

Papsttum und Bußgewalt in spätrömischer und frühmittelalterlicher Zeit.

Von Emil Göller.

Einleitung.

Zur vornicänischen Bußgeschichte.

Die Entwicklung des kirchlichen Bußwesens im christlichen Altertum ¹⁾ mit seinen charakteristischen Unterschieden zwischen Ost und West war zu Anfang des vierten Jahrhunderts im wesentlichen abgeschlossen. Von der Didache führt im Osten eine klare Linie über Origenes und die Didaskalie zu den Canones der Synode von Nicäa. In der Didache, deren Sündenkatalog auf die spätere Zeit nachgewirkt hat, hören wir von der Forderung, am Sonntag vor Beginn des Gottesdienstes seine Sünden zu bekennen und zum Gebet nicht mit bösem Gewissen hinzuzutreten (14, 1). „Die heilige Handlung der Gemeinde schien entheiligt, wenn nicht alle mit reinen Händen das Opfer darbrachten“ (Achelis I. c. 110). Nach Ignatius von Antiochien „verzeiht Gott allen, die Buße tun, wenn sie sich bekehren zur Einheit mit Gott und zur Gemeinschaft mit dem Bischof“ (Ad Phil. 8, 1). Polykarp bezeichnet es als Aufgabe der Presbyter, was abgeirrt ist, auf den rechten Weg zu bringen (6, 1). Bei Clemens von Alexandrien, der hier auf Hermas

1) Zur Literatur im allgemeinen vgl. außer den älteren Werken von Morinus, Steitz, Frank, bes.: G. Rauschen, Eucharistie und Bußsakrament (Freiburg 1918); E. Vacandard, Études de critiques: Les origines de la confession sacramentelle, 3. ed. (Paris 1914); Th. Schermann, Die allgemeine Kirchenordnung (Paderborn 1914) 356 ff; Watkins, A history of penance (London 1920); H. Achelis, Das Christentum in den ersten drei Jahrhunderten, 2. Aufl. (Leipzig 1926); P. Batifol, Études d'histoire: Les origines de la pénitence, 7. ed. (Paris 1926). Dazu B. Poschmann, Das christl. Altertum und die kirchliche Privatbuße, Ztschr. f. kath. Theologie 54 (1930) 214 ff. als Antwort auf die Ausführungen Adams (in Tüb. Quartalschr. 1929), der hier ganz neue Wege geht. Vgl. unten 259

(Mand. 4, 3) fußte, ist die Rede davon, daß nur noch eine Buße für die schweren Vergehen nach der Taufe möglich sei (Strom. 2, 13). Die Erzählung von dem Jüngling, der nach der Taufe Führer einer Räuberbande geworden war, aber trotz seiner Vergehen, als er sich bekehrte, von dem Apostel Johannes der Kirche wieder zurückgegeben wurde, zeigt, daß auch Verbrecher (Mörder) wieder Aufnahme finden konnten. „Clément d'Alexandrie voit dans le retour du jeune homme à l'Eglise un grand exemple de conversion et une grande leçon de palingénésie“ (Batiffol 6, 5). Dionysius von Korinth befahl, daß alle Gefallenen — ἐξ οἴας δ'ὄν ἀποστασίας — wieder in Gnaden aufzunehmen seien (Euseb., Hist. eccl. 4, 23). Es sind wenige Nachrichten, die wir aus dem Osten über das Bußwesen dieser Zeit besitzen. Um so höher sind die zahlreichen Äußerungen des Origenes über die Buße einzuschätzen. Sie geben ein anschauliches Bild vom damaligen Bußverfahren²⁾.

In seiner Sündenlehre gebraucht Origenes nie den Ausdruck „Crimina (peccata) capitalia“, wohl aber spricht er von dem „capitis delictum, id est, si in Deum aliquid commissum est, si in fide peccatum est“, von der „capitis culpa“. Er versteht darunter die Kapitalvergehen. Zwar erwähnt er einmal (In Mt. 14, 10) neben verschiedenen Unzüchtigen auch Götzendiener und Mörder, aber es spricht alles für die Annahme, daß er die drei Kapitalsünden, des Abfalls, bzw. der Idolatrie, der Unzucht und des Mordes nirgends als besondere, für sich bestehende Gruppe aus der Reihe der übrigen schweren Vergehen heraushebt, wie es auch vor ihm im Morgenland nirgends geschieht (Rager § 5). Zwischen diesen „graviora (immania) crimina“ und den leichten, kleinen Verfehlungen kennt er eine Klasse von gewöhnlichen (communia), weniger schweren Vergehen (l. c. 25). Er deutet darauf hin, wenn er (In Lev. 15, 2) sagt, daß, sinnbildlich gesprochen, ein Haus wieder zurückerworben, d. h. eine Schuld wieder gut gemacht werden

2) Zur Buße bei Origenes vgl. I. Stufler, Die Sündenvergebung bei Origenes in: Ztschr. f. kath. Theol. 31 (1907) 193 ff.; Poschmann, Die Sündenvergebung bei Origenes (Braunsberg 1912); J. Rager, Die Sünden- und Bußlehre des Origenes (Freib. Diss. 1922); P. Galtier, Les péchés incurables d'Origène in: Gregorianum a. X (1929) 177 ff. Zur Buße im Orient vgl. auch G. Bickell, Zur Gesch. der Beichte im Orient, Ztschr. f. k. Theol. I (1877) 410 ff. Kirsch, Die Behandlung der crimina cap. in der morgenländischen Kirche, Arch. f. k. KR. 1904, S. 263 ff.; Koch, Zur Gesch. der Bußdisziplin und Bußgewalt in der orientalischen Kirche, Hist. Jahrb. 21 (1900) 58 ff.

könne: „si nos aliqua mortalis invenerit culpa, quae non in crimine mortali, non in blasphemia fidei, quae muro ecclesiastici et apostolici dogmatis cincta est, sed vel in sermonis vel in morum vitio consistat. . . Haec ergo venditio et huiusce modi culpa semper reparari potest nec aliquando tibi interdicitur de commissis huiusmodi poenitentiam agere“. Hieran schließt sich dann der für das Prinzip der einmaligen Buße bedeutsame Satz; „In gravioribus enim criminibus semel tantum poenitentiae conceditur locus; ista vero communia, quae frequenter incurrimus, semper poenitentiam recipiunt et sine intermissione redimuntur“.

Wie hier hat Origenes sich auch sonst, jedenfalls in seinen späteren Schriften, für die Vergebbarkeit aller Kapitalvergehen ausgesprochen. An anderen Stellen spricht er von unheilbaren Sünden ^{2a)}. Wichtig ist hier besonders seine verschieden gedeutete Äußerung in seiner Schrift über das Gebet. Hier wendet sich Origenes (c. 28) unter Hinweis darauf, daß die Priester des alten Testaments gewisse Vergehen, wie Ehebruch und Mord, die durch Todesstrafe gebüßt werden mußten, nicht durch Opfer nachlassen könnten, gegen diejenigen, die sich herausnahmen, was die priesterliche Gewalt übersteige, und sich rühmten, daß sie auch Idolatrie, Ehebruch und Hurerei vergeben könnten, „als ob durch ihr Gebet über solche Frevler auch die Sünde zum Tode nachgelassen werden könne“. Während nun ein Teil der Forscher (Rauschen 176) aus dieser Stelle, auf die hier nicht näher eingegangen werden soll, herausliest, daß Origenes die genannten Vergehen zur Zeit der Abfassung seiner Schrift als unvergebbar angesehen habe, vertreten andere, zuletzt wieder nach d'Alés und Stufler besonders Rager und Galtier die Auffassung, der Alexandriner habe damit sagen wollen, die Kapitalvergehen könnten nicht durch Gebet allein nachgelassen werden, sondern bedürften der Kirchenbuße. Von dem Gebet allein ist aber nicht die Rede. Andererseits ist es auch wieder richtig und nicht zu übersehen, daß Origenes an anderer Stelle (in Lev. 11, 2) sagt, daß die Todesstrafe im alten Testament durch die Buße im neuen ersetzt werde ³⁾.

2a) Vgl. dazu außer Poschmann Rager 56 ff.

3) Vgl. Rager 47 f. u. 89 ff., dazu Galtier; er sagt zusammenfassend (209): Il y a des péchés que l'on „remet“ directement et d'emblée par la seule prière du prêtre; mais il en est d'autres qui, à raison de leur nature propre, ne comportent point

Hervorzuheben ist besonders, daß er unter Berufung auf Matth. 16, 18 f und Joh. 22, 22 f die Petrus und den Aposteln übertragene Gewalt, zu binden und zu lösen und die Sünden nachzulassen, auch ihren Nachfolgern zuspricht, vorausgesetzt, daß sie so wie Petrus seien und sich nicht in Sünde verstrickten ⁴⁾. Wichtig ist ferner, daß er die Stellung und Pflicht des Priesters in der Handhabung der Bußgewalt, die er nicht genug betonen kann, ebenso wie das Sündenbekenntnis, auch das geheime, vor dem Priester klar herausstellt und unzweideutig bezeugt (In Lev. h. 3, 4). Dazu kommt, daß er die Entscheidung, ob die Krankheit des Sünders in der Versammlung der ganzen Gemeinde bekannt gemacht und geheilt werden müsse, dem Seelenarzt, den der Kranke aufsuchen solle, zuspricht (In Psalm 37, 2, 5) und den Rekonziliationsakt mit dem Gebet des Priesters verbunden sein läßt.

Die Ausführungen des großen Gelehrten über Sünde und Buße blieben nicht ohne Einfluß auf die späteren theoretischen Erörterungen über die Buße, und manche seiner Aussprüche haben bis ins Mittelalter fortgewirkt ⁵⁾. Einzelne seiner Gedanken klingen

normalement cette rémission gracieuse et immédiate. Ce sont les péchés qu'Origène, conformément au langage de son temps, appelle „incurables“ ou „ad mortem“. Ceux-là, on doit les „retenir“; ce qui ne veut point dire qu'on les tienne pour soustraits à une pénitence capable d'en procurer ultérieurement le pardon; les „retenir“, c'est, au contraire, les assujeter à cette pénitence; mais ce que signifie que le pardon ne saurait en être obtenu indépendamment de cette expiation solennelle.

4) Comm. in Matth. 12 Nr. 14; Stufler 197 ff.; Poschmann 63. Vgl. dazu: De orat. c. 28: „Jedoch dürfen sie im Nachlassen und Behalten der Sünden nicht nach ihrer Willkür vorgehen; wie die Propheten nicht ihre eigenen Gedanken, sondern Gottes Wort verkündeten, so müssen auch sie bei der Sündenvergebung Gott dienen, jene Sünden nachlassen, welche Gott nachläßt und jene behalten, welche unheilbar sind“ (Stufler 197). Eingehend behandelt die Frage der Schlüsselgewalt bei O. auch Rager 65 ff.

5) So die später bes. von Augustin und Gregor I. ausgewertete Stelle über die Aufweckung des Lazarus als Sinnbild der Erweckung des Sünders (Comm. in Joh. 28, 6; Preuschen 396) und die 7 Arten der Sündennachlassung (In Lev. Hom. 2, 4), als deren 7. das Bekenntnis vor dem Priester erwähnt wird (cum non erubescit sacerdoti Domini indicare peccatum suum et quaerere medicinam.“ Cassian kennt 12 remissiones. Dazu auch die bedeutsame Stelle: „Discant sacerdotes Domini, qui ecclesiis praesunt, quia pars eis data est cum his, quorum delicta repropitiaverint. Quid autem est repropitiare delictum? Si assumpseris peccatorem et monendo, hortando, docendo, instruendo adduxeris eum ad poenitentiam, ab errore correxeris, a vitiis emendaveris et effeceris eum talem, ut ei converso propitius fiat Deus pro delicto, repropitiassse diceris“ (In Lev. h. 5, 4). Vgl. Poenitentiale Cummeani bei Schmitz, Bußbücher I, 612. Der obige Text auch in dem ihm zugrunde liegenden echten Poenitentiale Cummeani

auch in der syrischen Didaskalie wieder ⁶⁾, die am eindruckvollsten die zentrale Stellung des Bischofs in der Ausübung der Bußgewalt unter Berufung auf Matth. 18, 18 geschildert hat. Warnend vor dem Rigorismus einzelner Bischöfe schließt sie Götzendienst und Mord von der Verzeihung nicht aus. Bis zur Rekonziliation, die der Bischof nach Vollendung der Bußauflage mit Handauflegung über den reuigen Sünder erteilt, dürfen die Pönitenten nur in die Kirche eintreten, um das Wort Gottes zu hören, damit sie nicht gänzlich zu Grunde gehen; am Gebete sollen sie jedoch nicht teilnehmen. Man hört hier die Entstehung der Bußklasse der *H ö r e n d e n* heraus, neben denen Gregorius Thaumaturgus (um 254) die *L i e g e n d e n* nennt, zu denen die Synode von Ancyra (314) noch die *M i t s t e h e n d e n* (c. 25) erstmals hinzufügt. Das erste allgemeine Konzil von Nicäa setzt in seinen Bußbestimmungen für die Gefallenen (c. 11 und 12) diese Bußstufen voraus ⁷⁾. Wichtig war besonders auch für die spätere Bußgeschichte seine Bestimmung, daß gemäß der alten Kirchenregel die Sterbenden nicht der letzten und notwendigsten Wegzehrung, die der Bischof „mit gehöriger Prüfung“ (*μετὰ δοκιμασίας*) erteilen sollte, beraubt werden dürften und im Falle ihrer Genesung unter diejenigen einzureihen seien, die nur am Gebete teilnehmen konnten (c. 11). Eine besondere Prägung erhielt das östliche Bußwesen durch das nach Angabe des Kirchenhistorikers Sokrates um die Mitte des 3. Jahrhunderts in vielen Gemeinden eingeführte Institut der Bußpriester, die den Sündern nachgingen, das (geheime) Bekenntnis entgegennahmen und nach erfolgter Bußleistung, die sie überwachten, die Absolution erteilten ⁸⁾. Es wurde in Konstantinopel (391) durch den Patriarchen Nectarius, wie Sokrates und auch Sozomenus, der seine Entstehung, was nicht zu erweisen ist, in die apostolische Zeit verlegt, berichten, abgeschafft.

ed. Zettinger im Archiv f. k. KR 82 (1902) 523. Poschmann, Die abendländische Buße im frühen Mittelalter (Breslau 1930) 26 zitiert diese Stelle aus Cummean und zieht daraus Schlüsse für „die eingehendste individuelle Behandlung“ und das Sündenbekenntnis vor dem Priester, ohne zu merken, daß sie aus Origenes stammt.

6) Vgl. Schermann 374 ff.

7) Vgl. F. X. Funk, Die Bußstationen im christl. Altertum, Abhdl. I (Paderborn 1897) 182 ff; H o l l, Enthusiasmus und Bußgewalt 252 ff; E. S c h w a r t z, Bußstufen und Katechumenatsklassen (Straßburg 1911), Schermann 379 ff. Näheres unten.

8) Socr. Hist. eccl. V, 19. Ausdrücklich betont er das Bekenntnis der einzelnen Sünden vor dem Bußpriester. Vgl. Rauschen 192 ff.

Im Westen ⁹⁾ vernehmen wir die Mahnungen zur Buße aus dem Munde des Clemens Romanus, der die Korinther auffordert, sich den Presbytern zu unterwerfen und die Knieen ihres Herzens zu beugen (c. 57) ¹⁰⁾; wir hören von Justin, daß auch die vom Glauben Abgefallenen durch Buße Verzeihung von Gott erlangen können (Dial. 14) und von Irenäus, daß Gott den Reuigen wieder den Frieden gewährt (Adv. haer. 4, 40), jedoch dürfen aus solchen, zu allgemein gehaltenen Äußerungen für den Nachweis einer konkreten Kirchenbuße keine zu weitgehenden Schlüsse gezogen werden. Anders liegt die Sache schon, wenn im Pastor Hermae (Mand. IV, 1, 7—8) gesagt wird, daß die entlassene ehebrecherische Frau, wenn sie Buße tue, von ihrem Manne wieder aufgenommen werden müsse, und es für die Diener Gottes nur eine Buße gebe. Zwar schränkt er nachher diese Buße wieder ein, indem er sie nur gelten läßt für die früheren Sünden der jetzt schon Gläubigen, nachdem der Bußengel seine Mitteilung, daß einige Lehrer die Taufe als die einzige Buße anerkannten, ebenfalls bejaht hatte (Mand. IV, 2, 3). Damit bringt er zum Ausdruck, daß es tatsächlich in seiner Umgebung einzelne Vertreter der Auffassung von der Nichtvergebbarkeit der Kapitalvergehen nach der Taufe zu seiner Zeit gegeben hat, allein er hält nicht bloß für den Ehebruch an der einmaligen Vergebbarkeit in dem angeführten Sinne fest, er vertritt auch den Grundsatz, daß es etwas Gutes sei, „die vom Glauben Abgefallenen nicht zu verwerfen, sondern zu bekehren“ (Mand. VIII, 10); auch diejenigen, „die den Herrn früher (πρότερον) verleugnet haben“, können noch Barmherzigkeit erlangen (Vis II, 2, 8). Schermann findet an der Stelle, wo der Frau und den Kindern des Hermas ebenso wie „allen Heiligen“ im Falle der Buße die Vergebung ihrer bisherigen (schweren) Vergehen verheißen wird, die Herrenworte: „welchen ihr die Sünden nachlasset, denen sind sie nachgelassen“ zitiert und macht besonders auf die unmittelbar daran (Vis. II, 2, 6) sich anschließende Aufforderung aufmerksam: ἐρεῖς οὖν τοῖς προηγούμενοις τῆς ἐκκλησίας, ἵνα κατορθώσωνται τὰς ὁδοὺς αὐτῶν ἐν δικαιοσύνη. (S. 363). Wie man auch über die fragliche Zitation von Joh. 20, 22 urteilen mag, die letzteren Worte jedenfalls

9) Vgl. dazu auch Stuffer, Die Bußdisziplin der abendländischen Kirche bis Kallistus, Ztschr. f. kath. Theol. (1907) 433 ff.; Adam in Tüb. Quartalschr. 1929.

10) Rauschen 154 ff. Hier auch die anderen Zeugnisse von Irenäus, dazu H. Koch, Die Sündenvergebung bei Irenäus in: Ztschr. f. neut. Wiss. (1908) 41 ff.; Stuffer in: Ztschr. f. kath. Theol. (1908) 493 ff.

zeigen, daß es falsch wäre zu sagen, daß bei Hermas keinerlei Beziehung der Buße zu den kirchlichen Vorstehern sich finde. Hält man dazu, daß auf die eine Buße im Pastor Hermae sowohl Clemens Alexandrinus wie Tertullian, letzterer allerdings als Montanist in sehr gehässigem Sinne, Bezug nehmen und das Prinzip der *u n a p o e n i t e n t i a* für die Kapitalvergehen später noch lange in der öffentlichen Kirchenbuße fortbestand¹¹⁾, so ergibt sich, daß die im Pastor Hermae gekennzeichnete Buße m e h r bedeutet als nur eine rein persönliche private Pönitenz. Die bekannten Mitteilungen des hl. Irenäus über die Frauen, die sich von Häretikern verführen ließen und dies mit ihren sonstigen Verirrungen bekannten (Adv. haeres. I, 6, 3), oder die, wie es von einzelnen Frauen in der Rhonegegend heißt, sich zum Teil dazu entschlossen, öffentlich Buße zu tun (*αἰς φανηρόν ἐξομολογεῖσθαι*), zum Teil sich schämten und am ewigen Leben verzweifelten, während andere gänzlich abfielen und wieder andere hin- und herschwankten, so daß sie weder draußen noch drinnen waren, lassen darauf schließen, daß er die Exomologese, bezw. ein Bußverfahren kannte, bei dem auch die Unzüchtigen nicht ausgeschlossen waren. In diesem Zusammenhang darf auch auf den, wahrscheinlich um die Mitte des zweiten Jahrhunderts zu Korinth (Rauschen-Wittig 68) entstandenen, sogenannten zweiten Klemensbrief hingewiesen werden, der (c. 8, 2—3) mahnt, aus ganzem Herzen Buße zu tun, „solange wir noch Zeit zur Buße haben. Denn wenn wir aus der Welt geschieden sind, können wir dort nicht mehr bekennen und Buße tun“ (*ἐκεῖ ἐξομολογήσασθαι ἢ μετανοεῖν*), ein Gedanke, den später Cyprian wiederholt hat.

Den Begriff der Exomologese hat der katholische Tertullian in seiner Schrift „De paenitentia“ auseinandergesetzt¹²⁾. Sie ist „ein

11) Origenes in Lev. 15, 2; Ambrosius, De paenitentia 2, 10; Augustinus Ep. 153. J. H o h, Die Buße im Pastor Hermae, Tüb. Quartalschr. 111 (1930) 255 ff. kommt zu dem Ergebnis, die Buße, die als letzte für die vergangenen Sünden verkündigt werde, bedeute Gesinnung und Werk: Beten, Fasten, Almosen, Verdemütigung, Leiden, *correctio* durch die Vorsteher; sie ermögliche das Hineinpassen in eine hl. Kirche, jedoch: „Löse- und Bindegewalt seitens kirchlicher Organe wird nicht geübt.“

12) Zur Literatur vgl. u. a. J. L a n g e n, Gesch. der römischen Kirche I (Bonn 1881) 245 ff; J. S t u f l e r, Die Bußgeschichte der abendländischen Kirche bis Kallistus: Ztschr. f. kath. Theol. 31 (1907) 433 ff; A. V a n b e c k, La pénitence dans Tertullien, Rev. d'hist. et de lit. rel. (1912) 350 ff; G. E s s e r, Der Adressat der Schrift Tertullians „De pudicitia“ und der Verfasser des römischen Bußedikts (Bonn 1914); dazu dessen Einleitung zu Tertullians ausgew. Schriften II (Kempten-München 1915);

Akt, wodurch wir dem Herrn unsere Sünden bekennen, nicht zwar, als wüßte er sie nicht, sondern insofern durch das Bekenntnis die Genugtuung vorbereitet wird, aus dem Bekenntnis die Buße hervorgeht und durch die Buße Gott wiederum besänftigt wird“. Sie ist nicht bloß ein Bekenntnis, sondern eine Anleitung, sich niederzuwerfen und zu verdemütigen, in Sack und Asche liegend sich zu kasteien und zu fasten, zu trauern und zu weinen Tag und Nacht, vor den Presbytern niederzufallen und alle Mitbrüder um ihre Unterstützung anzuflehen“ (c. 9). Auch nach Tertullian gibt es nach der Taufe als „letzte Hoffnung“ nur noch eine Buße, „die zweite Buße“, die Gott „im Vorhof“ aufgestellt hat, „um den Anklopfenden die Türe zu öffnen, aber nur noch einmal, weil es schon das zweite Mal ist“ (c. 7). Er warnt davor, dem Arzt seine Wunden zu verbergen, mahnt, zu dieser Buße hinzutreten und fragt: *An melius est damnatum latere quam palam absolvi?* (c. 10.) Die Wirkung der Buße besteht darin, daß die Hölle ausgelöscht und der Sünder wieder mit Gott versöhnt wird: „*Offendisti, sed reconciliari adhuc potes*“ (c. 7). Was die Vergehen betrifft, die der Exomologese in erster Linie unterliegen, so hat Tertullian schon in seiner Schrift „*De patientia*“ Götzendienst, Mord und Unzucht (Ehebruch und Hurerei) als „*principalia penes Dominum delicta*“ gekennzeichnet¹³⁾ und auf diese auch in seiner Schrift über die Idolatrie (c. 1) Bezug genommen, wobei er den Götzendienst zu den beiden anderen Vergehen in Beziehung setzte und in den Ehebruch die Begierde, in den Mord Lästereien, Zornesausbrüche und Vergehen gegen die Liebe mit einbezog, während er als Montanist neben diesen drei

K. A d a m, Das sog. Bußedikt des Papstes Kallist (München 1914); K. Graf P r e y s i n g, Existenz und Inhalt des Bußedikts Kallists in *Ztschr. f. kath. Theol.* (1919) 358 ff; H. K o c h, Kallist und Tertullian, *Sitzungsb. d. Heidelb. Ak.* (1919 Nr. 22); D' A l è s, Zephyrin, Callist ou Agrippinus in: *Rech. des sciences rel.* (1920) 254 ff; P. B a t i f f o l, *Les origines de la pénitence, Études d'histoire etc.* 7 ed. (Paris 1926) 69 ff; E. C a s p a r, *Gesch. des Papsttums I* (Tübingen 1930) 26 ff.

13) *Itaque exomologesis prosternendi et humilificandi hominis disciplina est, conversationem iniungens misericordiae illicem. De ipso quoque habitu atque victu mandat sacco et cineri incubare, sordibus obscurare, animum moeroribus deicere, illa quae peccavit tristi tractatione mutare; ceterum pastum et potum pura nosse, non ventris scilicet, sed animae causa; plerumque vero ieiuniis preces alere, ingemiscere, lacrimari et mugire dies noctesque ad Dominum Deum suum, presbyteris advolvi et caris Dei adgeniculari, omnibus fratribus legationes deprecationis suae iniungere. De paen. ed. Krüger, 2. Aufl. (Tübingen 1910) 14 f.*

14) Hierauf hat Koch zuerst hingewiesen l. c. 45.

Hauptvergehen noch Gotteslästerung (*blasphemia*), Betrug (*fraus*) und falsches Zeugnis (*falsum testimonium*) nennt und ausdrücklich einmal sieben Todsünden aufzählt¹⁵). Die Kapitalvergehen bewirken den Ausschluß aus der Gemeinschaft. Tertullian spricht von einem Gerichtsverfahren¹⁶), das stattfindet, wenn jemand so sich vergangen hat, „daß er von der Gemeinschaft des Gebetes, der (gottesdienstlichen) Versammlung und des gesamten heiligen Verkehrs zurückgewiesen wird“, wobei „die jeweiligen bewährten Senioren den Vorsitz führen“ (Apolog. 39). Fügen wir zu all dem noch hinzu, daß nach der Schrift an die Märtyrer (c. 1) „gewisse Leute, die den Frieden nicht haben, ihn von den Märtyrern im Kerker erflehen“, auf deren Mitwirkung bei der Wiederaufnahme schon Hermas anzuspielen scheint¹⁷), jedenfalls Irenäus hindeutet¹⁸) und nachher Cyprian besonderes Gewicht legt, halten wir ferner dazu, daß, um von der Wiederaufnahme anderer Häretiker nicht zu reden¹⁹), zur Zeit Tertullians der Konfessor Natalis²⁰), als er zurückkehrte, nicht nur in Sack und Asche vor Papst Zephyrin sich hinwarf, sondern auch, wenn auch „mit Mühe“, wieder aufgenommen wurde, so gewinnt man den Eindruck, daß auch im zweiten Jahrhundert die Exomologese mit der kirchlichen Rekonziliation und Zulassung zu der Gemeinschaft durch den Bischof abschloß, so daß das Bußwesen im zweiten Jahrhundert im wesentlichen bereits dieselben Grundzüge aufwies wie im dritten.

Während nun ein Teil der Forscher diese Auffassung, die besonders eindrucksvoll Esser verteidigte, vertritt, lehnen andere namhafte Gelehrte der verschiedensten Richtung sie ab, indem sie behaupten, daß bei Tertullian wohl von der Buße und Exomologese für die Kapitalvergehen, nicht aber von der Rekonziliation durch die Kirche die Rede sei. Unter Berufung auf seine Schrift „De

15) Adv. Marcion. 4, 9: *Septem maculis capitalium delictorum . . . idolatria, blasphemia, homicidio, adulterio, stupro, falso testimonio, fraude.* CSL. 47, 441. De pud. 19, 24: *homicidium, idolatria, fraus, negatio, blasphemia utique et moechia et fornicatio et si qua alia violatio templi.* CSL. 20, 265. Vgl. Koch 44.

16) Vgl. dazu Koch 23.

17) Vgl. Schermann 360.

18) Euseb. Hist. eccl. V 2, 5: *Ἔλυον ἅπαντας, ἐδέσμευον δ' οὐδένα.* Vgl. Rauschen 200.

19) Berichtet doch Tertullian (de praescr. c. 30) selbst, wenn auch irrig, daß Marcion, wiederholt exkommuniziert, die Buße auf sich nahm und die Gemeinschaft, falls er die von ihm Verführten wiedergewänne, wieder erhalten sollte, was nur durch seinen Tod vereitelt wurde. Über Kerdon vgl. Irenäus, adv. haer. 3, 4.

20) Eusebius l. c. 5, 28; Coustant 116; Langen 1, 104.

pudicitia“ und das darin erwähnte und bekämpfte sogenannte Bußedikt Kallists vertreten sie den Standpunkt, daß es bis auf den Erlaß dieses „peremptorischen“ Edikts eine Nachlassung der (drei) Kapitalvergehen jedenfalls auf römischem und afrikanischem Boden nicht gegeben und „der oberste Pontifex, der Bischof der Bischöfe“, wie Tertullian seinen Gegner bezeichnet, durch seine Erklärung, er lasse auch die Sünden des Ehebruchs und der Hurerei denen, die Buße getan, nach, eine Neuerung eingeführt habe ²¹). Dies ergebe sich vor allem daraus, daß Tertullian, der seinem Gegner außerdem noch vorwarf, daß er die von ihm beanspruchte Gewalt der Sündenvergebung auch auf „seine“ Märtyrer ausdehne, bei denen sich Ehebrecher und Hurer einfänden, um den Kirchenfrieden zu finden ²²), zur Rechtfertigung seiner (montanistischen) These, es könnten die Sünden gegen Gott und damit die Kapitalvergehen nur von Gott vergeben werden ²³), immer wieder dem von ihm bekämpften Bischof vorgehalten habe, daß doch die anderen Kapitalsünder, die

21) Den Stand der Frage hat, das ganze Problem nochmals gründlich erörternd, am besten H. Koch l. c. gekennzeichnet. Er verteidigt mit Konsequenz die oben angeführte, von F. X. Funk vertretene und auch von Pohle, Batiffol, Vacandard, Rauschen und anderen geteilte Auffassung, während Seeberg, Loofs, Monceaux, Stufler, Kellner dem gegenteiligen, von Esser besonders verfochtenen Standpunkt, wonach die Neuerung auf montanistischer Seite lag, huldigten, dem auch d'Alès und A. Vanbeck beistimmten. Die Auffassung vom dauernden Ausschluß der Kapitalsünder vertreten auch A. Harnack, K. Holl, E. Schwartz, und (nur für das Abendland) Achelis. Batiffol findet in dem Bußedikt ein Dreifaches: 1. die Erklärung über die Nachlassung von Ehebruch und Hurerei (l. c. 89 ff), 2. die Zuteilung der Verggebungsgewalt an die Märtyrer auf Grund von c. 22: *At tu iam et in martyres tuos effundis hanc potestatem* (101 ff), 3. die Bestimmung über die Unabsetzbarkeit des in schwere Sünde gefallenen Bischofs auf Grund von Hippolyt, *Philosoph.* 9, 12 (102 ff).

22) Tert. fügt dort (*De pud. c. 22*) hinzu: „*Sufficiat martyri propria delicta purgasse; ingrati vel superbi est in alios quoque spargere, quod pro magno fuerit consecutus.*“

23) Tertullian, der damit die Notwendigkeit der Buße nicht bestreitet, rechtfertigt seine Auffassung, daß eine solche Buße ohne Verggebung der Kirche nicht vergeblich sei, ausführlich (*De pud. c. 3*); sie werde um so eher Verzeihung erwirken, weil sie bloß von Gott erfleht werde und nicht glaube, daß menschliche Versöhnung ausreiche und es vorziehe, lieber von der Kirche Beschämung zu erdulden, als die Gemeinschaft zu besitzen. Sie sei für die Brüder eine Warnung und rufe deren Tränen und Mitleid hervor. Wenn sie auch hinieden keine Versöhnung erwirke, bereite sie dieselbe beim Herrn vor: „*Et si pacem hic non metit, apud Dominum seminat.*“ Der Gewinn werde ihr nicht fehlen. Auch eine solche Buße sei keine törichte und eine derartige Disziplin keine harte: „*Deum ambae honorant. Illa nihil sibi blandiendo facilius impenetrabit, ista nihil sibi adsumendo plenius adiuvabit.*“

Götzendiener und Mörder von ihm wie auch von den Kirchen nie wieder zur Gemeinschaft zugelassen würden. Insbesondere hat zuletzt, F. X. Funks Gedanken weiterführend, H. Koch in seiner sehr eingehenden Auseinandersetzung vornehmlich mit Esser diese These noch tiefer zu unterbauen gesucht, indem er zur Beleuchtung des ganzen Problems auch die anderen Schriften Tertullians heranzog und die Frage, wie bei dieser Voraussetzung die ausdrückliche Erklärung des Afrikaners, daß seine Schrift über die Ehrbarkeit sich nicht bloß gegen die Psychiker, sondern auch gegen seine eigene frühere Ansicht richte, zu beurteilen sei, damit beantwortete, daß er sagte, Tertullian habe als Montanist auch die sichere Verzeihung durch Gott, an der er als Katholik noch festgehalten habe, nicht mehr in Aussicht gestellt und demgemäß die Wirksamkeit der Buße vor Gott dahingestellt sein lassen²⁴⁾.

Es ist hier nicht der Ort, auf das sehr schwierige und viel besprochene Problem näher einzugehen, das jedenfalls, soweit Rom dabei in Frage kommt, sich vereinfachen würde, wenn K. Adam Recht behielte²⁵⁾, der in Anlehnung an eine schon von Coustant (1720) erwähnte Hypothese, die zum Teil auch Esser²⁶⁾ wieder über-

24) Ebda. 44.

25) L. c. Auch hier stehen sich nun die Meinungen wieder schroff gegenüber. Kochs Ausführungen dagegen (l. c.) unterstreichen wieder stärker die Argumente zugunsten Kallists, an dem auch E. Caspar, Geschichte der Päpste I (1930) 26 festhält, vor allem unter Hinweis auf die bekannte Stelle bei Hippolyt (Philosoph. 9, 12): . . . καὶ πρῶτος τὰ πρὸς τὰς ἡδονὰς τοῖς ἀνθρώποις συγχωρεῖν, ἐπενόησε λέγων πᾶσιν ὑπ' αὐτοῦ ἀφιεσθαι ἁμαρτίας. Zwar ist es nicht ganz richtig, wenn man gesagt hat (Rauschen 170), daß Kallist zuerst beschlossen habe, die Unzuchtsünden zu vergeben, da der Satz allgemein gehalten ist und die ἡδοναὶ streng genommen an sich noch keine Unzuchtsünden sind; auch ist es nicht zutreffend, wenn Caspar sagt (24), daß er als erster „sich unterfing, den Menschen die Fleischeslust zu gestatten“, da nur gesagt wird, daß er sich als erster dazu verstand, den Menschen in Bezug auf ihre Gelüste nachzugeben; allein der Vorwurf liegt doch in der Richtung dessen, was Tertullian dem „Bischof der Bischöfe“ vorgehalten hat. Auch wird man, wenn dieser letztere sich (De pud. 21) auf Matth. 16, 18 stützt, in erster Linie doch an den römischen Bischof denken müssen, so gewiß die Worte: „id est ad omnem ecclesiam Petri proprinquam“ es zulassen, an einen anderen Bischof zu denken. Über die Bedeutung der letzteren Worte vgl. die Literatur bei Caspar 572; dazu neuestens H. Koch, Cathedra Petri (Z. f. nt. W. 1930) 5 ff.

26) Esser erblickte zuletzt in dem Urheber des Edikts den römischen Bischof (Zephyrin), in dem von Tertullian angegriffenen Gegner den Bischof von Karthago; der römische habe es verfaßt, der afrikanische publiziert. Vgl. auch den unten folgenden Aufsatz Wohlebs, der sich aus philologischen Gründen gegen Kallist entscheidet.

nahm, den Bischof (Agrippinus) von Karthago als den Urheber des Edikts und als den von Tertullian bekämpften Bischof zu erweisen suchte. Gegenüber der oben gekennzeichneten Auffassung, daß die Kirche „den Sünder zur Buße anleitete, ihn immer wieder aufmunterte, für ihn Fürbitte einlegte und ihm göttliche Verzeihung in sichere Aussicht stellte“, aber selbst nicht gewährte, bleibt eben doch bestehen, daß Tertullian von der Buße im Vorhof spricht, „die den Klopfenden aufmacht“, die ein zweites Mal nicht mehr gestattet wird²⁷⁾, daß er ferner in „De paenitentia“ und „De pudicitia“ die Pönitenten sich vor den Presbytern²⁸⁾ niederwerfen und in der letzteren Schrift die Brüder durch den Bischof in die Kirche einführen läßt, um für die büßenden Ehebrecher Fürbitte zu leisten. Dazu kommt, daß er von seinen Gegnern, zu denen er doch auch den katholischen Tertullian rechnet, sagt, daß sie die Macht der Vergabung für sich in Anspruch nähmen und auch als Montanist eine Buße kennt, „durch die man für die leichteren Fehler vom Bischof Vergebung erlangen kann“. Vor allem darf auch nicht als nebensächlich betrachtet werden, daß ja Tertullian nirgends die Behauptung aufstellt, es seien in der kirchlichen Übung bis dahin in der vorausgehenden Zeit Ehebruch und Fornikation nicht vergeben worden, daß er also die seiner montanistischen Auffassung entgegenstehende katholische Praxis nicht mit historischen²⁹⁾, sondern mit biblischen Argumenten (Hebr. 6, 4—8, I Joh. 5, 16), wobei er auch für die Erklärung der Kapitalvergehen das Aposteldekret³⁰⁾ heran-

27) Koch empfindet die für ihn darin liegende Schwierigkeit selbst (S. 41), die auch durch die Funksche Erklärung nicht behoben wird. Vgl. dazu die Wendung bei Cyprian: „nec enim fas erat . . . ecclesiam pulsantibus cludi“ (ep. 57, 1).

28) Es ist hier auf das Wort „presbyter“ zu achten.

29) Wenn man später diesen Gesichtspunkt für Cyprian geltend macht, muß man ihn auch hier anerkennen. Das einzige historische Argument ist die una paenitentia vom Pastor Hermae, das aber gerade gegen ihn spricht. Daher wendet sich T. dagegen (c. 10): „sed crederem tibi, si scriptura Pastoris, quae sola moechos amat, divino instrumento meruisset incidi, si non ab omni concilio ecclesiarum, etiam vestrarum, inter apocrypha et falsa iudicaretur, adultera et ipsa et inde patrona sociorum . . .“ CSL. 20, 240.

30) Vgl. dazu neben R. Six, Das Aposteldekret (1912), besonders H. Koch I. c. 13 ff. Für die Erklärung, warum gerade Götzendienst, Unzucht und Mord im christlichen Bußwesen diese Rolle spielen, dürfte es sich empfehlen, sich einmal näher im römischen Strafrecht umzusehen, umsomehr, als ja gerade Mommsen im Religionsfrevl einen Hauptgrund der Christenverfolgungen sah, und mit den schweren Vergehen der Verlust der römischen Civität verbunden war.

zieht, bekämpft. Man wird deshalb Langen, der hierauf hingewiesen³¹⁾, recht geben müssen, wenn er mit Bezug auf die Vergebung von Ehebruch und Hurerei sagt, daß der von Tertullian angegriffene Bischof — er denkt dabei an Zephyrin — „die römische Bußdisziplin nicht änderte, sondern die bestehende Praxis gegen die montanistische Neuerung mit aller Entschiedenheit aufrecht erhielt“. Dabei bleibt allerdings, wenn man Tertullian nicht der Lüge zeihen will, bestehen, daß man, was Adam von seinem Standpunkt aus nur von der Kirche in Afrika aussagt, auch in Rom bezüglich der Vergebung des Götzendienstes bzw. Abfalles und Mordes zu jener Zeit noch einem strengen Rigorismus huldigte, was ja zwar mit der Auffassung jener von Hermas erwähnten Lehrer, die eine Vergebung nach der Taufe nicht zugaben, aber nicht mit der von ihm vorgetragenen Lehre von der einen Buße sich in Einklang bringen läßt. Jedoch selbst wenn man zur Zeit Kallists, vielleicht gerade unter dem Einfluß der letzten Verfolgungen, praktisch diese Haltung einnahm, so ist damit noch nichts Prinzipielles gegen die Möglichkeit der Vergebung ausgesagt und auch nicht erwiesen, daß man überall in der Kirche diesen Standpunkt vertrat³²⁾.

Für die Gesamtbeurteilung der Bußfrage ist dann ferner wichtig, daß auch die strengsten Vertreter der Auffassung von der Nichtvergebung der Kapitalvergehen „eine kirchliche Hilfe auf dem Todebette“, wie sie diese auch beurteilen mögen, auch für die Zeit vor dem Erlaß des Bußedikts „als unter Umständen möglich“ zugeben und nicht in Abrede stellen, daß „namentlich durch Märtyrerspruch veranlaßte Wiederaufnahmen vorkamen“³³⁾. In diesem Zusammenhang ist dann von besonderer Tragweite für die Geschichte des Bußinstituts, was H. Koch über die Buße der *leviora delicta* feststellt³⁴⁾. Tertullian nennt in der Schrift über die Ehrbarkeit neben den Kapitalvergehen, von denen er noch die widernatürlichen geschlechtlichen Sünden (*libidinum furias impias et in corpora et in sexus ultra iura naturae*) unterscheidet, die als „monstra“ die Fernhaltung nicht bloß von der Schwelle (*limine*),

31) 1, 223: „Ein Polemiker wie Tertullian hätte es sich gewiß nicht entgehen lassen, eine durch ein eben erlassenes Edikt vollzogene Änderung der in der römischen Kirche bestehenden Praxis der gesamten Christenheit zu denunzieren.“

32) Vgl. Rauschen 173.

33) Koch 45.

34) Ebda. 35.

sondern dem ganzen Bau der Kirche (*omni eccl. tecto*) zur Folge hätten (c. 4), zunächst die täglichen Verfehlungen im Geschäft, im Erwerb, beim Sehen, beim Hören, wie Zorn, Fluchen, leichtfertiges Schwören, Wortbruch, Scham- und Notlüge (c. 19), daneben auch solche, die man als weniger schwere bezeichnen kann (c. 1). Er gibt auch als Montanist zu, daß man für leichtere Verfehlungen vom Bischof Vergebung erlangen könne (c. 18). Koch bemerkt nun, daß die *leviora (modica) delicta* bei den Montanisten teils in der Kirche, teils außerhalb des *limen* abgebußt worden seien und fährt dann fort: „Wenn Tertullian seinem Gegner vorwirft: *moechiae et in ea fornicationi quoque ianuam paenitentiae expandas* (De pud. 6, 1), *paenitentiam moechi ad exorandam fraternitatem in ecclesiam inducens . . . prosternis in medium* (13, 7), so hat dies wohl zur Voraussetzung, daß dort inmitten der Kirche schon andere Büsser waren, die für geringere Sünden als Ehebruch und Unzucht büßten“. Man wird dabei nicht an die täglichen leichten Verfehlungen, sondern an die weniger schweren Vergehen (*modica, mediocria*), die nicht zu den Kapitalsünden gerechnet wurden, zu denken haben³⁵⁾. In diesem Sinne bemerkt auch Karl Müller: „Während für die leichten Sünden nach wie vor die Sühnmittel Gebet, Fasten, Almosen galten, hatte die mittlere Klasse den Ausschluß aus der Gemeinde zur Folge, aber nur für eine gewisse Zeit, und der Bischof hatte die Vollmacht, dem Bußfertigen von sich aus zu vergeben, also ihn in die Vollgemeinde wieder zuzulassen^{35a)}. Es gab hiernach, welches auch die Praxis in

35) Vgl. De pud. 7, 15 f. Tertullian denkt als Montanist dabei an solche Verfehlungen, die nicht todbringend seien und auf die die Parabeln vom verlorenen Schaf und der verlorenen Drachme, die er als Katholik doch auf die Kapitalvergehen angewandt hatte, noch bezogen werden können, demgemäß an diejenigen Gläubigen, wie Esser (400) übersetzt, „die sich versündigt durch Zuschauen beim Wahnsinn des Wettrennens und dem blutigen Treiben der Gladiatoren, bei den Abscheulichkeiten der Bühne und den Eitelkeiten der Fechterschule, durch Teilnahme an den Spielen, an Gastmählern und bei heidnischen Festen, wenn er zu den Dienstleistungen und Amtsverrichtungen beim Götzendienst anderer gewisse Dinge verfertigte oder neugierige Untersuchungen anstellte oder wenn ihm ein zweideutiges Wort der Verleugnung oder Lästerung Gottes (*verbum ancipitis negationis aut blasphemiae*) entschlüpfte.“ Ein solcher, mag er nun aus der Herde ausgestoßen sein oder aus Furcht vor der Züchtigung sich selber losgesagt haben, müsse wieder (wie das verlorene Schaf) aufgesucht und zurückgerufen werden; in einem solchen sei noch Leben, den Ehebrecher nenne aber jeder nach der Tat einen Toten.

35a) Kirchengeschichte I² (Tübingen 1924) 241; vgl. auch ebda. 245.

der Frage der Wiederaufnahme der Kapitalsünder gewesen sein mag, schon vor dem Erlaß des Bußedikts eine kirchlich geleitete Buße, die mit der Absolution und Wiederaufnahme durch den Bischof abschloß.

Auch Hippolyt betonte, so viel er auch an Kallist in seiner maßlosen und zu großer Vorsicht mahnenden Kritik auszusetzen hatte, neben der Binde- die Lösegewalt, wie wir der auf ihn zurückgehenden sogenannten ägyptischen Kirchenordnung entnehmen können. Denn in dem dortigen Bischofsweihegebet ist auch die Bitte ausgesprochen, es möge ihm die den Aposteln übertragene Gewalt, die Sünden nachzulassen, zuteil werden (*habere potestatem dimittere peccata secundum mandatum tuum*)³⁶). Die Bedeutung des Bußedikts liegt u. a. nach E. Caspar (I, 28) darin, „daß Kallist die entscheidende Gewalt über die Vergebung der Fleischessünden dem Bischof zuwies und als römischer Bischof Nachachtung der gesamten Kirche für sein Edikt forderte“. Sie geht, die Autorschaft Kallists³⁷) vorausgesetzt, noch darüber hinaus. In der Bußsache selbst war neben der praktischen Seite der Frage mit der Erklärung, daß Ehebruch und Fornikation denen, die Buße getan, vergeben würden, zugleich auch prinzipiell zum Ausdruck gebracht, daß die Kapitalvergehen überhaupt durch die Kirche nachgelassen werden könnten, was nicht ausschloß, daß man in der Praxis mehr oder weniger streng vorging. Bemerkenswert ist hier besonders, daß Cyprian auf dem Boden des Bußedikts gegenüber den Unzüchtigen stand. Denn gegenüber den Novatianern wies er später darauf hin (ep. 55, 21), daß unter seinen Vorgängern einige von den Bischöfen in seiner Provinz den Ehebrechern den Zugang zur Buße vollständig verschlossen, aber sich deshalb nicht vom Kollegium ihrer Mitbischöfe getrennt, also kein Schisma hervorgerufen hätten. Wird damit bestätigt, daß es (wohl auch nach dem Edikt) in Afrika Rigoristen gab, so geht auch daraus hervor, daß Cyprian selbst und die Mehrzahl der Bischöfe auf dem Boden des Edikts standen. Wie verhielt man sich aber gegenüber den anderen Kapitalsündern, also den Abgefallenen und Mördern?

Wie die Dinge unmittelbar nach Kallist lagen, wissen wir nicht. Daß man aber in Afrika bei der Wiederaufnahme der Lapsi — von

36) Schermann 341 f.

37) Adam hält jetzt nur noch mit „vielleicht“ an Agrippin von Karthago fest. Vgl. Lexikon f. Theol. u. Kirche II (1930), Art. Bußdisziplin 658.

den Mördern ist bis zum 4. Jahrhundert nicht mehr die Rede — noch gegen die Mitte des 3. Jahrhunderts einen strengen Maßstab anlegte, das zeigt die auffallende Zurückhaltung Cyprians³⁸⁾, der denjenigen, die während ihres Lebens keine Buße taten und erst in Todesgefahr darum baten, die Hoffnung auf die Wiederaufnahme und den Frieden überhaupt versagt wissen wollte (ep. 55, 23). Wie unverkennbar sein Schreiben an den römischen Klerus (ep. 20) und seine Rechtfertigungsepistel an Antonian (ep. 55) verrät, konnte er sich erst allmählich zu größerer Milde entschließen³⁹⁾, indem er zunächst nur, was wohl bisher schon in Übung war, die Aufnahme der Gefallenen auf dem Todbette auf Grund eines Märtyrerbriefes gestattete. Im Jahre 251 wurde dann auf der Synode zu Karthago beschlossen, indem man zwischen den *libellatici* und den *sacrificati* unterschied⁴⁰⁾: „*examinatis causis singulorum libellaticos in t e r i m a d m i t t i, sacrificatis in exitu subveniri, quia exomologesis apud inferos non est (Ps. 6, 6) nec ad paenitentiam quis a nobis compelli potest, si fructus paenitentiae subtrahatur*“. Weiter ging⁴¹⁾ der Synodalbeschuß zu Karthago vom Frühjahr 253, der bestimmte, daß die Kirchengemeinschaft mit Rücksicht auf die bevorstehende Verfolgung allen, die von Anfang an Buße getan, sofort ohne Friedensbriefe zu gewähren sei. Cyprian hat sich zu Anfang des Jahres hierüber näher ausgesprochen (ep. 51) und kurz zuvor die Ansicht geäußert, daß eine dreijährige Buße für diejenigen genüge,

38) Zur Literatur und Problemstellung in der Frage der Lapsi zur Zeit Cyprians vgl. besonders die Übersicht von Sp a č i l, Die neueste Literatur zur Cyprianfrage in: Ztschr. f. kath. Theologie (1913) 604 ff., dazu neuestens H. Koch, Cyprianische Untersuchungen: Die Bußfrage bei Cyprian (Bonn 1926) 211—285, mit einer Reihe von philologischen Einzeluntersuchungen. Daneben F. X. Funk, Kirchengesch. Abhandl. 1, 161 ff.; Batiffol l. c. 111 ff.; St u f l e r, Die Behandlung der Gefallenen für die Zeit der Decischen Verfolgung in: Ztschr. f. kath. Theol. (1907) 577 ff. und P o s c h m a n n, Zur Bußfrage in der Cypr. Verfolgung ebda. (1913) 25 ff., 244 ff.

39) Bemerkenswert ist besonders, daß Cyprian sich in ep. 55 Novatian gegenüber auf die bisherige Praxis der Kirche, die *moechi* wieder aufzunehmen, beruft, aber nicht von der Wiederaufnahme der Lapsi spricht, ähnlich wie ja auch Tertullian seinen Gegner der Inkonsequenz zieh, aber mit keinem Wort auf eine seiner Theorie günstige bisherige Praxis hinsichtlich der *moechi* sich berief. Vgl. oben A. 29.

40) Zur Deutung vgl. die Literatur bei Rauschen 164 ff.; dazu Poschmann l. c.; Koch 212 ff. Cyprian sagt ep. 57, 1: *Statueramus quidem pridem . . ., ut . . . agerent d i u paenitentiam plenam et si periculum infirmitatis urgeret, pacem sub ictu mortis acciperent*. Noch Siricius verfügte Ausschluß bis zum Ende. Vgl. unten 95.

41) Vgl. die Anordnung bei Koch 260 f.

die durch die Folter gezwungen, geopfert hätten. Im weitesten Sinne trat er seit dieser Zeit, „um dem laxistischen Schisma das Wasser abzugraben und der novatianischen Härte kirchliche Milde entgegenzusetzen“ für die Wiederaufnahme der Gefallenen ein (ep. 59), so daß unter diesen Umständen „sehr fraglich ist“, ob er den in ep. 55 ausgesprochenen Grundsatz, daß derjenige „a spe communicationis et pacis“ ausgeschlossen sein sollte, der erst im Krankheitsfalle darnach verlangte, festhielt. Am freimütigsten äußerte sich Cyprian in ep. 59, 16, wenn er sagte: „Keinem wird die Kirche verschlossen, keinem versagt sich der Bischof. Ich lasse alles nach . . . Selbst was gegen Gott gesündigt worden ist, ahnde ich nicht mit der vollen Strenge“. Bei diesen Worten sei daran erinnert, daß Cyprian einmal in „De lapsis“ (c. 17) den Satz ausgesprochen hat: „Solus Dominus misereri potest. Veniam peccatis, quae in ipsum commissa sunt, solus potest ille largiri, qui peccata nostra portavit . . . Dominus orandus est, Dominus nostra satisfactione placandus est.“ Wie versteht er dies? Schließt er damit die Mitwirkung der Vergebungsgewalt der Kirche aus?⁴²⁾ Der Zusammenhang, in dem diese Worte stehen, zeigt, daß er sie zur Begründung seiner scharfen Stellungnahme gegen diejenigen Gefallenen anführte, die zur Kommunion „ante expiata delicta, ante exomologesim factam criminis, ante purgatam conscientiam sacrificio et manu sacerdotis, ante offensam placatam indignantis Domini et minantis“ hinzutraten. Die Nachlassung des Priesters nützt nichts, ebensowenig die Fürsprache der Märtyrer (c. 18), wenn diese Bußakte fehlen. Cyprian eifert an sich nicht gegen die Vergebung überhaupt, sondern nur gegen die leichtfertige Vergebung: „si quis praepropera festinatione temerarius remissionem peccatorum dare se putat.“ Spricht er nicht in demselben Atemzug von der „purgata conscientia sacrificio et manu sacerdotis“, nicht von dem Bekenntnis „apud sacerdotes Dei“, und fordert er nicht auf, die Vergehen zu bekennen, solange es noch Zeit sei, „dum satisfactio et remissio facta per sacerdotes apud Deum grata est (c. 29)? Wie sich auch Cyprian das Verhältnis zwischen der göttlichen Verzeihung und der menschlichen Nachlassung denken mag: er betont die letztere und faßt seine Gedanken im Schluß-

42) Vgl. dazu Stuffer in Ztschr. f. k. Theol. (1909) 242 ff.; Poschmann ebda. (1913) 246 ff.; d'Alès, La théologie de s. Cyprien (1922) 283 ff. und die Stellungnahme Kochs dazu in: Cyprian. Unters. 266 ff.

kapitel dieser Schrift (c. 36) nochmals zusammen in dem Satze: „Poenitenti, operanti, roganti potest clementer ignoscere, potest in acceptum referre, quidquid pro talibus et petierint martyres et fecerint sacerdotes⁴³⁾. Wird man hier nicht an den später von Pacian ausgesprochenen Satz erinnert (ep. 1, 6), der Sempronian auf die Behauptung, nur Gott allein könne die Sünden nachlassen, antwortete: „Verum est, sed et quod per sacerdotes suos facit, ipsius potestas est“⁴⁴⁾.

Wie Origenes im Osten, so hat Cyprian im Westen das kirchliche Bußwesen auf weite Strecken beleuchtet. Wie das Bußverfahren im einzelnen sich gestaltete, das hat er in zahlreichen Äußerungen, besonders in seiner Schrift „de lapsis“ und in mehreren Briefen deutlich zum Ausdruck gebracht. Hiernach betont er, um nur einige Hauptgedanken herauszuheben, unter Berufung auf Matth. 16, 18 die Schlüsselgewalt der Kirche, kraft deren den Bischöfen die Entscheidung über die Wiederaufnahme der Gefallenen zusteht (ep. 33). Nur im Falle der Not können diejenigen, die von den Märtyrern Friedensbriefe empfangen haben, „si incommodo aliquo et infirmitatis periculo occupati fuerint“, bei jedem beliebigen Presbyter, schreibt er (ep. 18, 1), ohne seine Ankunft abzuwarten, ja sogar, wenn die Todesgefahr drängt (urgere exitus coeperit) bei einem Diakon das Bekenntnis (exomologesim) ihres Vergehens ablegen, „ut manu eis in poenitentiam imposita veniant ad Dominum cum pace“. Die Märtyrer haben keine absolutorische, sondern nur eine interzessorische Gewalt; sie können die Sünden nicht vergeben, sondern nur Fürbitte für die Gefallenen beim Bischof einlegen. Cyprian charakterisiert die Buße als eine vorwiegend öffentliche in ihrem Verlauf und ihren einzelnen Akten mit Reue, Bekenntnis, Genugtuung und Rekonziliation, die erst nach erfolgter Bußleistung erteilt wird und mit Handauflegung des Bischofs und Klerus (manus impositio episcopi et cleri) verbunden ist, fordert zur Buße auf, solange es noch Zeit ist und warnt vor dem unwürdigen Hinzutritt zum Empfang der heiligen Eucharistie. Zugleich betont er wiederholt, daß auch „in minoribus delictis, quae

43) Schwieriger freilich liegt die Frage gegenüber der früheren Äußerung Cyprians Test. III, 28: „Non posse in ecclesia remitti, ei, qui in Deum reliquerit“, gestützt auf Mt. 12, 32, Mc. 3, 28 (Sünde gegen den Heiligen Geist) und I. Sam. 2, 25.

44) Vgl. E. Göller, Analekten zur Bußgeschichte des 4. Jahrhunderts, Sonderabzug 12.

non in Deum committuntur“ Buße getan werde, indem er verlangt, daß auch in diesem Falle das Leben des Büßenden geprüft (*inspecta vita eius*) werde und er nicht zur Gemeinschaft gelangen könne, „nisi prius illi ab episcopo et clero manus fuerit imposita“ (ep. 17, 2). Ja er spricht sogar von solchen, die weder *sacrificati* noch *libellatici* waren, aber schon weil sie daran gedacht haben, dies den Priestern bekennen: „hoc ipsum apud sacerdotes dei dolenter et simpliciter confitentes exomologesim faciant, animi sui pondus exponant, salutare medelam parvis licet et modicis vulneribus exquirant“ (De lapsis 28). Am besten ist das Bußverfahren gekennzeichnet in ep. 16, 2 (cf. 17, 2): „Nam cum in minoribus peccatis agant peccatores paenitentiam iusto tempore et secundum disciplinae ordinem ad exomologesim veniant et per manus impositionem episcopi et cleri ius communicationis accipiant, nunc crudo tempore persecutione adhuc perseverante, nondum restituta ecclesiae ipsius pace, ad communicationem admittuntur et offertur nomine eorum, et nondum paenitentia acta, nondum exomologesi facta, nondum manu eis ab episcopo et clero imposita, eucharistia illis datur, cum scriptum sit: Qui ederit panem etc.“ (I Cor. 11, 27). Das so gekennzeichnete Bußverfahren, verbunden mit der Exomologese, die Cyprian bald enger, bald weiter faßt⁴⁵⁾, kommt also auch bei geringeren (*leviora, minora*) Vergehen als den gegen Gott gerichteten *capitalia* zur Anwendung, wie wir schon nach Tertullian feststellen konnten. Legt der Bischof von Karthago, wie die alte Kirche überhaupt, den Schwerpunkt auf die innere Umkehr und die Bußleistung des Sünders⁴⁶⁾, die in ihren verdemütigenden Akten, auch als Buße in Sack und Asche, ähnlich wie bei Tertullian, gekennzeichnet wird⁴⁷⁾ und dem Vergehen angemessen sein muß (*crimine minor non sit*), so unterläßt er es auch nicht, die Vergebungsgewalt

45) Vgl. H. Koch, Cyprian. Unters. 280 f. (hier wird auch gegen Vanbeck 434 betont, daß die Exomologese mit Handauflegung nicht nur bei offenkundigen und ärgerniserregenden, sondern auch geheimen Sünden stattfand); E. Göller, *Analekten* 24 ff.

46) Vgl. Poschmann I. c. 250 ff.

47) De lapsis 35: „Putas facile eum miserere tui, quem tuum non esse dixisti? Orare oportet impensius et rogare, diem luctu transigere, vigiliis noctes ac fletibus ducere, tempus omne lacrymosis lamentationibus occupare, stratos solo adhaerere cineri, in cilicio et sordibus volutari, post indumentum Christi perditum nullum iam velle vestimentum, post diaboli cibum malle ieiunium, iustis operibus incumbere, quibus peccata purgantur, eleemosynis frequenter insistere, quibus a morte animae liberantur. Quod adversarius auferbat, Christus accipiat.“

und Mitwirkung des Sacerdos (Bischofs) die „remissio facta per sacerdotes“ (ebd. 29) ⁴⁸⁾ in Anschlag zu bringen und auf die Interzession der Märtyrer, wo es sich um Abgefallene handelte, hinzuweisen (quidquid pro talibus et petierint martyres et fecerint sacerdotes), ohne die einzelnen Faktoren im Bekehrungswerk und Heilungsprozeß des Sünders — Gott, Pönitent, Priester — theologisch genau abzuwägen und klar abzugrenzen. Hier tut sich ein Problem auf, das bis in das 12. Jahrhundert zur Debatte stand ⁴⁹⁾. Cyprians Gedanken wurden 100 Jahre später ebenso wie teilweise diejenigen Tertullians von Pacian in Spanien, der im wesentlichen das Bußverfahren noch im gleichen Sinne charakterisiert, aufgenommen ⁵⁰⁾. Sie klingen auch bei Ambrosius und Augustin wieder. Jetzt kommt der Ausdruck „öffentlich büßen“ (zuerst bei Ambrosius de poen. II c. 10, 95), „öffentliche Buße“ auf, die nach wie vor nur „una poenitentia“ ist (vgl. unten), jedoch in dieser Hinsicht von Papst Siricius gemildert wird ⁵¹⁾.

* *
*

Was die Haltung Roms betrifft, so fällt in die Wagschale, daß der römische Klerus während der Vakanz in der Gefallenenfrage einen milderen Standpunkt als Cyprian einnahm (ep. 8), insofern er die Wiederaufnahme im letzten Augenblick auch ohne Interzession der Märtyrer befürwortete. Zum römischen Klerus gehörte damals auch Novatian, nachher der schärfste Bekämpfer der Wiederaufnahme der Lapsi und Begründer des nach ihm benannten Schismas. Hat er diese seine späteren Grundsätze im Innersten seines Herzens schon vor der Decischen Verfolgung vertreten und in ep. 30 nur „ein Zugeständnis an die damalige Notlage der Kirche und den Willen der Mehrheit“ durch die Befürwortung der Wiederaufnahme der Lapsi im Todesfalle machen wollen, wie man aus seiner Schrift „De trinitate“ (c. 14) herausgelesen hat? ⁵²⁾ Die hier

48) Vgl. dazu ep. 43, 3 (per episcopos et sacerdotes Domini Domino satisfiat; ep. 59, 16 remitto omnia etc.).

49) Vgl. K. A d a m, Die kirchliche Sündenvergebung nach dem hl. Augustin (Paderborn 1917) 43 ff. u. 50 ff.

50) Vgl. Göller, Analekten 11 ff.

51) Vgl. unten.

52) Koch 271.

angeführte Stelle legt es nahe. Aber wie verträgt es sich damit, daß gerade Novatian jenen Zusatz, von dem Cyprian ep. 55 berichtet, schrieb, der besagte, daß den Gefallenen am Ende der Friede gewährt werden solle? ⁵³⁾ Wir verfolgen die Frage der Lapsi nicht weiter, aber auf das schöne Gebet des römischen Klerus in ep. 30, 6 sei noch hingewiesen: „Oremus pro lapsis, ut erigantur, oremus pro stantibus, ut non ad ruinas usque temptentur; oremus ut qui cecidisse referuntur, delicti sui magnitudinem agnoscentes intelligant non momentaneam neque praeproperam desiderare medicinam; oremus ut effectus indulgentiae lapsorum subsequatur et paenitentiam, ut intellecto suo crimine velint nobis interim praestare patientiam, nec adhuc fluctuantem turbent ecclesiam“.

In Rom war durch den Novatianismus eine neue Lage geschaffen. Das Problem der Wiederaufnahme der Lapsi ruhte nicht. Zwar hatte Papst Kornelius auf einer römischen Synode, die nach Eusebius (Hist. eccl. 6, 43) „die Gefallenen mit den Heilmitteln der Buße zu heilen beschloß“, mit gleichem Ernst und heilsamer Mäßigung „cum pluribus coepiscopis habito concilio“ Cyprian, wie dieser (ep. 55, 6) berichtet, zugestimmt, also in dem Sinne der Synode von Karthago vom Jahre 251 entschieden ⁵⁴⁾. Allein die Praxis erforderte auch später noch erneute Stellungnahme, da es neben der großen Zahl der Märtyrer in den kommenden Verfolgungen besonders unter Diokletian immer wieder viele gab, die ihren Glauben verleugneten, aber nachher wieder Aufnahme begehrt. Galt es, den novatianisch gerichteten Kreisen gegenüber die Möglichkeit der Wiederezulassung zur Gemeinschaft zu betonen, so mußte auf der anderen Seite wieder, wie zu Cyprians Zeit, dem Laxismus entgegengetreten werden. Im Osten kam es über dieser Frage zum Schisma des Melitius von Lykopolis, das die Entscheidungen von Nicäa zur Folge hatte. Im Westen verraten die strengen Canones von Elvira, die in einzelnen Fällen, zumeist bei qualifizierten Vergehen, die *communio* selbst am Ende versagten, aber andererseits doch bezeugen, „que le droit divin revendiqué par l'épiscopat de reconcilier tout pécheur une fois, était acquis et reconnu“ ⁵⁵⁾. Gleichzeitig kam es auch in Rom wieder zu Aus-

53) Vgl. dazu Wohleb in Röm. Quartalschr. 37 (1928) 171 f.

54) Rauschen 164, Koch 261.

55) Batiffol 142.

einandersetzungen. Dort erließ Papst Marcell († 309), wie die ihm von Damasus gewidmete Grabschrift berichtet, strenge Maßnahmen gegenüber laxistischen Bestrebungen, die, durch nicht näher gekennzeichnete Umstände bedingt, zum Widerstand, ja zu Aufruhr und Blutvergießen führten:

Veridicus rector, lapsos quia crimina flere
 praedixit, miseris fuit omnibus hostis amarus:
 hinc furor, hinc odium sequitur, discordia, lites
 seditio, caedes, solvuntur foedera pacis.

Wegen des Verbrechens eines anderen, der Christus im Frieden verleugnet habe, wird weiter gesagt, sei er durch den wütenden Tyrannen (Maxentius) aus dem Vaterland vertrieben worden. Hatte der Papst gegen ähnliche Bestrebungen der Lapsi wie vormals Cyprian (ep. 22) anzukämpfen, insofern diese, wie schon Kraus (187) betonte, „von den Vorstehern der Kirche eine unmittelbare Wiederaufnahme in ihre Gemeinschaft erzwingen wollten“? Auf Letzteres deutet eine inhaltlich nahezu gleichlautende Damasinische Grabschrift, die Eusebius, dem Nachfolger des Marcellus, gewidmet ist. Hiernach kam es auch unter ihm zum Aufstand. An der Spitze stand ein gewisser Heraclius, der es den Gefallenen „wehrte, ihre Sünden zu beweinen“:

Heraclius vetuit lapsos peccata dolere,
 Eusebius miseris docuit sua crimina flere,
 scinditur in partes populus gliscente furore,
 seditio caedes bellum discordia lites.

Eusebius wurde, wie der weitere Inhalt der Inschrift sagt, ebenfalls durch Maxentius (feritate tyranni) verbannt und starb, seine Verbannung freudig ertragend, in Sizilien⁵⁶). Auch Heraclius wurde exiliert. Der Streit kam wohl unter Eusebius' Nachfolger Melchiades (Miltiades, 311—314) zur Ruhe. Unter diesem tagte in Rom eine Synode (313), die in der auch in die Bußfrage eingreifenden Dona-

56) Die beiden Inschriften bei I h m, *Damasi epigrammata* (Lipsiae 1895) 25 Nr. 18, 51 Nr. 48. Vgl. De Rossi, *La Roma sotterranea* II, 195 u. 204; Duchesne, *Liber pont.* 164 f., F. X. Kraus, *Roma sott.* 181 ff., Batiffol 142 ff., Watkins I 1260, J. P. Kirsch, *Kirchengesch.* I (1930) 316. Daß Heraclius offenbar Laxist war, der die Buße nicht für nötig hielt und deshalb die Gefallenen davon abhielt, zeigt klar der Gegensatz des „vetuit ... dolere“ zu „docuit ... flere.“

tistenbewegung den Donatus von Casae Nigrae für schuldig erklärte, der u. a. auch bekannt hatte, gefallenen Bischöfen die Hände aufgelegt zu haben. Auf diese Frage werden wir später zurückkommen. In der unmittelbar folgenden Zeit waren neben den östlichen Synoden (Ancyra, Neocäsarea, Nicäa) besonders auch einzelne Canones des Konzils von Arles (314) in der Bußfrage von Bedeutung. Dies um so mehr, als Papst Silvester dort durch die Presbyter Claudianus und Vitus nebst zwei Diakonen vertreten war. Einige Bußbestimmungen waren sehr scharf. So wurde den falschen Anklägern die *communio* (c. 14) bis zum Ende versagt. Denjenigen Apostaten, die erst in der Krankheit darum baten, sollte die Kommunion nicht erteilt werden, „nisi revaluerint et egerint dignos fructus poenitentiae“. Genereller Natur war die mit c. 53 der Synode von Elvira und c. 5 von Nicäa sich berührende Verfügung, daß da, wo der Ausschluß stattfand, auch die Wiederaufnahme zu erfolgen habe.

Aus einer Notiz des *Liber pontificalis*⁵⁷⁾, wonach der erwähnte Papst Marcellus 25 Titel „propter baptismum et paenitentiam (multorum, qui convertebantur ex paganis) et (propter) sepulturas martyrum“ in Rom eingeführt habe, hat Batiffol⁵⁸⁾ zu erweisen versucht, daß das östliche Institut der Bußpriester auch in Rom existiert habe. Allein diese Annahme ist eine Kombination, zu der der Text⁵⁹⁾ keine Handhabe bietet, und daher mit Recht abgelehnt worden.

Erstes Kapitel.

Die Stellung der Päpste zum Bußwesen in der Zeit von Siricius bis Coelestin I.¹⁾

Neben den Konzilsbestimmungen fallen seit der Zeit des Friedens im Zusammenhang mit jener Entwicklung, die in der Aus-

57) Duchesne I, 164.

58) Les prêtres pénitenciers romains au IV^e siècle. Compte-rendu etc. (Bruxelles 1895) und *Études* I⁷, 145 ff. Dagegen Vacandard in: *Revue du clergé français* 42 S. 361 ff. u. *Études* 60 ff. J. P. Kirsch, *Die röm. Titulkirchen* (Paderborn 1918) 183 ff. Poschmann, *Die abendl. Kirchenbuße* 50 ff. Göller, *Das Sündenbekenntnis bei Gregor d. Gr.* 19 und unten 155.

59) Die oben eingeklammerten Stellen sind von der 2. Redaktion.

1) Zur Lit. vgl. außer den S. 1 angeführten Werken besonders: J. Tixeront, *L'évolution de la discipline pénitentielle du V ou VIII siècle dans l'Église latine*, in: *Université cath.*, nouv. série 69 (Lyon 1912); Watkins, *A history of penance* I 369 ff., 411 ff., besonders: B. Poschmann, *Die abendländische Kirchenbuße im Ausgang des christl. Altertums* (München 1928) 6 ff., 24 ff., 59 ff.

wirkung der päpstlichen Primatialgewalt begründet ist, die Ansprüche und Entscheidungen der Päpste besonders ins Gewicht. In der Form der Gesetzgebung und in der Formulierung der Erlasse ist die Anlehnung an die kaiserliche Kanzleipraxis nicht zu verkennen. So kommt es zu den päpstlichen Dekretalen²⁾, die wohl schon um die Mitte des vierten Jahrhunderts unter Liberius, da Papst Siricius später von dessen in die Provinzen geschickten „allgemeinen Dekreten“ spricht, und Damasus, für den Hieronymus „Bescheide und synodale Konsultationen aus Ost und West“ verfaßt hatte³⁾, als besondere Art päpstlicher Reskripte in Gebrauch waren und ohne Zweifel in ihrem Wort- und Gedankenschatz später stark nachgewirkt haben. Erhalten sind sie uns jedoch erst seit der Zeit des Papstes Siricius. Die älteste Dekretale ist dessen Antwort an den Bischof Himerius von Tarragona vom 11. Oktober 385. In der Geschichte des Bußwesens sind seit dieser Zeit die in den Dekretalen erteilten Antworten und Erklärungen von prinzipieller Tragweite. Dazu kommt, daß einzelne Päpste, wie namentlich Leo I., Gelasius I. und Gregor I. auch in ihrem sonstigen Schrifttum Bußfragen streifen oder erörtern.

Im Vordergrund steht, was den ersten Punkt betrifft, die erwähnte, an den Bischof Himerius von Tarragona gerichtete Dekretale des Papstes Siricius⁴⁾. Zuletzt hatte sich in Spanien die Synode von Elvira mit den verschiedenen Arten des Verbrechens der Idolatrie beschäftigt und in ihrem nicht zu überbietenden Rigorismus Bestimmungen getroffen, die nahe an die montanistische Praxis herankamen, insofern, allerdings nur bei qualifizierten Kapitalvergehen, in einzelnen Fällen die Wiederaufnahme und Zulassung zur Kommunion selbst am Ende des Lebens versagt wurde. Diese Frage scheint zunächst geruht zu haben. Etwas über zwei Menschenalter später wurde sie zusammen mit einem Komplex von anderen Fragen in einem Schreiben des Bischofs Himerius von Tarragona an den Papst Damasus erneut berührt. Der Bericht traf in Rom ein, nachdem inzwischen Siricius den päpstlichen Stuhl

2) Vgl. dazu Langen I 611 ff.; Grisar, Geschichte Roms und der Päpste im Mittelalter I (Freiburg 1901) 283 f.; Babut, La plus ancienne décrétale (Paris 1904), besond. Getzeny, Stil und Form der ältesten Papstbriefe, Diss. (Tübingen 1912), E. Caspar, Gesch. der Päpste I 217 ff. und 261 ff.

3) Caspar I 265.

4) Coustant 623 ff. Zur Geschichte des Pontifikats vgl. Langen 611 ff.; Grisar, Geschichte Roms 283 f.; E. Caspar I 257 ff.

bestiegen hatte. Der Papst beantwortete diese Fragen in dem Bewußtsein seiner hohen Pflicht, „mehr als alle“ für die christliche Religion eintreten zu müssen. „Wir tragen die Lasten aller, die bedrückt sind, vielmehr trägt sie in uns der hl. Apostel Petrus, der, wie wir hoffen, uns als Erben seines Amtes in allem bewacht und beschützt.“ Er betonte zunächst, daß die arianisch getauften Konvertiten nicht nochmals getauft, sondern „durch Anrufung des siebenfachen Geistes unter bischöflicher Handauflegung“ in die Gemeinschaft der Katholiken wie die Novatianer und andere Häretiker aufgenommen werden sollten, schärfte die Taufzeiten von Ostern und Pfingsten, die man umgangen hatte, wieder ein und bestimmte nun auf die Mitteilung, daß etliche Christen vom Glauben abgefallen seien und sich durch Götzenverehrung und heidnische Opfer entweiht hätten: „Wir befehlen, daß diese vom Leib und Blut Christi, durch das sie einst bei der Wiedergeburt erlöst wurden, getrennt werden⁵⁾. Falls sie einmal später, Vernunft annehmend, ihre Tat bereuen, müssen sie während ihres ganzen Lebens Buße tun; am Ende desselben soll ihnen die Gnade der Wiederversöhnung (*reconciliationis gratia*) erteilt werden“⁶⁾. Man ist überrascht, in so später Zeit noch auf eine so strenge Bestimmung zu stoßen. Liegt darin nicht eine Bestätigung für die Berechtigung der Auffassung, daß auch die Synode von Karthago im Jahre 251 denen, die geopfert hatten, die Gemeinschaft erst am Ende erteilt wissen wollte?

Es darf auch hier daran erinnert werden, daß nach den Bestimmungen der Synode von Elvira Erwachsene, die sich zum Opfern in einen Tempel begaben, nicht einmal am Ende die Kommunion empfangen durften (c. 1), daß jedoch Apostaten, die den Göttern nicht geopfert (*nec fuerit idolator*, c. 46) und solche, die nur die Opferzeremonien mitangesehen hatten (c. 59), ebenso wie auch zurückkehrende Häretiker (c. 22) nach zehnjähriger Buße wieder zugelassen wurden⁷⁾. Siricius hat diese Unterscheidung nicht getroffen. Man darf aber annehmen, daß er im letzteren Falle, wenn er darüber befragt worden wäre, sicher nicht

5) *Quos a Christi corpore et sanguine, quo dudum redempti fuerant renascendo, iubemus abscondi* (ebda. 628).

6) Vgl. oben S., dazu Rauschen 161 ff.

7) Vgl. E. Göller, *Analekten zur Bußgeschichte* 5 ff. Die Synode von Elvira gibt zahlreiche Beispiele von *graviora* und *leviora* (*minora*) *peccata*.

schärfer als die Synode geurteilt hätte, nachdem er im ersteren mit dem starren Prinzip der Kommunionverweigerung am Ende des Lebens gebrochen hatte. Besonders wichtig aber war seine Stellungnahme zur Frage der Unwiederholbarkeit der Buße. Noch Ambrosius lehrte, daß diejenigen zu tadeln seien, die glaubten, des öfteren Buße tun zu können. Würden sie wahrhaft Buße tun, dann glaubten sie nicht, daß sie wiederholt werden dürfe: „quia sicut unum baptisma, ita una poenitentia, quae tamen publice agitur; nam quotidiani nos debet poenitere peccati, sed haec delictorum leviorum, illa graviorum“⁸⁾. Den gleichen Standpunkt vertritt auch noch Augustinus in seinem Brief an Macedonius (ep. 153)⁹⁾. Dieser hatte ihm seine Verwunderung ausgesprochen, daß er Fürsprache für Verbrecher (intervenire pro reis) einlege und ihm seinen Zweifel darüber geäußert, daß dies in der Religion begründet sein könne, indem er sagte: „Denn wenn von dem Herrn die Sünden (peccata) so sehr verboten sind, daß nach der ersten Gelegenheit zur Buße eine weitere nicht mehr erteilt wird (nec poenitendi quidem copia post primam tribuatur), wie können wir die Forderung, daß jegliches Verbrechen nachgelassen werden solle, mit religiösen Gründen stützen.“ Augustin antwortete zunächst allgemein, die Bischöfe legten Fürsprache für alle Verbrecher ein, weil, wie er selbst sage, „alle Sünden verzeihlicher erscheinen, wenn der Schuldige Besserung verspricht.“ Er führt dies weiter aus und fügt dann noch hinzu (3, 6): „Manche, deren Verbrechen offenkundig (manifesta sunt) sind, obwohl sie eurer Strenge entkamen (a vestra severitate liberatos), halten wir dennoch von der Gemeinschaft des Altares fern, damit sie durch Buße (poenitendo) und durch Selbstzüchtigung (seque ipsos) denjenigen versöhnen können, den sie durch die Sünde (peccando) verachtet hatten.“ Soweit das, was der Mensch nach der Taufe gefehlt, nicht derart sei, daß es uns vom Altare Gottes abhalten könnte, müsse es durch das Opfer der Barmherzigkeit gesühnt werden. Was bemerkt nun Augustin zur Begründung der angeschnittenen Frage über die e i n e Möglichkeit zur Buße? Er sagt (3, 7): „Soweit geht aber mitunter die Bosheit der Menschen, daß sie auch nach getaner Buße, nach erfolgter Wiederzulassung zum Altare (post actam poenitentiam, post altaris reconciliationem) ähnliche oder noch

8) De paen. II c. 10, 95.

9) M. 33, 153 f.

schwerere Sünden begehen“ und fährt dann fort: „Und doch läßt Gott auch über solche seine Sonne aufgehen . . . Und obgleich ihnen in der Kirche der Ort der niedrigsten Buße nicht gestattet wird, so vergißt doch Gott ihnen gegenüber nicht seine Langmut.“ Und wenn einer von diesen Rückfälligen sagen würde, man möge ihm den Bußplatz wieder einräumen oder aber ihn als einen Aufgegebenen (*desperatum*) entlassen, damit er, soweit es menschliche Gesetze gestatteten, sündige und Unzucht treibe nach Belieben; oder wenn er fragen würde, ob es ihm für das Zukünftige etwas nütze, wenn er die Lockungen der verführerischen Wollust verachte, sich zur Buße strenger als früher abtöte und ein besseres Leben führe, glühender in jener Liebe brenne, die die Menge der Sünden bedecke: wer könne, bemerkt dazu Augustinus, so von Sinnen sein, daß er einem solchen sage: „Es wird dir dies alles nichts für die Zukunft nützen, gehe hin und genieße wenigstens die Freude dieses Lebens.“ Gott bewahre uns vor einer so ungeheuerlichen und frevelhaften Torheit, ruft Augustinus aus und fährt fort: „Obwohl also die vorsichtige und heilsame Vorkehrung getroffen ist, daß der Platz jener niedrigsten Buße nur einmal (*semel*) in der Kirche gewährt wird, damit die Arznei, die um so heilsamer ist, je weniger sie verachtet wird (*contemptibilis fuerit*), den Kranken nicht wertlos erscheint und dadurch weniger nützlich ist, so wird doch niemand wagen, zu Gott zu sprechen: Warum verschonst du auch zum zweiten Male diesen Menschen, der nach seiner ersten Buße wiederum sich in die Schlingen der Bosheit verstrickt hat? Wer wollte behaupten, daß auf solche nicht das Wort des Apostels anzuwenden sei: „Weißt du nicht, daß die Langmut Gottes dich zur Buße führen will (Röm. 2, 4)? Oder sollen diese ausgenommen sein, wenn geschrieben steht: Selig alle, die auf ihn vertrauen?“ (Ps. 2, 13)¹⁰⁾. Diese Worte des heiligen Augustinus klingen gewiß tröstlich und werden ihre Wirkung nicht verfehlt haben. Aber sie bestätigen nur die für uns heute unfaßliche, in diesem Schreiben in jeder Hinsicht klar gelegte Tatsache, daß es keine zweite „*copia poenitendi post primam*“ für die (schweren) Sünden — Macedonius spricht generell von *peccata*, nicht etwa nur von öffentlichen schweren Verbrechen — mehr gab. Aus den Worten des Rückfälligen, den Augustinus sprechend einführt, hört man deutlich die Erregung über diese Strenge heraus. Auffallen

10) Dazu noch Ps. 30, 25.

aber muß, daß der Kirchenvater in diesem Brief vom Jahre 413 mit keinem Worte des erwähnten Erlasses des Papstes Siricius (384 bis 399) gedenkt, der inzwischen längst erschienen war, und doch einen mildereren Standpunkt zum Ausdruck brachte.

Siricius war nämlich — ein Zeichen, daß man damals doch nicht völlig hierüber im Klaren war — auch in diesem Punkte von dem Erzbischof von Tarragona um Auskunft gebeten worden. Dieser wollte, wie aus der Antwort deutlich hervorgeht, wissen, wie es mit denjenigen zu halten sei, die nach vollendeter Buße (*acta poenitentia*), also nach erfolgter Rekonziliation wieder „wie Hunde und Schweine zu ihrem früheren Erbrochenen und Morast zurückkehrend“, in das alte sündige Leben zurückfielen¹¹⁾. Der Papst antwortete, er habe, weil sie das Zufluchtsmittel der Buße nicht mehr hätten, beschlossen, daß sie nur beim Gebet innerhalb der Kirche mit den Gläubigen sich vereinigen und an der Feier der heiligen Geheimnisse, obwohl sie es nicht verdienten, teilnehmen dürften, jedoch vom Gastmahl des Tisches des Herrn ferngehalten werden sollten, damit sie wenigstens, durch diese Strafe gezüchtigt, sowohl ihre eigenen Verirrungen geißelten wie auch den anderen ein Beispiel gäben, auf daß sie von obscönen Begierden abgezogen würden. Doch sollten sie, da sie infolge der Gebrechlichkeit des Fleisches gefallen seien — es handelt sich also im vorliegenden Falle offenbar vorwiegend um Unzuchtsünden — mit dem Viaticum, wenn sie sich zur Reise zum Herrn anschickten, durch die Gnade der Kommunion aufgerichtet werden. Dieselbe Form sei auch bezüglich der Frauen einzuhalten, die sich nach der Buße solcher Befleckungen schuldig gemacht hätten (*se talibus pollutionibus devinxerunt*).

11) Näherhin werden diese gekennzeichnet mit den Worten (c. 5): „*Qui acta poenitentia tamquam canes ac sues ad vomitus pristinos et volutabra redeuntes et militiae cingulum et ludicras voluptates et nova coniugia et inhibitos denuo appetivere concubitus, quorum professam incontinentiam generati post absolutionem filii prodiderunt.*“ Da der Papst ausdrücklich sagt, daß ihnen das Zufluchtsmittel der Buße nicht mehr offenstehe, setzt er voraus, daß es sich um neue schwere Verfehlungen, also um Rückfällige, handelt, nicht etwa nur, wie Poschmann, *Abendl. Kirchenb.* 60, meint, um „an sich nicht sündhafte Handlungen gegen die Bußgesetze, sei es durch den Eintritt in den Militärdienst, sei es durch Wiederaufnahme des ehelichen Verkehrs oder durch Schließung einer neuen Ehe.“ Vgl. zu dieser Frage meine Ausführungen in: *Studien über das gallische Bußwesen*, Sonderabdr. aus *Arch. f. kath. KR.* (1929) 81 ff.

Der Wortlaut dieser Entscheidung ist scharf im Auge zu behalten. Zunächst ist zu beachten, daß der Papst ausdrücklich hervorhebt, daß solche Rückfällige nicht mehr zur Buße zugelassen würden. Er hält also die Unwiederholbarkeit der Buße aufrecht und setzt damit voraus, daß es sich in dem vorliegenden Falle nicht etwa nur um eine Rückkehr zum früheren Weltleben, sondern um schwere, bußpflichtige Vergehen handelte. Es ist auch nicht zu übersehen, daß er nicht etwa von der öffentlichen Buße (*poenitentia publica*), sondern von der Buße (*acta poenitentia*), dem Zufluchtmittel der Buße (*suffugium poenitendi*) spricht. Der Wortlaut setzt auch nicht voraus, daß der Papst etwa gegenüber einem früheren strengeren Verfahren eine Milderung eintreten lassen wollte; vielmehr scheint er eine noch weiter gehende Forderung einzuschränken, indem er ausdrücklich sagt, daß solche nur am Gebet und Gottesdienst teilnehmen, nicht aber die Kommunion (schon vor dem Ende) empfangen dürften.

Es scheint also in Spanien schon damals die Tendenz bestanden zu haben, das Prinzip der Unwiederholbarkeit zu durchbrechen. Tatsächlich ist später, wie die dritte Synode von Toledo (c. 11) berichtet, in einigen spanischen Kirchen ein Versuch in dieser Richtung gemacht worden, insofern die Leute, so oft sie sündigten, die Rekonziliation vom Presbyter verlangten. Die Synode von Toledo trat diesem „fluchwürdigen Unterfangen“ mit der Bestimmung entgegen, daß diejenigen, die in ihre alten Sünden innerhalb der Bußzeit oder nach der Rekonziliation zurückfielen, nach der Strenge der früheren *Canones* verurteilt werden sollten¹²⁾. Man ist berechtigt, nach dem Gesagten anzunehmen, daß sie hierbei auch die obige Bestimmung des Papstes Siricius im Auge hatte. Indem dieser die Grenze angab, über die man bei der Behandlung der Rückfälligen nicht hinausgehen dürfe, trat er von vornherein etwaigen Versuchen, das alte Prinzip zu durchbrechen, entgegen. Bedeutete faktisch seine Erklärung eine Modifikation dieses Prinzips, so ist durchaus nicht gesagt, daß er damit etwas völlig Neues verfügte. Es ist nach der Fassung seiner Worte denkbar, daß er nur zum Ausdruck brachte, was bisher, wenigstens in der römischen Kirche, Praxis war. In Spanien freilich wirkten die strengen Bestimmungen der Synode von Elvira, die durchaus nicht als

12) Vgl. dazu E. Göller, Das spanisch-westgotische Bußwesen in: Röm. Quartalschrift 37 (1929) 253 ff.

Spiegelbild der gemeinkirchlichen Praxis angesehen werden dürfen, noch nach. Denn sie hatte in ihrem Rigorismus, der zu einer Reaktion führen mußte, bestimmt¹³⁾, daß Pönitenten, die nach vollendeter Buße (*acta poenitentia*) — es ist derselbe Fall wie bei Himerius, der wohl diesen Kanon im Auge hatte — wieder durch Unzucht sich versündigten, selbst im Todesfall nicht mehr die Kommunion erhalten dürften. Gegenüber dieser Bestimmung, von der man sonst in der Kirche nichts hört, bedeutete allerdings die Erklärung des Siricius eine Milderung, von der auch Augustinus nichts wußte, und kann man mit Rauschen¹⁴⁾ sagen: „Erst Papst Siricius erlaubte den Rückfälligen, dem ganzen Gottesdienst mit den Gläubigen beizuwohnen und auch auf dem Sterbebett die heilige Kommunion zu empfangen.“

Von grundlegender Bedeutung war auch die weitere Bestimmung in dem Schreiben des Papstes über die Nichtzulassung der Kleriker zur Buße und den Ausschluß derer, die Buße getan, vom klerikalen Stande, was damit begründet wird, daß diejenigen, die Gefäße der Sünde waren, wenngleich von der Makel der Sünde gereinigt, nicht die Geräte zur Verwaltung der Sakramente berühren dürften¹⁵⁾. Welches der Hintergrund war, wissen wir nicht, da eine dahingehende Äußerung des Himerius nicht vorliegt. Es scheint hier nach in Spanien die Praxis bestanden zu haben, auch die Kleriker der Buße zu unterwerfen. Diese Annahme wird wiederum gerechtfertigt durch die Synode von Elvira. Sie bestimmte in ihrem 76. Kanon, daß ein Diakon, der nach der Weihe von sich aus bekenne, vor der Ordination eine Todsünde begangen zu haben, nach dreijähriger Buße die Kommunion wieder empfangen dürfe; falls aber ein anderer das Vergehen aufdecke, könne er erst nach fünfjähriger Buße zur Laienkommunion zugelassen werden. Die Kleriker mußten sich also damals der gesetzmäßigen Buße (*poenitentia legitima*) unterwerfen. Das entsprach auch der sonstigen Praxis in den ersten drei Jahrhunderten; Cyprian insbesondere erwähnt mehrere Beispiele, wo Geistliche sich der Buße unterziehen

13) c. 7: *Si quis forte fidelis post lapsum moechiae, post tempora constituta, acta poenitentia, denuo fuerit fornicatus, placuit nec in finem habere eum communionem*“ (Hefele I 158).

14) S. 203.

15) c. 10: *Illud quoque nos par fuit providere, ut sicut poenitentiam agere cuiquam non conceditur clericorum, ita et post poenitudinem ac reconciliationem nulli unquam laico liceat honorem clericatus adipisci.*

mußten ¹⁶). Erst seit dem vierten Jahrhundert ist diese Praxis der Nichtzulassung der Kleriker zur Kirchenbuße durch sichere Zeugnisse zu belegen. Papst Miltiades (Melchiades) verurteilte auf der römischen Synode (313), an der auch drei gallische Bischöfe teilnahmen, den Donatus von Casae Nigrae, weil er bekannte, unter anderem auch gefallenen Bischöfen die Hände aufgelegt zu haben, was der Kirche fremd sei. Wenn wirklich, wie mit guten Gründen neuestens wieder Poschmann mit Aubespine und Batiffol angenommen hat ¹⁷), diese Handauflegung auf die Buße und nicht auf die Ordination zu beziehen ist, so haben wir darin das älteste, diese Praxis belegende römische Zeugnis zu erblicken, das übrigens noch weiter rückwärts weist.

Wichtig ist in diesem Zusammenhange auch, was Hieronymus von dem abgesetzten Priester sagt. Der Laie, führt er aus, könne, wenn er Buße tue, wieder restituiert werden. Es sei aber klar, daß der seines Amtes enthobene Priester nicht mehr wieder in dieselbe Stelle eingesetzt werden könne ¹⁸). In Afrika begründete Augustinus ¹⁹) das Verbot, einen Büsser in den Klerus aufzunehmen oder, wenn er schon geweiht war, ihn dorthin zurückkehren zu lassen, mit dem „rigor disciplinae“; es sei nicht „desperatione indulgentiae“ erfolgt, denn sonst würde man gegen die der Kirche verliehene Schlüsselgewalt reden; mit anderen Worten: Augustinus wollte damit sagen, daß, so streng man auch mit dem Geistlichen in diesem Punkt ver-

16) Ep. 64, 1; 65, 1; 67, 6. Vgl. im einzelnen hierüber Poschmann, Abendl. Kirchenbuße 173 ff. Dazu auch den dort (174) erwähnten Canon 1 von Neocäsarea. Batiffol leitet (l. c. 102 ff) aus Hippolyt, Philosoph. IX, 12 (»οὗτος ἔδογματίσεν, ὅπως εἰ ἐπίσκοπος ἀμάρτοι τι, εἰ καὶ πρὸς θάνατον, μὴ δεῖν κατατίθεσθαι) ab, daß Kallist die Bischöfe, die schwer gefehlt, nicht der öffentlichen Buße unterworfen wissen wollte, während nur von der Absetzung die Rede ist. (Vgl. dazu Poschmann l. c. 181, d'Alès, L'édit de Calliste (Paris 1924) 224. Nicht zu übersehen ist die Bemerkung von Origenes (Contra Cels. 3, 51), wonach die Christen diejenigen, die Unzucht oder ein anderes Laster begangen haben, wenn sie sich bekehren, erst nach längerer Prüfungszeit als die Katechumenen wieder zur Gemeinschaft, jedoch nicht zu einer kirchlichen Würde und einem Amt zulassen. (εἰς οὐδεμίαν ἀρχὴν καὶ προστασίαν τῆς λεγομένης ἐκκλησίας τοῦ θεοῦ καταλέγοντες τοὺς φθάσαντας μετὰ τὸ προσεληλυθέναι τῷ λόγῳ ἐπταικέναι.)

17) L. c. 176 ff. Hier auch das Zeugnis des Optatus von Mileve 178 f. Vgl. dazu Caspar I 109 ff., der die Handauflegung auf die Reordination bezieht.

18) Dial. contra Lucif. c. 5 (M. 23, 159): manifestum est sacerdotem de gradu suo motum in eundem locum non posse restitui, quia aut poenitens sacerdotio carebit aut in honore persistens reduci in ecclesiam non poterit per ordinem poenitentis. Vgl. Göller, Analecten 64 (298).

19) Poschmann 201.

fahre, dieser doch nicht an der Vergebung verzweifeln dürfe²⁰). Die Frage hatte damals um so größere Bedeutung, als Siricius zu seinem bitteren Schmerz, dem er in erschütternder Klage mit den Worten des Propheten Jeremias Ausdruck verlieh, von Himerius hören mußte, daß dort sehr viele Priester durch schändlichen Umgang mit ihren und mit anderen Frauen „zur Schmach der ehrwürdigen Religion“ die hochheiligen Weihen verachteten. Indem der Papst nun unter erneuter Einschärfung des Zölibatsgesetzes zugleich erklärte, daß solchen in Zukunft jede Hoffnung auf Nachsicht verschlossen sei, bestimmte er, daß diejenigen, die aus Unwissenheit gefallen seien, in ihrem Amte, ohne jedoch darin aufzurücken, verbleiben könnten, während die anderen, die ihr Verhalten auf das alttestamentliche Gesetz stützten, abzusetzen seien und nie mehr wieder mit den heiligen Geheimnissen in Berührung treten dürften²¹). In einer weiteren Verordnung²²) fügte er hinzu, daß der zweimal oder mit einer Witwe verheiratete Kleriker alle Privilegien seiner kirchlichen Würde verlieren und nur zur Laienkommunion zugelassen werden sollte, letzteres jedoch nur so lange, als er nicht etwas begehe, wodurch er ihrer verlustig ginge: „si nihil postea, propter quod hanc perdat, admittat“. Wenn man hieraus den Schluß gezogen hat²³), daß, abgesehen von ganz exorbitanten Fällen, nach der römischen Ordnung den Abgesetzten überhaupt die „communio laica“ belassen worden sei, sie also nicht der Exkommunikation, von der häufig sonst, namentlich in den gallischen Quellen die Rede ist, verfielen, so scheint dies zu weit zu gehen. Denn im vorliegenden Falle handelt es sich um die Verletzung einer kirchlichen Disziplinarbestimmung für Kleriker²⁴). Indem aber hinzugefügt wird, daß,

20) Ep. 185, 45: Ut enim constitueretur in Ecclesia, ne quisquam post alicuius criminis poenitentiam clericatum accipiat vel ad clericatum redeat vel in clericatu maneat, non desperatione indulgentiae, sed rigore factum est disciplinae; alioquin contra claves datas Ecclesiae disputabitur, de quibus dictum est: Quae solveritis in terra, soluta erunt et in coelo (Matth. 16, 19). Sed ne forsitan etiam detectis criminibus spe honoris ecclesiastici animus intumescens superbe ageret poenitentiam, severissime placuit, ut post actam de crimine damnabili poenitentiam nemo sit clericus, ut desperatione temporalis altitudinis medicina maior et verior esset humilitatis (M. 33, 812).

21) c. 7, 8.

22) c. 9, 11. Poschmann 185.

23) Vgl. Poschmann 197.

24) Übrigens wurde neben dem Bigamus und mit einer Witwe Verheirateten auch dem Büsser, der sich unrechtmäßig zum heiligen Dienste eingeschlichen, von

wer nachher sich schwer verfehle, der Kommunion verlustig gehe, wird ja gerade damit der Fall bestätigt, daß schwer sich verfehlende Kleriker abgesetzt und der Kommunion beraubt werden konnten. In der späteren gallischen Praxis, wo ja häufig sonst die Exkommunikation in Verbindung mit der Absetzung genannt wird, kommen einzelne Fälle vor, wo trotz der Absetzung wegen schwerer Vergehen die Zulassung zur *communio laica* ausgesprochen wird²⁵.

Wenn Siricius es für angemessen hält, Vorsorge zu treffen, daß, wie es keinem Kleriker erlaubt sei, Buße zu tun, so auch kein Laie nach der Buße in den geistlichen Stand aufgenommen werden dürfe, so legt diese Fassung nahe, daß bisher nur die auch sonst bezeugte Praxis bestand, Kleriker, die schwer sündigten, nicht zur Kirchenbuße zuzulassen, daß aber das Verbot der Nichtaufnahme von Pönitenten in den Klerus von ihm erstmals direkt ausgesprochen wurde. Es beruhte auf dem von jeher eingehaltenen Grundsatz, daß solche, die sich schwer verfehlt und keinen guten Ruf hatten, von den Weihen ausgeschlossen wurden²⁶). Es ist aber für die

Siricius (c. 15) ohne weiteres unter der Bedingung, daß er in seinem Ordo verbleibe und zu keinem höheren aufrücke, Verzeihung gewährt.

25) Im Zusammenhange hiermit darf noch auf zwei andere päpstliche Bestimmungen hingewiesen werden. Auf einer, vielleicht schon von Siricius, wie Coustant (683) und Maassen annehmen, und nicht erst von Innozenz I. (402, Hefele 2, 87) gehaltenen römischen Synode schrieb der Papst (ep. 10, c. 3, 8, Coustant 691) in Beantwortung eines Schreibens gallischer Bischöfe u. a. vor, daß keiner, der sich nach der Taufe durch schwere Verbrechen, insbesondere durch Fleischessünden verunreinigt habe, „*etiamsi ducat uxorem*“, zum Klerus zugelassen werden könne, indem er fragt: Wie wird ein solcher dem Amt der Sündenvergebung — er denkt hier wohl an die Taufe — assistieren können, da er in die Blindheit seines früheren Lebens zurückgefallen? Nach II Cor. 6, 9 (*neque fornicarii neque idolatrae regnum Dei possidebunt*) müsse ein Unterschied bestehen zwischen dem Guten und Bösen, dem Gerechten und Ungerechten, dem Üppigen und Züchtigen, dem das Gesetz Beobachtenden und dem öffentlichen Sünder (*publicanus*). Er schließt: „*O nova praesumptio! Huic sacerdotium creditum, cui poenitentia sola debetur, ut sordidata longa satisfactione veniae beneficia possit abluere.*“ Bezüglich der unzüchtigen Mönche und Nonnen wurde c. 6, 7 bestimmt, daß sie aus ihrem Konvente zu entlassen seien: „*Quatenus retrusae in suis ergastulis, tantum facinus . . . deflentes, purificatorio possint poenitudinis igne decoquere, ut eis vel ad mortem saltem, solius misericordiae intuitu, per communionis gratiam possit indulgentia subvenire.*“

26) Vgl. oben die Äußerung des Origenes; ferner Cyprian ep. 67, 6: „*cum Cornelius collega noster . . . decreverit, eiusmodi homines ad paenitentiam quidem agendam posse admitti, ab ordinatione autem cleri atque sacerdotali honore prohiberi.*“ Vgl. dazu auch K. Richert, Die Anfänge der Irregularitäten (1901).

Wirkung päpstlicher Erlasse kennzeichnend, daß schon im folgenden Jahre (400) dieses Verbot auf der ersten Synode zu Toledo²⁷⁾, bemerkenswert also wiederum in Spanien, seine Resonanz fand, insofern dort (c. 2) bestimmt wurde, daß kein Pönitent zum Klerus zugelassen werden dürfe; nur wenn die Not oder der Gebrauch es fordere, dürfte er unter die Ostiarier oder Lektoren aufgenommen werden.

Dieser Kanon gewinnt aber noch dadurch Bedeutung, daß er eine klare Definition vom Begriff des Pönitenten in diesem Zusammenhang gibt, die für das Verständnis des altchristlichen Bußwesens schon deshalb sehr wertvoll ist, weil nirgends sonst in dieser Zeit eine derartige Begriffsbestimmung uns begegnet. Als Pönitent wird derjenige bezeichnet, der „nach der Taufe entweder für Mord oder verschiedene (andere) Verbrechen und sehr schwere Sünden öffentliche Buße tut und unter Übernahme (sub) des Ciliciums wieder mit dem himmlischen Altare ausgesöhnt wird“. Es ist hier zum ersten Male in einem amtlichen Erlaß einer Synode der Ausdruck „poenitentia publica“ gebraucht, den Pacian noch nicht anwendet, aber Ambrosius und Augustinus gelegentlich anführen. Man sprach bisher immer nur von der Buße, ohne daß dabei zum Ausdruck gebracht wurde, daß diese den Charakter der Öffentlichkeit hatte. Als Pönitent im eigentlichen Sinn des Wortes wird also nur derjenige bezeichnet, der sich wegen schwerer, ja ganz schwerer Sünden der öffentlichen Buße unterwirft, das Bußkleid übernimmt und dann rekonziliert wird. Vom Cilicium und damit von der Buße in Sack und Asche ist schon früher die Rede²⁸⁾. Die Handauflegung, die nach anderen Zeugnissen eine verschiedenfache war und schon bei Übernahme der Buße und während der Bußzeit erfolgte, insbesondere aber mit dem Rekonziliationsritus verbunden war, wird nicht erwähnt, aber offenbar vorausgesetzt²⁹⁾. Die Definition beschränkt die öffentliche Buße nicht auf die alten drei Kapitalvergehen, zieht also den Kreis weiter als kurz zuvor

27) Mansi III 997; Hefele KG. II, 78; vgl. Poschmann, Abendl. Kirchenb. 147; Göller, Das spanisch-westgot. Bußwesen 1 f.

28) Vgl. oben 78.

29) Vgl. Poschmann, Abendl. Kirchenb. 107 f. Dazu Optatus von Mileve, De schismate Donatistarum 2, 20: „Etenim inter vicina momenta, dum manus imponitis et delicta donatis, mox ad altare conversi dominicam orationem praetermittere non potestis.“

Pacian, und schließt auch nicht, was wichtig ist, die geheimen Vergehen aus. Indem die Synode mit allem Nachdruck die Schwere der Vergehen unterstreicht, gibt sie damit zu erkennen, daß leichtere Verfehlungen (*leviora*) nicht der *poenitentia publica* unterworfen werden mußten, schließt aber nicht aus, daß man auch sie miteinbeziehen konnte. Daß dies tatsächlich der Fall war, hat, wie wir festgestellt haben, Cyprian wiederholt ausgesprochen.

* *
*
* *

In Rom vertrat man, und damit kommen wir zu *Innozenz I.*³⁰⁾, die gleiche Auffassung. Das zeigt das berühmte Schreiben, das er an den Bischof Decentius von Gubbio sandte³¹⁾. Der Papst klagt eingangs über die Verschiedenheit der Gebräuche in den einzelnen Kirchen, die er beseitigt wissen will, indem er verlangt, daß in allen Kirchen des Abendlandes, in Italien, Gallien, Spanien, Afrika, Sizilien und auf den dazwischenliegenden Inseln, die von Rom aus gegründet worden seien, das, was von dem Apostelfürsten Petrus der römischen Kirche überliefert worden sei und bis dahin noch beobachtet werde, befolgt werden müsse. Um so größere Bedeutung kommt den einzelnen Bestimmungen zu, vor allem derjenigen über die Buße. Diese faßt ebenso kurz wie klar im wesentlichen alle integralen Bestandteile des Bußsakramentes, indem sie die Frage beantwortet, wann den Büßenden die Lossprechung zu erteilen sei, zusammen. Sie lautet³²⁾: „Betreffs der Pönitenten aber, sie mögen wegen schwererer oder leichterer Vergehen Buße tun, lehrt die Gewohnheit der römischen Kirche, daß ihnen, falls keine Krankheit dazwischen tritt, am Donnerstag vor Ostern die Lossprechung erteilt werden solle. Im übrigen ist es Sache des Priesters, über die Abwägung der Schwere der Vergehen so zu urteilen, daß er achte auf das Bekenntnis des Büßenden und die Seufzer und

30) Über Innozenz vgl. Coustant 719 ff., Langen I 665 ff., Grisar 284 ff., Caspar 296 ff. Caspar hebt die große Bedeutung dieses Pontifikats und seiner Dekretalen hervor: „Den Dekretalen Innozenz' I. eignete eine besondere gesetzgeberische Monumentalität; das erklärt die vorwiegende Rolle, die sie in diesen frühesten Sammlungen spielten, hinlänglich.“

31) Coustant 855 ff. Hier auch über die Krankenölung (c. 8) mit dem Satze: *Nam poenitentibus istud (sc. chrisma) infundi non potest, quia genus est sacramenti.*

32) c. 7 l. c. 862.

Tränen des sich Bessernden und erst dann ihn entlasse, wenn er sieht, daß er eine angemessene Genugtuung geleistet habe. Wenn aber jemand in eine Krankheit gefallen ist und alle Hoffnung verloren hat, dann soll man ihm schon vor der Osterzeit Nachlaß gewähren, damit er nicht ohne Kommunion aus der Welt scheidet.“

Es ist zu beachten, daß die Absolution der Büsser am Gründonnerstag als Gewohnheit der römischen Kirche, demgemäß als eine weiter zurückliegende Übung bezeichnet und gesagt wird, daß man sich auch wegen leichterer, also weniger schwerer Vergehen der Buße unterwarf, die übrigens auch hier nicht als *poenitentia publica* bezeichnet wird. Die Funktion des Priesters, der als Richter die Sünden abzuwägen hat, tritt in den Vordergrund. In erster Linie ist dabei an den Bischof zu denken. Sündenbekenntnis, Reue und Genugtuung werden deutlich herausgehoben. Es handelt sich nicht etwa nur um eine Selbstanklage vor Gott, auch nicht um ein allgemeines, sondern um ein spezifiziertes Bekenntnis der Sünden vor dem Priester; denn sonst könnte er nicht über deren Schwere entscheiden. Die Absolution erfolgt nach vollendeter Satisfaktion, und zwar erst zur Osterzeit, außer im Krankheitsfalle. Die Buße erscheint hier durchaus als Gegenstück zur Taufe, wo ebenfalls bestimmte Zeiten festgesetzt sind, von denen aber im Notfalle Abstand genommen wird. Die Entscheidung über die Schwere der Sünden wird dem Priester, der die Strafe zu bemessen hat, zugesprochen. Er fällt sein Urteil darüber. Der Charakter der Öffentlichkeit wird nicht ausdrücklich hervorgehoben. Besonders aber fällt ins Gewicht, daß die gleichen Bestimmungen für die schweren wie für die leichteren Vergehen, die offenbar nicht als läßliche (*minuta*), sondern als weniger schwere Sünden anzusehen sind, getroffen werden. Wir erinnern uns hierbei dessen, was wir über die *leviora* (*minora, modica*) bei Tertullian, Origenes und Cyprian festgestellt haben. Wie aber die Buße der *leviora* zu bewerten und zu beurteilen ist, insbesondere aber, ob sie in ihren Folgen auf die gleiche Stufe mit derjenigen für die Kapitalvergehen zu stellen ist, werden wir später im Zusammenhang mit den Bußbestimmungen anderer Päpste noch erörtern.

Hat Innozenz nun keine weiteren Kriterien für die Sünden-nachlassung aufgestellt? Merkwürdig, daß eine seiner wichtigsten Entscheidungen vielfach überhaupt nicht beachtet worden ist. Sie steht in dem Schreiben an den Bischof Exsuperius von Tou-

louse³³). Dieser wollte Aufklärung haben über die praktisch verschiedene Behandlung der ehebrecherischen Männer und Frauen³⁴). So wie die Frage textlich formuliert ist, wünschte er Auskunft darüber, warum die kommunizierenden Männer mit ihren ehebrecherischen Frauen (ehelich) nicht zusammenlebten (*convenient*), während dagegen die Frauen in der Lebensgemeinschaft (*consortio*) ihrer ehebrecherischen Männer zu verbleiben schienen. Diese Fragestellung entspricht jedoch nicht dem Sinn der vom Papst gegebenen Antwort. Ivo von Chartres hat dies bereits empfunden und überschrieb deshalb richtig dieses Kapitel: Weshalb ehebrecherische Männer die Kommunion empfangen dürfen, während sie ehebrecherischen Frauen verweigert wird. Die Antwort des Papstes lautete: Was diese Frage betrifft, so verdammt die christliche Religion den Ehebruch bei beiden Geschlechtern in derselben Weise. Jedoch die Frauen klagen ihre Männer nicht leicht des Ehebruchs an, und geheime Sünden unterliegen nicht der Strafe³⁵). Die Männer aber pflegen ihre ehebrecherischen Frauen freimütiger (*liberius*) bei den Priestern anzuzeigen, und deshalb wird den Frauen, nachdem ihr Vergehen bekanntgegeben ist (*prodito crimine*), die Kommunion verweigert. Von den Männern jedoch wird, so lange das Vergehen geheim bleibt, nicht leicht einer auf bloßen Verdacht hin ferngehalten. Gewiß wird auch dieser entfernt werden, wenn seine Schandtät aufgedeckt wird. Während also (in beiden Fällen) die Sache die gleiche ist, unterbleibt doch bisweilen das Strafverfahren (*vindictae ratio conquiescit*)“. Diese Antwort Innozenz' I. ist in mehr als einer Beziehung interessant und wichtig für die Bußfrage überhaupt. Herauszuheben ist zunächst der bedeutsame Satz: „*non habent latentia peccata vindictam*“; nehmen wir die anderen Worte „*non facile aliquis ex suspicionibus abstinetur*“ hinzu, die ergänzt werden durch die Schlußbemerkung: „*probatione cessante vindictae ratio conquiescit*“, dann erinnern wir uns dessen, was in dem Augustinus zugeschriebenen *Sermo 351* der Ausgabe seiner Werke über die Anzeige der Verbrechen anderer beim kirchlichen Gericht und deren Belangung gesagt wird. Es wird hier ausgeführt, daß die meisten guten Christen über die

33) Coustant 789 ff.

34) C. IV 9—10 ebda. 793 f.

35) „*Sed viros suos mulieres non facile de adulterio accusant et non habent latentia peccata vindictam.*“

Sünden anderer deshalb schwiegen, weil sie diese nicht durch Dokumente vor den kirchlichen Richtern beweisen könnten, und dann gesagt: „Nos vero a communione prohibere quemquam non possumus (quamvis haec prohibitio nondum sit mortalis, sed medicinalis), nisi aut sponte confessum aut in aliquo sive saeculari sive ecclesiastico iudicio nominatum atque convictum“³⁶⁾. Ein besonderer Fall in dieser Beziehung liegt vor, wenn, wie beim Ehebruch, der eine Teil den anderen zur Anzeige bringt. Wie Innozenz zieht auch Augustinus diesen in seine Erörterung, wenn auch in anderem Zusammenhang, hinein. Er spricht darüber im Sermo 82, wo er die Frage beantwortet, wann die Zurechtweisung (correptio) eines Sünders öffentlich und wann sie geheim stattfinden solle. Indem er dabei den Grundsatz aufstellt, es seien die öffentlichen Sünden öffentlich, die geheimen geheim zu rügen, und als Beispiel der geheimen Zuechtweisung einen Mörder anführt, den nur der Bischof, sonst niemand kenne, weshalb er, um ihn nicht (der weltlichen Strafbehörde) zu verraten, im geheimen dazwischen nehme und zur Buße zu bestimmen suche, da er nicht anklagen, sondern heilen wolle, fährt er fort: „Es gibt ehebrecherische Männer, die in ihren Häusern im geheimen sündigen. Bisweilen werden sie von ihren Frauen uns verraten, zumeist aus Eifersucht, mitunter auch, weil sie auf das Heil der Männer bedacht sind. Wir geben sie nicht der Öffentlichkeit preis, sondern schelten sie im geheimen. Wo das Böse sich zugetragen hat, da soll es auch sterben. Jedoch vernachlässigen wir jene Wunde nicht; vor allem zeigen wir dem Menschen, der in einer solchen Sünde sich befindet und ein verwundetes Gewissen hat, daß jene Wunde eine tödliche sei“³⁷⁾. Wir haben also hier denselben Fall, nur mit vertauschten Rollen, vor uns wie bei Innozenz I. Hier wie dort ist die Rede von der Anzeige eines Ehetheils durch den anderen wegen Ehebruches beim Bischof. Augustin sieht diesen Fall als einen geheimen an und will, daß eine Rüge nur im geheimen statfinde und das Übel im geheimen „sterbe“. Was im einzelnen zu geschehen habe, ob auch ein solcher Pönitent

36) M. 39, 1546.

37) Vgl. dazu K. A d a m, Die kirchliche Sündenvergebung nach dem hl. Augustin (Paderborn 1917) 133 ff.; derselbe, Die geheime Kirchenbuße nach dem hl. Augustin (1921) 20 ff., wo Auseinandersetzung mit B. P o s c h m a n n, Hat Augustinus die Privatbuße gestiftet? (Braunsberg 1920). Über Sermo 351 vgl. ebd. 30 ff. Vgl. auch dessen: Kirchenbuße und correptio secreta bei Augustinus (Braunsberg 1923).

der Exkommunikation verfallende, unter die übrigen Büsser eingereiht werde und bestimmte Bußwerke zu verrichten habe, um dann rekonziliert zu werden, sagt er nicht. Ausdrücklich will er aber einem solchen Sünder klar gemacht haben, daß sein Vergehen ein tödliches sei. Was wir weiter feststellen können, ist dies, daß nach der afrikanischen Praxis, wenn ein *crimen vulgatissimum* nicht vorlag, die Rekonziliation nicht vor der Apsis der Kirche, also nicht vor aller Augen stattfand. Adam hat nun aus dieser Stelle vor allem in Verbindung mit anderen Äußerungen Augustins den Schluß gezogen, daß es in Hippo neben der öffentlichen Buße eine geheime gegeben habe, die nicht mit öffentlicher Rüge, Exkommunikation und Handauflegung verbunden gewesen sei³⁸⁾. Sie habe vor allem nicht den Strafcharakter (*vindicta*) wie die *poenitentia publica* gehabt³⁹⁾. Die Grundlage der öffentlichen Buße sei das „*praecidi ab altari*“, das „*separari a pane quotidiano*“ gewesen. Hatte er zuerst angenommen, daß mit der geheimen *correptio* auch die *satisfactio* und *reconciliatio* in einem Akt zusammengeschlossen waren⁴⁰⁾, so gab er, diesen Standpunkt verlassend, nachher die Möglichkeit zu, „daß je nach der Schwere der Schuld und entsprechend den seelischen Kräften der Büsser die geheime *correptio* in einer längere Zeit währenden Disziplinierung bestand“, während deren „natürlich der Büsser freiwillig von der Eucharistie fernbleiben mußte“⁴¹⁾. Aber dieses Fernbleiben, das der Bischof auch zur Auflage machen konnte, hatte, wie er betont, nicht den Charakter einer kirchlichen Strafe.

Wie man nun auch hiezu sich stellen mag, es kann keinem Zweifel unterliegen, daß das afrikanische Bußverfahren zur Zeit

38) Vgl. Die kirchl. Sündenvergebung 144 (bes. aus *de fide et op.* 26, 28, wo neben den schweren mit Exkommunikation zu bestrafenden und den leichten, durch Gebet zu tilgenden Sünden eine mittlere Klasse von Vergehen angeführt wird, die „*quibusdam correptionibus*“ zu heilen seien).

39) Vgl. Adam, Die geh. Kirchenbuße 20: „Besteht die Eigenart der *correptio publica* gerade in ihrem Charakter, eine öffentliche *vindicta* zu sein, so kann die Besonderheit der *correptio secreta* nur darin gefunden werden, daß sie keine öffentliche Strafmaßnahme darstellt. Die *correptio secreta*, welche Augustin gegenüber dem geheimen Mörder und Ehebrecher empfiehlt, gipfelt somit in dem grundsätzlichen Verzicht auf irgendwelche Strafmaßnahmen gegen den Sünder, vor allem auf die Verhängung der Exkommunikation.“

40) Die kirchl. Sündenvergebung 134 f.

41) Die geh. Kirchenbuße 57.

Augustins seine Besonderheiten hatte⁴²⁾. Das zeigt am besten das obige Schreiben Innozenz' I., wenn auch die Folgerungen, die Adam, allerdings zuletzt nur für Hippo, daraus zog, zu weit gehen und jedenfalls für Rom nicht in allweg zutreffen. Obwohl es sich nämlich um die gleiche Art des Vergehens, das der Öffentlichkeit nicht bekannt ist, handelt, stellt der Papst fest, daß, sobald die Anzeige erfolgt sei, ohne Unterschied bei Männern und Frauen der Ausschluß von der Kommunion verfügt werde und daß dieser Ausschluß als Strafe (*vindicta*) aufzufassen sei, die nur unterbleibe, wo kein Beweis — also auch keine Selbstanklage — vorliege, da geheime Vergehen keiner Strafe unterlägen. Das Charakteristische dieser Entscheidung liegt demnach darin, daß Innozenz in demselben Falle und unter denselben Umständen genau das Gegenteil von dem, was Adam als wesentlich für die geheime Buße Augustins ansah, bei der von der Verhängung des Ausschlusses als Strafe nicht die Rede sein könne, verfügte. Daraus geht mit Evidenz hervor, daß man in Rom zur Zeit Augustins den nicht öffentlich bekannten Sündern dieser Art eine besondere Behandlung nicht zuteil werden ließ. Das schließt nicht aus, daß sonst in besonderen Fällen, um den Sünder nicht der öffentlichen Justiz zu überantworten, Vorsichtsmaßregeln getroffen werden konnten. Der Fall des Ehebruches, der in der Erklärung Innozenz' I. berührt wurde, erhält übrigens auch eine Ergänzung durch eine weitere, in demselben Schreiben (c. 6) ausgesprochene Bestimmung, wonach diejenigen, die auf Grund eines Scheidebriefes eine zweite Ehe schlossen, aus der Gemeinschaft der Gläubigen zu entfernen seien.

42) Vgl. dazu: *De div. quaest. LXXXIII* 9, 26 (M. 40, 17), wo die Kriterien angegeben werden für die „*qui non sint cogendi ad poenitentiam luctuosam et lamentabilem, quamvis peccata fateantur*“; ferner *Sermo* 351, wo dem Antistes die Entscheidung überlassen ist, eine Buße „*in notitia multorum vel etiam totius plebis*“ zu fordern, wenn es sich um ein schweres und ärgerniserregendes Vergehen handelt „*atque hoc expedire utilitati Ecclesiae videtur antistiti*“, dazu *ep.* 95, wo gesagt wird, daß beim Strafverfahren überhaupt auf die individuellen Verhältnisse jedes einzelnen zu sehen sei, nicht bloß auf Quantität und Qualität der Sünden, und Augustin bekennt, daß er in diesem Punkte täglich Fehler mache; insbesondere aber *can.* 30 der Synode von Hippo (393), wo gesagt ist: *cuiuscunque poenitentis publicum et vulgatissimum crimen est, quod universam ecclesiam commoverit, ante absidem manus ei imponatur.*“ Es gab also auch *Poenitenten*, — es heißt *cuiuscunque poenitentis*, nicht etwa *c. hominis* — deren Vergehen nicht öffentlich und allenthalben bekannt war. Wo wurden sie rekonziliert?

In dem gleichen Schreiben, das diesen Punkt behandelte, hat Innozenz auch noch eine andere Frage beantwortet, deren Lösung verrät, daß man in Rom, wie schon der Erlaß des Papstes Siricius gezeigt hat, in nachkonstantinischer Zeit geneigt war, die Härten im früheren Bußwesen abzuschleifen. Exsuperius hatte nämlich die weitere Frage gestellt, wie diejenigen, die während ihres ganzen Lebens der Unzucht ergeben waren, jedoch erst am Ende nach der Buße und Kommunion verlangten, zu behandeln seien. Die Antwort ist insofern bemerkenswert, als der Papst hier auf die ältere härtere und die spätere mildere Praxis hinweist. Früher habe man solchen zwar die Buße gestattet, aber die *communio* verweigert. Man habe in den Zeiten der Verfolgung dies getan, um die Menschen hinsichtlich der Wiederversöhnung nicht sorglos zu machen. Die Zeitverhältnisse hätten bewirkt, daß man die Nachlassung erschwerte. Nachdem die Kirche den Frieden wieder erhalten, habe man es für gut erachtet, den Scheidenden auch in diesem Falle „die Kommunion gleichsam als Wegzehrung für die Reise zu reichen“, um nicht den Anschein zu erwecken, als ahme man die Härte der Novatianer nach. Es werde also mit der Buße im letzten Augenblick die Kommunion gewährt, damit solche Menschen, sofern sie nur in den letzten Zügen Buße täten, durch die Gnade des Erlösers vom ewigen Verderben gerettet würden.

Es ist nicht ganz klar ersichtlich, welche Quellen der früheren Zeit Innozenz I. im Auge hat. Coustant⁴³⁾ hat die bereits etwa in Frage kommenden Stellen in den Notizen hierzu angeführt und dabei vor allem auf Cyprian (ep. 55, 23) und die Synoden von Elvira (c. 6. 7. 8) und Arles (c. 22) hingewiesen. Allein nirgends ist hier gesagt, daß in dem angeführten Falle zwar die Buße, nicht aber die Kommunion gewährt worden sei. Denn Cyprian hat, wie Rauschen⁴⁴⁾ wohl richtig gegen Funk festgestellt hat, den Standpunkt vertreten, daß demjenigen, der sich erst auf dem Sterbebette zur Buße meldete, Absolution und Wegzehrung (*spes communicationis et pacis*) verweigert werden sollten, da „ein solcher nicht durch die Bußgesinnung, sondern nur durch die Furcht vor dem Tode dazu angetrieben werde“. Auf der Synode von Elvira (vgl. oben) wird in mehreren Canones die Verweigerung der Kommunion selbst am Lebensende ausgesprochen, ohne daß dabei von

43) S. 792 A. i.

44) S. 204 A. 3.

der Buße und Absolution die Rede ist. In Arles wurde (c. 22) ebenso den Apostaten, die erst in der Krankheit nach der Kommunion verlangten, diese versagt. Von der Buße mit Absolution wird hier ebenfalls nicht gesprochen. Jedoch haben manche Gelehrte⁴⁵⁾ angenommen, daß zwar die Kommunion, nicht aber die Rekonziliation diesen verweigert worden sei, und es will scheinen, daß Innozenz I. gerade auf Fälle dieser Art, wo nur von der Verweigerung der Kommunion die Rede ist, Bezug nehmen wollte, da ja eine völlige Verweigerung der Rekonziliation und Kommunion dem System des Montanismus oder Novatianismus, worauf der Papst anspielt, entsprach. Wenn der Papst dann sagt, daß man nach der Verfolgung die alte Strenge gemildert und die Kommunion erteilt habe, so dachte er hier offenbar an den Canon 13 des Konzils von Nicäa, wonach „das alte und kanonische Gesetz, daß einem Sterbenden die letzte und notwendigste Wegzehrung nicht verweigert werden dürfe, zu beobachten sei“⁴⁶⁾.

Was im übrigen die Stellung Innozenz' I. zu den schwereren Vergehen (*graviora*) betrifft, so nahm er auch den zur Häresie Abgefallenen gegenüber keinen allzu schroffen Standpunkt ein. Lehrreich ist in dieser Beziehung sein Antwortschreiben vom Jahre 417 an die Bischöfe des Konzils von Karthago in der Frage der Irrlehren des Pelagianismus⁴⁷⁾. Er betont darin die Notwendigkeit der göttlichen Gnade und fordert, daß diejenigen, die anders lehrten, aus dem Schoße der Kirche entfernt werden sollten⁴⁸⁾, damit der Irrtum nicht ungestraft weiter um sich greife und unheilbar werde und auch andere anstecke: „Es soll deshalb vom gesunden Körper die ungesunde Wunde entfernt werden und nach Beseitigung des Pesthauches der wütenden Krankheit möge dann das, was noch unversehrt ist, um so sicherer fort dauern“. So sehr aber der Papst dies hervorhebt, so betont er doch auf der anderen Seite, daß die Bischöfe denen, die ihren Irrtum aufgaben, zu Hilfe kommen und ihren Wunden jene Sorge zuwenden sollten, die die Kirche den Gefallenen, die wieder zur Einsicht gelangten, nicht zu versagen pflege, damit sie nicht draußen stehend und des starken

45) Vgl. Hefele 1, 216, Frank 889.

46) Vgl. Hefele I 417.

47) Ep. 29, 7—8, Coustant 893.

48) „Negantens enim adiutorium non aliis, sed sibi hoc penitus abstulerunt, qui avellendi sunt longius et ab Ecclesiae procul removendi visceribus, ne diu inultus multa occupans insanabilis post error increseat“ (ebda. 893).

Schutzes der Kirche beraubt, allen Gefahren ausgesetzt seien⁴⁹⁾. Der Gedanke, den hier Innozenz ausspricht, ist schon vorher von anderen geäußert und ebenso wie das Bild von der auszuschneidenden Wunde später oft wiederholt worden.

* *
*
*
*

Papst Zosimus hat zur Buße sich nicht geäußert. Eine wertvolle Ergänzung zu der Entscheidung Innozenz' I. über die Erteilung der Kommunion an die Sterbenden bildet aber das zweite Kapitel eines Schreibens seines Nachfolgers Cölestins I., das wiederum nach Gallien, und zwar an die Bischöfe der Viennensischen und Narbonnensischen Provinz gerichtet ist⁵⁰⁾. Es gehört dem Jahre 428 an. Nach den einleitenden Worten läßt der Papst durchblicken, daß er nicht auf eine Anfrage hin, sondern, nachdem er von der Verletzung der kirchlichen Disziplin in jenen Gegenden erfahren hatte, sich dazu entschloß, kraft seiner Amtsgewalt, gegen die dortigen Neuerungen einzuschreiten. Unter anderem hatte er auch gehört, wie er in dem angeführten Kapitel ausführt, daß man den Sterbenden die Buße verweigere und dem Verlangen derer nicht entspreche, die wünschten, daß man zur Zeit ihres Hinscheidens ihrer Seele mit diesem Heilmittel zu Hilfe komme. Mit einer Klarheit und Bestimmtheit, die nichts zu wünschen übrig läßt, wendet er sich gegen diesen Mißbrauch⁵¹⁾. Er schaudert förmlich vor dem Gedanken zurück, daß es einen so Gottlosen, an der Güte Gottes Verzweifelnden geben könne, der es ablehnen möchte, demjenigen zu Hilfe zu kommen, der zu irgend einer Zeit seine Zuflucht zu ihm nehme, und ihn von der Last seiner Sünden, die er abschütteln möchte, zu befreien. „Was heißt denn das anderes, ruft er aus, als den Sterbenden dem Tode zu überantworten und seine Seele durch die Grausamkeit der Absolutionsverweigerung morden,“ während doch Gott, über alle Massen bereit, zu Hilfe zu kommen, zur Buße durch die Verheißung einlade: An welchem Tage immer der Sünder sich bekehrt, es werden ihm seine Sünden nicht angerechnet, und

49) *Ne foris positi et tanto praesidio a fide munitionis exclusi periculis omnibus exponantur, devorandi luporum dentibus atque vexandi, quibus obsistere hac, qua illos in se irritaverant, doctrinae perversitate non possint* (ebda.) 894).

50) Coustant 1065 ff.

51) Coustant 1067.

ferner: Ich will nicht den Tod des Sünders, sondern daß er sich bekehre und lebe“. Wer zur Zeit des Todes die Buße verweigere, der beraube den Menschen seines Heiles; er verzweifle an der Barmherzigkeit Gottes, weil er nicht glaube, daß ein Augenblick genüge, um den Sterbenden zu helfen. Als Beispiel führt Cölestin den Schächer am Kreuze an, der Reue erweckt und sich durch ein einziges Wort des Bekenntnisses die Wohnung des Paradieses nach Gottes Verheißung verdient habe, um dann zu erklären: „Die wahre Bekehrung der in den letzten Zügen Liegenden zu Gott ist viel mehr nach der Gesinnung, nicht nach der Zeit zu schätzen, gemäß den Worten des Propheten: Wenn du dich bekehrst und seufzst, wirst du gerettet werden“. Diese Worte lassen deutlich erkennen, worauf es in der Fragestellung ankommt. Dem gerügten Mißbrauch lag der Gedanke zu Grunde, daß der Sündennachlaß doch nur erfolgen könne, wenn der Mensch noch Zeit habe, durch längere Werke der Buße Genugtuung zu leisten, was ja in der letzten Stunde nicht mehr möglich war. Um so wichtiger ist die Entscheidung des Papstes, die beim Bekehrungswerk den Schwerpunkt auf die innere Umwandlung, die in einem Augenblick, wie beim Schächer, erfolgen kann, legt. Was er mit dem Hinweis auf letzteren besonders betont, das sind Reue und Sündenbekenntnis. Cölestin nimmt hier Gedanken vorweg, die später Leo I. noch eingehender erörtert hat. Die Grundsätze, die er ausspricht, gelten aber nicht bloß für die durch seine Worte klar beleuchtete Krankenbuße, sondern überhaupt auch sonst. Denn er schließt seine Mahnung mit den Worten: „Da also der Herr in das Herz hinein schaut, darf die Buße zu keiner Zeit dem, der darnach verlangt, verweigert werden, da er sich jenem Richter verpflichtet, von dem er weiß, das alles Verborgene ihm offenbar ist“. Was der Papst in diesem letzteren Satze ausspricht, das haben später die Synoden von Angers (453) und Epaon (517) wiederholt^{51a}). Da er diese Pflicht als allgemein verbindlich ohne jede Ausnahme betont, haben einzelne Forscher nicht ohne Grund sich darauf berufen, um darzutun, daß auch die Rückfälligen in der Todesstunde

51a) In Angers wurde bestimmt (c. 12), daß alle, die ihre Sünden bekennen, zur Buße zugelassen werden und entsprechend der Größe ihres Vergehens (*perspecta qualitate*) und nach der Schätzung des Bischofs Verzeihung erhalten sollten. Nach c. 36 von Epaon darf keinem Sünder die Hoffnung auf Wiederaufnahme verweigert werden (Hefele II 686).

zur Buße zugelassen worden seien. Nun hat ja allerdings, wie wir gezeigt haben, Siricius noch im Prinzip an dem Grundsatz der Unwiederholbarkeit der (öffentlichen) Buße festgehalten und nur zugegeben, daß sie am Ende die Kommunion empfangen dürften, ohne nochmals von der Buße zu sprechen. Hat nun Cölestin auch diese Einschränkung aufgehoben? Die spätere Praxis spricht dagegen. Jedenfalls aber dürfte die Annahme zulässig erscheinen, daß die Rückfälligen, wenn sie auch nicht ein zweites Mal feierlich mit Übernahme des Ciliciums in den Büsserstand versetzt wurden, doch dem Priester in der letzten Stunde ihre Sünden bekannten und Absolution erhielten, da sie ja sonst im Falle eines schweren Vergehens die Kommunion nicht würdig empfangen konnten⁵²⁾.

* * *

Das durch diese Erlasse der Päpste beleuchtete und in seiner Entwicklung stark beeinflusste kirchliche Bußwesen erhält nach der Seite des Ritus und der Liturgie speziell in Rom noch eine wertvolle Ergänzung durch zwei andere Berichte. Da ist zunächst die häufig besprochene Mitteilung des hl. Hieronymus über die Buße der Fabiola zu erwähnen⁵³⁾. Sie hatte unter Preisgabe ihres ersten Mannes sich mit einem zweiten verheiratet, wurde aber reuig und unterzog sich öffentlich zur Sühne ihrer Tat der kirchlichen Buße, indem sie den Bußsack (*saccum*) anlegte, ihren Irrtum öffentlich bekannte, am Gründonnerstag in der Lateranbasilika⁵⁴⁾ — das stimmt zu der Angabe Innozenz' I. — sich unter die Büsser stellte und vor dem Bischof, den Presbytern und dem ganzen Volk, das mit ihr weinte, mit aufgelösten Haaren Buße tat, aber, nachdem sie

52) Das Schreiben Cölestins berührt übrigens zum Schlusse auch noch zwei Fälle des Verfahrens gegen Bischöfe, von denen der eine, der Bischof nämlich von Marseille, wegen Teilnahme an der Ermordung seines Bruders vor das Gericht der Provinzialsynode zum Verhör gefordert wurde, während der andere, Daniel, der vieler Schandtaten bezichtigt wurde, als der Exkommunikation verfallen erklärt wurde. Diese Fälle hatten schon ihre Vorläufer in dem Vorgehen Bonifaz' I. gegen Bischof Maximus von Valence.

53) Vgl. dazu E. Göller, *Analekten* 63 (297); B. Poschmann, *Abendl. Kirchenbuße* 18; H. Koch, *Der Büsserplatz im Abendland* in: *Tüb. Theol. Quartalschr.* 85 (1903) 260 f.; *Batiffol* 162 ff.

54) Hieronymus sagt an anderer Stelle, nämlich *Comm. in Joel* c. 2 (M. 25, 969): „Locus aptus poenitentiae et confessionis templum est et altare.“

vom Priester hinausgestoßen worden war, vor den Augen der ganzen Gemeinde in die Gemeinschaft wieder aufgenommen wurde⁵⁵). Vom „Hinausstoßen“ aus der Kirche wird vielfach auch sonst gesprochen. Wir haben es hier wohl, da der geschilderte Vorgang am gleichen Tage sich abspielte, und die östlichen Bußstationen, die allerdings später in stark modifizierter Form und anderer Sinnesdeutung vereinzelt im Westen Aufnahme fanden, in dieser Zeit dem Abendland völlig fremd waren, mit einem symbolischen Akt des kirchlichen Ritus zu tun, der übrigens, eingeleitet mit den obigen Worten Innozenz' I., noch in den späteren Ordines poenitentiae festgehalten ist. Nehmen wir hinzu, daß Hieronymus in seinem Dialog gegen die Luziferianer c. 5 von dem Opfer, das dargebracht wurde, von der Handauflegung und Anrufung des Hl. Geistes bei der Rekonziliation und dem Weinen „aller Glieder“, also der versammelten Gemeinde, spricht, so verstärkt sich der Eindruck, daß wir schon in dieser Zeit mit den Ansätzen des in den späteren Sakramentarien enthaltenen Ritus (der *Missa pro poenitentibus* zu rechnen haben⁵⁶). Als besonders charakteristisch für die Bußpraxis nach Hieronymus darf noch hinzugefügt werden, daß er neben dem Bischof den Presbytern eine viel selbständigere Stellung einräumt, indem er von dem *alligare et solvere* des Bischofs und *Presbyters* spricht und den unbefugten Gebrauch der Binde- und Lösegewalt beider tadelt, während sonst die Presbyter nur im Not- und Krankheitsfall und bei Abwesenheit des Bischofs in dessen Auftrag als zuständig für die Buße bezeichnet werden, wie wir aus Cyprian wissen und die Synode von Hippo (393) in c. 30 ausdrücklich bestimmt.

In das Gesagte fügt sich dann noch der zweite zu erwähnende Bericht des Kirchenhistorikers Sozomenus⁵⁷) gut ein, der im Zusammenhang mit seinen Mitteilungen über das östliche Bußpriesteramt und dessen Abschaffung durch den Patriarchen Nectarius von Konstantinopel (381—397) Folgendes über den römischen Bußritus

55) Vgl. dazu auch, was H. ebda. c. 1 vom Büsser sagt: „*Cilicio accingatur et plangat ... et ingrediatur ecclesiam, de qua propter peccata fuerat egressus et cubet vel dormiat in sacco.*“

56) Vgl. Göller ebda. 64; Batiffol über die *Missa poenitentium* in: *Bulletin de lit. eccl.* (1902) 5—18.

57) *Hist. eccl.* VII 16. Vgl. Rauschen 199, Batiffol 151 ff.; hier zugleich Kritik der Berichte von Sozomenus und Sokrates.

sagt: „Dort ist ein offener Platz für die Büsser, wo sie betrübt und wie Trauernde stehen. Wenn der Gottesdienst vollendet ist, werfen sich die, die nicht an dem, was den Eingeweihten zusteht, teilnehmen dürfen, unter Klagen und Seufzen zur Erde. Von der entgegengesetzten Seite kommt nun weinend der Bischof und wirft sich gleichfalls zu Boden und die ganze Menge fließt in Tränen über. Darauf aber erhebt sich der Bischof zuerst und richtet die Liegenden auf und nachdem er das entsprechende Gebet für die reuigen Sünder verrichtet hat, entläßt er sie. Jeder einzelne aber wartet, sich abhärmend durch Fasten, Schmutz und Enthaltbarkeit im Essen oder der Vorschrift entsprechend auf andere Weise, die Zeit ab, die der Bischof bestimmt hat. An dem festgesetzten Tage wird ihm, nachdem er seine Schuld gebüßt (gelöst) hat, die Strafe für seine Vergehen nachgelassen, und er tritt wieder in die Gemeinschaft ein. Das beobachten die Priester von Rom von altersher bis auf unsere Zeit“. Es ist interessant, mit diesen Angaben bei Hieronymus und Sozomenus den späteren Ritus zu vergleichen⁵⁸⁾.

* *
*
*
*

Fassen wir die Ergebnisse dieses Kapitels zusammen, so können wir sagen: Die Päpste des vierten und beginnenden fünften Jahrhunderts haben, durchdrungen von der Überzeugung, daß, wie Innozenz I. sagte, das, was von dem Apostelfürsten Petrus der römischen Kirche überliefert worden sei, befolgt werden müsse, weitgehend die Ausgestaltung des Bußwesens durch ihre Gesetzgebung beeinflußt. Die Tatsache, daß sie mancherlei Mißstände rügen mußten und von verschiedenen Seiten Anfragen zur Beantwortung vorgelegt erhielten, zeigt, wie sehr auch auf diesem Gebiete vieles noch unklar war und zu einer Entscheidung drängte. Im Vordergrund stehen hier die Bemühungen der Päpste, die durch die

58) Zum späteren Ritus vgl. die Stellen bei Schmitz, Bußbücher I, 77, 94 u. 101, wonach der Ritus am Gründonnerstag stattfindet „sub conspectu ingemescentis ecclesiae“ (94) und einleitend gesagt wird: „In die vero cene Domini hora tertia vel sexta dato signo et convenientibus omnibus ad ecclesiam egressi sunt poenitentes de loco, in quo penitentiam fecerunt, ut gremio ecclesie presententur a pontifice, qui sedere debet prae foribus ecclesie eosque in ecclesiam introducere et introductos reconciliare.“

besonderen Verhältnisse der Verfolgungszeit bedingte Strenge, unbeschadet der überlieferten Grundsätze, zu mildern, wobei sie auch gegenüber falschen Vorstellungen, die den Schwerpunkt der Sündenvergebung auf die Erfüllung des äußeren Werkes, selbst auch bei der Krankenbuße, legten, Klarheit schufen und betonten, daß die Buße keinem, der darnach verlange, versagt werden dürfe. Damit wurde freilich das Prinzip der Einmaligkeit der Buße nicht aufgehoben, aber doch gemildert. Für die Beurteilung der afrikanischen Praxis Augustins, der bei den ihm persönlich mitgeteilten, der Öffentlichkeit nicht bekannten Verbrechen (des Ehebruches und Mordes) die Sünder so behandelt wissen wollte, daß sie nicht der öffentlichen Strafgewalt überantwortet wurden, fällt die prinzipielle Stellungnahme Innozenz' I. besonders in die Wagschale, insofern er auch in diesem Falle den Ausschluß als Strafe verfügte und gegenüber Einwänden von außen zugleich betonte, daß kein Unterschied bei der Handhabung der kirchlichen Disziplin zwischen Männern und Frauen gemacht werde. War also die Öffentlichkeit des Vergehens für das kirchliche Bußverfahren nicht, oder jedenfalls nicht ausschließlich in der römischen Kirche entscheidend, so hören wir auf der anderen Seite, daß neben den schwereren (*graviora*) auch die leichteren (*leviora*) Vergehen — in welchem Umfang, ist nicht gesagt — gebeichtet und gebüßt zu werden pflegten und in beiden Fällen die Rekonkiliation erst nach Vollendung der satisfaktorischen Leistungen, und zwar, wo nicht Krankheit vorlag, erst am Gründonnerstag erfolgte. Daraus darf, worüber an anderer Stelle noch zu handeln sein wird, jedoch nicht ohne weiteres geschlossen werden, daß die Buße für die leichteren Sünden auch im übrigen mit der für die schwereren Vergehen auf die gleiche Stufe gestellt wurde und mit denselben Wirkungen verbunden war. Insofern aber Innozenz im Zusammenhang mit dieser Frage alle integralen Bestandteile der Pönitentz — Reue, Bekenntnis vor dem Priester, Genugtuung und Absolution — herausstellte und zugleich die richterliche Funktion des über die Schwere der Vergehen und die abzumessende Strafe urteilenden Priesters hervorhob, schuf er damit zugleich auch für die Theorie der Lehre vom Bußsakrament die unentbehrliche Grundlage, und zwar in so klarer, knapper und konziser Form, wie das bisher noch nicht geschehen war. Derjenige aber, der, auf seinen Schultern stehend, am meisten unter seinen nächsten Nachfolgern zur Klärung der damit zusammenhängenden Probleme beigetragen hat, war Leo der Große.

Zweites Kapitel.

Die Grundgedanken der Bußlehre Leos des Großen.

Während Sixtus III. zur Bußfrage nicht Stellung genommen hat, da offenbar von außen keinerlei Anfragen hierüber an ihn einliefen, sah sich Leo I. zu wiederholten Malen in die Lage versetzt, in seinen Briefen dazu sich zu äußern. Auch in seinen Reden kam er darauf zu sprechen¹⁾. Nach den verschiedensten Richtungen hin hat er eine Reihe von Problemen auf dem Gebiete des Pönitentialwesens geklärt²⁾. Insbesondere legte er mit einer Deutlichkeit und Klarheit wie kein anderer die Stellung des Priesters beim Bußverfahren dar und sprach sich, die mißbräuchliche Forderung öffentlicher Verlesung geheimer Sünden abwehrend, mit unverkennbarer Deutlichkeit über das geheime Sündenbekenntnis vor dem Priester aus, weshalb sein Name im Vordergrund der Erörterungen über die historische Begründung der Beicht steht. Leo I. ist wie sein Vorgänger Innozenz durchdrungen von der hohen Bedeutung seines apostolischen Amtes und der mit ihm verbundenen Schlüsselgewalt. Von diesem führt mit kurzer Unterbrechung in der Auswirkung und Geltendmachung der Primatialgewalt eine aufsteigende Linie zu jenem. „Leo der Große“, sagt Caspar³⁾, ein treffendes Bild wählend, „steht da, nicht wie ein einsam und plötzlich emporrager Berg, sondern wie die krönende Spitze eines Gebirgsmassivs“. In immer neuen plastischen Wendungen monumentalsten Stils feiert er besonders in den Ansprachen zum Jahrestag seiner Erhebung die hohe Sendung des hl. Petrus, die *firmitas fundamenti*, auf dem die Kirche gebaut ist⁴⁾, und sieghaft bricht der Gedanke, Nachfolger Petri, ja „*forma Petri*“⁵⁾ und Stellvertreter Christi zu sein, hindurch: „*ipsum vobis, cuius vice fungimur, loqui credite*“⁶⁾.

1) Die *Sermones* s. Migne 54, 138 ff., die Briefe ebda. 351 ff.

2) Vgl. J. Langen II 1 ff.; Grisar 308 ff.; E. Caspar I 423. Zur Bußgeschichte besonders: Loening, *Gesch. des deutschen Kirchenrechts* (Straßburg 1848) 269 ff.; Vacandard 21, J. Beßler, *Zeugnis Leos d. Gr. für die Ohrenbeichte und Absolutionsgewalt des Priesters*, *Rottenb. Monatsschrift* 8 (1924/25) 303 ff. Derselbe, *Die Privatbuße bei Leo dem Großen*, ebda. 10 (1926/27) 343 ff., 353 ff.; B. Poschmann, *Abendl. Kirchenbuße* 11 ff. (und *passim*); E. Göller, *Studien über das gallische Bußwesen* 8 ff.

3) I, 423.

4) *Sermo* 3, 2.

5) *Sermo* 4, 3.

6) *Sermo* 3, 4, Caspar I 430.

Gemäß dieser Auffassung von der erhabenen Stellung des Pontifex Romanus geht er bei Begründung der Schlüsselgewalt aus von dem durch Christus den Herrn dem hl. Petrus und seinen Nachfolgern erteilten Auftrag, zu binden und zu lösen: „Manet ergo Petri privilegium, ubicunque ex ipsius fertur aequitate iudicium. Nec nimia est vel severitas vel remissio, ubi nihil erit ligatum, nihil solutum, nisi quod beatus Petrus aut solverit aut ligaverit“⁷⁾. Diese Gewalt ist für die Sündenvergebung grundlegend. Die Gefallenen werden durch die Tränen der Buße abgewaschen und durch die Pforten der Barmherzigkeit, die ihnen der apostolische Schlüssel öffnet, wieder zu den Heilmitteln der Rekonziliation zugelassen⁸⁾. Aus diesem Gedankengang heraus betont Leo die Bedeutung der sacerdotalen Gewalt beim Werke der Wiederversöhnung des Menschen mit Gott: „Der Mittler zwischen Gott und den Menschen hat diese Gewalt den Vorstehern der Kirche übertragen, damit sie den Beichtenden die Bußaktion auferlegen und sie, wenn sie durch heilsame Genugtuung geläutert sind, zur Gemeinschaft (communio) der Sakramente durch die Türe der Rekonziliation wieder zulassen⁹⁾).

Hat der Christ zu jeder Zeit Grund, für seine Sünden Buße zu tun, so ist besonders die Fastenzeit als die große Zeit des Sünden nachlasses zu betrachten. Die Kirche hat um so mehr Anlaß, in der Quadragesima sich der Sünder zu erbarmen, als selbst die christlichen Kaiser in dieser Zeit die Strenge ihrer Konstitutionen milderten und den Schuldigen Nachlaß gewährten¹⁰⁾. Dementsprechend sollten auch die Vorgesetzten ihren Untergebenen in diesen Tagen der Versöhnung entgegenkommen: „Auferat miseratio severitatem et deleat venia ultionem“¹¹⁾. Die Fastenzeit ist das

7) Sermo 4, 3 (M. 54, 151).

8) Sermo 49, 3 (M. 54, 303).

9) Ep. 108 (M. 54, 1011).

10) Sermo 40 (M. 54, 271): *constitutionum suarum severitate mollita, multarum culparum reos faciunt relaxari ... Remittantur culpaе, vincula solvantur, deleantur offensae, pereant ultiones.*

11) Sermo 41, 3 (M. 54, 274). Vgl. dazu Sermo 47 (M. 54, 297): *Si ipsi quoque circa subditos vestros omnem offensam transtuleritis ad veniam* ... „*ut severitas ultionum, quae nunc etiam in publicis iudiciis relaxatur, multo magis in Christianorum cordibus mitigetur.*“ Sermo 48, 4 (M. 54, 300): *In oblivionem mittantur iniuriae, supplicium nesciant culpaе et a vindictae metu omnes subditorum absolvantur offensae. Neminem teneant claustra penalia nec in custodiis tenebrosis tristes reorum gemitus perseverent.* Dazu die Erörterungen M. 54, 539 f.

tempus reconciliationis et indulgentiae, es sind die „dies reconciliationis“¹²⁾. Jeder Christ hat Grund zu sprechen: Vergib uns unsere Schulden, wie auch wir vergeben unsern Schuldigern. „Remittamus, ut remittatur nobis, demus veniam, quam rogamus, et non studeamus vindicari, qui nobis precamur ignosci“¹³⁾. Besonders charakteristisch zugleich für die Verzeihung in der Kirche ist die Stelle: „Quid autem convenientius fidei Christianae, quam ut non solum in Ecclesia, sed etiam in omnibus domibus fiat remissio peccatorum“?¹⁴⁾ Niemand ist so heilig und gerecht, daß er nicht während seines Lebens, das ganz Versuchung ist, der Nachlassung bedürfte¹⁵⁾. Nicht nur die höchsten Vorsteher der Kirche (summi antistites), also die Bischöfe, und die Priester „zweiten Grades“, nicht allein die Verwalter der Sakramente, sondern der ganze Leib der Kirche, die Gesamtheit der Gläubigen, muß, um Ostern würdig feiern zu können, von allen Makeln geläutert sein¹⁶⁾. Besonders richtet sich der Papst an die Gleichgiltigen: „qui tota fere anni spatia aut securius aut forte neglegentius transierunt“. Er stellt ihnen das Gericht Gottes, dem nichts verborgen sei, und die Kürze des Lebens vor Augen und knüpft daran die Mahnung: „Confugiamus igitur ad praesentem ubique misericordiam Dei, et ut sanctum Pascha Domini digna observantia celebretur, cunctorum se fidelium corda sanctificent“.

Im Vordergrund der Läuterungsmittel stehen auch bei Leo Gebet, Fasten und Almosen. In kurzen Sentenzen spricht er sich mit der ihm eigenen Prägnanz der Sprache darüber aus: „Oratione propitiatio Dei quaeritur, ieiunio concupiscentia carnis extinguitur, eleemosynis peccata redimuntur“¹⁷⁾. Fast noch schöner formuliert er diese Gedanken, wenn er an anderer Stelle sagt: „In orationibus permanet fides recta, in ieiuniis innocens vita, in eleemosynis mens benigna“¹⁸⁾. Zwischen den zahlreichen Feinden und häufigen Konflikten bleibt keiner, mag er auch vom Tode nicht betroffen werden, von Verwundungen völlig frei. Um die im Kampf mit dem unsichtbaren Feind erlittenen Verletzungen zu heilen, sind hauptsächlich

12) Sermo 41, 3 (M. 54, 274).

13) Sermo 39 (M. 54, 267).

14) Sermo 49 (M. 54, 304).

15) Sermo 50 (M. 54, 307).

16) Sermo 48 (M. 54, 298).

17) Sermo 12 (M. 54, 171).

18) Ebd. (M. 54, 172).

drei Mittel anzuwenden, die bestehen „in der Beständigkeit des Gebetes, in der Abtötung des Fastens und in der reichlichen Spendung des Almosens“¹⁹⁾; werden sie gleichmäßig geübt, dann wird Gott versöhnt, die Schuld getilgt und der Versucher zurückgestoßen. Daher die Forderung: „Die Abstinenz des Fastenden mögen den Armen erquicken“. Auf das Almosen legt Leo ganz besonderes Gewicht. Es hat sündentilgende Kraft²¹⁾. *Eleemosynis peccata redimuntur*²²⁾. Wer den andern, führt er aus, an seinem Vermögen teilnehmen läßt, der darf sich als Diener der göttlichen Barmherzigkeit ansehen. Die Sünden, die entweder durch das Wasser der Taufe oder durch die Tränen der Pönitenz abgewaschen werden, sollen auch durch das Almosen getilgt werden²³⁾. Viele verfallen der Verdammnis, weil sie ihre Vergehen (*crimina*) durch keine Almosen abgelöst haben: „Die Almosen tilgen die Sünden, vernichten den Tod und löschen die Strafe des ewigen Feuers aus“²⁴⁾. Die Gläubigen sollen sich aber nicht bloß in den Werken der Barmherzigkeit üben, sondern auch darin, daß sie die Beleidigungen verzeihen und die Sünden vergeben: „*Remittant sibi omnes culpas invicem suas nec exactor sit vindictae, qui petitor est veniae*“²⁵⁾. Wenn später in den *Ordines poenitentiae* so großes Gewicht hierauf gelegt wurde, daß der Beichtende, bevor er überhaupt zur Buße zugelassen wurde, erklären mußte, daß er seinem Nebenmenschen verzeihe, so wurde damit nur zum Ausdruck gebracht, was Leo I. schon ausgesprochen hatte. Mehrere seiner Homilien münden in dem Hinweis auf die fünfte Vaterunserbitte aus. Insbesondere legt er Gewicht darauf zu betonen, daß die äußeren Werke der Buße allein nicht ausreichen, daß vielmehr die Besserung von innen heraus erfolgen und die Liebe hinzukommen müsse. Demgemäß fordert er auf: „Es mögen die Gläubigen ihr Inneres durchforschen und die Neigungen ihres Herzens in wahrer Selbstprüfung richten; und wenn sie in ihrem Bewußtsein etwas von den

19) Sermo 17 (M. 54, 175).

20) Sermo 13 (M. 54, 172).

21) Sermo 21, 3 (M. 54, 190): *In eleemosynis enim virtus quaedam est instituta baptismatis, quia sicut aqua exstinguit ignem, sic eleemosyna peccatum* Vgl. Poschmann 25 ff.

22) Sermo 12, 4 (M. 54, 171).

23) Sermo 49, 6 (M. 54, 305).

24) Sermo 10, 2 (M. 54, 165).

25) Sermo 43, 4 (M. 54, 284).

Früchten der Liebe hinterlegt finden, dann dürfen sie versichert sein, daß Gott in ihnen wohnt; und damit sie mehr und mehr für einen solchen Gast aufnahmefähig sind, sollen sie noch reicher werden an Werken fortdauernden Erbarmens. Denn wenn Gott die Liebe ist, darf die Liebe keine Grenzen haben ²⁶⁾. Letztlich ist die Sündenvergebung ein Werk des Hl. Geistes ²⁷⁾. Ohne die Anrufung des Hl. Geistes gibt es keine Vergebung, ohne ihn kann niemand in rechter Weise zum Himmel aufseufzen. „Des Heiligen Geistes beraubt zu sein, ist allzu verderblich, allzu todbringend; denn niemand erlangt Vergebung, der vom Mittler (intercessore) verlassen ist ²⁸⁾“.

Wie alle Väter drängt auch Leo I. immer wieder darauf, die Buße rechtzeitig zu üben und sie nicht zu verschieben, „denn in der Hölle“, sagt er mit Cyprian, „gibt es keine Besserung mehr, dort wird nicht mehr das Heilmittel der Genugtuung gewährt“ ²⁹⁾. Aufgeschoben ist nicht aufgehoben und es entgeht keiner der Verwerfung, der nicht nach der Verzeihung verlangt hat. Nicht jeder wird auf die gleiche Weise darum nachsuchen, da nach vielfacher Art und in vielfacher Weise Sünde von Sünde und Verbrechen von Verbrechen sich unterscheiden. Doch soll niemand verzweifeln; es bleibt nichts für die Verurteilung im Gerichte übrig, was durch das Bekenntnis getilgt ist ³⁰⁾.

Nur ganz kurz einige Bemerkungen über die Sündengattungen. Leo hat sich im einzelnen darüber nicht verbreitet. Er hat kein Sündenschema wie sein Zeitgenosse Cassian aufgestellt. Er übergeht aber die Wurzelsünden nicht. Er spricht vom Hochmut, Neid, Zorn, von der Prahlerei, Schwelgerei, Trunksucht und Unmäßigkeit, aber erwähnt nicht die besonders dem Mönchtum geläufigen Sünden der *acedia* und *tristitia*. Der Ausdruck „*crimina capitalia*“ begegnet uns bei ihm nicht, wohl aber hebt er noch die alte Trias der Idolatrie, des Mordes und der Unzucht, für die er, wie wir sehen werden, öffentliche Buße verlangt, besonders hervor. Er erwähnt einmal die „*peccata lethalia*“, da, wo er von jenem Teil des christlichen Volkes spricht, der im Bewußtsein schwerer Sünden durch das Hilfsmittel der Versöhnung (*reconciliationis auxilium*) zur Ver-

26) Sermo 48, 3 (M. 54, 300).

27) Sermo 76, 4 (M. 54, 406).

28) Ebda.

29) Sermo 35, 4 (M. 54, 252).

30) Sermo 50, 1 (M. 54, 306).

gebung eilt³¹⁾; andererseits weist er hin auf die Verfehlungen, die wir durch die täglichen Mittel der Buße tilgen könnten. Damit ist die Hauptunterscheidung getroffen zwischen den Sünden, die der Kirchenbuße bedürfen und jenen, die durch rein private Mittel getilgt werden können. Hierauf lenkt er auch unsere Aufmerksamkeit, wenn er auffordert, das Gewissen zu erforschen, indem er auf einzelne Leidenschaften hinweist und dann fortfährt: „Und wenn er (der einzelne Christ) keine dieser Leidenschaften in sich entdeckt, dann forsche er in aufrichtiger Prüfung nach, welche Art von Gedanken sich häufig bei ihm einstellt, und ob er nicht bei Vorstellungen der Eitelkeit verweilt, oder wie schnell er seinen Geist von dem abwendet, was ihm zum Schaden schmeichelt. Denn von gar keinen Lockungen erregt, von gar keinen Begierden gereizt zu werden, das kommt im Leben nicht vor, das nichts als eine Versuchung ist, von der jener sicherlich besiegt wird, der keine Furcht hat, von ihr besiegt zu werden“³²⁾. Was die schweren Vergehen betrifft, so anathematisiert Leo auch wiederholt die Häresiarchen^{32a)}, will den Häretiker, der nicht Genugtuung leistet, ausgeschlossen wissen (ep. 1,5: *ab Ecclesia pellatur*), läßt aber denen, die sich bessern, die Tür offen: „*Cum gementibus gemimus, cum flentibus flemus*“). Die Häretiker, die Widerruf leisten und verurteilen, was sie geschrieben, erlangen „ewige Austilgung ihrer Schuld und die Gnade apostolischen Friedens“ (ep. 95, 3). Er hofft, daß die Manichäer zurückkehren: „*Speramus exorandam misericordiam Dei multis lacrymis et legitima satisfactione lapsorum*“ (sermo 34, 5).

Diese zumeist in seinen Predigten ausgesprochenen Gedanken bilden den Untergrund der Bußtheorie Leos, ohne daß jedoch dabei das Institut der Buße stärker in die Erscheinung tritt. Es kam dem

31) Sermo 45 (M. 54, 288).

32) Sermo 41, 1 (M. 54, 272): *Videat si in secreto cordis sui illam quam Christus dat invenit pacem, si desiderium spiritus nulla concupiscentia carnis impugnat, si humilia non spernit, si alta non appetit, si iniquo non delectatur lucro, si immoderato rerum suarum non gaudet augmento, si denique aliena felicitate non uritur aut inimici miseria non laetatur. Et cum harum perturbationum nihil in se forte repererit, sincero disquirat examine, qualium cogitationum specie frequentatur et utrum nullis vanitatum imaginibus acquiescat vel quam cito animum ab iis, quae noxie blandiuntur, abducat. Nam nullis illecebris commoveri, nullis cupiditatibus titillari, non est istius vitae, quae tota tentatio est (Job 7, 1) et qua nimirum vincitur, qui vinci ab eadem non veretur.*

32a) Vgl. die Stellen bei Beßler 343.

Papste darauf an, die Voraussetzungen und Erfordernisse der Buße, die vor allem in der Abkehr von der Sünde, insbesondere aber, worauf er immer wieder zu sprechen kommt, in der inneren Umkehr und Reue bestehen, zu kennzeichnen und auf die Notwendigkeit der für das Bekehrungswerk und die Sündenvergebung unentbehrlichen satisfaktorischen Leistungen der Gläubigen hinzuweisen. Wenn er aber dabei so großes Gewicht auf die Fastenzeit legt, so will er damit, worauf ja schon Innozenz I. uns hinweist, zum Ausdruck bringen, daß er nicht etwa nur im allgemeinen den Bußgeist der Gläubigen wecken wollte, sondern auch auf die Buße im konkreten Sinn vor dem Forum der Kirche abzielte, ohne jedoch dabei zwischen einer öffentlichen und nichtöffentlichen Buße zu unterscheiden.

Das kommt besonders in Sermo 45 zum Ausdruck, wo er das ganze Volk mit den Worten Johannes des Täufers aufruft, in der Fastenzeit dem Herrn die Wege zu bereiten³³). Er unterscheidet hier drei Klassen: die Gerechten, die unablässig auf der geistigen Rennbahn der Palme zustreben, die Katechumenen, die in der Wiedergeburt der Taufe den alten Adam abzulegen und Christus anzuziehen wünschen, und dazwischen die Sünder, die im Bewußtsein ihrer schweren Sünden (*lethaliū peccatorum*) sich beeilen, durch das Hilfsmittel der Wiederversöhnung (*reconciliationis*) die Vergebung zu erlangen.

* *
*
* *

Wie diese Buße nun beschaffen sein soll, das hat er auf verschiedene Anfragen hin in mehreren Dekretalen programmatisch ausgesprochen. Im Vordergrund steht hier das Schreiben an Bischof Theodor von Forumjulium (*Fréjus*)³⁴), dem um so größere Bedeutung zukommt, als der Papst, der übrigens diesem Bischof deutlich zu verstehen gibt, daß er sich ordnungsgemäß zunächst mit seinem Erzbischof hätte besprechen sollen, eingangs erklärt, daß er, um die Zweifel des Fragestellers zu zerstreuen, auseinandersetzen wolle, was die kirchliche Regel über den Stand der Pönitenten (*de statu poenitentium*) enthalte, und er am Schluß

33) M. 54, 288. Vgl. oben.

34) Ep. 108 (M. 54, 1011 f.).

Theodor verpflichtet, diese seine Antwort zur Kenntnis seines Metropolitens zu bringen, der sie den übrigen Bischöfen seiner Provinz mitteilen solle, damit nichts Gegenteiliges unter dem Vorwande der Unwissenheit geschehe.

Wir wissen nicht, welcher Art die geäußerten Zweifel waren. Aus der Antwort Leos geht hervor, daß sie sich jedenfalls auf einzelne mit der Buße im letzten Augenblick zusammenhängende Fragen erstreckten. Aber es stand noch mehr auf dem Spiele. Denn sonst würde der Papst doch wohl nicht so nachdrücklich immer wieder die Notwendigkeit der priesterlichen Vermittlung betonen. Es will scheinen, daß man die Wirkung der priesterlichen Absolution in Fällen, wo der die Buße empfangende Gläubige die Bußwerke nicht mehr verrichten konnte, in Frage stellte, wenn man sich nicht überhaupt, vielleicht unter dem Einfluß novatianischer oder auch pelagianischer Gedankengänge, gegen sie aussprach. Der erste Teil der Antwort, der seiner Wichtigkeit wegen hier ganz mitgeteilt werden soll, lautet nämlich:

Gottes vielfältige Barmherzigkeit kommt den menschlichen Fehlritten derart zu Hilfe, daß nicht nur durch die Gnade der Taufe, sondern auch durch das Heilmittel der Buße die Hoffnung auf das ewige Leben wiederhergestellt wird, so daß diejenigen, die die Gaben der Wiedergeburt verletzen, wenn sie durch ihren eigenen Urteilsspruch sich verdammen, zur Vergebung ihrer Verbrechen gelangen, wobei (jedoch) die Hilfsmittel der göttlichen Güte so geordnet sind, daß die Verzeihung Gottes nur durch die Fürbitten der Priester (*supplicationibus sacerdotum*) erlangt werden kann. Denn der Mittler zwischen Gott und den Menschen, der Mensch Jesus Christus, hat den Vorstehern der Kirche diese Gewalt übergeben, daß sie den (ihre Sünden) Bekennenden (*confitentibus*) die Bußaktion auferlegen und sie gereinigt durch eine heilsame Genugtuung (*salubri satisfactione*) durch die Türe der Aussöhnung (*reconciliationis*) zur Gemeinschaft der Sakramente (wieder) zulassen. Bei diesem Werke tritt der Erlöser selbst unablässig dazwischen und ist niemals fern von dem, was er seinen Dienern auszuführen übertragen hat, indem er sagte: „Siehe, ich bin bei euch alle Tage bis zum Ende der Welt“, so daß wir nicht daran zweifeln, daß, wenn etwas durch unseren Dienst in guter Ordnung mit glücklichem Erfolge vollbracht wird, dies durch den Hl. Geist verliehen worden sei (*donatum*).

Auch die folgenden Kapitel, welche die besondere Behandlung der Pönitenten im Krankheitsfalle zum Gegenstande haben, enthalten noch eine Reihe grundsätzlicher Äußerungen des Papstes über die Buße überhaupt, insofern er hier nochmals auf die Kraft der priesterlichen Fürbitte beim Sündennachlaß zu sprechen kommt, indem er sagt, es sei nützlich und notwendig, daß die Sündenschuld (*peccatum reatus*) vor dem letzten Tage durch die *supplicatio sacerdotalis* gelöst werde, und dann fortfährt:

Denjenigen aber, welche zur Zeit der Not oder einer unmittelbar bevorstehenden Gefahr um das Hilfsmittel (*praesidium*) der Buße und alsbald auch der Wiederversöhnung bitten, darf weder die Satisfaktion noch die Rekonziliation verweigert werden; denn wir können der Barmherzigkeit Gottes, bei dem die wahre Bekehrung keinen Aufschub der Verzeihung zuläßt, weder ein Maß setzen noch die Zeit bestimmen, da der Geist Gottes durch den Propheten sagt^{34a}): „Sobald du dich bekehrt hast und aufseufzest, wirst du gerettet sein“, und anderswo: „Bekenne du zuerst deine Missetaten, damit du gerechtfertigt wirst“, und wiederum: „Denn bei dem Herrn ist Barmherzigkeit und überreiche Erlösung“ (Ps. 129, 7). In der Zuteilung der Geschenke Gottes dürfen wir daher keine Schwierigkeiten machen und die Tränen und Seufzer der sich Anklagenden nicht außer Acht lassen (*negligere*), da wir glauben, daß die Hinneigung zur Buße aus göttlicher Eingebung entspringt, nach dem Worte des Apostels (II Tim, 2, 25—26): „Vielleicht daß Gott ihnen Sinnesänderung verleiht und sie sich ernüchtern aus den Schlingen des Teufels heraus, von dem sie, um ihm zu Willen zu sein, gefangen gehalten werden“.

Halten wir dazu, daß Leo im folgenden Kapitel davor warnt, die Buße auf den ungewissen Zeitraum weniger Stunden zu verschieben und „obwohl der Nachlaß durch eine vollständigere Satisfaktion verdient werden konnte, eine so beengte Zeit zu wählen, die kaum ausreicht, weder für das Bekenntnis des Sünders, noch für die Rekonziliation des Priesters“, so vervollständigt sich in den Hauptzügen das Bild, das wir hier von der Buße erhalten. Dabei erinnern wir uns, was zunächst die zuletzt angeführten Mahnungen Leos über die in der Not verlangte Buße betrifft, daß schon Cölestin I. mit dem Hinweis auf das gleiche Zitat aus Isaias die kategorische Forderung aufgestellt hatte, daß die

34a) Isaias 30, 15; das Folgende ebda. 43, 26 (Sept.).

Buße keinem, der danach verlange, versagt werden dürfe. Leo mochte wohl daran gedacht haben, aber er drückt sich noch deutlicher aus, indem er die Begriffe der Satisfaktion und Rekonziliation miteinfließen läßt und nicht nur die Krankheit, sondern den Fall der Not und drohenden Gefahr ins Auge faßt. Was er unter letzterem verstanden wissen will, das hat er an anderer Stelle angedeutet³⁵⁾, wo er die Täuflinge auf die Taufzeiten von Ostern und Pfingsten aufmerksam macht, zugleich aber den Fall „der Not und Gefahr“ berücksichtigt wissen will und verlangt, „daß niemand in einer verzweifelten Krankheit oder bei einem feindlichen Überfall oder bei Gefahr des Schiffbruches durch den Bischof des Herrn die Wiedergeburt versagt werde“. Das gilt natürlich auch von der Spendung der Buße. Es gab also auch außerhalb der Krankheit Fälle, wo die Rekonziliation erteilt wurde, ohne daß die Satisfaktionsleistungen schon verrichtet waren. Dabei ist ganz allgemein von der Buße die Rede, ohne daß unterschieden wird zwischen einer *poenitentia publica* und *poenitentia privata*. Worin aber Leo weit über Cölestin hinausgeht, das ist dies, daß er die Buße als solche, die er der Taufe als zweites Rettungsmittel gegenüberstellt, nicht bloß mit ausdrücklichem Hinweis auf die Mittlerschaft Christi, dessen Auftrag an die Vorsteher der Kirche und dessen Verheißung, bei der Kirche bis zum Ende der Welt zu bleiben, begründet, sondern auch das Bußwerk selbst, das er von der Gnade des Heiligen Geistes abhängig macht, ähnlich wie Innozenz I. in seinem Verlauf und in seinen wesentlichen Bestandteilen charakterisiert. Er läßt den reuigen Sünder, dessen Tränen und Seufzer der Priester nicht außer Acht lassen soll, ganz wie Augustin zunächst das Urteil über sich selbst sprechen³⁶⁾ und dann zum Vorsteher der Kirche hinzutreten, um ihm seine Verfehlungen zu bekennen, die Bußaktion

35) Ep. 168, 1 (M. 54, 1210).

36) „*Ut qui regenerationis dona violassent proprio iudicio se condemnantes, ad remissionem criminum pervenirent, sic divinae bonitatis praesidiis ordinatis, ut indulgentia Dei nisi supplicationibus sacerdotum nequeat obtineri. Mediator enim Dei et hominum homo Christus Jesus hanc praepositis Ecclesiae tradidit potestatem, ut et confitentibus actionem poenitentiae darent et eosdem salubri satisfactione purgatos ad communionem sacramentorum per ianuam reconciliationis admitterent (M. 54, 1011 f). Vgl. dazu Augustinus Sermo 351 (M. 39, 1545): Et cum ipse in se protulerit severissimae medicinae, sed tamen medicinae sententiam, veniat ad antistites, per quos illi in ecclesia claves ministrantur, et ... a praepositis sacramentorum accipiat satisfactionis suae modum.*

sich auferlegen zu lassen und nach geleisteter Genugtuung die Absolution zu empfangen und zur Gemeinschaft der Sakramente wieder zugelassen zu werden. Mehr noch als Innozenz und Augustin aber legt Leo den Akzent auf die *confessio poenitentis* und die *reconciliatio sacerdotis*, welche letztere mit einer Fürbitte (*supplicatio*) verbunden ist, ohne die, wie er klar und unzweideutig betont, die Verzeihung Gottes nicht erlangt werden kann. Dabei hat er die schweren Sünden im Auge, da er von der Verletzung der „*dona regenerationis*“ und der „*remissio criminum*“ spricht.

Wie aber Bekenntnis und Rekonziliation sich zueinander verhalten und wie jenes beschaffen sein muß, ob öffentlich oder geheim, das hat Leo, als wollte er die obige Erklärung noch ergänzen, mit einer alle Zweifel ausschließenden Deutlichkeit in dem gerade hierdurch berühmt gewordenen Schreiben an die Bischöfe der Diözesen Campanien, Samnium und Picenum ausgesprochen³⁷⁾. So oft auch diese Verfügung besprochen worden ist, so empfiehlt es sich doch, sie wegen ihrer großen Bedeutung hier ausführlich zu erörtern.

Es ist dabei nicht zu übersehen, daß der Papst schon im ersten Kapitel dieser Dekretale von einem Verstoß gegen „die apostolische Regel“ spricht, den er darin erblickte, daß einige nicht im Falle der Not, sondern aus Eigenmächtigkeit außer an Ostern und Pfingsten auch sonst, an den Gedenktagen der Märtyrer, ohne allen Unterricht das Sakrament der Taufe spendeten³⁸⁾, und zwar derart, daß bei den Täuflingen weder der kirchliche Unterricht, noch bei den Exorzismen die Händeauflegung, ja nicht einmal die Fasten, wodurch der alte Mensch vernichtet werde, in Anwendung kamen. Wie hierin sieht er auch in einem von ihm gerügten Mißbrauch bei der Buße eine Anmaßung und einen Verstoß gegen die „*regula apostolica*“. Er sagt nämlich Folgendes: „Was die Buße betrifft, die von den Gläubigen gefordert wird, so soll nicht ein schriftlich niedergelegtes Bekenntnis (*libello scripta confessio*) über die Art der einzelnen Sünden öffentlich verlesen werden, da es genügt, den Priestern allein die Schuld des Gewissens in geheimem Bekenntnis darzulegen. Denn obgleich die Fülle des Glaubens, die sich aus Gottesfurcht

37) Ep. 168, 2 (M. 54, 1210 f.).

38) Dies erinnert uns daran, daß nach dem Zeugnis Innozenz' I., aber auch nach dem Leos I., wie wir festgestellt haben, auch für die Buße eine bestimmte Zeit als *tempus reconciliationis* vorgesehen war.

nicht scheut, vor den Menschen zu erröten, löblich zu sein scheint, so muß dennoch, da nicht aller Sünden derart sind, daß diejenigen, die um Buße bitten, sich nicht fürchten, sie öffentlich bekannt zu machen, eine so verwerfliche Gewohnheit abgestellt werden, damit nicht viele von den Heilmitteln der Buße abgehalten werden, indem sie entweder erröten oder befürchten, es könnten ihre Taten (facta) ihren Feinden kund werden, wofür sie von den gesetzlichen Bestimmungen (constitutione legum) getroffen würden. Es reicht nämlich jenes Bekenntnis hin, das zuerst vor Gott, dann auch vor dem Priester, der für die Vergehen der Pönitenten als Fürbitter eintritt, abgelegt wird. Denn sehr viele (plures) werden erst dann sich zur Buße aufrufen lassen, wenn das Gewissen des Beichtenden nicht den Ohren des Volkes bekannt gemacht wird.“

Bei Würdigung dieser hochbedeutsamen Erklärung Leos I., die von Forschern verschiedener Richtung als wichtiges Zeugnis der Privatbuße (Ohrenbeichte)³⁹⁾ oder, wie andere meinten⁴⁰⁾, deren Einführung angesehen worden ist und wird, ist wohl darauf zu achten, daß der darin ausgesprochene Tadel sich nicht gegen das öffentliche Bußverfahren als solches, sondern nur gegen die schriftliche Verlesung und Bekanntgabe der Sünden richtet⁴¹⁾. Die *secreta confessio* ist nicht der *poenitentia privatá* gleichzusetzen, wie andererseits auch das öffentliche Bekenntnis nicht den Begriff der *poenitentia publica* erschöpft, da wir wissen, daß auch geheime Vergehen, wie u. a. Cyprian und Ambrosius bezeugen, der öffentlichen Buße unterstellt wurden und nach Innozenz I., wie wir gesehen haben, in Rom die Verbrechen, die nicht aller Welt bekannt waren, sofern sie nur bei dem Bischof zur Anzeige gebracht wurden, der kirchlichen *vindicta* verfielen. Zusammengekommen mit der schon besprochenen Dekretale legt diese Erklärung Leos den Schwerpunkt auf die geheime Anklage des Pönitenten, die genügt, ohne daß damit die Möglichkeit eines freiwilligen öffentlichen Bekenntnisses, das der Papst ja auch ausdrücklich als löblich bezeichnet, ausgeschlossen ist, während dort zwar auch das Sündenbekenntnis vor dem Priester wie schon bei Innozenz I. als Voraus-

39) Vgl. dazu Kirsch, Zur Gesch. der kath. Beichte (Würzburg 1902) 83, zuletzt Beßler 303 ff.

40) Hahn, Die Lehre von den Sakramenten (Breslau 1860) 91; Pijper, Geschiedenis der boete en biecht I (s. Gravenhage 1891) 273; Lea, A history of auricular confession and indulgences in the Latin church, 3 Bde. (1896).

41) Vgl. auch Vacandard 91, Poschmann 11 ff. u. 117 ff.

setzung der Bußaktion und Rekonziliation erwähnt, aber im Zusammenhang mit der letzteren vor allem auf die priesterliche Vermittlung, die sacerdotale Fürbitte bei der Absolution Gewicht gelegt wird. Beide Erklärungen Leos ergänzen sich demnach gegenseitig in vorzüglicher Weise. Es sind aber im einzelnen dabei noch folgende Punkte zu beachten.

Zunächst sei darauf hingewiesen, daß Leo hier wie dort von der Bitte um die Buße spricht. Die Wendung „*poenitentiam postulare, implorare, poscere*“ ist bereits Ambrosius geläufig. Sie spielt in der gallischen Bußpraxis, wo man gerne den Ausdruck „*poenitentiam petere*“, dem der andere „*poenitentiam dare*“ (bzw. *accipere*) entsprach, anwandte, eine wichtige Rolle⁴²⁾ und setzt voraus, daß die Übernahme der Buße aus freiem Entschluß und nicht, wovon sonst, besonders bei Pacian, die Rede ist, aus Zwang erfolgte. Nun konnte ja wohl auch ein auf Grund eines öffentlichen oder gerichtlich festgestellten Vergehens gemäßregelter und exkommunizierter Sünder, — das war ja der Zweck der Zensur, — freiwillig um die Wiederaufnahme nachsuchen. Aber es lag doch nahe, daß der kirchliche Vorsteher in diesem Falle von sich aus darauf drang. In der Regel werden wir, wo von der Bitte um die Pönitenz die Rede ist, mit geheimen Vergehen zu rechnen haben. Daß dem so ist, zeigt die vorliegende Erklärung Leos I., die demgemäß auch in dieser Richtung von großer Bedeutung ist.

Es ist ferner klar, daß es sich, wenn in beiden Schreiben von der Bitte um die Pönitenz die Rede ist, um die gleiche Sache handeln muß. Nun wird aber diese Buße im ersteren in ihren einzelnen Teilen, wie wir gesehen haben, deutlich charakterisiert und vorgeschrieben, daß dem Kranken selbst wenn er nur noch durch Zeichen klaren Sinnes darnach verlange, die *actio poenitentiae*, obwohl er ja die Satisfaktionsleistungen nicht mehr verrichten kann, nicht verweigert werden dürfe. Dabei wird betont, daß er sich während seines Lebens durch eine vollkommene Genugtuung (*pleniore satisfactione*) die Verzeihung hätte verdienen können und unzweideutig wie bei Innozenz I. zum Ausdruck gebracht, daß an sich die Wiederversöhnung erst nach geleisteter Genugtuung stattfinden könne, wovon natürlich im Falle der Krankheit und Not abgesehen werden mußte. Aus all dem geht hervor, daß auch in dem Schreiben an die Bischöfe von Campanien, Samnium und

42) Vgl. Göller, Studien über das gallische Bußwesen 67.

Picenum nur die in ihren Einzelteilen klar gekennzeichnete Kirchenbuße gemeint sein kann, die, ohne daß von dem Ausdruck „poenitentia publica“ die Rede ist, nach außen in die Erscheinung trat, worauf ja auch der gerügte Mißbrauch hinweist.

Wenn dann der Papst sagt, daß nicht aller Sünden derart seien, daß sie wegen der Gefahr, dem weltlichen Strafrecht zu verfallen, veröffentlicht werden könnten, so erinnern wir uns dessen, was Augustinus hierüber gesagt hat. Daraus geht hervor, daß es sich bei dem Bekenntnis zunächst um schwere Tatsünden⁴³⁾ handelte. Aber es läßt sich auch daraus entnehmen, daß nicht bloß Sünden dieser Art, sondern auch noch andere gebeichtet wurden. Leo, der eingangs von ep. 108 ja sagt, daß die Gefallenen durch das Heilmittel der Buße zur Nachlassung ihrer Verbrechen (crimina) gelangten⁴⁴⁾, hat hier offenbar neben den graviora, deren Veröffentlichung den Pönitenten vor den weltlichen Richter bringen konnte, auch noch andere, weniger schwere Vergehen (leviora) im Auge, wobei er schwerlich an die läßlichen Verfehlungen (venialia, minuta), die durch die tägliche Buße getilgt wurden, gedacht hat. Es ergibt sich daraus der gleiche Sachverhalt wie bei Innozenz I. Die Gläubigen schlossen auch weniger schwere Vergehen in ihr geheimes Bekenntnis mit ein und übernahmen die Bußaktion und Satisfaktion, um am Gründonnerstag oder im Krankheitsfalle sofort die Rekonziliation zu erhalten. Leo sagt nichts davon, daß, wie Adam im gleichen Falle bei Augustinus angenommen hat, die ganze Bußhandlung geheim und privat sein mußte. Es genügte ihm zur Vermeidung der Gefahr der Zitation vor das weltliche Gericht die Forderung des geheimen Bekenntnisses der Sünden, die keinesfalls veröffentlicht werden durften. Anders freilich lag die Sache, wo es sich um aller Welt bekannte oder gerichtlich festgestellte Vergehen handelte. Hier lief das Bekenntnis auf ein Eingeständnis hinaus, ohne das, wie die Väter immer wiederholen, die Buße und Wiederaufnahme undenkbar war. Eine öffentliche Strafrüge (correptio), die beim geheimen Bekenntnis wegfiel, konnte hier erteilt werden.

In beiden Schreiben ist dann schließlich die Rede von der Fürbitte des Priesters, der als precatore für den Sünder eintritt. Auch hier zeigt wieder die an den Bischof von Forumjulium

43) Vgl. dazu Adam, Die geheime Kirchenbuße 72 ff. und unten.

44) M. 54, 1011.

gerichtete Dekretale, daß dieses Fürbittgebet nicht, wie es nach dem an die genannten italienischen Bischöfe gerichteten Schreiben den Anschein haben könnte, sofort auf das geheime Bekenntnis zu folgen brauchte, sondern Bußaktion und Satisfaktion vorausgingen. Indem Leo dort nicht nur sagt, daß durch die *supplicatio sacerdotalis* die Sündenschuld gelöst werde, sondern nachdrücklich betont, daß überhaupt nur durch diese die Verzeihung Gottes erlangt werden könne, bezeichnet er sie als unerläßliche Bedingung der göttlichen Vergebung für schwere Sünden. „Die Lösung des *reatus peccatorum* ist gleichbedeutend mit der *indulgentia Dei* und beide werden vermittelt durch die *supplicatio sacerdotalis*“⁴⁵⁾. Diese letztere ist demgemäß nichts anderes als das interzessorische Absolutionsgebet, das zu der durch Handauflegung erteilten Rekonziliation, durch die der Sünder wieder zur Gemeinschaft der Sakramente zugelassen wird, gehört. Die priesterliche Fürbitte ist also, wie man richtig die Sache mit einem späteren Schulausdruck bezeichnet hat, „die *causa instrumentalis*“ der von Gott auf Grund des Bekenntnisses und der Bußwerke gewährten Verzeihung.“ Man erinnert sich hier an das Wort des hl. Ambrosius: „Wir haben den Hl. Geist empfangen, der nicht bloß unsere Sünden nachläßt, sondern auch uns, seine Priester, anderen die Sünden vergeben läßt“⁴⁶⁾. Wir werden später sehen, wie Gregor. d.Gr. diese Frage zu lösen suchte. Soviel ist sicher, daß es sich hier nicht um eine gewöhnliche Fürbitte, die etwa als Überbleibsel der *intercessio populi* anzusehen wäre, sondern um ein die Vergebung mitbewirkendes Gebet handelt, also um die bis tief ins Mittelalter hinein übliche deprekative Absolution. Dies ergibt sich vor allem auch, wie wir noch sehen werden, aus den Anweisungen der späteren Sakramentarien und Ordines, die den Sünder noch ausdrücklich um die interzessorische Absolution des Priesters bitten lassen und ohne diese Voraussetzung ebensowenig wie der Ritus der späteren Privatbuße verständlich wären.

Während Leo I. sich über die Bußhandlung im einzelnen, die wir ja schon nach anderen Quellen gekennzeichnet haben, sich nicht verbreitet, und nur gelegentlich davon spricht, daß die Buße durch Handauflegung erteilt werde, geht er aber auf eine damit zusammenhängende Frage, nämlich den Ausschluß von der com-

45) Beßler 304.

46) Vgl. Comm. in Luc. 5, 13 (M. 15, 1639).

munio, an anderer Stelle näher ein. Schon aus den bisher angeführten Äußerungen des Papstes, die von der Wiedenzulassung zur Gemeinschaft der Sakramente oder der Wiedererlangung der Gnade der Kommunion sprechen, geht hervor, daß diejenigen, die, wie er sagt, die Taufgnade verletzt hatten, von der Kommunion ausgeschlossen waren und wohl auch, wie sonst bezeugt wird, an der Oblatio bei der Feier der hl. Messe nicht teilnehmen durften⁴⁷⁾. Da der Ausschluß von der Kommunion, wie wir von Innozenz I. entnehmen konnten, als eine wirkliche Strafe aufgefaßt wurde, lag viel daran, daß er nicht ungerechter Weise verhängt wurde. Wir haben schon früher darauf hingewiesen, daß Päpste und Synoden davor warnten. Leo I. sprach sich generell darüber aus, indem er in einem an die Provinz Vienne gerichteten Briefe davor warnte, ohne wichtigen Grund einen Gläubigen von der Kommunion auszuschließen, indem er sagt⁴⁸⁾: „Keinem Christen darf die Kommunion leichthin versagt werden und nicht darf das nach der Willkür eines unwilligen Priesters geschehen, was der Geist des Richtenden nur mit Widerstreben und Schmerz zur Ahndung einer großen Schuld (magni reatus) verhängen sollte. Es ist uns nämlich zur Kenntnis gekommen, daß einige für leichte Vergehen und Worte von der Gnade der Kommunion ausgeschlossen worden sind und die Seele, für die Christi Blut vergossen worden ist, durch die Zuerkennung einer so grausamen Strafe (tam saevi supplicii) verwundet und wehrlos und gleichsam jedes Schutzmittels beraubt, den Einflüssen des Teufels ausgesetzt wurde, daß sie leicht gefangen genommen werden konnte“⁴⁹⁾. Wenn einmal ein solcher Fall sich ergibt, daß jemand in gerechter Weise entsprechend der Größe des begangenen Verbrechens der communio zu berauben ist, dann ist sicherlich nur derjenige der Strafe zu unterstellen, den die Schuld hineinstürzte; und nicht darf derjenige der Strafe teilhaftig werden, von dem nicht nachgewiesen wird, daß er etwas mit dem Vergehen zu tun hat“⁵⁰⁾. Diese Entscheidung gewinnt um so größere Bedeutung, als sie das Schreiben abschließt, wodurch der sonst ascetische und glaubenseifrige Hilarius von Arles wegen seines eigenmächtigen Vorgehens und seiner Übergriffe in die Rechts-

47) Vgl. Poschmann 22.

48) Ep. 10 c. 8 (M. 54, 635).

49) Über diese Begründung vgl. oben 112.

50) Vgl. hiezu Caspar I 444.

sphäre anderer Diözesen, indem er den Bischof Celidonius von Besançon auf einer Synode absetzte und an Stelle des noch kranken Bischofs (Projectus) einer nicht zur Provinz Arles gehörenden Stadt einen Nachfolger ernannte, von Leo gemäßregelt und seiner Metropolitanwürde beraubt wurde⁵¹). Man hört heraus, daß es sich im vorliegenden Fall wohl um Taten handelte, bei deren Bestrafung außer dem Schuldigen auch andere mit hineingezogen worden waren, die nicht eigentlich mitschuldig waren, sondern nur durch geringfügige Handlungen und Worte sich leicht verfehlt hatten.

Diese Bestimmung fand später eine bedeutsame Ergänzung durch die Synode von Orleans (549), die (c. 2) verfügte: „*Ut nullus sacerdotum quemquam rectae fidei hominem pro parvis et levibus causis a communione suspendat praeter eas culpas, pro quibus antiqui patres ab ecclesia arceri iusserunt.*“

Der Ausschluß von der Kommunion darf also nur verfügt werden, wo es sich um einen *magnus reatus*, um eine große Schuld handelt, nicht aber wegen leichter Vergehen und Worte. An anderer Stelle spricht der Papst, wie wir schon festgestellt haben, von denjenigen, die im Bewußtsein ihrer tödlichen Sünden (*lethaliū peccatorum*) zur Vergebung eilen⁵²). Oben haben wir gehört, daß die Gefallenen, die die Taufgnade verletzt hatten, durch das Heilmittel der Buße die Nachlassung ihrer Verbrechen (*criminum*) erlangen könnten. Der Papst unterscheidet dabei nicht zwischen öffentlichen und geheimen Vergehen. Daß besonders auch die letzteren ihm dabei vorschweben, ergibt der ganze Zusammenhang. Es ist schade, daß er sich nicht in dem Briefe nach Vienne deutlicher darüber ausspricht, was er unter den „*commissa et verba levia*“ näherhin verstanden wissen will. Aber der Gegensatz und die Art, wie Leo an verschiedenen Stellen von den der Buße zu unterwerfenden schweren Vergehen spricht, zeigt, daß diese nicht auf die alten drei Kapitalvergehen einzuschränken sind, für die er die *poenitentia publica*, von der bisher nicht die Rede war, verfügt.

Er tut dies in einem weiteren großen Schreiben, das zahlreiche Antworten auch in Bußsachen auf die Anfragen des Bischofs Rusticus von Narbonne enthält⁵³). Bemerkenswert ist, daß er in

51) Vgl. Caspar I 440 ff.

52) Sermo 45; vgl. oben 125.

53) Ep. 167 (M. 54, 1199 ff.).

der Einleitung, worin er Rusticus ermahnt, auf seinem Posten auszuharren, den schönen Satz ausspricht: „Gehaßt sollen die Sünden werden, nicht die Menschen. Die Übermütigen sind zurechtzuweisen, die Schwachen zu ertragen; und was man bei den Sünden strenger rügen muß, das strafe man nicht mit der Gesinnung eines Grausamen, sondern eines Arztes“. Er rückt also wie Augustin den medizinellen Charakter der Buße in den Vordergrund. So klar nun aber das Bußwesen sich vor unseren Augen ausbreitet, so bieten die in der Bußfrage von Leo erteilten Antworten an Rusticus von Narbonne mancherlei Schwierigkeiten. Sie betreffen namentlich das hier nicht näher zu erörternde Problem der Priesterbuße^{53a}), die Frage der „poenitentia publica“ und die Folgen der Buße.

Fassen wir diese Antworten ins Auge, so darf zunächst darauf hingewiesen werden, daß in den bisher erwähnten Bußzeugnissen Leos, so eingehend er sich über das Bußinstitut geäußert hat, der Begriff „öffentliche Buße“ nicht vorkommt. Er begegnet uns nun aber in drei Inquisitionen der genannten Dekretale, und zwar gleich in der zweiten, die die Überschrift trägt: „Ob einem Priester oder Diakon, der „cognito crimine suo“ um die öffentliche Buße bittet, diese durch Handauflegung erteilt werden darf.“ Es ist zu beachten, daß der Ausdruck „poenitentia publica“ in der Anfrage des Bischofs von Narbonne steht. Was antwortet der Papst? Er sagt: Es ist der kirchlichen Gewohnheit fremd, daß die in der Priesterwürde oder auf der Stufe des Diakonats Geheiligten für irgend ein von ihnen begangenes Verbrechen durch Handauflegung das Heilmittel der Buße (*remedium poenitendi*) empfangen. Das geht ohne Zweifel auf apostolische Überlieferung zurück gemäß dem Schriftwort: Wenn der Priester gesündigt hat, wer wird für ihn beten? Daher ist für Gefallene dieser Art, damit sie die Barmherzigkeit Gottes verdienen, eine private Absonderung erforderlich (*privata est expetenda secessio*), wo ihnen die Genugtuung, wenn sie würdig ist, auch von Nutzen sein kann“. Diese Antwort wiederholt jedenfalls in der Frage der Priesterbuße, was wir schon von Papst Siricius und Innozenz I. gehört haben, nur daß Leo nicht bloß das Verbot der Zulassung (der Priester und Diakone) zur Buße ausspricht, sondern positiv ihr die sie ersetzende private (an einem einsamen Orte, nach späteren Quellen in einem Kloster zu leistende) Genugtuung gegenüberstellt. Worauf es uns hier ankommt, das ist

53a) Vgl. außer Frank die eingehende Darstellung von Poschmann 172 ff.

die Frage, ob die hier erwähnte *poenitentia publica* eine andere ist, als die schon gekennzeichnete Kirchenbuße. Bei Beantwortung dieser Frage ist zu beachten, daß Rusticus wissen will, ob den Priestern die öffentliche Buße durch Handauflegung in diesem Falle erteilt werden könne, während Leo erwidert, daß sie das Heilmittel der Buße nicht durch Handauflegung empfangen dürften. Will er damit etwas anderes sagen? Keineswegs. Denn durch den Gegensatz der *privata secessio* deutet er an, daß er das *remedium poenitendi* als einen nach außen in die Erscheinung tretenden Akt auffaßt. Es handelt sich also in der Anfrage wie in der Antwort trotz der Verschiedenheit des Ausdrucks um dieselbe Sache. Innozenz I. drückt, wie wir gesehen, denselben Gedanken mit den Worten aus: „*poenitentiam agere cuiquam non conceditur clericorum*“ (ep. 1, 14).

Vermeidēt nun auch Leo in dieser Antwort den Ausdruck „*publica poenitentia*“, so gebraucht er ihn in einem anderen Falle, insofern er auf eine weitere Anfrage des Bischofs von Narbonne erklärte, daß ein Mönch, der sein Gelübde aufgegeben habe und zum Kriegsdienst oder zur Ehe geschritten sei, sich durch die Genugtuung der öffentlichen Buße reinigen müsse. „Wenn auch, fügt er hinzu, der Kriegsdienst unschuldig und der Ehestand ehrenvoll sein kann, so ist es doch eine Übertretung, die Wahl des Besseren aufgegeben zu haben“. Gebraucht Leo hier vielleicht deshalb den Ausdruck „*poenitentia publica*“, weil es sich dabei um eine total öffentliche Verfehlung handelte oder erschien ihm die Hervorhebung der Publizität als angezeigt, weil die Mönche innerhalb der Klostermauern nicht der öffentlichen Buße, sondern der Rechenschaft der Obern unterstellt wurden und ihr Klosterleben selbst als fortdauernde Bußaktion angesehen wurde?^{53b}). Jedenfalls waren hiernach die Mönche in Fällen dieser Art von der öffentlichen Buße nicht ausgenommen.

Eine besondere Bedeutung gewinnt dann in diesem Zusammenhang die letzte Anfrage. Sie lautete: „Wie ist es mit jenen, die zwar als kleine Kinder getauft, aber von den Heiden gefangen genommen wurden und mit diesen heidnisch zusammenlebten, zu halten, wenn sie, noch als Jünglinge auf römischen Boden zurück-

53b) Beßler meint, die *poenitentia publica* sei in diesem Fall verhängt worden, weil der Bruch des Gelübdes der *fornicatio* gleich zu achten sei, was doch wohl beim Übertritt zum Militärdienst nicht zutrifft.

gekehrt, um die Kommunion bitten?“ Der Papst antwortete: „Wenn sie bloß am Gastmahl und den Opferspeisen teilgenommen haben, können sie durch Fasten und Handauflegung gereinigt werden, so daß sie, von dem Götzengeopferten sich nachher enthaltend, der Sakramente Christi teilhaftig werden können. Wenn sie aber Götzenbilder angebetet oder durch Mordtaten und Unzuchtssünden sich befleckt haben, dürfen sie nur auf dem Wege der öffentlichen Buße zur Kommunion zugelassen werden“⁵⁴). Fassen wir zunächst den letzteren Fall ins Auge, so fällt auf, daß hier die alte Trias der Kapitalvergehen, auf die öffentliche Buße gesetzt wird, wieder erwähnt wird, während Leo sonst nicht davon spricht. Es wäre aber verfehlt, daraus zu schließen, daß in dieser Zeit nur für sie die poenitentia publica in Anwendung gekommen wäre. Denn dagegen sprechen die schon angeführten anderen Beispiele. Die drei alten Capitalia werden als typische Vergehen hervorgehoben, wohl auch deshalb, weil im Falle der Kriegsgefangenschaft unter den Heiden am meisten mit ihnen zu rechnen war⁵⁵). Wie ist aber die Wiederaufnahme derer, die nur an den Opfermahlzeiten teilgenommen hatten und durch bloßes Fasten und Handauflegung Zutritt zur Kommunion erhielten, zu beurteilen? Man wird dabei jedenfalls in Anschlag gebracht haben, daß diese gefangenen Kinder, die in den Händen der Heiden ja gar nicht ihrer mächtig und nicht in der Lage waren, sich den Opferspeisen zu entziehen, wenn sie nicht verhungern wollten, sich in einer Notlage befanden und in Unwissenheit handelten.

Die Aufnahme ohne öffentliches Bußverfahren erinnert an die Art der Wiedenzulassung derer, die von Jugend auf einer häre-

54) Inqu. IX (M. 54, 1209): De his, qui parvuli quidem baptizati a gentilibus capti sunt et cum illis gentiliter convixerunt; cum ad Romaniam adhuc iuvenes venerint, si communionem petierint, quid erit observandum? Resp.: Si convivio solo gentilium et escis immolatiis usi sunt, possunt ieiuniis et manus impositione purgari, ut deinceps ab idolothytis abstinentes sacramentorum Christi possint esse participes. Si autem aut idola adoraverunt aut homicidiis vel fornicationibus contaminati sunt, ad communionem eos nisi per poenitentiam publicam non oportet admitti.“

55) Vgl. auch Poschmann 6, Vacandard 92 f., Rauschen 173.

56) Nach den Bestimmungen der beiden ersten allgemeinen Synoden zu Nicäa (c. 8) und Konstantinopel (c. 7) mußten solche zuvor alle Häresien anathematisieren. Dann wurden sie, falls man ihre Taufe für gültig ansah, besiegelt oder gesalbt im Gesicht, an den Augen, an Nase, Mund, Ohren, wobei die Worte gesprochen wurden: Das Siegel des Geschenkes vom Heiligen Geiste.

tischen Gemeinschaft angehörten und gültig getauft waren. Schon Papst Stephan hatte im Ketzertaufstreit verfügt, daß die von Häretikern Getauften beim Übertritt nicht wiedergetauft, sondern gemäß der Überlieferung nur mit Handauflegung zur Buße aufgenommen werden sollten (*nihil innovetur nisi quod traditum est, ut manus illis imponatur in poenitentiam*). Die Synode von Arles bestimmte für den, der von der Häresie zur Kirche kam (c. 8): „*Manus ei tantum imponatur, ut accipiat spiritum sanctum*“⁵⁶⁾. Hier klingt noch der Gedanke durch, daß in solchem Falle die Taufe nicht zu wiederholen sei, vielmehr die Handauflegung genüge. Auch Augustin⁵⁷⁾ kennt diese Praxis der Handauflegung; er stellt sie aber nicht der Taufe, sondern der Buße gegenüber. Während diejenigen Konvertiten, die zur Häresie abgefallen waren, nur auf dem Wege der Kirchenbuße zur Kommunion zugelassen werden dürften, sei diese bei den von Anfang an zur Häresie Gehörenden nicht erforderlich; sie könnten „*sine poenitentia*“, d. h. ohne konkrete Kirchenbuße aufgenommen werden. Allgemein vertritt der Bischof von Hippo den Grundsatz, daß niemand „vom Irrtum zur Wahrheit oder von irgendeiner großen oder kleinen Sünde zur Besserung ohne Buße gelangen könne (*seu magno seu parvo peccato ad correctionem sine poenitentia posse transire*). Man dürfe aber die Kirche nicht deswegen tadeln, daß sie diejenigen, die sie verlassen hätten und nun durch Buße diesen Schritt gutmachen (*hoc corrigant*) wollten, anders behandle, als diejenigen, die sich nie bei ihr befunden hätten. Jene demütige sie mehr, diese nehme sie mit größerer Milde auf (*illos amplius humiliando, istos lenius suscipiendo*)“⁵⁸⁾. Selbstverständlich ist auch bei diesen die Bußgesinnung erforderlich. „Allein die Bußgesinnung“, sagt Adam⁵⁹⁾, „brauchte sich nach dem Willen der Kirche keineswegs in der Übernahme einer öffentlichen Buße zu äußern. Der aus der Häresie Kommende untersteht nicht der Exkommunikationsbuße. Es genügt, daß er das, was die Häresie an Schlimmem hatte, bessere, daß er seinen Irrtum abschwöre. Ist das erfolgt, so wird der Häretiker durch Handauflegung unmittelbar in den Frieden der Kirche aufgenommen (*De bapt. c. Don. II 7, 11*). Ebendadurch wird er „*eadem caritatis lege et vinculo*“ von seiner Schuld befreit (*II, 18, 23*). Und

57) Vgl. im einzelnen dazu Adam, Die kirchl. Sündenvergebung etc. 115 ff.

58) Ep. 93, XIII, 53 (M. 33, 347).

59) Ebda. 116 mit den Belegstellen.

zwar erfolgt die Sühnung solo ipso reditu propter caritatem, quae cooperit multitudinem peccatorum . . . Der kirchliche Akt der Wiederaufnahme allein schafft — lediglich auf Grund einer vorausgehenden privaten Buße — die expiatio“. Soweit Augustin, der diese Gelegenheit benützt, „an der susceptio die Objektivität der mit der kirchlichen reconciliatio verknüpften Heilsgnade ausdrücklich zu betonen“. Demgegenüber ist nun interessant, daß Papst Siricius im Jahre 385 bezüglich der Aufnahme der Arianer und anderer Häretiker entschied⁶⁰⁾: „quos . . . per invocationem solam septiformis Spiritus episcopalis manus impositione catholicorum conventui sociamus, quod etiam totus oriens occidentisque custodit“. Davon dürfe niemals (minime) abgewichen werden. Innozenz I. erörterte diese Frage gegenüber den Arianern und sagt⁶¹⁾: „eorum laicos conversos ad Dominum sub imagine poenitentiae ac s. Spiritus sanctificatione per manus impositionem suscipimus.“ Coustant, der sich eingehend über die Frage der Aufnahme der Häretiker verbreitete⁶²⁾ und dem Begriff „imago“ (ep. 29 n. 3: sub imagine catholicae fidei) nachging, bemerkt hiezu, Innozenz habe nicht ohne Grund die Handauflegung so bezeichnet, „quia nimirum ista impositio quandam habebat poenitentiae professionem“⁶³⁾. Ganz im Sinne dieses Papstes sage auch Augustin: „Manus impositio, si non adhiberetur ab haeresi venientibus, tamquam extra omnem culpam esse iudicarentur. Propter caritatis autem copulationem, quod est maximum donum Spiritus sancti, sine quo non valent ad salutem, quaecunque alia sancta in homine fuerint, manus haereticis correctis imponitur“ (De bapt. c. Don. V, 2). Innozenz stellt übrigens den von den Novatianern Herkommenden ausdrücklich die zu ihnen Abgefallenen und von ihnen Wiedergetauften gegenüber und sagt von diesen⁶⁴⁾: „Hi si resipiscentes et ruinam suam cogitantes redire maluerint, sub longa poenitentiae satisfactione admittendi sunt“⁶⁵⁾.

60) Ad Himerium c. 1, Coustant 625.

61) Ep. 24, 3 ad Alexandrum, Coustant 853.

62) 227 ff.

63) 853 A. b.

64) Ep. 2 ad Victricium c. 8, Coustant 752. Vgl. dazu c. 29 der Synode von Epaon: Ut praescripto biennio tertia die sine relaxatione ieiunent, ecclesiam studeant frequentare, in poenitentium loco standi et orandi humilitatem noverint observandum ac etiam ipsi, cum catechumeni procedere commonentur, abscedant.

65) Vgl. zu dieser Frage auch Poschmann 210 f. u. III, 16 f.

Hält man all diese Äußerungen zusammen, so kann man wohl sagen, daß bei der Aufnahme der von Jugend auf der Häresie Angehörigen bereits seit langem ein ähnliches Verfahren stattfand wie bei den von Leo I. genannten Kindern, die zwar getauft, aber in Gefangenschaft der Heiden, an deren Gastmählern sie teilnahmen, aufgewachsen waren und nun zurückkehrten, nur daß im letzteren Falle noch Fasten, die offenbar der Handauflegung vorangingen, vorgeschrieben waren. Hat doch Leo selbst unmittelbar vorher auf die Frage, wie die aus Afrika und Mauretanien kommenden Häretiker zu behandeln seien, die Antwort gegeben: „baptizandi non sunt, sed per manus impositionem, invocata virtute Spiritus sancti, quam haeretici accipere non potuerunt, catholicis copulandi sunt“⁶⁶). Dabei ist nun allerdings nicht zu übersehen, daß Leo nicht wie Innozenz vom „Bild der Buße“ spricht und die Anrufung des Heiligen Geistes verbunden mit der Handauflegung doch eigentlich als eine Ergänzung der Häretikertaufe ansieht, was er noch deutlicher in seinem Schreiben an den Bischof Nicetas von Aquileja ausdrückt, indem er sagt (c. 7): Nam hi qui baptismum ab haereticis acceperunt . . . , sola invocatione Spiritus sancti per impositionem manuum confirmandi sunt, quia formam tantum baptismi sine sanctificationis virtute sumpserunt“⁶⁷). Zwar wird man hierbei, wie schon die Ballerini gezeigt haben⁶⁸), nicht an die Firmung denken müssen, da sich Leo sonst anders ausgedrückt hätte⁶⁹) und, bemerkenswert genug, so oft er auch von der Aufnahme häretischer Kleriker spricht⁷⁰), nie die Handauflegung erwähnt, sondern nur die Ablegung des Glaubensbekenntnisses verlangt; aber die Fragestellung erhält doch ein anderes Gesicht als bei Augustin und Innozenz I. Beachtenswert ist auch, daß noch im folgenden Jahrhundert Papst Vigilius in seinem Schreiben an Profuturus (Mansi 9, 31) diese durch bloße Handauflegung unter Anrufung des Heiligen Geistes vollzogene Rekonziliation ausdrücklich von jener unterschied, durch die die Frucht der Buße erworben

66) Inqu. 18 (M. 54, 1209).

67) Ep. 159, c. 7 (M. 54, 1138) f. Vgl. dazu auch ep. 166 (M. 54, 1194) ad Neonem Ravennaten. (c. 2): Sed hoc tantum, quod ibi defuit, conferatur, ut per episcopalem manus impositionem virtutem s. Spiritus consequatur.“

68) M. 54, 1139 Anm.

69) Sermo 4 c. 5: Renati per aquam et Spiritum sanctum chrisma salutis et signaculum vitae aeternae.

70) Vgl. ep. 1; ep. 12; ep. 18.

und die Wiederherstellung der heiligen Gemeinschaft (*sanctae communionis restitutio*) bewirkt werde.

Allein wie man auch theoretisch diese Frage beurteilen und begründen mochte, so bleibt doch bestehen, daß es neben der mit öffentlicher Buße verbundenen Rekonziliation auch eine solche mit bloßer Handauflegung und Gebet (Anrufung des Hl. Geistes) gab. In unserem Falle wird für die aus der heidnischen Gefangenschaft Zurückkehrenden noch außer der Handauflegung eine Fastenbuße vorgeschrieben. Sie wird in ihrem Umfang wohl näher vom Bischof bestimmt worden sein. Ob hier mit der Handauflegung auch ein Gebet verbunden war, sagt Leo nicht, erscheint aber nicht als ausgeschlossen. Jedenfalls geht auch aus dieser Bestimmung hervor, daß es neben dem öffentlichen Bußverfahren einen vereinfachten Modus der Wiedenzulassung zu den „Sakramenten Christi“ gab.

Das erwähnte Schreiben Leos an Nicetas lenkt unsere Aufmerksamkeit auf einen anderen, verwandten Fall. Der Bischof von Aquileja fragte nämlich (c. 5) auch an, wie es mit denjenigen zu halten sei, die in der Gefangenschaft aus Hunger oder Furcht heidnische Opferspeisen genossen hätten. Hierbei handelt es sich also um Christen überhaupt, nicht etwa um Jugendliche, die von Kindheit an unter den Heiden aufgewachsen waren. Jugendliche werden aber auch hier nicht ausgenommen. Was antwortet nun in diesem Falle der Papst? Er sagt: „Bezüglich der Christen aber, von denen gesagt wird, daß sie unter denjenigen, von denen sie gefangen genommen worden waren, sich mit Opferspeisen befleckt haben, glauben wir auf deine Anfrage gleichfalls dies (*etiam hoc*) antworten zu sollen, daß sie sich durch die Genugtuung der Buße (*poenitentiae satisfactio*) reinigen sollen, die jedoch nicht so sehr nach der Länge der Zeit, als nach der Zerknirschung des Herzens abzuwägen ist. Mag dieses (*hoc*) nun der Schrecken (*terror*) erpreßt oder der Hunger eingegeben haben (*suaserit*) haben, so zweifle man nicht daran, daß es *auszutilgen* ist (*abolendum*), da diese Speise aus Furcht oder Not, nicht aber aus Ehrfurcht gegen die (heidnische) Religion genommen wurde“⁷¹). Der Papst will also diese Handlungsweise entschuldigt wissen und rät deshalb eine kurze Buße an, aber doch immerhin eine Buße. Er spricht von der *poenitentiae satisfactio*. Daß er von der Kirchenbuße sprechen

71) Ep. 159, 5 (M. 54, 1138).

will, zeigt das Wörtchen „etiam“, das einen Hinweis auf das vorhergehende Kapitel enthält. Hier wird nämlich der Ausschluß aus der kirchlichen Gemeinschaft über diejenigen Frauen verhängt, die aus Anlaß der Gefangennahme ihrer Männer, die sie für tot hielten, andere heirateten, aber, als diese nun doch zurückkehrten, die Ehe nicht mehr mit ihnen aufnehmen wollten. Es handelt sich also offenbar um ein kirchliches Bußverfahren. Die Tatsache, daß gesagt wird, daß sie „poenitentiae satisfactione purgantur“ deutet darauf hin, daß, worauf Beßler (344) hingewiesen hat, das „purgari“ auch im obigen Falle, wo es heißt: „possunt ieiuniis et manus impositione purgari“ eine Sündentilgung in sich schließt, es sich also nicht bloß nur um einen Aufnahmeritus durch Handauflegung handelt.

Der an Nicetas gerichtete Brief enthält außerdem (c. 6) noch eine andere, nicht unwichtige Frage. Der Bischof hatte sich nämlich auch wegen der aus Furcht oder Irrtum von den Häretikern Wiedergetauften, die nachher erkannten, da sie sich gegen ihren katholischen Glaubenseid (*fidei catholicae sacramentum*) verfehlt hätten, an den Papst gewandt, ein Frage, die auch später noch eine Rolle spielen sollte. Die Antwort Leos lautete: „Es ist diejenige Richtschnur (*moderatio*) einzuhalten, nach der sie in unsere Gemeinschaft (*societatem*) nur durch das Heilmittel der Buße (gelangen) und durch Auflegung der bischöflichen Hand die Einheit der Gemeinschaft erhalten“. Er fügt weiter hinzu, daß die Bußzeit nach dem Eifer der Bekehrten zu bestimmen sei und Rücksicht auf das Alter, drohende Gefahren und Krankheit dabei genommen werden solle, und schließt dann: „Ist jemand hievon so schwer bedrängt, daß man an seinem Aufkommen zweifelt, dann muß man ihm durch priesterliche Obsorge mit der Gnade der Kommunion zu Hilfe kommen“.

Trotz Furcht und Irrtum betrachtet also der Papst diesen Fall als einen schweren. Er gebraucht aber nicht, wie man bei dem öffentlichen Charakter desselben erwarten sollte, den Ausdruck „*poenitentia publica*“, sondern spricht von dem „*remedium poenitentiae*“. Ohne Zweifel ist darunter die gesetzmäßige Kirchenbuße zu verstehen. Neu ist hier die Erwähnung der bischöflichen Handauflegung, insofern sich diese nicht auf die Erteilung der Buße, sondern wie klar ersichtlich ist, auf die Wiederaufnahme in die Gemeinschaft, also auf die Rekonziliation bezieht. Dadurch erhält die Bußlehre des Papstes eine wertvolle Ergänzung. Das nach Leos Lehre als Bestandteil der Rekonziliation mit der

Handauflegung verbundene und für die Vergebung der Sünden unerläßliche Fürbittgebet wird nicht erwähnt, weil es sich offenbar für ihn von selbst versteht. Das berechtigt uns zu dem Schlusse, daß auch in dem besprochenen Fall des Bischofs von Narbonne diese *supplicatio sacerdotalis*, wenn sie auch nicht erwähnt wird, zu der dort angeführten *impositio manuum* hinzugedacht werden darf. Hiernach können wir auch dort das Bekenntnis, die Satisfaktion (*ieiunium*) und, auf sie (nach einiger Zeit) folgend, die Rekonkiliation mit Handauflegung und Gebet als gegeben ansehen. Scheint aber daraus nicht hervorzugehen, daß es in der römischen Bußpraxis für leichtere, weniger schwere Verfehlungen einen Modus der Sündennachlassung vor dem kirchlichen Forum gab, der sich von der *poenitentia publica* unterschied und, wie anzunehmen ist, nicht von deren Folgen, darunter besonders die Unwiederholbarkeit, begleitet war⁷²⁾? Diese Frage haben verschiedene Forscher^{72a)} mit Batiffol (188 ff.), der vor allem sich dabei auf Innozenz I. und Leo I. stützte, bejaht, während andere, zuletzt besonders nachdrücklich Poschmann (217 ff.), sie verneinten^{72b)}. Batiffol, der aus Leo herausliest, daß es neben der unwiederholbaren öffentlichen Buße eine „*poenitentia annualis*“ in der Osterzeit für die weniger schweren Vergehen (*leviora commissa*) gegeben habe, sagt: „*Il est sûr, que l'usage de la réitération annuelle de la reconciliation n'est pas catégoriquement exprimé par le pape Innocent, ni par le pape saint Léon; mais aucune de leurs paroles ne la répudie, elles l'insinuent plutôt*“. Ist dies richtig? Wir sehen vorerst davon ab, dazu Stellung zu nehmen, um uns zunächst der Frage zuzuwenden, wie Leo über die Krankenbuße, die der späteren Privatbuße am nächsten kommt, denkt und was er über die Folgen der Buße lehrt.

* * *

Im Vorübergehen haben wir die Buße im Krankheitsfall⁷³⁾ bereits bei Besprechung der an den Bischof von Fréjus gerichteten

72) Vgl. Vacandard I. c. 101 ff. u. 107 ff.; dagegen, was speziell die irrige Beurteilung des Viktor von Cartenna (S. 109) betrifft, jetzt Poschmann 166 ff.

72a) Tixeront, *Histoire des dogmes III* (Paris 1919); Rauschen 223; Beßler I. c. 343 ff.

72b) Vgl. Lagarde in: *Revue de l'hist. des rel.* 92 (1925) 132 ff.

73) Zur Krankenbuße vgl. Beßler, *Die Krankenbuße bei Leo d. Gr.*, *Rottenburger Monatsschrift* 9 (1925/26) 272 ff., zuletzt Poschmann 40 ff., 107 ff., Göller, *Studien* 86 ff.

Dekretale berührt. Dort warnt Leo davor, die Buße bis zum Ende zu verschieben und sich auf die ungewisse, beengte Zeit des letzten Augenblicks zu vertrösten, die kaum für das Bekenntnis des Büßenden und die Rekonziliation des Priesters ausreiche. Doch solle man auch diesen zu Hilfe kommen, und zwar in der Weise, daß man ihnen weder die Bußhandlung (*actio poenitentiae*) noch die Gnade der Kommunion verweigere, auch nicht, wenn sie die Stimme verloren hätten, sofern sie nur durch Zeichen vollständiger Besinnung danach verlangten. „Sind sie aber, fährt er fort ⁷⁴⁾, so schwer von der Krankheit erfaßt, daß sie das, was sie kurz zuvor forderten, in Gegenwart des Priesters nicht mehr durch Zeichen äußern können, dann werden ihnen die Zeugnisse der umstehenden Gläubigen dazu verhelfen müssen, daß sie die Wohltat der Buße und der Rekonziliation z u g l e i c h empfangen; jedoch unter Einhaltung der Regel der väterlichen *Canones* ⁷⁵⁾ bezüglich derjenigen, die durch Abfall vom Glauben gegen Gott gesündigt haben.“ Was den letzten Punkt betrifft, so hat der Papst wohl hier auf die Synoden von Arles (c. 22) und Ancyra (c. 6), vielleicht auch Nicäa (c. 13). Bezug nehmen wollen. Im übrigen läßt die Erklärung die Krankenbuße in ihrer vollen Bedeutung hervortreten, indem besonders auf die Beicht und Rekonziliation Gewicht gelegt und die Wohltat der Buße selbst für den Fall, wo der Kranke nicht mehr sprechen kann, unterstrichen wird. So weit aber Leo in dieser Erklärung, die später oft wiederholt und für alle Zeiten vorbildlich geworden ist, dem Kranken entgegenkommt, so streng ist er gegenüber demjenigen, „der durch welches Hindernis auch immer um das Geschenk der gegenwärtigen Verzeihung kam“ und starb, „bevor er zu den angeordneten Heilmitteln gelangte“, indem er erklärte, daß er das, was er während seines Lebens nicht empfangen habe, auch nicht mehr, nachdem er der fleischlichen Hülle entkleidet sei, erlangen könne. Er denkt hierbei offenbar in erster Linie an die priesterliche *supplicatio*, da er sagt, daß Gott, dessen Gerichte unbegreiflich seien, zur Abschreckung der Lauen und Lässigen sich vorbehalten habe, was das priesterliche Amt nicht mehr habe erfüllen können, und betont, daß es sehr nützlich und notwendig sei, daß die Sündenschuld vor dem letzten Tage durch das priesterliche

74) Ep. 108 c. 5 (M. 54, 1013).

75) Vgl. oben den ähnlichen Ausdruck der Synode von Orleans 549 c. 2

Gebet getilgt werde. Zu beachten ist, daß nach dieser Erklärung im äußersten Fall die Erteilung der Buße und die Gewährung der Rekonziliation, die sonst immer streng auseinandergehalten werden, in einem Akt zusammenfließen. Wo es möglich war, sollte auch im Krankheitsfalle eine kurze Distanz zwischen beiden Akten (ep. 108: *praesidium poenitentiae et m o x reconciliationis*) für die Bußaktion eingehalten werden ^{75a}).

Auch eine andere Erklärung des Papstes bewegt sich in dieser Richtung. Auf die Anfrage nämlich des Rusticus von Narbonne, wie es mit denjenigen zu halten sei, die erst im Erlöschen (*iam deficientes*) die Buße empfangen und vor (Empfang) der Kommunion stürben, antwortete er ⁷⁶): „Deren Sache ist dem Urteil Gottes vorzubehalten, in dessen Hand es lag, daß ihr Tod bis zum Heilmittel der Kommunion verschoben wurde: Wir aber können mit denjenigen, mit denen wir im Leben nicht in Gemeinschaft standen, auch im Tode keine Gemeinschaft haben.“ Diese strenge Auffassung der römischen Kirche, den in dieser Weise Hingeschiedenen die Suffragien zu versagen, scheint nicht im Einklang zu stehen mit der Sorgfalt, die Leo sonst den Kranken zugewandt wissen will, und auch anderwärts in der Kirche nicht eingehalten worden zu sein. Denn um dieselbe Zeit (442) bestimmte die Synode von Vaison (c. 2), daß denjenigen, die nach Übernahme der Buße ein gutes Leben in reuevoller Genugtuung führten, aber unvermutet vor Empfang der Kommunion stürben, das Opfer und die Suffragien nicht versagt werden sollten. Im gleichen Falle verfügte das Konzil von Arles (443/52): *Oblatio illius suscipiatur* (c. 12). Auch in den *Statuta ecclesiae antiqua* wird gegen Endes des fünften Jahrhunderts (c. 79) bestimmt, daß für eifrige Pönitenten, die ohne Kommunion auf einer Reise oder auf dem Meere stürben, gebetet und geopfert werden dürfe ⁷⁷). Es ist jedoch zu bemerken, daß es sich in all diesen Bestimmungen um eifrige Pönitenten handelt, die die Kommunion nicht mehr empfangen konnten, während Leo solche Christen im Auge hat, die offenbar die Buße verschoben und sie erst im letzten Augenblick, wo sie schon im Sterben lagen, erbat, ohne jedoch noch kommunizieren zu können. Er sieht darin einen Akt der Lauheit und Nachlässigkeit, den Gott bestrafe. Es ist hier-

75a) Vgl. Poschmann 42 f.

76) *Inqu.* 8 (M. 54, 1205).

77) Hefele II, 75.

nach die Annahme zulässig, daß Leo bei den gleichen Voraussetzungen nicht anders als die Synoden von Vaison und Arles entschieden hätte⁷⁸⁾.

Milder urteilt Leo über diejenigen, die, wie Rusticus die Frage formuliert, in der Krankheit die Buße übernahmen, aber sie nach der Genesung nicht üben wollten. Die Nachlässigkeit solcher, antwortete er, sei zu mißbilligen, sie seien aber nicht völlig aufzugeben; man solle sie durch häufige Mahnungen dazu bringen, das, um was sie in der Not gebeten hätten, auch getreulich zu erfüllen. Denn man dürfe an keinem Menschen, so lange er sich noch in diesem Leibe befinde, verzweifeln, da man bisweilen das, was man aus Mißtrauen auf das Alter verschiebe, bei reiferer Überlegung ausführe⁷⁹⁾.

Damit berührt der Papst zwei wichtige Punkte im Bußwesen jener Zeit. Das Konzil von Nicäa hatte (c. 13) bestimmt, daß derjenige, der die letzte Wegzehrung empfangen habe, entsprechend dem östlichen System der Bußstationen im Falle seiner Genesung unter diejenigen gestellt werden solle, die nur am Gebete (beim Gottesdienst) teilnehmen durften. Leo verlangt, daß, wer die Buße übernommen, sie, wenn er gesund werde, auch verrichte, und die Statuta ecclesiae antiqua schreiben (c. 76) vor, daß der Sterbende, der durch die Handauflegung die Rekonziliation und dann die Kommunion empfangen habe, im Genesungsfalle den Bußgesetzen solange unterstellt werden solle, als der Bischof, der die Buße erteilte, es für gut finde. Damit wird klar dargetan, daß die Krankenbuße, wenngleich sie wegen der besonderen Umstände faktisch unserer heutigen Privatbuße nahekam, im Prinzip doch nicht anders beurteilt wurde, als die sonstige (öffentliche) Kirchenbuße⁸⁰⁾. Sagt doch um dieselbe Zeit die Synode von Orange (441, c. 3), daß die genesenen Pönitenten, die schon das Viatikum erhalten hatten, erst nachdem sie, längere Zeit unter den Pönitenten stehend, die erforderlichen Früchte der Buße gezeigt hätten, die gesetzmäßige Kommunion mit rekonziliatorischer Handauflegung empfangen könnten. Es ist schade, daß sich Leo I. über den Charakter

78) Vgl. Poschmann 106 ff. Daß es sich „um solche, die bereits die Buße übernommen“, handle, trifft jedenfalls auf diese Bestimmungen nicht zu (vgl. Poschmann 39, Anm. 3).

79) Inqu. 7 (M. 54, 1205).

80) Vgl. Poschmann 107 ff.

dieser nochmaligen Rekonziliation, die die Synode von Vaison als *reconciliatio absolutissima* bezeichnet, nicht ausgesprochen hat^{80a}).

Die Antwort Leos an Rusticus enthält ferner eine Anspielung, die Folgen der Kirchenbuße betreffend, worüber noch mehrere andere Anfragen handeln. Er deutet dies dadurch an, daß er als Entschuldigungsgrund das jugendliche Alter anführt, das sich den hohen Anforderungen der Buße nicht gewachsen fühle. Der gleiche Gedanke kehrt in der Antwort auf die Anfrage über diejenigen wieder, die in ihrem Schmerz nach dem Presbyter verlangten und um die Buße baten, aber da, als dieser kam, der Schmerz nachließ, sie nicht auf sich nehmen wollten⁸¹). Sie lautet: „Dieses zweideutige Verhalten (*dissimulatio*) kann nicht aus der Verachtung des Heilmittels herrühren, sondern aus der Furcht, noch schwerer sich zu versündigen (*delinquendi*). Deshalb soll die so hinausgeschobene Buße, wenn mit größerem Eifer darum nachgesucht wird, nicht verweigert werden, damit die verwundete Seele auf jeden Fall (*quoquomodo*) zum Heilmittel der Verzeihung gelange“. Auch bricht wieder die Angst des Pönitenten durch, die Verpflichtungen der einmal übernommenen Buße nicht erfüllen zu können. Diese Sachlage wird noch durch einen dritten Fall beleuchtet. Die nicht genau formulierte Anfrage des Rusticus ergibt sich in ihrem vollen Sinn aus der Antwort des Papstes⁸²): „Wenn ein im Jünglingsalter Stehender unter dem Drange der Todesfurcht oder der Gefahr, in Gefangenschaft zu geraten, Buße getan und nachher aus Furcht vor dem Falle jugendlicher Unenthaltbarkeit die Verbindung mit einer Frau gewählt hat, um nicht in das Verbrechen der Unzucht zu fallen, scheint er etwas Verzeihliches (*rem venialem*) getan zu haben, falls er außer seiner Gattin durchaus keine andere erkannt hat. Hierin stellen wir jedoch nicht eine Regel auf, sondern wägen nur ab, was erträglicher sei. Denn wenn man die Sache im richtigen Lichte besieht, geziemt sich für den, der Buße getan hat, nichts mehr, als beständige Reinheit des Geistes und Leibes“. Also auch hier wieder die Besorgnis, die Forderungen der einmal übernommenen Buße nicht erfüllen zu können. Wir hören hier heraus, daß nach der Auffassung Leos die Büsser keine Ehe eingehen sollten. Hatte schon Ambrosius den Gedanken ausgesprochen, daß der

80a) Poschmann 109.

81) Inqu. 9 (M. 54, 1206).

82) Inqu. 13 (M. 54, 1267).

eheliche Verkehr sich nicht mit der übernommenen Buße vertrage, und Siricius, wie wir festgestellt haben, sich direkt gegen die Eingehung einer neuen Ehe gewandt, was dann auch die zweite Synode von Arles (443/52) verbot und mit Ausschluß aus der Kirche bedrohte (c. 21), indem sie noch hinzufügte, daß Verheiratete nur mit Erlaubnis des anderen Ehepartners zur Buße zugelassen werden dürften, so steckt hinter den Ausführungen Leos der Gedanke, daß Büsser überhaupt keine Ehe eingehen sollten, weshalb später die Synode von Agde (506) bestimmte, daß junge Leute wegen der Gebrechlichkeit ihres Alters nicht leicht zur Buße zugelassen werden sollten. Der tiefere Grund von all diesen Bestimmungen ist natürlich der, daß, wie wir schon von Papst Siricius hörten, denen, die ihren sündigen Lebenswandel wieder aufnahmen, eine Zufluchtsstätte zur Buße nicht mehr offen stand und sie erst am Ende wieder zur Kommunion zugelassen wurden. Leo spricht nicht direkt über die Einmaligkeit der Buße, aber er setzt sie offenbar voraus⁸³). In der vorliegenden Frage freilich urteilt er mild, woraus geschlossen werden kann, daß man in der Praxis überhaupt diesen Fall nicht allzu scharf nahm.

Die Buße war nach den weiteren Anfragen des Erzbischofs von Narbonne ohnehin schon schwer genug befrachtet. Denn abgesehen davon, daß den Büssern die Eingehung einer Ehe und der Empfang der Weihen nicht gestattet war, griff sie auch stark in das bürgerliche Leben ein, wie wir Leos Antwort auf jene entnehmen können. Rusticus wollte wissen, wie es mit den Büssern zu halten sei, die vor Gericht eine Streitsache anhängig gemacht hätten: „De his qui poenitentiam professi sunt, si in foro litigare coeperint“⁸⁴). Der Ausdruck „poenitentiam profiteri“ kommt hier zum ersten Male vor. Das profiteri ist aber hier offenbar nicht im Sinnes eines Gelübdes, sondern in seiner ersten Bedeutung = „laut und öffentlich bekennen“ aufzufassen und akzentuiert, was in die Augen springt, den öffentlichen Charakter der Buße. Der Papst meint, es müsse sich derjenige, der für Unerlaubtes (*illicitorum*) Verzeihung verlange, sich auch von vielem Erlaubten fernhalten, und erklärt dann: Wenn daher ein Büsser eine Rechtssache habe, die er vielleicht nicht vernachlässigen dürfe, dann sei es besser, das kirchliche als das weltliche Gericht anzugehen. Er will also doch

83) Vgl. dazu Vacandard 101 ff., Poschmann 54 ff., Göller, Studien 80 ff.

84) Inqu. 10 (M. 54, 1206).

nicht eine unbedingte Pflicht hier auferlegen. Auch in der anderen Frage, bezüglich derer, die während oder nach der Buße Geschäfte trieben, spricht er sich zurückhaltend aus, indem er unterscheidet zwischen ehrbarem und schimpflichem Erwerb, und den Büßer auf die Gefahren, die der Handel mit sich bringt, hinweist, da es schwer sei, daß im Verkehre zwischen Käufer und Verkäufer keine Sünde unterlaufe⁸⁵⁾. Kategorisch spricht er sich, die letzte Frage dieser Art beantwortend, aus⁸⁶⁾, indem er, was auch sonst wiederholt gesagt wurde, unter Bezugnahme auf die Worte des Apostels: „Kein Streiter Gottes verwickelt sich in weltliche Geschäfte“ erklärte, es widerspreche durchaus den kirchlichen Regeln, nach vollendeter Buße zur *militia saecularis* zurückzukehren⁸⁷⁾; denn keiner, der sich in den weltlichen Kriegsdienst verwickle, sei von den Schlingen des Teufels frei. Daß er an sich den Militärstand nicht verurteilen will, hat er, wie wir gesehen, an anderer Stelle ausgesprochen, insofern er dort sagt, daß auch der Kriegsdienst unschuldig sein könne. Aber es kam ihm hier darauf an, die damit verbundenen Gefahren zu betonen, weil verhütet werden sollte, daß derjenige, der schon einmal Buße getan, wieder in schwere Sünde fiel, da ihm ja, wie Siricius gerade mit Bezug auch hierauf erklärt hatte, ein weiteres *suffigium poenitendi* nicht mehr in Aussicht stand.

Aus all dem geht hervor, daß die mit der Buße verknüpften Folgen, von denen in den Quellen zum Teil vor dem vierten, ja vor dem fünften Jahrhundert nichts berichtet wird⁸⁸⁾, außerordentlich

85) Inqu. 11 l. c.

86) Inqu. 12 l. c.

87) Vgl. Göller, Studien 81.

88) Vgl. dazu Frank, Die Bußdisziplin der Kirche 664 ff., Poschmann 309. Über die Stellung des Orients und die Haltung des hl. Chrysostomus zur Frage der Unwiederholbarkeit vgl. Vacandard 108 f.: „La pénitence publique venait d'être abolie par son prédécesseur Nectaire. Les fidèles étaient en désarroi. Chrysostome ouvrit ses bras tout grands aux pécheurs même récidivistes. L'historien Socrate qui le rapporte s'étonne de tant de condescendance. Un concile d'évêques, ayant déclaré que la pénitence ne pouvait être accordée qu'une fois à ceux qui avaient péché après le baptême, Jean osa dire: Quand on aurait fait mille fois pénitence, on peut venir solliciter encore son pardon.“ Socrate ajoute que les amis du saint le reprirent de cette hardiesse et que Sisinnios, l'évêque novatien de Constantinople, écrivit tout un livre pour l'attaquer à ce sujet (Hist. eccl. VI c. 21). Les actes du concile ad Quercum notent pareillement que saint Jean Chrysostome fut accusé d'avoir dit à ses ouailles: „Si vous retombez dans le péché, faites de nouveau pénitence; chaque fois que vous péchez, venez à moi et je vous guérirai (Mansi Conc. III, 1145). Vgl. dazu Rauschen 185 u. 229 ff.

weittragend waren und das Bußproblem jener Zeit tatsächlich erst recht verwickelt gestalten. Die Schwierigkeiten, die sich daraus ergeben, wachsen ins Ungemessene, wenn man bedenkt, daß diese Folgen sich vielfach, wie ausdrücklich betont wird, über die Zeit der Buße hinaus erstreckten und tief in Handel und Wandel des täglichen Lebens nicht bloß eingriffen, sondern es direkt beeinträchtigen mußten.

Diese Wirkungen sind in Verbindung mit der Unwiederholbarkeit so schwerwiegend, daß wir uns nicht vorstellen können, wie unter diesen Umständen eine geordnete Seelsorge noch möglich war und wie überhaupt die Verteidigung der kirchlichen Vergabungsgewalt gegen ihre Leugner noch wirksam sein konnte, wenn sie unterschiedslos in allen Fällen, auch da, wo nur „leviora“, wie Innozenz I. sagte, oder solche Vergehen, die, wie Leo unterscheidet, nicht derart waren, daß der Pönitent befürchten mußte, dem weltlichen Richter in die Hände zu fallen, in Frage kamen. Den Mönchen war verboten, mit weltlichen Geschäften sich zu belasten, Handel zu treiben, in die Welt zurückzukehren, Kriegsdienste zu tun und zu heiraten⁸⁹⁾. Das sind genau dieselben Verpflichtungen wie bei den Pönitenten. Aber diese waren durch die Ordensregel und das Gelübde begründet. Nun wissen wir aus anderen Quellen, daß es eine Klasse von Pönitenten gab, die sich durch ein Gelübde zum Büsserstand verpflichteten⁹⁰⁾. Jedoch die große Masse zählte sicher nicht zu diesen. Es scheinen daher jene Folgen der Buße nur verständlich, wenn es sich um Pönitenten handelte, die, wie Augustinus sagte, schwere Verbrechen begangen hatten (*scelera commiserunt aut adulteria aut aliqua facta immania*), oder, wie zu derselben Zeit die erste Synode von Toledo (400) sich ausdrückte, „für Mord, für verschiedene (andere) Vergehen und sehr schwere Sünden öffentlich Buße taten“ Hier mag daran erinnert werden, daß Origenes schon sagte: „*In gravioribus enim criminibus semel tantum poenitentiae conceditur locus*“⁹¹⁾, und Leo selbst, ebenso wie später die

89) Vgl. die Zusammenstellung bei Hefele II, 951 f.

90) Vgl. über die Konversen Poschmann 280 ff.

91) In *Lev. Hom.* 15 c. 2. Vgl. dazu auch, daß Cyprian in ep. 4 den dort erwähnten Jungfrauen, die nach erfolgter Buße wieder zur Gemeinschaft zugelassen wurden, droht, daß sie beim Rückfall „*graviores censura eiciantur nec in ecclesiam postmodum tales facile recipiantur*.“ Die Möglichkeit der Wiederaufnahme war also doch nicht ganz ausgeschlossen. Vgl. dazu Vacandard 103, Batiffol 190 f., E. Schwartz 12.

Synode von Orleans (549), wie wir festgestellt haben, davor warnte, wegen leichter Verfehlungen den Ausschluß von der Kommunion zu verfügen. Wo es sich um Verbrechen, die auch das bürgerliche Strafrecht mit den schwersten Strafen belegte, und um Verbrecher, wie Götzendiener, Apostaten, Zauberer, Gotteslästerer, Mörder, Ehebrecher, Konkubinarier, Blutschänder, Räuber, Diebe und Betrüger handelte und großes Ärgernis erregt wurde, da begreift man das Prinzip der einmaligen Buße mit ihren schweren Folgen, nicht aber, wenn jemand wegen leichteren, weniger schweren und geheimen Sünden, die weder nach außen Ärgernis erregten, noch mit dem Stralkodex in Konflikt brachten, um Nachlassung bat.

Was nun diesen letzteren Punkt angeht, so haben wir die Vorsichtsmaßregeln Augustins kennen gelernt und von Leo I. gehört, daß er sein strenges Schweigegebot gerade damit begründete, daß nicht aller Sünden derart seien, daß sie deren Veröffentlichung nicht fürchten müßten. Bemerkenswert ist nun, daß gerade seit dem fünften Jahrhundert bis in das siebente hinein mehrfach die der Buße zu unterwerfenden schweren Vergehen gerade als solche gekennzeichnet werden, die auch die weltlichen Gesetze, wenn sie bekannt würden, strafen würden. Da ist zunächst Julianus Pomerius, der Lehrer des hl. Cäsarius von Arles, zu nennen, der, Augustin folgend, sagt: „Abgesehen von jenen Sünden, die so klein sind, daß sie nicht vermieden werden können, für deren Sühne wir täglich zu Gott rufen und sagen: Vergib uns unsere Schulden etc., sollen jene Vergehen gemieden werden, die, wenn sie bekannt würden, ihre Urheber dem menschlichen Gerichte überantworteten“⁹²). Nicht lange nachher sagte Fulgentius von Ruspe, die *minima peccata* würden durch das tägliche Gebet getilgt, die *criminalia peccata* durch die Buße. Man erkenne sie daran, daß die Hl. Schrift wie auch die weltlichen Gesetze sie strafen⁹³). Im *Poenitentiale Columbani* (B¹) steht eine Überschrift, die den gleichen Gedanken zum Ausdruck bringt: „De capitalibus primum criminibus, quae etiam legis animadversione plectuntur“⁹⁴). In der pseudo-cäsarianischen Homilia 17, die schon in Predigtsammlungen des siebenten Jahrhunderts steht, findet sich die Mahnung: „Nemo se circumveniat fratres: omnis

92) De vita contemplativa (M. 59, 411 ff), Göller, Studien 26.

93) De trinitate 12 (M. 65, 507), Poschmann 164 f.

94) Seebaß in Ztschr. f. KG. 14, 443. Göller, Das spanisch-westgot. Bußwesen 301.

homo, qui post baptismum mortalia crimina commiserit, hoc est homicidium, adulterium, furtum, falsum testimonium vel reliqua crimina perpetraverit, unde per legem mundanam mori poterat, si poenitentiam non egerit, eleemosynam iustam non fecerit, nunquam habebit viam aeternam, sed cum diabolo descendet in tormenta⁹⁵⁾. Diese Stellen werfen Licht auf die Beurteilung der schweren Vergehen auch in der folgenden Zeit, der wir uns im nächsten Kapitel zuwenden.

Hält man diese allgemeinen Gesichtspunkte, die die Wiederholbarkeit der Buße für die weniger schweren Vergehen nahelegen, mit den von Batiffol und unabhängig von ihm, aber gestützt auf Tixeront, zuletzt von Beßler vorgebrachten Argumenten zusammen, dann gewinnt man zunächst in der Tat den Eindruck, daß Leo eine wiederholbare, weniger schwere und, worauf besonders die oben gekennzeichnete Wiederaufnahme durch Fasten und Handauflegung im Schreiben an Rusticus von Narbonne hinweist, von der poenitentia publica verschiedene Buße ohne deren Folgen gekannt habe. Allein bei näherem Zusehen ergeben sich wieder eine Reihe von Bedenken. Wenn es, wie Beßler im Anschluß an Rauschen irrig meint, richtig wäre, daß Leo die öffentliche Buße auf die drei Kapitalvergehen, „sofern sie bekannt waren“, beschränkt habe und es sich sicher erweisen ließe, daß er in seinem Schreiben an Bischof Theodor von Fréjus ebenso wie in seinen Sermones in der Fastenzeit (bes. Sermo 43—45), wie Batiffol ausführt, bei seinen Mahnungen zur Buße und Vorbereitung auf Ostern nicht bloß auf die Wiederaufnahme der öffentlichen Büsser^{95a)}, sondern auch auf die kirchliche Rekonziliation der Gläubigen überhaupt abzielte, dann könnte das schwierige Problem als gelöst erscheinen. Allein das ist gerade das Bemerkenswerte, daß, so oft und so nachdrücklich er auch, wie besonders in Sermo 43, die Gläubigen und namentlich diejenigen, die „fast das ganze Jahr sorglos und sehr nachlässig vorüberziehen ließen“, zur Gewissensläuterung und Heiligung mahnt, diese Mahnungen doch nicht sicher auf eine private Kirchenbuße schließen lassen. Andererseits ist wieder nicht zu übersehen, daß ebenso wie Leo später auch Felix II. eine Wiederaufnahme ohne öffentliche Buße durch kirchliche Rekonziliation kennt. Wenden wir uns demgemäß, die weitere Erörterung des Problems zurückstellend, zunächst den folgenden Päpsten zu.

95) Göller l. c. 301. 95a) Vgl. oben 125.

Drittes Kapitel.

Päpstliche Bußbestimmungen
in der Zeit zwischen Leo I. und Gregor I.

Wie stark das Bewußtsein von der überragenden Stellung des römischen Bischofs auch in der Zeit nach Leo I. war¹⁾, zeigt das Schreiben, das die Bischöfe der Kirchenprovinz Tarragona an seinen Nachfolger Hilarus (461—468) richteten (ep. 13, 1). Sie erbitten sich Antwort „von da, wo nichts durch Irrtum, nichts durch Anmaßung, sondern alles mit reiflicher, hohepriesterlicher Überlegung angeordnet wird“. Der Patriarch Acacius von Konstantinopel beginnt seinen Brief an dessen Nachfolger Simplicius (468—483) mit dem Hinweis darauf, daß er nach dem Apostel (II Cor. 11, 28) die Sorge für alle Kirchen trage (ep. 8, 1). Simplicius selbst unterläßt es nicht, dem Kaiser Basiliscus gegenüber unter Hinweis auf Matth. 16, 18 zu betonen, daß bei den Nachfolgern dessen, dem der Herr die Sorge für die ganze Herde auferlegt habe und dessen Sentenz bei der Ausübung der Bindegewalt auch im Himmel nicht gelöst werden könne, die Norm der apostolischen Lehre stets dieselbe bleibe (ep. 3, 5). In welcher Weise die Binde- und Lösegewalt im Bußwesen der Kirche gehandhabt wurde, hat er in den spärlich noch vorhandenen Briefen so wenig wie sein Vorgänger ausgeführt. Hervorgehoben werden kann, daß Hilarus an dem bisher ausgesprochenen Grundsatz, daß Büsser (*hi qui ex poenitentibus sunt*) nicht zu den hl. Weihen zugelassen werden dürften (ep. 15, 2), festhielt und Simplicius den Patriarchen Acacius darauf aufmerksam machte, daß Petrus Mongus, „der sich seit langem als Genosse und Führer der Häretiker zeige“, nur durch eine den christlichen Regeln entsprechende Genugtuung (*per satisfactionem christianis regulis competentem*) wieder zur kirchlichen Gemeinschaft gelangen und deshalb nicht zum Gipfel der sacerdotalen Würde (*ad fastigium sacerdotalis dignitatis*) aufsteigen könne (ep. 18, 3). Das entsprach durchaus dem Satze Innozenz' I.: „*Nostra lex est Ecclesiae venientibus ab haereticis ... per manus impositionem laicam tantum tribuere communionem nec ex his aliquem in clericatus honorem vel exiguum subrogare*“ (ep. 17, 8). Dasselbe sagt auch Kanon 12 der Synode von Karthago (401) von Presbytern und Diakonen „*si ... graviore culpa convicti fuerint*“.

1) Die Briefe bei Thiel I, 126 ff. Vgl. Langen 113 ff., Grisar I, 323 ff.

Für das Bußwesen selbst fällt dann die wertvolle Notiz des *Liber pontificalis* (Duchesne 249) ins Gewicht, wonach Papst Simplicius an den Basiliken St. Peter, St. Paul und S. Lorenzo den Wochendienst für die Presbyter eingeführt habe, und zwar: „ut presbyteri manerent propter poenitentes et baptismum“. Wir erinnern uns hier an eine entsprechende Mitteilung des Papstbuches für die Zeit des Papstes Marcellus. Im vorliegenden Falle kann kein Zweifel daran bestehen, daß Simplicius den Presbytern eine bestimmte Aufgabe zuweist, ohne diese allerdings näher zu umschreiben. In der ersten Rezension dieses Textes heißt es: „propter baptismum et poenitentiam petentibus“. Die Presbyter mußten also, wie ähnlich auch später die Synode von Tarragona (516) c. 7 verfügte, jeweils eine Woche bereit stehen, und zwar wegen der Täuflinge und der Pönitenten, oder noch klarer wegen der um Taufe und Buße Bittenden. Worum handelt es sich hier? Wir haben bereits festgestellt, inwieweit zu Cyprians Zeit die Presbyter den Bischof während seiner Abwesenheit und in der Sedisvakanz bei der Wiederaufnahme der Gefallenen vertreten konnten. Im 4. Jahrhundert äußerten sich außer der Synode von Elvira (c. 32) zwei afrikanische Synoden dazu, deren Bestimmungen auch in dem sogenannten *Codex canonum ecclesiae Africanae* (c. 7, 43) Aufnahme fanden. Nach Kanon 4 der Synode von Karthago (390) durfte der Presbyter nach Befragung und im Auftrag des Bischofs, falls dieser abwesend war, die Rekonziliation dem, der in Gefahr darnach verlangte, erteilen. Die Leitung hatte also immer noch der Bischof in der Hand, wie wir auch aus der sehr wichtigen Bestimmung der Synode von Hippo (393) c. 30 ersehen: „Ut poenitentibus secundum differentiam peccatorum episcopi arbitrio poenitentiae tempora decernantur; et ut presbyter inconsulto episcopo non reconciliet poenitentem, nisi absentiae episcopi necessitate cogente. Cuiuscunque autem poenitentis publicum et vulgatissimum crimen est, quod universam ecclesiam commoverit, ante absidem manus ei imponatur“. Es ist bezeichnend, daß noch Pseudoisidor im 9. Jahrhundert unter Anlehnung an diesen Kanon in einer gefälschten Dekretale den Papst Damasus das Verbot aussprechen läßt, daß die Presbyter ebenso wie die Chorbischöfe keinen Pönitenten öffentlich in der Messe rekonzilieren und überhaupt keinem Pönitenten ohne Erlaubnis des Bischofs die Rekonziliation erteilen dürften (Hinschius 509). Die

erwähnten Canones werden, worauf schon Poschmann hingewiesen hat (c. 52 f.), dadurch beleuchtet, daß Augustin angesichts der Vandallengefahr Bischöfe und Kleriker vor der Flucht warnt mit der Begründung, daß gerade bei solchen Anlässen das Volk jeglichen Geschlechts und Alters in der Kirche zusammenströme „aliis baptismum flagitantibus, aliis reconciliationem, aliis etiam poenitentiae ipsius actionem“, und dann fragt: „Ubi si ministri desint, quantum exitium sequitur eos, qui de isto saeculo vel non regenerati exeunt velligati! . . . Si autem ministri adsunt, . . . omnibus subvenitur; alii baptizantur, alii reconciliantur, nulli Domini corporis communione fraudantur, omnes consolantur . . .“ (ep. 228, 9). Ähnlich ruft auch Viktor von Vita in seiner Schrift „De persecutione Vandolica“ (2, 11) aus: „Qui nobis poenitentiae munus collaturi sunt et reconciliationis indulgentia obstrictos peccatorum vinculis soluturi?“ Wir werden später sehen, daß auch Gregor der Große in zwei Fällen die Anstellung von Presbytern an verwaisten Kirchen verlangt, da sonst weder die Taufe noch die Buße für die Sterbenden (poenitentia decedentibus, Reg. I, 15) gespendet werden könnte. Aus all dem hat Poschmann (53) mit Recht geschlossen, daß auch die Verordnung des Papstes Simplicius, jedenfalls in erster Linie, auf die Buße in Krankheit und Gefahr abzielte. Andererseits soll nicht übersehen werden, daß, was gerade für die Verhältnisse in Rom wichtig ist, der hl. Hieronymus, wie ich in den „Analekten zur Bußgeschichte des 4. Jahrhunderts“ (60 ff.) gezeigt habe, „bei der Ausübung der Bußgewalt den Presbyter neben den Bischof stellt“, davon spricht, wie der Sünder sich auf die Stimme des Bischofs oder Presbyters wieder aufrichtet und dagegen eifert, daß es Bischöfe und Presbyter gäbe, die ihre Binde- und Lösegewalt mißbrauchten, ja geradezu sagt: „Quid enim facit, excepta ordinatione, episcopus, quod presbyter non faciat?“ So einseitig nun auch Hieronymus für die Presbyter Partei nimmt, so scheint er doch auch in der römischen Bußpraxis einen Anhaltspunkt dazu gehabt zu haben. Da auch Gregor I. später von den „sacerdotes minoris gradus, qui discutiendis peccatis delinquentium praesunt“ spricht (vgl. unten), so erscheint es nicht als ausgeschlossen, daß Simplicius an der angeführten Stelle nicht bloß die Buße der Sterbenden, sondern auch der übrigen Pönitenten insoweit im Auge hatte, als es sich dabei, wie schon Duchesne bei Marcellus annahm, um die vorbereitenden Akte durch die Presbyter handelte. Näheres läßt sich nicht feststellen.

In der Zeit unmittelbar nach Papst Simplicius, unter Felix II. (III.), lüftet sich wieder der Schleier, der über dem Bußgeheimnis liegt. Er hat zwar nur ein einziges Mal dazu Stellung genommen, aber seine Entscheidung ist um so bedeutender, als sie auf einer römischen Synode erfolgte und eine Bußinstitution berührte, die der römischen Kirche und dem Abendland an sich fremd und auch zu seiner Zeit im Orient, wenn auch nicht völlig abgeschafft, so doch praktisch nicht mehr von großer Bedeutung war: das sind die Bußstationen, deren man zur Zeit des hl. Basilius, der als erster die (I.) Klasse der Weinenden bezeugt, vier kannte: I. die Weinenden (*προσκλαίοντες*, flentes), II. die Hörenden (*ἀκροώμενοι*, audientes), III. die Liegenden (*ὑποπίπτοντες*, substrati, iacentes) und IV. die Mitstehenden (*συστάντες*, consistentes). Über Ursprung, Verbreitung und Ende dieser nicht im ganzen Osten, sondern nur in Kleinasien nachweisbaren Einrichtung, wovon uns zunächst der kanonische Brief des hl. Gregorius Thaumaturgus Kunde gibt und später die Synoden von Ancyra, Neocäsarea und Nicäa sowie Basilius und Gregor von Nyssa berichten, hat erstmals F. X. Funk größere Klarheit gegenüber der bis dahin bestehenden Unsicherheit geschaffen; andere haben seine Forschungen, zum Teil berichtigend, zum Teil ergänzend, weitergeführt. Funk zeigte vor allem, daß die erste Station der Weinenden erst in nachnicänischer Zeit hinzugekommen sein könne und das Abendland die ganze Institution im Altertum nicht gekannt habe. Gegenüber Einwendungen von anderer Seite kam H. Koch, das Quellenmaterial nochmals nachprüfend, zu dem gleichen Ergebnis, indem er insbesondere auch darlegte, daß es in der westlichen Kirche dementsprechend auch keine Büsserentlassung gegeben habe. E. Schwartz hat dann eingehend das Verhältnis der Bußstufen und der Katechumenatsklassen untersucht und damit, vielfach neue Gesichtspunkte vortragend, auch eine Darstellung des ältesten Bußwesens überhaupt verbunden. Er findet die Bußstufen schon bei Origenes angedeutet und ist der Auffassung, daß durch die Maßnahme des Nectarius von Konstantinopel zwar das öffentliche Bekenntnis, nicht aber die öffentliche Buße, die mitsamt den Stationen als rechtliche Institution fortbestanden habe, nicht aufgehoben worden sei ^{1a}).

1a) Vgl. F. X. Funk, Die Bußstationen im christl. Altertum, in: Kirchengesch. Abhandlungen I (Paderborn 1897) 182 ff. H. Koch, Die Büsserentlassung in der

So gewiß es nun ist, daß im Bußwesen der abendländischen Kirche bis in die Zeit Leos des Großen nirgends von den Bußstationen die Rede ist, was besonders deutlich bei den Canones von Elvira und Arles hervortritt, so ist es doch sehr bemerkenswert und für die Bußgeschichte der folgenden Zeit nicht ohne Bedeutung, daß seit der Mitte des fünften Jahrhunderts mehrere Synoden des Westens für einzelne schwere Vergehen Bußbestimmungen in Anlehnung an die östlichen Synoden vor allem von Ancyra und Nicäa und deren Bußstationen erlassen haben. Läßt nun auch die Fassung dieser auf ältere lateinische Übersetzungen zurückgehenden Bestimmungen erkennen, daß es sich bei Anwendung der Bußstufen, nicht um eine von alters her überkommene, sondern eine von außen übernommene Einrichtung handelte, so ist doch andererseits deutlich zu erkennen, daß diese Übernahme keine rein mechanische war, sondern die Absicht bestand, feste Normen in dieser Richtung aufzustellen. Das Bußwesen erhielt damit im Abendland in einzelnen Fällen eine neue Prägung. Das zeigt besonders die Entscheidung der erwähnten römischen Synode unter Felix II. Aber auch vorher hatte man schon auf die nicänischen Bußcanones mit ihren Bußstufen Bezug genommen, und zwar auf der zweiten Synode von Arles (442 oder 452). Zum Verständnis dieser und anderer Bußbestimmungen der folgenden Zeit wird es sich empfehlen, kurz die älteren Versionen der nicänischen und ancyranischen Canones im Anschluß an Maassens und Turners Bearbeitung²⁾ in Erinnerung zu bringen.

Es kommen besonders in Frage für Nicäa: 1. Die Version des Bischofs Cäcilianus von Karthago, der selbst auf dem Konzil von Nicäa anwesend war und eine Version der Canones von dort mitnahm, die in den Akten des karthagischen Konzils von 419 erhalten ist³⁾; 2. die gallisch-spanische Version, die bereits nach den Feststellungen Maassens von der zweiten Synode von Arles benützt ist⁴⁾ und auch

abendl. Kirche, in: Tüb. Quartalschrift 82 (1900) 481 ff., derselbe, Der Büsserplatz im Abendl. ebda. 85 (1903) 254 ff., hier Stellung genommen zu Batiffol, La missa paenitentium en Occident, in: Bulletin de litt. eccl. (1902) 5 ff.; dazu Batiffol, Études 145 ff.; E. S c h w a r t z, Bußstufen u. Katechumenatsklassen (Straßburg 1911); Rauschen 198 ff., Poschmann 31 ff.

2) Maassen, Geschichte der Quellen und Lit. des can. Rechts I (Graz 1870) 8 ff.; Turner, Ecclesiae occidentalis monumenta iuris antiquissima I, 2 (Oxonii 1904) 128—129 u. 212—213.

3) Text bei Maassen 903 ff. Turner 128.

4) Text l. c. 910 ff. Turner 212.

der spanischen Synode von Lerida (546) vorlag; 3. die Abbreviation des Rufinus in seiner Fortsetzung der Kirchengeschichte des Eusebius⁵⁾, die ebenso wie auch 4. die gallische Version⁶⁾ der Synode von Arles vorgelegen hat. Daneben seien zugleich für die Synoden von Ancyra und Neocäsarea noch hervorgehoben: 5. Die sogenannte isidorische Version in ihrer älteren Gestalt^{6a)} und die Sammlung des Dionysius Exiguus⁷⁾.

Fassen wir zunächst, bevor wir zur Besprechung der römischen Synode übergehen, das zweite Konzil von Arles ins Auge, so sei hervorgehoben, daß darin mehrere Canones der Synoden von Orange (441) und Vaison (442) aufgenommen sind. Sie fällt also nach dieser Zeit. Die Verfügung, die wir im Auge haben, betrifft, was für diese Zeit auffallen muß, die Frage der Glaubensverleugnung in der Verfolgung⁸⁾. Die Synode wird ihre Gründe jedenfalls dazu gehabt haben, wenn wir sie auch nicht mehr feststellen können. Sie verfügte (c. 10), unter Berufung auf c. 11 der Synode von Nicäa, daß diejenigen, die freiwillig ohne Zwang den Glauben verleugnet hätten, fünf Jahre unter den Katechumenen zubringen sollten und zwei Jahre unter den „communicantes“, jedoch so, daß sie unter den Pönitenten (stehend) die Kommunion vorher nicht nehmen dürften. Dazu kam die weitere Bestimmung (c. 11): Diejenigen, die nicht freiwillig geopfert hatten⁹⁾, sondern durch Qualen zum Opfern gebracht worden waren, sollten nur zwei Jahre unter den Katechumenen zubringen, jedoch drei Jahre inmitten der Pönitenten vom Empfang der Kommunion suspendiert sein. Sieht man hier näher zu, so ergibt sich, daß nicht von einer Gleichsetzung des hier genannten c. 10 mit dem entsprechenden Kanon von Nicäa, sondern nur von einer Angleichung an denselben die Rede sein kann. Der Text der Synode lautete (c. 11): ὅσοι οὖν γνησίως μεταμέλονται, τρία ἔτη ἐν ἀκροωμένοις ποιήσουσιν οἱ πιστοὶ, καὶ ἑπτὰ ἔτη ὑποπεσοῦνται· δύο δὲ ἔτη χωρὶς προσφορᾶς κοινωνήσουσι τῷ λαῷ τῶν

5) Hist. eccl. I 6 (M. 21, 474). Turner l. c.

6) Maassen 914 ff. Turner 212. Dazu drei andere Versionen bei Turner 212—213.

6a) L. c. 924 ff.

7) Migne 67, 939 ff. Zu Dionysius exiguus vgl. auch E. Schwarz, Acta conciliorum oec. IV, 2 (914) XVII f. u. 196 ff.

8) c. 10: De his, qui in persecutione praevaricati sunt, si voluntarie fidem negaverint, hoc de eis Nicaena synodus statuit, Mansi VII 879.

9) L. c. 11: Si qui vero dolore victi et pondere persecutionis negare vel sacrificare compulsi sunt ...

προσευχῶν. Während nun die gallische Version ἐν ἀκρωμένοις mit „inter catecuminos“¹⁰⁾ wiedergibt, im übrigen sich aber ziemlich genau an den griechischen Wortlaut zu halten sucht, und »ὑποπεσοῦνται« mit „subiacebunt“ übersetzt, bringt die gallisch-spanische Version einen ganz neuen Gedanken hinein und hält sich auch sonst nicht an den Wortlaut, insofern es hier heißt: „Igitur, qui ex caticuminis lapsi ex animo penitentiam gerunt, triennio nec inter caticuminos orent; qui ex baptizatis, septem annis inter caticuminos orent et duos inter baptizatos et postea moderatione et clementia Christi^{10a)} fidelibus in oblacione et eucharistia communicent“. Hier wird also unterschieden zwischen gefallenen Katechumenen, auf die die ersten 3 Jahre bezogen werden, und gefallenen Getauften. Bessere Anhaltspunkte bietet im Zusammenhang hiermit die Übersetzung Rufins, die ebenfalls statt sieben nur fünf Jahre für die „inter catechumenos“ Stehenden erwähnt, und, wie schon Hefele (300) angeführt hat, von der Synode zu Arles benützt wurde. Die Übersetzung lautet hier (I, 6 c. 12): „Et si absque tormentis in persecutionibus lapsi sunt et ex corde agunt poenitentiam, quinque annos inter catechumenos faciant, et duobus annis post hoc fidelibus tantum in oratione iungantur; et ita postmodum suscipiantur“ (M. 21, 474). Von einer direkten Abhängigkeit kann aber nicht die Rede sein, wie der lateinische Text von Arles zeigt: „ut quinque annos inter catechumenos exigant et duobus inter communicantes, ita ut communionem inter poenitentes non praesumant“. Übereinstimmend erwähnen beide nur zwei Stufen, indem sie diejenige der ὑποπίπτοντες (substrati) übergehen und für die Versetzung unter die catechumeni bzw. audientes nur fünf Jahre, nicht sieben vorschreiben. Was die Unterschiede angeht, so ist besonders bei Arles der Zusatz „inter poenitentes“ bemerkenswert, der hier mit der letzten Nicänischen Stufe in Verbindung gebracht wird und zeigt, daß die Synode den Kanon von Nicäa bewußt den abendländischen Verhältnissen anpaßte, wo es keine Stationen, wohl aber neben den Pönitenten Katechumenen gab und kein Büsser die Kommunion empfangen konnte, solange er „inter poenitentes“ stand. Durch Versetzung in die Reihe der Katechumenen die man, wie besonders Ambrosius und Augustinus zeigen, auch als „audientes“ bezeichnete, schuf man erstmals also eine Vor-

10) Maassen 919.

10a) Statt: episcopi.

stufe, speziell für die Glaubensverleugner, die erst von hier aus in die Reihe der Pönitenten aufgenommen wurden. Wenn dann die hiefür bestimmte Zeit abgelaufen war, konnten sie die Kommunion empfangen. Daher der Zusatz: „In potestate tamen vel arbitrio sit episcopi, ut si eos ex animo errorem deflere et agere poenitentiam viderit, ad communionem pro ecclesiastica humanitate suscipiat“. Auch hier merkt man die selbständige Hand des Redaktors und die Abstimmung auf die westliche Bußpraxis heraus.

Was den Kanon 11 der Synode von Arles angeht, so lehnt er sich an die Synode von Ancyra an ¹¹⁾. Dort ist (c. 4) die Rede von denen, die zum Opfern gezwungen wurden und an den Opfermahlzeiten teilnahmen. Wenn sie gleichgiltig sich verhielten und keinen Widerwillen zeigten, sollten sie ein Jahr unter den audientes (ἀκροᾶσθαι), drei Jahre unter den substrati (ὑποπεσεῖν) sein und zwei Jahre nur am Gebet teilnehmen und dann zur Vollendung (Eucharistie) gelangen ¹²⁾. — In unserem Falle heißt es (c. 11): „duobus annis inter catechumenos, triennio inter poenitentes habeantur a communione suspensi“. Die Zahl der Jahre stimmt auch hier nicht, abgesehen davon, daß in c. 4 zu Ancyra von drei Stufen die Rede ist. Die isidorische Version übersetzt diesen: „placuit eos inter audientes uno anno constitui, triennio vero submittere se paenitentiae ita, ut per biennium oratione tantummodo communicent et tunc perveniant ad perfectum“. Die unmittelbare Grundlage konnte hienach auch sie nicht für Arles bilden.

Aus dieser Gegenüberstellung der Texte ergibt sich nun mit aller Deutlichkeit, daß sich die Synode von Arles zwar an Nicäa und Ancyra anschloß, aber nicht alle Stufen wiedergab und soweit sie sie anführte, in ihrem ursprünglichen Sinne nicht mehr wertete. Es ergeben sich daraus auch noch weitere Folgen, die schon Funk gezogen hat, vor allem die, daß man die Bußstationen im Westen

11) Vgl. Funk 124, Anm. 2. Hefele I 225 f. Der Text bei Turner (213) beginnt: Ut si qui absque ...

12) Gaben sie aber ihren Widerwillen durch Anlegen von Trauerkleidern und Weinen während des Gelages kund, dann sollten sie nach dreijähriger substratio ohne Teilnahme am Opfer aufgenommen werden (χωρίς προσφορᾶς); hatten sie aber nicht gegessen, dann sollten sie nur zwei Jahre unter den substrati sein, im dritten aber zur Gemeinschaft, jedoch ebenfalls „ohne Opfer“ zugelassen werden, um im vierten die Vollendung zu empfangen.

überhaupt nicht kannte. Sind zwar die ἀκροώμενοι im einzelnen Versionen mit audientes richtig wiedergegeben, so zeigt bei anderen die Übersetzung dieses Wortes mit catechumeni, daß man von einer entsprechenden Bußstation der audientes nichts wußte und sie deshalb mit den Katechumenen zusammenbrachte; von den ὑποπεσοῦντες hatte man vollends keine richtige Vorstellung; nirgends findet sich der entsprechende lateinische Ausdruck „substrati“, wie man auch für die συστάντες kein den Sinn wiedergebendes Wort wählte. Charakteristisch ist hierfür besonders die älteste gleichzeitige Übersetzung des 11. Kanons von Nicäa durch Cäcilian von Karthago¹³⁾: „Sie ergo ex corde (ordine) poeniteant, triennio inter audientes sint, qui lapsi fuerint baptizati (οἱ πιστοί), et septem annis sub manibus, duobus autem annis non offerant oblationes (χωρὶς προσφορᾶς), sed solum communicent orationibus populi.“ Die Hauptcrux bildete immer das ὑποπίπτειν, die ὑπόπτωσις, die ὑποπίπτοντες, (ὑποπεσόντες). Bei Cäcilian lesen wir „sub manibus“; in c. 12 drückt er sich allerdings deutlicher aus, indem er übersetzt: „subiecti sint manibus sacerdotum“. Diese Übersetzung sucht einigermaßen dem ὑποπιπτέτωσαν gerecht zu werden, es ist aber kein genau entsprechender Ausdruck. Andererseits scheint es aber mehr als eine bloße Beschreibung, wie Funk meint, zu sein. Cäcilian legte vielmehr in das ὑποπίπτειν eine Vorstellung des abendländischen Bußwesens hinein und deutet damit an, daß schon zur Zeit des Konzils von Nicäa, an dem er teilnahm, die später in der Statuta ecclesiae antiqua (c. 80) und sonst bezeugte Praxis, die Pönitenten (besonders während der Fastenzeit) der Handauflegung der Priester zu unterstellen, was auch später (589) die dritte Synode von Toledo (c. 11) bezeugt, in Afrika in Übung war. Die gallische Version übersetzt¹⁴⁾: subiacebunt bzw. subiaceant. Die gallisch-spanische Version umgeht beide Male die substrati¹⁵⁾. Die isidorische Version läßt in beiden Fällen diese „inter paenitentes“ sein. Bei der Übersetzung der Canones von Ancyra setzt sie (c. 4) für ὑποπεσεῖν: submittere se poenitentiae“ und spricht (c. 5) von „succumbant poenitentiae“

13) Maassen 907.

14) Vgl. die Interpr. prisca: septem annis prostrati iacebunt (Turner 129).

15) Daß diese Version zwischen gefallenen Katechumenen und gefallenen Getauften unterscheidet, letzteren aber nur zwei Stationen zuweist, ist für die Beurteilung der beiden Bußstufen in Arles wohl in Anschlag zu bringen. Wie kam aber Rufin in seiner Übersetzung des Kanons 11 von Nicäa zu seiner merkwürdigen Formulierung?

oder von „poenitentiae subici“¹⁶⁾. Ähnliche Umschreibungen finden sich auch in der Version des Dionysius Exiguus, die aber für unsere Untersuchungen hier nicht in Frage kommt¹⁷⁾.

Wie man nun aber auch das Verhältnis der beiden Canones von Arles zu den entsprechenden Nicänischen beurteilen mag, so ergibt sich doch daraus, daß man damit im Bußwesen des Abendlandes, wo man zwar einen Ausschluß von der Kommunion und bei besonders schweren Vergehen und hartnäckigem Festhalten am Laster, worauf besonders Julianus Pomerius dringt, einen Ausschluß aus der Gemeinschaft und dem Verkehr mit den Gläubigen, aber nur eine Art von Büßern, die ihren bestimmten Platz in der Kirche hatten, kannte¹⁸⁾, eine Neuerung einführte. Wer den Glauben verleugnet hatte, der konnte erst, nachdem er eine Zeitlang unter den Katechumenen, die nur am lehrhaften Gottesdienst, nicht aber am Gebete der Gläubigen teilnehmen durften, zugebracht hatte, unter die übrigen Pönitenten eingereiht werden, die von jeher am Gebet teilnahmen, aber nicht opfern und kommunizieren durften. Es ist besonders zu unterstreichen, daß es sich um Glaubensverleugnung, also um das wichtigste Kapitalvergehen handelte, für das noch Siricius, ohne allerdings von zwei Stufen zu reden, den Ausschluß von der Kommunion bis zum Lebensende festgesetzt hatte, während die Synode von Arles im schlimmsten Falle diese Pönitenten schon nach sieben Jahren zur Kommunion wieder zuließ, aber diese Buße durch eine Vorstufe verschärfte. Ob diese Vorschrift lange in der Praxis anhielt? Auffallen muß, daß Cäsarius von Arles zwar wiederholt von dem Hinausstoßen aus der Kirche und dem Verkehr mit den Gläubigen, nicht aber von der Einreihung in die Katechumenen (audientes) spricht. Andererseits ist nicht zu übersehen, daß auch sonst ähnliche Konzilerlasse erschienen, und dazu gehört vor allem der schon erwähnte Beschluß der Synode von Rom unter Felix II. (III.), der zwar ein verwandtes Vergehen, jedoch nicht die Glaubensverleugnung gegenüber dem Heidentum, sondern den Abfall zur Häresie und die Wiedertaufe durch die Häretiker betraf.

16) Funk 193.

17) L. c. 193: „omni contritione se deiciant, in afflictione permanent“, oder er gebraucht für ὑπόπτωσις einfach poenitentia.

18) Vgl. unten.

Papst Felix II. (III.)¹⁹⁾, bekannt durch sein energisches Vorgehen in den monophysitischen Wirren gegen den Patriarchen Acacius von Konstantinopel, der, das Henotikon des Kaisers Zeno (482) propagierend, exkommuniziert wurde und infolgedessen das erste Schisma zwischen Orient und Okzident (484) begründete, nahm sich besonders auch der afrikansichen Kirche, die in der Verfolgung des Vandalenkönigs Hunerich schwer gelitten hatte, an. Viele von den Katholiken waren in der Verfolgung zum Arianismus teils freiwillig, teils durch Zwang oder Furcht bestimmt, abgefallen. Als nun nach dem Tode Hunerichs (485) die Verfolgung aufhörte und sein Nachfolger Guntamund die Katholiken aus der Verbannung zurückrief, da baten viele der Abgefallenen um Wiederaufnahme in die Kirche. Zur Regelung der Frage nun, unter welchen Bedingungen die Aufnahme erfolgen könne, berief Felix eine Lateransynode im Frühjahr 487, die unter Vorsitz des Papstes in Anwesenheit von 39 italienischen und 4 afrikanischen Bischöfen am 13. März tagte²⁰⁾. Nach Eröffnung der Synode erklärte der Papst, daß leider auch Bischöfe, Priester und Diakone abgefallen seien und die arianische Wiedertaufe empfangen hätten, und ließ nun seine Meinung über die Bedingungen der Wiederaufnahme der Gefallenen durch den Diakon Anastasius vorlesen, zu denen die Synode ihre Zustimmung sofort aussprach. Felix unterschied drei Klassen von Abgefallenen: 1. Die Mitglieder des Klerus, nämlich Bischöfe, Priester und Diakone; 2. die übrigen Kleriker, Mönche, Gottgeweihten und Laien; 3. die noch unreifen Kinder. Wir besprechen zunächst die zweite Gruppe. Es sollen hier die Bestimmungen des Konzils von Nicäa eingehalten werden und demgemäß²¹⁾ „diejenigen, die ohne jeden Zwang, ohne Furcht und Gefahr sich in gottloser Weise den Häretikern zur Wiedertaufe überantwortet haben, sofern sie von Herzen reuig sind, drei Jahre unter den Hörenden sein, sieben Jahre aber unter den Büßern den Händen der Priester unterstehen; zwei weitere Jahre hindurch dürfen sie in keiner Weise Oblationen darbringen, sondern sich nur im Gebet mit den Laien vereinigen. Sie sollen

19) Zur Geschichte Felix' II (III) vgl. auch Langen II, 140 ff; Grisar 326 ff. Zur Bußgeschichte A. Lagarde, La pénitence dans les églises d'Italie: Revue de l'histoire des religions 92 (1925) 146, Langen 150 ff., B. Poschmann 31 ff., 182 f.

20) Thiel, Epistolae Rom. pontif. I (Brunsbergae 1867) 259 ff.

21) c. III, Thiel 263.

sich nicht schämen, ihren Nacken vor Gott zu beugen, da sie sich nicht fürchteten, ihn zu verleugnen. Falls ihnen aber, da sie ja sterblich sind, innerhalb der vorgeschriebenen Zeitgrenze das Ende des Lebens drohen sollte, muß man dem, der darum bittet, zu Hilfe kommen und soll entweder vom Bischof, der die Buße ihm erteilt hat, oder von einem anderen, der jedoch festzustellen hat, daß sie erteilt ist, oder in gleicher Weise von einem Presbyter dem aus der Welt Scheidenden das Viaticum gewährt werden (*non negetur*).“ Es ist beachtenswert, daß diese Bestimmung sich viel enger als die Synode von Arles an den 11. Kanon von Nicäa anlehnt, insofern auch hier drei Stufen mit der entsprechenden Zahl von Jahren unterschieden werden. Aber wie dort sind auch hier unter den *audientes* gemäß dem westlichen Sprachgebrauch die Katechumenen zu verstehen, die ausdrücklich von den *poenitentes* unterschieden werden. Das griechische *ὑποπεσοῦνται* wird erklärend umschrieben und wiedergegeben mit dem Satz: „*subiaceant inter poenitentes manibus sacerdotum*“. Das entspricht der Übersetzung dieses Wortes in c. 12 der Version Cäcilians²²⁾: „*subiecti sint manibus sacerdotum*“, nur daß hier die auch von Arles — allerdings in anderem Zusammenhang — angeführten Worte „*inter poenitentes*“ fehlen, die nur in der isidorischen Version stehen, wo das griechische Wort übersetzt ist mit: „*constituantur inter poenitentes*“, während die gallische Version dafür „*subiacebunt*“ setzt. Mit dem Zusatz „*inter poenitentes*“ akkomodierte Felix den Nicänischen Kanon an die abendländische Bußpraxis, die nur Pönitenten ohne

22) Keine der anderen lateinischen Übersetzungen stimmt wörtlich mit derjenigen des römischen Konzils überein. Sollte nicht die „*Versio prisca*“ ihr zugrunde liegen? Am nächsten kommt ihr die Übersetzung Cäcilians, was folgende Gegenüberstellung, zu der noch die gallische Version hinzugenommen sei, zeigt.

Felix II (III).

Si tamen eos ex corde paeniteat, tribus annis inter *audientes* sint, (hier fehlt die Übersetzung von *πιστοί*), septem vero annis *subiaceant inter poenitentes manibus sacerdotum*, duobus etiam oblationes modis omnibus non sinantur offerre, sed tantummodo popularibus in oratione socientur.

Version Caecilians.

Si ergo ex corde (ordine) paeniteant, triennio inter *audientes* sint, qui lapsi fuerint baptizati, et septem annis sub manibus, [cf. c. 12: *subiecti sint manibus sacerdotum*], duobus autem annis non offerant oblationes, sed solum communicent orationibus populi.

Gallische Version.

Quicumque igitur ex animo paenitentiam egerunt, triennium inter catechuminos faciant fideles, septem annis *subiacebunt*, biennio vero sine oblatione communicabunt in orationibus plebi.

Stufen kannte. Er fügte aber noch eine dritte Station, entsprechend dem Nicänum hinzu. Der Sinn dieser kann nur der sein, daß sie in den beiden letzten Jahren nicht mehr „inter poenitentes“ die Handauflegung empfangen, sondern den übrigen Gläubigen beim Gebet zugesellt wurden, ohne jedoch opfern und kommunizieren zu können. Man erinnert sich hier der Bestimmung des Papstes Siricius, wonach die Rückfälligen am Gebet und der Feier der heiligen Geheimnisse mit den Gläubigen teilnehmen durften, jedoch vom Gastmahl des Herrn ausgeschlossen sein sollten. Felix übernahm also in diesem außerordentlichen Fall die Bestimmungen des Nicänums mit den entsprechenden Bußstationen. Daß er sie nicht rein mechanisch anwandte, worauf schon von anderer Seite hingewiesen wurde²³⁾, ergibt die Art und Weise, wie er sie übernahm, indem er sie bewußt den abendländischen Verhältnissen entsprechend modifizierte, ohne übrigens ihren ursprünglichen Sinn völlig zu verschleiern. Deutlich treten die hier genannten Büsser neben den übrigen Pönitenten hervor; zugleich erfahren wir, daß diese letzteren einen besonderen Platz in der Kirche hatten und der Handauflegung der Priester unterstanden. Was das Vergehen angeht, so ist hervorzuheben, daß es sich auch hier wieder um Glaubensabfall und Glaubensverleugnung handelte, und zwar, wie die weiteren Bestimmungen zeigen, in verschiedenen Abstufungen.

Außerordentlich streng sind die Bestimmungen der römischen Synode gegen die Bischöfe, Priester und Diakone. Diese müssen, „falls sie zur Einsicht gelangen (resipiscunt), bis zum Ende ihres Lebens in der Buße verharren (in poenitentia iacere) und dürfen nicht nur nicht an dem Gebete der Gläubigen, sondern nicht einmal an dem der Katechumenen teilnehmen; erst im Todesfall können sie die Laienkommunion empfangen“^{23a)}. Wie wir von Leo dem Großen wissen, durften Geistliche die Handauflegung der Buße nicht empfangen und, wie seit Siricius immer wieder hervorgehoben wird, der Kirchenbuße nicht unterstellt werden, vielmehr war für sie eine *secessio privata* bestimmt. Wenn also doch von einer Buße die Rede ist, so handelte es sich hier nicht um die (öffentliche) Kirchenbuße; vielmehr sollte damit gesagt sein, daß sie in aller

23) Poschmann 30 f.

23a) Es ist zu beachten, daß nachher in Kap. IV, 8 von diesen gesagt wird: „quos solo mortis suae tempore reconciliandos iam diximus.“ Mit der *communio laica* erhalten sie also die Rekonziliation.

Zurückgezogenheit ein Büsserleben führen müßten, um am Ende zur Kommunion zugelassen zu werden. Daß sie selbst hinter die Rückfälligen zurückgesetzt wurden und überhaupt an keinem Gottesdienst teilnehmen durften²⁴⁾, klingt für uns heute sehr befremdlich. Aber die Bestimmung lautet nun einmal so, und daran ist nichts zu ändern.

Die Synode berührt weiter die Frage, wie diejenigen Kleriker, Mönche, Nonnen und Laien behandelt werden sollten, „die nachweislich unter dem Zwang von Gewalt oder (drohenden) Gefahren die Taufe bei den Häretikern wiederholten oder die behaupteten, infolge irgend einer Überlistung von der Schuld dieser Untat nicht betroffen zu sein“²⁵⁾. Es wurde bestimmt, daß sie drei Jahre hindurch in der Buße verharren und dann durch Handauflegung zur Teilnahme am Sakramente wieder aufgenommen werden sollten. Dieser Fall erinnert uns daran, daß die gleiche Frage schon einmal von Leo I. beantwortet worden ist²⁶⁾. Der Bischof Nicetas von Aquileja (ep. 159) hatte sich wegen der Behandlung der aus Furcht oder Zwang von den Häretikern Wiedergetauften, die nachher erkannten, daß sie sich gegen ihren Glaubenseid verfehlt hätten, an ihn gewandt. Er entschied, daß sie nur durch das Heilmittel der Buße und die bischöfliche Handauflegung in die Gemeinschaft wieder aufgenommen werden könnten. Bei Bestimmung der Bußzeit sei auf den Eifer der Bekehrten, das Alter, drohende Gefahr und Krankheit Rücksicht zu nehmen. Sie wird also dem Bischof überlassen, während Felix drei Jahre ohne Einschränkung festsetzte.

Vielleicht liegt hier eine Annäherung an den fünften Kanon der Synode von Ancyra vor²⁷⁾. Hier wird nämlich bestimmt, daß diejenigen, die zu heidnischen Opfermahlzeiten gezwungen wurden, aber nur anwesend waren und nicht aßen, nach drei Jahren, nachdem sie zwei Jahre substrati gewesen und ein weiteres Jahr an der Gemeinschaft ohne Opfer teilgenommen, zur Vollendung, d. h. zur Kommunion wieder zugelassen werden sollten.

An vierter Stelle sind die noch unreifen wiedergetauften Knaben und Mädchen, denen die Unwissenheit ihres Alters zugute komme,

24) Vgl. oben.

25) Thiel 264, IV, 8: qui aliquo commento huius se facinoris piaculis dixerint non teneri.

26) Vgl. oben.

27) Hefele I, 226.

zu nennen. Ihnen ist, sagt die Synode, nachdem sie eine Zeitlang unter der Handauflegung behalten worden, die Kommunion zu spenden ^{27a}). Man soll die Buße derer nicht abwarten, die das Gericht (censura) von der Bestrafung ausnimmt. Das ist aus Vorsicht von uns angeordnet, damit diese nicht — quibus in terreni labe contagii plus minusve restat ad vitam — noch während ihrer Bußzeit vielleicht etwas tun, was (wiederum) der Buße bedürfte“. Hinter dieser Befürchtung steckt ohne Zweifel der Gedanke, daß die Kirchenbuße in der üblichen Form nicht ein zweites Mal übernommen werden durfte, weshalb ja die Jugendlichen, wie wir schon festgestellt haben, nicht leicht zur Buße zugelassen werden sollten. Wichtig ist nun aber, daß, obwohl eine Bußauflage in diesem Falle nicht vorgeschrieben wurde, die Wiederezulassung zur Kommunion doch erst nach erteilter Handauflegung des Bischofs erfolgte.

Von den weiteren Bestimmungen der Synode sei noch hervorgehoben die Vorschrift ²⁸), daß derjenige, der, von den Ärzten aufgegeben oder durch evidente Todesindizien bedrückt ²⁹), die Kommunion empfangen hatte, im Falle der Genesung entsprechend der Anordnung der nicänischen Canones bis nach Ablauf der vorgeschriebenen Zeit bloß am Gebete (nicht aber an der Kommunion) teilnehmen durfte ³⁰). Den Bischöfen und Presbytern wird eingeschärft, keinen Pönitenten oder der Hand des Priesters Unterworfenen oder sich als rekonziliert Vorgehenden aus einer anderen Stadt oder Diözese ohne ein Zeugnis und Schreiben (litteris) seines Bischofs oder Presbyters in ihrer Stadt oder Parochie aufzunehmen. Diese letztere Bestimmung scheint ebenfalls einen Unterschied statuieren zu wollen zwischen dem poenitens und dem sub manu sacerdotis positus ³¹). Jedenfalls ergeben sich aus den Beschlüssen

27a) „Aliquamdiu sub manus impositione detentis reddenda est communio.“

28) L. c. c. IV, 1, Thiel 264; dazu c. 13 von Nicäa.

29) „Despectus (desperatus) a medicis aut evidentibus mortis indiciiis pressus.“

30) „Ut habeatur inter eos, qui in oratione sola communicant, donec impleatur spatium temporis eisdem praestitutum.“ Im c. 13 von Nicäa wird gesagt: ὁ ἐπίσκοπος μετὰ δοκιμασίας ἐπιδότηω; der Bischof soll also jedem, der im Sterben lag und nach der Eucharistie verlangte, diese „mit gehöriger Prüfung“ erteilen; von dem spatium temporis der Genesenden ist hier nicht die Rede.

31) Nur kurz sei darauf hingewiesen, daß auch die Katechumenen (IV, 7, Thiel 264), die sich „sub tali professione“ von den Häretikern haben taufen lassen, nicht übergangen wurden, „quia non est causa dissimilis“; auf sie sollte der Kanon 14 der Synode von Nicäa Anwendung finden, der mit folgenden Worten wiedergegeben wird: „tribus annis inter audientes sint et postea cum catechuminis

der römischen Synode unter Felix II. drei verschiedene Arten im Bußverfahren gegen die vom Glauben zur Häresie Abgefallenen und dort Wiedergetauften. Es wird gesprochen von denen, die entsprechend der Vorschrift des Konzils von Nicäa, dessen drei Bußstufen in modifizierter Form übernommen werden, für ihr Vergehen büßen mußten, ferner von den eigentlichen Pönitenten und schließlich von jenen, die überhaupt keine Buße erhielten, sondern nur eine Zeitlang die Handauflegung empfangen und dann zur Kommunion zugelassen wurden. Wie ist diese Handauflegung zu beurteilen? War sie mit einem Gebet verbunden und wurde sie als Lossprechung aufgefaßt? Wie stehen hier vor der gleichen Frage wie bei der schon erwähnten Entscheidung Leos I. gegenüber jenen Jugendlichen, die als Kinder in Gefangenschaft geraten waren und an den Opfermahlzeiten der Heiden teilgenommen, aber selbst nicht geopfert, kein Unzucht begangen oder Mord verübt hatten, was nur durch öffentliche Buße gesühnt werden konnte; nur daß der Papst

permittantur orare, per manus impositionem communionis catholicae gratiam recepturi.“ Der griechische Text lautet: *περὶ τῶν κατηχομένων καὶ παραπεσόντων ἔδοξε . . . ὥστε τριῶν ἐτῶν αὐτοῦς ἀκρωμένους μόνον, μετὰ ταῦτα εὐχεσθαι μετὰ τῶν κατηχομένων.* Von der Aufnahme durch die Handauflegung ist hier nicht die Rede. Schon vorher c. 2 (Thiel 263) war die Rede von dem Gebet der Katechumenen, an dem sich die gefallenen Bischöfe etc. nicht beteiligen dürften. Das Nicänum wollte nach Funk (Die Katechumenatsklassen etc. Abh. I, 221) diese auf drei Jahre unter die Audientes, d. h. die Stufe der Audientes unter den Büßern verweisen (vgl. Neocæsarea c. 5). Die Cäcilianische Version hat: „tribus annis ipsi soli sint audientes“, die gallische: „ut per triennium tantum audientes“, die isidorische: „ut tribus annis inter audientes sint tantummodo.“ Wenn nun aber „der audiens der Lateiner“ mit *catechumenus* identisch ist und den Katechumenat überhaupt bedeutet (Funk I, 214), wie verstand dann mit den Abendländern Felix II. diesen von ihm angewandten Nicänischen Kanon? Er konnte doch nicht sagen wollen, „daß die gefallenen Katechumenen drei Jahre unter den (Audientes=)Katechumenen stehen sollten, hernach aber (wiederum) mit den Katechumenen beten durften! Bei Lösung dieser Frage, die in das Gebiet der Katechumenatsforschung gehört und hier im einzelnen nicht versucht werden soll, ist im Auge zu behalten, daß diese „Katechumenen“ ja schon, wenn auch durch die Häretiker, getauft waren. Der Papst muß also doch wohl wie oben bei den wiedergetauften Laien mit dem Begriff audientes den der Büßer in dieser Stufe verbunden haben. Interessant ist, wie die gallisch-spanische Version (Maassen 912) diese Schwierigkeit zu lösen suchte. Sie übersetzt nämlich: „tribus annis lectionum et verbi audientiae intersint caticuminis, non orationi; postea iunguntur orationi.“ Sie durften also hiernach sich zunächst nur an der Anhörung der Lesungen und des Wortes, nicht am Gebet mit den Katechumenen beteiligen. Diese Unterscheidung ist für die Katechumenatsfrage um so wichtiger, als die gallisch-spanische Version sich bis ins 5. Jahrhundert verfolgen läßt.

dort neben der Handauflegung noch Fasten vorschrieb. Aber in beiden Fällen ist von einer Unterwerfung unter die Bußgesetze nicht die Rede. Somit liefert auch diese Synode einen Beweis dafür, daß es neben der (öffentlichen) Kirchenbuße einen vereinfachten Modus der Wiedenzulassung zur Kommunion und damit zur Gemeinschaft gab, die durch (Fasten und) Handauflegung erfolgte, ohne daß man eine Kirchenbuße im eigentlichen Sinne des Wortes verlangte.

Es wurde bereits wiederholt darauf hingewiesen, daß die Bestimmungen dieser Synode sich häufig mit verwandten Entscheidungen Leos I. berührten. Hier wie dort hören wir von solchen, die freiwillig, ohne Zwang und Furcht, den Glauben entweder durch Abfall zur Häresie oder zum Heidentum (hier in Verbindung mit Mord und Unzucht) verleugnet hatten, dann von solchen, die aus Zwang und Furcht Opferspeisen aßen oder sich wieder taufen ließen, schließlich von Kindern, die sich in derselben Weise verfehlten; dem entspricht auch hier wie dort die Abstufung der Bußvorschriften von der einfachen Handauflegung bis zur öffentlichen Buße. Obwohl es sich nun aber bei Leo vorwiegend um Sünden der Idolatrie handelt, wo eine Berufung auf c. 11 von Nicäa näher lag als bei der Glaubensverleugnung gegenüber den Häretikern, ist bei ihm weder hievon noch von den Bußstationen des Ostens die Rede. Die Entscheidung Felix' II. bedeutet also eine Weiterbildung der Bußpraxis in Rom, jedenfalls zunächst in der Frage der Behandlung der Glaubensverleugner, und man kann die Frage aufwerfen, ob dadurch nicht überhaupt eine Verschiebung des Begriffes der öffentlichen Buße angebahnt wurde. Dies um so mehr, als auch sonst in der folgenden Zeit bei Glaubensverleugnung und anderen Vergehen Bußnormen in der Richtung des östlichen Bußwesens aufgestellt wurden.

* *
*

So zunächst auf der Synode von Epaon (517) im 29. Kanon³²⁾. Wieder sind es die zu den Häretikern übergegangenen Katholiken, von denen zunächst die Rede ist. Die Zahl der Bußjahre wird gegen früher jedoch herabgesetzt, und zwar auf zwei Jahre³³⁾. Weder

32) Mansi VIII, 562.

33) Vgl. oben.

werden die strengen Bestimmungen von Nicäa noch die von Rom, die wir soeben besprochen haben, angeführt. Auch hören wir nichts von den Bußstationen. Allein das Prinzip der östlichen Buße ist festgehalten, insofern von der Entlassung der Büßer mit den *Katechumenen* die Rede ist. Näherhin wird bestimmt³⁴⁾, daß die zurückkehrenden Häretiker während der vorgeschriebenen zwei Jahre „jeweils am dritten Tage ohne Erleichterung fasten, die Kirche fleißig besuchen, sich der Demütigung, am Ort der Pönitenten zu stehen und zu beten, unterziehen und auch sie weggehen, wenn die Katechumenen ermahnt werden, sich zu entfernen.“ Unter diesen Voraussetzungen erhalten sie zur festgesetzten Zeit wieder den Zutritt zum Altare. Es ist bemerkenswert, daß zum Unterschied von Arles oder gar Rom nicht ein zweites Stadium verlangt wird, in dem sie noch eine Zeit lang nur am Gebete, nicht aber an der Kommunion hätten teilnehmen können; vielmehr konzentriert sich alles auf die volle Fernhaltung von der eucharistischen Feier derart, daß sie wie die Katechumenen, von denen sie ausdrücklich unterschieden werden, nur am didaktischen Teil des Gottesdienstes partizipieren durften, aber nachher mit ihnen abtreten mußten. Sie standen zwar am Ort der (übrigen) Pönitenten, der hier besonders hervorgehoben wird, wurden aber behandelt wie sonst die *audientes* oder, wie man in der Sprache des Westens sagte, wie die Katechumenen. Es wird also auch hier zwischen den gewöhnlichen Büßern, die am Gottesdienste teilnehmen konnten und den zu einem schärferen Bußmaß verurteilten, mit den Katechumenen auf gleiche Stufe gestellten Pönitenten unterschieden. Auf diesen Unterschied kommt es hauptsächlich an, wenn auch das Verfahren selbst in dieser Zusammenstellung etwas Neues war. Denn dadurch wird wie in den schon erwähnten Fällen wiederum gezeigt, daß es neben der gewöhnlichen Buße noch eine andere, von jener unterschiedene Form der Pönitenz gab, und zwar beim Abfall vom Glauben durch Zuwendung zum Heidentum oder zur Häresie. Es ist der dritte Fall dieser Art, den wir damit festgestellt haben.

Die Synode von Epaon (517) faßt aber nicht allein die *Verleugnung des Glaubens* bei ihren Bußauflagen ins Auge,

34) Der Text lautet: *ut praescripto biennio tertia die sine relaxatione ieiunent, ecclesiam studeant frequentare, in poenitentium loco standi et orandi humilitatem noverint observandam; ac etiam ipsi, cum catechumini procedere commonentur, abscedant.*

sondern auch den Mord. Es ist nicht richtig, daß erst in der Gesetzgebung von Ancyra der Mord erwähnt wird. Mord und Tötung kommen schon in Elvira vor. Dort wurde gleich in Kanon 2 bestimmt, daß heidnische Priester (flamines), die sich hatten taufen lassen, aber nachher wieder heidnische Opfer darbrachten, selbst am Ende die Kommunion nicht mehr empfangen dürften, wenn sie ihr Vergehen durch Hinzukommen des Mordes verdoppelten oder gar durch Ehebruch verdreifachten. Es wird ferner (in c. 5) absichtliche Mißhandlung, die den Tod zur Folge hatte, mit sieben Jahren Buße belegt, und in Kanon 6 demjenigen, der einen anderen durch „maleficium“ tötete, die Kommunion selbst am Ende verweigert. Dies traf auch nach Kanon 63 zu bei einer ehebrecherischen Frau, die die Leibesfrucht tötete, „eo quod geminaverit scelus“. Während dann später die Synode von Tours (461) in Kanon 7 bestimmte³⁵⁾, daß man mit Mördern keine Gemeinschaft haben dürfe, solange sie nicht durch das Bekenntnis der Buße ihr Verbrechen gesühnt hätten, und diese in Vannes (c. 1) und Agde (c. 37)³⁶⁾ ebenso wie die falschen Zeugen von der Kommunion, bzw. der Gemeinschaft (a communione ecclesiastica) ausgeschlossen wurden, wandte die Synode von Epaon die Canones (22 und 23) des Konzils von Ancyra (314) auf sie an³⁷⁾. Bei absichtlichem Mord sollten sie hiernach (c. 22) bis zum Ende ihres Lebens unter den substrati, also abendländisch gesprochen, „sub manibus sacerdotum“ liegen; „bei unfreiwilligem Totschlag waren“, heißt es in c. 23 weiter, „nach der früheren Verordnung — die nicht bekannt ist — sieben Jahre vorgeschrieben, unter Einhaltung der Bußstufen“; die zweite aber verlange nur fünf Jahre. Zum ersten Male wird in dieser Frage im Abendland auf Ancyra abgehoben; es ist nicht unwichtig, daß man, was hier hervorgehoben sei, bis ins Mittelalter hinein darauf Bezug nahm. In welchem Sinne man in Epaon der von Ancyra geforderten Einhaltung der Bußgrade Rechnung trug, läßt sich aus dem Texte selbst nicht ersehen. Jedenfalls geht aber daraus hervor, daß man die Mörder anders behandelt wissen wollte, als die gewöhnlichen Pönitenten. In diesem Zusammenhang sei

35) Dieser lautet (Mansi VII, 946): *Homicidiis penitus non communicandum, donec per confessionem poenitentiae ipsorum crimina deleantur.*

36) Dieser Kanon steht in c. 20 C. XXIV qu. 3.

37) c. 31: *De poenitentia homicidarum, qui saeculi leges evaserint, hoc summa reverentia de eis inter nos placuit observari, quod Ancyritani canones decreverunt* (Mansi VIII 563).

darauf hingewiesen, daß im sechsten Jahrhundert die Capitula Martins von Bracara in Kapitel 77, wo Kindsmord, Abtreibung und Konzeptionsverhinderung mit 10 Jahren Buße belegt werden, ebenfalls von Ancyra abhängig sind⁴⁰⁾. Früher, heißt es hier wie dort (c. 21), seien solche bis zum Lebensende ausgeschlossen worden. Jedoch ist in den Capitula, die auch sonst zum Teil auf die östlichen Synoden⁴¹⁾ und wohl auch auf die kanonischen Briefe des heiligen Basilius zurückgehen, an dieser Stelle von den Bußgraden nicht die Rede. Daß Basilius nicht ohne Einfluß war, zeigt das Kapitel (78) über den Mord: „Si quis voluntarie homicidium fecerit, ad ianuam ecclesiae semper subiaceat et communionem in exitu vitae suae recipiat. Si autem non voluntarie, sed casu aliquod homicidium fuerit factum, prior canon septem annis agi poenitentiam iussit, secundus canon quinque mandavit“. Das ist gewiß sachlich eine Anlehnung an die Bestimmungen von Ancyra. Aber neu ist das „subiacere ante ianuam“⁴²⁾. Die Synode von Ancyra

38) c. 22: περι έκουσίων φόνων ύποπιπέτωσαν μέν, τοῦ δὲ τελείου ἐν τῷ τέλει τοῦ βίου καταξιούσθωσαν (Hefele I, 241). Die isidorische Version (Maassen 933) gibt diesen Text wieder mit den Worten: „Qui voluntarie homicidium fecerint, submittant se quidem, circa exitum autem vitae perfectione digni habeantur“; Dionysius Exiguus übersetzt (M. 67, 156): „Qui voluntarie homicidium fecerint, poenitentiae quidem iugiter se submittant; perfectionem vero circa vitae exitum consequantur.“ Hier ist also die Stufe der substratio so wenig wie in seiner Übersetzung des 21. Kanon der Synode von Nicäa erkenntlich. Das schließt aber nicht aus, daß, was auch der isidorische Wortlaut zuläßt, diese Buße im Sinne Ancyras aufgefaßt wurde.

39) »ὁ δὲ δεύτερος τὸν πενταεθῆ χρόνον πληρῶσαι.« Der ganze Kanon lautet in der isidorischen Version (Maassen 933): „Eos vero, qui casu, non voluntate, homicidium fecerint, prior quidem definitio post septimum annum perfectioni participari iubet secundum gradus constitutos, secunda vero quinquennii tempus implere.“ Bei Dionysius Exiguus l. c. heißt es: De homicidiis non sponte commissis prior quidem definitio post septennem poenitentiam perfectionem consequi praecipit, secunda vero quinquennii tempus explere.“ Von den Graden ist hier, bemerkenswert genug, nicht die Rede.

39a) Jedenfalls konnten die Mörder, solange sie völlig, auch vom Verkehr mit den Gläubigen ausgeschlossen waren, nicht am Gebet und eucharistischen Gottesdienst teilnehmen.

40) Mansi IX 858.

41) Vgl. u. a. cap. 79, wo die Frau, die zwei Brüder heiratet, bis zum Ende von der Kommunion ausgeschlossen wird, was Kanon 2 der Synode von Neocäsarea entnommen ist.

42) Es begegnet uns auch in der Version der Handschrift von St. Germain (Maassen 941), wo der Kanon von Ancyra über den freiwilligen Mörder lautet: „Semper subiaceat ad ianuam ecclesiae catholicae et ad mortem communionem mereatur.“ Vgl. auch vorher 939: „anno uno iacent se ante ianuam ecclesiae.“

spricht von der substratio (ὀπόπτωσις), also der schon oft genannten Bußstation, die in die Kirche hineinverlegt wird. In dem angeführten Kapitel aber verbindet sich damit ein anderer Gedanke, der auf die erstmals von Basilius genannte erste Stufe der Weinen den hinlenkt. Wer freiwillig getötet hat und nachher Buße tut, sagt er in c. 65 seines Bußbriefes an Amphilochius⁴³⁾, darf 20 Jahre nicht mehr an den Sakramenten (ἀγιασμάτων) teilnehmen; vier Jahre soll er weinen, außerhalb der Türe des Gotteshauses stehend (ἔξω τῆς θύρας ἐστὼς τοῦ εὐκτηρίου οἴκου), die eintretenden Gläubigen um ihr Gebet anflehend und seine eigene Verfehlung bekennend, nach vier Jahren soll er unter die Hörer (ἀκροώμενοι) aufgenommen werden; hier bringt er fünf Jahre zu, dann sieben unter den substrati (μετὰ τῶν ἐν ὀποπτώσει προσευχόμενος) und schließlich muß er vier weitere Jahre allein mit den Gläubigen stehen, ohne an der oblatio teilzunehmen; erst dann kann er die Sakramente empfangen.

Man sieht deutlich, daß bei Martin zwei Vorstellungen (subiacentes und ante ianuam) miteinander verquickt sind. Wie man sich auch die Sache zurechtlegen mochte, die Absicht bestand, die Mörder einer besonderen, von der der gewöhnlichen Büsser abweichenden Behandlung zu unterwerfen. Zugleich merkt man hier den Einfluß Martins von Bracara, der vom Osten kam und Basilius ohne Zweifel kannte. Dieses „subiacere ante ianuam“ kommt auch sonst noch in einem anderen Kapitel Martins vor, wo ebenfalls die Synode von Ancyra die Vorlage (c. 13) bildete; das ist die Verfügung (c. 81) gegen die Bestialität⁴⁴⁾. In Ancyra wurde bestimmt, daß diejenigen, die sich im Alter von nicht 20 Jahren dieses Vergehens schuldig gemacht hätten, 15 Jahre, die über 20 Jahre alten 25 Jahre „substrati“ sein sollten; darauf konnten sie zur Gebetsgemeinschaft zugelassen werden, und sollten nach einiger Zeit, und zwar jeweils nach fünf Jahren, wieder am Opfer teilnehmen können. Als substrati sollten sie in ihrer Lebensführung geprüft werden. Männer von über 50 Jahren, die dieses Laster verübt, durften erst am Ende ihres Lebens der Gemeinschaft wieder teilhaftig werden. Der Unterschied der Jahre ist auch in dem er-

43) Migne gr. 32, 792.

44) c. 81: „Si quis ante 20 annos in cuiuslibet animalis commistionem peccaverit, 15 annis in humilitate subiaceat ad ecclesiae ianuam et post hos aliis 5 annis in orationis tantum communione receptus poenitentiam agat et sic gratiam sacramenti suscipiat. Interrogentur autem alii de eo, qualem vitam in poenitentia egerit; et sic communionis misericordiam consequatur.“

wähnten Kapitel 81 Martins von Bracara festgehalten, aber auch hier ist wieder charakteristisch die Umdeutung der *substratio*. Es heißt hier von dem noch nicht 20 Jahre Zählenden⁴⁵⁾: „*Quindecim annis in humilitate subiaceat ad ecclesiae ianuam*“. Bezeichnend ist in diesem Fall der Wortlaut in der isidorischen Version: „*quindecim annis in poenitentia exactis orationi tantum incipiant participare*“. Man kann hiernach deutlich den Weg verfolgen, wie das „*ante (ad) ianuam ecclesiae subiacere*“ in das mittelalterliche Bußwesen hineinkam⁴⁶⁾, aber wir müssen hier davon absehen, um noch unsere Aufmerksamkeit auf die spanische Synode von Lerida (524—46) zu richten.

Hier kommt ebenfalls die Glaubensverleugnung unter Bezugnahme auf Nicäa zur Erörterung. Es handelt sich um die von den Häretikern Wiedergetauften. In Kanon 9 heißt es: „*De his qui in praevaricatione rebaptizati sine aliqua necessitate vel tormento lapsi sunt, placuit, ut circa eos illa Nicaenae synodi statuta serventur, quae de praevaricatoribus censita esse noscuntur, id est: septem annis inter catecumenos orent et duobus inter catholicos, et postea moderatione et clementia episcopi fidelibus in oblatione et eucharistia communicent*“. Das ist genau der Text der schon besprochenen gallisch-spanischen Version⁴⁷⁾, nur daß es dort „*baptizatos*“ statt *catholicos* heißt, und, bemerkenswert, daß wie in Arles⁴⁸⁾ so auch hier der erste Satz dieser Version, die die erste nicänische Stufe auf die „*gefallenen Katechumenen*“ bezieht und diesen die dort erwähnten drei Jahre Buße zuweist, nicht berücksichtigt wird.

Neben der Glaubensverleugnung ist in Lerida (c. 4) auch bei den Blutschändern auf die Katechumenen Bezug genommen⁴⁹⁾. Es heißt dort, daß diejenigen, die sich durch Incest befleckten, nur zur *Missa catechumenorum* (*usque ad missam tantum catechumenorum*) zugelassen würden, solange sie in diesem verabscheuungswürdigen Verkehr verharren, und es keinem Christen erlaubt sei, mit ihnen zu essen. Dabei ist zu beachten, daß zu den incestuösen

45) Mansi IX, 858.

46) Cfr. c. (si quis) 44 D 50. Vgl. dazu ebda. c. 44; ferner c. 8 C. XXXIII qu. 2: *in ecclesia segregatus ab aliis christianis post ostium et postes humiliter te repone, ingredientium et egredientium suppliciter orationibus commenda te*“; ferner ebda. c. 15.

47) Maassen 912.

48) Vgl. oben.

49) Mansi VIII, 163. Vgl. Poschmann 156 f.

Verbindungen neben denen, „die man gar nicht nennen darf“, nach der Synode von Epaon (c. 30) auch die Ehen mit nahen Verwandten — Heirat mit der Witwe des Bruders oder der Schwester der Frau, mit Geschwisterkind, mit der Witwe des Oheims oder der Stieftochter — gerechnet wurden. Solche durften also nur dem didaktischen Teil des Gottesdienstes mit den Katechumenen beiwohnen; solange sie ihre Verbindung nicht lösten, konnte natürlich von Buße nicht die Rede sein. Es dürfte hiernach der Schluß berechtigt sein, daß auch sonst die vollständig aus der Gemeinschaft und dem Verkehr mit den Gläubigen, mit denen sie nicht essen durften, Ausgeschlossenen, über die nicht die Exkommunikation, sondern das Anathem verhängt war, am lehrhaften Teil des Gottesdienstes teilnehmen durften. Dies um so mehr, als ja auch nach den Statuta ecclesiae antiqua (c. 84) der Bischof weder einem Heiden noch einem Häretiker noch einem Juden verbieten sollte, in die Kirche einzutreten und das Wort Gottes bis zur missa catechumenorum zu hören^{49a}). Diese konnten natürlich nicht am eucharistischen Gottesdienst teilnehmen und wurden vorher entlassen. Das galt ebenso von den im Incest Verharrenden. Charakteristisch ist die Bestimmung der Synode von Lyon (517), daß der burgundische Fiskal Stephan, der wegen incestuöser Ehe mit Palladia, der Schwester seiner Frau, ausgeschlossen war, „usque ad orationem, quae post evangelium legeretur“, in der Kirche verbleiben dürfe (c. 6). Es handelte sich aber hier wie dort um Sünder, die noch nicht Büsser waren. Die Synode von Auvergne (535) läßt das auch erkennen, indem sie bestimmte, daß der in incestuöser Verbindung Lebende „ex christiano coetu atque convivio simulque ecclesiae matris communione“ ausgeschlossen sein solle, solange er in einem so großen Verbrechen verharre (c. 12).

Daß es aber Pönitenten gab, die wie die Glaubensverleugner, wenn sie sich bekehrten, eine Zeitlang unter den Audientes oder Katechumenen zubringen mußten, haben wir schon festgestellt. Für Spanien bezeugt dies die Synode von Valencia (524)⁵⁰), die verlangt, daß das Evangelium vor dem Opfergang oder der Entlassung

49a) Vgl. dazu auch die dem Germanus von Paris zugeschriebene *Expositio brevis* bei Migne 72, 92 über die Juden, Heiden und Häretiker (Koch 525 f.).

50) Mansi VIII. Vgl. dazu H. Koch, Büsserentlassung 269 und Büsserplatz 155; Poschmann 155 f.

der Katechumenen gleich nach der Epistel verlesen werde, damit nicht bloß die Gläubigen, sondern auch die Katechumenen und die B ü ß e r und alle nicht zur Kirche Gehörenden die heilsamen Gebote unseres Herrn Jesus Christus und die Predigt des Priesters hören könnten, da ja, wie bekannt, manche schon durch die Predigt zum Glauben geführt worden seien. Es wird also hier vorausgesetzt, daß zum mindesten gewisse Pönitenten vom weiteren Gottesdienste ebenso wie die Katechumenen ausgeschlossen waren. Nach Kanon 18 der ersten Synode von Orange (441) sollte den Katechumenen das Evangelium vorgelesen werden. Darauf bezieht sich die Synode von Valencia, fügt aber außer den Katechumenen unter anderen auch noch (die) Pönitenten hinzu, womit natürlich nicht gesagt sein muß, daß alle Pönitenten, was sicher nicht der Fall war, zur Büsserentlassung verpflichtet waren.

Zusammenfassend können wir sagen, daß seit dem fünften Jahrhundert, was bei Leo dem Großen noch nicht feststellbar ist, in Rom, Gallien, Burgund und Spanien unter dem Einfluß der Canones von Ancyra und Nicäa, die seit dem vierten Jahrhundert in verschiedenen lateinischen Versionen Verbreitung fanden, in bestimmten Fällen die östlichen Bußstationen in modifizierter Form übernommen und der Bußpraxis des Abendlandes zumeist in der Weise angepaßt wurden, daß man unterschied zwischen den eigentlichen Pönitenten und denjenigen Sündern, die man, bevor sie unter die Pönitenten (*inter poenitentes*) versetzt wurden, zuerst eine bestimmte Zeit unter die im Abendland auch als „*audientes*“ bezeichneten Katechumenen, daher „*inter audientes*“ verwies. Die unter die Pönitenten Versetzten, die „*subiacentes inter poenitentes manibus sacerdotum*“, wie Felix II. sagt, identifizierte man mit den östlichen „*substrati*“. Die römische Synode fügte nach dem Vorbild von Nicäa noch eine dritte Stufe hinzu, indem sie diejenigen, die aus der Reihe der Pönitenten entlassen wurden, wohl zum Gebet mit den Gläubigen, nicht aber zur Teilnahme an den Oblationen und der Kommunion zuließ. Seit dem sechsten Jahrhundert ist in den *Capitula Martini* wie auch in der Version der Handschrift von St. Germain von dem „*subiacere ante (ad) ianuam ecclesiae*“ die Rede. Hier klingt ein Gedanke aus den Bußstationen des heiligen Basilius nach. Diese Anlehnung an die östlichen Bußbestimmungen war, wie uns auch die verschiedenen Übersetzungen zeigten, keine rein mechanische, sondern, jedenfalls zum Teil, eine wohl überlegte. Sie gewinnt erst recht an Bedeutung, wenn man

beachtet, welche Sünden in Frage kamen. Es handelte sich dabei nicht etwa nur um gewisse schwere und exorbitante Vergehen, sondern ganz allgemein zunächst um die Glaubensverleugnung sowohl gegenüber den Heiden wie den Häretikern. Immer, wenn dieses erste und bedeutendste der Kapitalvergehen in Frage stand, wandte man dieses außerordentliche, an die Canones von Nicäa angelehnte Verfahren an. Wichtig ist vor allem dabei die von Rom getroffene Entscheidung. Aber auch beim Mord hören wir von ähnlichen Maßnahmen, die vor allem an Ancyra sich anschlossen. Tritt auch hier die Anlehnung an das Stationenwesen des Ostens nicht in der Weise wie bei der Glaubensverleugnung in die Erscheinung, so ist doch unverkennbar, daß auch hier, wie besonders auch die Capitula Martini zeigen, außerordentliche Maßnahmen ergriffen wurden. Dasselbe trifft an dritter Stelle auch zu auf das dritte Kapitalvergehen, die Unzucht; hier allerdings nur insoweit, als es sich um ganz schwere, exorbitante Formen dieses Verbrechens handelte, während Fornikation und Ehebruch in dieser furchtbaren, zerrütteten Übergangszeit vom 6. zum 8. Jahrhundert schon zu den gewöhnlichen schweren Verfehlungen gehörten. Es stehen also hier wieder die alten drei Capitalia im Vordergrund. Das ist sehr bemerkenswert. Deutlich erkennt man hier, daß seit dem fünften Jahrhundert eine Differenzierung im abendländischen Bußwesen eintrat und der Begriff der öffentlichen Buße eine Modifikation erfuhr durch die Unterscheidung eines außerordentlichen, an die Bußstationen des Ostens angelehnten Verfahrens und der gewöhnlichen, für die übrigen Pönitenten üblichen poenitentia publica. Jenes strenge Verfahren fiel nach außen besonders in die Augen und bildete wohl den Ausgangspunkt zur späteren mittelalterlichen öffentlichen Buße. Dieses fiel bei der Häufung der Sünden und der Menge derer, die ihm sich unterwerfen mußten, nicht mehr besonders auf, zumal wenn es sich um geheime Vergehen mit geheimem Bekenntnis handelte; hier lag wohl der Ansatz zu der späteren „poenitentia annualis“, deren Ritus dem der öffentlichen Buße nachgebildet ist.

* *

*

Aus diesem Sachverhalt heraus gewinnt ein Dokument in der Bußgeschichte an Bedeutung, das uns hinüber zu dem Pontifikat

des Papstes Gelasius I. (492—96) führt⁵¹). Denn unter seinem Namen sind uns „Dicta“ überliefert, die den gleichen Gegenstand berühren und nun durch unsere eingehenden Ausführungen über die Nachwirkungen der östlichen Bußpraxis auf die westliche in neues Licht gerückt werden⁵²). Stammen diese wirklich von Gelasius? Ohne Zweifel sprechen manche, besonders auch stilistische Gründe dafür, daß sie jedenfalls in dieser Fassung nicht von ihm herrühren⁵³). Sie lassen sich aber auch nicht in der Karolingerzeit, der die Handschrift von Lucca, in der sie überliefert sind, angehört, gut unterbringen, wengleich das Stationswesen damals erneut auflebte. Inhaltlich geben sie einen Sachverhalt wieder, der in

51) Zur Geschichte seines Pontifikats vgl. Langen II 160 ff., Grisar 452 ff. Zur Bußgeschichte Lagarde l. c. 145; Poschmann bringt außer einem Hinweis auf die Dicta Gelasii (33) nur eine einzige Notiz zu ep. 9, 18 über die Absetzung der Kleriker 196, Anm. 2. Um so wichtiger ist es, diesen Pontifikat für die Bußgeschichte stärker ins Auge zu fassen. Vgl. auch Koch, Die Bűberentlassung 509.

52) Text bei Mansi VIII, 124, bes. Thiel I 509 f. Dazu jetzt eine photographische Reproduktion aus dem auch von Thiel angeführten Codex Lucan. 490 (ol. 89), saec. IX, in: Codices ex eccles. Italiae bibliothecis iussu Pii XI. etc., vol. II: Il codice 490 della biblioteca capit. di Lucca da L. Schiaparelli, Tavole (Roma 1924) Nr. 69. Zum Inhalt vgl. außer Lagarde bes. H. Koch, Die Bűberentlassung l. c. 509 f., Der Bűberplatz 274 f. Eine Konfusion kam in den Text durch die Konjektur Thiels, der die Lücke S. 510, Zeile 1 (mixti orare aut psallere . . . antiquitus proprius statutus locus) durch „Poenitentibus enim“ falsch ergänzte. Das ist dem Zusammenhang nach ganz unmöglich, da sich die Stelle nicht auf die Pönitenten, sondern die Katechumenen, wie ganz klar ist, bezieht. Es ist dort vielleicht ein „Etenim“ oder ähnliches Wort ausgefallen. Vgl. dazu auch die falsche Übersetzung von Wenzlowsky, Die Briefe der Pápste in: Bibl. d. Kirchengv. VII (1880) 383.

53) Thiel stößt sich vor allem an dem Gebrauch des Wortes „canon“ (poenitentes hi dicuntur in canone, qui etc., oder „p r a e c e p t u m c a n o n i s“), fügt aber hinzu: nolumus tamen lectorem latere, quod sub nomine pontificis nostri probatissimi codices praebent. Was ist unter „canon“ zu verstehen? Der Text spricht an anderer Stelle (510) von „aliquibus capitulis canonis“, wonach der Sünder „pro quacunque criminali id est graviori culpa eiiciatur ab ecclesia.“ Ob hier ein ganz bestimmter Kanon mit mehreren Kapiteln gemeint ist? Oder wäre an einen „canon poenitentialis“ (= „liber poenitentialis“) zu denken? (Vgl. Ducange unter „canon“). Auch dies ist unwahrscheinlich. Bemerkenswert ist nun aber, daß Isidor von Sevilla dieses Wort im Singular (also in allgemeinem Sinne) ähnlich gebraucht, wenn er in dem Briefe (ep. 4, 3) ad Massonem (Arevalo VI, 563, M. 83, 899) sagt: „Illos enim . . . redire canon praecipit, quos paenitentiae praecessit satisfactio vel digna peccatorum confessio.“ Damit ist jedenfalls ein Anhaltspunkt zur Datierung gegeben. Auch wenn dieses Fragment am Ende gar auf Isidor oder einen anderen Autor seiner Zeit zurückginge, würde es seinen Wert behalten. Nicht zu übersehen ist, daß der Verfasser (vgl. Koch, Bűberplatz 266) sagt: E r a t proprie locus statutus.“

die Zeit des Papstes, wie allein schon die Bußverordnung der kurz zuvor unter Felix II. (III.) gehaltenen römischen Synode zeigt, sich wohl einfügen läßt. Etwas Sicheres läßt sich vorerst darüber nicht ausmachen. Stilistisch würde das Fragment besser zu Isidor von Sevilla passen, zumal er das darin im Singular wiederholt vorkommende Wort „*canon*“ im gleichen Sinne anwendet^{53a}). Hiernach braucht man jedenfalls bei der Datierung über das sechste Jahrhundert, in dem, wie wir festgestellt haben, von der Stufe der „*Audientes*“ (Katechumenen) noch die Rede ist, nicht hinauszugehen, falls nicht andere Gründe sich dagegen vorbringen lassen.

Um was handelt es sich hier? Zunächst ist hervorzuheben, daß diese *Dicta* mit einer Definition der Katechumenen (*catechumeni latine dicuntur instructi vel audientes*) beginnen. Daran anschließend wird von den Pönitenten gesagt: „*Poenitentes hi dicuntur in canone, qui de criminibus, de maioribus culpis agunt publice poenitentiam*“. Man erinnert sich hier des ersten Kanons der Synode von Toledo: „*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*“. In beiden Fällen ist von schweren crimina und öffentlicher Buße die Rede. Es wird dann weiter gesagt, daß nach der Vorschrift des „*Canons*“ die Gläubigen zur Zeit des Gebetes (*tempore orationis et canonicae laudis*) nicht mit den Katechumenen zusammenstehen und nicht mit ihnen und den Büßern zusammen beten und psallieren dürften. Wir erfahren dann Näheres über den Platz, den die Katechumenen (*catechumeni id est instructi vel audientes*) in alter Zeit einnahmen, insofern gesagt wird, daß sie außerhalb der Kirche oder am Eingang standen: „*ad audiendum divinum officium*“. Daß sie im Atrium standen, berichtet im 5. Jahrhundert Arnobius⁵⁴). Den Büßern war, führt das Fragment dann weiter aus, ebenfalls ein eigener Ort zgedacht, und zwar innerhalb der Kirche vor jenen: „*infra ecclesiam super istos*“, damit alle in die Kirche Eintretenden wüßten, daß diese wegen schwerer Verbrechen büßten (*de criminalibus culpis poenitere*), und für sie beteten, damit

53a) Der Ausdruck „*canon*“ kommt aber ähnlich auch vor bei Gregor von Tours, *Vitae patrum* 17, 2: „*Lectis lectionibus, quas canon sanxit antiquus*.“

54) *Comm. in Ps. 356*: *Et vos, o catechumeni, et vos inquit, qui in atriis domus Dei nostri statis et intus ingredi non audetis, et vos simul extollite manus vestras in sancta sanctorum et simul benedicite Dominum*. Vgl. G. Morin, *Arnobee le Jeune. Anecdota Maredsolana II* (Oxford 1913) 308 ff.

die so Gedeimütigten eher (magis) Verzeihung erhielten. Auch diese Angaben stimmen mit der Praxis jener Zeit überein. Es befand sich also auch nach diesem Fragment der Platz der Büsser nicht im Atrium, wie Batiffol aus der Erzählung des heiligen Hieronymus über die Buße der Fabiola geschlossen⁵⁵⁾ hatte. Sozomenus spricht von „einem offenen Platz für die Büsser“. Hieronymus sagt geradezu: „Der geeignete Ort für Buße und Bekenntnis ist der Tempel und Altar“⁵⁶⁾. Wenn er an anderer Stelle⁵⁷⁾ dann sagt, der Büsser solle das Cilicium anlegen und weinen und in die Kirche eintreten, aus der er wegen seiner Sünden herausgegangen sei, so scheint er hier auf einen symbolischen Akt des Ritus hinweisen zu wollen, der wieder an den Fall der Fabiola erinnert⁵⁸⁾. Maximus von Turin läßt den Büsser inmitten der Kirche (in media ecclesia) seine Bosheit bekennen (nequitiam confiteri)⁵⁹⁾, die Synode von Epaon (517) schließlich spricht vom „locus poenitentiae“ (c. 29) ohne nähere Angabe. Wenn Poschmann⁶⁰⁾ meint, der Büsserplatz sei wahrscheinlich im hinteren Teil der Kirche gewesen, so entspricht dies dem, was im obigen Fragment steht. Es ist also auch hier zuverlässig. Und was darin gesagt wird über das eintretende Volk und dessen Gebet für die Büsser, stimmt mit dem überein, was seit Tertullian von verschiedenen Seiten berichtet und besonders von Ambrosius und für diese Zeit von Caesarius von Arles über die Fürbitte der Kirche (besonders in Sermo 261) so ergreifend geschildert wird⁶¹⁾. „Vor den Büssern standen“, hören wir dann weiter, „die übrigen Gläubigen, getrennt jedoch von den Klerikern. Wenn aber in gewissen Kapiteln des Kanon gesagt wird, daß jedermann für jede verbrecherische (criminali), d. h. schwere Schuld aus der Kirche hinausgestoßen werden soll⁶²⁾, so ist das nicht so zu verstehen,

55) La missa paenitentium en Occident (Bulletin de litt. eccl. 1902, S. 5 ff.). Vgl. dazu auch Poschmann 21 u. 9. Zur Buße der Fabiola oben.

56) Göller, Analekten 62 (296). Über den „locus poenitentiae“ vgl. auch H. Koch, Der Büsserplatz l. c. und Cypr. Untersuchungen 268 f.

57) Göller l. c.

58) Vgl. auch Koch, Der Büsserplatz 262.

59) Göller, Studien über das gallische Bußwesen 15.

60) L. c. 91.

61) Vgl. Göller, Studien 55 ff.

62) Über den vollen Ausschluß aus der Gemeinschaft vgl. die Stellen bei H. Koch, Die Büsserentlassung 486 ff., beginnend mit Tertullian, Apol. c. 39 (a communicatione orationis et conventus et omnis s. commercii). Dazu Poschmann 91, der hier im Anschluß an Caesarius von Arles (Sermo 261: foris eiicitur) unterscheidet

daß er vollständig aus jeder Versammlung und Anhörung des göttlichen Lobpreises und der Gebote Gottes fernzuhalten sei, — was zu absurd ist und gegen das Gebot der göttlichen Güte verstößt, daß nämlich der Kranke von der himmlischen Arznei Gottes, der für das Heil der Sünden Mensch geworden ist und gelitten hat, — und so von jeder Gemeinschaft und Tröstung der Gläubigen ausgeschlossen, dem Teufel übergeben werde“. Auch dieser Satz entspricht, wie wir zuletzt noch Leo I. entnehmen konnten⁶³), der Gedankenwelt jener Zeit; ja seine Begründung beruht wohl auf den Worten dieses Papstes. Es folgt der Schluß: „Vielmehr ist das Gesagte vernünftigerweise so zu verstehen, daß er hinausgestoßen wird aus der Gemeinschaft (a communione), das heißt der Gesamtheit (consortio) der anderen Gläubigen, die in der Kirche stehen zur Zeit des Gebetes und Lobpreises Gottes, und dort stehen bleibe während der festgesetzten Jahre, um zu beten und die Lobpreisungen Gottes außerhalb der Kirche anzuhören unter den Audientes, d. h. den Katechumenen; ist dies alles gemäß dem über den begangenen Fehltritt gefällten Urteil erfüllt, dann soll er in die Kirche zur Gemeinschaft (communione), d. h. zur Mitteilnahme (consortium) am Gebete mit den Pönitenten wieder eintreten. Sind auch unter diesen die entsprechend der Schuld festgesetzten Jahre verflossen, dann darf er im vollkommenen Sinn zur Gemeinschaft, das heißt zur Mitgenossenschaft der übrigen Gläubigen und zur Teilnahme des heiligen Leibes und Blutes Christi zurück-

zwischen Ausschluß, bzw. der Exkommunikation als Trennung vom Altar beim Bußverfahren, und dem Hinausstoßen als Anathem, wo der Gemaßregelte, wie in Sermo 229, 2 bei Caesarius „a conventu ecclesiae huius pro aliquo crimine proiciatur foras“, also aus der Kirche aber auch dem Verkehr mit den Gläubigen, mit denen er nicht essen, sprechen und trinken sollte. Vgl. dazu Göller, *Analekten* 38 f. (273) (separatur a corpore Christi, a communionis consortio, a toto corpore ecclesiae, nach Ambrosius) und *Studien* 15 (Maximus v. T.: proiciantur de consortio Christiano). 54 (Caesarius Serm. 104: qui proicitur et bibere et cum hominibus loqui non potest); derselbe, *Das spanisch-westgot. Bußwesen* 259: aut corrigantur a peccatis aut, si incorrigibiles existunt, ab ecclesia separentur (Isidor Sent. III, 46 Nr. 4), 286: . . . quos sancti canones foras ecclesiae agere poenitentiam censuerunt (Fructuosus). Zu Gregor von Tours vgl. Göller, *Studien* 122 f. Daß der volle Ausschluß den Zweck hatte, den Sünder zur Buße zu bringen, womit der Zutritt zur Kirche von selbst eintrat, hat auch Basilius im Osten ausgesprochen.

63) Vgl. oben 134. Die Stelle lautet bei Leo, ep. 10, 9: Cognovimus . . . animam, pro qua Christi sanguis effusus est, irrogatione tam saevi supplicii sauciatam et inermem quodammodo exutamque omni munimine diabolicis incursibus, ut facile caperetur, obiectam (M. 54, 635).

kehren“. Es könnte auf den ersten Blick scheinen, als läge hier ein Widerspruch vor, da das Fragment von einer Zuweisung zu den Pönitenten spricht, während es doch überhaupt über die Pönitenten handelt; allein dies trifft nicht zu. Der Verfasser faßt hier vielmehr den außerordentlichen Fall ins Auge, daß ein von schweren Vergehen Belasteter zunächst nicht unter die übrigen Pönitenten eingereiht, sondern mit den Katechumenen zusammen nur zum lehrhaften Gottesdienst zugelassen wird. Ein solcher Unterschied liegt auch vor in der Entscheidung der besprochenen römischen Synode unter Felix II., wo ebenfalls von der Einreihung unter die Pönitenten die Rede ist, nur daß hier vor der endgiltigen Zulassung zur Kommunion, der Synode von Nicäa angeglichen, drei Bußstufen angeführt werden, während oben nur von zweien gesprochen wird. Dieser letztere Fall ist uns aber wiederholt, nämlich in Arles, Epaon und Lerida bereits begegnet ⁶⁴⁾. Damit wird bestätigt, daß, wie einzelne Bußstationen in modifizierter Form in Rom, Gallien, Burgund und Spanien in jener Zeit in Anwendung kamen, ebenso überall zwischen den gewöhnlichen für schwere Vergehen büßenden Pönitenten, die nur von der Kommunion für die Zeit ihrer Buße ausgeschlossen wurden, und jenen außerordentlich schwer belasteten Sündern, die, aus der Kirche völlig hinausgestoßen, zuerst unter die „audientes“ verwiesen wurden, ein Unterschied gemacht wurde.

Aus all dem geht hervor, daß, wenn auch die Dicta Gelasii nicht von diesem Papst herrühren, sie doch im wesentlichen der Bußpraxis seiner Zeit gerecht werden.

Fassen wir nun die Bußlehre des Papstes selbst ins Auge, so muß uns auffallen, wie wenig man bisher seine mit dem Bußwesen zusammenhängenden Auseinandersetzungen berücksichtigt hat, obwohl doch gerade sein Pontifikat durch die Betonung der primatialen Idee und den Vorrang der römischen Kirche neben demjenigen Leos I. am stärksten in dieser Zeit hervortritt. Wie er das Verhältnis der geistlichen und weltlichen Gewalt klar herausstellte, so hat er sich auch auf die Binde- und Lösegewalt gegenüber den Bischöfen des Ostens berufen und sie, wo immer Häresie und Sünde Verwirrung stifteten, zur Geltung zu bringen gesucht ⁶⁵⁾. Dieses Bewußtsein von der Vollgewalt des apostolischen Stuhles bricht bei ihm immer wieder hindurch und kommt in lapidaren

64) Vgl. oben 159 ff.

65) Vgl. ep. 27, Thiel 429.

Sätzen zum Ausdruck ⁶⁶⁾. Wiederholt hat er auch zu den Fragen von Sünde und Schuld, Bann und Vergebung prinzipiell Stellung genommen. Besonderen Anlaß boten ihm dazu die Fragen, die er in seinen bedeutenden Traktaten über den Bann ⁶⁷⁾ und gegen die Häresie des Pelagianismus ⁶⁸⁾ behandelte.

Treten wir diesem letzteren näher, so gewahren wir, daß der Papst hier, indem er mit eingehender biblischer Begründung die Behauptung der Pelagianer zu widerlegen sucht, daß man sich in diesem Leben völlig von den leidenschaftlichen Trieben der menschlichen Gebrechlichkeit frei machen und es dahin bringen könne, von keiner Versuchung mehr affiziert zu werden, auch gelegentlich das Problem der Sünde selbst berührt. Er bezeichnet wie Leo I. und Gregor I. die Hoffart (*superbia*) als die erste aller Sünden nach dem Schriftwort: Der Anfang aller Sünde ist die Hoffart (Sir. 10, 15) ⁶⁹⁾. Er spricht von leichten (*levia*) und schweren (*gravia*) Sünden, ohne freilich sie gegen einander abzugrenzen ⁷⁰⁾. Indem er zeigen will, daß kein Mensch von Sünde frei sei, beruft er sich auf die Schrift zum Beweise dafür, daß es zur Zeit des Gesetzes keinen Heiligen gegeben habe, der nicht das Opfer für die Sünden dargebracht hätte. Denn sie bezeuge, daß selbst die Hohenpriester die Sache des gläubigen Volkes bei Gott damals so vertraten, daß sie selbst auch für ihre Sünden Opfer darbrachten. Unmittelbar vorher hatte er gesagt, es sei in Christus und der Kirche allgemein die Verzeihung im voraus hinterlegt ⁷¹⁾. Die Stelle I Joh. 1, 10 interpretiert er in dem Sinne, daß kein Gläubiger behaupten dürfe, ohne Sünde zu sein, daß aber andererseits die Sünde, die er begangen, durch die Nachlassung, wenn er sie bekenne, hinweggenommen werde und nicht mehr in ihm sei ⁷²⁾. Er hat hier

66) Vgl. Tract. II: De damnatione nominum Petri et Acacii, Thiel 524 ff.; ep. 30 ebda. 437 ff. Vgl. Schanz-Krüger 604.

67) Tr. IV: Tomus de anathematis vinculo, Thiel 557 ff.

68) Tr. V: Adversus Pelagianam haeresim, Thiel 571 ff.

69) c. 7, Thiel 578. Vgl. dazu ebenda das Zitat aus Augustin, De nat. et gr. c. 27: „Cetera enim vitia tantum in male factis valent, sola autem superbia etiam in recte factis cavenda.“

70) c. 15 Thiel 588.

71) c. 2, Thiel 573: In Christo ergo et in Ecclesia, in qua utique generaliter praecedita est remissio peccatorum, fideles quique Deo sanctique vixerunt.

72) c. 13 Thiel 586: „... sicut se non habere peccatum pronuntiare non debet, sic quod admittendo contraxerit, confitenti relaxatione submotum peccatum inesse non possit.“ Vgl. dazu die Bemerkung Thiels.

die kirchliche Sündenvergebung ohne Zweifel auf Grund des Bekenntnisses im Auge, unterläßt es aber nicht, zu erklären, daß zur Tilgung der Schuld die Werke der Abtötung und des Gebetes erforderlich seien. Indem er auf den Ausspruch des Herrn hinweist, daß, wer immer ein Weib mit Begierde ansehe, die Ehe in seinem Herzen mit ihr gebrochen habe, sagt er: „Ohne Zweifel unterläuft folgerichtig hier eine Schuld und diese muß ebenso durch unaufhörliches Gebet (*iugi supplicatione*) wie durch Almosen und andere gute Werke gesühnt werden ⁷³⁾.

Maßgebend für die Frage der Sündenvergebung ist dann besonders die Schrift über das Band des Anathems, das über Acacius verhängt worden war. Die Orientalen hatten sich auch über Gelasius wegen der Härte und Ungerechtigkeit dieses Urteils, wonach jener niemals von dem Anthem losgesprochen werden könne, beschwert. Das gab ihm Anlaß, sich über die Sünde gegen den Heiligen Geist mit ihnen auseinander zu setzen, indem er ausführlich zu zeigen versuchte, daß es gewiß eine Sünde zum Tode gebe, aber nur insofern und solange, als derjenige, der sie begangen, nicht von ihr lasse und um Vergebung nicht nachsuche. Er weist zur Begründung dieses Gedankens darauf hin, daß zahlreiche Häretiker, wie Arianer, Eunomianer, Macedonianer, die sich gegen den Heiligen Geist versündigt hatten, wenn sie zum katholischen Glauben zurückkehrten, Verzeihung für ihre Gotteslästerung erlangten und für die Zukunft die Hoffnung auf Gnade erhielten. Der Ausspruch des Herrn sei dadurch keineswegs entkräftet, da er ja nur gegen solche gerichtet sei, die in ihrer Sünde beharrten. Indem der Papst nun dementsprechend die Stelle I Joh. 5,6 über die Sünde zum Tode zitiert, fährt er, bedeutungsvoll für die Vergabungsgewalt der Kirche, fort: „Es gibt eine Sünde zum Tode für die in der Sünde Beharrenden; es gibt eine Sünde nicht zum Tode für die von derselben Sünde Lassenden. Es gibt nämlich keine Sünde, für deren Nachlassung die Kirche nicht entweder betete oder von der sie kraft der ihr von Gott verliehenen Gewalt die von ihr Ablassenden nicht absolvieren oder die sie den Büßenden nicht nachlassen könnte ⁷⁴⁾, da ihr gesagt ist: „Was immer ihr auf Erden lösen

73) c. 5 Thiel 577.

74) Tract. IV, c. 562: Est peccatum ad mortem in eodem peccato manentibus; est peccatum non ad mortem ab eodem peccato recedentibus. Nullum est quippe

werdet, das wird auch im Himmel gelöst sein (Matth. 16, 18). In dem „*quibuscunque*“ ist alles enthalten, wie groß und wie beschaffen es auch sein mag. Nichtsdestoweniger bleibt der Ausspruch wahr, durch den erklärt wird, daß niemals derjenige, der in der Sünde beharre und auch später nicht von ihr lasse, *absolvier*t werden dürfe. Das ist auch bei dem Urteil über Acacius vernünftigerweise im Auge zu behalten, bei welchem, auch wenn ihm gesagt worden ist: „du darfst niemals losgesprochen werden“, doch nicht hinzugefügt ist: „auch wenn du dich bekehrst, auch wenn du den Irrtum aufgibst, auch wenn du aufhörst, ein Übertreter deiner Pflicht (*praevaricator*) zu sein“.

Es bedarf wohl keines besonderen Hinweises, daß auch Leo I., so eingehend er sich über die Buße ausgesprochen hat, nicht stärker die universale, auf alle Sünden sich erstreckende Lösegewalt der Kirche betont hat. Und wenn dort so Gewicht gelegt ist auf die *supplicatio sacerdotis* bei der Absolution, ohne die keine Sünde vergeben werde, so hebt auch Gelasius darauf ab mit den bemerkenswerten Worten: „*pro quo non oret ecclesia remittendo*“, um deutlich darzutun, daß die Ausübung der Absolutionsgewalt mit dem Gebet der Kirche, bzw. des Priesters verbunden sei. Zu beachten ist die feine Unterscheidung zwischen der Absolution derer, die von der Sünde lassen und der Nachlassung der Sünden der Büsser, wodurch wohl im ersteren Falle der Lage derer Rechnung getragen werden sollte, die von einer Zensur (Exkommunikation) zu absolvieren waren, ohne unter die Büsser eingereiht zu werden⁷⁵). Es ist auch nicht zu übersehen, welche Bedeutung die später so viel gebrauchten Begriffe „*absolutio*“ und „*relaxatio*“ schon jetzt in der Bußsprache haben. Was aber besonders in die Wagschale fällt, das ist dies, daß nicht etwa gesagt wird, die Kirche erkläre, die Sünde sei nachgelassen, sondern vielmehr, sie lasse sie nach, sie absolviere. Es fällt auch bei Gelasius wieder die Bestimmtheit auf, mit der er die Aktivität der Kirche in diesem Punkte kennzeichnet.

Werden hier die prinzipiellen Fragen der Buße klargelegt, so bietet einen höchst interessanten Einblick in die Beurteilung eines

peccatum, pro quo aut non oret Ecclesia remittendo aut quod, data sibi divinitus potestate, desistentibus ab eodem non possit absolvere vel poenitentibus relaxare.

75) Vgl. Lagarde 147.

bestimmten Falles der Traktat gegen die Luperkalien ⁷⁶⁾. Der Papst wendet sich darin gegen den Senator Andromachus und die kecken Behauptungen gewisser Leute, die, ehe sie den Tatbestand erfahren hätten, über die Diener der Kirche mit ihren Verleumdungen herfielen, während sie die götzendienerische Feier der christlichen Laien in Schutz nähmen. Er charakterisiert diese Feier als geistige Unzucht, indem er gleich eingangs ausführt ⁷⁷⁾: „Weil sie uns aber anschuldigen, wir seien bei der Ahndung der Fehler der Kirche lässige Zensoren, so mögen sie sich folgerichtig auch von uns belehren lassen, daß es nicht bloß eine Sünde des körperlichen Ehebruchs, der untersucht und auch rechtlich bestraft werden muß, sondern auch eine noch weit ärgere Art von Fornikation und Ehebruch gebe, die bei jedem Christen gebührend zu bestrafen ist, da jeder Christ ein Glied der Kirche ist. Denn das Verbrechen des Sakrilegiums ist um so größer, als die Unzucht (fornicatio) der Seele größer ist als die des Leibes. Denn durch die Unzucht der Seele trennt man sich von der Verbindung mit Gott selbst und durch die Art des geistigen Ehebruchs geht man zu den bösen Geistern über“. Der Papst sieht in dem heidnischen Wahnwitz dieser Leute, die verkündeten, daß deshalb die Krankheiten entstünden, weil man die Dämonen nicht verehere und dem Gott Februarius nicht opfere, einen Rückfall ins Heidentum und fragt ⁷⁸⁾: „Soll denn der Bischof (nur) gegen diejenigen mit Strafen vorgehen, die einen körperlichen Ehebruch begehen, und nicht auch gegen diejenigen, die geistige Unzucht und geistigen Ehebruch tun, einschreiten? . . . Du verlangst eine Untersuchung des Pontifex und forderst Bestrafung. . . . Ja gewiß, du forderst eine Untersuchung; ein eifriger, reifer, religiöser Mann, der du bist, willst du nicht, daß jemand in der Kirche sündige; du wünschest, daß der Sünder dazwischengenommen werde und konsequent der Strafe ver falle; jedoch alles, was du gegen den anderen hervorholst, bist du genötigt, gegen dich vorzubringen“. Gelasius fügt dann den weiteren Einwand seines Gegners hinzu ⁷⁹⁾, er sei nur ein Laie, jener andere aber ein Diener der Kirche, dessen Vergehen demgemäß größer sei. Er

76) Tr. VI. Adversus Andromachum senatorem ceterosque Romanos, qui Lupercalia secundum morem pristinum colenda constituerunt. Thiel 598 ff.

77) c. 1 l. c.

78) L. c. 599 f, c. 3.

79) L. c. c. 4.

stellt dies nicht in Abrede, indem er erklärt: „Tanto magis reus est, quanto in illo ministerio constitutus et haec facere minime debuisse“. Aber er hält seinem Gegner mit I Petr. 2, 9 entgegen, daß auch er ein Glied des Hohenpriesters sei und die ganze Kirche als Sacerdotium bezeichnet werde, und gibt dann folgende für das kirchliche Bußwesen wichtige Erklärung: „Daher mußt auch du, nachdem du laut und öffentlich deine Gotteslästerungen ausgestoßen hast, mit allen Mitteln (*omnibus modis*) vom heiligen Leib (Christi) ferngehalten werden (*abstinendus es*). Du kannst nicht am Tische des Herrn und zugleich am Tische der Dämonen teilhaben und nicht den Kelch des Herrn und der Dämonen trinken . .“. Dieser Ausschluß entspricht der früher geschilderten Disziplin der Kirche; bemerkenswert ist, daß er auch mit der Öffentlichkeit des Vergehens begründet wird. Neben dem Ehebruch nennt der Papst — es ist die einzige Aufzählung dieser Art — ein Reihe anderer schwerer Vergehen, indem er fragt⁸⁰): „Wie, woher kommt denn die Unfruchtbarkeit der Frauen in Afrika woher in Gallien? Haben das die (aufgehobenen) Luperkalien verursacht, oder nicht vielmehr unsere Sitten, Diebstähle, Mordtaten, Ehebrüche, Ungerechtigkeiten, Missetaten, Ränke, Begehrlichkeiten, Meineide, falsche Zeugnisse, Unterdrückung der Elenden, Bekämpfung guter, Verteidigung schlechter Dinge und eine in allen Dingen unerhörte Verkehrtheit, zuletzt, was über das alles noch hinausgeht, Heuchelei vor Gott, Sakrilege und Zauberkünste, die selbst den Heiden schrecklich erscheinen?“ Wir sehen, der Papst nimmt den Kampf auf mit den Vergehen dieser Zeit, die durch Kriegsnot, wie er sagt, aufgerieben wurde, so daß es in Tuscien, Aemilien und den übrigen Provinzen fast keine Leute mehr gab⁸¹). Dadurch wird wieder andererseits begreiflich, daß der Bischof, noch immer an der Spitze des Bußwesens stehend, die Arbeit in diesen entvölkerten Provinzen leichter bewältigen konnte.

Abgesehen von diesen prinzipiellen Ausführungen kommt der Papst im übrigen selten auf Bußfragen zu sprechen. Einige Notizen

80) c. 6: Quid, in Africa unde sterilitas, quid in Galliis? Lupercalia ista fecerunt, an nostri mores, furta, homicidia, adulteria, iniustitiae, iniquitates, ambitiones, cupidates, periuria, falsa testimonia, oppressiones miserorum, bonarum causarum impugnatione malarumque defensio et in omnibus inaudita perversitas, postremo, quod supra omnia est, Deo fictae mentes et sacrilegia artesque magicae etiam paganis horrendae?“

81) c. 5.

stecken in seinen Briefen. Einmal wird der einjährige Ausschuß von der Kommunion erwähnt⁸²⁾. Es handelte sich um einen gewissen Coelestinus, der nach Ausweis der Akten als Mitwisser eines Bischofsmordes überführt und des Dienstes am Altare (*officio altaris*) nach dem „Urteil aller“ für unwürdig erachtet worden war. Der Papst erklärte, daß nach Ablauf dieser Zeit, die *facultas communionis* ihm wieder offen stehe, und fügte hinzu: „et ut illi magis prosit, valeat maiori satisfactione mundari⁸³⁾. Über schwer gefallene Kleriker sprach er in ep. 14 die Absetzung aus, nachdem er erfahren hatte, daß, bezeichnend genug, solche, die „horrende Verbrechen“ begangen, nicht nur nicht Buße taten, sondern sogar ohne irgend eine „correctio“ zum „göttlichen Dienst“ hinstrebten (*ad divinum ministerium honoremque contendere*) und schon Geweihte in schwere Vergehen gefallen seien⁸⁴⁾. In demselben Schreiben wird verfügt, daß diejenigen, die mit gottgeweihten Jungfrauen (*virginibus sacris*) unzüchtige und sakrilegische Verbindungen eingegangen hätten, vollständig aus der heiligen Gemeinschaft (*a sacra communionem*) hinausgestoßen und in keinem Falle anders als durch eine öffentliche und erprobte Buße wieder aufgenommen werden könnten; doch sollte ihnen, wenn sie Buße getan, beim Scheiden aus der Welt die Kommunion nicht verweigert werden⁸⁵⁾. Nach der Synode von Macon (581) waren heiratende Gottgeweihte samt dem, der sich mit ihnen verbunden, bis ans Lebensende exkommuniziert; lösten sie die Verbindung, so sollte der Bischof die Zeit des Ausschlusses bestimmen. An mehreren Stellen betont der Papst, daß obstinate Exkommunizierte, die ohne Kommunion aus der Welt schieden, nach Leos I. Urteil Gott zu überlassen seien. Wer mit einem Exkommunizierten verkehrte oder mit ihm zu Hause betete und Unterschlupf gewährte, sollte, bevor er von dem, der die Exkommunikation ausgesprochen, nicht die Buße empfangen hatte und Buße getan, nicht zur Kommunion zugelassen werden.

* *
*
* *

82) Ep. 38, Thiel 452.

83) Vgl. Lagarde l. c. 145, der ihn selbst als Mörder bezeichnet. Er ist aber nur „*consciens in caede*.“

84) Ep. 14 c. 18, Thiel 372; Poschmann 197.

85) c. 20.

86) c. 12 Hefele III 37.

Im Zusammenhang mit diesen Ausführungen dürfte es angezeigt erscheinen, auch ein Wort über die Bußliturgie im Sacramentarium Gelasianum zu sagen. Wilson⁸⁷⁾ hat es in der handschriftlichen Überlieferung des 8. Jahrhunderts nach Codex Reg. 316 veröffentlicht, worauf wir hier Bezug nehmen. Wenn auch fränkische Zusätze enthaltend^{87a)}, steht es der Zeit Gregors des Großen nicht allzu fern, enthält aber einen älteren Kern, der wohl noch über die Zeit des Papstes Gelasius zurückgeht, im einzelnen aber noch untersucht werden muß. Daneben ist die fränkische Rezension zu nennen, vertreten durch Cod. 347 von St. Gallen und eine Reihe anderer Handschriften, die nach der Mitte des 8. Jahrhunderts entstanden sind⁸⁸⁾.

Das Sacramentarium Gelasianum enthält nun in seiner älteren Fassung im ersten Teile (Wilson Nr. XV) „Orationes et preces super poenitentes“ und daran anschließend (Wilson Nr. XVI) die Überschrift: „Ordo agentibus publicam poenitentiam“ mit der Rubrik: „Suscipis eum IV feria mane in capite Quadragesimae et cooperis eum cilicio, oras pro eo et inclaudis usque ad coenam Domini. Qui eodem die in gremio praesentatur ecclesiae et prostrato eo omni corpore in terra, dat orationem pontifex super eum ad reconciliandum in quinta feria coenae Domini, sicut ibi continetur⁸⁹⁾“.

Diese Rubrik verrät, daß sie erst nach Gregor dem Großen entstanden ist, da hiernach die Fastenzeit mit dem Aschermittwoch beginnt und 40 Tage zählt, während Gregor der Große noch von 36 Fasttagen spricht⁹⁰⁾. Sachlich erinnert die Rubrik an die Bestimmung der Synode von Agde (506), die c. 15 sagt, daß die Poenitenten die Handauflegung und das Cilicium über das Haupt vom Sacerdos empfangen sollten (cilicium super caput), jedoch „t e m p o r e , q u o p o e n i t e n t i a m p e t u n t“, und zwar „sicut ubi-

87) The Gelasian Sacramentary (Oxford 1894). Vgl. dazu jetzt auch bezüglich der Datierung C. Silva-Tarouca, Giovanni „Archicantor“ di S. Pietro a Roma e l'Ordo Romanus in: Miscellanea de Rossi I (Atti della P. Accad. Rom. di Arch.), Rom 1923, S. 189—192. Mohlberg-Baumstark, Die älteste erreichbare Gestalt des Liber sacramentorum anni circuli der röm. Kirche (Münster 1927) 21* ff.

87a) Auf den gallischen Einschlag — jedoch nicht im Bußritus — macht Duchesne, Origine di culte chrétien, 5 ed. (Paris 1909) 132 ff. aufmerksam.

88) K. Mohlberg, Das fränkische Sacramentarium Gelasianum (Münster 1918).

89) Es ist wohl nicht ohne Bedeutung, daß in der fränkischen Rezension diese Anweisung mit der gleichen Überschrift über den Gebeten steht und deren Überschrift hier lautet: Orationes et preces super poenitentem.

90) Vgl. Thalhoffer-Eisenhofer, Handbuch der kirchl. Liturgie I (Freiburg 1912) 597; Kellner, Heortologie (Freiburg 1911) 78 f.

que constitutum est.“ Am besten veranschaulicht diesen Vorgang auf gallischem Boden der hl. Cäsarius von Arles in Sermo 261⁹¹⁾: „Et hoc attendite, fratres quod, qui poenitentiam petit, excommunicari se supplicat. Denique ubi accepit poenitentiam, cooperatus cilicio eiicitur. Ideo enim se excommunicari rogat, quia ad percipiendam eucharistiam Domini indignum esse se iudicat.“ Er will dem Altare einige Zeit fernbleiben, um sich den Zutritt durch diesen demütigen Akt zu verdienen. Der Ausdruck „cilicio cooperatus“ ist in der obigen Rubrik noch festgehalten. Dieser Ritus begegnet uns auch später noch in verschiedenen Ordines^{91a)}.

Was die Gebete „super poenitentes“ betrifft, so fällt auf, daß das erste mehreren Pönitenten (confitentium parce peccatis) gilt, während die übrigen nur einen (hunc famulum) betreffen. Sachlich enthalten sämtliche Gebete die Bitte an Gott, dem seine Sünden Bekennenden Heilung, Verzeihung, Nachlaß zu gewähren, damit er „sacris altaribus restitutus“, wie es im letzten Gebet heißt, die Hoffnung des ewigen Lebens und der himmlischen Glorie wieder erlange. Bemerkenswert ist die Hervorhebung der confessio sowohl im Sinne von Buße überhaupt (in confessione flebili permanens), wie auch im Sinne von Bekenntnis Gott gegenüber (confitentium tibi), aber auch wohl vor dem Priester (huic famulo tuo peccata et facinora sua confitenti veniam dare . . . digneris⁹²⁾).

91) M. 39, 2227. Vgl. Göller, Studien 59.

91a) Vgl. dazu Poschmann, Die abendl. Kirchenbuße im frühen Mittelalter (Breslau 1930) 117.

92) Sprachlich sei darauf hingewiesen, daß einzelne Phrasen schon früher uns begegnen. Einige seien herausgehoben. Zunächst die Wendung im ersten Gebet: conscientiae reatus. Über den Begriff „reatus“, der dem römischen Recht entnommen ist, hat sich Adam (Die kirchl. Sündenvergebung 35 ff.) unter Hinweis auf Augustin verbreitet; es ist der Zustand der strafbaren Verschuldung, des Strafverhängnisses. In der Verbindung „conscientiae reatus“ finden wir aber diesen Ausdruck bei Leo I., Sermo 22, 6: malae conscientiae reatu absolutus (M. 54, 198); ep. 168: reatus conscientiarum (M. 54, 1211); vgl. auch ep. 10, 8. Im zweiten Gebet steht die Phrase: „omnes iniquitates celeri indulgentia deleantur“; der Schwerpunkt liegt hier auf dem „celeri“. Bei Leo I. lesen wir Sermo 72, 6: ac si aliquid delicti irrepserit, celeri poenitudine deletur. In der dritten Oration die Wendungen und Ausdrücke: supplicationibus nostris (vgl. Leo ep. 108, 2: supplicationibus sacerdotum); longinqua miseratio (das Wort „longinquus“ wiederholt bei Leo); remitte peccata (Leo Sermo 176, 4: peccatorum remissio, 76, 4: remittendorum peccatorum potestas). In der vierten Oration: veniam praestare (Leo, Sermo 76, 3: veniam mereri; Sermo 44, 3: delictis veniam tribuere; vgl. dazu im letzten Gebet: venia delictorum); satisfacione

Den Rekonziliationsritus am Gründonnerstag (Wilson I, 39) mit der Überschrift „Ordo agentibus publicam poenitentiam“ haben wir bereits berührt. Auf ihn ist in der früheren Rubrik schon hingewiesen. Auch hier hat man an die Zeit nach Gregor zu denken. Die Rubriken aber entsprechen der bisherigen Praxis. Seit wann dem Diakon die Worte, die er an den Bischof richtet, in den Mund gelegt werden, wird schwerlich festzustellen sein⁹³⁾. Sachlich ist darin interessant die Gegenüberstellung von Taufe und Buße: „Lavant aquae, lavant lacrimae“. Das entspricht der Anschauung der vorausgehenden Zeit^{93a)}. Auf die prostratio und die Fürbitten der Kirche wurde schon früher hingewiesen. Bemerkenswert ist die auf die Worte des Diakons folgende Mahnung, „nicht mehr zu sündigen, die nach der dortigen Rubrik vom Bischof oder auch von einem anderen Sacerdos ausgehen kann. Es folgen die Gebete. Eingeschoben ist eine „Reconciliatio poenitentis ad mortem“ ohne Rubriken. Es sind vier Gebete, wobei der Ausdruck „sacramentum reconciliationis“ auffällt. Es folgt eine „Oratio post reconciliationem

placatus (Leo ep. 108, 2: satisfacione purgatus, 108, 5: satisfacione indulgentiam promereri); absolutio criminum (Leo, Sermo 39, 5: absolutio non solum insontis). In der fünften Oration: peccata et facinora sua confitenti (vgl. Gregor d. Gr. [unten]: peccata sua confitentibus); veniam delictorum et praeteritorum criminum relaxare (so richtig nach der fränk. Rezension, Mohlberg 38); über den Ausdruck venia delictorum vgl. oben; über die Wendung: veniam relaxare, die schon früher vorkommt, vgl. H. Koch, Cyprianische Untersuchungen 268 f.; hier verwiesen auf Cyprian, Pacian: veniam paenitentibus relaxamus; Ambrosius: peccatum, culpam, veniam relaxare, Siricius: veniam relaxatam. Der Ausdruck „relaxare“ selbst bei Leo, Sermo 40, 5: culpam reos faciant relaxari; Sermo 47, 4: in remittendis offensionibus et peccatorum reatibus relaxandis“. Zu dem hier gebrauchten Beispiel des publicanus und dem Begriff „sacrosanctis altaribus restitutus“ vgl. oben den erwähnten Sermo 261 des Cäsarius von Arles.

93) Auch in dem Rekonziliationsritus zum Gründonnerstag ließen sich manche Wendungen aus Leo I. belegen, ohne daß damit gesagt sein soll, daß sie unmittelbar auf ihn zurückgehen. Vgl. u. a. in der ersten Oratio (S. 63): festi paschalis mysteria (Leo I., Sermo 45, 2: sacramentorum paschaliu divina mysteria); in Christo resascentium (Leo, Sermo 22, 4: ex Dei spiritu resascaris, ep. 168, 1: donum resascenti). Zu den Worten des Diakons: lavant aque, lavant lacrimae, vgl. oben Leo I. und Gregor I. Zu der Wendung: poenitudinis actio vgl. Leo ep. 108, 2: actio poenitentiae; zu sub conspectu ingemescentis ecclesiae vgl. oben. Zu „reconciliationis gratia“ vgl. Leo, Sermo 22, 5: reconciliationis huius gratia. Auch im letzten Gebet sind eine Reihe von Wendungen dem 5. und 6. Jahrhundert geläufig.

93a) Vgl. dazu auch Gregor I. unten S. 220 und Hom. in ev. I, 11 Nr. 7 (M. 76, 1114): Quia ergo post baptisma inquinavimus vitam, baptizemus lacrimis conscientiam.“

vel postea quam communicaverit“. Im dritten Teil stehen (III, 98) die Meßorationen „ad missas pro defunctis desiderantibus poenitentiam et minimum consecutis“. Die Rubrik lautet: „Si quis poenitentiam petens, dum sacerdos venit, fuerit officium linguae privatus, constitutum est, ut si idonea testimonia hoc dixerunt et ipse per motus aliquos satisfacit, sacerdos impleat omnia circa poenitentem, ut moris est“. Das geht zurück auf die Bestimmung Leos des Großen in seinem Schreiben an Bischof Theodor von Fréjus (ep. 108, 5, vgl. oben), die auch von den testimonia fidelium circumstantium spricht. Sie wurde später sonst wiederholt angeführt, so in den Statuta ecclesiae antiqua c. 76. Die Gebete bringen diesen Gedanken zum Ausdruck, so: „ut poenitentiae fructum, quem voluntas eius optavit, praeventus mortalitate non perdat“; oder in der Sekret: „et quod officio linguae implere non potuit, desideratae poenitentiae compensatione percipiat“.

* *
*

Nach dem Tode Gelasius' I. treten die Päpste bis zur Zeit Gregors des Großen als Zeugen der Bußpraxis ihrer Zeit zurück. Nur selten führten äußere Anlässe dazu, darüber Erklärungen abzugeben. Aus der großen Zahl der Briefe des Hormisdas I. hören wir nur einmal die Stimme des Papstes über die Büßer heraus⁹⁴). Indem er nämlich die Voraussetzungen des Priestertums, die er mit großer Eindringlichkeit und tiefer Ehrfurcht vor der Würde des Sacerdotiums darlegt, wiederholt er die alte Bestimmung, daß kein Pönitent die Weihen empfangen dürfe, und zwar mit der in Frageform gegebenen Begründung: „Qua conscientia absolvat reum, qui se peccata sua populo scit teste confessum? Quis eum, quem paulo ante vidit iacentem, veneretur antistitem? Praeferens miserandi criminis labem, non habet lucidam sacerdotii dignitatem“⁹⁵). Er hält es also für unwürdig, daß derjenige, der in Gegenwart des Volkes als einer, der schwer gesündigt, sich bloßstellte, Priester

94) Ep. 25, I, 3. Thiel, Ep. Rom. pont. 790.

95) Vgl. auch Poschmann 68 f. Der dem Papste Silverius (536—537) zugeschriebenen unechten Dekretale, wonach außerdem Exkommunizierten und öffentlichen Büßern alle in der Fastenzeit und an den Hauptfesten kommunizieren sollten, kann ein gewisser Wert für die Zeit der Fälschung zugesprochen werden. Vgl. Jaffé-L. Nr. 902.

werde. Es wird also hier auf die Öffentlichkeit des Bußverfahrens hingewiesen. Auch deutet das „iacere“ an, daß der Ritus dieser Buße noch der gleiche wie in früherer Zeit ist, der übrigens in diesem Punkte auch in den Ordines poenitentiae mit derselben Vorschrift uns begegnet. Die Frage der Priesterbuße, speziell die des Bischofs rückte dann wieder der Fall des Bischofs Contumeliosus von Riez, der auf der Synode von Marseille (533) unzüchtiger Handlungen angeklagt worden war und selbst, durch Zeugen überführt, eingestand, daß er sich schwer gegen Gott und in seinem pontifikalischen Ordo verfehlt hatte, in den Vordergrund. Er wurde, um Buße zu tun und seine sündigen Taten zu sühnen, in ein Kloster verwiesen, wozu er sich reueerfüllt bereit erklärte⁹⁶⁾. Papst Johann II., dem die Akten zugeschickt wurden und der drei Schreiben an Cäsarius von Arles, die Bischöfe und den Klerus Galliens richtete⁹⁷⁾ bestätigte diese Sentenz und erklärte außerdem unter Berufung auf die älteren Canones, darunter das Dekret Siricius' I., den Bischof für abgesetzt, verwies ihn zur Buße in ein Kloster und ernannte einen Visitator. Später verhandelte Agapet I. auf Appellation des Bischofs nochmals den Fall, wobei er die Strafe für diesen als zu hart darstellte und sagte, daß der Angeklagte: „privatam magis potuit secundum canones expetere secessionem quam severitatem religionis excipere“⁹⁸⁾. Er verurteilt es, daß er exkommuniziert wurde. Über den weiteren Ausgang wissen wir nichts.

Als letzten Bußzeugen unter den Päpsten vor Gregor I. können wir dann Papst Vigilius (537—555) nennen. Auf eine Anfrage des Königs Theodebert, durch welche Art von Buße das Vergehen dessen gesühnt werden könne, der die Frau seines Bruders geheiratet habe, erteilte er die Antwort an Cäsarius von Arles, daß die Sühne „non parva cordis afflictione“ erfolgen müsse. Er wolle ihm aber die Entscheidung über den Modus der Pönitentz überlassen, „ut iuxta compunctionis meritum veniae quoque possit indulgeri remedium“. Cäsarius möge den Fall prüfen und dementsprechend verfahren. Doch sei vor allem dem vorzubeugen, daß derjenige, der solches begangen habe, in die alte Sünde zurückfalle⁹⁹⁾.

96) Vgl. C. F. Arnold, Cäsarius v. Arelate und die gallische Kirche seiner Zeit (Leipzig 1894) 389 ff. B. Poschmann 193, der ausführlich darüber handelt.

97) Jaffé-Löwenfeld 113 Nr. 886—888 (534 apr. 7).

98) Jaffé-Löwenfeld 114 Nr. 890.

99) M. 69, 21 ep. 3; Jaffé-Löwenfeld 117 Nr. 906 (537 mart. 6).

In den Briefen Pelagius' I. ist wiederholt von der Verstoßung von Klerikern, die sich verfehlt, in ein Kloster die Rede. Wenn demselben Papst die Bestimmung zugesprochen wird, daß Meineidige 40 Tage bei Wasser und Brot und dann noch weitere 7 Jahre Buße tun sollten, so zeigt der Inhalt, daß es sich hier um ein unechtes Stück handelt ¹⁰⁰).

Viertes Kapitel.

Die Buße bei Gregor dem Großen.

Das Bußwesen bei Gregor dem Großen ¹⁾ ist wiederholt bearbeitet worden, ohne daß jedoch das Quellenmaterial erschöpfend herangezogen wurde. Das gilt sowohl von Lagarde ²⁾ und Tixeront ³⁾ wie von Poschmann ⁴⁾. Soweit dabei die prinzipielle Auffassung des Papstes über das Sündenbekenntnis in Betracht kommt, habe ich die damit zusammenhängenden Fragen zu beleuchten versucht und glaube, nichts von Bedeutung übersehen zu haben ⁵⁾. Da ich aber die disziplinäre Seite der Buße und das Straf- und Bußverfahren als solches dort nur nebenbei berührt habe, so dürfte es im Rahmen einer Abhandlung über Papsttum und Bußgewalt nicht als überflüssig erscheinen, nochmals auf die in jener Studie, zumal diese in einer für das Ausland schwer erreichbaren Diözesanzeitschrift erschienen ist, aufgeworfenen Probleme zurückzukommen und sie unter Berücksichtigung der neuesten Fragestellungen in eine kurz zusammengefaßte Darstellung des Bußwesens unter diesem Papste hinein zu verweben. Dabei dürfte es sich empfehlen, zunächst die Erlasse und Schreiben des Papstes, die uns in seinem Register erhalten und weit zahlreicher sind als diejenigen aller früheren Päpste, ins Auge zu fassen, da sie vor allem die praktische Seite des Lebens und der Disziplin der Kirche beleuchten, um daran dann die theoretischen Erörterungen anzuschließen.

100) Vgl. Jaffé-L. Nr. 967, für die Klosterbuße Nr. 994 u. 1003.

1) Zur Literatur über Gregor d. Gr. vgl. Schanz-Krüger 605, Rauschen-Wittig 420 ff., Langen II, 414 ff.

2) Le pape Grégoire a-t-il connu la confession? in: Rev. d'hist. et de lit. rel. III (Paris 1912) 160 ff. u. VIII 118 ff.

3) La doctrine pénitentielle de S. Grégoire le grand, in: Bulletin d'ancienne lit et d'archéol. chrét. I (Paris 1922) 241 ff. Dazu dessen Histoire des Dogmes III (Paris 1928) 387 ff.

4) Die abendländische Kirchenbuße 248 ff.

5) Das Sündenbekenntnis bei Gregor dem Großen, Separatabdruck aus dem Oberrheinischen Pastoralblatt (1928) H. 4 u. 5.

1. Die praktische Handhabung des kirchlichen Buß- und Strafverfahrens nach dem Register Gregors.

Von vornherein legt sich die Vermutung nahe, daß das Register⁶⁾ für die Handhabung der kirchlichen Bußdisziplin und namentlich das öffentliche Bußverfahren einen besonders reichhaltigen Ertrag abwerfen müßte. Allein wie schon von anderer Seite⁷⁾ bemerkt wurde, hören wir zwar wiederholt von Exkommunikation und Klosterbuße, jedoch spielt das öffentliche Bußwesen in seinen rituellen Formen darin keine Rolle. Dies schon deshalb nicht, weil die meisten Strafverfügungen Gregors sich gegen Bischöfe und Priester richten und nur selten von der Buße der Laien die Rede ist. Was aber das Verfahren gegen jene betrifft, so läßt sich seit Leo I., der wie einzelne seiner Vorgänger ausdrücklich Priester und Diakone von der öffentlichen Buße ausgenommen und eine *secessio privata* für sie vorgesehen hat⁸⁾, eine Änderung nicht feststellen, nur daß die *secessio privata* durch die häufig verfügte Klosterbuße näher bestimmt erscheint, die gelegentlich auch sonst im 6. Jahrhundert, für Laien zuerst in c. 6 auf der Synode zu Narbonne (589), erwähnt wird.

Wenden wir uns zunächst der Klerikerbuße zu, so können wir feststellen, daß sich Gregor an zwei Stellen über die Behandlung gefallener Priester und Kleriker ausgesprochen hat. Seine Anweisungen⁹⁾ für den mit der Verwaltung des päpstlichen Patrimoniums in Sizilien beauftragten Subdiakon Petrus vom Mai 591 enthalten die Bestimmung, daß er sich in die Vermögenssachen (*rebus*) gefallener Priester, Leviten oder sonstiger Kleriker nicht einmischen, sondern sie zur Buße in ganz arme Klöster, die im Geiste Gottes zu leben wüßten, verweisen solle: „*et res lapsorum in eo loco proficiant, in quo agere poenitentiam traduntur, quatenus ipsi ex rebus illorum subsidium habeant, qui de correptione eorum sollicitudinem gerant*“. Worin diese Zurechtweisung durch die Oberen des Klosters bestehe, wird nicht gesagt. Es wird dann weiter vorgeschrieben, daß, wenn die dem Kloster übergebenen

6) Gregorii I papae registrum epistularum, ed. P. Ewald et L. M. Hartmann, MG. Epp. t. I-II (Berolini 1891). Ältere Ausgabe bei Migne lat. 77, 432 ff.

7) Poschmann 258 ff.

8) Vgl. oben.

9) Reg. I, 42.

Büßer noch Eltern hätten, diesen deren Besitz zufallen solle; jedoch müßten sie an das Kloster zum Unterhalt der dort Internierten einen zureichenden Betrag beisteuern. Ganz allgemein spricht der Papst den Grundsatz aus: „*Si qui vero ex familia ecclesiastica sacerdotes vel levitae vel monachi vel clerici vel quilibet alii lapsi fuerint, dari eos in poenitentiam volumus, sed res eorum ecclesiastico iuri non subtrahi*“. Es solle aber daraus den Pönitenten das für ihren Gebrauch Erforderliche zur Verfügung gestellt werden, damit sie dem Kloster selbst nicht zur Last fielen.

Es ist bemerkenswert, daß der Papst hier in gleicher Weise die Priester und Diakone wie die Mönche, Kleriker und andere Gefallene in die Pönitenz versetzt haben will und verordnet, daß sie einem Kloster übergeben werden sollten, ohne einen Unterschied zu machen. Demgegenüber darf daran erinnert werden, daß die römische Synode vom Jahre 487 unter Felix II. (III.), wie wir eingehend festgestellt haben, die Bischöfe, Priester und Diakone, die abgefallen waren, nicht der Buße unterstellte, sondern entsprechend den kanonischen Bestimmungen einer besonderen, außerordentlich harten Disziplinierung unterwarf, während die übrigen Kleriker, Mönche, Gottgeweihten und Laien unter die Büßer eingereiht wurden und erst, nachdem sie verschiedene Bußstufen durchgemacht hatten, wieder zur Kommunion hinzutreten durften. Wollte nun Gregor mit diesen letzteren alle anderen Gefallenen im Bußverfahren auf die gleiche Stufe stellen? Keineswegs. Denn im vorliegenden Falle ist von der Kirchenbuße im strengen Sinne des Wortes überhaupt nicht die Rede. Es handelt sich auch nicht um eine Bußverfügung allgemeiner Art, sondern nur um eine Disziplinarmaßnahme für die familia ecclesiastica des dortigen päpstlichen Besitzes im engeren Sinne, die Gregor an anderer Stelle von der familia saecularis unterschied. Dazu kommt insbesondere, daß derjenige, der mit der Durchführung dieses Strafverfahrens beauftragt wird, derselbe ist, dem zugleich verschiedene andere Weisungen in der Verwaltung Siziliens erteilt werden, nämlich der Rector patrimonii Siculi, dem nur der Rang eines Subdiakons zukam, der hier, wenngleich Kleriker, als päpstlicher Beamter fungierte und jedenfalls also solcher, was nur dem Bischof zustand, keine öffentliche Buße verhängen konnte. Die Rektoren der päpstlichen Patrimonien ¹⁰⁾,

10) Vgl. dazu H. Grisar, Ein Rundgang durch die Patrimonien des Heiligen Stuhles um das Jahr 600, in: Ztschr. f. kath. Theol. I (1877) 321 ff.; Derselbe, Ver-

die auch als *res, possessio, bona, utilitates pauperum* bezeichnet werden und durch allmähliche Schenkungen an „den heiligen Apostel Petrus und die heilige apostolische römische Kirche“, wie später Hadrian I. sagte, entstanden sind und deren es zur Zeit Gregors nach Johannes Diaconus mindestens 23 gab, hatten, nachdem sie am Grabe des hl. Petrus vereidigt worden waren und das Grundbuch des betreffenden Patrimoniums erhalten hatten, nicht bloß die Verwaltung des ihnen anvertrauten päpstlichen Besitzes in die Hand zu nehmen, sondern auch für die Aufrechterhaltung der Disziplin, die Unterstützung der Armen und die Verteidigung der Hilflosen und Unterdrückten zu sorgen¹¹⁾. Sie konnten Laien sein, waren aber zur Zeit Gregors meist Kleriker (Defensoren, Notare), nicht selten Diakone und Subdiakone. Eine besondere Bedeutung kam den beiden Patrimoniën von Syrakus und Palermo zu, die auch zusammen als *patrimonium Siculum* bezeichnet werden¹²⁾. Als erster Rektor der sizilianischen Güter begegnet uns unter Gregor seit 590 der genannte Subdiakon Petrus, ein Jugendfreund des Papstes; seit 593 treffen wir dort den Rektor Cyprian, den 598 Fantinus in Palermo und Romanus in Syrakus, der aber 603 seines Amtes enthoben und durch den Chartular Hadrian ersetzt wurde, ablösten. Die Rektoren, denen außer anderen Beamten Defensoren zur Seite standen, wurden aber auch, so namentlich Petrus in Sizilien und Anthemius in Neapel, mit den Funktionen päpstlicher Legaten betraut, hatten Bischöfe zur Erfüllung ihrer Pflichten anzuhalten, den Hl. Stuhl zu informieren, und, wenn nötig, gegen Geistliche, Mönche und Laien strafend vorzugehen und sie zur Buße zu verweisen. Die Zuchtgewalt der Grundherren über die Colonen war durch das römische Recht normiert. Gregor wies auf die „*districta ultio*“ hin, verfuhr aber mitunter milder als die *Leges*. „Nicht an der Habe, sondern an der Person des Übeltäters sollten strafbare Handlungen geahndet werden, nämlich nach damaliger Sitte durch Einsperrung oder durch körperliche Züchtigung. Bei bestimmten schweren Vergehen wurde längerer Bußaufenthalt in einem Kloster verhängt, eine Strafe, welcher gewiß besserer Erfolg, als der

waltung und Haushalt der päpstlichen Patrimoniën um das Jahr 600 ebda. 526 ff. Dazu auch M o m m s e n, Die Bewirtschaftung der Kirchengüter unter Gregor I., in: *Ztschr. f. Soz. u. Wirtschaftsgesch.* (1894) 43 ff. D o i z é, *Les patrimoines de l'église Romaine au temps de S. Grégoire*, in *Études* 29 (1904) 672 ff.

11) Grisar 529.

12) Grisar 331.

Schädigung der Besitzer gesichert war“¹³⁾). Dieses Strafverfahren ist nicht mit dem kirchlichen Bußverfahren auf eine Stufe zu stellen. Von hier aus gewinnen wir die richtigen Gesichtspunkte für die Beurteilung derartiger Fälle und verstehen wir auch, warum in der obigen Weisung an den Rektor Petrus Priester, Laien und Mönche der „familia ecclesiastica“ gleichmäßig behandelt werden.

Später kommt der Papst nochmals auf die gefallenen Priester zu sprechen, und zwar in einem Schreiben an den Bischof Januarius von Cagliari vom Mai 594^{13a)}). Er hatte gehört, daß solche, die, wie er sagt, von ihren Weihen abgefallen waren (de sacris ordinibus lapsos), nach oder gar vor geleisteter Pönitentz zur Ausübung ihres Amtes wieder zugelassen würden (ad ministerii sui officium revocari), was er in jeder Weise verbiete. Dem widersprächen die Canones. Er bestimmt deshalb: „Wer vor Empfang der Weihe in eine Fleischesünde gefallen ist, muß sich des heiligen Ordo enthalten, so daß er fernerhin zum Dienste des Altares nicht mehr hinzutreten darf.“ Daraus geht hervor, daß der Papst im vorliegenden Falle sittliche Verfehlungen im Auge hatte. Um solche Exzesse zu vermeiden, verlangte er strenge Prüfung der zu Weihenden. Sachlich bietet diese Bestimmung nichts Neues. Es ist aber für die allgemeinen Zustände in Sardinien bezeichnend, daß man entgegen allen kanonischen Vorschriften gefallene Geistliche dieser Art sogar ohne jede Buße wieder zum heiligen Dienste heranholte.

Daß Bischöfe und Priester zur Buße in ein Kloster verwiesen wurden, wird im Register Gregors durch eine Reihe von Einzelfällen beleuchtet. Dem schon genannten Subdiakon Petrus wird befohlen¹⁴⁾, für den Lebensunterhalt und die Kleidung eines in ein Kloster verwiesenen Priesters zu sorgen und für die Kirchen, deren Priester gefallen seien, Ersatz zu schaffen, sei es aus dem Weltklerus oder dem Mönchtum. Von Paulus, dem Bischof eines unbekanntes Sitzes, wird verlangt, daß er in dem Kloster, wo er zur Buße weile, verbleiben solle¹⁵⁾. Der Subdiakon Anthemius erhält den Auftrag, den Bischof Pimenius von Amalfi, der keine Residenz hielt, in ein Kloster zu verweisen, falls er sich nicht bessere¹⁶⁾. Auch der Bischof von Nicotera mußte wegen gewisser Vergehen Buße tun (pro

13) Ebda. 546.

13a) Reg. IV, 26.

14) Reg. I, 18.

15) Reg. III, 49.

16) Reg. VI, 23.

quibusdam culpis in poenitentiam deputatus est)¹⁷⁾; da infolgedessen nach dem Berichte der dortigen Einwohner überhaupt kein Presbyter mehr da war, die heiligen Geheimnisse zu feiern, wurde der Bischof von Vibo beauftragt, aus dem dortigen Klerus einen geeigneten Kandidaten auszusuchen und ihm die Priesterweihe zu erteilen.

Ist in den hier angeführten Fällen zumeist nur die Rede von der Verweisung in ein Kloster zum Zwecke der Pönitenz, so wird in anderen der Ausschluß von dem Empfang der Eucharistie, also die Exkommunikation und noch weiter gehend ausdrücklich die Degradation und Absetzung ausgesprochen. Nicht selten sind die Fälle, wo B i s c h ö f e, die hier zunächst erwähnt seien, von diesen Strafen betroffen wurden. Im September 591 forderte Gregor¹⁸⁾ Klerus und Volk in Neapel auf, an Stelle des abgesetzten Bischofs Demetrius, da er, der Buße zugewiesen (poenitentiae reservatus), seiner priesterlichen Würde entkleidet sei, zur Wahl eines Nachfolgers zu schreiten, was voraussetzt, daß er nie mehr zur Ausübung seines Amtes zugelassen werden konnte¹⁹⁾. Den Exarchen Romanus von Ravenna ersucht der Papst, die Sache des von ihm festgehaltenen Bischofs Blandus von Hortona auf einer Synode untersuchen zu lassen, da die Herde ohne Hirten sei und die Kinder ohne Taufe stürben. Sei seine Schuld derart, daß man zur Degradation schreiten müsse, dann solle man eine Neuwahl vornehmen, da man die dortige Kirche nicht länger ohne die Tröstungen der Religion lassen könne²⁰⁾. Der Bischof Natalis von Salona wird von Gregor aufgefordert, den Archidiakon Honoratus wieder zu restituieren, andernfalls ginge er des Gebrauches des ihm vom Heiligen Stuhl verliehenen Palliums verlustig. Verharre er aber auch dann noch weiter in seiner Hartnäckigkeit, dann solle er wissen, daß er von der Teilnahme am Leibe und Blute des Herrn ausgeschlossen sei²¹⁾. In einem Schreiben an den Bischof Columbus in Numidien²²⁾, der aufgefordert wird, den Fall des von den Donatisten bestochenen Bischofs Maximian in Gegenwart des päpstlichen Chartulars Hilarus auf einem Konzil der Bischöfe aburteilen zu lassen und ihn ge-

17) Reg. VI, 38.

18) Reg. II, 5.

19) Reg. II, 5.

20) Reg. I, 32.

21) Reg. II, 20.

22) Reg. II, 46.

gebenenfalls abzusetzen²³⁾, spricht Gregor den Satz aus: „Aequum enim est, ut qui Jesum Christum dom. nostrum haeretico accepta pecunia ut fertur vendidit, ab eius videlicet sacrosanti corporis et sanguinis tractandis mysteriis submoveatur“. Den Bischof Johannes von Prima Justiniana (Locrida) exkommunizierte der Papst auf 30 Tage, weil er den von dem Metropolitzen Johannes von Larissa ungerecht verurteilten Bischof Adrianus von Thebae seines Sacerdotiums enthoben hatte, mit der Aufforderung, ihn wieder in seine Stelle einzusetzen²⁴⁾. Beachtenswert ist die dabei gebrauchte Formel: „Cassatis prius atque ad nihilum redactis praedictae sententiae tuae decretis ex beati Petri apostolorum principis auctoritate decernimus triginta dierum spatio te communionem privatum ab omnipotenti Deo nostro tanti excessus veniam cum summa paenitentia ac lacrimis exorare“. Gegen Johannes von Larissa²⁵⁾ spricht der Papst folgende Drohung aus: „Quod si contra haec . . . subreptione venire temptaveris, sacra te communionem privatum nec eam te excepto ultimo vitae tuae tempore nisi cum concessa Romani pontificis decernimus iussione recipere. Haec enim consona sanctis patribus definitione sancimus, ut qui sacris nescit obedire canonibus, nec sacris administrare vel communionem capere sit dignus altaribus.“ Dem Defensor Savinus trägt Gregor auf²⁶⁾, in Verbindung mit dem Notar Johannes den Bischof Januarius von Cagliari und den Presbyter Epiphanius, die beide schwerer Verbrechen angeschuldigt waren, nach Rom zu bringen, damit die Sache dort klargestellt werden könne. Aus dem Zusammenhang geht hervor, daß Epiphanius sich mit Frauen vergangen haben sollte. Es stellte sich aber später heraus, daß er nicht schuldig war, wie der Papst im Mai 594 an den Bischof Januarius schrieb²⁷⁾: „Cuius nos ut valuimus discutientes causam nihilque in eo obiectorum repperientes, ut ad locum suum reverteretur absolvimus. Criminis ergo eius auctores te volumus perscrutari“. Dem Bischof Johannes von Gallipolis ging die Weisung zu²⁸⁾, dem Bischof Andreas, der des Konkubinats bezichtigt war, zu

23) Reg. II, 46: a dignitate officioque quo fungitur modis omnibus degradetur, ut et ille ad poenitentiae lucra per agnitionem delicti redeat.

24) Reg. III, 6.

25) Ebda. III, 7.

26) Reg. III, 36.

27) Reg. IV, 24.

28) Reg. III, 45.

befehlen, falls er sich in *sacro ordine constitutus* einer Konkubine bedient hätte, sein Amt aufzugeben und sich in keiner Weise die Verwaltung anzumaßen. Es wird die bemerkenswerte Notiz hinzugefügt: „*Matriculam vero, quam fecit fustibus castigari, quamvis exinde post octo menses obisse non credimus, tamen quia eam contra propositi sui ordinem huiusmodi fecit affligi, duobus mensibus a missarum sollemnitate suspende.*“ Nicht unerwähnt seien schließlich die Richtlinien, die Gregor seinem Defensor Johannes zur Untersuchung der bekannten Fälle des Bischofs Januarius von Malaga und eines Bischofs Stephanus, dessen Sitz nicht bekannt ist, nach Spanien mitgegeben hat²⁹. Januarius hatte darüber Klage geführt, daß er auf Betreiben des *patricius Comitiolus*, der „*vir gloriosus*“ genannt wird, durch andere Bischöfe von seinem Sitze verdrängt und ein Gegenbischof eingesetzt worden sei. Gregor bestimmte nun, daß dieser letztere, wenn keine *causa criminalis*, die Verbannung und Absetzung verdiene (*quae exilio et depositione digna est*), vorläge, von dem Sitze vertrieben werde. Die Bischöfe aber, die ihn ordiniert oder an der Ordination zustimmend teilgenommen hätten, sollten sechs Monate der Gemeinschaft des Leibes und des Blutes des Herrn verlustig gehen und in einem Kloster Buße tun (*agere paenitentiam*). In Todesgefahr dürfe ihnen jedoch die *benedictio viatici* nicht verweigert werden. Würden sie aber freiwillig bekennen, daß sie aus Furcht vor dem *iudex* (*Comitiolus*) zugestimmt hätten, dann könne die Zeit abgekürzt und das Maß der Buße gemildert werden (*modus paenitentiae temperandus*). Die gleiche Strafe wird auch in der Sache des Bischofs Stephanus verhängt. Auch hier wird der Ausdruck „*benedictio viatica*“ gebraucht. Das Urteil fiel in der angegebenen Richtung aus, und zwar nach Maßgabe der gesetzlichen Strafbestimmungen, die aber nicht in ihrer vollen Schärfe angewandt wurden. Es handelt sich hier also nicht um ein eigentliches Bußverfahren, sondern um ein Vorgehen nach den Normen des römischen Rechtes. Wir haben hier ein typisches Beispiel, wie weltliches und kirchliches Verfahren ineinander griffen. Gregor gibt dem Defensor Johannes die *exempla legum*, d. h. die entsprechenden Bestimmungen des Codex und der Novellen, nach denen er urteilen soll. Für das Vorgehen verweist er auf *Nov. 123 c. 21*, für das Verfahren gegen den Bischof zitiert

29) *Reg. XIII, 47 sq.* Vgl. dazu auch G a m s, *Kirchengeschichte von Spanien II* (Regensburg 1879) 32 f.

er mehrere Stellen aus dem Codex. Auch die Digesten kommen zu Wort. Grundsätzlich stellte er zur Frage des Bischofs Januarius den Satz voran: „De persona Januarii episcopi sciendum est graviter omnino et contra leges actum, ut violenter de ecclesia traheretur, dum quando, si quamlibet aliam iniuriam a quocunque episcopus in ecclesia passus fuerit, iniuriantem lex capitali poena percussat et, sicut maiestatis reum, omnibus det accusandi illum licentiam, ut huius legis series loquitur“³⁰⁾.

Bei den bisher erwähnten Fällen handelte es sich durchweg um Bischöfe. Was nun die Presbyter betrifft, so ist zunächst ein Schreiben des Papstes an den Bischof Venantius von Luna bemerkenswert³¹⁾. Der Presbyter Saturninus auf der Insel Gorgona war wegen eines Verbrechens abgesetzt worden (sacerdotii ordine est deiectus), hatte aber trotzdem sich herausgenommen, daß Meßopfer darzubringen. Venantius wurde nun vom Papste aufgefordert, ihn, falls sich dies als richtig erweise, von der Teilnahme des Leibes und Blutes Christi auszuschließen. und in die Buße zu verweisen (in paenitentiam redigat), und zwar so, daß er bis zu seinem Lebensende in der Exkommunikation zu verharren habe und nur das Viaticum bei seinem Hinscheiden empfangen dürfe. Die gleiche Strafe hatte ja auch, wie wir früher festgestellt haben, Felix II. (III.) gegen die Priester verfügt, die zur Arianischen Häresie abgefallen waren. Im vorliegenden Falle aber stellte es Gregor dem Bischofe anheim, dem genannten Presbyter, wenn er in der vorgeschriebenen Weise Buße tue, zu gestatten, daß er schon vor seinem Lebensende die Laienkommunion (communio inter laicos) empfangen dürfe. Interessant ist der Fall des Presbyters Magnus von Mailand³²⁾. Der Erzbischof Laurentius hatte ihn, ohne daß eine Schuld vorlag, von der Kommunion ausgeschlossen. Die Sache kam an den Papst. Dieser richtete an Magnus ein Schreiben. Indem er darin einleitend den Grundsatz aussprach, daß, wer schuldig sei (culpa exigente), vom „Sakramente der Kommunion“ ausgeschlossen werden solle, wer aber nicht schuldig sei, keine solche Strafe erleiden dürfe, sagte er schlankweg: „ideoque huius praecepti nostri auctoritate munitus

30) Reg. XIII, 50. Zur Stellung des Defensors (ἑκδικος) im Osten vgl. jetzt die interessante Mitteilung Diekamp über einen „Brief an einen Sünder“ in der Mausbach-Festschrift (1930) 49.

31) Reg. V, 5 u. V, 17.

32) Reg. III, 26.

officium tuum securus perage et communionem sine aliqua sume formidine.“ Er solle also, da er unschuldig zensuriert sei, ohne Zagen die Kommunion empfangen und sein Amt ausüben. Bemerkenswert aber ist der Zusatz: „et culpam, si qua in te, propter quam Dominici corporis et sanguinis communiōne fueras privatus vel latens inventa est, fidei tuae puritate detergas.“ Von irgendwelchem Bekenntnis ist dabei nicht die Rede ³³⁾.

Der Fall, wo ein Diakon, der zugleich Abt war, schwerer Vergehen beschuldigt wurde, liegt vor in dem Schreiben Gregors an den Diakon und Abt Martin vom April 597. Beachtenswert ist hier die Arenga: „Sicut veraciter adversus religiosos dicta crimina digna sunt ultione plectenda, ita ab inlatis sunt nihilominus absolventi, quando nullus eos culpae reatus astringit“. Der Papst stellte eine strenge Untersuchung an, ließ ihn „ad plenissimam satisfactionem“ schwören „ad sacratissimum corpus b. Petri apostolorum principis ³⁴⁾“, wobei sich seine Unschuld ergab, und schrieb ihm: „Et ideo postquam nobis, ut oportuit, satisfactum est, dilectionem tuam praevидimus modis omnibus absolvendam“. Der Ausdruck absolvere bezieht sich hier also nicht auf eine absolutio von Sünden, sondern ist im Sinne von Freisprechung gebraucht ^{34a)}.

Dem Diakon Paulus verzieh der Papst, ihn wieder in seine Stelle aufnehmend, seine Schuld mit der Hinzufügung: „Nam ei a tempore prolatae sententiae afflictionem quam pertulit credimus ad vindictam huius posse culpae sufficere ³⁵⁾“. Den Diakon und Abt Jovinus von Portovenere läßt er „sacro ordine privatum“ in ein Kloster verweisen; Subdiakone, die sich verfehlt, werden abgesetzt und nur zur Laienkommunion zugelassen ³⁶⁾.

Was die übrigen Kleriker, über die sich Gregor, wie wir gesehen haben, im allgemeinen an anderer Stelle geäußert ³⁷⁾ hat, betrifft, so wird nur einmal von der Bestrafung eines Akolythen gesprochen. Dem Patriarchen Amos von Jerusalem trug nämlich

33) Über die Zitation des Presbyters Epiphanius vgl. Reg. III, 36.

34) Reg. VII, 18.

34a) Andere Beispiele dieser Art führt der Herausgeber des Registers I, S. 461, Anm. 1 an.

35) Reg. V, 57.

36) Reg. V, 17; vgl. dazu V, 18. Hier auch der Expresbyter Vitalianus (spe discendi sublata in paenitentiae se saltem tunc lamenta constringat).

37) Vgl. besonders auch Reg. V, 17.

der Papst auf, den aus Konstantinopel geflohenen Akolythen Petrus festzunehmen und ihm zuzuschicken. Er fügte hinzu: „*Quem etiam volumus per vos, quia sit communione privatus, agnoscere nec Dominici corporis ac sanguinis, quousque ad nos redeat, audeat mysteria sumere nisi forte vicini mortis insistente periculo*“³⁸⁾.

Schließlich sei auch noch auf einige Fälle hingewiesen, wo es sich um Bestrafung von Mönchen handelte, die das Kloster verlassen hatten. Dem Chartular Stephan in Sizilien befahl der Papst³⁹⁾, zwei ausgesprungene Mönche, von denen einer sich ein Weib genommen hatte, zurückzuführen⁴⁰⁾. An anderer Stelle erfahren wir⁴¹⁾, daß ein Mönch von dem Subdiakon und Rector patrimonii Petrus wegen seiner Exzesse zur Buße verwiesen wurde (in *paenitentia deputatus*)⁴²⁾.

Aus den zahlreichen hier angeführten Beispielen ergibt sich, daß die Behandlung sündiger Kleriker bis hinauf zu den Bischöfen nach den bisher bestehenden Grundsätzen erfolgte, ohne daß irgendwelche neue Gesichtspunkte sich daraus für das Bußwesen selbst ergäben; bemerkenswert ist die häufige Verweisung in ein Kloster zur Buße. In der Strafbemessung können wir verschiedene Abstufungen feststellen. Wir hören vom Ausschluß vom Altare und vom Empfang der Kommunion auf kürzere oder längere Zeit, ohne daß weitere Folgen damit verbunden werden. Ganz allgemein betont der Papst, daß, wer schuldig sei, der Kommunion nicht teilhaftig werden dürfe. Dazu kommt in einzelnen schweren Fällen Absetzung und Degradation, verbunden mit lebenslänglichem Ausschluß von den heiligen Geheimnissen und der Verweisung in ein Kloster. Bisweilen ist auch die Rede von der Zuweisung zur Pönitentz oder der Internierung in ein Kloster ohne nähere Angabe über die Art der Bußleistung. Einmal hören wir, daß ein lebenslänglich Exkommunizierter zur Laienkommunion vor dem Ende zugelassen

38) VIII, 6. Dazu auch in Reg. XI, 24 die Kleriker, „*qui a Johanne ep. exigente culpa in paenitentia commissi sunt.*“

39) Reg. II, 29.

40) Vgl. Reg. I, 33.

41) Reg. V, 28.

42) Vgl. dazu XIV, 17 an den Notar Adrianus in Sizilien, daß er dem Bischof Leo wegen der Mönche des Klosters St. Vitus auf dem Ätna, von denen er gehört, daß sie „*perversae ac nequiter vivere, ut etiam mulieres sibi sociare audeant*“, geschrieben: „*districtissima hoc studeat severitate corrigere.*“ Er solle auch beitragen „*ad puniendum tantum scelus omni modo.*“

werden solle, falls er eifrig Buße tue. In allen Fällen, wo der Ausschluß verfügt wurde, sollte das Viaticum nicht versagt sein. Vom Sündenbekenntnis ist jedoch nicht die Rede. Es ist dabei nicht zu übersehen, daß es sich durchweg um öffentliche Vergehen handelte, deren Betrafung durch einen Beamten des Papstes meistens zu erfolgen hatte. Besonders bemerkenswert ist, daß einmal der Papst die Wiederzulassung zur Kommunion von seiner Genehmigung abhängig macht. Das ist wohl der älteste Reservatfall.

* *
*
*
*

Wie steht es nun aber mit der Buße der Laien? Gregor kommt im Register selten darauf zu sprechen, und wo er es tut, lassen sich nur schwer sichere Schlüsse daraus ziehen. Wenn er von einem gewissen Stephanus, der, weil er im Glauben schwankend und von der Wahrheit abgefallen war, sich selbst aus der Gemeinschaft der katholischen Kirche ausgeschlossen hatte, sagt, daß er nach empfangener Genugtuung (*recepta satisfactione*) wieder zurückgekehrt sei, so läßt sich daraus nichts Bestimmtes entnehmen.

Ein gewisser Bonifatius, „*vir clarissimus*“, kam zu Gregor und beklagte sich, daß ihm ohne Grund (*frustra*) von dem Bischof Viktor von Palermo die Kommunion versagt worden sei, auch habe er andere schwere Unbill von ihm erlitten. Der Papst wandte sich nun an den Abt Martinianus von Palermo und den dortigen Notar und Rector patrimonii Benenatus mit der Bitte, sich darüber zu verlässigen⁴³). Sei er wirklich eines Verbrechens schuldig, dann solle er kraft päpstlicher Auktorität (*ex nostra autoritate*) nicht bloß der Gemeinschaft des Leibes und Blutes des Herrn beraubt, sondern auch in ein Kloster verstoßen werden, wo er Buße tun möge, um die Makel seines Vergehens durch eine entsprechende Bußklage (*lamentatione*) vor dem ewigen Richter reinigen zu können. Stelle es sich heraus, daß nichts gegen ihn vorliege oder durch keinerlei Indizien ein Beweis gegen ihn erbracht werden könne, dann möchten sie ihm Bericht erstatten; denn: „*sicut iustum est, ut in delinquentibus digna debeat vindicta procedere, ita iniquum est, quibusdem afflictionibus quemquam irrationabiliter subiacere.*“ Der Fall ist insofern interessant, als hier nicht ein

43) Reg. III, 27.

Geistlicher, sondern ein Laie exkommuniziert und zur Buße in ein Kloster verwiesen werden soll, falls er als schuldig befunden werde. Von öffentlicher Buße ist nicht die Rede. Besonders beachtenswert ist der Fall des Neffen des Bischofs Felix von Siponto ⁴⁴⁾, der ebenfalls Felix hieß. Er war angeklagt worden, daß er die Tochter des Diakons Evangelus geschändet habe. Der Papst beauftragte nun seinen Notar Pantaleon, dorthin zu reisen und Erkundigungen darüber einzuziehen. Erweise sich die Sache als richtig, dann solle Felix die Geschändete heiraten. Wolle er das nicht, dann solle Pantaleon ihn körperlich züchtigen und ihn, von der Kommunion ausgeschlossen, in ein Kloster, das er ohne Erlaubnis des Papstes nie wieder verlassen dürfe, sperren. In der gleichen Angelegenheit schrieb Gregor auch an den Bischof Felix selbst ⁴⁵⁾. Bemerkenswert ist aber hier der Hinweis auf die weltliche Strafgesetzgebung, wenn er sagt: „Quod si verum est, quamvis gravi esset de lege poena plectendus, nos tamen aliquatenus legis duritiam mollientes, huiuscemodi disponendo indulgemus, ut aut quam stupravit uxorem habeat, aut certe si renuendum putaverit, districtius ac corporaliter castigatus excommunicatusque in monasterio, ubi poenitentiam peragat, retrudatur, de quo ei nulla sit egrediendi sine nostra praeceptione licentia“. Welches Gesetz Gregor hier im Auge hat, ist nicht klar ersichtlich. Aber es ist doch für die Beurteilung dieser Strafbestimmung wichtig, daß er darauf abhebt. Es ist ein halb weltliches, halb kirchliches, mit Exkommunikation verbundenes Strafverfahren, das allerdings im Falle der Verheiratung des Täters mit der Deflorierten wegfällt. Es könnte hier an den Kanon 14 der Synode von Elvira erinnert werden, wonach Jungfrauen, die ihre Jungfrauschaft nicht bewahrten, nach einem Jahre, ohne Buße tun zu müssen (sine poenitentia), wieder rekonziliert werden durften, wenn sie die Täter, mit denen sie sich verfehlt, heirateten; allein er ist textlich nicht einwandfrei.

In dem früher schon erwähnten Schreiben des Papstes an den Bischof Januarius von Cagliari ⁴⁶⁾ vom Mai 594 ist auch zum Schlusse die Rede von ausgesprungenen Nonnen und wird gesagt, daß der Bischof diejenigen, die sich gegen sie vergangen hätten und nun exkommuniziert seien (communione suspensi), wieder zur heiligen

44) Reg. III, 40.

45) Reg. III, 42.

46) Reg. IV, 24.

Kommunion zulassen solle (ad sacram communionem te volumus revocare), wenn er sähe, daß sie für eine solche Schandtät (de tali facinore) in geziemender Weise Buße getan hätten. Zwar heißt es nur „digne paenituisse“; allein da von dem Ausschluß von der Kommunion, von entsprechender Buße und von der Wiederzulassung durch den Bischof die Rede ist, ist es wohl zulässig, anzunehmen, daß der Papst, zumal er ja den Bischof die Buße kontrollieren läßt, hier die poenitentia publica im Auge hat. Ein merkwürdiges Licht auf Januarius, Bischof von Cagliari, und die Zustände in Sardinien wirft ein an diesen gerichtetes Schreiben des Papstes vom Herbst 598, worin ihm vorgehalten wird, daß er am Sonntag, bevor er den Gottesdienst feierte, die Ernte eines anderen ausgepflügt und nach dem Gottesdienste die Grenzsteine versetzt habe⁴⁷⁾. Wegen seiner grauen Haare und offenbar auch seines Schwachsinnes — quia simplicitatem tuam cum senectute novimus — schonte ihn Gregor. Dagegen exkommunizierte er seine Anstifter auf zwei Monate, jedoch mit der Einschränkung, daß, wenn ihnen während dieser Zeit „etwas Menschliches“ zustoße, sie der benedictio viatici nicht verlustig gehen sollten. Im Todesfalle kann ihnen also die Kommunion erteilt werden⁴⁸⁾.

Nicht ganz ohne Bedeutung ist der Fall der Frau des Charulars Leo⁴⁹⁾. Sie war ihrem Manne wegen des Verdachtes der Untreue (pro fornicationis crimine) entflohen und hatte das Religiösenkleid genommen, kehrte aber wieder zu ihm zurück, als er durch einen Eid seine Unschuld bekräftigte und sich ihr der Verdacht als grundlos erwies. Da der Bischof Secundinus von Taormina auch ihre Familie ausgeschlossen hatte, wandte sich der Mann an den Papst. Dieser legte dem Bischof nahe, die Familie wieder zur sacra communio zuzulassen und gegen die Frau selbst, falls die

47) Reg. IX, 1.

48) Denselben Bischof mahnte der Papst im Mai 594, das Heidentum, das selbst noch unter den Bauern auf kirchlichem Besitze herrsche, energisch auszurotten und mit Geldstrafen gegen den, der obstinat darin verharre, vorzugehen: „pensionis onere gravandus est“ (IV, 26). Auch an die Vornehmen und Grundbesitzer wandte er sich damals (IV, 23), darüber klagend, daß fast alle ihre Bauern noch der Idolatrie ergeben seien, mit der Bitte, dagegen einzuschreiten, indem er auf das bevorstehende Ende der Welt (vgl. dazu auch III, 6 u. IV, 44) und das göttliche Gericht hinweist. Über ihre Erfolge sollten sie ihm oder seinen dorthin gesandten Visitatoren, Bischof Felix und Abt Cyriacus, Mitteilung machen.

49) Reg. IX, 3.

Angaben richtig seien, milde zu verfahren, „ut longo iam tempore communione minime privetur“.

Die schärfste Strafandrohung gegen einen Laien, nämlich den Ausschluß von der Kommunion und gegebenenfalls das Anathem, sprach Gregor gegen einen Unbekannten aus, der des Nachts in Ravenna den päpstlichen Notar Castorius durch Maueranschlag öffentlich eines Verbrechens bezichtigt und zugleich der Friedensvermittlung des Papstes mit König Agilulf (VI, 63) widersprochen hatte⁵⁰⁾. Wer es auch sei, der dies getan oder seine Zustimmung „in tantae iniquitatis consilio“ gegeben habe, solle, falls er sich nicht stelle und öffentlich Geständnis ablege, am Leibe und Blute des Herrn keinen Anteil haben. Wage er es doch, zum Altare hinzutreten, dann solle ihn das Anathem treffen mit der Wirkung: „ut fallax ac pestifer a sanctae ecclesiae corpore sit divisus“. Das Anathem wird also hier wie sonst klar gekennzeichnet als die völlige Trennung vom Leibe der Kirche. Wird es gewöhnlich über die vom Glauben abgefallenen Häretiker, die sich ja durch die Häresie selbst ausgeschlossen, verhängt, so kommt es auch häufig in Fällen hartnäckigen Verharrens in der Sünde und obstinaten Widerstandes gegen kirchliche Strafverfügungen zur Anwendung. Bemerkenswert ist nun, daß Gregor keine dieser beiden Strafverfügungen in Kraft gesetzt wissen will, falls der unbekannte Ankläger hervortrete und seine Behauptung beweise; ja selbst dann, wenn er, sicher wissend, daß er seine schriftliche Anklage nicht beweisen könne, öffentlich seinen „Irrtum“ eingestehe. Wohl scheint der Papst von der Unwahrheit dieser Aussage überzeugt zu sein, da er von dem „consilium tantae iniquitatis“ spricht und den Täter als „tanti mali conscius“ bezeichnet, aber er rechnet doch andererseits mit der Möglichkeit, daß dieser seine Aussage öffentlich als richtig erweisen und, falls er dies nicht könnte, seinen Irrtum eingestehen würde. Er spricht also nicht von einem „peccatum“ oder „crimen“, sondern von einem „error“, einer Verfehlung, einer Verirrung. Deshalb will er auch den Ausschluß von der Kommunion nicht ohne weiteres, sondern nur für den Fall, daß der Unbekannte sich nicht stellen und öffentliche Bekenntnis ablegen würde, was ein Zeichen seiner Schuld wäre, ausgesprochen wissen. Er wird angedroht, um den Täter aus seinem Versteck herauszuholen und die Sache selbst klarzustellen. Leistete der Unbekannte Folge, dann wollte der Papst, selbst wenn er das,

50) Reg. VII, 42.

was er geschrieben, nicht beweisen konnte, darüber hinwegsehen und ihm ohne weiteres verzeihen; der „Irrtum“ war also nicht derart, daß er deswegen die Exkommunikation für nötig hielt. Kam aber die Mißachtung des päpstlichen Befehles hinzu, dann lag ein Vergehen vor, das die Exkommunikation nach sich zog; erst recht, wenn der Täter trotz des päpstlichen Verbotes zur Kommunion hinzutrat; in diesem Falle hielt Gregor das Anathem für angezeigt. Ob namentlich im letzteren Falle die (öffentliche) Kirchenbuße erforderlich sei, wenn der Sünder, seine Tat schließlich eingestehend, wieder zur *communio* zugelassen werden wollte, darüber wird nichts ausgesagt. Daraus läßt sich aber so wenig wie bei Zensurandrohungen der vorausgehenden Zeit ein Beweis dafür entnehmen, daß es zu Gregors Zeit keine öffentliche Buße gegeben habe⁵¹⁾. Die Bedeutung dieses Vorgehens des Papstes für das Bußwesen liegt vielmehr darin, daß er selbst in dem Falle, wo eine falsche Anklage, also doch eine nicht geringfügige Verfehlung vorlag, der Täter sie aber (öffentlich) bekannte, den Ausschluß von der Kommunion, der ja immer als Strafe mit der öffentlichen Buße verbunden war, ebensowenig wie das Anathem verfügte, sondern ohne weiteres Verzeihung gewährte, und zwar mit der Begründung: „*quia nos apud omnipotentem Dominum ex nostris cotidie culpis agnoscimus, ut, quamvis servato disciplinae moderamine, aliorum tamen erratis parcamus.*“

Als charakteristisch darf auch die besondere Weisung Gregors wegen der Absetzung des Bischofs Lucillus angesehen werden, insofern der Papst zur Bestrafung derer, die in die Sache mit verwickelt und gefallen waren, Folgendes vorschreibt⁵²⁾: „Alle, die schuldig sind, sollst du von der Teilnahme am Leibe und Blute des Herrn ausschließen und durch deine Briefe strikte ermahnen, daß sie eifrig den Litaneien und Gebeten obliegen und durch Tränen die Makel der Sünde, die sie sich zugezogen, abwaschen. Wann diesen entsprechend dem Maße ihrer Buße die Kommunion wieder zu erteilen ist, überlasse ich deinem Urteil. Darauf ist jedoch sorgsam zu achten, daß denjenigen, die sich in dringender Todesgefahr befinden, das Viaticum nicht verweigert wird.“ Hier hat man wohl mit einem normalen (öffentlichen) Bußverfahren zu rechnen, wenn auch von der Uebernahme des Ciliciums und der

51) Vgl. dazu Poschmann 262.

52) Reg. IX, 25.

Einreihung unter die Pönitenten nicht die Rede ist. Der Bischof hat die Sache in der Hand. Er verhängt die Exkommunikation, er schreibt die Bußübungen vor, wobei charakteristisch für die Zeit Gregors die Bittprozessionen (*Litaniae*) eine Rolle spielten, die Gregor besonders bevorzugte. Er urteilt über den Vollzug der Buße und entscheidet über die Wiederaufnahme, d. h. über die Zulassung zur Kommunion. Daß dieser eine Rekonziliation vorausging, wird nicht nachdrücklich gesagt, ist aber auch nicht ausgeschlossen. Die Sache liegt hier nicht anders wie in ähnlichen Fällen der vorausgehenden Zeit.

Genereller Natur war die Entscheidung, die Gregor auf die 5. Anfrage des nach England entsandten Abtes und Bischofs Augustin, ob diejenigen, die Verwandtschaftsehen in verbotenen Graden noch als Heiden eingegangen hätten, von der Kommunion ausgeschlossen werden sollten, erteilte. Der Papst verneinte dies für den Fall, wo Unwissenheit vorlag. Die Neubekehrten jedoch, die ausdrücklich vor solchen Ehen gewarnt werden sollten, sollten der Gemeinschaft des Leibes und Blutes Christi beraubt werden⁵³). Damit berührte Gregor die Frage der incestuösen Ehen. In dieser Richtung bietet auch ein Schreiben Interesse, das sich in den älteren Ausgaben seiner Briefe findet, als Antwort auf verschiedene Fragen an den Bischof Felix von Messina gerichtet ist und unter Hinweis auf das Schreiben an Augustin auch über die incestuösen Ehen handelt⁵⁴). Hier steht nun der Satz: „*Nec hoc quoque in hac sollicitudinis parte relinquimus, quod omnes incestuosi a liminibus sanctae Ecclesiae sint separandi, quousque per satisfactionem precibus sacerdotum canonice eidem sanctae Ecclesiae reconciliantur. Sunt enim mali segregandi a bonis et iniqui a iustis, ut saltem rubore suo conscientias suas recognoscant et convertantur a pravitatibus suis. At si incorrigibiles apparuerint, segregentur a fidelibus usque ad satisfactionem*“. Zwar hat Poschmann⁵⁵) gemeint, daß dieser Text auch ohne Annahme der öffentlichen Buße eine befriedigende Erklärung zulasse, allein es liegt umso weniger ein Grund vor, diese Annahme abzuweisen, als ja diese Vorschrift durchaus der Praxis der vorausgehenden Zeit entspricht und im Zusammenhang damit der weitere Satz ausgesprochen wird: „*Manifesta quoque peccata*

53) Reg. XI, 56a.

54) Migne lat. 77, 1320 ff., ep. XIV, 16 u. 17.

55) S. 264.

non sunt occulta correctione purganda; sed palam sunt arguendi, qui palam nocent, ut dum aperta obiurgatione sanantur, ii qui eos imitando deliquerant corrigantur.“ Dieses Schreiben wäre hiernach für das öffentliche Bußwesen unter Gregor nicht ohne Bedeutung. Allein es kommt aus einem anderen Grunde nicht in Frage, weil es nämlich, was Poschmann nicht beachtet hat⁵⁶⁾, unecht ist und mit Recht in der Ausgabe der Monumenta Germaniae (Epp. I, p. XXVII) unter die spuria verwiesen wurde⁵⁷⁾. Beachtenswert ist aber

56) Das kommt daher, daß Poschmann unbegreiflicherweise hier wie sonst mit älteren Ausgaben, vorwiegend mit Mansi und Migne operiert und sich über die neuesten Ausgaben vielfach hinwegsetzt.

57) Diese Auffassung vertritt auch der beste Kenner des Registers Gregors I., P. W. M. Peitz, der sie mir mit folgenden Argumenten begründete:

1) Felix ep. Messan. war sicher vor 595 Sept. seit längerem tot (cf. ep. VI, 9). Es wäre also wohl möglich, daß ein Brief Ind. XII. m. Nov. an ihn abging. Aber der Anlaß des Papstschreibens, die Anfrage des Felix (Migne lat. 77, 1320) scheint den Tod Maximians von Syrakus vorauszusetzen. Denn der Benedictus Syracusan. ecclesiae ep. (M. 77, 1321 B) dürfte wohl durch beat. Maxim. Syrac. eccl. ep. zu erklären sein. 595 Febr. schreibt jedoch Gregor, er habe im Nov. (594) von Cyprian diac. dessen Heimgang erfahren (V, 20). Ind. XII m. Nov. = 593 Nov. hätte also Maximian nicht als b. M. ep. bezeichnet werden können.

2) Es scheint ganz ausgeschlossen, Felix von Mess. mit der Antwort Gregors an Augustin XI, 56a irgendwie zusammenzubringen, wie es im angeblichen Schreiben des Felix an Gregor und dessen Antwort geschieht. Die Mauriner halfen sich mit „Felix II.“ (M. 77, 1323 Anm.) als Nachfolger des Donus, der noch XIII 22 unter den Bischöfen von Sizilien erscheint. Allein nichts berechtigt zu dieser Annahme; sie ist ganz willkürlich. Außerdem müßte dann im Einlaufschreiben Benedictus Syrac. eccl. ep. als aus b. J. Syrac. eccl. ep. entstanden gedacht werden, die Datierung als verderbt aus Ind. VII m. Nov. = 603 Nov. angesehen werden. Aber noch März 603 ist Johannes als ep. Syrac. lebend bezeugt (XIII, 32).

3) Sehr auffällig und ganz unmöglich ist der durchgängige Gebrauch der 1. Person Singular durch Gregor (cf. M. 76, 1323: „Quod autem scripsi Augustino“, kurz vorher aber: Non ergo ista ob id praetulimus), während gleichzeitig die Possessiva stets den Plural maiestaticus aufweisen. — Soweit Peitz, dem ich auch hier bestens danke.

Die angeführten Gründe fallen schwer ins Gewicht gegenüber den Rettungsversuchen der Mauriner, der letzte weist auf eine Fälschung. Bemerkenswert ist, daß, worauf ich in meiner Studie über das spanisch-westgotische Bußwesen (262) hingewiesen habe, die oben angeführte Stelle: „Manifesta quoque peccata non sunt occulta correctione purganda“ etc. sich auch bei Isidor von Sevilla (Sent. III, 46 Nr. 13) findet, der auch sonst Gregor verwertet hat. Daraus habe ich dort geschlossen (ebda. 262, Anm. 64), daß dieses Schreiben vielleicht doch von Gregor herrühre. Allein das ist nach dem oben Gesagten unmöglich. Dieses unechte Schreiben ist offenbar so zustande gekommen, daß außer Gregors Briefen und Pastoralregel (vgl. M. 77, 1322 Anm.) auch Isidor benützt wurde. Da Johannes Diaconus, der Verfasser der

nach der sachlichen Seite, daß man beide Schreiben, die Anfrage des Bischofs und die Antwort des Papstes, im 9. Jahrhundert schon kannte. Diese Korrespondenz deckt sich aber in ihrer Tendenz mit den Bestrebungen der pseudoisidorischen Kreise hinsichtlich der Verwandtenehe und scheidet demgemäß für unsere Erörterungen aus.

Überschauen wir die einzeln besprochenen Fälle, so ist die Frage nicht von der Hand zu weisen, wie die angeführten Strafverfügungen Gregors gegen die Laien im Rahmen des kirchlichen Bußverfahrens zu beurteilen sind. Poschmann hat aus den von ihm erwähnten Beispielen den Schluß gezogen, daß die grundsätzliche Bewertung der Exkommunikation durchaus der alten Auffassung entspreche, daß sich aber in ihrer praktischen Handhabung eine wesentliche Weiterentwicklung nach zwei Seiten hin feststellen lasse, indem er sagt: „Einmal nämlich wird zu Beseitigung der Exkommunikation regulärerweise nicht mehr die öffentliche Buße verlangt, und sodann hören wir nichts mehr von der Forderung, freiwillig die Exkommunikation und Kirchenbuße für geheime Sünden zu übernehmen.“ Er kommt ferner zu dem Schlusse, daß Gregor „in der Regel von der öffentlichen Buße abgesehen und sich mit der Verhängung von Zensuren und der Verpflichtung privater Genugtuung begnügt haben wird, sei es, daß diese dem guten Willen

Vita Gregors, und Hinkmar von Rheims (M. 77, 1321) es zitieren, war es in der Karolingerzeit schon in Umlauf und findet sich in zahlreichen Mss. Es handelt sich nach R. v. Scherer KR II, 298 Anm. um eine pseudoisidorische Korrespondenz.

58) An die öffentliche Buße könnte man, bemerkt Poschmann (264) bei dem Schreiben 9, 65 — gemeint ist nach der Ausgabe der Monumenta IX, 204 — an den Bischof Januarius in Sardinien vom Juli 599 gegen die „idolorum namque cultores vel aruspicum atque sortilegorum“ noch am ehesten denken, da hiernach zwar die Sklaven „verberibus cruciatibusque“ gezüchtigt werden sollen, während die „liberi in clausione digni districtaque sunt in paenitentia dirigendi“. Das erinnere an die Anweisung des Gelasianischen Sakramentars, den Pönitenten vom Aschermittwoch bis Gründonnerstag einzuschließen und könnte vielleicht damit in Verbindung zu bringen sein. „Doch,“ fügt er bemerkenswert bei, „wie dem auch sei, jedenfalls ist es schwer anzunehmen, daß Gregor bei seiner energischen Handhabung der Disziplin von dem Institut der öffentlichen Buße, das doch noch auf lange Jahre hinaus in Kraft blieb, gar keinen Gebrauch gemacht haben sollte.“ Grisar, Verwaltung und Haushalt der päpstlichen Patrimonien I. c. 555 findet das Vorgehen Gregors in Sardinien, indem er für Unfreie körperliche Züchtigung und für Freie Bußhaft festsetzte, „in Übereinstimmung mit der Sitte der ganzen Zeit wie mit der weltlichen Gesetzgebung“ und verweist auf I. 10 C. de paganis et templis I, 11.

des Sünders anheimgegeben, sei es, daß sie erzwungen wurden“. Es erscheine bei dieser Praxis gegenüber offenkundigen Vergehen der Verzicht auf die öffentliche Buße für geheime Sünden beinahe selbstverständlich. Die (öffentliche) Kirchenbuße fänden wir bei Gregor ausdrücklich bezeugt eigentlich nur in Form der Krankenbuße; sie sei regulärerweise nur vor dem Tod empfangen worden, so daß, da es trotz der wiederholten Bezeugung des Sündenbekenntnisses der Gläubigen durch Gregor eine Privatbuße im sakramentalen Sinne nicht gegeben habe, die Kirchenbuße fast nur in der Krankenbuße zur Auswirkung kam. Das entspräche im wesentlichen dem durch die gallischen Autoren ein Jahrhundert früher bezeugten Tatbestand, nur mit dem Unterschied, „daß diese grundsätzlich noch an der alten Forderung einer früheren Bußübernahme festhalten und nur als Notbehelf und unter mehr oder weniger Gewissenbedenken praktisch zugeben, was bei Gregor bereits als selbstverständliche Übung erscheint“.

Ist diese Auffassung völlig richtig? Von vornherein kann gesagt werden, daß die wenigen von Gregor berührten Fälle, wo Laien erwähnt werden, nicht dazu berechtigen, Schlüsse von solcher Tragweite daraus zu ziehen. Gewiß muß es auffallen, daß zweimal von der Exkommunikation und der Verweisung in ein Kloster die Rede ist. Aber läßt sich daraus folgern, daß dies auch für die Laien bei schweren Vergehen die normale Bußart war? Wie der Fall des Unbekannten, der den Notar Castorius eines Verbrechens öffentlich beschuldigt hatte, zu beurteilen ist, haben wir bereits dargetan. Bei dem Neffen des Bischofs Felix von Siponto muß es allerdings auffallen, daß die Strafe der (kleinen) Exkommunikation und Klosterverweisung nicht eintreten sollte, wenn er die Geschändete heiratete. Unterblieb hiernach jegliche Bußverpflichtung und Bußaktion? Jedenfalls ist nicht davon die Rede. Jedoch ist sehr bemerkenswert, daß der Papst dabei auf das bürgerliche Strafverfahren hinweist und sagt, daß ein solches Vergehen dort mit einer schweren Strafe belegt werde, er aber im vorliegenden Falle die Härte des Gesetzes einigermaßen mildern wolle. Er beurteilt also den Fall nach dem Maßstabe des römischen Strafrechtes, woraus zu schließen ist, daß wir es hier trotz der Anwendung der geistlichen Strafe des Ausschlusses von der Kommunion nicht mit einem rein bußgerichtlichen Verfahren zu tun haben. Nicht zu übersehen ist in einzelnen Fällen, wo von der Verurteilung zur Klosterhaft die Rede ist, daß mit der Untersuchung und Durchführung nicht etwa

Bischöfe, sondern päpstliche Beamte, mochten sie auch Subdiakone sein, beauftragt wurden. Dagegen legt der Papst in den erwähnten Briefen an Januarius von Cagliari und Johannes von Syrakus die Entscheidung über die dort besprochenen Fälle ganz in die Hände des Bischofs, der auch zu bestimmen hatte, in welchem Zeitpunkt die Wiedenzulassung zur Kommunion nach geleisteter Genugtuung erfolgen könne, was doch eigentlich nach der ganzen bisherigen Praxis voraussetzt, daß er auch die Rekonziliation vornahm. Hier haben wir es nicht mit einer reinen privaten Genugtuung zu tun, sondern mit einem unter der Kontrolle des Bischofs stehenden Straf- und Bußverfahren. Es läßt sich also aus den angeführten Beispielen nicht der Beweis erbringen, „daß Gregor in der Regel von der öffentlichen Buße abgesehen und sich mit der Verhängung von Zensuren und der Verpflichtung privater Genugtuung begnügt haben wird.“

Damit soll nicht in Abrede gestellt werden, daß, wie gelegentlich auch sonst, gegebenenfalls der Ausschluß von der Kommunion, ohne daß ein (öffentliches) Bußverfahren gefordert wurde, als Strafe verhängt wurde^{58a}). Das war wohl der Fall bei dem Ausschlusse

58a) Vgl. Göller, Studien über das gallische Bußwesen 117 ff. — Einzelne Fälle der Verhängung der Zensur ohne Bußauflage mit nachfolgender Rekonziliation hat Poschmann bereits in seiner Studie über „Kirchenbuße und *correctio secreta* bei Augustinus“ (67 ff.) hervorgehoben und vor allem auf die Synoden von Elvira (c. 14, 21, 79), Arles (c. 11) und einige Bestimmungen aus den kanonischen Briefen des hl. Basilius (ep. 3 c. 55, 1 c. 13, 2 c. 14) hingewiesen, betonend, daß es sich dabei um leichtere Fälle oder um Vergehen handelt, auf die nicht öffentliche Buße gesetzt war. Er bezeichnet diese Art der kirchlichen Disziplinierung in seinem Buche über die abendländische Kirchenbuße (210) „als ein Mittelding zwischen der kirchlichen *paenitentia luctuosa* und der rein persönlichen *paenitentia quotidiana*“, geeignet, der kirchlichen Privatbuße den Weg zu bahnen, ohne aber selbst als solche angesehen werden zu können. Ob in einzelnen Fällen, wo der Ausschluß von der Kommunion erfolgte, vielleicht wegen der geringen Bedeutung der Vergehen ein Rekonziliationsakt oder eine Buße nicht erforderlich war, läßt sich, wenn es nicht ausdrücklich betont wird, im einzelnen Fall schwer entscheiden, da, wie Poschmann (*Kirchenbuße und correctio*, II, 72) mit Recht geltend macht, „die Nichterwähnung einer Rekonziliation und der Erfordernisse, sie zu erlangen, zum Beweise nicht ausreicht.“ Das gilt auch gegenüber den von Hauck (*Kirchengesch. Deutschlands I* 232 f.) angeführten Beispielen einzelner fränkischen Synoden (so Aurel. III c. 11, 13; IV c. 25, 32; V c. 13, 19). Bezeichnend ist die hier Anm. 3 erwähnte Parallelisierung von Exkommunikation und Prügelstrafe in c. 3 der Synode von Elusa (551), die sich gegen die „*incantatores, qui instinctu diaboli cornua praecantare dicuntur*“ richtet: „*Si superiores forte personae sunt, a liminibus excommunicatione pellantur ecclesiae, humiliores vero personae vel servi correpti a iudice fustigantur.*“ Das erinnert an

der Familie des Chartulars Leo und den Ratgebern des Bischofs Januarius von Cagliari, die auf zwei Monate exkommuniziert wurden. Charakteristisch ist in dieser Hinsicht die von mir an anderer Stelle beleuchtete Tatsache, daß um dieselbe Zeit Gregor von Tours „wiederholt von der Exkommunikation und der Wiederaufnahme, die einmal sogar nach Zahlung der gesetzlichen Compositio erfolgt, spricht, ohne die Kirchenbuße zu erwähnen“, daß er aber andererseits das feierliche Bußverfahren kennt und von den Statuta canonum spricht, wonach schwere Exzesse nicht bloß durch die Exkommunikation, sondern auch durch die satisfactio poenitentiae geahndet werden sollten^{59b}). Die bloße Verhängung der Zensur aber läßt erkennen, daß sich etwas Neues anbahnte in dieser Übergangszeit, das auf die spätere Unterscheidung des forum externum und forum internum hinweist.

* *
*

Daß das *V i a t i c u m* oder, wie es wiederholt im Register heißt, die „*benedictio viatici*“ in Todesgefahr trotz verhängter Zensur nicht verweigert werden dürfe, hat Gregor wiederholt betont. Was die Beurteilung der „*benedictio viatici*“ betrifft, so kann man sich wohl der Auffassung Poschmanns anschließen, der sagt⁵⁹): „Nach der früher dargelegten Terminologie kann darunter nicht lediglich die

die schon erwähnte (oben S. 213) Verfügung Gregors I. (Reg. IX 204) gegen die *idolorum cultores vel aruspices atque sortilegos*: „*Si quidem servi sunt, verberibus, cruciatibusque, quibus ad emendationem pervenire valeant, castigare (te volumus); si vero sunt liberi, in clausione digni districtaque sunt in paenitentia dirigendi.*“ Was die Aufhebung der Exkommunikation durch die Rekonziliation betrifft, so darf hier auch an die Verordnung Kaiser Justinians erinnert werden: Allen Bischöfen und Priestern untersagen wir, jemanden von der heiligen Kommunion auszuschließen, bevor das Vergehen bewiesen ist. Wenn aber Derartiges doch vorgekommen ist, so soll der Ausgestoßene durch den höheren Richter von der Exkommunikation losgesprochen und zur Kommunion wieder zugelassen werden. Vgl. zu dieser Frage F. K o b e r, *Der Kirchenbann* (Tübingen 1863) 161 f., P. H i n s c h i u s KR IV 699 ff. und neuestens auch K. Adam, *Die abendländische Kirchenbuße im Ausgang des christl. Altertums*, *Theol. Quartalschr.* (1928) 38 f. (das dort 39 erwähnte Schreiben über die *incestuosi ist* unecht). Dazu P o s c h m a n n, *Das christliche Altertum und die Privatbuße*, *Ztschr. f. kath. Theol.* 54 (1930) 235 f.

59) 94. Zur Krankenbuße vgl. auch E. Diehl, *Inscriptiones lat. christianae veteres* (Berolini 1931) Nr. 1552 ff. (*accepta paenitentia, post acceptam p., accipit p.*).

Eucharistie gemeint sein; es ist vielmehr die *benedictio paenitentiae*, d. i. der Akt, durch den der Sünder in den Stand der Büsser aufgenommen wurde. Weil bei der Krankenbuße sich die Erteilung des *viaticum* unmittelbar jener *benedictio* anschloß, ist der Ausdruck *benedictio viatici* ohne weiteres verständlich“. Über die Bewertung der Krankenbuße hat sich Gregor zum Unterschied von früheren Autoren nicht ausgesprochen. Er hat aber an zwei Stellen seines Registers zu erkennen gegeben, daß ihm die Buße im letzten Augenblick etwas Selbstverständliches war und ihre Erteilung nicht allein von den Bischöfen, sondern, was offenbar die Regel war, von den Presbytern vorgenommen wurde. An den Bischof Balbinus von Rosella schrieb er, er möge außer zwei Diakonen auch einen Presbyter für die Kirche von Populoniae weihen, da er gehört habe, daß die dortige Kirche so sehr des sacerdotalen Amtes entblößt sei, daß weder den Sterbenden (*decedentibus*) die Buße noch den Kindern die Taufe gespendet werden könne⁶⁰). Die gleiche Weisung ging auch an den Bischof Felix von Sipontum wegen der Kirche zu Canusium⁶¹). Wenn an anderen Stellen die Weihe eines Priesters nur des Gottesdienstes wegen verlangt wird, so wird damit keineswegs die Forderung der Buße im letzten Augenblick negiert. Ebensogut könnte man ja auch sagen, daß die Priester keinen Gottesdienst hielten, weil in den genannten Fällen nur die Rede von der Buß- und Taufspendung ist, was für diese Zeit absurd klingt. Eine interessante Beleuchtung erfährt die Krankenbuße durch die Erzählung Gregors von dem frommen Priester Severus, der an der Marienkirche im Tale Interovina angestellt war. Als nämlich ein Familienvater, wird in den Dialogen⁶²) berichtet, am Sterben war, schickte er zu Severus mit der Bitte, möglichst bald zu kommen und ihm durch seine Gebete für seine Sünden Mittler zu sein (*ut ad se quantocius veniret suisque orationibus pro peccatis eius intercederet*), damit er nach erfolgter Buße für seine Sünden (*acta de malis suis poenitentia*) frei von Schuld, vom Leibe scheidet. Der Priester, den die Nachricht gerade beim Beschneiden seines Weinberges traf, kam zu spät und warf sich vor dem Bette des inzwischen Verstorbenen weinend nieder. Auf sein Gebet kam der Tote zum Leben und erzählte den Umstehenden, was er im Jenseits gesehen.

60) Reg. I, 15.

61) Reg. I, 51.

62) I, 12, M. 77, 212.

Sofort, heißt es weiter, stand Severus vom Boden auf und gewährte dem nun Buße Tuenden die Hilfe seiner Fürbitte (*eique poenitentiam agentis opem suae intercessionis praebuit*). Nachdem der ins Leben zurückgerufene Kranke sieben Tage lang für seine begangenen Sünden (*culpae*) Buße getan hatte, schied er am achten Tage freudig vom Körper. Diese Erzählung spiegelt deutlich die Praxis der Krankenversehung in jenen Tagen wider. Die Gläubigen riefen in der Krankheit den Priester. So wird es immer gewesen sein. Bemerkenswert ist die Betonung der priesterlichen Fürbitte, worauf Gregor, wie wir sehen werden, noch an anderer Stelle zu sprechen kommt. Auf ihre Bedeutung wird noch zurückzukommen sein. Zu beachten ist auch, daß von dem „*poenitentiam agere*“ selbst im letzten Augenblick die Rede ist. Das entspricht dem, was wir von Leo I. darüber gehört haben. Es war eine *actio poenitentiae*. Die Krankenbuße war eine wirkliche Kirchenbuße. Es geht aber zu weit, wenn Poschmann uns davon überzeugen will, daß die letztere fast nur in der Krankenbuße zur Auswirkung gekommen sei. Das zeigen uns die theoretischen Ausführungen Gregors über die Buße, die deren Bestätigung während des Lebens voraussetzen.

2. Die theoretischen Erörterungen Gregors I. über Buße und Sündenvergebung.

Über das Bekehrungswerk hat sich der Papst wie in seinen Homilien so auch in seiner *Regula pastoralis* wiederholt ausgesprochen und dessen Voraussetzungen eingehend gekennzeichnet. Im Mittelpunkt seiner Sündenlehre, die hier nicht näher besprochen werden soll⁶³), steht sein Hauptsündenschema, das allmählich die Acht-Lasterlehre Kassians verdrängte. Er unterscheidet zwischen Sünden in Gedanken, Worten und Werken, schweren und leichten Verfehlungen⁶⁴), zwischen *peccata* und *delicta*⁶⁵), *peccata* und *crimina*: *Omne crimen peccatum est, non tamen omne peccatum crimen*⁶⁶). Auf die leichten Sünden (*leves culpa*) kommt Gregor im Zusammenhang mit seinen Ausführungen über das Fegfeuer zu

63) Vgl. dazu meine Ausführungen in der erwähnten Studie und Poschmann 248 ff.

64) *Dial.* 4, 39 (M. 77, 396).

65) *Hoc etenim inter peccatum et delictum distat, quod peccatum est mala facere, delictum vero est bona derelinquere* (*In Ezech. hom. II, 9, 3, M. 76, 1043*).

66) *Moral.* 21, 12 (M. 76, 301).

sprechen⁶⁷). Die Worte der Heiligen Schrift, wonach die Sünde gegen den Heiligen Geist weder in dieser noch in der zukünftigen Welt vergeben werde, gäben zu verstehen, daß gewisse Verfehlungen (*culpa*) in dieser Welt, andere aber im Jenseits vergeben werden könnten. Letzteres gelte aber nur von den ganz kleinen Sünden (*de parvis minimisque peccatis*), wie: „*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 in non gravibus rebus error ignorantiae, quae cuncta etiam post mortem gravant, si adhuc in hac vita positae minime fuerint relaxata.*“ Doch könne nur derjenige die Läuterung erlangen, der sie sich durch gute Werke in diesem Leben verdient habe. Es darf hier an Cäsarius von Arles⁶⁸) erinnert werden, der, auf Augustin gestützt, eine noch ausführlichere Liste der leichten Sünden (*peccata minuta*), die durch das transitorische Feuer getilgt werden könnten, aufgestellt hat. Von den Kapitalsünden oder, wie Gregor sie hier nennt, den „*peccata maiora et idcirco duriora atque tunc iam insolubilia*“ kann dies nicht gesagt werden. Schwerere Schuld, sagt Gregor an anderer Stelle, zieht sich derjenige zu, der öffentlich, als derjenige, der geheim sündigt. Die Bekehrung des Sünders vollzieht sich in mehreren Stadien⁶⁹): „*Reprehendit semetipsum conscientia, accusat quod egit, damnat per poenitentiam, quod accusat, fit rixa in animo, parturiens pacem cum Deo*“⁷⁰). Das Bekehrungswerk geht von Gott aus: „*Nullus haec agere, nisi quem divina gratia roboraverit, valet*“⁷¹). Er gibt den Menschen die Heilmittel. „Er ruft die Sünder, die in der Kälte ihres Herzens unter

67) Dial. 4, 39, M. 77, 396. Vgl. auch Poschmann 251 f.

68) Sermo 104, Göller, Studien 40.

69) Hom. in Ezech. I, 11, 43 (M. 76, 904). Über den Zusammenhang der Sünden unter sich vgl. auch Hom. in Ezech. I, 12, 27 (M. 76, 931): „*Nam sunt quaedam vitia quasi per quandam sibi cognationem propinqua, sicut dissolutio spiritus, appetitus gulae et immunditia luxuriae, sicut multiloquium, fallacia atque periurium. Ex dissolutione quippe spiritus mens ad ingluviem ventris rapitur et dum cibus venter extenditur, ad luxuriam caro trahitur superbiendo captiva. Et rursum ex multiloquio fallacia generatur ... et saepe mendacium etiam periurio tegitur ... Superbia quoque esse sine invidia atque inani gloria nullatenus potest ...*“

70) Über das Zustandekommen der Gedankensünde sagt er: „*Tribus modis impletur omne peccatum, videlicet suggestione, delectatione, consensu. Suggestio quippe fit per diabolum, delectatio per carnem, consensus per spiritum.*“ Reg. XI, 56a, E. H. p. 343; Reg. past. III, 29 (M. 77, 109).

71) In Ezech. I. I hom. 10, 43 (M. 76, 904).

dem Schatten der Sünde erstarrt sind, zur Buße, reinigt sie durch Zerknirschung und Tränen, bereichert sie mit Tugenden und führt sie zur Herrlichkeit der Vollkommenheit empor“⁷²⁾. Die wiederholt betonten Erfordernisse des Vorsatzes und der Reue⁷³⁾, die ihren höchsten Beweggrund in der Gottesliebe findet und über die er sich am schönsten in seinem Schreiben an Theoktista, die Schwester des Kaisers, ausspricht, sind kurz und prägnant ausgedrückt in der Definition, die Gregor, ähnlich wie Kassian und Gennadius, von der Busse gibt, wenn er sagt: „Poenitentiam quippe agere est et perpetrata mala plangere et plangenda non perpetrare“⁷⁴⁾. Aus den Reuetränen werden wir, wenn wir uns nach der Taufe wieder besudelt haben, wiedergeboren⁷⁵⁾. Die Buße ist also eine zweite Taufe: „Patet igitur fons, curramus cum lacrimis, lavemur in hoc fonte pietatis“⁷⁶⁾. Trostvoll klingen die Worte: „Non solum his, qui in innocentia permanent, sed etiam peccatoribus peccata sua poenitendo damnantibus aperiuntur interioris atrii gaudia“⁷⁷⁾. In einem pseudogregorianischen Kommentar zum ersten Königsbuch steht der Satz: „Tria quippe in unoquoque consideranda sunt veraciter poenitente, videlicet: conversio mentis, confessio oris et vindicta peccati. Nam qui corde non convertitur, quid prodest ei, si peccata confiteatur. Peccatum, quod diligitur, minime deletur“⁷⁸⁾. Kann auch dieser Satz nicht unmittelbar auf Gregor zurückgeführt werden, so gibt er doch seine Gedanken wieder⁷⁹⁾.

72) Hom. in ev. 25, 9 (M. 76, 1195); Göller, Das Sündenbekenntnis 3.

73) Der Papst unterscheidet hier zweierlei Motive der Reue: Una quippe commotio ex timore est, altera ex caritate, una fit ex luctu poenitentiae, altera ex fervore amantium.

74) Hom. in ev. 34, 15 (M. 76, 1255). Vgl. dazu Reg. XI, 27; Moral. 16, 20, Nr. 25: „Cum vero iam poenitentiae lamentis culpa diluitur et sic perpetrata planguntur, ut plangenda minime perpetrentur, magna menti fiducia nascitur.“

75) Hom. in ev. 25, 10 (M. 76, 196).

76) In Ezech. I. II, hom. 8, 19 u. 30 (M. 76, 1038 f).

77) In Ezech. I. II, hom. 7, 10 (M. 76, 1018).

78) L. VI c. 2, 33 (M. 79, 439). Näheres hierüber später. Vgl. Göller I. c. 4. u. 17; P. Godet in Vacant-Mangenot, Dictionnaire VI 1779; Poschmann 275 ff.

79) Poschmann (276) meint, daß dieser Satz allenfalls sich noch in den Rahmen der Bußlehre Gregors einfügen lasse, bemerkt aber: „Nichtsdestoweniger aber scheint mir die Stelle in dem Kommentar zum I. Königsbuch schon eine weitere Entwicklung der Bußpraxis vorauszusetzen.“ Dies deshalb, weil das private Sündenbekenntnis uns hier bereits als unentbehrliches Bußmittel auf einer Stufe mit der Reue und Genugtuung entgegentrete, während es bei Gregor zur Bekundung der Buße und zum Zweck seelsorgerlicher Beratung uns begegne. Vgl. dazu die Stelle in dem

Das gilt besonders auch vom Bekenntnis der Sünde durch die mündliche Anklage vor dem Priester. Diese drei Bestandteile machen das Wesen der Kirchenbuße aus. Was läßt sich nun im einzelnen über die Buße und speziell über das Sündenbekenntnis feststellen?

* *

*

Unter den für die Kirchenbuße charakteristischen Zeugnissen Gregors fallen vor allem seine immer wiederholten Mahnungen an die kirchlichen Vorsteher ins Gewicht, wobei er in erster Linie die Bischöfe im Auge hat, sich der Sünder anzunehmen und sie durch ihr Beispiel ebenso wie durch ihre Predigt bald durch Strenge, bald durch Milde, die individuellen Verhältnisse berücksichtigend, zu gewinnen und zur Bekehrung und Buße zu führen. „Es ist nötig“, sagt er, „daß derjenige, der vorsteht, geflissentlich darauf achtet, welches Beispiel er den Untergebenen gibt: „ac vigilanter inspiciat, ne in eo quod praelatus est, intumescat, ne iura debitae potestatis immoderatus exigat, ne disciplinae ius mutetur in rigorem superbiae“. Nicht kann derjenige die Führung anderer übernehmen, der den Menschen nicht mit gutem Beispiel (bene vivendo) voranzugehen weiß: „ne qui ad hoc eligitur, ut aliorum culpas corrigat, quod resecare debuit, ipse committat⁸⁰⁾ Welche Heilmittel für die Sünder anzuwenden seien, das hat Gregor in unübertrefflichen Worten in seiner *Regula pastoralis* dargelegt, aber auch in seinen anderen Schriften, namentlich in seinen Homilien, immer wiederholt. Er legt dabei ebenso wie die früheren Väter Gewicht auf das Mitleiden mit dem Sünder (*compati*) wie auf die Zurechtweisung und Strafrüge (*corripere*)⁸¹⁾. Daß es sich dabei aber nicht nur um

genannten Kommentar V, 2 nr. 15 (M. 79, 426): *Nam quid est, quod dicit: „reliqua occidimus, nisi quia sunt parvissima peccata maioribus, quae sola confessione lavantur? Quae doctores occidunt, quando humiliter confitentibus apostolica auctoritate dimittunt.“* Könnte nicht so auch schon Gregor gesprochen haben? Siehe unten.

80) Vgl. Göller, *Das Sündenbekenntnis* 7 ff. Hier auch in Anm. 49 Näheres über die Bezeichnung des Vorstehers als *sacerdos*, *pastor*, *doctor*, *praedicator*, *rector episcopus*.

81) *Moral.* 24, 25 nr. 54 (M. 76, 318); vgl. ebda. den Satz: „*ut subditorum animadvertentes culpas corrigant.*“ Dazu auch die Stelle: „*Dignum quippe est, ut cum aliena corrigimus, prius nostra metiamur, ... ne si ad animadvertenda vitia abrupto furore trahimur, peccatum corrigendo peccemus, et qui culpam diiudicando insequimur, immoderate feriendo faciamus. Non autem iam*

eine Buße im allgemeinen handelt, sondern um die Anleitung zur Kirchenbuße, das zeigen unzweideutig die Stellen, wo Gregor die Zurechtweisung durch das Wort der Predigt in Beziehung zur Buße setzt. Es ist höchst bedeutsam, daß er geradezu die Prediger und Lehrer ihre Zuhörer im Bekenntnis der Sünde unterrichten läßt. Indem er in der Homilie über den reichen Prasser und den armen Lazarus⁸²⁾ darauf hinweist, wie die Hunde die Wunden des letzteren beleckten, fährt er fort: „So berühren auch die heiligen Lehrer, während sie uns im Bekenntnis unserer Sünde unterrichten (dum in confessione peccati nostri instruunt), gleichsam mit der Zunge die Wunde der Seele, und weil sie uns durch ihr Wort von den Sünden losreißen, führen sie durch die Berührung die Wunden zur Heilung.“ Fast möchte man meinen, daß der Papst, zumal er an einer anderen Stelle⁸³⁾ von dem Prediger spricht, der einen Sünder zurechtweist und ihn durch die Zurechtweisung von der Schuld befreit (corripit eumque corripiendo a culpa liberat), die Auffassung vertrete, als ob der kirchliche Vorsteher schon durch das Wort der Predigt, das den Sünder zur inneren Umkehr und Besserung führt, die Sündennachlassung bewirke. Das ist jedoch nicht der Fall. Vielmehr will der Papst, wie er in einer anderen noch zu berührenden Homilie ausführt, damit sagen, daß der Sünder durch das Wort der Predigt und der pastoralen Ermahnung zum Bekenntnis der Sünde vor dem kirchlichen Vorsteher und damit zur Kirchenbuße, wo diese erforderlich war, angeregt werden solle⁸⁴⁾. Dieser Zusammenhang der Predigtunterweisung mit dem

correctio delinquentis, sed magis oppressio sequitur, si in ultione ira ultra quam culpa meretur, extenditur. In correptione quippe vitiorum subesse menti debet iracundia, non praesse, ut executionem iustitiae non dominando praevieniat, sed famulando subsequatur et notum iudicium possessa impleat, non possidens praecurrat.“ Moral. 26, 43 nr. 78 (M. 76, 394).

82) Hom. in ev. 40 (M. 76, 1302), Göller I. c. 9 f.

83) Moral. I. 13 c. 5 (M. 75, 1020).

84) Vgl. unten 230; dazu Hom. in Ezech. I, 10. 28 (M. 76, 897): „Cum vero audire perversi per verbum praedicationis coeperint, quae sint supplicia aeterna, cognoscere, qui terror iudicii, quam subtilis examinatio de singulis quibusque peccatis, illico contremiscunt, implentur gemitibus ... atque magno pavore concussi in luctu et fletibus erumpunt. Prophetam ergo vox magnae commotionis sequitur: quia post verbum praedicationis, conversorum atque poenitentium luctus audiuntur. Qui enim prius quieti iacebant in vulnere, tacti postmodum manu medicinae cum dolore redeunt ad salutem ... Haec est itaque vox commotionis magnae, quando unusquisque sua acta diiudicans in

kirchlichen Sündenbekenntnis tritt auch klar hervor in der Homilie über die Büberin im Evangelium, wo Gregor diejenigen Priester (sacerdotes) tadelt, die mit Verachtung auf ihre Untergebenen herabsähen und sich der ihre Schuld bekennenden Sünder nicht annehmen wollten: „qui sacerdotali officio praediti, si quid fortasse iuste exterius vel tenuiter egerint, protinus subiectos despiciunt et peccatores quosque in plebe positos dedignantur eisque compati culpam suam confitentibus nolunt ac velut pharisaei more a peccatrice muliere tangi despiciunt⁸⁵⁾).

Die immer wiederholten Mahnungen des Papstes, die Gläubigen zur Buße anzuhalten und sich besonders derer, die ihre Sünden ihnen bekennen wollten, anzunehmen, lassen, wenn der Papst auch von vielen spricht, die trotz der Predigt sich nicht bekehren wollten, es als ausgeschlossen erscheinen, daß die Kirchenbuße fast nur noch im Todesfalle gehandhabt worden sei⁸⁶⁾. Neben den bisher angeführten Stellen sind aber besonders zwei Homilien von großer Bedeutung, die mit nicht zu verkennender Klarheit das Bußverfahren und zugleich, was besonders zu betonen ist, das Sündenbekenntnis vor dem Priester bezeugen und veranschaulichen. Das ist zunächst die 26. Homilie zu den Evangelien, wo Gregor sich über den Sinn der Worte: „Accipite Spiritum Sanctum, quorum remiseritis peccata, remittuntur eis, et quorum retinueritis, retenta sunt“ (Joh. 20, 19—31) verbreitet⁸⁷⁾. Er nimmt hier zunächst auf die Schlüsselgewalt, die er, auffallend genug, sonst selten im Zusammenhang mit der Buße hervorhebt⁸⁸⁾

afflictione poenitentiae perturbatur. Dazu ebda. 10, 41 (M. 76, 903): „Tectum vero Ecclesiae sancti praedicatores sunt, qui nos intercedendo et admonitionibus muniendo protegunt.“ Vgl. Göller, Das Sündenbek. 12.

85) Hom. in ev. 33, 3 (M. 76, 1302).

86) Vgl. dazu auch den Satz Moral. I. 13 c. 20: „Et saepe dum quosdam vident ad veniam post culpas redire, quosdam vere in iniquitate persistere, occulta omnipotentis Dei iudicia mirantur, sed penetrare nequeunt. Ferner unten über die tägliche Rückkehr der Sünder.

87) 26, 4—6 (M. 76, 1200). Vgl. dazu auch Lagarde 173, Tixeront 253; Göller, Das Sündenbekenntnis 13; Poschmann 254.

88) Vgl. dazu noch Hom. in ev. II, 31 (M. 76, 1229), wo in Erklärung des Gleichnisses vom unfruchtbaren Feigenbaum gesagt wird: „Qui dum praesunt Ecclesiae, nimirum dominicae vineae curam gerunt. Huius enim vineae primus cultor Petrus apostolus exstitit. Hunc nos indigni sequimur, in quantum pro eruditione vestra docendo, deprecando, increpando laboramus.“ Dazu ebda. die Wendungen: Quoties ergo aliquem de peccato suo corripimus ... quoties carnalem

Bezug, indem er von den Aposteln, die dadurch zur Spitze des Ruhmes emporgeführt worden seien, sagt: „*Ecce non solum de semetipsis securi fiunt, sed etiam alienae obligationis potestatem relaxationis accipiunt; principatumque superni iudicii sortiuntur, ut vice Dei quibusdam peccata retineant, quibusdam relaxent. Sic eos a Deo decebat erigi, qui tantum pro Deo consenserant humiliari*“. Unter Hinweis auf die Apostel, die dadurch Richter der Seelen geworden seien, fährt er dann fort: „Ihre Stellen nehmen jetzt in der Kirche die Bischöfe in der Tat ein. Diejenigen, denen die Regierung übertragen wird, empfangen die Vollmacht, zu binden und zu lösen. Eine große Ehre, aber auch eine schwere Last. Denn hart ist es, daß derjenige, der das Steuer seines eigenen Lebens nicht zu handhaben versteht, Richter eines fremden Lebens werden soll. Und sehr häufig trifft es zu, daß das Leben dessen, der den Richterstuhl einnimmt, keineswegs mit seiner Stellung übereinstimmt. Und oft kommt es vor, daß er solche verurteilt, die es nicht verdient haben, andere aber losspricht, während er selbst gebunden ist. Häufig folgt er beim Binden und Lösen der ihm Untergebenen den Neigungen seines Willens, ohne dabei „das Gewicht der Gründe“, also die wirkliche Sachlage (*causarum merita*)⁸⁹⁾ zu berücksichtigen. „*Unde fit, ut ipsa hoc ligandi et solvendi potestate se privet, qui hanc pro suis voluntatibus et non pro subiectorum moribus exercet*“. Oft lasse sich der Hirte auch von Haß oder Gunst gegen den Nächsten leiten. Solche könnten doch über ihre Untergebenen nicht gerecht richten. „*Non morientem quippe mortificat, qui iustum damnat. Et non victurum vivificare nititur, qui reum a supplicio absolvere conatur*“. Es muß auffallen und ist für unsere Fragestellung wichtig, daß der Papst immer wieder auf die Häufigkeit der von ihm

mentem de suis peccatis increpamus, quoties ad eius memoriam vitia anteacta reducimus, quasi infructuosae arbori cophinum stercoris versamus, ut malorum quae egit memoriam recolat... cumque se per poenitentiam ad lamenta mens excitat... plangit, quod fecisse se meminit... Et sunt plerique qui increpationes audiunt et tamen ad poenitentiam redire contemnunt.“

89) Zu dem Begriff „*causae meritum*“ vgl. Reg. I, 401 nr. VI, 24: „*Hoc enim poterat fortassis opponi, si non ad maiorem recurreret et apud eum causae suae peteret meritum terminari*“; II, 170 nr. IX, 174: „*Cuius causae meritum se examinasse professus est*“ (ebda. auch: *rei meritum*); II, 191 nr. IX, 203: „*ad eundem episcopum reverentur accede et, sicut causae meritum cognoverit, apud eum non defensor culpae, sed potius intercessor accede*“

berührten Fälle abhebt und dabei nicht nur das Binden, also die Exkommunikation, sondern auch das Lösen ins Auge faßt. Umso bedeutsamer sind seine weiteren Ausführungen, wenn er zunächst sagt: „Causae ergo pensandae sunt et tunc ligandi atque solvendi potestas exercenda. Videndum est, quae culpa praecess(er)it aut sit poenitentia secuta post culpam, ut quos omnipotens Deus per compunctionis gratiam visitat, illos pastoris sententia absolvat. Tunc enim vera est absolutio praesidentis, cum interni arbitrium sequitur iudicis.“ Drei Punkte sind hier besonders herauszuheben. Zunächst fällt ins Gewicht, daß ausdrücklich der Bischof als derjenige bezeichnet wird, der die Stelle eines Richters (iudicii locum) einnimmt. Dazu kommt, daß durch dessen Richterspruch, der dem arbitrium interni iudicis folgen soll, diejenigen absolviert werden, die Gott durch die Gnade der Zerknirschung aufsucht. Nicht minder wichtig ist an dritter Stelle die Mahnung, darauf zu achten, daß das Urteil wohl abgewogen sei, insofern der Hirte nicht bloß zu berücksichtigen habe, welche Schuld vorausgegangen, sondern auch welche Bußleistung gefolgt sei. Daraus geht hervor, daß auch noch zu Gregors Zeit, welcher Art die Buße auch sein mochte, die Pönitenten erst die Rekonziliation erhielten, wenn die Genugtuung, sofern kein Notfall wie bei der Krankenbuße vorlag, verrichtet war.

In den bisherigen Ausführungen des Papstes ist von dem Sündenbekenntnis, wenn es auch vorausgesetzt wird, noch nicht die Rede. Darüber verbreitet er sich nun in seinen weiteren Darlegungen, indem er auf das von Origenes erstmals allegorisch angewandte und von Ambrosius und Augustin zur Veranschaulichung der geistigen Auferstehung des Sünders übernommene Bild der Auferweckung des Lazarus zu sprechen kommt. Schon in seinen *Moralia* hatte er im gleichen Sinne darauf hingedeutet⁹⁰⁾. Viele, führt er dort aus, ahmten das Beispiel Adams nach und suchten ihre Sünde zu verbergen. Demgegenüber sei zu betonen, daß der Anfang der Erleuchtung für den Sünder ein demütiges Bekenntnis sei. Daher sei auch dem toten, durch einen schweren Stein

90) 22, 15 nr. 31 (M. 76, 231). Zur Frage des Sündenbekenntnisses vgl. auch *Moral.* 16, 5 nr. 6 (M. 75, 1123). Hier besonders über die Verzeihung, die dem seine Sünden bekennenden Nächsten zu gewähren ist und die Mitteilung, daß die Kirche die Häretiker, die zurückkehren wollen, „prius, ut confiteri erroris sui culpam debeant, persuadet.“

belasteten Lazarus nicht gesagt worden: „Werde wieder lebendig (revivisce)“, sondern: „komme heraus (veni foras).“ Durch diese Auferstehung werde angedeutet, auf welche Weise wir im Herzen (in corde) auferweckt würden; es werde gesagt: komme heraus, damit der in seiner Sünde tote Mensch, der durch die Last der bösen Gewohnheit begraben sei, aus sich selbst nach außen trete durch das Bekenntnis. Der Tote solle dadurch zur persönlichen Selbstanklage (ore proprio) veranlaßt werden. Das aber seien, führt der Papst, an Ambrosius sich anschließend, weiter aus, in Wirklichkeit die Anzeichen eines wahren Bekenntnisses, wenn derjenige, der sich Sünder nenne, nicht widerspreche, falls ein anderer ihn so heiße. Hier hat Gregor wohl den Fall im Auge, daß der kirchliche Vorsteher einem Sünder seine ihm bekanntgewordenen Verfehlungen vorhält ^{90a}). — Den gleichen Gedanken wiederholt er nun auch in unserer Homilie, nur daß er hier den ganzen Vorgang der Auferweckung des Lazarus eingehender zur Beleuchtung des Bekehrungswerkes heranzieht, indem er ausführt: „Die Auferweckung des schon vier Tage Toten zeigt, daß der Herr zuerst ihn gerufen und lebendig gemacht hat, indem er sagte: „Lazarus, komm heraus.“ Und dann ist der, der lebendig herauskam, von den Jüngern gelöst werden. Der Herr sagte zu diesen: „Bindet ihn los und lasset ihn gehen. Siehe, schon binden die Jünger den Lebenden los, den der Meister vom Tode erweckt hat. Daraus ist zu ersehen, daß wir jene durch die Hirtengewalt lösen müssen, von denen wir wissen, daß der Schöpfer sie durch die erweckende Gnade belebt.“ Diese Belebung werde schon vor der Betätigung des Guten, d. h. also vor der Übung der Buße (ante operationem rectitudinis) im Bekenntnis der Sünde selbst erkannt. Daher werde auch dem Lazarus nicht gesagt: „revivisce“, sondern: „veni foras.“ Jeder Sünder, der seine Schuld in seinem Gewissen verberge, bleibe in seinem Innern versteckt: „Sed mortuus venit foras, cum peccator nequitias suas sponte confitetur. Lazaro ergo dicitur: veni foras. Ac si aperte cuilibet mortuo in culpa diceretur: Cur reatum tuum intra conscientiam

90a) Über die Bedeutung des demütigen Sündenbekenntnisses vgl. die bemerkenswerten Worte: „Ego non minus admiror confessionem humillimam peccatorum quam tot sublimia gesta virtutum. Scio enim quod per infirmitatis verecundiam plerumque gravioris est certaminis commissa peccata prodere, quam non admissa vitare“ (Moral. 22, 15, M. 76, 233).

abscondis? Foras iam per confessionem egredere, qui apud te interius per negationem lates. Veniat itaque foras peccator“. Es soll also der Sünder heraustreten. Den Herauskommenden aber sollen die Schüler loslösen von den Binden (solvant discipuli), „damit die Hirten der Kirche von demjenigen die verdiente Strafe hinwegnehmen (amoveant), der nicht errötete, zu bekennen, was er getan“. Man sieht, der Papst kann nicht genug die Notwendigkeit des Bekenntnisses, das, wie klar ersichtlich ist, ein nach außen tretendes, ohne Zweifel vor dem Priester abzulegendes sein muß, wenn anders die ganzen Ausführungen einen Sinn haben wollen, hervorheben. Er habe dies, fügt er noch an, kurz sagen wollen, damit die Hirten sich bestreben, mit großer Mäßigung (magno modamine) zu binden und zu lösen. Ob der Hirte gerecht oder ungerecht binde, so sei doch seine Sentenz von der Herde zu fürchten. Der Hirte dürfe nicht wahllos (indiscrete) lösen und binden; der unter seiner Gewalt Stehende möge sich fürchten, von ihm gebunden zu werden, und tadle nicht leichtfertig sein Urteil, selbst wenn es ungerecht wäre.

Was ich an anderer Stelle hierüber angeführt habe, kann auch hier wiederholt werden⁹¹⁾. „Nach allen Seiten hin beleuchtet Gregor in diesen Ausführungen den Gang des Bekehrungswerkes. Deutlich treten die einzelnen Faktoren hervor. Der Anteil Gottes, der den Sünder vom geistigen Tode auferweckt, indem er ihn zur inneren Umkehr und Reue bewegt und durch seine erweckende Gnade (per suscitantem gratiam) belebt; die Mitwirkung des Sünders, der aus dem Versteck seines Inneren heraustritt, indem er seine Schuld aus eigenem Antrieb (sponte) bekennt, und die Schlüsselgewalt der Kirche, bzw. des Bischofs oder Hirten, der dem zum Leben erweckten Sünder die Binden wegnimmt, d. h. die Strafe, „die derjenige verdient hat, der nicht errötete, zu bekennen, was er getan hat.“ Zu beachten ist hier besonders, daß Gregor, sich eng an die Lazarusallegorie haltend, dem Priester die Hinwegnahme der Strafe zuweist. Kurz zuvor ist die Rede von demjenigen, der den Schuldigen „a supplicio“ absolviert. Aber wir werden gleich sehen, daß er an anderer Stelle wiederholt vom Nachlassen der Schuld, vom Tilgen der Schuld (delere culpas), von der Vergebung der

91) Das Sündenbekenntnis bei Gregor dem Großen 13.

Sünden durch den Priester spricht ⁹²⁾. Augustinus, der ebenso den von Gott zum Leben erweckten Sünder durch das Bekenntnis hervortreten läßt, sagt im Hinblick auf das Lazaruswunder ⁹³⁾: „Quid ergo facit Ecclesia, cui dictum est, quae solveritis, soluta sunt, nisi quod ait Dominus continuo ad discipulos: solvite illum et sinite abire . . . Nondum liber ambulabat, vinculis irretitus“ (Sermo 67, 2, 3). Welches sind aber die Fesseln?: „haec sunt vincula ipsius reatus“ (Sermo 98, 6). Dem Sinn dieser Worte nachgehend, kommt Adam zu dem Ergebnis ⁹⁴⁾: „Das, wovon also die Kirche tatsächlich zu lösen hatte, war im Grunde nur das, was die spätere Schule reatus poenae nannte“. Die hieraus sich ergebende Fragestellung in der Bestimmung des menschlichen und göttlichen Faktors beim Bekehrungswerk, die die Theologen der folgenden Zeit lange beschäftigte, soll hier nicht erörtert werden ⁹⁵⁾. Zu betonen ist, daß ebenso wie Augustin (cum reconciliatur ab ecclesia, in coelo solvitur reconciliatus) ⁹⁶⁾ auch Gregor die Lösungsgewalt im Jenseits vor Gott wirksam sein läßt, da die Bischöfe, wie er sagt, „vice Dei“ die Sünden behalten und nachlassen. Die Anwendung der Lazarusallegorie zeigt zugleich, daß Gregor hier die Kirchenbuße im Auge hat, wobei er selbstverständlich nicht allein an die Krankenbuße denkt.

92) Vgl. dazu Poschmann 287, der insofern einen Unterschied bei der Anwendung dieser Allegorie zwischen Gregor und Augustin gemacht wissen will, als letzterer die gnadenvermittelnde Kraft der kirchlichen Gemeinschaft betone, wodurch die Rekonziliation zu einem positiven Mittel der Wiederbelebung und Heiligung werde.

93) Adam, Die kirchliche Sündenvergebung 31 ff., 43 ff.

94) 48 f.

95) Vgl. Adam 50 ff. P. Schmoll, Die Bußlehre der Frühscholastik 1909.

96) In Jo. ev. tr. 50, 2, Adam 47. Interessant für Augustins Auffassung ist eine Stelle in seinem Sermo 125 (A. Mai, Nova patr. bibl. t. I 287—89), wo er von den drei Totenerweckungen Christi spricht und dann fortfährt: „Auferte inquit lapidem. Unde fieri posset, ut ille resurgat nisi remoto consuetudinis pondere? Exclamate, jigate, obiurgate, accusate, lapidem remove. Quando tales videtis, nolite parcere. Laboratis, sed lapidem remove. Ille, ille cuius vox ad cor pervenit, clamet: Lazare veni foras, id est vive, exi de sepulchro, muta vitam, fini mortem. Et processit ille mortuus ligatus institis, quia, etsi desiit peccare, adhuc de praeteritis reus est et opus est, ut precetur et agat paenitentiam propter facta; non propter ea, quae facit, quia iam non facit; reviviscit, non facit; sed propter ea, quae fecit, adhuc ligatus est. Ergo ministris Ecclesiae suae, per quos manus imponitur paenitentibus, Christus dicit: Solvite eum et sinite illum; solvite, solvite. Quae solveritis in terra, soluta erunt in caelo. (Gütige Mitteilung von P. G. Morin.)

Eine wertvolle Ergänzung zu den hier dargelegten Gesichtspunkten bilden die hochbedeutsamen Ausführungen in der 9. Homilie des 2. Buches zu Ezechiel⁹⁷⁾, deren letzte Kapitel insbesondere über das Sündenbekenntnis vor dem Priester, die Art der der Buße zu unterwerfenden Vergehen und die Absolution Aufschluß geben. Der Papst geht aus von den Worten (Ezech. 40, 39 ff.): „Et in vestibulo portae duae mensae hinc et duae mensae inde, ut immoletur super eas holocaustum et pro peccato et pro delicto“, bei deren mystischer Deutung er auch wieder die Aufgaben der Priester und Lehrer (sacerdotes atque doctores) berührt, deren Stellung zu den Sündern er dann besonders in den letzten Kapiteln der Homilie hervortreten läßt. Auch hier verlangt er, daß die Strenge nicht unter der Milde und die Milde nicht unter der Strenge leide, um dann die für das Bußwesen bedeutsame Forderung aufzustellen: „Tanta quippe debet esse discretio, ut nec disciplina nimia nec misericordia sit remissa, ne si inordinate culpa dimittitur, is qui est culpabilis in reatu gravius astringatur; et rursus, si culpa immoderate retinetur, tanto qui corrigitur deterior fiat, quanto erga se nil ex benignitatis gratia agi considerat. Exhibenda itaque pravis est asperitas in ostensione, charitas in mente, ut et dura ostensio delinquentem coerceat et charitatis custodia mercedem mansuetudinis non amittat.“ Mit aller Bestimmtheit wird also hier die Nachlassung der Schuld durch den Priester ausgesprochen. Als Vorbild für die Priester und Lehrer wird dann der ägyptische Josef angeführt, der zunächst seinen Brüdern, die ihn verkauft hatten, hart begegnete, ihnen aber verzieh, als sie sich auf den Boden warfen und ihn um Vergebung anflehten: „Sic in vigore clementiam tenuit“, schließt der Papst diesen Hinweis, um dann fortzufahren: „Ecce hoc est magisterium disciplinae, ut culpas et discrete noverit parcere et pie resecare. Qui autem discretionis spiritum non habent, aut sic dimittunt peccata, ut non corrigant, aut sic quasi corrigendo feriunt, ut non dimittant.“ Mit dem dimittere muß also — das ist ein ganz Augustinischer Gedanke, den Gregor erneut immer wieder vortrug — das corrigere verbunden sein. Das Wort des kirchlichen Lehrers muß die Seele erfassen: „sua voce excitata (mens) evigilat in opere, quae prius torpebat in otio sine voce“. Geschieht dies, dann kann die Wirkung nicht ausbleiben: „cum per doctoris os contra

97) M. 76, 1041 ff. Vgl. Göller 10 u. Anm. 75.

vitia disputatur, atque ad bona opera cor auditorum accenditur, multi qui eius verba audiunt, quanta vel qualia mala perpetraverint, recognoscunt; atque ad eum confidentes veniunt eumque pro peccatis suis intercessorem fieri cum fletibus petunt, ut ipse orando deleat culpas, quas praedicando manifestat“. Erklärend fügt nun Gregor unter Hinweis auf Vers 43 (*Super mensas autem carnes oblationis*) noch hinzu: „Doctores etenim sancti cum pro compunctis peccatoribus atque confitentibus omnipotenti Domino preces fundunt, per hoc quod veniam pro carnali eorum vita postulant, mensae Domini carnes oblationis portant. Ut ergo sint, pro quibus conversis et flentibus rogent, oportet, ut eisdem prius in peccato positus praedicent; et cum iam coeperint peccata relinquere atque ad innocentiam festinare, necesse est ut erga eos in ore doctoris incrementa praedicationis excrescant et quibus doctrinae suae verbo tanto vehementius insistat, quanto eos gravius cecidisse considerat, videlicet sciens, quod ipse tanto mercedem magnae remunerationis accipiat, quanto verbis suis alios de profundioribus peccatis levat“. Blitzartig beleuchten diese Worte die Bedeutung der Predigt für die Buße und diese selbst. Wiederum spricht der Papst hier von vielen, die in sich gehen und nicht bloß ihre Sünden erkennen, sondern auch über deren Zahl und Art sich klar werden. Mit aller nur wünschenswerten Deutlichkeit wird hier zum Ausdruck gebracht, daß das Sündenbekenntnis vor dem kirchlichen Vorsteher, also zunächst vor dem Bischof, abgelegt werden mußte. Unzweifelhaft wird hier dargetan, wie es zu verstehen ist, wenn, wie schon früher bemerkt wurde, von dem Lehrer gesagt wird, daß er den Sünder zurechtweist, und durch die Zurechtweisung von der Schuld befreit: Er tilgt die Schuld derer, die, angeregt durch das zu Herzen dringende Wort der Predigt, zu ihm kommen, ihre Sünden, deren Art und Zahl sie erkannt haben, bekennen und ihn unter Tränen anflehen, als Vermittler für sie bei Gott einzutreten durch sein Gebet. Die Absolution wird also vom Priester erteilt; er ist es, der die Schuld tilgt, den Sünder von der Schuld befreit^{97a}). Es ist gegenüber der frühmittelalterlichen Frage-

97a) Vgl. dazu auch die Stelle *Moral.* 19, 20 nr. 31 (M. 76, 117): „Nam pauperem vociferantem liberat, cum peccatori veniam deprecanti eas, quas commiserat culpas, relaxat.“

stellung bemerkenswert genug, daß Gregor wiederholt dies betont. Die Absolution selbst ist hiernach, was durchaus durch die Sakramentarien bestätigt wird, interzessorischer Natur und in die Form eines Fürbittgebetes gekleidet. Es ist der gleiche Gedanke, den Leo I. in dem Satz ausgesprochen hat⁹⁸⁾: „Sufficiat enim illa confessio, quae primum Deo offertur, tum etiam sacerdoti, qui pro delictis poenitentium *preca*tor accedit“. Die Frage ist nur, ob Gregor bei diesen Äußerungen nur die die herkömmliche (öffentliche) Kirchenbuße abschließende Rekonziliation im Auge hat, oder ob man dabei an ein nichtöffentliches Bußverfahren mit geheimer Absolution denken kann. Hören wir zunächst, was Gregor über die Art der dem Priester zu bekennenden Sünden sagt.

Seine Gedanken weiterführend, fährt er fort, indem er die Zuhörer auf Marc. 8, 2—3 (*Misereor super turbam, quia ecce iam triduo sustinent me*) hinlenkt und dabei besonders die Worte: „*quidam enim ex eis de longe venerunt*“ ins Auge faßt: „*Turba triduo Dominum sustinet, quando multitudo fidelium peccata, quae perpetravit, per poenitentiam declinans, ad Deum se in opere, locutione atque in cogitatione convertit. Quos dimittere ieiunos in domum suam Dominus non vult, ne deficiant in via, quia videlicet conversi peccatores in praesentis vitae via deficiunt, si in sua conscientia sine doctrinae sanctae pabulo dimittantur.*“ Großes Gewicht legt der Papst auf die Worte: „*Quidam enim ex eis de longe venerunt*“. Wer sind diese?: „*Est autem, qui nihil fraudis et nihil carnalis corruptionis expertus ad omnipotentis Dei servitium festinavit; iste de longinquo non venit, quia per incorruptionem et innocentiam proximus fuit. Alius nulla impudicitia, nullis flagitiis inquinatus, solum autem coniugium expertus, ad ministerium spiritale conversus est; neque iste venit de longinquo, quia usus coniunctione concessa per illicita non erravit. Alii vero post carnis flagitia, alii post falsa testimonia, alii post facta furta, alii post illatas violentias, alii post perpetrata homicidia ad poenitentiam redeunt atque ad omnipotentis Dei servitium convertuntur: hi videlicet ad Dominum de longinquo veniunt. Quanto etenim quisque plus in pravo opere erravit, tanto ab omnipotente Domino longius recessit.*“ Der verlorene Sohn ging in eine ferne Gegend, wo er die Schweine hütete. Er war ausgehungert, will Gregor sagen, und bedurfte der Nahrung, als er aus

98) M. 54, 1210, vgl. oben.

der Ferne in das Vaterhaus zurückkehrte. So sollen auch den von weither kommenden Sündern Speisen gereicht werden, damit sie ihre Kräfte erneuern, die sie bei ihren Schandtaten verloren haben: „Qui saepe a doctoribus tanto necesse est, ut a largioribus cibis doctrinae satientur, quanto fessi maioribus vitiis venerunt. Et cum iam confiteri coeperint mala quae commiserunt atque confitendo relinquere et fletibus punire, necesse est, ut doctores sancti pro eorum peccatis sollicitè exorent, quatenus mensae Domini carnes oblationis portent. Quod quotiens agunt, in hoc, quod pro alienis peccatis interveniunt, sua ante Dei oculos amplius detergunt, quia ea ipsa charitate se iustificant, qua mira pietate pro alienis iniquitatibus se in lamentis mactant. Nec laboriosum debet esse doctoribus pro conversis peccatoribus lacrymas fundere, quando et ipse, qui omnia creavit, homo factus pro nostris iniquitatibus in cruce sanguinem fudit“.

Es war notwendig, diesen bedeutsamen Schlußabschnitt der Homilie im wesentlichen in seinem Wortlaut wiederzugeben, um die durchschlagende Wirkung seines Inhaltes in seiner Beziehung auf die Buße um so stärker hervortreten zu lassen. Denn zusammengenommen mit dem, was wir schon gehört haben, gibt er ein abgeschlossenes Bild von der Bußauffassung Gregors des Großen. Es ist darin mit keinem Wort davon die Rede, daß es sich etwa nur um solche handelte, deren Vergehen der Öffentlichkeit bekannt waren; auch sind es keine leichten Verfehlungen, wie schon der Hinweis auf das Gleichnis vom verlorenen Sohn verrät. Vielmehr hat Gregor, wie schon Augustin über den Begriff der alten drei Capitalia hinausgehend, Vergehen schwerer Natur, flagitia, im Auge, „maiora vitia“, von denen er die wichtigsten aufzählt. Er hebt hervor: Gewalttätigkeiten gegen den Nebenmenschen und Mord, die Verbrechen des Fleisches (Ehebruch und Unzucht), Diebstahl, falsches Zeugnis und Betrug, also schwere Sünden des Dekalogs.

Ausführlicher noch hat einmal Augustin in Sermo 56 die schweren Vergehen gegen den Dekalog, die der Kirchenbuße zu unterwerfen seien, aufgezählt. Er nennt dort neben Götzendienst, Aberglaube, Häresie und Schisma — Sünden, die zum Teil auch Gregor an anderer Stelle berührt, — noch Mord, Ehebruch, Unzucht, Diebstahl und falsches Zeugnis⁹⁹⁾. Der Papst dachte hierüber offen-

⁹⁹⁾ 8, 12: abstinentes ab idolatria, a constellationibus mathematicorum, remediis incantatorum; abstinentes ab homicidiis, ab adulteriis et fornicationibus; a furtis et

bar nicht anders wie Augustin und verlangte wie dieser hierfür die Kirchenbuße. Da es sich um ganz schwere Vergehen handelt, so erscheint es als undenkbar, daß sie, mochten sie auch geheim sein, ohne Übernahme der Kirchenbuße gebüßt werden konnten. Zwar läßt der Papst die Sünder zum Priester hinzutreten, ihm ihre Sünden bekennen und um dessen Fürbitte und Absolution bitten. Aber damit ist nicht gesagt, daß diese Akte unmittelbar aufeinander folgten und vom gewöhnlichen Gang des Bußverfahrens abgesehen wurde. Der Sünder konnte sehr wohl beim Bekenntnis seiner Vergehen um die Interzession bzw. Absolution des Priesters bitten, auch wenn diese erst nach Vollendung der Bußwerke erfolgte. Die Schwere der Vergehen läßt also darauf schließen, daß Gregor auch in dieser Homilie die herkömmliche (sog. öffentliche) Kirchenbuße im Auge hat, wobei freilich die Frage offen bleibt, ob auch bei geheimem Bekenntnis nichtöffentlicher Vergehen die strengen Forderungen der öffentlichen Buße durchweg (noch) aufrecht erhalten wurden. Von einem geheimen Sündenbekenntnis mit sofort anschließender Absolution kann außer in articulo mortis wie im Altertum überhaupt so auch bei Gregor, wie der spätere Gang der Bußentwicklung zeigt, nicht die Rede sein ^{99a}), da die Genugtuung der Rekonziliation vorausging.

Alles zusammengenommen, können wir sagen, daß die Kirchenbuße von Gregor dem Großen nicht nur mit Nachdruck immer wieder den Gläubigen theoretisch eingeschärft, sondern offenbar auch praktisch, wie die ganzen Ausführungen des Papstes zeigten, weitgehend gehandhabt wurde. Aber nicht nur dies. Gregor hat über manche Punkte sich noch deutlicher als seine Vorgänger ausgesprochen. Das gilt insbesondere von dem Sündenbekenntnis vor dem Priester, dessen Bedeutung er so nachdrücklich betont,

rapinis a falsis testimoniis et si qua forte alia, non dico, quae exitiales exitus habent, unde necesse sit praecidi ab altari, et ligari in terra, ut ligetur in coelo, valde periculose et mortifere, nisi solvatur in terra, quod solvatur in coelo.“ Vgl. dazu auch Sermo 224, 1, Sermo 261, 9 und De catec. rud. 25, 48; Adam, Die kirchl. Sündenvergebung etc. 24. Dazu auch die Sündenkatologe bei Caesarius von Arles (sacriligium, homicidium, adulterium, falsum testimonium, furtum, rapina), Göller, Studien 40.

99a) Vgl. dazu meine Darstellung in dem Aufsatz über das Sündenbekenntnis bei Gregor S. 15, die mißverständlich sein konnte. Jedoch habe ich auch dort nur von einem „Modus der Buße“, der nicht mit der späteren kirchlichen Privatbuße identisch ist, jedoch ihr nahe kommt, nicht aber von „einer Privatbuße mit deprekativer Absolution“, wie Poschmann meint (Das christl. Altertum S. 242) gesprochen.

daß man nicht im geringsten über seine Stellung im Bekehrungswerk im Zweifel sein kann. Auch ergibt der ganze Zusammenhang, in dem der Begriff der *confessio* uns begegnet, daß wir es nicht mit einer privaten Aussprache vor dem kirchlichen Obern, also einem Bekenntnis außerhalb jeder Beziehung zum kirchlichen Bußakt zu tun haben, sondern daß es in die *actio poenitentiae* hineingehört, die ihren Abschluß durch die Rekonziliation fand.

* *

*

Es ist richtig, daß Gregor, so oft er auch von der Pönitenz spricht, wobei er übrigens das Wort auch im Sinne von Buße im allgemeinen oder von Bußleistung anwendet, nirgends, auch wo er evident die Kirchenbuße im Auge hat, den Ausdruck „*poenitentia publica*“ gebraucht, den Leo I. doch immerhin einige Male erwähnt. Das trifft außer Leo I. und Gelasius auch auf alle anderen Päpste der vorausgehenden Zeit, die von der Buße handeln, zu. Sie sprechen immer nur von der „*poenitentia*“, von den „*poenitentes*“, ohne den Charakter der Öffentlichkeit im Worte selbst hervorzuheben. Der Gedanke einer öffentlichen Strafrüge, einer Zurechtweisung vor aller Augen ist übrigens auch Gregor ebenso wie den früheren Autoren geläufig. Bekannt ist der Satz Augustins¹⁰⁰): „*Ipsa corripienda sunt coram omnibus, quae peccantur coram omnibus; ipsa corripienda secretius, quae peccantur secretius*“ (Sermo 82, 7, 10). Es galt ihm der Grundsatz: „*Publica est correptio, sed secreta correctio.*“ Caesarius von Arles vertrat den gleichen Standpunkt: „*Iustum est, ut qui cum multorum destructione se perdiderit, cum multorum aedificatione se redimat*“¹⁰¹); für ihn war der Gesichtspunkt maßgebend: „*graviore causae graviore et acriore et publicas curas requirunt*“¹⁰²). Bei Isidor von Sevilla, der diejenigen, die, im geheimen wegen ihrer Verfehlungen gemahnt, sich nicht bessern wollen, öffentlich gerügt wissen will, lesen wir den Satz: „*Manifesta peccata non sunt occulta correptione purganda. Palam enim sunt arguendi, qui palam nocent, ut dum aperta obiurgatione*

100) Adam, Die kirchl. Sündenvergebung 62.

101) Sermo 204, Göller, Studien etc. 51.

102) Sermo 262, Göller ebda. 62. (Die Echtheit ist bestritten.)

sanantur, hi, qui eos imitando deliquerunt, corrigantur“¹⁰³). Gregor der Große hat den gleichen Gedanken ausgesprochen. Er verlangt, daß der Prediger bei der Rüge vorsichtig und maßvoll sei, damit die Zuhörer, deren öffentlich nicht bekannte Vergehen er geißeln wolle, nicht bloßgestellt und zurückgestoßen würden. Handle es sich aber um öffentliche Sünder, dann sei öffentliche Zurechtweisung am Platze: „Nam quando et aliis cognoscentibus peccant, aliis etiam cognoscentibus increpandi sunt, ne si praedicator taceat, culpam approbasse videatur atque haec crescens in exemplum veniat, quam pastoris lingua non secat“¹⁰⁴).

Es kann nach den hier angeführten Stellen kein Zweifel darüber bestehen, daß über die Behandlung der öffentlich bekannten Sünder eine einheitliche Auffassung bestand. Gregor dachte hierüber nicht anders als Augustin und Caesarius. Welche Bedeutung kommt dieser Zurechtweisung (*correptio*, *increpatio*) zu? Adam hat in seinen Untersuchungen über die Sündenvergebung bei Augustin gezeigt^{104a}), daß der Kirchenvater „unter *correptio* zuweilen die Gesamtheit aller disziplinären Maßnahmen des Kirchenregimentes (einschließlich der Exkommunikation und Degradation) gegenüber ungefügigen Gläubigen begreife.“ Häufiger verstehe er unter *correptio*, *corripere*, *arguere* den bloßen mündlichen Vorhalt des Bischofs gegenüber dem Sünder nach dem apostolischen Sprachgebrauch: „peccantes coram omnibus argue, ut et ceteri timorem habeant“ (I Tim. 5, 20). Doch „wandte er die öffentliche Zurechtweisung nur öffentlichen Sündern gegenüber an“, nach dem Grundsatz, den wir oben kennen gelernt haben. Jedenfalls bildete diese Rüge, mochte sie öffentlich oder geheim sein, einen besonderen Teil des Bußverfahrens. Bei Gregor dem Großen ist sehr häufig von der Zurechtweisung der Sünder die Rede. Er gebrauchte die gleichen Ausdrücke (*arguere*, *corripere*, *increpare*, *obiurgare*). Sie kehren in seiner Pastoralregel und in seinen übrigen Schriften immer wieder¹⁰⁵). Die Frage, in

103) Sent. III Nr. 13, vgl. zu diesem Satze oben Anm. 57; Göller, Das spanisch-westgotische Bußwesen 261.

104) Moral. 13, 5 (M. 75, 1020).

104a) Vgl. auch Poschmann, Hat Augustinus die Privatbuße eingeführt? (Braunschweig 1920) 4 ff.

105) Vgl. dazu auch Moral. 33, 28 (M. 76, 705): „Scuta igni comburit (cf. psalm. 45, 10), cum peccantium mentes obstinata se duritia defendentes, ad poenitentiae et confessionis ardorem S. Spiritus calore succendit“ . . . Cum enim verba praedicationis audiunt, nulla correptionis iacula se pene-

welcher Weise die Zurechtweisung der Sünder stattfinden solle, ist ja ein Hauptgegenstand seiner seelsorglichen Instruktionen wie seiner Predigten. Auch dies, sagt er in seiner Pastoralregel (II, 10), muß man wissen, daß man bisweilen die Fehler der Untergebenen klug übergehen, aber deshalb nicht übersehen soll; bisweilen muß man sie, auch wenn sie klar vor Augen liegen, mit Ruhe (mature) ertragen, bisweilen, auch wenn sie geheim sind, eingehend erforschen, bisweilen soll man sie sanft rügen (leniter arguenda), bisweilen aber heftig tadeln (vehementer increpanda). Man soll sie ertragen, „wenn nämlich die Umstände eine offene Zurechtweisung nicht zulassen. Unzeitig aufgeschnittene Wunden entzünden sich ja noch gefährlicher, und es verlieren die Arzneien ihre Heilkraft, wenn sie nicht zur rechten Zeit angewandt werden. Die Rüge des Vergehens soll mit großer Zurückhaltung verbunden sein, wo der Fehltritt nicht aus Bosheit, sondern aus Unwissenheit und Schwachheit geschehen ist. Strenge ist am Platze, wo dem Sünder die Schwere seines Vergehens zum Bewußtsein gebracht werden muß. Der Priester darf sich jedoch nicht zu übertriebenen Äußerungen fortreißen lassen. „Die Axt entfällt der Hand, wenn die Zurechtweisung das Maß überschreitet.“ Ähnlich hat der Papst sich auch sonst oft ausgesprochen.

Aus den angeführten Äußerungen geht hervor, daß Gregor zunächst die Zurechtweisung in der Predigt oder auch privatim angewandt wissen will, um die Sünder, wie besonders die besprochene Homilie zu Ezechiel ergab, z u r U m k e h r u n d z u m B e k e n n t n i s d e r S ü n d e zu bewegen. Die Reihenfolge der Akte drücken die Worte aus: „Excessum quippe correctio, correctionem poenitentia, poenitentiam venia, veniam vero munera subsequuntur“¹⁰⁶). Andererseits hat er aber auch solche im Auge, deren Verfehlungen ihm schon bekannt waren: „Nam crebro delinquentes alloquimur, frequenter increpamus“^{106a}). In diesem Sinne sind auch die Worte, die auf

trare permittunt, quia in omni peccato quod faciunt, scutum superbae defensionis opponunt. Nam cum talium quisque de reatu suae iniquitatis arguitur, non mox cogitat, quomodo culpam corrigat, sed quid in adiutorio suae defensionis opponat.“ Dazu auch Hom. in Ezech. I, 10 Nr. 19 (M. 76, 893): „Increpandus itaque peccator est, et nunquam timendus“, ferner ebda. Nr. 23: „Nam crebro delinquentes alloquimur, frequenter increpamus, saepe cum eis blandis sermonibus agimus, et tamen si alter audit, alter audire contemnit.“

106) Moral. 35, 12 (M. 76, 761). Vgl. dazu auch die verschiedene Behandlung des „potens et protervus“ und des „mitis et subditus“ in: Moral. 13, 5 (M. 75, 1020).

106a) In Ezech. hom. I, 10 (M. 76, 895). Vgl. Moral. 22, 15 nr. 33; 26, 43: correpti defensionis patrocinium quaerunt.

Nathan und David Bezug nehmen, anzuwenden: „Vir itaque sanctus et peccatorem considerans et regem, miro ordine audacem reum prius per confessionem ligare studuit et postmodum per invectionem secare“^{106b}). Bedeutsam ist in dieser Richtung der schon zitierte Satz der Ezechielhomilie: „et cum iam coeperint peccata relinquere atque ad innocentiam festinare, necesse est, ut erga eos in ore doctoris incrementa praedicationis excrescant, et quibus doctrinae suae verbo tanto vehementius insistat, quanto eos gravius cecidisse considerat.“ Wie bei Augustin erscheint also auch bei Gregor die Rüge und Zurechtweisung (*increpatio*, *correptio*) als ein wichtiger Bestandteil des kirchlichen Bußverfahrens. Dieses nahm besonders scharfe Formen an und trat nach außen am auffälligsten in Erscheinung, wenn der Delinquent auf Grund eines öffentlichen Vergehens nicht bloß exkommuniziert, sondern auch anathematisiert, d. h. also von der kirchlichen Gemeinschaft und dem Verkehr mit den Gläubigen völlig ausgeschlossen worden war und auf dem Weg der Buße wieder zu Gnaden kommen wollte. Fälle dieser Art haben wir kennen gelernt. Gregor mißbilligt die Anwendung des Anathems bei geringfügigen Vergehen, indem er auf die „*sacrae regulae*“ hinweist. Mit aller Schärfe wendet er sich, — und damit betont er zugleich die Absolutionsgewalt der Kirche — gegen diejenigen, die glaubten, durch das über sie verhängte Anathem nicht gebunden zu sein¹⁰⁷). Solche seien keine Christen, da sie von den Banden (*ligamenta*) der heiligen Kirche durch eitle Versuche glaubten sich loslösen zu können und deshalb auch die Absolution der Kirche, „die diese den Gläubigen gewährt“, nicht für wahr hielten. Daß, woran hier zu erinnern ist, einzelne schwere Vergehen seit dem 5. Jahrhundert, wie Abfall, Mord

106b) Vgl. dazu Hom. in Ezech. I, 11 nr. 13: *increpationis sententia percussit*.

107) Vgl. Reg. I, 149 nr. II, 46, wo sich ein gewisser Isidor beklagt, daß er vom Bischof Johannes von Cagliari exkommuniziert und anathematisiert worden sei. Der Papst macht dem Bischof Vorwürfe, daß er wegen persönlicher Beleidigung das Anathem verhängt habe, „*quod sacris regulis prohibetur*.“ Vgl. oben; ferner Reg. XI, 27: „*Si qui vero sunt, qui dicunt quia compulsus quispiam necessitate, si anathematizaverit, anathematis vinculo non tenetur, ipsi sibi testes sunt, quia Christiani non sunt, quia ligamenta s. Ecclesiae vanis se aestimant conatibus solvere ac per hoc nec absolutionem s. Ecclesiae, quam praestat fidelibus, veram putant, si ligaturas eius valere non existimant. Contra quos diutius non disputandum est, quia per omnia despiciendi et anathematizandi sunt, ut unde se fallere veritatem credunt, inde in peccatis suis veraciter ligentur.*“

und bestimmte Unzuchtsünden nach Maßgabe der östlichen Canones, namentlich von Nicäa und Ancyra, gebüßt werden mußten und den vollen Ausschluß, ev. die Verweisung unter die Katechumenen zur Folge hatten, haben wir früher feststellen können. Das war auch noch später der Fall. Besonders bemerkenswert ist in dieser Beziehung, daß noch im Pönitientiale Kolumbans (c. 25) Laien, die „per ignorantiam“ mit den Bonosianern oder den übrigen Häretikern Gemeinschaft hatten, 40 Tage unter die Katechumenen und doppelt so lang (duabus aliis quadragesimis) unter die Pönitenten verwiesen werden^{107a}). Es liegt deshalb kein Grund vor, anzunehmen, daß zur Zeit Gregors die von Felix II. und einzelnen Synoden des 5. und 6. Jahrhunderts aufgestellten Normen nicht mehr gegolten hätten, zumal auch Papst Vigilius gegenüber den von den Arianern Wiedergetauften auf die Dekrete seiner Vorgänger (Mansi 9, 31) hinweist.

Eine mildere Form des Bußverfahrens lag vor, wenn nicht die Ausstoßung aus der Gemeinschaft, sondern nur der Ausschluß von der Kommunion, der auch unabhängig von der Kirchenbuße als Zensur verhängt werden konnte, als vindicta bei der Buße verfügt wurde. Im letzteren Falle kamen neben den öffentlichen besonders auch die geheimen Vergehen in Betracht. Da ist es nun interessant, daß Gregor, wo er, wie namentlich in der Ezechielhomilie, von dem freiwilligen Sündenbekenntnis vor dem Priester, dessen Fürbitte und Absolution spricht, neben anderen Vergehen, ausdrücklich auch Unzucht und Mord nennt, wobei ohne Zweifel

107a) Vgl. Wassersleben, Die Bußordnungen der abendländischen Kirche (Halle 1851) 359. „Si vero“ heißt es weiter, „per contemptum hoc fecerit, id est, postquam denunciatum illi fuerat a sacerdote ac prohibitum, ne se communione sinistrae partis macularet, anno integro poeniteat et tribus quadragesimis et duobus aliis annis abstineat se a vino et carnibus et ita post manus impositionem catholici episcopi altario iungatur.“ Diese Bestimmung, die nicht im Poenitientiale Vinniai steht, gehört wohl nicht zum ursprünglichen Text und geht vielleicht auf fränkischen Ursprung zurück. Die Synode von Clichy (626) erwähnt unter den Häretikern auch die Bonosianer (Bonosiaci). Merkwürdig, daß auch im sog. Pönitientiale Theodors von Canterbury (I, 6 nr. 14), obwohl es doch dort nach dessen Angabe keine öffentliche Buße gab, noch Bezug genommen wird auf den früher besprochenen Kanon des Nicänums (vgl. oben) gegen die vom Glauben Abgefallenen, die drei Jahre unter den Audientes, sieben unter den Poenitenten und zwei „extra communionem“ sein sollten. Vgl. den neuesten Text bei P. W. Finsterwalder, Die Canones Theodori Cantuariensis und ihre Überlieferungsformen (Weimar 1929) 297. Dazu B. Poschmann, Die abendländische Buße im frühen Mittelalter (Breslau 1930) 67 u. 69 Anm. 1.

zunächst an geheime Vergehen, wie die Mahnung zum Sündenbekenntnis zeigt, zu denken ist. Wo geheime Vergehen bekannt wurden, war die Kirchenbuße, die hier nur einen halböffentlichen Charakter hatte, weniger streng als bei den öffentlichen. Aber niemand wird behaupten wollen, daß der so gebeichtete Mord ohne jede Kirchenbuße gesühnt worden wäre.

Aus all dem geht hervor, daß es zu weit geht, wenn man behauptet, die (öffentliche) Kirchenbuße sei außer dem Krankheitsfalle regulär nicht mehr in Übung gewesen und man höre nichts mehr von der Forderung, freiwillig die Kirchenbuße für geheime Sünden zu übernehmen. Welchen Sinn sollten denn die steten Mahnungen des Papstes zu Buße und Sündenbekenntnis sonst haben? Zu beachten ist in dieser Hinsicht auch der Ritus der (öffentlichen) Buße, dessen Übung, was bisher nicht versucht wurde, wir zum großen Teil aus Gregors Schriften belegen können.

* *
*

Auffallen muß, daß, was die rituelle Seite des Bußverfahrens betrifft, das Sacramentarium Gregorianum¹⁰⁸), das doch jedenfalls in einzelnen Stücken auf seine Zeit zurückgeht, in seiner noch erhaltenen ältesten Fassung weder den Aschermittwochsnach noch den Gründonnerstagritus, wie er uns im Sacramentarium Gelasianum begegnet, enthält. Allein wie die Oratio super poenitentem, so ergeben auch gelegentlich andere Äußerungen des Papstes, daß der Bußritus der vorausgehenden Zeit unter ihm in Übung war. Gregor kennt neben den übrigen Ständen der Verheirateten und Jungfrauen, der Lehrenden und Hörenden, der Regierenden und Untergebenen auch einen „ordo poenitentium“¹⁰⁹). Er spricht zwar nicht von der Handauflegung zur Buße, aber es sind ihm Ausdrücke geläufig, wie: in poenitentiam dare, deputare, redigere, dirigere. Wichtiger noch ist die Wendung „poenitentiam indicere“, weil diese auf den Sprachgebrauch der folgenden Zeit in den Sakramentarien

108) Zur Geschichte der Sakramentarien vgl. jetzt: A. Baumstark, *Missale Romanum* (1929/30).

109) *Moral.* 30, 7 nr. 23 (M. 76, 536). Vgl. auch *Hom. in ev.* 2, 34 (M. 76, 1248): *iustos et poenitentes.*

hinweist¹¹⁰). Er kennt ferner bestimmte Bußzeiten: „Nemo poenitentiae tempora parvipendat, nemo curam suam, dum valet, agere negliget“¹¹¹). Er spricht geradezu von dem „tempus cineris et cilicii“¹¹²). Welche Bedeutung die Buße in Sack und Asche in der vorausgehenden Zeit hatte, haben wir festgestellt. Sie tritt bei ihm deutlich in die Erscheinung. Im Cilicium, sagt er, wird die Sünde beweint¹¹³). An anderer Stelle bemerkt er: „In cilicio quippe asperitas est punctio peccatorum, in cinere autem pulvis ostenditur mortuorum“¹¹⁴). Die Anwendung von Bußkleid und Asche bestätigt er ausdrücklich, wenn er fortfährt:

„Et idcirco utrumque hoc adhiberi ad poenitentiam solet, ut in punctione cilicii cognoscamus, quid per culpam fecimus, et in favilla cineris perpendamus, quid per iudicium facti sumus“. Wenn dann ferner im Bußverfahren der vorausgehenden Zeit wie später im Sacramentarium Gelasianum von dem Sichhinwerfen der Büsser die Rede ist¹¹⁵), — prostrato omni corpore in terra —, so wird auch dieser Gebrauch von Gregor angedeutet: „Manum itaque suam Dominus ad consumptionem peccantium non emittit, cum feriendo a peccatis corripit et corruentes salvat, dum cadentes ad culpam in salutem corporis vulnerat, ut prostrati exteriorius interiorius surgant, quatenus iacentes corpore ad interioriorem statum redeant, qui stantes exteriorius a statu mentis iacebant“¹¹⁶).

110) Reg. II, 45: pro culpa poenitentia indici potest; VIII, 1: indicta poenitentia aliquantorum dierum.

111) Hom. 29 nr. 11 (M. 76, 1219).

112) Reg. III, 54 (Ewald-Hartmann I, 211). Vgl. dazu auch Hom. in ev. II, 21 nr. 15 (M. 76, 1170): Exerceamus ergo nosmetipsos in lamentis, extinguiamus fletibus et dignis poenitentiae fructibus culpas, quas fecimus, ad indulgentiam nobis tempora indulta non pereant, quia qui multos a suis iniquitatibus iam sanatos aspiciamus, quid aliud quam supernae misericordiae pignus tenemus?“ Über die Fastenzeit, als Zeit der Buße vgl. Hom. in ev. I, 16 nr. 5 (M. 76, 1137): Nos quoque, in quantum possumus, annuo quadragesimae tempore carnem nostram per abstinentiam affligere conemur ... Sed nemo sibi eandem abstinentiam solam credat posse sufficere ... Illud ergo ieiunium Deus approbat, quod ad eius oculos manus eleemosynarum levat, quod cum proximi dilectione agitur, ... etiam hoc, quod sibi iuste competit, interdicit. Sic sic nobis afflictis et poenitentibus a Deo dimittitur, quod iniuste egimus.“ Eine Aufforderung zum Bekenntnis vor dem Priester ist in dieser Stelle nicht enthalten. Was wollte aber der Papst damit sagen, daß er schon viele von ihren Bosheiten geheilt sehe?

113) Moral. 22, 15 nr. 27 (M. 76, 652).

114) Moral. 35, 6 nr. 7 (M. 76, 753).

115) Wilson 63, Mohlberg 68.

116) Moral. 20, 35 nr. 67 (M. 76, 178).

Noch deutlicher drückt er sich hierüber aus, wenn er sagt ¹¹⁷): „Nisi enim aliquid de aeternitate in mente videremus, nunquam in faciem nostram poenitendo caderemus. Sed iam iacentes vox Domini consolatur, ut in opere surgamus, quod tamen nos facere nostra virtute non possumus.“ Es geziemt sich, daß wir zur Pönitenz niederfallen: „et cum infirmitatem nostram subtiliter cognoscentes humiliter iacemus, per divini verbi consolationem surgere ad fortia opera iubemur ¹¹⁸). Diese Worte erinnern nahezu an die Schilderungen, wie sie besonders Pacian und Ambrosius gegeben haben. Über die Werke der Genugtuung hat sich der Papst, von dem schon erwähnten Fall, daß auch ein Laie in ein Kloster verwiesen werden konnte, abgesehen, im einzelnen näher nicht verbreitet. Wie in der früheren Zeit haben wir auch hier an die Übungen des Gebetes, Fastens und Almosens, der Entsagung und Selbstverdemütigung zu denken. Was das Gebet angeht, so spricht der Papst, wie wir gesehen haben, einmal von der Beteiligung an den Litaniae. Eine besondere Rolle spielt auch bei ihm als Sühnemittel das Almosen ¹¹⁹). Diejenigen, die Almosen spenden, mahnt er darauf zu achten, daß sie nicht, indem sie durch Almosen die begangenen Sünden ablösen, neue begehen: „ne cum commissa peccata eleemosynis redimunt, adhuc redimenda committant“ ¹²⁰). Das Almosen erscheint ihm gleichsam als ein Preis (pretium) für die Sünde, aber nur dann, wenn wir die Sünden beweinen und abtun: „Nam qui semper peccare vult et quasi semper eleemosynam largiri, frustra pretium tribuit“ ¹²¹). Im Hinblick auf den armen Lazarus und reichen Prasser ruft der Papst aus ¹²²): „Solertè agite, culparum vestrarum intercessores quaerite atque advocatos vobis in die iudicii pauperes procurate“.

Die Dauer der Buße und das Maß der Bußleistung hat wie auch sonst der Bischof zu bestimmen ¹²³). Das Maß der Bußklage

117) Hom. in Ezech. I, 9 nr. 3 (M. 76, 871).

118) Vgl. dazu auch Reg. XI, 26 (E. H. 2, 288): Et agens paenitentiam prostratus se peccasse testatus est.

119) Vgl. u. a. Reg. past. 320 (M. 77, 83). Dazu oben.

120) Ebda.

121) Moral. I. 12 c. 51 (M. 75, 1013).

122) Hom. in ev. 2, 40 (M. 76, 1309).

123) Vgl. oben den Fall des Bischofs Lucillus; Reg. IX, 25 (E. H. 2, 58): „Quibus quando sit secundum modum poenitentiae reddenda communio, iudicio vestro committimus.“ Dazu Reg. V, 57: Nam ei a tempore prolatae sententiae afflictionem

soll sich nach dem der Sünde richten ¹²⁴). Der Pönitent soll darauf achten ¹²⁵): „Unicuiusque conscientia convenitur, ut tanto maiora quaerat bonorum operum lucra per poenitentiam, quanto graviora sibi intulit per culpam“. Die Zeitdauer ist mitunter kurz. Wir haben Fälle selbst von einigen Tagen und Monaten kennen gelernt. Auffallen muß, daß denen, die in Sardinien „aus Leichtsinne oder Unwissenheit“ zum Kult der Götzen (idolorum) zurückgekehrt sind, nur eine Buße von einigen Tagen auferlegt werden soll ¹²⁶). Mit besonderer Schärfe wendet sich der Papst in einem Schreiben an die Patrizierin Theoktista gegen die ungereimte Behauptung, man müsse für jede Sünde drei Jahre Buße tun, dürfe sich aber dann wieder den Leidenschaften hingeben ¹²⁷).

Von der Handauflegung während der Bußzeit, namentlich während der Quadragesima, ist bei Gregor nicht die Rede ^{127a}), wohl aber wird auch bei ihm ebenso wie in der gallischen Literatur die Fürbitte der Kirche wiederholt betont. So, wenn er im Anschluß an seine Worte über die Buße in Sack und Asche — *quid in sacco et cinere nisi poenitentia* — ausführt: „*Infirma autem membra sua sancta Ecclesia cum a peccatis retrahit atque ad poenitentiae remedium ducit, haec procul dubio fletibus adiuvat, ut ad recipiendum auctoris sui gratiam convalescant*“ ¹²⁸). Noch schöner kennzeichnet der Papst diese fürbittende Macht der Kirche mit den Worten: „*Ecclesia filiis suis poenitentibus compatiens lacrimas et orationes iungit. — Quae nimirum sententia bene*

quam pertulit credimus ad vindictam huius posse culpae sufficere Vgl. dazu auch Poschmann 252.

124) Reg. past. 3, 29 (M. 77, 109). Vgl. dazu auch Hom. in ev. I, 20 nr. 8, wo Gregor unterscheidet zwischen „*poenitentiae fructum facere*“ und „*dignum poenitentiae fructum facere*“, und dann sagt: „*At si quis, in fornicationis culpam vel fortasse quod gravius est in adulterium lapsus est, tanto a se licita debet abscindere quanto se meminit et illicita perpetrasse. Neque enim par fructus boni operis esse debet eius, qui minus et eius qui amplius deliquit aut eius qui in nullis et eius qui in quibusdam facinoribus cecidit, et eius, qui in multis est lapsus; hoc ergo quod dicitur „facite dignos fructus poenitentiae“, uniuscuiusque conscientia convenitur, ut tanto maiora quaerat bonorum operum lucra, quanto graviora sibi intulit damna per culpam.*“

125) Hom. in Ezech. I, 20 nr. 8.

126) Reg. VIII, 1 (E. H. 2, 1).

127) Reg. XI, 27 (E. H. 2, 296).

127a) Es ist aber bemerkenswert, daß zu derselben Zeit die Synode von Toledo (589) sie in c. 11 noch ausdrücklich erwähnt.

128) Moral. 13, 18 nr. 21 (M. 25, 1027).

quoque sanctae Ecclesiae vocibus congruit, quae, dum afflictos quoque per lamenta poenitentiae conspicit, suos ei oratione continua fletus iungit, et toties egeno compatitur, quoties menti virtutibus nudatae interventionis suae precibus opitulatur“¹²⁹). Diese Worte machen den Eindruck, als ob Gregor an dieser Stelle bestimmte Gebete beim Buß- und Rekonziliationsritus im Auge habe. Deutlich treten hier die Pönitenten als Stand in Erscheinung. Im Ritus der öffentlichen Buße im Sacramentarium Gelasianum sagt der Diakon zum Bischof: „Hic ergo, dum ad poenitudinis actionem tantis excitatur exemplis sub conspectu ingemescens ecclesiae, venerabilis pontifex, protestatur“¹³⁰). Kurz wird diese Stellung charakterisiert mit den Worten: „Sola quippe est, per quam sacrificium Dominus libenter accipiat, sola, quae errantibus fiducialiter intercedat“¹³¹). Als höchster Fürsprecher aber erscheint Christus: „In assiduis enim fletibus, in quotidiana nostra poenitentia habemus sacerdotem in coelis, qui interpellat pro nobis“¹³²).

* *
*
* *

Den Abschluß der Kirchenbuße bildete die *R e k o n z i l i a t i o n*. Gregor bedient sich des Wortes „reconciliatio“ nur für die Aufnahme der Häretiker^{132a}). In der Regel gebraucht er, was vielleicht für die Gesamtbeurteilung des Problems nicht ganz ohne Belang ist, den Ausdruck „absolutio, absolvere“. Besondere Bedeutung gewinnt hier, was er über die Lossprechung vom Anathem und in Verbindung damit über die „absolutio s. Ecclesiae, quam praestat fidelibus“ sagt^{132b}). Die Absolution oder, was dasselbe ist, die Rekonziliation erfolgte nach den Zeugnissen des 5. Jahrhunderts, wie wir auch bei Leo I. feststellen konnten, unter Handauflegung und Gebet. Wenn Gregor von der „manus impositio“ spricht, hat er zumeist nur die Ordination im Auge. Häufig eifert er gegen die Simonisten, die sich einen Vorteil verschaffen wollten „de spiritu sancto, quem Deus omnipotens consubstantialem sibi per impositionem manus homi-

129) Moral. 20, 36 nr. 71 (M. 26, 180).

130) Wilson 64, Mohlberg 70.

131) Moral. 35, 8 nr. 3 (M. 26, 756).

132) Hom. in Ezech. I, 7 nr. 24.

132a) Vgl. Moral. 35, 8.

132b) Vgl. oben.

nibus tribuit.“ Von der „*manus impositio*“ spricht der Papst aber auch bei der Rekonkiliation der Häretiker¹³³). Diese werden, wenn sie auf den Namen der Dreieinigkeit getauft sind, in die Kirche „*aut unctione christmatis aut impositione manus aut sola professione fidei*“ aufgenommen. „*Unde Arrianos per impositionem manus occidens, per unctionem vero sancti chrismatis ad ingressum ecclesiae catholicae oriens reformat, monophysitas vero et alios ex sola vera confessione — Glaubensbekenntnis — recipit.*“ Wie diese „*manus impositio*“ zu beurteilen ist, haben wir früher erörtert. Daß sie bei der Rekonkiliation der Büsser noch üblich war, sagt Gregor nicht, wird aber damit nicht ausgeschlossen. Besonderes Gewicht legt er aber auf das Gebet des Priesters. Er spricht nicht bloß im allgemeinen von der Fürbitte der Kirche und der Gläubigen für die Büsser, sondern auch von der *intercessio* des Priesters selbst. Wiederholt kommt er darauf zurück. Leo der Große hatte erklärt (ep. 108), daß die Verzeihung Gottes nur durch die Fürbitten (*supplicationibus*) der Priester erlangt werden könne, und betont, daß die Sündenschuld vor dem letzten Tage durch die *supplicatio sacerdotalis* gelöst werden solle, demgemäß also durch das Gebet des Priesters, der, wie er an anderer Stelle sagt (ep. 168), für die Vergehen der Büssenden als Fürbitter (*precator*) hinzutritt.

Ganz im Sinne Leos betont auch Gregor I. immer wieder diese interzessorische Tätigkeit des Priesters, und zwar nicht bloß im allgemeinen, sondern in engster Verbindung mit der Absolution. Die Überzeugung von der Notwendigkeit dieser Interzession für die Vergebung der Sünden war auch im Bewußtsein des Volkes verankert. Der beste Beweis dafür ist die schon erwähnte, in den Dialogen (I, 12) aufgenommene Erzählung von jenem Familienvater, der im letzten Augenblicke zu dem Priester Severus schickte, „*ut suis orationibus pro peccatis eius intercederet*“. Gregor spricht, wie wir festgestellt haben¹³⁵), von den Gläubigen, die auf die Mahnungen des Predigers sich zum Sündenbekenntnis bei ihm einfänden und ihn bäten, für sie Mittler und Fürbitter bei Gott zu sein (*pro peccatis suis intercessorem fieri cum fletibus petunt*), damit er durch sein Gebet ihre Schuld tilge (*ut ipse orando delet culpas*), und er selbst hält es für nötig „*ut doctores*

133) Reg. V, 63; VI, 7.

134) Reg. XI, 52.

135) Vgl. oben 217.

sancti pro eorum peccatis sollicitè exorent“. Es wird also dieser Interzession die Kraft der Sündenvergebung zugeschrieben. Dem entsprechen durchaus die anderen schon erwähnten Stellen, wo der Fall ins Auge gefaßt wird, daß die Schuld „inordinate dimittitur“, wo von dem kirchlichen Vorsteher die Rede ist, der „corripiendo à culpa liberat“ und die Kirche erwähnt wird, die „peccatori veniam deprecanti eas, quas commiserat, culpas relaxat“¹³⁶). In der schon besprochenen Homilie, wo das Sinnbild der Auferweckung des Lazarus für das Bußverfahren herangezogen wird, heißt es geradezu: „ut quos omnipotens Deus per compunctionis gratiam liberat, illos pastoris sententia absolvat“¹³⁷). Es handelt sich also, wenn von der Interzession des Priesters die Rede ist, nicht bloß um eine gewöhnliche Fürbitte; die Gläubigen suchen den Priester nicht nur auf, um Rat, Trost und Hilfe in ihren seelischen Angelegenheiten zu erlangen, sondern wie Gregor klipp und klar, in einer jedes Mißverständnis ausschließenden Weise sagt, um ihn, ihre Sünden bekennd, zu bitten, Fürbitter für sie zu sein, damit er durch sein Gebet ihre Schuld tilge¹³⁸). So sicher es ist, daß man noch im 12. Jahrhundert, wie besonders auch Gratian zeigt¹³⁹), die noch nicht völlig geklärte Frage, wie das Verhältnis der einzelnen beim Bekehrungswerke mitwirkenden Faktoren — Gott, Priester, Sünder — zu bestimmen sei, viel erörterte, so muß doch auffallen, mit welcher Bestimmtheit Gregor hier den positiven Anteil des Priesters kennzeichnet. Dies um so mehr, als ja sonst im Altertum an sich der Nachdruck auf die persönliche Mitwirkung und Bußleistung der Sünder selbst gelegt wurde. Es soll nicht in Abrede gestellt werden, daß auch Gregor darauf drängt. Das ergibt sich aus dem, was wir über das Maß der Buße festgestellt haben und über die Genugtuung gesagt wird: „Aut enim ipse hoc homo in se poenitens punit aut hoc Deus cum homine vindicans percutit“¹⁴⁰). Darauf hin deutet auch die Gegenüberstellung des Taufwassers und der Bußtränen¹⁴¹) nicht minder wie die früher zitierte Bußdefinition des Papstes¹⁴²). Es genügt nicht,

136) Vgl. oben 229 ff.

137) Vgl. oben 225.

138) Vgl. oben 230.

139) De poen. D. I (An sola confessione cordis crimen possit deleri).

140) Moral. 9, 54 (M. 75, 889); Poschmann 251.

141) Hom. in ev. I, 10 (M. 76, 1114).

142) Vgl. oben. Poschmann 258.

von der Sünde zu lassen, es muß auch entsprechende Satisfaktion geleistet werden ¹⁴³). Jedoch wird die Bußleistung nicht als ein eigentliches Äquivalent gegenüber der Größe der Schuld bezeichnet, und es will doch scheinen, daß in dieser Auffassung, die ja in Gallien ihre schärfsten Verfechter gefunden hat und besonders von den pelagianisierenden Kreisen einseitig vertreten wurde, ein Umschwung sich vollzog, nachdem auch der Semipelagianismus völlig überwunden war. Die Stellung des Priesters im Bekehrungswerk wird jetzt stärker betont. Das zeigt sich auch noch in einer anderen Richtung.

Wenn in der vorausgehenden Zeit vom Richteramt des Priesters die Rede ist, so bezieht sich das auf das Urteil über die Schwere der begangenen Sünden und die dementsprechend abzumessende Bußstrafe. Kurz und treffend hat dies Innozenz I. in dem Satz ausgedrückt: „Ceterum de aestimando pondere delictorum sacerdotis est iudicare“ ¹⁴⁴). Das ist auch in der späteren Bußlehre noch festgehalten, wie namentlich die Bußbücher zeigen. In dem pseudogregorianischen Kommentar zum 1. Buch der Könige heißt es: „Quae tamen afflictio poenitentiae ad delenda peccata tunc demum idonea est, cum sacerdotis fuerit iudicio imperata“ ¹⁴⁵). Auch Gregor selbst, der namentlich in der 26. Homilie zu den Evangelien sich über das Richteramt des Bischofs, der den Richterstuhl einnimmt, ausführlich handelt, teilt diese Auffassung. Aber er sagt doch, daß die Sentenz des Hirten diejenigen, die der allmächtige Gott durch die Gnade der Zerknirschung (compunctionis) aufsucht, absolviert (ut . . . sententia pastoris absolvat). Das Wort „absolvere“, das Gregor ja auch, wie wir früher festgestellt haben, sonst im

143) In dem pseudogreg. Kommentar zu dem I. Königsbuch VI, 2, 20 (M. 79, 429) wird der Irrtum derer zurückgewiesen, „qui peccata deserunt nec tamen plangunt. Quia ergo non solum confitenda sunt peccata, sed etiam poenitentiae austeritate delenda.“ Bemerkenswert für das Verhältnis dieser Schrift zu Gregor ist dessen Äußerung (Reg. past. III, 30): „Aliter admonendi sunt qui admissa plangunt nec tamen deserunt; atque aliter qui deserunt nec tamen plangunt.“ Bezüglich des letzteren Punktes sagt er: „Ita et cum Deo delinquimus, nequaquam satisfacimus, si ab iniquitate cessamus, nisi voluptates quoque, quas dileximus, e contrario appositis lamentis insequamur . . . Neque enim Deus nostris cruciatibus pascitur, sed delictorum morbos medicamentis contrariis medetur; ut qui voluptatibus delectati discessimus, fletibus amaricati redeamus . . . et quod vulneraverat elatio superbiae, curet abiectio humilis vitae.“

144) Vgl. oben 105.

145) Vgl. oben 220.

Sinne von „freisprechen“, wo keine Schuld vorlag¹⁴⁶⁾, verwendet, gewinnt in diesem Zusammenhang zum Unterschied von dem Begriff „reconciliare“, der nicht auf die Lossprechung, sondern auf deren Wirkung, die Wiederaufnahme, hinweist, gesteigerte Bedeutung.

Mit diesen wichtigen Feststellungen, die bei der Gesamtbeurteilung des Bußinstituts beim Übergang vom Altertum zum Mittelalter nicht außer Acht gelassen werden dürfen, sind die wesentlichen Grundzüge der Bußlehre Gregors des Großen erschöpft. Wir konnten zeigen, daß die Kirchenbuße, die der Papst nirgends ausdrücklich als eine *poenitentia publica* bezeichnet, im wesentlichen dieselben Grundzüge aufweist, die wir unter seinen Vorgängern, namentlich unter Innozenz I., Leo I. und Gelasius I. kennen gelernt haben, aber auch dartun, wie wenig begründet es wäre, anzunehmen, daß man die Kirchenbuße in dieser Zeit in der Regel erst im Augenblick des Todes zur Geltung gebracht, im übrigen aber, was an sich schon unwahrscheinlich klingt, sich mit der Verhängung der Exkommunikation, bzw. dem Ausschluß von der Kommunion oder der Gemeinschaft ohne Kirchenbuße begnügt habe. Es ergab sich ferner, daß Gregor auch zum Bekenntnis der geheimen schweren Vergehen vor dem Priester aufgefordert und deren Vergebung durch dessen Gebet in Aussicht gestellt hat, daß aber die Absolution erst erfolgen sollte, wenn die Bußleistung bereits vollbracht, also die Genugtuung verrichtet war. Es sind aber noch zwei Fragen zu beantworten: Was läßt sich aus Gregors Schriften über die Unwiederholbarkeit und rechtlichen Wirkungen der Buße und über die Mitwirkung der Presbyter bei der Buße feststellen?

* *
* .

Was zunächst die Frage der Unwiederholbarkeit betrifft, so haben wir bereits Fälle kennen gelernt, wo Gregor gegen Geistliche, die sich schwer verfehlt hatten, den Ausschluß von der Feier der heiligen Geheimnisse und dem Empfang der Kommunion „*excepto ultimo vitae tempore*“ verfügte und dabei sich auch auf die *Canones* der Kirche berief. Hier handelte es sich um die Klerikerbuße. Daß von einer Wiederholung, wo der Ausschluß bis zum Lebensende

146) Vgl. oben 204.

dauerte, nicht die Rede sein kann, liegt auf der Hand. Einen praktischen Fall, in dem der Papst zur Frage der Wiederholung der Laienbuße Stellung genommen hätte, kennen wir nicht.

Theoretisch hat er sich jedoch einmal über den Rückfall in die Sünde geäußert, und zwar in seinem Schreiben an des Kaisers Schwester Theoktista, wo er die Behauptung, es genüge bei schweren Vergehen eine Buße von drei Jahren, zurückweist. Er sagt dort: „Wenn es aber Leute gibt, die sagen, man müsse für jede Sünde drei Jahre Buße tun, dürfe aber nach diesen drei Jahren sich den Lüsten hingeben, so kennen sie weder die Grundsätze des wahren Glaubens noch die Gebote der Schrift“. Er beruft sich auf einzelne Aussprüche des hl. Paulus und fährt dann fort: „Wenn sie aber behaupten, eine Buße von geringerer Frist genüge für die Sünde und es sei dann erlaubt, wieder zur Sünde zurückzukehren, so trifft sie der Ausspruch des obersten Hirten. Es ergeht ihnen nach dem wahren Sprichwort: Der Hund kehrt wieder zurück zu dem, was er gespieen und das Schwein wälzt sich nach der Schwemme im Kot (II Petr. 2, 22). Viel vermag zwar die Buße gegen die Sünde, aber nur dann, wenn man in der Buße verharret. Denn est steht geschrieben: Wer ausharrt bis ans Ende, wird gerettet werden.“ Es verhalte sich hier wie mit denen, die sich von der Totenberührung gereinigt, aber nachher wieder einen Toten berührt hätten: „Tot ist jedes böse Werk, weil es zum Tode führt und weil es das Leben der Gerechtigkeit nicht in sich trägt. Wer also die Sünden, deren er sich erinnert, beweint, aber nach seinen Tränen sich wieder in sie einläßt, der reinigt sich von einer Totenberührung und berührt dann den Toten noch einmal. Keine Seele schafft sich also einen Nutzen durch eine solche Reinigung nach der Totenberührung, wenn sie wieder tut, was sie beweint hat und sich nicht durch die Buße zur wahren Gerechtigkeit erhebt. Denn wahrhaft Buße tun heißt: *commissa plangere, sed iterum plangenda declinare*“¹⁴⁷).

Der Papst zitiert hier zwar die sonst für die Unwiederholbarkeit der Buße angeführte Stelle II Petr. 2, 22; allein, wenn man näher zusieht, so beweisen seine Worte nichts für das Prinzip der einmaligen Buße¹⁴⁸). Er konnte auch so sprechen und auf diese Bibel-

147) Reg. XI, 27 (E. H. 296).

148) Vgl. dazu auch, was Gregor in der Reg. past. III, 30 über diejenigen sagt, „*qui admissa plangunt nec tamen deserunt*“, wo er ebenfalls auf II Petr. 2, 22 hinweist und sagt: „*Et qui admissa plangit nec tamen deserit, poenae gravioris culpae se subiicit*“ ... *Et lavantur ergo et nequaquam mundi sunt, qui commissa flere*

stelle sich berufen, wenn er nur warnen wollte vor dem Rückfall in die Sünde. Auch sonst finden wir keine sicheren Anhaltspunkte hiefür in seinen Schriften. Andererseits ist aber nicht zu übersehen, daß das Prinzip der Unwiederholbarkeit der öffentlichen Buße in bestimmten Fällen auch später noch festgehalten wurde. Was die rechtlichen Wirkungen der Buße betrifft, so sagt der Papst nichts von deren Folgen für die Ehe. Daß aber ein Pönitent nicht zu den Weihen zugelassen werden könne, hat er in einem Schreiben an den Bischof Johannes von Squillace ausgesprochen¹⁴⁹): „Nec bigamum aut qui virginem non est sortitus uxorem, aut ignorantem litteras vel in qualibet parte corporis vitiatum, poenitentem, vel curiae aut cuilibet conditioni obnoxium ad sacros ordines permittas accedere.“ Es ist hienach anzunehmen, daß auch die sonstigen Wirkungen mehr oder weniger noch fortbestanden. Das gilt besonders auch von der Nichtzulassung der Pönitenten zur Ehe. Sonst hätte man nicht noch im 9. Jahrhundert es für nötig gefunden, auf Synoden zu bestimmen, daß die Büsser wieder heiraten könnten.

Auch in einer anderen Hinsicht scheint noch eine Reminiszenz an die von Leo I. gekennzeichneten Wirkungen der Buße für das bürgerliche Leben vorzuliegen, insofern nämlich Gregor im Hinblick darauf, daß Petrus nach seiner Bekehrung zu seinem Beruf als Fischer wieder zurückgekehrt sei, bemerkt, daß dies ohne Sünde geschehen konnte, weil dieses Geschäft auch vor der Bekehrung ohne Sünde gewesen sei, was von dem Beruf des Zöllners Matthaeus, der diesen aufgegeben habe, nicht gesagt werden könne: „Sunt enim pleraque negotia, quae sine peccatis exhiberi aut vix aut nullatenus possunt. Quae ergo ad peccatum implicant, ad haec necesse est, ut post conversionem animus non recurat.“ Berufe, die mit der Gefahr der Sünde verbunden sind, dürfen also, wie schon Leo betont hatte, nach der Bekehrung nicht mehr aufgenommen werden¹⁵⁰).

* *
*

Für die Gesamtbeurteilung der Buße unter Gregor ist schließlich nicht ohne Bedeutung die Frage, ob die Leitung der Buße noch

non desinunt, sed rursus flenda committunt. Ihnen gilt das Wort (Eccli. 34, 30): Qui baptizatus a mortuo et iterum tangit illum, quid proficit lavatio eius?

149) Reg. II, 37.

150) Hom. in ev. 24 nr. 1 (M. 76, 1184); aufgenommen in c. 7 de poenit. D. 5.

ganz in der Hand des Bischofs lag und inwieweit die Presbyter dabei mitwirken konnten. Diese Frage ist für diese Zeit um so berechtigter, als mit der Ausrottung des Heidentums und der Aufnahme der Germanen in die Kirche die Seelsorge in der Stadt und insbesondere auch auf dem Lande einen breiteren Umfang annahm und durch die Gründung der Pfarreien der Kirche neue Aufgaben erwachsen, deren Bewältigung eine stärkere Heranziehung der Presbyter nötig machte ¹⁵¹).

Für die vorausgehende Zeit kann hier hingewiesen werden auf ein Schreiben Leos I. an die afrikanischen Bischöfe, worin er im Interesse der sacerdotalen Würde daran erinnert, daß nicht in jedem beliebigen Orte Bischöfe geweiht werden sollten: „cum ubi minores sunt plebes minoresque conventus, presbyterorum cura sufficiat, episcopalia autem gubernacula non nisi maioribus populis et frequentioribus civitatibus oporteat praesidere, ne . . . viculis et possessionibus vel obscuris et solitariis municipiis tribuatur sacerdotale fastigium“ ¹⁵²). Die Presbyter bezeichnet er an anderer Stelle als „secundi ordinis sacerdotes“ ¹⁵³). Wir haben bereits früher festgestellt, daß Gregor für die Anstellung von Presbytern an verwaisten Kirchen besorgt war, und zwar nicht bloß wegen des Gottesdienstes und der Sakramentspendung überhaupt, sondern auch wegen der Buße¹⁵⁴). Es ist aber bemerkenswert, daß er dabei nur von der Pönitentz für die Sterbenden (propter paenitentiam pro decedentibus) spricht. Daraus scheint doch hervorzugehen, daß noch immer die schon von der Synode von Hippo getroffene Bestimmung praktisch in Geltung war, wonach die Presbyter keinen Pönitenten absolvieren durften, außer wenn der Bischof abwesend oder ein Notfall vorhanden war, was natürlich besonders auf die Buße im letzten Augenblick zutraf ¹⁵⁵). Die Weisung Gregors, Presbyter u. a. auch wegen der Pönitentz der Sterbenden anzustellen, setzt voraus, daß sie in der Regel die Krankenversehung vorzunehmen hatten. Was aber im übrigen die Spendung der Buße angeht, so ist bemerkenswert, daß, worauf schon an anderer Stelle hingewiesen wurde ¹⁵⁶), noch ein Jahr vor dem Regierungsantritt Gregors des

151) Vgl. Göller, Studien 5 f.

152) Ep. 12, 10 (M. 54, 654 f.

153) Sermo 48, 1.

154) Vgl. oben 217.

155) Vgl. oben 155.

156) Göller, Das spanisch-westgotische Bußwesen 253.

Großen, also um dieselbe Zeit, die dritte Synode zu Toledo in Spanien (589) in Kanon 11 es als eine „*execrabilis praesumptio*“ bezeichnete, daß die Leute nicht gemäß der Regel (*secundum canonem*), sondern so oft es ihnen beliebte, zu sündigen, die Rekonziliation vom Presbyter verlangten, und anordneten, daß die Pönitenz nach der Form der alten *Canones* zu erteilen sei. Hiernach sollte derjenige, der seine Tat bereute und von der *communio* ausgeschlossen war, sich häufig unter den übrigen Pönitenten zur Handauflegung einfinden und nach geleisteter Genugtuung nach dem Ermessen des *Sacerdos* der Gemeinschaft zurückgegeben werden. Daß hier sowohl die Wiederholung der Buße als auch die Einmischung der Presbyter abgewiesen wird, ist ebenso bezeichnend wie der aus dem gerügten Gebrauch klar ersichtliche Versuch, die bisherige Strenge zu durchbrechen und wohl auch den Presbytern größere Befugnisse zugewiesen zu sehen.

Gregor der Große richtet sich in seinen Homilien und anderen Schriften gewöhnlich an die kirchlichen Vorsteher, die Hirten, die Prälaten, die Doktoren oder auch die *Sacerdotes*, also an die Bischöfe, die er übrigens mit Gregor von Tours ausdrücklich als „*sacerdotes maioris ordinis*“ von den „*sacerdotes minoris ordinis*“ unterscheidet. Möglich, daß er, wenn er von den „Lehrern“ spricht, auch die letzteren mit einbegriffen wissen will. Eingehend äußert er sich über diese, wie ich schon an anderer Stelle ausgeführt habe¹⁵⁷⁾, in der 10. Homilie des zweiten Buches zu Ezechiel¹⁵⁸⁾. Er kennzeichnet hier im Anschluß an Ezech. 40, 45-46, wo von den Priestern, die im nördlichen Gemach den Altardienst besorgten, und denjenigen, die im südlichen Wache hielten, die Rede ist, die Stellung der Bischöfe, die in der Kirche „*orando, praedicando, spiritualibus actis vigilando*“ auf Wache stehen, und sie vor den Häretikern schützen, die aber in der Sorge um die Seelen der Mithilfe bedürfen. Denn „es können nicht diejenigen, die der Kirche vorstehen, selbst alles tun“. „*Sed dum ipsi causis spiritualibus occupantur, si qua prava ac carnalia prepetrantur*^{158a)}, *haec aliis discutienda atque corrigenda committunt*“.

157) Das Sündenbekenntnis 17 ff.

158) In Ezech. L. II, hom. 10, 12.

158a) Ihre Sorge als Wächter besteht besonders darin, über das Heil der Seele zu wachen, „*ne quis in perfidiam, ne quis in superbiam, ne quis in rapinam, vel immunditiam labatur, exquirere atque compescere*.“

Diese Hilfe leisten ihnen nun die *sacerdotes minoris ordinis*, also die Presbyter, indem „sie den Sünden derer, die gefehlt haben, gewissenhaft nachgehen, das Leben der fleischlichen Menschen bessern und sie soweit führen, daß sie durch ihre Bußklagen gleichsam das Fleisch beim Opfer anzünden, das sie vorher in der Sünde leben ließen“. Durch sie wird das fleischliche Leben gebessert, „et usque ad abstinentiae atque orationis studium a proficientibus pervenitur“. Noch deutlicher drückt sich Gregor aus, wenn er sagt: „*sacerdotes maioris ordinis, qui excubant in custodiis templi, solam meridianam viam respiciunt, quoniam solis studiis spiritualibus occupati, semper his, quae amoris Dei sunt, sollicite intendunt; sacerdotes autem minoris ordinis, qui discutiendis peccatis delinquentium praesunt, etiam ad aquilonis viam oculos reflectunt, ut in mente peccantium quae sint torporis frigora videant, et haec verbis correptionis usque ad poenitentiae gemitus perducentes, quasi carnes in altari Domini incendant. Respiciant etiam cum magnis sacerdotibus ad meridianam viam, quia, quantum ad semetipsos est, fervent igne charitatis et succensi sunt flammis amoris Dei. Sed quia peccata delinquentium crebro corrigunt, etiam ad aquilonis viam oculos reducunt*“. Den *sacerdotes minoris ordinis* fällt also hiernach auch, was sonst doch in der Regel von den Bischöfen gesagt wird, die Aufgabe zu, „*peccata delinquentium corrigere*“. Wie ist aber ihre Stellung gegenüber den zu bessernden Sündern zu bewerten? Zur Beurteilung dieser Frage habe ich früher ausgeführt¹⁵⁹⁾: „Sehen wir den Wortlaut bei Gregor genau an, so ist darin nicht die Rede davon, daß sie den Pönitenten das Bekenntnis abnahmen, ihnen eine Buße auferlegten und sie rekonzilierten; vielmehr wird nur gesagt, daß sie die Sünde bekämpfen, ausrotten, den Sündern nachgehen, sie zurechtweisen sollten. Es handelte sich zunächst doch wohl um solche, deren Verfehlungen irgendwie bekannt waren, wohl auch um Gewohnheitssünder, die der Presbyter dem Bischof zur Anzeige brachte, wobei es ihm überlassen war, sie durch die *Correptio* zur Besserung „*usque ad poenitentiae gemitus*“ zu bringen. Also alles zunächst Vorbereitungsakte der Buße, die aber Arbeit genug machten, um eine Entlastung des Bischofs zu rechtfertigen, der dann das Weitere selbst durchführte oder wohl auch nach Bedürfnis die Presbyter damit beauftragte. Die Worte:

159) L. c. 18.

„discutiendis peccatis delinquentium praesunt“ lassen die Bedeutung dieser den Presbytern zustehenden Aufgabe hervortreten“.

So verstanden, sagen die Ausführungen Gregors wesentlich nichts Neues über die Befugnisse der *sacerdotes minoris ordinis*, also der Presbyter, aus, wenn sie auch deren Tätigkeit stärker hervortreten lassen. Die Möglichkeit, daß ihre Tätigkeit noch über die Vorbereitungsakte hinausging, wie das „*corrigerere*“ andeutet, soll damit nicht in Abrede gestellt werden. Vielleicht hat Gregor ihnen praktisch größere Befugnisse auch außerhalb des Krankheitsfalles doch zusprechen wollen. Sie sollten den Bischof ja entlasten¹⁶⁰). Allein die Leitung des Bußwesens lag doch noch in seiner Hand. An die Bischöfe wendet sich Gregor ohne Zweifel, wenn er in der früher angeführten Stelle sagt¹⁶¹): „*Sed inter haec nos gemitus cogit quosdam nostri ordinis viros intueri, qui sacerdotali officio praediti in plebe positos dedignantur eisque compati culpam suam confitentibus nolunt ac veluti pharisaei more a peccatrice muliere tangi despiciunt...*“. Von den Bischöfen sagt Gregor: „*Ligandi atque solvendi auctoritatem suscipiunt, qui gradum regiminis sortiuntur*¹⁶²). Sie sind es, die, wie uns namentlich das Gleichnis von der Auferweckung des Lazarus gezeigt hat, für das Wohl und Wehe der Sünder verantwortlich gemacht werden. „*Episcopi vocamur, qui honoris nomen non virtutem tenemus*“, sagt der Papst, indem er zugleich diejenigen Bischöfe tadelt, die ihre Pflicht gerade den Sündern gegenüber vernachlässigten: „*Relinquant namque Deum hi, qui nobis commissi sunt, et tacemus. In pravis actibus iacent et correptionis manum non tendimus*“¹⁶³).

Klar tritt diese Stellung des Bischofs besonders auch in der 17. Homilie zu den Evangelien hervor, wo Gregor sich an die Bischöfe wendet, um ihnen die Obliegenheiten ihres „*officium sacerdotale*“ besonders auch gegenüber den Sündern einzuschärfen. Viele, führt er aus, gehen zugrunde, weil die Hirten schweigen und die Hand der Zurechtweisung nicht ausstrecken. „Von den Oblationen der Gläubigen leben wir; aber was tun wir für die Seelen der Gläubigen? Jene Gaben, die die Gläubigen für den Los-

160) Bemerkenswert ist aber doch, daß er die Anstellung von Presbytern an den genannten Kirchen nur mit der Buße für die Sterbenden begründet.

161) Vgl. oben 223.

162) Hom. in ev. 26, 5 (M. 76, 1200).

163) Hom. in ev. 17, 14 (M. 76, 1146).

kauf ihrer Sünden (pro redimendis peccatis) dargebracht haben, nehmen wir zu unserem Unterhalt, jedoch ereifern wir uns nicht in Gebet und Predigt gegen diese Sünder, wie es sich gehört. Kaum tadeln wir jemand wegen seiner Schuld mit offener Stimme“: „Nullum puto, fratres carissimi, ab aliis maius praeiudicium quam a sacerdotibus tolerat Deus, quando eos, quos ad aliorum correctionem posuit, dare de se exempla pravitatis cernit, quando ipsi peccamus, qui compescere peccata debuimus“¹⁶⁴).

Der Bischof stand also noch im Zentrum der Bußverwaltung. Ihre praktische Durchführung lag noch vorwiegend in seiner Hand. Daraus ergibt sich, daß das Bußwesen noch nicht jene fortgeschrittenen Formen aufwies wie in der Zeit des voll ausgebildeten privaten Bußverfahrens. Auch wenn man in Anschlag bringt, daß, wie er selbst nicht ohne innere Erregung (Hom. in. ev. I, 17, 16) ausführt, infolge der ständigen Kriege vorübergehend die Städte verwüstet und das Land entvölkert waren, so darf man doch nicht übersehen, daß, nachdem auch die letzten Häretiker zur Kirche zurückgekehrt waren, die Landseelsorge sich mit der Zeit immer weiter ausdehnte. Wie hätte aber der Bischof, solange die Mitwirkung der Presbyter immer noch beschränkt war, die Arbeit allein bewältigen können?

Andererseits muß aber doch wieder auffallen, wie sehr der Papst auf eine individuelle Behandlung der Sünder dringt, mit der Forderung, sich jedes einzelnen in seinen seelischen Nöten anzunehmen und zu ihm sich herabzulassen, sich tagtäglich nach den in die Sünde Gefallenen umzusehen, wovon er sich Erfolg verspricht. Hören wir doch wiederholt von der „täglichen Rückkehr“ der Sünder. Zwar braucht man den Ausdruck „tätlich“ nicht wörtlich zu nehmen. Auch konnte der Papst dabei, soweit es sich nicht um Vergehen, die der Kirchenbuße unterlagen, handelte, die persönliche innere Umwandlung und Vergebung durch die Tränen der Reue, die Akte der Genugtuung (Gebet, Fasten und besonders Almosen) oder auch durch das Meßopfer im Auge haben. Mahnt er doch selbst: „Lavate ergo lacrymis maculas peccatorum, eleemosynis tergite, sacris hostiis expiate“¹⁶⁵). Allein es liegt kein Grund vor, dabei nicht

164) Ebda. Vgl. Göller, Das Sündenbekenntnis bei Gregor dem Großen 19 f.

165) In ev. hom. 37, 10 (M. 76, 1281). Auf diese Stelle hat jüngst Poschmann (252) hingewiesen; bezüglich des Meßopfers hob er noch hervor ebd. hom. 37, 7 (M. 76, 1278): Nam quoties ei hostiam suae passionis offerimus, toties nobis a d

auch an die Übernahme der Kirchenbuße zu denken. „Quibus quotidie percussio intereat populus, videtis“, sagt der Papst in derselben Homilie. Viele werden in dieser stürmischen Zeit wie einstens in der Vandalenverfolgung nach der Pönitentz und der „indulgentia reconciliationis“ verlangt haben. Die angedeutete Häufigkeit der Vergebung kommt in folgenden Wendungen zum Ausdruck:

Die 20. Homilie zu den Evangelien schließt, auf den Schächer am Kreuze hinweisend, so: „Ad indulgentiam nobis tempora indulta non pereant, quia, qui multos a suis iniquitatibus iam sanatos aspiciamus, quid aliud quam supernae misericordiae pignus tenemus? ¹⁶⁶⁾ Vom Sehen der Geheilten kann aber nur die Rede sein, wenn es sich um solche handelt, deren Heilung und Bekehrung auch äußerlich sichtbar sich vollzog. An anderer Stelle sagt der Papst: „De peccatorum nostrorum relaxatione quotidie cogitemus, ne nostra vita peccato obligata remaneat, per quam omnipotens Deus quotidie alios solvit ¹⁶⁷⁾. Ähnlich klingen auch die Worte: Quotidie peccatores ad vitam redeunt, quotidie de eius faucibus redemptoris manu rapiuntur ¹⁶⁸⁾. Es folgt die Mahnung: „Inquinati post aquas salutis renascamur ex lacrimis“.

Worin besteht nun die individuelle Behandlung? Der Hirt hat nicht nur auf seine Seele zu achten, er muß sich auch der Sünder einzeln annehmen und auch das geduldig anhören, wovor der Geist zurückschrickt. „Sacerdos vero etiam post compunctionem ac lacrymas cogitur necessaria quaeque filiorum suorum cognoscere et ea quae refugit animus patienter audire atque post suspiria coelestium quorumlibet carnalium hominum onera portare et saepe cum supervenientibus cor in diversas qualitates trans-

absolutionem nostram passionem illius reparamus“, und bemerkt, daß „der Gedanke, die eigenen Genugtuungswerke durch die Sühnekraft des eucharistischen Opfers zu ergänzen, uns hier zum ersten Mal begegne.

166) Hom. in ev. I, 20 nr. 15 (M. 76, 1170). Voraus gehen die Worte: *extinguamus fletibus et dignis poenitentiae fructibus culpas, quas fecimus*. Vgl. Anm. 112.

167) Hom. in ev. I, 17 (M. 76, 1149) nr. 18. Diese Homilie schließt mit dem Gebet: *Deus, qui nos pastores in populo vocare voluisti, praesta, quaesumus, ut hoc, quod humano ore dicimur, in tuis coelis esse valeamus*. Per etc.

168) Hom. in ev. II 25, 9 (M. 76, 1195). Dazu auch Moral. 15, 61 nr. 72 (M. 75, 1120): „*quotidie a carnali opere ad vitam multi revocantur atque ad statum iustitiae alii per brevem, alii per longam poenitentiam redeunt*.“

fundere ¹⁶⁹). Diese Herablassung zu den Schwachen schildert Gregor noch ausführlicher in seiner Pastoralregel ¹⁷⁰) und mit dem gleichen Wortlaut auch in seiner Synodica an die Patriarchen des Ostens ¹⁷¹), wo er sich auch gegen die sorglosen Hirten wendet, die sich scheuten, die Wahrheit freimütig herauszusagen und die Sünder zu rügen. Der Hirte, sagt er dort, müsse sich so betragen, daß seine Untergebenen nicht erröteten, ihm auch ihre geheimen Fehler zu offenbaren (*occulta sua prodere*), und daß die noch Schwachen in den Stürmen der Versuchung zum Herzen des Hirten wie zum Mutterherzen eilten, um durch seine Trostworte aufgerichtet, das durch Gebetstränen abzuwaschen, „*quod se inquinari pulsantis culpae sordibus praevident*“. Die 12 Rinder, die vor der Tempelpforte das eiserne Meer zur Handwaschung der Eintretenden trugen, bedeuteten die Gesamtheit der Hirten: „*Qui tamen cum condescensionis suae patientiam diluendis proximorum confessionibus praeparant, velut ante fores templi luterem portant, ut quisquis intrare aeternitatis ianuam nititur, temptationes suas menti pastoris indicet et quasi boum lutere cogitationis vel operis manus lavet*“. Wenn dabei die Seele der Hirten durch das Anhören der *Versuchungen* anderer, zu denen er sich herablasse, beunruhigt werde, wie ja ähnlich auch das Wasser des Beckens den Schmutz aller in sich aufnehmen müsse, so soll er davor nicht zurückschrecken. Denn vor Gott, der alles genau abwäge, entgehe er um so leichter der eigenen Versuchung, je mitleidvoller er sich wegen eines fremden Lebens abgemüht habe. Der gleiche Gedanke kehrt auch in dem erwähnten pseudogregorianischen Kommentar zum ersten Königsbuch wieder, wenn es dort heißt: „*Sancti viri eo ipso, quo devote pro peccatoribus Dominum obsecrant, divinae propitiationis auxilio muniuntur, ut eorum criminibus nequaquam polluantur, quorum sordes delere precibus nequeunt*“. Der Verfasser wendet sich aber auch zugleich mit aller Schärfe gegen diejenigen, die darüber nachdenkend, was die Beichtenden getan, zu deren Vergehen sich entflammen ließen (*ad scelera, quae audiunt, inardescunt* ¹⁷²).

Wie sind diese Worte Gregors zu beurteilen? Poschmann sagt: „Gregor bezeugt indessen auch, daß die Christen sich mit einem frei-

169) In Ezech. I. I, hom. 11, 27 (M. 76, 918).

170) II c. 6 (M. 77, 33).

171) Reg. I, 24.

172) I. 4, 2 nr. 13 (M. 79, 231).

willigen Sündenbekenntnis an den Priester als Seelenarzt wenden, um bei ihm Heilung ihrer Wunden zu suchen. . . Die Wendungen zeigen, daß ein solches Sündenbekenntnis nichts Außergewöhnliches ist, sondern als etwas Selbstverständliches gilt. Dabei beschränkt sich das Bekenntnis nicht auf die schweren Vergehen, sondern wie Kinder . . . flüchten die Gläubigen zum Herzen ihrer Hirten, um von vornherein die vorausgesehene Sündenmakel *exhortationis eius solatio ac lacrimis orationis abzuwaschen*“¹⁷³⁾. Was ist aber nach seiner Auffassung von diesem Bekenntnis zu halten? Er sagt: „Was die Gläubigen mit ihrem Sündenbekenntnis beim Priester suchen, ist darnach der Trost seiner Ermahnungen und die Tränen seines Gebetes. Hierin besteht sein Mittleramt, der *intercessionis locus pro populo*; seine Aufgabe ist: *aliis veniam postulare* . . .“¹⁷⁴⁾ Sodann ist die Aufgabe des Priesters, die Belehrung über die Art und das Maß der erforderlichen Buße und damit auch, weil der Sünder, abgesehen von den Fällen der Kirchenbuße, nach geleisteter Genugtuung sich ohne weiteres wieder würdig fühlen konnte, die Eucharistie zu empfangen, die Bestimmung der Zeit, nach der er wieder zuversichtlich zum Tisch des Herrn hinzutreten dürfte. Bei aller Wichtigkeit aber, die der priesterlichen Interzession zukommt, werden wir sie doch nicht als sakramental im Sinne des *opus operatum* der späteren Theologen ansprechen dürfen. Sie ist und bleibt wesentlich nur eine Unterstützung der persönlichen Buße des Sünders, sei es als Mittel, dessen Bußgeist zu wecken und zu beleben, sei es als Beratung und tatkräftige Hilfe bei der Bußleistung. Nur so, nicht als förmliche Absolution gewährt sie dem Sünder Trost, d. h. Zuversicht auf den

173) 271 ff.

174) Zur Erhärtung dieser Feststellung führt dann Poschmann eine Reihe von Gründen an, die jedoch nicht durchschlagend sind. Daß nirgends bei Gregor besonderes Gewicht auf die *confessio* gelegt werde, ist unrichtig. Wenn ferner Gregor häufig wie auch die übrigen Väter von dem Bekenntnis des Sünders vor Gott oder vor den Nebenmenschen unter Hinweis auf Jac. 5, 16 (*Confitemini alterutrum peccata vestra*) spricht, so ist damit nichts gegen die Forderung des Bekenntnisses vor dem Priester, worauf er ja immer wieder zu sprechen kommt, bewiesen. Die Stelle Jac. 5, 16 wurde auch sonst (von Caesarius v. Arles und Beda) für das Sündenbekenntnis vor dem Priester angeführt, offenbar weil eine andere nicht zur Verfügung stand. Und wenn Gregor das Bekenntnis als Ausdruck der Bußgesinnung und der durch die Gnade bewirkten Wiederbelebung ansieht, so schließt das nicht aus, daß das Bekenntnis, wie schon Innozenz I. betonte, erforderlich war, damit der Priester sein *iudicium* über die Strafbemessung und die Auferlegung der Buße, wovon doch auch Gregor spricht, fällen konnte. Vgl. dazu Göller, Studien 102 ff.

Erfolg der persönlichen Bußbemühung. Diese ist wie wir gesehen haben, letzthin die Ursache der Wiederbelebung und Verzeihung bei Gott; ihr, nicht dem priesterlichen Gebet wird die der Taufe parallel gehende Wirkung zugeschrieben. Wir werden demzufolge auch bei Gregor in dem den Priestern abgelegten Sündenbekenntnis, sofern es nicht die Einleitung zur öffentlichen Kirchenbuße oder zu der dieser gleichstehenden Krankenbuße war, nicht unsere heutige sakramentale Beicht zu erblicken haben, sondern wieder nur die Inanspruchnahme der priesterlichen Seelenleitung und Fürsprache“.

Nach dieser Auffassung gab es also unter Gregor dem Großen auch unabhängig von der traditionellen (öffentlichen) Kirchenbuße ein Sündenbekenntnis vor dem Priester, dessen Aufgabe darin bestand, den Sünder zu trösten, für ihn zu bitten, ihn über die Art und das Maß der Buße zu belehren und die Zeit zu bestimmen, wann er wieder zum Empfang der Eucharistie hinzutreten könne. Aber eine sakramental wirksame Buße war dies nicht, da die Interzession des Priesters nur die persönliche Buße des Sünders unterstützen sollte, worauf auch das Sündenbekenntnis hinauslief, aber nicht die Kraft der Absolution hatte. Es gab also unter Gregor noch keine *Privatbuße*. Aber auch die *öffentliche Buße* war nach Poschmann, worauf wir schon hingewiesen haben, kaum mehr in Übung¹⁷⁵). Der Verzicht insbesondere auf sie für geheime Sünden „erscheint beinahe selbstverständlich“ bei Gregor. Die Ausübung der kirchlichen Lösegewalt „beschränkt sich auf die Aufhebung von Exkommunikationen, die als Strafe . . . verhängt worden sind und auf die Rekonkiliation bei der kirchlichen Buße in der Todesgefahr“. Das entspreche der bisherigen Entwicklung.

Das kirchliche Bußwesen war also hiernach nahezu an einem *toten Punkt* angelangt. Eine kirchliche Privatbuße im späteren Sinne gab es noch nicht; die überkommene Kirchenbuße führte nur noch ein Scheindasein, und soweit sie „vor dem Tode empfangen wurde“, spricht sich Gregor nicht einmal über die Frage aus, „ob die nach Empfang der Buße Wiedergenesenen den strengen kanonischen Bußforderungen nachkamen“.

Was ist von dieser Auffassung zu halten? Muß man sich den Ausgang der altkirchlichen Bußentwicklung wirklich so denken? Wir haben die Antwort in unseren Ausführungen zum Teil schon

175) Vgl. oben 215.

vorweggenommen. Was zunächst die Kirchenbuße betrifft, soll nicht in Abrede gestellt werden, daß es, wie namentlich die gallische Bußgeschichte lehrt, viele gab, die die Buße bis ans Ende verschoben oder, worüber namentlich Augustin und Cäsarius von Arles klagten, unwürdig zur Kommunion hinzutraten. Auch Gregor klagt, wie wir festgestellt haben¹⁷⁶⁾, daß sehr viele die Zurechtweisungen (*inceptiones*) anhörten, aber es verschmähten, zur Buße zurückzukehren. Aber wie die Folgerungen, die Poschmann aus dem gallischen Bußwesen zieht, zu weit gehen, so läßt sich auch, wie im Vorausgehenden zu zeigen versucht wurde, die Behauptung nicht aufrecht erhalten, daß die (öffentliche) Kirchenbuße unter Gregor außer in *articulo mortis* regulärer Weise kaum mehr Bedeutung gehabt habe, wenn auch ihr Fortbestand zugegeben wird.

Das von Cäsarius von Arles am eingehendsten behandelte gallische Bußwesen ist gekennzeichnet durch die erstmalige scharfe Unterscheidung und Aufzählung der schweren und leichten Sünden, durch die eindrucksvolle Schilderung der rituellen Formen der unter Übernahme des *Ciliciums* geleisteten kanonischen Buße, durch die Aufstellung des Gennadius, daß die *crimina mortalia* außer durch die öffentliche Buße auch durch die „*secreta satisfactio*“, d. h. durch Übertritt in den Stand der Religiösen (*conversio*) nach Ablegung des weltlichen Kleides¹⁷⁷⁾ getilgt werden könnten, wovon Gregor I. nicht spricht, ferner durch die Auseinandersetzungen über die von den semipelagianisch gerichteten Kreisen ablehnend beantwortete Frage, ob die Buße im letzten Augenblick noch etwas nütze, durch die Feststellung des hl. Cäsarius, daß derjenige, der die Buße öffentlich empfangt, sie auch im geheimen üben konnte, wobei jedoch nicht sicher ist, wie dies aufzufassen ist¹⁷⁸⁾, durch die starke Hervor-

176) Vgl. oben 223, Anm. 88.

177) Gregor I. spricht wiederholt von der *conversio* (vgl. M. 76, 1372), gewöhnlich im allgemeinen Sinne von Bekehrung des Sünders überhaupt. Die Stelle in Hom. in Ezech. I, 10 nr. 8: *Saepe autem quosdam videmus ad vocem praedicationis, quasi ex conversione compunctos habitum, non animum mutasse, ita ut religiosam vestem sumerent, sed ante acta vitia non calcarent*“ scheint sich jedoch auf die „*conversi*“ im Sinne des Gennadius zu beziehen.

178) Poschmann denkt bei dem „*secretius agere*“ an die Konversen. Ich habe mich in meinen „Studien zum gallischen Bußwesen“ gegen Poschmanns Auffassung ausgesprochen, teile aber auch nicht in diesem wie in anderen Punkten des gallischen Bußwesens die Auffassung Adams, der in seiner Abhandlung über Poschmanns Werk (Tüb. Quartalschr. 1928, S. 1 ff.) mit Tixeront diese Stelle auf die kirchliche Privatbuße bezogen hat. Die Ausführungen Adams sind jedoch von seinem neu hier vor-

hebung der rechtlichen Wirkungen der Buße namentlich auch für die Jugendlichen und Verheirateten, und schließlich durch die Zurückhaltung in der Geltendmachung der kirchlichen Jurisdiktion und die, allerdings auch früher schon betonte, aber hier übertriebene Einschätzung der persönlichen Leistungen des Büßers. Poschmann, der sich gerade von den zuletzt erwähnten Punkten stark beeindrucken ließ, kam zu dem Schlusse, daß hiernach „nur ältere Leute für die öffentliche Buße in Frage kommen konnten und für die übrigen nur der Notbehelf blieb, daß sie sich vorab mit dem agere poenitentiam, d. i. mit der inneren Bekehrung und der persönlichen Bußleistung begnügten und das accipere poenitentiam auf die alten Tage verschoben“, und „es auch bei schweren Vergehen unter Absehen von der öffentlichen Buße dem Gewissen überlassen blieb, sich durch entsprechende Buße des Empfanges der Eucharistie würdig zu machen“. Ich habe gegen diese Auffassung bereits in der erwähnten Studie über das gallische Bußwesen verschiedentlich Stellung genommen, möchte aber, nachdem ich schon dort die diesbezüglichen Äußerungen des hl. Cäsarius klarzustellen versucht habe, noch auf Folgendes hinweisen. Wenn Poschmann behauptet, daß die Bekehrung sich einfachhin durch Ablassen von der Sünde und durch persönliche Bußleistung vollziehen konnte, so steht dem entgegen vor allem die (S. 158) erwähnte, interessante Äußerung des hl. Augustinus, von dem ja Cäsarius von Arles vielfach abhängig ist: „Et processit ille mortuus, ligatus institis, quia etsi desiit peccare, adhuc de praeteritis reus est et opus est, ut precetur

getragenen prinzipiellen Standpunkt aus zu verstehen, indem er hier bei der altchristlichen Buße unterscheidet zwischen einer Exkommunikationsbuße für die schweren Capitalia (Trias) und einer innerkirchlichen Buße für die anderen (schweren) Vergehen. „Die Kirchenbuße schlechthin war und blieb der Akt der Exomologese allein.“ Dabei „war in der ganzen altchristlichen Zeit . . . die Vergebung an den Akt als Ganzes gebunden. In der einfachen Tatsache, daß der kirchliche minister diesen Akt leitete, war die kirchliche Absolution implicite mitgegeben.“ „Es ist ein unberechtigtes Hereintragen späterer Schulbegriffe in die frühchristliche Betrachtungsweise, wenn Poschmann im Vollzug einer ausdrücklichen Absolution das Kriterium dafür erblickt, ob ein kirchlich geleiteter Akt Bußsakrament sei oder nicht.“ Als einen solchen kirchlichen Akt betrachtet Adam auch die Exkommunikation mit folgender Rekonziliation, die Benediktion der Konversen, die Depositio der Geistlichen, ja die einfachere Form einer correptio (48). Es „war damals mit der äußeren Disziplinierung auch die innere gegeben, mit der Aufhebung der kirchlichen Strafe auch die innere Vergebung.“ Von diesem Standpunkte aus würde sich das ganze altchristliche Bußwesen in seiner Problematik sehr vereinfachen. Ob er sich aber halten läßt? Poschmann hat sich (Ztschr. f. k. Theologie 54, 24) scharf dagegen gewandt.

et agat paenitentiam propter facta . . . Ergo ministris Ecclesiae suae, per quos manus imponitur paenitentibus, Christus dicit: solvite eum“. Es genügt also nicht, daß man von der Sünde läßt und nur private Bußwerke zu ihrer Sühne verrichtet. Noch deutlicher drückt dies der zeitlich in die Nähe des hl. Cäsarius zu rückende, wenn auch nicht von ihm herrührende Sermo 255 im Appendix zu den Werken Augustins aus, wo diejenigen, die im Bewußtsein schwerer Sünden sich von der Kommunion fern hielten, aber keine weiteren Schritte tun wollten, aufgefordert werden, sich der Kommunion würdig zu machen, und auf die Frage, wie man sich würdig machen könne, geantwortet wird: „Quomodo, nisi ut errores pristinos relinquat et poenitentiam petat, ut qui criminum suorum sorde pollutus est, ex omologesis satisfactione mundetur“. Unter der *exomologesis satisfactio* kann natürlich nur die Kirchenbuße verstanden werden^{178a}). Anders lag die Sache bei jenen Sünden, wo die Kirchenbuße nicht erforderlich war. Für deren Sühne genügten die privaten Bußwerke. Dazu gehörten, wie Adam und andere festgestellt haben, nach Augustin und Cäsarius von Arles auch die schwer sündhaften Gedanken, was nicht ausschließt, daß sie in einzelnen Fällen wie schon zu Cyprians Zeit in die Kirchenbuße mit einbegriffen wurden¹⁷⁹). Daß sich bei dieser Voraussetzung das Bußproblem der älteren Zeit sehr vereinfacht, liegt auf der Hand.

Auch in seinen neuesten Ausführungen, die sich gegen Karl Adams Beurteilung seines Buches richten, hat Poschmann seine Auffassung im ganzen aufrecht erhalten und namentlich nach der dogmatischen Seite erneut zu begründen unternommen. Doch drückt er sich hier bezüglich der öffentlichen Buße bei Gregor I. vorsichtiger aus, wenn er sagt: „Gregor scheint sogar auch bei schwereren Vergehen in der Regel von der öffentlichen Buße abgesehen und sich mit der Verhängung von Zensuren begnügt zu haben“.

178a) Vgl. Göller, Studien 65 f. Adam in Tüb. Quartalschr. 1928, S. 53.

179) Vgl. dazu auch den Satz im *Poenitentiale Vinniai* c. 1: Si quis in corde suo per cogitationem peccaverit et confestim penituerit, percutiat pectus suum et petat a Deo veniam et satisfaciat, ut sanus sit. Anders, wo es sich um einen Entschluß zu Fornikation oder Mord, der nicht zur Ausführung kam, handelte. Hier wird nach c. 2 n. 17 ein bestimmtes Bußmaß vorgeschrieben. Vgl. auch die oben S. 179 schon besprochene Überschrift im *Poenitentiale Kolumbans*: De capitalibus criminibus, quae etiam legis adversione plectuntur.“

Was dann die Beurteilung des Sündenbekenntnisses vor dem Priester und dessen Interzession angeht, so ergibt sich aus den schon besprochenen, unzweideutigen Äußerungen des Papstes in der Ezechielhomilie, daß die Interzession des Priesters, vorausgesetzt natürlich, daß sie nicht allgemeiner Natur, sondern, was dort ohne Zweifel zutrifft, mit der Absicht verbunden war, die Sünden nachzulassen, absolutorische Kraft hatte. Das gilt auf jeden Fall von der die Kirchenbuße abschließenden Rekonziliation. Ebenso wird man auch das Sündenbekenntnis, von dem Gregor so oft spricht, zunächst in Beziehung zur Kirchenbuße, der es ja voranging, zu setzen haben.

Auch die Mahnungen Gregors in dem Schreiben an die Patriarchen des Ostens und in der Pastoralregel, es möge sich der Hirte so betragen, daß die Untergebenen nicht erröteten, auch ihre „occulta“ ihm zu offenbaren, können noch hierauf bezogen werden. Wenn der Papst aber dann davon spricht, daß die Gläubigen in den Stürmen der Versuchungen zum Herzen des Hirten wie zum Mutterherzen eilten, um von vornherein die Sündenmakel, die sie voraussähen, durch den Trost der Ermahnung und die Tränen des Gebets abzuwaschen, und dabei die Möglichkeit ins Auge faßt, daß die Seele des Hirten durch das Anhören der Versuchungen in Unruhe versetzt werden könne, dann haben wir es nicht so sehr mit einem Bekenntnis schwerer Vergehen, als mit einer intimen Beratung seelisch Gefährdeter zu tun. Poschmann geht aber noch weiter, indem er den Hirten nicht bloß Trost spenden und Fürbitte einlegen, sondern auch, wovon im Texte selbst nicht die Rede ist, Art und Maß der Buße und den Termin, wann der sich Anklagende wieder zur Kommunion hinzutreten dürfe, bestimmen läßt. Er hält aber dieses private Bekenntnis, verbunden mit Reue, Genugtuung und vorübergehendem Ausschluß von der Eucharistie nicht für eine sakramentale Buße, da die Interzession des Priesters — es ist übrigens in den von ihm angeführten Stellen nur von dessen Trost und Gebet die Rede — nicht den Charakter einer Absolution gehabt habe. Nun haben wir aber aus der erwähnten Ezechielhomilie, die Poschmann allerdings nicht kannte, feststellen können, daß Gregor der Interzession des Priesters in wiederholten Wendungen mit aller Bestimmtheit absolutorische Kraft zuschrieb. Also müßte man hieraus schließen, daß es zu Gregors Zeit neben der traditionellen (öffentlichen) Kirchenbuße eine nichtöffentliche Buße, verbunden mit geheimem Bekenntnis und Bußauflage gegeben habe.

Denn wenn man mit Poschmann die wiederholten Äußerungen über das Sündenbekenntnis der Gläubigen und deren Bitte um die Interzession des Priesters zum Zwecke der Absolution, wie es in der Ezechielhomilie heißt (*ad eum confitentes veniunt eumque pro peccatis suis intercessorem fieri cum fletibus petunt, ut ipse orando deleat culpas*), nicht auf die kanonische Kirchenbuße bezieht, worauf sollten sie sich denn beziehen? Poschmann hält auch in seinen neuesten, schon erwähnten Ausführungen über das christliche Altertum und die kirchliche Privatbuße (S. 242) an seiner Auffassung fest, nachdem er inzwischen von der entscheidenden Stelle in der Ezechielhomilie durch meinen Aufsatz über das Sündenbekenntnis bei Gregor dem Großen Kenntnis genommen hat, ohne jedoch ihre Bedeutung für die Absolution des Priesters zu entkräften. Gregor sagt eben unzweideutig, daß der Priester durch sein Gebet (Interzession) die Sündenschuld tilge. Das trifft ohne Zweifel auf die Rekonziliation bei der öffentlichen Buße zu. Hierauf habe ich auch trotz meiner in dem erwähnten Aufsatz (S. 15) gegen Lagarde ausgesprochenen Bedenken im Vorausgehenden Bezug genommen.

Allein gerade die Art und Weise, wie Poschmann das Problem anfaßt, indem er all diese Stellen über Sündenbekenntnis und priesterliche Interzession von der öffentlichen Kirchenbuße losgelöst betrachtet und sie als Zeugnisse einer nichtsakramentalen Privatbuße gewertet wissen will, wobei er immerhin so weit gehen zu sollen glaubt, daß er den Hirten nicht bloß die Sünden anhören, sondern auch Art und Zeitmaße der Buße bis zur Wiederzulassung zur Kommunion festsetzen läßt, veranlaßt mich, die Frage aufzuwerfen, ob man bei Gregors Äußerungen über Sündenbekenntnis und priesterliche Interzession nicht doch auch zugleich an eine Form der Buße denken könnte, die zwar auch den Charakter einer Kirchenbuße hatte, aber von der *poenitentia publica* sich dadurch unterschied, daß sie wiederholbar und nicht mit den rechtlichen Folgen jener verbunden war. Ich möchte diese Möglichkeit nicht ausgeschlossen wissen, zumal Gregor nicht von der Unwiederholbarkeit der Buße, wie wir gesehen haben, spricht. Dabei wäre freilich nicht mit einer Privatbuße im späteren Sinne zu rechnen, also mit einem Sündenbekenntnis und unmittelbar anschließender Absolution, da man auch später noch mit der Erteilung der letzteren nach geleisteter Buße zu rechnen hat, sondern mit jener Form der „Privatbuße“, die uns noch im Fuldaer Sakramentar, das zwar

handschriftlich dem 10. Jahrhundert angehört, dessen Bußbestimmungen aber wohl noch der Karolingerzeit zuzuweisen sind, begegnet.

Wie ich schon früher an anderer Stelle ausgeführt habe, muß es nämlich auffallen, daß das, was Gregor über Sündenbekenntnis und priesterliche Interzession sagt, merkwürdig übereinstimmt mit dem, was später der „Ordo privatae seu annualis poenitentiae“ über das Sündenbekenntnis enthält und was er den Sünder, nachdem es abgelegt ist, sagen läßt, wie wir dem Sacramentarium Fuldense entnehmen können. Das veranschaulicht am besten eine Gegenüberstellung der Texte.

I.

Gregor I. In Ezech. I, II, hom. 9, 20
(M. 76, 1056).

Multi, qui eius verba audiunt, quanta et qualia mala perpetraverint, recognoscunt; atque ad eum confitentes veniunt eumque pro peccatis suis intercessorem fieri cum fletibus petunt, ut ipse orando deleat culpas, quas praedicando manifestat¹⁸⁰) ... Et cum iam confiteri coeperint mula quae commiserunt atque confitendo relinquere et fletibus punire, necesse est, ut doctores sancti pro eorum peccatis exorent¹⁸⁰).

II.

Sacramentarium Fuldense
ed. Richter-Schönfelder, S. 42

Confiteatur omnia peccata sua, quae recordari potest. Quo facto fixis in terra genibus ... ac flebili vultu respiciens sacerdotem dicat his verbis: Multa quidem et innumerabilia sunt alia peccata mea ... Ideoque consilium, immo iudicium tuum, qui sequester ac medius inter Deum et peccatorem ordinatus es hominem, supplex deprecor et ut pro eisdem peccatis meis intercessor existas humiliter imploro.

Hiernach wird also die intercessio des Priesters beim Sündenbekenntnis genau so gewertet wie später im Frühmittelalter, wobei hinzugefügt werden kann, daß auch bei der poenitentia annualis die (deprekative) Absolution erst erfolgte, wenn die für die Genugtuung festgesetzte Zeit vorüber war. Das ersehen wir auch aus Pirmin, der ebenfalls die Rekonziliation erst nach erfolgter Bußleistung (acta poenitentia) eintreten läßt¹⁸¹).

Im Zusammenhang damit darf noch darauf hingewiesen werden, daß in Spanien im 7. Jahrhundert die öffentliche Buße mit ihren

180) Vgl. Dial. I, 12 (M. 77, 212): ut ... suis orationibus pro peccatis eius intercederet, ut, acta de malis suis poenitentia, solutus culpa ex corpore exiret ... eique poenitentiam agenti opem suae intercessionis praebuit.

181) Vgl. Göller, Das spanisch-westgotische Bußwesen 302, Text in der Ausgabe von G. Jecker 58 f.

Wirkungen nur für öffentliche Vergehen verhängt wird. Wie ich an anderer Stelle ausgeführt habe, trat nämlich nach dem Kanon 54 der vierten Synode von Toledo als Wirkung der Krankenbuße die Irregularität nicht ein, wenn die Pönitenten „in discrimine constituti“ keine offenkundigen Vergehen bekannten, wobei hinzugefügt wird, daß diejenigen nicht zu den kirchlichen Weihegraden gelangen könnten, die so die Buße empfangen, *ut aliquod mortale peccatum perpetrasset publice fateantur*¹⁸²⁾. Auf den gleichen Standpunkt stellte sich auch mit noch deutlicherer Erklärung die 13. Synode von Toledo (683), woraus zu schließen ist, daß in diesem Falle auch die anderen Wirkungen der Buße nicht eintraten¹⁸³⁾. Auch Fructuosus von Complutum will die öffentliche Buße für diejenigen verhängt wissen, die öffentlich sündigten (*et sicut publice peccaverunt, publice poenitere*).

Hierauf ist besonders gegenüber der erwähnten Bestimmung der dritten Synode von Toledo (589), die, wie wir gesehen, die kanonische Buße wieder einschränkte, zu achten.

Es erscheint nach dem Gesagten nicht als ausgeschlossen, daß es zu Gregors Zeit, wenn nicht schon früher, in der römischen Bußentwicklung eine wiederholbare Buße für die weniger schweren und geheimen Vergehen gab, die nicht mit den Wirkungen der *poenitentia publica* verbunden war. Dabei erinnern wir uns dessen, was wir früher über die Differenzierung des spätantiken Bußwesens im Abendlande seit dem 5. und 6. Jahrhundert schon feststellen konnten. Wie im einzelnen die Ausgestaltung des Bußwesens in dieser Zeit sich auch vollzogen haben mag, jedenfalls gewinnt man den Eindruck, daß im Zeitalter Gregors des Großen jene schon früher einsetzende Differenzierung weitere Fortschritte gemacht hatte. Es sollen die Schwierigkeiten nicht verkannt werden, die sich aus den mit der Priester- und Konversenbuße zusammenhängenden Problemen ergeben und besonders auch dadurch bedingt sind, daß die Päpste, namentlich Siricius und Leo I., wenn sie von den schweren Folgen der Buße sprechen, diese generell mit der Buße (*poenitentia*) verbinden, ohne zwischen einer *poenitentia publica* und *privata* zu unterscheiden, und Innozenz I. die Buße für die *graviora* und *leviora peccata* den gleichen Rekonziationsbestimmungen unterwirft. Andererseits aber konnten wir auch Fälle

182) Vgl. ebd. 275 ff.

183) Ebd. 291 ff. Vgl. Adam, Tüb. Quartalschr. 1928, S. 43.

feststellen, wo eine Wiederaufnahme ohne das öffentliche Bußverfahren durch Handauflegung erfolgte oder die Zulassung zur Kommunion ohne besondere Bußverpflichtungen durch bloße Aufhebung der Zensur ausgesprochen wurde. Dazu kommt seit dem fünften Jahrhundert die durch die Anlehnung an die östlichen Bußstationen gekennzeichnete Entwicklung und die starke Betonung des Sündenbekenntnisses, der priesterlichen Interzession und der individuellen Bußseelsorge durch Gregor I. Verschiedene Anzeichen deuten auf eine Modifikation des öffentlichen Bußwesens hin, noch bevor der kelto-britische Einfluß, der nicht unterschätzt, aber auch nicht überschätzt werden darf, einsetzte.

Wir sehen, am Schlusse des Altertums stehend, davon ab, die Grundlinien der Entwicklung seit dem 4. Jahrhundert nochmals zu rekapitulieren, um nur darauf hinzuweisen, wie klar und bestimmt die Päpste sich in ihren Entscheidungen, die vor allem die jurisdiktionelle Gewalt der Kirche, die Sünden zu vergeben, und ihre Ausübung durch das Priestertum hervorheben, über die Grundfragen der Buße ausgesprochen haben. Sie haben die Theorie deutlich gekennzeichnet, wenn auch die Praxis, in den einzelnen Gegenden verschieden sich auswirkend, nicht immer eindeutig festzustellen ist. Erinnerung sei nur an die an Decentius von Gubbio gerichtete Dekretale Innozenz' I. mit ihrer Bedeutung für die Stellung des über die Schwere der Vergehen urteilenden Priesters, das ihm abzulegende Bekenntnis der Sünde und die nach Leistung der Genugtuung bei den *graviora* und *leviora peccata* zu vollziehende Rekonkiliation; an die Entscheidung Cölestins I., daß die Buße dem, der darnach verlange, zu keiner Zeit verweigert werden dürfe und die wahre Bekehrung des in den letzten Zügen Liegenden nicht nach der Zeit, sondern nach der Gesinnung zu schätzen sei; an den fundamentalen Satz Leos I., daß die Verzeihung Gottes nur durch die Fürbitten (*supplicationes*) der Priester erlangt werden könne, da Christus den Vorstehern der Kirche die Gewalt erteilt habe, den ihre Sünden Bekennenden die Bußaktion aufzuerlegen und sie nach geleisteter Genugtuung wieder zu rekonzilieren, sowie dessen Schweigegebot (*sigillum*) mit der Bestimmung, daß ein öffentliches B e k e n n t n i s nicht erforderlich sei, vielmehr jenes hinreiche, das zuerst vor Gott, dann auch vor dem Priester, der als Fürbitter für die Vergehen der Sünder hinzutrete, abgelegt werde; an Felix' II. (III.) besondere Maßnahmen gegen die vom Glauben (zur Häresie) Abgefallenen; an die Erklärung Gelasius', daß es keine Sünde zum Tode für die von der

Sünde Lassenden und ferner keine Sünde gebe, für deren Nachlassung die Kirche nicht betete oder von der sie die Büßenden nicht absolvieren könnte, und niemals der in der Sünde Beharrende losgesprochen werden dürfe; schließlich an Gregors des Großen starke Betonung der Buße, deren einzelne Teile er an dem Gleichnis der Auferweckung des Lazarus klar macht, des Sündenbekenntnisses vor dem Priester und dessen Fürbitte für die ihre Sünden Bekennenden in dem gekennzeichneten Sinne. Deutlich tritt in die Erscheinung, daß die Päpste auf die Bußentwicklung, wenn wir sie an der Hand ihrer Entscheidungen und Aussprüche verfolgen, einen entscheidenden Einfluß ausgeübt haben. Sie waren, indem sie an die Tradition anknüpften und, ohne das Wesen zu ändern, den besonderen Verhältnissen jeweils Rechnung trugen, führend in der Bußgesetzgebung. Inwieweit sie in der Zeit nach Gregor dem Großen in die Bußentwicklung eingegriffen haben, soll die Weiterführung dieser Studie dartun.
