

Die Bußpraxis in der Regel des hl. Benedikt.

Von Reginhard Spilker OSB, Siegburg (Rhld.).

(Schluß.)

II. Die Exkommunikation.

1. Das Wesen der kirchlichen Exkommunikation und die Strafbestimmungen der hl. Regel.

Nachdem die das Sündenbekenntnis in der Regel des hl. Benedikt betreffenden Fragen behandelt sind, muß jetzt das zweite Hauptelement der paenitentia canonica, die Exkommunikation, untersucht werden.

Etymologisch gesehen besagt Exkommunikation die Aufhebung der *communio*, der Gemeinschaft. Wie jede menschliche Gemeinschaft, die sich zu irgendeinem Zweck zusammengeschlossen hat, für sich das Recht in Anspruch nimmt, unwürdige Mitglieder oder Mitglieder, die sich der Erreichung des Zieles der betreffenden Gemeinschaft hindernd in den Weg stellen, aus der Gemeinschaft auszuschließen, so muß auch die Kirche dieses Recht für sich in Anspruch nehmen; ja, das Exkommunikationsrecht der Kirche ist, wie Kober sagt, „die Grundbedingung ihres ferneren Fortbestandes, das einzige Mittel, ihre Ehre und Würde zu wahren, und vielleicht noch der einzige Weg, die Ausgeschlossenen zur Besinnung zu bringen und zu ihren Pflichten zurückzuführen“¹. Hat somit die Kirche schon ein natürliches Recht, Unwürdige aus ihrer Gemeinschaft auszuschließen, so hat ihr außerdem Christus selber ausdrücklich dieses Recht zugestanden². Wenn bei einem Streitfall oder einem Vergehen des Mitbruders die Ermahnung unter vier Augen oder unter Zuziehung eines zweiten und dritten nichts nützt, „sage es der Kirche. Wenn er aber auch die Kirche nicht hört, sei er dir wie der Heide und Zöllner“, d. h. die Vorsteher der Kirche sollen ihn als einen Unverbesserlichen aus der kirchlichen Gemeinschaft ausschließen; er soll den Heiden und Zöllnern, die nicht zur Kirche gehören, gleichgeachtet werden³. Dieses Ausschließungsurteil gilt nicht

¹ Kober F., *Der Kirchenbann*. Tübingen 1863, 2.

² Mt. 18, 15ff.

³ Daß diese Auslegung von Mt. 18, 15ff. die einfachste und natürlichste Deutung der Worte Christi ist, hat Kober überzeugend nachgewiesen a. a. O. S. 9ff.

nur hier auf Erden, sondern es greift auch nach dem bekannten Wort vom Binden und Lösen über die irdische Sphäre hinaus. Hier liegt also der wesentliche Unterschied zwischen dem Ausschluß aus der kirchlichen Gemeinschaft und dem Ausschluß aus einer sonstigen Gemeinschaft, da letzterer seine Wirkungen nur auf die leiblich-irdische Sphäre ausübt.

In der Ausschließung des Blutschänders aus der Gemeinde von Korinth⁴ haben wir ein klassisches Beispiel, wie in den Urgemeinden die Exkommunikation gehandhabt wurde, zugleich auch ein Zeugnis über das Wesen und die Wirkung der Exkommunikation, denn der hl. Paulus bezeichnet sie als ein *tradere satanae in interitum carnis, ut spiritus salvus sit in die Domini nostri Jesu Christi*.

Neben dem *tradere satanae*, dessen Bedeutung später behandelt werden soll, wird die Exkommunikation in der kirchlichen Überlieferung öfters mit der Vertreibung aus dem Paradies verglichen. So heißt es z. B. beim hl. Augustinus:

„*Alienandus inde utique fuerat (Adam), vel iam moriturus vel etiam tanquam excommunicatus: sicut enim in hoc paradiso, id est ecclesia, solent a sacramentis altaris visibilibus homines disciplina ecclesiastica removeri*“⁵.

Ähnlich schreibt der hl. Hieronymus:

„*Cum scientiam Dei reliquerint, frustra, truncato capite fidei, cetera membra habere se iactant; praevaricati enim sunt pactum Dei in ecclesia, sicut Adam praevaricatus est in paradiso; et imitatores se antiqui parentis ostendunt, ut quomodo ille de paradiso, sic et isti eiciantur de ecclesia*“⁶.

Wie unsere Stammeltern, durch die Sünde ausgestoßen aus dem Paradies, in dem sie glücklich und wohlbehütet unter Gottes Schutz lebten, die mit Dornen und Disteln bewachsene Erde bewohnen mußten, wo sie den Anfechtungen des Bösen schutzlos überliefert waren, so wird der Sünder aus dem neuen Paradies, der Kirche, ausgestoßen und ist hilflos der Macht des Bösen überantwortet. Ja, wenn der exkommunizierte Sünder sich nicht bessert, sondern in seiner Unbußfertigkeit verharrt, dann wird die Exkommunikation selbst zu einem Vorbild des kommenden Gerichtes, wie Tertullian sagt:

„*Summum futuri iudicii praeiudicium est, si quis ita deliquerit, ut a communione orationis et conventus et omnis sancti commercii relegetur*“⁷.

Am besten aber ist, wie schon gesagt, das Wesen und die Wirkung der Exkommunikation in dem oben zitierten Text des hl. Paulus vom „*tradere satanae*“ bezeichnet. Diesem Ausspruch des hl. Paulus liegt der Gedanke von den zwei Reichen zugrunde, die miteinander um die Herrschaft ringen, das Reich Gottes und das Reich des Satans. Innerhalb der Kirche herrscht

⁴ I. Kor. 5, 1 ff.

⁵ *De gen. ad litt.* 11, 40. CSEL 28 (III, 1), 375, 9—12.

⁶ *Comment. in Osee* II, 6, 6—7. P. L. 25, 870.

⁷ *Apologet.* c. 39. P. L. 1, 469.

Christus, ist das Reich Gottes, außerhalb der Kirche herrscht Satan. Wer aus der Kirche ausgeschlossen wird, verfällt damit dem Satan und seiner Herrschaft, ist seinen Nachstellungen und Anfeindungen überliefert. So zitiert das *Decretum Gratiani* einen pseudoaugustinischen Text:

„Omnis christianus, qui a sacerdotibus excommunicatur, satanae traditur: quomodo? scilicet, quia extra ecclesiam diabolus est sicut in ecclesia Christus: ac per hoc quasi diabolo traditur, qui ab ecclesiastica communione removetur“⁸.

Denselben Gedanken finden wir in den *Constitutiones Apost.* wieder: „*Τῷ γὰρ ἐκβληθέντι τῆς ἐκκλησίας εὐθὺς προσπελάουσιν οἱ λυμεῶνες λόκοι καὶ ὡς ἄρνα βορὰν ἡγοῦνται, κέρδος ἴδιον ἡγούμενοι τὴν ἐκείνου ἀπόλειαν· καὶ γὰρ ὁ τούτων πατήρ διάβολος ἀνδρωποκτόνος ἐστίν*“⁹. Vielleicht hat auf den Begriff: tradere satanae die bei den Römern bestehende Sitte, aus der menschlichen Gesellschaft auszustoßende Verbrecher den Göttern der Unterwelt zu weihen, in etwa einen Einfluß ausgeübt. So schreibt Dionysius von Halicarnass: „*ἐν ἔθει γὰρ Ῥωμαίοις, δσους ἐβούλοντο νηπιονὶ τεθνάναι, τὰ τούτων σώματα θεῶν ὀρωδή- τινι, μάλιστα δὲ τοῖς καταχθονίοις κατονομάζειν*“¹⁰. Falls diese Sitte auf die Vorstellung des hl. Paulus vom tradere satanae einen Einfluß ausgeübt hat, dürfen wir trotzdem die grundlegende Verschiedenheit zwischen dem diris devovere und tradere satanae nicht übersehen, denn das diris devovere war ein endgültiges Vernichtungsurteil, während das tradere satanae ein Mittel zur Besserung und Rettung des Ausgeschlossenen ist. Das tradere satanae geschieht zwar in interitum carnis, ist eine interfectio¹¹, die aber nur zu dem Zweck geschieht, ut spiritus salvus sit in die Domini. Ähnlich spricht der hl. Paulus auch von Hymenäus und Alexander, „quos tradidi satanae, ut discant non blasphemare“¹². Darum ist die Strafe der Exkommunikation, die Ausschließung eines Unwürdigen aus der Kirche und aus der Lebensgemeinschaft der übrigen Gläubigen¹³ nicht als eine poena vindicativa, sondern als eine poena medicinalis zu werten¹⁴. Der Ausgeschlossene soll durch die Exkommunikation zur Besinnung, zur Erkenntnis seiner Schuld kommen, die Exkommunikation soll ihm zur Lehre dienen, wie Johannes Chrysosthomus ausdrücklich sagt: „*Καὶ οὐκ εἶπεν, ἐκδοῦναι τὸν τοιοῦτον τῷ σατανᾷ, ἀλλὰ παραδοῦναι, ἀνολύων αὐτῷ τῆς μετανοίας τὰς θύρας καὶ ὡσπερ παιδαγωγῶ τὸν τοιοῦτον παραδιδούς*“¹⁵.

⁸ c. 32 C. XI qu. 3.

⁹ *Const. Apost.* II, 21, 3. ed. Funk I, 79, 5ff.

¹⁰ *Antiquit. Romanorum* II, 10. ed. Kiesling 1860 I, 129, 12—15.

¹¹ Augustinus, *Quaest. in Heptat.* 5, 39. CSEL 28 (III, 2), 399, 5—6.

¹² I. Tim. 1, 20.

¹³ I. Kor. 5, 11.

¹⁴ vgl. II. Kor. 2, 6ff. die Wiederaufnahme des Blutschänders.

¹⁵ Hom. XV in I. Epist. ad Cor. P. G. 61, 123.

Ähnlich urteilt, gestützt auf Texte des hl. Augustinus, Hofmann: „Sie (die Exkommunikation) ist vielmehr ein Mittel der Kirchendisziplin, das tiefgreifendste von allen, das den von ihr Betroffenen bessern und die von dem excommunicandus gefährdeten Gläubigen schützen soll; ihr letzter Grund ist nicht das iudicium, das Bestrafen, sondern die caritas, die bessern will: Non ad eradicandum fit, sed ad corrigendum (c. ep. Parm. 3, 2, 13); neque enim ferrum est inimici vulnerantis, sed medici sanantis (c. lit. Pet. 3, 4, 5); sie ist nur eine andere Form der Liebe als die Güte: Aliud est caritas severitatis, aliud caritas mansuetudinis (c. ep. Parm. 3, 1, 3; in ps. 54, 9; in ep. Jo. tr. 7, 11)¹⁶.“ Vor Augustinus schreibt schon der hl. Ambrosius:

„Nam et sequestrari oportet graviter lapsum, ne modicum fermentum totam massam corrumpat, et expurgandum est vetus fermentum . . . Et bene dixit expurgandum, non prociendum; quod enim expurgatur, non totum indicatur inutile¹⁷.“

Selbst in den Rechtsbestimmungen des *Corpus Juris* heißt es: „Qui enim excommunicatur, ad hoc excommunicatur, ut spiritus eius salvus fiat in die Domini. Disciplina enim est excommunicatio, et non eradicatio¹⁸.“ Der Sünder wird aus der kirchlichen Gemeinschaft ausgeschlossen, um ihn der Gemeinschaft wieder würdig zu machen. Darum ist er auch nicht ausgeschlossen von der brüderlichen Liebe, die sich besonders im Gebet für den Ausgeschlossenen betätigt: „Non tamen ab eo fraternam separat caritatem, quem de fraterna congregatione praecipit separari¹⁹.“

Weil die Exkommunikation den Ausschluß aus der Kirche bedeutet, ist sie die schlimmste Strafe, die einen Getauften treffen kann, denn die Kirche ist der Leib Christi. Ihr Lebensprinzip ist der hl. Geist, der dem Menschen die ganze Fülle der Erlösungsgnaden mitteilt. Auch die Vergebung der Sünden hängt von der Zugehörigkeit zur Kirche ab, denn „ecclesiae caritas, quae per Spiritum Sanctum diffunditur in cordibus nostris, participum suorum peccata dimittit: eorum autem, qui non sunt eius participes, tenet²⁰.“ Wer ausgeschlossen ist von der Kirche, ist damit ausgeschlossen aus der Gemeinschaft mit Christus und verliert allen Anspruch auf das Heil. Darum sagt der hl. Augustinus:

„Nihil sic debet formidare christianus quam separari a corpore Christi. Si enim separatur a corpore Christi, non est membrum eius: si non est membrum eius, non vegetatur spiritu eius: Quisquis autem, inquit Apostolus, spi-

¹⁶ Hofmann Fritz, *Der Kirchenbegriff des hl. Augustinus in seinen Grundlagen und in seiner Entwicklung*. München 1933, 251.

¹⁷ *De paen.* I, 15, 79. P. L. 16, 510.

¹⁸ c. 37 C. 24 qu. 3.

¹⁹ S. Augustinus, *c. ep. Parm.* 3, 1, 3. CSEL 51 (VII, 1), 102, 4–5.

²⁰ S. Aug., *In Jo. tr.* 121, 4. P. L. 35, 1958.

ritum Christi non habet, hic non est eius²¹.“ Ähnlich sagt er: Excommunicatio est „damnatio, qua poena in ecclesia nulla maior est²²“ oder: „Illud enim quod ait: Si nec ecclesiam audierit, sit tibi tanquam ethnicus et publicanus, gravius est quam si gladio feriretur, si flammis absumeretur, si feris subrigeretur. Nam ibi quoque subiunxit: Amen dico vobis, quae ligaveritis super terram, erunt ligata et in caelis: ut intelligeretur, quam gravius sit punitus, qui velut relictus est impunitus²³.“

Der Grund, warum die Kirche eine so schwere Strafe wie die Exkommunikation in Anwendung bringt, ist zunächst einmal das Heil des Sünders, denn die Exkommunikation ist, wie wir oben sahen, eine poena medicinalis. Neben der Rettung des Sünders hat die Kirche aber auch ihre eigene Ehre und das Heil ihrer übrigen Kinder vor Augen. Die Ehre und das Ansehen der Kirche ständen auf dem Spiele, wenn sie größere Vergehen und Verstöße straflos hingehen ließe. So schreibt z. B. der hl. Cyprian dem Bischof Eukratius wegen der Ausschließung eines Schauspielers aus der Kirche:

„Quod puto ego nec maiestati divinae nec evangelicae disciplinae congruere, ut pudor et honor ecclesiae tam turpi et infami contagione foedetur²⁴.“

Natürlich darf dieses Exkommunikationsmotiv nicht überbetont werden, sonst gelangen wir zur extremen Haltung der Donatisten, die die sanctitas der Kirche als moralische Heiligkeit auffaßten und deshalb den Ausschluß des Sünders aus der Kirche für absolut notwendig hielten, da sonst der Bestand der „sancta“ ecclesia gefährdet sei. Der dritte Gedanke, der die Kirche bei ihrer Exkommunikationspraxis leitet, ist das Wohl ihrer Gläubigen. Die Schuldigen müssen aus der Gemeinschaft der übrigen ausgeschlossen werden nach der Mahnung des Apostels: Auferte malum ex vobis²⁵, damit eine Ansteckung der anderen vermieden werde und ihr schlechtes Beispiel keine Nachahmer finde. Der hl. Cyprian schreibt:

„Quod si obstinate perseverant (i. e. virgines lapsae) nec se ab invicem separant, sciunt se cum hac sua impudica obstinatione numquam a nobis admitti in ecclesiam posse, ne exemplum ceteris ad ruinam delictis suis facere incipiant²⁶.“

Ebenso sagt der hl. Augustinus:

„Pastoralis tamen necessitas habet, ne per plures serpent dira contagia, separare ab ovibus sanis morbidam: ab illo, cui nihil est impossibile, ipsa forsans separatione sanandam²⁷.“

²¹ Ebenda tr. 27, 6. P. L. 35, 16—18.

²² *De corr. et gr.* 15, 46. P. L. 44, 944.

²³ *c. advers. leg. et proph.* 1, 17, 36. P. L. 42, 623.

²⁴ *Epist. II.* CSEL 3 (II), 467, 18—468, 2.

²⁵ I. Kor. 5, 13.

²⁶ *Epist. IV.* 4. CSEL 3 (II), 476, 9—12.

²⁷ *De corr. et gr.* 15, 46. P. L. 44, 944; vgl. c. 16 C. 24 qu. 3: „Resecandae sunt putridae carnes et scabiosa ovis a caulis repellenda: ne tota domus, massa, corpus et pecora ardeant, corrumpantur, putrescant, intereant. Arius in Alexandria una scintilla fuit, sed quia non statim oppressa est, totum orbem eius flamma populata est.“

Von dieser Exkommunikation, die als Zensur gegen solche, die sich grober Verfehlungen schuldig gemacht haben oder gegen hartnäckige Sünder, die die Kirchenbuße nicht übernehmen wollten, in Anwendung kam, muß die Exkommunikation unterschieden werden, die bei der *paenitentia canonica* über die Büsser verhängt wurde. Daß wir diese beiden Exkommunikationen zu unterscheiden haben, geht klar aus einigen Texten des hl. Augustinus hervor: „Aut excommunicando punitur illa simulatio aut paenitendo sanatur²⁸.“ Hier stehen also Exkommunikation als Zensur und die Kirchenbuße gegenüber. In *de fide et operibus* heißt es: „Tria mortifera esse non dubitant et excommunicationibus punienda, donec paenitentia humiliore sanentur: impudicitiam, idololatriam, homicidium²⁹.“ Auch hier wieder die Gegenüberstellung der Kirchenbuße und der Exkommunikation. Die Exkommunikation als Zensur sollte die hartnäckigen Sünder zwingen, sich der Kirchenbuße zu unterwerfen. Genau wie diese besagt auch die Exkommunikation bei der *paenitentia canonica* eine Trennung vom Leibe Christi, den Ausschluß aus der inneren Lebensgemeinschaft der Kirche. Diese Trennung vollzieht sich schon im Augenblick der schweren Sünde. Schon Origenes sagt deutlich:

„Peccavit aliquis fidelium; iste, etiamsi nondum abiciatur per episcopi sententiam, iam tamen per ipsum peccatum, quod admisit, eiectus est; et quamvis intret ecclesiam, tamen eiectus est et foris est segregatus a consortio et unanimitate fidelium³⁰.“

Ebenso der hl. Augustinus:

„Solvitur, qui cum columba (i. e. cum ecclesia) fecerit pacem et ligatur, qui cum columba non habet pacem sive aperte foris sit (per episcopi sententiam) sive intus esse videatur³¹.“

Äußerlich vollzogen wurde die Trennung vom Leibe Christi durch die Verweisung des Sünders aus dem Stand der Gläubigen in den Stand der Büsser. In der Auffassung der alten Kirche war bei Übernahme der Kirchenbuße diese Trennung notwendig, denn, so schreibt Teetaert: Dans la primitive église „la pénitence était basée sur le principe que le chrétien, qui au Baptême avait fait profession de croire à l'Évangile et d'en observer les préceptes, ne pouvait manquer gravement à sa promesse sans une véritable trahison et sans perdre sa place dans la société chrétienne³².“ Die Exkommunikation gehört, wie alle Autoren,

²⁸ *De bapt. c. Don. 7, 53, 101. P. L. 43, 242.*

²⁹ *De fide et op. 19, 34. P. L. 40, 220.*

³⁰ *Hom. in Lev. 14, 2. P. G. 12, 553.*

³¹ *De bapt. c. Don. 3, 18, 23. CSEL 51 (VII, 1), 216.*

³² Teetaert Amédée, *La confession aux laïques. Wetteren 1926, 2*; vgl. Origenes, *C. Celsum* 3, 51. P. G. 11, 988: „Ea est agendi ratio in eos, qui peccant et maxime qui libidini se dedunt, ut illos a suo coetu prohibeant . . . Illi ut perditos et Deo mortuos lugent eos, qui libidine aut quovis alio crimine defecti sunt; et quasi e mortuis excitatos ducunt, si eam morum mutationem fecerint, cuius ratio haberi debeat.“

die die Bußfragen des christlichen Altertums behandelt haben, übereinstimmend feststellen, wesentlich zur *paenitentia canonica*. Teetaert faßt diese Tatsache zusammen in dem Satz: „La discipline pénitentielle des premiers siècles était basée sur l'exclusion, pour cause d'indignité, des fidèles qui avaient manqué gravement aux promesses de leur Baptême³³.“ Die Exkommunikation muß also bei der *paenitentia canonica* als *modus proprius satisfactionis* betrachtet werden.

Weil die innere Lebensgemeinschaft mit Christus ihren sinnfälligen Ausdruck im Empfang der hl. Eucharistie, der *communio* im engen Sinne, findet, ist der Exkommunizierte vom Empfang der hl. Eucharistie ausgeschlossen. Die Dauer dieses Ausschlusses von der hl. Eucharistie wird bei der öffentlichen Buße vom Bischof bzw. seinem Stellvertreter festgesetzt³⁴. Poschmann kommt im Lauf seiner Untersuchung über den Begriff der Exkommunikation bei Augustinus zu dem Ergebnis, daß das Wesen der Exkommunikation, soweit sie als integrierender Bestandteil der kirchlichen Buße erscheint, in der *separatio ab Eucharistia*, ab *altari* liege, denn Augustinus brauche die Ausdrücke *excommunicare* und *separare a corpore Christi* geradezu gleichbedeutend. Zum Beweis führt er eine Reihe Augustinustexte an, z. B.:

„Agunt etiam homines *paenitentiam*, si post *baptismum* ita peccaverint, ut *excommunicari* et postea *reconciliari* mereantur (ep. 265, 7); Nolite illa committere, pro quibus necesse est, ut a Christi corpore *separemini* (symb. ad Catech. 15); *separari a pane cotidiano* (sermo 56, 8, 12); *remoti etiam a sacramento altaris* (sermo 352, 3, 8)³⁵.“

Dieselbe Feststellung macht Fritz Hofmann, wenn er sagt: „In nichts tritt darum die Exkommunikation deutlicher zutage als im Ausschluß von der Eucharistie, wie sich auch die Wiederaufnahme eines Büßers in die Kirchengemeinschaft in hervorragender Weise gerade in der Zulassung zur hl. Opfer- und Mahlgemeinschaft mit Christus und seiner Gemeinde bekundet³⁶.“

Dem Begriff der Exkommunikation entgegengesetzt ist der Begriff der *communio*. Diese ist die Frucht der Buße, das Ziel, zu dem die Exkommunikation hinstrebt. Sie wird dem Ausgeschlossenen zuteil in der Rekonkiliation. Die Rekonkiliation besteht wesentlich in der Aufhebung der Exkommunikation, in der Wiedereinsetzung des Exkommunizierten in seine kirchlichen Rechte. Der inneren Wirkung nach besagt die Rekonkiliation vor allem die erneute Eingliederung in den Leib Christi

³³ a. a. O. S. 12.

³⁴ S. Augustinus, *Sermo* 351, 4, 7. P. L. 39, 1543: „per ecclesiasticam disciplinam a sacramento caelestis panis interim *separetur*“.

³⁵ vgl. Poschmann B., Kirchenbuße und *correptio secreta* bei Augustinus. Braunsberg 1923, 7ff.

³⁶ a. a. O. S. 412/13.

und damit die Vergebung der Sünden: „Solvitur, qui cum columba fecerit pacem³⁷“ oder: „Cum reconciliatur ab ecclesia, in caelo solvitur reconciliatus³⁸“ oder: „Ecclesiae caritas, quae per Spiritum Sanctum diffunditur in cordibus nostris, participum suorum peccata dimittit³⁹.“

Somit ist das Wesen der kirchlichen Exkommunikation kurz gekennzeichnet. Es fragt sich jetzt, ob die Exkommunikation, von der der hl. Benedikt in mehreren Kapiteln der hl. Regel handelt, identisch ist mit der kirchlichen Exkommunikation oder ob sie nur eine rein disziplinäre Maßregel darstellt.

Der hl. Benedikt handelt sehr ausführlich über die Exkommunikation, und zwar von Kapitel 23—28. Kurz zusammengefaßt ist der Inhalt dieser Kapitel folgender: Die Exkommunikation soll erst verhängt werden, wenn der fehlende Bruder trotz zweimaliger geheimer und einmaliger öffentlicher Ermahnung sich nicht bessert. Auch dann soll die Exkommunikation nur über diejenigen Brüder verhängt werden, die begreifen können „qualis poena sit⁴⁰“. Die anderen sollen körperlich gezüchtigt werden.

Der hl. Benedikt kennt zwei Arten der Exkommunikation. Die erste Art besteht in der *privatio* „a mensae participatione“. Diese Exkommunikation behandelt der hl. Benedikt im 24. Kapitel der hl. Regel:

„Privati autem a mensae consortio ista erit ratio: ut in oratorio psalmum aut antiphonam non inponat, neque lectionem recitet, usque ad satisfactionem. Refectionem autem cibi post fratrum refectionem solus accipiat; ut si verbi gratia fratres reficiunt sexta hora, ille frater nona; si fratres nona, ille vespera: usquedum satisfactione congrua veniam consequatur⁴¹.“

Diese Exkommunikation kommt dann in Frage, „si quis tamen frater in levioribus culpis invenitur⁴²“.

Die zweite Art der Exkommunikation besteht in der *suspensio* „a mensa simul ab oratorio⁴³“ und muß dann verhängt werden, wenn ein Bruder „gravioris culpa noxa tenetur⁴⁴“. Bei dieser Exkommunikation ist jedwede äußere Lebensgemeinschaft mit dem exkommunizierten Bruder aufgehoben:

„Nullus ei fratrum in nullo iungatur consortio, nec in conloquio . . . Cibi autem refectionem solus percipiat, mensura vel hora qua praeviderit abbas ei competere: nec a quoquam benedicatur transeunte, nec cibus qui ei datur⁴⁵.“

³⁷ S. Augustinus, *De bapt.* c. Don. 3, 18, 23. CSEL 51 (VII, 1), 216.

³⁸ *In Jo. tr.* 50, 12. P. L. 35, 1763.

³⁹ *In Jo. tr.* 121, 4. P. L. 35, 1958; vgl. Poschmann in *Zeitschrift f. kath. Theol.* 37 (1913), 250ff. und *ZkTh* 45 (1921), 410ff.

⁴⁰ Kap. 23, 10.

⁴¹ Kap. 24, 6—14.

⁴² Kap. 24, 4—5.

⁴³ Kap. 25, 2.

⁴⁴ Kap. 25, 1.

⁴⁵ Kap. 25, 3. 10—13; vgl. I. Kor. 5, 11: cum eiusmodi nec cibum sumere.

Von dieser Exkommunikation gilt das Wort des Apostels: „Traditum eiusmodi hominem in interitum carnis, ut spiritus salvus sit in diem Domini⁴⁶.“ Ausdrücklich macht der hl. Benedikt darauf aufmerksam, daß mit dieser Exkommunikation paenitentiae luctus verbunden ist⁴⁷, ein terminus technicus der paenitentia canonica⁴⁸. Die Absonderung des exkommunizierten Bruders von den übrigen will der hl. Benedikt so streng durchgeführt wissen, daß jeder, der ohne Auftrag des Abtes mit dem Ausgeschlossenen verkehrt, sogleich derselben Exkommunikation verfällt⁴⁹.

Im 27. und 28. Kapitel offenbart der hl. Benedikt sein von Hirtenliebe und Hirtensorge erfülltes Herz. In diesen beiden Kapiteln erteilt er dem Abte Ratschläge, wie er als weiser Arzt mit dem Ausgeschlossenen verfahren soll. Alle Mittel müssen angewandt werden, die den gefallenen Bruder heilen können. Erst wenn der Abt sieht, daß alles umsonst ist, daß selbst das inständige Gebet aller fruchtlos bleibt, dann erst darf er zum trennenden Messer greifen, um das faule Glied abzuschneiden, damit nicht etwa die ganze Herde angesteckt werde. Dieses Mittel ist das äußerste und letzte, das der Abt anwenden soll; die Lostrennung des gefallenen Bruders ist dann vollständig und endgültig, während bei der Exkommunikation die Trennung keine endgültige ist, sondern nur darauf hinzielt, den sündigen Bruder wieder der Gemeinschaft würdig zu machen.

Es ist klar, daß die erste Art der Exkommunikation keineswegs als eine eigentliche Exkommunikation, als eine separatio a corpore Christi aufzufassen ist, wie es die Exkommunikation bei der paenitentia canonica ist. Sie ist vielmehr als eine rein disziplinäre Maßregel zu betrachten, als eine satisfactio für die „culpaev leviores⁵⁰“. Calmet glaubt, diese Art der Exkommunikation sei veranlaßt durch II. Thess. 3, 6: „Ut subtrahatis vos ab omni fratre ambulante inordinate⁵¹.“

Schwieriger ist die Frage betreffs der zweiten Art der Exkommunikation, der „suspensio a mensa simul ab oratorio“, die ausdrücklich vom hl. Benedikt als ein „tradere hominem in interitum carnis“ bezeichnet wird.

⁴⁶ Kap. 25, 7—9; diese Wendung ist I. Kor. 5, 5 entnommen. Der hl. Paulus spricht aber von einem tradere satanae in interitum carnis, wie wir oben sahen, was der hl. Benedikt nicht tut. Der textus receptus der hl. Regel liest auch: tradere satanae.

⁴⁷ Kap. 25, 5—6.

⁴⁸ z. B. S. Augustinus, *Sermo* 352, 3, 8. P. L. 39, 1958.

⁴⁹ Kap. 26; vgl. Kanon 73 der angeblichen 4. Synode von Karthago 398: Wer mit einem Exkommunizierten Gemeinschaft unterhält oder mit ihm betet, soll exkommuniziert werden. Hefele, *Konziliengeschichte* 2. Bd. Freiburg 1875, 74.

⁵⁰ Kap. 24, 4—5.

⁵¹ a. a. O. S. 258.

2. Die hauptsächlichsten Regelerklärer und ihre Ansichten.

Wenn wir die Kommentatoren der hl. Regel nach dem Wesen dieser zweiten Art der Exkommunikation fragen, finden wir zwei Ansichten vertreten. Die einen fassen diese Exkommunikation als eine wirkliche *excommunicatio ecclesiastica* auf, die anderen sehen in ihr nur eine Verschärfung der *excommunicatio a mensae participatione*. Diese letzte Ansicht wird z. B. von der hl. Hildegard vertreten:

„Si intelligit qualis sit poena, excommunicationi subiaceat, non illa iure sacerdotii sub stola prolata, sed excommunicationi, qua verbis tantum simplicibus a consortio fratrum, seu in refectorio, seu in divino officio in choro, seu in dormitorio, seu his similibus separatur, quoniam poena haec intelligentibus graviolem confusionis ruborem infert quam vindicta corporalis, cum non intelligentibus corporalis disciplina inferenda sit¹.“

Die gegenteilige Ansicht vertritt Hildemar. Er setzt die Exkommunikation von seiten des Abtes vollständig gleich mit der kirchlichen Exkommunikation. Er sagt:

„Verum etiam magnum studium debet esse abbati de illo excommunicato, ne contingat ante mori quam reconcilietur, quia si ante, quod absit, mortuus fuerit, secundum canonicam auctoritatem pro eo sacrificium offerri non debet, sicut Leo Papa in suis decretis loquitur dicens hoc modo capitulo 20 de communione privatis et ita defunctis (Ep. 167 ad Rust. inquis. 8. PL. 54, 1205/06): ‚Horum causa Dei iudicio reservanda est, in cuius manu fuit, ut talium obitus usque ad communionis remedium differretur. Nos autem, quibus viventibus non communicavimus, mortuis communicare non possumus.‘ Et ideo dixi, ut magnum studium sit, quatenus, si cognoverit eum venire ad mortem, ante reconciliet eum, et corpus et sanguinem Domini nostri Jesu Christi illi tradere studeat, quia nullus peccator sine illo viatico de hoc corpore exire debet².“

Hildemar scheint der erste Regelerklärer zu sein, der sich mit der Frage nach dem Wesen und der Wirkung der klösterlichen Exkommunikation befaßt hat, denn Paulus Diaconus und Smaragdus sagen uns nichts darüber. Bernardus Casinensis scheint die Auffassung Hildemars zu teilen. Von der *excommunicatio a mensae participatione* sagt er: „Separatio a mensae participatione non dicitur maior nec est separatio a sacramentis³.“ Folglich scheint er die *excommunicatio a mensa* simul ab oratorio als eine *excommunicatio maior* und als *separatio a sacramentis* aufzufassen. Bernhard gibt auch den Grund für die Exkommunikation an:

„Ista privatio est ad hoc, quod ipse, qui deliquit, ipsa etiam separatione a mensae communione et hac separationis excommunicatione communi consortio fratrum propter suum peccatum iudicet se indignum⁴.“

Wir finden also hier dieselbe Auffassung wie bei der Exkommunikation der *paenitentia canonica*, daß nämlich der

¹ a. a. O. P. L. 197, 1058/59. — ² a. a. O. S. 360. — ³ a. a. O. S. 218.

⁴ Ebenda 219.

Sünder, wie Teetaert sagt, „pour cause d'indignité“ aus der Gemeinschaft ausgeschlossen wird.

Petrus Boherius nennt die *excommunicatio a mensa simul ab oratorio* eine *excommunicatio „a sacramentis et hominum pariter participatione“*⁵. Kardinal Johannes de Turrecremata faßt gleichfalls die klösterliche Exkommunikation als eine wirkliche kirchliche Exkommunikation mit all ihren Folgen auf. In der Erklärung zu Kapitel 25 der hl. Regel gibt er 8 Gründe an, warum die Exkommunikation als die schwerste Strafe zu fürchten sei. Der 1. Grund ist: Der Exkommunizierte wird, weil er dem Satan übergeben ist, aus der kirchlichen Gemeinschaft ausgeschlossen, denn wie in der Kirche Christus ist, so außerhalb der Kirche der Satan. 2. Grund: Die Exkommunikation ist der *ictus gladii spiritalis*, der mehr zu fürchten ist als der *ictus gladii materialis*. 3. Grund: Die Exkommunikation bedeutet die *separatio a sacramentis Ecclesiae*. 4. Grund: Der Exkommunizierte ist „*proiectus a communione fidelium*“ und aller guten Werke beraubt, die in der Kirche geschehen. 5. Grund: Die Exkommunikation ist ein „*morbis contagiosus*“. 6. Grund: Der Exkommunizierte ist ein vom Körper losgelöstes Glied und darum wertlos. 7. Grund: Die Exkommunikation ist eine große Schande, denn ein Exkommunizierter ist dem Ungläubigen gleichzusetzen. 8. Grund: Der Exkommunizierte ist ausgeschlossen vom *regnum caelorum*⁶. Aus diesen Ausführungen Turrecrematas geht hervor, daß er die *excommunicatio a mensa simul ab oratorio* im 25. Kapitel der hl. Regel als eine wirkliche *excommunicatio ecclesiastica* auffaßt. Zu bemerken ist allerdings, daß nach der Meinung Turrecrematas der Abt Priester ist. Folglich hat er keine Schwierigkeiten, dem Abt die Vollmacht zuzuerteilen, eine *excommunicatio ecclesiastica* auszusprechen. Auch Perez erklärt die klösterliche Exkommunikation als eine „*excommunicatio maior ecclesiastica*“⁷. Ganz ausführlich wird die Frage nach dem Wesen der klösterlichen Exkommunikation behandelt von Benedictus Haeften. Er führt zunächst beide Ansichten nebst ihren Vertretern an und entscheidet sich dann für die Auffassung, daß es sich in der hl. Regel um eine wirkliche *excommunicatio ecclesiastica* handle, und zwar aus folgenden Gründen: 1. Die meisten Eigenschaften der *excommunicatio ecclesiastica* kommen auch der klösterlichen Exkommunikation zu, denn in Kapitel 23 verlangt der hl. Benedikt *contumacia*, *inoboedientia*, *contemptus* usw. und ordnet an, daß der Verhängung der Exkommunikation eine dreifache Ermahnung vorausgehe. 2. Laut Kapitel 25 der hl. Regel hat die klösterliche Exkommunikation dieselben Wirkungen wie

⁵ a. a. O. S. 403. — ⁶ a. a. O. S. 197ff. — ⁷ a. a. O. S. 401.

die kirchliche. Die Wirkungen der letzteren faßt Haeften in folgendem Vers zusammen:

„Si pro delictis anathema quis efficiatur
Os, orare, vale, communio, mensa negatur.“

Diese Wirkungen bringt auch die klösterliche Exkommunikation mit sich. 3. Der hl. Benedikt beruft sich auf I. Kor. 5, 5. Dieser Text ist von der *excommunicatio maior* zu verstehen, wie der hl. Augustinus ausdrücklich sagt:

„Omnis christianus, qui a sacerdotibus excommunicatur, satanae traditur. Quomodo? Quia extra ecclesiam diabolus est sicut in ecclesia Christus; ac per hoc quasi satanae traditur, qui ab ecclesiastica communione removetur. Unde illos, quos tunc Apostolus satanae traditos praedicat, excommunicatos a se esse demonstrat.“

4. Der hl. Benedikt verbietet unter Androhung der gleichen Exkommunikation jedweden Verkehr mit dem Ausgeschlossenen. Das ist aber nur bei der *excommunicatio maior* der Fall. Nachdem Haeften diese 4 Beweise für seine Ansicht gebracht hat, setzt er sich mit den Beweisen für die gegenteilige Ansicht auseinander, besonders mit dem Einwand: Wie kann der hl. Benedikt eine *excommunicatio ecclesiastica* verhängen, da er doch nicht Priester ist und infolgedessen die *potestas clavium* nicht besitzt? Haeften antwortet mit dem Hinweis auf einen Text des Gazaeus, daß die *abbates legitime instituti et confirmati*, auch wenn sie nicht Priester sind, die Vollmacht besitzen, ihre Mönche gegebenenfalls zu exkommunizieren. Daß aber der hl. Benedikt *abbas legitimus* nicht nur von Monte Cassino, sondern auch der 12 sublazensischen Klöster war als „*Generalis et caput Ordinis a se instituti*“, geht nach Haeften klar und eindeutig aus der *Vita S. Benedicti* hervor. Eine ausdrückliche Bestätigung von Rom war nicht nötig, denn der hl. Benedikt war in Rom bekannt, da doch vornehme Römer ihre Söhne zu ihm schickten. Somit war also eine stillschweigende *approbatio* gegeben. Darum konnte der hl. Benedikt auch als Nichtpriester seine Mönche exkommunizieren⁹.

Mit derselben Ausführlichkeit wie bei Haeften wird die Frage nach dem Wesen der klösterlichen Exkommunikation in dem Kommentar des Josef Mège untersucht. Im Gegensatz zu Haeften vertritt Mège die Ansicht, es handle sich in der hl. Regel nicht um eine *excommunicatio ecclesiastica*. Mège versucht seine Ansicht aus der monastischen Tradition zu beweisen. Zunächst führt er den hl. Basilius an, und zwar die *Epitimia* 29¹⁰.

⁸ Dieser Text ist nicht vom hl. Augustin; vgl. Anm. 8 des vorigen Kapitels.

⁹ a. a. O. lib. VIII tract. IV disquis. I, S. 813ff.

¹⁰ Die *Epitimia* (Poenae) sind unecht, ein Produkt einer erheblich späteren Zeit; vgl. Bardenhewer III, 142/43.

Der betreffende Text lautet: „*Εἰ τις γένηται ἀπειλογίας, καὶ λυπηθεὶς ἀντιπαιδεύσει τὸν παιδεύσοντα, ἢ ἀντιλέγων μὴ καταδέξηται, ἀφοριζέσθω*¹¹.“ Mège meint, es ergebe sich bei Basiliius aus dem Zusammenhang, daß es sich sicher nicht um eine excommunicatio maior handle, da sie schon bei kleineren Vergehen verhängt werde. An zweiter Stelle beruft Mège sich auf Cassian¹². Dieser braucht den Ausdruck: suspensus, wo Benedikt von excommunicatus spricht: „Si quis pro admisso quolibet delicto fuerit ab oratione suspensus...“¹³. Obwohl Cassian scharfe Worte braucht (tradere satanae), ist nach der Ansicht Mèges dennoch nicht die excommunicatio maior gemeint, weil auch diese Exkommunikation oft und für leichtere Vergehen verhängt wird. Dasselbe sagt Mège von Pachomius, der von einer separatio „extra conventum fratrum“¹⁴ oder „extra monasterium“¹⁵ spricht. Von nachbenediktischen Regeln führt Mège die *Regula S. Isidori* an (7. Jahrh.), die im 16. Kapitel: De delictis und im 17. Kapitel: De excommunicatis handelt. Isidor braucht beide Ausdrücke: suspensio und excommunicatio, ja er verbindet sie sogar miteinander: „Cuius biduana vel triduana fuerit illata excommunicationis suspensio“¹⁶. Isidor faßt die Exkommunikation als satisfactio auf, denn das 17. Kapitel seiner Regel beginnt mit den Worten: „Satisfactio delinquentium haec est...“ Dann wird die Art und Weise beschrieben, in der mit den Exkommunizierten zu verfahren ist. Wie der hl. Benedikt, unterscheidet auch Isidor delicta gravia und levia. Für erstere verordnet er eine triduana excommunicatio, für letztere eine diuturna. Bei Isidor ist es also klar, daß sich die beiden Arten der Exkommunikation nicht wesentlich, sondern nur graduell voneinander unterscheiden. Als letzten Beweis für seine Ansicht führt Mège die Regelerklärung der hl. Hildegard an, die, wie wir oben sahen, die Exkommunikation in der hl. Regel nicht als eine excommunicatio ecclesiastica betrachtet. Mège schließt seine Beweisführung mit den Worten: „Dans tous ces chapitres, où S. Benoît parle de l'excommunication, il ne parle que d'une séparation régulière et non pas d'une censure ecclésiastique.“ Weil der hl. Benedikt im 25. Kapitel den Ausdruck: suspendatur a mensa simul ab oratorio, verbreitet sich Mège in der Erklärung zu diesem Kapitel über den wie er sagt, allbekannten Unterschied zwischen suspensus und excommunicatus¹⁷. Martène führt in seinem Regelkommentar

¹¹ P. G. 31, 1309. — ¹² *Inst.* 2, 16. — ¹³ Ebenda.

¹⁴ *Praecepta atque iudicia S. P. N. Pachonii* 160. P. L. 23, 85.

¹⁵ Ebenda 163. P. L. 23, 86. — ¹⁶ Kap. 17. P. L. 103, 569.

¹⁷ a. a. O. S. 442ff.

„Le saint Patriarche ne se sert dans ce chapitre que du mot de suspension: suspendatur; et tout le monde sait qu'il y a bien de la différence entre être suspens ou privé de la table, de l'oratoire, de la conversation et même

beide Ansichten mit den jeweiligen Argumenten an. Er selbst aber enthält sich des Urteils und sagt: „Utriusque sententiae argumenta proponimus, ut liberum sit unicuique quam voluerit amplecti sententiam¹⁸.“ Calmet schließt sich der Ansicht Haestens an und sagt: „Extra dubium videtur hoc in loco agi de excommunicatione maiori, quae a corpore Christi et Ecclesiae separat¹⁹.“

Die Ansichten der Kommentatoren sind also geteilt. Die einen betrachten die Exkommunikation in der hl. Regel als eine wirkliche *excommunicatio ecclesiastica*, weil sie alle deren Merkmale an sich trage, die anderen betrachten sie nur als eine rein disziplinäre Maßnahme, denn bei anderen Mönchsvätern werde die Exkommunikation öfter und schon bei leichteren Vergehen verhängt, Benedikt könne als Nichtpriester keine kirchliche Exkommunikation verhängen. Deshalb könne sie unmöglich eine *excommunicatio ecclesiastica* sein.

Einen neuen Weg geht Delatte. Er schließt sich der Ansicht Calmets an, es handle sich bei der *excommunicatio a mensa simul ab oratorio* um eine wirkliche Exkommunikation. Um diese seine Ansicht zu begründen, weist er auf die hierarchische Konstruktion der alten Kirche hin. Nach der Auffassung nämlich der alten Kirche war der Christ, der in Gemeinschaft mit seinem Bischof und den Gläubigen seiner Diözese stand, mittels dieser Eingliederung in eine Partikularkirche Glied der Gesamtkirche. Wer durch seinen Bischof von der Gemeinschaft mit seiner Partikularkirche ausgeschlossen war, war ipso facto auch aus der Gesamtkirche ausgeschlossen. Gegen diese Feststellungen Delattes ist nichts einzuwenden. Anders aber verhält es sich mit dem Folgenden: „Or, la famille monastique constituait, dans la grande famille diocésaine, une petite église autonome. A dater de sa profession, le religieux n'appartenait plus à l'église universelle que moyennant son union à l'ordre monastique²⁰.“ Ob diese Behauptung Delattes sich für die Zeit des hl. Benedikt halten läßt, scheint mir sehr zweifelhaft. Delatte zieht nun konsequent aus dieser Prämisse die Schlußfolgerung: „Excom-

de l'usage des Sacrements, et être en effet excommunié. Par la suspension on prive le coupable des avantages de l'Eglise, mais on ne l'en retranche pas: il est encor de nombre des fidèles, quoi qu'il n'en reçoive pas des faveurs; il est membre du corps mystique de Jesus-Christ, mais un membre malade qui n'en reçoit pas toute la vigueur des esprits, et ce n'est pas sans sujet que S. Benoît qui s'estoit servi et qui le servira encor du mot d'excommunication, se sert dans ce chapitre de celui de suspension ou de privation: il avoit prévu qu'on pourroit l'y prendre dans la rigueur, à cause de la sévérité des peines qu'il y ordonne, et c'est pour cela qu'avec une prudence admirable il a changé cette expression.“

¹⁸ a. a. O. P. L. 66, 512.

¹⁹ a. a. O. S. 252.

²⁰ a. a. O. S. 243.

munié régulièrement par son Abbé, et pour des fautes contraires à la morale générale ou aux exigences spéciales de son état, il se trouvait ipso facto hors de l'église, et tous les chrétiens le considéraient comme tel²¹.“ Nach Ableistung der Buße stellte die vom Abte gewährte Wiederaufnahme in die *ecclesiola monastica* die Rekonziliation „avec Dieu et avec ses frères“ dar²². Delatte verweist dann noch auf das 23. Kapitel der *Dialoge* des hl. Gregor und sagt: „Saint Grégoire raconte dans la Vie de N. B. Père comment l'homme de Dieu menaça d'excommunication deux religieuses incorrigibles; et la prétention ne lui semble pas extraordinaire; il admire seulement qu'une menace de saint Benoît ait suffi pour que Dieu traitât réellement en excommuniées les religieuses mortes dans leur péché, et que Dieu ratifiât outre-tombe la levée d'excommunication prononcée par son serviteur²³.“

3. Die Ansicht des hl. Benedikt.

Wir haben nun die Antworten der bedeutenderen Regelklärer auf unsere Frage gehört. Wenn wir die Kapitel der hl. Regel, die über die Exkommunikation handeln, in sich und in ihrem Zusammenhang mit der damaligen Auffassung der Kirche über die Exkommunikation betrachten, dürfte es wohl klar sein, daß wir es bei der *suspensio a mensa simul ab oratorio* nicht bloß mit einer disziplinären Maßnahme, sondern mit einer wirklichen Exkommunikation zu tun haben, m. a. W. diese Exkommunikation hat dieselben Wirkungen wie die kirchliche Exkommunikation. In der Bußpraxis der alten Kirche wurde der Sünder aus der kirchlichen Gemeinschaft ausgeschlossen, getrennt vom Leibe Christi; nach vollbrachter Buße aber vom Bischof wieder rekonziliert, d. h. aufs neue erhielt er die innere Lebensgemeinschaft mit der Kirche und erlangte so Verzeihung seiner Sünde. Ähnlich verhält es sich mit der Exkommunikation in der hl. Regel. Der fehlende Mönch wird ausgeschlossen aus der klösterlichen Gemeinschaft und getrennt von Christus, *quia traditus est in interitum carnis*¹; nach vollbrachter Buße rekonziliert der Abt den Betreffenden, dieser erhält wieder die innere Verbindung mit der Gemeinschaft, und so wird seine Sünde getilgt.

²¹ Ebenda. — ²² Ebenda 334. — ²³ Ebenda 243.

¹ vgl. die realistische Auffassung dieses *tradere satanae* bei Eugippius Kap. 36. CSEL 9 (11), 53—54: „In loco Boiotro superius memorato quosdam tres monachos sui monasterii doctor humilis superbiae foeditate respersos dum pro suis singulos excessibus increpatos durare in pernicie comprobasset, oravit, ut eos dominus in adoptionem recipiens filiorum paterno dignaretur flagello corripere. Prius ergo quam orationem effusus lacrimis terminaret, uno momento idem monachi daemone corripiente vexati contumaciam sui pectoris vocibus fatebantur. Absit, ut cuiquam hoc crudele videatur aut noxium, quia traditi sunt huiusmodi homines satanae in interitum carnis, sicut beatus

Welch schwere Strafe die Exkommunikation in der Auffassung des hl. Benedikt ist — „si intelligit qualis poena sit²“, „qui minus intelligere possunt quanta poena sit excommunicationis³“ — erkennen wir erst dann, wenn wir uns vor Augen halten, welchen Wert die Gemeinschaft für den hl. Benedikt wie für die ganze alte Kirche hatte. Wie nämlich für die alte Kirche die kirchliche Gemeinschaft von ausschlaggebender Bedeutung war, so daß das Axiom entstehen konnte: *Extra ecclesiam nulla salus*, so ist auch für den hl. Benedikt die Gemeinschaft, das *Coenobium*, der tragende Gedanke, auf dem er sein Mönchsideal aufbaut. Wer zu dieser übernatürlichen Gemeinschaft des *Coenobiums* gehört, gehört zu Christus; wer aus dieser Gemeinschaft ausgeschlossen ist, ist getrennt von Christus, *traditus satanae*. Die Gemeinschaft ist das Wichtigste, das Ausschlaggebende. Auch die Exkommunikation, obwohl sie ja in sich betrachtet etwas Negatives ist, will letztlich nichts anderes als die Gemeinschaft festigen, vertiefen, erneuern, indem sie denjenigen Mönch, der durch seinen Fehltritt in Gefahr war, sich von der Gemeinschaft loszulösen, durch den Ausschluß wieder zu ihr zurückführt. P. Matthias Frank macht die Feststellung: „Die Strafe der Exkommunikation mit allen ihren Abstufungen kennt St. Benedikt ja nur für Vergehen, die die Gemeinschaft berühren oder auch nur gefährden. Das ersieht man deutlich aus dem 23. Kapitel der hl. Regel, das die Strafe der Exkommunikation zum ersten Male einführt. Dort wird das Subjekt dieser Strafe umschrieben als einer, der *contumax, inoboediens, murmurans, vel in aliquo contrarius existens S. Regulae et praeceptis seniorum contemptor*“ erfunden wird. Man sieht leicht, daß alle diese straffälligen Eigenschaften den Delinquenten in irgendeinen offenen Widerspruch zu der Gemeinschaft der Brüder, oder der *Regula* als ihrer *Lex* bzw. den Senioren als den berufenen Hütern dieser *Lex* setzen⁴.“ Weiterhin macht Frank auf das „traditionell römische Rechtsempfinden St. Benedikts“ aufmerksam⁵, das sich in dieser Auffassung von der Exkommunikation offenbart. „Nach römischem Rechtsempfinden und Rechtsspruch hat jede Strafe primär den Sinn und Charakter einer ‚reparatio‘ der verletzten Rechtsordnung, die das Interesse des Gemeinwohles schützt.

dicat apostolus, ut spiritus salvus sit in die domini Jesu, cum beatus Ambrosius, Mediolanensis episcopus, servum Stiliconis, auctorem falsarum epistolarum deprehensum, dixerit oportere tradi satanae, ne talia in posterum audeat admittere: quem eodem momento, cum adhuc sermo esset in ore sacerdotis, spiritus immundus arreptum coepit discerpere.“

² Kap. 23, 9. — ³ Kap. 30, 4.

⁴ Frank, Matthias, *Der Strafkodex in der Regel St. Benedikts* (Benediktinische Monatsschrift 1935, 315).

⁵ Ebenda.

Das ist mit einer feinen Hellhörigkeit der menschlichen Natur abgelauscht und tief in ihrer Zielsetzung, der Gemeinschaft und Gesellschaft, dem Staat, zu dem sie hinordnet, begründet. So erweist sich St. Benedikt hierin als echter Römer mit offenem Blick und sicherem Instinkt für alle Belange und Möglichkeiten der menschlichen Natur⁶.

Die Motive der monastischen Exkommunikation sind die gleichen wie bei der kirchlichen Exkommunikation. Zunächst geht es um die Rettung des gefallenen Bruders; er soll der Gemeinschaft wieder würdig werden. Das zweite Motiv der kirchlichen Exkommunikationspraxis, *honor ecclesiae*, findet sich wenigstens indirekt in der hl. Regel, insofern der Abt nicht dulden kann, daß ein Mönch, der als „*contemptor repertus est*“⁷ und sich auf wiederholte Mahnung hin nicht bessern will, weiterhin in der brüderlichen Gemeinschaft verbleibe. Darum ordnet der hl. Benedikt an: „*excommunicationi subiacet*“⁸. Was das dritte kirchliche Exkommunikationsmotiv: *salus aliorum fidelium* angeht, so spricht der hl. Benedikt bei der Exkommunikation nicht ausdrücklich davon; er begründet mit diesem Motiv den völligen und unwiderruflichen Ausschluß aus der klösterlichen Gemeinschaft, das *abscindere*: „*Quod si nec isto modo sanatus fuerit, tunc iam utatur abbas ferro abscisionis, ut ait Apostolus: Auferte malum ex vobis; et iterum: Infidelis si discedit discedat; ne una ovis morbida omnem gregem contagiet*“⁹. So bedeutet die monastische Exkommunikation den Ausschluß aus der äußeren und inneren Gemeinschaft des *Coenobiums*; sie ist ein Abtrennen von Christus, ein *tradere in interitum carnis*, das genau wie bei der kirchlichen Exkommunikation aus dem Grunde vorgenommen wird, um den Schuldigen zu bessern, die Ehre der klösterlichen Gemeinschaft zu wahren und die übrigen Brüder vor Ansteckung zu schützen. Der hl. Benedikt ist in seiner Auffassung der Exkommunikation sehr stark von der kirchlichen Praxis beeinflusst. Diese Beeinflussung und die zentrale Stellung des Gemeinschaftsgedankens beim hl. Benedikt machen es verständlich, daß er in seiner Mönchsregel die Exkommunikation so weitläufig behandelt, während in der monastischen Tradition z. B. bei Basilius und Cassian von der Exkommunikation nur in kurzen, knappen Anordnungen die Rede ist¹⁰.

Weil die Exkommunikation letztlich darauf hinzielt, die Gemeinschaft neu zu festigen und zu vertiefen, so ist ihr naturgegebenes Ziel die Rekonziliation. So war es in der Praxis der Kirche, so ist es auch in der hl. Regel. Der hl. Benedikt handelt

⁶ Ebenda 316. — ⁷ Kap. 23, 4—5. — ⁸ Kap. 23, 10.

⁹ Kap. 28, 16—21.

¹⁰ Basilius, *Sermo asceticus* I, 5. P. G. 31, 880; Cassian, *Inst.* 2, 16.

von der Rekonziliation in einem eigenen Kapitel (Kap. 44): *De his qui excommunicantur quomodo satisfaciant*. Die Rekonziliation vollzieht sich nach den Vorschriften dieses Kapitels in verschiedenen Abstufungen. Die erste Stufe besteht darin, daß der Exkommunizierte sich während der Zeit, da das Chor-gebet gefeiert wird, vor der Tür des Oratoriums auf den Boden niederwirft. Dort muß er schweigend liegenbleiben und mit dem Angesicht den Boden berühren, zu den Füßen aller, die aus dem Gotteshause kommen. Diese Buße muß solange geleistet werden, bis der Abt sie für genügend hält. Ist das der Fall und ruft der Abt den Betreffenden herbei, muß er sich zunächst dem Abt und dann den anderen Brüdern zu Füßen werfen, damit diese für ihn beten. Wenn daraufhin der Abt den Auftrag erteilt, soll er in den Chor oder an den vom Abt bestimmten Platz wiederaufgenommen werden, doch darf er weder einen Psalm anstimmen noch eine Lesung oder sonst etwas im Chor vortragen, bis er dazu den ausdrücklichen Befehl des Abtes erhält. Aber auch dann ist die Wiederaufnahme noch nicht ganz vollzogen. Am Schluß des *opus Dei*, und zwar bei allen Gebetszeiten, muß er sich an seinem Platz zur Erde niederwerfen, bis schließlich der Abt ihm erlaubt, auch von dieser Buße abzulassen. Diejenigen Brüder, die nur vom gemeinsamen Tische ausgeschlossen waren, hatten nur diese letzte Buße zu leisten. Der hl. Benedikt sagt zwar nur: *in oratorio satisfaciant*, aber der ganze Zusammenhang läßt mit größter Wahrscheinlichkeit darauf schließen, daß die *satisfactio in oratorio* in diesem Niederwerfen am Ende einer jeden Gebetszeit bestand.

Der Rekonziliationsakt besteht also in Gebet und äußeren Verdemütigungen. Er fand im Oratorium statt bei der Feier des Gotteslobes, dem wichtigsten Kultakt der monastischen Familie. Somit können wir auch beim Rekonziliationsakt Parallelen zur kirchlichen Praxis aufzeigen. In der kirchlichen Praxis fand die Rekonziliation während des öffentlichen Gottesdienstes statt, beim höchsten Kultakt der *Ecclesia*, „in missa“¹¹. Als Ritus der kirchlichen Rekonziliation werden die Handauflegung und die *supplicatio sacerdotalis* genannt¹². Der *supplicatio sacerdotalis* entspricht in der hl. Regel das Gebet des Abtes. Die Handauflegung, die während der Bußzeit öfters wiederholt wurde¹³, ist nach dem hl. Augustinus nur die

¹¹ Damasus, *Epist. 5 ad epos Numidiae*. Mansi III, 440; vgl. Hieronymus, *Epist. 77*, 2. P. L. 22, 691 ff: Beschreibung der Buße der Fabiola.

¹² Vgl. Leo I.: *Epist. 108, 3 ad Theodorum*. Mansi VI, 209: „ut indulgentia Dei nisi supplicationibus sacerdotum nequeat obtineri . . . multum enim utile et necessarium est, ut peccatorum reatus ante ultimum diem sacerdotali supplicatione solvatur“. *Epist. 19, 6 ad Nicetam*. Mansi VI, 334: „non nisi per paenitentiae remedium et per impositionem episcopalis manus.“

¹³ *Felix III ad epos Siciliae Epist. 7*. Mansi VII, 1058: „septem annis subiaceant inter paenitentes manibus sacerdotum.“

äußere Form des Fürbittgebetes und für den Büsser ein Akt der Verdemütigung: „Quid est (manus impositio) aliud nisi oratio super hominem?¹⁴“ „Erubescit genu figere sub benedictione Dei superba cervix¹⁵.“

Wenn wir nun noch einmal fragen: Was will die Exkommunikation und Rekonziliation in der hl. Regel? Ist sie nur ein exercitium regulare oder steht sie in ordine ad remittendam culpam, so kann die Antwort nach dem Gesagten nur lauten: Die Exkommunikation in der hl. Regel ist der kirchlichen Exkommunikation nachgebildet und bezweckt wie diese die Nachlassung der Sünde dadurch, daß der aus der brüderlichen Gemeinschaft ausgeschlossene sündige Bruder dieser Gemeinschaft aufs neue würdig gemacht wird.

III. Die persönlichen Bußübungen des Sünders.

Das dritte Element des *paenitentia canonica* bestand in den persönlichen Bußübungen des Sünders, die dieser teils *privatim*, teils öffentlich zu verrichten hatte. Diese persönlichen Bußübungen traten in der altkirchlichen Bußpraxis viel mehr in den Vordergrund als heutzutage, wo das Hauptgewicht auf die *absolutio sacramentalis* gelegt wird. Wie in der kirchlichen Praxis, so ist es auch beim hl. Benedikt: Bei den „*improbi*“, d. h. bei denjenigen Brüdern, die kein Verständnis für die Schwere der Exkommunikation haben, treten die persönlichen Bußübungen an Stelle der Exkommunikation, und zwar in Gestalt der „*vindicta corporalis*“¹.

Für diejenigen Brüder, die von der *privatio a mensae participatione* betroffen waren, galten folgende Bußbestimmungen: „*Ut in oratorio psalmum aut antiphonam non inponat, neque lectionem recitet, usque ad satisfactionem. Refectionem autem cibi post fratrum refectionem solus accipiat; ut si verbi gratia fratres reficiunt sexta hora, ille frater nona; si fratres nona, ille vespera: usque dum satisfactione congrua veniam consequatur*“².

Wie bei der *paenitentia canonica* der Bischof die Schwere der Schuld und die Dauer der Bußübungen zu bestimmen hatte, so ist es in der hl. Regel die Aufgabe des Abtes, hierüber zu entscheiden: „*Qui culparum modus in abbatis pendet iudicio*“³.

Bei der eigentlichen Exkommunikation, der *suspensio a mensa simul ab oratorio*, waren die Bußübungen natürlich viel strenger, besonders die Bestimmungen über die völlige Ausschließung des Exkommunizierten von der Gemeinschaft der Brüder: „*Nullus ei fratrum in nullo iungatur consortio,*

¹⁴ *De bapt.* c. Don. 3, 16, 21. — ¹⁵ *Sermo* 392, 3. P. L. 38, 1711.

¹ Kap. 23, 11. — ² Kap. 24, 7—14. — ³ Kap. 24, 3.

nec in conloquio. Solus sit . . .⁴“ „Si quis frater praesumpserit sine iussione abbatis fratri excommunicato quolibet modo se iungere, aut loqui cum eo, vel mandatum ei dirigere, similem sortiatur excommunicationis vindictam⁵.“

Die persönlichen Bußübungen des Exkommunizierten wurden durch das Gebet der klösterlichen Familie unterstützt: „Volvat se ipsius abbatis deinde omnium vestigiis, ut orent pro ipso⁶.“ Ja, das gemeinsame Gebet der Brüder ist das letzte, größte Heilmittel für den gefallenen Bruder: „Adhibeat etiam, quod maius est, suam et omnium fratrum pro eo orationem, ut Dominus qui omnia potest operetur salutem circa infirmum fratrem⁷.“ So geschah es auch in der Kirche bei der paenitentia canonica. Der hl. Ambrosius z. B. sagt: „Fleat pro te mater ecclesia et culpam tuam lacrimis lavet . . . Amat (Christus), ut pro uno multi rogent⁸“, oder der hl. Augustinus: „Agite paenitentiam, qualis agitur in ecclesia, ut oret pro vobis ecclesia⁹.“

Somit finden sich die drei Elemente der paenitentia canonica: Sündenbekenntnis, Exkommunikation mit nachfolgender Rekonziliation und die Bußübungen des Sünders auch in der Regel des hl. Benedikt. Obwohl es sich bei der öffentlichen Buße in der hl. Regel nicht um eine paenitentia sacramentalis handelt, so ist sie doch der kirchlichen Bußpraxis nachgebildet und spiegelt diese getreulich wider.

B. Die paenitentia cotidiana in der kirchlichen und monastischen Praxis.

Neben der paenitentia canonica bestand in der alten Kirche die *paenitentia cotidiana*, von der der hl. Augustinus sagt: „Est paenitentia bonorum et humilium fidelium pene cotidiana, in qua pectora tundimus dicentes: Dimitte nobis debita nostra sicut et nos dimittimus debitoribus nostris¹.“ Die paenitentia cotidiana ist also im Gegensatz zur paenitentia canonica völlig unabhängig von der Schlüsselgewalt der Kirche und besteht einzig in den persönlichen Bußübungen des Pönitenten. Als eines der Hauptmittel des Sündennachlasses in der paenitentia cotidiana galt das Gebet des Herrn, besonders die fünfte Vaterunserbitte. So sagt der hl. Augustinus:

„Propter omnia peccata baptismus inventus est; propter levia, sine quibus esse non possumus, oratio inventa. Quid habet oratio? Dimitte nobis debita nostra sicut et nos dimittimus debitoribus nostris. Semel abluimur baptisate, cotidie abluimur oratione².“

⁴ Kap. 25, 3—4. — ⁵ Kap. 26. — ⁶ Kap. 44, 9—10.

⁷ Kap. 28, 13—14. — ⁸ De paen. 2, 10, 92, P. L. 16, 540.

⁹ Sermo 392, 3. P. L. 38, 1711.

¹ Epist. 265, 8. CSEL 57 (II, 4), 646.

² De symb. sermo 1, 7. P. L. 40, 636.

Das Vaterunser ist „*medicina nostra cotidiana*³“, „*cotidiana nostra mundatio*⁴.“ Wenn wir den Menschen verzeihen, was sie gegen uns gefehlt haben, wird Gott uns verzeihen, was wir gegen ihn gesündigt haben:

„*Quis enim te accusabit immoderate utentem tuo cibo, tuo potu, tua coniuge? Nemo accusabit hominum, sed tamen Deus arguit, exigens de te integritatem templi sui et incorruptionem habitationis suae, dedit tibi remedium tamquam dicens: si excedendo modum offendis me, et ego te tenebo reum, ubi te nullus hominum accusat: dimitte homini, quod in te peccavit, ut dimittam tibi, quod peccas in me*⁵.“

Dieselben Gedankengänge finden wir beim hl. Benedikt. Im 13. Kapitel der hl. Regel ordnet er an, daß am Schluß der Laudes und der Vesper das Gebet des Herrn laut vom Obern vorgebetet werde „*propter scandalorum spinas, quae oriri solent, ut conventi per ipsius orationis sponsonem qua dicunt: Dimitte nobis sicut et nos dimittimus, purgent se ab huiusmodi vitio*⁶“. Der hl. Benedikt faßt also, wie vor ihm der hl. Cyprian⁷ und der hl. Augustinus⁸, die fünfte Vaterunserbitte als eine *sponsio*, ein Gebetsversprechen auf. Wir versprechen Gott, unseren Beleidigern zu verzeihen; auf Grund dieses Versprechens bitten wir ihn: *Dimitte nobis*: und so erhalten wir Verzeihung unserer Sünden. Weil die *scandalorum spinae oriri solent*, also häufig, ja täglich, entstehen, soll täglich zweimal das Gebet des Herrn laut gesprochen werden. Wie der augustinische *Terminus: peccata cotidiana antipelagianisch* ist, so hat nach der Meinung Delattes dieses zweimalige laute Beten des *Pater noster* den Zweck, die letzten Spuren des Pelagianismus zu vernichten: „*Sans doute il y avait une opportunité singulière, alors que des traces de pélagianisme subsistaient encore un peu partout, à provoquer dans les âmes un examen de conscience, un désaveu et un regret, à les faire s'appuyer sur Dieu seul pour échapper au mal et à la tentation*⁹.“

Die sündentilgende Wirkung der fünften Vaterunserbitte gilt aber nur für die Getauften, wie der hl. Augustinus ausdrücklich bemerkt: „*Quicquid ab eis, qui post acceptum baptismum hic vivunt, infirmitate humana contrahitur quarumcumque culparum, propter ipsum lavacrum dimittitur. Neque enim aliquid prodest non baptizato dicere: Dimitte nobis debita*

³ *Sermo* 17, 5, 5. P. L. 38, 127.

⁴ *Sermo* 261, 10, 10. P. L. 38, 1207.

⁵ *Sermo* 278, 10, 10. P. L. 38, 1273.

⁶ Kap. 13, 27—31; vgl. das Konzil von Gerunda 511 can. 10. Mansi VIII, 550: „*Nobis placuit ut omnibus diebus post matutinas et vespertinas oratio dominica a sacerdote proferatur.*“

⁷ *De oratione Dominica* Kap. 23. P. L. 4, 552: „*certa nos conditione et sponcione constringens.*“

⁸ *Sermo* 56, 9, 13: „*sponsonem facimus cum Deo.*“ P. L. 38, 383.

⁹ a. a. O. S. 186.

nostra¹⁰.“ Durch die Taufe wird der Mensch in Christus eingliedert, tritt in lebendige Verbindung mit ihm, und so werden durch die Gnade Christi diese Sünden getilgt. Der hl. Benedikt brauchte diese Tatsache in seiner Mönchsregel natürlich nicht eigens zu erwähnen.

Eine andere sehr beliebte Übung der *paenitentia cotidiana* bestand in der Spendung von Almosen. Schon der hl. Cyprian hatte eine eigene Schrift verfaßt: *De opere et eleemosyna*¹¹, um die sündentilgende Kraft des Almosens darzutun. Auch Origenes sagt ausdrücklich: „Est (remissio) prima, qua baptizamur in remissionem peccatorum, secunda remissio est in passione martyrii, tertia est, quae pro eleemosyna datur¹².“ Auch der hl. Augustinus empfiehlt neben anderen Bußübungen das Almosen: „Exercete vos in eleemosynis, in ieiuniis, in orationibus. His enim purgantur cotidiana peccata, quae non possunt nisi subrepere in animam propter fragilitatem humanam¹³.“ Der hl. Benedikt schweigt in der hl. Regel vom Almosen, weil diese Bußübung für die Mönche ja nicht in Frage kam.

Das Almosenspenden galt als naturgemäße Ergänzung einer anderen Bußübung, nämlich des Fastens, das in der alten Kirche wie auch heute als eines der Hauptbußmittel betrachtet wurde. Deshalb spielt das Fasten auch in der hl. Regel eine große Rolle. Das Fasten erscheint im vierten Kapitel bei der Aufzählung der *instrumenta bonorum operum*: „Ieiunium amare¹⁴.“ Im 30. Kapitel bestimmt der hl. Benedikt das Fasten als Strafe für die Knaben und jüngeren Mönche oder für diejenigen, die die Schwere der Exkommunikation nicht erfassen können: „Hi tales, dum delinquant, aut ieiuniis nimis affligantur aut acris verberibus coerceantur, ut sanentur¹⁵.“ Im 41. Kapitel wird das Fasten als Übung für die ganze klösterliche Familie angeordnet, und zwar:

„A Pentecoste autem tota aestate . . . quarta et sexta feria ieiunent usque ad nonam. . . Ab Idibus autem Septembribus usque caput Quadragesimae ad nonam semper reficiant. In Quadragesima vero usque in Pascha ad vesperam reficiant¹⁶.“

Wie eng der hl. Benedikt sich bei der Übung des Fastens an die kirchliche Praxis anschließt, geht besonders aus Kapitel 49 der hl. Regel hervor, dessen Hauptgedanken fast wörtlich den *sermones quadragesimales* des hl. Leo d. Gr. entnommen sind. An und für sich müßte das Leben des Mönches „omni tempore Quadragesimae observationem habere¹⁷.“ Es ist nun nicht so, als wollte der hl. Benedikt seinen Mönchen ein Leben voll unauf-

¹⁰ *Epist.* 185, 9, 39. CSEL 57 (II, 4), 35.

¹¹ CSEL 3 (I), 373 ff. — ¹² *In Lev. hom.* 2, 4, P. G. 12, 418.

¹³ *Sermo* 9, 11, 17, P. L. 38, 88. — ¹⁴ Kap. 4, 15.

¹⁵ Kap. 30, 5—7. — ¹⁶ Kap. 41, 2—17. — ¹⁷ Kap. 49, 1—2.

hörlicher Strengheiten und Abtötungen auferlegen, sondern, wie Delatte bemerkt, der hl. Benedikt „*parle du carême spirituel, conciliable avec tous les horaires, avec tous les états de santé, supérieur de beaucoup au carême matériel, lequel n'est qu'un procédé qui nous aide à réaliser l'autre*¹⁸“. Dieses wahre Fasten enthält zwei Elemente: ein negatives und ein positives. Das negative Element, das uns hier besonders interessiert, gibt der hl. Benedikt mit folgenden Worten an: „*omnes pariter et negligentias aliorum temporum his diebus sanctis diluere*¹⁹“. Das positive Element besteht nach dem hl. Benedikt darin, daß der Mönch „*istis diebus Quadragesimae omni puritate vitam suam custodiat*²⁰“. Der hl. Benedikt versteht hier das Wort *puritas* im weitesten Sinne; *puritas* ist hier, wie Delatte sagt, „*la vie d'unité et d'union à Dieu sans partage, l'absence de tout alliage dans le principe qui détermine intérieurement notre activité: Qui Spiritu Dei aguntur, ii sunt filii Dei; c'est la vraie virginité du cœur. Garder son âme en toute pureté et effacer les négligences des autres temps de l'année: ces deux recommandations sont liées ensemble comme cause et effet: nous n'atteignons les fautes d'autrefois que par la fidélité d'aujourd'hui*²¹“.

Nach diesen mehr allgemeinen Angaben geht der hl. Benedikt ins einzelne. Zunächst wieder das negative Element: *ab omnibus vitiis temperare*. Alle Sünden und Unvollkommenheiten müssen vermieden werden, alles, was unvereinbar ist mit Gottes Willen. Dann das positive Element: Hier nennt der hl. Benedikt zunächst das Gebet, und zwar die *oratio cum fletibus*. Delatte erklärt diese *oratio cum fletibus* als „*prière intime, instante, jaillissant de la tendresse et de la composition de cœur*²²“. Von der *compunctio* spricht der hl. Benedikt bereits im 20. Kapitel: *De reverentia orationis*: „*Et non in multiloquio, sed in puritate cordis et compunctione lacrimarum nos exaudiri sciamus*²³“. P. Linderbauer sagt über die *compunctio*: „*Compunctio ist ein spezifisch christliches Wort, das zuerst in der Itala und bei Tertullian vorkommt, dann von den Kirchenschriftstellern sehr häufig gebraucht wird. Die Verbindung des Wortes mit lacrimarum findet sich bei Cassian Coll. 9, 28, 2²⁴*“. Nach Delatte ist unter *compunctio* zu verstehen „*l'attendrissement intérieur que créent en nous, à la lumière de foi, le souvenir de nos fautes et la pensée des bienfaits de Dieu*²⁵“. Ähnlich ist die Definition, die Isidor von Se-

¹⁸ a. a. O. S. 362. — ¹⁹ Kap. 49, 5—7. — ²⁰ Kap. 49, 4—5.

²¹ a. a. O. S. 362. — ²² a. a. O. S. 363. — ²³ Kap. 20, 5—8.

²⁴ CSEL 13 (II), 274. Linderbauer B., *Regula S. Benedicti*. Metten 1922, 262.

²⁵ a. a. O. S. 219.

villa gibt: „Compunctio cordis est humilitas mentis cum lacrimis, exoriens de recordatione peccati et timore iudicii²⁶.“ Der timor muß bei den conversi in Liebe übergehen: „Necesse est omni converso, ut post timorem consurgere ad caritatem Dei debeat quasi filius nec semper sub timore iaceat quasi servus²⁷.“ Caesarius von Arles stellt der wahren compunctio spiritus die compunctio lacrimarum gegenüber: „Multum opus est fletus, multus gemitus, multae contritiones corporis ad sanandos ipsos dolores cordis. Tota incumbendum est spiritus compunctioe, ut vetusta mala tanquam sagittae quaedam de conscientiae visceribus evellantur. Non sufficit summis labiis dicere: peccavi, parce et dimitte²⁸.“ Avitus von Vienne (Ende des 5. Jahrh.) spricht von der „professa compunctio²⁹“, setzt also compunctio mit paenitentia gleich. Diese compunctio cordis, die also einen Wesensbestandteil der Buße ausmacht, fordert der hl. Benedikt nebst der lectio und der abstinentia von seinen Mönchen, um so „neglegentias aliorum temporum his diebus sanctis diluere“. Nicht nur in der Fastenzeit soll der Geist der compunctio unser Herz erfüllen, sondern Tag für Tag, wie der hl. Benedikt im vierten Kapitel sagt: „Mala sua praeterita cum lacrimis vel gemitu cotidie in oratione Deo confiteri³⁰.“ Hier ist also der ausdrückliche Hinweis gegeben, daß es sich bei der compunctio um die paenitentia cotidiana handelt, die die Kirche von allen ihren Kindern verlangt.

In diesem Zusammenhang darf vielleicht noch kurz die Tatsache erwähnt werden, daß in der alten Kirche das Mönchsleben an sich als eine immerwährende paenitentia betrachtet wurde. Diese Auffassung war zur Zeit des hl. Benedikt so allgemein, daß die Übernahme des Mönchsleides als vollwertiger Ersatz für die Kirchenbuße galt. So heißt es beispielsweise in einem Fragment, das wahrscheinlich dem 5. Jahrhundert entstammt und in Migne *Patrologia lat.* fälschlich als sermo 3 des Faustus Rhegiensis bezeichnet wird³¹:

„Detur paenitentia saeculari . . . si abrenuntians saeculo et eius militiae et spondens se cunctis diebus servitutum Deo, cur paenitentiam mereatur, qui liber effectus sectatur eremi vastitatem . . . abrenuntianti publica paenitentia non est necessaria, quia conversus ingemuit et cum Deo aeternum pactum inivit. Ex illo igitur die non memorantur eius delicta, quae gessit in saeculo³².“

Dieser Text wird näher erläutert durch einen Text des Gennadius († ca. 494):

²⁶ *Sent.* 2, 12, 1—4. P. L. 83, 613.

²⁷ *Sent.* 2, 8, 4. P. L. 83, 609. — ²⁸ *Hom.* 8. P. L. 67, 1063.

²⁹ *Epist.* 4. P. L. 59, 221. — ³⁰ Kap. 4, 67—68.

³¹ So Germain Morin; vgl. Poschmann, *Die abendländische Kirchenbuße im Ausgang des christlichen Altertums.* München 1928, 128 Anm. 4.

³² P. L. 58, 875.

„Quem mortalia crimina post baptismum commissa premunt, hortor prius publica paenitentia satisfacere ... sed et secreta satisfactione solvi mortalia crimina non negamus, sed mutato prius saeculari habitu et confesso religionis studio per vitae correctionem et iugi imo perpetuo luctu miserante Deo veniam consequatur³³.“

Diese Texte zeigen klar, daß das Mönchsleben in der gallischen Kirche als vollgültiger Ersatz für die Kirchenbuße betrachtet wurde. Daß das Mönchsleben ein Büberleben sei, sagt schon der hl. Hieronymus, ohne allerdings das Mönchsleben als Ersatz für die Kirchenbuße zu bezeichnen: „Hortatus sum, ut ageres paenitentiam et in cilicio et cinere volutareris, ut solitudinem peteres, ut viveres in monasterio³⁴.“ So verstehen wir, daß der hl. Benedikt schreiben kann: „Licet omni tempore vita monachi Quadragesimae debet observationem habere³⁵.“ Weil er aber aus langjähriger Erfahrung die menschliche Schwäche kennt, verordnet er, daß wenigstens in den Tagen der Fastenzeit das Leben seiner Mönche einen strengen Bußcharakter trage. Wie die Christen in der Welt die *paenitentia cotidiana* übten durch besondere Bußwerke, so die Mönche durch ebendieselben Bußwerke; darüber hinaus aber noch durch ihr Mönchsleben als solches. Wie das Mönchsleben das christliche Leben in seiner Vollendung sein soll, so geht auch das Bußleben des Mönches über das gewöhnliche Maß der Weltchristen hinaus.

Endergebnis.

Es bleibt nun noch übrig, die in der Einleitung unserer Arbeit aufgeworfenen Fragen kurz zusammenfassend zu beantworten. Es wurde die Frage gestellt, ob und inwieweit die Bußpraxis der hl. Regel die damalige kirchliche Bußpraxis widerspiegelt. Wir sahen im Verlauf der Untersuchung, daß sich die beiden zur Zeit des hl. Benedikt in der Kirche gebräuchlichen Bußarten: die *paenitentia canonica* und die *paenitentia cotidiana* auch in der Regel des hl. Benedikt finden.

Was zunächst die *paenitentia canonica* angeht, wurden deren drei Hauptelemente: (Sündenbekenntnis, Exkommunikation mit nachfolgender Rekonziliation und persönliche Bußleistungen des Sünders, untersucht und mit der kirchlichen Praxis verglichen. Betreffs des Sündenbekenntnisses wurde zuerst gefragt, warum der hl. Benedikt eine Offenbarung der Sünden und bösen Gedanken vor dem Abt oder den *seniores spirituales* verlangt. Die Antwort lautet: Der hl. Benedikt betrachtet die Sünde so, wie es seit alters geschah, d. h. als Seelenkrankheit. Und wie ein körperlich Kranker, der genesen will, die Wunden und Krankheiten seines Körpers einem fähigen

³³ *De ecclesiasticis dogmatibus* 53. P. L. 58, 994.

³⁴ *Epist. 147, 8 ad Sabinianum*. CSEL 56 (1, 3), 323.

³⁵ Kap. 49, 1—2.

Ärzte aufdecken muß, damit dieser ihm die richtigen Heilmittel an die Hand geben kann, so auch der seelisch Kranke, der Sünder. Die zur Heilung der Seelenkrankheiten befähigten Ärzte sind der Abt und die *seniores spiritales*. Sie sind Lehrer und Ärzte und haben von Gott als Frucht ihres asketischen Lebens das Charisma — Charisma im Sinne des hl. Basilius als Gabe, die zum Nutzen der Gemeinschaft dem einzelnen als Frucht seines asketischen Lebens vom Heiligen Geist verliehen wird und den Betreffenden zu einem bestimmten Amte geeignet macht — der Seelenleitung empfangen, das sie zu diesem schwierigen, verantwortungsvollen Amt befähigt. Damit erledigt sich schon die zweite, negativ zu beantwortende Frage, ob unter den *seniores spiritales* Priester zu verstehen sind. Es ist nicht ausgeschlossen, daß in dem einen oder anderen Fall der Abt oder einer der *seniores spiritales* Priester war, aber die *seniores* werden nicht deshalb *spiritales* genannt, weil sie Priester sind. Während der hl. Benedikt diejenigen, die irgendein anderes Charisma, z. B. das *donum loquendi*, besitzen, einfach „*seniores*“ oder „*sapientes fratres*“ nennt, werden die *seniores*, die das Charisma der Seelenleitung empfangen haben, ausdrücklich *seniores spiritales* genannt, weil sie sich im Gegensatz zu den anderen *seniores* ausschließlich mit dem geistlichen Leben zu befassen haben, das durch ihre Lehre und Ratschläge begründet, entwickelt und nötigenfalls wiederhergestellt und erneuert wird. Wenn wir das Sündenbekenntnis vor dem Bischof oder Priester, das bei der *paenitentia canonica* erfolgte, mit dem Sündenbekenntnis vor dem Abte oder den *seniores spiritales* vergleichen, muß folgendes festgestellt werden: Die äußere Form beider Bekenntnisse ist gleich, ein geheimes Bekenntnis vor dem Bischof oder Abt; das Wesen aber der beiden Bekenntnisse ist verschieden. Bei der *paenitentia canonica* ist das Sündenbekenntnis die notwendige Voraussetzung des kirchlichen, sakramentalen Bußverfahrens, also eine *confessio sacramentalis*; das Sündenbekenntnis vor dem Abt oder *seniores spiritales* ist keine *confessio sacramentalis*, sondern will die Seelenwunden und Seelenkrankheiten vor dem Seelenarzt aufdecken, damit dieser die rechten Heilmittel angeben kann; der Endzweck beider Bekenntnisse hingegen ist der gleiche. Beide Bekenntnisse zielen auf die Vergebung der Sünde, die Heilung der Seelenwunden hin; bei dieser Heilung wirkt in der *paenitentia canonica* die Schlüsselgewalt der Kirche mit, im anderen Falle aber das Charisma des Abtes oder des *senior spiritualis*, der die rechten Heilmittel anzugeben weiß.

Betreffs der Exkommunikation in der hl. Regel müssen wir unterscheiden zwischen der *excommunicatio a mensae participatione* und der *excommunicatio a mensa simul ab*

oratorio. Erstere ist als eine rein disziplinäre Maßregel zu werten; letztere aber ist der kirchlichen Exkommunikation nachgebildet und bedeutet den Ausschluß aus der äußeren und inneren Gemeinschaft des Coenobiums; sie ist ein Abtrennen von Christus, dem „paterfamilias“³⁶, ein tradere in interitum carnis, das genau wie bei der kirchlichen Exkommunikation aus dem Grunde vorgenommen wird, um den Schuldigen zu bessern, die Ehre der klösterlichen Gemeinschaft zu wahren und die übrigen Brüder vor Ansteckung zu schützen. Auch die bei der *paenitentia canonica* erforderlichen persönlichen Bußübungen des Sünders werden vom hl. Benedikt verlangt.

Was die in der Kirche übliche *paenitentia cotidiana* angeht, so finden wir sie ebenfalls in der hl. Regel. Die äußere Form der monastischen Bußübungen schließt sich eng an die in der kirchlichen Praxis üblichen Formen an. Die hauptsächlichsten Bußübungen der *paenitentia cotidiana* in der Kirche waren: das Gebet, besonders das Gebet des Herrn, Almosenspenden, Fasten, *compunctio cordis*. Mit Ausnahme des Almosens, zu dem die Mönche nicht in der Lage waren, verlangt der hl. Benedikt von seinen Mönchen tagtäglich dieselben Bußwerke. Nur das eigentliche Fasten ist auf bestimmte Tage beschränkt. Die Bußpraxis in der hl. Regel entspricht also vollständig der damaligen kirchlichen Bußpraxis.

Diese Feststellung ist ein Beweis mehr dafür, daß das Mönchtum der alten Kirche keineswegs eine Einrichtung sein wollte, die neben der Kirche oder sogar im Gegensatz zur Kirche stand, sondern daß es voll und ganz in der Kirche stand und nichts anderes wollte, als seine Jünger zur vollkommenen Christusnachfolge führen.

³⁶ Kap. 2, 17.