

Die mittelalterlichen Bußbücher – Trägermedien von Einfachreligiosität?

Hubertus Lutterbach

Gewiss ist es bemerkenswert, dass man erst am Übergang von der Spätantike zum Frühmittelalter damit begann, die in den unterschiedlichen, Liturgiefamilien' entstandenen rituellen Gebräuche buchstäblich zu fixieren, wodurch in der Folge auf dem Gebiet der ehemals oral gestalteten liturgischen Praxis eine Explosion an Schriftlichkeit in Gang gesetzt wurde¹. Bemerkenswerter noch ist die Tatsache, dass man sich im Frühmittelalter mit Hilfe der eigentlich für Hochkulturen charakteristischen Schriftlichkeit daran machte, religiöse Regularien festzuschreiben, die nicht mehr vorrangig altkirchlicher Erbe sichern, sondern im Kern vielmehr als Manifestationen älterer Religionslogiken zu charakterisieren sind². Dieses Zusammenwirken von hochkultureller Memotechnik und einfachreligiösen Ausdrucksformen ist charakteristisch für die allermeisten Bußbücher, die im Kern jeweils einen Sünden katalog umfassen, welcher für die meisten Sünden eine exakt bemessene Bußauflage vorschreibt³. Die frühesten Bußbuch-Exemplare stammen aus Irland und reichen in das 6. Jahrhundert zurück, bevor sie im 7. Jahrhundert mittels der Mission durch irische Asketen in das Frankenreich gelangten. Im Unterschied zu vergleichsweise wenigen Bußbuch-Exemplaren in Irland löste der ‚Import‘ der irischen Paenitentienalien auf den Kontinent dort geradezu eine Welle der Schriftlichkeit aus. Die Verbreitungszahlen dieser Bußbücher sind höchst erstaunlich: „Ca. 400 Handschriften aus

¹ Arnold Angenendt, *Geschichte der Religiosität im Mittelalter*, Darmstadt 1997, 384f.; für den Bereich der Mönchwerdung s. Hubertus Lutterbach, *Monachus factus est. Die Mönchwerdung im frühen Mittelalter*. Zugleich ein Beitrag zur Frömmigkeits- und Liturgiegeschichte, Münster 1995; ders., „Chartas aut venditiones aut donationes facere“. Literalität und Mönchwerdung im frühen Mittelalter, in: Clemens M. Kasper/Klaus Schreiner (Hrg.), *Viva vox und ratio scripta. Mündliche und schriftliche Kommunikationsformen im Mönchtum des Mittelalters*, Münster 1997, 75–95.

² Mit zahlreichen Beispielen Arnold Angenendt, *Verschriftlichte Mündlichkeit – Vermündlichte Schriftlichkeit. Der Prozeß des Mittelalters*, in: Heinz Duchardt/Gerd Melville (Hrg.), *Im Spannungsfeld von Recht und Ritual. Soziale Kommunikation im Mittelalter und Früher Neuzeit*, Köln/Weimar/Wien 1997, 3–25.

³ Cyrille Vogel, *Les ‚Libri Paenitentiales‘*, Turnholt 1978, 28; Raymund Kottje, *Art. Bußbücher*, in: *LMA 2* (1983) 1118–1122, bes. 1118.

dem Frankenreich, aus Italien, Spanien und England⁴, die vornehmlich als Hilfsmittel für die Gemeindepfarrer zum Einsatz kamen und ihnen Weisung gaben bei der Durchführung der Beichte⁵.

Tatsächlich gehörten die Bußbücher zum Gebrauchsschrifttum: „Diese Texte wurden in der pastoralen Arbeit benutzt“⁶, „trugen [überdies] wesentlich zur Durchsetzung der frühmittelalterlichen Bußpraxis bei“⁷, prägten schließlich mit dem ihnen zugrunde liegenden ‚Tun-Ergehen-Zusammenhang‘ zwischen menschlichem Einsatz und gottgeschenkter Wohlfahrt weitere Bereiche der Frömmigkeit (Schenkungswesen, Votivmesspraxis)⁸, welche in der Folge wiederum mittels Schriftlichkeit geregelt werden mussten. Ebenso wie die übrigen Liturgiebücher, die weithin altkirchliches Gedankengut überliefern (Missale, Sakramentar etc.), sollte in jeder Gemeinde auch ein Bußbuch vorhanden sein; dieses war allerdings, wie schon angesprochen, zumeist einem im Vergleich mit der Alten Kirche einfacheren Verständnis der (Buß-)Frömmigkeit verpflichtet und markiert insofern einen folgenreichen geistlichen Neuansatz in der christlichen Geschichte.

Aus entwicklungsgeschichtlicher Perspektive illustrieren die Paenitentia-
lien mehr als jedes andere Schriftmedium den erstmals durch Josef Andreas Jungmann konstatierten Umbruch vom hohen theologischen Reflexionsniveau der Alten Kirche hin zu der Einfachreligiosität, welche sich im Zuge der Minderung der römischen Zivilisation durch die Völkerwanderung im Westen zunehmend Bahn zu brechen vermochte⁹. Ohne christliche Tradition, ja geradezu undenkbar für die altkirchliche Intentionsethik, waren die in den Bußbüchern abgezählten Bußauflagen für die meisten Vergehen sowie das Fasten als beinahe omnipräsente Bußleistung. Gleichzeitig zeichnet sich als Leitkategorie hinter vielen der behandelten Vergehen ab, dass das Paradigma der kultischen Reinheit dasjenige der in der Alten Kirche ehemals bestimmenden Herzensreinheit an den Rand zu drängen vermochte; als sündhaft, weil kultisch verunreinigend galten in der Tradition des alttestamentlichen

⁴ Ludger Körntgen, Art. Bußbücher, in: LThK 2 (3/1994) 822–824, hier 822.

⁵ Franz Kerff, Libri paenitentiales und kirchliche Strafgerichtsbarkeit bis zum Decretum Gratiani. Ein Diskussionsvorschlag, in: ZSRG.K 75 (1989) 23–57, hier 28 kommentiert: „Zahlreiche Bußbuchhandschriften dürften während des frühen und hohen Mittelalters tatsächlich im Besitz von Priestern gewesen sein, die sich ihrer für das Verfahren der Privatbuße bedient haben.“

⁶ Rob Meens, The Penitential of Finnian and the Textual Witness of the Penitential Vendobonense B, in: Medieval Studies 55 (1993) 243–255, hier 244.

⁷ Körntgen, Art. Bußbücher (wie Anm. 4) 824.

⁸ Zu diesen Aspekten der Gezahlten Frömmigkeit s. die entsprechenden, im Erscheinen begriffenen kirchengeschichtlichen Dissertations-Studien von Thomas Braucks und Rolf Busch, Münster.

⁹ Josef Andreas Jungmann, Die Abwehr des germanischen Arianismus und der Umbruch der religiösen Kultur im frühen Mittelalter, in: ZKTh 69 (1947) 36–99 hat den genannten Umbruch zwar konstatiert; in einen religionsgeschichtlichen Kontext gerückt wurde er aber erst durch die Forschungen von Arnold Angenendt, s. dazu Arnold Angenendt, Religiosität und Theologie. Ein spannungsreiches Verhältnis im Mittelalter, in: Archiv für Liturgiewissenschaft 20/21 (1978/1979) 28–55; auch ders., Das Mittelalter – eine archaische Epoche?, in: ThQ 173 (1993) 287–300.

Heiligkeitsgesetzes fortan jedweder Kontakt mit Körperflüssigkeiten sowie jeder fahrlässige Umgang mit der heiligen Materie. Vor diesem entwicklungs-geschichtlichen Hintergrund ist im Unterschied zur bislang weitgehend dogmengeschichtlich dominierten Bußforschung als neuartiges Ergebnis herauszustellen: Die Paenientialien sollten mittels Schriftlichkeit die im Vergleich zur Alten Kirche neuartigen, aber religionsgeschichtlich insgesamt ‚einfacheren‘ Religionsformen in jede Kirchengemeinde bringen, so dass sich jedes beichtende Gemeindeglied mit ihnen im Rahmen der regelmäßigen Beichte konfrontiert sah.

1. Die Grundoption der „Gezählten Frömmigkeit“

Im Unterschied zu allen früheren, von den Christen bedienten Literargenera lassen sich die Bußbücher als große zahlenbeherrschte Kompendien beschreiben¹⁰. Zum ersten Mal in der Christenheit ist mit Blick auf die Paenientialien berechtigt von „Gezählter Frömmigkeit“ zu sprechen¹¹. Nach Maß, Zahl und Gewicht war das Leben in vollkommener Schönheit von Gott geschaffen (Weish 11,21) und sollte vom Menschen in dieser Perfektion erhalten werden. Wenn diese einzigartige Harmonie zwischen Himmel und Erde jedoch gestört wurde, ließ sich das vom Menschen angerichtete Unheil nach Maß, Zahl und Gewicht in seiner Schwere einteilen und durch die Erfüllung entsprechender Bußauflagen ausgleichen; weil der ‚Mathematiker-Gott‘ nach frühmittelalterlicher Vorstellung nicht einmal die kleinste Sünde ungeahndet durchgehen ließ¹², oblag es den Menschen, die aus göttlicher Sicht fällige Buße, welche Maß, Zahl und Gewicht des sündigen Eingriffes in die irdisch-himmlische Harmonie exakt entsprechen musste, so schnell wie möglich zu leisten, um Gottes stets nach Ausgleich strebender Gerechtigkeit zuvorzukommen. Im Hintergrund steht zweifellos die durch Charak Mauss ins Bewusstsein gehobene, für einfache Religionssysteme charakteristische, gleichwohl auch noch in Kulturen mit hohem Reflexionsniveau anzutreffende Logik des ‚do ut des‘¹³.

¹⁰ Diese Qualifikation trifft für die Gattung ‚Bußbuch‘ zu, wobei an dieser Stelle ausdrücklich festgehalten werden soll, dass besonders die Bußbücher der ersten Generation gar keine bzw. nur wenige abgezählte Bußauflagen enthalten und spätere Paenientialien nicht unbedingt für jedes angeführte Delikt eine abgezählte Buße vorgeben.

¹¹ Arnold Angenendt/Thomas Braucks/Rolf Busch/Thomas Lentes/Hubertus Lutterbach, *Gezählte Frömmigkeit*, in: *FMSt* 29 (1995) 1–71.

¹² Arnold Angenendt, *Deus qui nullum peccatum dimittit*. Ein ‚Grundsatz‘ der mittelalterlichen Bußgeschichte, in: Matthias Lutz-Bachmann (Hrg.), *Und dennoch ist von Gott zu reden*. FS Herbert Vorgrimler, Freiburg i. Br. 1994, 142–156.

¹³ Marcel Mauss, *Die Gabe. Form und Funktion des Austausches in archaischen Gesellschaften*, Frankfurt ³1984. Zu dieser Thematik neuerdings auch Natalie Zemon Davis, *Die schenkende Gesellschaft. Zur Kultur der französischen Renaissance*. Aus dem Amerikanischen von Wolfgang Kaiser, München 2002.

Dass es dieser vornehmlich auf Gabe und Gegengabe basierenden Bußauffassung nicht eigentlich um die im Hintergrund einer Tat stehende Intention geht, gibt beispielhaft das zwischen 550 und 650 entstandene Paenitentiale Ambrosianum als eines der frühesten Bußbücher zu erkennen, insofern es die angezielte Äquivalenz der rein äußerlich beurteilten, deshalb quantifizierbaren Untat des Menschen sowie die entsprechend fällige Bußauflage wiederholt mit der Wendung *tantum – quantum* wiedergibt: „Solange (*quanto*) er [der Sünder] im Widerspruch verharret, so lange (*tanto*) lebt er abgeschieden in der Buße.“¹⁴ Oder: „Solange (*quanto*) er bei seiner Unversöhnlichkeit bleibt, so lange (*tanto*) Zeit hindurch tut er Buße bei Wasser und Brot.“¹⁵ Oder: „So lange (*quanto*) er seinen Haß nicht zurücknimmt, so lange soll (*tanto*) er bei Wasser und Brot leben.“¹⁶ Während diese leicht vermehrbaren Beispiele gewissermaßen als mathematische Gleichungen anzusehen sind, die sich auf Zeitmaße bzw. Zeitäquivalenzen beziehen, führen andere Bußbücher Äquivalenzformeln an, die das Gewicht der Sünde spiegelbildlich nach Flüssigkeitsmaßen berechnen. So heißt es in dem offenbar für Klosterbrüder konzipierten Bußbuch des Iren Columban (+ 615): „Wer [als Tischdiener im Refektorium] eine größere Menge Bier verschüttet hat, erhält genau so viele Tage keine Bierration, bis die verloren gegangene Menge wieder ausgeglichen ist.“¹⁷ Auf gleichfalls ‚abgezählte‘ Weise bemisst sich die offenbar material zu entrichtende Buße bei Verlust oder Zerstörung eines Gegenstandes; die fällige Ausgleichsleistung richtet sich allein nach dem Wert des betroffenen Objekts¹⁸. Vor dem Hintergrund dieser im Frühmittelalter dominanten, eigentlich ‚unethischen‘ Bußauffassung gilt es kulturvergleichend zu unterstreichen: Während sich die Bußauflage in der Alten Kirche allein nach der einer Missetat zugrunde liegenden Intention richtete und damit weder gewogen noch gezählt werden konnte, bemisst sie sich in den Bußbüchern in einem zuvor unbekanntem Ausmaß nach dem exakt äußerlich quantifizierbaren Tatbestand¹⁹.

In diesen Kontext der dominanten äußerlich-körperlichen, beinahe ‚seelenlos‘ zu nennenden Fastenbußauflagen fügen sich auch die Bußkommutationen als weiterer Zweig am Baum der gezählten Frömmigkeit sinnvoll ein; gemeint ist die Möglichkeit, die ‚Währung‘ der auferlegten (Fasten-)Buße gegen eine andere ‚Bußwährung‘ (Geld, Kniebeugen etc.) umzurechnen, wobei die Äquivalenz der beiden Weisen der Bußleistung unbedingt gewahrt bleiben musste. Ausführliche Musterbeispiele für derartige Umrechnungen

¹⁴ Paenitentiale Ambrosianum 3,6, ed. Ludger Körntgen, Studien zu den Quellen der frühmittelalterlichen Bußbücher, Sigmaringen 1993, 262.

¹⁵ Ambrosianum 4,1, ed. Körntgen (wie Anm. 14) 263.

¹⁶ Ambrosianum 4,2, ed. Körntgen (wie Anm. 14) 263.

¹⁷ Columban, Regula Coenobialis 3, ed. G. S. M. Walker, Sancti Columbani Opera. Dublin 1957, 146.

¹⁸ Columban, Regula Coenobialis 10, ed. Walker (wie Anm. 17) 160.

¹⁹ Zur Problematik s. Hubertus Lutterbach, Intention- oder Tathaftung? Zum Bußverständnis in den frühmittelalterlichen Bußbüchern, in: FMSt 29 (1995) 120–143; ders., Die Klosterbuße am Übergang von der Spätantike zum Frühmittelalter. Zugleich ein Beitrag zur iro-fränkischen ‚Regula Mixta‘, in: ZKG 106 (1995) 56–69.

bietet schon eine lange, in der 2. Hälfte des 8. Jahrhunderts im irischen Kloster Tallaght abgefasste Liste²⁰. Weiter überliefern derartige Kommutationen auch die *Canones Hibernenses* aus dem 7. Jahrhundert²¹, die sich mit ihren Umrechnungsmöglichkeiten allesamt auf die Fastenbuße von einem Jahr beziehen: Als Äquivalente für die Ein-Jahres-Buße geben sie 12 unterschiedliche Kombinationen von verschiedenen, wiederum genau abgezählten Einzelbußmaßnahmen vor. Sowohl diesen zuletzt angeführten ‚Komponenten‘ als auch denjenigen aus dem Kloster Tallaght ist der auffällige Umstand gemeinsam, dass sich die Kommutationen mit Ausnahme der Ableistung von Psalmen durchweg auf körperliche und damit zählbare Bußleistungen beziehen (Kniebeugen, Stehen mit ausgestreckten Händen, besonders hartes Fasten etc.): Ein Jahr Fastenbuße kann u. a. ersetzt werden durch: Einen Monat in großem Schmerz, so dass man das Leben in Gefahr glaubt; eine Periode von drei Tagen *statio* ohne Schlaf, allenfalls ein kurzer, oder: drei Mal 50 Psalmen inklusive *Cantica*, alsdann das sich über zwölf Stunden erstreckende *Officium* sowie 12 Kniebeugen je Stunde und Ausstrecken der Hände beim Gebet; dreitägiges Liegen mit einem Heiligen im Grab ohne Essen, Trinken und Schlaf sowie bei detailliert ausgeführten Gebetsleistungen²².

Zwar blieben dem Beichtvater im Rahmen des Tarifbußsystems mitunter Ermessensspielräume²³; gleichwohl bezieht sich die von Synoden- und

²⁰ The Old-Irish Table of Commutations, ed. D. A. Binchy, in: Ludwig Bieler (Hrg.), *The Irish Penitentials*, Dublin 1963, 278–282.

²¹ *Canones Hibernenses*, bes. Teil 2 ed. Bieler (wie Anm. 20) 162–167.

²² *Canones Hibernenses* 2,7,2 und 3, ed. Bieler (wie Anm. 20) 162–164. Zur Bedeutung der körperlichen Bußauflagen s. u.

²³ Während sich der Ermessensspielraum des Beichtvaters allerdings in der Alten Kirche allein auf die Individualität des Sünders inklusive der für seine Tat maßgeblichen Umstände bezogen hatte, beschränkte er sich im Frühmittelalter weitgehend auf die möglichst exakte Bemessung des Schadens; hauptsächlich dieser konnte in seiner Höhe von einem Beichtvater zum nächsten unterschiedlich veranschlagt werden (z. B. Wert eines beschädigten Gegenstandes), insofern die entsprechende Bußbuch-Weisung eine derartige Möglichkeit zuließ. Überdies konnten zwei Beichtväter für ein Delikt selbst dann eine unterschiedlich bemessene Bußauflage verhängen, wenn sie auf ein und dasselbe Bußbuch zurückgriffen; dieser Fall wurde dann möglich, wenn das von beiden zugrunde gelegte Bußbuch das in Frage kommende Delikt zwei Mal auflistet, und zwar mit einer jeweils unterschiedlich hohen Tarifbußauflage. So führt das als *Excarpus Cummeani* bekannte Bußbuch zwei Bestimmungen für das eine Delikt der Bestialität an: Die eine wurzelt im Bußbuch des Theodor und fordert für dieses Delikt 15 Jahre Buße (*Excarpus Cummeani* 3,10, ed. Hermann-Josef Schmitz, *Die Bussbücher und die Bussdisciplin der Kirche*, 2 Bde., Mainz 1883–1898, hier II, 613), die andere lehnt sich an das *Paenitentiale Columbani* an und sieht eine nur ein- oder zweijährige Buße für Laien vor (*Excarpus Cummeani* 3,28, ed. Schmitz II, 616); zur unterschiedlichen Einschätzung der Bestialität in den Bußbüchern s. Pierre Payer, *Sex and Penitentials. The Development of a Sexual Code 550–1150*, Toronto/Buffalo/London 1983, 44–46 und Rob Meens, *Het tripartite boeteboek. Overlevering en betekenis van vroegmiddeleeuwse biechtvoorschriften*, Hilversum 1994, 276–279; zum Umgang mit Bestialität im Kontext der übrigen Sexualvergehen s. Hubertus Lutterbach, *Sexualität im Mittelalter. Eine Kulturstudie anhand von Bußbüchern des 6. bis 12. Jahrhunderts*, Köln/Weimar 1999,

Konzilsvätern im 9. Jahrhundert vorgetragene Kritik an den Bußbüchern weder auf diese Ermessensspielräume, noch attackiert sie das System der gezählten Frömmigkeit an sich. Ja, man unterstützte das Tarifbußsystem sogar ausdrücklich, wenn sich die Kritik allein darauf bezog, dass man die vorgegebenen Bußauflagen für zu niedrig bemessen hielt. Interessanterweise wird dieser Einwand vorgetragen am Beispiel der Sodomie-Delikte, die zum einen bereits alttestamentlicher Darstellung zufolge Gottes Zorn heraufbeschworen und sein lebensvernichtendes Gericht über verschiedene Städte provoziert hatten; zum anderen ordnen frühmittelalterliche Quellen dieses Deliktfeld im Vergleich zu den übrigen Vergehen als *pessimum crimen* ein²⁴. Während die Konzilsväter von Châlon-sur-Saône 813 die zu niedrigen Tarifbußauflagen der Paenitentialien noch allgemein tadeln²⁵, verbindet das Konzil von Paris 829 die Forderung nach Abschaffung der Bußbücher ausdrücklich damit, dass diese die Befleckung zwischen einem Menschen und einem Tier bzw. diejenige unter Männern mit einer zu geringen Buße belegten und damit weder dem individuellen Heil des Sünders noch der Wohlfahrt von dessen Mitchristen Rechnung trügen. Besonders Kanon 34 prangert die genannten Delikte wegen deren gemeinschaftsgefährdender Dimension an, um daraus die Folgerung zu ziehen, dass die entsprechend angegebenen Bußauflagen durch die weitaus höheren Bußzeiten des altkirchlichen Konzils von Anchyra ersetzt werden müssten²⁶, um nur ja die göttlichen Kollektivstrafen zu vermeiden (Sintflut, Gericht über Sodom etc.), die ansonsten entsprechend dem Tun-Ergehen-Zusammenhang unweigerlich über das Gemeinwesen hereinbrechen würden²⁷. Kein Zweifel: Die Synodenväter kritisieren weder die den Bußbüchern zugrunde liegende Tathaftung noch den in den Tarifbußen zum Ausdruck kommenden Einfluss der gezählten Frömmigkeit; vielmehr machen sie sich sogar beides zu eigen, wenn sie als verbindliche Alternative zu den Niedrigbußen der Paenitentialien auf die wenigen zahlenmäßig vorgegebenen Bußmaße altkirchlicher Provenienz verweisen; natürlich entsprechend dem ‚neuen Denken‘ im Sinne von kirchenrechtlich unumstößlichen Bußmaßen, ohne diese entsprechend der ursprünglichen Handhabung allein als Richtmaße zu verstehen, die von den

161–165. Bei der Entscheidung über die Bußauflage musste sich der Priester zwischen diesen Bußmaßen entscheiden; sehr viel selteneren Bußbestimmungen zufolge konnte er die Bußauflage ohne gezählte Tarifbußvorgabe nach eigener Einschätzung verhängen.

²⁴ Capitula Theodulfi II 7, 11, ed. Peter Brommer, *Capitula Episcoporum I*, Hannover 1984, 168.

²⁵ Concilium Cabillonense (a. 813) 38, ed. Albert Werminghoff, *Concilia Aevi Karolini I*, Hannover/Leipzig 1908, 281.

²⁶ Concilium Parisiense (a. 829) 34, ed. Werminghoff, *Concilia I* (wie Anm. 25) 635.

²⁷ Concilium Parisiense (a. 829) 34, ed. Werminghoff, *Concilia I* (wie Anm. 25) 634; übrigens lässt sich dieser Strang der Kritik an den Bußbüchern noch bis zu Petrus Damiani (+ 1072) verfolgen, der die Bußbücher gleichfalls aufgrund ihrer zu niedrigen Bußauflagen als heilsgefährdend ablehnt und seine Kritik an den Bußmaßen für sodomitische Delikte festmacht. Dazu Hubertus Lutterbach, Gleichgeschlechtliches sexuelles Verhalten. Ein Tabu zwischen Spätantike und Früher Neuzeit?, in: HZ 267 (1998) 281–311, hier 305f.

Beichtvätern an die individuelle Situation des Sünders angepasst werden mussten.

2. Tarifiziertes Fasten als Einheitsbuße

Die im Vergleich zur Alten Kirche weithin ‚einfachere‘ Bußlogik in den Paenitentialien manifestiert sich nicht allein dadurch, dass die für eine Sünde fällige Buße abgezahlt wurde, sondern gleichermaßen durch den Umstand, dass sie in den allermeisten Fällen einzig aus einer Fastenaufgabe bestehen sollte; Fasten und Büßen waren gleichsam Synonyme²⁸ – eine in ihrer Reichweite von der Dogmengeschichte bislang nirgends ausgelotete Tatsache.

Allzumeist schreiben die Paenitentialien als Bußaufgabe eine tarifizierte Fastenzeit bei Wasser und Brot (*in pane et aqua*) vor. Ein Blick auf die Entwicklungsgeschichte des Fastens lehrt, dass diese beiden Nahrungsmittel bereits seit antiker Zeit einerseits als asketische, andererseits auch als kultisch besonders reine Lebensmittel galten. Konsequenterweise hat der Sünder nicht wenigen Bußaufgaben zufolge als erstes eine bestimmte Dauer des Fastens bei Wasser und Brot auf sich zu nehmen, bevor er sich alsdann in einer Periode bereits erleichterten Fastens allein noch des Fleisches und des Weines enthält. Mit anderen Worten: Eine Bußaufgabe, allzumal eine von vornherein ausdrücklich verschärfte, geht normalerweise einher mit ‚Vegetarismus auf Zeit‘; einem fleischlosen Lebensstil also, wie er von den griechischen Philosophen empfohlen und in dieser Spur von den christlichen Mönchen als Ausdruck ihres Büsserlebens lebenslänglich gefordert war²⁹. Treffend ist festzuhalten, dass die frühmittelalterlichen Büsser in puncto Ernährung zeitweise gleich den Mönchen leben sollten. Dieses Ergebnis unterstützen auch die in vereinzelt Bußbüchern überlieferten ‚Fastenpläne‘ (z. B. Paenitentiale Cummeani [s. VII]³⁰; Decretum XIX des Burchard von Worms [+ 1025]³¹), die näherhin ausführen, welche Nahrungsmittel ein Sünder z. B. angesichts einer siebenjährigen Fastenbuße in welcher Menge und zu welchen Zeiten zu sich nehmen darf. Selbst Fastenkommutationen, die das Ziel verfolgen, das ursprünglich auferlegte Bußfasten durch eine verkürzte, dafür aber verschärfte Fastenzeit einzulösen, bestehen nicht selten nachdrücklich auf dem Fleischverzicht. So fordern die Canones Hibernenses (s. VII med.) für die verkürzten Äquivalenzzeiten, dass sie dafür „ohne Fleisch und

²⁸ Bernhard Poschmann, Buße und Letzte Ölung, Freiburg i. Br. 1951, 67; Cyrille Vogel, Les ‚Libri Paenitentiales‘ (wie Anm. 3) 37.

²⁹ Dazu umfassend Hubertus Lutterbach, Der Fleischverzicht im Christentum. Ein Mittel zur Therapie der Leidenschaften und zur Aktualisierung des paradiesischen Urzustandes, in: Saec. 50 (1999) 177–209; zur traditionsgeschichtlichen Herleitung des mittelalterlichen Bußfastens s. ders., Die Fastenbuße im Mittelalter, in: Klaus Schreiner (Hrg.), Frömmigkeit im Mittelalter. Politisch-soziale Kontexte, visuelle Praxis, körperliche Ausdrucksformen, München 2002, 399–437.

³⁰ Paenitentiale Cummeani 2,2, ed. Bieler (wie Anm. 20) 112–115.

³¹ Burchard von Worms, Decretum XIX (ohne Kapitel), ed. Jean-Paul Migne, PL 140, Paris 1888, 980C-981A.

Wein, Butter und süße Milch verbracht werden“³². Vor diesem Hintergrund kann kein Zweifel daran bestehen bleiben, dass sich den Bußbüchern zufolge besonders der Sünder um eine auch kultisch reine Lebensweise zu bemühen hat; nicht zuletzt deshalb, weil seine Sünde wesentlich als kultische Befleckung galt, wie noch zu erläutern sein wird. In eben diese Richtung deutet auch die bisweilen zusätzlich zur Fastenbuße auferlegte Enthaltung vom ehelichen Beischlaf³³. Mehr noch: Wenn Bußbücher ausdrücklich den in der antiken griechischen Medizin ebenso wie in der spätantiken christlichen Bußauffassung maßgeblichen Grundsatz *contraria contrariis sanare* übernehmen, zeigt sich anhand der vergleichsweise uniformen ‚Fastenbuß-Diätvorschriften‘, die im Dienste der Wiederherstellung der kultischen Reinheit stehen, die zwar wörtliche, aber eben nicht inhaltlich identische Anwendung der angegebenen Maxime; denn nach mittelalterlichem Verständnis besteht die für den Betroffenen entscheidende Konsequenz jeglicher Sünde in der vor allem den Körper betreffenden Verunreinigung, welcher er so schnell wie möglich entgegenzuwirken hat³⁴.

Anhand eines weiteren Indizes lässt sich gleichfalls nachweisen, wie zentral die frühmittelalterliche Bußfrömmigkeit die Sünde als etwas Äußerlich-Körperliches ansah, für das der menschliche Körper mit allen seinen Gliedern einzustehen hat. Einer irischen Kommutationstabelle zufolge beträgt die Gesamtzahl der Glieder eines Menschen 365³⁵. Angesichts des Verständnisses von Sünde als einem aufgrund der kultischen Verunreinigung vorrangig körperlich relevanten Geschehen dachte man sich jedes Körperglied durch die Missetat beschmutzt; in der Konsequenz setzte man alles daran, mittels einer 365-tägigen Bußauflage jedes Glied des Körpers einzeln reinzuwaschen. Tatsächlich heißt es im Blick auf die Umrechnung einer einjährigen Fastenbuße angesichts von Todesgefahr: „Das Singen von 365 Pater noster [wird fällig], stehend, mit zum Himmel ausgestreckten Armen, ohne dass die Ellbogen die Seiten berühren, dazu inbrünstige Konzentration auf Gott“ sowie zusätzliche, hier nicht weiter auszuführende körperliche Erschwernisse³⁶. Diese in einer Kommutationstabelle aus dem 8. Jahrhundert überlieferte Umrechnung, die alle 365 Glieder des Menschen binnen kürzester Zeit für die Ewigkeit zu bereiten sucht, wird in eine weit zurückreichende, allseits respektierte Tradition gestellt, die die bedeutendsten irischen Asketen seit langem mitgetragen hätten³⁷. Noch deutlicher kommt das Verständnis der allein vom Körper begangenen und entsprechend körperlich abzuwaschenden Sünden im Blick auf die Bußwerke zum Ausdruck, die einem in Sünden verstorbenen Menschen zum Zwecke seiner Errettung vor den ewigen Qualen ‚nachgesandt‘ werden sollen: „Die Buße für die Befreiung

³² *Canones Hibernenses* 2,11, ed. Bieler (wie Anm. 20) 166.

³³ Z. B. *Paenitentiale Columbani* B 14, ed. Walker (wie Anm. 17) 174; *Paenitentiale Bigotianum* II 5,1, ed. Bieler (wie Anm. 20) 220.

³⁴ Lutterbach, *Die Fastenbuße im Mittelalter* (wie Anm. 29).

³⁵ *The Old-Irish Table of Commutations* 1, ed. Binchy (wie Anm. 20) 278.

³⁶ *The Old-Irish Table of Commutations* 31, ed. Binchy (wie Anm. 20) 281.

³⁷ *The Old-Irish Table of Commutations* 31, ed. Binchy (wie Anm. 20) 281.

einer Seele aus der Hölle [beträgt] 365 Pater noster und 365 Kniebeugen und 365 Geißelhiebe an jedem Tag eines Jahres sowie ein monatliches Fasten – das errettet die Seele aus der Hölle. Denn diese Buße“, so heißt es in bedeutungsvoller Erläuterung, „steht in Proportion zur Anzahl der Glieder und Sehnen/Nerven im menschlichen Körper.“³⁸ Vor diesem Hintergrund fällt zugleich ein unerwartetes Licht auf die in den meisten Bußbüchern oftmals in Jahresangaben bemessenen Fastentarifbußen: Im Frühmittelalter sah man hinter einem Bußjahr die Unterteilung in 365 Tage, über die sich die Buße ab einem gewissen Schweregrad deshalb erstrecken musste, um jedes von der menschlichen Sünde betroffene, kultisch verunreinigte Körperglied einen Tag lang zu reinigen; angesichts schwerer Sünden und entsprechend mehrjährigen Bußfastens musste dieser körperliche Reinigungsprozess sogar wiederholt durchlaufen werden. Mit anderen Worten: Das hier zur Diskussion stehende Bußverständnis artikuliert in aller Deutlichkeit ein Körperverständnis, das eben nicht konsequent von der für Hochkulturen charakteristischen Auffassung eines einheitlichen körperlichen Steuerungszentrums (z. B. Seele) ausgeht und dieses, entsprechend etwa dem altkirchlichen Bußverständnis, durch einen medial auf gefassten Umerziehungsprozess zu bessern sucht; als dominant erweist sich vielmehr eine wesentlich ursprünglichere Auffassung vom menschlichen Körper, die jedem Körperglied ein ‚Eigenleben‘ zubilligt und es angesichts von sündhafter Verschmutzung ebenso wie alle anderen menschlichen Glieder für die Ausgleichsleistung und die Reinigung zur Rechenschaft zieht³⁹.

Einige Bußbücher aus dem 8. Jahrhundert bringen die Auffassung, dass die durch den Körper begangene Sünde auch durch den Körper ausgeglichen werden muss, sogar mittels einer dem Apostel Paulus zugeschriebenen Formel auf den Punkt: „Wer durch den Körper sündigt, möge sich auch durch den Körper bessern. Er soll das tun durch Fasten, Nachtwachen und Gebete zum Herrn.“⁴⁰ Ein prüfender Blick in die Wortkonkordanz zur lateinischen Vulgata ergibt, dass das Wort trotz der oben rezierten Beteuerung nicht vom Apostel Paulus stammt. Überdies findet sich eine entsprechende Überlieferung weder in der Vulgata-Tradition des Alten noch des Neuen Testaments. Zwar soll hier die Entstehungsgeschichte dieses Wortes, die den im Frühmittelalter theologisch begrenzten Verständnishorizont eindrucksvoll belegt, nicht im Ein-

³⁸ The Old-Irish Table of Commutations 1, ed. Binchy (wie Anm. 20) 278.

³⁹ Zur Genese des hochkulturellen, gewissermaßen modernen Körperverständnisses mit einer Seele als Steuerungszentrum s. Wolfgang Schild, *Der gequälte und entehrte Körper. Spekulative Vorbemerkungen zu einer noch zu schreibenden Geschichte des Strafrechts*, in: Klaus Schreiner/Norbert Schnitzler (Hrg.), *Gepeinigt, begehrt, vergessen. Symbolik und Sozialbezug des Körpers im späten Mittelalter und in der frühen Neuzeit*, München 1992, 147–168.

⁴⁰ Paenitentiale Pseudo-Egberti 13,11, ed. Schmitz II (wie Anm. 23) 672: *Apostolus dixit: Qui per corpus peccat, per corpus emendet, hoc est jejuniis et vigiliis et orationibus ad dominum*; auch Paenitentiale mixtum Bedae-Egberti 45, ed. Schmitz II (wie Anm. 23) 699; Confessionale Pseudo-Egberti 2, ed. F. W. H. Wasserschleben, *Die Bussordnungen der abendländischen Kirche*, Halle 1851 [ND 1958], 303f.; *Excarpus Cummeani* 2, ed. Schmitz II (wie Anm. 23) 604.

zelen rekonstruiert werden⁴¹; gleichwohl ist es aus heutiger Sicht ein bemerkenswertes Zusammentreffen, dass die frühmittelalterliche Bußfrömmigkeit auf den Apostel Paulus rekurrierte, um den Zusammenhang von ‚Sünde durch den Körper‘ und ‚Besserung durch den Körper‘ zu rechtfertigen. Ausgerechnet diesem nämlich gebührt das Verdienst, den christlichen Begriff des Gewissens in entscheidender Weise mitgeprägt und im Vergleich zur hellenistischen Tradition bedeutend erweitert zu haben; Paulus versteht das Gewissen nicht allein als Instanz, mit deren Hilfe sich der Mensch rückblickend seiner fehlerhaften Handlungen bewusst wird, sondern überdies als Instanz, die dafür verantwortlich ist, die persönlichen Intentionen in Hinsicht auf zukünftige Handlungen in den Blick zu nehmen⁴². Überdeutlich fällt auch unter diesem Gesichtspunkt der Abstand zwischen altkirchlicher und frühmittelalterlicher Bußauffassung ins Auge: Obwohl Paulus das Gewissen als das innere Zentrum des Menschen ansieht, mit dessen Hilfe dieser sowohl rückblickend reflektiert als auch seine inneren Fehlhaltungen im Blick auf die Zukunft hin bessert, rekurriert die von der oben angeführten Maxime mitbestimmte frühmittelalterliche Bußfrömmigkeit in einer Weise auf Paulus, dass sie den Begriff des Gewissens oder der Seele auslässt und insofern den Eindruck erwecken konnte, als wenn der Apostel der Vater einer ‚seelenlosen Tathaftung‘ wäre. Auch wenn man berücksichtigt, dass zumindest eines der oben angeführten Bußbücher angelsächsischer Provenienz im Anschluss an die zitierten ‚Körper-Bußformeln‘ darlegt, dass zwischen den durch den Leib und den durch die Seele entstandenen Sünden unterschieden werden müsse⁴³, ändert dies nichts daran, dass die allermeisten Bußbücher in ihrer Auffassung darüber, ob die jeweilige Sünde im Leib oder in der Seele wurzelt, weit von der altkirchlichen Klarheit entfernt sind. Für das Verständnis des Bußfastens und der übrigen körperlichen Bußpraktiken hat die Feststellung, dass viele Paenitentiaien den Ort der Sünde nicht eindeutig bestimmen, weitreichende Folgen: Einige Traditionen innerhalb der Bußbücher dürften eher dahingehend zu interpretieren sein, dass sich die körperliche Buße allein auf den in Sünde gefallenen Körper des Menschen bezieht. Dagegen soll die Auflage der Fastenbuße gemäß anderen Überlieferungen über den Weg der körperlichen Buße auch oder sogar vor allem die Seele treffen, insofern die jeweiligen Bestimmungen die Seele für das Zustandekommen der Seele verantwortlich machen. Vor dem Hintergrund, dass die Fastenbuße in den Paenitentiaien als weitgehend aus der ursprünglichen Trias von Fasten, Almosen und Gebet ausgegliederte Einheitsbuße fungiert, ist allerdings kaum zu bestreiten, dass damit ein sehr differenziertes erzieherisches Einwirken auf die Seele über den Körper nicht länger möglich ist.

⁴¹ Ein derartiger Rekonstruktionsversuch findet sich bei Lutterbach, *Die Fastenbuße im Mittelalter* (wie Anm. 29) 429–433.

⁴² Henry Chadwick, Art. Gewissen, in: RAC 10 (1978) 1025–1107, hier 1066.

⁴³ Paenitentiale mixtum Pseudo-Egberti 45, ed. Schmitz II (wie Anm. 23) 699.

3. „Gezählte Frömmigkeit“ im Dienste des kultischen Reinheitsverdikts

Die Untersuchungen zur „Gezählten Frömmigkeit“ in den Paenientialien haben ergeben, dass das Charakteristikum der in der christlichen Geschichte neuartigen Bußbücher nicht allein in einem schriftlich festgelegten Tarifbußsystem zu sehen ist, sondern dieses in bislang unbekannter Weise vielmehr im Dienste einer Ethik steht, die entscheidend von den neutestamentlichen und altkirchlichen Vorgaben abweicht. Unter den im Frühmittelalter gewandelten zivilisatorischen Bedingungen vollzog sich eine zwar nicht vollständige, gleichwohl durchschlagende Abkehr vom Leitgedanken der ethischen Reinheit hin zur Grundoption zugunsten der kultischen Reinheit⁴⁴.

Grundsätzlich differenziert die Religionsgeschichte zwischen Gesellschaften, in denen die Idee der kultischen Reinheit vorherrscht und Gemeinschaften, die einen spiritualisierten, sittlich-religiösen Reinheitsbegriff vertreten. Zwar liegt beiden Vorstellungen das Wissen um eine Grenze zwischen dem ‚Heiligen‘ und dem ‚Profanen‘ zugrunde. Doch bezieht sich die kultische Reinheit auf die Kultgegenstände und Kulthandlungen, denen sich der Mensch allein in kultisch reinem Zustand nähern darf. Im Blick auf die Handhabung der Sexualität folgt daraus, dass sich der Mensch idealiter von jedweden Kontakt mit Körperflüssigkeiten fern zu halten hat, um seine vor allem körperlich verstandene, kultische Reinheit nicht zu gefährden⁴⁵. Für das Verhalten in der Liturgie und für den Umgang mit der heiligen Materie ergibt sich die unabdingbare Konsequenz, dass der Zelebrant die Kulthandlungen möglichst ohne den Profanität indizierenden Einfluss von Störungen, also fehlerfrei zu vollziehen hat und er die Kultgegenstände ebensowenig wie die heilige Materie der Profanität schutzlos ausliefern darf⁴⁶. Als erstrangige Quelle der kultischen Verunreinigung ist schließlich die Nahrungsaufnahme anzuführen; auch in diesem Bereich des Alltagslebens wirkt sich vor allem der Kontakt mit Blut kultisch polluerend aus⁴⁷.

Das Neue Testament mit seinem gesinnungsethisch geprägten Horizont setzt sich ausdrücklich ab von den Prämissen des noch im alttestamentlichen Heiligkeitsgesetz eingeschränkten kultischen Reinheits- bzw. Unreinheits-

⁴⁴ Arnold Angenendt, Das Motiv der kultischen Reinheit in der abendländischen Askese, in: Georg Jenal (Hrg.), Herrschaft, Kirche, Kultur. Beiträge zur Geschichte des Mittelalters. FS Friedrich Prinz, Stuttgart 1993, 297–316.

⁴⁵ Lutterbach, Sexualität im Mittelalter (wie Anm. 23).

⁴⁶ Hubertus Lutterbach, The Holy Mass and Holy Communion in the Medieval Penitentials (600–1200). Liturgical and Religio-Historical Perspectives, in: Charles Caspers/Gerard Lukken (Hrg.), Bread of Heaven. Customs and Practices Surrounding Holy Communion. Essays in the History of Liturgy and Culture, Kampen (NL) 1995, 61–82.

⁴⁷ Rob Meens, Pollution in the Middle Ages. The Case of Food Regulations in Penitentials, in: Early Medieval Europe 4 (1995) 3–19; Hubertus Lutterbach, Die Speisegesetzgebung in den mittelalterlichen Bußbüchern (600–1200). Religionsgeschichtliche Perspektiven, in: AKG 80 (1998) 1–37; im Bluttabu wurzelte im Frühmittelalter auch das Jagdverbot der Kleriker, s. dazu ders., Die für Kleriker bestimmten Verbote des Waffentragens, des Jagens sowie der Vogel- und Hundehaltung (a. 500–900), in: ZKG 109 (1998) 149–166.

verdikts: „Es zählt nur die [innere] Reinheit des Gewissens und des Herzens. Sie wird hergestellt durch Sündenvergebung oder durch gute Taten.“⁴⁸ Somit erhebt sich die Frage, warum diese neutestamentliche Grundoption im Frühmittelalter zumindest im Blick auf die drei oben genannten Bereiche (Sexualität, Liturgie, Ernährung) weitgehend außer Kraft gesetzt wurde? Immerhin: In nicht wenigen Bußbüchern findet sich die Wichtigkeit von Sexualtabus, Liturgietabus und Ernährungstabus dokumentiert, insofern die Übertretung der entsprechenden Weisungen als tarifbußwürdige Verfehlungen aufgelistet werden; wie schon bei der Festschreibung der Tarifbuße wird also auch in dieser Hinsicht zivilisationsgeschichtlich einfaches Gedankengut mit Hilfe der Schriftlichkeit als einem für Hochkulturen charakteristischen Medium festgehalten: Obgleich die Ausübung der Sexualität dem Neuen Testament zufolge vor allem im Dienste der Gottes- und Nächstenliebe zu stehen hat, reklamieren zahlreiche Bußbücher im Kontext der Sexualvorschriften die Leitkategorie der kultischen Befleckung (*pollutio*); obgleich das Neue Testament keine liturgischen Vorschriften überliefert, befassen sich nicht wenige Paenitentiaien in rubrizistischer Weise mit dem äußerlich korrekten Verhalten des Zelebranten und der liturgischen Versammlung; obgleich, neutestamentlich gesehen, nicht dasjenige den Menschen verunreinigt, was von außen in den Magen hineinkommt, sondern vielmehr dasjenige, was aus dem Herzen des Menschen aufsteigt, überliefern die Bußbücher seit dem 7. Jahrhundert oftmals Speisetabus. Kein Zweifel: Diese in Bußbüchern exemplarisch dokumentierten Tabus unterstreichen den frühmittelalterlichen Umbruch von der Intentionshaftung altkirchlicher Prägung zu der zivilisationsgeschichtlich ursprünglicheren Tathaftung auf nachdrückliche Weise⁴⁹.

Die Abkehr vom neutestamentlich-ethischen zum frühmittelalterlich-kultischen Reinheitsverdict lässt sich terminologisch weiter exemplifizieren. Obgleich im Neuen Testament, in der Alten Kirche sowie während des Frühmittelalters im Bereich der ‚Deliktsprache‘ mitunter identische Termini benutzt wurden, konnte sich deren Bedeutungsgehalt im genannten Zeitraum grundlegend wandeln. So folgte die Umwertung des in den Bußbüchern durchschnittlich am intensivsten berücksichtigten Delinquenzbereiches der Sexualvergehen einer Grundüberzeugung, die man auf die vermeintliche Autorität des Apostels Paulus zurückführte: „Der Apostel Paulus sagt: ‚Jede unreine Befleckung (*immunda pollutio*) bedeutet zugleich eine Schuld (*iniquitas*) und wird Unzucht (*fornicatio*) genannt‘“, wie es in einem Bußbuch aus dem 9. Jahrhundert wiederhallt⁵⁰. Diese Gleichsetzung scheint im Frühmittelalter geographisch durchaus weit verbreitet gewesen zu sein;

⁴⁸ Klaus Berger, Theologiegeschichte des Urchristentums. Theologie des Neuen Testaments, Tübingen 1994, 81.

⁴⁹ Dorothea Wendebourg, Die alttestamentlichen Reinheitsgesetze in der frühen Kirche, in: ZKG 95 (1984) 149–170 weist darauf hin, dass die Sexualtabus im Unterschied zu den Liturgie- und Speisetabus bereits auf eine zumindest dünne altkirchliche Tradition zurückblicken können.

⁵⁰ Paenitentiale Pseudo-Theodori 13,1, ed. Wasserschleben (wie Anm. 40) 598: *Paulus itaque Apostolus dicit: (...) omnis enim immunda pollutio iniquitas est, et fornicatio dicitur.*

unter anderem findet sie sich in den Sentenzen des Isidor von Sevilla (+ 633), im Werk Pirmins (+ 753), in den Aufzeichnungen des Thomas von Froidmont oder im Rahmen der Predigtlehre des Alanus ab Insulis (+ 1202)⁵¹. Die Einzelanalyse der in der zitierten Bestimmung aufgegriffenen und einander gleichgestellten Termini fördert eine im Unterschied zum Neuen Testament vorherrschende kultische Konnotation der Begriffe klar zu Tage: Der Terminus *pollutio* dient im alttestamentlichen Heiligkeitsetzgesetz als Schlüsselterminus zur Beschreibung der kultischen Unreinheit (Lev 18,24.25.27.30), wohingegen er im Neuen Testament aufgrund der hier omnipräsenten Bedeutung der ethischen Reinheit folgenlos ist. Dass der in dem Bußbuch-Zitat angeführte Terminus *fornicatio* entgegen der neustamentlich maßgeblichen ethischen Konnotation (Gal 5,19) gleichfalls im Sinne der kultischen Unreinheit verstanden wird, leitet sich vor allem von der in manchem Bußbuch rezierten neustamentlichen Jakobusklausel (Apg 15,20.29; 21,25) her; diese verlangte den Heidenchristen als Konzession an die Judenchristen das Verbot von Götzenopfern, von Blut und Ersticktem sowie schließlich von jeder Unzucht (*fornicatio*) ab. Obwohl das Neue Testament die *fornicatio* mit der Ausnahme der Jakobusklausel stets im Sinne der ethischen Reinheit versteht, rekuriert nicht allein das oben angeführte Paenitentiale Pseudo-Theodori ‚zielsicher‘ auf das neustamentlich-singuläre Verständnis der *fornicatio*. So gesehen führte die um der Einheit der Christen willen von Paulus auf dem Apostelkonzil übernommene Konzession der Heidenchristen an die Judenchristen, die man rückblickend tatsächlich als eine „theologische Positionsverschiebung ersten Ranges“ betrachten muss⁵², noch nicht eigentlich in der Alten Kirche zu einer spürbar-praktischen Einschränkung des Evangeliums Jesu Christi, sondern vielmehr erst in (früh-)mittelalterlicher Zeit. Kultischer Hintergrund ist auch für den im Neuen Testament ethisch verstandenen Terminus *iniquitas* zu konstatieren; im Neuen Testament noch Kernelement einer Intentionsethik, rekurierte man im Frühmittelalter auf die ältere Bedeutung von *iniquitas*, wie sie in Lev 19,8 oder Lev 17,6 in der hebräischen Wurzel ‚awon‘ zum Tragen kommt: ‚awon‘, ein im Dienste der kultischen Reinheit stehender Terminus⁵³, dessen Urgehalt durch die Gleichsetzung mit *pollutio* und *immunditia* nachhaltig unterstrichen wird. – Mehr noch konnten sowohl das Nomen *fornicatio* als auch der Terminus *pollutio* jeweils sowohl zur Bezeichnung von sexuellen Klein- als auch von Kapitaldelikten herangezogen werden: Unter der Rubrik *fornicatio* können sowohl die bekannten *crimina capitalia* als auch Tatbestände wie Masturbation oder nächtliche Ejakulation

⁵¹ Isidor von Sevilla, *Sententiae* II 39,19, ed. Jean-Paul Migne, PL 83, Paris 1888, 642C; Pirmin, *Scarapsus* 14, ed. Ursmar Engelmänn, *Der heilige Pirmin und sein Pastoralbüchlein*, Sigmaringen ²1976, 38; Thomas von Froidmont, *Liber de modo bene vivendi* 23,66, ed. Jean-Paul Migne, PL 184, Paris 1887, 1241A; Alanus ab Insulis, *Summa de arte praedicatoria* 5, ed. Jean-Paul Migne, PL 210, Paris 1885, 121D.

⁵² August Strobel, *Das Aposteldekret als Folge des antiochenischen Streites*, in: Paul-Gerhard Müller/Werner Stenger (Hrg.), *Kontinuität und Einheit*. FS Franz Mussner, Freiburg/Basel/Wien 1981, 81–104, hier 102.

⁵³ K. Koch, *Art. awon*, in: *ThWAT* 5 (1986) 1160–1177, hier 1174.

zur Sprache kommen⁵⁴. Umgekehrt findet man in manchem Bußbuch als *pollutio* sowohl die freiwillige und unfreiwillige Ejakulation bezeichnet, aber auch z. B. den Geschlechtsverkehr mit einer *ancilla Dei* oder das sexuelle Zusammengehen eines Ehemannes mit einer fremden Ehefrau⁵⁵. Die nicht zuletzt durch Bußbücher popularisierte Bezeichnung von Kapitaldelikten als *pollutio* war übrigens von derartiger Prägekraft, dass noch einer lehramtlichen Entscheidung aus dem Jahre 1665 zufolge diejenigen, die Geschlechtsverkehr unter Männern oder mit Tieren gehabt hätten, in der Beichte nichts Anderes sagen sollten, als dass sie sich eine *pollutio* verschafft hätten (*se procurasse pollutionem*)⁵⁶!

Angesichts der aufgezeigten Prämissen im Umgang mit der menschlichen Sexualität, wie sie auch in zahlreiche Bußbücher eingegangen sind, galt als Ideal ein Leben ohne Sexualität, genauerhin eine von Sexualität unkorrummierte Lebensweise; allein wer derart unirdisch, gewissermaßen ‚weltabgehoben‘ lebte, durfte für sich in Anspruch nehmen, die himmlisch-irdische Harmonie in optimaler Weise geachtet und das Äußerste zur eigenen Heilssicherung getan zu haben. Aus der Perspektive einer anderen Metapher lebte ein solcher Mensch auf Erden die *vita angelica*, in dessen Dienst sich die christlichen Zönobiten schon seit dem 4. Jahrhundert gestellt hatten⁵⁷. Die Heilsamkeit dieser kultisch reinen Lebensweise konnte noch dadurch verstärkt werden, dass der Mensch zum einen ‚sicherheitshalber‘ möglichst wenig Nahrung zu sich nahm, jedenfalls keine blutdurchtränkte; zum anderen optimierte er seine Aussichten auf das Heil durch die mit der *vita angelica* eng verbundene Ausübung von Liturgie und Gebet, so dass er dem Heiligen an heiligen Orten und während heiliger Zeiten ungeteilt und unbeeinflusst von profanen Störungen oblag⁵⁸. Jede Abweichung von diesem Ideal galt als defizitär, wie auch die frühmittelalterliche Auffassung der ehelichen Lebensweise als *peccatum* oder die Auffassung des Verlusts der Jungfräulichkeit als *corruptio* in einigen Bußbüchern explizit belegen⁵⁹.

Ein Bußbuch aus dem 7. Jahrhundert verdeutlicht anhand der ‚Sicherheitsriten‘, die für den Übergang von der sexuell noch unberührten Lebensweise zur ehelichen Gemeinschaft vorgesehen sind, das Ausmaß der mit der Ehe gegebenen Gefährdung und Verunreinigung für die Betroffenen: „Im Blick auf ihr erstes Beilager/ihre erste Hochzeit muss der Priester eine Messe halten und beide segnen. Danach halten sie sich für 30 Tage von der Kirche fern. Im

⁵⁴ Z. B. Paenitentiale Cummeani 2,1–33 unter der Überschrift De fornicatione, ed. Bieler (wie Anm. 20) 112–116.

⁵⁵ Z. B. Paenitentiale Cummeani 2,25, ed. Bieler (wie Anm. 20) 116; Paenitentiale mixtum Bedae Egberti 1,1, ed. Schmitz II (wie Anm. 23) 685.

⁵⁶ 28 Sätze, verurteilt in den Dekreten des Heiligen Offiziums vom 24. September 1665, ed. Heinrich Denzinger/Peter Hünermann, Enchiridion symbolarum, Freiburg/Basel/Wien ³⁷1991, 623, Nr. 24: *Mollities, sodomia et bestialitas sunt peccata eiusdem speciei infimae; ideoque sufficit dicere in confessione, se procurasse pollutionem.*

⁵⁷ Karl Suso Frank, ΑΓΓΕΛΙΚΟΣ ΒΙΟΣ. Begriffsanalytische und begriffsgeschichtliche Untersuchung zum ‚engelgleichen Leben‘ im frühen Mönchtum, Münster i. W. 1964.

⁵⁸ Lutterbach, Sexualität im Mittelalter (wie Anm. 23) 108–114.

⁵⁹ Lutterbach, Sexualität im Mittelalter (wie Anm. 23) 106–108.

Anschluss büßen sie weitere 40 Tage, indem sie sich dem Gebet widmen, bevor sie dann ihre Gaben für die Eucharistie bringen und kommunizieren.“⁶⁰ Einem Bußbuch aus dem 10. Jahrhundert zufolge gilt unter Berufung auf die heiligen Bücher, dass die Eheleute drei Tage und drei Nächte ihre *castitas* hüten, nachdem der gläubige Mann seine rechtmäßige Frau (*legitima uxor*) zum ersten Mal nach Hause geführt hat. Am dritten Tag müssen die beiden wegen ihres Segens – offensichtlich in der Kirche – anwesend sein und die Eucharistie empfangen. Alsdann, so fährt das Bußbuch fort, dürfen die beiden ihr Ehebündnis vor Gott und der Welt vollziehen (*coniugium tenere*), wenn sie es für nötig (*necesse*) erachten⁶¹. Der ohnehin polluierende Effekt des erstmaligen Vollzugs der Ehe wächst schließlich geradezu ins Unermessliche, wenn die beiden damit zugleich Sexualität als Blutsverwandte praktizieren; in dieser kultischen Begründung wurzelt zugleich der beispiellose Aufschwung kirchlicher Inzest-Gesetzgebung ab dem Beginn des 6. Jahrhunderts, der sich besonders im 8. Jahrhundert in beinahe allen Bußbüchern niedergeschlagen hat⁶².

4. Die gesellschaftsprägenden Folgen der Bußbücher als Trägermedien von Einfachreligiosität

Das neuartige Ergebnis unserer religionsgeschichtlich angelegten Untersuchung besteht darin, dass es – trotz aller regional und zeitlich gebotenen Differenzierungen – vor den Bußbüchern keine christliche Literargattung gab, die in vergleichbarer Weise als Trägermedium von Einfachreligiosität gelten darf. Genauerhin impliziert diese Aussage wichtige Hinweise auf die Ausrichtung der frühmittelalterlichen Ethik, wie sie besonders anhand von Paenitentiaien greifbar wird; denn die oben anhand terminologischer Umwertungen beispielhaft aufgezeigte Abkehr vom Paradigma der ethischen Reinheit zugunsten des kultischen Reinheitsverdikts bedeutete, dass im Kontext der frühmittelalterlichen Einfachgesellschaft zwar die ursprünglicheren kultischen Logiken maßgeblich waren, aber mittels deren Befolgung die neutestamentlichen Forderungen dennoch erfüllt wurden. Einige Beispiele: Das Neue Testament lehnt den Ehebruch ab, weil er gegen das Gebot der Gottes- und Nächstenliebe gerichtet ist. Dagegen galt der Ehebruch gemäß der kultisch-frühmittelalterlichen Vorstellung als obsolet, weil er eine weitere Befleckung des bereits durch den ersten ehelichen Vollzug zwangsläufig befleckten „einen Fleisches“ der Eheleute nach sich zieht⁶³. Mit anderen

⁶⁰ Canones Gregorii 62, ed. P. W. Finsterwalder, Die „Canones Theodori Cantuariensis“ und ihre Überlieferungsformen, Weimar 1929, 259.

⁶¹ Paenitentiale Pseudo-Egberti 21, ed. Wasserschleben (wie Anm. 40) 327.

⁶² Zur frühmittelalterlichen Inzestgesetzgebung s. grundlegend Paul Mikat, Die Inzestgesetzgebung der merowingisch-fränkischen Konzilien. 511–626/627, Paderborn 1994 (Lit.); zu den kultischen Prämissen der Inzest-Gesetzgebung s. Lutterbach, Sexualität im Mittelalter (wie Anm. 23) 166–195.

⁶³ Lutterbach, Sexualität im Mittelalter (wie Anm. 23) 139.

Worten: Im Horizont der frühmittelalterlichen Einfachgesellschaft gelangte man weithin erst über den Umweg der Befolgung kultischer Plausibilitäten zu einer Einhaltung des neutestamentlichen Unzuchtsverbotes. In gleicher Weise ist exemplarisch hinzuweisen auf die in zahlreichen Bußbüchern geahndeten Verletzungs- und Tötungsdelikte, besonders auf die Verbote der Kindstötung sowie der Abtreibung⁶⁴. Nachdem die Christen die Norm des Kinderschutzes als Ausdruck der Gottes- und Nächstenliebe ein erstes Mal in der griechisch-römischen Welt eingepflanzt hatten, weil dort entsprechende Regelungen unbekannt waren, sahen sie sich im Frühmittelalter den heidnischen Germanenvölkern gegenüber, unter denen der Kinderschutz gleichfalls ohne Tradition war⁶⁵. Offenbar spielte das Verdikt der kultischen Reinheit auch bei dieser neuerlichen Durchsetzung des Kinderschutzes eine prägende Rolle. Immerhin heißt es in einem fränkischen Bußbuch aus dem 8. Jahrhundert exemplarisch, dass Gott nichts so sehr suche wie das durch Tötung verloren gegangene Blut eines Menschen, eben weil der Mensch nach dem Bilde Gottes geschaffen sei: „So nämlich spricht der Herr zu dem hochheiligen Noah: ‚Ich erforsche euer Blut und ziehe Nachricht ein von euren Seelen (...) (Gen 9,5).‘ Wenn Gott schon gesagt hat, die Gewalttätigkeit der Tiere zu erforschen, denen er das Gesetz nicht auferlegt hat, weil die Tiere keinen Verstand haben, um wie viel mehr erkundigt er sich nach dem Blut für die von einem Menschen begangene Gewalttätigkeit, dem er den Auftrag gegeben hat: ‚Du sollst nicht töten (Ex 20,13).‘“⁶⁶ So deutet Entscheidendes darauf hin, dass die ‚Bluthaftung‘ als Ausdruck des kultischen Reinheitsverdikts auch im Falle des Kinderschutzes maßgeblich war und man wiederum über diesen ‚Umweg‘ zugleich dem neutestamentlichen Gebot der Gottes- und Nächstenliebe Geltung verschaffte. Es verdient Beachtung, dass nicht das weltliche Recht, sondern die kirchlichen (Rechts-)Quellen, allen voran die Bußbücher, die Durchsetzung dieser Normen einschärften⁶⁷.

5. Ausblick: „Gezählte Frömmigkeit“ als Medium der Interiorisierung

Viele Bußbücher deuten darauf hin, dass der Priester die bisweilen sogar mit Blick auf den Beichtenden in Frageform formulierten Vergehen samt den dazugehörigen Tarifbußen seinem Gegenüber vorgetragen hat, um den Beichtenden auf diese Weise zu einem – gemessen an dem jeweils vorliegenden

⁶⁴ Lutterbach, *Sexualität im Mittelalter* (wie Anm. 23) 198–208.

⁶⁵ Hubertus Lutterbach, *Gotteskindschaft. Kultur- und Sozialgeschichte eines christlichen Ideals*, Freiburg/Basel/Wien 2003, 172–191.

⁶⁶ *Paenitentiale Oxoniense II 6*, ed. Raymund Kottje, *Paenitentia minora Franciae et Italiae saeculi VIII-IX*, Turnholt 1994, 192.

⁶⁷ Hubertus Lutterbach, *Der zivilisationsgeschichtliche Beitrag der frühmittelalterlichen Bußbücher zum christlichen Kinderschutz*, in: HJ 123 (2003) 3–25; Heinz Wilhelm Schwarz, *Der Schutz des Kindes im Recht des frühen Mittelalters. Eine Untersuchung (...) anhand von Rechtsquellen des 5. bis 9. Jahrhunderts*, Siegburg 1993, 27; Günter Jeruschek, *Lebensschutz und Lebensbeginn. Kulturgeschichte des Abtreibungsverbots*, Stuttgart 1988, 62–66.

Bußbuch – möglichst umfassenden Sündenbekenntnis anzuleiten⁶⁸. Unter dieser Perspektive könnte man die Bußbücher berechtigt als ‚Urahnen‘ der Fragenkataloge charakterisieren, wie sie später in den Fragestücken des obrigkeitlichen Inquisitionsprozesses im Spätmittelalter und in der frühen Neuzeit wiederkehren sollten; ja, es erscheint plausibel, in der frühmittelalterlichen, mit Hilfe der Paenitentialien vollzogenen Beichte eine Vorläuferin des späteren geistlichen bzw. weltlichen Inquisitionsprozesses zu sehen, der in seiner binnenkirchlichen Ausprägung schließlich bis zu den noch in den 1960er Jahren üblichen ‚Sündenspiegeln‘ reicht. Diese in zahlreichen Bußbüchern überlieferte priesterliche Anleitung zur Gewissenserforschung, mit der sich jedes Gemeindemitglied zumindest idealiter regelmäßig konfrontiert sah, setzte bei den Christen auf die Dauer einen Prozess der Verinnerlichung des Sündenrasters und eine langsam zunehmende Verfeinerung des Gewissens in Gang, die zugleich der neutestamentlichen Intentionsethik neue Verständnisräume eröffneten. So wurde im Frühmittelalter die Beichte ein wichtiger Ort für die erneute Grundlegung des ‚inneren Menschen‘; grundsätzlich sieht sich ein solcher gesamtgesellschaftlicher Prozess der Subjektivierung nämlich auf zivilisatorische Hintergrundbedingungen angewiesen, die im Frühmittelalter vor allem noch die Beichte zu garantieren vermochte: „Besonders wichtig ist in diesem Kontext die Frage, inwiefern das Individuum durch ausdrücklich von den Gruppen inszenierte Prozeduren zur Selbstdarstellung, zum Selbstbekenntnis, zur Offenlegung seines Inneren und zur Aufdeckung seiner Vergangenheit veranlasst wird.“⁶⁹ Mit anderen Worten: Obgleich die Bußbücher in zuvor unbekanntem Maße als Trägermedien von Einfachreligiosität gelten dürfen und als Literargattung den religiösen Umbruch zwischen Alter und frühmittelalterlicher Kirche manifestieren, beförderten nicht zuletzt die von ihnen vertretenen Optionen eine Wiederentdeckung der Subjektivität, wie sie sich im Spätmittelalter wiederum mittels Schriftlichkeit und Zählen artikuliert⁷⁰, allerdings unter anderen Vorzeichen als im Frühmittelalter: „Im Späten Mittelalter sollte das Zählen in der Frömmigkeit seinen Höhepunkt finden, dies allerdings auf ganz unterschiedliche Weise. Was im frühen Mittelalter keimte, wurde nun zur Blüte getrieben und perfektioniert: Eine regelrechte Heilsarithmetik bildete sich aus, umfasste immer weitere Trägergruppen und erhielt durch die zunehmende Bedeutung der Schriftlichkeit ihre wichtigste Absicherung. Gleichzeitig aber mehrte sich eine Kritik am Zählen, die an die Stelle der äußeren Werke [und der Befolgung der kultischen Reinheit] Herzensfrömmigkeit und Tugendschulung zu setzen versuchte. Noch auf den Umgang

⁶⁸ Hubertus Lutterbach, Die Bußordines in den iro-fränkischen Paenitentialien. Schlüssel zur Theologie und Verwendung der mittelalterlichen Bußbücher, in: FMSt 30 (1996) 150–172, hier 162–170.

⁶⁹ Alois Hahn, Identität und Selbstthematisierung, in: Alois Hahn/Volker Kapp (Hrsg.), Selbstthematisierung und Selbstzeugnis. Bekenntnis und Geständnis, Frankfurt 1987, 9–24, hier 11.

⁷⁰ Thomas Lentjes, Die Gewänder der Heiligen. Ein Diskussionsbeitrag zum Verhältnis von Gebet, Bild und Imagination, in: Gottfried Kerscher (Hrsg.), Hagiographie und Kunst. Der Heiligenkult in Schrift, Bild und Architektur, Berlin 1993, 120–151.

mit der Zahl und dem Zählen schlug dies zurück: Gezählt wurde nun auch, um den inneren Menschen auszugestalten.“⁷¹

Anschriften der Mitarbeiter an diesem Heft

Dr. Alexander Bitzel
Welfenstraße 15
76137 Karlsruhe

Dr. phil. Annette Löffler
Blümnerstraße 8
04229 Leipzig

PD Dr. Hubertus Lutterbach
Seminar für Mittlere und
Neue Kirchengeschichte
Johannisstraße 8–10
48143 Münster i. W.

Alexander Ritter M. A.
Am Hemel 4
55124 Mainz

Professor Dr. Knut Schäferdiek
Jahnstraße 38g
53397 Lohmar

Pfr. Dr. theol. Thomas Zippert
Gansau 1
34613 Schwalmstadt

⁷¹ Angenendt u. a., *Gezählte Frömmigkeit* (wie Anm. 11), hier aus dem Abschnitt von Thomas Lentens, III. *Gezählte Frömmigkeit im Spätmittelalter*, 40f.