. o. O. p. 52ff. p. 232. Anm. 1 hat Reitzenstein auf den Zusammenhang der christlichen Todsündenvorstellung mit der hermetischen Philosophie hingewiesen. Zielinski *Philologus* 64, 21 hat dann diesen Gedanken aufgenommen und ihn noch einmal *Süddeutsche Monatshefte* 11. Heft, 2. Jahrg. 1905 ausführlicher und in populärer Form entwickelt. Diesen klaren, einleuchtenden Ausführungen verdanke ich die Anregung zu meiner Untersuchung. Vor beiden hat aber schon Ferdinand v. Andrian *Die Siebenzahl im Geistesleben der Völker* (Mittel. der Anthropol. Gesellsch. in Wien B. XXXI, 3. Folge, B. I, 1901, p. 264) in der astrologischen Weltanschauung der antiken Völker die Quelle gefunden, aus der die sieben Todsünden geflossen. Er sieht, und dies wohl mit Recht, in den Gnostikern die unmittelbaren Väter des christlichen Lehrstückes.

² Zielinski *Hermes u. d. Hermetik, Archiv für Religionswissenschaft*, Bd. 8, 1905, p. 332 f.

Erlösung des hermetischen Menschen berichtet, hat mit unserem Sündenschema am wenigsten zu tun.¹ Doch gibt die 6. Schrift des hermetischen Corpus, die dem Beweise gewidmet ist, daß „τὸ ἀγαθὸν ἐν οὐδενὶ ἐστὶν εἰ μὴ ἐν μόνῳ τῷ θεῷ“ eine Liste, die bis auf geringe Abweichungen sich mit dem späteren abendländischen Schema deckt. Die Freiheit des einzigen Gottes von der Sünde wird uns hier (§ 1) wohl in Anlehnung an die Platonische Selbstgenügsamkeit des Guten, wie sie auch für die Freundschaft (Lysis 215 A) entwickelt wird, dargestellt. Das Gute ist nur in Gott, denn da er nicht Mangel leidet, wird er nicht schlecht durch Begierde nach Besitz (avaritia), er verliert nichts und kann daher durch den Verlust nicht der Traurigkeit (acedia) anheimfallen, denn die Traurigkeit ist ein Teil der Schlechtigkeit. Kein Stärkerer ist, den er bekriegen (superbia) müßte, kein Gefährte, dem er unrecht tun oder den er in Liebe begehren (luxuria) müßte, keiner, der ihm ungehorsam, daß er sich darob erzürnen (ira) müßte, kein Weiserer, den er beneiden (invidia) könnte.² Wenn wir „bekriegen des Stärkeren“ mit Herrschsucht (superbia) identifizieren, so bleibt nur ἀδικηθῆναι übrig, für das in dem Schema der abendländischen Kirche „gula“ getreten ist. In dieser Stelle fehlt die Beziehung auf die Planeten.³ Eine unmittelbare Zusammenstellung von Lastern und Planeten hat uns Servius aufbewahrt.⁴ Zu Aeneis VI, 714 heißt es: „fingunt mathematici“,

¹ *Poimandres* ed. Parthey I, p. 14, § 24 ff. Vgl. auch Reitzenstein a. o. O. p. 52, Anm. 3.

² *Poimandres* ed. Parthey VI, p. 48 ff. Aus der gleichen Schlußfolgerung fordert auch Dante in seiner Schrift über die Weltmonarchie den leidenschaftslosen Weltmonarchen.

³ Zielinski *Hermes u. d. Hermetik* p. 332, hat eine Verteilung vorgenommen; über die fünf auch von Servius genannten Laster kann kaum ein Zweifel herrschen. Für 3 u. 4 scheint mir dem Texte sehr Gewalt angetan.

⁴ Maaß *Tagesgötter in Rom und den Provinzen* p. 33. Reitzenstein a. o. O. p. 53.

daß die Seele beim Herabsteigen mit sich nähme „torporem Saturni, Martis iracundiam, libidinem Veneris, Mercurii luci cupiditatem, Iovis regni desiderium“. Luna und Sol fehlen, nicht weil Servius sie vergessen, sondern weil sie häufig von den fünf Planeten abgetrennt als segenspendend den Unheilbringern gegenübergestellt werden und weil sie als die großen *φῶτα* auch sonst eine Kategorie für sich gegenüber den übrigen Planeten bilden.¹

Wenn schon diese Serviusstelle von größter Wichtigkeit für die klare Darlegung des Zusammenhangs der Planeten mit unserem Lasterschema ist, so besitzen wir noch ein anderes Zeugnis des klassischen Altertums, das um so wichtiger ist, weil wir daraus sehen, daß auch außerhalb der Kreise der hellenistischen Mystik die Vorstellung einer Siebenzahl von Hauptlastern feste Wurzel hatte. Es ist dies die merkwürdige Stelle in der ersten Epistel des Horaz an Maecenas, in der er dem Freunde ein Heilmittel für jedes Laster angibt.

Fervet avaritia miseroque cupidine pectus?
 Sunt verba et voces, quibus hunc lenire dolorem
 Possis, et magnam morbi deponere partem.
 Laudis amore tumes? sunt certa piacula, quae te
 Ter pure lecto poterunt recreare libello.
 Invidus, iracundus, iners, vinosus, amator.
 Nemo adeo ferus est, ut non mitescere possit
 Si modo culturae patientem commodet aurem.

¹ Reitzenstein p. 53, Anm. 2, siehe auch Anz. a. o. O. p. 83, 4. Maaß *Tagesgötter* p. 129 macht auf den Schluß des sogenannten Katasterismenbuches des Eratosthenes aufmerksam, in dem nur fünf Planeten angeführt werden. — Auch Ptolemaios hat in seinem Kapitel *περι ποιότητος ψυχῆς* (Tetrabiblos III, 14) nur die fünf eigentlichen Planeten berücksichtigt. Hier bewirken sie in günstiger Stellung jedesmal die wünschenswerten seelischen Eigenschaften, in ungünstiger das üble Gegenbild dazu. Die von Servius erwähnten charakteristischen Züge fehlen auch hier nicht; z. B. Saturn bringt in ungünstiger Stellung *μονογνώμονας, ἀνακεχωρητότας, δειλοῦς, φιλερήμονος, ἑνπαροῦς, ἀδιαφόρους* etc. hervor, u. ähnl. die anderen Planeten. (Die Ptolemaiosstelle verdanke ich Prof. F. Boll.)

Die direkte Quelle, aus der der römische Dichter seine Lasterreihe schöpfte, ist leider noch nicht aufgefunden. Man hat auf die Stoiker hingewiesen, und des Poseidonios eingehende Behandlung der Siebenzahl in seinem Timaioskommentar lassen die Möglichkeit, daß Horaz hier direkt oder indirekt sein Vorbild fand, offen.¹ Die Stoiker bevorzugten insgesamt einzelne Zusammenstellungen, wie *luxuria*, *avaritia*, *ambitio*, oder *ira*, *cupiditas* (*opes*), *libido*. Doch so viele Lastergruppen uns auch von den Philosophen des späteren Altertums unter stoischem Einflusse erhalten sind, so ist nicht eine, die der Horazischen entfernt ähnlich sähe, sei es, daß sie nach platonischer Lehre die Narben der Seele, die das Laster eingräbt, aufzählen, sei es, daß sie Tatsünden büßen lassen. Vielleicht auch würde eine genauere Untersuchung der *sermones* und *Diatriben* der kynischen Philosophen weiter führen. Wie stark Horaz in seinen Satiren von diesen volkstümlichen Predigern beeinflußt worden ist, zeigt sich durch Vergleich mit den neuaufgefundenen Bruchstücken mehr und mehr. Die Wahrscheinlichkeit, daß solche halb sprichwörtlich zusammengestellte Lasterreihen, die mit astrologisch-mystischen Vorstellungen zusammenhängen, sich in volkstümlichen Quellen leichter erhalten als in den Spekulationen gelehrter Philosophen, ist gewiß nicht ganz abzuweisen.

Die Bedeutung, die Horaz' Aufzählung in der Entwicklung der Hauptlasterlehre der abendländischen Kirche einnimmt, wird später erwähnt werden.

Wenden wir uns nun den Anfängen dieser Lehre in der orthodoxen Kirche zu, die wir im Orient finden, so muß

¹ Zöckler a. o. O. p. 7 hat zuerst auf die Übereinstimmung dieser Horazstelle mit dem Kirchenschema aufmerksam gemacht, er deutet auf die Stoiker als Quelle. Zielinski *Philologus* 64, 31 nennt sich ihm anschließend, doch auch nur vermutungsweise Poseidonios. Roscher *Die Hebdomadenlehre der griech. Philosophen und Ärzte*, *Abh. d. Kgl. Sächs. Gesellsch. d. Wiss.*, Bd. XXIV der *Phil.-Hist. Klasse*, p. 190 ff., handelt ausführlich über des Poseidonios Bedeutung für die griechische Hebdomadenlehre.

es nach allem bisher Gesagten in Erstaunen setzen, daß diese erste dogmatische Festlegung uns nicht sieben, sondern acht Laster gibt. *Περὶ τῶν ὀκτὼ λογισμῶν* nennt Evagrius von Pontus seine Schrift und Nilus *Περὶ τῶν ὀκτὼ πνευμάτων τῆς πονηρίας*, und beide zählen mit geringer Abweichung der Reihenfolge folgende Laster auf: *γαστριμαργία* (Völlerei), *πορνεία* (Unzucht), *φιλαργυρία* (Geiz), *λύπη* (Traurigkeit), *ὀργή* (Zorn), *ἀκηδία* (Trägheit), *κενοδοξία* (Eitelkeit), *ὑπερηφανία* (Stolz). Zöckler weist sehr treffend nach, wie diese Reihenfolge von den mönchischen Verfassern für mönchische Bedürfnisse gemacht sei, wie zuerst die fleischlichen Sünden Völlerei und Unzucht, dann die geistigen, zuletzt am schwersten von allen der Stolz zu überwinden sei.

Doch erklärt dies weder die Zahl, noch die Auswahl dieser Aufzählung. Die Verfasser erwähnen nichts von einer Quelle. Sie nehmen unabhängig voneinander die acht Hauptlaster als etwas Festes und Gegebenes an, das man nur mit Beispielen belegen müßte. Wir müssen mit Sicherheit annehmen, daß das Bewußtsein von der eigentlichen Quelle dieser ganzen Vorstellung den christlichen Schriftstellern des 4. und 5. Jahrhunderts völlig entschwunden oder zum mindesten absichtlich von ihnen ausgeschieden war. Denn die orthodoxe Kirche hatte damals den Kampf gegen die Astrologie und die damit verbundene Weltanschauung wenigstens äußerlich an den meisten Orten siegreich bestanden; eine letzte Erinnerung fanden wir höchstens noch im Titel der Schrift des Nilus. Doch auch an eine Herleitung aus der gelehrten aristotelischen Philosophie wird man kaum denken können. Die Aristoteliker, die sich auf die platonische Seelenlehre stützen, gehen von den Tugenden aus, deren Verneinung die Laster sind.¹ Die christliche Laster-

¹ Hans v. Schubert *Moellers Lehrbuch der Kirchengeschichte* 2. Aufl. 1902 p. 796 ff. macht auf die pseudoaristotelische Schrift *περὶ ἀρετῶν καὶ κακιῶν* aufmerksam. Hier sind acht Tugenden und als Laster die ihnen entsprechenden Verneinungen aufgezählt. Aus den oben an-

lehre aber hat sich, wie im weiteren immer wieder wird betont werden müssen, völlig unabhängig von der christlichen Tugendlehre, die sich an die platonische anlehnt, entwickelt, so sehr, daß irgendeine Übereinstimmung der beiden durch Gegenüberstellung von der Kirche niemals ernstlich versucht wird. Wenn also unsere Schriftsteller eine Achtzahl von Hauptlastern gebrauchen, ohne den Anspruch zu machen, selbsttätig in Zahl und Auswahl gewesen zu sein, so liegt auch hier die Wahrscheinlichkeit einer volkstümlichen Tradition sehr nahe. Um uns die Änderung der ursprünglichen Sieben- zu einer Achtzahl zu erklären, müssen wir im Auge behalten, daß diese Schriften im Orient entstanden, aus alexandrinischen Kreisen hervorgegangen sind, d. h. in dem Lande, wo die mystische Zahlenspielererei sich ganz besonders darin gefällt, eine Zahl aus der anderen hervorgehen zu lassen. Schon bei den Babyloniern sind die Igigi, die Götter, die häufig mit den Planeten als den Schicksalsgöttern identifiziert werden, wohl ursprünglich sieben, werden aber noch öfter als acht gezählt.¹ In der ägyptischen Theogonie spielt die Achtzahl an sich eine große Rolle.² Die

geführten Gründen stimmen diese Tugendverneinungen aber mit dem kirchlichen Lasterschema wenig überein. Mit größerem inneren Rechte hat man in der stoischen Lehre von den vier *πάθη*: *ἡδονή*, *ἐπιθυμία*, *λόπη* und *φόβος* die Quelle der ersten christlichen Laster sehen wollen (Zöckler a. a. O. p. 5 ff.). Denn diese *πάθη* sind selbständig entwickelte Seelentriebe. Doch eine wirkliche Übereinstimmung, die auf eine direkte Erweiterung der stoischen Lehre wiese, ist auch hier nicht zu finden. Die Furcht, ein so wichtiges Glied der stoischen Affektenlehre, läßt sich schwerlich unterbringen. Auch die Praxis der stoischen Philosophen, die vier Affekte als Hauptklassen hervorzuheben, unter die eine Menge von Unterarten gruppiert wurden, hat, soweit wir sehen können, gerade in der ersten christlich-mönchischen Tradition der Laster nicht gewirkt, sondern findet erst im Abendlande bei dem Siebenschema des Prudentius eine Analogie.

¹ Schrader *Die Keilinschriften und das alte Testament*. 3. Aufl. 1902 p. 153, dazu Jensen *Keilinschriften-Bibliothek VI*, p. 587.

² Brugsch *Religion und Mythologie der alten Ägypter*. Leipzig 1888 p. 149 ff.

Ogdoasgottheiten, die die Ägypter unter verschiedenen Namen und Gestalten verehrten, erinnern ebenfalls in manchen ihrer Aufgaben und Darstellungen an die Planeten, so wenn sie als Sängler¹ die neugeborene Sonne im Osten begrüßen, um danach im Wasser unterzutauchen und am Abend im westlichen Himmel wieder zu erscheinen, wenn sie als aufgehende und untergehende aufgeführt werden. Sie erscheinen immer paarweise, wie acht als Vierpaar auch in der frühen christlichen Zahlenmystik eine Rolle spielt, „quattuor conjugationes et copulae“ nennt Cassian die Hauptlaster. Wie leicht auch bei den Ägyptern immer eine Zahl aus der anderen herauswächst, zeigt eine Inschrift von Dêr-el-Bahari², die einem Propheten des Ammon gilt: „ich bin zwei“ spricht der Tote, „die vier werden, ich bin vier, die acht werden, ich bin einer darüber hinaus“. Hier ist aus der Ogdoas die Enneas geworden; in ähnlicher Weise läßt Hieronymus aus der Sieben die Acht entstehen „Septenario numero expleto (im alten Bund) postea per ogdoadem ad Evangelium scandimus“.³ Gregor von Nazianz wieder identifiziert die sieben Tage der Woche mit dem gegenwärtigen Leben und die Zahl 8 mit dem μέλλον αἰὼν καὶ ἀδιάλυτος. Auch Beda fügt⁴ den sieben Weltzeitaltern als achtens die Zeit der ewigen Ruhe nach dem jüngsten Gericht an⁵, was Abt Elfric in seiner Einleitung zum Alten Testament (ed. Grein p. 19f.) übernommen hat. Bei Hieronymus findet sich hier in orthodoxer Fassung eine zweifellose Anlehnung an gnostische Anschauungen. Bei den Gnostikern spielt durchweg die Ogdoas eine große Rolle, sie ist hier immer der Kreis der Überwindung der bösen Sieben, das Zwischenreich, ehe die Seele zur höchsten Vollendung

¹ Zu erinnern ist an die Sphärenharmonie der Planeten bei den Pythagoreern.

² Maspero *Receuil des travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptienne et assyrienne* XXIII, p. 196.

³ Hieronymus in *Eccl. c. II n. 2* Migne XXIII, 1101.

⁴ *Migne t. 36 p. 612 C.* ⁵ *De temporum ratione c. 71.*

aufsteigen darf, so bei den Valentinianern und den Ophiten.¹ Doch auch die hermetische Philosophie kennt in ähnlichem Sinne die Ogdoas², und die mandäischen Schriften sprechen häufig von acht Maʿartas und zählen dann wohl dazu Ruhâ, die böse Mutter der sieben.³

Näher aber noch zu unserem Ziel führt uns eine jüdisch-hellenistische Schrift, die durch spätere Zusätze für christlichen Gebrauch zurecht gemacht worden ist⁴, das Testament der XII Patriarchen.⁵ Diese Schrift scheint mir in jeder Beziehung ein wichtiges Glied in der Entwicklung unseres Vorstellungskreises zu sein. Sie ist ganz durchsetzt von der Furcht vor den bösen Dämonen, den Geistern des Irrtums, den *πνεύματα τῆς πλάνης*⁶, vor denen die Patriarchen ihre Kinder warnen. Das Testament Ruben enthält aber eine Aufzählung aller sieben *πνεύματα τῆς πλάνης* in folgender Reihenfolge: *πορνεία, γαστριμαργία, μάχη, κενοδοξία, ὑπερηφανία, ψεῦδος, ἀδικία*. Sie sind in den Menschen hineingepflanzt und leben in ihm zusammen mit den Geistern des Lebens, auch sieben an der Zahl, den fünf Sinnen, dem Geiste der Bewegung, des Werdens und dem Geiste der Zeugung. Nun fährt der Patriarch fort: *ἐπὶ πᾶσι τούτοις ὄρδοον πνεῦμα τοῦ ὕπνου ἐστὶ*, und diesem

¹ Lipsius *Ophitiches System. Zeitschrift für wissenschaftl. Theologie.* 1863 p. 37–57. Anz a. o. O. p. 35 ff.

² Reitzenstein *Poimandres* p. 53 u. 54.

³ Brand a. o. O. p. 74.

⁴ Schürer *Geschichte des jüd. Volkes im Zeitalter Jesu Chr.* Leipzig 1898. 3. Aufl. p. 260.

⁵ *Testament der XII Patriarchen* ed. Robert Sinkler. Cambridge 1869.

⁶ Reitzenstein a. o. O. 53 Anm. 3 und p. 75 Anm. 4 will aus Ruben c. 2 herauslesen, daß jeder Planet mit einem guten und einem bösen Geiste verbunden sei; im Texte selbst aber steht hiervon nichts, denn die *ἐπὶ πᾶσι πνεύματα τῆς πλάνης*, vor denen der Patriarch seine Kinder warnt, sind doch nur die sieben Geister des Irrtums, der Sünde, die den *πνεύματα ζωῆς* entgegengesetzt sind. Auch sonst treffen wir den Ausdruck *πνεύματα τῆς πλάνης* verschiedene Male in der Schrift an (Simeon 3, Isaschar 4, Sebulon 7), immer aber in gleicher Bedeutung; an einer Stelle (Simeon 2) spricht der Patriarch auch von einem *ἄρχων τῆς πλάνης*; von Planeten aber ist nirgend die Rede.

ganz unerwartet kommenden achten Geiste — es waren von ihm zu Anfang ausdrücklich nur sieben angekündigt — muß auch auf der Seite der *πνεύματα τῆς πλάνης* ein achter entsprechen, der mit den gleichen Worten eingeleitet wird, es ist die *φαντασία*, die an und für sich mit den bösen Geistern gar nichts zu tun hat und wohl nur als Gefährtin des Schlafes gewählt ist, um das Umherschweifen des Traumes dadurch anzudeuten. Augenscheinlich hat also hier der jüdische Verfasser unter dem Zwange einer herrschenden Ogdoas seine ursprüngliche Hebdomas erweitert.¹ Ähnlich werden wir uns auch die Entstehung der Ogdoas der Hauptlaster in der christlichen orientalischen Kirche denken müssen. Dazu kommt eine große Übereinstimmung des Inhalts der Liste des Patriarchen mit der der Hauptlaster in ihrer frühesten christlichen Gestalt.

Testamentum Ruben

1. *πορνεία*
2. *γαστριμαργία*
3. *μάχη*
4. *κενοδοξία*
5. *ὑπερηφανία*
6. *ψεῦδος*
7. *ἀδικία*
8. (*φαντασία*)

Evagrius

2. *πορνεία*
1. *γαστριμαργία*
5. *ὀργή*
7. *κενοδοξία*
8. *ὑπερηφανία*
4. *λύπη*
3. *φιλαργυρία*
6. *ἀκηδία*.

Sechs Eigenschaften stimmen überein, denn die *ἀδικία* im Testamentum ist als eine Bereicherung durch Diebstahl und krumme Wege erklärt, also der *φιλαργυρία* gleichzusetzen. Es fehlen also nur die beiden zusammengehörigen *λύπη* und *ἀκηδία*. Doch auch von diesem Lasterpaar, das immer als

¹ Ähnlich werden wir wohl auch die Stelle in dem pseudohippokratischen Buch *περὶ ἑβδομάδων* erklären, wo nach einer ausdrücklichen Ankündigung von sieben himmlischen Gestirnen darauf acht (vier Paare) aufgezählt werden, auf die Roscher hinweist (*Die Hebdomadenlehre* a. a. O. p. 47). Dadurch werden auch die Bedenken Roschers (Anm. 80), daß es sich hier um eine falsche Zählung handle und eines der Gestirne ausgelassen werden müsse, gehoben.

besonders christlich und innerhalb der christlichen Kirche als besonders geistlich angesehen worden ist, hat die *λύπη*, wie schon Reitzenstein hervorhebt¹, ihren Ursprung in den hermetischen Schriften. In der oben besprochenen 6. Schrift heißt es mit besonderer Betonung „*ἡ λύπη γὰρ κακίας μέρος*“.² In der gleichen Schrift befindet sich noch eine andere Aufzählung von einer Siebenzahl von Lastern, die stark von dem ersten Schema abweicht.³ Auch hier tritt noch ein besonders herausgehobenes achttes Laster „*τὸ μᾶλλον ἀνυπέροβλητον κακόν, ἡ γαστρομαργία, ἡ τῶν κακῶν πάντων χορηγός, ἡ πλάνη, ἡ ἀπουσία ἐνθάδε τοῦ ἀγαθοῦ ἐστὶ*“. Die Völlerei, die bei der ersten Aufzählung fehlte, ist also hier als Chorführerin aller anderen, gleichgültig aufgezählten Laster mit solcher Heftigkeit bezeichnet, als wollte der asketische Verfasser ein in seiner Gemeinde sehr verbreitetes Laster treffen. Mit diesem Laster aber beginnen auch die orientalisch-christlichen Aufzählungen den Reigen, und der Patriarch Ruben im Testamentum stellt es mit *πορνεία*, der es an zweiter Stelle als Fleischeslaster folgt, an die Spitze.

Wir dürfen also annehmen, daß die christlichen Schriftsteller um das Jahr 400 sich einem im Orient weit verbreiteten Achtlasterschema angeschlossen haben, das in Inhalt, vielleicht auch in der Reihenfolge ihnen in fester Form vorgelegen hat.

Im Beginne des 5. Jahrhunderts kehrt nun der in Ägypten erzogene Johannes Cassianus nach dem Okzident zurück, um von Südgallien aus, wo er Abt des Klosters Lerinum wurde, die orientalische Klosterzucht mit großem Erfolge auch im Okzident zu verbreiten. Er bringt mit sich die Achtlasterlehre,

¹ Reitzenstein a. o. O. p. 233.

² *λύπη* ist allerdings auch eine der vier Affekte der Stoa, so daß ihr Einfluß sowohl auf die hermetische Philosophie, wie auf die christliche Lasterlehre hierin nicht unwahrscheinlich ist.

³ § 4 *σῶμα δλικόν τὸ πάντοθεν ἐσφιγμένον* (Zielinski *Hermes u. d. Hermetik* p. 233 sieht mit Recht in diesem Ausdruck eine Erinnerung an die Planeten) *κακία καὶ πόνοις, καὶ ἀλγηδόνι, καὶ ἐπιθυμίαις, καὶ ὀργαῖς, καὶ ἀπάταις, καὶ δόξαις ἀνοήτοις.*

die er für so wichtig für die von ihm organisierten Klöster hält, daß er in seinem umfangreichen Werke *De institutione coenobiorum*¹ von 12 Büchern acht ihr widmet. Bei der großen Bedeutung und dem Einfluß, den Cassian als der Organisator der Klöster für das Abendland hatte, konnte er auf eine rasche Verbreitung des Achtlasterschemas rechnen. In der Tat sehen wir es auch über die Klosterpraxis hinaus lange in Gebrauch, trotzdem es von Anfang an mit einer anderen abendländischen Fassung zu kämpfen hatte, der es schließlich unterlegen ist. Am längsten und nachhaltigsten können wir sein Wirken in dem Lande verfolgen, wo die christliche Kultur sich ganz unter dem Einflusse von Klöstern entwickelt hat, in Großbritannien. Leider lassen uns irische Quellen ganz im Stich, trotzdem die Anfänge dieser Kirche, die sich noch im Dunkel verlieren, höchst wahrscheinlich „eine Folge jener ersten mächtigen Welle des Mönchstums waren, die sich über Gallien und Britannien ergoß“², in der eben Cassian eine so große Rolle spielt. Dagegen beruft sich der erste hervorragende Kopf der angelsächsischen Kirche, Aldhelmus von Sherborne, im Anfang des 8. Jahrhunderts ausdrücklich auf Cassians Werk, wenn er die acht Hauptlaster aufzählt. So in seinem großen Gedichte *De laude virginum*, dessen letzter Teil *De octo principalibus vitiis*³ den Hauptlastern gewidmet ist. Aldhelmus ging aus der Schule des Abtes Hadrian hervor, der mit dem Mönche Theodorus von Tharsus nach Canterbury herübergekommen war. Höchst wahrscheinlich hat dieser frische und unmittelbare orientalische Einfluß des mächtigen Erzbischofs von Canterbury das Seinige beigetragen, um die Achtlasterlehre festzuhalten. Es ist auch vielleicht nicht ohne Bedeutung und Zusammenhang,

¹ *De coenobiorum Institutione* V 1ff. die gleiche Reihenfolge der Sünden auch 5 *Collatio* c. 11; 18.

² Zimmer *Keltische Kirche, Real-Encyclopädie für protestantische Theologie*.

³ *Migne Patrol. lat.* LXXXIX 281 ff. bei Giles *Patres ecclesiae anglicanae* (Oxford 1844) p. 203 ff. erscheint es als selbständiges Gedicht.

daß Beda ausdrücklich die Achtzahl als vom Übel ansieht, „in malo accipitur“. Weil sie aus zweimal vier besteht, so erinnert sie an die Zeitlichkeit, da das Jahr aus vier Jahreszeiten besteht, sie erinnert an die Erde, welche in vier Himmelsrichtungen auseinander geht, an das Körperliche, das aus vier Elementen besteht.¹ Da Beda mit dieser im Mittelalter doch sehr ernst genommenen Zahlenmystik allein dasteht und Hieronymus z. B. ihr direkt widerspricht, so ist hier vielleicht auch eine Wurzel, die die Acht bei den Lastern gerade in Britannien festhielt, zu sehen.

Bei Alcuin, der ein Jahrhundert später am Karolingischen Hofe sein Buch über die Tugenden und Laster² schrieb, macht sich ein kleiner kontinentaler Einfluß darin geltend, daß er die Superbia am Anfang behandelt, sonst ist seine Zahl und Reihenfolge ebenfalls die Cassians. Eine ausgesprochene Tendenz, das mönchische Achtlasterschema festzuhalten, zeigen auch die angelsächsischen Bußbücher, die wohl größtenteils dem 7. und 8. Jahrhundert angehören. Das überlieferte Material ist freilich im großen und ganzen wirr und unvollständig, doch ist allen gemeinsam das Einteilungsprinzip nach den Hauptlastern — d. h. nach Gedankensünden, während die sogenannten römischen Bußbücher das für die Praxis zweifellos weit vernünftigeren nach den Tatsünden, die doch in erster Linie zu büßen sind, nennen.³ In verschiedenen Bußbüchern, wie in dem sogenannten des Theodor und im Cummeanischen⁴ lassen sich

¹ Beda, *Migne Patr. Lat.* B 91. 1181 c.

² Alcuin *liber de virtutibus et vitiis.* c. 27—37. *Migne Patrol. lat.* CL 632 ff.

³ Siehe J. Schmitz *Die Bußbücher und Bußdisciplin der Kirche.* Mainz 1883. Die ausgesprochene Tendenz dieses Buches, den Beweis für eine ununterbrochene Tradition der Bußdisziplin nur der römischen Kirche zu erbringen, läßt es die Abfassungszeit der angelsächsischen und fränkischen Bußbücher immer mehr herabrücken, doch ist der Hinweis auf den prinzipiellen Unterschied des Einteilungssystems der römischen und der nordischen Bußbücher gewiß beachtenswert.

⁴ Wasserscheben *Die Bußordnungen der abendländischen Kirche.*

die Spuren des Cassianischen Schemas erkennen, doch nur das sogenannte Poenitentiale Bigotianum liegt vollständig unserer Reihenfolge zugrunde. Ganz einzig aber steht Britannien damit, daß das Achtlasterschema selbst in die Volkssprachenliteratur übernommen wurde. Den Grund hierfür müssen wir einmal darin suchen, daß so früh wie in England uns in keiner anderen Vulgärsprache theologische Übersetzungsliteratur erhalten ist. Dann aber auch in der Neigung zum Festhalten an dem Alten, die von Anfang an das Inselvolk ausgezeichnet hat. So finden wir in des Abtes Ælfric Fastenhomilie¹ das Achtlasterschema des Cassian und Alcuin² nachgebildet. In Ælfrics Sammlung von Heiligenleben³ ebenso wie in einer anonymen Predigt⁴ finden wir die gleiche Reihe. Ja sogar noch in einer Abhandlung, die erst um das Jahr 1200 geschrieben ist, können wir aus dem erhaltenen Fragment deutlich erkennen, daß auch hier noch das Cassianische Schema zugrunde liegt.⁵

Doch England macht, wie gesagt, mit dieser langen Herrschaft des Achtlaster-Schemas eine völlige Ausnahme. In den anderen Ländern begann es schon 1½ Jahrhunderte nach seiner Einführung zu wanken, augenscheinlich aber hat es schon von Anfang an einen Kampf mit einem im Abendlande herrschenden Siebenschema zu kämpfen, das eine Reihe von wesentlichen

¹ ed. Thorpe *The Homilies of the Anglo Saxon Church*. II p. 218. Siehe darüber Max Förster *Über die Quellen von Ælfrics Homiliae Catholicae*. Inaug.-Diss. Berlin 1892, Anh. II und Anglia B. 16, 1894 p. 49.

² In einer Handschrift Bodl. 343 (früher NE. F 4, 12).

³ *Lives of Saints* ed. Skeat. I p. 354 N. 16.

⁴ *De VII vitiis et de XII abusivis* ed. Morris. *Old Engl. Homilies* E. E. T. S. 34 p. 296 ff. und in jüngerer Fassung (um 1200) p. 101 ff.

⁵ E. E. T. S. 89 *Vices and Virtues, a Middle-Engl. Dialogue about 1200* ed. Holthausen. Siehe auch Max Förster a. o. O. p. 48 Anm. Nur das letzte Stück ist erhalten. Das Fragment beginnt mit „tristitia mortem operante“ und ihrer Schwestersünde sloth-acedia, darauf superbia und das ihr verwandte vana gloria. Ganz nach Cassian sind die Laster paarweise behandelt. Daß ira der tristitia vorausgeht, läßt sich aus den erhaltenen Schlußzeilen ersehen, eine spätere Bemerkung im Ms. zeigt zudem, daß invidia fehlte; alles wie bei Cassian.

Unterschieden zeigt. Wir begegnen einer solchen Aufzählung von sieben Lastern in der abendländischen christlichen Literatur schon ein Menschenalter vor Cassian in der Psychomachie des Prudentius. Die Bedeutung dieses ersten allegorischen Gedichtes des christlichen Altertums für die ganze Folgezeit kann nicht hoch genug angeschlagen werden. Es behandelt bekanntlich den Kampf der Tugenden und der Laster. Sieben Laster: Idolatrie, Libido, Ira, Superbia, Luxuria (hier als Üppigkeit der körperlichen Bedürfnisse aufgefaßt, wie ihre Gegnerin Sobrietas zeigt), Avaritia und Discordia (Häresie) bedrängen als Anführerinnen von anderen Lasterhaufen sieben streitbare Jungfrauen, die sieben Tugenden, die ihr genaues Gegenteil sind: Fides, Pudicitia, Patientia, Humilitas, Sobrietas, Operatio (werk-tätige Liebe als Gegnerin der Avaritia) und Concordia. Nur die fünf mittleren Laster haben wir bisher in unserem Schema getroffen, und auch sie nur treffen wir in dem späteren abendländischen.

Mit weiser Ökonomie für sein Gedicht stellte aber Prudentius an den Anfang die Idolatrie, das heidnische Laster als solches, das er daher auch im Texte wiederholt „cultus veterum deorum“ nennt und zum Schluß die Discordia, die nach ihrem Namen befragt sich als Häresie, die christliche Schwester der Idolatrie, zu erkennen gibt. Der Bekämpfung dieser beiden galt des Prudentius ganze polemisch-dichterische Tätigkeit, sie umschließen daher die übrigen Laster; wenn auch die Idolatrie von der Fides aufs Haupt geschlagen und alle übrigen Feinde niedergeworfen sind, so bleibt doch zum Schluß im eigenen Lager noch Zwietracht säend die Ketzerei zu überwinden. Dies der Gedankengang des Gedichtes, der Prudentius leicht dazu bringen konnte, selbst eine traditionelle Lasterreihe, wenn ihm eine solche vorgelegen haben sollte, zu seinem Zwecke zu ändern. Die Zahl sieben aber war ihm bindend, an ihr änderte er nichts. Der geniale Gedanke, eine Lasterschlacht darzustellen, war Prudentius schon in einem seiner früheren Werke, in der

Hamartigenia gekommen. Schon hier sah er, wie die Kohorte des Satan gegen das Menschengeschlecht anstürmte. Hier ziehen die Laster in ganzen Scharen¹ heran. Daß dem Dichter aber auch hier schon eine Art Ordnung in sieben Gruppen vorgeschwebt, zeigen die sieben kananäischen Völker, die (nach Deut. 7, 1) Moses bezwingt, und die er als typologisches Vorbild der Bibel auswählt.² Diese bösen Feinde, die „das Herz des Menschen ausaugen“, führen ihm die Apostelmahnung in den Sinn, die Warnung vor dem Kampfe, den wir nicht mit Fleisch und Blut kämpfen, sondern, wie er interpretiert,

„Sed cum spiritibus tenebrosis nocte dieque
Congredimur, quorum dominatibus humidus iste
Et pigris densus nebulis optemperat aer.“³

Aus „den Himmeln“, die der Apostel ihnen zur Wohnung wies, haben die bösen Geister bei Prudentius in die neblige Luft herabsteigen müssen, die der Dämonenaufenthalt schon bei den Stoikern war⁴ und es bis in die spätesten Zeiten, ja bis heute geblieben ist. Die *ἐπουράνιοι* des Apostels hätten wohl noch zu sehr an die Planetenherrschaft erinnert, und Prudentius war einer der Hauptstreiter im Kampfe der Kirche gegen die Gestirnmächte. Es war ein Kampf, der „auf der ganzen Linie entbrannte“⁵, für den ein Augustinus ebenso seine ganze Kraft einsetzte, — ist doch sein Werk über den Gottesstaat vorzüglich in seinen Dienst gestellt, — wie der burleske Asket Kommodian „Christi Bettler“, wie er sich nennt, wenn er selbst noch mit heimlicher Angst vor den unheimlichen Mächten

¹ Prudentius *Hamartigenia* v. 345 ff

² Das gleiche typologische Beispiel verwendet Cassian in seinen Klosterinstitutionen. Da er aber für seine acht Laster auch acht Völker braucht, so hilft er sich aus der Schwierigkeit, indem er die Ägypter als Israels Hauptfeind der Gastrimargie gleichstellt, die als Anführerin ebenso wie die Ägypter nie ganz zu besiegen sei.

³ *Hamartigenia* v. 515 — 517.

⁴ Rhode *Psyche* 3. Aufl. II. p. 320.

⁵ E. Maaß *Die Tagesgötter in Rom und den Provinzen*. Berlin 1902 p. 23 ff., 257 u. Anm. 12 u. a. m.

seine Stimme erhebt und die Gestirne, die unzüchtigen Heidengötter, die ihnen Namen und Wesen gaben, verhöhnt.¹ So ist auch Prudentius' ganze Auffassung der Sünde in bewußtem Gegensatz gestellt gegen den astrologischen Fatalismus der Gnostiker, wie er sich etwa in der Pistis Sophia ausspricht. Gott, so führt Prudentius aus², hat den Menschen frei geschaffen, aber um ihm die Freiheit der Wahl zu geben und damit die Möglichkeit richtiger Erkenntnis, gab er ihm die Sünde, mit der er kämpfen muß, mit der er aber auch kämpfen darf und die er aus eigener Kraft und Willen überwinden kann. Durch diese uneingeschränkte Betonung des freien Willens, die hier von dem Gnadenakte der Erlösung ganz absieht und der Erbsünde mit keinem Worte gedenkt, rückt aber auch Prudentius von seinem großen Zeitgenossen Augustin ab; gerade weil seine polemische Spitze gegen den gnostischen Fatalismus gerichtet war, lag es ihm ganz ferne nun wie Augustinus einen orthodoxen Fatalismus einzusetzen. Ja man könnte sagen, daß Prudentius mit dem zündenden Gedanken seines großen Lasterkampfes dem freien Willen des Menschen aus eigener Kraft ein Tor geöffnet habe, und daß dies Verdienst gerade seine Volkstümlichkeit das Mittelalter hindurch stark mit bestimmt hat. So wurde durch die Dichtung ein Gedanke in das Mittelalter herüber gerettet, den das Dogma durch die Verurteilung der pelagianischen Schriften zu vernichten strebte. Dieser Lasterkampf findet sich also schon in diesem frühen Werke des Prudentius, das die dogmatische Stellung des Dichters so klar kennzeichnet und der Psychomachie

¹ Maaß a. o. O. p. 23 ff. Kommodian verfaßte in der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts (Schanz, *Röm. Lit.* III, 432 f. entscheidet sich für Mitte des 3. Jahrh.) als ein Zeitgenosse des Prudentius ein Gedicht „De Septizonio et stellis“, das alle Missetaten der Götter aufführt, um ihre Unfähigkeit zu beweisen, die Lenker der Gestirne und durch sie der Weltordnung zu sein.

² *Hamartigenia* v. 657 ff. Prudentius berührt sich mit dieser Auffassung eng mit der lateinisch-hermetischen Schrift Asklepios', die den Gedanken der Sünde als Erziehungsmittels Gottes für den Menschen eingehend erörtert.

an dichterischer Schönheit nicht nachsteht, vorgezeichnet. In dem Bilde eines antiken homerischen Kampfplatzes, auf dem sich zwei gleichstehende Feinde — hie Laster, hie Tugenden — gegenüberstehen, wie die Psychomachie ihn aufweist, ist er jedenfalls durch Tertullian angeregt, der ihn auch sonst mannigfaltig beeinflußt hat. In seiner Schrift „De Spectaculis“ wollte der heißblütige Eiferer heidnische Schauspiele durch geistliche ersetzt sehen. „Wenn ihr Kämpfe schauen wollt, so heißt es, praesto sunt non paria sed multa. Adspice impudicitiam dejectam a castitate, perfidiam caesam a fide, saevitiam a misericordia contusam, petulantiam a modestia adumbratam et tales sunt apud nos agones in quibus ipsi coronamur“.¹ Hier fand auch Prudentius unter den Kämpferinnen schon fides aufgeführt.

Endlich wird wohl maßgebend gewesen sein, daß der Hirte des Hermas, ein Büchlein, das damals fast kanonisches Ansehen genoß, in zwei seiner Visionen die Tugenden und Laster als Jungfrauen personifiziert und sie einander gegenüberstellt. In Vis. III, 8 f. treten die Tugenden allein als sieben Jungfrauen auf, die in ihrer Auswahl eine nahe Übereinstimmung mit Prudentius zeigen, so daß eine Beeinflussung nicht unwahrscheinlich ist:

1. πίστις	1. fides
2. ἐγκράτεια	5. sobrietas
3. ἀπλότης	4. humilitas
4. ἀκακία	2. pudicitia
5. σεμνότης	3. patientia
6. ἐπιστήμη	6. operatio
7. ἀγάπη	7. concordia

Leider nennt Hermas hier die Laster nicht, nur in der zweiten Vision [IX Gleichnis (15, 1—3)] erscheinen sie als schwarz gekleidete Weiber den Tugendjungfrauen gegenüber,

¹ *De Spectaculis* 29, siehe auch Puech *Prudence*, Paris 1888, p. 246.

hier sind es aber 12 Paare.¹ Die Personifikation als Jungfrauen war nun allerdings schon im grammatischen Geschlecht gegeben. Auch das Testamentum Salomonis personifiziert die Plejaden als sieben Weiber, denen jeder ein Engel gegenüber steht, der ihre Tätigkeit lähmen kann.²

Prudentius' *Psychomachie* mußte auf den mittelalterlichen Menschen den gewaltigsten Eindruck machen, noch stand er ja unter der Vorstellung, daß reale Geister, Dämonen, den Menschen bedrängten und von ihm Besitz nahmen, wenn er nicht unaufhörlich den stillen, unsichtbaren und doch so erbitterten Kampf führte. Nun sah er hier zum erstenmal sie dargestellt als Gestalten der sichtbaren Welt, die mit ihm vertrauten Waffen Wunden erhielten und zum Tode überwunden werden konnten; das mußte diesem Seelenkampf viel von dem Unheimlichen, Schrecklichen nehmen; sah man nun doch, wie dieses Heer des Bösen beschaffen war, und zog um so mutiger in den Streit. So gab Prudentius mit seiner Dichtertat das Vorbild für zahllose Darstellungen dieses Kampfes in Prosa, Dichtung und bildender Kunst bis weit über das Mittelalter hinaus. Nicht ebenso sicher wie mit dem Kampfesbilde drang Prudentius auch mit der Auswahl seiner Kämpferpaare durch; hier werden wir eine unabhängige Entwicklung zu verfolgen haben, die zudem noch eine bemerkenswerte Scheidung zwischen literarischen Werken und Werken der bildenden Künste aufweist.

Die Theologie war zunächst, wie wir sahen, ihre eigenen Wege gegangen, Cassian selbst zeigt kaum eine Spur einer Kenntnis des Prudentius³, doch zeigte sich in der römischen Kirche sehr bald, daß eine Siebenzahl, die von der des Prudentius wesentlich abweicht, die Achtzahl der orientalischen Theologie

¹ Ihr Verhältnis zu der jüngeren *Poimandresschrift*, wo 12 Laster aus dem Tierkreis hergeleitet sind, siehe Reitzenstein a. o. O. p. 232.

² Reitzenstein *Poimandres* p. 52 Anm. 3.

³ Es sei denn, daß die Wahl des gleichen typologischen Beispiels aus der Bibel der sieben Kananitervölker auf solch eine Kenntnis weist.

besiegen sollte. Etwa 160 Jahre, nachdem Cassian seine Mönchs-institutionen geschrieben hatte, beschäftigte sich der größte Kirchenfürst seiner Zeit, Gregor der Große, mit dem Thema der Hauptlaster.¹ Gregor, selbst aus dem Mönchtum hervorgegangen, stand viel zu sehr unter mönchischer Tradition, als daß er die Achtlasterlehre des Cassian so ohne weiteres hätte aufgeben können, andererseits müssen wir eine traditionelle Siebenzahl, die ihm irgendwie vorlag, annehmen, wenn die weitere Entwicklung erklärlich sein soll. Gregor fand nun einen Ausweg. Das letzte Laster des Cassian, die Superbia, wurde von den übrigen getrennt und nach Sirach 10, 15 zur Wurzel alles Übels, zur Lasterkönigin erklärt. Aus ihr entstehen dann die übrigen sieben Hauptlaster. Doch auch diese erfahren eine Änderung in Inhalt und Anordnung, tristitia und acedia werden zu einem Laster zusammengezogen und ein neues, die invidia, hinzugefügt. Die Reihenfolge aber gestaltet sich nun folgendermaßen: superbia, aus dieser geht die von Gregor selbst als Hebdomas bezeichnete Reihe hervor: vana gloria, invidia, ira, tristitia², avaritia, gula, luxuria, von Gregor so gerechtfertigt, daß er erst die fünf vitia spiritualia, darauf zwei carnalia folgen läßt. Nach dem Vorgange von Gregor war es dann seinen Nachfolgern leicht gemacht, durch eine weitere Zusammenlegung eine vollständige Siebenzahl herauszubringen. Denn eine noch größere Ähnlichkeit als acedia und tristitia hatten superbia und vana gloria, ohne also irgendwie die Gregorianische Reihenfolge zu ändern, legte man die beiden ersten Glieder zusammen und erhielt nun jene Reihe von Lastern, die ihrem Inhalte nach zur kanonischen Geltung in der römisch-katholischen Kirche gelangt ist und nur in ihrer Anordnung in scholastischer Zeit eine im ganzen belanglose Änderung erfahren hat.

¹ Moralia Buch 31, c. 31 (45).

² Gregor bevorzugt die tristitia; in späterer hochscholastischer Zeit wird die acedia dafür eingesetzt, ohne daß man bei der einen oder der anderen Bezeichnung jemals die Doppelbedeutung der Traurigkeit und Trägheit, was sich vielleicht in unserem deutschen Wort „Verdrossenheit“ am besten ausdrückt, vergessen hätte.

Es könnte nach solchen Erwägungen scheinen, als wären es rein rationelle Gründe gewesen, die Gregor und seine Nachfolger zu einer Umgestaltung des Cassianischen Systems veranlaßt hätten, ja daß er aus eigenem Gutdünken die Änderungen, mindestens was den Inhalt anbetrifft, gemacht hätte. Gregor nennt uns auch seine Quelle nicht, und die christliche Literatur bietet keine, denn Prudentius hat, wie wir sahen, eine andere Auswahl der Laster. Und doch zwingt uns ein literarisches Denkmal absolut eine feste Vorlage anzunehmen, nach der Gregor und seine Nachfolger sich gerichtet haben, und dies ist die schon erwähnte Epistel des Horaz. Stellen wir hier die beiden Lasterreihen nebeneinander, so ergibt sich das Folgende:

Horaz	Gregor (und seine Nachfolger)
1. avaritia	5. avaritia
2. laudis amor	1. superbia (vana gloria)
3. invidus	2. invidia
4. iracundus	3. ira
5. iners	4. acedia (tristitia)
6. vinosus	6. gula
7. amator	7. luxuria.

Diese Gegenüberstellung zeigt, daß der Inhalt der beiden Reihen sich vollständig deckt und nur eine Änderung der Reihenfolge dadurch eingetreten ist, daß der Geiz, den Horaz an die Spitze seiner Reihe stellt, bei Gregor die fünfte Stelle einnimmt. Diese merkwürdige Übereinstimmung der zwei nahezu 600 Jahre auseinanderliegenden Reihen kann nach allem, was wir nun über die Herleitung des Siebenlasterschemas wissen, nicht auf Zufall beruhen. Sie zwingt uns zu der Annahme einer gleichen ursprünglich heidnischen Vorlage, die Horaz ungezwungen in einer Freundesepistel die Lasterreihe mit sprichwortartiger Leichtigkeit gebrauchen läßt und den Papst noch nach langen Jahrhunderten zwingt, ein anderes schon von der Kirche akzeptiertes Schema umzumodeln. Leider ist diese Quelle,

die sich so lange wirksam gehalten hat, bisher unbekannt. Auch die Virgilerklärung des Servius bringt uns nicht weiter; sie zeigt eben nur, daß sich damals noch die Vorstellung der Verbindung der Laster mit den Planeten in ungetrübter Frische erhalten hat, doch stimmt, wie wir sahen, weder Zahl noch Reihenfolge mit dem Horazischen Schema ganz überein.

In dem gleichen großen Moralwerke, in dem Gregor der Große den Sieg der traditionellen abendländischen Siebenzahl der Hauptlaster angebahnt hat, hat er auch endgültig eine Hebdomas christlicher Tugenden festgelegt. Schon seit langem hatte man die platonischen Kardinaltugenden Prudentia, Temperantia, Fortitudo und Iustitia im christlichen Sinne gedeutet. Ambrosius hatte sie mit den Paradiesesströmen¹ verglichen, seit Augustinus² wurden sie allgemein als christliche Tugenden angenommen. Gregor aber erst hat sie mit den drei christlichen Tugenden des Korintherbriefes 13, 13 Fides, Spes und Caritas zu einer Siebenzahl verbunden. Vergleichen wir aber die beiden Reihen der Laster und der Tugenden miteinander, so ergibt sich, daß sie durchaus nicht parallel gebildet sind, daß nicht die einen das Widerspiel, die Verneinung der anderen sind, sondern daß sie, wie sie sich völlig unabhängig voneinander entwickelt haben, auch ganz verschiedenen Inhalt zeigen. Wir finden also hier das überraschende Resultat, daß die beiden Reihen zusammen für das große Kampfbild der Tugenden und Laster, wie es seit Prudentius die mittelalterliche Anschauung beherrschte, gar nicht zu brauchen waren. Man mußte sich also entschließen, entweder von den Tugenden oder von der Lasterreihe auszugehen; wollte man die Hauptlaster als geschlossene Kämpfer heranrücken lassen, so mußte man von der christlichen Tugendheptas absehen. Diesen Weg hat fast ausschließlich die Lite-

¹ Ambrosius *De Paradiso*, c. III, Migne t. 14 col. 279.

² Augustinus *De libero arbitrio*, Lib. I, c. XIII, Migne *Patrol. lat.* T 32 c. 1235 ebenso *de moribus ecclesiae* I, c. XV, col. 1322.

ratur, die theologisch moralisierende, wie die Dichtkunst eingeschlagen. Den anderen Ausgangspunkt von den Tugenden her nahm größtenteils die bildende Kunst. Die Gründe hierfür sind sowohl literarische wie künstlerische. Die Darstellung in der Kunst ist auch inhaltlich durchaus von Prudentius ausgegangen. Wir sahen, wie Prudentius eine Art Mittelstellung einnahm, er stellt die Fides an die Spitze, die auch in der Gregorianischen Tugendheptas die Anführerin, ihr Haupt, ist. Die ersten bildlichen Darstellungen des Kampfes sind die Illustrationen zur Psychomachie, von denen eine große Reihe auf uns gekommen ist, die ältesten gehen wohl auf ein Original zurück, das kurz nach des Dichters eigener Zeit entstanden ist.¹ Diese Illustrationen halten sich genau an den Text. Der wilde Kampf, wie ihn Prudentius schildert, war in diesen Miniaturen auch leicht nachzubilden.

Das aber verbot sich von selbst in den statuarischen Darstellungen. Und doch liebten es die Bildhauer besonders, diesen Kampf als Schmuck der Kirchen an den Portalen, auf den Kapitälern darzustellen. Man wählte aber hierfür den Moment des Triumphes der Tugend über das Laster, das sich zusammengebrochen zu den Füßen der lanzenschwingenden Siegerin krümmt. Inschriften lassen uns erkennen, daß man sich in romanischer Zeit noch möglichst genau an die von Prudentius ausgewählten Kämpferpaare hielt, so in der Kirche von Aulney, wo einander gegenüberstehen: Ira — Patientia; Luxuria — Castitas; Superbia — Humilitas; Largitas — Avaritia; Fides — Idolatria; Concordia — Discordia.² Wenn nur sechs Paare erscheinen, so fügte sich der Künstler dem Zwange der Symmetrie, in ähnlicher Weise sehen wir das in einer Reihe von

¹ Stettiner *Die illustrierten Prudentiushandschriften*, Berlin 1895. Verschiedene Motive in Architektur und Bewaffnung weisen auf diese frühe Zeit zurück.

² Mâle *L'Art religieux du XIII^e siècle en France*, Paris 1898, p. 138 f. Diese ausgezeichnete Darstellung gibt für die französischen Kirchen ein ausgedehntes Material.

anderen romanischen Kirchen. Wenn es die Architektur verlangt, wird auch ein Paar hinzugefügt wie in Laon¹ oder Chartres.² In diesen Kirchen ist man in der Tugendauswahl schon von Prudentius abgerückt, in Chartres erscheint die christliche Tugendheptas mit ihren Lasterwiderspielen; als achttes Paar aber wählte der Künstler sehr weise die Humilitas und Superbia, denn über diese Lasterkönigin zu triumphieren gab die Tugendheptas an sich keine Gelegenheit. An all diesen Kirchen sind die Laster längst aus ihrer Stellung, gleichberechtigte Kämpferinnen mit den Tugenden zu sein, verdrängt, als kleine Gestalten müssen sie sich unter den Füßen der erhabenen Tugenden krümmen, werden wohl manchmal auch zu Monstren, oder sie verlieren ganz ihren allegorischen Charakter, und unter den Füßen der Tugenden windet sich je eine historische Persönlichkeit wie auf dem Grabdenkmal des Bischofs Erhard de la Marck zu Lüttich.³ Doch noch im 12. Jahrhundert fand Prudentius eine eigenartige malerische Darstellung in dem Hortus Deliciarum der Herrad von Landsberg. Die phantasievolle Nonne geht zwar auch in der Auswahl der Tugenden und Laster ganz ihre eigenen Wege; in ihren elf Kämpfergruppen hat sie nach keinem erkennbaren System weitergedichtet; aber in der ersten Gruppe erscheint auf der Lasterseite die mächtige Gestalt der Superbia auf einem Rosse einhersprengend, die einzige berittene Kämpferin, und hinter ihr zu Fuß in Rittertracht mit Lanzen bewaffnet sieben Frauengestalten, es sind die sieben Hauptlaster, genau in Gregorianischer Aufzählung, entgegen schreitet ruhig, eine Krone um den Helm wie alle führenden Tugenden, die Humilitas und hinter ihr die sieben christlichen Tugenden; es lag der Künstlerin wohl daran, hier in der ersten Kampfgruppe

¹ Östliche Fassade. ² Am Südtor.

³ Sauer *Symbolik des Kirchengebäudes*, Freiburg i. Br. 1902 p. 238 Judas unter der Hoffnung, Sardanapal unter der Prudentia, Tarquinius unter der Temperantia.

gleich das ganze Gepränge der Macht auf beiden Seiten zu entfalten, unbekümmert darum, daß in den zehn folgenden Kämpfergruppen der größte Teil der hier im Gefolge genannten Laster und Tugenden noch einmal als Anführerinnen und nun mit ganz anderer Gegnerschaft erscheinen. Gerade in der lebensvollen Schilderung der Laster entfaltet Herrad ihr großes dramatisches Können, sie weiß wohl, was es auf ihre Nonnen für einen Eindruck macht, wenn dies prächtige Lasterheer von den meist ruhig und einfach auftretenden Tugenden überwunden wird.

In der statuarischen Kirchenausschmückung der folgenden gotischen Zeit ist der Kampfgedanke immer mehr zurückgetreten, übriggeblieben ist nur noch eine Gegenübersetzung der einzelnen Paare. Die französischen Kirchen besonders, die unter der Führung von Notre Dame de Paris eine festgeschlossene Gruppe bilden¹, stellen den Gegensatz der Tugenden und Laster in getrennten Reliefs dar, die Tugenden sind thronende Jungfrauen, wenig charakterisiert, die Laster werden durch eine Szene aus dem Leben veranschaulicht. Architektonische Gründe bestimmten den Künstler zu der Zahl 12, in der Auswahl scheint er sich ebenso wie Herrad von Landsberg von eigener Phantasie haben leiten lassen, da unter den zwölf Tugenden nicht einmal die ganze Tugendheptas erhalten ist², wenn auch Fides, Spes und Caritas den Reigen beginnen.³ Daß aber auch die kämpfenden Tugenden in der bildenden Kunst nicht ganz vergessen waren, zeigen die pracht-

¹ Mâle, a. o. O. p. 147 ff.

² Merkwürdig ist, daß sowohl in dieser Gruppe der französischen Kirchen, wie bei Herrad von Landsberg die Iustitia fehlt. Mâle a. o. O. p. 148.

³ Am Baptisterium zu Parma erscheinen vier gekrönte Frauengestalten, die jede in einem Kranz zwei Brustbilder halten: je zwei zu den Seiten des westlichen und des nördlichen Portals. Nach den nur zum Teil erhaltenen Inschriften sind hier die Tugenden dargestellt, also auch zusammen zwölf, die Laster fehlen hier ganz. Piper *Evangelischer Kalender* von 1866, p. 77 f.

vollen Gestalten am Portal des Straßburger Münsters, und hier wie in einer Reihe von Glasgemälden¹ sehen wir, auch wenn die Raumverteilung mehr Gestalten verlangt, immer erst die Tugendheptas aufgeführt. Denn immer aufs neue galt es, die Herrlichkeit dieser christlichen Tugenden darzustellen. Wo keine architektonischen Rücksichten die Zahl bestimmten, begnügte man sich denn auch mit der traditionellen Sieben. So kämpfen sieben Tugenden und Laster auf der Vorderseite des Elfenbeindeckels eines Psalteriums, welches 1131—1142 für Melisinda, Königin von Jerusalem, angefertigt ist.² Bedeutsamer sind die edlen Jungfrauen, die Giotto in der Kirche Santa Maria dell’Arena in Padua, geschildert hat; auch nicht mehr im Kampfe sind diese Gestalten zu ihrem Gegenlaster gedacht, der Meister der Charakteristik begnügt sich damit, das ganze Wesen der Tugenden wie der Laster in je einer Gestalt zu geben. Die Tugenden sind bis auf Spes, die durch einen der Krone zufliegenden Engel versinnbildlicht ist, alles Frauengestalten, die durch ihre Attribute ihr Wesen zeigen, während die Laster häufig durch eine Tat veranschaulicht werden, so die Desperatio, die sich erhängt hat, die Iniustitia ist ein sitzender Mann, die eine Hand am Schwert, in der anderen eine Lanze mit Widerhaken. Szenen von Mord und Raub spielen sich vor ihm ab. Und eine Generation später brachte Orcagna in seinem Tabernakel in Or San Michele in Florenz diesem „wunderbaren Monument, in dem die Scholastik sich in Marmor kristallisiert hat“³ die sieben Tugenden und sieben Laster in der Reihenfolge des Thomas von Aquino. Und zu gleicher Zeit brachte Andrea Pisano, wie Vasari uns erzählt, am Campanile die sieben Planeten und die sieben Tugenden in

¹ Freiburg, Naumburg, Straßburg s. Bergner *Christliche Kunstaltertümer in Deutschl.*, Leipzig 1903, p. 579 ff.

² Im Brit. Museum in London. Abgebildet bei Sommerard *Les arts du moyen âge*, Album Ser. II Pl. 29 nach Piper im *Evang. Kalender* für 1886, p. 66. (Den Nachweis verdanke ich Prof. Max Förster.)

³ Mäle a. o. O. p. 151.

Mandorlen an; die sieben Werke der Barmherzigkeit aber in kleinen Figuren als Halbreiefs.¹

Wir sahen, wie in allen diesen bildlichen Darstellungen die Todsünden als geschlossene Gruppe gar keine Rolle spielen. Die Tugenden sind durchaus die Hauptsache, mit Ausnahme des hortus deliciarum müssen sich auch die Verneinungen dieser Tugenden, die Laster, mit der Rolle begnügen, ein Piedestal für die Verherrlichung der Tugend zu bieten.

Um so merkwürdiger ist ein Beispiel einer ganz selbständigen Darstellung der Laster am Portale der Schottenkirche von St. Jakob in Regensburg. Acht als Karyatiden über dem Portal angebrachte Gestalten deutet Goldschmidt² als acht Todsünden. Diese teils männlichen, teils weiblichen Gestalten sind mit nicht mißzuverstehenden Attributen genau in der Reihenfolge des Cassianschen Schemas aufgereiht. Die Gula eröffnet als langbärtiger Mann, die Hände auf dem Bauch, den Reigen; darauf folgt ein Weib mit Schlangen um die Brüste, die Fornicatio; die Avaritia hält einen Beutel auf dem Schoß; die Ira läßt kein besonderes Attribut sehen; die Acedia macht eine abwehrende Bewegung, während die Tristitia die Ellbogen auf das Knie und das Haupt in die Hand stützt — diese beiden eng zusammengehörigen Laster erscheinen hier in umgekehrter Stellung, doch könnte man ihre Attribute auch vertauschen. Die Vana gloria reißt mit der Linken das Maul auf, und die Superbia erscheint prächtig gekleidet.³ Dieses Portal ist in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts entstanden, zu einer Zeit, wo die kontinentale Literatur keine Spur des Cassianschen Schemas mehr aufweist; das einzige Land, das damals, wie wir sahen, noch teilweise an diesen ältesten Formen der Lehre festhielt, war England. Es ist noch immer eine offene Frage, wieweit wir in dieser Kirche,

¹ Versari ed. Milanese v. di Andrea Pisano I, p. 488.

² A. Goldschmidt *Der Albanipsalter in Hildesheim*, Berlin 1895, p. 85 ff.

³ Siehe auch Bergner a. o. O.

die für Schottenmönche erbaut wurde, englischen Einfluß sehen dürfen. Wenn Endres¹ mit Recht in anderen symbolischen Gestalten des Portals eine Interpretation des Hoheliedkommentars des Honorius Augustodunensis sieht, so wäre der Weg vielleicht durch diesen Mann zu finden. Auch ohne daß man so weit zu gehen braucht, ihn mit Anselm von Canterbury zu identifizieren², lassen sich die nahen Beziehungen, die Honorius zu England gehabt hat, in einer ganzen Reihe von Einzelheiten aufweisen.³

Sehr wahrscheinlich aber ist der Einfluß, wenn er von englischer Seite hier wirksam gewesen ist, ein nur literarischer gewesen. Allerdings sind uns in der britischen Kunst bildliche Darstellungen von Tugenden und Lastern vor dem 15. Jahrhundert äußerst selten erhalten, ein Brunnen aus Stanton Fitzwarren in Woltshire zeigt einmal unter zehn Relieffiguren acht Tugenden, die ebensoviel Laster unter die Füße treten; doch weicht die Auswahl von der kirchlichen Aufzählung sowohl der Tugenden wie der Laster erheblich ab, die am ehesten auf Prudentius weisen.⁴

¹ J. A. Endres *Das St. Jacobsportal in Regensburg und Honorius Augustodunensis*, Kempten 1903.

² Kelle *Wiener Sitzungsberichte* Bd. CLII.

³ Honorius kennt die nur in der irisch-britischen Kirche übliche Tonsur, er hat seine Predigtsammlung *Speculum Ecclesiae* dem Christchurchkloster zu Canterbury gewidmet, ist auch persönlich in Canterbury gewesen und hat dort gepredigt, und noch zu seinen Lebzeiten wurde ein Teil seines *Elucidarium* ins Altenglische übersetzt, siehe Max Förster *Archiv für neuere Sprachen* CXVI, 313 ff.

⁴ Allan *Early Symbolism in Great Britain and Ireland before the 13th Century* p. 277 ff. Die Paare heißen: largitas — avaritia; humilitas — superbia; pietas — discordia; misericordia — invidia; ebrietas — modestia; temperantia — luxuria; patientia — ira; pudicitia — libido. Erst im 14. und 15. Jahrhundert mehren sich die Beispiele auf Wandmalereien. C. E. Keyser *A List of Buildings in Great Britain and Ireland, Having Moral and other painted decorations*, London 1883, zählt p. 397 siebzehn Kirchen mit Malereien der sieben Todsünden auf, darunter sechsmal den Werken der Barmherzigkeit gegenübergestellt, viermal als

Ganz andere Wege nahm die Entwicklung, der die Literatur in ihrer Beziehung zu den Hauptlastern folgte. Auch sie schließt sich an Prudentius an, aber während sie den Kampfgedanken mit ganz anderer Energie aufnimmt als die bildende Kunst und ihn vielseitig und originell fortbildet, verläßt sie von Anfang an die von Prudentius getroffene Auswahl der Kämpferpaare zugunsten des kirchlichen Lasterschemas. Gregor selbst läßt seine Hauptlaster wie Heeresführer ganzer Scharen von Unterlastern erscheinen und von Tugenden besiegt werden, die mit seiner Tugendheptas gar nichts zu tun haben. Gregor drang nicht sofort mit seinem Lasterkatalog durch; wie wir sahen, hat England ihm besonders langen Widerstand geleistet, doch wenn auch Aldhelmus in seinem schon erwähnten Gedicht in Cassians Weise seine Laster aufzählt, so erscheinen sie doch in Schlachtordnung und von ihren Führern zum Kampf gegen die Tugenden geführt, wie bei Prudentius. Im Frankreich der Karolinger Zeit, wo, wie erwähnt, schon Alcuin eine Annäherung an Gregor durch Voranstellung der Superbia versucht, nehmen auch die Dichter anfangs eine Mittelstellung zwischen beiden Systemen ein, so vor allem Theodulf. Er schildert in einem fragmentarisch überlieferten Gedicht in der Weise des Prudentius

„ . . . horrenda bellum cum gente gerendum¹“

und führt die Scharen mit Gula beginnend und Superbia zum Schluß, die er aber doch „dux harum“ nennt, unter den acht Heerführern erscheint aber auch schon die Invidia.² Das Wichtigste aber ist, daß Theodulf wie alle übrigen durchaus von den Lastern ausgeht, so sehr, daß die entgegenstehenden

Baum und einmal als Rad in der Weise des Herrad dargestellt. Einmal heißt es auch 'The distruction', was ja auf Kampf oder Sieg der Tugenden schließen läßt, doch kann man aus der Beschreibung nichts weiter schließen.

¹ Theodulf *Carmina* II, v. 11, Mon. Germ. *Poetae Latini*, p. 452.

² Die Reihe bei Theodulf heißt gula, moechia, fraus, avaritia, invidia, tristitia, ira, superbia. I, v. 265 ff.

Tugenden Abstrakta geworden sind, die ihre Fähigkeit, sich zu personifizieren, fast verloren haben; der Tristitia z. B. steht *fraterna locutio* und *lectio sacra* entgegen, der Superbia gar *exemplum Christi*.¹

Mag also um diese Zeit noch manchmal die Zahl und bisweilen je nach der Absicht des Verfassers noch die Auswahl schwanken, immer geht man von den Lastern aus, so daß unter den Kämpfern auf der Tugendseite nur ganz ausnahmsweise die in der bildenden Kunst nie fehlende Fides erscheint. So bei Bonifacius², der allerdings auch zehn Laster den Tugenden zum Streite entgegen führt. Er stellt der Tugend Fides die Ignorantia (Dei) gegenüber, deren Bekämpfung er selbst sein ganzes Missionsleben geweiht hatte. Wenn er neben der Gula noch die Ebrietas anführt, so war das eine durch das Nationalübel in England berechtigte Verdoppelung, und von den meisten Moralisten wird dieses Laster noch besonders gerügt.

Unter allerlei Schriften des frühen Mittelalters, die unter dem Titel „*De conflictu vitiorum et virtutum*“ als herrenloses Gut ohne besondere Rechte dem oder jenem bedeutenden Namen zugeschrieben³ werden, nimmt die von Vincenz von Beauvais unter die Schriften Gregors des Großen aufgenommene eine eigenartige Stelle ein.⁴ Der Streit ist hier als eine Redeturnier aufgefaßt, eines der frühesten Beispiele jener Streitgedichte, wie sie dann das weitere Mittelalter mit einer Fülle von Phantasie ausgestaltet hat, als Streit zwischen belebten und unbelebten Dingen, zwischen Personen und personifizierten Abstrakten. Hier sind es die Gregorianischen Hauptlaster mit

¹ a. o. O. I, v. 263 ff.

² Bonifacius *Aenigmata*.

³ Eine dem Augustin zugeschriebene Schrift dieses Titels (*Migne Patrl. lat.* 40, 1091 ff.) zählt 24 Laster auf, an der Spitze Superbia und Humilitas, eine andere dem Papste Leo IX. zugeschriebene (*Migne* 143, 559 ff.) ist der vorhergehenden sehr ähnlich, siehe Zöckler a. o. O., p. 60 und 61.

⁴ *Speculum historiale* lib. XXIII, C L ff. *De conflictu vitiorum et virtutum*.

ihren auch von diesem schon angeführten Tochterlastern, die mit Gründen ihr psychologisches Daseinsrecht behaupten und jedesmal von ihrer Tugendgegnerin widerlegt werden. Eine eigene Stelle wird der Tristitia und ihrer Widersacherin dem gaudium spirituale eingeräumt. Nur sehr vorsichtig, fast widerwillig wird die Tristitia als Laster bezeichnet; nur weil sie nicht die Freude auf das Jenseits hat, ist sie zu verdammen, auf der Lasterseite erscheint aber unter den untergeordneten Lastern die inepta laetitia¹, die sich auf den Gassen zeigt und sich und den Nächsten zum Lachen bringt — und als besonders christliche Tugend wird ihr moderatus moeror entgegengestellt, denn „würde man nicht den schmachvoll (infamis) schelten, der in dunkelm Kerker eingeschlossen lachen würde“. Zu welcher düstern Weltabgewandtheit hatte es dieses frühe Mittelalter gebracht, und welche Kluft trennte es schon wieder von den Zeiten, wo Hermes Trismegistus seine Jünger lehrte ἡ λύπη γὰρ τῆς κακίας μέγος.

Ganz besondere Wege, was Auswahl und Behandlung der Laster anbetrifft, schlägt nun ein Werk ein, das an der Grenze des früheren Mittelalters steht und für das spätere von Bedeutung werden sollte, Alanus de Insulis' Anticlaudian. Der beste Mensch ist von der Natur mit Zustimmung des höchsten Gottes geschaffen, da erfährt die Hölle, was ihr droht, und aufgerufen von Alecto entsteigen die Laster dem finsternen Schlund, sie machen sich bereit zu furchtbarem Kampf, unter der Bannerführung der Discordia, und wie bei Prudentius stürmen sie zu homerischem Einzelkampfe vor, doch nicht je ein Laster gegen eine Tugend, wie wir es bisher immer angetroffen haben, sondern der junge neugeschaffene Mensch, „juvenis“ genannt, stellt sich einer jeden als Gegner entgegen und schlägt eine nach der

¹ Inepta Laetitia kommt später als Begleiter des Karneval in den Streitgedichten zwischen Fastnacht und Karneval vor, so in einem italienischen dramatischen Texte nach einer Handschrift von c. 1500 ed. Amalfi, Neapel 1890. S. Creizenach *Gesch. d. neueren Dramas* I, p. 459/60.

anderen in die Flucht, nur von den Tugenden als Hilfsvölkern unterstützt. Zum erstenmal tritt also hier der Mensch selbst als Kämpfer auf, während wir uns bisher höchstens die menschliche Seele als idealen Schauplatz vorstellen mußten, auf dem die Geisterschlacht stattfand. Und dieser neuen Kampfweise kann es auch zugeschrieben werden, daß so seltsame Gesellen wie Paupertas und Senectus unter den anstürmenden und abgeschlagenen Lastern erscheinen. Während aber diese zentrale aktive Stellung des Menschen im Kampfe in der späteren Literatur noch von Bedeutung für die Entwicklung werden sollte, so ist der Anticlaudian wohl das letzte Werk, in dem sein Verfasser sich noch solche Freiheit mit der Lasteraufzählung nimmt. Vom 13. Jahrhundert an ist die abendländische Heptas so fest in der Literatur eingewurzelt, daß kaum noch hier und da eine Abweichung zu konstatieren ist. In der gleichen Zeit, in der die bildende Kunst in dem plastischen Schmuck ihrer Dome sich mehr und mehr von der ursprünglichen Fassung der Laster und meist auch der Tugenden entfernte, siegt dagegen in der Literatur völlig die Lastersiebenzahl, wie sie einst schon dem augusteischen Dichter vorgeschwebt hatte.

So schließt sich ihr in völliger Strenge auch der größte Dichter an, den die Welt seit dem Untergang der augusteischen Ära gesehen hatte, Dante Alighieri. Auf dieses Schema, wie es jetzt in der Scholastik seit Petrus Lombardus festes Schulgut geworden war, hat Dante die sieben Kreise seines Reinigungsberges aufgebaut. Dem dunkeln Schlund der Hölle entstieg, gelangt der Dichter zur Pforte des Purgatoriums, wo ihm der Engel mit der scharfen Spitze seines Schwertes sieben P: peccata auf die Stirne eingräbt, aufsteigend soll er diese Wunden, die er sichtbar trägt, wie die mit Narben behaftete Seele bei Plato, reinwaschen. Mühsam klimmt er durch die sieben Kreise des Stolzes, des Neides, des Zornes, der Trägheit, des Geizes, der Schwelgerei und der Unzucht, auf jeder fühlt er eines der P verschwinden, bis er oben an der Grenze, die ihn noch scheidet

von dem achten Kreise auf der Spitze des Berges, dem irdischen Paradies, die Stirne wieder glatt fühlt.

Lange hatte die christliche Welt zu Dantes Zeit die düstere Vorstellung von der verderbenspendenden, alles umspannenden Macht der Planeten verloren. Es bedarf keines weiteren Wortes, wie ferne Dante selbst diese Vorstellung war, ist doch sein Paradies vom 2. bis zum 22. Gesang ein Aufsteigen der Seligen von Planet zu Planet zu immer höherem Glanze und Vollkommenheit.¹ Dante verklärt hier mit höchster Dichterkraft einen Gedanken, der zuerst durch Clemens und Origenes in die christliche Philosophie aufgenommen ward. Mit Clemens nimmt er ein stufenweises Aufsteigen zur Vollendung bis zum seligen Anschauen Gottes an und von Origenes die Welten, die nacheinander dem jeweiligen Zustande der Seele entsprechend ihr Raum gewähren, so daß sie aufsteigend immer mehr alles Körperhafte verliert.² Als aber Dante im achten Gesange zur Venus aufsteigt, fügt er eine Polemik ein gegen den Irrtum der „genti antiche“, die in diesen Planetenkreis die weltliche Liebe gebannt geglaubt hätten. Im Namen der Venus lag es, daß diese Vorstellung bei diesem Planeten am längsten lebendig bleiben konnte. An anderer Stelle im 16. Gesang des Purgatoriums setzt sich zudem Dante ganz klar mit dem Glauben des Ge-

¹ Im 15. Jahrhundert schreibt der spanische Dichter Juan de Mena eine Nachahmung Dantes, die er „Labirinto“ benennt, in der astrologische Empfindungen wieder weit stärker zum Ausdruck kommen. „Jeder der Planeten flöße seine Handlungen (operaciones) dem Menschen ein.“ Die Prudenzia zeigt dem Dichter von hohem Standpunkte die sieben Sphären der Planeten, in denen er oben immer die Guten und zu unterst die Bösen schaut, so bei Luna oben die treuen Frauen, unten die Fälscher und Verräter, bei Sol oben die Philosophen und Dichter, unten Magier und Zauberer. Cf. Sanvisenti *Primi influssi di Dante in Spagna*.

² G. Anrich *Clemens und Origenes als Begründer der Lehre vom Fegefeuer* [Theologische Abhandl., eine Festgabe für H. J. Holtzmann 1902] p. 103 ff. Der p. 120 Anm. versprochene Beweis für die Entwicklung von den Spekulationen des Origenes zur abendländischen Lehre vom Fegefeuer steht leider noch aus.

stirneinflusses auseinander: wohl pflanzt der Himmel (d. h. die Gestirne) die Triebe dem Menschen ein, aber seinem freien Willen ist es gegeben, sie zu überwinden, und die höchste Kraft, die, wie es im Paradiso (II, v. 112) heißt, durch ihre Boten die Gestirne lenkt, schuf auch

„La mente in voi, che il ciel non ha in cura“¹

So sehr aber auch Dantes Gedicht treu die kirchlichen Auffassungen seiner Zeit widerspiegelt, so erinnert doch gerade der äußere Aufbau seines Purgatoriums an alte heidnische und gnostische Vorstellungen. Die Kreise des Reinigungsberges sind der einzige Zugang, den die Seele passieren muß, um zur Seligkeit zu gelangen. Von Kreis zu Kreis muß sie aufsteigen, wie einst die Anhänger des Hermes, des Mithras und der gnostischen Sekten, und in jedem Kreise läßt sie eine der bösen Eigenschaften zurück. Und wie die Gnostiker, nachdem sie die sieben Regionen durchlaufen haben, in die Ogdoas gelangen, zu der *μήτηρ*, der barmherzigen Mutter, der Sophia, und wie sie dort vorbereitet werden zum Eingang in die höchste Seligkeit, so steigen auch Dantes Seelen zur Ogdoas zum irdischen Paradies, wo sie für das himmlische vorbereitet werden.

So sehen wir hier den Dichter der göttlichen Komödie sein Purgatorium wie den Schlußstein einer langen einheitlichen Tradition aufbauen.

Einst hatte in der ersten christlichen Zeit der Hirte des Hermas schon ein Bűßerheer gesehen², das um einen Turm herum so viel Jahre ihre Sünden büßen, als sie hier Tage gesündigt haben, auch er läßt die leichten Sünden näher dem Turme, d. h. der Seligkeit büßen, alle jene, die sittlich fielen; ferne aber vom Turme büßen andere für den Abfall vom Glauben, für Idolatrie und Häresie, die der Hirte als die schwersten aller Sünden ansieht. Auf Dantes Reinigungsberg wird für dies dem

¹ Purgat. Canto XVI, v. 81.

² Hermas Vis. 3, c. 5, Simil 6, c. 4.

Christentum sonst doch gar sehr verhaßte Laster überhaupt nicht gebüßt; dies Laster hat niemals zu den sieben Planetengaben gehört. Die Ketzer werden bei Dante nur in der Hölle bestraft. So sehr hier in der Hölle ihn beim Aufbau der künstlerische Sinn für Symmetrie leitete, in den Strafen fühlte er sich von dem strengen Zwang des Purgatoriums frei. Hier galt es nicht die Seele von den auch dem besten Christen eingepflanzten Lastern zu reinigen, sondern für Tatsünden, eigentliche peccata mortalia im biblischen Sinne, die ewige Strafe zu erdulden. So scheiden auch schon die antiken wie die frühchristlichen Hadesmythen ganz deutlich die Tatsünden, die in ewiger Nacht die Strafe erleiden, von den zu büßenden Lastern. Wenn der Aridaïos des Plutarch (de sera num. vind. c. 22, p. 563d ff.) die Narben der auf und ab steigenden Seelen sieht, so zählt er eine Reihe von lasterhaften Eigenschaften auf, die den Seelen nach Platons Lehre Narben, ja sogar verschiedene Farben eingeätzt haben, und diese Seelen dürfen allmählich sich bessernd und reinigend aufwärts steigen; wenn er aber dann an den Ort der Strafe kommt, so trifft er zuerst seinen eigenen Vater, der reiche Gastfreunde vergiftet hat.¹ Die Petrusapokalypse zählt an ihrem Straforte 14 verschiedene Tatsünden auf, für die Männer und Weiber dort so schauerlich bestraft werden.² Die zum Tode führenden Tatsünden haben aber niemals einer festgefügtten kirchlichen Norm unterlegen, auch Dante unterscheidet nur die leichteren Sünden der oberen von den schwereren der unteren Hölle und gliedert sie nach dem aristotelischen Schema in

Incontinenza, malizia et la matta
 Bestialitate? e come incontinenza
 Men Dio offende e men biasimo accatta?³

¹ A. Dieterich *Nekyia*. Leipzig 1893, p. 146 u. 170, 171.

² Dieterich a. o. O., p. 2 ff. Für das ganze Strafsystem der Unterwelt siehe Rohde *Psyche*, 3. Aufl. I, p. 301 ff.

³ Inferno XI, 83 ff.

Wir müssen erst in das Ende des 15., den Anfang des 16. Jahrhunderts vorwärts dringen, d. h. also in eine Zeit, wo die sieben Todsünden nicht nur kirchlich zu einer unverrückbar festen Norm gelangt waren, sondern auch im Laienbewußtsein ihre größte Popularität feierten, um einer Gruppe von Werken zu begegnen, die auch die Höllenstrafen streng nach dem Todsündenschema anordnete. In Paris erschien im Jahre 1493 ein Büchlein, „Le Kalendrier des Bergers“ genannt, eines jener Werkchen, die es sich zur Aufgabe machten, das Publikum in Poesie und Prosa, in Wort und Bild mit allem Wissenswerten bekannt zu machen, von einem System der Ethik bis zu den Regeln über Aderlaß. Das zweite Kapitel beschäftigt sich mit den Strafen in der Hölle. Simeon, bei dem der Herr zu Tische ist, bittet ihn, Lazarus zu veranlassen, ihm zu berichten, was er in den drei Tagen zwischen seinem Tode und seiner Auferweckung gesehen habe.¹ Der Herr willfahrt, um Simeons Zweifel zu beschwichtigen, und Lazarus berichtet von dem Orte der Schrecken: er sieht zuerst die Stolzen, die am härtesten leiden, da sie auf Räder geflochten sind, die im schnellsten Wirbel sich drehen; dann der Reihe nach alle Todsünden bis herab zu den Gefräßigen, die mit eklen Kröten und anderem Getier gestopft werden. Wirksamer aber noch als die Worte sind die Holzschnitte, die in eindrucksvollster Weise die Höllenstrafen der Phantasie des Beschauers einprägen. Nicht zum mindesten diesen Partien² verdankt der Kalender seine Popularität, allein bis zum Jahre 1500 erlebte er acht Auflagen und ist in Frankreich ebenso wie in England bis tief in das 18. Jahr-

¹ In gleicher Weise, wie einst bei Plutarch Aridaios drei Tage tot war und, als er dann wieder erwacht, erzählt, was er in diesen drei Tagen gesehen hat. Dieterich a. o. O. p. 145. Dies wieder nach der Vision des Er am Schluß von Platons Politie. Ebenso im M. A. die Visio Wettini etc.

² Diesen Teil der Höllenstrafen hatte der Kalender aus einem kleinen Büchlein übernommen, das 1492 gedruckt war, *L'art de bien vivre et mourir*. Siehe *The Kalender of Shepherds*. ed. Sommer. London 1892. p. 29, 90.

hundert immer wieder neu gedruckt und gelesen worden. Gerade die Schematisierung der Höllenstrafen nach den Todsünden zeigt, daß die schaffende Phantasie nach dieser Richtung unfruchtbar geworden war, während das 13. Jahrhundert, wie es sich in Dantes göttlichem Gedichte spiegelt, gerade in dieser Unterscheidung von bösen Anlagen, die entschönt werden können, von den bösen Taten, die bestraft werden, die unmittelbare Frische dieser Weltanschauung zeigt.

Die Lehre von den sieben Todsünden war aber doch schon zu Dantes Zeit dogmatisch völlig festgelegt, man verstand es, in diese durch Tradition geheiligte, aber doch nur mehr oder minder zufällige Auswahl der sieben lasterhaften Anlagen, die ganz unendliche Mannigfaltigkeit der Sündenpsychologie hineinzupressen. Man scheute sich sogar nicht mehr, eine solche Lehre in ein Glaubensbekenntnis einzuschließen, wie uns ein kleines Gedicht zeigt, das eine schlechtbeglaubigte Anekdote Dante selbst zuspricht.¹ Es gibt den Inhalt seines Sühnesystems in reichlich trivialen Terzinen. Dante soll, so erzählt die Anekdote, um sich vor der Inquisition zu schützen, vor die ihn die Anklage der Minoriten gestellt hatte, sich durch ein poetisches Glaubensbekenntnis gerechtfertigt haben, in dem auch die sieben Todsünden besungen werden.

Die Reihenfolge der Laster schließt sich auch hier eng an Dante an, trotzdem in jener Zeit in den theologischen Schulen eine an sich bedeutungs-, ja gedankenlose Änderung der Reihenfolge gemacht worden war, die aber schließlich zur Herrschaft gelangte. Vielleicht aus keinem anderen Grunde, als um ein klingendes Memorialwort² zu haben, ordnete man damals in den Schulen die Laster mit ihren Anfangsbuchstaben nach dem Worte Saligia. Schon im 13. Jahrhundert finden wir es

¹ Darüber Scheffer-Boichorst *Aus Dantes Verbannung*, Straßburg 1882, p. 51.

² Zöckler a. o. O. p. 69.

bei Heinrich von Ostia und Thomas von Aquino, aber sehr charakteristisch nach dem gleichen Memorialvers

Dat septem vicia
dictio saligia

verschieden angeordnet.¹ Gegen alle früheren Reihenfolgen sind aber beide gleichmäßig ein Rückschritt, da eine psychologische Folge von den geistigen zu den fleischlichen Lastern ganz zerstört ist, Gula und Luxuria auseinandergerissen und von ihrem Platze am Ende verdrängt sind.

So sind es auch eigentlich erst die Jesuiten, die in ihren Katechismen und Beichtspiegeln dem Saligiaschema zur allgemeinen Geltung verholfen haben. Im Mittelalter war es Schulgut geblieben und in das Bewußtsein der Bußprediger und der Laien noch gar nicht eingedrungen, denn gerade die ersteren brauchten eine psychologische Gruppierung, wie sie auch Dante im 17. Gesang des Purgatoriums gibt, indem er nach Augustinus' Definition² die Laster dem „*amor non ordinatus*“ zuschreibt und sie danach gruppiert: die drei ersten Stolz, Neid, Zorn sind Laster aus falscher Liebe zu sich selbst, die nach falschem Ziel streben, Trägheit ist zu matte Liebe zum höchsten Gut, Geiz, Völlerei und Unzucht zu heftige Liebe zu nichtigen Gütern. In solchen psychologischen Auseinandersetzungen und Gruppierungen können sich nun die Bußprediger dieser Zeit nicht genugtun. In ihnen aber werden wir auch die eigentlichen Vermittler für die Vulgärliteratur, wenn wir von Dantes Gedicht absehen, finden. Für England gehörte zu den beliebtesten Predigten das *Speculum* des St. Edmund, des Erzbischofs von Canterbury, das uns in einer großen Reihe eng-

¹ Zöckler a. o. O. p. 69 ff. Henricus Ostiensis *Summa s tractatus de poenitentia et remissione*: superbia, accidia, luxuria, ira, gula, invidia, avaritia. Thomas von Aquino *Summa* II 2. *quaest.* 84: superbia, avaritia, luxuria, invidia, gula, ira, acedia. Doch hat Thomas daneben auch die Gregorianische Reihe. Durch jesuitischen Einfluß kam das Saligiaschema auch in die jüngeren Symbole der griechischen Kirche.

² *Civitas Dei* XV 221.

lischer Bearbeitungen in Poesie und Prosa erhalten ist.¹ „Mit Recht“, heißt es hier in der englischen Prosaübersetzung, „nennt man diese Sünden Todsünden, denn Stolz entzweit den Menschen mit Gott, Neid mit den Mitchristen, Zorn aber mit sich selbst, Trägheit quält ihn, Geiz betrügt ihn, Völlerei zerstört ihn und Unzucht wirft ihn in Ketten.“ Und ähnlich, nur noch tiefer behandelt Wicklif die Frage in seiner Abhandlung über *The Seven Deadly Sins*.² Die Ursachen der Sünde, heißt es dort, sind der Satan, die Welt und des Menschen eigen Fleisch, sie drängen den Menschen gegen Gottes Willen aufzubegehren. Stolz, Neid und Wut sind Sünden des Satans, Wut, Trägheit und Geiz Sünden der Welt, Geiz, Völlerei und Unzucht Sünden des Fleisches. Wir sehen hier in beiden Schriften den Ausdruck Todsünde angewandt, den die lateinischen noch nicht kannten. Es scheint so, als wenn die Vulgärsprachen ihn von allem Anfang aufgenommen haben³ und der dann erst der lateinischen Literatur aufgezwungen wurde, so daß auch diese nun den früher allein gebrauchten Ausdruck *vitia capitalia* durch den ungenauen *peccata mortalia* ersetzt hat.

Das Thema von den sieben Todsünden wurde naturgemäß eines der beliebtesten für die Bußprediger der Vulgärsprachen, sie waren allerdings weit davon entfernt, neue Gedanken in ihre Behandlung zu bringen, sie nehmen die Motive, die die lateinische Moralistenliteratur ihnen vorgedacht, nur mit Eifer und Vielseitigkeit auf. In das alte Thema des Kampfes der Laster und Tugenden soll Abwechslung gebracht werden; darum stellt man den Lastern als Überwinder und Heilmittel die sieben Bitten des Vaterunser entgegen; schon im Beginn des

¹ *Mirror of St. Edmund* E. E. T. S. 26 p. 15 ff. eine Prosaübersetzung; *Minor Poems of the Vernon Mss* N. XXXII E. E. T. S. 98 „hou a man schall lyue parfytyl“. N. XXXV: *The spur of love*.

² Works ed. Arnold III p. 119 ff.

³ Eine Ausnahme scheint die deutsche Literatur zu machen, die den Ausdruck Hauptsünden auch noch im 14. Jahrhundert fast durchgängig anwendet.

12. Jahrhunderts finden wir dies in einem Werke des Pseudo-Hugo¹, ein deutscher Prediger des 13. Jahrhunderts nimmt das auf und gibt uns in drastischer Sprache die spitzfindigen Gegenüberstellungen des Lateiners. Daß z. B. die *acedia*, die er gar nicht übersetzen kann, und von der er nur weiß, daß sie „das Laster der geistliche Leut sei“, der vierten Bitte, unser täglich Brot gib uns heute, gegenübersteht, scheint ihm selbst nicht einzuleuchten, besser paßt ihm für die siebente Sünde „die mit urloub der vrouwen daz hur“ ist — „das erlöse uns von dem Übel.“² Wie die sieben Bitten werden auch die sieben Seligpreisungen, die sieben Gaben des heiligen Geistes, die sieben Werke der Barmherzigkeit den Lastern gegenübergestellt, oder man vergleicht sie mit den sieben Häuptern des apokalyptischen Tieres. Bonaventura in seinem *Breviloquium* (III c. 9) war hier das lateinische Vorbild, und ihm folgen ein altsizilianischer Text, das *libro dei vizi e delle virtù*, und auch der Beichtvater Philipp des Kühnen, Lorent du Bois, in seiner viel gelesenen und einflußreichen „*Somme le Roi*“³ oder „*Des Vices et de vertues*“ am Ende des 13. Jahrhunderts, das dann im nächsten Jahrhundert von Dan Michels als „*Ayenbite of Inwyt*“⁴ (Gewissensbiß) in englischer Sprache bearbeitet wurde.

Die Bedeutung dieser Bußpredigerliteratur liegt für uns aber doch in erster Linie darin, daß sie Vermittlung und Anregung für die Dichter war; gehen doch beide, Moralschrift und Dichtung, in jener Zeit oft so ineinander über, daß nur die gebundene Rede sie unterscheidet. Es kann nicht wundernehmen, daß gerade dieses Thema die Phantasie der Dichter mit solcher Kraft ergriff.

¹ *Expositio altera orationis domini* (inter Allegor. in N. T. Opp. Hugonis t 1 p. 774 M.).

² Sitzungsberichte der Wiener Akad. d. Wissensch. B 94 p. 192 ff.

³ cf. Groeber *Grundriß* III B I p. 1027.

⁴ ed. Morris, E. E. T. S. 23.

Jahrhundertlang hatte die christliche Kirche dahin gearbeitet, das ganze Interesse der Gläubigen auf ihre Seele zu lenken; in ihrer Pflege im Diesseits, ihrem Schicksal im Jenseits mußte der Schwerpunkt alles Dichtens und Trachtens des Christen liegen. Der christlichen Phantasie war der scharfe Gegensatz zwischen Seele und Körper unaufhörlich gegenwärtig; nicht allein die Seele als Ganzes wurde selbständig und körperhaft gedacht, sondern die einzelnen Kräfte, die in der Seele wirken, gestalteten sich für das bilderreiche Denken zu dramatisch handelnden Personen. Bei einem unstillbaren Wunsche des mittelalterlichen Menschen, sich abstrakte psychologische Vorgänge klarzumachen, war doch das abstrakte Denken selbst steif und unbiegsam, wie das die ganze scholastische Gelehrsamkeit zeigt, wo sie nicht selbst zu sinnbildlicher Darstellung greift. Daraus erklärt sich die Vorliebe, die die Dichtkunst damals für die Allegorie im weitesten Sinne hegt. Ebenso wie man sich das große Weltbild, den Makrokosmos, am liebsten als ein großes Drama vorstellte, in dem die kosmischen Kräfte als handelnde, kämpfende, sichtbarlich schaffende Gestalten auftraten, so war auch die Menschenseele, der Mikrokosmos, der Schauplatz solch dramatischer Vorgänge, und hierfür waren die sieben Todsünden auf feindlicher Seite der mächtigste Chor der handelnden Personen.

Man lebte jetzt nicht mehr wie in frühchristlicher Zeit unter dem angstvollen Druck der unentrinnbaren *εἰμαρένη*. Daß die Planeten nicht mehr die Knechter der sündigen Seele waren, half auch dazu, den Spielraum ihrer Kräfte zu erweitern. Zwar war es der Kirche nie ganz gelungen, den Glauben an die Macht der Gestirne auszurotten, aber ihren unmittelbaren psychologischen Einfluß hatte sie doch gebrochen, und wenn auch eigentlich erst jetzt unter arabisch-jüdischem Einfluß sich die hellenistische Wissenschaft der Astrologie im Abendlande verbreitete, so hatte sich doch das Herrschaftsgebiet der Gestirne über den Menschen beschränken müssen auf das äußere irdische Schicksal, das die teils gut, teils böse gedachten Planeten durch

ihre Stellung zueinander in der Geburtsstunde bestimmten, der Seele verliehen sie höchstens noch das Temperament. So scheint nun durch diesen Prozeß die unmittelbare Verbindung unserer Todsünden mit den Planeten im Bewußtsein der Menschen ausgelöscht; nur an mannigfachen Nebenverbindungen, die die Laster noch eingehen, können wir ein schwaches Band der Erinnerung weiter verfolgen. Frühe, größtenteils vorchristliche astrologische Vorstellungen hatten die Planeten mit allerlei Naturgegenständen, wie sieben Metallen, Steinen, Pflanzen und Tieren, oder auch vom Menschen hergeleitet mit sieben seiner Körperteile oder den sieben Lebensaltern in Verbindung gebracht.¹ Eine ganze Reihe dieser Dinge erscheint nun auch in der Literatur des Mittelalters als Attribute der Todsünden.

Eine hervorragende Rolle unter diesen spielen die Tiere. Die erste bekannte Nachricht einer solchen Verbindung zu-

¹ Roscher *Lexikon der Mythologie*, Art. *Planeten und Planetengötter* von Roscher. Zum Schluß eine Liste der antiken Verbindungen. Noch erweitert *Hebdomadenlehre* a. a. O. p. 172 ff. — F. Boll schreibt mir zu der umstehend besprochenen Celsusstelle: Es scheint, daß die Planeten, ähnlich wie die Sternbilder des Zodiacus und der Dodeceoros als Tiere gefaßt wurden; aber die volle Lösung des Rätsels ist noch nicht gelungen, man möchte sie am ehesten auf egyptischem Boden suchen. Vielleicht aber sind es auch nur Tiere, die dem besonderen Einfluß der in der gewohnten Ordnung aufgezählten Planeten unterliegen. Für die meisten läßt es sich nachweisen. Der Esel als typhonisches Tier gehört dem Saturn; der Hund wohl zu Jupiter (sonst der Fuchs); der Bär zu Mars; der Adler zur Sonne; der Drache (Schlange) zu Merkur (dem die *ἑρπετά* untertan sind); der Löwe zur Selene (vgl. Roscher *Über Selene und Verwandtes*, p. 104; Löwe als Attribut der Mondgöttin); endlich der Stier müßte zur Venus als kosmisches Haus des Planeten gehören. Für endgültig möchte ich aber diese Fassung noch nicht ausgeben. — Auch Manilius IV, 151 ff. läßt die Verliebten unter dem Sternbilde des Stieres geboren werden, während unter dem Löwen, 176 f., stolze herrschsüchtige Menschen entstehen. In einer der chaldäischen Schöpfungslegenden (George Smiths *Chaldäische Genesis*, übers. von Herrmann Delitzsch, Leipzig 1876, p. 99) werden die sieben Geister, die das Unheil in die Welt bringen, die allerdings in gewissem Gegensatz zu den Gestirnen den subplanetaren unteren Teil des Himmels bewohnen, auch zum größten Teil durch Tiere personifiziert, soweit der verstümmelte Zustand der Tafeln es erkennen läßt.

gleich der Planeten und ihrer bösen Geister hat uns Origenes aus Celsus aufbewahrt. Celsus erzählt¹, wie nach dem Glauben der Ophiten der Seele, die den Zaun der Bosheit zu durchlaufen hatte, die *ἄρχοντες δαίμονες* wie Tiere erschienen wären, der erste wie ein Löwe, der zweite gleich einem Stier, darauf ein Drache, ein Adler, ein Bär, ein Hund, endlich ein Esel. Schon Boethius in seiner *Consolatio philosophiae*² gibt einen sehr wirkungsvollen Vergleich von Lastern mit Tieren, er bringt acht Laster, die aber wesentlich von dem Kirchenschema abweichen, und wählt die Tiere aus dem Wesen der Eigenschaft, der er es zugesellt, heraus; so ist der Geiz gleich dem Wolfe, dem Hunde gleicht das wilde lose Zungengeschwätz, der Betrug gleich dem Fuchse, der Zorn gleich dem Löwen, die Furcht dem Hirsche, die Trägheit dem Esel, die Unbeständigkeit dem Vogel, die Unzucht dem Schweine. Doch erst im späteren Mittelalter, als die Neigung immer verbreiteter wurde, sich menschliche Vorgänge unter einer Tierfabel vorzustellen, und sich eine ganze Tierpsychologie ausbildete, häufen sich die Beispiele, in denen die Todsünden mit Tieren verbunden werden. Manchmal dringen sie direkt in die Tierfabel ein, wie in Jacquemert Gielées *Renard le Nouvel* (1288), wo König Nobels ältester Sohn, der sich gegen den Vater empört, Orgueil genannt wird und die sechs übrigen Sünden, ohne einzeln spezialisiert zu werden, ihn bedienen und nachher die Bemannung seines Schiffes³ ausmachen und das Schloß Renards Maupertuis belagern. Eine ganz eigenartige Tiersymbolik veranschaulicht auch ein Blatt des *Hortus deliciarum*. Die Künstlerin zeigt uns dort einen Wagen der Avaritia, auf dem ein Schwein, ein bellender

¹ *Origenes contra Celsum* Buch VI, 31.

² Boethius *Cons. phil.* 4, 3.

³ Bei Lope de Vega *Antos Sagrament*, Nr. I *Viaje del Animo* bilden die sieben Todsünden die Bemannung des Schiffes des Lucifer. Stolz führt das Steuer, die übrigen rudern, auch ohne einzeln aufgeführt zu werden.

Hund, ein Bär, ein Wolf und ein Stier mit Aufschriften, als sorditas, tenacitas, violentia, rapacitas und aviditas bezeichnet werden. Der Wagen wird nach zwei Seiten von dem Fuchs (fraus) und dem Löwen (ambitio) gezogen.¹ Auch sonst bemächtigt sich die Kunst dieser Symbolik², aber immer behandelt sie ihr Thema mit größerer Freiheit wie die Literatur, die sich auch hier mehr in den kirchlichen Grenzen hält. So in der sehr reizvollen altenglischen Allegorie „Ancren Riule“³, einer Richtschnur für Nonnen, die Simon von Gentham Ende des 13. Jahrhunderts für drei Schwestern schrieb, die sich zu einem betrachtenden Leben zurückgezogen hatten. Die Nonnen wandern durch einen finsternen Wald auf ihrer Pilgerreise nach Jerusalem, dort treffen sie wilde Tiere, die sie meiden müssen, den Stolz als Löwen, den Neid als Natter, den Zorn als Einhorn, die Unzucht als Skorpion, den Geiz als Fuchs, die Völlerei als Schwein, die Trägheit als Bär, jedes ist von einer ganzen Anzahl von Jungen begleitet. Wenn der Verfasser die Nonnen dann ermahnt, selbst wie ein Wild zu sein, das auch des Menschen Anblick flieht, um ihrem Bräutigam ganz lieblich zu erscheinen — denn das Fleisch des Wildes schmeckt am lieblichsten —, so ist auch das dem mittelalterlichen Empfinden

¹ *Hortus deliciarum* a. o. O. planche LI.

² Zöckler a. o. O. p. 95, 96. Ein Teppich im Fürstensaal des Rathauses zu Regensburg läßt 14 Laster auf Tieren reiten, im nördlichen Seitenschiff der Jakobikirche zu Leutschau in Ungarn sind sieben Laster auf Tieren reitend den sieben Werken der Barmherzigkeit entgegengestellt. Die Handschrift Gg 4. 27 der Universitätsbibliothek in Cambridge enthält Illustrationen zu Chaucers Behandlung der sieben Todsünden und entsprechenden Tugenden in Parsons Tale: Hier reiten die Laster auf Tieren, ohne daß der Text dazu Anlaß gäbe, und zwar die Invidia auf einem Wolf, die Gula auf einem Schwein (Bären?), die Luxuria auf einem Geißbock. Leider sind nur diese drei Bilder veröffentlicht im Anhang zu Furnivalls Abdruck des *Harleian Ms. 7334* of Chaucers *Canterbury Tales*, Chaucers Society 1885. Die Tugenden sind gekrönt mit Attributen, und nicht beritten und dem Text gemäß nichts als die Widerspiele der Laster.

³ *Ancren Riule, regula inclusarum* ed. Camden Society B. 57.

verständlicher als uns heute. Einen festen Kanon für die Verteilung der Tiere unter die Todsünden gibt es nicht, die Auswahl war dem psychologischen Ermessen des Verfassers überlassen; der Esel wird meist der *acedia* gesellt — nur Ancren Riule, das die Trägheit und den Bär zusammenstellt, ist die einzige mir bekannte Ausnahme — und der Löwe fast immer der *superbia*. Auf dieses Laster wird wohl mit Recht auch der Löwe gedeutet, den Dante im ersten Gesang des Inferno als eines der drei Tiere trifft, die ihm den Ausgang zum Berge sperren. Von den anderen beiden teilt er selbst im Purgatorium (canto XX) die Wölfin der *avaritia* zu, und daß der Panther dem Jugendlaster der *luxuria* angehört, geht aus dem Texte selbst hervor, dem Mannesalter gehört dann der Löwe, *superbia*, dem Greisenalter die Wölfin, *avaritia*.¹

Mit größter Ausführlichkeit führt uns der Wiener Karmelitermönch Mathias Farinator im 14. Jahrhundert in diese Tier-symbolik ein. In seinem Kampf der Laster mit den Tugenden² erhält nicht nur jeder seiner sieben Knappen (*apparitores*) ein Reittier, sondern jedes Waffenstück trägt sein eigenes Tier-symbol, und da auch die sieben Tugenden, das Widerspiel der Laster, in gleicher Weise ausgerüstet sind, so mußte zur Aufbringung von mehr als 60 nötigen Tieren fast der ganze Physiologus erschöpft werden, die näheren Erläuterungen des Textes geben dann noch jeweils die Gründe für die Wahl, die aber sehr willkürlich ist. Die *Superbia* führt den Löwen nur auf der *Tunica*, reitet aber auf einem Dromedar, die *Luxuria*

¹ Es sei hier noch an die stoische Zusammenstellung der tres Furiae ... quae mentes hominis exagitant (Lact. inst. div. VI c. 19, 4) ira cupiditas, libido erinnert, s. Dieterich *Nekyia* p. 171, doch ist die *superbia* als die christliche Lasterkönigin für ira eingetreten. Daß diese drei Laster *superbia*, *avaritia*, *luxuria* auch zugleich die ersten des Saligiaschemas sind, worauf Zöckler a. o. O. p. 27 aufmerksam macht, hat für Dante wohl kaum eine Bedeutung.

² Mathias Farinator *Lumen animae* tit. 75 *De septem apparitoribus*. Zöckler a. o. O. gibt im Anhang einen Abdruck dieser Laster- und Tugendenausrüstung.

auf einem Bären mit einem Kranz von Rosen im Haar, wozu der Text bemerkt „*hirundines nidificant in his rosis et eas fimo suo excaecant*“. Wie sehr der Mönch mit seinem Werke den Geschmack seiner Zeit traf, zeigt eine ganze Reihe deutscher Bearbeitungen, die eine mehr oder minder genaue Übersetzung gerade dieser Ausrüstung zum Kampfe geben.¹

Die eigentliche Hochflut für die Darstellung der Todstünden bringt das 13. Jahrhundert. Das Kampfmotiv wird jetzt im Zeitgewande als ein Ritterturnier aufgefaßt, so in Huon de Meris *Le tournoiment de l'Antichrist*.² Der Teufel sammelt seine glänzend ausgerüsteten Laster in der Stadt D'espérance, er wird dann von Christus, der an der Spitze der Tugenden aus der Stadt Espérance hervorbricht, besiegt.

Um das Kampfmotiv der offenen Feldschlacht zu variieren, wählte man die Belagerung einer Feste durch das Lasterheer, die zu einer Lieblingsvorstellung besonders in England wurde, die aber auch erst nach dem Jahre 1000, nach der Entstehung ummauerter Burgen aufgekommen sein kann. Das lateinische Vorbild fand man in Honorius Augustodunus³, der in seinem *Speculum Ecclesiae*⁴ auch einen Kampf zwischen den Heeren des Antichrist und Christus schildert. Im Verlauf dieses Kampfes sind die Tugenden in einer Feste eingeschlossen. „*Hoc castellum a turba hostium exterius obsidetur, a factione civium interius commovetur, dum posteriores damna ei inferunt, vitia autem et carnis desideria interiora bona obrunt*.“ Der normannische Bischof von Lincoln Grosseteste griff dies Motiv für sein *Chateaux d'amour*⁵ auf. Hier aber ist das Schloß gut ausgerüstet, auf einem Felsen, dem Herzen Marias, gelegen, von vier Ecktürmen, den Kardinaltugenden geschirmt,

¹ Siehe Zöckler a. o. O. p. 85 und Anm. 115, der Anhang enthält auch die Übersetzung in der *Note wider den Teufel*.

² Huon de Meris *Le tournoiment de l'Antichrist* ed. Wermann 1888.

³ Über die nahen Beziehungen von Honorius Augustodunus zu England siehe oben. ⁴ In *Conventu Populi Migne* 172 1093 ff.

⁵ ed. Cooke, 1852.

sieben Schanzen aber, die sieben Tugenden, halten den Anprall der sieben Todsünden ab. Sehr früh, wahrscheinlich zu Anfang des 14. Jahrhunderts, wurde des Bischofs Gedicht ins Englische übersetzt. Zu gleicher Zeit übernahm ein anderes englisches Gedicht, das den großen Plan verfolgte, ein religiöses Weltbild zu schaffen, „Cursor Mundi“ diese Schloßbelagerung in enger Anlehnung an Grosseteste. Die Seele fleht zum Schluß Eingang zu finden in dies feste Schloß, um sicher zu sein vor den drei Widersachern, dem Teufel und seinen Begleitern Trägheit, Neid und Stolz, der Welt mit Zorn und Geiz und dem eigenen Fleisch, von Unzucht (foolish liking) und Völlerei begleitet.¹ Überall ist dieses Schloß das Herz Marias, und zum Lobe der Jungfrau errichtet die Poesie im 13. und 14. Jahrhundert, jener Zeit der Hochflut der Marienverehrung, noch eine große Reihe von symbolischen Schlössern und Tempeln. So erbaut der jüngere Titarel der Himmelskönigin zu Ehren seinen ungeheuren Tempel; er aber läßt die feindlichen Scharen dort nicht heran, sondern legt den Kampf in die eigene Seele², denn mehr als durch Tempelbau ehre man die Jungfrau, wenn man ihr in sich einen Tempel errichte, wenn man die sieben Tugenden pflege und durch sie die sieben Hauptsünden vertreibe, die nun in Kämpferpaaren aufgezählt werden.

Auch in Langlands Vision of Piers the Ploughman treffen wir um die Mitte des 14. Jahrhunderts das feste Schloß Truth an, das von bösen Feinden belagert wird.³ Wenn auch die Todsünden hier nicht besonders aufgeführt werden, so beschäftigt sich doch der Dichter sonst wiederholt mit ihnen. In einem Kampfe des Antichrist gegen Conscience ist Stolz sein Bannerträger. Conscience ruft Nature zu Hilfe, doch diese ist

¹ Cursor Mundi Early E. Text. Soc., Bd. 59, Pt. II, p. 568 ff.

² *Der Gralstempel*, Vorstufe zu einer Ausgabe des jüngeren Titarel von F. Zarneke (Kgl. Sächs. Gesellschaft der Wissensch. Phil.-hist. Klasse B VII, p. 448, 511, Str. 27 ff.).

³ Passage XX.

nicht zur Hilfe geneigt, denn sie schickt von den Planeten kommend Krankheiten über das Menschengeschlecht. Daß die Planeten, wenn auch nicht mehr die geistigen, so doch die leiblichen Unheilsbringer sind, ist damals noch eine lebendige Vorstellung; auch Chaucer weiß davon in seinem *Astrolabium* zu erzählen.¹ Zum Schluß wird dann Conscience noch von den sieben großen Riesen „that with Antichrist helden“ belagert — die Anführerin ist auch hier wie im *Cursor Mundi* „sloth“, Trägheit; so heftig ist die Belagerung, daß Conscience das Feld räumt und zum Pilgerstabe greift, dieser Kampf endet also eigentlich mit einem halben Siege des Antichrist und seiner Kumpane.

In der zweiten Vision leitet Langland den großen Pilgerzug zum Schlosse der Wahrheit mit einer allgemeinen Beichte ein, die wiederum Conscience abhält, und hier müssen auch die sieben Todsünden als Beichtkinder erscheinen, zwar widerwillig genug — die Völlerei wird noch auf dem Kirchgang, als sie an einem Wirtshaus vorüber kommt, rückfällig —, müssen sie doch ihr schandbares Leben beichten und Besserung geloben. Der Dichter übertrug das unmittelbar von den Beichtbüchern, wo nach den sieben Todsünden der von ihnen Befallene beichten muß. Das Vorbild ist auch hier der *Cursor Mundi* in dem *Book of Pennance*.²

Eine eigenartige Behandlung unseres Themas zeigt eine Reihe deutscher Gedichte des 13. Jahrhunderts. Unter diesen ist das früheste und originellste *Tomasin v. Zirclaeres Welscher Gast*.³ Hier tritt in den Mittelpunkt des Kampfes der beiden

¹ Chaucer *Astrolabie*, pt. I, § 21 l. 69 „or elles, whan the planetes ben under thilke signes (im Tierkreis), they causen us by hir influence operaciouns and effectes lyk to the operaciouns of bestes.

² *Cursor Mundi*, E. E. T. S. Bd. 68 P. V, p. 1508. Die Reihenfolge ist hier wie bei Langland, ja überall, wo eine kirchliche Handlung vorgenommen wird, die streng kirchliche des alten Gregorianischen Schemas. Die Freiheiten in der Reihenfolge nimmt man sich nur in dichterischer Behandlung.

³ *Tomasin v. Zirclaere „Der Welsche Gast“* ed. Rückert, v. 7137 ff.

Heere eine wirkliche Persönlichkeit, ein Ritter, der, als eigentlicher Kämpfer gegen die Laster, sich mit den geistlichen Waffen, die Paulus im Epheserbrief empfiehlt, rüstet; ihm zu Hilfe und Unterstützung eilt die Schar der Tugenden. Verrät schon durch diese Kampfesordnung der welsche Gast^{als} seine Quelle den Anticlaudian des Alanus, bei dem, wie wir früher sahen, der neugeschaffene beste Mensch an Stelle des Ritters steht, der mit gleichen Waffen geistiger Kräfte ausgerüstet wird, so sehen wir die Anlehnung an den Lateiner auch ganz deutlich in der Kämpferschar auf der Seite der Laster, die der deutsche Dichter in vier Scharen teilt, die von Uebermuot, Girischeit, Unkuische und Trakheit angeführt werden. Wenn aber dann unter dem Gefolge der Unkeuschheit z. B. so seltsame Gesellen, wie unsaelie Saelde, bitter Gruoz, armer Rîchtum, rîch Armuot und mit der Trakheit „slâf, rensen und geinen“ erscheinen, so finden wir alle diese in den Lasterhaufen, die bei Alanus dem Ruf der Alekto aus der Hölle folgen.¹

„Der geistlich Strit“² hält sich, was die Sünden anbetrifft, an die kirchlichen sieben Anführer, nur daß er sie in umgekehrter Ordnung mit der „vrascheit“ beginnen und der hoffart enden läßt, ihnen entsprechen auch die Tugenden, die von „masse“, Enthaltbarkeit, angeführt erscheinen, „wurt sie in dem strite erlagen, su mugen die andern wohl klagen“, aber auch hier steht als eigentlicher Kämpfer eine Persönlichkeit, mit „du“ angeredet, die ebenfalls mit den geistlichen Waffen bekleidet wird, im Mittelpunkt, und die sieben Jungfrauen werden dann helfen gegen die „die vielfreislich schar von siben üblen Wiben“.

In dem unter dem Namen des Seifried Helbling bekannten satirischen Gedichte sehen wir nun zwar den Laster- und Tugendenkampf unmittelbar als eine Herausforderung, die der Bote Wankelbolt im Namen der Laster an die Schwestern Wahrheit und Treue bringt, behandelt, den Kampf selbst dann in Einzel-

¹ Siehe dazu Seifried Helbling, ed. Joseph Seemüller, Halle 1886, p. 365 u. 366.

² *Diutiska*, ed. Graff, I, p. 244 ff.

kämpfe der Parteien aufgelöst; doch wird der ganze Vorgang als ein Traum geschildert, in dem der Dichter als Zuschauer und eine Engelstimme als Erklärer fungiert, und hierin ist der Einfluß des Alanus, der seinen Anticlaudian auch als Traumvision einkleidet, wiederum sichtbar, wenn allerdings auch zugegeben werden muß, daß das Visionsmotiv gerade für solche Allegorien, und zwar geistlicher wie weltlicher, in Frankreich zum mindesten, schon das ganze 13. Jahrhundert hindurch zu den beliebtesten gehörte.

Solche Visionen werden von den Dichtern mit Vorliebe mit einer Pilgerschaft verbunden, die die Seele oder der Verfasser selbst unternimmt. So schon im Anfang des 13. Jahrhunderts Raoul v. Hudenc¹, der selbst zuerst die Pilgerfahrt zur Hölle, dann zum Himmel unternimmt. Wie er zu den Burgen der Laster kommt, verfällt er ihren bösen Bewohnern und kommt so allmählich durch eigenes Verschulden zur Hölle, die aber im ganzen mehr burlesk als schreckenerregend geschildert wird. Ebenfalls eine Pilgerfahrt, die ihn aber gleich zum Paradies führt, unternimmt der fahrende Kleriker und Dichter Rutebeuf, der auf der Reise zur Stadt Penitence gelangt und hier auch die Laster antrifft, doch fehlt ihm die Kraft wirklicher Belebung hier ebenso, wie in seinem *Diz de la Mensonge ou la bataille des vices et des vertues*², wo sein Lasterkampf nicht über die Aufzählung der sieben Todsünden, die von den Tugenden zu Boden geschlagen werden, herauskommt. Weit origineller und reizvoller sahen wir das Pilgermotiv in Ancren Riule behandelt, wo die Nonnen im Walde auf der Wanderung nach Jerusalem die wilden Tiere treffen. Von größter Bedeutung aber für diese ganze Gattung ist Digullevilles „*Pélerinage de la vie humaine*“, in dem der Dichter zugesteht, durch den Rosenroman angeregt zu sein, zugleich aber auch für das 14. Jahrhundert eine Art geistliches Gegenstück gegen das weltliche Liebesgedicht des

¹ *Vois d'Enfer*, von Raoul v. Houdenc, ed. Scheler, Trouvères, Belges, 2, 176. ² ed. Kreßner, Wolfenbüttel 1886.

13. Jahrhunderts schuf, das sich mit diesem an Popularität messen kann. Auch im Traume, der Szene aller dieser Pilgerfahrten, wird der Wanderer von den sieben Lastern überfallen, die der Dichter nicht häßlich und abschreckend genug darstellen kann, es hat ihm aus dem Rosenroman besonders Jean de Meungs satirischer Teil vorgeschwebt, wenn er die alten Weiber, die auf den Pilger lauern, nicht alt und boshaft genug schildern kann; so sehr ist er auf diesen Ton gestimmt, daß er auch die Nature, die doch sonst in jener Zeit als die hohe Göttin, Gottes Stellvertreterin gefeiert wird und nur über die Verderbnis des Menschen klagt, hier auch nur als keifende alte Dame einzuführen vermag, die sich von Grace Dieu arg abkanzeln lassen muß. Doch hat er damit das Rechte für seine Zeitgenossen und besonders für England getroffen, wo man ihn nicht nur übersetzte, sondern wo er auch eine große Reihe ähnlicher selbständiger Gedichte anregte bis auf Bunyans „Pilgrim's Progress“, das noch heute zu den populärsten Schriften Englands gehört.¹ Ein spanisches Gedicht des 15. Jahrhunderts läßt der wandernden Seele die Wahl, ob sie die sieben breiten Wege der Todsünden oder den einen schmalen der Tugend einschlagen will.²

¹ Von Deguillevilles erster Version (ca. 1330) seiner *Pél. de la vie humaine* existiert (in mehreren Handschriften) eine engl. Prosaübersetzung (ca. 1430) ed. A. Wright Roxb. Club 1869. Diese wurde noch im 17. Jahrhundert in modernisierter Form dreimal abgeschrieben (1645, 1649, 1655), und diese Version scheint Bunyan gekannt zu haben (vgl. Hill *The ancient Poem of Deguilleville etc. compared with the Pilgrim's Progress of Bunyan*, 1858). Im Jahre 1464 ist die erste Form von Jean Galopes in franz. Prosa umgegossen, und auch diese wurde ins Englische übersetzt (noch ungedruckt). Die zweite Version des Deguillevilleschen Werkes (1355 od. 1366) wurde von Lydgate 1426 in engl. Verse gebracht (*The Pilgrimage of the Life of Man*, ed. Furnivall, E. E. T. S. LXXII). Eine franz. Fortsetzung *Pélerinage de l'âme séparée du corps* ist ca. 1413 in engl. Prosa übertragen und 1483 von Caxton gedruckt. Vgl. Furnivall unter den neueren Ankünd. d. E. E. T. S. p. 4f. (1892).

² Don Juan Manuel *Coplas über die sieben Todsünden* (Clarus Darstellung der spanischen Literatur im Mittelalter, Bd. II, p. 232).

Auch das eigentliche Ritterepos der Renaissance verschmähte es nicht, seine Ritter auf ihren Streifzügen zu den Lasterburgen gelangen zu lassen. Prächtig ist die Schilderung, die Spenser in *The Faery Queen*¹ von dem Auszug der Laster aus dem „sinful house of Pride“ gibt, wo „proud Lucifera“ auf hohem Throne gebietet. Pride sitzt auf einem prächtigen Wagen, von einem Esel gezogen, auf dem Idelness die Zügel lenkt, sie² „the nurse of sin“ ist wie ein Mönch gekleidet, nebenher reitet Gluttony auf einem Schwein, Lechery auf einem Ziegenbock, Avarice auf einem mit Gold beladenen Kamel und Envy auf einem gierigen Wolfe.³

Ein Zeichen, wie sehr die Todsünden dem Bewußtsein des späten Mittelalters fest eingepägt waren, ist uns eine ganze Gruppe von Gedichten, in denen sie nur noch als Einteilungsprinzip benutzt werden, entweder um, wie im Renner des Hugo von Trimberg⁴, den verschiedenen Ständen ihre Laster vorzuhalten und sie an Beispielen zu erläutern, oder, wie in dem niederdeutschen Gedichte „Ein Spiegel der Zonden“⁵ und dem Gedicht eines Josep über „die sieben Todsünden“, eine Reihe von Beispielerzählungen, die meist eine Überwindung dieser Laster zeigen, unter diese Rubriken zu fassen. In dem Spiegel sind nur fünf Hauptsünden, doch ist die Handschrift unvollständig und es ist immerhin möglich,

¹ Spenser, *Faery Queen*, B. I, C. 4.

² Die Sünden sind hier außer Pride alle männlich gedacht, wie sehr häufig in der englischen Literatur, siehe *Piers the Ploughman Pass*, II.

³ Die Verteilung auf die Tiere ist die gleiche, wie in dem oben erwähnten illustrierten Manuskript zu Chaucers *Parson's Tale*, in den drei publizierten Gestalten. Diese Übereinstimmung verdiente vielleicht eine weitere Untersuchung.

⁴ Nach der Erlanger Hs. ed. Bamberg 1833—1836, eine kritische Neuausgabe bereitet Prof. Ehrismann, Heidelberg, vor.

⁵ *Jahrbuch des Vereins für niederdeutsche Sprachforschung* 1877. Kurze Inhaltsangabe von Lübben p. 54 ff.

daß die fehlenden wichtigen Laster Neid und Zorn verloren sind.¹

Dem 16. Jahrhundert entstammt eine der originellsten Umdeutungen des Tugend- und Lasterkampfes aus dem Spanischen. In einer Reihe von Balladen werden Volksspiele geistlich umgedeutet. Der Dichter benutzt hier den Stierkampf, um sein eindringlichstes Thema vorzutragen: Der Teufel hetzt mit dem bekannten Hetzrufe sieben wilde Stiere in die Arena, die sieben Todsünden. Ihnen treten mächtige Kämpfer entgegen, die sie teils nach hartem Kampfe erlegen. Joseph wirft der Luxuria den Mantel über den Kopf — eine Andeutung des Mantels der Potiphar; Petrus, Elias, ja der Herr selbst erscheinen, letzterer durch eine Ungeschicklichkeit der Seinen verwundet. Paulus strauchelt erst mit seinem Pferde, bis dann endlich alle überwunden sind.²

Und noch zum Beginne des 17. Jahrhunderts hat der wackere Aegidius Albertinus in seinem Büchlein „Lucifers Konigreich und Seelengejaidt“³ die sieben Todsünden als Grundlage benutzt, um die Sündhaftigkeit aller irdischen Stände und Geschlechter durchzuhecheln und zu schelten. Das Bild, das er als Einkleidung braucht und gut durchführt, zeugt von kraftvoller Phantasie. Der Teufel ist der Jäger, der sich wie der gläubige Christ des Epheserbriefes mit sieben geistlichen, aber bösen Waffen ausrüstet und nun auf dem Jagdgrund der Welt sein Wild, die von den Todsünden Befallenen, jagt. Erst werden die verschiedenen Jagdgründe geschildert, der der Hof-

¹ Lübber a. o. O. glaubt, daß nur wenige Seiten des Manuskripts fehlen können. Das Gedicht ist interessant, da es unter seinen Geschichten die Fabel von Schillers „Gang nach dem Eisenhammer“ in etwas verschiedener Fassung erzählt.

² Ledesma *Iuegos de Obras buenas Autores Esp.* vol. 35, p. 178. Die Umdeutung der Volksspiele, in der spanischen Literatur auch sonst vorkommend, scheint wie eine Ausführung der Forderung, die Tertullian in *De Spectaculis* gestellt hatte.

³ *Deutsche National-Lit.* her. von Kürschner Bd. 26.

färtigen als gebirgig und gefährlich steil, denn die Hoffärtigen sind wie Geißböcke, die einen hohen Standort lieben; der der Geizigen führt durch Disteln und Dornen, der des Fraßes ist köstlich, aber teuer wie die Wirtshäuser, der der Unkeuschheit kotig und schlüpfrig, der des Neides geht im Finsteren, der des Zornes geht gefährlich wie durch eine Menge, die zum Schauspiel drängt, der der Trägheit ist sehr verdrießlich.

Die Schilderungen der einzelnen Laster, die Lucifers Wild sind, sind nun mit einer Fülle drastischer Beispiele nach Art der Narrenliteratur aus Geschichte, Leben und Kunst illustriert. Die Zornigen werden von Lucifer herausgelockt, wie die Jäger die Hunde mit Hörnerblasen locken. Zum Schluß wird als achttes Seelengejaidt Lucifers der jüngste Tag und die Hölle geschildert, wo die mit Namen genannten Teufel die Seelen, die den Todsünden verfielen, fortschleppen. Dies alles in einem frischen kecken Stil vorgetragen, zeigt, wie die Todsünden auch in einer Zeit, wo sie im allgemeinen sich doch schon auf den Kreis der Beichtspiegel und Katechismen beschränkt hatten, noch die alte volkstümliche Kraft, die Phantasie zu dramatischen Bildern anzuregen, nicht verloren hatten.

Des Albertinus Schrift steht durch diese Einkleidung weit über den eben erwähnten Werken, bei denen die Todsünden mehr nur Kapitelüberschriften waren. Auch Gower, der Zeitgenosse Chaucers, benutzt sie dazu in seinem Gedichte *Confessio Amantis*.¹ Gower setzt uns hier ein seltsames Gemisch von Motiven vor. Aus dem Rosenroman entnimmt er den Liebesgott und Venus und Genius, den die Göttin dem Liebenden zum Beichtiger gibt. Dies Beichtmotiv gab ihm Langlands Vision, denn der Liebende muß hier beichten, wieweit er den sieben Todsünden verfallen ist. Der Zweck aber ist hier nur, unter den Gruppen der einzelnen Sünden, die noch einmal in der alten Reihenfolge, wie wir sie bei Dante kennen,

¹ ed. G. C. Macauley, Oxford 1901.

vorgenommen werden, samt ihren Unterabteilungen Geschichten zu erzählen, die diese Sünde illustrieren, Geschichten, die allerdings häufig genug sich um eine Liebesintrige drehen und dadurch das ganze Gedicht doch wieder in den Sphärenkreis des Rosenromans und Chaucers *Canterbury Tales* erheben. Chaucer selbst hat sich nur einmal ganz kurz in des Pfarrers Geschichte mit den Todsünden abgegeben, und zwar nur in der Weise moralisierender Bußprediger.¹ Um so häufiger beschäftigen sich Chaucers Nachfolger mit den Lastern. Ein wahres Musterstück einer Allegorie im Geschmack des 15. Jahrhunderts in England ist das pseudo-Lydgatesche Gedicht „*The Assembly of Gods*“.² Den Namen verdankt es einer antik mythologischen Einleitung, die Hauptsache aber ist die Vision des Laster- und Tugendenkampfes. Von Cerberus wird aus der Hölle das „*vice*“, die malicia, als solches gerufen, eine Gestalt, die hier zuerst erscheint und auf der englischen Bühne³ insbesondere eine große Bedeutung finden sollte³; es erscheint auf geflügeltem Drachen, gefolgt

„Of unhappy capteyns of myschivyef crophe and roote“⁴

Stolz auf einem Löwen, Neid auf einem Wolf, Wut auf einem Eber, Geiz auf einem Elefanten, Völlerei auf einem Bären, Unzucht auf einem Ziegenbock⁵ und zuletzt Trägheit auf einem Esel reitend, ein ganzes Heer von Unterlastern folgt nach. Im Gegenheer hat „*vertue*“ die Tugenden aufgerufen, sie selbst erscheint auf einem Wagen von vier Rittern, den Kardinal-

¹ Chaucer *Canterbury Tales, Persones Tale* §§ 23—24. Chaucer schöpfte direkt oder indirekt seinen Sünden katalog aus des Gailfr. Peraldus *Summa tractatus de vicciis* (vor 1261 geschr.), vgl. Kate Oelzner-Petersen *The Sources of the Parsons Tale; Redcliffe College Monographs*, 12, Boston 1901.

² ed. O. L. Triggs *Early E. Text Soc.* 1896, Bd. 69.

³ L. W. Cushmann *The Devil and the Vice in the English Dramatic Literature before Shakespeare*, Halle 1900. ⁴ v. 623.

⁵ Auch hier sehen wir die gleiche Tiersymbolik wie in den Chaucer-illustrationen.

tugenden, umgeben. Eine Vorstellung, die an Dante erinnert, der im 29. Gesang des Fegefeuers ähnlich einen Wagen von den Tugenden umgeben schaut. Die Tugenden aber, die Lydgate als eigentliche Kämpferinnen braucht, die Widerspiele der sieben Laster, folgen diesem Wagen, auch auf Tieren reitend. Die Heere treffen sich auf dem Schlachtfeld des Mikrokosmos, als Kundschafter sind „original sin“ und „baptisme“ ausgesandt, „free will“ ist der Herr des Mikrokosmos, zu dem fünf Wege, die fünf Sinne, führen. Er neigt sich anfangs dem Lasterheer zu, muß sich aber dann vor vertue demütigen, die nach einigem Schwanken im Namen Jesu den Sieg behauptet.

Auch in das Gebiet der Totentänze sehen wir die Todsünden eindringen. Wie sollte auch die unheimlich drohende Schar, die ja denjenigen, der sich ihr ergab, dem ewigen Tode zuführte, nicht auch ihr Teil haben an dem melancholischen Humor, aus dem sich selbst zum Schrecken das Mittelalter seine Totentänze schuf. Ein besonders charakteristisches Beispiel des 15. Jahrhunderts ist des Schotten Dunbar „Dance of the Sevin Deidly Synnis“.¹ Im Traume sieht der Dichter Mahoun den Teufel mit gräßlichem Geschrei die Todsünden zum Tanze aufrufen, die unter Führung von Dame Pride erscheinen, in ihrer Reihenfolge² jede charakterisiert, so die Trägheit „Syne Sueirness at a second bidding comes lyke a sowe of a midding“. Ihr schauervoller Tanz erschreckt den Dichter zu Tode, so daß er davon erwacht.

Solche groteske Tänze mochte Dunbar wohl häufig mit Augen auf der Bühne gesehen haben. Eine uns aufbewahrte Bühnenanweisung kann für viele solcher Aufführungen gelten. In „L'Homme pécheur“, einer französischen Moralität, die der gleichen Zeit entstammt, in der Dunbar schrieb, lesen wir „Notez que Orgueil en l'ordre des danses doyt estre premier; et puis après Luxure et Finité (?) qui tiendront le pécheur,

¹ Dunbar *Poems* ed. Schipper, Wien 1891—1894.

² Die Reihenfolge auch hier noch die alte Gregorianische.

les autres vices selon leur degré avec concupisce et sensualité“.¹ Auch in einer spanischen Moralität des Diego Sanchez „Danza le los peccados“ war die Aufführung mit Gesängen und Tänzen reichlich ausgestattet.²

Wir sahen, wie dramatisch die Dichtung die Gestalten der sieben Todsünden aufgefaßt hatte, sie drängten hin zur Bühne, auf der sie dann auch sofort ganz heimisch wurden, sobald sich ihnen ein Feld in den Moralitäten öffnete, ja man kann wohl geradezu sagen, daß die sieben Todsünden und ihre Stellung, die sie seit Jahrhunderten in Predigt und Dichtung den Tugenden gegenüber eingenommen haben, der Keim sind, aus dem sich die Moralitäten entwickelt haben. Deren einziger immer wiederkehrender Inhalt ist ja der Kampf der bösen und guten Seelenkräfte. Der Mensch selbst steht auf der Bühne immer im Mittelpunkte, wie dies seit Alanus de Insulis sich ja auch in der Dichtung vorbereitet hat. In manchen französischen Moralitäten geht noch die Predigt voraus, die einleitend der Hérault spricht, der dann auch weiter die einzelnen Personen einführt. In einem frühen englischen Stücke, das noch auf der Grenze zwischen Mysterium und Moralität steht: „The Conversion of St. Paul“³ sehen wir sogar direkt eine Predigt eingefügt. Belial und sein Reich hören mit Entsetzen von der bevorstehenden Bekehrung des Saulus, der ihre beste Stütze gewesen. Belial setzt alle seine Hoffnung und seinen Stolz auf die sieben Todsünden; da tritt Saulus auf und hält ganz in der Weise der Bußprediger jener Zeit eine Predigt gegen die sieben Todsünden. Wir werden uns also die ersten Aufführungen von Moralitäten als eine Art Illustration zu einem Predigttexte denken müssen. Dazu stimmen die frühesten Nachrichten. Wiclif berichtet von einem Zyklus „Plays of Paternoster“, der in York im Jahre 1378 etwa aufgeführt worden ist, der Titel

¹ *Pétit Comedie française* p. 79.

² Creizenach a. o. O. III. p. 125.

³ Shakespeare Soc. Ser. VII ed. Furnivall.

eines dieser Stücke, das Spiel der Trägheit, ist uns aufbewahrt.¹ Das kann ja gar nichts anderes gewesen sein als eine Szene, die uns eine Gleichsetzung der vierten Todsünde mit der vierten Bitte, wie wir es oben in Predigt und Dichtung angetroffen haben, vorführt. Auch für Lincoln (von 1397—1521) und Beverley (1469) sind uns solche Paternosterspiele bezeugt: Über den Zyklus in Beverley wissen wir, daß er aus acht Stücken bestand, nämlich über „Vicious, Pryde, Invy, Ire, Avarice, Sleweth, Glotony und Luxuria“.² Die sieben letzten sind wie ersichtlich unsere Todsünden in der Reihenfolge des Dante-Schemas, das erste Stück können wir uns wohl nur als eine Art Einführung durch das allgemeine Laster, das englische Vice, denken. Auch die früheste Nachricht über eine französische Moralität, eine Aufführung in Tours aus dem Jahre 1390 führt uns durch ihren Titel gleich in medias res „Les gieux des sept vertuz et des sept péchiez mortelz“.³ Es müssen wohl große Volksaufführungen gewesen sein. Der Zyklus von York wurde von einer Bruderschaft, die über 100 Mitglieder zählte, aufgeführt.⁴ Für die französische Aufführung aber wurden umfassende Maßregeln für die Aufrechterhaltung der Ruhe getroffen.⁵

Das uns überlieferte Material an Moralitäten, das erst um die Mitte des 15. Jahrhunderts beginnt, ist gewiß als ein rein zufälliges anzusehen, und da wir damit allein rechnen müssen, so läßt sich von hier aus auf solche Zyklen von Moralitäten kein weiterer Schluß ziehen. Wir haben nur Einzelstücke, und auch unter diesen bietet uns für die Darstellung der sieben Todsünden die Bühne Englands das weitaus größte Material, dem nur noch Spanien einige Proben hinzufügt. Eines ist

¹ Toulmin Smith *Einleitung zu den York Plays* p. XXVIII ff. n. Chambers *Mediaeval Stage* p. 154.

² Chambers *Mediaeval Stage* p. 154.

³ Pétit *Repertoire* p. 324.

⁴ Toulmin Smith a. o. O., ein Dokument aus York vom Jahre 1390 berichtet dies. ⁵ Pétit a. o. O.

gewiß, die Moralitäten in den anderen Ländern nahmen schneller eine abweichende Entwicklung, während die englische Bühne zugleich konservativer und wie die ganze englische Dichtung der Allegorie sehr zugänglich, bis spät in die Renaissance hinein das Siebentodsündenkorps gerne unter ihren Gestalten sieht.

Die Motive, die wir schon in der epischen Dichtkunst reichlich angetroffen haben, kehren nun auf der Bühne wieder. In Spanien finden wir unter den Moralitäten eine geistliche Umdeutung eines Spieles, des Stockspiels in Diego Sanchez Farsa del Juego de Ceñās, das zu einem Kampf der Tugenden und Laster wird; von dem „Tanz der Sünden“ des gleichen Autors war schon oben die Rede.¹ England zeigt uns wieder häufig das Motiv der Schloßbelagerung; so in einer der frühesten der uns erhaltenen Moralitäten „The Castel of Perseverance“. Diese feste Burg bildete, nach einer alten Abbildung, den Mittelpunkt der Bühne, dorthin wird „humanum genus“, nachdem es das erstemal aus der Gesellschaft der Todsünden, denen es sich ergeben hat — Luxuria war seine Bettgenossin —, gerettet ist, von Confessio geleitet. Die Todsünden, von Belial und Mundus geprügelt, weil sie ihr Opfer haben entschlüpfen lassen, belagern die Burg; sie werden zwar von den Tugenden, die mit Rosen als Schutzwaffen nach ihnen werfen², abgeschlagen, zuletzt aber weiß Avaritia den altgewordenen Menschen herauszulocken, und erst nach seinem Tode wird er von Mercy und Peace aus den Klauen der Teufel befreit. Diese Burgbelagerung kehrt in ganz ähnlicher Weise wieder in einem merkwürdigen Stück, das wiederum auf der Grenze zwischen Mysterium und Moralität steht: Maria Magdalena. Hier belagern die Sieben die Burg Maudelyn, den Wohnsitz Marias. Lechery-Luxuria, in diesem Stück als Kupplerin aufgefaßt, findet mit den bösen Engeln Eingang. Als dann später Maria verführt in einer Laube ruht, er-

¹ Creizenach a. o. O. III, p. 125.

² Goethe wird unsere Moralität nicht gekannt haben, als er durch seine Engel die Teufel mit Rosen vertreiben läßt (Faust II, V, v. 11 699 f.).

scheinen alle sieben „wie Teufel aufgereiht“ mit dem bösen Engel bei ihr. Das Interessante unseres Stückes ist aber die Aussendung der Todsünden. Der König der Welt rühmt sich: „in me restes the order of the seven metals, knit to the seven planets“, Gold gehört der Sonne, Silber dem weißen Mond, Eisen dem Mars, Quecksilber dem Merkur, Kupfer der Venus, die in einen roten Spiegel schaut, das Zinn dem Jupiter, dem Saturn, dem Planeten voll Ranküne, das weiche Blei. Mit diesen reichen Schätzen beschenkt nun der König der Welt die sieben Fürsten der Hölle, Stolz und Geiz, ihre Führer, danken ihm höchlichst und halten Rat, wie sie Mary Maudelyn verführen könnten.

Diese Verbindung der Planeten mit den Todsünden vermittelt der Metalle zeigt uns mit einem Schlage, wie trotz aller Kirchenbekämpfung sich als Unterströmung selbst in so späten christlichen Zeiten ein Bewußtsein von der ursprünglichen Herkunft erhalten hat. Und nicht so ganz vereinzelt finden wir diese Vorstellung. Wir finden sie auch außerhalb der Bühne, in einem Gedichte, das Stephen Hawes, der Kammerdiener und Hofdichter Heinrichs VII. im Anfang des 16. Jahrhunderts verfaßte, der das Motiv der Seelenpilgerschaft in das Gewand eines Ritterromans kleidete und es „The Pastime of Pleasure“¹ nannte. Der Ritter Grand Amoure hat sein letztes großes Abenteuer zu bestehen, die Besiegung des Ungeheuers von den sieben Metallen, sein Haupt ist von Gold, sein Nacken von Silber, die Brust von Eisen, seine Vorderfüße von Messing, der Rücken mit Kupferborsten besetzt, die Hinterfüße von Zinn, sein Schwanz von Blei. Auf der Stirn steht „my name is malyce“, der Teufel trägt seinen Körper, und als ihn die Lanze des Ritters durchbohrt, fährt aus seinem Rachen ein schwarzer stinkender Äthiopier. Die Reihenfolge der Metalle ist hier die gleiche wie in der Moralität, nur für Quecksilber

¹ Stephen Hawes *The History of Grand Amoure and la Bel Pucell, called the Pastime of Pleasure*, ed. Wright Percy Soc. B. 13. 1864.

ist Messing eingesetzt. Wir erfahren auch, wie dies Ungeheuer geschaffen wurde. Pallas hat es dem Ritter im Schlafe offenbart, die Zauberin schuf jedes Glied unter dem Einfluß des Planeten, der gerade regierte. Allerdings sind die einzelnen Todsünden nicht bei dem Ungeheuer aufgezählt, doch ist die Schilderung des Wurmes und sein Name Malicia doch eine Zusammenfassung des Bösen. Als Könige werden die Todsünden auch noch in einer anderen Moralität „The World and the Child“ aufgefaßt, dort rühmt sich Mundus, daß ihm die sieben Könige dienen; und sie senden „manhood“ ihre Geschenke, aber Pride ist immer bei ihm, die schlimmste aller Sünden, da Lucifer durch sie fiel.

Kaum eine der englischen Moralitäten aus dem 15. und der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts, die nicht in irgendeiner Gestalt die Todsünden auftreten ließe. Bald erscheinen sie, um den Menschen sicher zu machen, unter verändertem Namen¹, wie in der Moralität „Nature“, oder sie entsenden nur einzelne Repräsentanten; in dem eben besprochenen „The World and the Child“ senden sie „Folly“, in „The Interlude of Youth“ Stolz und Unzucht. Doch auch die weiter entwickelte Bühne verliert das Interesse an den grauslichen Gestalten nicht. Wir müssen sie uns in einer feststehenden Tracht, zum mindesten mit leicht kenntlichen Attributen denken. Nur so verstehen wir eine merkwürdige Skizze zu einem extemporierten Stück, wie sie in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts in England unter französischem Einflusse beliebt wurden. Der berühmte Komiker der Elisabethanischen Bühne Tarleton war der Verfasser eines Stückes, „The Seven Deadly Sins“ genannt, nur der zweite Teil dieses „Entwurfes“, den die Schauspieler dann mit ihren Improvisationen ausfüllen mußten, ist uns erhalten: die sieben Todsünden treten auf die Bühne; aber vier von ihnen haben ihre Macht schon im ersten

¹ In diesen allegorischen Gestalten der alten Bühne hat sich noch die alte Vorstellung von der Wesenseinheit von Name und Person so stark erhalten, daß sie sich mit Annahme eines anderen Namens gleichsam äußerlich verkleiden und unkenntlich machen.

Teil ausgeübt; die Szene ist als ein Schauspiel im Schauspiel gedacht, König Heinrich VI. ist Zuschauer in seinem Zelte, ihm werden verschiedene Pantomimen vorgespielt, die Lydgate¹ ihm erklärt. Eine der Todsünden, in der ersten erhaltenen Szene der Neid, männlich gedacht, geht augenscheinlich stumm über die Bühne, an seinen Attributen kenntlich, und die Pantomime, die nun beginnt, ist eine Illustration seiner Herrschaft, es ist Gorboduc, die berühmte erste englische Tragödie. Auch ein spanisches Entremes in einem der Wanderromane kann uns hier zu weiterem Verständnis helfen. In Jeronimo de Contreras Selva de aventuras wird in Rom im Hause eines Kardinals, der eine eigene Bühne hat, ein Stück aufgeführt, in dem der Tod zuerst auftritt, sich seiner Macht rühmend. Darauf erscheint Amor carnal, ein nackter Jüngling, der mit sich sieben reich gekleidete Weiber, die sieben Todsünden, führt; sie tragen Aufschriften, die ihre Namen sagen, und treten in der Reihe des Saligiaschemas auf. Darauf erscheinen die sieben Tugenden unter Führung des Amor divino; nach lebhafter Gegenrede durchbohrt Amor divino den Amor carnal und die Tugenden fesseln mit goldenen Ketten, die sie tragen, die Laster.² In ähnlicher Weise werden wir uns auch den Aufzug der Todsünden denken, die in Marlows Faust Lucifer dem Doktor zur Ablenkung seiner Reueanfalle aus der Hölle heraufruft.³ Sie stellen sich der Reihe nach auf und geben, von Faustus nach Namen und Wesen gefragt, meist burleske, derbe Antworten. Im deutschen Faustbuch fehlt dieser Zug ganz.

Auch dies ist ein Zeichen, wie viel zäher diese allegorischen Gestalten in England als in irgendeinem anderen Lande festgehalten worden sind.

¹ Der Dichter des 15. Jahrhunderts; man liebte es, solche repräsentative Gestalten als Erklärer auftreten zu lassen. Auch Shakespeare läßt Gower als Prolog im *Pericles* auftreten. So noch heut der „Parrain“ in der franz. Farce. ² *Autores Esp.* Bd. III, p. 495 ff. ³ Akt II, Sz. 2.

Doch verdanken wir England auch ein Stück, das uns erlaubt diese Zeit der Renaissance anzuknüpfen an Vorstellungen, wie wir sie in alten vorchristlichen Zeiten entstehen und herrschen sahen. Es ist ein Zeitgenosse Marlows und Shakespeares, John Lilly, der ein seltsames Stück geschrieben hat, halb Moralität, halb Satire, das er „The Woman in the Moon“ nennt. Nature erschafft auf Bitten ihrer Hirten von Utopia ihnen als Gefährtin ein Weib, Pandora genannt, sie schmückt sie aus mit aller Schönheit und beraubt dazu die Planeten, die persönlich als antike Götter gedacht werden. So weit knüpft das Stück an Vorstellungen, wie sie in dem Kreise frühchristlicher und mittelalterlicher mythologisch-philosophischer Dichter bestanden, die sich um Namen wie Martianus Capella, Bernhardus Silvestris und Alanus de Insulis scharen. Die weitere Fabel aber gibt dieser Schöpfung der „Nature“ eine überraschende Wendung. Kaum ist Pandora belebt, so erscheinen die sieben Planetengötter, aufgebracht über den Raub, den Nature an ihrer Schönheit begangen, und neidisch auf das neue Geschöpf, und beschließen sich zu rächen: Laßt uns, rät Saturn, sie unseren Einfluß fühlen, jeder von uns soll der Reihe nach seine Herrschaft kundtun, so daß sie bereuen soll, daß sie uns zum Trotz erschaffen ist. Und nun steigt Saturn zuerst auf, und unter seinem Einfluß zeigt sich die neu erschaffene Gefährtin zum Schmerz der um sie werbenden Hirten verdrossen, traurig, mürrisch und ruhebedürftig, — *acedia* und *tristitia* sind die Gaben dieses Planeten. Er wird abgelöst von Jupiter, und sofort ist Pandora von Hochmut und alles verachtendem Stolz besessen, — als die Reihe nun an Mars kommt, wird sie gewalttätig und verwundet im Zorn den ihr am meisten ergebenen Hirten, aber das Reich des Mars dehnt sich auch über Pandora hinaus aus, indem die friedlichen Hirten untereinander in blutigen Streit geraten. Nach Mars beginnt das Reich des Sol, und ganz gegen die Verabredung hat er Mitleid mit Pandora, sie wird unter seinem Einfluß weich und schwärmerisch und

fängt an, in lateinischen Versen ihrem Hirten Orakelsprüche zu spenden, die mit allen Orakeln das gemeinsam haben, daß ihr Sinn dunkel ist. Kaum aber ist Sols Herrschaft zu Ende, als Venus aufsteigt und Sol sich nach einigen Wechselreden schnell aus dem Staube macht. „I dare not stay least she infect me too“, Unkeuschheit und verliebtes Tändeln mit den Hirten allen und dem Knechte dazu ist die Wirkung der Venus bei Pandora. Nun kommt Merkur und macht sie falsch, betrügerisch gegen alle, so daß sie zuletzt mit den Juwelen und dem Knechte davon läuft. Nun bleibt nur noch Luna, und unter ihrem Einfluß wird sie wahnsinnig, „lunatic“. Nun haben die armen Hirten genug und beschließen, sie nicht mehr zu lieben, auch als die wieder vereint erscheinenden Planeten sie von ihrem Einfluß frei geben. Nature, die nun erscheint, beschließt, da die Hirten sie nicht behalten wollen, ihr Geschöpf in einen Planetenkreis zu versetzen; Pandora darf selbst wählen und sie erwählt Luna. „For know that change is my felicity and fickleness Pandora's proper form“, was Nature auch zugibt.

Fünf der Planeten erregen also in Pandora fünf der uns wohlbekanntesten Todsünden: Saturn *acedia* und *tristitia*, Jupiter *superbia*, Mars *ira*, Venus *libido* und Merkur, bei dem allerdings Falschheit und Hinterlist im Vordergrund stehen, bringt durch das Entwenden der Juwelen noch den Zug der *lucris cupiditas* herein. So hatte auch einst Servius auf diese Planeten die gleichen Eigenschaften verteilt, und wenn hier Lilly die sieben Planeten vollständig aufführt, so weiß er doch für Sol und Luna keine lasterhaften Eigenschaften zu finden, sondern läßt Pandora unter Sols Einfluß des Gottes Phöbus Apollon voll sein und unter Luna dem Wahnsinn verfallen, beides Eigenschaften, die aus dem Wesen der Himmelskörper gezogen sind.

Leider ist es bisher nicht gelungen, die unmittelbare Quelle für dieses Stück zu finden.¹ Der Vergilkommentar des Servius

¹ Lilly, ed. W. Bond (*Oxford, Clarendon Press* 1902, vol. III, p. 556) nennt R. Greenes *Planetomachie* 1585 als mögliche Quelle für *The Woman*

mag dem gelehrten Dichter wohl bekannt gewesen sein, doch genügt er für die Erklärung der ganzen Fabel wohl kaum, das Wahrscheinlichere ist, daß irgendeine populäre Schrift diese Vorstellung aus alten Quellen bis zur Renaissance herab filtriert hat, wie wir ja aus einzelnen Spuren hier und da Gewißheit geschöpft haben, daß auch unter völlig veränderter Weltanschauung die uralte Vorstellung, daß von den Planeten die Unheilsgaben stammen, die den Menschen zur Sünde zwingen, auch in später Zeit noch nicht vergessen war.

Und so fest auch die Kirche ihr Dogma von der Erbsünde, die erst das große christliche Drama von eigener unsühnbarer Schuld und gottgesandter Erlösung möglich machte, gegründet hatte, immer wieder aufs neue träumte das Mittelalter seinen Lieblingstraum von der Erschaffung des ganz rein aus den Händen der Natur hervorgehenden Menschen, der mit der von außen an ihn heranstürmenden Sünde den großen Kampf ausfechten muß, oder wie hier der unentrinnbaren Macht der am Himmel herrschenden Sterne unterworfen ist, die ihn zwingen zur Sünde, wie einst schon die Pistis Sophia es ihre Jünger lehrte und wie Goethe den Harfner klagen läßt:

Ihr himmlischen Mächte,
Ihr führt ins Leben ihn hinein,
Ihr laßt den Armen schuldig werden,
Dann überlaßt ihr ihn der Pein.

of the Moon. Doch ist das einzig Verbindende, daß hier wie dort die Planeten auftreten, überdies handelt es sich in der Prosaschrift um einen Streit zwischen Venus (Jugend, Liebe) und Saturn (Alter, tyrannische Rachsucht), bei dem die übrigen Planeten Partei und Richter sind, als Rahmenerzählung für zwei Geschichten, die die beiden streitenden Planeten erzählen.
