

FRÜHMITTELALTERLICHE STUDIEN



FRÜHMITTELALTERLICHE STUDIEN

Jahrbuch des Instituts für Frühmittelalterforschung
der Universität Münster

in Zusammenarbeit mit

Arnold Angenendt, Dietrich Hofmann, Volker Honemann, Albrecht Jockenhövel,
Christel Meier, Friedrich Ohly und Ruth Schmidt-Wiegand

unter Mitwirkung von

Karl Hauck

herausgegeben von

HAGEN KELLER und JOACHIM WOLLASCH

29. Band



1995

WALTER DE GRUYTER · BERLIN · NEW YORK

Redaktion:
Dr. Mechthild Sandmann
Institut für Frühmittelalterforschung
der Universität Münster
Salzstraße 41
D-48143 Münster

ISSN 0071-9706

ISBN 3 11 015028 X

© Copyright 1995 by Walter de Gruyter & Co., D-10785 Berlin

Dieses Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Printed in Germany

Satz und Druck: Arthur Collignon GmbH, Berlin
Buchbinderische Verarbeitung: Lüderitz & Bauer GmbH, Berlin

Inhaltsverzeichnis

A. ANGENENDT–T. BRAUCKS–R. BUSCH–T. LENTES–H. LUTTERBACH, Gezählte Frömmigkeit	1
H. CASTRITIUS, <i>Barbari – antiqui barbari</i> . Zur Besiedlungsgeschichte Südostnorikums und Südpannoniens in der Spätantike (Ende des 4. bis Mitte des 6. Jahrhunderts n. Chr.)	72
J. BARLOW, Gregory of Tours and the Myth of the Trojan Origins of the Franks	86
D. MAUSKOPF DELIYANNIS, Church Burial in Anglo-Saxon England: The Prerogative of Kings	96
H. LUTTERBACH, Intentions- oder Tathaftung? Zum Bußverständnis in den frühmittelalterlichen Bußbüchern	120
E. WAMERS, Eine burgundische Pyxis 'vom Niederrhein'. Zu merowingerzeitlichen Amulettkapseln und Kosmetikbüchsen (Taf. I–IV)	144
N. STAUBACH, <i>Christiana tempora</i> . Augustin und das Ende der alten Geschichte in der Weltchronik Frechulfs von Lisieux	167
P. BUC, Italian Hussies and German Matrons. Liutprand of Cremona on Dynastic Legitimacy	207
E. HOCHHOLZER, Ein Lambacher Kalendar-Nekrologfragment (11. Jahrhundert) aus Münsterschwarzach? Untersuchung zur Datierung und Entstehung von Lambach Fr. 4 (Taf. V–VI)	226
K. GÖRICH, Der Herrscher als parteiischer Richter. Barbarossa in der Lombardei	273
J. W. BUSCH, Die Lombarden und die Langobarden. Alteingesessene und Eroberer im Geschichtsbild einer Region	289
S. SCHULER, <i>Excerptoris morem gerere</i> . Zur Kompilation und Rezeption klassisch-lateinischer Dichter im 'Speculum historiale' des Vinzenz von Beauvais	312
T. HILDBRAND, Quellenkritik in der Zeitdimension – Vom Umgang mit Schriftgut. Anmerkungen zur theoretischen Grundlegung einer Analyse von prozeßhaft bedeutungsvollem Schriftgut mit zwei Beispielen aus der mittelalterlichen Ostschweiz (Taf. VII–VIII)	349
H. KELLER, Widukinds Bericht über die Aachener Wahl und Krönung Ottos I.	390
V. HUTH, Nachtrag zum 'Schriftenverzeichnis Karl Schmid' (FMSt 28, 1994, S. 424–435)	454
Der Münsterer Sonderforschungsbereich 231 'Träger, Felder, Formen pragmatischer Schriftlichkeit im Mittelalter'. Bericht der Sprecherin	456
Graduiertenkolleg 'Schriftkultur und Gesellschaft im Mittelalter'	460
Orts-, Personen- und Sachregister, bearbeitet von A. SCHULTE	467

Alphabetisches Verzeichnis der Mitarbeiter dieses Bandes

- Prof. Dr. Arnold ANGENENDT, Seminar für Mittlere und Neuere Kirchengeschichte der Universität Münster, Johannisstraße 8–10, 48143 Münster, S. 1
- Dr. Jonathan BARLOW, Department of History, The University of Sydney, Sydney, N. S. W. 2006, Australien, S. 86
- Thomas BRAUCKS, Seminar für Mittlere und Neuere Kirchengeschichte der Universität Münster, Johannisstraße 8–10, 48143 Münster, S. 1
- Prof. Dr. Philippe BUC, Department of History, Stanford University, Stanford, CA 94305-2024, USA, S. 207
- Priv.-Doz. Dr. Jörg W. BUSCH, Schierstein, Heinrich-Heine-Straße 23, 65201 Wiesbaden, S. 289
- Dipl. theol. Rolf BUSCH, Graduiertenkolleg 'Schriftkultur und Gesellschaft im Mittelalter', Bispinghof 18, 48143 Münster, S. 1
- Prof. Dr. Helmut CASTRITIUS, Historisches Seminar der Technischen Universität Braunschweig, Schleinitzstraße 13, 38106 Braunschweig, S. 72
- Dr. Deborah MAUSKOPF DELIYANNIS, Department of History, Western Michigan University, Kalamazoo, MI 49008-5020, USA, S. 96
- Dr. Knut GÖRICH, Historisches Seminar, Abteilung für mittelalterliche Geschichte, der Universität Tübingen, Wilhelmstraße 36, 72074 Tübingen, S. 273
- Lic. phil. Thomas HILDBRAND, Historisches Seminar der Universität Zürich, Karl Schmid-Strasse 4, 8006 Zürich, Schweiz, S. 349
- Dr. Elmar HOCHHOLZER, Sonnenstraße 28, 97334 Sommerach, S. 226
- Dr. Volkhard HUTH, Historisches Seminar der Universität Freiburg, Werthmannplatz, 79085 Freiburg i. Br., S. 454
- Prof. Dr. Hagen KELLER, Historisches Seminar der Universität Münster, Domplatz 20–22, 48143 Münster, S. 390
- Dipl. theol. Thomas LENTES, Seminar für Mittlere und Neuere Kirchengeschichte der Universität Münster, Johannisstraße 8–10, 48143 Münster, S. 1
- Dr. Hubertus LUTTERBACH, Seminar für Mittlere und Neuere Kirchengeschichte der Universität Münster, Johannisstraße 8–10, 48143 Münster, S. 1 und 120
- Prof. Dr. Christel MEIER, Leerer Straße 10, 48155 Münster, S. 456
- Stefan SCHULER, Sonderforschungsbereich 231, Salzstraße 41, 48143 Münster, S. 312
- Prof. Dr. Nikolaus STAUBACH, Sonderforschungsbereich 231, Salzstraße 41, 48143 Münster, S. 167 und 460
- Dr. Egon WAMERS, Museum für Vor- und Frühgeschichte –Archäologisches Museum–, Karmelitergasse 1, 60311 Frankfurt am Main, S. 144

ARNOLD ANGENENDT – THOMAS BRAUCKS – ROLF BUSCH
THOMAS LENTES – HUBERTUS LUTTERBACH

Gezählte Frömmigkeit*

I. Die Fragestellung, S. 1; 1. Bilder des Zählens: Buch und Waage, S. 1; 2. Im Neuen Testament, S. 3; 3. Gabe – Gegengabe, S. 4. – II. Gezählte Frömmigkeit im Frühmittelalter, S. 8; 1. Buße und Zählen, S. 8; a. Neutestamentliche Grundlegung: Unbegrenzte Umkehr und ungezählte Verzeihung, S. 8; b. Alte Kirche: Einzelzeugnisse für vorgegebene Bußmaße, S. 9; c. Frühmittelalter: Die Tarifbuße, S. 12; d. Normierung der Bußbücher und Fernwirkungen, S. 20; 2. Gezählte Almosen, S. 23; a. In den Bußbüchern: Almosen als Bußleistung und Kommutation, S. 23; b. In den Schenkungsurkunden: Almosenvergabe und himmlischer Lohn, S. 26; 3. Gezählte Messe, S. 30; a. Die Messe als sühne- und heilwirkendes Opfer, S. 30; b. Votivmessen und Meßreihen, S. 31; c. Das Zählen der Messen, S. 33; d. Gezählte Meßfeier und Schriftlichkeit, S. 35; e. Kritik an den gezählten Messen, S. 39. – III. Gezählte Frömmigkeit im späten Mittelalter, S. 40; 1. Heilsarithmetik – Steigerung und Perfektionierung des Systems, S. 41; 2. Die Sicherung des Zählens durch Gebetszählschnur und Schriftlichkeit, S. 52; 3. Ambivalenzen und Kritik, S. 57; 4. Zahl und Zählen als Methoden zur Ausarbeitung des inneren Menschen, S. 62. – IV. Ausblick, S. 69.

I. DIE FRAGESTELLUNG

1. Bilder des Zählens: Buch und Waage

Nicht um die symbolische Bedeutung von Zahlen in der mittelalterlichen Frömmigkeitsgeschichte ist es im folgenden zu tun, also nicht um Zahlenallegorese oder Gematrie, es geht vielmehr um das Zählen und Kumulieren von Frömmigkeitsakten. Bildlich kann man sich dieses Zählen und Gewichten am besten am Modell der Buchführung und der Waage verdeutlichen. Die Idee eines himmlischen Buches läßt sich religionsgeschichtlich in „drei Typen nachweisen, von denen das ‘Schicksalsbuch’ und die ‘Bücher der Werke’ allen Religionen gemeinsam sind, während sich das ‘Buch des Lebens’ im Sinne einer himmlischen Bürgerliste als biblisch-christliche Metapher erweist“¹. Je weniger diese Bücher metaphorisch verstanden wurden, desto realistischer wurde ‘Buch geführt’. Ein Aufzählen von Taten kennt bereits die Martinsvita: Die Mitbrüder hätten Teufelsversuchungen wahrnehmen können, und dabei habe der Teufel die Fehlritte der einzelnen aufgezählt; Martinus aber habe widersprochen und dem Teufel mit aller Entschiedenheit geantwortet, die alten Sünden würden durch frömm-

* Diese Studie geht hervor aus den gemeinsamen Diskussionen der Mitglieder des von Prof. Dr. Arnold Angenendt geleiteten Forschungsprojektes ‘Gezählte Frömmigkeit. Schriftlichkeit als Instrument der Absicherung und Beförderung des Zählens von Frömmigkeitsakten’ im Sonderforschungsbereich 231 ‘Träger, Felder, Formen pragmatischer Schriftlichkeit im Mittelalter’. Die einzelnen Teile der Studie verantworten Arnold Angenendt (I. und IV.), Hubertus Lutterbach (II.1.), Thomas Braucks (II.2.), Rolf Busch (II.3.) und Thomas Lentjes (III. und IV.). Thilo Esser gebührt großer Dank für die Erstellung des Manuskriptes.

¹ LEO KOEP, Art. Buch IV (himmlisch), in: Reallexikon für Antike und Christentum 2, 1954, Sp. 725–732, Sp. 725.

ren Wandel getilgt². Noch deutlicher suggerieren die 'Taten-Bücher' das Zählen, speziell solche mit Listen der 'Lebenstaten'. So berichtet Beda, daß ein königlicher Gefolgsmann auf dem Sterbebett den Besuch zweier Engel erfahren habe, die ihm ein wunderschönes, aber schrecklich kleines Buch gezeigt hätten, in dem alles, was er jemals an Gutem getan habe, aufgeschrieben gewesen sei; dann aber seien Dämonen herangestürzt mit einem vor Schwere kaum noch herbeizuschaffenden Buch, in dem alle Verbrechen 'in finsternen Buchstaben niedergeschrieben'³ gewesen seien. Es wird aufgelistet, nachgezählt, abgewogen, und dabei entscheidet die Anzahl und die dadurch bewirkte Gewichtigkeit. Dem Buch folgt als weitere Metapher die Waage, die allerdings in der Alten Kirche „nicht häufig belegt“⁴ ist. Wie realistisch man sich im Mittelalter den Wägevorgang vorstellte, zeigt beispielhaft die Vision des ostanglischen Bauern Thurkill aus dem Jahre 1206:

„Der eine Teil der Waage hing ... vor dem Apostel Paulus, der andere ... vor dem Teufel. Der Apostel hatte zwei Gewichte neben sich, ein großes und ein kleines ... In gleicher Weise besaß der Teufel zwei Gewichte, ein großes und ein kleines ... Inzwischen traten die vollständig schwarzen Seelen mit großer Furcht und mit Zittern eine nach der anderen an die Waage, um zu sehen, wie dort ihre Taten gewogen wurden, die guten wie die bösen. Denn diese Gewichte, die vom Apostel und vom Teufel zu beiden Seiten der aufgehängten Waage eingesetzt wurden, wogen die Werke der einzelnen Seelen nach ihren Verdiensten ab. Dabei geschah es, daß die Gewichte des Apostels gelegentlich die Waage zu seiner Seite neigten, wenn sie die guten Werke einer anwesenden Seele zeigten. Gelegentlich aber waren die Gewichte des Teufels schwerer, wenn sie die bösen Werke einer anderen Seele anzeigten; dann zogen sie die ganze Waage mit den Gewichten des Apostels auf die Seite des Teufels herüber.“⁵

Mag hier ein Dorfbewohner sprechen, so handelt es sich doch keineswegs um ein ausschließlich volksreligiöses Phänomen. Schon Bonifatius schrieb eine Vision nieder, der zufolge Dämonen und Engel auf den Wägevorgang eingewirkt hätten, indem die Dämonen anklagten und die Last der Sünden steigerten, während die Engel sie erleichterten und entschuldigten⁶. In der Ikonographie ist die Waage seit dem 12. Jahrhundert omnipräsent⁷. Immer wurden in ihr die guten und bösen Taten gegeneinander abgewogen. Spätestens hierin zeigt sich, wie sehr das Zählen und Quantifizieren im Verlauf des frühen Mittelalters in die christliche Frömmigkeit Einzug gehalten hatte.

² Sulpicius Severus, *Vita sancti Martini* 22, hg. von JACQUES FONTAINE (*Sources chrétiennes* 133) Paris 1967, S. 301 f.; übers. von PIUS BIHLMAYER, *Die Schriften des Sulpicius Severus* (Bibliothek der Kirchenväter 20) Kempten–München 1914, S. 45–47.

³ Beda Venerabilis, *Historia ecclesiastica gentis anglorum* V,13, hg. und übers. von GÜNTER SPITZBART (*Texte zur Forschung* 34) Darmstadt 1982, S. 474–477.

⁴ JOSEF SCHMID, Art. Waage, in: *Lexikon für Theologie und Kirche* 10, 1965, Sp. 903 f., Sp. 904.

⁵ *Visio Thurkilli*, hg. und übers. von PAUL GERHARD SCHMIDT, Weinheim 1987, S. 36–39.

⁶ Bonifatius, *Epistola* 10, hg. und übers. von REINHOLD RAU (*Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte des Mittelalters. Freiherr vom Stein-Gedächtnisausgabe* 4 b) Darmstadt 1968, S. 32²⁰ f., S. 33²⁰ f.

⁷ SCHMID (wie Anm. 4) Sp. 903 f.

2. Im Neuen Testament

Das Neue Testament kennt dagegen im Zusammenhang mit religiösen Handlungen zwar Zahlen, aber kein Zählen. Dem Lukas-Evangelium zufolge forderten die Jünger Jesus auf: ‚Herr, lehre uns beten!‘ Daraufhin lehrte Jesus sie das Vaterunser, ein Gebet, das – nach Lukas – gerade vier Sätze zählt (Lk 11,1–4); bei Matthäus sind es sieben Sätze (Mt 6,9–15). Vorauf geht die Mahnung, ‚nicht zu plappern wie die Heiden, die meinen, sie werden erhört, wenn sie viele Worte machen‘ (Mt 6,7). Wahres Beten heißt vielmehr: ‚Du aber geh in deine Kammer, wenn du betest, und schließ die Tür zu; dann bete zu deinem Vater, der im Verborgenen ist‘ (Mt 6,6). Wie hier das Gebet, so werden auch die beiden anderen Weisen aus der Trias gottgefälligen Handelns, neben dem Gebet noch das Almosengeben und Fasten, verinnerlicht und aus der Öffentlichkeit verbannt, weil sie allein dem Auge Gottes anheimgestellt bleiben sollen. Für das Almosengeben ist es das sprichwörtlich gewordene ‚Die linke Hand soll nicht wissen, was die rechte tut; dein Almosen soll im Verborgenen bleiben‘ (Mt 6,3 f.). Als Beispiel wird die arme Witwe vorgestellt, die nur zwei kleine Münzen in den Opferkasten zu werfen vermag; in Wirklichkeit hat ‚sie mehr ... hineingeworfen als alle anderen‘ (Mk 12,42 f.). Aus der Öffentlichkeit zurückgenommen wird ebenso das Fasten, ‚damit die Leute nicht merken, daß du fastest, sondern nur der Vater, der auch das Verborgene sieht‘ (Mt 6,18). Diese Worte richten sich allesamt kritisch gegen das Zählen, denn der Bezug geht auf einen Gott, dem alles gegenwärtig ist und der allein nach dem Herzen urteilt: Ihn soll man darum mit ganzem Herzen lieben und ebenso den Nächsten (Mk 12,30). Wie allein aus dem Herzen das Gute aufsteigt, so freilich auch das Böse (Mk 7,21). Darum sind ‚selig, die ein reines Herz haben‘ (Mt 5,8).

Was das Neue Testament Jesus in den Mund legt, ist zweifellos kritisch zugespitzt: Beim Beten sind es nicht die vielen Worte, und beim Almosengeben genügen billige Pfennige. Zu zählen jedenfalls gibt es hier nichts. Ob man den ganzen Tag gearbeitet hat oder gerade eine Stunde, alle erhalten ein und denselben Denar (Mt 20,1–16); denn schon dieser ist für alle die reine Gnade. So gilt am Ende: ‚Wenn ihr alles getan habt ..., sollt ihr sagen: wir sind unnütze Sklaven‘ (Lk 17,10). Der Gräzist Albrecht Dihle kommentiert diese Postulate mit der Sentenz: „Gott bindet sich im Erweisen dieser Gnade nicht an ein menschlicher Einsicht einleuchtendes Maß vorausgegangener, verdienstvoller Gesetzeserfüllung.“⁸ Allem Gerechtigkeitsdenken – und die Götter sind zumeist als Hüter der Gerechtigkeit aufgefaßt worden⁹ – mußte eine solche Ungebundenheit als Willkür erscheinen. Genau dadurch aber, daß der Gott Jesu sich nicht an eine eherne Gerechtigkeit gebunden sieht, kann er Barmherzigkeit üben: Ihm muß man nicht zuerst Wiedergutmachung leisten; er kann die größte Schuld ohne alle voraufgehende Buße erlassen – so im Gleichnis vom verirrtten Schaf (Lk 15,3–7) und vom verlorenen Sohn (Lk 15,19–32). Einzige Bedingung ist, wie es das Gleichnis vom unbarmherzigen Gläubiger darstellt, daß derjenige, dem Gott eine schier unermessliche

⁸ ALBRECHT DIHLE, Art. Gerechtigkeit, in: Reallexikon für Antike und Christentum 10, 1978, Sp. 233–360, Sp. 307.

⁹ ALBRECHT DIHLE, Die Goldene Regel. Eine Einführung in die Geschichte der antiken und frühchristlichen Vulgärethik (Studienhefte zur Altertumswissenschaft 7) Göttingen 1962, S. 22–25.

Schuld erlassen hat, seinen Mitmenschen die in Wirklichkeit nur geringen Schulden zu erlassen bereit ist: ‚Hättest nicht auch du mit jenem ... Erbarmen haben müssen, so wie ich mit dir Erbarmen hatte?‘ (Mt 18,32). Nur erst mitmenschliche Unbarmherzigkeit erregt den Zorn Gottes, führt zu Gericht und Verwerfung.

Nun erscheinen aber auch im Neuen Testament Zahlen. Doch sollen diese Zahlen nicht eigentlich zum Zählen dienen, sondern wollen sagen, daß sich das Geforderte mit Zahlen gar nicht fassen lasse, also Zählen eigentlich absurd sei. Entsprechend verweist Jesus die Frage, wie oft man dem Bruder verzeihen müsse, etwa siebenmal, ins ‘Unzählbare’: ‚Nicht siebenmal, sondern siebenundsiebzigmal‘ (Mt 18,21 f.). Ganz ähnlich geht Jesus mit der Vergeltung um. Das ihr zugrundeliegende Prinzip ist die Talion, die Reziprozität, welche nach Niklas Luhmann das zuerst anfallende Rechtsprinzip ist¹⁰. Jesus hat dieses Ausgleichsprinzip, wie Albrecht Dihle gezeigt hat¹¹, mit dem Satz außer Funktion gesetzt: ‚Nach dem Maß, mit dem ihr meßt und zuteilt, wird euch zugeteilt werden‘ (Mt 7,2). Die Absicht ist so klar wie einfach: Weil man für sich natürlich gerne mehr haben möchte als nur das nach der Talion Zustehende, wird man gelockt, im zwischenmenschlichen Entgelten mit dem Guten ‘maßlos’ zu werden. Das heißt: die Talion wird mit der Talion überwunden. Genauso ist es mit den Zahlen; sie werden nur deswegen genannt, um alles Zählen als unangemessen hinzustellen.

3. Gabe – Gegengabe

Daß sich Gott, wie es die Bibel von ihm sagt, zu nichts zwingen lasse und auch gute Taten nicht belohnen müsse, ist in der Religionsgeschichte ganz ungewöhnlich, denn es stellt ein geradezu fundamentales Religionsgesetz in Frage: das bekannte *do ut des*, das man als „kürzeste Formel für das vertragsrechtlich vorgestellte Gleichgewicht ... zwischen Göttern und Menschen“¹² bezeichnet hat. Der französische Religionssoziologe Marcel Mauss († 1950) hat uns die Bedeutung dieses Gabentausches in neuer Weise sehen gelehrt. Der Austausch betrifft alles; er ist ein „System der totalen Leistungen“¹³ oder noch deutlicher: ein Gesetz des genauen Ausgleichs. Dies gilt gerade auch für den Verkehr mit den Göttern: „daß der Wert der Dinge von den Göttern gekauft werden muß und daß die Götter wissen, wie er zurückzuerstatten sei“¹⁴. Als Beispiel zitiert Mauss eine Spruchdichtung aus der skandinavischen Edda, deren Refrain lautet: ‚Gabe sei der Gabe gleich‘¹⁵, und das heißt, auf die Religion angewandt: ‚Besser ungebeten / als zu viel gebeten / eine Gabe blickt immer nach

¹⁰ NIKLAS LUHMANN, Rechtssoziologie 1, Reinbek bei Hamburg 1972, S. 154–157.

¹¹ DIHLE (wie Anm. 9) S. 72–79.

¹² KARL HOHEISEL, Art. *Do ut des*, in: Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe 2, 1990, S. 228–230, S. 229.

¹³ MARCEL MAUSS, Die Gabe. Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften, Frankfurt am Main ³1984, S. 22.

¹⁴ MAUSS (wie Anm. 13) S. 44.

¹⁵ Edda, Hávamál 46,6, hg. von IVAR LINDQUIST, Die Urgestalt der Hávamál. Ein Versuch zur Bestimmung auf synthetischem Wege (Lundastudier i Nordisk Språkvetenskap 11) Lund 1956, S. 15; übers. ebd. II 13,6, S. 83.

Vergeltung / besser ist ungeopfert / als zu viel geopfert.¹⁶ Als religionsgeschichtliche Konsequenz läßt sich mit Hans Hattenhauer formulieren: „Die gegenseitigen Beziehungen zwischen Menschen untereinander wie zwischen ihnen und den höheren Mächten wurden durch Gaben im Gleichgewicht gehalten ... Der Grundsatz 'do ut des / Ich gebe, damit du gibst' ist das unzerstörbare Fundament aller archaischer Rechtskulturen.“¹⁷

Wo immer das Religionsgesetz von Gabe und Gegengabe gilt, entsteht ein System von absoluter Gerechtigkeit mit jeweils genauestem Ausgleich. Alle, sowohl die Himmlischen wie die Irdischen, sind verpflichtet, ihren je eigenen Anteil zu leisten. So entstehen klare Bemessungen von Vergehen und Schuld, von Gnade und Verzeihung. Nach vollbrachter Wohltat ist das Verdienst genauso berechenbar wie nach begangener Sünde die Buße. Religion besteht in diesem Denken überhaupt darin, immer genau auf den Ausgleich zu achten. Das Symbol dieser Religionsauffassung sind wiederum das Buch, die Liste und mehr noch die Waage¹⁸. Die Waage muß sich mindestens im Gleichgewicht befinden, soll die Existenz der Welt und des eigenen Lebens nicht gefährdet werden. Wohlergehen ist nur zu erwarten, wenn das Gute überwiegt. Zumal die römische Religion behauptete ein striktes Ausgleichsverhältnis, ist doch die „Auf-fassung der Geschichte als eines Wirkens der Götter, indem sie sich fordernd, lohnend und strafend offenbaren, ... die einzige Form von Theologie, die Rom aufweisen kann“¹⁹.

Hingegen gründet die neutestamentlich geforderte Großherzigkeit darin, daß Gott die Menschen überreich beschenkt und dafür keinerlei Rückgabe an seine Person fordert. Ihm gebührt nur das 'Opfer des Dankes'. Dennoch wird nicht einfach von der Gegengabe dispensiert. Vielmehr sind die empfangenen Wohltaten an die Nächsten weiterzugeben: 'Umsonst habt ihr empfangen, umsonst sollt ihr geben' (Mt 10,8b). Dieses Weitergeben soll aber von jeder Erwartung einer Rückgabe seitens der Beschenkten freibleiben: 'Wenn ihr nur denen Gutes tut, die euch Gutes tun, welchen Dank erwartet ihr dafür? ... Wenn ihr nur denen etwas leiht, von denen ihr es zurückzubekommen hofft, welchen Dank erwartet ihr dafür?' (Lk 6,33 f.). Mit dem Ausgleich von Gabe und Gegengabe zwischen Irdischen und Himmlischen wird hier gänzlich gebrochen und genau dadurch Sozialität freigesetzt.

Die religiöse Erwartung, die nach Entgelt blickt, hat freilich bald auch im Christlichen wieder eine neue Bedeutung erlangt. Zuerst schon konnte das ganze Heilsgeschehen als 'heiliger Austausch' (*sacrum commercium*)²⁰ interpretiert werden, freilich als ein 'wunderbarer'; denn der große Gott nahm alles Negative an sich, und der kleine Mensch erhielt alles Positive.

So predigte Papst Leo der Große († 461): 'Denn er [Jesus Christus] war in diese Welt gekommen als der reiche und barmherzige Kaufmann vom Himmel, und in wunderbarem Tausch war er einen heilbringenden Tausch-

¹⁶ Ebd. 145,1–5, S. 26; übers. ebd. A60,1–2. A61,3. A60,3–4, S. 57.

¹⁷ HANS HATTENHAUER, Europäische Rechtsgeschichte, Heidelberg 1992, S. 13.

¹⁸ SCHMID (wie Anm. 4) Sp. 903 f.

¹⁹ ANTONIE WLOSOK, Römischer Religions- und Gottesbegriff in heidnischer und christlicher Zeit, in: Antike und Abendland 16, 1970, S. 39–53, S. 44.

²⁰ MARTIN HERZ, *Sacrum commercium*. Eine begriffsgeschichtliche Studie zur Theologie der römischen Liturgiesprache (Münchner Theologische Studien 2.15) München 1958.

handel (*commercium salutare*) eingegangen, indem er das Unsere annahm und das Seinige austeilte, für Schmach Ehre, für Schmerzen Heil, für Tod Leben gebend; und er, dem zur Vertreibung der Verfolger mehr als zwölf tausend der Engelslegionen dienen konnten, wollte lieber unsere Schwachheit annehmen als seine Macht ausüben.²¹ Vom 'Kaufmann' Jesus Christus hatte auch schon Augustinus gesprochen: 'O guter Kaufmann, kaufe uns! Das sage ich, kaufe uns, da wir Dank sagen müssen, daß du uns erkauft hast.'²² Es ist also Gott, der 'bezahlt', nicht der Mensch!

Begründet war dieser Austausch in der Person Jesu Christi selbst, in dessen Gott-Mensch-Sein, von dem her sich die Austauschbeziehungen mit den Menschen in den Sakramentsfeiern, hauptsächlich in Taufe und Eucharistie, realisierten. Doch sollte der *commercium*-Gedanke bald auch von den Christen einem *do ut des* angenähert werden. Geber waren nunmehr die Menschen, und Gott sollte ihnen dafür von dem Seinen zurückerstatten. Diese Vorstellung hat dann die unterschiedlichsten Frömmigkeitsakte geprägt und letztlich das Zählen begründet. In Askese und Buße meldete sich früh schon ein Ausgleichsdenken. Bei Tertullian bereits ist die Verschiebung von der Gnade zum Entgelt eindeutig: Gott muß, und zwar um der Gerechtigkeit willen, jede Bosheit bestrafen und andererseits die gute Tat entlohnen. So kann Tertullian das Postulat aussprechen: 'Die gute Tat macht sich Gott zum Schuldner.'²³ Der Himmel ist der Lohn der irdischen Mühen. Denn, so Ambrosius von Mailand, 'keiner kann sonach den Preis empfangen, der nicht rechtmäßig gekämpft hat. Und es gibt keinen ruhmvollen Sieg ohne mühevollen Kampf.'²⁴ Bei den besonders Eifrigen, den Mönchen, wird daraus die feste Erwartung, daß asketische Verdienste den sicheren Lohn zu garantieren vermögen: *ubi maior lucta maior est corona* ('wo das größere Ringen, da ist die größere Krone')²⁵.

Nicht zuletzt weckte das Almosen eine feste Erwartungshaltung: Bald konnte man sich dasselbe nicht mehr ohne Entgelt vorstellen²⁶. Die Prediger lockten mit der Aussicht auf himmlischen Tausch:

„Mache dir einen Tausch mit Christus! Warum soll der nicht einen Teil deiner Habe erhalten, der dir ewigen Lohn bereitet hat? Warum soll der nicht den Zehnten empfangen, der das Ganze gebracht hat? Gegen das irdische Vermögen bietet Gott den Himmel an ... Dann wird euch der

²¹ Leo der Große, Sermones 54,4, hg. von MIGNE (PL 54) Paris 1881, Sp. 321A.

²² Augustinus, Sermones 130,2, hg. von MIGNE (PL 38) Paris 1841, Sp. 726.

²³ Tertullian, Liber de paenitentia II,11, hg. von J. G. PH. BORLEFFS (Corpus Christianorum. Series Latina 1) Turnhout 1954, S. 323⁴⁴: *Bonum factum deum habet debitorem*.

²⁴ Ambrosius von Mailand, De officiis ministrorum I,15,58, hg. von MIGNE (PL 16) Paris 1880, Sp. 44D; übers. von JOHANNES EV. NIEDERHUBER, Von den Pflichten der Kirchendiener (Bibliothek der Kirchenväter 32) Kempten-München 1917, S. 39.

²⁵ ARTUR MICHAEL LANDGRAF, Dogmengeschichte der Frühscholastik 1.2, Regensburg 1953, S. 98–104.

²⁶ THOMAS STERNBERG, Orientalium more secutus. Räume und Institutionen der Caritas des 5. bis 7. Jahrhunderts in Gallien (Jahrbuch für Antike und Christentum. Ergänzungsband 16) Münster 1991, S. 31 f.

Vater, Herr und Freund, mit dem ihr einen himmlischen Tausch gemacht habt, antworten: 'Irdisches habe ich erhalten, Ewiges erstatte ich zurück; das Meinige habe ich empfangen, mich selbst gebe ich zurück'.²⁷

Papst Gregor der Große preist bereits die Möglichkeit an, sich durch Almosen Gott zum Schuldner machen zu können²⁸. Es ist ein heilbringender Tausch, ein *sacrum commercium*, dessen Belohnungserwartung Petrus Damiani wie sicher in Erfüllung gehen sieht: 'Was man nämlich auf Erden Gott gibt, wird im Himmel angenommen; man darf Lohn erwarten von dort, wohin die dargebrachte Gabe vorausgegangen ist ... Glückbringender Austausch, bei dem der Mensch zum Leihgeber und Gott zum Schuldner wird.'²⁹ Von hierher rührt der dem Mittelalter so oft angelastete 'Heilsegoismus': daß das Almosen nicht aus Liebe zu den Armen gegeben worden sei, sondern daß man sich damit selbst in den Himmel habe befördern wollen³⁰.

Gerade auch die Eucharistie konnte von einem solchen *commercium*-Gedanken dem Ausgleichsdenken angenähert werden: 'Herr, wir bringen mit Freuden zu deinen Altären irdische Gaben, um himmlische zu empfangen; wir geben zeitliche, um ewige zu erhalten.'³¹ Tatsächlich hat die allgemeinreligiöse Austauscherwartung die Messe umzuprägen begonnen, nahm man doch an, daß diese das Opfer sei, bei dem die Kirche Leib und Blut Christi dem Vater als Opfer darbringe, und Gott sich dem erneuerten Opfer seines Sohnes nicht verweigern könne und sozusagen antworten müsse. Die Konsequenz war, daß man den Wert der Messe zu zählen begann; und so konnte für die mittelalterliche Meßauffassung gesagt werden: 'Mit dem Verständnis der Messe als Opfer der Kirche hängt es zusammen, daß die mittelalterliche Meßtheologie und -frömmigkeit sich intensiv mit dem Wert der Messe ... und mit der Frage nach den Meßfrüchten ... und deren Zuwendbarkeit beschäftigte.'³²

Ausgleichsdenken und die Frage nach der Meßbarkeit von Gnadenwirkungen waren die Faktoren, die das Zählen in die unterschiedlichen Felder der mittelalterlichen Frömmigkeit eindringen ließen. Waren das Buch und die Waage die Leitbilder für das Zählen, so war die Schriftlichkeit von Anfang an das zentrale Instrument, mit dem das Verrechnen und Quantifizieren abgestützt wurde. Weil das Zählen für das Seelenheil so hoch veranschlagt wurde, mußte die geforderte wie die erbrachte Leistung eben auch schriftlich fixiert werden. In vielfältiger Weise hat die mittelalterliche Frömmigkeit gezählt und gewogen, aber nicht unangefochten. Denn ebenso galt der Satz: *Non pensat Deus quantum, sed ex quanto*.³³ Dieser Widerstreit wie die Erwartungen, die die Frommen

²⁷ Caesarius von Arles, Sermones 31,5, hg. von GERMANUS MORIN (Corpus Christianorum. Series Latina 103) Turnhout 1953, S. 138.

²⁸ Gregor der Große, Registrum epistolarum I,13, hg. von DAG NORBERG (Corpus Christianorum. Series Latina 140) Turnhout 1982, S. 14¹³: *Ita ergo facite, ut et Deum uobis faciatis pro rebus talibus debitorem*, vgl. auch ebd. I,60, S. 71¹¹.

²⁹ Petrus Damianus, De elemosyna 6, hg. von MIGNE (PL 145) Paris 1853, Sp. 219BC.

³⁰ MICHEL MOLLAT, Die Armen im Mittelalter, München 1984, S. 269–274.

³¹ Sacramentarium Veronense 91, hg. von LEO CUNIBERT MOHLBERG (Rerum ecclesiasticarum documenta. Series maior. Fontes 1) Rom ³1978, S. 12.

³² HANS BERNHARD MEYER, Art. Abendmahlsfeier II (Mittelalter), in: Theologische Realenzyklopädie 1, 1977, S. 278–287, S. 285.

³³ Quästionensammlung, British Museum Harley. lat. 658, fol. 74v, zit. nach LANDGRAF (wie Anm. 25) S. 96.

zu unterschiedlichen Zeiten im Mittelalter an das Zählen knüpften, wie auch die zunehmende Verflechtung von Zählen und Schriftkultur sollen im folgenden dargestellt werden.

II. GEZÄHLTE FRÖMMIGKEIT IM FRÜHMITTELALTER

1. Buße und Zählen

a. Neutestamentliche Grundlegung: Unbegrenzte Umkehr und ungezählte Verzeihung

Die neutestamentlichen Schriften verdeutlichen den geforderten Umgang mit Sünde und Schuld unter Rückgriff auf Zahlen. Diese dienen allerdings nicht der Quantifizierung von (Buß-)Leistungen, sondern wollen die unbegrenzte Umkehr des Sünders sowie die ihm entgegenzubringende ungezählte Verzeihung ausdrücken. Als zutiefst sündhaft und gemeinschaftsgefährdend, zuletzt exkommunizierend, gilt vorweg der Tatbestand, sich von dem in der Taufe geschenkten Heil abzuwenden und sich ihm nicht wieder zuzukehren³⁴. So heißt es im Lukas-Evangelium, daß sowohl auf der Erde als auch im Himmel mehr Freude herrscht über einen einzigen Sünder, der umkehrt, als über neunundneunzig Gerechte, die es nicht nötig haben umzukehren (Lk 15,7). Eine ähnliche Sinnspitze enthält das lukanische Gleichnis von der Frau, die eine ihrer zehn Drachmen verloren und dann wiedergefunden hat: „Ebenso herrscht auch bei den Engeln Gottes Freude über einen Sünder, der umkehrt“ (Lk 15,10). Auch die dem Sünder entgegenzubringende Verzeihung wird allein symbolhaft gezählt; es gilt die unbedingte Christenpflicht, dem verirrtten Menschen nachzugehen, anstatt ihn mit genau bemessenen Sanktionen zur Rechenschaft zu ziehen (Mt 18,12–14). Dieser Grundsatz hat sich auch auf den in Mt 18,15–17 überlieferten und für das spätere gemeindliche Bußverfahren grundlegenden Instanzenweg (Zurechtweisung des Sünders unter vier Augen, vor drei Zeugen sowie schließlich vor der Gemeinde) insofern ausgewirkt, daß er den „Akzent [dieses Verfahrens] vom Rechtsdenken auf ein pastoral-ekklesiologisches Anliegen“³⁵ verschiebt. Zutiefst geht es dabei um die grenzenlose Verzeihung gegenüber dem Sünder, wie Mt 18,21–22 gleich im Anschluß unter Rückgriff auf die Zahl 7 nochmals einschärft. „Petrus trat herzu und fragte: ‘Herr, wie oft muß ich meinem Bruder vergeben, wenn er sich gegen mich versündigt? Siebenmal?’ Jesus sagte zu ihm: ‘Nicht siebenmal, sondern siebenundsiebzigmal’“. Die Bereitschaft zur Vergebung kommt in der Fragestellung des Petrus durchaus zum Ausdruck, „sucht aber die Grenze in einem quantitativen Sinn“. Die Antwort Jesu als „Zahlenspiel weist die Grenze zurück und verlangt nicht endende Vergebungsbereitschaft“³⁶. Entsprechend heißt es im Lukas-Evangelium (17,4): „Wenn sich dein Bruder siebenmal am Tag gegen dich versündigt und siebenmal wieder zu dir kommt und sagt: ‘Ich will mich ändern’, so sollst du ihm vergeben“ (Lk 17,4). Somit gilt auch nach Lukas die

³⁴ Im Blick auf das Lukas-Evangelium GERHARD SCHNEIDER, Das Evangelium nach Lukas 2 (Ökumenischer Taschenbuch-Kommentar 3.2) Gütersloh 1977, S. 324 f.

³⁵ JOACHIM GNILKA, Das Matthäusevangelium, 2. Teil (Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament 1) Freiburg i. Br.–Basel–Wien 1988, S. 139.

³⁶ Ebd. S. 145.

unbedingte Vergebungsbereitschaft gegenüber dem Sünder: „Das Maß der Vergebungsbereitschaft soll keine Grenze kennen.“³⁷

Entsprechend der im Neuen Testament vom Sünder geforderten Bekehrung sowie der ihm entgegenzubringenden Verzeihung galten auch in der Alten Kirche maßlose Umkehr und grenzenlose Vergebung als Leitmotive für den Umgang mit Schuld und Sünde; quantifizierte Bußauflagen sind wegen der Sorge um den einzelnen von vornherein nicht zu erwarten: Entsprechend ermahnt die Didache, eine um 100 n. Chr. entstandene Kirchenordnung, im Falle der Sünde zum Bekenntnis des Betroffenen und zur Aussöhnung untereinander: „In der Gemeinde bekenne deine Übertretungen, und komme nicht mit schlechtem Gewissen zu deinem Gebet. Das ist der Weg des Lebens.“³⁸ Und weiter: „Keiner, der einen Streit mit seinem Nächsten hat, komme mit euch zusammen, bis sie sich wieder ausgesöhnt haben, damit euer Opfer nicht unrein wird.“³⁹ Vor allem: „Verursache keine Spaltung, stifte vielmehr unter den Streitenden Frieden. Richte gerecht, sieh nicht die Person an, wenn du jemanden seiner Vergehen überführst.“⁴⁰ Nicht um der Bestrafung des Sünders, sondern um seiner Besserung sowie um der Liebe zwischen ihm und der Gemeinde willen bemühte sich die Alte Kirche um die Fortentwicklung eines gemeindlichen Bußverfahrens: „Im Dienste der Versöhnung wird sich von der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts an die institutionalisierte kanonische Buße entwickeln.“⁴¹

b. Alte Kirche: Einzelzeugnisse für vorgegebene Bußmaße

Über die geringfügigen Vergehen des gemeindlichen Alltags hinaus sah sich die Kirche alsbald auch mit besonders schwerwiegenden ethischen Delikten konfrontiert, den sogenannten *crimina capitalia*, besonders Mord, Ehebruch, Unzucht und Götzendienst. Da sich die derart in Sünde Gefallenen auf besonders einschneidende Weise von ihrer in der Taufe übernommenen Verpflichtung zur Gottes- und Nächstenliebe abgekehrt und weit von der christlichen Gemeinschaft entfernt hatten, legten die Konzilien der Alten Kirche zumindest für einige dieser Kriminaldelikte genaue, zumeist jahrelange Bußleistungen fest. Die sogenannten 'Bußbriefe' von Basilius dem Großen reflektieren eben diese Praxis⁴². Während die gallischen Konzilsbeschlüsse des 4. und

³⁷ SCHNEIDER (wie Anm. 34) S. 346.

³⁸ Didache 4,14, hg. von GEORG SCHNÖLLGEN (Fontes Christiani 1) Freiburg i. Br. u. a. 1991, S. 114 f.

³⁹ Ebd. 14,2, S. 132 f.

⁴⁰ Ebd. 4,3, S. 110 f.

⁴¹ REINHARD MESSNER, Feiern der Umkehr und Versöhnung (Gottesdienst der Kirche. Sakramentliche Feiern 1.2) Regensburg 1992, S. 65. – Zum folgenden HUBERTUS LUTTERBACH, Intentions- oder Tathaf-tung? Zum Bußverständnis in den frühmittelalterlichen Bußbüchern, in diesem Band S. 120–143.

⁴² Basilius von Caesarea, 'Bußbriefe', genauerhin epp. 188, 199, 217, hg. von MIGNE (PG 32) Paris 1886, Sp. 663–684, Sp. 715–732, Sp. 793–810. Die von Basilius berücksichtigten *crimina capitalia*, schwerste Verstöße gegen die christliche Ethik der Gottes- und Nächstenliebe, stimmen mit denjenigen der altkirchlichen Konzilienbeschlüsse überein: z. B. vorsätzliches Töten des ungeborenen Kindes (ep. 188,2, Sp. 671A): *Quae de industria fetum corruptit* ..., Unzucht eines geweihten Diakons (ep. 188,3, Sp. 671B): *Diaconatus post diaconatum fornicatus* ..., Trigamie oder Polygamie (ep. 188,4, Sp. 674A): *De trigamis et polygamiis* ..., Häresie (ep. 188,5, Sp. 674B): *Haereticos in exitu poenitentiam agentes recipere oportet*, überdies fallen darunter die Schändung von Männern und Tieren sowie Mord, Giftmischen, Unzucht, Götzenverehrung (ep. 188,7, Sp. 674C): *Masculorum et animalium corruptores, et homicidiae, et venefici, et adulteri, et idololatriae, eadem condemnatione digni habentur* sowie das Verlassen der Ehe (ep. 188,9, Sp. 678B): *... non licere a matrimonio discedere* etc.

5. Jahrhunderts die Bußauflagen gewöhnlich allgemein mit *a communione separari* oder *abstineri a communione* angeben, notieren sie ab dem 6. Jahrhundert zunehmend festgelegte Bußen; sie betreffen allzumeist Kapitalvergehen, die auf die unwürdige Amtsführung von Klerikern (Bischof, Presbyter, Diakon und anderen) zurückgehen; höchst selten dagegen treten die gallischen Konzilsväter den *crimina capitalia* von Laienchristen mit vorgegebenen Bußauflagen entgegen. Die vorgesehene Anzahl der Bußjahre für schwer sündige Kleriker weist entweder auf deren Ausschluß vom Amt oder aber von der Kommunion hin. Zwar variieren die vorgegebenen Bußmaße in ihrer Dauer von Delikt zu Delikt; zumeist aber wird der Ausschluß vom Amt – immer vorausgesetzt, daß eine exakte Dauer angegeben ist – auf eine Zeitspanne von zwischen drei Monaten und zwei Jahren⁴³, in der Mehrzahl der Fälle allerdings auf ein Jahr begrenzt⁴⁴. Ähnliches läßt sich auch für den Ausschluß von der Kommunion festhalten: Die Bußdauer schwankt zwischen zwei Monaten und einem Jahr, beträgt jedoch allzumeist ein Jahr⁴⁵. Nur in wenigen Fällen sieht die konziliare Gesetzgebung anstelle des befristeten Ausschlusses ein Fasten⁴⁶, die Zahlung von sechs Silberunzen bzw. Solidi⁴⁷ oder den Empfang von 100 Schlägen⁴⁸ vor. Trotz dieser vorgegebenen Bußmaße bleibt das altkirchliche Prinzip, dem zufolge der Bischof allein nach seinem Dafürhalten die Bußzumessung für den Einzelsünder vornimmt, auch in den angeführten Fällen leitend⁴⁹; denn, so Cyrille Vogel: „Obwohl einige Kanones der konziliaren Gesetzgebung in der Antike für gewisse Sünden eine genau bestimmte Dauer der Buße vorgeben, hat der

⁴³ Z. B. Conc. Epaonense (a. 517) 4, in: Concilia Galliae a. 511–a. 695, hg. von CAROLUS DE CLERCQ (Corpus Christianorum. Series Latina 148A) Turnhout 1963, S. 25 (zwei bzw. drei Monate Absonderung vom Amt und von der Kommunion für jagende Bischöfe und Presbyter); Conc. Narbonense (a. 589) 8, ebd. S. 255 (zwei Jahre Entfernung vom Amt bei Diebstahl von Kirchengut durch Kleriker und andere Amtsinhaber).

⁴⁴ Conc. Aurelianense (a. 538) 1, in: DE CLERCQ (wie Anm. 43) S. 114 (verspätete Einberufung einer Synode durch einen Metropoliten); Conc. Aurelianense (a. 538) 19, ebd. S. 121 (Umgang eines Klerikers mit einer exkommunizierten Person); Conc. Aurelianense (a. 541) 10, ebd. S. 134 (Weihe einer gegen das Kirchenrecht verstoßenden Person); Conc. Aurelianense (a. 549) 3, ebd. S. 149 (verbotener Kontakt eines Bischofs, Presbyters, Diakons mit einer Frau); Conc. Aurelianense (a. 549) 8 und 9, ebd. S. 151 (Buße eines Bischofs für Unregelmäßigkeiten bei einer Weihe, die er selbst vorgenommen hat); Conc. Turonense (a. 567) 20, ebd. S. 184 (verbotener Umgang eines Presbyters oder Diakons mit einer Frau).

⁴⁵ Conc. Epaonense (a. 517) 4 (wie Anm. 43) S. 25 (zwei- bzw. dreimonatiger Ausschluß für jagende Bischöfe bzw. Presbyter). Weitere Beispiele für den einjährigen Ausschluß von der Kommunion: Conc. Aurelianense (a. 549) 17 (wie Anm. 44) S. 154 (Bischof, der Ungerechtigkeiten nicht ahndet); Conc. Arelatense (a. 554) 4, in: DE CLERCQ (wie Anm. 43) S. 171 (eigenmächtige Absetzung eines Diakons oder Subdiakons durch einen Presbyter ohne Wissen des Bischofs); Conc. Narbonense (a. 589) 10 (wie Anm. 43) S. 256 (Stolz eines Klerikers); Syn. Dioecessana Autissiodorensis (a. 561–605) 20, in: DE CLERCQ, S. 267 f. (Diebstahl durch einen Kleriker); Conc. Latenense (a. 673–675) 20, ebd. S. 317 (verbotene Aufnahme eines vagabundierenden Mönches).

⁴⁶ Conc. Epaonense (a. 517) 29 (wie Anm. 43) S. 31.

⁴⁷ Conc. Narbonense (a. 589) 4.9 und 14 (wie Anm. 43) S. 254–257.

⁴⁸ Ebd. 15, S. 257.

⁴⁹ Conc. Andegauense (a. 453) 12, in: Concilia Galliae a. 314–a. 506, hg. von C. MUNIER (Corpus Christianorum. Series Latina 148) Turnhout 1963, S. 138: ... *quibus perspecta qualitate peccati secundum episcopi aestimationem uenia erit largienda*; Conc. Aurelianense (a. 541) 8 (wie Anm. 44) S. 134: ... *in episcoporum potestatem consistat, cum eos uiderint dignam poenitentiam agere, quando uel qualiter communione pristina reformentur*.

Bischof das Recht, die vorgesehene Dauer der Buße zum Wohle des Sünders nach eigenem Dafürhalten zu modifizieren.“⁵⁰

Adalbert de Vogüé weist darauf hin, daß die von den spätantiken Zönobiten geübte Klosterbuße „ganz die Bußdisziplin der [Alten] Kirche nachahmt“, sich aber zugleich durch ihre größere Strenge von dieser unterscheidet: „Diese Verfeinerung des Kollektivgewissens, das offensichtlich leichte Vergehen als schwere Fehler betrachtet, bringt es auch mit sich, daß in der Festsetzung der Frist für eine Sinnesänderung mit äußerster Härte verfahren wird.“⁵¹ Obwohl für den Kloostervorsteher wie für den Bischof grundsätzlich gilt, daß er die Buße in jedem Einzelfall nach eigenem Ermessen festlegt⁵², lassen die wenigen genau vorgegebenen Bußmaße in den Klosterregeln erkennen, daß diese bereits bei geringfügigen Delikten fällig werden und eine Dauer von wenigen Tagen nur in seltenen Fällen überschreiten: Pachomius verfügt eine dreitägige öffentliche Buße für Hausobere, die einen Bruder verlorengehen lassen. Für herabsetzendes Gerede eines Bruders sieht er einen siebentägigen Ausschluß von der Kommunion bei Wasser und Brot vor⁵³. Das Bußpensum der lérinischen *‘Regula Quatuor Patrum’* schwankt zwischen einem dreitägigen Ausschluß für überflüssiges Gerede und einer zweiwöchigen Züchtigung für Gelächter und leichtfertiges Sprechen⁵⁴. Der Mönchsregel des Aurelian von Arles zufolge darf die Buße eines Sünders 39 Stockschläge niemals übersteigen⁵⁵. Die wiederum aus Lérins stammende *‘Regula Patrum Tertia’* variiert den 42. Kanon des Konzils von Agde (a. 506), der unangemessen lebende Kleriker maßregelt⁵⁶, und verfügt einen 30tägigen Ausschluß von der Kommunion oder eine nicht genannte Anzahl von Stockschlägen für unerlaubtes Ausgehen, für Schlemmerei und Trunksucht⁵⁷. Auf ein bis zwei Tage und nur in einem Falle auf zehn Tage erstrecken sich die Bußmaßnahmen der italischen *‘Regula Magistri’* aus dem ersten Quartal des 6. Jahrhunderts⁵⁸. Umfänglicher fallen sie allein in der Klosterregel des südgalischen Bischofs Ferriolus von Uzès († 581) aus: Beläuft sich die Buße für Lachen in der Kirche noch auf ein dreitägiges Fasten, muß der sündige Bruder für Unbeherrschtheit und übermäßigen Weingenuß mit Trunkenheit schon jeweils 30 Tage Buße tun. Verachtendes Gerede über einen Mitbruder belegt die Regel gar mit einem

⁵⁰ CYRILLE VOGEL, *Composition légale et commutations dans le système de la pénitence tarifée*, in: *Revue de droit canonique* 8, 1958, S. 89–318; ebd. 9, 1959, S. 1–38 und S. 341–359; hier ebd. 8, 1958, S. 291.

⁵¹ ADALBERT DE VOGÜÉ, *Die Regula Benedicti. Theologisch-spirituellem Kommentar (Regulae Benedicti Studia. Supplement 16)* Hildesheim 1983, S. 220.

⁵² Entsprechend enthalten die Regeln von Basilios, die *‘Institutiones’* von Cassian, die *‘Regula Macarii’*, die *‘Regula Orientalis’*, die Klosterregeln des Caesarius von Arles, die *‘Regula Tarnantensis’* sowie die Benediktregel keine im genauen Umfang vorgegebene Bußleistung.

⁵³ Pachomius, *Iudicia* 1, hg. von A. BOON, *Règles et épîtres de S. Pachôme* (Bibliothèque de la Revue d’histoire ecclésiastique 7) Löwen 1932, S. 63 f.

⁵⁴ *Regula Quatuor Patrum* 5,2–6, hg. von ADALBERT DE VOGÜÉ, *Les règles des saints pères* 1 (Sources chrétiennes 297) Paris 1982, S. 202.

⁵⁵ Aurelian von Arles, *Regula ad monachos* 41, hg. von A. SCHMIDT, *Zur Komposition der Mönchsregel des heiligen Aurelian von Arles* 1, in: *Studia Monastica* 17, 1975, S. 237–256, S. 252.

⁵⁶ Conc. Agathense (a. 506) 41, in: MUNIER (wie Anm. 49) S. 210.

⁵⁷ *Regula Patrum Tertia* 9,1–3, in: DE VOGÜÉ (wie Anm. 54) S. 538.

⁵⁸ *Regula Magistri* 19,13–17, hg. von ADALBERT DE VOGÜÉ (Sources chrétiennes 106) Paris 1965, S. 94: Verspätung beim Tischdienst – Entzug von ¼ des Brotes bei der Mahlzeit für die Dauer von sieben oder zehn Mahlzeiten (= zehn Tage bei einer Mahlzeit pro Tag).

sechsmonatigen Ausschluß von der Kommunion und vom Friedensgruß⁵⁹. Andere Bußen sollen dem quantitativen Umfang der Missetat angepaßt werden: Die für Verspätungen in der Nachtvigil fälligen Fasttage müssen der Anzahl der versäumten Gebetsstunden entsprechen⁶⁰. Hält sich ein Bruder hingegen verbotenerweise außerhalb des Klosters auf, soll sein Bußfasten doppelt so viele Tage andauern, wie er sich vom Kloster ferngehalten hat⁶¹.

Kurzum: Ungeachtet der vereinzelt vorgegebenen Bußmaße in den Konzilstexten und in den Klosterregeln hält die Alte Kirche daran fest, daß die Bußzumessung dem jeweiligen Bischof bzw. Klostervorsteher vorbehalten bleibt, den allein man in der Lage wähnt, dem Einzelsünder die individuell angemessene Buße unter Berücksichtigung aller Begleitumstände aufzuerlegen.

c. Frühmittelalter: Die Tarifbuße

Unter irischem Einfluß tritt die altkirchliche Bußpraxis im Frühmittelalter in den Hintergrund; maßgeblich dafür war eine im 7. Jahrhundert von Irland aus auf den Kontinent gelangende Literaturgattung: die Bußbücher. Indem die Paenitentialien die Tarifierung der Bußleistung für beinahe jede Sünde zum leitenden Prinzip erheben, rücken sie von der früheren Einzelfallbeurteilung des Bischofs bzw. Klostervorstehers weitgehend ab. Zugleich bewirkt diese Tarifierung, daß die Zahlen eine zuvor in der christlichen Bußgeschichte unbekannte Bedeutung erlangen. Der Liturgiehistoriker Cyrille Vogel charakterisiert die Bußbücher: „Mit den Bußbüchern hat man Schriften von unterschiedlichem Umfang vor sich, ... die Listen von Sünden enthalten; jeder Sünde ist eine genaue Taxe oder ein präziser Tarif für den Umfang der Sühne beigegeben. Diese besteht in der Mehrheit der Fälle aus Fastentagen, Fastenmonaten oder Fastenjahren ... Die Listen sind stets mit dem Maß einer erstaunlichen Kasuistik formuliert, ... wobei das Eigenartige der Bußbücher eben in ihrer Taxierung und Tarifierung besteht.“⁶²

Keineswegs lassen sich diese Charakteristika mit der einem Bußbuch eigenen Blickrichtung erklären; vielmehr indizieren die Paenitentialien einen tiefgehenden Bruch zwischen der altkirchlichen und der frühmittelalterlichen Frömmigkeit. Im Blick auf die Buße sei diese epochale Veränderung anhand einiger Delikte aufgezeigt, die bereits in der 'Traditio Apostolica' des Hyppolit von Rom, einer Kirchenordnung aus dem frühen 3. Jahrhundert, angesprochen und später auch in den Bußbüchern behandelt werden: Wenn ihr eßt und trinkt, tut es mit Anstand und nicht bis zur Trunkenheit⁶³, heißt es in der 'Traditio Apostolica'. Das 'Paenitentiale Cummeani', eines der frühen irischen Bußbücher, und in seinem Gefolge zahlreiche spätere Paenitentialien überliefern das angesprochene Deliktfeld, nunmehr allerdings jeweils kasuistisch aufge-

⁵⁹ Regula Ferrioli 24,13–15, hg. von D. VINCENT, *La Regula Ferrioli. Texte critique*, in: *Revue Mabillon* 60, 1982, S. 117–148, S. 137; 22,5, S. 136; 25,5, S. 137 f.

⁶⁰ Ebd. 13, S. 132.

⁶¹ Ebd. 20,6–8, S. 135.

⁶² CYRILLE VOGEL, *Les „Libri Paenitentiales“* (Typologie des sources du moyen âge occidental 27) Turnhout 1978, S. 28.

⁶³ *Traditio Apostolica* 28, hg. von WILHELM GEERLINGS (Fontes Christiani 1) Freiburg i. Br. u. a. 1991, S. 281: *Edentes uero et bibentes cum honestate id agite et non ad ebrietatem.*

fächert und im Blick auf jedwedes Einzeldelikt exakt tarifiert: ‚Wer an der Überfüllung seines Magens und am Schmerz des Überessens leidet, büßt einen Tag. Wenn er bis zu dem Punkt leidet, daß er sogar erbrechen muß, ohne daß er krank ist, büßt er sieben Tage. Wenn er dabei überdies die Hostie erbricht, büßt er 40 Tage.‘⁶⁴ Weiter verfügt das ‚Paenitentiale Cummeani‘: ‚Diejenigen, die ein Gelübde der Heiligkeit abgelegt und sich mit Wein oder Bier betrunken haben ..., büßen für ihr Vergehen 40 Tage bei Wasser, Laien dagegen nur sieben Tage.‘⁶⁵ Die ‚Traditio Apostolica‘ ermahnt überdies zum nüchternen Empfang der Kommunion: ‚Jeder Gläubige soll bemüht sein, die Eucharistie zu empfangen, noch bevor er etwas anderes zu sich genommen hat.‘⁶⁶ Spätestens seit den ‚Iudicia Theodori‘, einem Bußbuch aus dem 8. Jahrhundert, heißt es in beinahe jedweden Bußbuch im Blick auf die Einhaltung des Nüchternheitsgebotes: ‚Wer das *sacrificium* nach dem Essen empfängt, büßt sieben Tage.‘⁶⁷ Schließlich überliefert die ‚Traditio Apostolica‘: ‚Den Kelch hast du ... als Abbild des Blutes Christi empfangen. Deshalb verschütte nicht etwas davon, damit nicht ein fremder Geist, dich verachtend, es auflecke.‘⁶⁸ In den Bußbüchern dagegen heißt es: Wem ein Tropfen vom *sacrificium* aus Nachlässigkeit auf den Altar gefallen ist, büßt 3 Tage⁶⁹. Wer den Kelch opfert und auf die Erde schüttet, tut zehn Tage Buße⁷⁰. Das ‚Paenitentiale Laurentianum‘ unterscheidet zwischen dem Kelch, von dem bei der Opferung (*quando offertur*) etwas auf dem Altar vergossen wird – 7 Tage Buße –, und dem Kelch, der während der eigentlichen Messe (*dum solemniter missa celebratur*) verschüttet wird – 40 Tage Buße⁷¹; andere Bußbücher beschränken sich auf das Verschütten des Kelchs während der Messe, worauf 30 Tage Buße folgen⁷². Wer

⁶⁴ Paenitentiale Cummeani 1,6–8, hg. von LUDWIG BIELER, *The Irish Penitentials* (Scriptores Latini Hiberniae 5) Dublin 1963, S. 111: *Qui autem superfluum uentris distentionem doloremque saturitatis sentit, I diem. Si autem ad uomitum infirmitate sine, VII diebus. Si uero sacrificium euomerit, XL diebus.*

⁶⁵ Paenitentiale Cummeani 1,1 (wie Anm. 64) S. 109–111: *Inebriati igitur uino sine ceruisa contra interdictum Saluatoris ..., si uotum sanctitatis habuerint, XL diebus cum pane et aqua culpam deluant, laici uero VII diebus.*

⁶⁶ Traditio Apostolica 36 (wie Anm. 63) S. 293: *Omnis autem fidelis festinet, antequam aliquid aliud gustet, eucharistiam percipere.*

⁶⁷ Iudicia Theodori 77, hg. von FRIEDRICH WILHELM HERMANN WASSERSCHLEBEN, *Die Bussordnungen der abendländischen Kirche*, Halle (Saale) 1851 [Nachdruck Graz 1958], S. 245: *Qui accipit sacrificium post cibum VII diebus poeniteat.*

⁶⁸ Traditio Apostolica 38 (wie Anm. 63) S. 297: *Calicem ... accepisti quasi antitypum sanguinis Christi. Quapropter nolite effundere, ut non spiritus alienus, uelut te contemnite, illud delingat.*

⁶⁹ Liber de remediis peccatorum 21,3, hg. von HERMANN-JOSEF SCHMITZ, *Die Bussbücher und die Bussdisciplin der Kirche*, 2 Bde., Mainz 1883, hier 2, S. 693: *Quodsi stilla super altare ceciderit, per cuius negligentiam factum fuerit, III dies poeniteat*; Paenitentiale Halitgarri V (*De dispensationibus sacrificii*), hg. von MIGNE (PL 105) Paris 1886, Sp. 701C: *Perfundens aliquis calicem super altare, quando auferuntur linteamina, VII diebus poeniteat*; Paenitentiale Cordubense 2,18, hg. von SEVERINO GONZALEZ RIVAS, *La penitencia en la primitiva Iglesia española*, Salamanca 1950, S. 210.

⁷⁰ Paenitentiale Bobbiense 50, hg. von RAYMUND KOTTJE, *Paenitalia Minora Franciae et Italiae saeculi VIII–IX* (Corpus Christianorum. Series Latina 156) Turnhout 1994, S. 71: *Si quando infert calicem, et effuderit in terram, X diebus poeniteat in pane et aqua.*

⁷¹ Paenitentiale Laurentianum 53, in: SCHMITZ, 1 (wie Anm. 69) S. 790: *Perfundens aliquid super altare de calice quando offertur, VII dies poeniteat aut si abundantius VII dies poeniteat. Qui autem perfundit calicem dum solemniter missa celebratur, XL dies poeniteat.*

⁷² Paenitentiale Pseudo-Egberti 3,53, in: WASSERSCHLEBEN (wie Anm. 67) S. 339: *Qui effuderit calicem suum inter missam suam, XXX dies jejnet*; Paenitentiale Vallicellianum I (Cod. E15) 122, in: SCHMITZ, 1 (wie Anm. 69) S. 334 – Bußdauer 7 Tage.

vom Kelch etwas am Ende der Messe verschüttet, büßt in einigen Fällen 30, in anderen 40 Tage⁷³. Ein entsprechender Umgang mit altkirchlichen Weisungen⁷⁴ läßt sich auch für das Mönchtum zeigen: So greift die Nonnenregel des Columban-Schülers Donatus († vor 660) unter anderem auf die Nonnenregel des Caesarius von Arles († 542) sowie auf die Klosterregel Benedikts von Nursia († 546) zurück, die beide die elastische Bußzumessung altkirchlicher Provenienz vertreten. Zahlreiche Deliktbeschreibungen übernimmt Donatus diesen Regeln wortgetreu. Die Bußzumessungen jedoch, die die spätantiken monastischen Weisungen allenfalls sehr allgemein angeben, ersetzt er in vielen Fällen durch genaue Bußtarife. Diese Beobachtung sei abschließend anhand einer Textübernahme des Donatus aus der Caesarius-Regel erläutert: Die Nonnenregel des Caesarius verfügt allgemein, daß niemand ohne Anordnung für sich allein einer Arbeit nachgehe, vielmehr jegliche Arbeit gemeinsam verrichtet werde; der Columban-Schüler Donatus greift diese Weisung auf, ergänzt jedoch für den Fall der Zuwiderhandlung eine Buße von 100 Schlägen⁷⁵.

Halten wir fest: Die Tarifierung durchzieht als durchgängiges Charakteristikum der frühmittelalterlichen Buße nicht allein die Bußbücher, sondern hinterläßt in Abweichung von der altkirchlichen Tradition auch in den Klosterregeln ihre Spuren.

Die für die mittelalterliche Frömmigkeitsgeschichte lohnenswerte Untersuchung der für die Bußtarifierung herangezogenen Zahlen im Blick auf Häufigkeit und Bedeutung steht bislang aus; angesichts der gegenwärtig weithin ausstehenden textkritischen Editionen gerade auch der bedeutenden Bußbücher fehlt noch eine verlässliche Textgrundlage. So konstatiert Reinhold Haggenmüller, der die Handschriftenüberlieferung der Beda und Egbert zugeschriebenen Paenitentialien untersucht und immerhin 74 Abschriften ausfindig gemacht hat, „die mehr oder weniger große Teile dieser Bußbücher enthielten“⁷⁶, hinsichtlich der Bußtarife: „Die Beda-Egbertschen Bußbücher weisen zwar einerseits nicht den Makel der Anonymität auf, trugen sogar hochangesehene Verfassernamen, andererseits bieten die einzelnen Überlieferungsstufen, sogar die einzelnen Handschriftengruppen wie auch die einzelnen Vertreter der Handschriftengruppen unterschiedliche, ja sogar alternative Bußmaße.“⁷⁷

Trotz dieses Mankos läßt bereits eine erste Revision der Bußmaße auch theologisch-geschichtlich bemerkenswerte Einzelbeobachtungen zu: So greifen die Bußbücher

⁷³ Z. B. Paenitentiale Cummeani 11,6 (wie Anm. 64) S. 131: *Qui effudit calicem in fine sollemnitis missae, XL diebus peniteat*. Auch Paenitentiale Pseudo-Egberti 1,10 (wie Anm. 72) S. 306: *Sacerdos, si calicem effundat postquam missam cantaverit, XXX dies jejundet*.

⁷⁴ Leichthin zu belegen ist die Umwandlung von Weisungen, wie sie bereits die frühesten Kirchenordnungen überliefern, in kasuistisch aufgefächerte Tarifbußbestimmungen auch anhand anderer Kapitel der Traditio Apostolica, z. B. c. 37 (wie Anm. 63) S. 294 f. 'Die Aufbewahrung der Eucharistie', s. dazu HUBERTUS LUTTERBACH, The Mass and Holy Communion in the Medieval Penitentials (600–1200). Liturgical and Religio-Historical Perspectives, in: CHARLES CASPERS u. a. (Hgg.), Bread of Heaven (im Druck, erscheint 1995).

⁷⁵ Caesarius von Arles, Regula ad virgines 29,1–2, hg. von ADALBERT DE VOGÜÉ–JEAN COURREAU (Sources chrétiennes 345) Paris 1988, S. 208; Regula Donati 9,2–4, hg. von ADALBERT DE VOGÜÉ, La Règle de Donat pour l'abbesse Gauthstrude. Texte critique et synopse des sources, in: Benedictina 25, 1978, S. 241–313, S. 254; weitere Beispiele, die Donatus' Rezeption der Benediktsregel betreffen, bei HUBERTUS LUTTERBACH, Die Klosterbuße am Übergang von der Spätantike zum Frühmittelalter. Zugleich ein Beitrag zur iro-fränkischen 'Regula Mixta', in: Zeitschrift für Kirchengeschichte 106, 1995, S. 56–69.

⁷⁶ REINHOLD HAGGENMÜLLER, Die Überlieferung der Beda und Egbert zugeschriebenen Bußbücher (Europäische Hochschulschriften III 461) Frankfurt am Main–Bern–New York–Paris 1991, S. 128.

⁷⁷ Ebd. S. 299.

weithin auf die im Neuen Testament zur Umschreibung einer unbegrenzten Verzeihung genannte Zahl 7 zurück⁷⁸, wandeln sie allerdings in einen präzise umschriebenen Bußtarif ab. Aus dem neutestamentlichen Zahlensymbol als Sinnbild für die grenzenlose Liebe Gottes wird in den Bußbüchern eine gezählte Ausgleichs- und Bußleistung für den angerichteten Schaden: „Ein kleiner Junge, der Gestohlenes ißt, büßt sieben Tage.“⁷⁹ Ebenso büßt einer, der sich mit Wein oder Bier betrunken hat, sieben Tage. Die siebentägige Buße trifft überdies denjenigen, der so viel gegessen hat, daß er sich übergeben muß⁸⁰. Die Entwicklung vom Symbol der Fülle zur tarifierten Maßangabe läßt sich auch für die Zahl 40 aufzeigen, mit der man ursprünglich keine Buß- oder Fastenzeit, sondern eine Zeit der Aussöhnung mit Gott und den Mitmenschen verband: „[In der Alten Kirche] ist zu beachten, daß die Zahl 40 nicht als genaue mathematische Zahl verstanden wird, sondern als [biblisch-]symbolische ... Von daher ist es unwichtig, ob es sich bei dieser Periode genau um 40, 41 oder gar nur 39 Tage handelt ... Sobald man anfang, ein Element dieser vierzigtägigen Vorbereitungszeit besonders zu unterstreichen, konkret das Fasten [als Ausgleichsleistung], begann man auch, die genaue Anzahl der Fastentage zu berechnen.“⁸¹ Entsprechend begegnet die 40-tägige bzw. die von da abgewandelte 20tägige Tarifbuße in den Bußbüchern allüberall: „Wer Lebensmittel stiehlt, büßt 40 Tage; wer es häufiger tut, dreimal 40 Tage.“⁸² Oder: „Ein zehnjähriger Junge, der etwas stiehlt, büßt 7 Tage; wenn er 20 Jahre alt ist und einen kleinen Diebstahl begeht, büßt er 20 oder 40 Tage.“⁸³ Es gibt noch weitere Bußmaße in den Bestimmungen der Paenitentialien, hinter denen man die Zahlensymbolik des Neuen Testaments wirksam sehen mag. Zu nennen ist beispielsweise die Zahl 3, die als Sinnbild für „den dreifaltigen Schöpfer“ oder als „Kennziffer des Erlöser[s]“ gilt⁸⁴. Ob ein theologisch derart motivierter Rückgriff auf neutestamentliche Symbolik auch angesichts der ansonsten höchst konkreten Bußbuchangaben wahrscheinlich ist, muß dahingestellt bleiben. Zweifel an einer solchen Hypothese werden besonders durch die Art genährt, in der einzelne Bußbücher mit Weisungen aus dem Alten Testament verfahren. Aus dem Horizont weisheitlich-prophetischer Umkehrfrömmigkeit⁸⁵ überliefert das 'Buch der Sprichwörter' ein Wort, das die für den Gläubigen stets offenstehende Möglichkeit zur Umkehr erläutern will: „Siebenmal fällt der Gerechte und steht wieder auf, doch die Frevler stürzen ins Unglück“ (24,16). Das 'Paenitentiale Finiani' greift diese bildhafte Weisung auf, um die Bußauflage für einen unzüchtigen Kleriker, dem ein Kind geboren wird, auf eben sieben Jahre festzusetzen.

⁷⁸ Die 7 als 'heilige Zahl', genauerhin als 'Zahl der Vergebung', hat einen alttestamentlichen Hintergrund: Nach sieben mal sieben Jahren wird im siebten Monat am zehnten Tag das Versöhnungsfest zu Beginn des Jubeljahres gefeiert (Lev 25,8).

⁷⁹ Paenitentiale Cummeani 10,10 (wie Anm. 64) S. 128.

⁸⁰ Ebd. 1,1,6, S. 110–112.

⁸¹ HANSJÖRG AUF DER MAUR, Die Vierzig Tage vor Ostern. Geschichte und Neugestalt, in: Heiliger Dienst 47, 1993, S. 6–23, S. 13; auch BALTHASAR FISCHER, Art. Quadragesima, in: Lexikon für Theologie und Kirche 8, ²1963, Sp. 910–911.

⁸² Paenitentiale Cummeani 1,12 (wie Anm. 64) S. 112.

⁸³ Ebd. 1,13, S. 112.

⁸⁴ HEINZ MEYER-RUDOLF SUNTRUP, Lexikon der mittelalterlichen Zahlenbedeutungen (Münstersche Mittelalter-Schriften 56) München 1987, S. 214.

⁸⁵ Zur Bedeutung der inneren Umkehr s. PETER WELTEN, Art. Buße III, in: Theologische Realenzyklopädie 7, 1981, S. 434–439.

„Die Heilige Schrift sagt bereits: Wie der Gerechte siebenmal fällt und wieder aufsteht, so darf auch der Kleriker, der gefallen ist, nach seiner Buße von sieben Jahren wieder ‚gerecht‘ genannt werden.“⁸⁶ Bemerkenswert sind schließlich die im ‚Paenitentiale Bigotianum‘ folgenden ausführlichen Erläuterungen der Sieben als Tarifbußmaß. Demzufolge gilt die Siebenzahl als Sinnbild für das gegenwärtige Leben und unter Anspielung auf den Schöpfungsbericht als Tag der Vollendung der Welt⁸⁷.

Im Unterschied zur Herzensfrömmigkeit der Propheten spiegelt sich in einigen vorexilischen Werken des Alten Testaments der Horizont einer Mentalität wider, die zwischen kultischer Reinheit und Unreinheit unterscheidet. Die in diesem Zusammenhang zumindest spärlich überlieferten, in Zahlen vorgegebenen Fristen des Ausschlusses von der Gemeinschaft beziehen sich auf die Wiederherstellung der Einheit z. B. nach Menstruation und Geburt; dominant ist dabei die Zahl Sieben, die die Anzahl der Tage bezeichnet, während derer sich jemand nach der Verunreinigung vom gemeinsamen Lager fernzuhalten hat (z. B. Lev 14,8.9.38 f.: Ausschluß bei Aussatz; Lev 15,13: Ausfluß bei Krankheit; Lev 15,24: Verkehr mit einem Unreinen; Num 19,11 f.16: Berührung eines Toten); die frühmittelalterlichen Bußbücher rezipieren diese Fristen in der Art von Tarifbußen samt den dazugehörigen Vergehen⁸⁸. In selteneren Fällen läßt sich die Übernahme gezählter Bußvorgaben aus dem Alten Testament auch anhand anderer Zahlenvorgaben ablesen. So heißt es in Lev 12,2–5: „Wenn eine Frau niederkommt und einen Sohn gebiert, ist sie sieben Tage unrein ... Und 33 Tage soll die Frau wegen ihrer Reinigungsblutung zu Hause bleiben ... Wenn sie ein Mädchen gebiert, ist sie zwei Wochen unrein wie während ihrer Regel. 66 Tage soll sie wegen ihrer Reinigungsblutung zu Hause bleiben.“ Entsprechend ist im ‚Paenitentiale Cummeani‘ zu lesen: „Nach der Geburt enthält sich der Mann (der Frau aufgrund ihrer Unreinheit) 33 Tage, nach der Geburt einer Tochter 66 Tage.“⁸⁹ Und das ‚Paenitentiale Bigotianum‘ verfügt variierend: „Bereits im Buch Levitikus steht, daß eine Frau unrein ist, wenn sie ein Kind geboren hat. Ja, sie ist nicht nur unrein, sondern doppelt unrein; denn es heißt in der Schrift, daß sie für zwei mal sieben Tage in Unreinheit verbleibt ... Wenn sie einen Jungen gebiert, soll das Kind am achten Tag beschnitten werden, und sie gilt dann als rein.“⁹⁰

Die angeführten Beispiele belegen vor allem anhand der Zahl 7, daß sich die Bußbücher bei der Übernahme von Zahlen am Alten und Neuen Testament orientieren, dabei freilich den Sinn verändern. Darüber hinaus aber bleiben viele Fragen: Wie sind die für die Bußauflagen vielfältigst herangezogenen Maße zu erklären, für die es in der Heiligen Schrift keine Belege aus der Bußpraxis gibt? Ist es vorstellbar – und darauf könnte die Übernahme der 7 als Rekurs auf den Schöpfungsbericht hindeuten –, daß sich die Bußbücher bei der Übernahme von Zahlen aus der Heiligen

⁸⁶ Paenitentiale Finiani 21, in: BIELER (wie Anm. 64) S. 80: *Ita clericus qui cecidit eodem modo in septimo anno post laborem penitentiae debet accipere clericatus officium sicut ait scriptura: Septies cadit iustus et resurgit, id est post septem annos penitentiae potest iustus vocari qui cecidit.*

⁸⁷ Paenitentiale Bigotianum 20, in: BIELER (wie Anm. 64) S. 200.

⁸⁸ Zahlreiche Beispiele, die die siebentägige Enthaltung vom Kommunionempfang betreffen, bei LUTTERBACH (wie Anm. 74).

⁸⁹ Paenitentiale Cummeani 31 (wie Anm. 64) S. 116: *Post partum abstineat, si filius, XXXIII, si filia, LXVI.*

⁹⁰ Paenitentiale Bigotianum 17–19 (wie Anm. 87) S. 200.

Schrift bisweilen mehr am Symbolwert der Zahlen als am Sinnzusammenhang der Bußpraxis orientieren? Weiter gefragt: Aus welchen Zusammenhängen der Heiligen Schrift werden Zahlen entnommen, und welche Rückschlüsse lassen sich dadurch einerseits auf das frühmittelalterliche Bußverständnis, andererseits auf das frühmittelalterliche Schriftverständnis ziehen? Inwieweit darf man davon ausgehen, daß Zahlen, auf die die Bußbücher zwecks Bußauflage rekurren, der Heiligen Schrift entnommen sind, auch wenn dieser Zusammenhang nirgendwo expliziert wird? Eine nochmals andere Frage bezieht sich darauf, inwieweit in den Paenitentialien Zahlen-Belege überliefert sind, die 'kosmische Frömmigkeit' widerspiegeln. Hervorzuheben ist die in Kommutionen des 8. Jahrhunderts anzutreffende Zahl 365⁹¹, die als kosmisch verstandene Zahl besonders im Spätmittelalter zur Verrechnung und Quantifizierung von Gebeten gedient hat⁹². Die theologische Begründung für diese Zahl freilich reicht bis in das Frühmittelalter zurück. So ist in einer irischen Kommutionstabelle nachzulesen, daß die Gesamtzahl der Glieder eines Menschen, die 365 beträgt, sowie die Zahl der einem Verstorbenen zum Zwecke seiner Befreiung aus dem ewigen Verderben nachzusendenden 'Bußwerke' einander entsprechen: 'Die Buße für die Befreiung einer Seele aus der Hölle [beträgt] 365 *Paternoster* und 365 Kniebeugen und 365 Geißelhiebe an jedem Tag eines Jahres sowie ein monatliches Fasten – das errettet eine Seele aus der Hölle. Denn diese Buße steht in Proportion zur Anzahl der Glieder und Sehnen/Nerven im menschlichen Körper.'⁹³ Indem der Beter an jedem der 365 Tage eines Jahres die Vaterunser-Gebete, die Kniebeugen und die Geißelhiebe auf sich nimmt, befreit er den Toten Glied für Glied, bis jener am Ende des Jahres mit seinen 365 Gliedern vollständig aus der Tiefe des Infernos befreit ist. Eine andere Kommution bezieht sich in der beschriebenen Weise auf die Umrechnung einer einjährigen Buße im Angesicht von Todesgefahr: 'Wenn Todesgefahr besteht, dann gilt die folgende Kommution einer einjährigen Buße, wenn sie von heftiger Zerknirschung begleitet wird: das Singen von 365 *Paternoster*, stehend, mit zum Himmel ausgestreckten Armen, ohne daß die Ellbogen die Seiten berühren, dazu inbrünstige Konzentration auf Gott. Und die Worte [der Gebete] werden nicht laut gesprochen. Zusätzlich rezitiert man das *Beati* in einer gebeugten Haltung, wobei die beiden Arme flach an die rechte bzw. linke Körperseite gelegt werden. Oder aber man streckt den ganzen Körper auf der Erde aus, das Gesicht nach unten und die beiden Arme flach an die beiden Körperseiten angelegt.'⁹⁴ Diese in einer Kommutionstabelle aus dem 8. Jahrhundert überlieferte Umrechnung, die alle 365 Glieder des menschlichen Körpers binnen kürzester Zeit für die Ewigkeit zu bereiten sucht, wird in eine Tradition gestellt, die die bedeu-

⁹¹ K. MEYER, An Old-Irish Treatise De arreis, in: *Revue Celtique* 15, 1894, S. 485–498, glaubt, die Zahl 365 auf irische Ursprünge zurückführen zu können.

⁹² Vgl. unten Abs. III.1. vor Anm. 263.

⁹³ The Old-Irish Table of Commutations 1, hg. von D. A. BINCHY, in: BIELER (wie Anm. 64) S. 278: *A commutation for rescuing a soul out of hell: three hundred and sixty-five Paters and three hundred and sixty-five genuflexions and three hundred and sixty-five blows of the scourge every day for a year, and a fast every month – this rescues a soul out of hell. For it is in proportion to the number of joints and sinews in the human body.*

⁹⁴ Ebd. 31, S. 281: *If there be danger of death, the following is a commutation of a year of penance when accompanied by intense contrition: to chant 365 Paters standing with both arms extended towards heaven and without the elbows ever touching the sides, together with fervent concentration on God. And the words are not spoken aloud. And to recite the Beati in a stooping position with thy two arms laid flat by the sides. Or the whole body is stretched out along the ground face downwards and both arms laid flat by the sides.*

tendsten irischen Asketen seit langem mitgetragen hätten⁹⁵. Der Grundgedanke, daß die Bußauflage im Gefolge einer Sünde jedem der 365 Körperglieder zugedacht werden muß, ist offenbar auch hinter den zahlreichen Bußzumessungen zu sehen, die sich auf 1 Jahr, also 365 Tage, belaufen: ‚wenn eine Ehefrau ihren Mann verläßt und später zu ihm zurückkehrt, soll er sie wieder aufnehmen, und sie soll 1 Jahr bei Wasser und Brot Buße tun.‘ Oder: ‚Ein Junge, der sein Vorhaben der Unzucht mit einem Mädchen in die Tat umsetzt, büßt dafür 1 Jahr.‘⁹⁶ Angesichts einer schweren Sünde, die eine mehrjährige Buße zur Folge hat (z. B. 7 Jahre zumeist für Meineid oder Unzucht eines Klerikers), muß die Buße jedem der 365 Körperglieder mehrfach, hier siebenfach, zugedacht werden. Im Hintergrund dieser Logik steht der auf die Bußzumessung in den Bußbüchern bezogene Grundsatz: ‚Wer durch den Körper sündigt, vervollkommenet/bessert sich durch den Körper.‘⁹⁷ Eben dieses Verständnis bildet die Wurzel für die bislang auch theologie- und religionsgeschichtlich noch kaum untersuchten körperlichen Bußpraktiken in den Paenitentialien: vor allem für die in ihrem Umfang tarifierten Fasten, Nachtwachen und Schläge.

In der bereits angedeuteten Konsequenz der Bußtarife lag es, daß der Büsser seine taxierte Bußleistung auch durch Kommutation und Redemption nach seiner Wahl umrechnen konnte. Cyrille Vogel bezeichnet diese alternativen Möglichkeiten der Ausgleichsleistung gar als „un correctif nécessaire aux taxes prévues par les Libri Paenitentiales“⁹⁸; denn allein mit diesen Hilfen waren die zuweilen sich uneinlösbar ausnehmenden Fastenbußtarife selbst für kleinste Vergehen tatsächlich, vor allem zügig abzugelten. Eine irische Kommutationstabelle aus dem 8. Jahrhundert liefert eine ausführliche Begründung für die Umrechnungskataloge: ‚Die Weisen führen vier Gründe für die Praxis der Kommutationen an: 1. eine schnelle Befreiung von der Sünde, mit der jemand in Verbindung steht; 2. die Furcht davor, der [unabgegoltenen] Sünde in Zukunft noch etwas hinzuzufügen; 3. die Furcht davor, daß man stirbt vor dem Ende der Bußableistung, die ein Seelenfreund [stellvertretend] übernommen hat; 4. den Wunsch, sich dem Leib und Blut Christi nach der Einschränkung der Bußperiode möglichst schnell wieder zu nähern.‘⁹⁹ Vor allem überliefern die Bußbücher Umrechnungstabellen, die die Fastenbuße in strengere, dafür aber zeitlich verkürzte Bußformen umwandeln. Eines der ältesten Zeugnisse für die Austauschbarkeit von Bußleistungen, die nicht die ethische Besserung des Sünders, sondern allein den fälligen Ausgleich intendieren, ist unter dem Titel ‚De arreis‘ innerhalb der ‚Canones Hibernenses‘ überliefert¹⁰⁰. Die Kommutationsaufzeichnungen gehen allesamt von der

⁹⁵ Ebd. 31, S. 281: *Patrick has recommended this type of vigil and Colum Chille and Maedoc of Ferns and Molacca Menn and Brenainn moccu Altae and Colum mac Crimthain and Mocholmuc of Inis Celtra. And this tradition was deposited with Enda in Aran. The four chief sages of Ireland, viz. Ua Minadan and Cumaine Fota and Murdebur and Mocholmuc mac Cumain from Arran, have recommended its continual practice to every son of life who desires to obtain heaven.*

⁹⁶ Paenitentiale Finnian 42–45 und Prol. 4 (wie Anm. 86) S. 90 und S. 74.

⁹⁷ Z. B. Excarpus Cummeani 2, in: SCHMITZ, 2 (wie Anm. 69) S. 604: *Qui per corpus peccat, per corpus emendet.*

⁹⁸ VOGEL (wie Anm. 62) S. 53.

⁹⁹ The Old-Irish Table of Commutations 6 (wie Anm. 93) S. 278: *The sages enumerate four reasons why the commutations are practised: 1. for a speedy separation from the sin with which one has been united; 2. for fear of adding to the sin in the future; 3. for fear that one's life be cut short before the end of the penance decided by a soul-friend; 4. in order to be free to approach the Body and Blood of Christ by restricting the period of penance.*

¹⁰⁰ De arreis 1–12, in: BIELER (wie Anm. 64) S. 162–166.

Bußdauer eines Jahres aus. Die Bußäquivalente sind in aufsteigender Reihenfolge angeordnet, wobei mit der zeitlichen Ausdehnung der Ersatzleistung die Härte des 'Bußwerkes' zurückgeht; genauerhin läßt sich ein Jahr Buße, offenbar Fasten bei Wasser und Brot, ersetzen durch:

- drei Tage und Nächte ohne Sitzen und mit nur ein wenig Schlaf sowie 150 Psalmen mit den zehn Cantica sowie Stundengebet; zusätzlich 12 Kniebeugen und erhobene Hände bei jeder Gebetshore;
- drei Tage mit einem toten Heiligen in einem Grab liegen, und zwar ohne Essen oder Trinken und ohne Schlaf unter Singen von Psalmen und Beten der Horen im Anschluß an das Sündenbekenntnis gegenüber einem Priester und nach einem (nicht näher charakterisierten) Gelübde;
- drei Tage in einer Kirche ohne Schlaf und ohne Sitzplatz sowie zusätzlich Psalmen- und Canticasingen ohne Pause, überdies 12 Kniebeugen bei jeder Gebetshore im Anschluß an das Bekenntnis gegenüber dem Priester und ein Versprechen;
- 12 Tage und Nächte Fasten bei zwölf Zwiebäcken im Umfang von drei Brotlaiben;
- 12mal drei Tage (Fasten);
- einen Monat (also 30 Tage) in großem Schmerz (*in magno dolore*), an dem allerdings niemand stirbt;
- 40 Tage und Nächte bei Wasser und Brot sowie zwei besondere Fastentage jede Woche; 40 Psalmen und 40 Kniebeugen bei jeder Gebetshore;
- 50 Tage bei Wasser und Brot sowie 60 Psalmen und 60 Schläge bei jeder Gebetshore;
- 100 Tage bei Wasser und Brot sowie regelmäßiges Stundengebet.

Ähnliche Äquivalenzen gehören zum selbstverständlichen Bestandteil der meisten Bußbücher¹⁰¹. Allerdings hat die mathematische Präzision, die das 'Paenitentiale Remense' bei der Verrechnung von Psalmen und Kniebeugen an den Tag legt, Seltenheitswert¹⁰²:

1 Tag Fasten	=	50 Psalmen mit Kniebeugen, ansonsten 70.
1 Woche Fasten	=	300 Psalmen mit Kniebeugen, sonst 420.
1 Monat Fasten	=	1.200 Psalmen mit Kniebeugen, sonst 1.680 ¹⁰³ .

Die aufgezeigten Textbeispiele, mit denen hier nur angedeutet sei, daß Tarifbußauflagen jedweder Quantität und jeglicher 'Bußeinheit' (Freikauf von Sklaven, Almosen, Messen etc.) auch in den Kommutationsbestimmungen berücksichtigt worden sind, weisen auf das Desiderat einer systematischen Untersuchung der Bußkommutationen hin. Allgemein ist zu fragen, welche Aufschlüsse die Kommutationstabellen im Blick auf die Zahlen und das Zählen für die mittelalterliche Bußfrömmigkeit ermöglichen. Einerseits: Inwieweit läßt sich eine unveränderte Rezeption von Kommutationsbestimmungen nachweisen, wie sie für die oben angeführte Äquivalenz im 'Paeniten-

¹⁰¹ VOGEL (wie Anm. 62) vor allem S. 50 f.

¹⁰² Beispiele für 'fehlerhafte' Verhältnisbestimmungen bei Kommutationen bei LUTTERBACH (wie Anm. 75).

¹⁰³ Paenitentiale Remense, hg. von FRANZ BERND ASBACH, Das Poenitentiale Remense und der sogen. Excarpus Cummeani. Überlieferung, Quellen und Entwicklung zweier kontinentaler Bußbücher aus der 1. Hälfte des 8. Jahrhunderts, Regensburg 1975, S. 11.

tiale Remense' bereits aufgezeigt worden ist? Andererseits: Welche Veränderungen in den Äquivalenzen lassen sich im Verlauf des Traditionsprozesses zeigen, und auf welche Traditionen deuten sie hin? Mit diesen Überlegungen steht der Grad der Verbindlichkeit dieser Bestimmungen im Traditionsprozeß ebenso zur Diskussion wie die möglicherweise regional differierende Wertigkeit von Bußmitteln.

In der Logik des Tarifbußsystems mit seinem Charakteristikum des zählenden Ausgleichsdenkens liegt es endlich noch, daß ein Sünder seiner Bußauflage auch in der Weise Genüge tun kann, daß er sie nicht persönlich begleicht, sondern sich zum Bußausgleich einen Stellvertreter auswählt, der die Schuld an seiner Stelle abträgt: „Wer die Psalmen nicht kennt und nicht fasten kann, der wähle sich einen Gerechten, der für ihn das erfüllt und das von seiner Buße und seiner Mühsal auf sich nimmt, und für einen Tag [stellvertretender Bußableistung] gebe er einen Denar an die Armen.“¹⁰⁴ Durch die Möglichkeit, notwendig gewordene geistliche Leistungen auf eine andere Person zu übertragen, die dafür eine Geldzahlung erhält, konnte besonders die Messe mit in den stellvertretenden Bußausgleich einbezogen werden: Die Laien bezahlten den Priester dafür, daß er die Messe als Ausgleich für ihre Buße sang. So heißt es im 'Paenitentiale Vindobonense', daß „ein Priester für sich (*pro se*) höchstens sieben Messen am Tag feiern darf; wenn er aber an Feiertagen darum gebeten wird, darf er [für andere Büsser] so viele Messen feiern, wie von ihm gewünscht werden, auch wenn es mehr als 20 sind.“¹⁰⁵ Diese Beispiele verdeutlichen den Wert einer Untersuchung aller Redemptionsleistungen im Blick auf eine Geschichte der gezählten Buße; allerdings steht dieses Unternehmen gegenwärtig noch vor unüberwindbaren Schwierigkeiten: „Ein vollständiger Überblick über die Überlieferung der verschiedenen Redemptions-texte ist mit Hilfe der vorhandenen Editionen nicht zu gewinnen, da die Zusammensetzung der Texte in den Überlieferungen von Excarpus Cummeani und Paen. Remense stark variiert ..., und da die Editionen der Paenitentialia Ps.-Bedae und Ps.-Egberti sowie des Paen. mixtum bei Schmitz und Wasserscheben jeweils nur einen mehr oder weniger willkürlich ausgewählten Teil der Überlieferung berücksichtigen.“¹⁰⁶ Besonders im Blick auf die gezählte Bußfrömmigkeit gilt: „Die Redemtionen und Kommutionen sind in ihren Formen und Äquivalenzen äußerst variabel.“¹⁰⁷

d. Normierung der Bußbücher und Fernwirkungen

Der Einfluß der Bußbücher, die ursprünglich als Privatschriften, also abseits der kanonischen Gesetzgebung in Umlauf geraten waren¹⁰⁸, spiegelt sich darin, daß diese Bußkataloge von Konzilsversammlungen des 9. Jahrhunderts mehrfach ausdrücklich berücksichtigt werden: Auf der einen Seite fordern Konzilien, z. B. 813 in Chalon-sur-Saône, die Bußbücher seien zurückzudrängen, ja gänzlich fortzuwerfen, weil sie

¹⁰⁴ Excarpus Cummeani 1 (wie Anm. 97) S. 603: *Et qui psalmos non novit et jejunare non potest, elegit justum, qui pro illo hoc impleat et de suo precio aut labore hoc redimat, id per unumquemque diem de precio valente denario in pauperibus eroget.*

¹⁰⁵ Paenitentiale Vindobonense 45, in: SCHMITZ, 2 (wie Anm. 69) S. 354; zur Messe im Bußsystem und Totengedenken vgl. unten Abs. II.3.

¹⁰⁶ LUDGER KÖRNTGEN, Studien zu den Quellen der frühmittelalterlichen Bußbücher (Quellen und Forschungen zum Recht im Mittelalter 7) Sigmaringen 1993, S. 157 f.

¹⁰⁷ VOGEL (wie Anm. 62) S. 53.

¹⁰⁸ RAYMUND KOTTJE, Art. Bußbücher, in: Lexikon des Mittelalters 2, 1983, Sp. 1118–1121, Sp. 1119.

ausgemachte Irrtümer aus ungewisser Quelle enthielten und für die Seelen den Tod bedeuteten¹⁰⁹. 829 fordern die Konzilsväter von Paris, daß jeder Bischof in seiner Diözese nach Bußbüchern fahnden solle; diese kleinen Schriften (*codicelli*) sollten, sofern sie der kanonischen Autorität widersprächen, gänzlich abgeschafft und ins Feuer geworfen werden¹¹⁰. Auf der anderen Seite regen die Konzilstexte an, die divergierenden Bußtarife der in Umlauf befindlichen Bußbücher zumindest durch ein vereinheitlichtes 'Norm-Bußbuch' zu unifizieren. Bischof Halitgar von Cambrai setzte dieses Ansinnen in die Tat um: Nicht allein, daß das letzte seines auf fünf Bücher angelegten Werkes zur Handhabung der Buße in der Art eines traditionellen Bußbuches jedwedem Vergehen eine tarifierte Fastenbuße gegenüberstellt; die Festschreibung des Ausgleichsdenkens reicht bis hin zu einer Kommutationstabelle, mit deren Hilfe Halitgar offenbar einen zukünftig einheitlichen 'Umrechnungskurs' zu gewährleisten suchte. Denjenigen, die nicht fasten können, gibt Halitgar fünf Weisen vor, die Auflage eines Fastentages bei Wasser und Brot umzuwandeln:

- 50 Psalmen bei gebeugten Knien und Speisung eines Armen;
- 70 Psalmen in aufrechter Haltung sowie Speisung eines Armen für den, der sich nicht mit gebeugten Knien halten kann;
- 100 Kniebeugen und 10mal Bitte um Verzeihung;
- 3 Denare Almosen;
- Speisung von 3 Armen.

Eine Woche Fasten bei Wasser und Brot kann umgewandelt werden in:

- 300 Psalmen bei gebeugten Knien;
- 3 Psalter ohne gebeugte Knie.

Ein Monat Fasten bei Wasser und Brot kann umgewandelt werden in:

- 1.200 Psalmen bei gebeugten Knien;
- 1.680 Psalmen ohne gebeugte Knie.

Wer die Psalmen nicht kennt und das Fasten nicht einzuhalten vermag, kann 1 Jahr bei Wasser und Brot umwandeln in:

- 22 Solidi Almosen an die Armen und 6 Tage Fasten bei Wasser und Brot; überdies schätzt der Büsser während der drei Quadragesen den Preis für seine Nahrung und gibt die Hälfte davon als Almosen an die Armen¹¹¹.

¹⁰⁹ Conc. Cabillonense (a. 813) 38, hg. von ALBERT WERMINGHOFF (MGH Conc. 2.1) Hannover-Leipzig 1906, S. 281: *Modus autem paenitentiae peccata sua confitentibus aut per antiquorum canonum institutionem aut per sanctorum scripturarum auctoritatem aut per ecclesiasticam consuetudinem, sicut superius dictum est, imponi debet, repudiatis ac penitus eliminatis libellis, quos paenitentiales vocant, quorum sunt certi errores, incerti auctores, de quibus rite dici potest: Mortificabant animas, quae non moriebantur, et vivificabant animas, quae non vivebant.*

¹¹⁰ Conc. Parisiense (a. 829) 32, hg. von ALBERT WERMINGHOFF (MGH Conc. 2.2) Hannover-Leipzig 1908, S. 633: *Ut codicelli, quos penitentiales vocant, quia canonicae auctoritati refragantur, poenitus aboleantur. Quoniam multi sacerdotum partim incuria, partim ignorantia modum paenitentiae reatum suum confitentibus secus, quam iura canonica decernant, imponunt, utentes scilicet quibusdam codicellis contra canonicam auctoritatem scriptis, quos paenitentiales vocant, et ob id non vulnera peccatorum curant, sed potius foventes palpant. ... omnibus nobis salubriter in commune visum est, ut unusquisque episcoporum in sua parroecia eosdem erroneos codicellos diligenter perquirat et inventos igni tradat.*

¹¹¹ Paenitentiale Halitgarii V (ohne Kapitelangabe) (wie Anm. 69) Sp. 706B–C.

Die Umrechnungstabelle enthält einige Übernahmen aus den Kommutionen des 'Paenitentiale Remense'; durch die weitgehende Kombination von Bußleistungen (z. B. Psalmen, Kniebeugen und Armenspeisung bzw. Almosen) bleibt die Umrechnung innerhalb der Kommutionsliste allerdings kompliziert und unübersichtlich. Ein durchgehendes Umrechnungssystem lassen die Äquivalenzen jedenfalls nicht erkennen. Angesichts der Tatsache, daß Halitgar neben den Kommutionen ebenfalls die Bußmaße für Einzeldelikte zu unifizieren suchte, andererseits die Untersuchung der Handschriften der Beda-Egbert'schen Bußbücher noch für das 9. bis 12. Jahrhundert weitgehend divergierende Bußtarife zeigt, wird man auch die Rezeption der von Halitgar unifizierten Kommutionen eher zurückhaltend zu beurteilen haben.

Die Epochalität von Halitgars Bußbuch liegt denn auch nicht in dieser oder jener Umrechnung, sondern darin, daß er die Tarifbuße irischer Provenienz im offiziell-kirchlichen Auftrag vereinheitlichte. Offenbar war die gezählte Bußfrömmigkeit bereits so tief in das kirchliche Leben eingedrungen, daß man allein noch die Höhe der Bußtarife oder den Umrechnungskurs zu diskutieren wagte; das auf Ausgleich bedachte Bußsystem hatte sich längst unumkehrbar in verschiedenen Bereichen der frühmittelalterlichen Frömmigkeit etabliert. Diese Entwicklung blieb auch für die frühmittelalterliche Schriftlichkeit nicht folgenlos. So fordern die *interrogationes examinationis* eines Kapitulars aus dem Jahre 803 von den Priestern: 'Ihr sollt wissen und verstehen, auf welche Weise ihr das Bußbuch benutzt.'¹¹² Ein zeitgleiches Kapitular schreibt vor: '[Der Priester] sei unterrichtet in den Kanones und kenne sein Bußbuch gut.'¹¹³ Den 'Capitula Ecclesiastica' von 810 zufolge muß der Priester sogar genaue Auskunft über die genaue Benutzung des Bußbuches geben¹¹⁴. Andere Kirchenversammlungen zählen die Gerätschaften und Bücher auf, auch darunter das Paenitentiale, die die Priester mitbringen sollen, wenn sie vor die regelmäßig tagende Synode treten, um über ihre pastorale Tätigkeit Bericht zu erstatten; beispielhaft angeführt seien das Kapitel von Ghärbald von Lüttich¹¹⁵, das Kapitel von Haito von Basel¹¹⁶, die 'Capitula episcopi cuiusdam Frisingensia'¹¹⁷ sowie die sog. 'Admonitio synodalis'¹¹⁸. Über die zahlrei-

¹¹² *Interrogationes Examinationis* 3, hg. von ALFRED BORETIUS (MGH Capitularia Regum Francorum 1) Hannover 1883, S. 234–235, S. 234: *Benitentialem quomodo scitis vel intellegitis*.

¹¹³ *Capitula in dioecesana quadam synodo tractata* 4, in: BORETIUS (wie Anm. 112) S. 236–237, S. 237: *Ut de canonibus doctus sit et suum penitentiale bene sciat*.

¹¹⁴ *Capitula Ecclesiastica* 20, in: BORETIUS (wie Anm. 112) S. 178–179, S. 179: *De iudicio poenitentiae ad interrogandum reliquimus, per quem poenitentialem vel qualiter indicentur poenitentes*. Entsprechend heißt es in einem namenlosen Kapitular (ohne Datierung) 20, ebd. S. 446–447, S. 447: *De iudicio poenitentiae ad interrogandum reliquimus, per quem poenitentialem vel qualiter indicentur poenitentes*.

¹¹⁵ *Capitula Ghaerbaldi* 9, in: BORETIUS (wie Anm. 112) S. 242–244, S. 243: *Ut unusquisque secundum possibilitatem suam certare faciat de ornatu ecclesiae suae, scilicet in patena et calice, planeta et alba, missale, lectionario, martyrologio, poenitentiale, psalterio vel aliis libris quos potuerit, cruce, capsula, velud diximus iuxta possibilitatem suam*.

¹¹⁶ *Capitula Haitonis* 6, in: BORETIUS (wie Anm. 112) S. 362–366, S. 363: *Sexto, quae ipsi sacerdotibus necessaria sunt ad discendum, id est sacramentarium, lectionarius, antiphonarius, baptisterium, computus, canon poenitentialis, psalterium, homelie per circulum anni dominicis diebus et singulis festiuitatibus aptae*.

¹¹⁷ *Capitula Frisingensia* 32, hg. von EMIL SECKEL, Studien zu Benedictus Levita II, in: Neues Archiv für ältere deutsche Geschichtskunde 29, 1904, S. 287–294, S. 292 f: *Admonemus, ut unusquisque presbiter bene sibi notum evangelium sanctum faciat, lectionarium sacrosque canones atque librum sacramentorum nec non et baptisterium et libellum poenitentialis simulque librum pastorum, ne indoctus et insipiens inveniatur*.

¹¹⁸ *Admonitio synodalis* 97, hg. von ROBERT AMIET, Une „Admonitio synodalis“ de l'époque carolingienne. Etude critique et édition, in: Medieval Studies 26, 1964, S. 41–99, S. 68: *Martyrologium et poenitentiale habeat, ut secundum quod ibi scriptum est interroget confitentem aut confesso modum poenitentiae imponat*.

chen Manuskripte hinaus, in denen uns viele Bußbücher überliefert sind, belegen zumindest vereinzelt auch die mittelalterlichen Schatzverzeichnisse, daß Bußbücher zur Grundausrüstung der Kirchengemeinden zählten¹¹⁹. Die Erkenntnis, daß sich die Ausbreitung der gezählten Bußfrömmigkeit auf die Ausbreitung von Schriftlichkeit stimulierend auszuwirken vermochte, läßt sich auch anhand der Verbrüderungsbücher belegen: Um gegenüber Gott die im Tod noch geschuldete Sühne einlösen zu können, gründeten sich Gebetsverbrüderungen, näherhin Zusammenschlüsse von Mönchen, Klerikern und Laien mit dem Ziel, sich durch die genaue Erfüllung schriftlich festgelegter Verpflichtungen, vor allem durch Gebetsleistungen und Meßfeiern, beizustehen. Die Verbindung von Stiftung, stellvertretender Buße und Eintragung in das Gedenkbuch liegt auch dem wohl berühmtesten Totenbund zugrunde, dem von Attigny (776/777); die Beteiligten versprachen sich, einander im Todesfall mit geistlicher Hilfe beizustehen: bei Bischöfen und Äbten mit je 100 Messen oder Psaltern, bei Klerikern mit je dreißig. Einflußreich wirkte sich das von den Bußbüchern propagierte Ausgleichsdenken auch auf die Verbreitung der Motivmessen aus¹²⁰, ebenfalls auf den Stellenwert des Stiftungs- und Almosenwesens¹²¹, in der Konsequenz vor allem auf die Entstehung des Ablasses: Dieser greift auf die in den Paenitentialien gelegentlich kritisierte, häufig aber zugestandene Übernahme von tarifierten Bußauflagen durch bezahlte Stellvertreter zurück, eine Praxis, wie sie der bereits zitierte 'Excarpus Cummeani' als Möglichkeit der Redemption anspricht. Mehr noch: In der Logik des Zählens übertrifft der Ablass die Paenitentialien sogar noch dadurch, daß er dem Paenitenten eine Sicherheit bietet selbst für Sünden, die dieser versehentlich nicht gebeichtet und deshalb nicht nach Maßgabe des Bußtarifs abgebußt hat. Auch wenn die Wurzeln des Ablasses im frühmittelalterlichen Tarifbußsystem noch nicht präzise erforscht sind, zeigt sich, daß er in der Tradition der Kommutationen die Einlösung von Bußauflagen garantiert, die ein Büsser zu seinen Lebzeiten selbst nicht mehr vollständig abzuleisten vermag¹²². Vor allem aber brachte die im Hoch- und Spätmittelalter geradezu massenhafte Verbreitung des Ablasses neue Medien der Schriftlichkeit hervor, die das Verhältnis von Leistung und Gegenleistung genauestens festhalten und prägenden Einfluß auf die hoch- und spätmittelalterliche Frömmigkeit ausüben sollten; den Reformatoren war der Ablass als Höhepunkt der gezählten Bußfrömmigkeit ein Ärgernis, der aufgrund seiner Diskrepanz zu der im Neuen Testament geforderten grenzenlosen Umkehr des Sünders sowie der ihm entgegenzubringenden maßlosen Verzeihung den Ausbruch der Reformation mit heraufbeschwor.

2. Gezählte Almosen

a. In den Bußbüchern: Almosen als Bußleistung und Kommutation

Bereits dem frühen Christentum galt das Almosengeben als verdienstliche Frömmigkeitsübung; insbesondere verhalfen die Almosen zur Vergebung der postbaptisma-

¹¹⁹ Schatzverzeichnis von Thannkirchen (Landkreis Wolfratshausen) [Nr. 89] aus der Zeit des Bischofs Anno von Freising († 875), hg. von BERNHARD BISCHOFF, *Mittelalterliche Schatzverzeichnisse 1* (Veröffentlichungen des Zentralinstituts für Kunstgeschichte in München 4) München 1967, S. 94.

¹²⁰ Vgl. unten Abs. II.3.c.

¹²¹ Vgl. unten Abs. II.2.

¹²² Vgl. unten Abs. III.1.

len Sünden¹²³. Die Sündenvergebung in der Taufe bliebe wertlos, betont Cyprian von Karthago († 258), hätte Gott nicht „einen Weg des Heils durch die Werke der Barmherzigkeit eröffnet, so daß wir die Sündenflecken, die wir uns später zuziehen, durch Almosen abwaschen“¹²⁴. Doch wie sehr die zusätzliche Sühnemöglichkeit durch Almosen in der altkirchlichen Bußparänese auch propagiert wurde, entscheidend war die religiös-sittliche Verfassung des Büßers: Die Wirksamkeit der Buße war gebunden an die Erfordernisse echter Bekehrung und die Änderung des Lebenswandels. Kennzeichnend dafür lehrt Augustinus, es genüge nicht, Almosen für begangene Fehlthaten zu geben und zugleich in der Gewohnheit der Sünde zu verharren¹²⁵. In erster Linie wurde die Almosenvergabe als sichtbarer Ausdruck der Bußgesinnung angesehen, ein eigenständiger Wert als Sühnemittel kam ihr nicht zu.

Für das Frühmittelalter blieb die altkirchliche 'Lehre' von der sühnenden Wirkung des Almosens maßgeblich, gleichwohl sind Akzentverschiebungen, die die Praxis der Almosenvergabe bei der Buße betrafen, nicht zu übersehen. Faßbar wird diese Veränderung in den Bestimmungen der Bußbücher und ihrem Tarifbußsystem. Allerdings ist festzustellen, daß das Almosen in den kasuistischen Dispositionen der Paenitentienalien selten zum Einsatz gelangt. Wo es aber Erwähnung findet, stehen Fehlthat und Bußauflage oft in einem Entsprechungsverhältnis. So wird etwa im Bußbuch Columbans aus dem 7. Jahrhundert für Meineid aus Habgier auferlegt, der Büßer solle „all seine Habe verkaufen und an die Armen geben, sich zu Gott bekehren, alles Weltliche ablegen und bis zu seinem Tod Gott im Kloster dienen“¹²⁶. Das in der ersten Hälfte des 8. Jahrhunderts im Nordosten Frankreichs entstandene 'Paenitentiale Remense' weist an, daß diejenigen, die aus Unwissenheit für die Zukunft überflüssige Güter anhäufen, diese an die Armen ausgeben sollen; wer hingegen in böser Absicht so handelt, soll nach dem Urteil des Priesters durch Almosen und Fasten geheilt werden¹²⁷. Im 'Paenitentiale Merseburgense' vom Ende des 8. Jahrhunderts heißt es: „Wer aufgrund seiner Gewalt oder irgendeiner anderen Eigenschaft sich fremden Besitzes in schlimmer Weise bemächtigt und ihn geraubt hat, der soll drei Jahre lang büßen, eins davon bei Wasser und Brot, und viele Almosen geben.“¹²⁸ Die zitierten Bestimmungen sind kennzeichnende Exempel: Meist stellt das Almosen das Bußmittel für Sünden dar, die Geiz und Habsucht zur Ursache haben oder sich auf Raub und Zerstörung von Eigentum beziehen. Daß hier gerade Almosen als geeignete Sühne angese-

¹²³ W. SCHWER, Art. Almosen B. Christlich, in: Reallexikon für Antike und Christentum 1, 1950, Sp. 302–307.

¹²⁴ Cyprian, De opere et elemosynis, hg. von WILHELM HARTEL (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum 3.1) Wien 1868, S. 371–394, S. 373 f.

¹²⁵ Augustinus, De civitate Dei 21,27, hg. von BERNHARD DOMBART–ALPHONS KALB (Corpus Christianorum. Series Latina 48) Turnhout 1955, S. 801.

¹²⁶ Paenitentiale Columbani 20, in: BIELER (wie Anm. 64) S. 104: *Si quis laicus periurauerit, si per cupiditatem hoc fecerit, totas res suas vendat et donet pauperibus et convertatur ex integro ad Dominum et tundatur omni dimisso saeculo et usque ad mortem serviat Deo in monasterio*. Diese Bestimmung findet sich in der kontinentalen Bußbuchüberlieferung nahezu wörtlich wiederholt. Vgl. etwa Paenitentiale Remense 7,11 (wie Anm. 103) S. 47.

¹²⁷ Paenitentiale Remense 10,5 (wie Anm. 103) S. 59: *Thesaurizans superflua in crastinum tempus per ignorantiam tribuat illa pauperibus, si autem per contemptum arguentium elemosina et ieiunio sanetur iudicio sacerdotis*.

¹²⁸ Paenitentiale Merseburgense 21, in: KOTTJE (wie Anm. 70) S. 131 f.: *Si quis per postestatem vel quolibet ingenio res aliena malo ordine inuaserit vel tollerit, III annos peneteat, I ex his in pane et aqua, et multas elemosinas faciat*.

hen wurden, war nicht zufällig; zugrunde lag der bereits von Johannes Cassian formulierte und in der Bußbuchliteratur vielfach propagierte Grundsatz *contraria contrariis curare*¹²⁹, dem zufolge eine Sünde durch das ihr gegenteilige Gute zu büßen sei. Doch dieser Modus, den Sünden heilsame Bußen folgen zu lassen, ist keineswegs der entscheidende für die Bußzumessung geworden, so daß letztlich von einer 'medizinale' Bußauffassung nicht die Rede sein kann¹³⁰. So begegnen im Überlieferungszusammenhang der Paenitentialen 'Burgundense', 'Bobbiense', 'Parisiense simplex', 'Sletstastense', 'Oxonienese I', 'Floriacense', 'Hubertense' und 'Sangallense simplex' Bußsätzen, in denen die Almosenvergabe auch bei Trunkenheit oder Sexualvergehen auferlegt wird¹³¹. Überdies ist festzuhalten, daß den Bußbüchern vor allem das Fasten als Buße gilt¹³²: Für die große Mehrheit aller Verfehlungen wurde eine fixierte Fastenleistung als Sühne auferlegt, ohne daß darin eine heilsame Entsprechung von Sünde und sühnender Handlung oder eine auf sittliche Besserung des Sünders abgestellte Bußzusprechung erkennbar wäre. Erst recht gilt dies für die Kommutionen, in denen Fasten, Gebet und Almosen als Bußmittel gegeneinander austauschbar waren.

Im Gegensatz zur kasuistischen Auffächerung von Fehltat und zugewiesener Buße war das Almosen für die Kommutionslisten von größter Bedeutung; im Vergleich zu seiner altkirchlichen Wertschätzung zeigt sich gerade an den Kommutionen eine grundlegende Umakzentuierung. Nunmehr diente die Almosenvergabe nicht allein der Buße, sondern überdies zur 'Tilgung' festgelegter Bußzeiten: Durch Geldzahlungen und andere materielle Leistungen – verstanden als Almosen – vermochte man ausgedehnte Fastenzeiten, die zur Abgeltung einer Sünde auferlegt waren, abzulösen¹³³. Das 'Paenitentiale Remense' etwa legt fest: 'Wer nicht in der Weise Buße tun kann, wie wir es oben gesagt haben, der gebe im ersten Jahr 26 Solidi als Almosen, im zweiten 20 und im dritten 18, dies sind 64 Solidi.'¹³⁴ Die zitierten Angaben stellen die Bußleistung eines Jahres in Relation zu einer entsprechenden Almosensumme: Legt man für einen Solidus den Gegenwert von 12 Denaren zugrunde¹³⁵, einen Wert, den die Kommution ausdrücklich als Almosen im Austausch für die Bußleistung eines Tages bestimmt¹³⁶, so scheint sich ein planvoller Umrechnungskatalog zu ergeben. Danach stellt die Summe von 26 Solidi für das erste Jahr den Gegenwert von 312 Bußtagen dar. Mit den bußfreien Sonntagen kommt man ziemlich genau auf die Tage eines

¹²⁹ Johannes Cassianus, *Conlatio* 19,14, hg. von MICHAEL PETSCHENIG (*Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* 13.2) Wien 1886, S. 547–550. Vgl. den Prolog des *Paenitentiale Cummeani* (wie Anm. 64) S. 110: *Uetus namque prouerbium est: Contraria contrariis sanantur.*

¹³⁰ Vgl. etwa JOHANNES GRÜNDEL, *Die Lehre von den Umständen der menschlichen Handlung im Mittelalter* (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie 39.5) Münster 1963, S. 79 f. und MESSNER (wie Anm. 41) S. 165 f.

¹³¹ Vgl. die Beispiele bei KOTTJE (wie Anm. 70) S. 15, S. 40 oder S. 113.

¹³² BERNHARD POSCHMANN, *Die abendländische Kirchenbuße im frühen Mittelalter* (Breslauer Studien zur historischen Theologie 16) Breslau 1930, S. 12.

¹³³ Für die kontinentalen Bußbücher bietet in erster Linie der Überlieferungszusammenhang von 'Excarpus Cummeani' und 'Poenitentiale Remense' sowie Poenitentialia 'Ps.-Bedae' und 'Ps.-Egberti' herausragende Beispiele solcher Kommutionen. KÖRNTGEN (wie Anm. 106) S. 157 f.

¹³⁴ *Paenitentiale Remense* (wie Anm. 103) S. 12: *Et qui non potest sic agere penitentiam, sicut superius diximus, in primo anno eroget in elymosinam solidos XXVI et in secundo XX et in tertio XVIII, hoc sunt solidi LXIII.*

¹³⁵ PHILIP GRIERSON, *Münzen des Mittelalters*, München 1976, S. 313.

¹³⁶ *Paenitentiale Remense* (wie Anm. 103) S. 12.

Jahres. Gleiches gilt für die Summe von 20 Solidi für das zweite Jahr: umgerechnet in Denare ergibt sich die Zahl 240, zu der einerseits die Sonntage, andererseits die Zeiträume von Weihnachten bis Epiphanie sowie Ostern bis Pfingsten zu rechnen sind, die die Kommutation als bußfrei für das zweite Bußjahr bestimmt¹³⁷. Damit auch die im dritten Jahr geforderten 18 Solidi (= 216 Denare) auf der Grundlage des hier zugrunde gelegten Verrechnungsmodus das Bußjahr auffüllen können, müßte neben den bislang als bußfrei genannten Tagen noch die Reihe der Feiertage hinzugezählt werden, die die Kommutation anderenorts als bußfrei qualifiziert¹³⁸. Rechnerische Exaktheit bis ins letzte wird sich freilich nicht erreichen lassen, jedoch beschreiben die Zahlen der Kommutation jeweils annähernd die Bußtage eines Jahres in Almosenleistungen¹³⁹. Anhand dieses Austausches von Bußmitteln wird der bezeichnende Bruch mit der altkirchlichen Auffassung deutlich: Weder unterstand das Almosengeben der Zielsetzung, einer Sünde durch das gegenteilige Gute entgegenzuwirken, wie dies manche Dispositionen der Bußbücher noch erkennen lassen, noch war es Ausdruck einer Bußgesinnung oder des Bemühens um sittliche Besserung. Es galt vielmehr als kompensatorische Leistung, die objektiv einen Ausgleich für die begangenen Missetaten zu schaffen vermochte.

b. In den Schenkungsurkunden: Almosenvergabe und himmlischer Lohn

Über die Kommutationsangaben hinaus geben die Bußbücher Empfehlungen für die Almosenvergabe: die Oblation *super Dei altare*, die Austeilung des Almosens an Bedürftige, Loskauf und Freilassung eines Sklaven sowie die Landschenkung an die Kirche¹⁴⁰. Insbesondere die Praxis, durch eine Landvergabe Sühne für die Sünden zu erlangen und Vorsorge für das Heil der Seele zu treffen, ist für die frühmittelalterliche Frömmigkeit bekanntlich fundamental geworden: Mit Schenkungen an monastische oder geistliche Gemeinschaften suchte man die Aufnahme in das liturgische Gedenken der Mönche und Kanoniker, in Liber vitae und Nekrolog zu erreichen¹⁴¹. In den Urkunden über die Landvergabe wird der Zweck der Schenkungen *pro remedio animae* immer wieder angeführt; Arengen und begründende Formeln deuten sie im Sinne eines vergeltenden Ausgleichs. Veranschaulichen lassen sich die leitenden Vorstellungen anhand der urkundlichen Überlieferung des Klosters St. Gallen, dessen Bestand von etwa 800 Pergamenturkunden bis zum Beginn des 10. Jahrhunderts ungefähr 600 Schenkungen *pro remedio animae* enthält¹⁴². Idealtypisch formuliert eine in St. Gal-

¹³⁷ Ebd. S. 12.

¹³⁸ Ebd. S. 14 findet sich die Liste mit über 20 bußfreien Festtagen.

¹³⁹ Zu vermerken ist allerdings, daß die der Kommutation des 'Paenitentiale Remense' eigene Präzision, die auch für andere Angaben festzustellen ist, für den Austausch von Bußzeiten durch Almosen ungewöhnlich ist. Insgesamt gilt die Feststellung VOGELS (wie Anm. 50) 9, 1959, S. 20 Anm. 88: „Les textes sont souvent confus.“

¹⁴⁰ Paenitentiale Pseudo-Egberti 4,60 (wie Anm. 72) S. 341; Paenitentiale Remense (wie Anm. 103) S. 13.

¹⁴¹ OTTO GERHARD OEXLE, Memoria und Memorialüberlieferung im früheren Mittelalter, in: Frühmittelalterliche Studien 10, 1976, S. 70–95.

¹⁴² Urkundenbuch der Abtei St. Gallen 1–4, hg. von HERMANN WARTMANN, Zürich–St. Gallen 1863–1899; s. dazu MICHAEL BORGOLTE, Gedenkstätten in St. Galler Urkunden, in: KARL SCHMID–JOACHIM WOLLASCH (Hgg.), Memoria. Der geschichtliche Zeugniswert des liturgischen Gedenkens im Mittelalter (Münstersche Mittelalter-Schriften 48) München 1984, S. 578–602, S. 581.

len häufig auftretende, in dieser oder abgewandelter Form weitverbreitete Arenga: „Wenn wir etwas von unserem Besitz an die Orte der Heiligen oder als Almosen an die Armen geben, so sind wir sicher, daß uns dies in der ewigen Seligkeit vergolten wird.“¹⁴³ Christus erscheint in einer anderen Arenga als *remunerator*, auf dessen Zusage hin eine Gabe zweifellos Vergeltung erfahren werde¹⁴⁴. Die Überzeugung, daß das Gute belohnt wird, ist auf das kürzeste zusammengefaßt in der Formel *pro aeterna retributione*, für die sich allein bis zum Jahr 900 etwa 100 Belege finden lassen¹⁴⁵.

Zugrunde liegt dieser Motivik eine eschatologische Perspektive: die Aussicht auf Vergeltung im Gericht Christi. Daß dieses Motiv für das frühe Christentum von untergeordneter Bedeutung war, erweist sich in der Kunst. Die wenigen frühchristlichen Gerichtsdarstellungen werden dominiert vom Gedanken an das kommende Gottesreich: „Die Idee der Rettung steht derart im Vordergrund, daß sie im Endgericht die Hauptrolle spielt.“¹⁴⁶ Zwar war die Vorstellung eines Endgerichts in der Kirchenväterliteratur fest verankert, doch diente sie in erster Linie der Vermahnung; in der Rede von Lohn und Strafe erblickte man eine erhebliche Motivation zu ethisch verantwortlichem Handeln¹⁴⁷. Demgegenüber akzentuierte das Frühmittelalter gänzlich anders. Das Gericht stand nun ganz im Zeichen der Vergeltung von Gutem und Bösem: Dem Urteilsspruch über Heil und Unheil ging ein striktes Aufwiegen der Taten vor dem himmlischen Richter voraus, die guten Taten hatten sich gegen die bösen zu behaupten¹⁴⁸. In den Schenkungsurkunden wird diese Gerichtserwartung zwar nur selten ausdrücklich zitiert und dabei kaum anschaulich entfaltet, gleichwohl fallen Leitwörter, die einen klaren Eindruck vom kommenden Gottesgericht und von seinem forensischen Charakter zu geben vermögen. Knapp ist die Rede von *cogitavimus de diem iudicii*¹⁴⁹; einer Urkunde aus der Mitte des 9. Jahrhunderts wurde zur Begründung der Schenkung die Wendung *cogitans futuram peccatorum discussionem et retributionem iustorum* hinzugefügt¹⁵⁰. Anderenorts ist die Rede vom künftigen Verfahren zur Prüfung der Taten wie von der Entgeltung nach den Verdiensten, die sich ein jeder erworben

¹⁴³ Urkundenbuch St. Gallen 1 (wie Anm. 142) Nr. 119, S. 112: *Si aliquid de rebus nostris ad locis sanctorum vel in elemosinas pauperum conferimus, hoc nobis procul dubio in aeterna beatitudine retribuere confidimus*. Zu dieser Formel s. die Einleitung zu den Traditiones Wizenburgenses: Die Urkunden des Klosters Weißenburg 661–864, hg. von ANTON DOLL, Darmstadt 1979, S. 155–161.

¹⁴⁴ Urkundenbuch St. Gallen 1 (wie Anm. 142) Nr. 307, S. 284: *Largitor bonorum omnium simulque et remunerator noster dominus Jesus Christus vult nos esse munificos, et qui dat, ut habeamus, mandat, ut tribuamus, dicens: Date et dabitur vobis. Cujus nimirum verissimis promissis ego Immo fidem accomodans do, trado atque transfundo ad coenobium sancti Galli, quod ob remunerationem eternam animeque senioris nostri Hludowici imperatoris remedium, me quoque ac genitoris mei Hunolfi atque germanis mei Foltriti in reconpensationem provenire non ambigo*.

¹⁴⁵ Vgl. etwa die Beispiele ebd. Nr. 70–78, S. 68–75. S. auch Nr. 363, S. 338 für die gleichfalls vielfach zu belegende Wendung *pro aeterna reconpensatione*.

¹⁴⁶ BEAT BRENK, Tradition und Neuerung in der christlichen Kunst des 1. Jahrtausends. Studien zur Geschichte des Weltgerichtsbildes (Wiener Byzantinistische Studien 3) Wien 1966, S. 75.

¹⁴⁷ HELMUT MERKEL, Art. Gericht Gottes IV (Alte Kirche bis Reformationszeit), in: Theologische Realenzyklopädie 12, 1984, S. 483–492.

¹⁴⁸ ARNOLD ANGENENDT, Theologie und Liturgie der mittelalterlichen Totenmemoria, in: SCHMID–WOLLASCH (wie Anm. 142) S. 79–199, S. 123–131.

¹⁴⁹ Urkundenbuch St. Gallen 1 (wie Anm. 142) Nr. 301, S. 278.

¹⁵⁰ Urkundenbuch St. Gallen 2 (wie Anm. 142) Nr. 450, S. 68.

hat¹⁵¹. Letztlich werden Schenkung und Almosenvergabe als wirkungsvolle Möglichkeit gedeutet, sich auf das Gericht vorzubereiten: ‚Was auch immer wir an die Orte der Heiligen oder an die Armen als Almosen gegeben haben, das wird, wie wir ohne Zweifel glauben, in ewiger Vergeltung ausgeglichen durch den höchst gerechten Richter, der sagt: Was ihr einem meiner Geringsten getan habt, das habt ihr mir getan.‘¹⁵²

Angesichts einer zu erwartenden Überprüfung der Lebenstaten wurde die Schenkung vor allem als Sühnegabe für begangene Sünden betrachtet. Der expiatorische Zweck der Landvergabe ist zumeist durch schlichte Formeln am Übergang zur Dispositio der Urkunde wie *in remissione peccatorum* oder *pro peccatis meis* kenntlich gemacht¹⁵³. Gleichfalls weisen die weitverbreiteten und vielverwendeten Formeln mit dem Begriff der *venia*¹⁵⁴ sowie Wendungen wie *delictorum meorum non inmemor*¹⁵⁵ oder *recordatus multitudinem peccatorum meorum*¹⁵⁶ auf die Sünden als Anlaß für die Schenkung hin. Überdies ist das Motiv der Sündenvergebung aufgenommen, wenn verschiedentlich vom Loskauf von den Sünden wie vom Loskauf der Seele die Rede ist. Diese Wendungen erlangten bereits in der Alten Kirche außerordentliche Bedeutung: Die Formeln *redemptio peccatorum* und *redemptio animae* waren feststehende Bezeichnungen für die Bußübung, sich durch Almosengaben an Arme wie durch Schenkungen für das Kirchenvermögen von seinen Sünden zu reinigen¹⁵⁷. Zur Begründung hatte man vor allem auf die alttestamentlichen Worte Dan 4,24 (*peccata tua elemosynis redime*) sowie Prov 13,8 (*redemptio animae hominis divitiae suae*) zurückgegriffen. Dementsprechend formuliert eine wegen ihrer individuellen Gestaltung bemerkenswerte Urkundenarenga von 852: ‚Nachdem das Menschengeschlecht durch den Makel der Sünde verwundet und aufgrund der Schuld des Ungehorsams aus den Freuden des Paradieses vertrieben wurde, hat Gott unter verschiedenen Arzneien dieses Heilmittel der Welt anempfohlen, daß die Menschen sich durch ihren Reichtum ihre Seelen von der Hölle loskaufen können, wie er es durch Salomo gesagt hat: Das Lösegeld für die Seele eines Mannes ist sein Reichtum.‘¹⁵⁸

¹⁵¹ Urkundenbuch St. Gallen 1 (wie Anm. 142) Nr. 160, S. 151: *Ego Unnid futuram pertractans omnium discussionem atque iustorum pro quas gesserunt mercedes maximam retributionem, ideo talis mihi decrevit voluntas, ut aliquid de rebus meis ad monasterium sancti Galli conferri deberem ...* Vgl. ebd. auch Nr. 219, S. 209: *cogitans ultimam discussionem reproborum et remunerationem electorum.*

¹⁵² Urkundenbuch St. Gallen 2 (wie Anm. 142) Nr. 442, S. 60: *Quicquid vero locis sanctorum vel in pauperibus in elemosinam conferimus, hoc sine dubio credimus nobis aeterna retributione a iustissimo iudice repensari, ipso dicente: Quod uni ex minimis meis fecistis, mihi fecistis.*

¹⁵³ Vgl. etwa Urkundenbuch St. Gallen 1 (wie Anm. 142) Nr. 153, S. 145 und Nr. 193, S. 183.

¹⁵⁴ Ebd. Nr. 21, S. 25: *Igitur ego in nomine Podalus in amore domini nostri Jesu Christi et remissione peccatorum meorum, ut veniam delictis meis consequi merear in futuro ...* S. auch ebd. Nr. 179, S. 169 die Formel: *cogitans de innumerabilibus peccatis meis, ut veniam merear accipere ante Dei conspectum.* Zu dieser Formel vgl. WILHELM JOHN, Formale Beziehungen der privaten Schenkungsurkunden Italiens und des Frankenreiches und die Wirksamkeit der Formulare, in: Archiv für Urkundenforschung 14, 1936, S. 1–104, S. 26 f.

¹⁵⁵ Urkundenbuch St. Gallen 1 (wie Anm. 142) Nr. 348, S. 323.

¹⁵⁶ Ebd. Nr. 39, S. 41.

¹⁵⁷ ALFRED STUIBER, Die Diptychon-Formel für die nomina offerentium im römischen Meßkanon, in: Ephemerides Liturgicae 68, 1954, S. 127–146.

¹⁵⁸ Urkundenbuch St. Gallen 2 (wie Anm. 142) Nr. 418, S. 38: *Humano genere peccatorum maculis sauciato atque ob culpam inobedientiae a paradisi gaudiis dejecto inter cetera curationum medicamenta etiam et hoc Deus mundo remedium contulit, ut propriis divitiis homines suas animas ab inferni tartaris redimere potuissent, sicut per Salomonem dicitur: Redemptio animae viri propriae divitiae ejus.* Vgl. auch die Arenga ebd. Nr. 407, S. 28, die Prov 13,8

Überaus häufig findet sich die Erwartung des Tradenten, Lohn vom göttlichen Richter zu erhandeln¹⁵⁹. Vor allem Wendungen mit den Begriffen *merces* oder *praemium* geben den Himmel als Lohn für das Almosen zu erkennen¹⁶⁰; mitunter wird das Motiv in einer Arenga expliziert: Durch seinen Besitz, so heißt es, könne man ewigen Lohn erlangen¹⁶¹. Weiterhin wird eingeschärft, wer mit weltlichen Gütern gut umzugehen verstehe, der erkaufe sich für Vergängliches ewigen Lohn¹⁶². Damit wurde auch der in der patristischen Literatur vorbereitete und in die Liturgie eingegangene *commercium*-Gedanke¹⁶³ für die Schenkungsurkunden bedeutsam. Die Arengen stellen die Landschenkungen als irdisch-himmlischen Tausch dar, dem zufolge man sich mit vergänglichem Hab und Gut unvergänglichen Besitz erwerben könne. In einer individuell gestalteten Arenga, die sich auf Lk 6,38 und Mt 19,29 beruft, heißt es: ‚Ich ... Wolfhart bin durch göttliche Eingebung ermahnt, mir für irdischen Besitz ewigen zu erkaufen und für vergängliche Güter bleibende zu erwerben. Eingedenk der heilsamen Weisungen: Gebt und euch wird gegeben, und: Es gibt niemanden, der sein Haus und seine Äcker um meinetwillen verläßt, der nicht hundertfachen Lohn erhält, übereigne ich ...‘¹⁶⁴. Insofern versteht sich, daß eine Arenga ermahnt, ein jeder solle, solange er lebe, über seinen Besitz urkundlich verfügen, ‚denn nichts ist das flüchtige Lebenslicht wert, es sei denn, man kann sich vom gegenwärtigen Gut ewiges erkaufen‘¹⁶⁵.

All dies sah man durch biblische Sätze bestätigt, und so bietet eine Vielzahl von Urkunden dem Alten und Neuen Testament entlehnte Worte, die, zumeist in eine Arenga verwoben, als göttliche Postulate in Erinnerung gerufen wurden. An erster Stelle begegnen Sir 3,33 (*ignem ardentem extinguit aqua et elemosyna resistit peccatis*), Lk 6,38 (*date et dabitur vobis*) und Lk 11,41 (*date elemosynam et ecce omnia munda sunt vobis*) sowie weiterhin Prov 13,8 (*redemptio animae viri divitiae suae*)¹⁶⁶. Wie diese Worte bereits seit der frühen Patristik zum festen Inventar von Traktaten und Predigten über das Almosengeben zählten, so wurden sie nun auch für die Gestaltung der Schenkungsurkunden einschlägig. Programmatisch brachten diese Sätze die mit der Schenkung verknüpfte Erwartungshaltung zum Ausdruck, indem sie die Aussicht auf Vergeltung, Sühne und

anklingen läßt: *Unicuique patrandum est propter amorem Dei, ut in quantum possit de propriis rebus animam suam redimat.*

¹⁵⁹ FICHTEAU (wie Anm. 168) S. 138–145 hat in Hervorhebung dieser Motivik den Begriff ‘Lohnarenga’ geprägt.

¹⁶⁰ Urkundenbuch St. Gallen 1 (wie Anm. 142) Nr. 197, S. 187 die Freilassungsurkunde: *Si aliquos ex servientibus nostris a iugo servitutis absolvimus, mercedem in futuro ab hoc retribuere confidimus.* Urkundenbuch St. Gallen 2, Nr. 470, S. 86: *res meas conservare volens et presentia commoda ex his adquirere cupiens vel potius futura et eterna premia his mercari desiderans*, ebd. Nr. 677, S. 279: *eternae beatitudinis premia desiderans.*

¹⁶¹ Urkundenbuch St. Gallen 1 (wie Anm. 142) Nr. 33, S. 36: *Unicuique perpetrandum est, quod evangelica vox adque apostolica doctrina nobis cotidie docet, ut unusquisque suis propriis viribus eternam praemiam consequere.*

¹⁶² Ebd. Nr. 195, S. 185: *Ille bene possidet res in seculo, qui sibi de caduca ista comparat premia sempiterna.*

¹⁶³ S. oben Abs. I. bei Anm. 30.

¹⁶⁴ Urkundenbuch St. Gallen 2 (wie Anm. 142) Nr. 491, S. 107: *Ego ... Wolfhart divino admonitus, ut terrenis facultatibus mercarer aeternas et bonis transitoriis mansura conquirerem. Memor itaque illius salutaris praecepti: Date et dabitur vobis, et: Non est, qui relinquat domum aut agros propter me, qui recipiat centies tantum, trado ...*

¹⁶⁵ Urkundenbuch St. Gallen 1 (wie Anm. 142) Nr. 90, S. 85: *Canonica scriptura et antiqua legum auctoritas vel principum decreta sanxerunt, ut unusquisque dum manet in corpore de propria, quam possedit facultatem, voluntatem suam litteris inserat, ut perennis temporibus inviolata permaneat, quia nihil valet cuiquam lux fugitiva, nisi quantum poterit de presentia mercari aeterna.*

¹⁶⁶ Ebd. Nr. 155, S. 146; ebd. 2, Nr. 505, S. 119; ebd. Nr. 408, S. 29.

himmlischen Lohn untermauerten. Daß Gott Almosen und Besitzverzicht zugunsten der Kirche oder der Armen als verdienstliche Gabe anrechnet, durfte den Schenkern somit als biblisch wohlbegründete Auffassung erscheinen.

Die wenigen hier vorgebrachten Beispiele aus St. Gallen machen deutlich, daß die Schenkungsmotive maßgeblich bestimmt waren von der Sünde und dem Soll der Sühne sowie der Erwartung der Vergeltung und Belohnung menschlicher Taten durch Gott. Dabei wurde weniger individuelle Bußgesinnung artikuliert, vielmehr bildete das Ausgleichsdenken den Handlungsantrieb: Wie die Fehltat unnachgiebig Wiedergutmachung forderte, so verlangte die Gabe nach vergeltender Anrechnung. Dieser Befund darf verallgemeinert werden: Die skizzierten Elemente scheinen in den Urkunden weithin auf, sind aber bislang unzureichend gewürdigt worden. Zwar haben die Aren- gen und begründenden Formeln, die in der älteren Forschung weithin als belanglose Gemeinplätze abgebuht wurden¹⁶⁷, seit Heinrich Fichtenaus wegweisender Arbeit einen besseren Leumund¹⁶⁸, wird doch ihr „Wert für die Erkenntnis mittelalterlichen Denkens und Handelns heute nicht mehr bezweifelt“¹⁶⁹. Mit Blick auf die Traditions- urkunden des Frühmittelalters ist jedoch festzustellen, daß die angestoßenen Fragen kaum anregend gewirkt haben. Der von einer 'gezählten Frömmigkeit' eingenommene Vorstellungshorizont, welcher in Aren- gen und Formeln seinen Ausdruck findet, hat nicht eigentlich das Interesse der Forschung gefunden. Wenngleich sich der Entste- hungs- und Wirkungszusammenhang der Schenkung nicht in dieser Dimension erschöpft¹⁷⁰, dürfte die unübersehbare Fülle der Schenkungen *pro remedio animae* in erheblichem Maße dem Einwirken des Ausgleichsdenkens zu verdanken sein.

3. Gezählte Messe

a. Die Messe als sühne- und heilwirkendes Opfer

Bekanntlich setzte im Laufe der Spätantike ein Wandel in Verständnis und Praxis des christlichen Gottesdienstes ein, der im Frühmittelalter zur Vollendung kam: aus der altkirchlichen „Eucharistia“ wurde die „Messe“, aus dem „Danken für“ wurde ein „Opfer-Darbringen für“¹⁷¹. Die Bitten der Gläubigen um Heil und Sündenvergebung als von Gott herabsteigende Segensgabe rückten in den Vordergrund. Zwar sprachen

¹⁶⁷ Vgl. die Auffassung von HERMANN HENRICI, Über Schenkungen an die Kirche, Weimar 1916, S. 25, für den „die fromme Formel in der Arenga“ eine „gedankenlose Floskel“ ist; zudem PHILIPPE JOBERT, La notion de donation. Convergences: 630–650 (Publication de l'université de Dijon 49) Paris 1977, S. 205 f.

¹⁶⁸ HEINRICH FICHTEAU, Arenga. Spätantike und Mittelalter im Spiegel von Urkundenformeln (Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung, Ergänzungsband 18) Graz–Köln 1957.

¹⁶⁹ HEINRICH FICHTEAU, Forschungen über Urkundenformeln, in: Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung 94, 1986, S. 285–339, S. 307.

¹⁷⁰ Vgl. dazu KARL SCHMID, Stiftungen für das Seelenheil, in: DERS. (Hg.), Gedächtnis, das Gemeinschaft stiftet, München–Zürich 1985, S. 51–73; MICHAEL BORGOLTE, Die Stiftungen des Mittelalters in rechts- und sozialhistorischer Sicht, in: Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abteilung 74, 1988, S. 71–94.

¹⁷¹ JOSEF ANDREAS JUNGSMANN, Von der „Eucharistia“ zur „Messe“, in: Zeitschrift für katholische Theologie 89, 1967, S. 29–40; RUPERT BERGER, Die Wendung „offerre pro“ in der römischen Liturgie (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen 41) Münster 1965.

schon Ambrosius und Augustinus der Eucharistiefeier einen gewissen Nutzen für die Lebenden und die Toten zu¹⁷², doch im Frühmittelalter ging man weit darüber hinaus: die Darbringung von Opfergaben seitens der Gläubigen sowie die heilbringende bzw. sündenvergebende Wirkung des Meßopfers – sei es für die Opfernden selbst und ihre Anliegen, sei es für die Toten – wurden zu tragenden Säulen der Meßpraxis. Man brachte das Opfer dar und verband mit ihm seine Anliegen und Bitten in der Hoffnung, daß Gott diese angesichts der Opfergabe nicht unerfüllt lassen könne¹⁷³. Angelus Häußling bringt dies auf die kurze Formel: „Das Meßopfer wird aber ein ‘Mittel zu’“¹⁷⁴. So wurden nicht nur viele Fürbitten mit dem Meßopfer verbunden, wie es in den vielfältigen Interzessionen im Kanon der römischen Liturgie der Fall ist, sondern man setzte das Opfer überhaupt für zahllose Anliegen ein. Diese Praxis hat sich in den zahlreichen und vielfältigen Formularen der Votivmessen niedergeschlagen.

b. Votivmessen und Meßreihen

Zunächst ist für das Frühmittelalter eine rapide wachsende Zahl der Meßfeiern, eine Vermehrung der Altäre in den Kirchen und ein immer größer werdender Anteil der Priester unter den Mönchen in den Klöstern zu konstatieren. Diese Entwicklung und ihre Ursachen sind bisher unterschiedlich diskutiert worden¹⁷⁵. Jedoch ist ohne Zweifel sicher, daß die Votivmessen hierbei eine bedeutende Rolle gespielt haben: Ihre Formulare nehmen in den Sakramentaren, sowohl was ihre Anzahl als auch ihre Zuordnung zu den Gottesdiensten der Werktage betrifft, eine überragende Stellung ein, wie ein Blick in diese Bücher zeigt:

Das ‘Bobbio-Missale’ enthält insgesamt 62 Meßformulare, darunter 14 für Votiv- und Totenmessen¹⁷⁶; das ‘Altgelasianum’ bietet in seinem ‘Liber tertius’ neben den Sonntagsmessen und einigen weiteren Gebeten 57 Formulare für Votiv- und Totenmessen¹⁷⁷; das ‘Sacramentarium Rhenaugense’ umfaßt 32 derartige Formulare¹⁷⁸. Im

¹⁷² Ambrosius, *De sacramentis* 4,28, übers. und eingeleitet von JOSEF SCHMITZ (Fontes Christiani 3) Freiburg i. Br. u. a. 1990, S. 152; Augustinus, *Enchiridion* 110, hg. von E. EVANS (Corpus Christianorum. Series Latina 46) Turnhout 1969, S. 108 f.

¹⁷³ ARNOLD ANGENENDT, *Missa specialis*. Zugleich ein Beitrag zur Entstehung der Privatmessen, in: *Frühmittelalterliche Studien* 17, 1983, S. 153–221. Vgl. auch oben Abs. I.

¹⁷⁴ ANGELUS ALBERT HÄUSSLING, *Mönchskonvent und Eucharistiefeier. Eine Studie über die Messe in der abendländischen Klosterliturgie des frühen Mittelalters und zur Geschichte der Meßhäufigkeit* (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen 58) Münster 1973, S. 252.

¹⁷⁵ ANGENENDT (wie Anm. 173) S. 153–163 und S. 208–212; OTTO NUSSBAUM, *Kloster, Priestermonch und Privatmesse* (Theophaneia 14) Bonn 1961; HÄUSSLING (wie Anm. 174) S. 174–348; DERS., *Missarum sollemnia. Beliebige Einzelfeier oder integrierte Liturgie?*, in: *Segni e riti nella chiesa altomedievale occidentale* (Settimane di studio del Centro italiano di studi sull’alto medioevo 33) Spoleto 1987, S. 559–578; CYRILLE VOGEL, *Une mutation culturelle inexplicée. Le passage de l’Eucharistie communautaire à la messe privée*, in: *Revue des Sciences Religieuses* 54, 1980, S. 231–250; DERS., *La vie quotidienne des moines-prêtres à l’époque de la floraison des messes privées*, in: *Liturgie, spiritualité, culture. Conférences Saint-Serge, XXX^e semaine d’études liturgiques*, Rom 1983, S. 341–360.

¹⁷⁶ *The Bobbio-Missal. A Gallican Mass-Book* (Ms. Paris. Lat. 13246), hg. von ELIAS AVERY LOWE (Henry Bradshaw Society 58) London 1920 [Nachdruck London 1991].

¹⁷⁷ *Liber sacramentorum Romanae ecclesiae ordinis anni circuli* (Sacramentarium Gelasianum), hg. von LEO CUNIBERT MOHLBERG–LEO EIZENHÖFER–PETRUS SIFFRIN (Rerum Ecclesiasticarum Documenta. Series maior. Fontes 4) Rom 1960.

¹⁷⁸ *Sacramentarium Rhenaugense*. Handschrift Rh 30 der Zentralbibliothek Zürich, hg. von ANTON HÄNGGI–ALFONS SCHÖNHERR (Spicilegium Friburgense 15) Fribourg/Suisse 1970.

weit verbreiteten ‘Supplementum Anianense’ sind insgesamt 36 Formulare für Votiv- und Totenmessen zusammengestellt¹⁷⁹. Viele der gregorianischen Sakramentare des 9. Jahrhunderts steigerten die Anzahl dieser Messen noch: ein Kölner Sakramentar bietet insgesamt 89¹⁸⁰; ein Sakramentar aus Saint-Amand 100¹⁸¹. Die umfangreichste Sammlung jedoch enthält das Sakramentar aus Fulda: es bietet 151 unterschiedliche Formulare für Votiv- und Totenmessen¹⁸².

Gefeiert werden die Votivmessen zu allen möglichen Lebensvollzügen und für unterschiedlichste Einzelpersonen und Personengruppen, so etwa im ‘Supplementum Anianense’ für die Könige oder den König, für den König zur Zeit einer Synode, für den Priester selbst, für das *uotum* eines einzelnen, für das Heil der Lebenden, für die Vertrauten, für den Abt und die Kongregation, für Reisende, für Schiffer, für die Sünden, in Kriegszeit, für den Frieden, für irgendeine Notlage, bei Viehseuchen, bei Streit, gegen übel handelnde Richter, gegen Widersprechende, für Regen oder heiteres Wetter, gegen Unwetter, für einen Kranken, für einen Toten, für einen Toten, der kürzlich getauft wurde, für Tote, die Buße ersehnten, aber keine erlangten, am Jahrestag eines Verstorbenen, für viele Verstorbene, auf den Friedhöfen, für das Heil der Lebenden und für die Toten¹⁸³. Doch bleibt es keineswegs bei einmaligen Votivmessen; vielmehr bezeugen die Sakramentare die Ausbildung additiver Meßreihen, die eine bestimmte Anzahl zu feiernder Messen einforderten¹⁸⁴. So etwa sind Reihen von sieben Messen zu Ehren Marias und aller Heiligen oder für den Priester selbst zu finden, teils ausdrücklich den einzelnen Wochentagen zugeordnet¹⁸⁵. Das Sakramentar von Fulda kennt zudem in Situationen der Bedrängnis eine Reihe von sieben Messen an den einzelnen Tagen der Woche und sieht eine Reihe von vier Messen für die Sünden vor, die am Montag, Dienstag, Mittwoch und Freitag zu halten sind¹⁸⁶. Offensichtlich

¹⁷⁹ JEAN DESHUSSES (Hg.), *Le sacramentaire grégorien. Ses principales formes d'après les plus anciens manuscrits*, 3 Bde. (Spicilegium Friburgense 16, 24 und 28) Fribourg/Suisse 1971–1982, 1, S. 424–472.

¹⁸⁰ Köln, Bibliothek des Metropolitankapitels, ms. 88, fol. 105r–171v. Eine Inhaltsangabe bietet DESHUSSES, 3 (wie Anm. 179) S. 46 f. Spätere Zusätze sind bei der Zählung der Formulare nicht berücksichtigt.

¹⁸¹ Paris, Bibliothèque Nationale, ms. lat. 2291, fol. 133v–172v und fol. 193r–196v. Inhaltsangabe bei DESHUSSES, 3 (wie Anm. 179) S. 39–41.

¹⁸² *Sacramentarium Fuldense saeculi X*, hg. von GREGOR RICHTER–ALBERT SCHÖNFELDER (Quellen und Abhandlungen zur Geschichte der Abtei und Diözese Fulda 9) Fulda 1912.

¹⁸³ Die Überschriften der Votiv- und Totenmessen des ‘Supplementum Anianense’ (DESHUSSES, 1 [wie Anm. 179] S. 424–472) lauten: *Missa pro regibus; Missa cotidiana pro rege; Orationes ad missam tempore synodi pro rege dicendas; Missa specialis sacerdotis; Item alia missa; Missa uotiuu; Item alia missa; Item alia missa; Missa pro salute uiuorum; Item alia pro familiaribus; Missa pro abbate uel congregatione; Missa pro iter agentibus; Missa pro nauigantibus; Missa pro peccatis; Missa in tempore belli; Item alia missa; Item alia missa; Missa pro pace; Missa pro quacumque tribulatione; Missa pro peste animalium; Missa in contentione; Missa contra iudices male agentes; Missa contra obloquentes; Missa ad pluuiam postulandam; Missa ad poscendam serenitatem; Missa ad repellendam tempestatem; Missa pro infirmum; Missa unius defuncti; Missa pro defuncto nuper baptizato; Missa pro defunctis desiderantibus paenitentiam et minime consequentibus; Missa in anniuersario unius defuncti; Missa plurimorum defunctorum; Item alia missa; Item alia missa; Missa in cimitiriis; Missa pro salute uiuorum uel in agenda mortuorum.*

¹⁸⁴ Diese ‘additiven Meßreihen’, die thematisch gleichartige Meßformulare umfassen, sind zu unterscheiden von den Meßreihen, die wie die ‘alkuinschen Wochenmessen’ thematisch verschiedenartige Formulare zusammenfügen.

¹⁸⁵ Ein Sakramentar aus Saint-Amand hat eine Reihe von 7 Messen *in honore dei genetricis et omnium sanctorum* (DESHUSSES, 2 [wie Anm. 179] S. 56–63), drei weitere Sakramentare bieten die *Missae sancti Augustini per totam ebdomadam* (ebd. S. 89–96).

¹⁸⁶ *Sacramentarium Fuldense* (wie Anm. 182) Nr. 365–371 und Nr. 372–375, S. 234–239.

sollte durch das Einhalten der genau bemessenen Anzahl die Gnadenwirkung gesichert werden. So ist auch anzufragen, ob eine Reihe von drei thematisch gleichartigen Votivmessen hintereinander nur als gleichberechtigte Alternativen oder nicht vielmehr als additive Meßreihe zu verstehen ist.

c. Das Zählen der Messen

Deuten die Meßreihen schon auf die Bedeutung des Zählens für die frühmittelalterliche Meßfrömmigkeit hin, so wird dies für das Totengedenken evident. Die Messe wurde nun zu einem Instrument, mit dem man erhoffte, die Sünden der Verstorbenen abbüßen und ihren Fegefeueraufenthalt verkürzen zu können¹⁸⁷. Die Legitimation dieser Praxis bot Papst Gregor der Große. Zum Beweis erzählte er die Geschichte eines verstorbenen Badedieners, dessen Sünden dadurch gesühnt wurden, daß ein Priester für ihn 7 Messen an 7 aufeinanderfolgenden Tagen feierte. In einer zweiten Geschichte wird der Mönch Justus durch eine Reihe von 30 Messen an 30 Tagen aus dem Fegefeuer befreit¹⁸⁸. Waren die Siebener- oder Dreißigerreihen der 'gregorianischen Messen' ursprünglich auf die Sorge für die Toten beschränkt, so wurden sie in späterer Zeit auf alle möglichen Anliegen ausgeweitet. Mit Blick auf die grundlegende Logik, die dem Erfolg der 'gregorianischen Messen' zugrunde lag, hat man feststellen können: „Gemeinsam ist ... diesen Messen die Verheißung eines unbedingt eintretenden Erfolges, sei es für Verstorbene, sei es für Lebende.“¹⁸⁹

Eine Vorreiterfunktion spielten die gezählten Messen in den Gebetsverbrüderungen¹⁹⁰. Vereinbarungen, in denen 100 oder 30 Messen für den Todesfall bestimmt wurden, aber auch 7 oder 3 Messen, sind immer wieder anzutreffen¹⁹¹. Doch auch die Anliegen der Lebenden wurden in solche Meßabkommen einbezogen. Für die Unversehrtheit und das Gedeihen und die Festigkeit der ganzen Kirche Gottes und auch für das ewige Heil des christlichen Volkes und das ewige Leben seiner Seelen, ebenso für das Leben, das Heil und die Beständigkeit des Reiches, des Herrn Königs und seiner Kinder¹⁹², so heißt es in den 'Statuta Rispacensia, Frisingensia, Salisburgensia', sollte der gesamte Klerus am vierten und sechsten Tag der Woche fasten, Litaneien beten und Messen feiern. Die Synode von Le Mans des Jahres 840 sah zudem vor, daß als 'Äquivalent' für Litanei und Messe ersatzweise 50 Psalmen gebetet werden

¹⁸⁷ ANGENENDT (wie Anm. 148) S. 156–164.

¹⁸⁸ Gregor der Große, Dialoge IV, 57, 3–16, hg. von ADALBERT DE VOGÜÉ (Sources chrétiennes 265) Paris 1980, S. 184–194.

¹⁸⁹ Zu den 'gregorianischen Messen' vgl. ADOLPH FRANZ, Die Messe im deutschen Mittelalter. Beiträge zur Geschichte der Liturgie und des religiösen Volkslebens, Freiburg 1902, S. 218–225, S. 244–291, hier S. 248.

¹⁹⁰ ANGENENDT (wie Anm. 173) S. 203–208.

¹⁹¹ Conc. Attiniacense (a. 762 vel 760–762), in: WERMINGHOFF (wie Anm. 109) S. 72³⁰; Conc. Dingolfingense (a. 770), ebd. S. 96³²; Conc. Baiuvaricum (a. 805), ebd. S. 233¹⁵; Synode von Savonnières (14. Juni 859) 14, hg. von WILFRIED HARTMANN (MGH Conc. 3) Hannover 1984, S. 462⁴.

¹⁹² Statuta Rispacensia, Frisingensia, Salisburgensia 5, in: WERMINGHOFF (wie Anm. 109) S. 208¹⁰: *pro incolomitate et prosperitate vel firmitate totius sanctae Dei ecclesiae vel pro aeterna salute Christiani populi et animarum suarum vita perpetua vel pro vita et salute et stabilitate imperii domini regis vel filiorum eius.*

konnten¹⁹³. Aber auch andere Häufigkeitsangaben für derartige Messen sind zu finden wie täglich¹⁹⁴ und jeden Mittwoch¹⁹⁵.

In den zuletzt genannten Fällen war Häufigkeitsnorm der Meßfeiern, daß das in ihnen bewirkte Heil bzw. ihre sühnende Wirkung in einem periodisch wiederkehrenden Rhythmus den Lebenden je neu zugeteilt wurde, wobei man der Wirkung einer einzelnen Messe durchaus unterschiedliche Zeiträume zuordnete. In der Buße jedoch wurde die Meßwirkung selbst quantifiziert und als Kommutationsleistung für andere Bußwerke eingebracht. Spätestens gegen Ende des 8. Jahrhunderts finden sich die Messen als Sühnmittel in diese Listen eingegliedert¹⁹⁶. In dem kurz vor 800 geschriebenen 'Sacramentarium Rhenaugiense' findet sich eine bezeichnende Formulierung in einem mit *Missa notina* betitelten Formular einer Messe für die Lebenden und die Toten: der Priester feiert die Messe jetzt auch für jene, die ihm ihre eigenen Verbrechen und Schandtaten vor Gottes Majestät bekannt haben¹⁹⁷. Dabei liegt die Situation zugrunde, daß der Beichtende dem zelebrierenden Priester ein Almosen gegeben hatte, wofür letzterer als Gegenleistung für den Beichtenden Messen als Buße feierte. Dieses Sakramentar beinhaltet selbst eine Umrechnungstabelle für Geld, Psalmen und Meßfeiern: 'Für 1 Solidus 100 Psalmen oder 3 Messen; für 1 Unze 150 Psalmen oder 3 Messen; für 6 Unzen 6 Psalter und 3 Messen; für 1 Pfund 12 Psalter und 12 Messen.'¹⁹⁸ Diese Liste scheint nicht exakt zu sein – es darf mit Schreibfehlern gerechnet werden –, aber dies kann auch durch sozial gestaffelte Tarife begründet sein. Doch gibt es auch Listen, in denen korrekt durchgerechnet ist: 'Die Feier einer Messe kann 12 Tage auslösen, 10 Messen 4 Monate, 20 Messen 8 Monate, 30 Messen 12 Monate.'¹⁹⁹

Gezählt wurden die Messen zudem anlässlich von Notzeiten. Karl der Große ordnete etwa in einem Brief an Bischof Ghärbald von Lüttich im Hungerjahr 807 wegen der Unfruchtbarkeit der Erde, drohender Hungersnot, des ungünstigen Klimas, der Seuchen und Kriege ein dreifaches dreitägiges Fasten an. Außer den genauen Terminen teilte Karl auch ausführliche Bestimmungen über die Bußwerke an diesen Tagen mit. Neben Fasten- und Almosenleistungen sollte ein jeder Priester an jedem der genannten Tage eine Messe feiern, also dreimal drei Messen, und jeder Kleriker

¹⁹³ Conc. Cenomannicum (12. Mai 840), in: WERMINGHOFF (wie Anm. 110) S. 784²⁰.

¹⁹⁴ Synode von Pavia (a. 850) 2, in: HARTMANN (wie Anm. 191) S. 220¹⁸.

¹⁹⁵ Synode von Savonnières (14. Juni 859) 14 (wie Anm. 191) S. 462⁴.

¹⁹⁶ Eine Zusammenstellung solcher Listen findet sich bei VOGEL (wie Anm. 50) 9, 1959, S. 30 f. In der irischen Kommutationsliste der *Canones Hibernenses* II De arreis, ebd. S. 10 ist in c. 2 und c. 4 allerdings nicht von 'Messen' die Rede, sondern von der *missa horarum* (vgl. De arreis 2 und 4 [wie Anm. 100] S. 162–164).

¹⁹⁷ Sacramentarium Rhenaugiense Nr. 1316 (wie Anm. 178) S. 267: *qui nobis propria crimina uel facinora ante tuam maiestatem confessi fuerint*. Vgl. hierzu auch oben Abs. II.1.

¹⁹⁸ Sacramentarium Rhenaugiense Nr. 1370b (wie Anm. 178) S. 281: *Pro I solido C psalmus aut III missas; Pro I untia CL psalmus aut III missas; Pro VI untias VI psalterios et missas III; Pro I libra XII psalterios et XII missas*.

¹⁹⁹ Regino von Prüm, *De synodalibus causis et disciplinis ecclesiasticis* II,454, hg. von F. G. A. WASSER-SCHLEBEN, Leipzig 1840 [Nachdruck Graz 1964], S. 392: *Cantatio unius missae potest redimere XII dies, X missae IV menses, XX missae VIII menses, XXX missae XII menses*.

oder Mönch und jede Nonne sollte jeweils 50 Psalmen beten²⁰⁰. Schließlich wurden auch die Messen für den König bzw. für ihn und seine Familie gezählt. Als das Konzil von Arles 813 beschloß, daß für Karl und seine Kinder an allen Tagen, solange er lebe, an allen Bischofssitzen und in allen Bistümern Messen gefeiert werden sollten, begründete man dies ausdrücklich damit, daß diese Messen Gegenleistung für seine Wohltaten seien²⁰¹. Neben solchen das Leben des Königs begleitenden Messen gibt es auch Belege für gezählte Meßfeiern, die durch erstaunlich hohe Zahlenangaben gekennzeichnet sind. So versprachen z. B. die Fuldaer Mönche im Jahr 828 Kaiser Ludwig 1.000 Messen²⁰². Oder: Hrabanus Maurus teilte Ludwig dem Deutschen in einem Brief mit, daß auf dem Konzil von Mainz des Jahres 847 für ihn, seine Gemahlin und seine Kinder Meßfeiern und Psalmengebete beschlossen wurden, wobei Hrabanus die Summe der zu erbringenden Messen und Psalter zog: „die Summe des Gebetes: 3.500 Messen und 1.700 Psalter“²⁰³.

d. Gezählte Meßfeier und Schriftlichkeit

Die Bedeutung der Schriftlichkeit für die frühmittelalterliche Liturgie kann nicht hoch genug veranschlagt werden. Es wurde nicht nur großer Wert auf korrekte Liturgiebücher gelegt²⁰⁴, sondern es entstand auch eine große Anzahl liturgischer Bücher, bekam doch jeder Rollenträger in der Liturgie sein eigenes Buch: das Sakramentar, das die Gebete für den Hauptzelebranten enthielt; das Lektionar, welches die Texte für die Lesungen beinhaltete; das Antiphonar, das die Gesangsstücke des Chors umfaßte²⁰⁵. So finden sich etwa in dem Schatzverzeichnis des Klosters Staffelsee neben den biblischen Büchern in mehreren Bänden und Kommentaren auch drei Sakramentare, drei Lektionare und ein altes Evangeliar sowie zwei Antiphonare²⁰⁶. Mitten hinein in die Praxis der 'gezählten Messen' und der damit verbundenen Schriftlichkeit führen in den Sakramentaren die unterschiedlichen Formulare der 'Missae generales pro vivis et defunctis'²⁰⁷. Schon im 'Bobbio-Missale' findet sich ein derartiges Meßformular, das mit *Missa pro uiuos (!) et defunctis* betitelt ist²⁰⁸, dessen Eingangsoration hierfür

²⁰⁰ Karoli ad Ghaerbaldum episcopum epistola (Nov. 807), in: BORETIUS (wie Anm. 112) S. 245; vgl. auch Rihcolfi archiepiscopi ad Eginonem epistola (a. 810), ebd. S. 249; Conc. in Francia habitum (a. 779/780), in: WERMINGHOFF (wie Anm. 109) S. 108²⁹.

²⁰¹ Conc. Arelatense (a. 813) (Praefatio), in: WERMINGHOFF (wie Anm. 109) S. 249¹².

²⁰² Fuldaer Brieffragmente 4, hg. von ERNST DÜMLER (MGH Epp. 5) Berlin 1899 [Nachdruck 1974], S. 518⁹.

²⁰³ Synode von Mainz (Okt. 847); Epistola Rabani Magonciacensis Archiepiscopi cum coepiscopis suis ad Hludowicum regem, in: HARTMANN (wie Anm. 191) S. 160⁸: *cuius orationis summa est: missarum tria milia et quingenta et psalteriorum mille septingenta*.

²⁰⁴ ARNOLD ANGENENDT, Libelli bene correcti. Der „richtige Kult“ als ein Motiv der karolingischen Reform, in: PETER GANZ (Hg.), Das Buch als magisches und als Repräsentationsobjekt (Wolfenbütteler Mittelalter-Studien 5) Wiesbaden 1992, S. 117–135.

²⁰⁵ CYRILLE VOGEL, Medieval Liturgy. An Introduction to the Sources, translated and revised by WILLIAM STOREY and NIELS RASMUSSEN, Washington 1986; ERIC PALAZZO, Histoire des livres liturgiques. Le Moyen Age. Des origines au XIII^e siècle, Paris 1993.

²⁰⁶ Brevium exempla ad describendas res ecclesiasticas et fiscales 5, in: BORETIUS (wie Anm. 112) S. 251²³. Zahlreiche weitere Beispiele in: Mittelalterliche Schatzverzeichnisse (wie Anm. 119).

²⁰⁷ Die Zuteilung der Votivmessen zu dieser Gruppe wie auch ihre Bezeichnung folgt hier DESHUSSES, 2 (wie Anm. 179) S. 233–250.

²⁰⁸ Bobbio-Missale Nr. 438–440 (wie Anm. 176) S. 130 f.

bezeichnend ist. Der Anschaulichkeit halber sei hier die erste Oration ganz zitiert: ‚Deine Majestät, gütigster Vater, bitten wir für unsere Brüder und Schwestern, auch für all unsere Wohltäter und für die, die sich unseren Gebeten anvertraut haben, sowohl für die Lebenden als auch für die vom Sold des Todes Gelösten, deren Almosen wir zum Austeilen empfangen haben und deren Namen wir zum Gedenken aufgeschrieben haben und deren Namen auf dem heiligen Altar aufgezeichnet vorliegen. Gewähre gnädig, daß diese heilige Gabe den Toten zur Vergebung diene und den Lebenden zum Heil gereiche und daß deinen Gläubigen, für die wir das Opfer darbringen, der Nachlaß deiner Barmherzigkeit zu Hilfe komme.‘²⁰⁹

Die Meßformulare für die Lebenden und die Toten (Wohltäter, Beichtende etc.) sind in vielen späteren Sakramentaren anzutreffen; stehen sie schon im Großteil der Gelasianischen Sakramentare des 8. Jahrhunderts, so fehlen sie in kaum einem der gregorianischen Sakramentare, die im 9. Jahrhundert geschrieben wurden²¹⁰. Oftmals beinhalten letztere sogar mehrere, mitunter bis zu fünf verschiedenartige Formulare für die Lebenden und die Toten. Obendrein sind die Formulare – ein deutlicher Hinweis für ihren ‘Sitz im Leben’ – in Gedenkbüchern bzw. Verbrüderungsabkommen zu finden. Erneut wird ersichtlich, daß diese Messen selbst gezählt worden sind. Der ‘Liber memorialis’ von Remiremont beginnt mit einem Vertrag, in dem eine tägliche Messe für die Wohltäter vereinbart wird²¹¹. Die Synode von Le Mans des Jahres 840 sieht vor, daß zweimal pro Woche für den Bischof und die ihm Anvertrauten eine ‘Missa generalis pro vivis et defunctis’ zu halten ist²¹². Zudem hat sich die Auflistung der Nutznießer dieser Messen sozusagen verselbständigt und erscheint in den Sakramentaren an anderer Stelle, etwa als Einschub im Memento der Lebenden innerhalb des Meßkanons, der in jeder Meßfeier benutzt wird²¹³. Mit einem solchen Vorgehen

²⁰⁹ Bobbio-Missale Nr. 438 (wie Anm. 176) S. 130: *Maiestatem tuam clementissime pater exoramus pro fratribus et sororibus nostris seo omnibus benefactoribus nostris vel qui se in nostris oracionibus commendauerunt tam pro uiuis quam et solutis debitum mortuis quorum elemosinas erogandas suscepimus vel quorum animas ad memorando conscripsemus vel quorum nomina super sanctum altario scripta adest Euidenter concede propicius ut haec sacra oblatio mortuis prosit ad ueniam et uiuis proficiat ad salutem et fidelibus tuis pro quibus oblacionem offerimus indulgentiam tuae pietatis succurrat.* Die Übersetzung liest *debitum mortis* statt *debitum mortuis*, *adesse uidentur* statt *adest Euidenter* und *indulgentia* statt *indulgentiam*.

²¹⁰ Von den 36 Handschriften, deren Inhaltsangabe DESHUSSES, 3 (wie Anm. 179) S. 19–59 bietet, haben 7 Handschriften keine der ‘Missae generales pro vivis et defunctis’. So bietet eine Handschrift nur das ‘Hadrianum’; eine Handschrift bietet Lücken, so daß nicht mehr feststellbar ist, ob die gesuchten Messen vorhanden waren; 2 Handschriften haben sie in Nachträgen.

²¹¹ Liber memorialis von Remiremont, hg. von EDUARD HLAWITSCHKA–KARL SCHMID–GERD TELLENBACH (MGH Libri memoriales 1) Dublin–Zürich 1970, S. 1–4. Zum ‘Stiftungswesen’ vgl. oben Abs. II.2. Weitere Beispiele: Codice necrologico-liturgico del monastero di San Salvatore o S. Giulia in Brescia, hg. von ANDREA VALENTINI, Brescia 1887; Monumenta necrologica monasterii s. Petri Salisburgensis. Liber confraternitatum vetustior, hg. von SIGISMUND HERZBERG–FRÄNKEL (MGH Necrologia 2) Berlin 1904, S. 6 und 42.

²¹² Conc. Cenomannicum (wie Anm. 193) S. 785¹⁶. Es handelt sich hier um eine leicht variierte und an die konkreten Umstände angepaßte Form des Formulars Nr. 273 bei DESHUSSES, 2 (wie Anm. 179) S. 242 f.

²¹³ Beispiele für einen solchen Einschub im ‘Memento vivorum’ bei DESHUSSES, 1 (wie Anm. 179) Nr. 6, S. 87; ebd. Nr. 6*, S. 687; ebd. 2, Nr. 3100, S. 241; FERNAND CABROL, Art. Diptyques (Liturgie), in: Dictionnaire d’archéologie chrétienne et de liturgie 4.1, Paris 1920, Sp. 1045–1094, Sp. 1061–1063. Ein Beispiel für einen solchen Einschub im ‘Memento mortuorum’ bei ALBAN DOLD, Eine unbekannte Diptychenformel für das Memento defunctorum. Ein Sakramentarfragment mit sonderbarer Gebetsfolge in dem Archivstück Kl. Lit. 3 aus Kloster Neustift bei Freising, in: Archiv für Liturgiewissenschaft 1, 1950, S. 120–123, S. 121.

wurde auch die Logik der gezählten Messen schriftlich fixiert: die – wenn auch in kumulativer Form erfolgte – Erwähnung des Namens in vielen Messen garantierte ein Mehr an der Teilhabe des durch die Messen erwirkten Heils.

Die Formulierungen dieser Formulare (deren Namen hier im Buch des Lebens aufgeschrieben sind‘ oder: ‚deren Namen auf deinem heiligen Altar aufgeschrieben vorliegen‘²¹⁴) verweisen selbst auf eine weitere Gruppe liturgischer Bücher, die für die frühmittelalterliche Frömmigkeitspraxis grundlegend sind: die ‚*Libri vitae*‘²¹⁵. Bekanntlich entstanden sie aus den altkirchlichen Diptychen²¹⁶, und im Frühmittelalter wurden dann ganze Codices mit langen Reihen von Namen angelegt, deren bekanntester Vertreter das Reichenauer Verbrüderungsbuch ist, in dem ca. 40.000 Namen eingetragen wurden²¹⁷. In der Alten Kirche war die Eintragung des Namens in die Diptychen in erster Linie „Ausdruck der kirchlichen Gemeinschaft“, „Symbol für die Einschreibung in die himmlischen Bücher“²¹⁸. Wiewohl diese Sicht in der Vorstellung weiterlebte, daß Gott parallel zur Namenseintragung in den ‚*Liber vitae*‘ den Namen in das himmlische Buch des Lebens einschrieb²¹⁹, erhielt die Verlesung der Diptychen im Frühmittelalter einen anderen Akzent: durch die Rezitation des Namens wurde der Empfänger des in der Messe bewirkten Heils genannt. Hiermit war die Vorstellung verbunden, daß dem Genannten die Wirkung der Messe im besonderen zukam. Dabei garantierte die Namensnennung, unverwechselbares Kennzeichen des einzelnen, die Gegenwart der Person, auch wenn diese selbst nicht körperlich anwesend war, und ließ sie an der sündenvergebenden Wirkung der Messe partizipieren²²⁰.

Um die Gegenwart der Namen in der Meßfeier zu sichern, war man bemüht, die Namen möglichst nahe am Ort des heiligen Geschehens niederzuschreiben. Einen herausragenden Ort boten hierfür Kelch und Patene. Erwähnt sei der Tassilo-Kelch; aber auch Karl der Große hat anlässlich seiner Kaiserkrönung dem hl. Petrus in Rom eine goldene Patene geschenkt, auf der sein Name eingraviert war²²¹. Ferner hat man

²¹⁴ DESHUSSES, 1 (wie Anm. 179) Nr. 6*, S. 687: *quorum nomina hic in libro uitae scripta esse uidentur*; ebd. 2, Nr. 3079, S. 235: *quorum nomina ante sanctum altare tuum scripta esse uidentur*.

²¹⁵ LEO KOEP, Das himmlische Buch in Antike und Christentum. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung zur altchristlichen Bildersprache (Theophaneia 8) Bonn 1952; ANGENENDT (wie Anm. 148) S. 188–196.

²¹⁶ CABROL (wie Anm. 213) Sp. 1045–1058; ROBERT F. TAFT, A History of the Liturgy of St. John Chrysostom, 4: The Diptychs (Orientalia Christiana Analecta 238) Rom 1991.

²¹⁷ Das Verbrüderungsbuch der Abtei Reichenau, hg. von JOHANNE AUTENRIETH–DIETER GEUENICH–KARL SCHMID (MGH Libri memoriales et necrologia N. S. 1) Hannover 1979.

²¹⁸ OTTO STEGMÜLLER, Art. Diptychon, in: Reallexikon für Antike und Christentum 3, 1957, Sp. 1138–1149, Sp. 1146 und Sp. 1148.

²¹⁹ So heißt es in der Bitte einer Oratio: *Ut nomina famulorum famularumque tuarum quae hic pia dilectionis officio pariter conscriptimus, in libro uitae miserationis tuae gratia iubeas conscribi* (DESHUSSES, 2 [wie Anm. 179] Nr. 3051, S. 229).

²²⁰ BERGER (wie Anm. 171) S. 228; OTTO GERHARD OEXLE, Die Gegenwart der Toten, in: HERMAN BRAET–WERNER VERBEKE (Hgg.), Death in the Middle Ages (Medievalia Lovaniensia. Series I. Studia 9) Löwen 1983, S. 19–77.

²²¹ Liber pontificalis 377, hg. von LOUIS DUCHESNE (Bibliothèque des Écoles Françaises d’Athènes et de Rome) Rom 1981, 2, S. 7 f. Vgl. auch Michaelis et Theophili imperatorum Constantinopolitanorum epistola ad Hludowicum imperatorem directa, in: WERMINGHOFF (wie Anm. 110) S. 479³⁵. Weitere Beispiele für Inschriften auf Kelch und Patene bei JOSEPH BRAUN, Das christliche Altargerät in seinem Sein und in seiner Entwicklung, München 1932, S. 165–175 und S. 229–232; VICTOR H. ELBERN, Der

die Namen auf die Altarplatte selbst geschrieben, aber auch an die Kirchenwände oder Säulen um den Altar herum²²². Des weiteren ist aus den Texten der unterschiedlichen Orationen in den Sakramentaren ersichtlich, daß es mehrere Arten von Namenslisten gegeben hat. Verschiedene Orationen unterscheiden z. B. zwischen einem Namensverzeichnis für die Lebenden und einem für die Toten. Auch hat es neben den einer Kirche zugehörigen offiziellen Verzeichnissen persönliche Namenslisten der Priester gegeben, werden doch auch diejenigen erwähnt, die *in libello memorialis mei*²²³ aufgeführt sind. Zudem finden sich in den Sakramentaren selbst Namenseintragungen auf den Seitenrändern, wie etwa im 'Bobbio-Missale', wo bei einer Messe für die Lebenden und die Toten der Name *munubertus* auf dem unteren Blattrand geschrieben steht²²⁴. Aber auch ganze Namensverzeichnisse sind ihnen eingefügt, etwa Bischofslisten²²⁵ oder Listen mit Namen von Königen, Bischöfen und anderen wie die 'Nota historica' im Prager Sakramentar²²⁶. In einem Bischofskapitular wird gefordert, daß ein jeder Priester die Namen aller Mitglieder des Domklerus sowie der Kleriker auf dem Land, sowohl der Lebenden und der Verstorbenen, in Diptychen verzeichnet auf dem Altar liegen habe²²⁷.

Mit Blick auf die frühmittelalterliche Meßpraxis und die mit ihr verbundenen Formen von Schriftlichkeit, seien es die Sakramentare mit ihren Votivmessen, seien es die vielfältigen Formen, die Namen an einem heiligen Ort bzw. für den liturgischen Gebrauch niederzuschreiben, kann Hagen Keller nur zugestimmt werden: „Das Christentum hatte die Schriftkultur in einer ganz unbedingten Weise in den Dienst des 'Lebens' gestellt – aber des 'wahren' Lebens nach christlichem Verständnis, d. h. des ewigen Lebens bzw. des Bemühens, es zu erlangen.“²²⁸

eucharistische Kelch im frühen Mittelalter, in: Zeitschrift des Deutschen Vereins für Kunstwissenschaft 17, 1963, S. 1–76 und S. 117–188, hier S. 117–188.

²²² Die Altarplatte von Reichenau-Niederzell, hg. von DIETER GEUENICH–RENAE NEUMÜLLER-KLAUSER–KARL SCHMID (MGH Libri memoriales et necrologia N. S. 1 Suppl.) Hannover 1983; weitere Beispiele bei OEXLE (wie Anm. 220) S. 46 f.

²²³ CABROL (wie Anm. 213) Sp. 1062.

²²⁴ Bobbio-Missale (wie Anm. 176) S. 120 Anm. 5. Viele weitere Beispiele für Namenseintragungen in den Sakramentaren sind zusammengetragen von LÉOPOLD DELISLE, Mémoire sur d'anciens sacramentaires (Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres 32.1) Paris 1886.

²²⁵ Mehrere Beispiele für Bischofslisten in den Sakramentaren finden sich in den Inhaltsverzeichnissen der Manuskripte bei DESHUSSES, 3 (wie Anm. 179) S. 19–59: Sakramentar von Arles, Paris, Bibliothèque Nationale, ms. lat. 2812, fol. 2v–3r: Liste der Bischöfe von Arles (ebd. S. 29); Sakramentar von Saint-Amand, Paris, Bibliothèque Nationale, ms. lat. 2291, fol. 6v: Liste der Bischöfe von Paris (ebd. S. 41); Sakramentar von Sens, Stockholm, Kungliga Biblioteket, Holm. A. 136, fol. 3v–4r: Liste der Bischöfe von Sens (ebd. S. 43). Zum Gebrauch solcher Listen für das liturgische Gedenken vgl. OEXLE (wie Anm. 220) S. 40 f.

²²⁶ Das Prager Sakramentar, hg. von ALBAN DOLD–LEO EIZENHÖFER (Texte und Arbeiten 38–42) Beuron 1949, S. 124*–125*; vgl. den Kommentar ebd. S. 17–28.

²²⁷ PAUL WILLEM FINSTERWALDER, Zwei Bischofskapitularen der Karolingerzeit. Ein Beitrag zur Kenntnis der bischöflichen Gesetzgebung des neunten Jahrhunderts, in: Zeitschrift für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abteilung 14, 1925, S. 336–383, S. 379 f.

²²⁸ HAGEN KELLER, Vom 'heiligen Buch' zur 'Buchführung'. Lebensfunktionen der Schrift im Mittelalter, in: Frühmittelalterliche Studien 26, 1992, S. 1–31, S. 12.

e. Kritik an den gezählten Messen

Die Opfertheologie des Hebräerbriefes (9,23–28), dem zufolge es ein für alle Male nur ein Opfer gibt, den Tod Christi am Kreuz, macht deutlich, wie problematisch ein solches Zählen der Messen ist. Selbst die Meßtexte des Frühmittelalters kannten den Gedanken, daß durch dieses eine Opfer die ganze Welt erlöst werde²²⁹. Doch gleichzeitig wurde der Messe, in der das Opfer Jesu 'gegenwärtig' wird, nur eine bestimmte, quantifizierbare Wirkung zugeschrieben, wie insbesondere die Einbeziehung der Messe in das System der Tarifbuße deutlich werden läßt. Dieser Zwiespalt durchzog das ganze Mittelalter und war immer wieder Anlaß zur Kritik wie auch nahezu unlösbare Aufgabe für die Theologen²³⁰.

So übte das Frühmittelalter selbst Kritik an dieser Meßfrömmigkeit, vor allem an Engführungen in der Praxis. Walafrid Strabo kritisierte in seinem liturgiegeschichtlichen Werk die Auffassung, daß manche glauben, nicht anders ein volles Gedenken für die Opfernden vollziehen zu können, als daß sie für jeden einzelnen auch ein Einzelopfer darbringen²³¹. In die gleiche Richtung zielte auch eine Bestimmung des römischen Konzils des Jahres 826: Die Priester sollen nicht durch die Worte einzelner Opfernder dazu überredet werden, die Oblationen anderer zu verweigern. Denn sie seien die Mittler zwischen Gott und den Menschen und müßten freigebig Gebete vollziehen, sonst könnte der Erlöser nämlich nicht, obwohl er voller Erbarmen ist, die *vota* der vielen Völker annehmen und die Fesseln der Sünden lösen²³². Ein anderer Punkt der Kritik betraf die Leistung von Meßfeiern gegen die Gabe eines Almosens, näherhin gesagt, gegen eine Geldzahlung. So wandte sich das Konzil von Chalon-sur-Saône des Jahres 813 gegen die Habgier der Priester und verlangte, daß sie das Heil der Seelen suchen sollten und nicht weltlichen Gewinn. Die Gläubigen seien nicht zu Schenkungen zu zwingen, sondern die Oblationen sollten freiwillig erfolgen²³³. Auch im Hochmittelalter hat es kritische Stimmen gegeben. Papst Alexander II. (1061–1073) wandte sich gegen die vielen Messen eines Priesters an einem Tag: 'Es genüge dem Priester, an einem Tag eine Messe zu feiern, da Christus nur einmal gelitten und die ganze Welt erlöst hat.'²³⁴ Auch einige Orden lehnten diese Praxis zunächst ab. Die

²²⁹ DESHUSSES, 2 (wie Anm. 179) Nr. 1836, S. 44: *Haec oblatio domine ab omnibus nos purget offensis, quae in ara crucis etiam totius mundi tulit offensam*. Es handelt sich hier um die 'Super oblata' der *Missa de sancta cruce*, die zu den Alkuinschen Messen zählt.

²³⁰ ERWIN ISELOH, Der Wert der Messe in der Diskussion der Theologen vom Mittelalter bis zum 16. Jahrhundert, in: DERS., Kirche – Ereignis und Institution. Aufsätze und Vorträge, 2: Geschichte und Theologie der Reformation, Münster 1985, S. 373–413; KARL RAHNER–ANGELUS HÄUSSLING, Die vielen Messen und das eine Opfer. Eine Untersuchung über die rechte Norm der Meßhäufigkeit (*Quaestiones disputatae* 31) Freiburg i. Br.–Basel–Wien ²1966.

²³¹ Walafrid Strabo, *Libellus de exordiis et incrementis quarundam in observationibus ecclesiasticis rerum* 23, hg. von ALFRED BORETIUS–VICTOR KRAUSE (MGH Capitularia 2) Hannover 1897, S. 500²⁶: *Sed et in hoc error non modicus videtur, quod quidam putant se non posse aliter plenam commemorationem eorum facere, pro quibus offerunt, nisi singulas oblationes pro singulis offerant*.

²³² Conc. Romanum (a. 826), B. *Canones concilii Romani* (Forma uberior et forma minor) 17, in: WERMINGHOFF (wie Anm. 110) S. 575¹.

²³³ Conc. Cabillonense (a. 813) 6 (wie Anm. 109) S. 275¹⁵.

²³⁴ *Decretum Gratiani* III, dist. 1, can. 53, hg. von EMIL FRIEDBERG, *Corpus Iuris Canonici* 1, Leipzig 1879, Sp. 1308: *Sufficit sacerdoti unam in die una celebrare missam, quia Christus semel passus est, et totum mundum redemit*.

Zisterzienser beriefen sich auf die Benediktsregel, in der nichts über die vielen Messen für das Seelenheil stünde²³⁵. Franziskus gebot den Brüdern, nur einmal am Tag die Messe zu feiern, auch wenn mehrere Priester anwesend wären²³⁶. Doch beide Orden blieben nicht lange bei dieser Praxis. Ebenso waren sich die Theologen über die Wirkung der vielen Messen für einzelne nicht einig. Wohl vertraten einige die Meinung, daß die spezielle Messe für einen einzelnen für diesen nicht mehr bewirke als eine Messe, in der vieler Personen gedacht wird. Doch die Mehrzahl sprach der speziellen Messe für einen einzelnen einen besonderen Nutzen zu und gab damit der herrschenden Frömmigkeitspraxis den Vorrang. Beispielhaft sei hier Thomas von Aquin angeführt. Auf die Frage, ob die Eucharistie nicht unbegrenzte Wirksamkeit habe, antwortet er: „Obwohl die Kraft Christi, welche im Sakrament der Eucharistie enthalten ist, unbegrenzt ist, so ist doch die Wirkung begrenzt ... Darum ist es nicht notwendig, daß die gesamte Strafe der im Läuterungsort Weilenden durch ein einziges Opfer gesühnt werde, wie auch niemand durch ein einziges Opfer, das er darbringt, von der ganzen Genugtuung, die er für die Sünden schuldet, befreit wird. Darum wird auch bisweilen für die Genugtuung einer einzigen Sünde die Verpflichtung zu mehreren Messen auferlegt.“²³⁷

III. GEZÄHLTE FRÖMMIGKEIT IM SPÄTEN MITTELALTER

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 aus²³⁸, umfaßte immer weitere Trägergruppen²³⁹ und erhielt durch

²³⁵ Exordium parvum 15, hg. von JEAN DE LA CROIX BOUTON–JEAN BAPTISTE VAN DAMME, *Les plus anciens textes de Cîteaux. Sources, textes et notes historiques* (Cîteaux. Commentarii Cistercienses. Studia et Documenta 2) Achel 1974, S. 77–80, S. 77; JOACHIM WOLLASCH, *Neue Quellen zur Geschichte der Cistercienser*, in: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 84, 1973, S. 188–232, S. 230–232.

²³⁶ Schreiben an das Kapitel der Minderbrüder 3, hg. von KAJETAN ESSER–LOTHAR HARDICK, *Die Schriften des heiligen Franziskus* (Franziskanische Quellenschriften 1) Werl 1951, S. 103.

²³⁷ Thomas von Aquin, *Summa theologica*, Suppl. q. 71 a. 14 ad 2 (Die deutsche Thomasausgabe 35) Heidelberg u. a. 1958, S. 131.

²³⁸ Die französische Forschung hat dafür Begriffe wie „la comptabilité de l’au-delà“ geprägt; vgl. JACQUES CHIFFOLEAU, *La comptabilité de l’au-delà. Les hommes, la mort et la religion dans la région d’Avignon à la fin du moyen âge (vers 1320–vers 1480)* (Collection de l’école française de Rome 47) Rom 1980; DERS., *La religion flamboyante (v. 1320–v. 1520)*, in: *Du christianisme flamboyant à l’aube des Lumières (XIV^e–XVIII^e)* (Histoire de la France religieuse 2) Paris 1988, S. 11–183, insbes. S. 140–149 (Multiplications flamboyantes). In der Folge von Chiffolleau sprach CATHERINE VINCENT jüngst von einer „mathématique du salut“ (Y a-t-il une mathématique du salut dans les diocèses du nord de la France à la veille de la réforme?, in: *Revue d’histoire de l’église de France* 77, 1991, S. 137–149). Beide allerdings weisen nicht so sehr die ‘Verrechenbarkeit’ oder gar eine ‘Mathematik’ nach. Vielmehr schreiben sie der spätmittelalterlichen Frömmigkeit eher traditionell einen Zug zur ‘Massenhaftigkeit’, zum ‘Quantifizieren’ und zum ‘Kumulieren’ zu.

²³⁹ Zu Recht betonen JOACHIM WOLLASCH (Die Hoffnungen der Menschen in der Zeit der Pest, in: *Historisches Jahrbuch* 110, 1990, S. 23–51) und FRANZ NEISKE (Frömmigkeit als Leistung. Überlegungen zu großen Zahlen im mittelalterlichen Totengedenken, in: *Zeitschrift für Literaturwissenschaft und Linguistik* 21, 1991, S. 21–30) gegenüber Chiffolleau, daß man bei den massiven Steigerungen im Totengedenken des späten Mittelalters wohl stärker mit dem Einbeziehen neuer, insbesondere laikaler Trägergruppen rechnen muß als mit einem völligen Neuanfang des verrechnenden Denkens. Unbeschadet der

die zunehmende Bedeutung der Schriftlichkeit ihre wichtigste Absicherung. Gleichzeitig aber mehrte sich eine Kritik am Zählen, die an die Stelle der äußeren Werke Herzensfrömmigkeit und Tugendschulung zu setzen versuchte. Noch auf den Umgang mit der Zahl und dem Zählen schlug dies zurück: Gezählt wurde nun auch, um den inneren Menschen auszugestalten.

1. Heilsarithmetik – Steigerung und Perfektionierung des Systems

In der spätmittelalterlichen Frömmigkeit war das Zählen geradezu allgegenwärtig. Nicht nur Quantifizieren und Multiplizieren kennzeichnete das religiöse Leben, vielmehr war das Zählen wesentlicher Bestandteil der gesamten Frömmigkeitspraxis. Herausragendes Beispiel hierfür ist der Rosenkranz, bei dem die Beter mittels einer Gebetszählschnur, auf welcher Perlen aufgereiht oder Knoten geknüpft waren, das zu erbringende Gebetsmaß abzählen konnten. Solche Formen von abgezählten Wiederholungs- bzw. Reihengebeten waren im 15. Jahrhundert äußerst beliebt und entsprechend variantenreich verbreitet. Es lassen sich Gebetsformen und entsprechende Schnüre mit 50, 63, 100 oder gar 150 Gebeten nachweisen²⁴⁰. Zudem waren diese Wiederholungsgebete keineswegs ausschließlich an Maria gerichtet und beschränkten sich auch nicht auf die Metapher vom Kranz aus Rosen²⁴¹. Rosenkränze wurden zum Altarsakrament, zu den unterschiedlichsten Heiligen, zu Christus und einzelnen Stationen seiner Leidensgeschichte, des weiteren zur Hl. Dreifaltigkeit wie auch zu unterschiedlichen Festen des Kirchenjahres gebetet²⁴²; und außer Kränzen aus Rosen wollte man mit anderen Reihengebeten Kronen, ganze Gewänder, Halsbänder, Mantelschließen, Paradiesgärten und vieles andere mehr zu Ehren der Heiligen fertigen²⁴³. Das Gebet auf der Erde, so hofften die Beter, wurde im Jenseits zum Schmuck für die Himmlischen²⁴⁴.

Wie realistisch solche Vorstellungen waren und wie sehr sie an fest bemessene Gebetsleistungen gebunden waren, zeigt sich etwa in der Vita der Dominikanerin Beli

Tatsache, daß das System der gezählten Frömmigkeit im späten Mittelalter perfektioniert wird, darf man dennoch die Traditionslinie zum frühen Mittelalter nicht außer acht lassen.

²⁴⁰ Vgl. GISLIND RITZ, *Die christliche Gebetszählschnur. Ihre Geschichte, ihre Erscheinung, ihre Funktion*, Diss. phil. München 1955, zu den unterschiedlichen Gebetsformen S. 34–36; zu den unterschiedlichen Formen der Zählschnur S. 37–71.

²⁴¹ Zur Rosenkranz-Metaphorik vgl. GISLIND RITZ, *Der Rosenkranz*, in: 500 Jahre Rosenkranz (1475–1975). Ausstellung im Erzbischöflichen Diözesan-Museum Köln (25. Oktober 1975–15. Januar 1976), Köln 1975, S. 51–101, S. 57–60.

²⁴² Vgl. etwa GERARD ACHTEN–HERMANN KNAUS, *Deutsche und Niederländische Gebetbuchhandschriften der Hessischen Landes- und Hochschulbibliothek Darmstadt* (Die Handschriften der Hessischen Landes- und Hochschulbibliothek) Darmstadt 1959, Register s. v. Rosenkranz.

²⁴³ Zu den einzelnen Gegenständen vgl. die Beispiele bei ACHTEN–KNAUS (wie Anm. 242) unter dem jeweiligen Stichwort; zur Praxis solcher Reihengebete in Dominikanerinnenklöstern des 15. Jahrhunderts vgl. FRANCIS RAPP, *La prière dans les monastères des Dominicaines observantes en Alsace au XV^e siècle*, in: *La mystique rhénane. Colloque de Strasbourg 16–19 mai 1961*, Paris 1963, S. 207–218.

²⁴⁴ Zum Ganzen vgl. THOMAS LENTES, *Die Gewänder der Heiligen. Ein Diskussionsbeitrag zum Verhältnis von Gebet, Bild und Imagination*, in: GOTTFRIED KERSCHER (Hg.), *Hagiographie und Kunst. Der Heiligenkult in Schrift, Bild und Architektur*, Berlin 1993, S. 120–151, insbes. S. 121–129.

von Lütisbach aus Töss. Dieser erschien eines Nachts die Gottesmutter in einem schneeweißen Kleid. Maria setzte sich zu Beli aufs Bett und sprach zu ihr: ‚Ich bin deine Mutter vom Himmelreich, die du so sehr geehrt hast, und dieses Kleid hast du mir mit dem Englischen Gruß (dem *Ave Maria*) gemacht, den du mir so oft mit Andacht sprichst.‘ Beli betrachtete das Kleid und stellte irritiert fest, daß beide Ärmel fehlten. Auf ihre Nachfrage erläuterte Maria: ‚Du sprichst mir täglich 150 *Ave Maria*; wenn du mir 50 mehr sprichst, dann habe ich ein vollkommenes Kleid von dir.‘²⁴⁵ Die Gewänder der Heiligen hatten ihren Preis, und die Gebetsanweisungen kannten diesen genau. So verzeichnete etwa ein Marienmantel aus dem Colmarer Unterlinden-Kloster die ‚Gebetskosten‘ für die einzelnen Mantelteile und zog zum Teil noch die Summen: Der Damast des Mantels ‚soll 30.000 *Ave Maria* kosten ..., die goldenen Sterne darauf ... kosten 12mal all ihre Sequenzen, das macht 3.180 Verse. Item die Seide, mit der der Mantel genäht wird, kostet 1.000 Magnificat.‘²⁴⁶

Das Gebet wurde zur Währung, mit der die einzelnen Teile der himmlischen Ausstattung von den Betern bezahlt wurden. Dabei hielten sich die Leistungen der Menschen und die ihnen dadurch zukommenden Verdienste durchaus die Waage. Mit den Gebeten, die sie den Heiligen darbrachten, erhofften die Beter deren heilswirksamen Schutz für sich selbst oder aber die Befreiung Armer Seelen aus dem Fegefeuer. Erbrachte Leistung und erhofftes Verdienst standen in einem Entsprechungsverhältnis. Demjenigen etwa, der die 1.200.000 Blutstropfen Christi verehrte, verhielt ein Kölner Gebetbuch, daß er ebenso viele unaussprechliche Freuden im Himmel erhalte, wie viele Blutstropfen es waren.²⁴⁷ Dieser Zusammenhang von Gebetshäufigkeit und Gebetserhörung ist für die Gebetsanweisungen spätmittelalterlicher Gebetbücher leitend gewesen. Die Angabe der Gebetshäufigkeit sollte die Erhörung des Gebetes sichern; so versprach eine von zahlreichen Gebetsanweisungen: ‚Wer dieses vorgeschriebene Gebet 30 Tage nacheinander spricht ..., worum der bittet ..., das wird dem Menschen gewährt von der Mutter aller Barmherzigkeit; und das ist auch oft bewährt worden.‘²⁴⁸

Beim Ablass wurde die Arithmetik auf die Spitze getrieben. Die Schreiber der Gebetbücher etwa rechneten hoch, bei wie vielen Frömmigkeitsakten wie viele Ablässe zu erwarten seien. Stellvertretend für die überaus große Überlieferung steht ein Ablassversprechen, welches in einem Gebetbuch aus dem Straßburger Dominikanerinnenkloster St. Nikolaus in undis gegeben wurde: ‚Wer den Psalter Unsrer Lieben Frau mit Eifer täglich liest, [erhält] 24 Jahre, 30 Wochen und 3 Tage Ablass; und das ist in der Woche 174 Jahre und 80 Tage; und wer ihn täglich ein ganzes Jahr liest, der hat

²⁴⁵ Das Leben der Schwestern zu Töss beschrieben von Elsbet Stägel, hg. von FERDINAND VETTER (Deutsche Texte des Mittelalters 6) Berlin 1906, S. 84 f.

²⁴⁶ Colmar, Bibliothèque municipale, Ms. 267bis, fol. 68r f.

²⁴⁷ Köln, Historisches Archiv, GB 8° 133, fol. 21r: *Unse l. herre bait geoffenbarrt dat gezal synre bloitz droppen de be in synre passien vergossen bait ... der waren xij hondert (!) mal dusent. Te deum xlm. jnd sprech vort wer sy eirt dz sal so menche vnsprechliche vroude in dem bemel han so mench dz bloitz droppen is gewest.* Dabei entspricht die Anzahl der zu sprechenden Verse des Tedeums ($40.000 \times 29 = 1.160.000$) annähernd exakt der Zahl der Blutstropfen. Zur Übereinstimmung von Gebetsleistung und verehrtem Gegenstand vgl. unten bei Anm. 262.

²⁴⁸ Berlin, Staatsbibliothek Preussischer Kulturbesitz, Ms. germ. oct. 53, fol. 105v f.: *wer dis vor gescriben gebett andechtelichen sprichet xxx tage noch ein ander zuo lobe vnd ere dem würdigen liden vnd bluot vergiessen ihesu christi vnd in der ere siner lieben muoter vmbe was bette er bittet die eht zimeliche zuo bitten ist die wirt der mensche gewert von der muoter aller barmhertzigkeit vnd dz öch dicke bewert worden. Amen.*

8.949 Jahre Ablass.²⁴⁹ Solche Hochrechnungen wie auch die Multiplizierung unterschiedlichster Ablassangaben beschworen bereits den Widerspruch mancher Zeitgenossen herauf²⁵⁰ und sind in der Neuzeit dann auch als „Überspannungen“²⁵¹ und „phantastische Zahlenjägerei“²⁵² gedeutet worden. Dennoch sind sie ganz in der Logik der Bußfrömmigkeit zu verstehen, wie sie im frühen Mittelalter grundgelegt wurde²⁵³. Wenn nach dem Tod die ungesühnten Sündenstrafen abgebußt werden mußten, dann mußten die Menschen auf Erden Vorsorge treffen. Zwar war unbestritten, daß Schuld und Sühne genauestens verrechnet wurden. Allein das Schuldkonto wies eine Trias von Unbekannten aus, die darauf verwies, daß es keine letzte Sicherheit darüber gab, ob man bis zum Ende seines Lebens wirklich alle Bußstrafen gesühnt haben würde. Zum einen – so ein anonymes ‘Lehrgespräch über die Seelen im Fegefeuer’ – gelangten jene ins Fegefeuer, die vor Abgeltung ihrer Schuld starben; zudem jene, denen eine zu geringe Buße von ihrem Beichtvater auferlegt wurde, und letztlich jene Menschen, die Sünden zu beichten vergessen hatten²⁵⁴. Angesichts dieser Unbekannten versteht sich, warum die Frommen ‘unzählige’ Ablässe zu kumulieren versuchten. Nicht also „phantastische Zahlenjägerei“ trieb die Frommen bei der Anhäufung von Ablässen, sondern einzig die Sorge um ihr Ergehen im Jenseits. Die Angst vor den unbekannten Reststrafen, die sie im Jenseits nachzuholen hätten, ließ sie Unmengen an Ablässen häufen, damit auch noch die verborgenste Strafe dadurch ausgeglichen wäre.

Zu einem solchen rechenhaften Zugang zum Heil gehörte dann auch, daß die Beter die Wirkung ihrer Gebete zu überprüfen suchten; und ganz nach dem Schema von Leistung und entsprechender Gegengabe finden sich etliche spätmittelalterliche Visionsberichte, in denen Betern mitgeteilt wird, wie viele Arme Seelen aufgrund ihrer Gebete aus dem Fegefeuer entlassen wurden. In den ‘Offenbarungen der Adelheid Langmann’ werden solche Angaben beständig wiederholt. Adelheid fragt etwa Christus, ob durch ihre Frömmigkeit auch Arme Seelen erlöst worden seien. Sogleich erhält sie die Antwort: ‚Wohl dreißigtausend Seelen wurden ledig ihrer Bande, und gleich

²⁴⁹ Berlin, Staatsbibliothek Preussischer Kulturbesitz, Ms. germ. oct. 18, fol. 69r f.: *In den zyten do man zalte von gottes gebuorte dñsent drühñndert vñd xxxvij jare do brediget babest Johannes der xxxij of aller heyligen dag zu avignon vñd gab allen menschen die vnser lieben frauwen selter ygnoten lesent alle tage xxxiiij jare xxx wochen vñd iij tage Ablassz vñd daz ist zu der wochen hundert jare lxxxiiij vñd xxxcl dag vñd der yn liset tegelich ein gancz jare der hat abt tñsent nñn hñndert vñd nñn vñd virzg jare ablassz.*

²⁵⁰ NIKOLAUS PAULUS, *Geschichte des Ablasses im Mittelalter* 3, Paderborn 1923, S. 301 f. (Kritik an Gebetbüchern), S. 516–533 (Gegner des Ablasses).

²⁵¹ FRANZ XAVER HAIMERL, *Mittelalterliche Frömmigkeit im Spiegel der Gebetbuchliteratur Süddeutschlands* (Münchener Theologische Studien 1.4) München 1952, S. 128.

²⁵² Ebd. S. 57.

²⁵³ Vgl. oben Abs. II.1.

²⁵⁴ *Lehrgespräch über das Fegefeuer*, Colmar, Bibliothèque municipale, Ms. 269, fol. 37r–46r; bei der Aufzählung der sechs Arten, wie die Menschen aus dem Diesseits scheiden, werden drei Arten von Gründen unterschieden, warum Menschen ins Fegefeuer gelangen (fol. 39r f.): *Die vierden die do sündigen menschen gewesen sint vñd doch geruwet vñd gebittet hant. vñd doc ir buosse nit gantz geleistet hant. e daz sñ sturbent vñd semelicher menschen sele. die varent in daz vegefür bitz daz sñ gebuossent. Die fünften sint die menschen denn do zu lützel buosse sint vf gesetzet von iren bißtern die varent och in daz vegefür do zuo buossende. Die sebstent sint die menschen die in der gnoden gottes lebent vñd in sinen gebotten. vñd do bi vallent in tegeliche gebresten mit den su binnan varent. oder sus ettelich ir sñnde hant vergessen vñd semliche menschen muessen vil dar umbe liden in dem vegefüre.*