

Das spanisch-westgotische Bußwesen vom 6. bis 8. Jahrhundert.

Von Emil Göller.

Auf der iberischen Halbinsel, wo die Geschichte des kirchlichen Bußwesens durch die Synode von Elvira und den Bischof Pacian von Barcelona weithin beleuchtet wird, versiegen die Quellen im 5. Jahrhundert fast vollständig. Pacian hat, wie an anderer Stelle gezeigt wurde¹⁾, mit aller nur wünschenswerten Deutlichkeit sich über die von ihm aufgeworfenen Fragen ausgesprochen und vor allem klar zum Ausdruck gebracht, daß nicht alle Sünden dem kirchlichen Bußverfahren unterstellt werden mußten. Als die allein hierfür in Betracht kommenden Verfehlungen bezeichnet er unter Hinweis auf das Aposteldekret, so wie es ihm und schon Tertullian textlich vorlag, die alten drei Kapitalvergehen des Götzendienstes, des Mordes und der Unzucht, 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“. Pacian legt Gewicht auf die Schlüsselgewalt der Kirche, die er den Novatianern gegenüber verteidigt, und läßt seine Leser nicht darüber im Zweifel, wie verwerflich es wäre, dem beschämenden Akte der Buße sich zu entziehen oder seine Wunden dem Arzte nicht aufzudecken und den Priester über seinen Seelenzustand zu täuschen und in Unkenntnis zu lassen.

Der Zeit Pacians steht nahe die 1. Synode von Toledo (400)²⁾, die wohl in Ausführung eines nicht lange zuvor von Papst Siricius

1) Vgl. über Elvira und Pacian zuletzt meine Studie: *Analekten zur Bußgeschichte des 4. Jahrhunderts*, Separatabdruck aus der *Röm. Quartalschrift* 36 (1928), 2 ff. bzw. 235 ff. B. Poschmann, *Die abendländische Kirchenbuße im Ausgang des christlichen Altertums*, Münchener Studien zur hist. Theologie H. 7 (München 1928).

2) Hefele, *Konziliengeschichte* II, 78; Mansi III, 997.

herausgegebenen Erlasses die Zulassung der Pönitenten zum Klerus verbot³⁾. Siricius hatte in seinem bekannten Schreiben an Himerius von Tarragona⁴⁾ erklärt, daß, wie es keinem Kleriker gestattet sei, der Buße sich zu unterwerfen (*poenitentiam agere*), so dürfe auch kein Laie nach vollendeter Buße und Rekonziliation in den Klerus aufgenommen werden. Beachtenswert ist die Begründung: „*Quia quamvis sint omnium peccatorum contagione mundati, nulla tamen debent gerendorum sacramentorum instrumenta suscipere, qui dudum fuerunt vasa vitiorum.*“ Die Synode von Toledo machte insofern eine Einschränkung, als sie den Pönitenten gestattete, wenn die Not oder der Gebrauch es erfordere, unter die Ostiarier und Lektoren, ohne jedoch Epistel und Evangelium verlesen zu dürfen, aufgenommen zu werden. Waren sie vorher schon zu Diakonen geweiht, dann sollten sie in die Reihe der Subdiakone versetzt (*inter subdiaconos habeantur*) werden, so daß sie weder die Hand auflegen noch die heiligen Dinge berühren durften. Was aber diesem Kanon besondere Bedeutung verleiht, das ist dies, daß die Synode im Zusammenhang hiermit, vielleicht durch Anfragen dazu veranlaßt, die Erklärung abgab, wen man als Pönitent anzusehen habe, indem sie sagte: „*Poenitente vero dicimus de eo, qui post baptismum aut pro homicidio aut pro diversis criminibus gravissimisque peccatis publicam poenitentiam gerens sub cilicio divino fuerit reconciliatus altario.*“ Diese Erklärung, ebenso bemerkenswert durch das, was sie sagt, wie durch das, was sie nicht sagt, ist grundlegend für das Verständnis der bußgeschichtlichen Entwicklung überhaupt. Sie zieht offenbar den Kreis der bußpflichtigen Vergehen weiter als Pacian und kennzeichnet damit zugleich die Voraussetzungen des Begriffes der „öffentlichen Buße“, den Ambrosius zuerst angewendet hat, ohne jedoch dabei die

3) C. 2.

4) Ep. 1, ebda. 657, Coustant, Ep. Rom. pontif. 663. Die Anfragen, die der Bischof Himerius gestellt hatte, zeigen, daß gegen Ende des 4. Jahrhunderts in Spanien auch im Bußwesen mancherlei Unklarheiten bestanden, so auch in der Frage der Unwiederholbarkeit der Buße. Vgl. hierzu meine Ausführungen in: Studien über das gallische Bußwesen zur Zeit Cäsarius' von Arles und Gregors von Tours, Sonderabdruck aus Archiv für Kirchenrecht 109 (1929) H. 1 u. 2, S. 81 ff. gegenüber der Auffassung Poschmanns a. a. O. Nr. 59 ff. Eine weitere Bestimmung des Papstes handelt über den Ausschluß der Apostaten.

peccata non manifesta, die geheimen Vergehen auszuschließen. Die Wichtigkeit dieser Feststellung wird sich uns später ergeben ⁵⁾).

1. Die Synoden des 6. Jahrhunderts.

Sehen wir ab von der unter Papst Hilarus (465) abgehaltenen Synode zu Rom, die gegenüber spanischen Mißbräuchen die kanonischen Voraussetzungen der Weihe und damit die Irregularität der Büsser betonte ⁶⁾, so fällt von der 1. Synode zu Toledo bis gegen die Mitte des 6. Jahrhunderts nur der 9. Kanon der Synode von Gerunda (517) ⁷⁾ ins Gewicht, wonach derjenige, der im Krankheitsfalle die *Benedictio poenitentiae* bzw. das *Viaticum* empfangen hatte, jedoch im Falle seiner Genesung sich nicht öffentlich der Buße unterwerfen mußte, in den Klerus aufgenommen werden konnte, falls er nicht sonst durch eine Irregularität daran gehindert war ⁸⁾.

5) Vgl. dazu auch Poschmann 148, der der Frage nachgeht, „von welcher anderen Buße die öffentliche Kirchenbuße durch diese Definition abgegrenzt werden solle. Er denkt dabei, unter Bezugnahme u. a. auf einzelne Canones von Elvira „an gewisse Strafen, die von der Kirche für nicht der öffentlichen Bußdisziplin unterliegende Vergehen verhängt wurden“, sowie an diejenigen, die, ohne sich schwerer Vergehen bewußt zu sein, in Todesgefahr freiwillig die Buße übernahmen, wobei er sich auf die unten zu besprechenden Bestimmungen der Synode von Gerunda (c. 9), der 4. Synode von Toledo (c. 54) und derjenigen von Barcelona (c. 8) beruft.

6) Hefele, KG II, 592.

7) Hefele II, 677, Mansi VIII, 549, Gonzales II, 117, Gams II, 434.

8) „Is vero, qui aegritudinis languore depressus poenitentiae benedictionem (quam viaticum deputamus) per communionem acceperit et postmodum convalescens caput poenitentiae in ecclesia publice non subdiderit, si prohibitis vitiis non detinetur obnoxius, admittatur ad clerum“. Vgl. Watkins II, 517, 562. Über den Begriff „viaticum“ vgl. Poschmann 109; über die *benedictio poenitentiae* ebda. 135, Hefele II, 678 Anm. 2. — Bisher ist dreimal von der „*benedictio poenitentiae*“ in der spanischen Bußpraxis die Rede gewesen. 1. In Barcelona (c. 9) wird den Kranken (in infirmitate positus) vorgeschrieben: „*beatificam* (vielleicht richtiger *viaticam*) *benedictionem* percipiant“. 2. In Gerona (c. 9) wird von demjenigen gesprochen, der „*aegritudine languore depressus poenitentiae benedictionem* (quam viaticum deputamus) per communionem acceperit.“ 3. Oben (Barcelona II/c. 4) ist von den Personen beiderlei Geschlechts die Rede, „*qui . . . benedictionem expetendo a sacerdote perceperint*“; wenn sie in die Welt zurückkehren und heiraten, sollen sie aus den Kirchen verstoßen und von jedem Verkehr mit den Katholiken ausgeschlossen sein. Von anderen Quellen, die die *benedictio* erwähnen, sind noch zu nennen: 4. Synode von Agde (506) c. 44: „*Benedictionem super plebem in ecclesia fundere aut poenitentem in ecclesia benedicere presbytero penitus non licebit*“; 5. Epaon (517) c. 21: „*Viduarum consecrationem, quas diaconas vocitant, ab omni regione nostra penitus abrogamus sola eis poenitentiae benedictione, si converti ambiunt, imponenda*“; 6. Orleans III (538) c. 24: „*Ut ne quis benedic-*

Die Tragweite dieser Bestimmung werden wir im Zusammenhang mit den Verfügungen der 4. Synode von Toledo zu erörtern haben. Der Kanon setzt jedenfalls die alte Bußpraxis voraus, wonach Kranke, die sich kapitaler Vergehen anzuklagen hatten, im Falle ihrer Genesung die Buße nachholen mußten, läßt aber zugleich erkennen, daß, wo solche nicht vorlagen, dies nicht zutrif. Lehrreich sind in dieser Richtung die Bußbestimmungen der Synode von

tionem poenitentiae iuvenibus personis credere praesumat, certe coniugatis, nisi ex consensu partium et aetate iam plena, eam dare non audeat“; 7. ebda. c. 25: „Si quis poenitentiae benedictione suscepta ad saecularem habitum militiamque reverti praesumpserit, viatico concesso, usque ad exitum excommunicatione plectatur.“ 8. Schließlich kann noch hingewiesen werden auf die 6. Synode von Toledo (638) c. 8, wo, wie unten im einzelnen ausgeführt wird, unter Berufung auf Leo I. die Rede ist von einem jungen verheirateten Mann, der in Todesgefahr „pervenerit ad poenitentiae remedium“, also die Buße empfing, und gesagt wird, daß er im Genesungsfalle vorerst bis zum geeigneten Alter die Ehe wieder aufnehmen, jedoch im Falle des Todes der Frau nicht mehr heiraten dürfe, wozu jedoch der andere Teil, falls er der Überlebende war, nicht verpflichtet wurde. Letzteres ist nun so ausgedrückt: „Sin autem illius vita exstiterit superstes, qui non accepit benedictionem poenitentis, nubat, si se continere non potest.“ Eingangs wird unter Hinweis auf Leo I., der den Begriff „benedictio poenitentiae“ nirgends erwähnt, gesprochen von dem, der zum Heilmittel der „poenitentia“ gelangte; am Schluß wird für denselben Akt der Ausdruck „benedictio poenitentiae“ gebraucht. Es kann weiter hinzugefügt werden, daß, was oben verschiedentlich von dem, der die „Bußbenediktion“ empfangen hat, ausgesagt ist, vielfach an anderen Stellen auch von dem ausgesagt wird, der die „Buße“ empfangen. Vgl. zu Nr. 2 (Gerona) unten die Ausführungen zu c. 54 der 4. Synode von Toledo über diejenigen, die „in discrimine constituti poenitentiam accipiunt“; zu Nr. 3 (Barcelona II) die Synode von Elusa (551) c. 1: Quicumque post acceptam poenitentiam ad thorum uxorum suarum . . . redisse probantur vel aliis . . . se illicitè coniunxisse noscuntur, tam a comunione quam a limitibus ecclesiae vel convivio catholicorum sequestratos esse cognoscant“, also fast wörtlich wie in Barcelona; zu Nr. 6 (Orleans) und Nr. 8 (6. Toledo), die Synode von Agde (506) c. 15: „Juvēnibus etiam poenitentia non facile committenda est propter aetatis fragilitatem. Viaticum tamen omnibus in morte positus non negandum.“ Zu Nr. 7 (Orleans) die Synode von Tours (461) c. 8 (vgl. dazu auch Poschmann 60 ff., Göller, Studien 81 ff.). Zu Nr. 5 vgl. die „vidua poenitens“ der Synode von Lerida (524) c. 6 und die „poenitentes“ der 3. Synode von Orleans (538) c. 16. Die Synode von Agde c. 44 kann hier außer Betracht bleiben, wenn wir diese Stelle mit Poschmann (94) auf das Segensgebet, das „am Ende des Gottesdienstes wie in Rom“ über die Büsser gesprochen worden sei, beziehen. Im übrigen geht aus der obigen Zusammenstellung hervor, daß die „poenitentia“ und „benedictio poenitentiae“ verschiedentlich für dasselbe gebraucht und mit den gleichen Wirkungen verknüpft werden. Hat aber der Ausdruck „benedictio poenitentiae“ nicht eine besondere Bedeutung im engeren Sinn? Ohne Zweifel kommt hier die rituelle Seite der Pönitzenz zum Ausdruck. Es handelt sich jedenfalls um eine Benediktion, eine Weihe oder eine Segnung (vgl. benedictio diaconatus). Nach Poschmann (134 f.), der sich auf Epaon c. 21 stützt, „stellt die benedictio poenitentiae die Weihe zum Stand der conversi dar“,

Barcelona vom Jahre 540⁹⁾. Damit treten wir wieder in den ehemaligen Wirkungsbereich Pacians. Was sich inzwischen hier auf dem Bußgebiete zugetragen, wissen wir nicht. Aber wenn die Synode von den büßenden Männern, die geschorenen Hauptes und im Religiosenkleid unter Fasten und Beten die Zeit ihres Lebens zuzubringen hätten, spricht¹⁰⁾ und verordnet, daß die Pönitenten nicht an Gastmählern teilnehmen und keine Handels- oder Geldgeschäfte treiben¹¹⁾, sondern in ihren Häusern ein mäßiges Leben (*frugalem vitam*) führen sollten, so erinnern wir uns hierbei nicht nur an verwandte gallische Forderungen, sondern vor allem auch an die äußerst strengen Vorschriften Pacians, der die Buße „in Sack und Asche“ im Anschluß an Tertullian eingehend charakterisiert und von den Pönitenten, die er vor dem Zusammenscharren irdischer Güter und der Vernachlässigung der Armen warnt, u. a. verlangt, daß sie „im Angesicht der Kirche weinen, im schmutzigen Kleide über das verlorene Leben trauern, fasten, beten, sich zu Boden werfen, das Vergnügen meiden und Einladungen zu Gastmählern ablehnen“ sollten¹²⁾. Für die Beurteilung des erwähnten Kanons von Gerunda ist die weitere Bestimmung der Synode von Barcelona (c. 8) wichtig, wonach diejenigen, die in der Krankheit nach der Buße verlangten und sie vom Priester empfangen, im Falle der Genesung als Pönitenten, ohne jedoch die Handauflegung zu empfangen¹³⁾, leben und solange von der Kommunion ausgeschlossen sein sollten, bis der Priester ihr Leben als bewährt erfunden habe.

womit ein Gelübde verbunden war. Auffallen muß, daß der Ausdruck besonders (nicht ausschließlich) auf den Empfang der Krankenbuße angewandt wird. Hefeledeutet dies so, daß der Kranke, der eine Todsünde gebeichtet, nicht in die Bußgrade verwiesen wurde, sondern sogleich die Absolution durch den Segen erhalten habe. Demgegenüber ist jedoch zu betonen, daß der Kanon 13 des Nicaenums nur davon spricht, daß er „der letzten und notwendigsten Wegzehrung nicht beraubt werde“, und im Auge zu behalten, daß wie schon Leo I., so auch unter Berufung auf ihn noch die 11. Synode von Toledo (vgl. unten S. 289 ff.) fordert, daß der Pönitent in Todesgefahr die Buße durch Handauflegung empfangen und sofort rekonziliert werden solle, damit er nicht ohne das „*donum reconciliationis*“ sterbe. Offenbar war damit eine besondere Benediktion verbunden. Nach Gerunda wurde der Begriff *benedictio poenitentiae* mit dem *viaticum* (Kommunion) zusammengeworfen.

9) Watkins ebda. 517, 562 f. Hefeled II, 540, Mansi IX, 110, Gonzalez II, 686.

10) „*Poenitentes viri tonsa capite et religioso habitu utentes ieiuniis et obsecrationibus vitae tempus peragant.*“

11) „*Nec negotiis operam dent in datis et acceptis.*“

12) Vgl. Göllner, *Analekten* S. 23.

13) „*Excepta manus impositione, segregati a communione.*“

Ausdrücklich wird im Anschluß daran befohlen, daß die Kranken die Bußbenediktion (b. beatifica) empfangen sollten. Wer sie empfangen hatte, durfte nach einer späteren Synode von Barcelona (599)¹⁴⁾ nicht mehr heiraten. Unter der hier erwähnten Handauflegung hat man offenbar nicht jene zu verstehen, durch die der Kranke nach Kanon 76 der Statuta ecclesiae antiqua, die wohl Ende des 5. Jahrhunderts in Gallien entstanden sind, rekonziliert wird¹⁵⁾; vielmehr wird man hierbei an die Bestimmung derselben Statuta (c. 80) zu denken haben, wonach an den kirchlichen Fasttagen (omni tempore ieiunii) den Pönitenten die Hände von den Priestern aufgelegt werden mußten. Auch die 3. Synode von Toledo¹⁶⁾ spricht von der häufigen Handauflegung. Welchen Sinn diese wiederholt vorgenommene, vom Rekonziliationsritus unabhängige und doch wohl nicht als eine leere Zeremonie betrachtete Handauflegung hatte, verraten die Quellen nirgends deutlich¹⁷⁾. Ihre Unterlassung im vorliegenden Falle hat man¹⁸⁾ als einen Beweis dafür angesehen, daß es sich hier um Kranke handle, die keine schweren Vergehen abzubüßen hatten. Wenn das der Fall wäre, müßte das doch in der Fassung des Kanons zum Ausdruck gebracht sein. Er spricht jedoch ohne jede Einschränkung von denen, die in der Krankheit die Pönitenz fordern. Wird man nicht vielmehr daraus folgern können, daß man hiernach die von der Krankenbuße her nach ihrer Genesung unter die Pönitenten gemäß den kanonischen Bestimmungen versetzten Gläubigen milder behandelt wissen wollte als die sonstigen Büßer? Warum sollten sie, wenn sie keine schweren Vergehen abzubüßen hatten, doch von der Kommunion ausgeschlossen sein (segregati a communione), während solche nach dem angezogenen Kanon (54) der 4. Synode von Toledo zu den kirchlichen Weihegraden zugelassen wurden?¹⁹⁾ Und welchen Sinn

14) Hefele III, 59, Mansi X, 482, Gonzalez II, 630, Gams II, 2, S. 26; c. 4: „vel si qui hominum utriusque sexus poenitentiae benedictionem expetendo a sacerdote perceperint et ad terrena connubia sponte transierint aut violenter abstractae feminae a pudicitiae violatore se sequestare noluerint, utriusque (nämlich auch die vorher genannten virgines devotae) ab ecclesiarum liminibus expulsi ita ab hominum catholicorum communione sint separati, ut nulla prorsus eis vel colloquii consolatio fit relicta.“

15) Hefele II, 75.

16) C. 11: „faciat inter reliquos poenitentes ad manus impositionem crebro recurrere; vgl. unten.“

17) Vgl. hierüber wie über den Bußritus Poschmann 88 ff.

18) Poschmann 148 ff.

19) Vgl. unten.

sollte in diesem Falle der Zusatz haben: „*quamdiu probabilem sacerdos eorum approbaverit vitam?*“

Weniger für die Bußpraxis als für die Höhe des Strafmaßes für einzelne Vergehen bietet die Synode von Lerida in der Kirchenprovinz Tarragona, die im Jahre 546, wenn nicht schon 524, wie Hefele²⁰⁾ annimmt, stattfand, einige wertvolle Aufschlüsse. Man wird dabei an die scharfen Bestimmungen der Synode von Elvira erinnert. Hiernach werden erst am Ende ihres Lebens zur Kommunion wieder zugelassen: die Giftmischer, wenn sie während ihres Lebens ihre Vergehen ständig beweinten, ferner Kleriker, die sich fleischlich versündigt hatten und, nachdem sie ihre Vergehen gebüßt, in ihre alten Sünden zurückfielen. Es ist beachtenswert, daß es nach diesem Kanon dem Bischof anheimgegeben war, reuige Kleriker, die sich in dieser Weise versündigt hatten, in ihre Stellen wieder aufzunehmen, wenn sie auch in höhere Ämter nicht aufrücken durften²¹⁾. Wer ein im Ehebruch erzeugtes Kind vor oder nach der Geburt zu töten suchte, konnte nach 7 Jahren wieder zur Kommunion zugelassen werden, sollte aber sein Leben lang dem Weinen und der Demut obliegen, also ein Büberleben führen; ein Kleriker, der eine solche Tat begangen hatte, durfte nicht wieder in sein

20) Hefele II, 705; Mansi VIII, 612. Vgl. auch Gams II, 438, Gonzalez II, 138.

21) „*Hi qui altario deserviunt, si subito in flenda carnis fragiliate corruerint, Domino respiciente digne poenituerint, ita mortificato corpore cordis contriti sacrificium Deo offerant, maneat in potestate pontificis vel veraciter afflictos non diu suspendere vel desidiosos prolixiore tempore ab ecclesiae corpore segregare, ita tamen, ut sic officiorum suorum loca recipiant, ne possint ad altiora officia ulterius promoveri. Quod si iterato velut canes ad vomitum reversi fuerint, non solum dignitate officii careant, sed etiam sanctam communionem nisi in exitu non percipiant.*“ Im vorausgehenden 1. Kanon wird gesagt, daß Kleriker in einer belagerten Stadt, die dem Altare dienten, kein Menschenblut vergießen dürften und im Falle der Übertretung dieser Vorschrift zwei Jahre des Amtes und der Gemeinschaft (Kommunion?) beraubt werden sollten, jedoch bei entsprechender Sühne während dieser Zeit wieder zu beidem zugelassen werden dürften, ohne allerdings in höhere Ämter aufsteigen zu können. In beiden Fällen ist zwar nicht von der öffentlichen Kirchenbuße, der sich die Kleriker nicht unterziehen durften (vgl. oben) die Rede, vielmehr nur von der vorübergehenden Suspension und Exkommunikation, aber es bedeutete doch eine Abschwächung der sonstigen Strenge gegen gefallene Geistliche, zumal erst wenige Jahre zuvor (517) Papst Hormisdas in einem Schreiben an die spanischen Bischöfe (ep. 25, 1, Thiel, ep. Rom. pontif. I, 790) das alte, von Papst Siricius schon in der Provinz Tarragona erlassene Verbot, Pönitenten zum Klerus zuzulassen, wieder erneuert hatte mit den Worten: „*praeferens miserandi criminis labem non habet lucidam sacerdotii dignitatem.*“ Vgl. dazu im einzelnen die richtige Beurteilung Poschmanns 191 f. Daß man nicht in allen Fällen diese Milde walten ließ, zeigt der c. 2.

Amt zurückkehren, konnte aber nach erfolgter Wiederzulassung zur *communio* als Sänger beim Gottesdienst mitwirken²²⁾. Wer einer Witwe, die Buße gelobt (*vidua poenitens*), oder einer Nonne Gewalt angetan²³⁾, sollte nach Kanon 6, falls er sich nicht von ihr trennen wollte, von der Kommunion und dem Verkehr mit Christen ausgeschlossen sein; es wird weiter erklärt, diese Sentenz gelte, wenn die Geschwächte zur *vita religiosa* zurückkehre, nur noch für den anderen Teil solange, bis er öffentlich Buße tue. An die Büberentlassung der östlichen Kirche²⁴⁾, die das Abendland jedenfalls bis in das 5. Jahrhundert hinein nicht kannte, scheint auf den ersten Blick der 4. Kanon dieser Synode zu erinnern, der bestimmte, daß die Incestuösen²⁵⁾ nur zur *missa catechumenorum* zugelassen werden und die Gläubigen nicht mit ihnen essen dürften, allein es wird ausdrücklich hinzugefügt: solange sie in diesem verabscheuungswürdigen und verbotenen Umgang beharren.“ Hiernach handelt es sich hier gar nicht um Büber, also kann auch von der Büberentlassung nicht die Rede sein. Dagegen klingt, was ja auch auf einzelne Canones der Synode von Epaon zutrifft, der 9. Kanon an das östliche System der Bußstationen an, allerdings, wie der Hinweis auf das *Nicaenum* (c. 11) zeigt, in sehr modifizierter Form. Er verfügt nämlich²⁶⁾, daß die ohne Zwang Wiedergetauften erst, nachdem sie 7 Jahre unter den Katechumenen und zwei Jahre unter den Gläubigen gebetet hätten, durch die Nachsicht des Bischofs zur *Oblatio* und zur Eucharistie wieder zugelassen würden. Wenn

22) Can. 2. Vgl. zur ganzen Frage auch unten den Fall Potamius.

23) Vgl. dazu auch c. 16 der 3. Synode von Orleans, Hefele II, 676.

24) Vgl. hierzu außer den Abhandlungen von H. Koch, Die Büberentlassung in der abendländischen Kirche, Tüb. theol. Quartalschr. 82 (1900) u. Der Büberplatz im Abendland, ebenda 85 (1903), Poschmann 28, 92 ff. u. 154 ff., Göller, Studien 62. Was die Sache selbst betrifft, so sei nur darauf hingewiesen, daß es sich in all den hier in Frage kommenden Bestimmungen auf den Synoden von Rom (487, Felix III), Arles (443), Epaon (517) und Lerida (524) vorwiegend um die Sünde des Abfalls vom Glauben bzw. die Wiederaufnahme solcher, die sich hatten wiedertaufen lassen, handelte, was doch seinen besonderen Grund haben muß. Epaon wies für die Bestrafung der Mörder allerdings auf c. 21 u. 23 von Ancyra hin. Zur Geschichte der Bußstationen vgl. außer den Abhandlungen von Funk I (1899) und Koch (T. Quartalschr. 82 u. 86) auch Poschmann S. 32.

25) Vgl. hierzu auch oben, ferner Agde c. 61, Epaon c. 30 und das in der Ausgabe von Ewald-Hartmann fehlende Schreiben im Register (14, 17) Gregors I. bei Migne 77, 1326: *Omnes incestuosi a liminibus sanctae ecclesiae sint separandi, quousque per satisfactionem precibus sacerdotum canonice eidem sanctae ecclesiae catholicae reconcilientur.*

26) Unter Berufung auf Nicäa ähnlich wie die römische Synode (487) unter Felix III.

dann gleichzeitig auf der Synode von Valencia verordnet wurde, daß das Evangelium vor der Darbringung der Gaben oder der Entlassung der Katechumenen zu verlesen sei, damit auch die Katechumenen, Pönitenten und alle anderen das Wort Gottes hören könnten, so setzt diese Bestimmung allerdings eine Praxis der Büsserentlassung voraus, ohne daß freilich etwas darüber auszumachen ist, in welchem Umfang sie gehandhabt wurde und welche Bedeutung ihr zukam²⁷⁾. Pacian weiß weder etwas von der Büsserentlassung noch von den Bußstationen. Seit dem 5. Jahrhundert stossen wir auch in Gallien vereinzelt auf sie. Das ist wohl auf den Einfluß, den der Orient auch auf anderen Gebieten seit dieser Zeit bis in das 8. Jahrhundert hinein auf das Abendland ausübte, zurückzuführen; begünstigt wurde diese Bewegung ohne Zweifel durch die Verbreitung der rechtlichen Sammlungen, wodurch die Canones der östlichen Synoden in lateinischer Übersetzung dem Abendland vermittelt wurden. Welche Umstände auch sonst mitgewirkt haben mögen, jedenfalls ersehen wir daraus, wie stark in dieser Epoche der Zusammenhang mit der früheren Zeit gerade auf dem Gebiete der kirchlichen Bußdisziplin war.

Ganz besonders interessant ist in dieser Beziehung die 3. Synode von Toledo (589)²⁸⁾, durch die der Sieg des Katholizismus bei den Westgoten unter König Reccared, der die Bischöfe Spaniens, Galläciens und der Gallia Narbonensis dorthin berief, besiegelt wurde. Der 11. Kanon dieser Synode lautet wörtlich: „Da wir erfahren haben, daß in einigen spanischen Kirchen (die) Leute nicht gemäß der Regel (*secundum canonem*), sondern in ganz schimpflicher Weise (*foedissime*) für ihre Sünden Buße tun, derart nämlich, daß sie, so oft es ihnen zu sündigen beliebt, die Rekonziliation vom Presbyter verlangen, so wird, um ein so fluchwürdiges Unterfangen niederzuhalten, von dem heiligen Konzil angeordnet, daß die Pönitenz nach der Form der alten Kanonen erteilt wird²⁹⁾. Diese besteht darin, daß sie zuerst denjenigen, der seine Tat bereut und von der Gemeinschaft (Kommunion?) ausgeschlossen ist, häufig

27) Vgl. dazu besonders die Ausführungen von Poschmann 155 ff.

28) Watkins II, 519, 566; Hefele III, 48; Mansi IX, 977; Gonzalez II, 256; Gams II, 2 S. 6 ff.

29) Watkins bemerkt hierzu II, 567: This laxity the canon condemns as a foul abuse. It may be conjectured that the Arians now in process of being reconciled were disposed to be conservative in the face of the more modern developments among the Catholics, and that they were prepared to join gladly in condemning the iteration of Penance. Vgl. dazu auch Poschmann 158.

unter den übrigen Pönitenten sich zur Handauflegung einfinden läßt und ihn, sobald die Zeit der Genugtuung vorüber ist, so wie es der Priester für gut findet (*sicut sacerdotalis contemplatio probaverit*), der Gemeinschaft wieder zurückgibt. Diejenigen aber, die während der Bußzeit oder nach der Rekonziliation wieder in ihre früheren Sünden fallen, sollen nach der Strenge der alten Canones bestraft werden“³⁰). Ergänzend fügt dann der 12. Kanon hinzu: „Wenn jemand vom Bischof oder vom Presbyter, gesund oder krank, die Pönitenz verlangt, dann soll der Bischof — oder der Presbyter — darauf achten, daß er zuerst diesem, wenn es ein Mann ist, mag er gesund oder krank sein, das Haar abschneidet und so ihm die Pönitenz erteilt. Ist es aber eine Frau, dann darf sie die Pönitenz nicht empfangen, bevor sie nicht ihr Kleid gewechselt hat. Denn öfter fallen Laien, denen man lässig die Pönitenz erteilt, in ihre beklagenswerten Vergehen wieder zurück.“

Diese beiden für die Bußgeschichte bedeutsamen Canones geben uns eine klare Vorstellung von dem, was damals noch in Spanien auf bußgeschichtlichem Gebiete üblich war und in einzelnen Kirchen als neue Entwicklung sich anbahnte. Wie der Zusammenhang deutlich ergibt, haben die getadelten Gläubigen mit Umgehung der üblichen strengen Bußvorschriften sich an ihre Presbyter gewandt, offenbar, um, ohne sich dem Stand der Pönitenten zuweisen zu lassen, die Absolution zu erhalten, so oft sie sich schwer veründigten.

Demgegenüber wird nachdrücklichst betont, daß der reuige Sünder von der Kommunion auszuschließen sei, sich wiederholt zur Handauflegung einzufinden habe und erst nach vollbrachter Buße wieder aufgenommen werden dürfe, und zwar: „*sicuti sacerdotatis contemplatio probaverit*.“ In erster Linie ist hier ohne Zweifel der Bischof gemeint, der, wie aus den Bestimmungen anderer Synoden zu ersehen ist, zu entscheiden hat, wann der Pönitent rekonziliert werden darf. Der Vorwurf der Synode richtet sich offenbar gegen die leichtfertige Wiederholung der Buße. Indem einerseits damit das alte Prinzip der Unwiederholbarkeit der Buße, soweit es nicht für den Todesfall inzwischen durch Papst Siricius eine Ein-

30) Vgl. Angers (453) c. 5, Tours (441) c. 8. (Rückfällige sollen von der Gemeinschaft der Kirche und dem Verkehr mit den Gläubigen ausgeschlossen sein); ähnlich Vannes (465) c. 3 (hier: Ausschluß „a communione dominicorum sacramentorum“), Orleans (511) c. 11; Epaon (517) c. 23.

schränkung erfahren hatte³¹⁾, wieder eingeschränkt wird, läßt sich andererseits daraus entnehmen, wie man unter dem Drucke dieser ohne Zweifel als zu hart empfundenen Bußdisziplin die alte Strenge zu durchbrechen suchte und nach neuen Wegen sich umsah. Indirekt mochte sich der Vorwurf der Synode auch gegen die Presbyter richten, die mit Übergehung des Bischofs den an sie herantretenden Pönitenten entgegenkamen. Beachten wir, daß in diesem Falle mit dem Prinzip der Unwiederholbarkeit gebrochen war, daß die Presbyter die Absolution erteilten, die sie nach den Regeln der Bußdisziplin außer dem Todesfalle nur in Abwesenheit oder mit Genehmigung des Bischofs gewähren konnten, und wohl auch die Pönitenten sofort rekonzilierten, so können wir hier von dem Versuch einer eigentlichen „Privatbuße“ sprechen. Es muß auffallen, mit welcher Schärfe sich die Synode gegen diese „execrabilis praesumptio“ wandte, ohne dabei etwa nur auf ganz schwere, exorbitante Vergehen abzuheben. Sie will ganz allgemein diejenigen treffen, die, so oft sie sündigten, von den Priestern rekonziliert sein wollten. Indem sie dies als Mißbrauch verurteilte, statuierte sie zugleich, daß an dem Prinzip der alten kanonischen Buße, deren Form durch c. 12 näher gekennzeichnet wird, festgehalten werden müsse. Diese bestand also noch wie in den Zeiten Pacians weiter. Das schloß nicht aus, daß die Gläubigen bei allen der öffentlichen Bußdisziplin nicht unterworfenen Fällen sich an die Priester wenden konnten, um ihnen, wie sonst gelegentlich berichtet wird, ihre Verfehlungen zu bekennen und sie um ihre Interzession zu bitten.

2. Die Buße bei Isidor von Sevilla.

Durch die 3. Synode von Toledo wurde nicht bloß der Katholizismus im Reiche Reccareds gefestigt, sondern auch jene konziliare Bewegung eingeleitet, die in der folgenden Zeit auf den zahlreichen westgotischen Synoden zu Toledo glänzend sich entfaltete und als Ausdruck einer lebendigen Religiosität um so höher zu bewerten ist, als in anderen Ländern, namentlich im fränkischen Reich ein Tiefstand des geistigen Lebens eintrat, wie man ihn bis dahin nicht gekannt hatte. Hinter dieser Entwicklung standen Männer, die noch immer über eine bedeutende Geistesbildung verfügten und, wenn auch mehr kompilatorisch als selbstschöpferisch tätig, sich die größten Verdienste um die abendländische Kultur

31) Vgl. Göller, Studien 81 f.

erworben haben. Der hervorragendste unter ihnen war Isidor von Sevilla ³²⁾. Sein Bruder, Leander von Sevilla, hatte auf der 3. Synode zu Toledo eine bedeutende Rolle gespielt und die Schlußrede gehalten. Nach seinem Tode im Jahre 600 bestieg Isidor den bischöflichen Stuhl von Sevilla. Eine staunenswerte literarische Tätigkeit auf allen Gebieten entfaltend, berührte er in einzelnen seiner Schriften auch das Bußwesen. Ein abgeschlossenes Bild hiervon läßt sich jedoch für seine Zeit um so weniger daraus gewinnen, als sich nicht immer feststellen läßt, ob die von ihm aus früheren Schriftstellern, soweit diese ihm nicht zeitlich nahestanden, übernommenen Stellen für seine Zeit praktisch noch von Belang waren. Das Verständnis seiner Schriften wird vor allem auch dadurch erschwert, daß fast noch alle Vorarbeiten über das Verhältnis Isidors zu seinen Quellen fehlen und bisher auf theologischem Gebiete, von den Quellennachweisen in der Ausgabe Arevalos ³³⁾ aus Gregor dem Großen abgesehen, noch keine ernsthaften Versuche gemacht worden sind, sein Eigengut klar herauszustellen ³⁴⁾.

Greifen wir zunächst zu den Etymologien, so bieten die darin gegebenen Definitionen einzelner Bußbegriffe im wesentlichen nichts Neues ³⁵⁾. Wenn Isidor sagt: „*Perfecta est autem poenitentia, praeterita deflere et futura non admittere*“, so klingt dies mehr an Gennadius und Cassian als an Gregor I. an, so sehr er sonst von letzterem abhängig ist ³⁶⁾. Auffallen muß, daß die Satisfaktion hier für

32) Vgl. Manilius, *Gesch. der lat. Lit. des Mittelalters I* (München 1911) 52 ff.; Rauschen, *Grundriß der Patrologie*, 8. u. 9. Aufl., bearbeitet von Wittich (Freiburg 1926) 428.

33) S. *Isidori Hispanensis episcopi opera omnia t. 1—7* (Romae 1797—1803), im Folgenden zitiert; dieselbe Ausgabe bei Migne lat. 81—84. Lindsay, *Isidori Hispanensis episcopi etymologiarum sive originum ll. 20* (Oxonii 1911). Ein Sachkommentar fehlt in dieser unten benutzten Ausgabe.

34) Zur Bußlehre Isidors vgl. H. Ch. Lea, *A history of auricular confession and indulgences in the latin church* (London 1895/96); Tixeront, *L'évolution etc.* 131 f.; Watkins II, 522 ff. u. 572 ff.; B. Poschmann, *Die abendl. Kirchenbuße im Ausgang des christl. Altertums* (München 1928) 278 ff., wo erstmals die Buße bei Isidor ausführlicher behandelt wird.

35) Vgl. zum Folgenden den Text bei Lindsay, L. VI, c. 19, 71—80.

36) Vgl. zur Definition „*poenitentia*“ auch die Schrift „*De officiis*“ 17, 2: „*Est autem poenitentia medicamentum vulneris, spes salutis, per quam peccatores salvantur, per quam ad misericordiam Deus provocatur, quae non tempore pensatur, sed profunditate luctus et lacrymarum. Poenitentia nomen sumpsit a poena, qua anima cruciatur et caro mortificatur.*“ Vgl. dagegen *Etymol.* VI, 19, 71: *Poenitentia appellata quasi punitentia (!)*. Cassian (*Coll.* 20, 5) sagt: „*Penitentiae . . . definitio est, ut peccata . . . nequaquam ulterius admittamus.*“ Gregor (*Hom. in ev.* 34, 15): *Poenitentiam quippe agere est et perpetrata mala plangere et plan-*

ihn darin besteht, daß man die Ursachen der Sünde entfernt und die Sünde nicht mehr begeht, während von den Bußleistungen selbst dabei nicht die Rede ist. Was er von der Rekonziliation sagt, scheint nicht von anderer Seite übernommen zu sein, enthält aber sachlich nichts von Bedeutung: „Reconciliatio vero est, quae post complementum poenitentiae adhibetur; nam sicut conciliamur Deo, quando primum a gentilitate convertimur, ita reconciliamur, quando post peccatum poenitendo regredimur.“ Näher geht er auf den Begriff der Exomologese ein, wobei er sich an Tertullian, den ja auch Pacian benützt hat, anlehnt. Er setzt das griechische Wort „exomologesis“ dem lateinischen „confessio“ gleich und hebt den doppelten Sinn dieses letzteren — Lobpreis Gottes und Sündenbekenntnis — hervor. In etwas anderer Weise hatte Hieronymus den Begriff „confessio“ aufgefaßt, wenn er sagte: „An vielen Stellen bedeutet „confessio“ nicht „poenitentia“, sondern „laus“³⁷⁾. Die Exomologese „qua delictum nostrum Domino confitemur“ ist zugleich „prosternendi et humilificandi hominis disciplina, habitu atque victu, sacco et cineri incubare, corpus sordibus obscurare, animum moeroribus deiicere, illa quae peccavit tristi tractatione mutare.“ Sie umfaßt also zugleich den ganzen Bußakt. Die confessio geht der remissio voran, setzt die Kenntnis der Sünde voraus, schließt zugleich in sich die Erklärung, von ihr abzustehen (professio desinendi): „Ceterum extra veniam est, qui peccatum cognoscit nec cognitum confitetur.“ Isidor hat hier doch wohl nicht bloß das Bekenntnis vor Gott im Auge. Was die Vergehen betrifft, so spricht er an dieser Stelle vom „rapere, adulterare, furari.“ Näher geht er auf die Sündenlehre in seinem Sentenzenwerk ein. Fassen wir zunächst diese kurz ins Auge, so zeigt er gerade in der Lehre von den Hauptlastern die eklektische Art seines Verfahrens. Die Tugend- und Lasterlehre hatte nicht lange zuvor der große Bischof Martin von Bracara³⁸⁾, der das höchste Ansehen im suevischen Reiche und den Nachbarländern genoß und den Vorsitz auf der zweiten Synode von Bracara führte, verschiedentlich in seinen Schriften berührt, ohne jedoch

genda non perpetrare.“ Vgl. auch Reg. XI, 29: . . . commissa plangere, sed iterum plangenda declinare.“ Dazu das Poenitentiale Columbani, ed. Seebaß in Ztschr. f. Kirchengesch. XIV, 441: „Paenitentia vera est paenitenda non admittere, sed admissa defflere.“ Das ist wörtlich die Definition des Gennadius.

37) Vgl. Göller, *Analekten* S. 61.

38) Vgl. über ihn Rauschen, *Patrol.* (1926) S. 417; dazu die Einleitung zu der Ausgabe seiner Schrift „De correctione rusticorum“ von Caspari (*Christiania* 1883); Manitius I, 109 ff.

systematisch sie zusammenzufassen. Über einzelne Laster und Tugenden hat er besondere Schriften verfaßt. Aus Pannonien stammend, von wo er sich nach dem Orient begab, um dann von dort nach Galläcien überzusiedeln, war er mit dem Leben des östlichen Mönchtums, dem er in der neuen Heimat durch die Gründung des Klosters Dumio Eingang verschaffte, wohl vertraut. Indem er die „*Verba seniorum*“ ins Lateinische übertragen ließ und selbst die „*Aegyptiorum patrum sententiae*“ übersetzte, wurde er besonders auch mit der Achtlasterlehre des Ostens bekannt, die erstmals der hl. Ephrem und Euagrius Ponticus vorgetragen und Cassian dem Abendland vermittelt hatte. Von besonderer Bedeutung war, später verschiedentlich auch von Pirmin benützt, seine Schrift „*De correctione rusticorum*“, in der er, ähnlich wie Maximus von Turin und Cäsarius von Arles, energisch den Paganismus und die heidnischen Gebräuche seiner Zeit und Umgebung bekämpfte. Hier gibt er folgende Definition von der Buße³⁹⁾: „*Paenitentia autem ista vera est, ut iam amplius homo non faciat mala, quae fecit, sed de praeteritis peccatis indulgentiam petat et de futuro caveat, ne ad ipsa iterum revolvatur, sed magis econtrario opera bona exercent.*“ Neben den Schriften können für die Bußgeschichte auch die durch die *Hispana* und die pseudo-isidorische Sammlung viel verbreiteten *Capitula Martini*⁴⁰⁾ angeführt werden, insofern hier in c. 69-84 über die kirchlichen Vergehen ältere und neuere Bestimmungen aufgenommen sind, die nach dieser Seite den Zusammenhang mit der vorausgehenden Zeit herstellen, ohne daß jedoch dadurch neue Gesichtspunkte für die Bußgeschichte gewonnen werden. Darin treten die ganz schweren Vergehen (Mord, Unzucht, Bestialität usw.) mit langen Bußterminen in den Vordergrund. Isidor von Sevilla, der einzelne Schriften Martins gelesen und uns mitgeteilt hat, scheint ihn wenig benutzt zu haben — die Kapitel „*de iactantia*“ und „*de superbia*“ in den Sentenzen enthalten keine Reminiszenzen an Martin⁴¹⁾ —, doch merkt man den Einfluß Cassians und Gregors I.

39) Caspari 38.

40) Vgl. Maaben 802 ff., Mansi IX, 846 ff. Zu beachten ist besonders c. 82 (Nicaen. 13) über das „*necessarium communionis viaticum*“ mit der Bestimmung, daß der Kranke im Falle der Genesung zunächst nur des Gebets teilhaftig werde: „*nam non accipiat sacramentum, donec constitutum poenitentiae impleat tempus.*“ Hingewiesen sei besonders auch auf c. 83: „*De his, qui intrantes ecclesiam per nimiam luxuriam sacramento se abstinent.*“

41) Vgl. die entsprechenden Schriften Martins bei Migne 72, 31, Nr. 35. Vgl. dazu auch Manitius 113.

Ähnlich wie gleichzeitig Eutrop von Valencia ⁴²⁾, der bei Behandlung der Hauptlaster, die er im einzelnen bespricht, sich an Cassian anschließt, zählt auch er in seinem Kommentar zum Deuteronomium diese nach dem Schema des letzteren auf ⁴³⁾. Stärker ist er aber beeinflusst von Gregor I. Im Anschluß an ihn schildert er an anderer Stelle die sieben Hauptlaster, die er wie dieser aus der Superbia, der „regina et mater principalium septem vitiorum“ hervorgehen läßt. Dann wieder wirft er die beiden Schemata Cassians und Gregors zusammen. Er führt mit Ausscheidung der *acedia* unter Einfügung der *invidia* folgende Liste von Wurzelsünden an: *invidia, iracundia, tristitia, avaritia, ingluvies, luxuria, inanis gloria, superbia* ⁴⁴⁾.

Da, wo Isidor von den *leviora* und *graviora peccata* spricht, zählt er die Vergehen nicht auf. Er lehnt sich in beiden Kapiteln, die hierüber handeln ⁴⁵⁾, stark an Gregor I. an. Auch die „*peccata levia, quae ab incipientibus quotidiana satisfactione purgantur, quae tamen a perfectis viris velut magna crimina evitantur*“ ⁴⁶⁾, soll man meiden. Es besteht sonst die Gefahr, sagt er, wie schon Augustin und Cäsarius ausführten, daß viele leichte zu einer schweren Sünde werden: „*Multa enim levia unum grande efficiunt, sicut solent de parvis et minutis guttis immensa flumina crescere.*“ Was er über die *graviora peccata* ⁴⁷⁾ und über die Verursachung der einen Sünde durch die andere sagt, geht wieder zum Teil auf Gregor I. zurück, dem auch die Ausführungen über die Sünde an sich und über die verschiedene Art und Weise der Versündigung, — so wenn er von einer vierfachen Herzens- und einer vierfachen Tatsünde spricht und unterscheidet, ob die Sünde aus Unwissenheit oder Schwäche oder mit Absicht und Überlegung geschehen ist ⁴⁸⁾ — entnommen sind. Von ihm stammt auch die weitere Unterscheidung zwischen *peccata manifesta* und *occulta* ⁴⁹⁾. Beachtung verdient hier der nicht bei Gregor stehende Satz: „*Ex eo ipso quo quisque peccatum, quod agit, abscondit, iudicii iam est indicium, quia non erubescitur, nisi de*

42) Migne 80, 9 ff.

43) C. 17 Arev. 5, 470. Über die Benützung Cassians in Spanien vgl. den Brief des Fructuosus an Braulio Migne 80, 691.

44) Vgl. P. Schulze, Die Entwicklung der Hauptlaster- und Haupttugendlehre, Diss. (Greifswald 1914).

45) Sent. II, 18 u. 19. In der ihm von Arevalo zugeschriebenen Schrift „*De ordine creaturarum*“ (c. 14) steht eine große Liste der läßlichen Verfehlungen.

46) Sent. II, 18.

47) Sent. II, 19.

48) Sent. II, 17.

49) Sent. II, 20.

conscientiae reatu. Ergo ex hoc ipso, quo quisque de facto suo erubescit, ipse sibi iam iudex⁵⁰⁾ fit.“

Was die Stellung der kirchlichen Vorsteher, zunächst des Bischofs im Bußwesen betrifft, so darf gesagt werden, daß Isidor, der in diesen Fragen auch vielfach Gregor I. folgt, nur ganz allgemein über die Jurisdiktionsgewalt spricht, ohne unmittelbar auf die Absolutionsgewalt Bezug zu nehmen. Er geht in seiner Schrift „De officiis“ da, wo er vom neutestamentlichen Priestertum und dem ordo sacerdotalis spricht⁵¹⁾, wobei er zunächst die Bischöfe im Auge hat, auf Petrus zurück: „Ipsi enim primum datus est pontificatus in ecclesia Christi.“ Zu ihm nämlich habe der Herr gesprochen: Du bist Petrus, und auf diesen Felsen will ich meine Kirche bauen und die Pforten der Hölle werden sie nicht überwältigen, und dir werde ich die Schlüssel des Himmelreichs geben: „Hic ergo ligandi solvendique potestatem primus accepit, primusque ad fidem populum virtute suae praedicationis adduxit; siquidem et ceteri apostoli cum Petro pari consortio honoris et potestatis effecti sunt.“ Ihnen folgten bei ihrem Tode die Bischöfe nach. Bei der Weihe erhält der Bischof den Stab, „ut eius iudicio subditam plebem vel regat vel corrigat vel infirmitates infirmorum sustineat“⁵²⁾. Es darf niemand zum Priestertum berufen werden, der in Sünden ist. Wenn schon der Bischof oder Presbyter, der eine Todsünde (mortale aliquid peccatum) begangen habe, seines Amtes enthoben werde, um so mehr müsse ein Sünder von der Ordination ferngehalten werden: „Qui enim alium de peccatis arguit, ipse a peccato debet esse alienus“⁵³⁾. Zuerst solle der sich selbst bessern, der andere zu einem guten Leben anhalten wolle. Ausführlich äußert sich hierüber Isidor in seinem Sentenzenwerk. Es sind wundervolle Gedanken, die er in kurzen Sätzen über die Stellung der Priester und ihren Pflichtenkreis ausspricht, indem er besonders die Übereinstimmung zwischen Lehre und Leben fordert⁵⁴⁾: „Qui bene docet et male vivit, videtur bonum malo coniungere, lucem tenebris miscere, veritatem mendacio mutare“⁵⁵⁾. Wichtig ist ihm

50) Ebd. Nr. 5.

51) L. II. c. 5 Nr. 5.

52) Ebd. Nr. 5.

53) Ebd. Nr. 15. Vgl. zur Frage der Absetzung der Kleriker unten. Auffallen muß, daß er, wo er hier über die Amtsgewalt des Bischofs und nachher der Presbyter spricht, auf die Buße im einzelnen nicht eingeht.

54) Vgl. dazu Sent. III, 23–46.

55) Sent. III, 37.

vor allem, zu zeigen, wie sie als Lehrer⁵⁶⁾ der Kirche ihre Untergebenen unterweisen und welche Mittel der Disziplin sie gegen diejenigen anwenden sollen, die sich verfehlt haben. In einem besonderen Kapitel handelt er demgemäß „de disciplina sacerdotum in his, qui delinquant“⁵⁷⁾. Ähnlich wie schon Julianus Pomerius und Cäsarius von Arles führt er aus, wiederum dem Gedanken nach Gregor folgend, daß es Aufgabe der Priester sei, nach den Sünden des Volkes zu forschen und den Sünder durch die Zurechtweisung wieder zu gewinnen. Diejenigen Priester können nicht heftig genug gerügt werden, die den Sünder nicht nur nicht zurechtweisen, sondern ihm schmeicheln, die ihn andererseits nicht aufnehmen, sondern ihn verachten. Der Priester muß die Sünden des Volkes wie seine eigenen beweinen, jedoch: „affectu compatiendi, non actione commissi“⁵⁸⁾. Hervorzuheben ist der Satz: „Sacerdotes curam debent habere de his, qui pereunt, ut eorum redargutione aut corrigantur a peccatis, aut, si incorrigibiles existunt, a b e c c l e s i a s e p a r e n t u r“⁵⁹⁾. Der Ausschluß erfolgt also erst, wenn der Sünder sich nicht bessern will: „Cum dolore enim abscindenda sunt, quae leniter sanari non possunt“⁶⁰⁾. Mit dem Ausschluß ist es aber nicht getan; es muß dem Büßer auch gezeigt werden, wie er leben soll: „Nonnulli praesules gregis quosdam pro peccato a c o m m u n i o n e e i c i u n t, ut poeniteant, sed quali sorte vivere debeant, ad melius exhortando non visitant“⁶¹⁾. Die guten Priester gehen auch den kleinen Verfehlungen (parva facta) des Volkes nach, um die ihnen Untergebenen gegen größere Übel sicherzustellen⁶²⁾. Wer im geheimen wegen seiner Sünden vermahnt, sich nicht bessern will, der muß öffentlich gerügt werden. Dasselbe gilt von den öffentlichen Vergehen: „Manifesta peccata non sunt occulta correptione purganda. Palam enim sunt arguendi, qui palam nocent, ut dum aperta obiurgatione sanantur, hi, qui eos imitando deliquerunt, corrigantur“⁶³⁾. Dieser Satz ist einem Schreiben, das in den älteren Ausgaben des Registers Gregors I. steht, jedoch in der Edition der Monumenta Germaniae von Ewald-Hartmann nicht

56) Sent. III, 36—41.

57) Sent. III, 46.

58) Sent. III, 46 Nr. 7.

59) Ebda. Nr. 4.

60) Ebda. Nr. 11.

61) Ebda. Nr. 8.

62) Ebda. Nr. 9.

63) Ebda. Nr. 13.

aufgenommen worden ist, entnommen⁶⁴). Er läuft auf dasselbe hinaus, was Gregor mit anderen Worten gesagt hat: „Nam quando et aliis cognoscentibus peccant, aliis cognoscentibus increpandi sunt, ne, si praedicator taceat, culpam approbasse videatur atque haec crescens in exemplum veniat, quam pastoris lingua non secatur“⁶⁵). Es ist notwendig, sagt Isidor, daß (eher) zur Rettung vieler einer verurteilt wird, als daß durch Freigabe des einzelnen viele zugrunde gehen⁶⁶). Die Mahnungen des Priesters zielen auf die Bekehrung des Sünders ab. Welch inneren Akte zu dieser Bekehrung erforderlich sind, was insbesondere Isidor über die Reue sagt, der er, wiederum an Gregor sich anschließend, ein besonderes Kapitel gewidmet hat⁶⁷), soll hier nicht erörtert werden. Was uns besonders interessiert, ist dies, daß er sich in mehreren Kapiteln über die Bekehrung und die Bekehrten verbreitet⁶⁸). Dabei fragt er auch: Wo, wann und wem wird die Nachlassung zuteil: *Ubi quippe? nisi intra ecclesiam catholicam? quando, nisi ante venturi exitus diem? . . . Qualibus, nisi conversis, qui per humilitatem ad parvulorum transeunt humilitatem?*⁶⁹). Schon diese Frage zeigt und auch die weiteren Ausführungen lassen erkennen, daß Isidor, wenn er hier von den „conversi“ redet, darunter nicht eine besondere Klasse unter den Pönitenten versteht, wovon die gallische Bußliteratur spricht.

64) Dies war der Grund, warum ich es in meiner Studie über das Sündenbekenntnis bei Gregor dem Großen nicht erwähnt habe. Das Zitat bei Isidor deutet aber darauf hin, daß dieses Schreiben, in dem auch von den Incestuösen die Rede ist, doch wohl von Gregor herrührt. Vgl. dazu oben S. 252.

65) Göller, Das Sündenbekenntnis etc. S. 9.

66) Sent. III, 16 Nr. 14.

67) Sent. II, 12. Die Definition der Reue stammt aus Gregor (Moral. 23, 13 u. Hom. 22 in Ezech.) und lautet: 1. „*Compunctio cordis est humilitas mentis cum lacrymis, exoriens de recordatione peccati et timore iudicii.*“ 2. „*Illa est conversis perfectior compunctionis affectio, quae omnes a se carnalium desideriorum affectus repellit, et intentionem suam toto mentis studio in Dei contemplatione defigit.*“ 3. „*Geminam esse compunctionem, quae propter Deum anima cuiusvis electi afficitur, id est, vel dum operum suorum mala considerat vel dum desiderio aeternae vitae suspirat.*“ 4. „*Quatuor esse qualitates affectionum, quibus mens iusti taedio salubri compungitur: hoc est memoria praeteritorum facinorum, recordatio futurarum poenarum, consideratio peregrinationis suae in huius vitae longinquitate, desiderium supernae patriae, quatenus ad eam quantocius valeat pervenire.*“ Dazu II, 8 Nr. 4: *Necesse est omni converso, ut post timorem consurgere ad charitatem Dei debeat quasi filius nec semper sub timore iaceat quasi servus.* Es tritt also die vollkommene Reue neben der unvollkommenen klar hervor wie bei Gregor.

68) Sent. II, 7—10.

69) Ebd. 7 Nr. 3.

Er denkt dabei ohne Zweifel an die Bekehrung der Menschen überhaupt. Das ergibt sich auch, wenn er von dem dreifachen Fortschritt des Bekehrten spricht: „Der erste besteht in der Abkehr vom Bösen, der zweite in der Übung des Guten, der dritte in der Erreichung des Lohnes für das gute Werk“⁷⁰⁾; oder wenn er sagt: „Manche bekehren sich aus innerer Herzensneigung zu Gott, manche aber erst gezwungen durch Heimsuchungen (plagis); manche Weltmenschen blähen sich zuerst in ihrer Überhebung auf, um erst nachher sich Gott zuzuwenden; manche bekehren sich im geheimen, ohne daß die Öffentlichkeit davon Kenntnis nimmt⁷¹⁾. Wie diese Bekehrung stufenweise vor sich geht, wie jeder, der sich bekehrt, zuerst seine Sünden beweinen muß, wie er von der Furcht zur Liebe Gottes fortschreiten soll⁷²⁾, wie er entschlossen sein soll, nicht mehr zu sündigen, wie auch der Bekehrte noch unter den Versuchungen zu leiden hat und durch die Erinnerung an frühere Sünden in seelische Konflikte gerät, welche Gefahren sich ergeben, wenn die Bekehrten, „für deren Seelenheil es bisweilen gut ist, den Ort, der an das frühere sündhafte Leben erinnert, zu wechseln“⁷³⁾, lässig sind und in irdischen Sorgen aufgehen, das veranschaulicht Isidor in mehreren, zum großen Teil, wie es scheint, von ihm selbst herührenden Sentenzen. Diese Sätze verraten eine große Erfahrung auf dem Gebiete der Seelenführung. Mit Aufmerksamkeit verfolgen wir sie. Unsere Spannung wächst, wenn wir dann zu einem weiteren Kapitel die Überschrift lesen: „De confessione peccatorum et poenitentia“⁷⁴⁾. Sie scheint anzudeuten, daß wir im einzelnen unterrichtet werden sollen über Beichte und Buße. Aber sobald wir näher zusehen, ergibt sich, daß Isidor nur im allgemeinen über diesen Gegenstand sich verbreitet, auf die Selbsterkenntnis, die Selbstanklage und das Bekenntnis vor Gott Gewicht legt und Fragen, vor wem man das Bekenntnis abzulegen hat, ob geheim oder öffentlich, welche Bußauflagen damit verbunden sind, wann und nach welchem Ritus die Rekonziliation stattfindet, hier nicht unmittelbar berührt.

70) Sent. II, 7 Nr. 7.

71) Ebd. Nr. 11.

72) Vgl. oben Anm. 67.

73) Sent. II, 10 Nr. 7: „Valet interdum conversis pro animae salute mutatio loci. Plerumque enim, dum mutatur locus, mutatur et mentis affectus. Congruum est enim inde etiam corporaliter avelli, ubi quisque illecebris deservivit; nam locus, ubi prave quisque vixit, hoc in aspectu mentis opponit, quod semper ibi vel cogitavit vel gessit.“

74) Sent. II, 13.

Wenn er mit dem Satze Gregors beginnt: „Ex eo unusquisque iustus esse incipit, ex quo sui accusator extiterit“ und dann weiter sagt, daß der Sünder sowohl das Gute, das er unterlassen als auch das Böse, das er getan, beweinen solle, so war das im Vorausgehenden schon enthalten. Konkreter klingt der Satz: „Ille poenitentiam digne agit, qui reatum suum satisfactione legitima plangit“⁷⁵). Gegen den Rückfall in die Sünde wendet sich der weitere Satz: „Ille poenitentiam digne agit, qui sic praeterita mala deplorat, ut futura iterum non committat. Nam qui plangit peccatum et iterum admittit peccatum, quasi, si quis lavet laterem crudum, quem, quanto magis eluerit, tanto amplius lutum fecit“⁷⁶). Das sind Gedanken, wie sie schon Ambrosius, Cassian und Gregor ausgesprochen haben. Neues ist darin nicht enthalten. Dasselbe gilt auch von den weiteren Sentenzen dieses Kapitels, wo aufgefordert wird, rechtzeitig in dieser Welt Buße zu tun. Jeder, der, solange er noch sündigen kann, Buße tut und während seines Lebens sich von allen Vergehen abwendet und bessert, wird ohne Zweifel in die ewige Ruhe eingehen⁷⁷): „Qui autem prave vivendo poenitentiam in mortis agit periculo, sicut eius damnatio incerta est, sic remissio dubia. Qui ergo cupit certus esse in morte de indulgentia, sanus poeniteat sanusque perpetrata facinora defleat“⁷⁸). Mit diesem Satz berührt Isidor ein im 5. Jahrhundert besonders in Gallien viel besprochenes Thema, das in der Frage gipfelt, ob die Pönitentz im letzten Augenblicke noch etwas nütze, wobei u. a. Faustus von Reji eine im wesentlichen ablehnende Antwort gab, während Cäsarius von Arles sie neben Avitus von Vienne unter bestimmten Voraussetzungen bejahte⁷⁹). Der obige Satz, der wohl einem Faustus von Reji nahestehenden Schriftsteller entnommen ist, läßt diese Frage zum mindesten zweifelhaft. Es ist nun bemerkenswert, daß Isidor gleich im

75) Ebda. Nr. 6. Vgl. vorher auch Nr. 3: Tunc autem iudicium de se quisque sumit, quando per dignam poenitentiam sua prava facta condemnat. Nr. 4: Amara poenitentiae facit animam et sua facta subtilius discutere et dona Dei quae contempsit flendo commemorare. Nihil autem peius quam culpam agnoscere et non deflare.

76) Ebda. Nr. 7; vgl. auch Sent. II. 16: De his, qui ad delictum post lacrymas revertuntur; Nr. 2: Canis reversus ad vomitum est poenitens ad peccatum. Multi enim lacrymas indesinenter fundunt et peccare non desinunt... 3. Qui et praeterita vult plangere et actionibus secularibus incubare, iste mundationem non habet, quoniam adhuc agit, quae poenitendo deflare ponit.

77) Ebda. Nr. 14.

78) Ebda. Nr. 15.

79) Vgl. Poschmann 111 ff.; Göller, Studien 86 ff.

folgenden Kapitel, wo er vor der Verzweiflung warnt, in wiederholten Sentenzen den Gedanken zum Ausdruck bringt, daß niemand verzweifeln dürfe, auch wenn er sich erst gegen Ende seines Lebens bekehre: „Unumquemque enim Deus de suo fine, non de vita praeterita iudicat“⁸⁰). Viele kehrten erst, von der Gnade erfaßt, im letzten Augenblick zu Gott zurück und wüschen ihre früheren Sünden durch die täglichen Tränen ab: „Quibus iuste totum, quod deliquerant, ignoscitur“. Dieses Kapitel abschließend, sagt Isidor: „In vita hominis finis quaerendus est, quoniam Deus non respicit, quales antea viximus, sed quales circa finem vitae existimus.“

Wie aus dem bisher Gesagten hervorgeht, berührt Isidor die Frage des Sündenbekenntnisses, auf das in der Überschrift ausdrücklich Bezug genommen wird, doch nur insoweit, als er von der Selbstanklage des Sünders und damit dem Bekenntnis Gott gegenüber spricht. Ist hiernach das Bekenntnis vor dem Priester völlig bei ihm ausgeschaltet? Keineswegs. Denn abgesehen davon, daß es nach seiner eigenen Angabe eine Nachlassung der Sünde nur in der Kirche gibt und er nicht bloß die Erkenntnis der Schuld, sondern auch ihre Beweinung durch die Buße, was ja doch schon indirekt auf ein Bekenntnis vor anderen schließen läßt, fordert⁸¹), steht er ganz in dem Gedankenkreis und in Abhängigkeit von Gregor dem Großen, der unzweideutig über das Sündenbekenntnis vor dem Priester sich geäußert hat⁸²).

Wir haben gesehen, wie nachdrücklich Isidor im Anschluß an Gregor I. den Priester auffordert, sich der Sünder anzunehmen, auf die Besserung ihres Lebens zu dringen, sie zurechtzuweisen, zu heilen und wenn alle Mahnungen nichts fruchteten, sie auszuschließen. Das setzt zum mindesten voraus, daß der Sünder ihm seine Vergehen eingestand. Wie sollte er geheilt werden, wenn er die Wunden nicht aufdeckte? Er wird hier nicht anders gedacht haben als Gregor, der die gleiche Forderung aufstellt und diejenigen tadelt, die „aut sic dimittant peccata, ut non corrigant, aut sic quasi corrigendo feriunt, ut non dimittant.“ Und wenn letzterer es als Ziel der Predigt des kirchlichen Lehrers gegen das

80) Sent. II, 14 Nr. 6.

81) Vgl. dazu Poschmann 283: Auf ein Sündenbekenntnis vor anderen dringt Isidor nicht ausdrücklich. Indes zeigt schon die erwähnte Bemerkung über das heuchlerische Sündenbekenntnis, daß man tatsächlich das Bekenntnis auch „vor anderen ablegte“, wobei die Priester naturgemäß die Nächsten gewesen.

82) Ausführlich hierüber Göller, Das Sündenbekenntnis bei Gregor dem Großen 6 ff.

Böse bezeichnet, daß das Herz der Zuhörer entzündet werde und infolgedessen viele bei ihm zum Sündenbekenntnis sich einfänden und ihn unter Tränen anflehten, Fürbitter für ihre Sünden zu sein, damit er durch sein Gebet ihre Schuld tilge — *ut ipse orando deleat culpas, quas praedicando manifestat* —, so wird auch jener denselben Standpunkt vertreten haben.

Dazu kommt, daß sich Isidor in seinem Werke „*De officiis*“⁸³⁾ doch noch ausführlicher über Buße und Büsser ausgesprochen und dabei auch das Bekenntnis vor dem Priester vorausgesetzt hat. Die Pönitenten werden hier zwischen den Mönchen, Jungfrauen und Witwen als besonderer Stand behandelt⁸⁴⁾. Es wird hingewiesen auf Job, „der in cilicio et cinere seine Sünden beweinte“, David, „der poenitentiae confessione seine Schuld heilte“, die Niniviten und viele andere, die „ihre Sünden bekannt und Buße getan haben.“ Die Definition, die hier von dem Begriff „poenitentia“ gegeben wird⁸⁵⁾, weicht von derjenigen der Etymologien ab. Sie berücksichtigt vor allem die Wirkung der Buße. Während Isidor in den Etymologien im einzelnen nach Tertullian und Pacian die mit der Exomologese verbundenen Bußakte hervorhebt, weist er hier auf einen Gebrauch hin, der als völlig neu erscheint, indem er sagt: „*Hi vero, qui poenitentiam agunt, proinde capillos et barbam nutriunt, ut demonstrent abundantiam criminum, quibus caput peccatoris gravatur. Capilli enim pro vitiis accipiuntur*“⁸⁶⁾. Die Buße soll also auch nach den Angaben Isidors in der Haartracht äußerlich in die Erscheinung treten, aber auffallenderweise nicht, wie Cäsarius von Arles und die gallischen und spanischen Synoden wollen, durch Abscheren der Haare, sondern durch deren Pflege. „Diejenigen, die Buße tun, pflegen deshalb Haare und Bart, um damit die Überfülle der Verbrechen, durch die das Haupt des Sünders belastet ist, anzudeuten.“ Sie nehmen diese Schande für ihre Sündenschuld auf sich. Entspricht diese Angabe wirklich der damaligen spanischen Praxis? Tatsächlich wird sonst nirgends davon berichtet. Im Gegenteil. Sowohl die vierte, von Isidor selbst geleitete wie auch die sechste (638) und zwölfte Synode von Toledo (681) bestätigen noch die Sitte des Haarabschneidens der Pönitenten. Es ist hiernach anzunehmen, daß entweder die gegenteilige Sitte nur in Sevilla bestand, oder aber

83) II, 17, Arevalo VI, 363 ff.

84) Überschrift: *De poenitentibus*.

85) Vgl. oben 256 ff.

86) Eda. Nr. 3.

daß Isidor diese Stelle einem anderen, nicht spanischen Schriftsteller entnommen hat, ohne daß jedoch Näheres darüber festgestellt werden kann. Wenn Arevalo zur Erklärung auf Fabiola hinweist⁸⁷⁾, die mit aufgelösten Haaren (*sparso crine*) Buße tat⁸⁸⁾, so ist hiermit nichts bewiesen. Denn nach c. 12 der dritten Synode zu Toledo (589) sollten nur dem büßenden Manne die Haare abgeschnitten werden, die Frau aber das Bußkleid anlegen. Den Gebrauch des Cilicium, des Bußsacks, der aus Ziegenfellen hergestellt wurde, deutet Isidor als Erinnerung an die Sünden, da beim kommenden Gericht die Böcke zur Linken stünden⁸⁹⁾. Er scheint hiernach die Äußerung des Cäsarius von Arles, der den angeführten Brauch damit begründet, daß die Ziegen die Sünden bedeuteten und der Sünder damit sich als Bock, nicht als Lamm bekenne, nicht gekannt zu haben⁹⁰⁾. Im weiteren Teil dieses Kapitels wie in dem folgenden, wo er über die Bedeutung der Buße in Sack und Asche spricht, hat er wieder Gregor, zum Teil wörtlich, zum Teil in freier Verwendung, benützt, so in dem Satze: „Bene ergo in cilicio et cinere poenitens deplorat peccatum, quia in cilicio asperitas est et punctio peccatorum, in cinere autem pulvis ostenditur mortuorum“⁹¹⁾. Dem nach der (nicht wiederholten) Taufe Gefallenen, führt Isidor dann weiter aus⁹²⁾, gewährt die Kirche Unterstützung durch das Heilmittel der Pönitentz. Alle bedürfen dieses Heilmittels:

„Cuius remedii egere se cuncti agnoscere debent pro quotidianis humanae fragilitatis excessibus, sine quibus in hac vita esse non possumus, horum (honorum?) duntaxat dignitate servata, ita ut a sacerdotibus et levitis Deo tantum teste fiat; a caeteris vero antestante coram Deo solemniter sacerdote, ut hoc tegat fructuosa confessio, quod temerarius appetitus aut ignorantiae notatur contraxisse neglectus, ut, sicut in baptismo omnes

87) VI, 443 Anm. 3.

88) Vgl. G ö l l e r, *Analekten* 63.

89) Ähnlich in der Regel des Fructuosus: „Vestimentum vero cilicinum praebere iubemus, qualiter per id compuncti per haedos a sinistris suorum semper reminiscantur peccatorum“ und die 8. der Eligius von Noyon zugeschriebenen Predigten (M. 87, 620), G ö l l e r, *Studien* 70.

90) Es kann in diesem Zusammenhang darauf hingewiesen werden, wie sich Isidor über die Tonsur der Kleriker äußert. Sie ist nach *de off.* II, 4 Nr. 3 ein bestimmtes Zeichen: „scilicet ut hoc signo in religione vitia resecentur et criminibus carnis nostrae quasi crinibus exuamur atque innovatis sensibus ut comis rudibus enitescamus.“

91) *De off.* II, 17 Nr. 4.

92) *Ebda.* Nr. 5.

iniquitates remitti vel per martyrium nulli peccata credimus impu-
tari, ita per poenitentiae compunctionem fructuosam universa
fateamur deleri peccata. Lacrymae enim poenitentium apud Deum
pro baptisate reputantur“⁹³). Der letzte Satz dieser bedeutsamen
Stelle erinnert an das Wort Leos I.: „Peccata . . . aut baptismi aquis
aut poenitentiae lacrimis abluuntur“⁹⁴). Was im übrigen Isidor mit
diesen Worten sagen will, ist schwer festzustellen. Nach der An-
schauung der vorausgehenden Zeit, sah man, wie u. a. Augustin,
Cäsarius von Arles und Gregor I. dartun, diejenigen Verfehlungen,
ohne die nun einmal der Mensch nicht sein könne⁹⁵), als leichte
Sünden (peccata levia, minuta) an, die dem kirchlichen Bußverfahren
nicht unterstellt zu werden brauchten, sondern durch die fünfte
Vaterunserbitte, Almosen und andere gute Werke getilgt werden
konnten. Bei dieser Voraussetzung versteht man nicht, welchen
Sinn der Hinweis auf den Unterschied zwischen der Buße der
Priester und Laien hier haben soll. Denn wenn auch alle Ver-
fehlungen in irgendeiner Form des Heilmittels der Buße bedurften,
so genügte es doch bei leichten Vergehen, so gewiß sie auch dem
kirchlichen Bußverfahren unterstellt werden konnten, privatim „Deo
tantum teste“ dafür Buße zu tun. Liegt hier nicht eine Korruption
des Textes vor⁹⁶) oder soll man wirklich annehmen, „daß der
Bischof von Sevilla die Kirchenbuße von allen verlangt für die
unvermeidlichen täglichen Verfehlungen“, was man als „bezeichnend
für das Entwicklungsstadium, auf dem das kirchliche Bußwesen
angelangt ist“, angesehen hat?⁹⁷). Wie dem auch sei, wichtig ist
jedenfalls die Wendung, „antestante coram Deo solemniter sacer-
dote“, die auf die Vermittlung des „Priesters“, also des Bischofs, und
zwar „in feierlicher Form“ (solemniter) hinweist, und zugleich ein
Sündenbekenntnis (fructuosa confessio) voraussetzt. Mit Augustin fügt
Isidor dann hinzu: „In actione poenitudinis non tam consideranda
est mensura temporis quam doloris.“ Nochmals kommt er auch
hier auf die Frage der Verschiebung der Buße bis zum letzten Augen-
blick zu sprechen. Zwar soll keiner verzweifeln, auch wenn er erst

93) Ebda. Nr. 6.

94) Sermo 49, 6 (Migne 54, 305).

95) Vgl. oben 259.

96) Arevalo bemerkt (S. 444, Anm. 1) dazu: Offendit quosdam hic locus, qui non advertere de poenitentia publica loqui Isidorum.

97) Poschmann 286.

gegen Ende seines Lebens die Sünde aufgibt und sich bekehrt. Aber es gilt doch die Wahrheit: „Etsi bona est ad extremum conversio, tamen multo melior est, quae longe ante finem agitur, ut ab hac vita securius transeat.“

Es ist beachtenswert, daß Isidor in seinen Ausführungen über die verschiedenen Gebräuche in den einzelnen Kirchen⁹⁸⁾ nicht von der Bußdisziplin spricht. Dagegen äußert er sich über den öfteren Empfang der Kommunion und hebt hervor, daß die einen täglich kommunizierten, die anderen nur an bestimmten Tagen. Hierauf kommt er nun auch in dem Kapitel über das Meßopfer zu sprechen, wobei er auch die Buße berührt. Er billigt hier die Meinung derer, die sagten, man solle, wo keine Sünde im Wege stehe, die Eucharistie täglich empfangen, wenn man mit der nötigen religiösen Verfassung, Devotion und Demut hinzutrete. Das gibt ihm zugleich Veranlassung, sich im Anschluß an Augustin über die Sünde als Hindernis der Kommunion und die Notwendigkeit der Buße zu äußern, indem er sagt: „Ceterum, si talia sunt peccata, quae quasi mortuum ab altari removeant, prius agenda poenitentia est, ac sic deinde hoc salutiferum medicamentum tunc suscipiendum. Qui enim manducaverit indigne, iudicium sibi manducat et bibit. Hoc est enim indigne accipere, si eo tempore quis accipiat, quo debet agere poenitentiam. Ceterum si non sunt tanta peccata, ut excommunicandus quisque iudicetur, non se debet a medicina Dominici corporis separare, ne, dum forte diu abstinendus prohibetur, a Christi corpore separetur. Manifestum est enim, eos vivere, qui corpus eius attingunt. Unde timendum est, ne, dum diu quisque separatur a Christi corpore, alienus remaneat a salute, ipso dicente: Nisi comederitis carnem filii hominis et hiberitis eius sanguinem, non habebitis vitam in vobis. Qui enim iam peccare quievit, communicare non desinat“⁹⁹⁾).

Wir wissen, wie außer Augustin besonders auch Pacian und Ambrosius nicht minder wie Leo I. und Cäsarius v. Arles vor dem unwürdigen Empfang der Kommunion warnten. Im vorliegenden Falle übernimmt Isidor die an die Frage, ob man täglich die heilige Eucharistie empfangen solle, sich anschließenden Worte im Briefe

98) De off. I, 44: De vario usu ecclesiarum.

99) Ebda. I, 44 Nr. 2.

Augustins an Januarius, jedoch mit einigen Modifikationen¹⁰⁰). Diese Änderungen sind aber keineswegs derart, daß man berechtigt wäre, sie für die nicht bewiesene Theorie¹⁰¹) in die Wagschale zu werfen, daß es auch bei schweren Vergehen, um sich der Kommunion wieder würdig zu machen, genügt habe, eine Zeit lang dem Altare fernzubleiben und rein private Werke der Buße zu tun, ohne sich der Kirchenbuße zu unterwerfen¹⁰²). Wenn Isidor wirklich aus diesem Grund alle Ausdrücke in dem entlehnten Text, die auf die Kirchenbuße bezogen werden müßten, „peinlich“ vermeiden wollte, warum gebrauchte er dann Wendungen, wie „ut excommunicandus quisque iudicetur“ und „ne, dum forte diu abstinendus prohibetur, a Christi corpore separetur“, woraus doch unzweifelhaft hervorgeht, daß er nicht von einem (vorübergehenden) persönlichen Selbstausschluß, sondern von einem Ausschluß durch einen dritten, natürlich den kirchlichen Vorsteher sprechen wollte und demgemäß die Kirchenbuße im Auge hatte? Isidor gedachte offenbar nichts anderes zu sagen, als was Augustin zum Ausdruck bringen wollte und in einer ihm zugeschriebenen, jedoch der Zeit Cäsarius' von Arles angehörenden Predigt ausgesprochen wird¹⁰³): „Ergo vos fratres, hortor atque commoneo, ut si quis ex vobis conscius criminum suorum indignum se communione ecclesiastica putat, dignum se esse faciat. Dicitis: quomodo aliquis dignum se facere possit? Quomodo, nisi ut errores pristinos relinquat et poenitentiam petat, ut qui criminum suorum sorde pollutus est, exomologesis satisfactio ne mundetur.“ Was die Mahnung, sich nicht der Kommunion zu enthalten, wo keine Verbrechen dieser Art vorlägen, angeht, so erinnert man sich dabei der Worte des hl. Ambrosius: „Hi saeviores in se iudices sunt, qui poenam praescribunt sibi, declinant remedium,

100) Ep. 54, 3 (Migne 33, 201). Die Stelle lautet: „Imo si tanta est plaga peccati atque impetus morbi, ut medicamenta talia (corporis et sanguinis Domini) differenda sint, auctoritate antistitis debet quisque ab altario removeri ad agendam poenitentiam et eadem auctoritate reconciliari; hoc est enim indigne accipere, si eo tempore accipiat, quo debet agere poenitentiam, non ut arbitrio suo, cum libet, vel auferat se communioni vel reddat. Ceterum peccata si tanta non sunt, ut excommunicandus quisque iudicetur, non se debet a quotidiana medicina Domini corporis separare.“

101) Vgl. Poschmann 244 ff., 292 ff. Vgl. dazu Göller, Studien 63 ff., wo die ganze Frage ausführlich im Anschluß an Cäsarius von Arles erörtert ist.

102) Dafür ist auch die Äußerung Sent. I, 22 Nr. 7 nicht beweiskräftig: „Qui scelerate vivunt in ecclesia et communicare non desinunt putantes se tali communione mundari, discant nihil ad emundationem sibi proficere.“

103) Vgl. Göller, Studien 65 (Sermo 255 in Appendix der Werke Augustins).

quos vel poenam suam conveniebat dolere, quia coelesti fraudarentur gratia“¹⁰⁴). So steht also die Äußerung Isidors ganz im Gedankenkreis der beiden Väter und bringt gerade dadurch, daß er sich nicht sklavisch an den Wortlaut hält, wohl aber ihre Gedanken zum Teil mit wörtlichen Entlehnungen übernimmt, zum Ausdruck, daß er ihre Auffassung teilt.

Neben den Etymologien darf auch auf die Synonyma Isidors¹⁰⁵), auch „Liber lamentationum“ genannt, hingewiesen werden. Diese „norma vivendi“, wie sie Isidor selbst bezeichnet, enthält eine stürmische Klage des ins Elend geratenen Sünders, deren Wirkung noch gesteigert wird durch die Häufung gleichlautender oder ähnlich klingender Wendungen. Sie beginnt:

Anima mea in angustiis est, spiritus meus aestuat, cor meum fluctuat;

Angustia animi possidet me; angustia animi affligit me;

Circumdatus sum omnibus modis, circumspectus aerumniis, circumclusus adversis;

Obsitus miseriis, opertus in felicitate, oppressus angustiis;

Non reperio uspiam tanti mali perfugium, tanti doloris non invenio argumentum;

Evadendae calamitatis indicia non comprehendo, minuendi doloris argumenta non colligo; effugiendi funeris vestigia non invenio;

Ubique me infelicitas mea persequitur, domi forisque mea calamitas me non deserit.

Die Schrift ist in Form eines Zwiegesprächs zwischen dem klagenden Menschen und der Vernunft gehalten. Der Mensch jammert über sein Elend, sein Leid, seine Verlassenheit, über Verleumdungen und Verfolgungen. Die Klage steigert sich fast bis zur Verzweiflung. Die Vernunft antwortet und macht ihn aufmerksam auf die Ursache seines Zustandes, die Sünde, und hält ihm selbst den Spiegel seiner Laster vor. Heu me! heu infelicem me, heu miserum me! ruft er nun aus. Er erkennt seine seelische Verfassung, er will sich herausarbeiten, aber die Gewohnheit hält ihn fest. Wie soll er sich davon losreißen? Die Vernunft zeigt ihm den Weg. Er läßt sich davon überzeugen, daß das, was sie ihm sagt, für ihn zutreffend ist; aber

104) De poen. II, 9 Nr. 90.

105) A re val o VI, 474 ff.

nun will er wissen: „Si est spes in confessione, si est fiducia, si est remissio, si est venia, si est indulgentia, si est locus per poenitentiam.“ Die Antwort lautet: „Est plane, est utique, est prorsus, est procul dubio, est profecto. Confessio sanat, confessio iustificat, confessio peccati veniam donat, omnis spes (veniae) in confessione consistit, in confessione locus misericordiae est“¹⁰⁶). Er dürfe nicht verzweifeln, er solle Hoffnung haben: „facile poenitentibus divina clementia subvenit, per poenitentiam indulgentia datur, per poenitentiam delicta omnia absterguntur.“ Er faßt wieder Mut, die Vernunft befestigt ihn in seinem Vertrauen zu Gott. Und nun folgt eine erschütternde Selbstanklage, die in fortgesetzter Steigerung das ganze Innere durchfurcht, verbunden mit einem tief ergreifenden Reuegebet, das in seiner Art einzig dasteht. Der Sünder schreit förmlich auf zu Gott. Die Schrecken des Gerichtes durchzittern seine Seele. Er sieht sich nach Fürbittern um: Er wendet sich an alle heiligen Männer, er fleht das ganze Volk der Heiligen, den ganzen Chor der Gerechten an, ihn durch ihre Gebete beim Herrn zu unterstützen, damit er Verzeihung erlange. Wiederum schaut er auf zu Gott: „Peccavi Deus miserere mei; peccavi Deus propitiare mihi.“ Das Gebet klingt aus in die Worte: Siehe, schon steht der furchtbare Tag bevor, schon naht der letzte Tag, schon droht das Ende des Lebens; nichts bleibt mir übrig außer dem Grabeshügel, nichts außer der Gruft; schone mich, bevor ich gehe; reinige mich von meiner Bosheit, bevor ich aus diesem Leben scheide; spreng die Ketten meiner Sünden, bevor ich sterbe. — Die Antwort lautet bejahend; jetzt kann er Verzeihung finden: „Deus tibi veniam tribuat, Deus tibi culpas tuas parcendo ignoscat.“ Kehre aber nach der Bußtrauer nicht mehr zur Sünde zurück, begehe nicht nochmals die beweinten Vergehen. Nichts nützen die Klagen, wenn die Sünden wiederholt werden. „Persiste ergo in confessione, esto in poenitentia fortiter confirmatus.“ Selig wirst du sein, wenn du durchhältst; selig, wenn du ausharrst; dann wird dein Werk vollendet sein, wenn du fest bleibst bis zum Ende.

Manche Motive in dieser Klage klingen, besonders da, wo der Sünder sich nach Fürbittern umsieht, an Ambrosius und Cäsarius

106) Diese Stelle findet sich in Sermo 254 des Appendix zu den Werken Augustins (Migne 39). Ich habe an anderer Stelle (Studien über das gallische Bußwesen, S. 105) diesen Sermo Caesarius von Arles zugeordnet. Die stilistische Form legt es nun nahe, daß der Verfasser des Sermo 254 aus Isidor geschöpft hat, daß also Caesarius nicht der Verfasser dieses Sermo ist.

von Arles an. Man erinnert sich der ergreifenden Worte, die Cäsarius den Sünder im Sermo 261 des Appendix zu den Werken Augustins sprechen läßt¹⁰⁷⁾. Aber auch die Gedankenwelt Gregors I. dringt durch. Im Kampfe gegen die Laster richtet sich Isidor hier vor allem auch gegen die Lüge. Er drängt auf den Geist der Versöhnung mit dem Nebenmenschen und verweist auf die goldene Regel: „*Quod tibi fieri vis fac alteri; quod vis, ut faciat alius tibi, hoc et tu facito illi*“ (c. 81). Hervorgehoben sei besonders, welcher Nachdruck auf die tägliche Gewissenserforschung und die Bekämpfung der Gedanken­sünden gelegt wird: „*Cor tuum quotidie discute, cor tuum quotidie examina, privata examinatione occultorum tuorum latebras discute.*“ Bewahre, heißt es weiter, deine Seele vor einem schändlichen Gedanken; deinen Geist beschleiche keine Lüsternheit. Wisse, daß auch über deine Gedanken Gericht gehalten wird. „*Deus iudex et de cogitationibus iudicat animam.*“ Gehe schon der ersten Einflüsterung aus dem Wege. Widerstehe gleich im Anfang dem Gedanken, und du wirst dem übrigen entgehen. Man sieht, Isidor faßt hier alles zusammen, was seine Vorgänger über Sünde und Buße, Laster und Tugend zu sagen hatten. Es kommt ihm darauf an, grundsätzlich alles Wesentliche herauszustellen. Daher kann er am Schlusse sagen: „*Siehe, nun hast du die Mahnungen empfangen; es ist dir eine Lebensnorm gegeben worden; keine Unwissenheit kann dich mehr von der Sünde entschuldigen... Das Gesetz, dem du folgen sollst, habe ich dargelegt; wie du sein sollst, habe ich beschrieben; du hast nun die Kenntnis der Gebote. Du weißt nun, was es heißt, recht zu leben: Vide, ne ultra offendas.*“ Die Seele schließt mit einem freudigen Dankgebet, mit dem Wunsche, daß Gott ihr Führer sein möge: „*Nichts ist mir teurer, nichts süßer, nichts lieblicher, nichts angenehmer, nichts gefälliger, nichts leichter, nichts mir heiliger als du: Tu mihi supra vitam meam places.*“

Die Synonyma kennzeichnen Isidor als ausgezeichneten Herzenskennner. Wie ein erquickender Sprühregen in der Sommerschwüle fallen seine Trostworte auf das ausgetrocknete Herz: „*In seinem Urteil war er gerecht; in seiner Predigt unermüdlich, in seiner Mahnung freudig; er war eifrig darauf bedacht, die Seelen für Gott zu gewinnen*“, sagt sein Freund Braulio. Diese Züge Isidors begegnen uns auch im Lebensbilde des Cäsarius von Arles und erinnern uns an das, was von anderen Geistesmännern, wie Nicetius von Trier

107) Vgl. G ö l l e r, Studien 56 ff.

und Hilarius von Arles, in ihrem Verkehr mit den Sündern erzählt wird. Isidor ist sich selbst seiner Schwächen bewußt und bringt dieses Sündenbewußtsein auch sonst zum Ausdruck. An seine Aufforderung an den Sünder: „ut sic admissa defleat, ne iterum flenda committat“, knüpft er die Worte: „Vae mihi misero Isidoro, qui et poenitere retro acta negligo et adhuc poenitenda committo“¹⁰⁸); und seinen Brief an Bischof Leudefridus schließt er mit den Worten: „Post haec autem precari tuam sanctitatem non desino, ut pro me intercessor apud Dominum existas, ut, quia meo vitio lapsus sum, per te remissionem consequar peccatorum“¹⁰⁹).

Bei der Beurteilung der Stellung Isidors zum kirchlichen Bußwesen müssen schließlich auch die Bestimmungen der von ihm geleiteten 4. Synode von Toledo¹¹⁰) ins Auge gefaßt werden. Von König Sisenand berufen und 62 Bischöfen aus Spanien und der Gallia Narbonensis besucht, wurde sie am 5. Dezember 633 in der Kirche der hl. Leocadia eröffnet. Mit ihren 75 Canones, die mit dem Glaubensbekenntnis beginnen, auf eine Vereinheitlichung der Liturgie in Spanien drängen und die verschiedensten Seiten des kirchlichen Lebens berühren, darf sie als die bedeutendste der westgotischen Synoden bezeichnet werden. Mit dem Bußwesen beschäftigen sich der 54. und 55. Kanon. Im letzteren wird verfügt, daß diejenigen von den Weltleuten, die die Buße empfangend, sich geschoren hätten, aber nachher pflichtvergessen wieder Laien geworden seien, vom Bischof festgenommen und zum Pönitentienleben, das sie aufgegeben, zurückgerufen werden sollten¹¹¹). Im Falle der Renitenz seien sie als Apostaten feierlich (coram ecclesia) mit dem

108) Sent. II, 16 Nr. 4.

109) Arevalo VI, 561.

110) Hefele III, 78 ff.; Mansi X, 611; Gonzalez II, 261; Gams 2, 2 S. 90.

111) „Quicumque ex saecularibus accipientes poenitentiam totonderunt se et rursus praevaricantes laici effecti sunt comprehensi ab episcopo suo ad poenitentiam, ex qua recesserunt, revocentur. Quod si aliqui per poenitentiam irrevocabiles sunt nec admoniti revertentur, vere ut apostatae coram ecclesia anathematis sententia condemnentur. Non aliter et hi qui detonsi a parentibus aut sponte sua amissis parentibus seipsos religioni devoverunt et postea habitum saecularem sumpserunt et iidem a sacerdote comprehensi ad cultum religionis acta prius poenitentia revocentur. Quodsi reverti non possunt, vere ut apostatae anathematis sententiae subiiciantur. Quae forma servabitur etiam in viduis virginibusque sacris ac poenitentibus feminis, quae sanctimoniam habitum induerunt et postea aut vestem mutaverunt aut ad nuptias transierunt.“

Anathem zu belegen. Die gleiche Strafe wird auch denjenigen Männern zgedacht, die das Religiosengewand wieder mit dem weltlichen vertauschten, und ebenso den Witwen, gottgeweihten Jungfrauen und weiblichen Pönitenten (poenitentibus feminis), die das Sanktimonialenkleid genommen, aber nachher wieder ablegten oder sich verheirateten.

Die Pönitenten werden also hier als besonderer Stand neben den Religiösen und denjenigen Witwen, die, wie der folgende Kanon erkennen läßt, nicht in der Welt blieben (saeculares viduae), sondern nach Ablegung des weltlichen Kleides (sub religioso cultu in conspectu sacerdotis vel ecclesiae) Sanktimonialen wurden¹¹²⁾, genannt und den gleichen Bestimmungen unterworfen. Dieser Kanon sagt an sich nichts Neues. Er unterstreicht nur, was schon, wie wir gesehen, auf der 3. Synode von Toledo und derjenigen von Barcelona verfügt worden war und auch in Gallien geübt wurde. Die Synode von Agde (506), die bestimmte, daß die Pönitenten zur Zeit, wo sie um die Buße nachsuchten, die Handauflegung und das Cilicium vom Priester empfangen sollten, fügte hinzu: „Si autem comas non deposuerint aut vestimenta non mutaverint, abiiciantur.“ Auffallen muß, daß auf dieser Synode, wo doch Isidor den Vorsitz führte, vom Abscheren der Haare die Rede ist, während er an anderer Stelle, wie wir gesehen haben, das Tragen der langen Haare als Zeichen des Büsserstandes ansieht¹¹³⁾.

An zweiter Stelle ist neben dieser Bestimmung der Synode von Toledo auch der unmittelbar vorhergehende Kanon (54) zu nennen, dessen Wortlaut wegen seiner Bedeutung für die Bußgeschichte hier angeführt sei. Es heißt da: „Hi qui in discrimine constituti poenitentiam accipiunt nulla manifesta scelera confitentes, sed tantum peccatores se praedicantes, huiusmodi, si revaluerint, possunt etiam pro morum probitate ad gradus ecclesiasticos pervenire. Qui vero ita poenitentiam accipiunt, ut aliquod mortale peccatum perpetrasse publice fateantur, ad clerum vel honores ecclesiasticos pervenire nullatenus possunt, quia se confessione propria notaverunt.“ Auch dieser Kanon steht für sich nicht isoliert

112) Es werden also zwei Klassen von Witwen unterschieden. Wenn hier von den „poenitentes feminae, quae sanctimonialium habitum induerunt“ die Rede ist, sind demgemäß diese nicht von anderen feminae poenitentes zu unterscheiden, die nicht das Klostergewand nahmen?

113) Vgl. oben 266.

da, sondern spricht nur deutlicher aus, was schon die Synode von Gerunda (517) verfügt hatte und die 13. Synode von Toledo (c. 10) später wiederholte. Er gewinnt besondere Bedeutung für die Frage des Sündenbekenntnisses, das als selbstverständlich vorausgesetzt wird, zugleich aber auch für den Nachweis, daß man — gedacht ist hier an die Todesgefahr — auch die Buße empfangen konnte, wenn man sich keiner offenkundigen schweren Vergehen anzuklagen hatte, ja sogar, wenn man sich nur als Sünder im allgemeinen bekannte. Der Begriff der „manifesta peccata“ war jener Zeit geläufig. Zwar ist er, streng genommen, nicht völlig identisch mit dem der „peccata publica“, da ein Vergehen offenkundig oder ein Verbrecher einer Tat überführt sein kann, ohne daß die breite Öffentlichkeit davon weiß. Aber er wird auch im letzteren Sinne angewandt. Isidor sagt im Anschluß an Gregor I.: *Maiores est culpa manifeste quam occulte peccare* ¹¹⁴). *Dupliciter enim reus est, qui aperte delinquit, quia et agit et docet . . . Multi enim publice delinquentes sine ullo pudore sua flagitia praedicant nec ulla utuntur sceleris verecundia.*“ Viele brüsten sich ihrer Vergehen und schämen sich ihrer nicht ¹¹⁵). Isidor denkt also an öffentliche Sünder. Wenn es dann heißt, daß solche, die öffentlich eingestanden, eine Todsünde begangen zu haben, nicht in den Klerus aufgenommen werden könnten, da sie sich durch ihr eigenes Bekenntnis bloßgestellt hätten, so scheint daraus hervorzugehen, daß in Spanien, entgegen dem von Leo I. ausgesprochenen Verbot, noch ein öffentliches Bekenntnis geheimer Sünden üblich war. Allein es ist dabei nicht zu übersehen, daß von „scelera manifesta“ die Rede ist, also von augenscheinlichen Vergehen, die der Pönitent öffentlich eingesteht. Denkbar wäre auch, daß einzelne Pönitenten angesichts des Todes freiwillig geheime schwere Vergehen öffentlich bekannten, ohne daß dazu die Canones verpflichten wollten. Die Synode von Gerunda spricht zum Unterschied hievon zwar nicht von dem öffentlichen Bekenntnis der Sünde, setzt aber den Fall eines in der Krankheit beim Empfang der Buße bekannten schweren Vergehens voraus, wenn sie nur denjenigen zum klerikalen Stande zuläßt, der nach seiner Rekonvaleszenz

114) An anderer Stelle Sent. III, 12 stellt er einander gegenüber: *secrete — publice, occulte — manifeste.*

115) Vgl. dazu Sentent. I, II, 11 Nr. 3: „*sunt qui non solum non dolent gessisse malum, sed etiam de ipso malo opere gloriantur.*“ Ähnlich hatte sich schon Caesarius von Arles ausgesprochen.

sich nicht öffentlich der Buße unterwerfen mußte. Im übrigen werden wir die Tragweite dieser Bestimmung noch im Zusammenhang mit dem schon erwähnten 10. Kanon der 13. Synode von Toledo zu erörtern haben.

Was den Fall angeht, daß ein Sterbender die Buße empfing und sich vor allen Umstehenden, ohne daß von einem spezifizierten Bekenntnis die Rede ist, als Sünder erklärte, so kann hier auf einige, gerade in spanischen Quellen angeführte Beispiele hingewiesen werden. Im Vordergrund steht der Bericht über den sterbenden Isidor selbst. Sein Zeitgenosse Redemptus erzählt¹¹⁶⁾, daß er, als er sein Ende nahen sah, die beiden Bischöfe Johannes und Eparchius zu sich rief und sich von seiner Wohnung in die Kirche des Märtyrers Vincentius tragen ließ. Dort empfingen ihn unter Tränen Klerus und Volk. Er wurde im Chor in der Nähe der Altarschranken niedergelassen. Seiner Anordnung gemäß sollten die Frauen, die sich dort zusammengeschart hatten, weiter zurücktreten, damit er beim Empfang der Buße die Männer allein um sich habe. Während er nun von den beiden Bischöfen in Sack und Asche (in cinere et cilicio) eingehüllt wurde, breitete er seine Hände zum Himmel aus, klagte sich vor Gott in einem rührenden Gebet als Sünder an und bat ihn um Verzeihung. Hierauf empfing er aus den bischöflichen Händen den Leib und das Blut des Herrn und bat die Umstehenden um Verzeihung. Aber erst am vierten Tage nach der empfangenen Pönitenz (post diem confessionis vel poenitentiae quartum) verschied er. Er hatte sich an den drei vorhergehenden Tagen immer wieder zur Kirche führen lassen. Am vierten erhob er sich, hielt eine Ansprache an das Volk, segnete alle und starb. Isidor hatte also dem kirchlichen Brauch der Zeit entsprechend in seiner Krankheit wie die übrigen Gläubigen das Büsserkleid sich geben und mit Asche bestreuen lassen. Der Heilige, der sich keines schweren Vergehens bewußt war, legte kein spezifiziertes, sondern ein allgemeines Sündenbekenntnis ab. Dann empfing er das Viaticum. Man hielt also eine Beicht etwa der kleineren leichten Vergehen selbst im Todesfalle nicht für unbedingt nötig.

Lassen sich nicht ähnliche Beispiele aus derselben Zeit in anderen Quellen feststellen? Sehen wir uns um, so fällt unser Blick auf die dem Diakon Paulus von Merida zugeschriebene Schrift eines

116) Migne 81, 30.

Anonymus: „De vitis et miraculis patrum Emeritensium“¹¹⁷). Von ihm erfahren wir¹¹⁸), daß auch der Bischof Paul von Merida, früher griechischer Arzt, der durch einen sehr bemerkenswerten operativen Eingriff einmal einer schwangeren Frau das Leben rettete, durch große Heiligkeit und Tugend sich auszeichnete und, als er sein Ende kommen sah, sich zur Kirche der hl. Eulalia „in cellulam villissimam“ begab, wo er „in multa quiete constitutus in cilicio et cinere cubans“ nach einiger Zeit starb. Sein ihm nachfolgender Neffe Fidelis, den ihm griechische Kaufleute zufälligerweise zugeführt hatten, ließ sich ebenfalls, als er fühlte, daß er der Auflösung nahe sei, in die Kirche der hl. Eulalia bringen, wo er „multis lacrymarum satisfactionibus deflevit delicta“ und nach reichlicher Beschenkung von Gefangenen und Dürftigen verschied¹¹⁹). Von diesem erzählt Paulus, daß er wiederholt im Chor der Kirche mit den Heiligen des Himmels gesehen worden sei¹²⁰). Auch erblickte ihn eines Nachts ein Religiöse, wie er mit einer Menge von Heiligen aus der Kirche der hl. Eulalia kam und durch die Basilika der Märtyrer ging. Als dieser dem Heiligen davon erzählte und auf seine Frage, ob er es anderen erzählt habe, dies bejahte, erhielt er die Antwort: Es werde ihm das beim Gericht zwar nicht zur Schuld angerechnet werden, aber er müsse sterben. Er fährt fort: „Interim vade, communica, et da nobis osculum; valefac omnibus, quia iturus es tamen, et domui tuae sub omni festinatione dispone, et si desideras remedium poenitentiae, percipe.“ Nachdem er die Pönitenz empfangen, heißt es weiter, und seine Sachen geordnet hatte, verschied er in der folgenden Nacht. Auch hier ist aus den Zeilen zu lesen, daß der Empfang der Pönitenz nicht unbedingt erforderlich war, sondern davon abhängig gemacht wurde, ob der Kranke sie empfangen wollte bzw. moralisch mußte, wenn er sich eines schweren Vergehens bewußt war¹²¹).

Auch von Massona, dem Nachfolger des Bischofs Fidelis, erfahren wir¹²²), daß er, als er die Zeit seiner Auflösung für gekommen hielt, seinem Archidiakon den Wunsch ausdrückte, vor seinem

117) Migne 80, 115 ff.; De Smedt (Bruxellis 1884); vgl. Ballesteros, Historia de España I, 544.

118) Ebda. c. 4.

119) Ebda. c. 8.

120) Ebda. c. 7.

121) Ebda.

Hingang an einem einsamen Orte seine Sünden beweinen zu können. Nicht uninteressant für die Geschichte der Buße ist auch, was im Anschluß an eine gegen Massona gerichtete, aber vereitelte Verschwörung¹²³), an der auch sein Gegner, der arianische Bischof Sunna beteiligt war, gesagt wird. Der König Reccared verfügte damals harte Strafen. Von Sunna verlangte er, daß er sich zum katholischen Glauben bekehre und Buße tue und durch die Genugtuung der Tränen sein Vergehen beweine. Er aber wollte nichts davon wissen und wies das Ansinnen mit den Worten zurück: „Ego quid sit poenitentia ignoro; ob hoc compertum sit vobis, quia poenitentiam nescio et catholicus numquam ero, sed eo ritu, quo vixi, vivam aut pro religione, in qua nunc ab ineunte aetate mea permansi, libentissime moriar.“

3. Die Buße in der spanischen Literatur und Synodalgeseztgebung nach Isidor von Sevilla.

Nur wenig läßt sich aus dem im Verhältnis zu anderen Ländern immer noch reichen Schrifttum der auf Isidor folgenden spanischen Theologen für die Bußgeschichte entnehmen. Isidors Freund, Bischof Braulio von Saragossa, der die Korrektur zu den Etymologien gelesen und sie in zwanzig Bücher eingeteilt hat, vertrat ohne Zweifel dessen Standpunkt auf bußgeschichtlichem Gebiete. Er selbst hat in den wenigen von ihm noch erhaltenen Schriften¹²⁴) hierüber sich nicht verbreitet. Doch ist nicht unwichtig für seine Auffassung vom Bekenntnis der Sünden eine Notiz, die in einem seiner Briefe (Nr. 44) an den Presbyter Fructuosus steckt¹²⁵). Er sagt hier, zunächst allerdings im Hinblick auf sein persönliches Vertrauensverhältnis

122) Ebda. c. 20.

123) Ebda. c. 18. Der junge Graf Wittericus, dessen Mordversuch auf Massona wunderbarerweise, wie in c. 18 erzählt wird, abgewandt wurde, bekannte, niederfallend vor dem Bischof, unter Tränen seine Schuld (*confiteor peccatum meum*) und berichtete von einem gegen ihn geplanten weiteren Anschlag, indem er ausrief: „Ego vero infelix, qui me in tantum facinus miscui, a te piissimo domino indulgentiam peto, ut mihi tuis precibus veniam Dominus tribuat, precor ... facite in me quod bonum est et rectum videtur in oculis vestris.“

124) Vgl. Rauschen 9 u. 429; Schütte, Studien über den Schriftstellerkatalog des hl. Isidor (Breslau 1902) 102 ff.

125) Ml. 80, 592.

zu Fructuosus, aber doch sicher nicht ohne Beziehung auf das Sündenbekenntnis überhaupt: „Quid enim prodest ei pandere conscientiam, a quo non poteris culparum percipere remedia? Ergo illis profiteri debemus peccata, quorum orationibus sumimus adiumenta aut damus conversionis exempla. Emendabit et arguet me, ait, iustus in misericordia. Et de istis dicitur: „Confitemini alterutrum peccata vestra.“ Wie es scheint, hat Braulio hier den Priester im Auge. Besondere Bedeutung aber gewinnt diese Stelle im Zusammenhang mit all jenen Äußerungen der vorausgehenden Zeit, wo vom Bekenntnis der Sünden und deren Nachlassung durch die Interzession, also durch das Fürbittgebet des Priesters, das am stärksten von Leo I., aber auch von Gregor I. herausgehoben wird, die Rede ist.

Wir haben festgestellt, wie stark Isidor unter dem Einfluß Gregors I. stand. Das gilt besonders auch von Taius, dem Nachfolger Braulios auf dem Stuhl zu Saragossa¹²⁶). Sein großes Sentenzenwerk in fünf Büchern ist ein vollständiges Mosaik aus Zitaten Augustins, namentlich aber Gregors I. Da es nach sachlichen Gesichtspunkten geordnet ist, ist es zugleich ein vorzügliches Hilfsmittel, nach den verschiedenen Richtungen hin die Auffassung des Papstes kennen zu lernen. Das gilt auch von dessen Ausführungen über die Pflichten des kirchlichen Vorstehers gegenüber den Sündern, über Pönitenz (3, 47) und Confessio (3, 48), über die Tugend- und Lasterlehre Gregors und dessen Warnungen vor der unwürdigen Kommunion. Wir können hier im einzelnen davon absehen¹²⁷). Doch sei hervorgehoben, daß ein besonderes Kapitel¹²⁸) über die Binde- und Lösegewalt der Bischöfe handelt, die mit den Worten Gregors I. aus der 26. Homilie zu den Evangelien¹²⁹) charakterisiert wird. Darin die Worte: „Grandis honor pontificalis, sed grave pondus est istius honoris. Durum quippe est, ut qui nescit tenere moderamina vitae suae, iudex vitae fiat alienae. Plerumque contingit, ut ipse iudicii locum teneat, cui ad locum vita minime concordat. Et saepe agitur, ut vel damnet in meritos vel alios ipse ligatus solvat. Saepe in solvendis ac ligandis subditis suae voluntatis motus, non autem causa rum

126) Schanz-Krüger 612; Manitius 99; Ballesteros I, 548.

127) Vgl. dazu Göller, Das Sündenbekenntnis bei Gregor dem Großen, 5 ff.

128) C. 38 (M. 80, 834 f.).

129) Nr. 4—6. Vgl. meine ausführliche Besprechung a. a. O.

merita sequitur“; darin auch der Hinweis auf die Auf-
erweckung des Lazarus als Bild der Erweckung des Sünders durch
die Buße, dem die Worte Christi gelten: „Solvite eum et sinite abire“,
d. h.: „ut pastores Ecclesiae ei poenam debeant amovere, quam
meruit, qui non erubuit confiteri, quod fecit.“ Es
galt also auch in Spanien zu dieser Zeit der Grundsatz Gregors:
„Videndum, quae culpa praecesserit aut quae sit poenitentia
secuta post culpam, ut quos omnipotens Deus per compunc-
tionis gratiam visitat, illos pastoris sententia absolvat.
Tunc vera est absolutio praesidentis, cum interni arbitrium sequitur
iudicis“¹³⁰). Die Übernahme dieser Worte Gregors, wozu noch ein
Zitat aus dessen *Moralia* kommt, ist der beste Beweis für die überein-
stimmende Bußauffassung in Rom, wo Taus selbst war, und in
Spanien¹³¹).

Bei der großen Bedeutung, die dem Metropolitansitz von Toledo
infolge der zahlreichen, damals dort abgehaltenen Synoden zukam,
ist es nicht zu verwundern, daß auch die dortigen Bischöfe literarisch
hervortraten. Hintereinander sind hier Eugen II., Ildefons und
Julian von Toledo zu nennen.

Die literarische Tätigkeit Eugens von Toledo¹³²) berührt das
Bußproblem nicht, wohl aber hat die von Eugen I. an dritter
Stelle mitunterzeichnete 6. Synode von Toledo¹³³) sich damit be-
schäftigt. Sie wendet sich nämlich, wie schon frühere Synoden,
erneut gegen solche, die ungeachtet ihres Bußgelübdes wieder in die
Welt zurückkehrten, die Haare pflegten, also die Tonsur aufgaben
und das Religiosenkleid ablegten, und bestimmt, daß solche vom
Bischof der Stadt, in dessen Territorium sie sich bekehrt hätten,
festgenommen und wieder den Bußgesetzen im Kloster gegen ihren
Willen unterstellt werden sollten. Der Wortlaut dieser Verfügung
ist interessant genug, um ihn hier folgen zu lassen: „Et ideo quon-
iam tanta existit perversitas hominum, ut hi, quos sub religioso
habitu poenitentiae professio pro peccatorum venia ad manum
sacerdotis deducit vel adduxit, iterum rediviva malitia ad vitae
pristinæ sordes revocet, huius rei causa sancta synodus decernit, ut,

130) Ebda.

131) Taus hat vielfach dieselben Überschriften wie Isidor in seinem
Sentenzenwerk, ohne daß jedoch der Inhalt übereinstimmt.

132) Vgl. Gams II, 2 S. 133; Manitius I, 194 ff.

133) Hefele III, 89 ff., Mansi X, 659, Gonzalez II, 324, Gams 2, 2, S. 121.

si qui ingenuorum utriusque sexus sub nomine poenitentiae in habitu religioso sunt conversati, post haec autem comam nutrientes vel vestimenta saecularia sumentes, ad id, quod reliquerant, redierunt aut redierint, ab episcopo civitatis, in cuius territorio sunt conversi, comprehensi rursus legibus poenitentiae in monasteriis subdantur inviti.“ Deutlich erkennt man daraus, daß es sich um Pönitenten handelt, die ein Bußgelübde abgelegt, das Religiosenkleid genommen und damit als besonderer Stand, ähnlich wie die Gottgeweihten, sich der Gewalt des Bischofs lebenslänglich unterstellt hatten. Es sind die sog. Konversen ¹³⁴), die wir vor allem aus der gallischen Literatur kennen. Die Synode spricht im Folgenden ausdrücklich von dem „ordo dimissus“, indem sie weiterhin vorschreibt, daß diejenigen, die infolge ihrer Machtstellung der Aufforderung des Bischofs nicht nachkommen wollten, solange exkommuniziert sein sollten, bis sie zu dem aufgegebenen Stand zurückkehrten, ebenso auch diejenigen, die nach der Verhängung der Exkommunikation oder des Interdikts mit ihnen verkehrten. Eine ähnliche Sentenz sollte auch ihren Bischof, der infolge von Bestechung (munere), Gunst oder Nachlässigkeit sie nicht ermahne, die Zurückkehrenden nicht aufnehmen oder die Hartnäckigen nicht aus der Kirche verstoße, treffen.

Auch der folgende Kanon dieser Synode befaßt sich mit der Buße. An ein Urteil Leos des Großen anknüpfend, der, was tatsächlich nicht ganz zutrifft, bestimmt habe, daß ein verheirateter junger Mann, der in der Todesfurcht zum Heilmittel der Pönitenz seine Zuflucht genommen, wiederum, damit er nicht, weil vielleicht inkontinent, nachher in Ehebruch falle, sein früheres Eheleben aufnehmen könne, und zwar solange, bis er im Laufe der Zeit zu dem Zustand der Kontinenz gelangt sei, verordnete die Synode, daß dieses Zugeständnis für Männer und Frauen auch weiterhin gelten solle; in dem Sinne jedoch, daß, wenn der nicht den Bußgesetzen unterworfenen Teil sterbe, bevor die Wiederaufnahme des kontinenten Lebens in gegenseitiger Übereinstimmung erfolgt sei, der andere überlebende nicht mehr heiraten dürfe, während umgekehrt die Wiederverheiratung jenem gestattet sei, wenn dieser im gegebenen Falle zuerst aus dem Leben scheidet. Das gelte von jedem der beiden Geschlechter, so jedoch, daß in all diesen Dingen die Ent-

134) Vgl. über die Konversen im einzelnen Poschmann 128 ff., Göller, Studien 72 ff.

scheidung des Priesters (Bischofs) abgewartet werden müsse, der, je nachdem ihm das geeignete Alter zur Übung der Enthaltbarkeit gegeben zu sein scheine oder nicht, dazu verpflichtet oder davon entbinden solle. Leo I. spricht an der angeführten Stelle¹³⁵⁾ von einem Jüngling, der nach vollendeter Buße überhaupt erst heiratete, nicht aber von einem verheirateten jungen Mann, der in diesem Falle zum ehelichen Leben zurückkehrte, und sagt auch nicht direkt, daß dies gestattet sei, sondern daß er etwas Verzeihliches getan habe. Er wolle, fügt er erläuternd ausdrücklich hinzu, in diesem Punkte keine Regel aufstellen. Im wahren Lichte besehen, gezieme sich für den, der Buße getan, nichts mehr, als beständige Keuschheit des Leibes und der Seele. Wie der obige Kanon zeigt, hat man später diesen milderen Standpunkt Leos auch auf den Fall angewandt, daß der junge Mann, der die Buße empfing, schon verheiratet war, und nachdem er sie vollendet, wieder das eheliche Leben aufnehmen wollte, und die Entscheidung hierüber dem Bischof überlassen. Zwar hielt man auch jetzt noch an dem alten, vielfach betonten Grundsatz fest, daß diejenigen, die durch die Buße hindurchgegangen waren, keine oder keine neue Ehe eingehen sollten. Aber bei jungen Leuten wird man nach dem Vorgang Leos wohl durchweg in der Praxis Milde geübt haben, erst recht, wo es sich nicht um Eingehung einer Ehe, sondern nur um die Wiederaufnahme des ehelichen Verkehrs schon Verheirateter handelte. Die Bestimmung, daß die Entscheidung darüber, wenn solche ehemalige Pönitenten Enthaltbarkeit üben sollten, dem Bischof anheimgestellt werde — was wohl schon zu Zeiten Leos der Fall war — läßt durchblicken, daß man überhaupt in diesem Punkte milde verfuhr und wohl in den meisten Fällen vor dem Greisenalter nicht dazu verpflichtete. Es läßt sich hiernach, mochte man auch, wie die Synode von Agde, theoretisch daran festhalten, daß junge Leute nicht leicht zur Buße zugelassen werden sollten, bei der gekennzeichneten praktischen Sachlage nicht daraus der sichere Schluß ziehen, daß man in dieser Zeit die Buße fast durchwegs nur im Alter übernommen habe¹³⁶⁾, so gewiß es ist, daß viele sie bis ans Lebensende, aber wohl meist aus anderen Gründen, verschoben. Eugen II. von Toledo leitete die dortige 10. Synode (656)¹³⁷⁾. Sie hat zwar keine Bußcanones erlassen, aber im Zu-

135) Ep. 167, Nr. 13 (M. 54, 1207).

136) So Poschmann; vgl. G ö l l e r, Studien 77 ff.

137) Hefele III, 102 ff., Gams 2, 2, 131, Mansi XI, 31, Gonzalez II, 405.

sammenhang damit darf zunächst auf einen interessanten, die Klerikerbuße beleuchtenden Fall hingewiesen werden. Der Erzbischof Potamius von Braga hatte nämlich in einem Schreiben an die Synode ¹³⁸⁾, das dort eintraf, als man eben über die Aufstellung der Canones beriet, sich selbst wegen unzüchtiger Handlungen angeklagt. Vorgeladen und befragt, ob er auch die Wahrheit sage und nicht irgendwie zu diesem Geständnis gezwungen sei, wiederholte er, dies bejahend, unter Tränen — *luminibus ploratu madentibus et fragore singultum* — die Selbstanklage und erklärte, daß er wegen seines Vergehens seit neun Monaten sich von der Verwaltung des Bistums zurückgezogen habe, um in der Einsamkeit (*ergastulo quodam*) Buße zu tun. Mit Rücksicht auf dieses freiwillige Geständnis — *per fidelem confessionem eius agnito, quod tractu faemineo sorduisset, et declarato* — beschlossen nun die Väter der Synode, ihn nicht, wie das die strengen kanonischen Bestimmungen forderten, seiner bischöflichen Würde zu entkleiden, wohl aber ihn zu lebenslänglicher Buße zu verpflichten, „*providentes melius illum per asperam et dumosam ire poenitentiae sollicitudinem, ut quandoque perveniret ad refrigerii mansionem, quam relictum in voluntatis suae latitudine ad praecipitium deiici aeternae damnationis.*“ Er mußte sich also in stiller Zurückgezogenheit — in einer *secessio privata*, wie Leo I. bestimmte — den Werken der Buße hingeben, durfte aber nicht unter die anderen Büsser zur Handauflegung eingereiht werden ¹³⁹⁾. Zu seinem Nachfolger wurde der frühere Abt Fructuosus von Complutum, Bischof von Dumio, ernannt. Er hat die Akten des Konzils mitunterzeichnet.

Der Name dieses Mannes ¹⁴⁰⁾, der zwei Mönchsregeln verfaßt hat, lenkt unsere Aufmerksamkeit auf das spanische Klosterwesen,

138) Hefele 103, Mansi XI, 40.

139) Vgl. dazu oben S. 251 ff. die Bestimmungen der Synode von Lerida, sowie das, was Isidor, worauf Poschmann (296) hinwies, unter nicht zulässiger Berufung auf can. 1 der Synode von Ancyra, in ep. 4, 3 ad Massonem, Arevalo VI, 563 (M 83, 899) über die Rückkehr gefallener Priester in ihr Amt, wenn sie Buße taten, schrieb: „*Illos enim ad pristinos officii gradus redire canon praecipit, quos poenitentiae praecessit satisfactio vel digna peccatorum confessio; at contra ii, qui neque a vitio corruptionis emendantur atque hoc ipsum carnale delictum, quod admittunt, etiam vindicare quadam superstitiosa temeritate nituntur, nec gradum utique honoris nec gratiam communionis recipiunt.*“ Vgl. dagegen, wie scharf er wieder in ep. 5 gegen einen gefallenen Bischof vorgegangen wissen will. Er soll abgesetzt werden: „*Sciat enim se amisisse nomen et officium sacerdotis... perpetim flagitia perpetrata lamentatione deploret.*“

140) Vgl. v. Schubert, Frühmittelalt. Kirchengeschichte 612, dazu meine Ausführungen in den Studien über das gall. Bußwesen 69 ff.

soweit es zur Bußfrage in Beziehung steht. Nicht lange vor ihm hatte Leander von Sevilla, der Bruder Isidors, eine Regel für Klosterfrauen, gerichtet an seine Schwester Florentia, herausgegeben.

Die erste von Fructuosos für das strenge Ordensleben zunächst des Klosters Complutum bestimmte Regel, die derjenigen des hl. Benedikt nachgebildet ist, stimmt in der Frage der Gewissensrechenschaft vor dem Abte oder den Senioren des Klosters sowie in der Handhabung des Strafverfahrens im wesentlichen mit den älteren überein. Dagegen gewinnt, worauf ich an anderer Stelle schon hingewiesen habe, aber des Zusammenhanges wegen hier zurückkomme¹⁴²⁾, seine zweite Regel¹⁴³⁾, die als *regula communis* bezeichnet wird und für jene Klostergründungen, für die eine mildere Disziplin angezeigt erschien, da in ihnen Männer, Frauen und Kinder aufgenommen werden konnten, bestimmt war, für das Bußwesen besondere Bedeutung. Sie war bedingt durch den allgemeinen Zug der Zeit zur *vita religiosa*. Ganze Familien, Mann und Frau mit Söhnen und Töchtern fanden sich damals unter einem aus ihrer Mitte gewählten Abte allerorts zusammen. Viele schlossen sich, auch aus anderen als aszetischen Motiven ihnen an: Laxheit und Sittenverderbnis waren die Folge. Um dem zu steuern, verfaßte Fructuosus seine *regula communis*, in der dafür Sorge getragen wurde, daß ein derartiges Zusammenleben ohne religiöse und sittliche Gefahren sich ermöglichen ließ. Die Männer wohnten mit ihren Söhnen in einem, die Frauen mit ihren Töchtern im anderen Teil des Klosters. Strenge Bestimmungen regelten das tägliche Leben. Wie sonst galt auch hier die Gewissensrechenschaft vor dem Abte. Über schwere Vergehen wurde die klösterliche Exkommunikation verhängt, verbunden mit einem bis ins einzelne geregelten harten Bußverfahren, dessen Nichtbeachtung die Strafe der Ausweisung aus dem Kloster nach sich zog: „Cum excommunicatur aliquis pro culpa, mittatur solitarius in cellam obscuram, in solo pane et aqua, ut in vespera post coenam fratrum medium accipiat paximatium et non ad satietatem aquam... Indutus tegmine raso aut cilicio seminudus et discalceatus opus monasterii exerceat excommunicatus¹⁴⁴⁾. Wir gehen im einzelnen hierauf nicht ein. Was

141) Manitius 52 ff., 95 ff.; Rauschen 428.

142) Studien 69.

143) M. 87, 1111 ff.

144) Ebda. 1121 ff.

uns in dieser Regel besonders interessiert, das sind die im 19. Kapitel für diejenigen vorgesehenen Bestimmungen, die, mit schweren Vergehen belastet, ins Kloster eingetreten waren. Die Fragestellung lautet¹⁴⁵⁾: „Quid in monasterio debeant observare, qui peccata graviora in saeculo commiserint?“ Die charakteristische Antwort, die auch das nicht klösterliche Bußwesen beleuchtet, lautet: „Qui gravioribus culpis et criminibus sese deliquisse cognoscunt, primum eos optamus regulae colla submittere sub probatissimo abbate, in monasterio desudare et cuncta retroacta peccata tamquam aegrotos medico spirituali seniori manifestare, et sicut publice peccaverunt, publice poenitere et poenitenda ultra non committere.“ So groß auch die Sünden seien, so dürfe man doch nicht an der Barmherzigkeit Gottes verzweifeln. Es sei, wird weiter mit Augustinus gesagt, nicht so sehr auf das Maß der Zeit als des Seelenschmerzes zu achten. Jeder tue Buße nach der Größe seiner Schuld: „Plerique sunt in monasteria ingressi, qui ob immanitatem scelerum excesserunt numerum, quos sancti canones foras ecclesiae agere poenitentiam censuerunt et nisi in finem vitae communionem percipere negaverunt.“ Man hört also deutlich heraus, daß an sich, wie in der Welt, die Bestimmungen der kirchlichen canones eingehalten werden sollten, wobei Fructuosus vielleicht die strenge spanische Synode von Elvira im Auge hatte. Wir aber, fährt er fort, verkürzen die Zahl der Jahre und ebenso schnell rekonzilieren wir (conciliamus) den Büsser, als wir erkennen, daß er in Buße und Demut gefestigt ist. Es folgen nun Anordnungen über die Verabreichung der Speisen an die Pönitenten, denen Fleisch und Wein nicht gestattet sei. In Krankheitsfällen, bei hohem Alter und besonderen Bedürfnissen haben die Vorgesetzten zu entscheiden. Erinnern all diese Einzelbestimmungen an das, was uns auch sonst besonders von Cäsarius von Arles über die Buße berichtet wird, so stimmt auch damit zusammen, was über die Kleidung gesagt wird: „Vestimentum vero cilicinum praebere iubemus, qualiter per id compuncti per haedos a sinistris suorum semper reminiscantur peccatorum.“

Man sieht deutlich, wie stark das öffentliche Bußverfahren, wie es sonst in jener Zeit außerhalb des Klosters üblich war, überall

145) Ebda. 1125.

durchschimmert. Die Bedeutung dieser Bußvorschriften ist nicht zu verkennen. Sie liegt einmal darin, daß vorausgesetzt wird, daß diejenigen, die in dieser Weise öffentlich büßen sollten, auch öffentlich gesündigt hätten (*sicut publice peccaverunt*); insbesondere dann auch darin, daß auf das der Buße vorangehende Sündenbekenntnis Gewicht gelegt und gefordert wird, alle Sünden der Vergangenheit dem geistlichen Arzte zu offenbaren. Worauf es aber hauptsächlich ankommt, ist dies, daß solche, die mit schweren Vergehen belastet, in das Kloster eintraten, die in der Welt begangenen Todsünden nicht nur dem Oberen beichten, sondern auch ganz wie die übrigen Sünder außerhalb des Klosters abbüßen mußten, während in den sonstigen Klosterregeln der vorausgehenden Zeit und auch in der *regula monachorum* des Fructuosus nicht davon die Rede ist. Hat doch Gennadius in der *secreta satisfactio* der *vita religiosa* selbst einen Ersatz für die Buße erblickt. Was die Person des Fructuosus betrifft, so ist beachtenswert, daß auch er wie andere Bischöfe dieser Zeit beim Herannahen des Todes sich in die Kirche bringen ließ, dort die Pönitenz empfing, vor dem Altar sich hinwarf und unter Gebet seine Seele Gott übergab.

Auf Eugen von Toledo folgte der hl. Ildefons¹⁴⁶), Schüler Isidors von Sevilla, der verschiedentlich in seinen Schriften auf die Buße Bezug genommen hat. In seinem Buche über die Erkenntnis der Taufe¹⁴⁷) spricht er von den drei Arten der Sündenvergebung. Er nennt Taufe und Martyrium¹⁴⁸). „Tertium est“, fährt er fort, „*alluvium lacrymarum, quod fit in remissione peccatorum, laboriose quidem actum, sed per copiosam Redemptoris pietatem ad indulgentiam certum*.“ Er verweist auf das Beispiel der Sünderin, Davids und der Niniviten. Gott ist es, der den Sündern die Pönitenz auferlegt (dat) und für die Sünden die Verzeihung vorbereitet; der die Sünde durch die Pönitenz straft und die Frucht der Pönitenz erteilt. Ausführlicher kommt er dann auch in einem besonderen Kapitel auf die Nachlassung der Sünden zu sprechen¹⁴⁹). Die Taufe, sagt er mit Augustin, nimmt, abgesehen von der Erbsünde, auch die persön-

146) Manilius I, 234 ff.; v. Dzialowski, Isidor und Ildefons als Literaturhistoriker (Münster 1898).

147) *De cognitione baptismi* M. 96, 111 ff.

148) *Ebda.* c. 126 (M. 96, 160).

149) *Ebda.* c. 81 u. 82 (M. 96, 140 f), entnommen aus Augustin, *Enchirid.* c. 64 u. 65.

lichen Sünden hinweg, mögen sie im Herzen, mit dem Munde, durch die Tat, in Gedanken oder Worten begangen sein. Ohne Sünde läuft das Leben, mag es auch noch so fruchtbar im Guten sich erweisen, nicht ab. Aber es ist ein Unterschied zwischen peccata und crimina, zwischen Sünden und Verbrechen. Denn nicht weil jedes Verbrechen eine Sünde ist, ist jede Sünde schon ein Verbrechen¹⁵⁰). Doch soll der Büsser auch nicht wegen der Verbrechen verzweifeln, mögen sie auch noch so groß sein. Er spricht nun über die *actio poenitentiae*. Indem er auch hier Augustin wörtlich übernimmt, zeigt er, daß dessen Worte auch für seine Zeit noch Geltung hatten. Bei der Bußaktion nämlich, sagt Ildefons weiter, wo ein solches Vergehen vorliegt, daß derjenige, der es begangen, vom Leibe Christi getrennt wird, ist nicht so sehr auf das Maß der Zeit, als des Schmerzes zu achten. „Denn ein zerknirschtes und gedemütigtes Herz verschmäht Gott nicht“ (Ps. 50, 19). Weil jedoch zumeist der Seelenschmerz des einen dem anderen verborgen bleibt und nicht durch Worte oder andere Zeichen zur Kenntnis der anderen Menschen gelangt, vielmehr nur dem offenbar ist, zu dem (vom Psalmisten) gesagt wird: „Mein Seufzen ist vor dir nicht verborgen,“ so werden von den kirchlichen Vorstehern mit gutem Grund Bußzeiten festgesetzt, damit so auch der Kirche Genugtuung geschehe, in der die Sünden nachgelassen werden. Denn außerhalb der Kirche werden diese nicht nachgelassen. Hat sie ja doch in besonderer Weise den Heiligen Geist als Pfand empfangen, ohne den keine Sünden so nachgelassen werden, daß diejenigen, denen sie nachgelassen werden, das ewige Leben erlangen. Soweit Ildefons.

Sein 2. Nachfolger, Julian von Toledo¹⁵¹), ist in seinen noch erhaltenen Werken auf die Bußfrage nicht eingegangen. Doch hat er, wo er vom Fegfeuer spricht¹⁵²), aus Gregors Dialogen (4, 39) jene Stelle entlehnt, wo der Kirchenvater von (den) läßlichen Sünden spricht, die, wenn nicht schon in dieser Welt nachgelassen, vor dem

150) Hierauf geht offenbar Isidors Unterscheidung zwischen *crimen* und *peccatum* zurück.

151) *Manitius* I, 129 ff.; *Migne* 96, 428 ff.; *Wengen*, J. v. T. (1891).

152) *Prognosticon* I. II, 19: „Sed tamen, ut dixi, hoc de parvis minimisque peccatis fieri posse credendum est, sicut est assiduus otiosus sermo, immoderatus risus vel peccatum curae rei familiaris, quae vix sine culpa vel ab ipsis agitur, qui culpam qualiter declinare debeant, sciunt, aut non in gravibus rebus error ignorantiae, quae cuncta post mortem gravant, si adhuc in hac vita positus minime fuerint relaxata.

letzten Gericht im Fegfeuer abgeübt werden könnten. Aus dem Kommentar zu Ezechiel hat er auch in seinen *Antikeimena* (1, 53) dessen Äußerung über die Priester niederer Ordnung, d. h. über die Presbyter und ihre Stellung im Bußwesen übernommen¹⁵³). Haben wir es dabei nicht mit einer rein formalen Entlehnung zu tun, so geht daraus hervor, daß noch gegen Ende des 7. Jahrhunderts die Presbyter in Spanien, wo sie nicht, was allgemein üblich war, die Buße am Lebensende oder im Auftrag des Bischofs erteilten, eine untergeordnete, lediglich auf die Vorbereitung der Sünder zur Buße gerichtete Funktion hatten. Literarisch ist jedenfalls Julian auch hier vorwiegend Kopist und Kompilator gewesen. Genaueres erfahren wir jedoch über das Bußwesen dieser Zeit aus den *Canones* der von seinem Vorgänger und ihm geleiteten Synoden von Toledo.

Zunächst ist die 11. Synode¹⁵⁴) zu erwähnen, die unter dem Vorsitz des Bischofs Quiricius tagte. Sie wiederholte die Bestimmung Leos I. über die Krankenbuße und verfügte dementsprechend, daß dem Pönitenten in der Todesgefahr, nachdem er durch Handauflegung die Buße empfangen (*poenitentia per manus impositionem accepta*) die Rekonziliation sofort zu erteilen sei, damit er nicht, bevor er das Geschenk der Versöhnung (*donum reconciliationis*) empfangen, aus der Welt scheidet. Der Erlaß Leos lautete¹⁵⁵): „*His . . . nec satisfactio interdicenda est nec reconciliatio deneganda, quia misericordiae Dei nec mensuras possumus ponere nec tempora definire.*“ Während nun aber Leo in der Frage, ob für solche, die im letzten Augenblick die Buße empfangen, aber noch vor Erteilung der *communio* sterben, die kirchlichen *Suffragien* zugewandt und demgemäß das heilige Opfer dargebracht werden dürfe, eine ablehnende Antwort mit der Begründung erteilte: „*Quibus viventibus non communicavimus, mortuis communicare non possumus*“¹⁵⁶), schloß sich die Synode, ausdrücklich auf die Verschiedenheit der Auffassungen hinweisend, der auch u. a. von dem Konzil von Vaison (442) vertretenen milderer Auffassung an, indem sie bestimmte: „*Ut et memoria talium in ecclesiis commendetur et oblatio per eorum*

153) M. 96, 620. Vgl. darüber G ö l l e r, Das Sündenbekenntnis bei Gregor d. Gr. 18.

154) Hefele III, 114; Mansi XI, 130; Gonzalez II, 467; Gams II, 2, S. 161 ff.

155) Ep. 108 (M. 54, 1012).

156) Ep. 167 Nr. 8 (M. 54, 1205). Vgl. dazu P o s c h m a n n 106 ff.; G ö l l e r, Studien 88 ff.

dedicata spiritibus accipiatur.“ Daß auch die Kranken, die nicht mehr sprechen und auch nicht durch Zeichen ihr vorher geäußertes Verlangen nach der Buße dem Priester kundgeben konnten, die Wohltat der Buße und Rekonziliation erhalten dürften, sofern nur die umstehenden Gläubigen für sie Zeugnis ablegten, hat schon Leo I., mit Einschränkung bezüglich der Apostaten, bejaht. Diesen Fall faßt auch die von Julian geleitete 12. Synode (c. 2)¹⁵⁷⁾ ins Auge, um, daran anknüpfend, sich gegen diejenigen zu wenden, die das Geschenk der Gnade, durch die sie bei gutem Gebrauch die Tilgung ihrer sündigen Tat erlangen könnten, um irdischen Gewinnes willen von sich stießen, indem sie darauf hinarbeiteten¹⁵⁸⁾, wie sie das ehrwürdige Zeichen der Tonsur und das Religiosengewand los werden könnten, in ganz unverschämter Weise behauptend, daß sie durch kirchliche Disziplinarvorschriften zu diesem Gelübde nicht verpflichtet seien, da sie selbst die Buße weder verlangt noch wissentlich empfangen hätten. Zur Begründung ihres Standpunktes weist die Synode hin auf die Taufe, die die Kinder doch auch nur auf das Gelöbnis der Angehörigen hin (in fide proximorum), ohne selbst davon zu wissen, empfangen: „Unde sicut baptismum, . . . ita et poenitentiae donum, quod nescientibus illabatur, absque ulla repugnantia inviolabiliter hi, qui illud exceperint, observabunt.“ Wer hiergegen verstoße, würde bestraft werden. Schon Leo I. hatte es als den kirchlichen Vorschriften zuwider erklärt¹⁵⁹⁾, nach getaner Buße zum Kriegsdienste zurückzukehren. Dementsprechend bestimmte die Synode: „Hos, qui qualibet sorte poenitentiam susceperint, ne ulterius ad militare cingulum redeant, religamus.“ Möglich, daß sie dabei zugleich, wie man vermutet hat¹⁶⁰⁾, auf Veranlassung des Königs Ervig der Gefahr vorbeugen wollte, daß König Wamba, der die ihm im Zustand der Bewußtlosigkeit durch Abscheren der Haare erteilte Buße nachher, ins Kloster Pampliega eintretend, freiwillig anerkannte, seine Tat bereuen könnte, was jedoch insofern nicht sehr wahrscheinlich war, als Wamba den Thron nicht ohne

157) Hefele III, 314; Mansi XI, 1023; Gonzalez II, 453; Gams II, 2, S. 168 ff.

158) „Agunt cautionibus vanis et oppositionibus execrandis, qualiter a se tonsurae venerabile signum expellant atque habitum religionis abiiciant, impudentissime asserentes ideo se nullis regulis ecclesiasticae disciplinae sub hoc voto teneri, quia poenitentiam nec ipsi petierint nec scientes acceperint.“

159) Ep. 117 c. 12.

160) Hefele 317.

Widerstreben nach dem Tode Receswinths im Jahre 672 bestiegen hatte. So sehr nun auch die Synode die ohne Wissen empfangene Buße anerkennt und damit die von den Canones näher bestimmten Folgen verknüpft, so bedroht sie zum Schlusse doch mit der Strafe der auf ein Jahr zu verhängenden Exkommunikation den Priester, der die Buße einem im Zustand der Bewußtlosigkeit liegenden und nicht darum bittenden oder wenigstens nicht durch Zeichen darnach verlangenden Gläubigen erteile. König Wamba hatte übrigens nicht infolge einer Krankheit, sondern durch ein betäubendes Getränk, das ihm sein nach der Krone strebender Nachfolger Ervig hatte reichen lassen, die Besinnung verloren, worauf man ihn als Sterbenden in den Stand der Pönitenten versetzte. Daß er darin verblieb, macht ihm alle Ehre. Er hatte übrigens ein bedeutendes Vorbild. Denn von keinem geringeren als von König Rechared erzählt Isidor in seiner Gotengeschichte: „Fidem enim rectae gloriae, quam initio regni percepit, novissime publica confessione poenitentiae cumulavit.“

Sehr eingehend beschäftigt sich schließlich mit der Buße auch die 13., auf Veranlassung König Ervigs berufene Synode von Toledo¹⁶¹⁾, auf der ebenfalls der Metropolit Julian den Vorsitz führte (683). Sie knüpfte an die schon auf der 4. Synode von Toledo erörterte Frage an, ob der Priester, der in Todesgefahr die Buße empfangen, im Genesungsfalle sein Amt wieder ausüben könne, und verbreitet sich nun mit großer Ausführlichkeit über dieses Thema. Die Sachlage war folgende: Bischof Gaudentius von Valeria (Valeriansis) hatte sich an das Konzil gewandt mit der Mitteilung, daß er von einer sehr schweren Krankheit überrascht, sich den Bußgesetzen unterstellt habe. Ob es aber, nachdem er die Buße empfangen, ihm gestattet sei, noch weiter seinen Ordo auszuüben und das Meßopfer darzubringen, dessen wollte er sich lieber durch eine Synodalentscheidung versichern. Die Synode zog hierzu die älteren kanonischen Zeugnisse heran und bestimmte, daß er nach erfolgter Rekonziliation die ihm obliegenden Verpflichtungen seines Ordo wieder ausüben könne. Der Fall war aber für sie von prinzipieller Bedeutung und sie benützte diesen Anlaß, die damit aufgeworfene Frage eingehend zu erörtern und allgemein zu ent-

161) Hefele II, 319 ff.; vgl. Mansi XI, 1059; Gonzalez 494; Gams II, 2, S. 172 f. u. 219 f.

scheiden. Das hierüber aufgesetzte Dekret gehört wegen der ihm vorausgeschickten Begründung zu den bedeutendsten Synodalerlassen in der Bußgeschichte überhaupt. Im wesentlichen stützte sie sich in ihrer Begründung auf den 54. Kanon der 4. Synode von Toledo, den sie wörtlich wiederholte, indem sie ausführte: Wenn die Canones der früheren Väter diejenigen, die in der Todesgefahr die Buße empfangen und keine offenkundigen Verbrechen beichteten, zu den kirchlichen Weihestufen zuließen, um so weniger dürften diejenigen, die, dem Priesterstand schon angehörend, die Pönitenz empfangen, von ihrem Amte ferngehalten werden, zumal sie sich nicht durch das eigene Bekenntnis todsündlicher Vergehen bloßgestellt hätten. Jeder Priester, der sich von sündhaften Handlungen (*malis actibus*) freihalte, dürfe das Opfer darbringen. Aus welchem Grunde solle derjenige, der das Heilmittel der Pönitenz erhalte, wodurch die Nachlassung der Sünden erteilt werde, fernbleiben? Die Buße werde doch übernommen, damit sie die Sünden tilge und den Menschen fernerhin vor dem Schmutz der Sünde bewahre. Warum solle also derjenige, der darauf vertraue, daß ihm durch die übernommene Buße (*per susceptam poenitentiam*) die Sünden nachgelassen seien, nicht voll Zuversicht zum Altare des Herrn hinzutreten? Warum solle er es nicht wagen, die Pflichten seines Ordo weiterhin auszuüben (*retentare officia*)? Was geschieht, führt dann die Synode im einzelnen weiter aus, wenn wir die Buße empfangen? Es ist wertvoll, den Wortlaut der Antwort auf diese Frage festzuhalten: „Etenim cum poenitentiam accipimus, ad similitudinem conditoris nos reformare conamur. Reformatio igitur ipsa medicamentum est, quo delentur piacula. Si enim medicamentum illud assumitur recte, creatori suo anima reformatur, recte etiam sacrificandi Deo cultus assumitur, quia in eo similitudo conditoris agnoscitur; si autem poenitentiae medicamentum subtrahitur, quod in remissionem peccatorum accipitur, ad similitudinem factoris uspiam non venit. Etenim poenitentia (ut dictum est) in remedium peccati accipitur.“ Um der Reinheit willen sei das Priestertum da, damit der Priester zunächst dadurch in sich selbst (die Reinheit bewahre und) die sündige Leidenschaft ersticke und dann in anderen durch die Predigt die Herrschaft der Sünde vernichte. Was könne es dem Priester, der so lebe, schaden, wenn er nach Übernahme der Buße die Gaben am Altare darbringe? „Aut numquid poenitentiae donum, quod in remedium sit peccati, in prohibitione devocandum est sacramenti?

Nusquam ergo poenitentiae praecepta privabunt iura coelestia.“ Wohl müßte sich, fährt die Synode fort, der Büsser von der Sünde ebenso wie von dem Lärm weltlicher Geschäfte fernhalten, nicht aber von den heiligen und höchsten Dingen. Die Schrift sage: „Sacerdos ad hominem mortuum non accedat“, id est, mortalium criminum se implicatione non polluat ... Ergo abigenda sunt ab omni sacerdote quae maculant, exercenda quae mundant.“

Aufgrund dieser Erwägungen kommt die Synode zu dem Beschluß, daß jeder Bischof oder Priester, der in Zukunft durch Handauflegung das Geschenk der Buße empfangen und sich nicht durch das eigene Bekenntnis tödlicher Vergehen bloßgestellt habe, die (ununterbrochene) Fortführung seiner Amtsleitung nicht einzustellen brauche, sondern, nachdem er vom Metropoliten — gedacht ist also zunächst an die Bischöfe, — nach der Weise der Pönitenten die Rekonziliation empfangen, die Obliegenheiten seines Ordo erfüllen und die ihm anvertraute Spendung der Sakramente auch weiterhin vornehmen könnte ¹⁶²⁾.

Die Synode schließt dann die bedeutsame Verfügung, indem sie noch die Möglichkeit ins Auge faßt, daß zwar der die Buße Übernehmende behaupte, keine Todsünde (mortale crimen) begangen zu haben, aber doch in seiner Brust verborgen halte, was den Menschen einzugestehen er sich schäme. Hier muß es, erklärt sie, ihm überlassen bleiben, nach seinem Gewissen zu entscheiden, ob er es wagen dürfe, zum Altar hinzutreten oder nicht: „Ut iuxta conscientiae suae fiduciam, utrum audeat aut non audeat sacrificare Deo, ex sui potius arbitrii potestate quam ex nostri iudicii permissione procedat.“

Worin liegt die Bedeutung dieses Synodaldekrets?

1. Während nach der bisherigen Praxis der alten Kirche es den Klerikern, wie Papst Siricius (390) bestimmte, nicht gestattet

162) Dazu die ausdrückliche Bemerkung: „Hoc tantum est observandum, ut si aut ante acceptionem poenitentiae adiudicatus nec reconciliatus reperitur pro culpis aut si in ipsa perceptione poenitentiae reconciliatus implicatum se dixerit mortalibus factis, iuxta aestimationem metropolitani abstinere huiusmodi oportet a praemissis officiis.“ Im ersteren Fall handelt es sich wohl um einen schon vor Empfang der Buße zensurierten (adiudicatus), aber nicht rekonzilierten Pönitenten. Im letzteren ist beachtenswert, daß von den *mortalia facta*, also Tatsünden die Rede ist.

war, die Buße zu übernehmen und nach erteilter Buße und Rekonziliation kein Laie Kleriker werden durfte, was auch zehn Jahre später die im Jahre 400 abgehaltene Synode zu Toledo ¹⁶³⁾ festhielt, oder, wie das Konzil von Karthago (401) verordnete, Presbytern und Diakonen, die einer schwereren, die Absetzung nach sich ziehenden Schuld überführt worden waren, die Hände nicht wie den Pönitenten auferlegt werden durften, sie vielmehr, wie Leo I., der die Verweigerung der Bußerteilung durch Handauflegung in diesem Falle aus „apostolischer Überlieferung“ herleitete, entschied, in privater Absonderung sich durch würdige Genugtuung die Barmherzigkeit Gottes verdienen oder, wie später u. a. die Synoden von Agde (506) und von Epaon (517) erklärten, ihres Amtes entsetzt und lebenslänglich in ein Kloster zur Buße verwiesen werden sollten, — hat die spanische Kirche zwar nicht mit diesem Prinzip gebrochen, aber jedenfalls schon seit der Synode von Gerunda (517) zunächst gegenüber der Frage, ob ein Laie, der die Bußbenediktion im Krankheitsfalle empfangen, zum Klerus zugelassen werden könne, die Unterscheidung getroffen, ob er sich, wenn er wieder gesund werde, der Buße öffentlich unterwerfen müsse oder nicht. Das setzt voraus, daß der Kranke, der nicht zugelassen wurde, sich schwere Vergehen, die öffentliche Buße erforderten, hatte zuschulden kommen lassen. Von den Vergehen selbst oder deren Bekenntnis wird nicht gesprochen. Um so interessanter ist die über 100 Jahre später erfolgte Erklärung der 4. Toletanischen Synode, die die gleiche Frage erörterte und unterschied, ob derjenige, der die Buße in kritischer Stunde empfing, offenkundige Vergehen gebeichtet bzw. ein peccatum mortale, wodurch er sich selbst bloßstellte, öffentlich bekannt habe oder nicht. Im letzteren Falle könne er zu den kirchlichen Weihegraden zugelassen werden. Den Begriff der peccata manifesta haben wir bereits erörtert und festgestellt, daß sie Isidor den peccata publica gleichstellte. Die 13. Synode von Toledo hat nun, wie wir gesehen, diese Entscheidung nicht bloß übernommen, sondern sie auch auf den Fall angewandt, wo die Frage zur Diskussion stand, ob ein schon in den klerikalen Stand aufgenommener Pönitent, ein Bischof oder Presbyter, der im letzten Augenblick die Buße empfangen hatte, sein Amt noch weiter ausüben könnte, und diese Frage nur für den Fall verneint, daß er

163) Ebenso Epaon (517) c. 3.

sich durch das Bekenntnis handgreiflicher Vergehen bloßgestellt hatte.

2. Bisher hatte man nach dem Gesagten immer wieder erklärt, daß die Kirchenbuße als solche nicht mit dem klerikalen Stande vereinbar sei, da man eine Herabsetzung der priesterlichen Würde darin erblickte, daß derjenige, der anderen die Hände zur Buße auferlegen sollte, selbst sich dem Bußakt unterzog. Wer Buße getan, konnte nicht Kleriker werden. Daß diese Wirkung auch eintrat für den, der die Krankenbuße übernommen oder die *Benedictio poenitentiae* empfangen hatte, zeigt die erwähnte Erklärung der Synode von Gerunda, die sie aber zugleich einschränkt auf den Fall, daß der Kranke, wenn er gesund wurde, sein Haupt, wie sie sagt, öffentlich der Buße unterstellen mußte. Hat nun die 4. Synode von Toledo, der sich die 13. anschloß, mit ihrer Entscheidung, daß jene Wirkung sich nur ergebe, wenn der kranke Pönitent sich nicht eines todsündlichen *peccatum manifestum* öffentlich anklage, etwas Neues definiert?

Wie bereits hervorgehoben wurde, hat die Erklärung der Synode von Gerunda nur einen Sinn, wenn sie damit sagen wollte, daß der kranke Pönitent sich keiner solchen Vergehen schuldig gemacht und angeklagt hatte, für die er im Falle der Genesung Buße tun, d. h. die Buße, unter die anderen Pönitenten eingereiht, wie es vorgeschrieben war, nachholen mußte. In dieser Hinsicht läuft also ihre Erklärung auf dasselbe hinaus wie diejenige der 4. Synode von Toledo. Letztere bleibt aber hiebei nicht stehen. Sie setzt ja dabei nicht etwa nur das Bekenntnis schwerer Vergehen, sondern das öffentliche Bekenntnis offenkundiger schwerer Vergehen voraus und fügt zudem noch bei, daß jene Wirkung (der Irregularität) nicht damit verbunden sei, wenn der Pönitent sich nur allgemein als Sünder erkläre. Ja, man kann noch weitergehen und hieraus die Folgerung ziehen, daß auch die anderen Wirkungen der öffentlichen Buße (Unwiederholbarkeit, Eheverbot usw.) für den wiedergenesenen Pönitenten nur unter den gleichen Voraussetzungen eintreten sollten, jedoch nicht eintraten, wenn der die Buße Übernehmende sich nicht öffentlich eines *peccatum manifestum* anklagte und sich nur allgemein als Sünder erklärte, demgemäß auch, wenn er, wie mit Konsequenz daraus hervorgeht, nur ein geheimes Sündenbekenntnis ablegte. Damit war aber zugleich auch gesagt, daß für die vierte und erst recht

für die 13. Synode von Toledo die Notwendigkeit der öffentlichen Buße nur dann vorlag, wenn es sich um peccata manifesta handelte, von denen der wohl auf Gregor I. zurückgehende Satz Isidors galt: „Manifesta peccata non sunt occulta correptione purganda. Palam enim sunt arguendi, qui palam nocent, ut dum aperta obiurgatione sanantur, hi, qui eos imitando deliquerunt, corrigantur.“ Vom Standpunkt der Auffassung nun, daß bisher die mit der Kirchenbuße verknüpften Folgen auch eintreten, wenn derjenige, der sie, sei es in gesunden oder kranken Tagen, übernahm, ein schweres, der Außenwelt verborgen gebliebenes Vergehen im geheimen dem Priester bekannt und das Kleid der Pönitenten übernommen hatte, daß demgemäß diese halb-öffentliche Kirchenbuße zwar nicht mit einer öffentlichen Strafrüge (publica correptio) verbunden war, aber in ihren Wirkungen sich nicht von der vollöffentlichen unterschied, bedeutete ohne Zweifel die Entscheidung der beiden Toletanischen Synoden in dieser Übergangszeit des 7. Jahrhunderts, eine Neuerung, die auf eine Milderung der bisherigen Praxis hinauslief.

Zu einem anderen Urteil freilich wird man gelangen, wenn man die Anschauung vertritt, daß von vornherein nur Verfehlungen öffentlicher Natur, mochten sie in der Öffentlichkeit begangen oder gerichtlich festgestellt sein oder als Gewohnheitsünden nach außen in die Erscheinung treten, der öffentlichen Buße mit ihren folgenreicheren Wirkungen, besonders der Unwiederholbarkeit, unterstellt worden seien. Auf der Grundlage dieser Voraussetzungen würde die 13. Synode von Toledo ebensowenig wie die vierte etwas wesentlich Neues angebahnt, vielmehr die schon bestehende Praxis im Hinblick auf einen bestimmten Fall nur angewandt und klar herausgestellt haben. Allein es ist zu beachten, daß die erste Synode von Toledo die öffentliche Buße nicht auf die peccata manifesta einschränkt. Auch sonst fehlen in den spanischen Quellen die Stützpunkte zu dieser Auffassung. Insbesondere aber darf man, wenn zuletzt in Toledo nur ausgesprochen worden wäre, was schon längst in Übung war und demgemäß als etwas Selbstverständliches erscheinen mußte, fragen: Warum war dann der Bischof von Valeria im Zweifel, ob er, nachdem er die Buße in der Krankheit übernommen hatte, wieder nach der Genesung seine Amtsfunktionen ausüben dürfe? Die Sache war eben offenbar noch nicht geklärt, also nichts Selbstverständliches, weshalb das Urteil der Synode, die damit neue Wege bahnte, angerufen wurde, wie denn auch die Entscheidung der 4. Synode

von Toledo, die den Fall des genannten Bischofs noch nicht ausdrücklich vorgesehen hatte, aber im Prinzip seine Lösung schon enthielt, eine entsprechende Anfrage voraussetzt, die sie wohl erstmals in dem angeführten Sinne entschied.

3. Wichtig ist schließlich die Betonung des Sündenbekenntnisses auf der 4. und 13. Synode von Toledo. Wenn von denen die Rede ist, die keiner *manifesta mortalia peccata* sich angeklagt haben, dann setzt das voraus, daß sie jedenfalls irgendwie ein Sündenbekenntnis ablegten. Nun stellt allerdings die 4. Synode von Toledo den Todsündern nur diejenigen gegenüber, die sich bloß allgemein als Sünder bekannt haben. Allein die 13. Synode von Toledo spricht, obwohl sie voraussetzt, daß keine offenkundigen schweren Vergehen gebeichtet wurden, doch mit unverkennbarer Deutlichkeit von der Nachlassung der Sünden durch die Buße auch in diesem Falle, was undenkbar wäre, wenn nicht auch solche von dem Pönitenten bekannt worden wären. Ja noch mehr. Sie gibt auch zu erkennen, daß es sich dabei nicht allein um leichte, sondern auch um *s c h w e r e* (allerdings bei der gegebenen Voraussetzung nicht offenkundige) Sünden, durch die das Gnadenleben zerstört wird, handelte. Wie könnte sie sonst erklären, der Priester dürfe, sofern er keine *peccata manifesta* bekannt habe, wieder zum Altare hinzutreten, da durch die Buße die Sünde nicht bloß nachgelassen, sondern auch das Ebenbild des Schöpfers im Menschen wieder hergestellt werde? Wie könnte sie sagen: „*C re a t o r i s u o a n i m a r e f o r m a t u r, r e c t e e t i a m s a c r i f i c a n d i c u l t u s a s s u m i t u r*“, während doch im Falle eines öffentlichen Eingeständnisses schwerer Vergehen letzteres überhaupt nicht mehr möglich war; wie mit aller Bestimmtheit erklären: „*S i a u t e m p o e n i t e n t i a e m e d i c a m e n t u m s u b t r a h i t u r, q u o d i n r e m i s s i o n e m p e c c a t o r u m a c c i p i t u r, a d s i m i l i t u d i n e m f a c t o r i s u s p i a m n o n v e n i t u r.*“ So gewinnt die Erklärung der 13. Synode von Toledo für die Bußgeschichte außerordentliche Bedeutung. Es wird hier unterschieden zwischen der öffentlichen Buße im eigentlichen Sinne des Wortes mit den daraus sich ergebenden Folgen, jedenfalls soweit es sich um die Zulassung der Büsser zur Aufnahme in den klerikalen Stand handelt, — woraus geschlossen werden darf, daß auch die übrigen Wirkungen nicht eintraten — und einer Buße, die nicht diesen öffentlichen Charakter hatte, die also kurz gesagt, zumal in der Todesstunde empfangen, eine *poenitentia privata* war. Dazu kommt, daß hier nicht bloß die negative Seite der Sündennachlassung durch die Buße, sondern auch

positiv in so schönen Worten die Wirkung der Buße erörtert und klargelegt wird.

* *
* *

Aus dem Gesagten geht hervor, welche Bedeutung gerade von dem letzten Gesichtspunkt aus der 13. Synode von Toledo, der die vierte schon den Weg gebahnt hatte, so daß sie sich darauf berufen konnte, zukommt. Indem sie den gekennzeichneten scharfen Strich machte, stellte sie zugleich die Wirkung der Buße, die nicht offenkundige schwere Vergehen zur Voraussetzung hatte und deshalb auch nicht nach ihrer Interpretation mit der Irregularität und, wie wir daraus gefolgert haben, den sonstigen Folgen der öffentlichen Buße verbunden war, in ihrer sündentilgenden und heiligenden Kraft erstmals klar heraus. Stufenweise konnten wir die bußgeschichtliche Entwicklung in Spanien nach Pacian von Barcelona, der die bußpflichtigen Vergehen um die drei alten Capitalia der Idolatrie, der Unzucht und des Mordes gruppiert hatte, von der 1. Synode von Toledo an bis zur dreizehnten deutlich verfolgen. Indem jene erstmals in Spanien um 400 den Satz aussprach, daß die Pönitenten nicht zum Klerus zugelassen würden, stellte sie zugleich fest, wer zu den Pönitenten gehöre, mit der bedeutsamen Erklärung: „Denjenigen aber nennen wir einen Pönitenten, der nach der Taufe, entweder für einen Mord oder für verschiedene (andere) Vergehen und sehr schwere Sünden Buße tuend, unter Übernahme des Ciliciums rekonziliert worden ist.“ Diese Definition sagt nicht bloß, wer als Büsser anzusehen sei, sondern sie hebt auch, den Kreis weiter ziehend als Pacian, die Vergehen hervor, die die öffentliche Buße nach sich zogen, so daß damit auch letztere charakterisiert wird, jedoch unterscheidet sie dabei nicht zwischen öffentlichen und geheimen Verfehlungen. Über 100 Jahre später drückt noch die Synode von Gerunda mit ihrer Bestimmung, daß derjenige, der in der Krankheit die Buße empfangen, Kleriker werden könne, wenn er nicht nach seiner Genesung sich öffentlich der Buße unterwerfen müsse, negativ dasselbe aus, eine Nuance jedoch weitergehend, insofern indirekt damit gesagt ist, daß man, jedenfalls in der Krankheit, auch die *Benedictio poenitentiae* empfangen konnte, wenn man nicht mit einer Schuld belastet war, die öffentliche Buße bzw. Nachholung derselben erforderte. Die folgenden Synoden, die eine Reihe

von Einzelbestimmungen für die Pönitenten, namentlich über die Krankenbuße und deren Wirkungen und Verpflichtungen erließen, halten an der bisherigen, auch in Gallien geübten Praxis fest. Bezeichnend ist aber, daß schon die 3. Synode von Toledo (589) gegen den gewaltsamen Versuch, das offenbar als unerträglich empfundene Prinzip der Unwiederholbarkeit der Buße dadurch zu durchbrechen, daß man, so oft man schwer gesündigt hatte, vom Presbyter die Rekonziliation verlangte, vorgehen mußte und die alten Canones einschärfte, wobei übrigens ebenfalls nicht zwischen öffentlichen und nichtöffentlichen Sünden unterschieden und nicht einmal der Ausdruck „*poenitentia publica*“ gebraucht, wohl aber von gesunden und kranken Pönitenten die Beobachtung der Vorschriften über Haar- und Kleidertracht gefordert wird. Bezeichnend ist dann ferner, daß man trotz der Einschärfung dieser Vorschriften, was auf eine häufige Umgehung derselben schließen läßt, allmählich doch zu einer mildereren Interpretation der alten Bestimmungen überging. So kam es zu der schärferen Formulierung der Voraussetzungen der Irregularität der 4. Synode von Toledo, insofern diese nicht eintreten sollte, wenn der die Buße Empfangende keine „*manifesta scelera*“ bekannte, damit auch zu einer schärferen Formulierung und Einschränkung der bußpflichtigen Vergehen. Eine weitere Abschwächung der bisherigen Strenge erfolgte auf der 6. Synode von Toledo (638) insofern, als man die schon von Leo I. nicht allzusehr betonte Forderung der Kontinenz verheirateter Pönitenten, die in Todesgefahr die Buße empfangen, bis zu dem Alter, wo sie sie üben könnten, zurückstellte, was dem Bischof zur Entscheidung überlassen wurde und praktisch nahezu auf ihre Aufhebung hinauslief, die dann in der Karolingerzeit auch erfolgte^{163a}). Den Abschluß dieser Entwicklung bildet dann die ausführlich besprochene Erklärung der 13. Synode von Toledo. Zwischen diesen Synodaldekreten liegen dann die theoretischen Erörterungen der spanischen Theologen, vor allem Isidors von Sevilla, die im wesentlichen nichts Neues enthalten, sondern teils das, was schon in der vorausgehenden Zeit auch in anderen Ländern üblich war, besonders

163^a) Synode zu Worms (868) c. 37: Den Pönitenten darf man die Ehe nicht verbieten, damit sie nicht in Unzucht fallen. Hefele IV, 371. Vgl. dazu einzelne Bestimmungen des *Poenitentiale Vinniani*, Schmitz, Bußbücher I 507, *Poenitentiale Columbani* B '18 (ebda. 579): *Sciendum est enim laicis, quod tempore poenitentiae illis traditae a sacerdotibus non illis liceat cognoscere uxores, nisi post poenitentiam transactam...*“

aber was Gregor I. über die Buße aussagte, wiederholten, teils, was die spanischen Synoden derselben Zeit bestimmten, bestätigen. Seine Sentenzen und Zitate bildeten aber eine Fundgrube für die folgende Zeit und haben auf sie ohne Zweifel nicht minder wie die synodalen Dekrete eingewirkt. Wer das Bußwesen der Karolinger Zeit verstehen will, wird nicht zuletzt auch auf Spanien, neben England das geistig rührigste Land des 7. Jahrhunderts, sein Augenmerk richten müssen.

Mit der 13. Synode zu Toledo kommt die spanisch-westgotische Bußgesetzgebung für diese Zeit im wesentlichen zum Abschluß. Denn abgesehen von einigen Strafbestimmungen beschäftigen sich weder die nun folgenden beiden Provinzialkonzilien zu Toledo (684) und Saragossa (691) noch die letzten Toletanischen Generalsynoden mit Fragen der Bußdisziplin. Es müßte denn sein, daß die 18. und letzte Synode, deren Akten nicht erhalten sind, darauf Bezug genommen hätte, was jedoch nicht sehr wahrscheinlich ist. Sie fand unter der Regierung des ausschweifenden Königs Witiza statt (c. 701), der durch seine Mißwirtschaft den Bürgerkrieg verursachte und das Land an den Rand des Abgrunds brachte ¹⁶⁴). Nach seinem Tode (710) drangen die Sarazenen, von seinen Söhnen gegen seinen Nachfolger Roderich herbeigerufen, ins Land. Damit brach die spanisch-westgotische Herrschaft zusammen. Das blühende kirchliche Leben, durch eine bedeutsame konziliare Tätigkeit während eines ganzen Jahrhunderts gefördert, war vernichtet. Von einer weiteren synodalen Gesetzgebung konnte vorerst keine Rede mehr sein. Versiegten nun auch völlig die literarischen Quellen für die Bußgeschichte? Wenn die neuesten Forschungen recht behalten, so kann diese Frage verneint werden. Denn hiernach kam Pirmin, der Alamannenapostel, aus dem westgotischen Gebiete, von wo er wohl, dem Ansturm der Araber ausweichend, zunächst nach dem Frankenland ausgewandert ist, um dann seine Mission bei den Alamannen zu unternehmen ¹⁶⁵). Ein halbes Jahrhundert später treffen wir am Hofe Karls des Großen den Bischof Theodulf von Orleans, dessen spanisch-westgotische Herkunft gesichert ist. Beide aber geben uns auf dem Gebiete des Bußwesens wertvolle Aufschlüsse, worauf hier

164) Hefele III, 356 ff.; Ballesteros I, 496 ff.

165) Vgl. dazu Pérez, San Pimenio in: Boletín de la Real Academia de la Historia 17, 132 ff. (Madrid 1920). G. Jecker, Die Heimat des hl. Pirmin in: Beiträge zur Gesch. des alten Mönchtums und des Benediktinerordens, ed. J. Herwegen, 13 (Münster 1927). Vgl. dazu A. Allgeier im N. Archiv 1929 und im Freiburger Diözesanarchiv N. F. 29 (1928) 616/18.

noch kurz im Zusammenhang mit der vorausgehenden Entwicklung hingewiesen sein mag.

Was zunächst die *Dicta Pirmini* (*scarapsus*) betrifft, so liegen ihnen, abgesehen von Augustin und insbesondere Caesarius von Arles, drei wichtige spanische Quellen, durch die sie in den schon gekennzeichneten bußgeschichtlichen Zusammenhang hineingestellt werden, zugrunde, nämlich einzelne Schriften Martins von Bracara und Isidors von Sevilla, aus denen Pirmin reichlich geschöpft hat, und außer der sog. *Homilia sacra*¹⁶⁶⁾ die pseudo-caesarianische *Homilia 17*¹⁶⁷⁾, die schon in Predigtsammlungen des 7. Jahrhunderts sich findet und nach G. Morins Urteil aus spanisch-westgotischen Kreisen stammt¹⁶⁸⁾. Sie enthält Auszüge aus Cäsarius von Arles, Gregor I. und Isidor und verbindet mit der Warnung vor den Strafen des ewigen Feuers die Mahnung: „*Nemo se circumveniat fratres: omnis homo, qui post baptismum mortalia crimina commiserit, hoc est homicidium, adulterium, furtum, falsum testimonium vel reliqua crimina perpetraverit, unde per legem mundanam a mori poterat, si poenitentiam non egerit, eleemosynam iustam non fecerit, nunquam habebit vitam aeternam, sed cum diabolo descendet in tormenta.*“ Der Hinweis auf das weltliche Gesetz erinnert an ein verwandtes Wort des Julianus Pomerius¹⁶⁹⁾ und Columbans¹⁷⁰⁾ und legt den Schwerpunkt auf die begangenen T a t s ü n d e n, und zwar nach der Anordnung des Dekalogs bzw. Matth. 19, 18 f. Die gleiche Anordnung hat nun auch der *Scarapsus*, der aber die „übrigen Vergehen“ noch einzeln aufzählt, wobei man sowohl an Cäsarius von Arles wie an die *Didache*¹⁷¹⁾ erinnert wird. Voran aber stehen noch die acht Haupt- oder Wurzel-

166) Ed. G. Elmenhorst (Hamburgi 1614).

167) *MI.* 67, 1080 ff. Über Zitate aus Julian und Ildefons von Toledo vgl. Pérez 139; Jecker 96 f.

168) Jecker ebd. 102 ff. (passim).

169) Vgl. G ö l l e r, Studien über das gallische Bußwesen 28. Er sagt, es seien jene Vergehen zu meiden, die, wenn sie bekannt würden, ihre Urheber dem weltlichen Gericht überantworteten.

170) *Poenitentiale B¹* Einleitung (ed. Seebaß, *Ztschr. f. K'gesch.* 14, 443): *De capitalibus primum criminibus, quae etiam legis animadversione plectuntur.*“

171) Es sei hier auf die umgearbeitete *Didache* des 7. Buches der apost. Konstitutionen (Funk 387 ff.) hingewiesen. Denn diese nimmt ihren Ausgangspunkt zwar nicht wie Pirmin von der Erschaffung der Welt, aber doch von der Gesetzgebung des Moses; ferner fügt sie bei der Warnung einiger Vergehen Bibelstellen hinzu, die auch bei Pirmin stehen. Vgl. bei letzterem die Stelle: *perdis eos qui locuntur mendacium*“ und die andere: *non iurare omnino etc.* und dazu Funk 392/93.

sünden. Es ist von Schmitz darauf hingewiesen worden, daß das System der acht Hauptsünden, wie es Cassian dem Abendland vermittelt hat, den keltischen und angelsächsischen Bußbüchern als Grundlage für die Anordnung der Delikte und der für sie bestimmten Bußen gedient habe¹⁷²⁾. Das trifft jedenfalls auf das echte Poenitentiale Cummeani und das P. Bigotianum genau zu¹⁷³⁾. Man könnte versucht sein, hieraus den Schluß zu ziehen, daß die Spuren Pirmins auf das kelto-britische Gebiet hinüberführten, zumal die lateinisch-gallische Überlieferung, wie sie u. a. durch Cäsarius von Arles und Gregor I. vertreten ist, die Cassiansche Ogdoade nicht übernommen hat, wenngleich auch sie die Unterscheidung von Wurzel- und Dekalogsünden kennt¹⁷⁴⁾. Allein da ist nun gerade interessant und für die Herkunft Pirmins wichtig, daß auch Spanien, wie wir schon festgestellt haben, die Achtlasterlehre kannte, und insbesondere Isidor, der doch von Gregor I. stark abhängig ist und auch sein Schema von den sieben Hauptsünden übernommen hat, die acht Hauptlaster in der Reihenfolge Cassians ebenfalls aufzählt¹⁷⁵⁾. Es waren Nachklänge des Einflusses vom Osten, der sich hier, worauf ja schon Martin von Bracara hinweist, noch geltend machte.

Für die Buße selbst kommt nun bei Pirmin vor allem das 25. Kapitel in Frage. Mit der Warnung, daß niemand, der mit Kapitalvergehen belastet sei, den Leib und das Blut Christi zu empfangen wage, bevor er nicht ein Bekenntnis abgelegt und gemäß der kirchlichen Ordnung nach dem Rate des Priesters Buße getan habe, verbindet er die Mahnung: „Ideo admoneo vos, ut quicumque Christianus post baptismum criminalem culpam fecit, pura confessione ad sacerdotem donit et veram penitentiam agat: et post acta penitentia tempore, quo sacerdos ei constituerit, oblationem suam ad sacerdotem offerat et corpus et sanguinem Christi communicare faciat“¹⁷⁶⁾. Wenn hier von dem Sündenbekenntnis vor dem Priester die Rede ist und dabei der Ausdruck „confessionem donare“ vorkommt, so legt sich auch hier wieder die Vermutung einer irischen

172) H. J. Schmitz, Die Bußbücher und die Bußdisziplin der Kirche (Mainz 1883) 190 ff. Vgl. auch Jecker 109.

173) Zu beachten ist, daß das Poenitentiale Columbans sich an den Dekalog anschließt.

174) Zu Caesarius von Arles vgl. in diesem Punkte besonders Hautkappe (passim).

175) Vgl. im einzelnen oben 257 ff.

176) So bei Jecker 58 f.

Provenienz nahe, da Columban in seiner *Regula coenobialis* diese Terminologie gebraucht¹⁷⁷⁾. Demgegenüber kann aber geltend gemacht werden, daß sie auch in der gallischen Literatur vorkommt und sich unabhängig von Columban bis auf Cäsarius von Arles verfolgen läßt¹⁷⁸⁾. Die Mahnung, Buße zu tun „secundum ordinem ecclesiasticum“ erinnert an die schon besprochene Vorschrift der 3. Synode von Toledo (589)¹⁷⁹⁾: „ut secundum formam canonum antiquorum dentur poenitentiae“, und wenn weiter gesagt wird, daß der Pönitent nach vollendeter Buße zu dem Zeitpunkt, den der Priester festsetze, die Oblation wieder darbringen¹⁸⁰⁾ und kommunizieren dürfe, so scheint auch hier eine Reminiszenz an den genannten Kanon der Synode von Toledo vorzuliegen, insofern dort bestimmt wird: „expleto autem satisfactionis tempore, sicuti sacerdotalis contemplatio probaverit, eum communioni restituat.“ Ähnlich hatte ja auch die Synode von Barcelona (540) die Festlegung der Bußzeit bzw. der Wiedermehrung zur Kommunion dem Ermessen des Sacerdos anheimgestellt. Paßt demgemäß das von Pirmin mit wenigen Strichen gezeichnete Bild von der Buße in den Rahmen der spanisch-westgotischen Bußanschauungen, so kann man dafür auch noch einen weiteren Gesichtspunkt anführen. Wenn nämlich Pirmin an der angeführten Stelle vor dem unwürdigen Empfang der Kommunion warnt, aber gleich darauf die Mahnung hinzufügt, sich nicht (ohne Grund) dem Leib und Blut Christi zu entziehen (nullus . . . se abstrahere vel prolongare faciat), so wiederholt er nur, was schon Isidor, wie wir gesehen, in demselben Zusammenhang, sich teils an Augustin, teils an Ambrosius anlehnend, ausgeführt hatte¹⁸¹⁾.

Sachlich bietet das Bußzeugnis nach dem Gesagten im wesentlichen nichts Neues, aber es ist doch darauf zu achten, daß auch hiernach die Wiederaufnahme des Sünders zur Zeit Pirmins erst „acta poenitentia“ erfolgte. Dazu kommt die zweimalige Betonung

177) „. . . statutum est a sanctis patribus, ut de mus confessionem de omnibus, non solum capitalibus criminibus“ (Ml. 80, 216, Seebaß, Ztschr. für Kircheng. XVII, 215 f.)

178) Die einzelnen Stellen sind bei Göll er, Studien 107 ff., angeführt. Der Ausdruck „dare (donare) confessionem“ begegnet uns dann wiederholt in der Karolinger Zeit. Ähnlich der Ausdruck „dare poenitentiam“.

179) Vgl. oben 253.

180) Nach dem Synodalschreiben Felix' III. (487) durften die Pönitenten keine Oblationen darbringen (oblationes modis omnibus non sinantur offerre). Vgl. Poschmann 22.

181) De off. I, 18, Arev. VI, 385.

der Beichte vor dem Priester, wobei wir uns dessen erinnern mögen, was das Konzil von Châlon sur Saône und die 13. Synode von Toledo hierüber gesagt haben¹⁸²). Es liegt also auch hier nichts Neues vor, aber es ist doch zu betonen, daß keine festländische Quelle die Mahnung zum Sündenbekenntnis vor dem Priester mit dieser Deutlichkeit und Bestimmtheit zu Anfang des 8. Jahrhunderts ausgesprochen hat¹⁸³), und daß sie auch neben den älteren Bußbüchern ihre Bedeutung behält.

Was nun diese letzteren betrifft, so kommen für diese Zeit die Bußbücher der iro-keltischen und der angelsächsischen Gruppen einschließlich des Pönitentiale Columbans in Frage, wobei wir aber vielfach mit später aufgetragenen Schichten zu rechnen haben. So gewiß nun die Bußbücher¹⁸⁴), die in erster Linie Verzeichnisse der

182) Vgl. oben 291 ff.

183) Vgl. dazu folgende Stellen: Synode von Châlon s. S. (c. 650) c. 8: De paenitentia vero peccatorum, quae est medilla animae, utilem omnibus hominibus esse censemus; et ut paenitentibus a sacerdotibus data confessione indicatur paenitentia, universitas sacerdotum nuscetur consentire (MG. Conc. I, 210, Watkins 597); Homil. sacra (die Pirmin zugrunde liegt): si in aliquo se culpabilem cognoscat unusquisque, faciat confessionem puram et agat poenitentiam“; Jecker 120. Beda zu der Stelle Jac. 5, 16 (Confitemini alterutrum peccata vestra): In hac autem sententia illa debet esse discretio, ut quotidiana leviaeque peccata alterutrum coaequalibus confiteamur eorumque quotidiana credamus oratione salvari, porro gravioris leprae immunditiam iuxta legem sacerdoti pandamus atque ad eius arbitrium, qualiter et quanto tempore iusserit purificare, curemus. (Migne 93, 39 f.). Vgl. Hautkappe 116, dazu auch, was Beda, Hist. eccl. IV, 27 von Cutbercht sagt. Dialog. Egberti, Haddan-Stubbs, Councils III, 413: Nam haec Deo gratias a temporibus Vitaliani papae et Theodori Dorobernensis archiepiscopi inolevit in ecclesia Anglorum consuetudo et quasi legitima tenebatur, ut non solum clerici in monasteriis, sed etiam laici cum coniugibus et familiis suis ad confessores pervenirent (vgl. v. Schubert, Gesch. d. chr. Kirche im Frühmittelalter 277, Watkins II, 636). Schließlich die Bestimmung des germanischen Nationalkonzils von 742 über die Militärseelsorge („et unusquisque praefectus unum presbyterum, qui hominibus peccata confitentibus iudicare et indicare poenitentiam possint“), die dann in das Kapitulare von 769 überging. Vgl. dazu MG. Conc. II, 3; A. M. Königer; Die Militärseelsorge der Karolingerzeit (München 1918) 13 ff. Dazu noch Concilium Bavaricum c. 740/50 (MG. Conc. II, 52): „et ut poenitentiam veram doceantur facere de omnibus peccatis suis et non erubescant confiteri Deo peccata sua in ecclesia sancta coram sacerdotibus, qui testes adstant inter nos et Deum (Watkins II, 640); ähnlich die von Königer (68 ff.) veröffentlichte Soldatenpredigt, auf die schon J. M. Heer, Ein karolingischer Missions-Katechismus (Freiburg 1911) 68 ff. hingewiesen hatte: „Ideo ammonemus dilectionem vestram, ut confiteamini Domino peccata vestra; quaerite testes confessionis vestrae sanctos sacerdotes Domini, qui antidoto spiritali vestrorum curare praevaleant vulnera peccatorum.“

184) Die Bußbücherforschung (Kunstmann 1844, Hildenbrand 1851, Wasser-schleben 1851, Schmitz 1883 u. 1888, Fournier in Rev. d'hist. et de litt. rel. 1901) hat durch Auffindung des echten, aus der Mitte des 7. Jahrhunderts stammenden

bußpflichtigen Vergehen und der darauf gesetzten Strafen sein wollen, auch das Bekenntnis der Sünde vor dem Priester voraussetzen und auf das *iudicium sacerdotis* immer wieder abheben, so ist doch zu beachten, daß sie, solange die *ordines poenitentiae* nicht damit verbunden waren, nur selten und meist nur gelegentlich darauf Bezug nehmen¹⁸⁵). Das muß bei den kelto-britischen Pönitentialien um so mehr auffallen, als es doch nach Angabe des sog. Theodorschen Bußbuches, in dem „nicht nur der Einbau der irischen, sondern auch der basilianisch-griechischen Praxis bemerkenswert“ ist¹⁸⁶), dort oben auf der Insel weder eine öffentliche Buße noch eine öffentliche Rekonziliation gab¹⁸⁷), was allerdings nicht zu allzu weit gehenden Schlüssen führen darf. Denn einmal ist zu beachten, daß das Poenitientiale Vinniani Gedankensünden, die nicht mit dem Entschluß zur Tat verbunden waren, nicht mit Strafen belegt und daß es im Bußbuch Theodors heißt: „*Malorum cogitationum indulgentia est, si opere non impleantur vel consensu*“¹⁸⁸). Dann ist nicht zu übersehen, daß nach dem Poenitientiale Vinniani auch dort der Grundsatz galt: „*Non intrandum ad altare, donec penitentia expleatur*“¹⁸⁹), wozu allerdings Theodor eine Einschränkung insofern machte, als (wohl in bestimmten Fällen), wie übrigens auch auf dem Festlande, die Bußzeit abgekürzt werden konnte. Es ist ferner im Auge zu behalten, daß zwar das „*dare poenitentiam*“ Sache des

Poenitientiale Cummeani durch J. Zettinger, D. Poenitientiale Cummeani, Arch. f. K. R. 82 (1902) 501 ff. einen bedeutenden Anstoß erhalten, was dann insbesondere in den Forschungen Hörmanns zur Geltung kam, dessen „Bußbücherstudien“ in Ztschr. d. Savigny-Stiftung f. Rg., kan. Abt. 1911, 1912, 1913, 1914, die mit der Veröffentlichung des Poenitientiale Martenianum abschließen, als die bedeutendste Arbeit der letzten Zeit auf diesem Gebiete bezeichnet werden müssen, wovon man aber bei J. Th. McNeill, *The celtic penitentials and their influence on continental christianity* (Paris 1923), der weder Zettinger noch Hörmann kennt, nichts merkt. Eine gute Zusammenfassung gibt v. Schubert 684 ff.

185) Vgl. Gildas c. 17: *si autem confitetur peccata*; 27 Mönchsbeicht vor dem Abt: „*ut solus, quod male agit, confiteatur abbati* (Schmitz I, 497); Poen. Vinniani nr. 10: *Dicimus enim in absconso absolvi esse peccata per penitentiam et per studium diligentius cordis et corporis* (ebda. 503); P. Cummeanum III, 17: *Mendax vero per ignorantiam et non novit, confitetur ei, cui mentitus est et sacerdoti . . .* (Zettinger 513); „*. . . ieunet iudicio sacerdotis* (ebd. 515); „*. . . et confessi fuerint, antequam communicant* (ebd. 519); Poen. Theodori XV, 5: *Qui cibum immolatum comederit, deinde confessus fuerit, sacerdos considerare debet personam* (Schmitz I, 538), Poen. Columbani B¹ c. 23, vgl. unten.

186) v. Schubert 685.

187) Poen. Theodori I, 13, 4 (Schmitz I, 535): *Reconciliatio ideo in hac provincia publice statuta non est, quia et publica poenitentia non est.*

188) Schmitz I, 530.

189) Ebda. 509.

Bischofs oder Presbyters war¹⁹⁰⁾, jedoch nur der erstere die Rekonziliation am Gründonnerstag, und zwar erst „consummata poenitentia“ vornehmen konnte, was im Poenitientiale Theodori in demselben Kapitel steht, wo davon die Rede ist, daß Rekonziliation und Buße nicht öffentlich seien¹⁹¹⁾. Schließlich kann darauf hingewiesen werden, daß auch hier die Buße, die oft mehrere Jahre umfaßte, sehr bemerkbar nach außen in die Erscheinung trat und daß im Falle der Häresie, wie das Theodorsche Bußbuch unter Berufung auf das Nicaenum¹⁹²⁾ und das Pönitientiale Columbans¹⁹³⁾ (gegenüber den Bonosianern) dartun, selbst die alten Bußstationen des Ostens, wenn auch in modifizierter Form, ähnlich wie in Epaon und Lerida auf dem Festlande¹⁹⁴⁾, wieder zur Anwendung gelangen sollten. Man wird sich demgemäß den Hergang des Bußverfahrens im Bereich des kelto-britischen Gebietes so zu denken haben, daß auch hier die Pönitenten, wie die Bußtarife ergeben, längere Zeit Buße tun mußten und wohl auch einen bestimmten Platz in der Kirche hatten; daß sie ferner erst nach vollendeter Buße wieder zur Kommunion zugelassen wurden und während der Bußzeit, wenn sie verheiratet waren, sich der Ehe enthalten mußten, daß es aber ein öffentliches Verfahren, verbunden mit öffentlicher Strafrüge und den auf dem Festland damit verknüpften Folgen auch bei öffentlichen Vergehen nicht gab. Es fiel hiernach auch der feierliche Ritus der Einreihung in den Büsserstand durch Übertragung des Ciliciums, wie ihn die Synode von Agde (506) schildert, hinweg. Es ist nirgends davon die Rede. Auch hört man nichts vom Abscheren der Haare und der Änderung der Kleidertracht. Es unterblieb wohl auch die sonst übliche Handauflegung während der Bußzeit¹⁹⁵⁾. Daß die Rekonziliation nicht öffentlich stattfand, sagt das Pönitientiale Theodors ausdrücklich¹⁹⁶⁾, nachdem es zuvor bemerkt hat, daß diese der Bischof, der in einem

190) II, 3, 15, ebda. 540.

191) I, 13, 2; ebda. 535.

192) I, 5, 14, ebda. 530: Si quis a fide discesserit sine ulla necessitate et postea ex toto animo poenitentiam accipit, inter audientes iuxta Nicaenae concilium 3 annos extra ecclesiam et 7 annos poeniteat in ecclesia inter poenitentes et 2 annos adhuc extra communionem.

193) B¹ 25, Seebaß, Das Poenitientiale Columbani in Ztschr. f. Kirchengeschichte XIV (1894) 446.

194) Vgl. oben 251 f.

195) Die Stelle in P. Cummeani X §18 (Zettinger 520): „cum impositione manus episcopi anno integro cum pane et aqua peniteat“ braucht nicht hierauf bezogen zu werden.

196) Vgl. oben 305.

Notfalle auch einen Presbyter damit beauftragen könne, nach Abschluß der Pönitenz erteile.

Der Kanon 30 des Poenitentiale Columbans¹⁹⁷⁾, der von den „commotiones animi“, die man vor dem Hinzutritt zum Altare beichten soll, spricht, kommt hier für unsere Fragestellung, abgesehen davon, daß er wohl nicht zu dem ursprünglichen Text gehörte¹⁹⁸⁾, nicht in Betracht, da er den Mönchen galt. Wohl aber darf hier auf das 23. Kapitel hingewiesen werden, das auch deshalb charakteristisch ist, weil im Vinnianum, dem es in seinem Kern entnommen ist, nichts vom Sündenbekenntnis gesagt wird. Es heißt da: „Si quis laicus adulterare voluerit aut fornicare cum sponsa et concupierit mulierem proximi sui et non fecerit, id est, non potuerit, quia mulier eum non suscepit, tamen ille paratus fuit ad fornicandum, confiteatur culpam suam sacerdoti et ita quadraginta diebus in pane et aqua poeniteat“¹⁹⁹⁾.

Die Bußbücher sind nach dem Gesagten, sofern die Bußauflagen nicht in Frage kommen, für die Geschichte des Bußverfahrens und speziell des Beichtwesens in seinen einzelnen Problemstellungen nicht sehr ergiebig. Das muß einmal gegenüber übertriebenen Vorstellungen von ihrer Bedeutung ausgesprochen werden. Neben gelegentlichen Äußerungen einzelner Schriftsteller kommen hier vielmehr seit dem 8. Jahrhundert vor allem in Betracht: die Synodalerlasse, die Kapitularien, die Beichtspiegel²⁰⁰⁾, die noch vollständig zu untersuchenden Ordines poenitentiae²⁰¹⁾ und nicht zuletzt die über Beicht und Buße verfaßten Schriften. Die größte Bedeutung ist hier neben den Schriften Alkuins²⁰²⁾ den Werken Theodulfs

197) Seebaß 448, Schmitz I, 601: „Confessiones autem dari diligentius praecipitur maxime de commotionibus animi, antequam ad missam eatur, ne forte quis accedat indignus ad altare, id est, si cor mundum non habuerit...“

198) Hauck, Kirchengesch. Deutschlands I³⁻⁴ S. 275 A. 2 sieht den mittleren Teil B 1—25 nur als echt an. Vgl. auch v. Schubert 214.

199) Seebaß 446, Schmitz I, 600. Vgl. dazu Pacian oben S. 245.

200) Eine vorzügliche Vorarbeit hat dazu F. Hautkappe, Über die altdeutschen Beichten und ihre Beziehungen zu Caesarius von Arles (Münster 1917) geleistet.

201) Eine Bearbeitung und Sonderausgabe der frühmittelalterlichen Ordines poenitentiae habe ich in Aussicht genommen.

202) Alvinus pueros s. Martini, ut peccata sedulo confiteantur, exhortatur, MG. Ep. IV, 193 Nr. 131. Ad fratres in provincia Gothorum MG. Ep. IV Nr. 138, p. 216 ff. Vgl. dazu Hauck II 264. Wenn Alkuin sagt: „dicitur neminem ex laicis suam velle confessionem sacerdotibus dare“, so geht es nicht an, mit Hauck daraus den Schluß zu ziehen, daß in diesen Gegenden „die Einführung der Beicht nicht ohne Widerspruch erfolgt sei“. Denn er schreibt doch gerade, wie er unmittelbar vorher sagt, dorthin: „propter quasdam consuetudines, quae vestris

von Orleans zuzusprechen. Daraus seien wegen der westgotischen Herkunft Theodulfs zum Schluß nur einige Punkte herausgehoben.

In Frage kommen seine beiden „Capitula ad presbyteros parochiae suae“²⁰³). Sie sind, wie schon von anderer Seite bemerkt wurde²⁰⁴), „insofern von Bedeutung, als Theodulf in denselben noch an die alte Bußdisziplin erinnert, andererseits aber klar den Grundsatz ausspricht: Für geheime Sünden geheime Buße“. Aber auch in anderer Hinsicht tritt die Bedeutung der Bußlehre Theodors neben derjenigen Alkuins deutlich hervor. In den Vordergrund ist dabei das zweite der beiden Kapitularien (797) zu rücken.

Zur Zeit Theodulfs war die Entwicklung des Bußwesens, beeinflusst vor allem durch die keltobritische Bußliteratur, weit fortgeschritten. Er selbst bringt dies deutlich zum Ausdruck, indem er die Geistlichen mahnt, sich bei Befragung des seine Sünden bekennenden Pönitenten an das Pönitentiale (*quidquid in poenitentiali constitutum est*) zu halten, aber auch, bemerkenswert genug, hinzuzügt, daß sie ihn nicht mit allen Vergehen bekannt machen sollten: „*quia multa vitia recitantur in poenitentiali, quae non decet hominem scire*“²⁰⁵). Es sei sonst zu befürchten, daß er in Sünden fallen könnte, die er bisher nicht kannte. Angesichts des Fortschrittes der Bußentwicklung auf fränkischem Boden und bei der Stellung, die Theodulf als Bischof daselbst einnahm, wird man nicht allzuviel Nachklänge aus dem Bußwesen der spanisch-westgotischen Gebiete der vorausgehenden Zeit erwarten. Aber auf einige Punkte kann doch hingewiesen werden. Abgesehen davon, daß er in seinen kurzen Ausführungen über die Abbüßung einiger (läßlichen) Sünden sich ausdrücklich auf Isidor von Sevilla beruft²⁰⁶), ist zunächst bemerkenswert, daß er ebenso wie Pirmin für das Sündenbekenntnis nicht nur die Vergehen des Dekalogs, beginnend mit dem Mord²⁰⁷), sondern auch die acht Laster berücksichtigt wissen will²⁰⁸). Interessant ist aber, was bisher nicht beachtet wurde, sein Achtlaster-schema. Konnten wir schon bei Pirmin eine Modifikation der auch

in oluisse feruntur regionibus.“ Es hatte sich also die Gewohnheit eingeknistert, sich der Beichte zu entziehen; sie war dort vorher in Übung, wie wir aus Pirmin entnehmen konnten.

203) I. Ml. 105, 191 ff., c. 21, 26, 27, 30, 31; II. Ml. 105, 208 ff.

204) B. Kurtscheid, Das Beichtsigel (Freiburg 1912) 38.

205) Ml. 105, 219.

206) Ebda.

207) Ebda. 212 ff.

208) I, 31, ebda. 201, II ebda. 218.

von Isidor erwähnten Liste der acht Wurzelsünden Cassians feststellen, so trifft dies noch in höherem Maße bei Theodulf zu. Sein Schema stellt etwas ganz Neues dar, insofern er als erster die Hauptsündenlisten Cassians und Gregors des Großen, die ja beide auch Isidor kannte, miteinander in der Weise verschmolz, daß er im Schema des ersteren die „tristitia“ mit der „acedia“ identifizierte (acedia sive tristitia) und aus derjenigen Gregors die bei Cassian nicht genannte „invidia“ herübernahm²⁰⁹). So entstand folgendes Hauptlasterschema: 1. gastrimargia, hoc est ventris ingluvies; 2. fornicatio; 3. acedia sive tristitia; 4. avaritia; 5. vana gloria; 6. invidia; 7. ira; 8. superbia. Zu beachten ist besonders, daß Theodulf sich an die Reihe der Dekalogssünden da hält, wo er von den ganz schweren, und wie er am Schlusse sagt, öffentlichen Vergehen spricht, daß er aber für „die in der Woche vor der Fastenzeit abzulegende Beichte“ die acht Hauptsünden zugrunde gelegt wissen will. Dabei darf besonders bemerkt werden, daß er zweimal spricht von den „octo principalia vitia, sine quibus vix ullus inveniri potest“, was uns an eine entsprechende Äußerung Isidors von Sevilla erinnert, der in Anlehnung an ein Wort Augustins unter Hervorhebung der Vermittlung des Priesters bei der Heilung der Sünde sprach von den „quotidianis humanae fragilitatis excessibus, sine quibus in hac vita esse non possumus“²¹¹). Wie Isidor und Pirmin dringt auch Alkuin darauf „zum Sakrament des Leibes und Blutes Christi nicht gleichgiltig (indifferent) hinzutreten“, aber er wünscht auch nicht, daß man sich zu lange Zeit davon fernhalte: „Quia sicut periculosum est impurum quemque ad tantum sacramentum accedere, ita etiam periculosum est ab hoc prolixo tempore abstinere“²¹²).

Was im übrigen die Hauptgesichtspunkte der von Theodulf vorgebrachten Bußlehre betrifft, so zeigt sich wie sonst auch hier das Bestreben, den Zusammenhang mit den kanonischen Bestimmungen und den Aussprüchen der Väter der früheren Zeit zu wahren. Das kommt besonders zum Ausdruck in dem Satze: „Capitalia et mortalia crimina publice deflenda sunt secundum canonum et sanctorum patrum institutionem. Sed et secreta satisfactione solvi mortalia crimina non negamus, mutata tamen prius animi intentione

209) Ebda.

210) I, 31, ebda. 201 u. 217.

211) De off. II, 17, Arev. VI, 444.

212) I, 44, ebda. 205.

et saeculari iactantia simul deposita, piae religionis confesso studio per vitae correctionem et iugi, imo perpetuo luctu se submittente“²¹³). Der zweite Teil dieser Stelle ist von Gennadius²¹⁴) übernommen; jedoch heißt es dort „mutato tamen prius saeculari habitu“, während kurz darauf Halitgar von Cambrai, der beim Achtlasterschema sich an Gregor I. hält, an dieser Stelle wörtlich Gennadius folgt²¹⁵).

Ohne Zweifel hat Gennadius hierbei die klösterliche vita religiosa im Auge, die an die Stelle der Bußleistungen der poenitentia publica trat. Wollte Theodulf, da er die Worte „religionis confesso studio“ beibehielt, nicht auch dasselbe sagen oder beabsichtigte er, da er nicht von der Änderung des weltlichen Kleides, sondern der Gesinnung spricht, den Worten des Gennadius einen anderen Sinn zu unterschieben? Wie dem auch sei, jedenfalls ersehen wir aus anderen Stellen, daß er einen scharfen Unterschied macht zwischen der öffentlichen Buße für öffentliche Vergehen und der geheimen Buße für geheime Sünden. Zwar spricht er im obigen Falle zunächst ganz allgemein, ohne zwischen öffentlichen und okkulten Vergehen zu unterscheiden, von den „capitalia et mortalia crimina publice deflenda“. Aber er führt nun eine Reihe schwerer Vergehen mit den für sie festgesetzten Strafen an und nachdem er schon bei der freiwilligen, überlegten Mordtat bemerkt hatte: „si hoc publice actum constat, . . . et publice satisfaciatur“²¹⁶, sagt er am Schlusse: „Quod autem supra diximus, de his agatur, qui publice ad confessionem venerint et publice poenitentiam egerint. Quod si occulte actum est et occulte ad sacerdotem venerint et puram confessionem fecerint, occulte poenitere secundum aetatis modum, quod superius continetur“²¹⁷). Als weiterer wichtiger Punkt ist hervorzuheben, daß nach ihm die Priester, die sich durch schwere Vergehen, speziell durch Ehebruch und Unzuchtssünden öffentlich verfehlten, nicht nur abgesetzt werden sollten, sondern auch, was den früheren Canones nicht entsprach, sich der öffentlichen Buße unterwerfen mußten. Theodulf fügt hinzu²¹⁸): „Quod si occulte hoc fecerit et occulte ad confessionem venerit, occulte ei poenitentia

213) Ebda. 211.

214) Vgl. Kurtscheid 35, Poschmann 76 ff., Göller, Studien 19 f.

215) De vitiis et virtutibus et de ordine poenitentium, praefatio Ml. 105, 656.

216) II, ebda. 212.

217) II, ebda. 215.

218) II, ebda. 215.

imponatur. Relinquatur autem in suo arbitrio, utrum cessare debeat ab illo ministerio, an permanens possit dignam satisfactionem Domino exinde facere. Quod si ille se lacrymis et orationibus devotissime quotidie laverit et eleemosynarum exhibitione peccata sua extinguere curaverit, si occultum est, poterit occulte in suo permanens gradu agere poenitentiam.“ Es darf hier an die bekannte Tatsache erinnert werden, daß Bischof Chrodegang von Metz in seiner Regel den Klerikern vorschrieb, jährlich zweimal — zu Beginn der Fastenzeit und im Herbst — dem Bischof zu beichten ²¹⁹).

Wenn Theodulf von denen spricht, die „geheim zum Priester bzw. zur Beichte kämen, und davon diejenigen unterscheidet, die öffentlich zur Buße sich einfänden und öffentlich Bußetäten“, so wirft diese Äußerung Licht auf die früher besprochene Bestimmung der 4. Synode von Toledo (633), wo von denen die Rede ist, die öffentlich bekannten, eine Todsünde getan zu haben, zum Unterschied von denen, die sich keiner offenkundigen Vergehen (manifesta scelera) anklagten ²²⁰).

Ganz besonders bedeutsam aber sind Theodulfs Anweisungen über das Bußwesen, auch deshalb, weil er nicht nur das geheime Bußverfahren klar und bestimmt von der poenitentia publica unterscheidet, sondern auch, wodurch er sich berührt mit den hier nicht zu besprechenden Ordines poenitentiae jener Zeit, genaue Vorschriften über die Beichte und den Ritus im einzelnen gibt. Die Beichte ist in der Woche vor Anfang der Fastenzeit abzulegen, und zwar über alle in Gedanken, Worten und Werken begangenen Sünden ²²¹): „Quando ergo quis ad confessionem venit, diligenter debet inquiri, quomodo aut qua occasione peccatum perpetraverit, quod peregrisse se confitetur, et iuxta modum facti debet ei poenitentia indicari. Debet ei persuaderi, ut et de perversis cogitationibus faciat confessionem“ ²²²). Nach Abschluß der Beichte läßt der Priester den Pönitenten das Glaubensbekenntnis ablegen ²²³) und, nachdem er denen, die gegen ihn gesündigt, verziehen, versprechen, nicht mehr zu sündigen. Dann legt er ihm die Buße auf,

219) C. 14: Item constituimus, ut in anno vel binas vices clerus noster confessiones suas ad suum episcopum pure faciat eis temporibus, una vice in initio quadragesimae ante pascha, illa alia vice a medio mense augusto usque kal. novembris . . .“ Ml. 89, 1104. Watkins 641 u. 663. Hauck, Kirchengesch. II, 67.

220) Vgl. oben 275.

221) A. a. O. 201 u. 218.

222) I, 31 ebda. 201.

223) II, ebda. 219.

betet über ihn die sieben Bußpsalmen mit den im Sakramentar verzeichneten Orationen und absolviert ihn ²²⁴). Die Absolution folgt also hier unmittelbar auf das Sündenbekenntnis und die Bußauflage. Eine ähnliche Bestimmung enthalten auch die sog. Statuta Bonifacii (c. 31) ²²⁵), während allerdings andere Zeugnisse wieder erkennen lassen, daß man noch in dieser Zeit, auch wo es sich nicht um öffentliche Buße handelte, mit der früheren Praxis, die Rekonziliation erst nach vollendeter Bußzeit zu erteilen, rechnete, ohne allerdings sie noch in allweg aufrecht zu erhalten ²²⁶). Der definitive Umschwung vollzog sich hier nach in der Zeit vom 8. zum 9. Jahrhundert. Es ist auch die Zeit, in der sich seit den Tagen Leos des Großen, der gegen die Veröffentlichung der gebeichteten Vergehen einschritt, die ersten klaren und positiven Zeugnisse über die Wahrung des Beichtsiegels im Abendland aufzeigen lassen. Ein Kapitulare Karls des Großen (813) setzt die Verpflichtung zum Beichtgeheimnis als selbstverständlich voraus und Bischof Jonas von Orleans († 843) betont sie mit dem Satze: „Confitentes secreta confessione sacerdotibus peccata sua et ea dignae paenitentiae satisfactione delentes nequaquam sunt prodendi“ ²²⁷).

Indem wir davon absehen, auf weitere Punkte, wie u. a. die Ausführungen über die Spendung der letzten Ölung (die der Kranke, wenn möglich in der Kirche, angetan mit weißem Kleid und liegend „in cilicio superiecto cinere“ nach Erteilung der Buße empfangen soll) einzugehen ²²⁸), lenken wir zum Schluß noch kurz unsere Aufmerksamkeit auf die Bußauflagen. Theodulf stellt hier den Grundsatz an die Spitze, daß der Priester, dem es zustehe, über den Modus derselben zu entscheiden, dabei die Anweisungen der Väter und, wie er auch an anderer Stelle sagt, die Canones der Kirche vor Augen haben solle ²²⁹): „Est quippe auctoritas canonum et sanctorum

224) Deinde super eum septen psalmos poenitentiales cum orationibus, quae sunt in sacramentario, dicat et absolvat eum in pace.

225) Curet unusquisque presbyter statim post acceptam confessionem poenitentium singulos data oratione reconciliari. Morientibus vero sine cunctatione communicio et reconciliatio praebeatur (Mansi, Conc. coll. XII, 386).

226) Vgl. dazu meine Ausführungen in: Das Sündenbekenntnis bei Gregor d. Gr. 15 ff. Sacramentarium Fuldense 42; Concil. Parisiense (829) c. 46, Watkins 678.

227) De institutione laicali c. 18; Ml. 106, 156. Vgl. dazu Kurtscheid, Das Beichtsiegel 43—48.

228) M. 105, 220.

229) Ebda. 212.

patrum firmissima institutio.“ Indirekt wendet er sich damit gegen die damaligen Privatpönentialien mit ihrem Gewirr von zum Teil abstrusen Bestimmungen, deren Abschaffung nachher verschiedene Synoden beschlossen. Es wird bei den mit öffentlicher Buße bedachten Vergehen betont, daß es Sache des Priesters sei, zu entscheiden, ob der Pönitent bis zur Vollendung der Buße vom Empfang des Leibes Christi ferngehalten werden solle oder schon vorher hinzutreten dürfe²³⁰). Was aber besonderes Interesse bietet, ist dies, daß die nun folgenden Bußauflagen, wofür in zwei Fällen die Synode von Ancyra (314) zitiert wird, zum großen Teil uns auch in einer Sammlung von 20 Canones begegnen, die, wie Hefele mitteilt²³¹), in den Konziliensammlungen einem Concilium Nannetense am Ende des 9. Jahrhunderts zugewiesen werden, während andere sie einer im Jahre 658 abgehaltenen Synode zuschreiben²³²). Theodulf scheint sie hiernach doch schon vor sich gehabt zu haben. Um so höher sind auch die übrigen, von ihm nicht angeführten Bestimmungen über Krankenbesuch und Krankenbuße (c. 4) zu bewerten. Der Priester soll hiernach den Kranken mahnen, seine Leiden geduldig zu tragen, seine Hoffnungen auf Gott zu setzen, seine Sünden zu beichten, Buße für die Sündenschuld zu geloben und den Beleidigern zu verzeihen. Bevor er sich entfernt, erteilt er den Segen (*data benedictione*). Dem Kranken, der in Todesnot beichtet, darf aber, wie weiter bestimmt wird, die Rekonziliation vom Priester nur unter der Bedingung erteilt werden, daß er im Falle der Genesung entsprechend der Beschaffenheit des Delikts Buße tue²³³). Das entspricht durchaus auch der Praxis der spanisch-westgotischen Kirche, wie wir sie eingangs gekennzeichnet haben.

230) Ebda 212 u. 213. Haucks Darstellung II, 261 ff. trifft nicht immer das Richtige. Wenn er S. 262 unter Berufung auf Theod. cap. II, S. 212 D sagt, es seien schwere Unzuchtsfälle sogar mit lebenslänglicher Buße belegt worden, so liegt hier ein Versehen vor. Denn es heißt ja: *antiqua quidem definitio usque ad exitum vitae eas (sc. mulieres fornicantes et partus suos necantes) ab ecclesia removit.*

231) III, 104 f.

232) Die Sammlung dieser 20 canones steht bei Mansi XVIII, 165 ff. Von dieser finden sich zum Teil gekürzt, zum Teil erweitert bei Theodulf wörtlich folgende canones: 12. De poenitentia adulterii; 13. de poenitentia fornicationis; 14. de poenitentia eorum, quorum alter est coniugatus; 17. de poenitentia homicidii voluntarii; 18. de poenitentia eius, qui non volens fecerit homicidium. Die beiden letzten finden sich, jedoch in kürzerer Fassung, unter c. 22 u. 23 zu Ancyra.

233) C. 5, Mansi XVIII, 167.