

Analekten zur Bußgeschichte des 4. Jahrhunderts.

Von Emil Göller.

Nach der Diokletianischen Verfolgung wurden die sehr lebhaften, seit einiger Zeit unterbrochenen Erörterungen des dritten Jahrhunderts über das Bußproblem erneut wieder aufgenommen¹⁾. Veranlassung dazu gaben vor allem die durch die Verfolgung akut gewordenen Fragen über die Wiederaufnahme der Gefallenen, die sowohl in den Auseinandersetzungen hierüber in Rom wie in den Streitigkeiten des Melitianischen Schismas zur Debatte standen. Der Rigorismus der Novatianer bekam wieder Oberwasser. Zur gleichen Richtung hin drängten die sich hoch auftürmenden Wogen des Donatismus. Gegen ihn trat als mächtigster Gegner Augustin auf. Welche Wirkungen dessen Polemik mit den Donatisten auslöste, das hat K. Adam in seinen gelehrten Untersuchungen hierüber eingehend auseinandergesetzt. Aber nicht bloß der Donatismus, auch der Novatianismus, der nach dem Verfolgungszeitalter frischen Wind bekam und, wie es scheint, im Laufe des vierten Jahrhunderts wieder aufflammte, rief eine starke Gegenbewegung hervor. Die Versuche des Konzils von Nizäa, die Novatianer ebenso wie die Melitianer durch weitgehende Milde zur Kirche zurückzuführen, blieben ohne Erfolg. So mußte der Kampf erneut gegen sie aufgenommen werden. In Barcelona trat

1) Von der zusammenfassenden Literatur über die Buße seien genannt: Morinus, *Commentarius historicus de disciplina in administratione sacramenti poenitentiae* (Parisiis 1652); Frank, *Die Bußdisziplin der Kirche* (Mainz 1867); Pijper, *Geschiedenis der boete en biecht* (s'Gravenhage 1891); O. D. Watkins, *A history of penance* (London 1920). Auf die zuletzt erschienene bedeutsame Studie von B. Poschmann, *Die abendländische Kirchenbuße im Ausgang des christl. Altertums* (München 1928) habe ich beim Druck noch in den Anmerkungen Bezug genommen.

ihnen der dortige Bischof, der gelehrte und fromme Pacian entgegen; in Mailand war es kein geringerer, als der hl. Ambrosius, der sie bekämpfte; daneben hat auch gelegentlich der hl. Hieronymus wie gegen die Montanisten, so auch gegen sie seine Feder gespitzt ^{1a}). Diese Auseinandersetzungen waren von der größten Bedeutung für die Vertiefung und Verfestigung der überlieferten Lehre von der Schlüsselgewalt der Kirche. Indem diese Männer die Aufstellungen der Novatianer widerlegten, erwiesen sie sich als eifrige Verfechter der kirchlichen Jurisdiktion und Bußgewalt, deren Ausübung durch das Priestertum Ambrosius in dem kurzen Satze bekundete: „Jus enim hoc solis permissum sacerdotibus est“.

Im Folgenden soll versucht werden, ihre Fragestellungen zu kennzeichnen und die Grundzüge ihrer Bußlehre nebst einigen damit zusammenhängenden Fragen kurz darzulegen; und zwar sollen zunächst die Hauptgedanken Pacians auf dem Hintergrunde der Canones von Elvira herausgehoben werden.

I.

Die Synode von Elvira und das öffentliche Bußwesen nach der Lehre Pacians.

In Spanien, auf dessen kirchliche Zustände im 3. Jahrhundert die uns durch ein Schreiben Cyprians übermittelte Nachricht über die beiden der Idolatrie und anderer Vergehen beschuldigten Bischöfe Basilides und Martialis kein günstiges Licht wirft ²), wird die Bußliteratur durch die Canones der Synode von Elvira eingeleitet, die nach der Auffassung mancher Forscher der Gegenwart nicht nach, sondern vor der Diokletianischen Verfolgung (etwa um 300—303) stattgefunden hat. Die hohe Bedeutung dieser Synode für die Kirchen- und Kulturgeschichte Spaniens, deren Bestimmungen, wie Harnack bemerkte, die Verweltlichung der spanischen Kirche und die Gefahr, „mit dem heidnischen Sakralwesen zu kapitulieren“, widerspiegeln, ist seit Gams' eingehender

1a) Von den Quaestiones vet. et nov. test. C. S. L. 50 käme hier c. 102 in Frage. Vgl. dazu unten und H. Koch, Cyprianische Untersuchungen (Bonn 1926) S. 412 ff und 484 ff.

2) Vgl. dazu A. von Harnack, Die Mission und Ausbreitung des Christentums II⁴ (Leipzig 1924) S. 921 ff.

Darstellung wiederholt gewürdigt worden ³⁾). Hier sollen kurz jene Canones ins Auge gefaßt werden, die Bußbestimmungen für Vergehen der verschiedensten Art enthalten. Daß diese zwar nichts mit dem Novatianismus zu tun haben, aber doch auf eine zu der darin ausgesprochenen Verweltlichung weiter Kreise in merkwürdigem Kontrast stehende, unerhört strenge Auffassung der dort versammelten Bischöfe und Priester schließen lassen, ist allseitig betont worden. Die Schlüsselgewalt der Kirche wird nicht in Abrede gestellt; auch kann von montanistischen Tendenzen nicht die Rede sein, da speziell dem nicht rückfälligen Ehebrecher an sich die Vergebung nicht verweigert wird. Aber vielleicht ist es nicht ganz unrichtig, wenn man gesagt hat, „that they are a belated provincial expression of the pre-Decian rigorism“ ⁴⁾, und wohl auch möglich, daß darin noch Reminiszenzen an Beziehungen zur afrikanischen Kirche nachklingen, von deren Rigorismus, um von Tertullian zu schweigen, Cyprian ⁵⁾ nicht bloß berichtet, sondern auch selbst, wenn H. Koch Recht behält, vor der Decischen Verfolgung bis zu einem gewissen Grade beeinflusst war ⁶⁾.

3) Gams, Die Kirchengeschichte von Spanien II (Regensburg 1864) S. 1 ff., dazu auch Hefele, Konziliengeschichte I² (Freiburg 1873) S. 178 ff.; V. de la Fuente, Historia ecl. de Espana I² 159 ff.; Dale, The synod of Elvira (1882); Duchesne, Le concile d'Elvire et les flamines chrétiens in: Mélanges Renier (Paris 1886); F. Görres, Die Synode von Elvira, in Ztschr. f. wiss. Theologie (1903) S. 352 ff.; H. Leclercq, L'Espagne chrétienne (Paris 1906) S. 58 ff.; v. Harnack a. a. O. passim; H. Koch, Die Zeit des Konzils von Elvira, in Ztschr. f. neut. Wiss. (1916) S. 61 ff.; D. Stiefenhofer in Ztschr. f. Theol. und Seelsorge (1924) S. 232 ff.; A. Eitel, Die spanische Kirche in vorgermanischer Zeit in: Festgabe H. Finke S. 4 ff.; O. D. Watkins, A history of penance I S. 261 f. u. 275 ff.

4) Watkins I S. 280.

5) Vgl. ep. 55, 21: Et quidem apud antecessores nostros quidam de episcopis istic in provincia nostra dandam pacem moechis non putaverunt et in totum poenitentiae locum contra adulteria cluserunt. Non tamen a coepiscoporum suorum collegio recesserunt aut catholicae ecclesiae unitatem vel duritiae vel censurae obstinatione ruperunt, ut quia apud alios adulteris pax dabatur, qui non dabat, de ecclesia separaretur.

6) Vgl. dazu Rauschen, Eucharistie und Bußsakrament (Freiburg 1910) S. 161 ff. gegen Stuffer (Ztschr. f. k. Theol. 1907 S. 577 ff.) über die Wiederaufnahme der Lapsi, wonach die Beschlüsse von 251 in Karthago gegenüber der früheren Praxis eine Milderung bedeuten und, wie Poschmann, Die Sichtbarkeit der Kirche nach der Lehre des hl. Cyprian (Paderborn 1908) S. 137 bemerkte, Cyprian selbst sich zu einer milderen Praxis durchrang. Noch weiter ging neuestens H. Koch in seiner Abhandlung über „Die Bußfrage bei Cyprian“ in Cyprianische Untersuchungen (Bonn 1926) S. 211—285, indem er in eingehender Begründung gegenüber den Ausführungen Poschmanns in Ztschr. f. kath. Theol. 1913, 246 f. darzutun sucht, daß nach De laps. c. 17 u. Test. III, 28 („non posse in ecclesia remitti ei, qui in Deum

Zum Verständnis der Canones von Elvira ist vorzuschicken, daß, worauf schon Gams und andere hingewiesen haben, der Ausdruck „communio“, der die heilige Kommunion und die Kirchengemeinschaft bedeuten kann, nicht eindeutig angewandt wird, und in einigen Fällen es schlechterdings sich nicht mit Bestimmtheit entscheiden läßt, in welchem Sinne er gebraucht wird. Daß die Wiederezulassung zur Eucharistie erst die volle Aufnahme in die kirchliche Gemeinschaft bedeutete, steht außer Zweifel. Aber es ist doch ein Unterschied, ob ein Ausschluß von der Gemeinschaft überhaupt oder nur von der Eucharistie statuiert wurde. Wie es scheint, wird Gams, dem Görres folgt, mit seiner Auffassung Recht behalten, wonach im vorliegenden Falle der Begriff „communio“ im Sinne von „Eucharistie“ vorwiegt; Wendungen, wie „communione accipere, — dare. praestare, impertire“⁷⁾, können wohl nicht anders verstanden werden; der Ausdruck „ad communionem admitti“ könnte noch eher als Zulassung zur Gemeinschaft gedeutet werden; aber da in derselben Quelle (c 4) von dem „admitti ad baptismum“ die Rede ist, wird man auch hier an die Zulassung zur Kommunion denken müssen. Anders liegt die Sache bei Wendungen wie „a communione abstinere“ oder einfach „abstinere“; „a communione arceri, communioni reconciliari, communioni sociari“⁸⁾. Hier scheint doch der Begriff der Gemeinschaft vorherrschend zu sein. Wie dem auch sei, die Synode trifft jedenfalls eine ganze Reihe von Abstufungen, indem sie mit einer großen Anzahl von Canones die communio selbst am Ende des Lebens versagt, in einigen anderen sie nach getaner Buße erst am Ende des Lebens gewährt, in wieder anderen die Buße und Wiederezulassung auf eine bestimmte Anzahl von Jahren beschränkt. In einigen wenigen Fällen wird unzweifelhaft zum Ausdruck gebracht, daß der betreffende Sünder aus der Kirche hinausgestoßen werden solle

deliquerit“) Cyprian vor der decisiven Verfolgung mit Novatian in dem Grundsatz übereinstimmte, daß Sünden gegen Gott nur von Gott selber nachgelassen werden könnten, daß er aber dann seinen Standpunkt stufenweise geändert habe (vgl. bes. ebda. S. 260 ff.).

7) Vgl. dazu auch einzelne Angaben im Thes. linguae lat. unter communio. Hier zeigt sich deutlich, daß „in Gemeinschaft aufnehmen“ mit Wendungen, wie „in communionem accipere, suscipere, recipere“, andererseits „aus der Gemeinschaft entfernen“ mit Ausdrücken, wie „communione privare, a com. remove, arcere, summovere“ wiedergegeben wird.

8) Vgl. oben; außerdem c. 14 der Synode von Sardika, wo von der Wiederaufnahme des Ausgestoßenen (ὁ ἐκβαλλόμενος) die Rede ist.

(„ab ecclesia esse proiciendum, — penitus ab ecclesia abiciatur, — proiciantur ab ecclesia“).

Wenden wir uns nun diesen Bußbestimmungen zu, so springt zunächst in die Augen, daß in nicht weniger als 18, oder, wenn man will, 19 Fällen die *communio* selbst am Ende des Lebens, also in der Sterbestunde versagt wird. Eine wichtige Bemerkung ist dazu zu machen. Wenn man nämlich behauptet hat, daß darin „18 Klassen von Sündern, darunter auch Abgefallene und Unzüchtige, ausgeschlossen worden sein“⁹⁾, so ist das zum mindesten irreführend. Denn alle diese Fälle sind nur verschiedene Arten der drei Kapitalvergehen des Götzendienstes, der Unzucht und des Mordes mit Ausnahme der falschen Ankläger eines Christen (*delatores*), der infolge der Denuntiation proskribiert oder getötet wurde; und auch diesen Fall kann man zum ersten Kapitalvergehen rechnen. An zweiter Stelle ist, worauf bisher nicht genügend hingewiesen wurde, darauf zu achten, daß jedenfalls nicht alle diese Kapitalvergehen an sich schon jene Strafe nach sich zogen, sondern in einzelnen Fällen wo es sich nicht, was auch sonst in der Kirche damals galt, um Rückfällige handelte, vergeben wurden. Das gilt, wie wir aus c. 7 und 31 ersehen, insbesondere von Ehebrechern und Unzüchtigen. Auch Tötung kann darunter fallen; die Frau, die ihre Magd absichtlich so geschlagen hat, daß sie innerhalb drei Tagen starb, kann nach siebenjähriger Buße, im Todesfall schon vorher, wieder zur *communio* zugelassen werden. Beim Götzendienst allerdings, der in c. 1 dieser Synode als „*crimen capitale, quia est summi sceleris*“ charakterisiert wird, traf jene schwere Strafe schon den Erwachsenen, der sich in einen Götzentempel begab, um zu opfern. Im übrigen sind es vorwiegend qualifizierte oder besonders schwere Vergehen, wie Päderastie, die davon betroffen wurden. Es müssen wohl auch besonders gelagerte Verhältnisse lokaler Natur zu diesen scharfen Bestimmungen Anlaß gegeben haben. Folgende Fälle werden angeführt, bei denen jene strenge Bestimmung getroffen wurde, die gewöhnlich in die Worte gefaßt ist: „*placuit nec in finem eum communionem accipere*“: Erwachsene, die sich zum Opfern in einem Tempel begaben (c. 1), *Flamines*¹⁰⁾, die heidnische Priesterämter, sowie das

9) Rauschen S. 174.

10) Vgl. hiezu Duchesne (S. 163): *Les flamines étaient les prêtres du culte municipal ou provincial de Rome et de l'empereur. Le concilium et le flamen . . . perdirent peu à peu leur caractère religieux.* Dazu bezüglich der einzelnen Maßnahmen auch Gams zu c. 1—4 und Leclercq S. 63 f.

Duumvirat innehatten und nach Empfang der Taufe den Göttern opferten und die Verbrechen verdoppelten, weil der Mord hinzukam, oder gar verdreifachten, da Unzucht damit zusammenhing (c. 2); solche Flamines, die zwar nicht opferten und nur ein Spiel gaben, aber nach getaner Buße in Unzucht fielen (c. 3); diejenigen, die durch Zauberkünste einen anderen töteten (c. 6); rückfällige Unzüchtige (c. 7); Frauen, die ihre Männer verließen und andere heirateten (c. 8); Kuppler und Kupplerinnen (c. 20), gottgeweihte Jungfrauen, die ihr Gelübde gebrochen und der fleischlichen Lust frönten, jedoch ihr Vergehen nicht einsehen wollten (c. 13); solche, die ihre Töchter an heidnische Priester verheirateten (c. 17); Bischöfe, Priester und Diakone, die sich fleischlich (durch Ehebruch?) versündigten (c. 18); verheiratete Gläubige, die mehrmals die Ehe gebrochen und trotz des Versprechens in der Krankheit, im Genesungsfalle sich zu bessern, (worauf ihnen die Kommunion gereicht wurde), in die alte Sünde zurückfielen (47); eine Frau, die in Abwesenheit ihres Mannes beim Ehebruch empfing und nachher die Frucht tötete (c. 63); ausdrücklich wird hinzugefügt: weil sie das Verbrechen verdoppelt hatte; Frauen, die bis zum Ende ihres Lebens mit einem Manne, den sie nicht verlassen wollten, ehebrecherisch zusammenlebten (c. 64); Kleriker, die von dem ehebrecherischen Verhältnis ihrer Frau gewußt und sie nicht verlassen haben (c. 65); solche, die ihre Stieftöchter¹¹⁾ heirateten (c. 66); Männer, die von dem Ehebruch ihrer Frau wußten (c. 70); Päderasten (71); ehebrecherische Witwen, falls sie nicht den Missetäter, sondern einen anderen heirateten (72); die Angeber, durch deren Denunziation jemand proskribiert oder getötet wurde (73); solche, die Bischöfe, Priester und Diakone falscher Verbrechen beschuldigten, die sie nicht beweisen konnten (75).

Neben diesen exorbitanten Fällen werden nur wenige genannt, die zwar nicht mit dieser unerhört harten Strafe bedacht wurden, bei denen aber doch erst am Ende des Lebens in der Todesstunde „*acta legitima poenitentia*“ die *communio* gereicht werden durfte¹²⁾. Zahlreicher sind dann wieder jene *Canones*, die zwar nur eine vorübergehende, aber oft recht lange, fünf, sieben und zehn

11) Gams übersetzt hier irrtümlich *privigna* mit Stiefmutter (!)

12) Darunter auch nach c. 3 „*flamines, qui non immolaverunt, sed munus tantum dederint, eo quod se a funestis abstinerint sacrificiis*“, und nach c. 13 gottgeweihte Jungfrauen, die sich einmal betören ließen oder aus Schwäche gefallen sind, wenn sie lebenslänglich Buße tun.

Jahre währende Buße vorschreiben. So wurden u. a. Apostaten, wenn sie nur nicht den Göttern geopfert hatten, und Gläubige, die sich, um die Opferzeremonien mitanzusehen, auf das Kapitol begeben hatten, nach zehnjähriger Buße wieder „ad communionem“ zugelassen bezw. rezipiert. Zurückkehrende Häretiker sollten ebenfalls erst nach zehnjähriger Buße, häretische Kinder jedoch, die sich selbst nicht verfehlt hatten, sofort wieder aufgenommen werden. Wenn ein verheirateter Mann einmal gefallen war, mußte er fünf Jahre Buße tun und konnte so rekonziliert werden (sic reconciliari), „nisi necessitas infirmitatis coegerit ante tempus dari communionem“. Beachtenswert ist, daß hier die beiden Begriffe „reconciliare“ und „communionem dare“ einander gleichgesetzt werden. Dieselbe Strafe traf auch die Frau, desgleichen eine Jungfrau, die sich verfehlt, aber nicht den Mittäter, sondern einen anderen geheiratet hatte. Bei Rückfälligen jedoch galt die Bestimmung: „Si quis forte fidelis post lapsum moechiae, post tempora constituta, acta poenitentia, denuo fuerit fornicatus, placuit nec in finem habere eum communionem.“ Bemerkenswert ist, daß in c. 21 auch auf den Sonntagsgottesdienst Bezug genommen und bestimmt wird, daß ein in der Stadt wohnender Christ, der drei Sonntage die Kirche nicht besuchte, auf kurze Zeit ausgeschlossen sei (pauco tempore abstinenceatur)¹³).

Was dann die Vergehen betrifft, die mit dem Hinausstoßen aus der Kirche bedroht werden, so kommen hier in Frage: Laien, die Wucherzinsen angenommen hatten (usurarii), aber trotz Zurechtweisung diese Sünde nicht aufgaben (c. 20); diejenigen, die trotz des entgegenstehenden Verbotes ihre Feldfrüchte durch Juden segnen ließen (c. 49), während diejenigen, die mit den Juden speisten, von der communio, um sich zu bessern, fernzuhalten waren; Wagenlenker und Pantomimen, die ihre Künste nicht aufgeben wollten (c. 62). Gemessen an den übrigen Vergehen und den darauf gesetzten Strafen, müssen diese Bestimmungen durch ihre Schärfe auffallen. Die Synode muß aber ihre besonderen Gründe gehabt haben. Was speziell die Wagenlenker und Pantomimen angeht, so darf daran erinnert werden, daß schon die ägyptische Kirchenordnung, nicht erst die apostolischen Konstitutionen, besondere Weisungen über die schimpflichen Berufe bei der Vorbereitung zur

13) Hierauf nimmt c. 11 der Synode von Sardika Bezug, die noch hinzufügt „während 3 Wochen“ und bestimmt: ἀποκινούτο τῆς κοινωνίας.

Taufe gab und die Zurückweisung derer verlangte, die sie nicht aufgeben wollten. Ausdrücklich heißt es hier: 4. Si quis scenicus est et spectacula in theatro facit, aut desinat aut reiciatur. 6. Auriga, similiter pugnant vel pugnam frequentans, aut desinat aut reiciatur¹⁴⁾. Ueber diejenigen, die Pasquille (libellos famosos) an die Kirchentüren anhefteten, wurde das Anathem verhängt (c. 52).

Eine wichtige Feststellung ist noch zu machen. Wie bereits hervorgehoben wurde, sind in c. 69 die beiden Begriffe „reconciliare“ und „dare communionem“ im gleichen Sinne gebraucht. Der ehebrecherische Mann soll nach fünfjähriger Buße rekonziliert werden, im Fall der Krankheit aber schon vor dieser Zeit die communio erhalten. Im Zusammenhang hiermit ist von Wichtigkeit die in c. 7 ausgesprochene Bestimmung gegen den rückfälligen Ehebrecher, der nach der Buße wieder Unzucht beging: placuit nec in finem habere communionem. Nun wissen wir, daß auch sonst die Rückfälligen in jener Zeit ein zweites Mal zur Buße nicht zugelassen wurden¹⁵⁾. Die obige Entscheidung kann demgemäß, worauf auch die Gleichsetzung der erwähnten beiden Begriffe hinweist, auch keinen anderen Sinn haben, wenn sie auch den Schwerpunkt bei der Wiederversöhnung auf die Erteilung der Kommunion legt. Solche Rückfällige konnten wohl privatim Buße tun, die Kirche aber überließ sie der Barmherzigkeit Gottes, damit das Heilmittel nicht verächtlich werde; so urteilt der hl. Augustinus, der jedoch andererseits wieder meint, daß Gott auch bei ihnen seine Langmut nicht vergesse. Hat aber in diesem Fall die Bestimmung „nec in finem accipiant communionem“ diesen Sinn, so muß sie überall auch sonst, wo sie vorkommt, also auch in den anderen erwähnten 18 Fällen die gleiche Bedeutung haben. Hiernach ist die vielfach vertretene Auffassung, daß die mit solchen Vergehen belasteten Delinquenten zwar nicht mehr zur Kommunion, wohl aber zur Buße mit anschließender Absolution zugelassen worden seien, nicht zulässig. Jedenfalls steht davon nichts in den Canones selbst. Gams hat behauptet, die Bischöfe von Elvira hätten kein

14) Vgl. den Text bei Schermann, Die allgemeine Kirchenordnung I (Paderborn 1914) S. 58. Hier auch in den Anmerkungen die entsprechenden Stellen aus Tertullian.

15) Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang aber auch, worauf schon Eitel S. 8 hingewiesen hat, c. 1 u. 2, wo verboten wird, daß ein Bischof seinen Sitz verlasse und zu einem anderen übergehe und in c. 2 ausdrücklich gesagt wird, daß Zuwiderhandelnde am Ende nicht einmal die Laienkommunion empfangen dürften.

Recht gehabt, ihre eigenen Wege zum Unterschied von der übrigen Kirche zu gehen. Der Historiker hat jedoch nicht darüber zu bestimmen, was sie hätten tun sollen, sondern was sie wirklich getan haben. Daß sie aber über die Grenzen, die die Kirche sonst in diesen Fragen einhielt, hinausgingen und einem einseitigen Rigorismus huldigten, darüber kann kein Zweifel bestehen.

Viele in diesen Canones genannte Vergehen waren öffentlicher Natur, andere konnten geheim sein, was wohl von den meisten Unzuchtssünden gilt. Jedoch ist nur einmal von einem freiwilligen Bekenntnis der Sünde die Rede. Nach c. 76 kann ein Diakon, der aus eigenem Antrieb (*sponte*) bekennt, daß er vor seiner Weihe ein *crimen mortis* begangen, nach dreijähriger Buße die *communio* empfangen; (wird das Vergehen von einem andern aufgedeckt, so wird er nach fünfjähriger Buße zur *communio laica* zugelassen). In diesem Punkte war es in Spanien nicht anders als sonst in der Kirche. Von jenem schon genannten Bischof Basilides, der sich in der Decischen Verfolgung mit *Martialis* durch *Idolatrie* versündigt hatte, berichtet außerdem Cyprian an der angeführten Stelle, daß er Gott gelästert habe „*et se blasphemare confessus sit et episcopatum pro conscientiae suae vulnere sponte deponens ad agendam poenitentiam conversus sit deum deprecans et satis gratulans, si sibi vel laico communicare contingeret*“.

Was dann schließlich die Leitung der Buße betrifft, so äußert sich die Synode auch hierzu. Sie bestimmte in c. 32, daß, wenn jemand infolge eines schweren Falles in den Ruin des (geistigen) Todes geraten sei, er nur bei dem Bischof Buße tun könne (*poenitentiam agere non debere, sed potius apud episcopum*); doch sei es bei einem dringenden Krankheitsfalle (*cogente infirmitate*) gestattet, daß der Presbyter und mit Erlaubnis des Bischofs auch der Diakon die *communio* erteile. Daß in einem solchen dringenden Falle, wenn der Tod bevorsteht und ein Presbyter nicht zur Stelle ist, den Pönitenten erlaubt ist, „*apud diaconum quoque exomologesis facere delicti sui*“ hat schon Cyprian (ep. 18, 1) ausgesprochen. Da in diesem Kanon gesagt wird, daß bei schweren Vergehen, die den Ruin des geistigen Todes bewirkten, nur der Bischof, nicht aber der Presbyter für die *actio poenitentiae* zuständig sei, so hat man daraus geschlossen¹⁶⁾, daß hiernach „für

16) Vgl. H. Brewer, Die kirchliche Privatbuße im christlichen Altertum, Ztschr. f. kath. Theol. 45 (1921) .S 12 ff. u. 20 ff.

die nichttödlichen Vergehen die Vornahme einer Privatbuße bei dem Priester gestattet“ sei. Allein dieser Schluß schießt über das Ziel hinaus. Auch sonst ist in den Canones von Elvira nicht davon die Rede. Denn die Berufung auf c. 14 derselben Synode ist ebensowenig konkludent. Hier wird nämlich gesagt, daß gefallene Mädchen, wenn sie diejenigen, die sie geschwächt hätten, heirateten, nach einem Jahre „sine poenitentia“ rekonziliert werden sollten. Mit Recht sind hiergegen Bedenken geäußert worden, da bei der Strenge dieser Synode in sonstigen Fällen und der Stellung, die man in altchristlicher Zeit gegenüber der Fornikation einnahm, eine Wiederaufnahme ohne Buße als undenkbar erscheint, und wenn auch die andere, erst später nachweisbare Lesart „post poenitentiam unius anni reconciliari debebunt“ nicht gesichert ist, so läßt sie doch erkennen, daß man von jeher skeptisch diesem Kanon gegenüberstand, der übrigens, selbst wenn er in der überlieferten Fassung richtig wäre, durchaus nicht ohne weiteres für die Existenz einer vor dem Presbyter zu leistenden Privatbuße beweiskräftig wäre.

Keine spätere Synode Spaniens hat so zahlreiche und so strenge Bußbestimmungen erlassen, wie diejenige zu Elvira, von der auch einige Canones in Arles (314) und in Sardika, wo ja Hosius ebenfalls entscheidend mitwirkte, dem Sinne nach wiederkehren. Wir wissen nicht, inwieweit diese nur auf dem Papier standen oder auch praktisch in dem Lande durchgeführt wurden, das auch in der folgenden Zeit schweren Erschütterungen, die das kirchliche Leben dort aufzulösen drohten, ausgesetzt sein sollte. Auf's neue griff auch hier der Novatianismus um sich. Bestand nicht die Gefahr, daß er stärkere Wurzeln fassen konnte in einer Kirche, die ohnehin schon zu großer Strenge geneigt war? Jedenfalls erkannte man sie rechtzeitig; und derjenige, der den Novatianern mit allem Aufwand von Beredsamkeit in drei Briefen, die an den Novatianer Sempronian gerichtet sind, und in einer, „paraenesis“ betitelten Schrift entgegentrat, war Bischof Pacian von Barcelona¹⁷⁾.

**
*

17) Zur Literatur über Pacian vgl. Bardenhewer, *Gesch. d. altk. Lit.* III (Freiburg 1902) S. 401 ff. Rauschen, *Grundriß der Patrologie* (Freiburg 1926) S. 312. Außer den obengenannten Werken ist zu nennen die verlorene Schrift „Cervus“ und die noch erhaltene „De baptismo“. Auch die antimanichäischen Traktate „De similitudine carnis peccati“ und „Liber ad Justinum Manichaeum“ schreibt G. Morin Pacian zu (*Études et textes etc.* I Maredsous 1913, 81 ff. und

Pacian, über dessen Leben uns nur Hieronymus wenige Notizen hinterlassen hat, war einer der eifrigsten Bekämpfer des Novatianismus¹⁸⁾. Zwar verdanken wir Ambrosius die ausführlichste Streitschrift gegen Novatian. Jedoch diejenige, „die die meisten novatianischen Aufstellungen, Begründungen und Schriftherufungen bringt, ist der dritte Brief Pacians“, so daß der Traktat des Novatianers Sempronius, den dieser außer seinen drei Zuschriften an ihn richtete, zum großen Teil wieder hergestellt werden kann¹⁹⁾. Wenn Hieronymus dem Bischof von Barcelona das Lob feiner Beredsamkeit (*castigatae eloquentiae*) erteilt, so darf nach der sachlichen Seite nicht verschwiegen werden, daß er bei seiner Argumentation nicht im vollen Sinne des Wortes auf Originalität Anspruch machen kann, sondern stark von Cyprian und Tertullian abhängig ist. Tertullians Schrift über die Buße hat er in einzelnen Stellen wörtlich ausgebeutet. Daß er dies allerdings konnte, ist andererseits wieder ein Zeichen, wie sehr sich noch das damalige Bußwesen im Rahmen desjenigen des endenden zweiten Jahrhunderts hielt. Pacian kennt denn auch, abgesehen von der rein privaten Bußtätigkeit des Christen, nur die spezifische Form der einen später so bezeichneten öffentlichen Buße.

Versuchen wir die Hauptsätze seiner Bußlehre herauszuheben, so ist zunächst zu sagen, daß er in seinen drei Briefen nicht auf das Bußwesen im einzelnen eingeht, sondern daß es ihm hier vor allem darauf ankommt, entgegen den Aufstellungen Sempronians die Vergebbarkeit aller Sünden, mit Ausnahme der Sünde gegen den Hl. Geist, und die Schlüsselgewalt der Kirche aus der Hl. Schrift zu beweisen. Gott würde, sagt er in seinem ersten Briefe, gegen den Unbußfertigen keine Drohungen aussprechen, wenn er

Rev. Bén. 1913, 286 ff.). Die noch erhaltenen Schriften (bei Migne P. L. 13, 1051 ff.) sind neu herausgegeben worden von Ph. H. Peyrot, *Paciani Barcelionensis episcopi opuscula* (Zwolle 1896). Zu der stark beanstandeten Ausgabe hat A. Gruber, *Studien zu Pacianus von Barcelona*, Diss. Erlangen (München 1901) eine Reihe von Verbesserungen vorgeschlagen. Im Folgenden ist die Ausgabe Peyrots unter Heranziehung dieser Verbesserungen benützt. Vgl. auch Kauer, *Studien zu Pacianus* (Wien 1902).

18) Zur Bußlehre Pacians vgl. Gams a. a. O. S. 321 f.; E. Vacandard, *Études de critique et d'histoire rel.* (Paris 1910) S. 51 ff. (*Les origines de la confession sacramentelle*); Rauschen S. 155, 221 u. 225; Kurtscheid, *Das Beichtsiegel* (Freiburg 1912) S. 11 f. 19 f.; Batiffol, *Études d'histoire et de théol. positive I* (Paris 1902), S. 139 f.; H. Koch, *Cyprianische Untersuchungen, mit einer Reihe wichtiger Bemerkungen zu Pacian*, bes. S. 250, 267, 280 f., 362 f., 412 ff., 417; Watkins S. 394 ff. u. 453 ff.; Poschmann, *Abendl. Kirchenb.* S. 144 ff.

19) Vgl. Koch, S. 415.

nicht dem Büßenden Verzeihung gewährte. Das will nun allerdings Sempronian nicht leugnen, aber er vertritt den Standpunkt, daß Gott allein die Sünden nachlassen könne. Pacian gibt dies zu, um aber gleich unter Berufung auf Matth. 16, 19 hinzuzufügen, daß, was er durch seine Priester tue, seine eigene Gewalt sei: „*Verum est, sed et quod per sacerdotes suos facit, ipsius potestas est*“²⁰⁾. Dieser Auftrag gilt so gut wie der Taufbefehl nicht nur den Aposteln, sondern auch ihren Nachfolgern: „*Si ergo et lavacri et chrismatis, maiorum longe charismatum, ad episcopos inde descendit et ligandi quoque ius affuit atque solvendi*“²¹⁾. Es ist der gleiche Gedanke, den schon Cyprian²²⁾ aussprach, wenn er sagte, daß die Gewalt der Sündenvergebung den Aposteln übertragen worden sei und den Kirchen, die sie, von Christus gesandt, gegründet hätten, sowie ihren Nachfolgern, den Bischöfen. Diese haben sich also nichts angemäßt; vielmehr „*totum id ex apostolico iure defluxit*“. Aber, schließt Pacian seinen Brief, die durch die Pönitenz gewährte Verzeihung (*paenitentiae venia*) wird nicht unterschiedslos allen zuteil²³⁾, vielmehr: „*magno pondere magnoque libramine post multos gemitus effusionemque lacrimarum post totius ecclesiae preces ita veniam verae poenitentiae non negari, ut iudicaturus Christo nemo praeiudicet*“²⁴⁾.

Im zweiten Brief, der für uns weiter nicht in Frage kommt, kündigt Pacian am Schlusse die Antwort auf einen Traktat seines Gegners an, worin dieser ausführlich „*de poenitentia non agenda vel ante baptismum agenda*“ gehandelt habe. Diese Antwort liegt im dritten Brief vor. Die Hauptsätze des Traktats waren, wie hier eingangs angegeben wird: „*Quod post baptismum paenitere non liceat; quod mortale peccatum Ecclesia donare non possit; immo quod ipsa pereat recipiendo peccantes*“²⁵⁾. Pacian rückt hier seinem Gegner noch schärfer zu Leibe als in den vorhergehenden Briefen.

20) Ep. 1, 6.

21) Ebenda.

22) Ep. 75, 16.

23) Was die hier folgende, etwas dunkle Stelle „*nec antequam aut interpretatio divinae voluntatis aut forsitan visitatio fuerit relaxari*“, die eine Kundgebung des göttlichen Willens vor der Lossprechung voraussetzt, angeht, so sind hier die Feststellungen, die Koch (S. 243 ff. u. 477) bei Cyprian gemacht hat, zur Erklärung heranzuziehen. Vgl. auch Poschmann, Abendl. Kirchenb. S. 238.

24) Pacian ep. 1, 7.,

25) Ep. 3, 1.

Dabei streift er im Anschluß an Cyprian die Entstehung dieser Häresie. In herrlichen Worten kennzeichnet er das Bild und die Aufgabe der Kirche. Sie ist der mystische Leib Christi, fest begründet und über die ganze Erde verbreitet; sie ist der Tempel Gottes; sie ist die Braut des Herrn, Jungfrau und Mutter zugleich, ohne Makel und Runzel. Sie bewahrt ungeschmälert in ihrer ganzen Fülle die Rechte der Evangelien. Hier erhalten die Treuen ihren Lohn, hier werden den Elenden die Tränen nicht versagt und die Kranken geheilt; hier erträgt die Bruderschaft (*fraternitas*) ihre Lasten in gemeinsamem Schmerze²⁶⁾. Daß die Bischöfe es sind, denen die Leitung der Buße untersteht, läßt Pacian an verschiedenen Stellen deutlich erkennen, so wenn er Sempronian die Worte in den Mund legt: „Nescio, ais, an remitti peccatum ab episcopis possit“²⁷⁾. Der Bischof ist es, der „ad poenitentiam cogit, obiurgat, crimen ostendit, vulnera aperit, supplicia aeterna commemorat, interitu carnis emendat“²⁸⁾. Klar treten hier die einzelnen Akte im Bußverfahren des Bischofs hervor. Bemerkenswert ist, daß hier vom Zwang zur Buße die Rede ist, wobei es sich offenbar, worauf auch das „*crimen ostendit*“ hinweist, um solche Vergehen handelte, die irgendwie in der Öffentlichkeit bekannt waren, mochten sie nun auf gerichtlichem^{28a)} oder außergerichtlichem Wege, durch Gerücht oder Anzeige zur Kenntnis des kirchlichen Vorstehers gelangt sein, der die Wunde des Sünders öffnete, d. h. sein Eingeständnis herbeiführte, indem er ihn — wohl vor versammelter Gemeinde — sofort rügte und auf die Folgen der Sünde, vor allem

26) Ep. 3, 2—5. Bemerkenswert, daß er III, 4 (Peyrot S. 52) sagt: „Ceterum peccator [et] paenitens non est ecclesiae macula, quia quamdiu peccat et non paenitet, extra ecclesiam constitutus est; ubi desinit peccare, iam sanus est“.

27) Ep. 3, 54. Vgl. auch 1, 7: Si autem quod laici donant, apostolus donasse se dicit, quod episcopus fecerit, qualiter respuetur?

28) Ep. 3, 7 (Peyrot S. 59).

28a) Im Zusammenhang hiemit sei auf eine sehr bemerkenswerte Stelle in den *Questiones vet. et nov. test. c. CII, 25* (C. S. L. 50 S. 219) hingewiesen: Est et aliud quod reprehendit Novatianus: cur, inquit, corpus Domini tradunt eis, quos norunt peccatores? quasi possint ipsi accusatores esse, qui sunt iudices. Si autem accusati fuerint et manifesti, poterunt abici. Nam quis iudex accusatoris sumat personam? Nam si ipse Dominus Judam passus est, quem sciebat furem esse et ea, quae mittebantur exportare, nec eum, qui accusatus non est, abiecit, hoc exemplo uti oportet, ut eum abici non liceat, qui publice detectus non fuerit. Nam nec iusto viro competit aliquem accusare . . . Judas ergo cum esset inter discipulos, contagione sua non eos maculavit, dissentientes utique a furtis eius, et eucharistiam inter eos accipiens non polluit innocentes, nec Dominus ei, quem latronem sciebat, corpus suum denegavit, quia secundum apostolum, qui indigne sumit, gladium sibi sumit.

die ewigen Strafen hinweg. Gegenüber dem Vorwurf des Novatianers: „Du vergibst die Sünden, während es dir nur gestattet ist, in der Taufe die Sünden nachzulassen, betont Pacian: „Non mihi plane (sc. liceat), sed soli Deo, qui et in baptisate donat admissum et poenitentium lacrimas non repellit. Ceterum quod ego facio, id non meo iure, sed Domini“²⁹⁾. Gottes Helfer sind wir. Er ist es, der das Wachstum verleiht. Daher mögen wir taufen oder zur Buße nötigen (seu ad poenitentiam cogimus), oder den Pönitenten Verzeihung gewähren, so tun wir es durch Christi Vollmacht (Christo id auctore tractamus)³⁰⁾. Pacian hat auch hier wieder offenbar solche Sünder im Auge, die man kannte und zur Buße veranlaßte. Besonders beachtenswert ist, was er auf den Einwand, daß die Taufe sich erübrige, wenn den Pönitenten die Sünden nachgelassen würden, entgegnet. Er antwortet: *Insulsissima comparatio! Baptismus enim sacramentum est dominicae passionis; poenitentium venia meritum confessionis. Illud omnes adipisci possunt, quia gratiae Dei donum est, id est gratuita donatio. Labor vere iste paucorum est, qui post casum resurgunt, qui post vulnera convalescunt, qui lacrimosis vocibus adiuvantur, qui carnis interitu reviviscunt“³¹⁾. Wird also die Taufgnade allen unterschiedslos zuteil, so die der Buße doch nur denjenigen, die sich vom Falle wieder erheben, und deren sind es wenige. Pacian scheint hiermit sagen zu wollen, daß doch nur einzelne Christen jene schweren Vergehen sich zu Schulden kommen ließen. Jedenfalls hat diese Entgegnung nur Sinn, wenn der Kreis der Vergehen, die für das Bußinstitut in Frage kommen, verhältnißmäßig eng gezogen ist. Damit deutet Pacian schon an, was er dann später im einzelnen ausführt. Den Einwand, daß Gott, indem er dem Menschen befehle, öfter Buße zu tun, gestatte auch häufiger (saepius) zu sündigen, weist Pacian mit Entrüstung zurück: „Quid ais? Ergo qui saepius remedium criminis monstrat, crimen ostendit? Et medicus ille cum curat assidue vulnerari docet? Deus nec semel peccare vult hominem et tamen liberat a peccato“³²⁾ Etwas anderes sei es, von der Gefahr befreit, etwas anderes, in sie hinein getrieben zu werden. „Et fortasse paterer hoc credi, si poenitentia deliciae putarentur, cui labor tantus imponitur, cui carnis interitus*

29) Ebenda.

30) Ebenda.

31) Ep. 3, 8. Vgl. dazu unten S. 252 u. Morinus S. 144.

32) Ep. 3, 9 (P. S. 62).

imperatur, cui iuges lacrimae, cui gemitus sempiterni.“ Wird also jener, der geheilt ist, nochmals sich operieren (*secari*), nochmals sich brennen lassen wollen? Wird er wiederholt sündigen und wiederholt büßen wollen, da doch geschrieben steht: „Noli adicere peccatum, ne quid tibi deterius contingat“ (Joh. 5, 14), und ferner: „Assidue peccanti non misereor“ (Eccli. 12, 3). Wenn derjenige zur Sünde gezwungen werde, dem das Heilmittel der Pönitenz vor Augen gehalten werde (*monstratur*), was werde dann der tun, dem die Pönitenz selbst verschlossen, der Zugang zum Leben voll und ganz versagt werde?³³⁾ Es ist nicht ganz durchsichtig, ob Pacian mit diesen Worten die Frage der Wiederholbarkeit der Buße verneinen will; aber der Zusammenhang legt es nahe. Jedenfalls rechnet er vonseiten des Pönitenten nicht damit, da er nicht glaubt, daß ein solcher ein zweites Mal die harte Mühe der Buße noch einmal auf sich nehmen werde. In seinen weiteren Ausführungen spricht er dann tatsächlich von der einmaligen Buße. Sempronian behauptete, die den Bischöfen übertragene Binde- und Lösegewalt beziehe sich nicht auf die Gläubigen, sondern auf die Katechumenen; es fiel Pacian nicht schwer, diesen Einwand zu widerlegen³⁴⁾. Dabei begegnet er auch dem Einwand, Matthäus habe (18, 15—18) auf die Worte „wenn dein Bruder gegen dich gesündigt hat, so gehe und weise ihn zwischen dir und ihm allein zurecht“, sofort die anderen folgen lassen: „Was ihr auf Erden lösen werdet, wird auch im Himmel gelöset sein“; er sucht den Unterschied zwischen den beiden Stellen aufzuzeigen mit dem Hinweis, daß dort der Beleidigte selbst, hier aber die Kirche löse^{34a)} und fügt hinzu: „Quaecunque solveritis inquit, omnino nihil exceptit; quaecunque, inquit, vel magna vel modica“³⁵⁾. Es können hiernach nicht bloß schwere, sondern auch nicht sonderlich große Vergehen der kirchlichen Buße unterworfen werden. Pacian hat hier wohl die von Cyprian gemachte Unterscheidung zwischen schweren (*graviora*) und leichteren (*leviora*), d. h. weniger schweren Vergehen im Auge. Bedeutsam ist nun, daß er in der Weiterführung seiner Argumentation auf die Antwort Christi an Petrus hinweist, wonach wir dem Bruder, der gegen uns gefehlt hat, täglich siebzimal siebenmal verzeihen sollen und dann sagt: „Conceditur ergo vel semel

33) Ebenda.

34) Ep. 3, 11.

34a) Ferner: *illud sine sacerdote, sine fratribus, hoc ab omnibus impetratur.*

35) Ep. 3, 12 (P. S. 69). Vgl. dazu auch Vacandard S. 76.

Ecclesiae, quod nobis ipsis totiens imperatur“³⁶⁾. Pacian kommt dann auch auf die Sünde gegen den Hl. Geist zu sprechen. Mit Recht konnte gegenüber der Anwendung des Gleichnisses vom verlorenen Sohn und der verlorenen Drachme auf die Stelle über die Nichtvergebbarkeit der Sünde gegen den Heiligen Geist der erste Satz dieser Stelle geltend gemacht werden: „Omne peccatum et blasphemia remittetur hominibus“³⁷⁾. Gewiß kann die Sünde gegen den Heiligen Geist nicht vergeben werden: „In caeteris vero quippe peccatis aut errore labimur aut metu frangimur aut carnis infirmitate superamur“³⁸⁾. Diese Sünden können nachgelassen werden. Die weiteren Argumente, die demselben Nachweis galten, sollen hier nicht weiter verfolgt, jedoch die gegen Schluß des Briefes gegebenen Hinweise auf Cyprian und Tertullian noch wörtlich angeführt werden. Pacian sagt hier³⁹⁾: „Et cur Ecclesiam damnas? Cur pro poenitentibus prohibes deprecari, si etiam pro his petere licet, pro quibus non licet impetrare? Lege igitur diligentius Cyprianum meum, lege totam de lapsis epistolam; lege aliam, quam ad Antonianum dedit, ubi exemplis omnibus Novatianus urgetur; iam scies, quid de poenitentium curatione pronuntiet. Cyprianum loquor, vestra oppugnantem et catholica iura retinentem. Tertullianum post haeresin — nam multa inde sumpsistis — ipsum epistola sua, et ea ipsa quam catholicus edidit, audies confitentem, posse Ecclesiam peccata dimittere.“ Pacian legt also hier wie auch sonst Gewicht darauf, neben dem Schriftbeweis auch die Tradition zu Worte kommen zu lassen. Am Schlusse kündigt er an, daß er noch einen weiteren Brief schreiben wolle, in dem er nicht den Gegner widerlegen, sondern das Bußwesen selbst behandeln werde, mit dem Wunsch an Sempronian: „quam si benigne et sine fastidio legeris, fortasse non laedet“. Einen solchen hat er nicht geschrieben, wohl aber eine Paränese, einen „libellus exhortatorius ad poenitentiam“, der seinem ganzen Inhalt nach auf die Verwirklichung dieses Zieles hinausläuft.

**
*

Diese Paränese darf als eine der bedeutendsten Bußschriften bezeichnet werden, vor allem deshalb, weil der Verfasser darin das

36) Ep. 3, 12. Vgl. dazu auch Koch S. 250 Anm. 1.

37) Ep. 3, 15 (P. S. 75).

38) Ebenda (S. 76).

39) Ep. 3, 24 (P. S. 93).

Bußproblem nicht nur eingehend bespricht, sondern auch die aufgeworfenen Fragen bestimmt und präzise beantwortet, wobei allerdings zu bedauern ist, daß eine entscheidende Stelle verstümmelt überliefert ist. Hatte er in seinen Briefen sich abwehrend verhalten, so baut er hier auf; und zwar legt er seine Ausführungen in klarer Disposition vor. Wir müssen daraus schließen, daß das, was er sagt, zwar in manchen Punkten früheren Autoren nachgesprochen ist, jedoch der Anschauung und Praxis seiner Diözese entspricht, also einen Sachverhalt wiedergibt, an dem nicht zu rütteln ist. Charakteristisch sind seine einleitenden Worte: „Wenn er auch mehr als einmal es sich nicht versagt habe, über die Heilung der Pönitenten — vielleicht etwas zu stürmisch — zu sprechen, so wolle er nun doch, eingedenk der Fürsorge des Herrn, der um des Verlustes eines Schäfleins weder seinen Nacken noch seine Schultern geschont habe, so gut er könne, es versuchen, das Beispiel des Herrn mit der dem Diener geziemenden Zurückhaltung nachzuahmen.“ Er befürchtet allerdings, daß es ihm ergehen könnte, wie bei seiner anderen, „Cervulus“ betitelten Schrift, insofern der von ihm dort getadelte Unfug um so sorgfältiger geübt wurde, je nachdrücklicher er ihn gekennzeichnet hatte. Manche könnten durch seine Darlegungen eher zur Sünde angereizt, als davon abgehalten werden. Kurz er ist besorgt, er könnte Dinge sagen, von denen seine Zuhörer sonst nichts wüßten. Aber er hat doch zu ihnen das Vertrauen, daß sie erkennen, daß es ihm mehr um die Liebe als um die Strenge zu tun sei. Keiner möge übrigens glauben, daß diese seine Rede über das Bußinstitut nur für die Pönitenten bestimmt sei. Sie gelte allen, den Katechumenen und den Gläubigen, vorab aber den Pönitenten, damit sie bald zur Frucht ihrer Buße gelangen.

Vier Punkte sollen behandelt werden ⁴⁰⁾. An erster Stelle will er sprechen über die Art der Vergehen (*de modo criminum*), damit keiner glaube, es sei überhaupt für alle Sünden dieses höchste Strafverhängnis bestimmt (*summum discrimen impositum*). Dann wolle er von jenen Gläubigen reden, die, mit befleckten Körper und Geiste kommunizierten, sie, die überaus furchtsam vor den Menschen, aber schamlos bis zum äußersten vor dem Herrn seien und mit profanen Händen und entweihtem Munde den Altar, vor dem die Heiligen und Engel zitterten, berührten. An dritter Stelle sol-

40) *Paraenesis* c. 2 (Peyrot S. 103).

len dann diejenigen ins Auge gefaßt werden, die zwar ihre Sünden bekannt und aufgedeckt hätten, aber die Heilmittel der Buße und die Akte der Exomologese nicht kennten oder zurückwiesen. Schließlich beabsichtigt Pacian, offen darzulegen, welche Strafe für diejenigen bestimmt sei, die der Buße aus dem Wege gingen und an ihrer Wunde sterben müßten, andererseits welcher Lohn denen zuteil werde, welche die Makel ihres Gewissens durch ein richtiges und ordnungsgemäßes Bekenntnis (*confessio*) ausmerzten.

Der erste Punkt gewinnt dadurch besondere Bedeutung, daß Pacian gerade deshalb ihn behandelt, weil er dartun will, daß nicht alle Vergehen dem kirchlichen Bußverfahren zu unterstellen seien. Denn ausdrücklich bemerkt er: „*De modo peccantium retractemus, sedulo requirentes, quae sint peccata, quae crimina, ne quis existimet propter innumera delicta, quorum fraudibus nullus immunis est, me omne hominum genus indiscreta poenitendi lege constringere*“. Vor allem seien wir nicht an all die Dinge, zu denen das Alte Testament verpflichtet habe, gebunden: „*sed donata (ut ita dixerim) silva delictorum et remediorum indulgentia destinata, in pauca conclusi sumus et necessaria, quae et servare facillimum esset credentibus et cavere, ut meritissimo tartarum non recusaret, qui tantae donationi ingratus ne haec quidem pauca servasset*“⁴¹). Was ist aber das Wenige, zu dem die Christen verpflichtet sind? Pacian hat das Aposteldekret im Auge, das er aber nur in der lateinischen, von Tertullian überkommenen Fassung kennt: „*Necesse est, ut abstineatis vos ab idolothytis et sanguine (fehlt: et suffocato) et fornicatione, a quibus observantes bene agetis*“. Er bemerkt dazu: „*Haec est novi testamenti tota conclusio. Despectus in multis Spiritus sanctus haec nobis capitalis periculi conditione legavit*“. Die übrigen, sagt er, an Tertullian sich anlehnend, werden durch die Kompensation besserer Werke (*compensatione meliorum operum*) geheilt⁴²). Diese drei Verbrechen aber sind wie der Hauch eines Basilisken, wie ein Giftbecher, wie eine tödliche Angelrute zu fürch-

41) Par. c. 3. Diese mosaische „*silva delictorum*“ charakterisiert er mit den Worten: *Apud Moysen et veteres minimi quoque peccati et quadrantis unius (ut ita dixerim) rei in eodem infelicitatis aestuario volutati sunt*“, und nachdem er einzelne aufgezählt hat, bemerkt er: „*His igitur nos omnibus multisque praeterea carnalibus vitiis, ut citius ad destinata perveniatur, sanguis domini liberavit, redemptos a servitute legis et libertate fidei emancipatos*.“

42) Vgl. Tertullian *de paen.* 6: „*hac paenitentiae compensatione redimendam proponit impunitatem*“ (Peyrot S. 106).

ten. Denn sie verwunden nicht bloß die Seele, sondern sie überantworteten sie dem Tode: „Ista sunt capitalia, fratres, ista mortalia“. Die Größe dieser Vergehen sucht Pacian noch durch Stellen aus der Hl. Schrift eindrucksvoll zu schildern, um dann fortzufahren: „Quid ergo? moriendum est? Multi etiam⁴³⁾ animo in haec peccata ceciderunt; multi sanguinis rei, multi idolis mancipati, multi adulteri.“ Man hat aus dieser Stelle geschlossen, daß auch die Gedankensünden nach Pacian in die Buße mit einbegriffen waren. Auch Gruber will sie so verstanden wissen, „daß viele Menschen non solum corpore d. h. in Taten und Werken des Mordes, des Götzendienstes und der Unzucht sich versündigten, sed etiam animo, in bloßen Gedanken“⁴⁴⁾. Allein, wenn das der Fall wäre, müßte dieser Satz sprachlich anders an das Vorhergehende angeschlossen sein, da, wie wir sehen werden, erst der folgende die Steigerung enthält, wonach nicht bloß der Mord, sondern auch schon der Rat dazu die Seele zum Tode führt. Es will vielmehr scheinen, daß durch das „animo“ die Absicht der Tat zum Ausdruck gebracht werden sollte und der Satz demgemäß zu übersetzen ist: „Viele sind sogar vorsätzlich (animo) in diese Sünden gefallen; viele des Blutes Schuldige, viele den Götzen Verhaftete, viele Ehebrecher.“ Pacian fährt dann — leider ist gerade diese wichtige Stelle verstümmelt überliefert — mit folgenden Worten fort: „Adde etiam non solas manus in homicidio plecti, sed et omne consilium, quod alterius animam impexit in mortem; nec eos tantum, qui thura mensis adolevere profanis, (sed omnem dissipaverint) . . . sed omnem prorsus libidinem, extra uxorium torum et complexus licitos evagantem, reatu mortis astringi.“ Es ist mit Recht bemerkt worden⁴⁵⁾, daß hier drei Gedanken gestanden haben müßten, in denen sich immer je zwei Glieder entgegengesetzt waren; beim ersten liegt die Sache klar; nicht bloß der Mord selbst, sondern auch der Rat dazu führt, wie schon gesagt, die Seele zum Tode; beim zweiten fehlt der Nachsatz; die Worte „sed omnem dissipaverint“ lassen keine bestimmte Deutung zu und sind offenbar korrupt. Man könnte hier, wie Gruber vorschlägt, nach Cyprian, an den sich Pacian häufig anschließt, ergänzen: „sed omnes, qui de hoc vel cogitaverint“, also nicht bloß diejenigen, die den Göttern geopfert, sondern schon daran gedacht haben; allein, da kurz vorher die

43) Par. c. 5. Peyrot setzt hier „enim“ statt „etiam“.

44) S. 35.

45) Gruber S. 36.

Elasphemie der ersten Kapitalsünde gleichgesetzt wird⁴⁶⁾, wäre es vielleicht richtiger, zu ergänzen: (nicht bloß diejenigen die geopfert haben), sondern jede Art von Gotteslästerung. In der Weiterführung hat Peyrot ergänzt: „nec modo adulteros“; es wird richtiger geheißen haben: „nec modo adulterium“, d. h. nicht bloß der Ehebruch, sondern jede Art sündhafter Lust außerhalb des erlaubten ehelichen Verkehres führt zum Tode. Wie auch die Lücken im einzelnen zu ergänzen sein mögen, so besteht doch kein Zweifel darüber, was Pacian sagen will. Diese drei von ihm angeführten Kapitalvergehen sind im weiteren Sinn zu deuten und als Genera für mehrere Arten von Sünden aufzufassen, wobei nicht bloß die Tatsünde, sondern schon der dazu erteilte Rat, wohl auch die beabsichtigte Tat, wenn sie auch nicht zur Ausführung kam, mit in Anschlag zu bringen war. Jeder Gläubige, der solches tut, wird das Antlitz Gottes nicht schauen, fährt Pacian weiter fort, indem er in kurzen Fragen zum Ausdruck bringt, daß diejenigen, die solches getan, genug gewarnt worden seien: „Nullusne admonuit? Nemo praedixit? Tacuit ecclesia? Nihil evangelia dixerunt? Nihil apostoli comminati sunt? Nihil rogavit sacerdos?“ — Also wird jemand fragen, werden wir untergehen? Werden wir in unseren Sünden sterben? Und was wirst du tun, Priester? „Quibus emolumentis tot ecclesiae detrimenta pensabis?“ Die Antwort lautet: Empfanget das Heilmittel, wenn ihr zu verzweifeln begonnen, wenn ihr euer Elend erkennt, wenn die Furcht euch erfaßt⁴⁷⁾.

Mit diesen Worten findet Pacian den Übergang zur Beantwortung des zweiten Punktes, indem er sich an diejenigen wendet, die vor der Buße zurückschrecken und unwürdig zum Altare hinzutreten. An euch, sagt er⁴⁸⁾, richte ich mich, Brüder, die ihr die Verbrechen begangen habt, aber die Pönitenz verweigert, euch, die ihr zwar nicht errötet, zu sündigen, aber errötet, ein Bekenntnis abzulegen (*confiteri*), die ihr mit bösem Gewissen das Heilige (*sancta*) Gottes berührt und vor dem Altar des Herrn nicht zurückschaudert, die ihr den Händen des Priesters im Anblick der Engel, den Eindruck der Unschuld erweckend (*sub fiducia innocentiae*) euch naht, die ihr Gott dem Herrn eine befleckte Seele und einen

46) Par. c. 5: Moysen pro blasphematore populo deprecantem sic appellat Deus: Si quis, inquit, deliquerit ante me, delebo illum de libro meo.

47) Par. c. 6.

48) Ebenda.

entweihten Körper darbietet. Hat Gott nicht den Oza, der mit der Hand nach der Bundeslade griff, erschlagen? Aber trotz allem, verstehe wohl Sünder, Gott erwartet dich, du kannst ihn versöhnen, wenn du willst.

Nochmals wendet sich der Bischof gegen diejenigen, die es wagen wollten, unwürdig zum Tisch des Herrn hinzuzutreten. Es hat wohl kein Kirchenvater eindringlicher, überzeugender, ergreifender vor dem unwürdigen Empfang der hl. Kommunion gewarnt, wie Pacian. Mit immer wieder neuen Argumenten, neuen Gedanken, neuen Drohungen sucht er die Gläubigen davon abzuhalten. Wenn ihnen ihre Seele nichts wert sei, dann sollten sie wenigstens des Volkes, der Priester schonen. „Was tust du, der du den Priester täuschst? *Qui aut ignorantem fallis aut non ad plenum scientem probandi difficultate confundis?*“⁴⁹⁾ Der Bischof von Barcelona erwartet also, daß der Sünder, dessen Schuld nicht oder nicht völlig erwiesen ist, — man erinnert sich hier dessen, was der Verfasser der *Quaestiones veteris et novi testamenti* sagt — den Priester nicht in Unkenntnis lasse und täusche. Er verlangt also ein Schuldbekenntnis, weshalb er denn auch seine Zuhörer eindringlich ermahnt: „Ich bitte euch Brüder, auf meine Gefahr, bei jenem Herrn, dem das Verborgene nicht entgeht, höret auf, das verwundete Gewissen zu verdecken. Die klugen Kranken scheuen die Aerzte nicht, nicht einmal dann, wenn sie an den verborgenen Stellen des Körpers schneiden und brennen. Soll nun der Sünder sich fürchten, davor zurückscheuen, das ewige Leben durch die gegenwärtige Beschämung zu erkaufen?“ — Kein Körper freut sich, sagt er mit Tertullian, über die Beschwerden seiner Glieder; gleichmäßig empfindet er Schmerz und arbeitet auf die Heilung. „*In uno et altero Ecclesia est, in Ecclesia vero Christus.*“ So wird also derjenige, der seinen Brüdern die Sünden nicht verschweigt, unterstützt durch die Tränen der Kirche, durch Christi Vermittlung (*Christi precibus*) losgesprochen⁵⁰⁾.

Es kann keinem Zweifel unterliegen, was Pacian mit seinen immer wiederholten Wendungen dartun will. Der Büsser soll sich dem beschämenden Akte der Buße unterziehen, seine Verfehlungen den Brüdern nicht verheimlichen, seine Wunden dem Arzte auf-

49) Par. c. 8 (Peyrot S. 114). Vgl. dazu Morinus S. 93.

50) Ebenda.

decken, dem Priester, d. h. dem Bischof nichts vortäuschen, ihn über seinen Zustand nicht in Unkenntnis lassen. Er verlangt also das Bekenntnis. Dabei ist aber darauf zu achten, daß er, wie wir gesehen haben, zunächst solche im Auge hat, deren Vergehen irgendwie bekannt waren, die aber vor der Buße zurückschreckten und deshalb durch eine entsprechende Zurechtweisung dazu gedrängt werden mußten, ihre Schuld einzugestehen und zu büßen. Aber die starke Betonung der verborgenen Fehler und die nachdrückliche Forderung, sie zu offenbaren, den Priester nicht zu täuschen und das verwundete Gewissen nicht länger zu verdecken, läßt erkennen, daß er auch das Bekenntnis der schweren geheimen Vergehen verlangte.

An dritter Stelle ist von jenen die Rede, die „bene ac sapienter vulnera sua poenitentiae nomine confitentes“ nicht wissen, was die Pönitentz ist, und die Medizin für ihre Wunden nicht kennen⁵¹). Sie gleichen jenen, die ihre Wunden aufdecken (aperiunt) und ihre Geschwüre und Krankheiten auch den beisitzenden Ärzten — Pacian scheint hier an die Mitwirkung des Presbyteriums, wie bei Cyprian und in der Didaskalie zu denken — nicht verheimlichen (confitentur), aber, obwohl ermahnt, das vernachlässigen, was aufzulegen, das verschmähen, was einzunehmen (bibenda) ist. Das sei so, wie wenn einer sagen wollte: Siehe, ich bin krank, siehe ich bin verwundet, aber ich will nicht geheilt werden. Der Bischof zeigt das Verwerfliche dieses Verhaltens, um dann zu fragen: Was soll ich nun als Priester tun, der ich genötigt bin, zu heilen? Schon ist es etwas spät; aber wenn einer von euch das Schneiden und Brennen aushalten will, bin ich immer noch in der Lage, (ihn zu heilen). Er weist hin auf David und andere biblische Beispiele, auf das Verfahren des Apostels gegen den Blutschänder; er fragt die Pönitenten: „Was sagt ihr dazu; wo ist der Untergang eures Fleisches?“ Zu seinem Schmerz muß er feststellen, daß manche selbst während der Zeit der Buße sich Vergnügungen hingäben: „An quod in ipsa poenitentia lautiores semper inceditis convivio farti, balneis expoliti, veste compositi?“ Er geißelt dieses ähnlich von Ambrosius gekennzeichnete Verhalten mit scharfen Worten: „Das ertrage ich nicht mehr.“ Er erinnert an die Bußgesinnung Daniels, an das Bekenntnis (exomologesis) des Azarias, die Tränen Davids, um dann zu fragen: Tun wir etwas Ähnliches? „Non dico illa, quae con-

51) Vgl. zum Folgenden c. 9 u. 10.

gregamus ad cumulum cauponando, mercando, rapiendo: foris lucra, intus libidines aucupando, nihil agendo simpliciter, nihil pauperibus largiendo, nihil fratribus remittendo.“ Damit deutet er auf die Heilmittel der Buße hin und das Bußverfahren selbst, wenn er weiterfährt: „Nicht einmal das, was auch vom Priester gesehen und vom Bischof bezeugt werden kann, nicht einmal die täglichen Dinge halten wir ein: Weinen im Angesicht der Kirche, trauern in schmutzigem Kleide über das verlorene Leben, fasten, beten, zu Boden sich werfen (provolvi), das Vergnügen ablehnen, wenn jemand zum Bade ruft, Einladungen zu Gastmählern aus dem Wege gehen. „Tenere praeterea pauperum manus, viduas obsecrare, presbyteris advolvi, exoratricem ecclesiam deprecari, omnia prius temptare, quam pereas.“ Die letzten Worte erinnern teilweise wieder an Tertullian. Sie werden verstärkt durch die weitere Bemerkung: „Scio quosdam ex fratribus et sororibus nostris cilicio pectus involvere, cineri incubare, ieiunia sera meditari, et non talia fortasse peccarunt“⁵²⁾. Es gab also solche, die sich dieser Buße, ohne so schwer gesündigt zu haben, unterzogen. Wir erinnern uns hier an die „modica peccata“, von denen schon die Rede war. Mit allen ihm zur Verfügung stehenden Mitteln der Rethorik bestürmt Pacian zum Schlusse die Sünder⁵³⁾, doch umzukehren und Buße zu tun, indem er sie hinweist auf die Drohungen Gottes, die Schrecken des Gerichtes, die Strafen der Hölle: „Timete igitur, dilectissimi, iusta iudicia, omittite errorem, damnate delicias: properat iam tempus extremum, tartarus et gehenna laxatos impiis sinus pandunt.“ Im Jenseits gibt es keine Exomolegese mehr (apud inferos exomolegesis non est), noch kann die Pönitenz erteilt werden, da die Zeit der Buße dann vorüber ist. Abermals beschwört er sie, vor den Bußübungen nicht zurückzuschrecken: „sacco corpus involvere, cinere perfundere, macerare ieiunio, maerore conficere, multorum precibus adiuvvari“, um ihnen dann zu versprechen, daß, wenn sie wahre Genugtuung leisteten und nicht mehr sündigten, der himmlische Vater sie, wie den verlorenen Sohn in seine Arme aufnehmen werde. Die Gleichnisse der verlorenen Drachme und des verirrtten Schafes deuteten ebenfalls darauf hin: „Heus tu peccator, rogare ne desinas, vides ubi de tuo reditu gaudeatur“.

52) Vgl. hierzu und zum Folgenden c. 11.

53) c. 12.

Die hier gegebene Übersicht läßt im einzelnen deutlich die Stadien der Pönitentz, wie sie Pacian eingangs in seiner Disposition angedeutet hat, erkennen. Wichtig ist für das Bußverfahren selbst vor allem der dritte Punkt, der im wesentlichen die von Tertullian schon gekennzeichnete Praxis wiedergibt, wenn auch die liturgische Seite besonders des Rekonziliationsaktes nicht so deutlich hervortritt, wie man wünschen möchte. Wiederholt ist von dem Begriff der *Exomologese* die Rede. Stimmt hier Pacian mit Tertullian überein, oder weicht er, wie neuestens von anderer Seite behauptet wurde, von ihm ab? Wie Tertullian⁵⁴⁾, von dem ja Pacian in vielem abhängig ist, diesen Begriff auffaßte, ist bekannt. Er hat eine genaue Definition davon gegeben, indem er sagte: „*Is actus, qui magis Graeco vocabulo exprimitur et frequentatur, exomologesis est, qua delictum domino nostrum confitemur, non quidem ut ignaro, sed quatenus satisfactio confessione disponitur, confessione paenitentia nascitur, paenitentia deus mitigatur. Itaque exomologesis prosternendi et humilificandi hominis disciplina est, conversationem iniungens misericordiae illicem*“; sie ist demgemäß zunächst ein Bekenntnis der Sünde vor Gott, wodurch die Genugtuung vorbereitet wird mit der Wirkung, daß daraus die Buße hervorgeht, näherhin, wie Rauschen die Stelle übersetzt⁵⁵⁾, „eine Anleitung für den Menschen, sich niederzuwerfen und zu verdemütigen, welche ihm einen Wandel auferlegt, der die Erbarmung herabrufft.“ Bei Cyprian muß auffallen, daß er zu wiederholten Malen die Pönitentz der Exomologesis vorangehen und ihr die Handauflegung folgen läßt, indem er es aufs schwerste rügt, daß man den Gefallenen „*nondum paenitentia acta, exomologesi facta, nondum manu eis ab episcopo et clero imposita*“ die Eucharistie erteile. Er spricht davon, daß die Sünder nach getaner Buße zur Exomologese kämen⁵⁶⁾. Es ist demgemäß richtig gegen d'Alès bemerkt worden⁵⁷⁾, daß sie bei Cyprian nicht ein Bekenntnis der Sünde vor dem Priester sei, um zur Buße zugelassen zu werden, da diese ja schon vorausgegangen sei; vielmehr wird man darunter einen (liturgischen) Akt der Verdemütigung sehen, der doch wohl auch das Bekenntnis der Schuld zum Ausdruck brachte und der Rekonziliation voranging, jedoch der Bußleistung folgte. Pacian hat den Ausdruck

54) De paen. 9. Vgl. auch Peyrot S. 14.

55) A. a. O. S. 181.

56) Ep. 9, 2.

57) Koch, S. 280.

„exomologesis“ an verschiedenen Stellen gebraucht, meist ohne ihn näher zu bestimmen⁵⁸). Daß er die Wendung „exomologesim facere“ zunächst im Sinne von „confiteri“ auffaßt, ergibt der Satz: „Ceterum paenitentia malum non est, cum David dicat: bonum est exomologesim facere“⁵⁹). Mit Tertullian berührt er sich auch da, wo er sagt: „Si de cruciatu exomologesis retractatis gehennam recordamini, quam vobis exomologesis exstinguet“⁶⁰). Es ist also bei beiden die Vorstellung der Selbstpeinigung damit verbunden; und wenn Pacian in seiner Paränese an dritter Stelle von jenen sprechen will, die zwar ihre Vergehen bekannt hätten, aber die „remedia paenitentiae actusque ipsos exomologesis“ nicht kennen oder zurückwiesen⁶¹), woraus man mit Grund gefolgert hat, daß bei ihm die exomologesis nicht wie bei Cyprian „den Schlußakt der Buße“, sondern die Bußwerke selbst bezeichne⁶²), so schließt das nicht aus, daß er im besonderen an jene Akte der Verdemütigung denken konnte, die nach Tertullian mit dem Sichhinwerfen verbunden waren, oder, wie er selbst im Anschluß an letzteren sagt, in jenen Vorgängen, „die vom Bischof gesehen werden konnten“ und in dem „flere in conspectu ecclesiae, presbyteris advolvi, exoratricem ecclesiam deprecari“ bestanden. Gegenüber Cyprian ist übrigens zu betonen, daß auch Pacian an dieser Stelle die „remedia paenitentiae“ den „actus ipsos exomologesis“ vorangehen läßt. Wenn Cyprian sagt: „quia apud inferos confessio non est nec exomologesis illic fieri potest“ oder kürzer an anderer Stelle bemerkt: „quia exomologesis apud inferos non est“⁶³), so bringt auch Pacian diesen Gedanken in Abhängigkeit hievon wörtlich zum Ausdruck; er unterscheidet aber wieder zugleich die exomologesis von der paenitentia, wenn er das letzte Kapitel der Paränese mit den Worten beginnt: „Mementote fratres, quia apud inferos exomologesis non est, nec paenitentia tunc tribui poterit consumpto tempore paenitendi“⁶⁴). Diesem Satze liegt also die Vorstellung zugrunde, daß auf die zuerst erfolgte Exomologese

58) Vgl. ep. 1, 5: Nulla exomologesis, nulli gemitus audiantur; ebd. (Peyrot S. 16): Nonne Babylonium regem post tot idolatriae facinora damnatum exomologesis liberavit? 3, 16: Non illum exomologesis ista commendat? 3, 22. Par. c. 9

59) Ep. 3, 17.

60) Par. c. 11 (Peyrot S. 125); vgl. Tertullian De paen. c. 12.

61) Ebenda c. 9.

62) Koch S. 280.

63) Ep. 55, 17 u. 55, 29.

64) Peyrot S. 126.

die Erteilung der Pönitenz folgte. Der Begriff exomologesis ist also nicht ganz eindeutig bei Pacian. Auf alle Fälle ist er nicht auf das Sündenbekenntnis im engeren Sinne zu beziehen, sondern hat eine weitere, umfassendere Bedeutung. Daß „die Buße auf Grund eines vom Sünder abgelegten Bekenntnisses auferlegt und übernommen wurde“, hat neuestens wieder Koch ausdrücklich mit dem Hinweis auf Cyprian hervorgehoben, wobei er zugleich feststellte, daß die „minora peccata“ nicht „gerade offenkundige und ärgerniserregende“ waren. „Bei der Buße wegen einer Fleischesünde fand sicher Exomologese mit Handauflegung statt, auch wenn die Sünde nicht offenkundig war“⁶⁵⁾. Das setzt aber ein Bekenntnis voraus. Pacian hat die Unterscheidung zwischen den graviora und minora peccata nicht unmittelbar getroffen. Sie ist aber in seiner Kennzeichnung der Kapitalvergehen mit eingeschlossen. Jedenfalls hat er, wie der dritte Punkt seiner Paränese zeigt, klar dargetan, daß der aufzuerlegenden Buße ein Sündenbekenntnis vorauszuschicken, die Vergehen zu bekennen und aufzudecken seien. Daß Pacian ein öffentliches Bekenntnis geheimer Sünden angedeutet habe, ist aus der hiefür angeführten Stelle nicht zu erschließen.

**
*

Betrachten wir die Bußlehre Pacians im Lichte der Canones von Elvira, so ist zunächst zu sagen, daß er den rigoristischen Standpunkt dieser Synode nicht vertritt. Ausdrücklich hat er dargetan, daß außer der Sünde gegen den Hl. Geist alle Sünden der Buße unterworfen und vergeben werden könnten und, abgesehen von den Rückfälligen, bei keinem Vergehen die Wiederaufnahme verweigert würde. Insofern auch dort die weitaus meisten Vergehen, wie wir gesehen haben, auf die drei bekannten Kapitalverbrechen sich zurückführen lassen, stimmt er im wesentlichen mit der Synode überein. Es ist nur die Frage, ob er bei seiner Dreiteilung solche Vergehen, die sich nicht in diese drei Gruppen einreihen lassen, kategorisch ausschließen wollte. Dies scheint schon deshalb nicht der Fall zu sein, weil er sich sonst eng an Tertullian angeschlossen hat, der außer der Trias noch die Blasphemie, das falsche Zeugnis, wovon auch in Elvira die Rede ist, und den Betrug, den auch Cyprian als Kapitalvergehen erwähnt, mit einbezog. Die Gottes-

65) Koch S. 281. Vgl. oben, dazu auch ep. 3, 15.

lästerung hat er tatsächlich in einem Zitat der ersten Kapitalsünde gleichgesetzt. Auch ist für die Beurteilung dieser Frage noch zu beachten, daß er neben den Unzüchtigen und Götzendienern in seinem dritten Brief unter Hinweis auf 1 Cor. 5, 11 vor allem auch die Habsüchtigen, die Räuber, die Trunkenbolde und Lästere mit dem Apostel aus dem Verkehr mit den Christen ausgeschlossen wissen will, solange sie nicht die Sünde aufgaben und sich bekehrten⁶⁶⁾. Jedoch verpflichtet Pacian in diesen Fällen nicht zur Kirchenbuße. In diesem Zusammenhang ist es nicht uninteressant, daß, worauf von anderer Seite schon hingewiesen wurde⁶⁷⁾, Augustin sich einmal ereiferte gegen die Ansicht einiger, die meinten, daß nur drei Sünden todbringend seien, nämlich Götzendienst, Mord und Unzucht, wobei unter letzterer allerdings auch Ehebruch und jeder außereheliche Geschlechtsverkehr verstanden werde, als ob nicht (nach 1 Cor. 6, 10) außer jenen drei alle anderen todbringende Sünden wären, die vom Reiche Gottes ausschließen. Er wird hier offenbar Pacian im Auge gehabt haben.

Die Canones von Elvira lassen, wo einmal für ein Kapitalvergehen die Buße geleistet und die Wiederaufnahme erfolgt ist, eine nochmalige kirchliche Rekonziliation nicht zu. Auch bei Pacian erscheint die zweite Buße als ausgeschlossen. Er kennt also nur die „una paenitentia“ vor dem Forum der Kirche, jedoch ist ihm der Ausdruck „publica paenitentia“ nicht geläufig. Wir haben gesehen, daß die Bestimmungen von Elvira einen sicheren Schluß auf die private Kirchenbuße nicht zulassen. Dasselbe gilt von Pacian, der zudem noch ausdrücklich betont hat, daß die weniger schweren, d. h. die nicht zu den von ihm gekennzeichneten *crimina capitalia* gehörenden Vergehen durch den Ausgleich (*compensatione*) besserer Werke, also durch das Äquivalent privater Buß- und Tugendübungen geheilt werden könnten. Wie er das verstanden wissen will, zeigt die Liste der von ihm angeführten Beispiele: „*Quare tenacitas humanitate redimetur, convicium satisfactione pensabitur, tristitia iucunditate, asperitas lenitate, gravitate levitas, honestate perversitas et quaecunque contrariis emendata proficiunt*“⁶⁸⁾. Ob hier, wie bei den Kapitalvergehen, ein Bekenntnis vor dem kirchlichen Vorsteher erforderlich war, das läßt sich bei Pacian nicht feststellen.

66) c. 17 (Peyrot S. 80).

67) Brewer a. a. O. S. 32.

68) Par. c. 4.

II.

Die Grundgedanken der Bußlehre des hl. Ambrosius und das Bußzeugnis seines Sekretärs Paulinus.

Die Bußlehre des hl. Ambrosius¹⁾, der in seiner Schrift „de poenitentia“ und in der auf sie Bezug nehmenden Erklärung des 37. Psalmes²⁾, aber auch gelegentlich in seinen anderen Schriften, besonders in seinem Lukaskommentar sich über dieses Thema geäußert hat, darf in mehrfacher Hinsicht als besonders charakteristisch bezeichnet werden.

Mit allem Nachdruck und eindringlich wie kein anderer seit den Tagen Cyprians, betonte und verteidigte er die Schlüsselgewalt der Kirche und deren Ausübung durch das Priestertum. Veranlassung dazu gab ihm vor allem das Verhalten der Novatianer, die die Vergebbarkeit der schweren Sünden durch die Kirche in Abrede stellten. Indem er ihnen vorhielt, daß sie sich dabei mit ihrem eigenen Stifter, der überhaupt keinen Sünder mehr zur Buße zugelassen habe, und mit sich selbst in Widerspruch setzten, da sie doch die Lösegewalt gegenüber leichteren Verfehlungen zur Geltung kommen ließen, ging er dazu über, seine prinzipielle Auffassung über die Binde- und Lösegewalt tiefer zu begründen³⁾. Der Kirche steht, führt er aus, beides zu: zu binden und zu lösen. Die Häretiker besitzen diese Gewalt nicht, da das Recht dazu einzig und allein den Priestern zugestanden wurde. Die Kirche nimmt es also in Anspruch, weil sie wahre Priester hat. Die Häresie kann sich dies nicht zuschreiben, da sie keine Priester Gottes hat. Gemäß

1) Zur Literatur vgl. die wenig beachtete Schrift von S. Deutsch, Des Ambrosius Lehre von der Sünde und der Sündentilgung, Jahresb. über d. königl. Joachimthalsche Gymnasium (Berlin 1867) S. 44 ff. Dazu die oben unter Pacian Anm. 18 angeführten Bußstudien von Batiffol, Vacandard, Kurtscheid, Koch (Cyprianische Untersuchungen, passim, über das Verhältnis des A. zu Cyprian S. 482, und Büßerentlassung in der abendl. Kirche, Theol. Quartalschr. 82, S. 493 ff.), dazu ferner: Adam, Die kirchliche Sündenvergebung nach dem hl. Augustin, bes. S. 127 ff.; Brewer a. a. O. und Watkins, A history of penance I, S. 430 ff.

2) c. 1 Migne PL 14, 109: De poenitentia duos iam dudum scripsi libellos et iterum scribendum arbitror. Primum, quia utile est vel quotidie veniam delictorum precari; deinde quoniam in illis duobus libellis adhortatio poenitentiae vel profectus est, si geratur; nunc autem quemadmodum agi poenitentia debeat, exprimentum est; nihil enim prodest agere, nisi ita agatur, ut oportet.

3) Vgl. hiezu und zum Folgenden De poenitentia I² (Ausgabe von Hurter, Oeniponti 1869).

den Worten der Schrift: „Empfanget den Hl. Geist, welchen ihr die Sünden nachlassen werdet, denen sind sie nachgelassen, und welchen ihr sie behalten werdet, denen sind sie behalten,“ ist der Schluß berechtigt, daß wer die Lösegewalt nicht besitzt, auch den Hl. Geist nicht hat. Denn das Amt des Priesters ist eine Gabe des Hl. Geistes, und dessen Recht besteht gerade im Nachlassen oder Behalten der Sünden. Gott, der allen seine Barmherzigkeit zugesichert hat, macht keinen Unterschied in der Nachlassung der Sünde. Er hat die Zuständigkeit (*licentiam*), die Sünden nachzulassen, seinen Priestern ohne jede Ausnahme verliehen. Doch verlangen größere Vergehen auch reichere Tränenströme der Buße. Wohl sind manche der Versuchung des Teufels erlegen und abgefallen, aber mit Seufzen, Tränen und Weheklagen wieder zurückgekehrt. Sie sind mit Gefangenen zu vergleichen. Soll man den, der aus der Gefangenschaft heimkehrt, nicht wieder aufnehmen? Wirkungsvoll kleidet Ambrosius seine Argumentation gegen Novatian in ein an Christus den Herrn gerichtetes Gebet⁴⁾: „Ergo, Domine Jesu, ad Ecclesiam tuam totus adveni, quoniam Novatianus excusat...“ Du willst alle heilen, o Herr, aber nicht alle wollen geheilt werden... Du sagst dem Petrus: Wenn ich dir die Füße nicht wasche, hast du keinen Anteil an mir. Wie können denn jene an dir teilhaben, o Herr, die die Schlüssel des Himmelreichs nicht annehmen, indem sie leugnen, die Sünden nachlassen zu dürfen. „Quod quidem recte de se fatentur; non habent enim Petri hereditatem, qui Petri sedem non habent, quam impia divisione discerpunt.“ Aber das ist verwerflich, daß sie auch trotz der Petrus gegebenen Verheißung die Schlüsselgewalt der Kirche leugnen. Ihm ist gesagt worden: Dir will ich die Schlüssel des Himmelreichs geben usw., und Paulus, das Gefäß der Auserwählung des Herrn, sagt: „Wem ihr aber etwas verziehen habt, dem (verzeihe) auch ich; denn auch ich habe, was ich verziehen habe, euretwillen in der Person Christi verziehen.“ Warum lesen sie also Paulus, wenn sie glauben, daß er so gottlos geirrt habe, daß er das Recht seines Herrn für sich in Anspruch nehme⁶⁾. — Ambrosius kommt den Novatianern auch von einer anderen Seite bei, indem er ihnen vorhält, daß sie den Kranken zum Zwecke der Heilung die Hände auflegten und die Taufe spendeten, um dann zu fragen: „Was ist

4) De poen. I, 3.

5) De poen. I, 7.

6) II Cor. 2, 10.

es denn für ein Unterschied, ob die Priester durch die Buße oder durch die Taufe die ihnen verliehene Gewalt verwirklichen? Unum in utroque mysterium est“⁷⁾). Er ruft ihnen zu: „Nonne advertitis id (Luc. 15, 18) evidentem nobis expositum, quod emerendi gratia sacramenti ad precandum impellimur, et hoc auferre vultis, propter quod agitur poenitentia?“^{7a)} Wie hier in den zwei Büchern über die Buße äußert sich Ambrosius auch in anderen Schriften über die Schlüsselgewalt, zum Teil noch eingehender und deutlicher, besonders in der Frage, in welchem Verhältnis die Nachlassung der Sünde durch die Kirche zu derjenigen Gottes steht. Es kann keinem Zweifel unterliegen, führt er in „De spiritu sancto“ aus⁸⁾), daß der Hl. Geist die Sünden vergibt, da der Herr selbst gesagt hat: Empfanget den Hl. Geist usw. Siehe also, daß die Sünden durch den Hl. Geist nachgelassen werden. Die Menschen üben zur Vergebung der Sünden seinen Dienst aus, nicht aber das Recht irgend einer Gewalt. Denn nicht in ihrem Namen, sondern in dem des Vaters, des Sohnes und des Hl. Geistes lassen sie die Sünde nach. Diese bitten, die Gottheit verzeiht: „humanum enim obsequium, sed munificentia supernae est potestatis.“ Noch deutlicher äußert sich hierüber Ambrosius in der Expositio zum 118. Psalm⁹⁾): „Wir haben den hl. Geist empfangen, der nicht bloß unsere Sünden nachläßt, sondern auch uns, seine Priester, anderen die Sünden vergeben läßt.“ Im Lukaskommentar¹⁰⁾ bemerkt er ähnlich zu c. 5, 23 (Quid est facilius dicere: dimissa sunt tibi peccata tua aut dicere: surge et ambula) in Parenthese: „Wer kann Sünden vergeben außer Gott, der sie auch durch diejenigen vergibt, denen er die Gewalt der Sündenvergebung übertragen hat?“ Dem entspricht, was er an anderer Stelle sagt¹¹⁾): „Die Sünden werden nachgelassen durch Gottes Wort . . ., sie werden aber auch nachgelassen durch das Amt des Priesters und das heilige ministerium.“ Eigenartig erklärt Ambrosius unter Bezugnahme auf die Buße die drei Parabeln vom verlorenen Sohn, vom verlorenen Schaf und der verlorenen Drachme, wobei er die Frau, die nach der Drachme sucht, allegorisch auf die Kirche deutet: „Christus te

7) De poen. I, 8, 36.

7a) De poen. II, 3, 16.

8) 3, 18.

9) 10, 17.

10) 5, 13 (M. 15, 1639).

11) De Cain et Abel II, 4, 15 (C. S. L. 32, 391. Vgl. ebda. II 4, 13).

suo corpore vehit, qui tua in se peccata susceperit; quaerit Ecclesia, recipit Pater. Quasi pastor revehit, quasi mater inquirat, quasi pater vestit. Prima misericordia, secunda suffragatio, tertia reconciliatio. Singula singulis quadrant, redemptor subvenit, Ecclesia suffragatur, auctor reconciliatur. Eadem divini operis misericordia, sed diversa pro meritis nostris gratia“¹²⁾). Indem der hl. Ambrosius, wie sich aus diesen unzweideutigen Äußerungen ergibt, mit Emphase die Schlüsselgewalt der Kirche und deren alleinige Ausübung durch die Priester als kirchliches Lehrgut feststellt, betont er andererseits die Nachlassung der Sünde durch Gott: „Deus enim solus peccata dimittit“^{12a)}); aber nicht so, daß der Priester nur eine Deklaration der von Gott nachgelassenen Sünde ausspricht, sondern so, daß Gott die Sünden durch die Kirche bzw. die Priester nachläßt.

**

An zweiter Stelle tritt bei Ambrosius ein Gedanke besonders in den Vordergrund, der bereits in den obigen Äußerungen durchklingt und für das Verständnis des altchristlichen Bußwesens wie der späteren, aus ihm herausgewachsenen Ablasstheorie von größter Bedeutung ist. Es ist die Fürbitte der Kirche und der Gläubigen für die Sünder. Der Gedanke, der schon Tertullian geläufig ist, ist nicht neu. Aber Ambrosius hat auf ihn stärker als alle seine Zeitgenossen abgehoben. Immer wieder kommt er darauf zu sprechen; zunächst in seinem Werke über die Buße¹³⁾. Der Blutschänder wurde von Paulus ausgestoßen, damit er nicht die ganze Gemeinde verderbe. Daher hat auch der Apostel gesagt: „Feget aus den alten Sauerteig.“ An dem wird ja, fährt Ambrosius fort, durch Vermittlung des Volkes, durch seine Werke und seine Tränen die Reinigung vollzogen, der durch das Gebet und Seufzen des Volkes von der Sünde befreit und in seinem inneren Menschen gereinigt wird. Christus hat seiner Kirche verliehen, den einen durch die andern zu retten, wie sie selbst der Ankunft des Herrn Jesu gewürdigt wurde, damit durch einen alle anderen erlöst würden. Darnach übernimmt also die ganze Kirche die Sündenlast des einzelnen, für den sie in Tränen, Gebet und Schmerzen mitleiden muß. Kurz

12) Expos. ev. sec. Luc. 7, 208 (C. S. L. 32, 376).

12a) Expos. ev. sec. Luc. 10, 180.

13) 1, 15.

drückt dies Ambrosius im 14. Kapitel desselben Buches mit den Worten aus: „Wenn die Rüge (objurgatio) vieler zur Bestrafung hinreicht, dann muß auch das Flehen, das viele zum Himmel richten, zur Vergebung der Sünde genügen.“ Den gleichen Gedanken formuliert der Heilige in der Erklärung der Perikope von der Heilung des Aussätzigen noch schöner mit den Worten ¹⁴⁾: „Wenn du der Verzeihung der schweren Sünde mißtraust, dann ziehe Fürbitter, ziehe die Kirche hinzu, die für dich bittet; im Hinblick auf sie wird dir der Herr, was er dir sonst versagen könnte, verzeihen.“ An anderer Stelle fordert er den Sünder zum Bekenntnis auf, damit Christus, den wir als Fürsprecher beim Vater haben, für ihn eintrete: „*Roget pro te Ecclesia, inlacrimet populus. Nec vereare, ne non impetres. Advocatus spondet veniam, patronus promittit gratiam, reconciliationem tibi paternae pietatis pollicetur assertor. Crede, quia veritas est; acquiesce, quia virtus est. Habet causam, ut pro te interveniat, ne pro te gratis mortuus sit. Habet et causam ignoscendi pater, quia quod vult filius, vult pater*“ ¹⁵⁾ Nicht unwichtig ist, daß Ambrosius in Auslegung von 1 Kön. 2, 25 erklärt, daß nicht unterschiedslos alle Fürbitten, sondern nur die Gebete der Gerechten, ähnlich wie die der Propheten im Alten Testamente von Erfolg für die schweren Sünder seien, ein Gedanke, den Augustin weiter ausbaute ¹⁶⁾. Ambrosius vergleicht Rachel, die ihre Söhne beweint (Jerem. 31, 15) mit der Kirche, in der das Volk Gottes gesegnet wird: „*Ipsa pro te fleat, ipsa tua peccata deploret et fleat plurimum*“ ¹⁷⁾. — Wunderbar bricht in all diesen Aussprüchen die Vorstellung vom corpus Christi mysticum hindurch. Die Kirche nimmt gleichsam die Schuld der Pönitenten auf sich, um für sie zu intervenieren. Der Gedanke der intercessio, verwirklicht durch den Priester, tritt in den Vordergrund. Zugleich geht an die Gläubigen die Mahnung, mitzuwirken. Es ist die schönste, erhabenste und beglückendste Verwirklichung des Paulinischen Wortes: „Jeder trage des anderen Last, und so werdet ihr das Gesetz Christi erfüllen.“

14) *Expos. ev. sec. Luc. 5, 11 (C. S. L. 32, 188): Cur aput te, homo, collega non valeat, cum apud Dominum servus et interveniendi meritum et ius habeat impetrandi? Disce qui iudicas ignoscere; disce qui aeger es impetrare. Si gravium peccatorum diffidis veniam, adhibe precatores, adhibe Ecclesiam, quae pro te precetur, cuius contemplatione, quod tibi Dominus negare posset, ignoscit.*

15) *Expos. ev. sec. Luc. 7, 225 (C. S. L. 32, 383).*

16) *De poen. 1, 10. Vgl. Adam S. 105. Vgl. Deutsch S. 48.*

17) *In psalm. 37 enarr. praef. 10 (M. 14, 1014).*

In der Bußlehre des hl. Ambrosius ist drittens besonders hervorzuheben, daß er der erste ist, der, worauf von anderer Seite schon hingewiesen worden ist¹⁸⁾, den Begriff der öffentlichen Buße anwandte. Er kommt darauf zu sprechen bei der Erörterung der Frage, ob die Buße wiederholt werden könne¹⁹⁾. Zuvor hatte er den Sünder ermahnt, nicht davor zurückzuschrecken, in der Kirche sich der Buße zu unterziehen, zu Gott zu flehen und bei seinem heiligen Volke Schutz und Fürsprache nachzusuchen. „Möge,“ fährt er, auf die schon besprochene Interzession der Kirche hinweisend, fort, „unsere Mutter für dich weinen, möge sie mit ihren Tränen deine Schuld abwaschen. Möchte nur Christus dich traurig sehen, . . . es ist ihm lieb, wenn viele für einen bitten.“

Indem Ambrosius nun auf verschiedene Beispiele hinweist, bemerkt er dann: „Mit Recht werden diejenigen getadelt, die glauben, die Buße sei öfters zu üben; sie sündigen durch Leichtfertigkeit gegen Christus. Wenn sie aufrichtig die Buße übten, würden sie nicht meinen, daß sie sie nachher wiederholen könnten.“ Es ist zu beachten, daß Ambrosius hier von der Buße vor dem Forum der Kirche ohne jede Einschränkung spricht und ausdrücklich sagt, daß sie nicht wiederholt werden könne. Wie aber begründet er dies? Mit dem Hinweis auf die eine Taufe. Einen Gedanken Tertullians aufnehmend, sagt er: „Wie es nur eine Taufe gibt, so gibt es auch nur eine Buße. Die tägliche Sünde müssen wir (immer wieder) büßen. Doch diese Buße gilt nur für die leichteren Vergehen, jene für die schwereren. Ambrosius stellt Taufe und Buße einander gegenüber: „*gratia enim (sc. baptismatis) munus largientis est, poenitentia delinquentis remedium*“^{19a)}. Indem der Heilige das Verhalten der Pönitenten nach Übernahme der Buße kennzeichnet und (c. 11) vor dem Aufschub der Buße bis ans Ende

18) Brewer, S. 6. Ambrosius gebraucht aber nicht an der angeführten Stelle (De poen. II, 10, 93) den Ausdruck „*poenitentia publica*“, sondern er spricht von der „*poenitentia, quae tamen publice agitur*“. Den Ausdruck „*poenitentia publica*“ finden wir dann außer bei Augustin (Sermo 393, 3, 3, Brewer ebda.) auch bei Paulinus, dem Sekretär des hl. Ambrosius, der ebenso wie Augustinus die Buße des Kaisers Theodosius in seiner *Vita Ambrosii* (c. 24) als *publica poenitentia* bezeichnet. Zur öffentlichen Buße des Theodosius, die hier nicht besprochen werden soll, vgl. die eingehenden Darlegungen von Koch, Die Büsserentlassung etc. S. 495 ff.

19) De poen. II, 10, 95 ff.

19a) De poen. II, 6, 44.

warnet, bemerkt er, die vorgetragene Auffassung unterstreichend, weiter: „Etwas Gutes ist die Buße. Gäbe es sie nicht, dann würden alle die Taufgnade bis ins hohe Alter verschieben. Ihnen genügt zur Antwort, daß es besser ist, etwas zu haben, das man flicken kann, als überhaupt kein Kleid zu besitzen. Aber wie das einmal Genähte wieder haltbar wird, so zerreißt das wiederholt Genähte.“ Nochmals fordert Ambrosius auf, die Buße nicht zu verschieben, da man nicht wisse, ob nicht in der nächsten Nacht unsere Seele von uns gefordert werde. Andererseits glaubt er auch, davor warnen zu sollen, daß jemand, der noch der Sünde verhaftet sei, sich anmaße, an den Sakramenten teilzunehmen²⁰⁾. Da fährt er fort, wo das Fleisch noch mit dem Geiste ringt und seinem Befehl sich nicht unterwerfen will, müssen die Früchte der Liebe, der Geduld und des Friedens ausbleiben. In diesem Zustand sei es besser, zu ruhen, da man die Werke der Buße nicht üben könne, damit nicht im Bußstande etwas geschehe, was selbst wieder der Buße bedürfe. Wenn das Fleisch dem Geiste widerstreitet, soll dieser sich auf Gott hinrichten: „etsi opera non sequuntur, fides non deserat; etsi impugnant vel carnis illecebrae vel potestates adversariae, maneat mens Deo dedita.“ Ambrosius befürchtet, ein solcher Pönitent könnte allzuleicht wieder in die alte Sünde zurückfallen; und indem er den Blick auf Christus²¹⁾ lenkt, der alle vernunftwidrigen Regungen unterdrücke, sagt er zum Schlusse dieses Buches: „Didicimus ergo et agendam poenitentiam et eo agendam tempore, quo culpae defervescat luxuria, et in captivitate peccati positos reverentiores nos, non usurpatores esse debere.“

Die hier ausgesprochenen Gedanken des hl. Ambrosius sind hochbedeutsam, nicht bloß für seine Gesamtauffassung, sondern auch für das Bußproblem überhaupt. Sie sind vor allem klar, bestimmt und eindeutig. Analog der Taufe gibt es nur eine Buße. Das Bild vom genähten Rocke veranschaulicht unzweideutig diese Behauptung. Wenn Ambrosius sagt, es würden alle die Taufe ohne diese Möglichkeit der Buße bis ans Ende verschieben, so darf darauf aufmerksam gemacht werden, daß dessen ungeachtet viele es taten. Man darf nur einmal die Zusammenstellung Franz Joseph Dölgers

20) Ebda. c. 11, 104.

21) „qui omnes irracionales motus sui reverentia et disceptatione comminuat, ut si adulterino quis amore raptatur, excludat ignem copulamque meretricis et so studio abdicet, ut Christum acquirat.“

in seinem gelehrten Aufsatz über die Taufe Konstantins lesen, um einen Begriff zu erhalten, welche Rolle der späte Empfang der Taufe im christlichen Altertum spielte²²). „Das Aufschieben der Taufe bis zur Todesgefahr“, sagt er, „hatte um 300 eine Ausdehnung angenommen, von der wir uns heute kaum eine richtige Vorstellung zu machen vermögen. In weiten Kreisen wurde die Taufe so gespendet, wie heute die letzte Ölung. In der Spotttaufe des Gelasinos auf dem heidnischen Theater zu Heliopolis am Libanon wird die Taufe mit schwerer Krankheit in Zusammenhang gebracht, ein Zeichen dafür, daß den Heiden zu Ohren kam, daß Anhänger des Christentums in schwerer Krankheit sich taufen ließen.“ Darauf deuten auch andere Denkmäler und Inschriften, darunter der Sarkophag des Junius Bassus. Sehen wir ab davon, daß außer Konstantin auch andere christlich fühlende und handelnde Kaiser sich in späteren Jahren oder erst kurz am Ende ihres Lebens taufen ließen, so Konstantius im Alter von 45 Jahren kurz vor seinem Tode (361), Theodosius im Alter von 32 Jahren während einer schweren Krankheit, so muß es geradezu überraschen, wenn wir hören, daß mehrere Kirchenväter erst in fortgeschrittenem Alter, Chrysostomus mit 25, Basilius mit 26, Gregor von Nazianz mit 28, Ambrosius selbst mit 34 und sein Biograph Paulinus mit 37 Jahren die Taufe empfangen²³). Als der hl. Augustin (geb. 354) in einer Krankheit zwischen 360 und 370 nach der Taufe verlangte, da verschob sie seine Mutter Monika aus Furcht, „daß nach jenem Bad die Schuld im Schmutze der Sünden nur noch größer und gefährlicher würde“²⁴). Damit ist zugleich einer der Hauptgründe für die häufige Verschiebung der Taufe in jener Zeit angegeben. Bei anderen hat, worüber schon Tertullian, an den sich Ambrosius anlehnte, klagte, eine laxe Moralauffassung dazu beigetragen. Die Kirchenväter haben namentlich seit dem 4. Jahrhundert dagegen gekämpft mit dem Erfolg, daß nun, wozu auch andere Gründe mitwirkten, die Kindertaufe häufiger wurde.

Aber wie die Taufe, so verschoben auch viele — und das ist bedeutsam für das Verständnis des Bußwesens — aus den gleichen Gründen die Buße. Die Klagen hierüber wollten in der Bußliteratur nicht verstummen und verdichteten sich bei einzelnen zu der irrigen

22) Die Taufe Konstantins und ihre Probleme in: Festschrift De Waal, Konstantin d. Große und seine Zeit (Freiburg 1913) S. 431 ff.

23) Ebenda S. 433 f.

24) Ebenda S. 435.

Behauptung, daß der Empfang der Pönitentz im letzten Augenblick nichts mehr nütze. Zwar trat, als Papst Siricius gegen Ende des vierten Jahrhunderts den Rückfälligen erlaubte, dem ganzen Gottesdienst mit den Gläubigen beizuwohnen und dann auf dem Sterbebette die heilige Kommunion zu empfangen, hier eine Milderung ein, aber noch lange stritt man sich, besonders in Gallien, wie Tixeront²⁵⁾ gezeigt hat, über den Wert der Buße am Ende des Lebens.

Diese Dinge muß man im Auge behalten, wenn man die „*una poenitentia*“, von der schon Hermas und Klemens von Alexandrien im zweiten Jahrhundert sprachen, richtig verstehen und würdigen will. Jedenfalls muß der Prozentsatz derer, die lange sich nicht taufen ließen und im Vorbereitungsstadium des Katechumenats sich befanden, oder, wenn sie getauft waren, ihre Buße eventuell sogar bis zum Ende verschoben, ein ziemlich starker gewesen sein.

So eingehend nun Ambrosius sich mit diesen Fragen beschäftigte, so hat er doch, was auffallen muß, keine klare Abgrenzung einzelner Sünden Kategorien vorgenommen. Nirgends zählt er die Vergehen im einzelnen auf, die dieser (öffentlichen) Buße unterworfen waren. Er spricht auch nicht ausdrücklich von den *crimina capitalia*. Nur ganz generell unterscheidet er zwischen *delicta graviora* und *leviora*²⁶⁾, ferner zwischen freiwilligen und unfreiwilligen, geheimen und öffentlichen Sünden²⁷⁾. Er hebt die Sünde gegen den Hl. Geist als die einzig unvergebbare hervor und bezeichnet die Todsünden (*peccata mortalia*) als die Pforten der Hölle²⁸⁾. Letztere charakterisiert er nicht ausdrücklich. Jedenfalls rechnet er die Sünden Davids (Ehebruch, Mord), an anderer Stelle die Fornikation und Glaubensverleugnung dazu. Wenn er es als verwerflich bezeichnet, daß jemand das eine Gebot Gottes hält, gegen das andere aber sündigt, und dabei sagt: „*custodit*

25) J. Tixeront, *L'évolution de la discipline pénitentielle du V au VIII siècle dans l'Eglise latine* in: *Université cath.* 69 (1912) S. 132 ff. Poschmann S. 111 ff.

26) *De poen.* I, 10, 45; II, 10, 95.

27) *De poen.* I, 16, 90.

28) Vgl. *Apologia proph. David* c. 16, 77 (C. S. L. 32, 2, 350): *Ideo liberari se a sanguinibus, hoc est a peccatis mortalibus, postulavit. Expos. ev. sec. Luc. 6, 99: Quae autem sunt portae mortis, hoc est portae inferi, nisi singula quaeque peccata? Si fornicatus fueris, portas mortis ingressus es. Si fidem laeseris, portas inferi penetrasti, si peccatum mortale commiseris, portas mortis intrasti ... Fuge ergo contentiones, dissensiones, strepitus tumultusque discordiae, ne portas mortis ingressus incurras.*

se aliquis a sanguine, non custodit ab adulterio“²⁹⁾, so scheint er das Aposteldekret in der Fassung und Deutung Tertullians im Auge zu haben. An anderer Stelle zitiert er die Worte des Apostels in I Cor. 5, 11: „Sie quis frater nominatur fornicator aut avarus aut idolis serviens“ und bemerkt dazu gegenüber den Novatianern: „Quos simul iunxit ad poenam, simul voluit etiam ad veniam pertinere“³⁰⁾. Einen ganzen Lasterkatalog stellt er auf bei Kommentierung der Psalmworte: „dirumpamus vincula eorum“, indem er bemerkt³¹⁾: „Vinculis enim peccatorum unusquisque constringitur, sicut ipse legisti: ligat nos vinculis carnis illecebra (Jac. 1, 15). Vinculum nostrum avaritia est, vinculum nostrum ebrietas est, vinculum nostrum concupiscentia est, vinculum nostrum superbia est. Sunt et diaboli vincula... Ligat nos etiam diabolus criminum nexu, ligat nos vinculo fornicationis, vinculo perfidiae, qua Christus negatur, vinculo invidiae, qua frequenter etiam frater appetitur, vinculo crudelitatis, qua nonnunquam socius et conformis occiditur“³²⁾. Deutlich springen im letzten Falle die drei Capitalia der Unzucht, der Glaubensverleugnung und des Mordes in die Augen. Im gleichen Zuge wird die invidia, werden vorher noch andere Vergehen genannt. Ambrosius beschränkt sich also nicht auf jene Trias, sondern zieht den Kreis weiter. Nicht unwichtig ist in diesem Zusammenhang auch, daß nach dem Zeugnis des Ambrosius die Novatianer zwar denjenigen, die eine Sünde zum Tode begangen hatten, keine Losprechung erteilten, wenn sie ihnen auch eine Buße auferlegten; daß sie aber, die schwereren Vergehen ausgenommen, für die leichteren Verzeihung gewährten^{32a)}.

29) In psalm. 118 serm. 1, 15. Vgl. ebda. 1, 12: Putas quod in lupanari Christus te non videat, . . . putas quod in adulterio te non deprehendat?

30) De poen. I, 17, 94.

31) In psalm. 118 serm. 8, 42. Im Zusammenhang damit stehen vorher (8, 41) die Sätze: "Eroga pauperibus, debiles elevato, redime captivos, et solvisti vincula tua. Eleemosyna enim a peccato liberat. Eripe eum, qui ducitur ad mortem, hoc est, eripe eum in intercessione, eripe gratia, tu sacerdos aut tu imperator, eripe subscriptione indulgentiae, et solvisti peccata tua, exuisti te vinculis."

32) Vgl. dazu auch in psalm. 118 serm. 16, 45 über die Avaritia und dann: Alius circensibus ludis aut theatralibus sollicitatus voluptatibus aut caeteris vanitatibus occupatus ecclesiam non frequentat; alium ruris quieti delectant eaque causa ad ecclesiam rarus accessus est. Sed aiunt exceptis gravioribus criminibus relaxare veniam levioribus.

32a) De poen. I, 3, 10: Sed aiunt exceptis gravioribus criminibus relaxare veniam levioribus: Vgl. dazu Brewer a. a. O. S. 18. Ueber den Begriff "veniam relaxare" Koch, Cyprian. Unters. S. 267.

An vierter Stelle sind die von Ambrosius klar gekennzeichneten Strafmaßnahmen und die mit der kirchlichen Disziplinierung verbundenen und vor ihr geforderten Bußleistungen zu erwähnen. Das mit der öffentlichen Zurechtweisung verbundene Verfahren ist vor allem gekennzeichnet durch den Ausschluß vom Empfang der hl. Eucharistie, durch die Fernhaltung von „den hl. Altären“. Der Apostel, sagt Ambrosius, lehrt, daß wir uns trennen sollen von jedem Bruder, der einen ungeordneten Lebenswandel führt. Durchbohren (*percutiamus*) wir ihn mit dem geistigen Schwerte, welches das Wort Gottes ist. Weder auf die Person des Bruders noch des Verwandten dürfen wir Rücksicht nehmen; halten wir vielmehr jeden Unreinen von den Altären Christi fern, damit er seine Fehlritte sühne und bessere und dadurch sich würdig erweise, zu den Sakramenten Christi wieder zurückzukehren³³). Ambrosius warnt vor dem unwürdigen Empfang der hl. Kommunion. Derjenige empfängt das lebendige Brot, der sich selbst prüft; wer es aber empfängt, der wird nicht den Tod des Sünders sterben, da dieses Brot die Vergebung der Sünden ist³⁴). Wer kein hochzeitliches Kleid, d. h. wer nicht den Glauben und die Liebe besitzt, darf nicht hinzutreten. Und deshalb wird derjenige, der nicht den Frieden und die Liebe zu den Altären Christi mitbringt, an Füßen und Händen gebunden und in die äußerste Finsternis geworfen³⁵). Niemand empfängt die Speise Christi, wenn er nicht zuvor geheilt wurde³⁶). Schärfer noch als die hier gekennzeichnete Strafe ist der Ausschluß von der Gemeinschaft, die Exkommunikation. Die Sünde zu vergeben, führt Ambrosius in seiner Erklärung des 118. Psalmes aus, ist ebenso Sache der Barmherzigkeit wie der Gerechtigkeit. Auch in der Kirche, wo am meisten das Erbarmen am Platze ist, muß die *forma iustitiae* eingehalten werden, damit nicht der von der Teilnahme an der Gemeinschaft Ausgeschlossene durch ein kleines und für den Augenblick bereit gehaltenes Tränlein oder auch durch reich-

33) De Elia et ieiunio 22, 82 (C. S. L. 32, 462).

34) De bened. patr. 9, 39 (M. 14, 686). De poen. II, 3, 14 sagt er: *Benedicitur quia peregre profectus est, qui erat a sacris altaribus separatus.*

35) Expos. in ev. sec. Luc. 7, 204.

36) Ebd. 6, 70; dazu 6, 71: *Ubique igitur mysterii ordo servatur; ut prius per remissionem peccatorum vulneribus medicina tribuatur, postea alimonia mensae coelestis exuberet. Vgl. dazu auch De poen. I, 15, 7: Venit in virga, qui a comunione sacra convictum removit. Et bene dicitur tradi satanae, qui separatur a corpore Christi... Nam et sequestrari oportet graviter lapsum, ne modicum fermentum totam massam corrumpat.*

licheres Tränenvergießen die *communio* der Willfährigkeit des Priesters abtrotze. Würde dieser dadurch, daß er gegen den einen Nachsicht übt, nicht viele zur Sünde anreizen? Denn die Leichtigkeit der Vergebung ist ein Ansporn zur Sünde. Ist es nicht ein verfehltes Mitleid, wenn ein Arzt, durch die Tränen des Kranken bewogen, die um sich greifende Wunde mit einem Medikament zudeckt, anstatt sie durch Schneiden oder Brennen zu entfernen? Mit Recht muß deshalb auch der Priester das wunde Glied vom Leibe der Kirche trennen und das verborgene Gift der Sünde herausholen, anstatt es zu schützen. Sonst würde er, während er glaubt, den einen nicht ausschließen zu sollen, viele zum Ausschluß aus der Kirche reif machen³⁷⁾. — Man sieht deutlich: der Ausschluß, wie er hier mit einem schon von Origenes und Cyprian angewandten Bilde geschildert wird, ist nicht bloß eine Strafe und ein Heilmittel für den Pönitenten, sondern auch ein prophylaktisches Mittel im Interesse der Unversehrtheit der Gemeinschaft. Wichtig und bedeutsam ist für die Bußauffassung des hl. Ambrosius die von ihm betonte Forderung, daß der völlige Ausschluß aus der Kirche nicht immer sofort, sondern nur im äußersten Falle, wenn die Genesung des seelisch Kranken sich nicht als möglich erweisen sollte, verfügt werden dürfe. Denn er sagt: Nicht ohne Schmerz wird ein Glied, wenn es auch bereits abgestorben ist, vom Leibe getrennt. Es wird lange sorgfältig behandelt, ob es nicht etwa durch Anwendung von ärztlichen Mitteln erhalten bleiben kann. Erst wenn feststeht, daß dies nicht angeht, wird ein guter Arzt sich zum Abnehmen des Gliedes entschließen. Ebenso muß auch ein guter Bischof gesinnt sein, daß er bestrebt ist, die geistig Kranken

37) In psalm. 118 serm. 8, 26: Die sehr wichtige Stelle lautet: In ipsa ecclesia, ubi maxime misereri decet, teneri quam maxime debet forma iustitiae, ne quis a *communio*nis consortio abstentus brevi lacrymula atque ad tempus parata, vel etiam uberioribus fletibus communionem quam plurimis debet postulare temporibus, facilitate sacerdotis extorqueat. Nonne cum uni indulget indigno, plurimos facit ad prolapsionis contagium provocari? Facilitas enim veniae incentivum tribuit delinquendi . . . Medicus ipse si serpentis interius inveniat vulneris cicatricem, cum debeat resecare ulceris vitium, ne latius serpat; tamen a secandi urendique proposito lacrymis inflexus aegroti, medicamentis tegat quod ferro aperiendum fuit; nonne ista inutilis misericordia est, si propter brevem incisionis vel exustionis dolorem corpus omne tabescat, vitae usus intereat? Recte igitur et sacerdos vulnus grave, ne latius serpat, a toto corpore Ecclesiae quasi bonus medicus debet abscindere et prodere virus criminis quod latebat, non fovere; ne dum unum excludendum non putat, plures faciat dignos quos excludat ab Ecclesia. Vgl. Anm. 36.

der Genesung zuzuführen, und die schleichenden Geschwüre wohl auch durch Anwendung von scharfen Mitteln zu beseitigen. Nur im äußersten Fall, wenn so die Genesung sich als unmöglich erweist, muß er zu seinem schmerzlichen Bedauern dazu schreiten, das faule Glied abzuschneiden³⁸⁾.

Der vom Altare getrennte Sünder muß sich bestimmten Bußübungen unterziehen, bevor er wieder Gnade finden und zu den heiligen Geheimnissen zugelassen werden kann. Mag er auch noch so schwer gefehlt haben, so steht ihm doch — das ist der Sinn der sehr scharfen Polemik des hl. Ambrosius gegen die Novatianer — der Weg zur Wiederaufnahme offen, sofern er die nötigen Bußakte leistet: „Ergo evidentissime Domini praedicatione mandatum est etiam gravissimi criminis reis, si ex toto corde et manifesta confessione peccati poenitentiam gerant, sacramenti coelestis refundendam gratiam“³⁹⁾. Die Notwendigkeit dieser Buße und des damit verbundenen Sündenbekenntnisses, das als „manifesta confessio“ noch keine „publica confessio“ zu sein braucht, wohl aber unzweideutig und augenscheinlich sein muß^{39a)}, betont Ambrosius immer wieder. Dabei hat er nicht nur öffentlich irgendwie bekannte, sondern auch verborgene Vergehen im Auge, und zwar solcher, die um Christi willen mit Fleiß, also von sich aus, ohne äußern Druck Buße tun: „Remuneratio igitur praesentium testimonium futurorum est. Si quis igitur occulta crimina habens, propter Christum tamen studiose poenitentiam egerit, quomodo ista recipit, si ei communicatio non refunditur?“ Ich will, sagt er dann im Anschluß an diese Worte, daß der Mensch auf Verzeihung hoffe, daß er sie erlebe mit Tränen, daß er sie erbitte mit Seufzen, daß er sie erlebe mit dem Weinen des ganzen Volkes, daß er inständig um Verzeihung bitte. Und wenn zum zweiten und zum dritten Male die communicatio hinausgeschoben wird, so möge er überzeugt sein, daß er noch zu lässig gefleht habe. Er steigere sein Weinen, noch ärmlicher kehre er nachher zurück; er umfasse die Füße der Vorübergehenden, er bedecke sie mit seinen

38) De off. min. II, 27.

39) De poen. II, 19. Vorher 3, 17 sagt er im Hinblick auf den verlorenen Sohn: Fatetur utique peccatum ad mortem, ne quem vos agentem cuiuslibet criminis poenitentiam iure excludi putaretis

39a) Der Begriff „confessio“ ist hier offenbar im weiteren Sinn (= exomologesis) zu fassen, jedenfalls nicht im Sinne eines öffentlichen Sündenbekenntnisses. Vgl. dazu auch Batiffol S. 211; es ist aber mehr als nur die satisfactio.

Küssen, er wasche sie mit seinen Tränen, er lasse nicht ab, bis der Herr Jesus ihm sagen kann: Ihm wird viel vergeben, während er viel geliebt hat (Luc. 7, 47)⁴⁰⁾. Die Pönitenten sollen auch im Äußern den Bußgeist zur Schau tragen, selbst in der Klëidung. Den Novatianern hält nämlich Ambrosius vor: Eure Augen ertragen wohl nicht den Anblick der Bußkleider, den Schmutz der in Sack und Asche Dahergehenden⁴¹⁾. Hiermit kennzeichnet er also deutlich den Büsserstand. Der Ausdruck „poenitentiam petere“, der besonders später in der gallischen Buße zum Unterschied von dem „poenitentiam agere“ eine wichtige Rolle spielt, ist ihm geläufig. Diese öffentliche Demütigung (supplicatio) empfanden viele sehr beschwerlich. Ja sogar „plerique futuri supplicii metu peccatorum suorum conscii poenitentiam petunt, et cum acceperint, publicae supplicationis revocantur pudore“⁴²⁾. Manche verlangen nach der Pönitenz, um baldigst zur communio wieder zugelassen zu werden. Diese wünschen nicht so sehr sich zu lösen, als den Priester zu binden. Sie befreien ihr Gewissen nicht von der Schuld, sondern belasten nur das Gewissen des Priesters, dem vorgeschrieben ist: „Werfet das Heilige nicht den Hunden und eure Perlen nicht den Schweinen vor“ (Matth. 7, 6), d. h. wo unreine Unlauterkeit vorliegt, darf die Teilnahme an der Kommunion (Gemeinschaft?) nicht gewährt werden⁴³⁾. Man kann deshalb solche sehen, die mit veränderter Kleidung einerschreiten, während sie doch trauern und seufzen sollten, da sie jenes Kleid der Taufe (vestem illam ablutionis et gratiae) beschmutzt haben; man sieht Frauen, die ihre Ohren mit Perlen schmücken und (von Gold beladen) ihren Nacken krümmen, den sie doch vor Christus beugen sollten; sie sollten über sich selbst weinen, da sie die Perle, die vom Himmel stammt, verloren haben. Andere wieder glaubten, das sei die wahre Pönitenz, wenn sie sich der heiligen Geheimnisse enthielten. Diese seien zu gestrenge Richter gegen sich selbst; sie lehnten das

40) De poen. I, 16, 89—90.

41) De poen. I, 8, 37: Perpeti videlicet flentium lacrymas non potestis. Non ferunt oculi vestri vilia vestimentorum, illuuiem sordidatorum, superbo oculo et tumido corde delicati mei, indignanti voce dicentes singuli: Noli me tangere quia mundus sum.

42) Vgl. hiezu und zum Folgenden: De poen. II, 86—90. Dazu auch H. Koch, Die Büsserentlassung in der abendl. Kirche S. 494 f.

43) „hoc est, immundis impuritatibus sacrae communionis non impertienda consortia.“ Vgl. zu der Wendung „communionis consortia“ oben. Wie auch Koch a. a. O. bemerkt, läßt sich nicht mit Sicherheit sagen, ob die Teilnahme an der Kommunion oder an der Gemeinschaft gemeint ist.

Heilmittel ab und gingen so der himmlischen Gnade verlustig. Was will Ambrosius damit sagen? Offenbar hat er hier solche im Auge, die dem Gottesdienste überhaupt (a sacramentis coelestibus) fernblieben, während sie doch nur von der hl. Kommunion ausgeschlossen waren, im übrigen aber an der Predigt und der Liturgie der hl. Messe teilnehmen konnten⁴⁴). Jedenfalls ist von einer Büßerentlassung hier nicht die Rede. Schließlich gibt es auch solche, die glauben in der Hoffnung auf die künftige Buße im Sündigen vorerst noch weiter fortfahren zu können. Ihnen gegenüber kann nun freilich Ambrosius auch andere namhaft machen, die mit dem ganzen Ernst, den das Bekehrungswerk erfordert, die *actio poenitentiae* vornahmen, wenn er sagt: „Ich habe solche Büsser kennen gelernt, die ihr Antlitz mit Tränen durchfurchten, ihre Wangen mit Tränenströmen durchzogen, ihren Körper auf den Boden hinstreckten, damit alle darauf treten konnten, und bleichen Gesichtes das Bild des Todes am lebendigen Körper zur Schau getragen haben“⁴⁵). Diese Schilderung des Bußaktes erinnert in ihren Einzelzügen an das Bild, das bereits Tertullian⁴⁶) davon entworfen und um diese Zeit der Kirchengeschichtsschreiber Sozomenus der dabei allerdings zugleich über die im Osten übliche Entlassung der Büsser berichtet, so anschaulich geschildert hat⁴⁷).

Es genügen für die Sühne der Vergehen aber nicht bloß die Akte der persönlichen Verdemütigung und körperlichen Züchtigung. Wer Buße tut, muß seine Sünden nicht bloß mit Tränen abwaschen, sagt weiter Ambrosius, er soll seine früheren Vergehen durch vollkommenere Werke der Besserung verhüllen und verdecken. Dabei stehen dem sündigen Menschen Gott gegenüber reichlichere Hilfsmittel zur Verfügung, als dem irdischen Schuldner, der das geliehene Geld seinem Gläubiger zurückzahlen muß⁴⁸). „*Deus affectum exigit, qui in tua potestate est.*“ Es ist vor allem die Entsagung, die Ambrosius auf die ganze Lebensform ausdehnt^{48a}). Er verlangt Zurückhaltung im öffentlichen Leben, ehe-

44) Vgl. dazu Koch (S. 495), der auf c. 12 von Nicaea hinweist, wozu allerdings auch eine das Gegenteil sagende Lesart, die aber wohl abzuweisen ist, vorliegt.

45) De poen. I, 16, 91.

46) De poen. c. 9.

47) Hist. eccl. VII, 16. Vgl. auch Rauschen S. 199, Poschmann S. 16 f.

48) De poen. II, 5, 35: *Qui enim agit poenitentiam, non solum diluere lacrymis debet peccatum suum, sed etiam emendatioribus factis operire et tegere delicta superiora, ut non ei imputetur peccatum.*

48a) Vgl. De poen. II, 10, 96.

liche Enthaltbarkeit, Unterbrechung des Schlafes durch Gebet und Seufzen, und eifert gegen solche, die nach Würden streben und den Wein in Strömen fließen lassen. „Die in Christus gestorben und begraben sind, dürfen nicht wieder wie die Lebenden über die Welt verfügen.“ Besonders empfiehlt er das Almosen. Hat der Pönitent nichts, was er verkaufen könnte, so hat er doch genug andere Zahlungsmittel: Gebet, Tränen, Fasten. Damit soll nicht gesagt sein, daß die Freigebigkeit gegen die Armen für die Sündenvergebung ohne Wirkung wäre. Es muß aber der Glaube die Gaben empfehlen, und die Liebe mit der Hingabe des Besitzes verbunden sein. Freigebigkeit um irdischen Ruhmes und Lohnes willen nützt nichts für die zukünftige Welt⁴⁹⁾. Kurz, auch das Almosen ist ein wichtiges Mittel der Buße, sofern es im richtigen Geiste gespendet wird. Über die sündentilgende Kraft des Almosens äußert sich Ambrosius, der damit ganz jenen Weg einschlägt, den die späteren Bußtheoretiker, namentlich die gallischen gegangen sind, auch noch an anderer Stelle, und zwar in seiner Schrift „de Elia et ieiunio⁵⁰⁾“, indem er sagt: „Habemus etiam plura subdita, quibus peccata nostra redimamus. Pecuniam habes, redime peccatum tuum. Non venalis est Dominus, sed tu ipse venalis es. Peccatis tuis venditus redime te operibus tuis, redime te pecunia tua. Vilis pecunia, sed pretiosa est misericordia. Elimosyna namque a peccato liberat (Tob. 12, 9). Et alibi: Redemptio viri divitiarum eius (Prov. 13, 8). Et in evangelio: Facite vobis amicos de mammona iniquitatis (Luc. 16, 9). Et venenum frequenter antidoto temperatur, hoc est, veneno venenum excluditur. Veneno mors repellitur, vita servatur. Fac et tu quasi bonus dispensator de instrumento avaritiae subsidium misericordiae, sinceritatis gratiam de corruptionis illecebra.“ Die hier ausgesprochenen Gedanken, die man in Gallien in einer Weise, die nicht mehr überboten werden könnte, gesteigert hat, muß man festhalten, nicht nur um die späteren Redemtionen — auch Gregor der Große spricht vom Loskauf der Sünden⁵¹⁾ — zu verstehen, sondern auch andere Fragen der mittelalterlichen Dogmengeschichte würdigen zu können.

Die Bußleistungen und auch die Dauer der Buße sind, wie Ambrosius gelegentlich andeutet, ohne sich näher darüber zu ver-

49) De poen. II, 9, 81—86.

50) c. 20, 76 (C. S. L. 32, 2, 458).

51) Vgl. Göller, Das Sündenbekenntnis bei Gregor d. Gr. Separatdruck (1928) S. 19 f. Von der „λύτρωσις ἀμαρτιῶν“ ist schon in der Didache (IV, 5) die Rede.

breiten, nach der Größe und Qualität der Sünden zu bemessen. Hier gilt der den Novatianern gegenüber geltend gemachte Grundsatz: „Sed qui culpam exaggeravit, exaggeret etiam poenitentiam; maiora enim crimina maioribus abluuntur fletibus“⁵²⁾. Christus hat es so angeordnet, daß schwerere Sünden auch schwerer gebüßt werden müssen. Jedoch meint Ambrosius in seiner Erklärung des 118. Psalmes: „Peccatum adolescentiae in homine mitiore sententia quam peccatum senectutis astringitur et citius relaxatur“⁵³⁾. Es ist also neben der Größe und Qualität der Sünde auch das Alter bei Bemessung der Buße zu berücksichtigen. Besondere Strafmaße und Bußtarife sind Ambrosius jedoch ebenso fremd wie den anderen abendländischen Theologen dieser Zeit.

**
[*]

In den bisherigen Ausführungen sind wir verschiedenen wichtigen Punkten der Bußlehre des heiligen Ambrosius nachgegangen, ohne dabei die Frage des Sündenbekenntnisses und die damit zusammenhängenden Probleme zu berühren. Wenn nun aber Ambrosius gerade gegenüber den Novatianern die Schlüsselgewalt der Kirche betont und ferner die Größe der Bußauflage nach der Schwere der Vergehen bemessen haben will, dann mußte doch die Kirche bzw. der Priester irgendwie Kenntnis von den Sünden selbst haben. Diese konnten öffentlich bekannt, gerichtlich erwiesen oder von anderen dem Priester zur Anzeige gebracht sein; er konnte aber auch, wo es sich um geheime oder okkulte Vergehen handelte, durch das persönliche Bekenntnis des Pönitenten Kenntnis davon erhalten haben. Was den letzteren Punkt betrifft, so ist ausdrücklich zu bemerken, daß Ambrosius keineswegs die Forderung der Buße auf die öffentlich irgendwie bekannten Vergehen, bei denen das Bekenntnis naturgemäß nur auf ein freimütiges Geständnis hinauslief, sich beschränkte, vielmehr auch die „occulta crimina“ mit einbezog. Was sagt er nun über die Notwendigkeit des Bekenntnisses? Gleich von vornherein sei in Beantwortung dieser Frage bemerkt, daß es bei dem starken Bedeutungswechsel, dem der Begriff „confessio“ bei Ambrosius unterliegt, nicht immer sehr leicht ist, das Richtige zu treffen. Schon die innere Selbst-

52) De poen. I, 3, 10.

53) In psalm. 118 serm. 8, 29.

anklage kann als Bekenntnis bezeichnet werden; die Tränen, die äußeren Akte der Genugtuung, wie auch der ganze Pönitenzakt erweisen sich als eine Kundgebung des Gewissenszustandes nach außen und werden in den Begriff der „confessio“ mit einbezogen. Vor allem wird dieser angewandt auf das Bekenntnis vor Gott, das am deutlichsten durch den Hinweis auf die Anklage Davids, aber auch durch zahlreiche andere Beispiele veranschaulicht wird. „Et nos ergo“, ruft er aus, „non erubescamus fateri Domino peccata nostra. Pudor est, ut unusquisque crimina sua prodat“⁵⁴). Wenn du gerechtfertigt sein willst, sagt er im Hinblick auf Is. 43, 25, so bekenne dein Vergehen: „Solvit enim criminum nexus verecunda confessio peccatorum“⁵⁵). Noch deutlicher äußert sich Ambrosius an anderer Stelle über diese Art des Bekenntnisses: „Wir wollen den Herrn fürchten und ihm zuvorkommen, indem wir ihm unsere Sünden bekennen . . .“⁵⁶). In einer Reihe von kurzen, lapidaren Sätzen wird dieser Gedanke nicht bloß in der Schrift über die Buße, sondern auch sonst von dem Mailänder Bischof durchgeführt. „Veniabilis culpa, quam sequitur professio delictorum . . ., neque enim potest quisquam iustificari a peccato, nisi fuerit peccatum ante confessus“⁵⁷). Der wird gerechtfertigt, der seine eigenen Sünden bekennt, wie auch der Herr gesprochen hat: „Dic iniquitates tuas, ut iustificeris“⁵⁸). Wer nur immer Gott seine Sünden sagt, der wird gerechtfertigt⁵⁹). „Quid timeo confiteri, quid timeo dicere peccata mea. Quid vereor opprobrii mei mentionem facere apud eum, cuius iudicia dulcia sunt“⁶⁰). Aus diesen und zahlreichen anderen Stellen ergibt sich, daß Ambrosius das Bekenntnis Gott gegenüber auch da im Auge hat, wo man meinen sollte, daß Ausdrücke, wie pudor, erubescere auf ein Bekenntnis vor den Menschen bzw. den Priestern gegenüber hinweisen würden. Der Heilige begründet dies auch, wenn er sagt: „Confessio enim poenarum compendium est. Inde in iudiciis saecularibus impositi equuleo torquentur negantes et quaedam tangit iudicem miseratio confitentis. Est quaedam verecundia et poenitentiae crimen fateri nec

54) De poen. II, 1, 5.

55) De poen. II, 6, 40.

56) De poen. II, 7, 52.

57) De paradiso 14, 71 (C. S. L. 32, 1, 329).

58) De Cain et Abel I, 9, 34 (C. S. L. 32, 1, 368).

59) In psalm. 118 serm. 3, 10.

60) Ebenda 7, 43.

derivare culpam, sed recognoscere. Mitigat iudicem pudor reorum, excitat autem pertinacia denegantium.“ Das gilt, sollte man meinen, auch vor dem kirchlichen Richter. Aber wie fährt Ambrosius fort? „Vult te provocare ad poenitentiam Deus, vult de se sperari indulgentiam, vult demonstrare tua confessione, quod non sit auctor malitiae“⁶¹⁾.

So stark nun aber der Bischof von Mailand das für jede Sündenvergebung unerläßliche Bekenntnis Gott gegenüber betont, so lassen doch andere Stellen wieder erkennen, daß ihm dieses nicht ausschließlich bei seinen Erörterungen über diese Frage vorschwebte. In seiner Erklärung des 36. Psalmes läßt er durchblicken, daß auch die Scheu vor den Menschen im Bußwesen mitspielt, wenn er sagt: „Die zur Sünde geneigte Natur des Menschen überzieht unseren Geist gleichsam mit einem Schleier, damit wir dem Herrn, der unsere Wunden heilen kann, unsere Sünden nicht bekennen, so daß man errötet, mit eigenem Munde die Medizin zu verlangen, um nicht vor den Menschen seine Schande zu verraten“⁶²⁾. Man erinnert sich hiebei jener anderen Ausführungen des Heiligen, wo gesagt wird, daß die meisten sich ihrer Schuld bewußten Menschen aus Furcht vor dem zukünftigen Gericht um die Pönitentz nachsuchten (poenitentiam petant); „und wenn sie sie empfangen hätten (acceperint), würden sie sich aus Scham vor der öffentlichen Demütigung davon zurückziehen“⁶³⁾. Wie dies zu verstehen ist, das führt Ambrosius aus, indem er an den Sünder die Frage richtet: „An quisquam ferat, ut erubescas Deum rogare qui non erubescis rogare hominem? et pudeat te Deo supplicare, quem non lates; cum te non pudeat peccata tua homini, quem lateas, confiteri?“⁶⁴⁾ Man sollte doch meinen, daß ein im Stillen vor Gott abgelegtes Bekenntnis weniger Schwierigkeiten verursachte, als ein solches den Menschen gegenüber. Jedoch, wie diese Fragen verstanden sein wollen, zeigen die weiteren Worte, in denen dem Sünder vorgehalten wird, daß er die Zeugen und Mitwisser seines Flehens fliehe, während er doch, wenn einem Menschen Genugtuung zu leisten sei, viele um ihre Intervention angehen und anflehen müsse; da werfe er sich auf die Knie, küsse die Fußspuren, biete selbst seine der Schuld sich noch nicht bewußten

61) De Cain et Ab. II, 9, 27.

62) In psalm. 36 enarr. c. 14.

63) Vgl. oben S. 275

64) De poen. II, 10, 91. Vgl. Morinus S. 93.

Kinder dar, um für den Vater Verzeihung zu erbitten. Ganz anders Gott gegenüber: „Hoc ergo in ecclesia facere fastidis, ut Deo supplices, ut patrocinium tibi ad obsecrandum sanctae plebis requiras; ubi nihil est quod pudori esse debeat, nisi non fateri, cum omnes simus peccatores; ubi ille laudabilior, qui humilior; ille iustior, qui sibi abiectior. Fleat pro te mater Ecclesia, ut culpam tuam lacrimis lavet, videat te Christus moerentem, ut dicat: Beati tristes, quia gaudebitis (Luc. 6, 21). Amat, ut pro uno multi rogent.“ Beispiele aus der heiligen Geschichte — Petrus, David, die Büsserin — lehren, daß kein Grund ist, vor dieser Verdemütigung zurückzuschrecken: „Nihil ergo te revocet a poenitentia, haec tibi communis cum sanctis est“⁶⁵).

Hieraus ersehen wir deutlich, was Ambrosius unter jener „confessio“, unter jenem Bekenntnis, das der Mensch sich scheue, vor Gott abzulegen, versteht; es handelt sich nicht nur um ein inneres Eingeständnis, um ein demütiges „pater peccavi“. Vielmehr faßt hier Ambrosius, das zeigen alle von ihm geschilderten Einzelheiten, den Begriff „confessio“ im Sinne des öffentlichen Bußaktes in der Kirche in Gegenwart des Bischofs und der Gemeinde, verbindet er damit dieselbe Vorstellung wie Tertullian mit dem der Exomologese, jener „exomologesis, qua delictum Domino nostrum confitemur, non quidem ut ignaro, sed quatenus satisfactio confessione disponitur, confessione poenitentia nascitur, poenitentia Deus mitigatur“, also jener Pönitenz, die verbunden ist mit einer Reihe von Akten der Verdemütigung und Genugtuung, sowie des Fürbittgebetes der Gemeinde, wie sie Tertullian im einzelnen geschildert hat, von dem Ambrosius hier, wie sonst in seinen Bußschriften, abhängig ist⁶⁶).

Im Zusammenhang damit gewinnt auch eine andere Äußerung des Mailänder Bischofs vertiefte Bedeutung. Indem er auf die Strafrede Nathans, der David, „cum a privato homine corriperetur“, zurechtgewiesen hat, hinweist, fragt er den Kaiser Theodosius, an den die Apologie gerichtet ist: Kannst du einen in Ehren stehenden und reichen Mann leicht finden, der es nicht lästig empfindet, wenn er gerügt wird (arguatur)? David brauste nicht entrüstet auf, sondern seufzte auf im Schmerz über die Schuld, die er bekannte. So nahm Gott seine Sünde hinweg. Andere Menschen aber, fügt

65) Ebenda II, 10, 91—92.

66) Vgl. oben S. 276.

Ambrosius bedeutsam hinzu, machen, wenn sie von den Priestern zurechtgewiesen werden (*cum a sacerdotibus corripuntur*), ihre Verfehlungen noch ärger, indem sie sie abstreiten oder zu verteidigen suchen: „*Ibique eorum maior est lapsus, ubi speratur correctio*“⁶⁷). Der Sinn ist klar. Wir haben es mit dem Fall zu tun, wo ein Delikt, weil es ruchbar geworden oder angezeigt wurde, zur Kenntnis des Bischofs gelangte, dessen Aufgabe es nun war, den Sünder zum Bekenntnis desselben zu bringen und ihn zur Übernahme der Buße zu veranlassen. Er liegt überall auch da vor, wo Ambrosius von jenen redet, die ihre Sünden nicht eingestehen wollen, sondern beschönigen oder auch hartnäckig verteidigen. Das Bekenntnis wird hier zum Eingeständnis. Hat er sich nun auch in dem Sinn geäußert, daß die Pönitenten aus eigener Initiative im Bewußtsein ihrer geheim gebliebenen Schuld, vielleicht veranlaßt durch die Predigt des kirchlichen Vorstehers, zu diesem kamen, um ihre Sünden zu bekennen? Man möchte versucht sein, dies aus der Stelle herauszulesen, wo Ambrosius in Erklärung der an Timotheus gerichteten Paulinischen Worte „*argue, obsecra, increpa*“ bemerkt: „*Et vide processum: Primo petit argui; postea quod maius est corripi. Deinde non solum confitetur peccata sua, sed etiam enumerat et accusat; non enim vult latere sua delicta. Nam ut febres, cum in alto sunt, non queunt mitigari; cum foras erumpunt, spem afferunt desinendi, ita peccatorum morbus, dum tegitur, inardescit; si confessionibus proditur, evaporat*“⁶⁸). Hier liegt offenbar mehr vor, als nur ein Bekenntnis vor Gott. Der Zusammenhang läßt aber nicht mit Sicherheit erschließen, ob Ambrosius dabei nur ein Eingeständnis infolge der vorangegangenen Rüge oder ein aus eigenem Antrieb erfolgtes Bekenntnis geheimer Sünden im Auge hat. Wie steht es aber mit der Deutung der auch von ihm, wohl im Anschluß an Origenes zur Erklärung des Bekehrungsvorganges als Bild des von der Sünde auferstehenden Pönitenten herangezogenen Aufweckung des Lazarus⁶⁹)? Der Heilige hatte eben die Mahnung ausgesprochen: „*Timeamus Deum, praeveniamus eum confitendo*

67) Apolog. proph. David 2, 5—6 (C. S. L. 32, 2, 302). Dieselbe Stelle zeigt, daß, was Adam (S. 129) übersehen hat, auch Ambrosius eine „spezialisierte correptio“ durch die Priester kannte.

68) In psalm. 37 enarr. c. 56. Vgl. dazu auch ebenda c. 38: *Puto autem, quod is, qui poenitentiam gerit, qui se affligit, non bona sua debeat, sed commissasibi enumerare peccata.*

69) De poen. II, 7.

peccata nostra, corrigamus lapsus nostros, emendemus errorem.“ Zwar fährt er fort, kennt Gott deine Sünden, aber er erwartet deine Stimme; er will nicht, daß der Teufel dich der Verheimlichung deiner Sünden bezichtigte: „Praeveni accusatorem tuum; si te ipse accusaveris, accusatorem nullum timebis; si te detuleris ipse, etsi mortuus fueris, revivisces.“ Diese letzteren Worte spielen schon an auf den biblischen Bericht von der Auferweckung des Lazarus, auf die nun Ambrosius zu sprechen kommt. Der Gedankengang ist kurz folgender: Christus kommt zum Grabe des Sünders. Um den geistig Toten sieht er Martha, die Frau des treuen Dienstes und Maria, die den besten Teil erwählt hat, d. i. die Kirche, weinen. Der Herr, von Mitleid gerührt, fragt: Wohin habt ihr ihn gelegt, d. i. „in quo reorum statu est, in quo poenitentium ordine?“ Ich möchte den von euch Beweinten sehen, damit er selbst durch seine Tränen mich rühre, sehen, ob der, für den Verzeihung verlangt wird, schon der Sünde abgestorben ist. Das Volk sagt: komm und sieh. Er wird kommen und befehlen, den Stein hinweg zuwälzen. Christus konnte zwar durch die Macht seines Wortes den Stein hinwegwälzen, aber er befahl den Menschen, das zu tun, um zu zeigen, daß er, sagt Ambrosius weiter, u n s, d. h. den Bischöfen die Gewalt verlieh, die Sündenlast zu heben: „Nostrum est onera remove, illius est resuscitare.“ Beim Anblick der Last des Sünders weint der Herr Jesus; denn er will die Kirche nicht allein weinen lassen. Er ruft dem Toten zu: Komm heraus, d. i.: „qui iaces in tenebris conscientiae et delictorum sordibus, quodam reorum carcere, exi foras, delictum proprium prode, ut iustificeris, ore enim confessio fit ad salutem (Rom. 10, 10). Si confessus fueris, a Christo vocatus, claustra rumpentur et omnia solventur vincula, etiam si corruptelae corporeae foetor gravis sit.“ So groß dieser auch sein mag, er wird vollständig beseitigt; der Tote steht auf, es wird befohlen, die Bande dessen zu lösen, der bis dahin in der Sünde war (adhuc in peccato); es wird von seinem Antlitz der Schleier weggenommen, der die Wahrheit der empfangenen Gnade noch verhüllte. Da die Verzeihung gewährt ist, wird befohlen, das Gesicht nun zu enthüllen: „non habet enim quod erubescat, cui peccatum remissum est.“ So weit das Bild von der Auferweckung des Lazarus. Der Anteil der Kirche wird dann noch stärker hervorgehoben, insofern die weiteren Ausführungen sich wieder gegen die Novatianer richten, die, wie die Pharisäer, die Lazarus töten wollten, ergrimten, da sie sähen, daß

in der Kirche die Toten wieder auflebten und durch die Vergebung der Sünden wieder aufgeweckt würden. Voll zarter Sorge betrachtet Jesus den Erweckten; er kommt zu dem Mahle, das seine heilige Kirche bereitet hat; der Tod Christi aber ist der Preis, durch den der Sünder losgesprochen (absolvitur) und wieder zu Gnaden angenommen wird.

Halten wir kurz inne. Ambrosius sucht hier in dem Bilde der Auferweckung des Lazarus den Bekehrungsvorgang in seinem Einzelverlauf zu veranschaulichen. Dabei kennzeichnet er den Anteil Gottes, der durch den Ruf seiner Gnade den Sünder erweckt, den des Sünders, der dem Rufe folgt, indem er seine Sünden bekennt, und den der Kirche, die den Stein, d. h. die Sündenlast hinwegnimmt, die Bande löst und den Schleier lüftet, da nun die Scham nicht mehr am Platze ist. So klar das zu sein scheint, so ist doch mit Recht darauf aufmerksam gemacht worden⁷⁰⁾, daß andererseits wieder Ambrosius den göttlichen und den menschlichen Faktor nicht scharf genug auseinanderhalte, insofern er die Lösung der Bande teils der Tätigkeit Christi, teils der der Kirche zuweise, während er an anderer Stelle die kirchliche Nachlaßgewalt „in ihrem Vollsinn“ für das Priestertum beanspruche, sie auf eine Linie mit der Taufgewalt stelle und sie aus der stellvertretenden Aufgabe des Priestertums begründe. Ambrosius hat zwar diesem von Origenes⁷¹⁾ erstmals angewandten Bilde von der Auferweckung des Lazarus noch einiges hinzugefügt, es jedoch nicht mit so scharfen Konturen versehen, wie später Augustinus, der das darin ausgesprochene Gleichnis „ungleich bestimmter und programmatischer“ auslegte.

Was nun die Frage des Bekenntnisses anlangt, so kann es keinem Zweifel unterliegen, daß in der Anwendung dieses Gleichnisses die confessio gefordert wird, und zwar nicht nur in dem allgemeinen Sinn der Exomologese, sondern auch des Sündenbekenntnisses, denn ausdrücklich wird gesagt: „delictum proprium prode“. Dabei kann es sich nicht nur um ein Bekenntnis im Innersten des Herzens vor Gott handeln. Wie soll denn die Kirche dabei mitwirken, wie den Stein herunterwälzen, wie die Binden hinwegnehmen? Beachtenswert ist, daß die Frage gestellt wird: „in quo reorum statu

70) Adam, Die kirchliche Sündenvergebung S. 32 Anm. 1. Hier auch die allegorische Deutung der Auferweckung des Lazarus durch Augustinus.

71) Vgl. dazu L. Poschmann, Die Sündenvergebung bei Origenes S. 28 u. 42. Göller, Das Sündenbekenntnis bei Gregor d. Gr., Separatabdruck S. 13.

est, in quo poenitentium ordine?“ Was wollte Ambrosius damit sagen? An die Bußgrade des Ostens, die ihm als Kenner der griechischen Literatur sicher nicht unbekannt waren, wird er nicht gedacht haben, da sie im Abendlande nicht existierten. Aber vielleicht schwebte ihm der Unterschied vor, der bestand zwischen jenen, die wegen öffentlich bekannter Vergehen zurechtgewiesen und deshalb mit größerer Strafe bedacht wurden, — qui culpam exaggeraverit, exaggeret etiam poenitentiam — und jenen, deren Vergehen geheim waren, die aber trotzdem „studiose“ sich derselben Buße vor dem kirchlichen Forum unterwarfen; im letzteren Falle müßte man an ein geheimes Bekenntnis denken. Ambrosius hat sich an dieser Stelle nicht deutlich darüber ausgesprochen. Dagegen erhalten wir von einer anderen Seite her über die Frage des geheimen Bekenntnisses vor dem Bischof, und zwar vor Ambrosius selbst, Aufschluß, nämlich durch das bekannte und viel verwertete Zeugnis seines Biographen Paulinus⁷²⁾. Was berichtet uns Paulinus, wie ist sein Zeugnis zu verstehen und wie ist es dogmengeschichtlich zu bewerten?

Fassen wir nicht nur den Anfang des Kapitels, wie es zumeist geschieht, sondern das ganze Kapitel ins Auge und sehen wir uns in den Schriften des hl. Ambrosius selbst nach verwandten Äußerungen um, so ergibt sich, daß nicht nur einzelne Sätze Gedanken des Heiligen wiederholen, sondern daß ein größerer Abschnitt aus Ambrosius selbst, und zwar aus seiner Enarratio in psalmum 45 c. 8 wörtlich entnommen ist. Das kann nicht überraschen und bestätigt, was schon F. Kemper⁷³⁾ festgestellt hat, daß Paulinus nach älteren Mustern arbeitete und nicht nur, wie er in seiner Vorrede sagt, des Sulpicius Severus Lebensbeschreibung des hl. Martin von Tours nachahmte, sondern auch an Suetons Kaiserbiographien sich anlehnte, die auch anderen christlichen Viten als Vorlagen dienten. Daran anknüpfend ist dann Grützmaker⁷⁴⁾ auf

72) Vgl. u. a. Schanz S. 571, P. A. Kirsch, Zur Geschichte der kath. Beichte (Würzburg 1902), Loofs, Dogmengeschichte (1906) S. 343 f., Vacandard a. a. O. S. 89, Kurtscheid S. 23 f., bes. Adam, Die kirchl. Sündenvergebung S. 129 ff. und Poschmann, Kirchenbuße und correptio secreta bei Augustinus (1923) S. 59 f. Bezüglich der textlichen Ueberlieferung vgl. Kurtscheid, der auf die andere Lesart: „causas . . . quas illi confitebantur“ hinweist, ohne sie zu bevorzugen, S. 26 Anm. 1.

73) De vitarum Cypriani, Martini Turonensis, Ambrosii, Augustini Diss. (Münster 1903).

74) Grützmaker, Die Lebensbeschreibung des Ambrosius von seinem Sekretär Paulinus in: Gesch. Studien für Albert Hauck S. 78. Zur übrigen Literatur vgl. ebenda; ferner Palanque in Recherches de science religieuse (1924) S. 26 ff. u. 401 ff.

den Inhalt der Vita Ambrosii näher eingegangen, um deren Glaubwürdigkeit nachzuprüfen, wobei er feststellte, daß das Werk des Paulinus, der als Augenzeuge berichten konnte und auf „die besten Quellen“ sich stützte, zwar bedeutende Lücken und Mängel aufweise, aber durchaus nicht wertlos, vielmehr, abgesehen von den zahlreichen Anekdoten, sowohl für die Chronologie des hl. Ambrosius als auch für das, „was wir vom Leben des Ambrosius aus seinen Schriften oder anderen zeitgenössischen Quellen wissen“, von großer Bedeutung sei. Eine der Quellen, die Paulinus benützte, ohne sie zu nennen, ist nämlich das Schrifttum des hl. Ambrosius selbst, dem er aber nach Grützmaker „nur einiges, erstaunlich wenig“ entnommen hat. Wie dem auch sei, jedenfalls gehört die oben erwähnte Entlehnung, die also ganz der Arbeitsweise und Methode des Paulinus entspricht, hierher. Stellen wir nun das über die Buße handelnde Kapitel der Vita den entsprechenden Äußerungen des Ambrosius gegenüber, so ergibt sich folgender Sachverhalt:

PAULINUS

(Vita s. Ambrosii c. 29)

Erat etiam gaudens cum gaudentibus et flens cum flentibus; si quidem quotiescunque illi aliquis ob percipiendam poenitentiam lapsus suos confessus esset, ita flebat, ut et illum flere compelleret; videbatur enim sibi cum iacente iacere. Causas autem criminum, quae illi confitebatur, nulli nisi Domino soli, apud quem intercedebat, loquebatur, bonum relinquens exemplum posteris sacerdotibus, ut intercessores apud Deum magis sint, quam accusatores apud homines.

Nam et secundum apostolum circa huiusmodi hominem confirmanda charitas est; quia ipse sui accusator est, nec expectat accusatorem, sed praevenit; ut confitendo suum allevet delictum, ne habeat quod adversarius criminetur. Ideoque scriptura dicit: *Iustus in principio sermonis accusator est sui.* (Prov. 18, 17.) *Vocem enim eripit ad-*

AMBROSIUS:

(De poenitentia l. II. c. 8, 13)

Ac primum da, ut condolere norim peccantibus affectu intimo . . .; sed quotiescunque peccatum alicuius lapsi exponitur, compatiar; nec superbe increpem, sed lugeam et defleam, ut dum alium fleo, me ipsum defleam.

(In psalm. 35 enarratio c. 8) ^{74a)}

Sed iustus novit, quemadmodum peccatorum suorum vincula dissolvat; nec expectat accusatorem, sed praevenit, ut confitendo suum allevet omne delictum, ne habeat quod adversarius criminetur. Ideoque scriptura dicit: *Iustus in principio sermonis accusator est sui. Vocem enim eripit adversario et*

74a) Vgl. dazu auch De poen. II, 7, 53: „Ille enim iustificatur, qui proprium crimen sponte agnoverit; denique: „Iustus in exordio sermonis accusator est sui.“ Novit omnia Dominus, sed expectat vocem tuam; non ut puniat, sed ut ignoscat; non vult ut insultet tibi diabolus et celantem peccata tua arguat. Praeveni accusatorem tuum; si te ipse accusaveris, accusatorem nullum timebis; si te detuleris ipse, et si mortuus fueris, revivisce.“ Vgl. auch Exp. in ev. sec. Luc. 7, 236 u. in psalm. 118 sermo 7, 21. Vgl. auch Morinus S. 93.

versario et quasi dentes quosdam paratos ad praedam criminationis infestae peccatorum suorum confessione confringit,

dans honorem Dei, cui nuda sunt omnia, (Hebr. 4, 13) et qui vult vitam magis peccatoris quam mortem (Ezech. 18, 13). Nam et ipsi poenitenti non sufficit sola confessio, nisi subsequatur emendatio facti; ut poenitens non faciat poenitenda, humiliet etiam animam suam sicut David sanctus, qui postquam audivit a propheta: Dimissum est peccatum suum (II Reg. 12, 14), humilior factus est in emendatione peccati, ita ut cinerem sicut panem manducaret et potum suum cum fletu misceret.

quasi dentes quosdam paratos ad praedam criminationis infestae peccatorum suorum confessione confringit.

(In psalm. 118 en. 4, 11)

Sed non satis est, ut confiteamur errorem, verum etiamsi corrigi volumus, a Domino postulemus, ut doceat nos iustificationes suas.

(In psalm. 37 en. 1)

quis enim dedignetur humiliare se Deo, cum rex se humiliaverit?

(De poen. I. II. c. 10, 93)

David manducabat sicut panem cinerem et potum suum cum lacrymis temperabat.

Es sind die gleichen Gedanken, die hier wie dort ausgesprochen werden. Ambrosius empfindet tiefsten Schmerz mit den Sündern; er will mit ihnen leiden, sie nicht von oben herab schelten, sondern über sie trauern und weinen. Paulinus berichtet, daß er dies getan habe. Bemerkenswert ist nun der Satz des hl. Ambrosius: So oft die Sünde eines Gefallenen (mir) dargelegt wird, will ich mit ihm leiden. Paulinus sagt: So oft ihm jemand zur Übernahme der Buße seine Fehlritte bekannte, weinte er. Hier ist nur die Rede von dem Bekenntnis des Sünders selbst. Dort wird man zunächst an einen dritten denken müssen, von dem über die Sünde eines Gefallenen dem Bischof berichtet wird; aber das „compatiar“ läßt doch auch die Deutung zu, daß er daneben auch einen Pönitenten im Auge haben mochte, der ihm seine Fehler selbst auseinandersetzte. Somit legt nicht bloß der Gedankengang, sondern auch, worauf das „quotiescunque“ in beiden Texten hinweist, der Wortlaut nahe, daß Paulinus die Worte des hl. Ambrosius vor sich hatte, sie aber näher umschrieb und ergänzte. Dadurch wird zwar die Originalität und Unmittelbarkeit des Berichtes als Quelle abgeschwächt; wir haben aber keinen Grund, daran zu zweifeln, daß die Art und Weise, wie er die Worte des Heiligen auffaßte und ergänzte, dem wirklichen Sachverhalt entsprach. Zu der weiteren Mitteilung, daß der Bischof von Mailand über die ihm bekannten Sünden allein mit Gott sprach, zum Beispiel für die Priester, daß sie mehr Fürsprecher bei Gott als Ankläger bei den Menschen sein sollten, läßt sich allerdings kein Beleg aus Ambrosius selbst feststellen. Aber daß der Priester (Bischof) als Intercessor für die Pönitenten eintrat, wird uns auch anderweitig und, wie wir sehen

werden, von Hieronymus bezeugt und ist auch aus jenen Äußerungen des Ambrosius zu erschließen, wo er sagt, daß die Sünden durch den Priester nachgelassen werden und die Kirche für den Sünder Fürbitte einlegt: „Disce, qui iudicas, ignoscere, disce qui aeger es, impetrare; si gravium peccatorum diffidis veniam, adhibe precatores, adhibe Ecclesiam, quae pro te precetur“⁷⁵). Dazu kommt, daß Paulinus zur Begründung des vorher Gesagten ein längeres Zitat aus Ambrosius folgen läßt, in dem die Mahnung ausgesprochen ist, daß der Sünder sich selbst anklagen und durch sein Bekenntnis den Anschuldigungen seines Anklägers zuvorkommen solle, und daß auch der Schluß des Kapitels an Äußerungen des Heiligen anklängt. Dadurch werden auch die Worte des Ambrosius, insofern sie zu dem mündlichen Bekenntnis geheimer Sünden vor dem Priester in Beziehung gesetzt sind, in neue Beleuchtung gerückt. Es kann hernach keinem Zweifel unterliegen, daß Ambrosius, der ja auch die geheimen Vergehen (*occulta crimina*) der Buße unterworfen haben will, das geheime Bekenntnis der Sünden kannte und entgegennahm. Es fragt sich nur, ob dieses Bekenntnis mit der von Paulinus erwähnten Interzession des Bischofs in einem Akt zusammenfloß und als besondere Form einer kirchlich geleiteten Privatbuße, wie vielfach angenommen wurde, anzusehen ist⁷⁶), oder ob es sich dabei, wie andere wollten, um nichts anderes als um die von Ambrosius geschilderte *poenitentia* handelte⁷⁷), der in diesem Fall ein geheimes Bekenntnis voranging und nach Ablauf der Bußzeit die Rekonziliation mit dem Fürbittgebet des Bischofs folgte⁷⁸). Bei Beantwortung dieser Frage ist im Auge zu behalten, daß der hl. Ambrosius sich mit einer Deutlichkeit, die nichts zu wünschen übrig läßt, über die öffentlich zu vollziehende Pönitenz, neben der er nur noch für leichtere Verfehlungen, von denen auch die Heiligen nicht frei seien — er nimmt sich selbst nicht aus — die rein private Buße ohne kirchliche Vermittlung kannte, ausgesprochen hat: „Sicut

75) *Expos. ev. sec. Luc. 5, 11.*

76) Ueber die Frage der kirchl. Privatbuße vgl. außer Adam u. Poschmann bes. Brewer a. a. O., dazu Rauschen-Wittig, *Grundriß der Patrologie* (Freiburg 1926) S. 328 (über Paulinus).

77) Vgl. Kirsch S. 67, der bemerkt: Die Stelle des Paulinus darf keineswegs für den Bestand der Privatbeichte geltend gemacht werden. Dagegen spricht schon der Ausdruck „*crimum*“; Kurtz S. 26.

78) Poschmann, *Kirchenbuße und correptio secreta bei Augustinus* (Braunschweig 1923) 59 f. spricht sich in längeren Ausführungen gegen die Annahme einer Privatbuße aus. Zunächst handle es sich, sagt er zuletzt (*Abendl. Kirchenb. S. 273*), um ein „außersakramentales“ Bekenntnis.

unum baptisma, ita una poenitentia, quae tamen publice agitur; nam quotidiani nos debet poenitere peccati: sed haec delictorum leviorum, illa graviorum.“ Ausdrücklich ist dabei die Rede von schweren Vergehen, worauf schon von anderer Seite hingewiesen wurde, von den *causae criminum*, also von Verbrechen⁷⁹⁾, wobei auch nach der Seite des Ritus die Bemerkung: „videbatur enim sibi cum iacente iacere“ nicht zu übersehen ist. Dazu kommt noch Folgendes. Die von Paulinus aus *Enarratio in psalm. 35* entnommene und seinem Bericht über das Verhalten des hl. Ambrosius gegenüber den Sündern, die ihm ihre Verfehlungen bekannten, angeschlossene Stelle findet sich dem Sinn und teilweise dem Wortlaut nach auch sonst, wo er von der Buße spricht, so im Lukas-kommentar (7, 225) und im zweiten Buche der Schrift über die Buße (7, 53), und zwar in beiden Fällen mit dem Zitat aus Prov. 18, 17. Worauf es hier ankommt, das ist die Aufforderung, dem Ankläger durch das Bekenntnis zuvorzukommen. Während nun dort die Mahnung folgt: „Confitere magis, ut interveniat pro te Christus... roget pro te Ecclesia et illacrymet populus,“ schließen sich hier unmittelbar die Ausführungen des Heiligen über die Buße an der Hand des schon gekennzeichneten Bildes von der Auferweckung des Lazarus an. Aus diesem Zusammenhang dürfte sich doch wohl ergeben, daß in dem Berichte des Paulinus weder von einem „außersakramentalen“ Bekenntnis noch von einer kirchlich geleiteten Privatbuße die Rede ist. Vielmehr ist es dieselbe kirchlich geleitete Buße, von der Ambrosius immer wieder spricht, die jedoch in diesem Falle insofern keine vollöffentliche war, als

79) Adam S. 129: „Dieses Bekenntnis bezog sich auf einzelne schwere Vergehen, welche ihrer Natur nach dem öffentlichen Bußgericht zu unterstellen waren.“ Adam meint aber, wenn Ambrosius die geheimen Vergehen unbedenklich der öffentlichen Buße zuweise, so könne die Notiz des Paulinus nur mit der Einschränkung aufrechterhalten werden, daß die geheime Beicht nicht in allen Fällen, sondern nur ausnahmsweise gestattet wurde. Daß Ambrosius neben der öffentlichen Buße diese geheime Form geduldet habe, beweise den therapeutischen Charakter seiner Bußpraxis und sei wohl auf seine Berührung mit dem Osten (Origines, Basilius) zurückzuführen. Zu der Bemerkung, daß die geheime Beichte wenigstens ausnahmsweise gestattet gewesen wäre, bemerkt Poschmann: „Allein dieser Schluß ist gar nicht nötig. Wir werden dem Text vollkommen gerecht, wenn wir annehmen, daß auch Ambrosius schon den Grundsatz befolgt hat: *Corripio in secreto, persuadeo poenitentiam*. Der Sünder bekennt dem Bischof ein geheimes Vergehen; dieser weist ihn im Geheimen zurecht und bestimmt ihn zur freiwilligen Uebernahme der Buße, ohne daß er der Gemeinde oder auch nur den Presbytern den Fall vorlegt.“ (Hat Augustinus die Privatbuße eingeführt, Braunsberg 1920, S. 33 f.)

der Pönitent seine Sünden geheim bekannte, und, wie anzunehmen ist, ohne eine öffentliche Zurechtweisung zu erfahren, unter die übrigen Pönitenten eingereiht wurde. Die Bemerkung, daß Ambrosius allein mit Gott über die ihm bekannten Sünden sprach, zum Beispiel für spätere Priester, daß sie mehr Fürsprecher bei Gott als Ankläger bei den Menschen sein sollten, richtet vielleicht, wie schon vermutet wurde⁸⁰⁾, ihre Spitze gegen solche Bischöfe, die allzuschroff gegen Pönitenten dieser Art verfahren und sie dadurch bloßstellten. Der von Paulinus geschilderte Vorgang liegt ganz in der Richtung der nicht lange nachher im Jahre 459 gegenüber Mißbräuchen erteilten Weisungen Leos I.,⁸¹⁾ der die Veröffentlichung der gebeichteten Sünden aufs schärfste rügte, „cum reatus conscientiae sufficiat solis sacerdotibus indicari confessione secreta,“ und weiter erklärte: „Sufficit enim illa confessio, quae primum Deo offertur, tunc etiam sacerdoti, qui pro delictis paenitentium precator accedat.“ Wenn Paulinus von der Fürbitte des Bischofs berichtet, so konnte er dabei sehr wohl die absolutorischen und deprekativ gehaltenen Rekonziliationsgebete im Auge haben. Es ist aber, worauf der Ritus der späteren Sakramentarien und Ordines poenitentiae hinweist, wohl denkbar, daß solche Fürbitten schon im Anschluß an das Bekenntnis und bei der Auflage der Pönitentz vom Bischof eingelegt wurden, ohne daß damit die Rekonziliation verbunden zu sein brauchte.

Was dann schließlich den Rekonziliationsritus betrifft, so gibt der hl. Ambrosius indirekt eine Andeutung, daß er auch in Mailand mit der Handauflegung verbunden war⁸²⁾. Doch war dort der Zeitpunkt der feierlichen Wiederaufnahme der Pönitenten durch den Bischof, der Tag „quo in ecclesia poenitentia relaxatur,“ nicht wie in Rom der Gründonnerstag, wie Innozenz I. berichtet, sondern der Karfreitag, „quo sese Dominus pro nobis tradidit“⁸³⁾.

80) Vacandard S. 92: „En tout cas, les abus de la confession publique, dont parlent le biographe de saint Ambroise et saint Léon le Grand, ont eu vraisemblablement pour point de départ l'usage de la confession de certains péchés faite par les pénitents pendant leur exomologèse avec consentement ou d'après l'avis des confesseurs.“ Rauschen (S. 247) schließt aus dem Verhalten des hl. Ambrosius, daß andere es in dieser Hinsicht nicht so genau nahmen.

81) Vgl. Kurtscheid S. 28 f.

82) Vgl. seine Frage an die Novatianer: Cur ergo manus imponentis etc. De poen. I, 8, 36.

83) Ep. 20, 26. Vgl. auch Adam S. 126.

III.

Zeugnisse des hl. Hieronymus über die Buße
und die Stellung der Presbyter im Bußwesen.

Der hl. Hieronymus hat zwar keine eigene Schrift über das Bußwesen verfaßt, jedoch an verschiedenen Stellen seines reichen Schrifttums darüber sich geäußert¹⁾. Über die Pönitentz im allgemeinen verbreitet er sich in seinen Briefen an Rusticus und Sabinianus. Auch er betont entgegen der Auffassung der Novatianer (und Montanisten) die Schlüsselgewalt der Kirche und die Vergebbarkeit aller Sünden mit Ausnahme der Sünde gegen den Hl. Geist²⁾. Diese Gewalt, führt er aus, hat der Herr den Aposteln verliehen, damit diejenigen, die verurteilt werden, wissen, daß die menschliche Sentenz durch die göttliche bekräftigt, und was auf Erden gebunden worden sei, gleicherweise auch im Himmel gebunden werde³⁾. Wie alle Väter, später besonders Gregor der Große, verlangt er von dem Bischof, daß er mit den Sündern Mitleid habe und deren Verfehlungen sanftmütig ertrage⁴⁾. Was aber besonders bei Hieronymus auffällt, ist dies, daß er zu wiederholten Malen, wenn er von der Ausübung der Bußgewalt spricht, neben dem Bischof immer auch die Presbyter nennt, ohne deren untergeordnetes Verhältnis gegenüber jenem hervorzuheben, während in anderen Quellen dieser Zeit kaum von den Presbytern die Rede ist. Dies entspricht durchaus seiner sonstigen prononcierten Auffassung über die Stellung der Presbyter, die er am kürzesten in der

1) Vgl. hiezu Schwane, Dogmengeschichte II (Freiburg 1893) S. 828 f.; Schanz, Sakramentenlehre S. 514; Koch, Der Büsserplatz im Abendland, Theol. Quartalschrift 85 (1903) S. 261; Grützmaker, 3 Bde, 1901—1908; Borchet, St. Jérôme et ses ennemis (1905). Im übrigen Rauschen-Wittich, Patrologie S. 331 ff.

2) Vgl. u. a. Comm. in Osee 3, 14 (M. 25, 941) die Bemerkung: (Novatiani) negantes poenitentiam, per quam peccata mundantur. Im Tract. in Psalm. 115 ed. Morin (Anecd. Mareds. 3, 2 S. 134), worauf Brewer (S. 18) hingewiesen, sagt er: „Der Novatianer behauptet, für einige Sünden müsse man Buße tun.“ Vgl. auch M. 26, 386.

3) Comm. in Matth. 3, 19 (M. 26, 13); vgl. Schwane S. 828: „Quia dixerat: Si autem Ecclesiam non audierit, sit tibi sicut ethnicus publicanus; potestatem tribuit apostolis, ut sciant qui a talibus condemnantur, humanam sententiam divina sententia roborari, et quodcunq; ligatum fuerit in terra, ligari pariter et in coelo.“

4) Comm. in ep. ad Titum c. 1 (M. 7, 569): „Et si exigitur ab omnibus, quanto magis ab episcopo, qui patiens et mansuetus debet vitia ferre peccantium, consolari pusillanimes etc.“

Frage gekennzeichnet hat: *Quid enim facit, excepta ordinatione, episcopus, quod presbyter non faciat?*⁵⁾

Als Speculator der Kirche werde sowohl der Bischof als der Presbyter (*vel episcopus vel presbyter*) bezeichnet, weil er vom Volk gewählt sei und das Zukünftige, das er aus der Lektüre der hl. Schriften erkennt und voraussieht, dem Volke verkünden und den Delinquenten bessern soll. Deshalb müsse man davor zurückschrecken, unwürdig zu diesem Amt hinzuzutreten⁶⁾. Die Worte: „*et consurget ad vocem volucris sive passeris*“ treffen in ihrer allegorischen Deutung zu, wenn wir sehen, wie der Sünder auf die Stimme des Bischofs oder Presbyters durch die Buße wieder sich aufrichtet⁷⁾. Wichtiger und bedeutsamer als diese Äußerungen sind die bekannten Bemerkungen, die Hieronymus in seinem Kommentar zum Matthäusevangelium, und zwar zu der Stelle Matth. 16, 19 (*Et dabo claves regni coelorum etc.*) macht: „*Istum locum episcopi et presbyteri non intelligentes aliquid sibi assumunt de pharisaeorum supercilio, ut vel damnent innocentes vel solvere se noxios arbitrentur, cum apud Deum non sententia sacerdotum, sed reorum vita quaeratur. Legimus in Levitico de leprosis, ubi iubentur, ut ostendant se sacerdotibus, et si lepram habuerint, tunc a sacerdote immundi fiant; non quo sacerdotes leprosos faciant et immundos, sed quo habeant notitiam leprosi et non leprosi et possint discernere, qui mundus quive immundus sit. Quomodo ergo ibi leprosum sacerdos mun-*

5) Ep. 146, 2. Vgl. dazu auch *Quaestiones veteris et novi test.*, C. S. L. 50, S. 193 ff., die scharfe Abgrenzung zwischen den Presbytern und Diakonen, und die Bemerkung S. 196: „*Presbiterum autem intellegi episcopum probat Paulus apostolus, cum quando Timotheum, quem ordinavit presbiterum, instruit qualem debeat creare episcopum, quid est enim episcopus nisi primus presbiter, hoc est summus sacerdos? Denique non aliter quam compresbiteros hos vocat et consacerdotes.*“ Wie scharf der hl. Hieronymus, „welcher in der Hitze des Streites sich nicht immer frei von Uebertreibungen hielt“ (Schwane S. 828) urteilte, zeigt folgende Stelle im *Comm. in Eccl. c. 8* (M. 23, 1077): „*Peccatores autem, quia non statim arguti atque correpti sunt putantes nequaquam esse futurum iudicium, in scelere perseveraverunt. Possumus hoc testimonio uti adversus episcopos, qui acceperunt in Ecclesia potestatem et scandalizant magis eos, quos docere et ad meliora debuerant incitare. Hi frequenter post mortem laudantur in Ecclesia et beati in his, quae non probabiliter fecerant, publice sive a successoribus sive a populis praedicantur. Et hoc itaque vanum est, quia enim non ut egerunt, sic audiunt, nec statim corripuntur in peccato suo (nemo quippe audeat accusare maiorem) propterea quasi sancti et beati et in praeceptis Domini ambulantes augent peccata peccatis. Difficilis est accusatio in episcopum . . . Si enim peccavit, non creditur, et si convictus fuerit, non punitur.*“

6) *Comm. in Ezech. 10, 33* (M. 25, 318).

7) *Comm. in Eccl. c. 12* (M. 23, 1109). Vgl. M. 26, 568.

dum vel immundum facit, sic et hic alligat et solvit episcopus et presbyter non eos, qui insontes sunt vel noxii, sed pro officio suo, cum peccatorum audierit varietates, scit qui ligandus sit quive solvendus“⁸⁾).

Sehen wir davon ab, daß Hieronymus sich hier für den deklarativen Charakter der Absolution auszusprechen scheint, während er andererseits das menschliche Urteil durch das göttliche bekräftigt werden läßt, so fällt zunächst in die Augen, daß er auch hier bei der Ausübung der Bußgewalt den Presbyter neben den Bischof stellt und auf beide die Worte Matth. 16, 19 bezieht. Das ist zwar eine den Rahmen der kirchlichen Auffassung sprengende Deutung dieser Worte; allein, wie er auch über das Verhältnis der presbyteralen zur episkopalen Gewalt denken mochte, so bringt er doch damit die Handhabung der Binde- und Lösegewalt in der Kirche unzweideutig zum Ausdruck. An anderer Stelle sagt er: „Das sei ferne, von diesen etwas Unrechtes zu reden, . . . die als Besitzer der Schlüssel des Himmelreiches gewissermaßen schon vor dem letzten Gericht Gottes Gericht halten.“ Wogegen er eifert, das ist der unbefugte Gebrauch der Binde- und Lösegewalt seitens solcher Bischöfe und Presbyter, die Unschuldige verurteilten, Schuldige aber glaubten absolvieren zu sollen. Ihnen gegenüber weist er auf das Beispiel der Aussätzigen hin, die sich dem Priester zeigen mußten, damit dieser erkläre, wer rein und wer unrein sei. So weiß auch der Bischof oder Presbyter erst dann, wenn er die verschiedenen Arten der Sünden (der Sünder?) kennen gelernt hat, wer zu binden und wer zu lösen ist. Es ist der gleiche Gedanke, den Gregor der Große später in die Worte gekleidet hat: „Causae pensandae sunt et tunc ligandi atque solvendi potestas exercenda. Videndum est, quae praecesserit, aut quae sit poenitentia secuta post culpam.“ Hieronymus setzte also hier die Kenntnis des Tatbestandes voraus. Somit wird diese Stelle zugleich zu einem indirekten Zeugnis für das Sündenbekenntnis vor dem Priester, und zwar auch vor den Presbytern. Entsprach dies nur der theoretischen persönlichen Anschauung des hl. Hieronymus, die durch seinen besonderen Standpunkt in der Frage der presbyteralen Gewalt begründet war, oder auch der damaligen Praxis?

Was die Stellung der Presbyter in der Bußverwaltung betrifft, so können wir davon absehen, auf die frühere Zeit zurückzu-

8) Comm. in Matth. 3, 16 (M. 26, 118). Vgl. Schwane S. 828; Vacandard Études S. 63.

gehen⁹⁾. Denn noch im 4. Jahrhundert standen sie, wie wir auch aus c. 32 der Synode von Elvira entnehmen konnten, in voller Abhängigkeit vom Bischof. Bestimmte doch die Synode von Hippo in c. 30 noch 393: „Die Presbyter dürfen ohne Zustimmung des Bischofs keinen Pönitenten absolvieren, außer wenn der Bischof abwesend und ein Notfall vorhanden ist. Ist das Vergehen öffentlich bekannt, so soll der Pönitent die Händeauflegung vor der Apsis erhalten.“ Ähnlich lauteten schon die Bestimmungen der Synode von Karthago (c. 390). Beachtenswert ist, daß hier (c. 3) gesagt wird, es sei dem Presbyter nicht erlaubt, jemanden „publica missa“ zu rekonzilieren. In Rom wird es ähnlich gewesen sein; doch ist Näheres nicht darüber bekannt. Denn weder kann man sich, wie das jüngst wieder geschehen, auf ein Schreiben des Papstes Damasus über die Chorbischöfe (!), dem der obige Kanon entnommen sei, berufen, da dieses eine spätere Fälschung ist¹⁰⁾, noch kann die als unhaltbar anzusehende These Batiffols¹¹⁾, daß das östliche Institut der Bußpriester auch in Rom existiert habe, in Frage kommen¹²⁾. Zwar möchte man versucht sein, aus der Notiz des Liber pontificalis, wonach der Papst Marcellus 25 Titel in Rom eingeführt habe „propter baptismum et paenitentiam“, gewisse Folgerungen im Sinne der Angaben des hl. Hieronymus zu ziehen. Aber abgesehen davon, daß diese Notiz verschieden gedeutet worden ist, und erst in derselben Quelle unter Papst Simplicius (468 bis 483) die Einführung des Wochendienstes der römischen Presbyter an einzelnen Basiliken „propter poenitentes et baptismum“ unzweifelhaft bezeugt erscheint, da es sich hier unmöglich um die „Taufbuße“ handeln kann, läßt sich selbst, wie ich an anderer Stelle gezeigt habe, unter Gregor dem Großen nicht mit Bestimmtheit nachweisen, daß sie außer dem Notfall und der ihnen obliegenden Krankenversehung auch im übrigen ohne Auftrag des Bischofs,

9) Vgl. hiezu oben S. 243 und meine Ausführungen in: Das Sündenbekenntnis bei Gregor d. Gr., Sep. S. 18.

10) Poschmann, Kirchenbuße und correptio secreta S. 38, und jetzt auch in Abendl. Kirchenb. S. 49. Ueber dieses pseudoisidorische Schreiben vgl. Jaffé, Reg. pont. Rom I, 39, Hinschius, Pseudo-Is. 509. Das Verhältnis ist natürlich umgekehrt. Der Fälscher hat die Bestimmung der Synode von Karthago benützt.

11) Batiffol, Les prêtres pénitenciers romains au IV. siècle. Compte rendu etc. (Bruxelles 1895) und ferner Études I⁷ (1926) S. 145 ff., dagegen Vacandard in: Revue du clergé français 42, S. 361 ff. (wo B. antwortete 1905 p. 451) und derselbe in Études S. 60 ff. Vgl. Poschmann a. a. O. S. 50 ff.

12) Rauschen S. 193: „Daß das Institut (der Bußpriester) auch in Rom bestanden habe, nimmt Batiffol ohne Grund an“; dazu Poschmann a. a. O.

der noch immer im Mittelpunkt des Bußwesens stand, selbständig in die Verwaltung des Bußwesens eingreifen konnten¹³). Gewiß bezeichnet Gregor die „sacerdotes minoris gradus, qui discutiendis peccatis delinquentium praesunt“, als die Gehilfen des Bischofs und bemerkt, daß sie den Sündern nachgehen, sie zurechtweisen, bessern und „usque ad poenitentiae gemitus“ führen sollten, aber wir erfahren nichts über die Entgegennahme des Sündenbekenntnisses und die Absolution durch die Presbyter¹⁴). Dessen ungeachtet wird man die Äußerungen des hl. Hieronymus, die auch ein Bekenntnis vor dem Priester voraussetzen, nicht völlig beiseite schieben dürfen, da er trotz seines schon gekennzeichneten persönlichen Standpunktes sich schwerlich so hätte ausdrücken können, wenn nicht in der kirchlichen Praxis ein Anhaltspunkt dazu vorhanden gewesen wäre.

Daß Hieronymus ein Sündenbekenntnis nicht bloß vor Gott, sondern auch vor dem Priester fordert, ergibt sich aus seinem Kommentar zum Ecclesiastes, wo er sagt: „Wenn jemanden die Schlange, der Teufel, heimlich gebissen und ihm das Gift der Sünde unbemerkt von andern beigebracht hat, und wenn dieser nun schweigt und keine Buße tut und die Wunde dem Bruder und Lehrer nicht aufdecken will, so kann auch der Lehrer — als Lehrer und Prediger bezeichnet noch Gregor I. sehr gerne den Bischof — und Bruder, welche das Wort zur Heilung haben, ihm nicht helfen¹⁵). „Si enim erubescat aegrotus vulnus medico confiteri, quod ignorat, medicina non curat“¹⁶). Auf diese Notwendigkeit des Sündenbekenntnisses kommt der Heilige auch sonst zu sprechen, ohne jedoch durchblicken zu lassen, ob er das Bekenntnis vor Gott oder vor dem Priester im Auge hat, so auch in dem Tertullian nachgesprochenen Satze: „Secunda post naufragium tabula est culpam simpliciter confiteri“¹⁷). Für die Geschichte der Wortbedeutung darf angemerkt werden, — und das trifft bei dieser Stelle zu — daß er das Wort „confessio“ auch im Sinne von „poenitentia“ faßt, wenn er sagt: An vielen Stellen bedeutet „confessio“ nicht „poenitentia“, sondern „laus“¹⁸). Besonders aber wertvoll

13) Vgl. Batiffol S. 146; Kirsch, Die röm. Titelkirchen (Paderborn 1918, S. 183).

14) Vgl. Göller, Das Sündenbekenntnis bei Gregor I. S. 18.

15) Vgl. d. pseudohieronym. Komm. zu Job (M. 26, 653) c. 15: *seniores vel sacerdotes suos, quibus peccata salubre est confiteri.*

16) Comm. in Eccl. c. 10 (M. 23, 1096).

17) Ep. 84, 6. Vgl. auch Morin, An. Mareds. III, 2 S. 134.

18) Comm. in Daniele c. 9 (M. 25, 541).

ist, daß er als Ort nicht bloß der Pönitenz, sondern auch des Bekenntnisses — hier trennt er also deutlich beide Begriffe — den Tempel und Altar bezeichnet. Die bedeutsame, bisher m. W. nicht beachtete Stelle lautet ¹⁹⁾: *Et nota, quae sacerdotibus praecipiat, qui sunt ministri Domini, ut plorent inter templum et altare et dicant cum apostolo: quis infirmatur et ego non infirmor, quis scandalizatur et ego non uror (2 Cor. 11, 29)? Et „flere cum flentibus“. Locusque aptus poenitentiae et confessionis templum est et altare docetque quid dicere debeant sacerdotes, immo quomodo Dominum deprecari „parce Domine populo tuo“.* Daß die Büsser im Kirchengebäude einen eigenen Platz, und zwar nahe an der Türe (in vestibulo) hatten, ist uns schon aus Tertullian bekannt. Nach dem erwähnten Kanon von Hippo soll der Pönitent bei öffentlichen Vergehen die Händeauflegung vor der Apsis erhalten ²⁰⁾. Die obige Angabe steht in ihrer Art einzig da. Der weitere Zusatz über die Fürbitte der Priester erinnert an den schon besprochenen Bericht des Paulinus über Ambrosius. Vom Sünder selbst verlangt Hieronymus: *„cilicio accingatur et plangat ... et ingrediatur ecclesiam, de qua propter peccata fuerat egressus, et cubet vel dormiat in sacco“* ^{20a)}.

Fragen wir nach den Vergehen, die nach Hieronymus der Buße unterworfen werden mußten, so hat er zunächst die alte Trias der Capitalia im Auge. Beachtenswert ist, daß auch er die Worte des Aposteldekretes in der Überlieferung Tertullians kennt, wo nur von dem den Götzen Geopferten, Blut und Unzucht die Rede ist, aber er fügt hinzu: *sive ut in nonnullis exemplaribus scriptum est, „et a suffocatis“.* Er unterscheidet zwischen crimina maiora und minora, zwischen delictum und peccatum ²¹⁾ und stellt den Sünden des Fleisches die des Geistes gegenüber, indem er zu letzteren die Häresie rechnet ²²⁾. Von den drei Capitalia spricht er im Hinblick auf das Gleichnis von dem König, der seinem Knecht die Schuld nach-

19) Comm. in Joel. c. 2 (M. 25, 969).

20) Vgl. im einzelnen, speziell zu dem Fall der Fabiola Koch, Der Büsserplatz im Abendland S. 260 und über den Begriff „poenitentiae locus“ derselbe, Cyprianische Untersuchungen S. 268 f. Dazu Poschmann, Abendl. Kirchenb. 18.

20a) Com. in Joel. c. 1 (M. 56, 958).

21) Vgl. Comm. in ep. ad Ephes. 1, 2 (M. 26, 465).

22) Ebenda 1, 2 (M. 26, 467): „Inter peccatum autem carnis et mentium hoc esse puto: quod carnis peccatum est impudicitia atque luxuria et ea, quae [per] ministerium eius in libidinibus explentur. Mentium vero delictum ad dogmata pertinet contraria veritati et haereticam pravitatem.“

gelassen hat, indem er sagt: „Si quis nostrum commiserit adulterium, homicidium, sacrilegium, maiora crimina decem milium talentorum rogantibus dimittuntur, si et ipsi dimittunt minora peccantibus“²³). Aber er will den Kreis der schweren Vergehen nicht darauf beschränkt wissen. Denn indem er zwischen der Häresie und den übrigen Vergehen unterscheidet, betont er, daß die Häretiker gegen sich selbst die Sentenz fällen, indem sie sich durch ihre eigene Entscheidung von der Kirche trennen (*suo arbitrio de Ecclesia recedentes*), während diejenigen, die sich durch Unzucht, Ehebruch, Mord und andere Vergehen (*et cetera vitia*) verfehlt haben, von den Priestern aus der Kirche hinausgestoßen werden (*per sacerdotes de Ecclesia propelluntur*)²⁴). Er hat also die öffentliche Buße hier im Auge. Eindrucksvoll hat er diese in seinem Schreiben an Oceanus geschildert, wo er von jener Fabiola spricht, die ihren ersten Mann verlassen und einen zweiten geheiratet hatte und nach dem Tode des letzteren, um ihren Fehltritt öffentlich zu büßen, sich den schwersten Bußübungen unterzog, indem sie den Bußsack anlegte und angesichts der ganzen Stadt Rom am Tage vor dem Osterfest in der Basilika des Lateranus sich in die Reihe der Büsser stellte und vor dem Bischof, den Presbytern und dem ganzen Volke, das mit ihr weinte, mit aufgelösten Haaren ihr trauriges Antlitz, ihre bußfertigen Hände und ihren demütigen Nacken zu Boden senkte. „Ihre Kleider waren zerrissen, ihr Haupt entblößt, ihr Mund geschlossen. Sie betrat nicht die Kirche des Herrn, sondern außerhalb des Lagers saß sie getrennt mit Maria, der Schwester des Moses, damit der Priester, der sie hinausgestoßen hatte, selber sie hereinrufe.“ Hieronymus schildert nun, nachdem sie vor den Augen der ganzen Kirche die Aufnahme in die Gemeinschaft empfangen, ihr bußfertiges Leben²⁵).

Den Akt der Rekonziliation hat er noch näher beleuchtet in einer Äußerung, die er in seinem Dialog gegen die Luciferianer seinem Gegner in den Mund legte. Mit diesem stimmt er zwar nicht überein in der dort erörterten Frage über die Wiederverwendung der von der Häresie zurückgekehrten Bischöfe im kirchlichen

23) Comm. in Matth. 3, 19 (M. 26, 132).

24) Comm. ep. ad Tit. c. 3 (M. 26, 597). Vgl. in Ezech. 11, 34 (M. 25, 331): frequenter pelluntur de ecclesia; in Michaeam 2, 4 (M. 25, 1193): anima propter peccatum de ecclesia pulsa.

25) Im einzelnen vgl. hierzu Batiffol, Études S. 165 und dazu Koch, Der Büsserplatz S. 261 ff. Poschmann S. 18 f.

Dienst, da er dessen Rigorismus nicht teilt. Aber was er über die Rekonziliation ihm sagen läßt, das entspricht offenbar auch der kirchlichen Praxis jener Zeit: „Der Priester,“ sagt jener, „bringt für den Laien das Opfer dar, legt dem Untergebenen die Hand auf, erfleht die Rückkehr des hl. Geistes und versöhnt so den, der zum Verderben des Fleisches dem Satan preisgegeben war, damit der Geist gerettet werde, mit dem Altare, nachdem er dem Volke ein Gebet aufgelegt hat. Und nicht eher gibt er ein Glied der Gesundheit zurück, bis alle Glieder zusammen geweint haben. Leicht verzeiht der Vater dem Sohne, wenn die Mutter für ihre eigenen Kinder Fürbitte einlegt“²⁶⁾. Die Rekonziliation erfolgt also durch Handauflegung, begleitet vom Gebete der versammelten Gemeinde und verbunden mit der Fürbitte der Kirche. Es will scheinen, daß wir hiernach bereits zur Zeit des hl. Hieronymus mit Ansätzen der uns aus dem Sacramentarium Gelasianum bekannten *Missa pro poenitentibus* zu rechnen haben.

Fassen wir zusammen, so können wir sagen: Der hl. Hieronymus ist ein wichtiger Zeuge für die Bußübung seiner Zeit. Er legt Gewicht auf die Schlüsselgewalt der Kirche, die er gegen die Novatianer verteidigt, die er aber nicht bloß den Bischöfen, sondern auch den Presbytern zuspricht. Der Priester darf gegen die Sünder nicht ungerecht sein, sondern soll die Binde- und Lösegewalt erst ausüben, wenn er über die Schuld der mit dem Aussatze der Sünde Behafteten im klaren ist. Das geschieht bei öffentlich nicht bekannten Vergehen durch das geheime Sündenbekenntnis. Der Kreis der auf diese Weise von der Kirche disziplinierten Kapitalvergehen beschränkt sich nicht auf die alte Trias. Nach geleisteter Buße, die in einzelnen Fällen, wie bei Fabiola, mit rücksichtslosester Selbstdisziplinierung und Bloßstellung vor der ganzen Gemeinde verbunden sein konnte, erfolgte die Rekonziliation durch Handauflegung unter dem Fürbittgebete der Kirche. Die Frage der „*una poenitentia*“ bzw. der Wiederholbarkeit der Buße hat der hl. Hieronymus nicht berührt.

26) *Dial. contra Luciferianos* c. 5 (M. 23, 159); vgl. auch Schwane S. 829. Hier auch über die Frage der Wiederaufnahme der Priester und Bischöfe, die die Häresie aufgaben. Der Laie, führt H. aus, wird restituiert, wenn er Buße tut, dagegen: *manifestum est sacerdotem de gradu suo motum in eundem locum non posse restitui, quia aut poenitens sacerdotio carebit aut in honore persistens reduci in Ecclesiam non poterit per ordinem poenitentis.*