N12<521453262 021

ubTÜBINGEN

W. BEUERLE
BUCHBINDEREI
TÜBINGEN

Z 62/1200

RÖMISCHE QUARTALSCHRIFT

für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte

HERAUSGEGEBEN VON

August Schuchert
Rektor des Deutschen Priesterkollegs am Campo Santo in Rom

Engelbert Kirschbaum SJ.
Im Auftrage des Römischen Instituts der Görres-Gesellschaft

IN VERBINDUNG MIT

Hermann Hoberg, Hans Ulrich Instinsky, Johannes Kollwitz, Theodor Schieffer, Ludwig Vœlkl, Ernst Walter Zeeden

BAND 56 HEFT 1/2

1961

HERDER
ROM FREIBURG WIEN

Postverlagsort Freiburg im Breisgau

- 5. APR 1962

9k 2934

INHALT

AUFSÄTZE

PAUL KÜNZLE, *Zur basilica Liberiana:* basilica Sicinini = basilica Liberii 1
KONRAD REPGEN, Finanzen, Kirchenrecht und Politik unter Urban VIII. 62

KLEINERE MITTEILUNGEN

RUDOLF HAUBST, Zu Erich Meuthen, Bemerkungen zu Rudolf Haubst: „Nikolaus von Kues und Johannes Wenck. Neue Erörterungen und Nachträge" 75
PASQUALE D'ELIA S. J., CAMES FOTOQUÈS AMIDA ET XACA . . 78

ARCHÄOLOGISCHE FUNDE UND FORSCHUNGEN

Italien: Aquileia / Altino / Rom: Santa Maria in Domnica / Sant'Omobono / Hypogäum an der Via Gino Compagni (Via Latina) / Palästina: Abûd / Ramat Rahel / Jerusalem-Ölberg (Ludwig Voelkl) 81

REZENSIONEN

GEORG SCHWAIGER, Die altbayerischen Bistümer Freising, Passau und Regensburg zwischen Säkularisation und Konkordat (1803—1817) (= Münchener Theologische Studien, Hist. Abt., 13. Bd.) München 1959, Max Hueber, Gr. 8°, 424 S., 26.— DM (Norbert Miko) 107
IVAN SOVRANOV, docteur des sciences ecclésiastiques orientales: Histoire du mouvement bulgare vers l'Église Catholique au XIXe siècle, Desclée-Cie-Éditeurs, Rome-Paris-New York-Tournai, 1960, 8° de XXIV, 400 pages et la carte géographique (Nicolas Ladomérszky) 108
„Bayern, Staat und Kirche, Land und Reich". Forschungen zur bayerischen Geschichte, vornehmlich im 19. Jh. Wilhelm Winkler zum Gedächtnis hrsg. von den staatlichen Archiven Bayerns. In: Archiv und Wissenschaft. Schriftenreihe der Archivalischen Zeitschrift in Verbindung mit Hans Goetting, Walter Goldinger, Anton Largiadèr, Max Miller, Johannes Papritz und Georg Wilhelm Sante, herausgegeben von OTTO SCHOTTENLOHER, Bd. 3. (Karl Zink Verlag, München o. J. [1960].) (Hans Schmidt) 110
F. van der MEER — CHRISTINE MOHRMANN, Bildatlas der frühchristlichen Welt. Deutsche Ausgabe von Heinrich Kraft. Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn (1959). 216 Seiten, 614 Abb. und 42 Karten (W. F. Volbach) 120
GEORG SCHREIBER, Irland im deutschen und abendländischen Sakralraum (Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen, Geisteswissenschaft, Heft 9) Westdeutscher Verlag, Köln und Opladen 1956, 120 S. (Ludwig Hammermayer) 122
Acta Reformationis Catholicae Ecclesiam Germaniae Concernentia Saeculi XVI. Die Reformverhandlungen des deutschen Episkopats von 1520 bis 1570. Band II: 1532 bis 1542. Hrsg. v. GEORG PFEILSCHIFTER. Verlag Friedrich Pustet (Regensburg 1960), XXV u. 767 Seiten. Lw. 66.— DM (Remigius Bäumer) 126

Die „Römische Quartalschrift" erscheint jährlich in zwei Doppelheften. Umfang eines jeden Doppelheftes 128 Seiten. Preis pro Doppelheft 19.50 DM. Manuskripte und Rezensionsexemplare an die Redaktion der „Römischen Quartalschrift", Msgr. Dr. L. Voelkl. Città del Vaticano, Via della Sagrestia, 17. **Nichtangeforderte Bücher werden angezeigt. Besprechung erfolgt nach Tunlichkeit, Rücksendung nur, wenn Porto beiliegt.**

Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft
VERLAG HERDER FREIBURG IM BREISGAU
Satz und Druck: Konkordia A.G., Bühl/Baden
Bestellnummer 00 156

RÖMISCHE QUARTALSCHRIFT

für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte

HERAUSGEGEBEN VON

August Schuchert
Rektor des Deutschen Priesterkollegs
am Campo Santo in Rom

Engelbert Kirschbaum SJ.
Im Auftrage des Römischen Instituts
der Görres-Gesellschaft

IN VERBINDUNG MIT

Hermann Hoberg, Hans Ulrich Instinsky, Johannes Kollwitz, Theodor Schieffer,
Ludwig Vœlkl, Ernst Walter Zeeden

56. BAND

1961

HERDER
ROM FREIBURG WIEN

Die „Römische Quartalschrift“ erscheint jährlich in zwei Doppelheften. Preis pro Doppelheft 19.50 DM. Manuskripte und Rezensionsexemplare an die Redaktion der „Römischen Quartalschrift”, Msgr. Dr. L. Voelkl, Città del Vaticano, Via della Sagrestia, 17. Nichtangeforderte Bücher werden angezeigt. Besprechung erfolgt nach Tunlichkeit, Rücksendung nur, wenn Porto beiliegt.

Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft

VERLAG HERDER FREIBURG IM BREISGAU

Satz und Druck: Konkordia AG., Bühl/Baden

UNIV. BIBL. TUBINGEN

Gh 2934

INHALT DES 56. BANDES

AUFSÄTZE

HERMANN CONRAD, Religionsbann, Toleranz und Parität am Ende des alten Reiches 167

PAUL KÜNZLE, *Zur basilica Liberiana* 1

— —, basilica Sicinini = basilica Liberii 129

KONRAD REPGEN, Finanzen, Kirchenrecht und Politik unter Urban VIII. 62

KLEINERE MITTEILUNGEN

REMIGIUS BÄUMER, Die Wiederentdeckung der Honoriusfrage im Abendland 200

HORST BRAUNERT, Zu Agroecius-Agricius 231

PASQUALE D'ELIA, CAMES FOTOQUÈS AMIDA ET XACA. 78

RUDOLF HAUBST, Zu Erich Meuthen, Bemerkungen zu Rudolf Haubst: „Nikolaus von Kues von Johannes Wenck. Neue Erörterungen und Nachträge“ 75

M. SOTOMAYOR, Über die Herkunft der „Traditio legis“ 215

ARCHÄOLOGISCHE FUNDE UND FORSCHUNGEN

Italien: Aquileia / Altino / Rom: Santa Maria in Domnica / Sant'Omobono / Hypogäum an der Via Gino Compagni (Via Latina) / Palästina: Abûd / Ramat Rahel / Jerusalem-Ölberg (Ludwig Vœlkl) 81

Die Grabungen unter der Kathedrale von Santiago de Compostela (Engelbert Kirschbaum) 234

REZENSIONEN

Acta Reformationis Catholicae Ecclesiam Germaniae Concernentia Saeculi XVI. Die Reformverhandlungen des deutschen Episcopats von 1520 bis 1570. Band II: 1532 bis 1542. Hrsg. v. GEORG PFEILSCHIFTER. Verlag Friedrich Pustet (Regensburg 1960), XXV u. 767 S. Lw. 66.— DM (Remigius Bäumer) 126

„Bayern, Staat und Kirche, Land und Reich." Forschungen zur bayerischen Geschichte, vornehmlich im 19. Jh. Wilhelm Winkler zum Gedächtnis hrsg. von den staatlichen Archiven Bayerns. In: Archiv und Wissenschaft. Schriftenreihe der Archivalischen Zeitschrift in Verbindung mit Hans Goetting, Walter Goldinger, Anton Largiadèr, Max Miller, Johannes Papritz und Georg Wilhelm Sante, hrsg. von OTTO SCHOTTENLOHER, Bd. 3. Karl Zink Verlag (München o. J. 1960) (Hans Schmidt) 110

F. van der MEER — CHRISTINE MOHRMANN, Bildatlas der frühchristlichen Welt. Deutsche Ausgabe von Heinrich Kraft. Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn (1959), 216 S., 614 Abb. u. 42 Karten (W. F. Volbach) 120

GEORG SCHREIBER, Irland im deutschen und abendländischen Sakralraum (Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen, Geisteswissenschaft, Heft 9) Westdeutscher Verlag (Köln und Opladen 1956), 120 S. (Ludwig Hammermayer) 122

HERMANN SCHÜSSLER, Georg Calixt. Theologie und Kirchenpolitik. Eine Studie zur Ökumenizität des Luthertums. Verlag Steiner (Wiesbaden 1961), XII u. 246 S. (= Veröffentlichung des Instituts für europäische Geschichte, Mainz, Bd. 25, Abt. für abendländische Religionsgeschichte, hrsg. von J. LORTZ). Lw. 28.— DM (Remigius Bäumer) . 255

GEORG SCHWAIGER, Die altbayerischen Bistümer Freising, Passau und Regensburg zwischen Säkularisation und Konkordat (1803—1817) (= Münchener Theologische Studien, Hist. Abt., 13. Bd.), Verlag Max Hueber (München 1959), Gr. 8°, 424 S., 26.— DM (Norbert Miko) . . 107

IVAN SOVRANOV, docteur des sciences ecclésiastiques orientales: Histoire du mouvement bulgare vers l'Église Catholique au XIXè siècle, Desclée-Cie-Éditeurs (Rome, Paris, New York, Tournai 1960) 8°, XXIV et 400 pages et une carte géographique (Nicolas Ladomérszky) 108

Zur *basilica Liberiana:*

basilica Sicinini = basilica Liberii

Von PAUL KÜNZLE

Quellenverhältnisse:

Vom wilden Treiben, das Rom wie ein Sturm aufwühlte, als Damasus in der Nachfolge von Papst Liberius an das Steuer der Kirche berufen wurde, sind Berichte so ganz verschiedener Haltung und Herkunft auf uns gelangt, daß der Verlockung, sie nebeneinanderzusetzen, auch dann nur schwer zu widerstehen wäre, wenn wirklich kaum welche Hoffnung bestände, mit einem sorgfältig abwägenden Vergleich ihrer Darstellungen in der Wiedergewinnung eines zuverlässigen und ausreichend anschaulichen Bildes von jenem Hergang endlich über die waltenden Ungewißheiten noch etwas hinauszukommen[1]. Das Bemühen um ein genaueres und gründlicheres Verständnis der einzelnen Stellen und ihres Zusammenhangs sollte sich, namentlich in Hinsicht auf ihre notwendige Würdigung, auf jeden Fall lohnen. Die erwähnten Beschreibungen, vier an der Zahl, kürzer oder länger, aber alle wirklich von Quellenwert, stehen der Einfachheit halber in der Reihenfolge, wie sie zur Sprache kommen und wohl auch entstanden sind, hier beisammen abgedruckt:

---

[1] Mehr oder weniger ausdrücklich liegt jeder Frühgeschichte der Basilika S. Maria Maggiore dieser Vergleich zugrunde. Das nötige allgemeine Schrifttum findet sich im wesentlichen verzeichnet bei *P. F. Kehr*, Roma (= Italia Pontificia 1) Berlin 1906, 53 f.; *H. Jordan-Ch. Huelsen*, Topographie der Stadt Rom im Altertum I, 3, Berlin 1907, 336, Anm. 34; *Ch. Huelsen*, Le chiese di Roma nel Medio Evo, Florenz 1927, 342 Nr. 55; *S. B. Platner-Th. Ashby*, A Topographical Dictionary of Ancient Rome, London 1929, 203; *E. Caspar*, Geschichte des Papsttums I, Tübingen 1930, 169—199, 592; *E. Lavagnino-V. Moschini*, Santa Maria Maggiore (= Le chiese di Roma illustrate 7), Rom [1924]; *M. Armellini-C. Cecchelli*, Le chiese di Roma dal secolo IV al XIX I—II, Rom

A: Collectio Avellana, epist. 1, 5—14; ed. *O. Günther I* (= Corp. Script. Eccl. Lat. 35) Wien 1895, 2—4.

5 tunc presbyteri et diacones Vrsinus Amantius et Lupus cum plebe sancta, quae Liberio fidem seruauerat in exilio constituto, coeperunt in basilica Iuli procedere et sibi Vrsinum diaconum pontificem in loco Liberii ordinari deposcunt; periuri uero in Lucinis Damasum sibi episcopum in loco Felicis expostulant. Vrsinum Paulus Tiburtinus episcopus benedicit. quod ubi Damasus, qui semper episcopatum ambierat, comperit, omnes quadrigarios et imperitam multitudinem pretio concitat et armatus fustibus ad basilicam Iuli perrumpit et magna fidelium caede per triduum debacchatus est. *6* post dies septem cum omnibus periuris et arenariis, quos ingenti corrupit pretio, Lateranensem basilicam tenuit et ibi ordinatus episcopus et redimens iudicem urbis Viuentium et praefectum annonae Iulianum id egit, ut Vrsinus uir uenerabilis, qui prius fuerat pontifex ordinatus, cum Amantio et Lupo diaconibus in exilium mitteretur. quod ubi factum est, coepit Damasus Romanam plebem, quae sibi nolebat procedere, fustibus et caede uaria perurguere. presbyteros quoque numero septem detentos per officium nititur ab urbe propellere, sed plebs fidelis occurrens eosdem presbyteros eruit et ad basilicam Liberii sine mora perduxit. *7* tunc Damasus cum perfidis inuitat arenarios quadrigarios et fossores omnemque clerum cum securibus gladiis et fustibus et obsedit basilicam hora diei secunda septimo Kalendarum Nouembrium die Gratiano et Dagalaifo conss. et graue proelium concitauit. Nam effractis foribus igneque subposito aditum, unde inrumperet, exquirebat; nonnulli quoque de familiaribus eius tectum basilicae destruentes tegulis fidelem populum perimebant. tunc uniuersi Damasiani irruentes in basilicam centum sexaginta de plebe tam uiros quam mulieres occiderunt; uulnerauerunt etiam quam plurimos, ex quibus multi defuncti sunt. de parte uero Damasi nullus est mortuus. *8* post tres autem dies sancta plebs in unum conueniens coepit aduersus eum domini mandata recitare dicentis: nolite timere eos qui occidunt corpus, animam uero non possunt occidere; psallebat etiam in laudibus et dicebat: posuerunt mortalia seruorum tuorum escas ulatilibus caeli, carnes sanctorum tuorum bestiis terrae; effuderunt sanguinem eorum uelut aquam in circuitu Hierusalem et non erat, qui sepeliret. 9 saepe igitur eadem plebs adunata in basilica Liberii clamabat dicens: Christiane imperator, nihil te latet. omnes episcopi Romam ueniant. agatur causa. quintum iam bellum Damasus fecit. a sede Petri homicidas foras! dei autem populus episcopos conuenire multis precibus exorabat, ut memoratum tanta impietate maculatum sententia iusta percellerent; quem in tantum matronae diligebant, ut matronarum auriscalpius diceretur. *10* uoces ergo plebis ad Valentinianum principem sunt delatae, qui pietate commotus reditum concessit exulibus. tunc Vrsinus cum Amantio et Lupo diaconibus septimo decimo Kalendarum Octobrium Lupicino et Iouino conss. ad urbem rediit. cui plebs sancta gratanter occurrit. *11* sed Damasus tantorum sibi conscius scelerum non mediocri timore concussus redemit omne palatium, ne facta sua principi panderentur. imperator nesciens quid Damasus perpetrasset edictum prorogat, ut Vrsino exilio relegato nulla ulterius populos contentio nefanda collideret. tunc Vrsinus episcopus uir sanctus et sine crimine consulens plebi tradidit se manibus iniquorum et sexto decimo Kal. Decembr. iussione

UNIV. BIBL. TUBINGEN

B: *Hieronymus* Chronicon a. 366 p. Chr. (a. Abr. 2382; Olymp. 286 a. 2); ed. *R. Helm,* Eusebius Werke 7. Bd. (= Griech. Christl. Schriftsteller 47) Berlin 1956, 244 f.

Romanae ecclesiae ·XXXV· ordinatur episcopus Damasus et post non multum temporis interuallum Vrsinus a quibusdam episcopus constitutus Sicininum cum suis inuadit, quo Damasianae partis populo confluente crudelissimae interfectiones diuersi sexus perpetratae.

C: *Ammianus Marcellinus* rer. gest. XXVII, 3, 11—15; ed. *C. U. Clark* II, 1 Berlin 1915, 424—425.

11 Aduenit successor eius ex quaesitore palatii, Viuentius, integer et prudens Pannonius, cuius administratio quieta fuit et placida, copia rerum omnium afluente. set hunc quoque discordantis populi seditiones terruere cruentae, quas tale negotium excitarat. *12* Damasus et Vrsinus, supra humanum modum ad rapiendam episcopi sedem ardentes, scissis studiis asperrime conflictabantur ad usque mortis uulnerumque discrimina adiumentis utriusque progressis, quae nec corrigere sufficiens Viuentius nec mollire [conatus] (ms. coactus) ui magna secessit in suburbanum. *13* et in concertatione superauerat Damasus, parte quae ei fauebat, instante. constatque in basilica Sicinini, ubi ritus Christiani est conuenticulum uno die centum triginta septem reperta cadauera peremptorum efferatamque diu plebem, aegre postea delenitam.

14 Neque ego abnuo, ostentationem rerum considerans urbanarum, huius rei cupidos ob impetrandum quod appetunt, omni contentione laterum iurgare debere, cum id adepti, futuri sint ita securi, ut ditentur oblationibus matronarum, procedantque uehiculis insidentes, circumspecte uestiti, epulas curantes profusas, adeo ut eorum conuiuia regales superent mensas. *15* qui esse poterunt beati re uera, si magnitudine urbis despecta, quam uitiis opponunt, ad imitationem antistitum quorundam prouincialium uiuerent, quos tenuitas edendi potandique parcissime, uilitas etiam indumentorum, et supercilia humum spectantia, perpetuo numini, uerisque eius cultoribus, ut puros commendant et uerecundos.

D a: *Rufinus* hist. eccles. XI, 10; ed. *Th. Mommsen,* Eusebius Werke 2. Bd. 2. Teil (= Griech. Christl. Schriftsteller 9, 2) Leipzig 1908, 1017—1018.

1 Damasus post Liberium per successionem sacerdotium in urbe Roma susceperat. *2* quem praelatum sibi non ferens Vrsinus quidam eiusdem ecclesiae diaconus in tantum furoris erupit ut persuaso quodam satis imperito et agresti episcopo, collecta turbulentorum et seditiosorum manu in basilica quae Sicinini appellatur episcopum se fieri extorqueret legibus et ordine et traditione peruersis. *3* quo ex facto tanta seditio immo uero tanta bella coorta sunt alterutrum defendentibus populis ut replerentur humano sanguine orationum loca. *4* quae res factione Maximini praefecti scaeui hominis ad inuidiam boni et innocentis uersa est sacerdotis, ita ut causa ad clericorum usque tormenta duceretur. sed adsertor innocentiae deus adfuit et in caput eorum qui intenderant dolum poena conuersa est.

b Frei übersetzt: *Sokrates* eccl. hist. 4, 29; ed. *R. Hussey,* Oxford 1853, 551—552.

imperatoris ad exilium sponte properauit. *12* sed populus timens deum multisque persecutionibus fatigatus non imperatorem, non iudices nec ipsum auctorem scelerum et homicidam Damasum timuit sed per coemeteria martyrum stationes sine clericis celebrabat. unde cum ad sanctam Agnem multi fidelium conuenissent, armatus cum satellitibus suis Damasus irruit et plurimos uastationis suae strage deiecit. *13* quod factum crudelissimum nimis episcopis Italiae displicebat. quos etiam cum ad natale suum sollemniter inuitasset et nonnulli conuenissent ex eis, precibus apud eos molitur et pretio, ut sententiam in sanctum Vrsinum proferant. qui responderunt: nos ad natale conuenimus, non ut inauditum damnemus. *14* ita praua eius intentio caruit quo nitebatur effectu.

Diese vier angeführten Berichte[2] stammen alle von Zeitgenossen und liegen in bezug auf ihre Abfassung keineswegs mehr als 40,

1942, 281—294, 1357—1360; *F. X. Seppelt* Geschichte der Päpste I, München [2]1954, 109 ff., 303; Le LIBER PONTIFICALIS, texte, introduction et commentaire *L. Duchesne-C. Vogel* I, Paris 1955, 212 bis 215, III, Paris 1957, 62.

Von den älteren Forschern wurde die basilica Sicinini, sofern man nicht an S. Andrea (z. B. Ugonio, Severano) oder ein unbekanntes Gebäude (z. B. Ciampini) dachte, gewöhnlich mit der basilica Liberii und wie diese mit S. Maria Maggiore gleichgesetzt. Nur *M. Rade* Damasus, Bischof von Rom, Freiburg-Tübingen 1882, 14, hat geglaubt, darin die basilica Iulii und in dieser, wie üblich, S. Maria in Trastevere zu erkennen. Der gleiche Gedanke wurde von *Ph. W. Whitehead* (vgl. Riv. Arch. Crist. 3, 1926, 334) wieder vorgebracht. Einen Beweis zu führen wagte erst *Antonio Ferrua*, S. Maria Maggiore e la „Basilica Sicinini", in: La Civiltà Cattolica 89, 1938, III, 53—61. Folgerungen und Verfahren wurden ohne eigene Stellungnahme ziemlich getreu wiederholt im bisher allein veröffentlichten 1. Teil einer Monographie von *August Schuchert*, S. Maria Maggiore zu Rom, I. Die Gründungsgeschichte der Basilika und die ursprüngliche Apsisanlage (= *Pont. Ist. di Arch. Crist.* Studi di antichità cristiana 15) Città del Vaticano 1939, bes. 33—43. Das wegen der Bilder in Schwarzweiß und Farbendruck vielleicht nicht unnützliche Buch von *Carlo Cecchelli*, I mosaici della basilica di S. Maria Maggiore, Turin 1956, fällt trotz den entsprechenden Ausführungen im 3. Kapitel: La questione delle origini della basilica 33—38, hier nicht eigens in Betracht. Ein rascher Hinweis auf S. 35 mit Anm. 24 dürfte vollkommen genügen.

[2] Aus den zeitgenössischen Papieren ist freilich, aber nicht als Geschichte gefaßt, sondern vereinzelt und selbst in den besten Fällen, wie in den Berichten der Bischofsversammlungen und dem Brief an Aquilinus, nur dem

1 Τοῦ γὰρ βασιλέως Οὐαλεντινιανοῦ ἡσύχως διάγοντος καὶ οὐδεμίαν σκύλλοντος αἵρεσιν, Δάμασος μετὰ Λιβέριον τὴν τῆς ἐπισκοπῆς ἱερωσύνην ἐν τῇ Ῥώμῃ ἐδέξατο· ἐφ' οὗ συνέβη ταραχθῆναι τὴν ἐν Ῥώμῃ ἐκκλησίαν διὰ τοιαύτην αἰτίαν. *2* Οὐρσῖνός τις τῆς αὐτῆς ἐκκλησίας διάκονος ὑπόψηφος γέγονεν, ἡνίκα ἡ ἐπιλογὴ τοῦ ἐπισκόπου ἐγίνετο. *3* ἐπεὶ οὖν προεκρίθη Δάμασος, μὴ φέρων ὁ Οὐρσῖνος τὴν τῆς ἐλπίδος ἀποτυχίαν, παρασυνάξαι τῇ ἐκκλησίᾳ ἐσπούδασε· καὶ πείθει τινὰς ἀσήμους ἐπισκόπους, ἐν παραβύστῳ χειροτονῆσαι αὐτόν. *4* καὶ χειροτονεῖται οὐκ ἐν ἐκκλησίᾳ ἀλλ' ἐν ἀποκρύφῳ τόπῳ τῆς βασιλικῆς τῆς ἐπικαλουμένης Σικίνης. *5* τούτου δὴ γενομένου διχόνοια τὸν λαὸν ἐκράτησεν. ἐστασίαζον οὖν πρὸς ἑαυτοὺς οὐ διά τινα πίστιν ἢ αἵρεσιν ἀλλὰ περὶ τοῦ μόνον τίς ὀφείλει τοῦ ἐπισκοπικοῦ θρόνου ἐγκρατὴς γενέσθαι. *6* ἐντεῦθεν δὲ συμπληγάδες τῶν ὄχλων ἐγίνοντο· ὥστε καὶ ἐκ τῆς παρατριβῆς πολλοὺς ἀποθανεῖν, καὶ διὰ τοῦτο πολλοὺς λαϊκούς τε καὶ κληρικοὺς ὑπὸ τοῦ τότε ἐπάρχου Μαξιμίνου τιμωρηθῆναι· καὶ οὕτω τόν τε Οὐρσῖνον παύσασθαι τῆς ἐπιχειρήσεως καὶ κατασταλῆναι τοὺς βουληθέντας ἀκολουθῆσαι αὐτῷ.

allerdings sicher auch nicht viel weniger als 25 Jahre auseinander. Von den drei ersten, die möglicherweise sogar innerhalb desselben Jahrfünfts entstanden, gewiß aber kaum über viel mehr als ein Jahrzehnt zu verteilen sind, ist jeder, soweit man wahrnehmen mag, unabhängig von den andern geschrieben, obwohl der Ursiner Bericht, wie sich zeigen wird, rein nach der Entstehungszeit Hieronymus wahrscheinlich schon zugänglich sein konnte [3], und die Chronik ihrerseits für Ammianus Marcellinus an

---

Zweck entsprechend verwendet, manche belangreiche Auskunft zu gewinnen, sei es zur Ergänzung, sei es zur Beurteilung der Berichte. Zu nennen sind vor allem die Schreiben, welche die coll. Avellana aufbewahrt hat: ep. 2, 4—13 (Ausg. *O. Günther* I. = Corp. Script. eccl. Lat. 35, Wien 1895, 5—46, 47—58), die Briefe der Konzilien von Rom 380 und Aquileia 381 (*Migne* P. L. 13, 575—584 und 587—590) und die Briefe von Hieronymus. Als testimonia vetera de Damaso sind jene Berichte sowie die wesentlichsten Stücke aus diesen Urkunden, in sehr sorgfältiger Zusammenstellung und mit ausgezeichneten Anmerkungen versehen, abgedruckt im Buche von *Antonio Ferrua*, Epigrammata Damasiana = *Pont. Ist. di Arch. Crist.* Sussidi allo studio delle antichità cristiane 2, Città del Vaticano 1942, 62 bis 75. *August Schuchert* hat in Studi 15 (1939) einen Teil dieser Zeugnisse als Quellen-Texte ebenfalls wiedergegeben. Von den nicht mehr zeitgenössischen Berichten wird noch besonders die Rede sein (unten Anm. 124).

[3] Obwohl der Zusammenhang hier keine Beurteilung erlaubt, muß zum mindesten erwähnt werden, daß *Schneemann*, Prüfung des angeblichen Falles des Liberius, in: Der Katholik, 84, 1868, 533 (vgl. *F. Savio*, La questione di Papa Liberio = Fede e scienza, ser. VI, N. 53 bis 54, Rom 1907, 106—108) auf gewisse Übereinstimmungen dieser beiden Zeugnisse hingewiesen hat, die er allerdings unter der Voraussetzung der

sich in Rom leicht bei der Hand sein mußte. Einzig beim vierten Zeugen, bei Rufinus, dürfte man aber entschieden Kenntnis von dem einen oder anderen der vorhergehenden annehmen, wird sie sogar wenigstens in Hinsicht auf Hieronymus als erwiesen feststellen müssen, was jedoch die Selbständigkeit dieser Darstellung nicht aufzuheben und den Wert ihrer Aussage durchaus nicht zu beeinträchtigen braucht.

Die Übersetzerarbeit des Hieronymus an den Zeittafeln (canones), dem zweiten Teil der Weltchronik des Eusebius von Caesarea, sowie deren Ergänzung durch eigene Zusätze und Beimengsel für die Zeit vom Trojanischen Krieg (a. Abr. 836 = 1181 a. Chr.) bis zum 20. Regierungsjahre von Konstantin dem Großen (a. Abr. 2342 = Olymp. 276 a. 2 = 326 p. Chr.) und namentlich auch die selbständige Nachführung des Werkes von da bis zum Untergang von Kaiser Valens in der Niederlage zu Adrianopel (9. August 378) dürfte wohl im Lauf des Jahres 381, kaum früher und ebensowenig später, mit dem Widmungsschreiben an Vincentius und Gallienus den Abschluß gefunden haben und bald darauf erschienen sein[4]. Tatsächlich muß dieses Buch bestimmt

Zusammengehörigkeit der Ursinerschrift mit dem Luciferianerschreiben und folglich der Annahme der Vorzeitigkeit des Hieronymus behandelt.

[4] Hieronymus schließt sein Widmungsschreiben an Vincentius und Gallienus mit den wichtigsten Angaben für die hier einschlägigen Fragen: *Hieronymus*, Chronicon = *Eusebius*, Werke 7. Bd. = Griech. christl. Schriftst. 47. Bd., hrsg. von *R. Helm*, 2. Aufl., Berlin 1956, 6—7; Itaque a Nino et Abraham usque ad Troiae captiuitatem pura Graeca translatio est. A Troia usque ad uicesimum Constantini annum nunc addita, nunc admixta sunt plurima, quae de Tranquillo et ceteris inlustribus historicis curiosissime excerpsi. A Constantini autem supra dicto anno usque ad consulatum Augustorum Valentis sexies et Valentiniani iterum totum meum est. Quo fine contentus reliquum temporis Gratiani et Theodosii latioris historiae stilo reseruaui, non quo de uiuentibus timuerim libere et uere scribere — timor enim Dī hominum timorem expellit —, sed quoniam dibacchantibus adhuc in terra nostra barbaris incerta sunt omnia. Da die Ansichten der Forscher über die genaue Ansetzung dieses Werkes auseinandergehen, ist es notwendig, näher darauf einzutreten. Zu vergleichen sind namentlich: *G. Rauschen*, Jahrbücher der christlichen Kirche unter dem Kaiser Theodosius dem Großen, Freiburg 1897; *A. Schöne*, Die Weltchronik des Eusebius in ihrer Bearbeitung durch Hieronymus, Berlin 1900, 234—254; *G. Grützemacher*, Hieronymus. Eine

zu Konstantinopel ausgearbeitet und veröffentlicht sein, zur Zeit, als Hieronymus zwischen 379 und 382 sich dort aufhielt [5], nachdem er in Syrien, zu Antiochien und bei den Mönchen der Chalkis etwas gründlichere Kenntnis des Griechischen [6] erworben und von Bischof Paulinus in Antiochien die Priesterweihe empfangen hatte [7] und noch bevor er, von seinem Weihespender und von Epiphanius, dem Bischof von Salamis auf Cypern, für ihre Konzilsfahrt zum Begleiter und Führer auserkoren, nach Rom zurückkehrte, wo ihm die Einführung in die Umgebung von Papst Damasus bevorstand, mit dem er freilich bereits vor einiger Zeit, vielleicht auf Anregung von Evagrius, brieflich in Beziehung getreten war [8]. Wann Hieronymus in Konstantinopel ankam, steht ebensowenig fest wie die genaue Zeit seiner Abreise. Sicher nachzuweisen ist sein Aufenthalt strenggenommen nur für die Zeit, als Gregor der Theologe auf dem dortigen Bischofsstuhle saß, von Mai bis Juli 381. Jedenfalls kann Hieronymus die Stadt nicht erreicht haben, ehe der Nazianzener sich dorthin begab, also nicht vor 379, und muß sie verlassen haben, bevor das Konzil in Rom begann [9].

---

biographische Studie zur alten Kirchengeschichte. Erste Hälfte: Sein Leben und seine Schriften bis zum Jahre 385 = *Bonwetsch* und *Seeberg*, Studien zur Geschichte der Theologie und der Kirche VI, 3, Leipzig 1901, bes. 44—57, 157—196. *M. Schanz*, Geschichte der römischen Litteratur IV, 1, § 977, 443—447. *F. Cavallera*, Saint Jérôme I—II = Spicilegium Sacrum Lovaniense I—II, Löwen 1922, I, 56—72; II, 18—22.

[5] Die Stellen, aus denen sich notwendig die Bearbeitung des Buches in Konstantinopel ergibt, finden sich bequem zusammengestellt bei *Cavallera*, Saint Jérôme I, 61 Anm. 4.

[6] Wenigstens behauptete Rufinus von ihm, Apologia in sanctum Hieronymum 2, 9, *Migne* P. L. 21, 590—91: ante enim quam conuerteretur mecum pariter litteras Graecas et linguam penitus ignorabat.

[7] Da er als Einsiedler in der Wüste Chalkis noch schreibt: ignoro Paulinum, ep. 15 ad Damasum c. 2 Ausg. *I. Hilberg* I = Corp. Script. Eccles. Lat. 54, Wien 1910, 64, 9—10, aber anderseits auch seine Weihe zum Priester durch Paulinus bezeugt, Contra Joh. Hieros. 41, *Migne* P. L. 23, 411 A, und sicher schon Presbyter ist bei der Ankunft in Rom 382, ep. 22, 28, 2, *Hilberg* I, 185, so muß er noch in Antiochien die Weihe empfangen haben; aber dafür, wie für jenen Aufenthalt überhaupt, sind keine näheren Zeitangaben vorhanden.

[8] Ep. 15 und 16, Ausg. *Hilberg* I, 62—67, 68—69.

[9] Er hat sich bei Gregor von Nazianz zu Konstantinopel in der Schrift-

Damit ist natürlich nicht ausgeschlossen, sondern wird nahezu notwendig, daß die Vorbereitungen zum Werke schon längere Zeit früher in Angriff genommen wurden und die Anfänge dieser erweiterten lateinischen Ausgabe des Buches also noch etliches über den Aufenthalt am Bosporus zurückreichen. An zwei Stellen scheinen sich denn auch bei Hieronymus selbst ausdrückliche Zeugnisse dafür vorzufinden. Denn man kann, wenn der Urheber schon in einem seiner ersten Briefe aus dem Osten sich neben anderen Schriften eigens für Auskünfte über die Christenverfolger das Geschichtswerk des Aurelius Victor wünscht, dieses Begehren wohl am besten verstehen, indem man es mit dem Vorhaben dieser Arbeit in Verbindung bringt[10]. Anderseits scheint

auslegung weitergebildet, als dieser Bischof der Kaiserstadt war: Cum essem Constantinopoli et apud uirum eloquentissimum Gregorium Nazianzenum tunc eiusdem urbis episcopum ..., Com. in Isaiam 6, 1, *Migne* P. L. 24, 93 C; bei Gregor von Nazianz hat ihm auch Gregor von Nyssa, der zum Konzil gekommen war, seine Bücher gegen Eunomius vorgelesen, die er offenbar soeben vollendet hatte: de vir. illustr. 128, Ausg. *E. C. Richardson* = Texte und Untersuchungen XIV, 1a, Leipzig 1896, 54. Noch öfters bekennt sich Hieronymus als Schüler von Gregor, ohne eine Zeit dafür anzugeben: ep. ad. Nepotianum presbyterum, 52, 8, 2, Ausg. *Hilberg* I, 429; ep. ad Domnionem, 50, 1, 3, Ausg. *Hilberg* I, 389; de vir. illustr. 117, Ausg. *Richardson* 51—52, comm. in ep. ad Ephes. 5, 32, *Migne* P. L. 26, 569 C. Gregor kam sicher erst nach dem Tode von Valens (9. Aug. 378), wahrscheinlich sogar erst Anfang 379, d. h. nach dem Tode von Basilius d. Gr. (1. Jan. 379), nach Konstantinopel. Der dortige Aufenthalt des Hieronymus wurde abgebrochen durch die Reise nach Rom an das Konzil, das in Rom gleichzeitig mit dem zweiten in Konstantinopel abgehalten wurde, also im Hochsommer 382 (*Sozomenus*, Kirchengeschichte 7, 11, 4, Ausg. *Bidez-Hansen* = Gr. Chr. Schr. 50, Berlin 1960, 314); ep. ad. Principiam uirginem de uita sanctae Marcellae, 127, 7, Ausg. *Hilberg* III = Corp. Scr. Eccl. Lat. 56, Wien 1918, 150: Denique, cum et me Romam cum sanctis pontificibus Paulino et Epiphanio ecclesiastica traxisset necessitas ... Dort blieb er paene certe triennio: ep. ad Asellam, 45, 2, 2, Ausg. *Hilberg* I, 324, sicherlich, ebd. 3, 1, *Hilberg* I, 325, bis nach dem Tod von Papst Damasus (11. Dez. 384). Erst zur Zeit der Etesien, also ungefähr im August 385, hat er die Stadt wieder verlassen, contra Rufinum 3, 22, *Migne* P. L. 23, 494 C-D: mense augusto flantibus etesiis cum sancto Vincentio et adolescente fratre et aliis monachis qui nunc Hierosolymae commorantur navim in Romano portu securus ascendi.

[10] Ep. ad Paulum senem Concordiae, 10, 3, 2, Ausg. *Hilberg* I, 38: propter notitiam persecutorum Aurelii Victoris historiam; vgl. *Schöne*, Die Weltchronik, 202—219.

auch dem Schriftsteller sein Werk in jene ferneren Jahre zurückzugehen, wenn er diesem in einem späteren Brief den er vermutlich 395 an Pammachius [11] richtete, ein Alter von 20 Jahren zuschreibt.

Untrügliche Anhaltspunkte für die zeitliche Begrenzung der endgültigen Fassung kann vielleicht erst der Wortlaut der Schrift selber bieten. Wenn, wie es scheint, das letzte erwähnte Ereignis im Hinscheiden des Kaisers Valens zu erblicken ist, mit dem das Werk abschließt [12], so kann dessen Veröffentlichung tatsächlich erst einige Zeit nach dem 9. August 378 stattgefunden haben. Sie muß aber auch vor dem 15. August des Jahres 383 erfolgt sein, weil die Herrschaft von Kaiser Gratianus, die damals ihr Ende fand, bis in die letzten Zeilen der Vorrede noch als bestehend erscheint [12bis]. Die damit gewonnene Frist entspricht überraschend genau der Zeit, die der Aufenthalt des Hieronymus zu Konstantinopel damals gedauert haben dürfte.

Auf Grund einiger Überlegungen, die der Verfasser in seiner Vorrede äußerte, sollte es aber gestattet sein, die Beendigung des Werkes innerhalb dieser allzuweiten Frist noch etwas bestimmter festzulegen. Das Widmungsschreiben an Vincentius und Gallienus schließt nämlich mit einer Erklärung zur Wahl des Zeitpunktes, bei dem die Chronik abbricht [13]. Erschien es dazumal als hinreichend gerechtfertigt, sich mit der getroffenen Wahl abzufinden, weil bei den fortwährenden Streifzügen der Goten im Reichsgebiet zur Zeit noch alles im ungewissen schwebte, so dürfte sicher Hieronymus diese Einleitung vor dem 3. Oktober 382 abgefaßt haben, an dem Theodosius mit den Goten Frieden schloß [14]. Nachher würde auch sein Freimut für eine Begründung sich kaum mehr auf solche Erscheinungen berufen haben; nimmt sich doch der Hinweis schon jetzt beinahe so aus wie ein geschmeidiger Versuch zur Ablenkung der Aufmerksamkeit.

---

[11] Ep. ad Pammachium de optimo genere interpretandi, 57, 5, 6: unde et ego doctus a talibus ante annos circiter uiginti et simili tunc quoque errore deceptus, certe hoc mihi a uobis obiciendum nesciens, cum Eusebii χρονικὸν in Latinum uerterem ... Ausg. *Hilberg* I, 510.

[12] Ausg. *Helm* S. 249.

[12bis] Ausg. *Helm* S. 6—7, s. oben S. 6—7 Anm. 4. [13] Ebd.

[14] *A. Piganiol*, L'empire chrétien = *Glotz*, Histoire Romaine IV 2, Paris 1947, S. 214. *E. Stein-J.-R. Palanque*, Histoire du Bas-Empire I, Brügge 1959, S. 194, 521.

Der Umstand, daß sich Hieronymus überhaupt zu einer Rechtfertigung für seinen Abschluß bemüßigt fühlte, zeigt anderseits unmittelbar an, wie beachtenswert im Augenblick der Veröffentlichung der zeitliche Abstand vom zuletzt erwähnten Ereignis bereits war. Lagen nur Monate und nicht schon mehr als zwei Jahre dazwischen, so erübrigte sich jede Äußerung dazu. Der Gedanke, das Schweigen über das nachmalige Geschehen unter den gegenwärtigen Herrschern, Gratian und Theodosius — zumal die Nachfolge des letzteren, wenn man sonst nichts verschweigen wollte, ohne weiteres anzuzeigen war —, zum vornherein in der gewählten Weise gegen etwaige Vorwürfe der Feigheit zu verteidigen, muß deutlich genug zum Ausdruck bringen, daß indessen verschiedene erwähnenswerte Geschehnisse eingetreten waren, die offenbar nicht zur vollen Zufriedenheit des Verfassers ausgefallen sind. Es müssen noch ganz andere als bloß die vorgeschobene Gotenfrage bisher nicht an ein gewünschtes Ziel gelangt sein[15]. Ebenso sicher, wie man mit diesem Widmungsschreiben und entsprechend mit der Veröffentlichung der Chronik des Hieronymus kaum etwas über das Jahr 381 hinausgehen kann, wird es daher wohl auch nicht erlaubt sein, diese früher als 381 anzusetzen.

Am besten scheint den obwaltenden Bedingungen die Zeit unmittelbar nach Beendigung der Kirchenversammlung von Konstantinopel zu genügen. Man kann sich übrigens sehr wohl vorstellen, wie nach einer geraumen Zeit jagender Emsigkeit, erst im Auflesen, Prüfen und Aneignen mannigfacher Kenntnisse und in der Übung ersprießlicher Arbeitsweise, unter dem Einfluß und Ansporn eines bannenden Lehrmeisters in der Schrifterklärung, wie der Theologos von Nazianz, und dann im Bewältigen der vielfältigen Eindrücke, Begegnungen, Ereignisse und Erfahrungen während der Versammlung so zahlreicher Bischöfe aus der gesamten östlichen Welt, nun mit einemmal, als auf die Entfernung

[15] Ausg. *Helm* S. 7, s. oben Anm. 4. Der Gedanke an ein größeres Werk über diese anschließende Zeit, latiori historiae stilo reseruaui, war vor 381 doch nicht zu fassen; dazu muß eine gewisse Zwischenzeit verflossen und eine Anzahl von beachtenswerten Ereignissen vorausgesetzt werden, die nicht vorherzusehen waren, man denke z. B. an den Verlauf und Ausgang des Konzils. Das muß wohl in diesem Zusammenhang auch gelten, obschon ein Topos vorzuliegen scheint. Vgl. dazu *R. Helm*, Hieronymus und Eutrop, in: Rhein.-Mus. 76, 1927, 138—170, 254—306.

des Meisters und das Verschwinden der Konzilsbesucher der Ansturm all dieser Einwirkungen aussetzte, ein nicht weniger fieberhaftes Bedürfnis erwachte, die angehäuften Schätze auszuwerten, zu verarbeiten und herauszugeben. Von den Schriften, die Hieronymus in seinem Verzeichnis von 393 anführt [16], fallen drei bestimmt in die Zeit dieses Aufenthaltes am Bosporus: die Chronik, die Homilien des Origenes und die Erklärung zum Berufungskapitel von Isaias. Daß sie unbedingt in dieser Reihenfolge herausgegeben wurden, in der sie vielleicht allerdings im wesentlichen zustande kamen, scheint aus der Überprüfung der ganzen Reihe nicht unmittelbar hervorzugehen und ist schon deshalb nicht notwendig anzunehmen, als vermutlich doch das nächst vorauf angeführte Streitgespräch mit einem Luciferianer, statt vor diesem Aufenthalt und noch in Antiochien, wohl eher danach, erst in Rom abgefaßt wurde [17].

Aus der Zeit angeregter Beschäftigung mit der Auslegung der Heiligen Schriften in der Umgebung von Gregor werden die Übersetzungen der Origeneshomilien stammen. Der Presbyter Vincentius, der sich zu Konstantinopel Hieronymus angeschlossen hat, war ebenfalls von der Begeisterung für den hervorragendsten Bibelkenner ergriffen und wollte den Notar besorgen, nicht

---

[16] De vir. illustr. 135: Altercationem Luciferiani et orthodoxi, Chronicon omnimodae historiae, In Ieremiam et Ezechiel homilias Origenis viginti octo quas de Graeco in Latinum uerti, De Seraphim.

[17] *Grützemacher*, Hieronymus, S. 58—59; anders *Cavallera*, Saint Jérôme I, 56—58. Gewiß könnte Hieronymus auch im Osten, wenn er schon lateinisch schrieb, sich nur an den Westen gewendet haben. Aber es ist vielleicht doch erst aus der Erfahrung am Orte das Bedürfnis nach dieser Schrift fühlbar geworden; vgl. *P. Batiffol*, Les sources de l'Altercatio Luciferiani et Orthodoxi de St. Jérôme, Miscellanea Geronimiana, Rom 1920, 97—113. Vielleicht stützte man sich beim Vorgehen gegen diese Schismatiker auf die Ketzergesetze von 381, 10. Jan., bestätigt 19. und 30. Juli; Cod. Theod. XVI, 5, 6, 8; XVI, 1, 3; vgl. *Ferrua*, Epigr. Damas., test. 13a und Anm. 4, S. 68. Aus dem Bittschreiben von Faustinus und Marcellinus ist wenigstens die Empörung über solche Auslegung jener Gesetze zu vernehmen. Jedenfalls muß man zu dieser Zeit eben in Rom gegen die Luciferianer vorgegangen sein, wie aus derselben Luciferianer Bittschrift coll. Avell., ep. 2, 84—85, Ausgabe *Günther* I, 30, folgt, wenn auch Bassus sich weigerte, Ephesius zu verurteilen. Hingegen dürfte gerade in Antiochien um Paulinus herum weniger Veranlassung zu einer solchen Kampfschrift fühlbar geworden sein.

nur um die bisher entstandenen Übersetzungen erscheinen zu lassen, sondern womöglich sogar die gesamten Werke des Origenes, lateinisch gefaßt durch Hieronymus, herauszubringen[18]. Dieser Zusammenhang legt wohl die Vermutung sehr nahe, Hieronymus habe seine Wirksamkeit als Herausgeber mit diesen Übersetzungen begonnen. Aus derselben Vertrautheit mit Gregor muß offensichtlich, wie Hieronymus übrigens später auch eigens bestätigt[19], die kleine Schrift über die Seraphim hervorgegangen sein, die aber nicht mehr Vincentius, sondern Papst Damasus gewidmet wurde[20].

Von allen drei Schriften muß diese zuletzt erschienen sein und jene hohe Widmung in Voraussicht der Romreise zum dortigen Konzil im Hochsommer des Jahres 382 empfangen haben. Das Büchlein war also für die Begrüßung beim Papst bestimmt, was für die beiden anderen nicht mit gleicher Wahrscheinlichkeit

[18] Translatio homiliarum Origenis in Jeremiam et Ezechielem ad Vincentium presbyterum. Prologus *Migne* P. L. 25, 611—612: Magnum est quidem, amice, quod postulas, ut Origenem faciam Latinum et hominem, iuxta Didymi uidentis sententiam, alterum post Apostolum Ecclesiarum magistrum, etiam Romanis auribus donem. Sed oculorum ut ipse nosti, dolore cruciatus, quem nimia impatiens lectione contraxi, et notariorum penuria, quia tenuitas hoc quoque subsidium abstulit, quod recte cupis tam ardenter, ut cupis, implere non ualeo. Itaque post quatuordecim homilias in Jeremiam, quas iampridem confuso ordine interpretatus sum, et has quatuordecim in Ezechielem per interualla dictaui, id magnopere curans, ut idioma ... ut scias Origenis opuscula in omnem scripturam esse triplicia ... scio te cupere, ut omne genus transferam dictionis. praemisi causam, cur facere non possim. Hoc tamen spondeo, quia si, orante te, Jesus reddiderit sanitatem, non dicam cuncta, quia hoc dixisse temerarium est, sed permulta sum translaturus ea lege qua tibi saepe constitui, ut ego uocem praebeam, tu notarium.

[19] Comm. in Isaiam 6,1: De hac uisione ante annos circiter triginta, cum essem Constantinopoli ... *Migne* P. L. 24, 93 C. Die Zahl kann allerdings nur annähernd richtig sein, da Hieronymus erst, als er schon mit dem Kommentar zu Ezechiel beschäftigt war, der dem Isaiaskommentar folgte, die Nachricht von der Einnahme Roms durch Alarich und vom Tode des Pammachius und der Marcella erhielt, die Stelle also schon vor 410 geschrieben ist. Vgl. *Grützemacher*, Hieronymus, S. 72—73.

[20] Ep. ad Damasum XVIII A—B.

zutrifft. Der Reiseplan konnte wohl frühestens gegen Ende des Jahres feststehen, nachdem die Abhaltung des römischen Konzils entschieden in Aussicht genommen war [21]. Gewissermaßen versieht dieses dritte Schriftchen allerdings die Stelle eines Widmungsschreibens auch für die beiden vorausgegangenen größeren Bücher, die dadurch einer neuen und offenbar nicht unbedingt vorhergesehenen Bestimmung zugeführt wurden. Denn mit der Deutung der Stelle von Isaias wurde einmal an einem Beispiel der Ertrag einer Schriftauslegung nach dem Muster der Schule des Origenes vorgezeigt und damit die Übersetzung der Homilien des Meisters gerechtfertigt und der Aufmerksamkeit empfohlen, dann aber wird darin mit einem Hinweis auf das „Zeitenbuch" [22], der gewiß nicht rein zufällig schon ganz am Anfang dessen Hilfe für die Lösung der geschichtlichen Frage hervorhebt, in die Widmung auch die Arbeit eingeschlossen, mit der Hieronymus das Werk des Eusebius, zeitgemäß aufgefrischt, den Lateinern vermittelt hat.

Was auch immer bezweckt sein mochte mit dieser Erwähnung, jedenfalls geht daraus klar hervor, daß schon früher, also noch ehe für Hieronymus diese Reise nach Rom im Frühling 382 sicher in Aussicht stand, die Chronik vollendet und bereits veröffentlicht war. Der eben erwähnte Presbyter Vincentius und ein sonst nicht bekannter Freund Gallienus müssen sich um die Ausgabe verdient gemacht haben. Ihnen wurde deshalb mit einem besonderen Schreiben das Buch gewidmet. Es sieht somit wirklich aus, wie wenn die Veröffentlichung dieses Werkes zwischen jene der Origeneshomilien und diese der Isaiasauslegung hineingehörte, obschon sie im Schriftenverzeichnis den Origeneshomilien voraus-

[21] Dieses Konzil wurde erst nach demjenigen von Aquileia und auf dessen Anregung hin einberufen (vgl. das Schreiben Sanctum = *Ambrosius* ep. 13), also frühestens gegen Ende 381. Theodosius hat wohl seine Bischöfe danach fast gleichzeitig nach Konstantinopel eingeladen, wie Gratian auch die Orientalen nach Rom (*Theodoret* 5, 8—9 und *Sozomenus* 7, 11). Ob also der Reiseplan vor Anfang 382 entstehen konnte, ist schwer zu entscheiden. Vgl. *Rauschen*, Jahrbücher, S. 109—110.

[22] Ep. 18 A, 1,4: ... id est eo anno quo Romulus, Romani imperii conditor, natus est, sicut manifestum esse poterit his qui uoluerint legere Temporum librum, quem nos in Latinam linguam ex Graeco sermone transtulimus. Ausg. *Hilberg* I, 75.

geht[23]. Nicht bloß der Umfang dieses Werkes, sondern wohl namentlich auch die besonderen Schwierigkeiten seiner Darstellung bei der Ausgabe werden es mit sich gebracht haben, daß Vincentius diesmal die Auslagen der Herstellung nicht mehr allein bestritt. Damit sie trotzdem zustande kam, wird auch Gallienus seinen Beitrag geleistet haben[24]. Wenn man diesen Überlegungen vertrauen darf, so müßte also das Chronicon des Hieronymus zu Konstantinopel in der zweiten Hälfte des Jahres 381 erschienen sein. Wiewohl die Anfänge des Werkes bedeutend weiter zurückgehen dürften, die endgültige Gestalt muß es damals erhalten haben, und die letzten, offenbar zu Konstantinopel eingetragenen Vermerke, denen der hier zur Frage stehende (B, siehe oben S. 4) anzugehören scheint, werden daher in diesen Zeitraum fallen.

Auch wenn man so bei der Entstehung der Chronik des Hieronymus und selbst für die Eintragung der hieher gehörigen Nachricht noch einen gewissen Spielraum zugestehen muß, eine viel größere Zeitspanne wird vorläufig mehr oder weniger offenzulassen sein für die Abfassung jener Geschichte, die im ersten Stücke der als collectio Avellana bekannten Urkundensammlung erhalten blieb (A, siehe oben S. 2/4)[25]. Könnte man sich

[23] Das Wiederkehren derselben Klage über ein lästiges Augenleiden im Prolog zur Übersetzung der Origeneshomilien *Migne* P. L. 25, 611 A: oculorum, ut ipse nosti, dolore cruciatus, s. (oben) Anm. 18 und in ep. 18 A, 16, 2: et oculorum dolore cruciati auribus tantum studemus et lingua, *Hilberg* I, 96, könnte allerdings für unmittelbare Aufeinanderfolge der beiden Werke sprechen. Doch da die Abhandlung über die Seraphim in der überlieferten Gestalt mit der Widmung an Damasus frühestens um die Jahreswende zu 382 entstanden sein kann, bleibt dadurch die eigentliche Herkunft dieser Schriften sowohl wie die Ansetzung der Vorrede zur Ausgabe der Chronik wesentlich gleich, man müßte höchstens annehmen, die Ausgabe der Chronik sei zwischen die beiden Teile der Origeneshomilien gefallen, was nicht schlecht zur Darstellung des Prologs stimmen würde und die dort erwähnte Unterbrechung erklären könnte.

[24] Die Schwierigkeiten für die Ausgabe dieses Werkes hat *Schöne*, Weltchronik, namentlich auf den Seiten 76—88 eingehend behandelt und die Lösung der Aufgabe darzustellen gesucht. Wenn Hieronymus sein Werk als tumultuarium bezeichnet, so braucht er damit eine längere Vorbereitung nicht auszuschließen, wie die Eile beim Notar nichts Außerordentliches bedeuten muß.

[25] *O. Günther*, Avellana-Studien, in: Sitzungsb. der philos.-hist. Klasse der k. Akad. der Wiss. 134, Wien 1896, 5. Abhandlung, 2—19; *H. Steinacker*, Über das älteste päpstliche Registerwesen, Mittheilungen des Inst. für oesterr. Ge-

in diesem Falle auf die Überlieferung des Schriftstückes selbst verlassen, so wäre allerdings mit bester Zuversicht das Jahr 384 für seine Entstehung anzugeben. Denn es kann kein Zweifel darüber walten, daß dieser erste Bestandteil der Sammlung in der einzigen Handschrift, der all unsere Kenntnis von ihr zu verdanken ist [26], sich als eine Art von geschichtlicher Einleitung zum nachfolgenden Bittgesuch der Luciferianer Presbyter Faustinus und Marcellinus an die damals herrschenden drei Kaiser Valentinian, Theodosius und Arcadius darbietet und insofern auch vom ersten Herausgeber richtig als praefatio ad libellum precum bezeichnet wurde [27]. Es steht aber nicht weniger einwandfrei fest, und zwar diesmal nicht bloß nach der äußeren Erscheinung des Schriftbildes, sondern unmittelbar aus dem Wortlaut und Inhalt des Stückes selbst, daß in Wirklichkeit jeder innere Zusammenhang zwischen dieser Erzählung und dem Bittschreiben der Luciferianer fehlt, hier also ein Werk vorliegt, das rein und klar die Ziele der Ursinianer Spaltung verfolgt und im Verhältnis gerade zu Liberius dem Anliegen von Lucifers Jüngerschaft genau zuwiderläuft [28]. Man wird den Rubriken eines späte-

schichtsforschung 23, 1902, 30—31; *J. Wittig*, Papst Damasus I. Quellenkritische Studien zu seiner Geschichte und Charakteristik = Römische Quartalschrift, Supplementh. 14, Rom 1902 und Der Ambrosiaster „Hilarius". Ein Beitrag zur Geschichte des Papstes Damasus I. = *Sdralek*, Kirchengeschichtliche Abhandlungen IV. Bd. 1—66, Breslau 1906, bes. S. 6—9.

[26] Cod. Vatic. Lat. 3787. Beschreibung der Handschrift in den Prolegomena der Ausgabe von *O. Günther* S. IV—XVI.

[27] *Jacques Sirmond*, Marcellini et Faustini presbyterorum libellus precum ad imperatores, Paris 1650: Praefatio de eodem schismate Ursini, S. 1—12. Vgl. *Günther*, Avellana-Studien S. 7—11. *Wittig*, Papst Damasus I., S. 54—55; 63—64. Diese Luciferianer Bittschrift aber kann zuversichtlich um die Mitte 384 angesetzt werden; siehe *Ferrua*, Epigr. Damas., S. 68, testim. 13a Anm. 4. *P. Glorieux*, Hilaire et Libère, Mélanges de science religieuse 1, 1944, 7—34, und *A. Ferrua*, Enc. Catt. IV, 1950, 1136—39, scheinen noch an der Zusammengehörigkeit festzuhalten. Aber sollen denn wirklich, von allem weiteren abgesehen, Faustinus und Marcellinus, wie hier unzweifelhaft geschrieben steht, Anhänger des Ursinus gewesen sein?

[28] *Lenain de Tillemont*, Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles, Venedig 1732, VII 766f. Lucifer de Caglari, VIII, 387ff. St. Damase. *G. Krüger*, Lucifer, Bischof von Calaris, und das Schisma der Luci-

ren Redaktors zwar nicht alle Bedeutung absprechen, aber nicht weniger gewiß und noch vorher dem Zeugnis der Urkunde selbst gebührend Rechnung tragen wollen. Dieses erste Schriftstück der Avellana-Sammlung kann infolgedessen nunmehr ebensowenig als praefatio zum libellus precum erklärt, wie kurzerhand mit diesem Bittschreiben in das Jahr 384 versetzt werden

Sobald man aber mit Günther den Verbindungssatz exinde ...obtulerunt ita einmal wahrhaft als Rubrik erkannt und mit dessen Hilfe den libellus precum sachgemäß abgelöst hat vom vorhergehenden Ursiner Schriftchen [29], dann steht für die Feststellung der Entstehungszeit jener gesta selbst nur noch der Wortlaut ihrer Darstellung allein zur Verfügung. Sinn und Zweck der Erzählung und die Einzelheiten ihres Inhaltes werden aber zum mindesten an gewissen Stellen erkennen lassen, innert welcher Frist die Abfassung frühestens oder spätestens stattfinden konnte, vielleicht sogar Anhaltspunkte bieten, um näher auszumachen, wann sie am wahrscheinlichsten erfolgte.

Der unzweifelhaft auf Damasus abgezielte Angriff mußte jedenfalls mit dem Tode des Papstes gegenstandslos werden. Naturgemäß kann daher diese Darstellung kaum nach dem 11. Dezember 384 entworfen sein [30]. Damit ist also schon sicher

---

ferianer, Leipzig 1886, S. 81 ff. *Günther*, Avellana-Studien, S. 7—11. *Wittig*, Papst Damasus I., S. 54—62. *E. Caspar*, Geschichte des Papsttums, I, 196—219, 592—594. Wenn es von der Gemeinde des Ursinus bei ihrem Sachwalter, coll. Avell. 1, 5, Ausg. *Günther* S. 2, heißt, quae Liberio fidem seruauerat, so wollte gewiß kein Luciferianer damit zu tun haben; daraus jedoch umgekehrt zu schließen, daß Damasus sicher zur Partei der Felicianer gehörte, hieße aber wohl, den Bogen überspannen.

[29] *Günther*, Avellana-Studien, S. 7—11. Die vollständige Rubrik lautet: *Exinde presbyteri diuersis modis afflicti per exilia et peregrina loca dispersi sunt, ex quibus Marcellinus et Faustinus presbyteri de confessione uerae fidei et ostentatione sacrae communionis et persecutione aduersantium ueritati preces Valentiniano Theodosio et Arcadio principibus optulerunt ita*, Ausg. *Günther* S. 5.

[30] III id. decembr.: Lib. Pont., Ausg. *Duchesne* S. 213; Exc. Felician. und Conon., ebd. S. 84; Martyrol. Hieron. Ausg. *H. Quentin* — Erkl. *H. Delehaye*, Acta Sanctorum Nov., Tom. II, pars posterior, Bruxellis 1931, 641, 643—644. Das Jahr 384 ergibt sich aus: coll. Avell. ep. 4, Ausg. *Günther* S. 47; Brief des *Siricius* an Himerius, vom 11. Febr. 385, *Migne* P. L. 13, 1132—1147; vgl. *Rauschen*, Jahrbücher, S. 196—197; *Ferrua*, Epigr. Damas., test. 1—3, S. 59—60, S. 62 Anm. 16.

eine äußerste Spätgrenze gewonnen. Sucht man darauf, um dementsprechend die im Grenzfall zulässige früheste Ansatzstelle ausfindig zu machen, das Ereignis zu fassen, das in der Erzählung als letztes noch Erwähnung findet, so wäre nach weitverbreiteter Ansicht die zweite Jahrfeier des Amtsantrittes von Papst Damasus dafür in Betracht zu ziehen, die auf den 1. Oktober 368 fiel [31]. Bei der Begehung des betreffenden zweiten natale soll dieser Meinung zufolge sich nämlich abgespielt haben, was den Abschluß des Ursiner Berichtes bildet (A 13—14).

Indessen hat schon Duchesne bei der Ansetzung der geschilderten Vorgänge zwischen der Feier von 367 und 368 geschwankt [32]. Bei eingehender Prüfung des Zusammenhanges, deren Darlegung hier allerdings zu weit führen würde, zumal im Ergebnis der Unterschied nur acht Monate beträgt, wird man jedoch feststellen müssen, daß es dem Wortlaut und seinem Zusammenhang entsprechend sich dabei sehr wahrscheinlich, wo nicht gewiß, um den ersten dies natalis handelt, den Damasus im Vorjahre begehen konnte [33]. Nach diesem 1. Oktober 367 wäre aber

[31] Sieben Tage nach dem Tode von Liberius, ein Sonntag, wie es für die Weihe üblich war. Dazu stimmt die im Lib. Pont. angegebene Amtszeit von 18 Jahren, 3 Monaten und 11 Tagen, abgesehen von einem überschüssigen Monat, sehr gut. Namentlich trifft man mit den 11 Tagen genau auf den 1. Oktober, weshalb mir die Berechnung bei Ferrua, Epigr. Damas., S. 60 Anm. 3, nicht begründet erscheint. Derselbe Berichterstatter verfährt übrigens weiter oben bei der Verbannung des Liberius in der Berechnung der Jahre — post annos duos uenit Romam Constantius imperator; tertio anno redit Liberius — genau gleich, wie hier für die Zählung der Tage anzunehmen ist, um die überlieferten 11 Tage zu erhalten.

[32] *L. Duchesne*, Histoire ancienne de l'Église II, Paris 1907, 463.

[33] An sich wäre die erste Wiederkehr des Tages der Erhebung sicher der gegebenste Anlaß. Was dagegen eingewendet wurde, entspricht einer durchaus unzutreffenden Anschauung von der Rückkehr des Ursinus. Übrigens folgt aus dem Wortlaut des Ursiner Berichtes selbst, daß eine Vernehmlassung von seiten der Kirche stattgefunden hat; daß dabei auch die Bischöfe Italiens mitwirkten, ist nicht nur zu lesen aus dem Lib. Pont. Ausg. *Duchesne* S. 201: et facto concilio sacerdotum constituerunt Damasum, quia fortior et plurima multitudo erat, et sic constitutus est Damasus, et *Ursinum erigerunt ab Vrbe* ..., sondern dem Schreiben des römischen Konzils von 380, *Migne* P. L. 13 577 A, und dem entsprechenden Rückschreiben an Aquilinus coll. Avell. ep. 13, Ausg. *Günther* S. 54 bis 58, noch besser zu entnehmen. Daß die Bischöfe ihr Mißfallen über die Vorgänge bei S. Agnese nicht beim Bischofstreffen vorbringen, obwohl eigens

dann am 16. November eine abermalige Ausweisung von Ursinus (A 11) und hierauf noch ein Zwischenfall erwähnt, der sich anläßlich von Ursinerversammlungen bei S. Agnese fuori le mura ereignete (A 12). Dafür kommt bestimmt nur die Zeit von etwa Anfang Dezember bis Anfang Januar, sicher nicht viel über den 12. dieses Monats hinaus, in Frage [33 bis]. So könnte also diese Erzählung frühestens im Jahre 368, allenfalls auch erst acht Monate später, nach dem 1. Oktober dieses Jahres verfaßt sein. Natürlich ist von hier aus nicht festzustellen, wie bald danach sie geschrieben wurde, dies um so weniger, als nicht leicht kenntlich wird, ob das Stück von Anfang an so wie heute ausging und noch schwieriger, wie dieser Abschluß überhaupt zustande kam.

Nun hat freilich Josef Wittig [34] seinerzeit gerade in Hinsicht auf den Abschluß des Berichtes ernsthaft versucht, die Entstehungszeit dieses Stückes noch viel enger abzugrenzen, indem er es frühestens Ende 371 und spätestens Anfang 372 geschrieben sein ließ. Es sollte nach seiner Auffassung unmittelbar vor dem ersten und im strengen, bürgerlichen Sinne einzigen Prozeß gegen Damasus entstanden sein, durchaus nur darauf berechnet, bei dieser Gelegenheit als Unterlage für die Anklage zu dienen. Mit seiner Annahme glaubte Wittig ohne weiteres auch den Namen des Verfassers gewonnen zu haben. Tatsächlich wird in den Quellen von einem getauften Juden mit Namen Isaak berichtet, der nach Spanien in die Verbannung geschickt wurde, weil er in jenem

zu erkennen gegeben wird, daß es sich beide Male um die selben Miesmacher handelt, wird nicht auf ein zartes Gefühl des Anstandes zurückzuführen sein; es erklärt sich natürlich sehr leicht, wenn die Gelegenheit schon vorbei war. Wenn übrigens einerseits die Ausweisung des Ursinus und das Ereignis bei S. Agnese so unmittelbar aufeinander folgen, warum sollte anderseits die Feier des dies natalis volle 9 Monate nachhinken?

[33bis] Der Zwischenfall findet in Abwesenheit der Kleriker statt (*sine clericis* A 12); am 16. November scheint man aber Ursinus allein entfernt zu haben (coll. Avell. ep. 6, 1: *dissensionis auctore sublato* vgl. Anm. 116), weil man anscheinend hoffte, den Widerstand damit zu brechen. Der Befehl zur Rückerstattung der Basilika zeigt das Andauern der Spannung; dessen Vollzug muß die Ausweisung der *socii ac ministri* des Ursinus gefordert haben, wenn für diese schon am 12. Januar 368 eine Linderung der Strafen eintreten konnte (coll. Avell. ep. 7, vgl. unten S. 28). Nachdem diese erfolgt war, scheint aber kein Grund mehr für die Abwesenheit der Kleriker bei S. Agnese ersichtlich.

[34] *Wittig,* Papst Damasus I., bes. S. 63—64; ders., Der Ambrosiaster „Hilarius", S. 6—9, 32.

Prozesse gegen Damasus Anklagen erhoben habe, wofür er die stichhaltigen Beweise schuldig blieb [35]. Wittigs Aufstellung hat denn auch mancherorts so überzeugend gewirkt, daß man bisweilen sogar einfach dazu überging, den Ursinerbericht ohne weiteres als ein Werk des Juden Isaak anzuführen [36].

Wenn das versuchte Vorgehen nur wegen der Gefahr der Verwirrung Bedenken erregen würde, so dürfte man vielleicht ruhig darüber hinweggehen; selbst für den Fall, daß noch schlimmere Folgen zu befürchten wären, als man bei Gelegenheit feststellen kann [37]. Es ist aber nicht bloß der Mangel an Beweiskraft an Wittigs Mutmaßung hervorzuheben; im Gegenteil ist ganz anderes und Ernsteres dagegen einzuwenden. An der Verbindung von Isaak, diesem merkwürdigen Manne jüdischer Herkunft, mit Ursinus und an seiner führenden Beteiligung am Prozeß ist freilich nicht im geringsten zu zweifeln. Hingegen wird man heute den fraglichen Prozeß vielleicht kaum mehr ohne weiteres in die Anfänge des Jahres 372 verlegen wollen, sondern viel eher in das Jahr 373 oder noch lieber erst an den Anfang von 374, soll wirklich Evagrius durch seine Verwendung beim Kaiser wesentlich zum günstigen Ausgang für Damasus beigetragen haben und sofern auch Ursinus tatsächlich noch anfangs 374 in Mailand war, vor allem aber, nachdem sicher der kaiserliche Verbannungsbefehl erst an Simplicius erging [38]. Wenn das Gebäude von Wittig daher schon an Halt verliert, weil mit dem terminus ad quem der eine Grundpfeiler nachzugeben scheint, so beginnt es wohl sicherlich zu wanken und wird, unweigerlich vom Einsturz bedroht, aufzugeben sein, kaum daß man feststellen muß, wie wenig seine Hauptstütze, der terminus a quo der gesta, standzuhalten vermag.

Der Versuch, den Wittig hier unternahm, war schon deshalb außerordentlich verwegen, weil es dabei galt, eine doppelte Auf-

---

[35] Schreiben des römischen Konzils von 380 an Gratianus und Valentinianus, *Migne* P. L. 13, 581, c. 9, *Ferrua*, Epigr. Damas., test. 20, S. 72: Isaac quoque ipse, ubi ea quae detulit probare non potuit meritorum suorum sortem tulit.

[36] Z. B. *A. Schuchert*, S. Maria Maggiore, S. 14 und öfters.

[37] *C. Cecchelli*, I mosaici della basilica di S. Maggiore, S. 35 und 321.

[38] *Ferrua*, Epigr. Damas., test. 8 Anm., S. 63; test. 10, Anm. 2, S. 64; test. 20, Anm. 3, S. 72; test. 21, Anm. 3, S. 74; test. 22, Anm., S. 75.

gabe sozusagen in einem und zugleich zu lösen: die Ursinerschrift zeitlich zu bestimmen kraft einer Stelle, die sich erst durch diese Leistung als wirklich ihr zugehörig erweisen sollte. Ausgangspunkt und Grundlage für sein Unternehmen bildete nämlich eine neue Behandlung jener Stelle, die erst kürzlich Günther auf urkundlicher Grundlage ganz klar als Rubrik gekennzeichnet und vom voraufgehenden und nachfolgenden Schriftstück abgetrennt hatte, weil sie erst bei der Herstellung einer Sammlung von Archivgut zur Begründung der gewählten Reihenfolge zwischen den beiden ersten ihrer Bestandteile eingefügt worden war und nur den Eindruck erwecken sollte, diese beiden Schreiben hätten wirklich etwas miteinander zu tun, von Anfang an so zusammengehört und eine gewisse Einheit gebildet [39].

Wittig, der ebenso wie Günther felsenfest überzeugt war von der anfänglichen Selbständigkeit und erst nachträglichen, durch den Ordner einer Sammlung herbeigeführten willkürlichen Verbindung der beiden Schriftstücke, glaubte hingegen, dem von Günther als Rubrik ausgeschiedenen Vermittlungssatze Exinde ... optulerunt ita [39 bis] eher gerecht zu werden, indem er die Worte: Exinde presbyteri diuersis modis afflicti per exilia et peregrina loca dispersi sunt noch als Schlußsatz zum vorhergehenden Stücke schlug und dann eine für das folgende Bittgesuch schon bestehende Überschrift *Marcellinus et Faustinus presbyteri de confessione uerae fidei et ostentatione sacrae communionis et persecutione aduersantium ueritati preces Valentiniano Theodosio et Arcadio principibus optulerunt ita* bloß durch die vom Redaktor irreführend eingeschobenen Worte ex quibus damit verbunden sein ließ, zu guter Letzt aber diese beiden dem Ursiner ebenfalls noch zusprach. Es wollte Wittig scheinen, „die ersten zwölf Worte" dieser Zwischenbemerkung [40] — nachher sind es dann sogar vierzehn geworden [41] — müßten deshalb unbedingt „noch zu der ersten Quelle gehören, weil sie eine wirklich vorge-

[39] Das kann nicht in der ursprünglichen Sammlung der ersten Urkunden, muß aber auch nicht notwendig erst in der letzten Zusammenstellung der verschiedenen Sammlungen zur coll. Avell. eingetreten sein.

[39bis] Vgl. Anm. 29.

[40] *Wittig*, Papst Damasus I., S. 63—64; ders., Der Ambrosiaster „Hilarius", S. 6—8.

[41] *Wittig*, Der Ambrosiaster „Hilarius", S. 7—9.

fallene Tatsache berichten, die ein späterer Kollator nicht mehr so genau wissen konnte".

An sich vielleicht nicht ganz zu unrecht hat sich Wittig so über den Vorwurf, damit einen schönen und wirkungsvollen Abschluß zu zerstören [42], einfach rücksichtslos hinweggesetzt, offenbar aber nur in der trügerischen Vorstellung, dafür etwas Besseres im ursprünglichen und eigentlichen Ende des Schriftchens wiederzugewinnen. Wie sollte aber bei nüchternem Abwägen diese Hoffnung sich bewähren können, wenn jene „wirklich vorgefallene Tatsache", die er zu gewahren glaubte und als Prüfstein für die Untersuchung verwenden wollte, sich dabei im Gegenteil durch eine Reihe von Unklarheiten, Mißverständnissen und Widersprüchen als deutliches Ergebnis nachträglicher Konjektur zu erkennen gibt, aus Elementen gewonnen, die sich sogar mit hinreichender Glaubwürdigkeit in den Quellen einzeln nachweisen lassen?

Stutzig hätte fürwahr schon bei Beginn der Anschluß dieser Zwischenbemerkung machen müssen, den man so unbestimmt und unzutreffend nur belassen konnte, wenn es nicht darauf ankam, wirklich aufeinander eingetretenes Geschehen zu schildern, sondern einer vermeintlichen Sachlage entsprechend, so gut es ohne Anstände ging, für die angenommene Verbindung genügende Voraussetzungen herzustellen, genau den unbedingt irrigen Auffassungen von der Beziehung zwischen Ursinern und Luciferianern gemäß, die sich am unverkennbarsten äußern im augenscheinlich und eingestandenermaßen irreführenden Anschluß: ex quibus Marcellinus et Faustinus presbyteri [42 bis]. Warum hätte übrigens eine Geschichte, die bis dahin fast Tag für Tag die Entwicklung der Dinge einläßlich verfolgte, nur dieser fragwürdigen Verbindung zuliebe am Ende auf einmal mit einer ziemlich allgemeinen Bemerkung achtlos über drei volle Jahre hinweghüpfen sollen? [42 ter]

---

[42] Man hat wohl behauptet, ohne die erste Hälfte des Zwischensatzes ergebe sich ein besserer Abschluß als mit diesem zusammen; doch niemand hat bisher gezeigt, ob hier wirklich dieser Bericht abschloß und wie das gegebenenfalls zu erklären wäre. [42bis] Siehe Anm. 29.

[42ter] D. h. vom Vorfall bei S. Agnese (A 12), allenfalls dem natale 368 (A 13—14), ohne Erwähnung der Milderung der Strafen für die socii ac ministri des Ursinus (coll. Avell. ep. 7) und ihrer erneuten Verschärfung oder der Verhängung über andere Ursiner (coll. Avell. epp. 11—12),

Vor allem, woran sollte denn eigentlich mit exinde angeknüpft werden? Vielleicht etwa an die letzten vorausgehenden Worte über die natale-Feier von Papst Damasus (A 13—14)? Sollte diese Vermutung wirklich zutreffen, wie Wittig gerne möchte, so müßte an sich wohl auf alle Fälle, ob nun Wittig es auch nicht haben will, mit der erwähnten Feier ganz gewiß der Jahrtag von 367, nicht jener von 368 gemeint sein; hat doch die Zerstreuung der ausgewiesenen Ursiner — ob es tatsächlich nur Presbyter waren, wird eine andere Frage sein —, wie sich aus den Belegen ergibt und im Ursinerbericht auch angedeutet wird (A 12), schon vor 368, aber erst nach dem 16. November 367 eingesetzt (A 11) [42 quater]. Während also die Mitteilung der Zwischenbemerkung von der erst hernach (exinde) erfolgten Zerstreuung jener Verbannten im Anschluß an den 1. Oktober 368 einen sicher nachweisbaren Irrtum enthielte, so wäre dies mit dem Anschluß an den 1. Oktober 367 ebenso sicher nicht mehr der Fall. Wenn daher, wie es allen Anschein macht, Wittig tatsächlich in dieser Beziehung doch richtig geurteilt hat und exinde wirklich in unserer Überlieferung an die Feier von 368 anschließen will, so wird die Folgerung, daß die fraglichen verbindenden Worte ganz bestimmt niemals vom Verfasser der Schrift selber herstammen können, sondern notwendig von einem späteren Sammler als Rubrik zwischen die beiden Schriften eingeschoben sein müssen, wohl genauso verbindlich als unvermeidlich sein. Es ist in der Tat auch sehr leicht zu begreifen, daß der Verfasser einer Rubrik, namentlich bei einem so hinterhältigen Wortlaut, die Schwierigkeit übersah und ahnungslos in die Irre ging. Was beim offenbar unbeschwerten Sammler jedenfalls ohne weiteres zu verstehen ist, das eben konnte aber dem Urheber der Schrift selber niemals begegnen; denn wie sollte er sich von den eigenen Worten irreführen lassen und als Augenzeuge die Verhältnisse so verkennen?

Obwohl nun für sich allein diese Schwierigkeiten mit dem Anschluß von exinde an den Jahrtag von 367 augenblicklich dahinschwänden, so muß dennoch diese Möglichkeit der Lösung hier auf jeden Fall ebenfalls ausscheiden. Zwar könnte wohl der Verfasser, schwerlich aber der Sammler, den Anschluß durchaus

---

woran Damasus kaum unbeteiligt war, zur teilweisen Entlassung von Ursinus selbst (371: coll. Avell. epp. 11—12).

[42quater] Siehe Anm. 33bis.

sachgerecht so auffassen. Da jedoch auf jenen ersten d i e s n a t a l i s von 367 am 16. November die erneute Verbannung des Ursinus folgte (A 11) und bald darauf, vermutlich bei Anlaß der Einziehung ihrer Basilika, die erwähnte Ausweisung der anderen Ursiner eintrat und offensichtlich erst danach, nämlich erst in Abwesenheit der Kleriker, die blutige Auseinandersetzung bei S. Agnese stattfand (A 12), durfte gerade er die Ausweisung der Ursiner nicht erst nach alledem erwähnen, zum mindesten nicht in der erfolgten Weise, ohne sich teilweise zu wiederholen und dem Widerspruch zu verfallen. Damit wird übrigens zugleich auch klar, daß mit der Annahme, e x i n d e habe vielleicht nicht an das zuletzt genannte (A 13—14), sondern an das wirklich zuletzt ereignete Geschehnis, den Vorfall von S. Agnese, anknüpfen wollen (A 12), der Sache Wittigs keineswegs besser gedient sein kann, weil eben jenem Begebnis die Ausweisung der Ursiner gleichfalls schon vorausgegangen war und dieser Anschluß daher eine ähnliche Irreführung verfolgen mußte, die dem Verfasser des Ursinerberichtes ebensowenig zugedacht werden kann und auf die anderseits sogar höchst unwahrscheinlich verfallen konnte, wer die Rubrik einschob. Schon beim ersten dieser umstrittenen Worte muß sich also unzweifelhaft herausstellen, daß in der fraglichen Zwischenbemerkung durchaus nur die spätere Zufügung eines Sammlers vorliegen kann; gleichwohl dürfte die Prüfung der weiteren Worte sich indessen nicht vollständig erübrigen.

Verdächtig auffallen muß an dieser Übergangsstelle, wie schon angedeutet, jedenfalls auch die Bezeichnung p r e s b y t e r i, die hier verwendet wird, wie wenn es sich um dieselbe Siebenzahl handelte, die vorher im Ursinerbericht (A 6) erschien, nur daß nach diesen Worten auch Faustinus und Marcellinus, die Unterzeichner der nachfolgenden Luciferianer Bittschrift, zu jener Zahl gehörten, was sicher ganz unmöglich klingt. Anderseits werden die gegebenenfalls zur Frage stehenden ausgewiesenen Ursinerleute der betreffenden Zeit in der Sprache der kaiserlichen Kanzlei nie als Presbyter, sondern im Jahre 368 als s o c i i a c m i n i s t r i von Ursinus und 371 ohne Amtsbezeichnung mit ihren acht Namen aufgeführt. Für die Zwecke, die der Sammler hier allein verfolgen konnte, kam es allerdings schon sehr auf die Bezeichnung p r e s b y t e r i an; ohne dieses Wort wäre eine Verbindung zwischen diesen beiden in der Sammlung heute aufeinander fol-

genden Schriftstücken niemals so leicht vorzutäuschen gewesen. So unmöglich aber und widersinnig die versuchte Verknüpfung an sich schon ist, so leicht und rasch konnte sie eben für einen flüchtigen Leser gerade über dieses Wort zustande kommen. Denn wer nur einmal den Ursinerbericht schnell durchging, der muß sich notwendig jener darin erwähnten sieben Presbyter erinnern, denen ausgerechnet im Hinblick auf das blutigste Ereignis eine nicht zu übersehende Bedeutung zukam. Es lag daher für einen Unkundigen sehr nahe, zu vermuten, daß dieselben Presbyter nach der abermaligen Verbannung des Anstifters ebenfalls wieder in die Verbannung gehen mußten und die angeführten beiden Luciferianer Presbyter Faustinus und Marcellinus, die das nachfolgende Bittschreiben unterfertigten, zu ihnen gehörten. Jeden Fehlschluß dieser Art hat Wittig mit vollem Recht ausdrücklich und entschieden zurückgewiesen [43]. Das konnte aber den Sammler wohl nicht mehr daran hindern, den Irrweg vor etwa vierzehnhundert Jahren dennoch zu begehen. Jedenfalls steht der Widersinn ohne Zweifel für jedermann offenkundig da in den Worten: exinde presbyteri . . . dispersi sunt, ex quibus Marcellinus et Faustinus presbyteri . . .

Übrigens ist es in Wirklichkeit indessen nicht einmal sicher und niemals zu beweisen, daß mit den socii ac ministri, die nach der zweiten Verbannung des Anführers ebenfalls ausgewiesen wurden, kurzweg jene selben Presbyter des Berichtes gemeint seien, wie Wittig wiederum annahm, und ebensowenig oder noch weniger, daß die später aufgezählten acht Namen eben diese selben socii und ministri bezeichnen oder gar jene sieben presbyteri. Soviel ohne weiteres gerade und allein der umstrittenen Stelle selbst zu entnehmen, wäre wohl ein allzu fragwürdiges Unterfangen, auch wenn der Unterschied in der Zahl und — nicht zu übersehen — das völlige Verschwinden der beiden Ursiner Papstmacher, der Diakone Amantius und Lupus, vor einer solchen Gleichsetzung weniger eindringlich warnen würden. Die Feststellung, daß es sich immer wieder um Ursiner handelt, besagt natürlich nicht, daß es sich allemal um die gleichen Leute handeln muß. Jedenfalls hat nach der zweiten Verbannung des Ursinus ein besonderer Anlaß vorgelegen, um eine gewisse An-

[43] *Wittig*, Der Ambrosiaster „Hilarius", S. 6—7 Anm. 3, gegen *Künstle*, Lit. Rundschau 29, 1903, 80 f.

zahl von seinen Anhängern sehr wahrscheinlich im Dezember 367 ebenfalls der Stadt zu verweisen. Aber eben weil offenbar ein neues Vergehen dazu führte, mußten damals nicht notwendig dieselben sieben Presbyter von der Strafe wiederum betroffen werden, wie auch die Bezeichnung s o c i i a c m i n i s t r i nahelegen dürfte. Es brauchte sich demnach nicht einmal ausschließlich um Kleriker zu handeln, denen als Diakone freilich auch Amantius und Lupus zugehörten, geschweige denn um lauter Presbyter. Ebenso mußte die Ausweisung über die Hundertmeilengrenze hinaus für jene in den beiden Schreiben von 371 namentlich aufgeführten acht Ursiner, eben weil die Strafe soviel strenger ausfiel, offenbar eine andere und eigene Verschuldung voraussetzen, so daß die s o c i i a c m i n i s t r i von vorher ihnen nur gleichzusetzen wären, wenn niemand anders in Frage käme, was uns keineswegs feststehen kann. Wo indes die Zeitgenossen sicher sogleich und genau zu unterscheiden wußten, war es bald danach, und wie die Erfahrung bei Wittig und etlichen anderen zeigt, weiterhin stets naheliegend, in allen verbannten Ursinern jene sieben Presbyter wiederzuerkennen, so daß die Rubrik des Sammlers auch ohne guten Grund leicht entstehen und Anklang finden konnte. Die p r e s b y t e r i werden also, wie Günther klargelegt hat, aus der ursprünglichen Schlußformel der Luciferianer Bittschrift an deren Spitze vorgedrungen sein und, willkürlich mit der Erinnerung an jene sieben Presbyter des Ursiner Berichtes verbunden, aus den verschiedenen Nachrichten späterer Ausweisungen von Ursinern die Zwischenbemerkung hervorgerufen haben, ohne daß deshalb die geringste Gewähr bestünde für einen wirklichen Sachverhalt. Alle Wahrscheinlichkeit deutet statt auf „eine wirklich vorgefallene Tatsache" vielmehr bloß auf eine grundverkehrte, ganz willkürlich hervorgerufene Vorstellung hin. Die Zugehörigkeit eines so von der Zwischenbemerkung abgelösten Satzes zum vorausgehenden Ursiner Bericht muß also schon überaus fragwürdig erscheinen.

Die beste Stütze und eigentliche Gewähr für seine Anschauungen wollte nun Wittig darin erblicken, daß sowohl die Ansetzung des Prozesses gegen Damasus als auch die Festlegung der „Abfassungszeit der Quelle" auf den einen und selben Zeitpunkt, Ende 371 — Anfang 372, zu führen schien, um so mehr als er den Eindruck gewonnen hatte, in diesem Zusammentreffen würden Sinn und Ge-

stalt der Ursiner Schrift unmittelbar offenkundig und einleuchtend, so daß man sogar die Züge des vermeintlichen Verfassers deutlich wahrzunehmen und zu unterscheiden vermöge. Wie sollte diese Schrift, meinte er, wenn sie in eben diesem Zeitpunkt entstand, nicht dem Prozeß gegen Damasus gedient haben? Und mußten dann nicht notwendig die hier erhobenen Anklagen gegen Damasus jene selben sein, für die der Jude Isaak nach Spanien in die Verbannung ging, weil seine Beweise nicht als hinreichend erkannt wurden? Nun hat sich freilich einerseits die versuchte Ansetzung des Prozesses auf den genannten Zeitpunkt bereits als nicht so unbedingt einwandfrei, sondern eher als verfehlt erwiesen; die Beweisführung müßte also schon wesentlich an Durchschlagskraft eingebüßt haben. Da nun aber anderseits die einzige Stütze für die Festlegung der Abfassungszeit der Ursiner Schrift in jene selbe Zeit ganz allein auf diesem Satz beruht, von dem sich gleichfalls schon zeigte, daß Wittig ihn offenbar zu Unrecht von der Rubrik abgetrennt und zum Wortlaut des voraufgehenden Berichtes geschlagen hat, so dürfte sich natürlich auch von daher das Unternehmen schon von vornherein als aussichtslos und abwegig erweisen. Was soll aber daraus erst werden, wenn sich außerdem bei der Prüfung jener zum Beweise herangezogenen Stelle aus dem fraglichen Satze sogar ergibt, daß sie niemals ausreicht, um die Behauptung aufrechtzuerhalten und das gesteckte Ziel überhaupt nie und nimmer zu erreichen vermag ohne Zuhilfenahme einer völlig willkürlichen Umdeutung von zwei gutüberlieferten kaiserlichen Schreiben?

Ausgehend vom bereits für den Ursiner Vorkämpfer in Anspruch genommenen ersten Teil der Zwischenbemerkung, in dem sich die Redewendung per exilia et peregrina loca vorfindet, hatte Wittig großes Gewicht auf die Auslegung dieses Doppelbegriffes und daher auf die genaue Unterscheidung der Bedeutung von exilia und peregrina loca gelegt[44] und endlich daraus geschlossen: „So darf man entweder aus jenem Satz herauslesen, daß der eine Teil der Presbyter (!) im Exil lebte, der andere in peregrina loca oder daß sämtliche Kleriker (!) zuerst im Exil, darauf in den peregrina loca

[44] *Wittig*, Papst Damasus I., S. 63—64. „Das eine ist die Strafe, nicht in Rom bleiben zu dürfen, das andere die Strafe, im wirklichen Exil, d. h. außerhalb Italiens, leben zu müssen."

weilten." Bis dahin kann man trotz der vielleicht etwas überspitzten Unterscheidung dem Gedankengang noch einigermaßen folgen. Die Behauptung aber, die dann aufgestellt wird, daß „bis 371 sämtliche Kleriker im exilium lebten" und erst mit diesem Jahre „ihnen wie ihrem Bischof gestattet wurde, sich der Stadt Rom bis auf einen Umkreis von hundert Meilen zu nähern" und daher erst seit 371 jener Verfasser „mit Recht sagen konnte, seine klerikalen Parteigenossen seien per exilia et peregrina loca zerstreut worden", trägt nicht bloß dem ersten Brief des Kapitels *De expellendis sociis Vrsini extra Romam* der coll. Avellana (ep. 7) vom 12. Januar 368 nicht gebührend Rechnung, sondern läuft sogar dem Sinn der beiden letzten Briefe des selben Kapitels (ep. 10 und ep. 11), worauf sie gründet, genau zuwider.

Wohl ohne Zweifel wird nämlich in den beiden letzten Schreiben Nachricht gegeben von der verfügten Entlassung des Ursinus aus dem gallischen Exil, die ihm aber nur gewährt wurde unter der Bedingung, daß er weder Rom selbst noch das suburbikarische Gebiet im Umkreis von 100 Meilen betreten dürfe, und zwar unter Androhung der strengsten Strafen bei Zuwiderhandeln. Anschließend wird auch erwähnt, daß Ursinus von nun an dieselbe Strafe mit denjenigen teile, die an seinem Aufruhr und seiner Abirrung teilgenommen haben. Es dürfte daher nicht verwunderlich und mißverständlich sein, wenn bei dieser Gelegenheit auch ihre Bestrafung nochmals bestätigt und die Liste ihrer Namen neben dem ihres Rädelsführers wiederum zur gemeinsamen Durchgabe an alle mit der Überwachung befaßten Stellen mitgeteilt wird. Auf keinen Fall durfte man eben aus der Milderung der strengeren Strafe für Ursinus auf eine Milderung oder Aufhebung derjenigen für seine Gesinnungsgenossen schließen, sondern sollte ganz im Gegenteil die vermehrte Gefahr verbrecherischen Zusammenwirkens wahrnehmen und ihr alle nötige Aufmerksamkeit schenken. Selbst wenn man also, wohl oder übel, in den acht namentlich aufgeführten Ursinern jene sieben Presbyter wiedererkennen wollte, für diese hätte sich damals unmittelbar gar nichts geändert, und es wäre daher reine Willkür, deswegen die Ursiner Schrift 371 anzusetzen und die Worte, denen dieser Beweisgang gelten soll, ihr zuzuschlagen.

Die Unterscheidung von exilia und peregrina loca wurde mit Bezug auf die socii ac ministri des Ursinus

allerdings 368 schon, wiewohl vielleicht nicht in der gleichen, überspitzten Schärfe von der kaiserlichen Kanzlei im Brief an Praetextatus verwendet, als ihre Strafen der Ausweisung gemildert und auf das Stadtgebiet eingeschränkt wurden, ut peregrinari potius quam exulari uideantur[45]. Daraus ergibt sich nicht allein, daß schon lange vor 371 einmal die Redewendung auf ausgewiesene Ursiner Anwendung fand, woran der unternommene Versuch sowieso scheitert, sondern auch daß der Sammler offenbar von da für seine Rubrik den Ausdruck entlehnte, wie er anderswoher die presbyteri herbeiholte, um in seiner Zwischenbemerkung der grundfalschen Auffassung einer vermeintlichen Zusammengehörigkeit der beiden Schriften Ausdruck zu verleihen. Die beobachtete Unterscheidung dürfte demzufolge im höchsten Fall beweisen, daß die Schrift nicht vor dem 12. Januar 368 entstanden sein kann, ein Ergebnis, das ohnehin schon außer Zweifel stand.

Bei der Verteidigung seiner Auffassung vom Unterschied in Art und Ursprung zwischen den beiden Teilen des Überganges hat Wittig offenbar allmählich die Schwäche des Versuches einer Scheidung, die beim unbedingt irrigen Anschluß ex quibus zum Vorschein kam, gefühlt und infolgedessen, wie schon angedeutet, zum Schlusse, in die Enge getrieben, kurzerhand auch diese beiden Worte mit den andern zwölf zur ersten Schrift geschlagen. Es schien ihm, so die reine Überschrift des zweiten Stückes abgesondert, aber zugleich auch einen eigentlichen Abschluß für das erste gewonnen zu haben, bei dem kaum etwas unterdrückt wurde, außer etwa dem Namen jenes Judenchristen (Isaac = Gaudentius = Hilarius), der als Verfasser in Frage kam. Wie denn Wittig schon so weit gehen konnte, ohne zu spüren, daß sein Unternehmen hier den Todesstoß empfing, ist freilich nicht ohne weiteres zu begreifen. Jedenfalls aber wäre die angenommene einfache Ersetzung des ursprünglichen Verfassernamens (Isaak = Gaudentius = Hilarius) durch die Namen der beiden Luciferianer Presbyter Faustinus und Marcellinus und die Anpassung des Satzes als die bewußte Tat eines Fälschers, nicht die eines unschuldigen Redaktors anzusehen. Wenn wirklich an dieser Stelle einmal der vermutete Verfassernamen stand, wie konnte

[45] Die Auslegung von *Wittig*, Papst Damasus I., S. 63, scheint das Wesentliche, die Milderung der Strafe, gerade hier nicht zu treffen.

man noch an einen Zusammenhang der beiden Schriften denken und mit welcher Stirn durch die Unterschiebung anderer Namen aus dem Werk des einen die Einleitung zu jenem der beiden andern machen und aus einer Ursiner Schrift die Einleitung zu einem Luciferianer Werk? Der Versuch von Wittig muß sich hier als vollkommen mißlungen ausweisen; er hat ihn selber a d a b s u r d u m geführt.

Die von Günther vorgebrachte Lösung hat dadurch hingegen noch wesentlich an Wahrscheinlichkeit gewonnen, als sie nicht nur all die Schwierigkeiten aus dem Wege räumt, sondern auch die im fraglichen Verbindungsstück e x i n d e ... o p t u l e r u n t i t a unverkennbar vorhandenen und ebenso sicher verkehrten Anschauungen von der Zusammengehörigkeit der beiden Schriftstücke und ihrer widersinnigen Begründung mit der Zugehörigkeit der beiden Luciferianer Marcellinus und Faustinus zu den Presbytern des Ursinus: p r e s b y t e r i ... e x q u i b u s M a r c e l l i n u s e t F a u s t i n u s p r e s b y t e r i, als Irrtum eines späteren Redaktors leicht verstehen läßt, zumal die Anhaltspunkte dafür nicht schwer zu erkennen sind. Es wäre daher nicht mehr nötig, von Wittigs Bemühen zu reden, wenn nicht einerseits gewisse Folgerungen, namentlich in bezug auf den Verfasser der Schrift, sich zu halten vermochten und anderseits die Erforschung der Zielfrage dieser Schrift doch als Gewinn manche hübsche Beobachtung zu buchen hätte. Auf jeden Fall hat Wittig die von Isaak wirklich unternommene Prozeßführung eindringlich und angemessen in Erinnerung gerufen und einen inneren Zusammenhang zwischen der Anklageschrift des Isaak und dem vorliegenden Schriftstück durchaus wahrscheinlich gemacht.

Unmöglich wird man weiterhin den anklagenden Ton in diesem Ursiner Berichte ganz überhören können, man wird die Advokatenschläue in der Auswahl und Darstellung der Begebenheiten nicht mehr in Abrede stellen wollen, vielleicht sollte man allerdings dem demagogischen Zuge der Schrift auch etwas vermehrte Beachtung schenken, eben und um so mehr, als er einer Anklageschrift gewiß nicht besonders wohl ansteht. Gerade ein publizistisch wirksamer Zug, wie der beständig wiederkehrende Vorwurf der Bestechung der höchsten Staatsbeamten und des ganzen Kaiserhofes, mußte gegen Wittigs Vermutung bereits ernsthaft angehen; vor einem staatlichen Gericht hätte er wohl nur

unglücklich wirken können. Nun ist allerdings der Prozeß für Isaak sowohl wie für seinen Hintermann Ursinus tatsächlich schlecht genug ausgegangen. Doch wird man kaum das Recht besitzen, diesen Ausgang auf solche Mängel der Klageschrift zurückzuführen, um eine Bestätigung der vermuteten Urheberschaft zu gewinnen.

Das Prozeßverfahren scheint anderseits an vielen Stellen des Berichtes, wie sich im einzelnen zeigen dürfte, deutlich spürbar zu werden. Ohne die Ausarbeitung der Beweisgänge und die Abfassung der Anklagen wäre vielleicht diese Schmähschrift kaum zu denken. Wenn daraus aber tatsächlich nicht unbedingt folgt, daß sie eben für den Prozeß geschrieben wurde, so wird sich dann immerhin ergeben müssen, daß sie nicht ohne den Prozeß und folglich auch erst hernach entstanden sein kann[46]. An den demagogischen Zügen des Werkes und vielleicht noch mehr an einer bemerkenswert veränderten Fragestellung kommt übrigens deutlich zum Vorschein, daß die Verhältnisse sich offenbar schon merklich über den damaligen Stand hinaus weiterentwickelt haben. Sofern nun allerdings etwas daran wäre, daß dem Stück eine so unverkennbar kämpferische Haltung nur zukomme, weil es in einem gegen Damasus angestrengten Rechtshandel Verwendung finden sollte, so könnte es nicht viel nach 380 fallen, da mit dem kaiserlichen Erlasse dieses Jahres scheinbar allen derartigen Anstrengungen endgültig Einhalt geboten wurde[47].

So sicher nach alledem darauf zu bestehen ist, daß dieses Schriftchen weder vor 368 noch nach 384 entstanden sein kann, so wahrscheinlich kommt es auch vor, daß es erst nach dem Prozeß von ungefähr Anfang 374, aber auch wieder kaum nach dem Konzil

---

[46] Die vorsichtige Formulierung bei der Anklage der Beteiligung am Angriff auf die basilica Liberii, coll. Avell. 1, 7, scheint nicht nur unmöglich die Anklage wiederzugeben, die ungleich entschiedener lauten mußte, wenn sie die Grundlage eines Prozesses bilden konnte, sondern hier ist sogar der unglückliche Ausgang des Prozesses wohl bestimmt zu spüren in der unangreifbar zurückhaltenden Fassung einer schweren Beschuldigung, die aber auf die große Masse gleichwohl die Wirkung der gerichtlichen Anklage auslösen sollte und konnte. Darauf wird aber in anderem Zusammenhang genauer einzugehen sein.

[47] Coll. Avell. ep. 13, Ausg. *Günther* I, 54—58; *A. Hoepffner*, Les deux procès du Pape Damase, in: Revue des études anciennes 50, 1948, 288—304: „Il y a deux procès dans l'histoire de Damase, il n'y en a pas trois."

zu Aquileia von 381, wohl ebensowenig lange nach 380 als lange vorher verfaßt sein dürfte. Bleibt auch vorläufig noch ein mehr oder minder weiter Spielraum für die Ansetzung dieses Berichtes offen, dennoch wird hier nicht nur das Zeugnis kenntlich, womit man in die engste und greifbarste Nähe der Ereignisse gelangt, es dürfte wohl auch das früheste sein. Ob der Bericht in Rom niedergeschrieben wurde, braucht nicht festzustehen, er verrät gleichwohl seine eigentliche Herkunft aus den Straßen und dem Getriebe dieser Weltstadt. Stammt dieses vermutlich erste, vorläufig noch namenlose Zeugnis also sicher aus Rom; nicht unbedingt, jedenfalls aber nicht viel später entstanden, kommt das andere von Hieronymus mit dem Verfasser selbst bald darauf aus dem neuen Rom des Ostens gleichfalls zum alten in den Westen herüber, dem es zugedacht war.

Die ebenso dringende als ungeklärte Frage nach der Entstehung der beiden ersten Berichte hat eine langwierige Auseinandersetzung gefordert; in bezug auf die beiden folgenden Darstellungen derselben Ereignisse bei Ammianus Marcellinus (C, S. 4) und bei Rufinus (D a, S. 4) wird es genügen, kurz auf die allgemein festgehaltenen Ansichten hinzuweisen. Die hieher gehörige Stelle im Geschichtswerk des ersten wird freilich nicht vor der Übersiedlung des Antiocheners nach Rom, um 380 herum, unter Umständen jedoch bereits um 390 niedergeschrieben sein, als der Verfasser sein allerdings noch nicht ganz vollendetes Werk öffentlich vorzutragen begann, möglicherweise aber auch nur kurz darauf[48]. Erst in die Anfänge des folgenden Jahrhunderts wird aber wohl das letzte Zeugnis fallen. Man glaubt, annehmen zu dürfen, daß um 403 die Übersetzung der Kirchengeschichte des Eusebius und deren Weiterführung bis zum Tode von Theodosius dem Großen im Jahre 395 abgeschlossen war, die Rufinus auf Anregung von Bischof Chromatius in Aquileia unternommen hatte. Bestimmt war also diese allerletzte von den zeitgenössischen Meldungen über die blutigen Händel um das strittige Erbe von Papst Liberius schon vor 407, als Rufinus Aquileia wieder verlassen hat und bald danach auf der Flucht vor den Westgoten jenseits der

[48] *W. Ensslin*, Zur Geschichtsschreibung und Weltanschauung des Ammianus Marcellinus = Klio, Beiheft 16, 1923, 6—9. *W. Hartke*, Geschichte und Politik im spätantiken Rom = Klio, Beiheft 45, 1940, 16—18. Feststehen dürfte sicher, daß Buch XIV nach 383 (6, 19), XXII vor 391 (16, 12) und XXIX nach 395 (6, 15) entstand.

Meerenge von Messina gestorben ist (410), in Umlauf gebracht worden [49].

Als Rufinus auf die Ereignisse zu sprechen kam, hätten ihm der Zeit nach alle drei vorausgehenden Berichte zugänglich sein können. Während aber kein genügender Grund besteht zur Annahme, daß ihm vorher Ammianus Marcellinus oder die Erzählung der Avellana schon begegnet waren, konnte ihm die Übersetzung und Fortführung der eusebianischen Chronik durch Hieronymus keinesfalls mehr unbekannt geblieben sein; es steht sogar fest, daß er tatsächlich von Veränderungen am Werke wußte, daß ihm folglich schon verschiedene Abschriften des Werkes bekannt geworden waren; hat er sich doch bemüßigt gefühlt, darüber öffentliche Beschwerde zu erheben [50]. Ob also die Berichte der beiden Schriftsteller miteinander übereinstimmen oder voneinander abweichen, jedenfalls wird gerade diesem Vergleich ein gewissermaßen entscheidendes Gewicht zukommen, da sowohl in der Übereinstimmung eine vortreffliche Bestätigung, wie in den Abweichungen bei Rufinus ein beachtlicher Beitrag für die genaue Beurteilung und allfällige Berichtigung zu erblicken ist, zumal beide Schriftsteller, obwohl sie im Augenblick der Vorgänge anscheinend nicht mehr zugegen waren, in jungen Jahren sich gerade in Rom kennengelernt hatten und nach längerem Aufenthalt die Verhältnisse dort aus eigener Anschauung hinreichend kannten [51].

---

[49] *O. Bardenhewer*, Geschichte der altchristlichen Literatur III, Freiburg 1912, 354—355; *M. Schanz*, Geschichte der römischen Litteratur IV, 1, München 1914, § 968, S. 415—416, 419—420.

[50] Die Frage, ob man wirklich deswegen von einer neuen Ausgabe des Verfassers reden kann, *Schöne*, Die Weltchronik, S. 105—117, ist hier nicht von Belang.

[51] Nach *Cavallera*, Saint Jérome I = Spic. Sacr. Lov., 3—12; *A. Casamassa*, I due soggiorni di S. Girolamo a Roma, in: Arcadia 5, 1926, 19—24 = Scritti patristici I (Lateranum N. S. 21, 1955) 125—132; *M. Villain*, Rufin d'Aquilée, l'étudiant et le moine, in: Nouvelle Revue Théologique 64, 1937, 22, dürfte der erste römische Aufenthalt bis 367 gedauert haben, wird es aber nicht unbedingt müssen; liegen doch keine bestimmten Anhaltspunkte vor. Da aber weder bei Hieronymus noch bei Rufinus das geringste Anzeichen festgestellt wird von einer persönlichen Erinnerung an diese unvergeßlichen und kaum unbemerkt gebliebenen Ereignisse von Ende 366, so wird sich die Annahme empfehlen, die beiden damaligen Freunde müssen zu jener Zeit Rom bereits verlassen haben. Natürlich braucht man deswegen das chronologische Gerüst

Hieronymus hat, wie gesagt, seine Bemerkung in der Chronik eingetragen, eben bevor er sich in Konstantinopel zu seiner Rückkehr nach Rom aufmachte. Auch während seines Aufenthaltes in Syrien war er mit Rom und mit Damasus selbst in Verbindung gestanden; sogar abgesehen von seinen Beziehungen zu Evagrius hatte er also wohl Gelegenheit, sich über die Vorgänge nach Bedürfnis zu erkundigen, sofern in den Wanderjahren durch Gallien und Oberitalien, zu Trier, Aquileia oder auch in der Heimat zu Stridon ihm etwas entgangen sein sollte [52]. Gegebenenfalls hätte er auch bei seinem neueren Aufenthalt in Rom von 382—386 Gelegenheit gefunden, sich der Wahrheit vollkommen zu versichern und, wo nötig, Änderungen am Werke vorzunehmen, wie er es in gewissen, vielleicht weniger wichtigen Dingen anscheinend getan hat [53]. Auch Rufinus, der Rom wohl ungefähr zur selben Zeit verlassen hatte, war offenbar in seiner Heimat und auch, nachdem er mit der Römerin Melania die Reise nach Ägypten und Palästina angetreten hatte [54], noch in stetiger Verbindung mit den römischen Kreisen geblieben und hat erst nach einem abermaligen längeren Aufenthalt an den Ufern des Tibers in Aquileia das Geschichtswerk unternommen und abgeschlossen [55]. Man müßte also die Darstellung, die aus dem Vergleich der Berichte dieser ebenso innigen Freunde als erbitterten Gegner hervorgeht, für ganz besonders gewichtig und zuverlässig halten.

Nur ein Bedenken könnte, abgesehen davon, daß die Nachrichten aus diesen beiden Quellen recht kärglich fließen, sich gegen eine daher gewonnene Vorstellung des Verlaufes allenfalls erheben. Bei der wohlgesinnten Einstellung Damasus gegenüber, worin die beiden alten Freunde sich offenbar einig blieben, könnte man eine gewisse Voreingenommenheit zugunsten des Papstes be-

---

von Cavallera nicht in Frage zu stellen oder gar umzustoßen, selbst dann noch nicht, wenn man sich in diesem Zusammenhang veranlaßt sehen sollte, das Geburtsjahr zu Stridon vielleicht ebenfalls um ein Jahr zu verschieben, wofür indessen keine Notwendigkeit zu erkennen ist.

[52] Seine Bekanntschaft mit Evagrius, dem Retter des Papstes *(Hieronymus,* ep. 1, 15), könnte hier sicher eine bedeutende Rolle gespielt haben.

[53] *Schöne,* Die Weltchronik, S. 88 ff.

[54] *M. Villain,* Rufin d'Aquilée, l'étudiant et le moine, in: Nouv. Rev. Théol. 64, 1937, 5—33, 139—161, bes. 22.

[55] *M. Villain,* Rufin d'Aquilée, la querelle autour d'Origène, in: Recherches de science religieuse 27, 1937, 5—37, 165—195.

fürchten. Einer etwaigen Gefahr aus dieser Richtung wäre aber schon zum voraus kräftig genug begegnet von seiten der beiden anderen Zeugen; denn sowohl beim Heiden als beim Schismatiker kommt die Abneigung dem römischen Bischof gegenüber so unverhohlen zum Ausdruck, daß man viel eher auf der Hut sein muß, hier nicht dem Haß und der Verblendung, als vielleicht dort einer gewissen Vorliebe und leisen Beschönigung zum Opfer zu fallen. Trotz seiner rücksichtslos scharfen Beurteilung bemüht sich zwar Ammianus Marcellinus unbestechlich einer vollkommenen Sachlichkeit. Als Orientale war er freilich dem römischen Volke allzu fremd geblieben, um die örtlichen Verhältnisse und das hintergründige Geschehen vollends zu begreifen. In seiner anscheinend unbeteiligten Zurückhaltung kommt außerdem sehr deutlich die kalt ablehnende Stellung dem Christentum gegenüber zur Geltung, die der führenden Gesellschaftsschicht der alten Senatorenfamilien von Rom, in die er Eingang gefunden, damals noch überwiegend eigen war. So sicher übrigens der Geschichtsschreiber zur Zeit der erwähnten Begebenheiten nicht in Rom zugegen war, ebenso wahrscheinlich wird er den Bericht erst nach dem Tode, wenn nicht von Ursinus, zum mindesten von Damasus niedergeschrieben haben, womit auch das abgeklärte Gehaben seiner Darstellung sich besser erklärt [56].

Ganz anders verhält es sich hingegen beim Bericht aus der collectio Avellana. Wer immer diese Erzählung geliefert haben mag, er war wirklich mit Leib und Seele bei der Sache. Aus diesen Zeilen spricht nicht nur ein offenbarer Augenzeuge, sondern noch deutlicher ein entschlossener und überzeugter Gefolgsmann. Kein Wort steht darin, das nicht Ursinus verteidigen und Damasus verurteilen soll. Mit Ursinus fühlt sich der Verfasser ein Herz und eine Seele und hofft mit ihm, Damasus noch zu überwinden. Der Urheber dieser Schrift muß also ein Römer sein und ein erklärter Anhänger des Ursinus, einer, der selbst an den Ereignissen teilgenommen hat, vielleicht sogar selber für Ursinus

[56] Vgl. weiter unten. Vom Tode des Ursinus fehlt bisher jegliche Kunde. Nach der unrühmlichen Erwähnung seines Namens in Verbindung mit der Wahl von Papst Siricius im kaiserlichen Schreiben an Pinianus vom 24. Februar 385 (coll. Avell. 4, 2, Ausg. *Günther* S. 48), also nicht schon mit dem Bericht des Konzils von Aquileia, wie behauptet wurde (*A. Van Roey*, Dict. d'hist. et de géographie eccl. XIV, Heft 78, Paris 1957, Sp. 48—53), sondern einige Jahre später verschwindet er spurlos.

oder mit ihm in die Verbannung ging. So unverkennbar bitterer Haß und tiefer Groll aus dieser Schilderung des Herganges spricht, ebenso unheimlich spielen schlaue Berechnung und abgefeimte List darin eine allzu bedenkliche Rolle. Man hat wohl nicht nur nach dem Zusammenhang der Urkunden, bei denen das Schriftstück sich befindet, sondern ebenso aus seiner Eigenart selbst mit einem gewissen Recht geschlossen, daß es sich um eine Anklageschrift handle und demgemäß vermutet, es könnte in Verbindung stehen mit einem der gegen Damasus angestrengten Rechtsverfahren [57]. Mit der Absicht der Anklage, zumal nach dem mißglückten Versuch des ersten Prozesses, versteht sich tatsächlich das Bemühen um Genauigkeit der sachlichen Angaben ebensowohl als die Einseitigkeit der Darstellung. Es wird alles erwähnt, was gegen Damasus aussagen könnte, aber ebenso sicher und überlegt kommt auch nur solches allein zur Sprache; etwas anderes scheint überhaupt nicht vorhanden zu sein. Jedenfalls wird ganz bewußt alles peinlich verschwiegen, wo nicht beschönigt, was irgendwie gegen Ursinus Zeugnis ablegen könnte; Ursinus tritt immer und allenthalb als der makellose heilige Mann hervor, der wahre Hirt seiner unschuldig verfolgten Herde; was immer gesagt wird, kann stets nur zu seinen Gunsten ausfallen. Trotz dieser unverkennbaren Voreingenommenheit ist es jedoch gleichwohl, soviel mir scheint, bis heute kaum gelungen, den Verfasser eines eigentlichen Irrtums, vielleicht nicht einmal einer ausgemachten Lüge zu zeihen [58]. Wenn man jedoch diese wohlabgezielte, heimtückische Vorsicht schon richtig zu beurteilen versteht, dann wird man nicht weniger auch das halbe und ganze Verschweigen wahrnehmen und es gebührend einzuschätzen wissen.

---

[57] *Wittig*, Papst Damasus I., S. 68—71.

[58] „Ce récit dans lequel on n'a pas relevé une erreur": *L. Duchesne*, Libère et Fortunatien, in: Mélanges d'archéologie et d'histoire 28, 1908, 38. Strenger verfährt in seiner Untersuchung *J. Chapman*, The Contested Letters of Pope Liberius, in: Revue Bénédictine 27, 1910, 22—40, 172—203, 325—351, mit diesen gesta, siehe bes. S. 192—199; wenn er aber glaubte, einen Fehler nachzuweisen, indem er in der Angabe von in Lucinis als Wahlort eine Verwechslung mit dem titulus Laurentii in Damaso vermutete, so hat er offensichtlich unrecht. Zu einer solchen Verlegung der Wahl, die Chapman wohl in Verfolgung einer irreführenden Spur bei *Rade*, Damasus, Bischof von Rom, Freiburg-Tübingen 1882, S. 12, gegen das Zeugnis vorgenommen hat, ist natürlich keine Veranlassung gegeben, obwohl gewiß, wie ich früher gezeigt

Aus den Ursiner gesta (coll. Avell. 1, 5—7; oben S. 2: A).

Trotz den nötigen Vorbehalten, obwohl nicht unbedingt feststeht, daß es sich bei den Ursiner gesta um das älteste von allen vier Zeugnissen handelt[59], und wiewohl sich nur allzu klar herausstellt, daß dieser Bericht mit äußerster Vorsicht zu lesen, zu beurteilen und zu gebrauchen ist, weshalb hier sicher nicht der zuverlässigste Ausgangspunkt für die Untersuchung dargeboten wird[60], schon allein um der unvergleichlichen Ausführlichkeit willen empfiehlt es sich dennoch ganz entschieden, diesen Zeugen zuerst vorzunehmen.

Nachdem derjenige Abschnitt des Ursinerschriftchens, auf den sich eigentlich allein beziehen kann, was in der Handschrift darüber zu lesen steht: Quae gesta sunt inter Liberium et Felicem episcopos, schon mit der Erwähnung des Todes der beiden Bischöfe abgeschlossen ist, fährt der Berichterstatter mit der Schilderung wenigstens der Anfänge der Auseinandersetzungen zwischen Ursinus und Damasus weiter und beginnt unmittelbar anschließend, die Umstände zu beschreiben, unter denen es bei den Anstrengungen um die Nachfolge im römischen Bischofsamt zu einer doppelten Wahlaufstellung kommen mußte. Liberius und Felix, die durch kaiserliche Einmischung beide gleichzeitig den Stuhl des heiligen Petrus innehaben sollten, waren im Tode zu rasch aufeinander gefolgt (Felix starb am 22. November 365[61], Liberius am 24. September des folgenden Jahres[62]), als daß sich inzwischen der Klerus wieder völlig einigen konnte, da begreiflicherweise gewisse Spannungen sich unterdessen noch nicht gelöst hatten und die aufgekommenen Strömungen weiterhin wirksam blieben. Der Ursiner Erzähler beginnt denn auch damit (A 5), zwei gegensätzlich gerichtete Gruppen aufzuweisen, von denen er die eine als Liberianer bezeichnet und ob ihrer Treue lobt, die andere hingegen mit Felix in Verbindung bringt und mit ihm als meineidig verdammt. Er geht sogar so

habe, Rivista di storia della Chiesa in Italia 7, 1953, 1—26, in prasino der titulus Laurentii schon lange vor Damasus bestand. [59] Siehe oben S. 6—31. [60] Siehe oben S. 34 f.

[61] Valentiniano et Valente consulibus X Kalendarum Decembrium, gesta 4; vgl. Mart. Hier: Ausg. *Quentin-Delehaye*, Acta Sanctorum Nov. II, 2, 29. Juli, S. 403—404.

[62] Octauo Kalendas Octobr., gesta 4; vgl. Mart. Hier: Ausg. *Quentin-Delehaye*, Acta Sanctorum Nov. II, 2, 24. Sept., S. 526.

weit, daß er die ersten den Nachfolger für Liberius, die andern hingegen für Felix wählen läßt [63], womit natürlich von vornherein die Gültigkeit der getroffenen Wahl als eindeutig zuungunsten von Damasus entschieden gelten sollte. Da sich sonst der Ursiner nur noch auf einen gewissen zeitlichen Vorsprung seines Erwählten berufen kann [64], dürfte schon von Anfang an klar sein, wie fragwürdig eine solche Deutung der Vorgänge erscheinen muß.

Auffallend ist ferner, und sollte sehr zur Vorsicht mahnen, der bezeichnende und beherzigenswerte Umstand, der immer wieder zu beobachten ist, wie bei diesem Schriftsteller die Tatsachen durchweg so zurechtgerückt erscheinen, als wenn er es wirklich fortwährend auf eine Täuschung des unachtsamen oder unerfahrenen Lesers oder doch wenigstens auf eine bestimmte Beeinflussung seiner Auffassung von den erwähnten Ereignissen abgesehen hätte. Kennzeichnend genug fängt die Erzählung schon mit der Wahlversammlung des „heiligen Volkes" der Liberiusgetreuen an, und dabei wird sogar der hier fast unvermeidlich irreführende Ausdruck verwendet: coeperunt procedere [65]. Dadurch soll doch sicher, ohne daß es freilich gesagt wird und gesagt sein darf, der völlig unzutreffende Eindruck entstehen, als handle es sich um die eigentliche Wahlversammlung, von der sich die Felicianer fernhielten oder getrennt haben. Das hindert aber natürlich keineswegs, aus dieser Darstellung selbst nichtsdestoweniger den richtigen Verlauf mit aller Wahrscheinlichkeit wiederherzustellen.

Die ersterwähnte Versammlung des „heiligen Volkes" der Liberiusgetreuen, an deren Spitze vom ganzen Klerus mit Sicherheit nur die Diakone Ursinus, Amantius und Lupus, vielleicht auch sieben Presbyter [66] standen, tagte in einer basilica Iulii,

[63] Gesta 5; mir scheint, daß auch O. *Perler*, Damasus I., in: Lexikon für Theol. und Kirche III, ²1959, 136—137, in der Annäherung von Damasus zu Felix sich zu eng an den Ursiner Bericht anschließt.

[64] Qui prius fuerat pontifex ordinatus: gesta 6.

[65] Gesta 5; obwohl es nicht gesagt wird, entsteht unwillkürlich der Eindruck, als hätten die Ursiner vor den andern begonnen.

[66] Daß Presbyter bei der Wahl mitmachten, darf man wohl trotz *Rade*, Damasus, S. 11—12, Anm. 3, nicht in Zweifel ziehen, da es ausdrücklich bezeugt wird, ohne daß etwas dagegen geltend zu machen wäre. Wenn ihre Namen nicht gegeben werden, während die beiden Diakone genannt sind, so zeigt sich darin nur, welche hervorragende Rolle in diesem Falle Amantius und Lupus und bei den damaligen Papstwahlen überhaupt jeweils die sieben

und die Wahl zum Nachfolger von Liberius ist hier auf Ursinus gefallen. Die übrige Gemeinde der Gläubigen, um anscheinend fast die gesamte Geistlichkeit geschart, als Felicianer schon allein deshalb sicher nicht einfachhin auszugeben, weil sie offenbar, wie das Schweigen des Ursiners laut genug verkündet, die überwältigende Mehrheit bildete, hat sich in Lucinis versammelt und auf Damasus geeinigt [67], doch von ferne nicht als Nachfolger für Felix, wie der Ursiner zu glauben geben möchte, auch wenn allenfalls an einer Verbindung zwischen den beiden ehemaligen Kollegen, zu einer Zeit aber nach dem Ursiner Zeugnis auch Rivalen, schlechterdings nicht zu zweifeln wäre [68].

Was nun vorerst den Ort betrifft, an dem beiderseits die Wahlgeschäfte stattfanden, so wird man die Angabe in Lucinis ruhig auf die später im titulus S. Laurentii in Lucina wohlbekannte Stelle bei der Sonnenuhr des Augustus im nördlichen Märzfeld beziehen dürfen, ob die Basilika damals schon bestand oder nicht [69]. Beim Festlegen der basilica Iulii hin-

---

Diakone im Vergleich zu den weit zahlreicheren Presbytern spielten. Die Zahl der hier teilnehmenden Presbyter ist hingegen nicht sicher zu gewinnen, da die erstgenannten (gesta 5) nicht ohne weiteres den später auftretenden (gesta 6: presbyteros quoque numero septem) gleichgesetzt werden dürfen. Diese sieben könnte allenfalls insgesamt oder zum Teil Ursinus erst geweiht haben, sicher aber nicht jene; auf diese könnte sich also mit quos illicite sacrilegus (sc. Vrsinus) ordinauit, das römische Konzil von 380 im Schreiben an Kaiser Gratianus und Valentinianus beziehen, *Migne* P. L. 13, 575. Freilich könnte sich diese Bemerkung nach so viel Jahren auch sehr wohl erst auf einen späteren Amtsmißbrauch beziehen.

[67] Die überwältigende Mehrheit muß sich nicht nur auf den Anteil des Klerus beschränken, der mit den spärlichen Ausnahmen damals insgesamt zu Damasus stand, sondern auf das gesamte Christenvolk, wie sich aus dem Ursiner Bericht selbst bei jeder Gelegenheit wieder ergibt.

[68] Es dürften aber sogar sehr starke Bedenken bestehen; nur ist hier nicht der Ort, hinreichend darüber abzuhandeln.

[69] Von hier aus scheint allerdings sehr wahrscheinlich und wurde auch von *A. Ferrua*, I santi del canone, in: La Civiltà Cattolica 90, 1939, II, 64—66, gegenüber von *S. Pesarini*, Studi Romani 1, 1913, 44 bis 46 und *R. Krautheimer*, Illustrazione Vaticana, 1935, 667, glaubhaft gemacht, daß die im Kerne noch erhaltene Basilika damals schon bestand. Der Vorzug, den man für die Wahlversammlung gerade diesem Kirchenraum gab, wird aber auch durch seine Größe vielleicht noch nicht recht erklärt. Entscheidender könnte die Nähe der schützenden Macht des Stadtpräfekten gewirkt haben. Über die Bewegungen des Viventius ist freilich nichts Bestimmtes bekannt. Doch dürfte immerhin auffallen, daß sicher der Vorgänger Lampadius

gegen scheint eine gewisse vermehrte Zurückhaltung geboten; denn man hat zum mindesten die Wahl zu treffen zwischen zwei ganz verschiedenen Gebäuden, die beide als Schöpfung von Papst Julius seinen Namen trugen [70]. C. Cecchelli meinte sogar, noch eine dritte Kirche des gleichen Namens, aber nicht gleichen Ursprungs beim Lateran zu kennen [71]. Wenn man nun begreiflicherweise die letzte wenigstens vorläufig lieber außer acht lassen möchte, so dürfte wohl unbedingt noch immer die Entscheidung zwischen den beiden andern zu treffen sein, obzwar es schon bei der traumwandlerischen Sicherheit, mit der man immer wieder und stets ohne irgendwelchen Nachweis, sogar ohne eine Veranlassung hierfür zu empfinden, die Bezeichnung kurzerhand für S. Maria in Trastevere in Anspruch nimmt, bald kaum mehr glaubhaft scheinen mag [72].

Von den beiden zur Wahl stehenden Basiliken besitzt freilich jene in Trastevere den großen Vorteil, besser bekannt zu sein, während von der andern nur berichtet wird, daß sie sich in der VII. Region beim forum Traianum befand, weshalb man sie gewöhnlich als Vorläuferin von SS. XII Apostoli betrachtet [73]. Eher gegen eine Gleichsetzung der basilica Iulii des Ursiner Wahlgeschäfts mit der Kirche in Trastevere muß sehr deutlich der Zusammenhang dieser Erzählung selber sprechen. In der Schilderung von dem, was sich zwischen Liberius und Felix abgespielt hat, wird nämlich ein Vorkommnis erwähnt, welches ziemlich eindeutig zu erkennen gibt, daß ausgerechnet der Klerus dieser Kirche in keinem schlechten Einvernehmen mit Felix stand und deshalb nun wohl eher zu Damasus gehalten haben sollte als zu

---

sich mit seinen Mannschaften gegen Ponte Milvio hinaus in Stellung begab, als in Rom der Aufruhr ausgebrochen war: *Ammian. Marcell.* 27, 3.

[70] Lib. Pont. Ausg. *Duchesne* I, 205—206; Cat. Lib. ebd. S. 8. Vgl. *R. Vielliard,* Recherches sur les origines de la Rome chrétienne, Rom 1959, S. 69.

[71] *C. Cecchelli,* I mosaici della basilica di S. Maria Maggiore, Turin 1956, 320 Anm. 23; die Vermutung wird auf die Ausführungen von *A. M. Merenda* in seiner Ausgabe der Werke Damasus' zurückgehen, Rom 1754, S. 10.

[72] Mit *Rade, Ferrua, Schuchert* auch die meisten älteren und neueren Autoren, die sich mit der Sache nur irgendwie befaßten.

[73] *E. Zocca,* La basilica dei Santi Apostoli a Roma. Note storiche-artistiche, in: Miscellanea Francescana 59, 1959, 353—391.

Ursinus. Soviel scheint sich doch ziemlich anstandslos zu ergeben, wenn nach der Verdrängung des Felix von einem Versuch der Rückkehr folgenderweise gesprochen wird: et post parum temporis impulsu clericorum qui peiurauerant inrumpit in urbem et stationem in Iuli trans Tiberim dare praesumit[74]. Und wenn man vermuten wollte, die Stimmung habe darauf dort in das Gegenteil umgeschlagen, dann wird die Beobachtung, daß Felix gerade in allernächster Nähe zu dieser Kirche soeben seine Grabesruhe fand, diesen Weg, wo nicht verbieten, doch schwerlich erleichtern[75].

Gänzlich auszuschließen ist es natürlich darum noch nicht, daß die Wahl des Ursinus zum Papst von seiten eines ausgesprochen unliberianischen Klüngels von Liberiusfanatikern trotzdem in S. Maria in Trastevere stattgefunden habe; unter allen Umständen kann es sich bei einer solchen Annahme jedoch nur um eine reine Hypothese handeln, die zudem vorerst ernstlichen Bedenken begegnen muß. Wenn es folglich einmal auch als wirklich bewiesen gelten könnte, daß basilica Sicinini, gleichbedeutend wie basilica Iulii, das nämliche Gebäude betreffe, so würde infolgedessen noch immer nicht anzugeben sein, wo sich das Sicininum befand, bevor man unter den beiden zur Wahl stehenden Möglichkeiten die wahrscheinlichere Lösung ausgelesen hat.

Aus dem Zusammenhang der vorliegenden Ursiner Erzählung werden aber für die Basilika beim Traiansforum nicht bloß die gegen S. Maria in Trastevere bereits erhobenen Schwierigkeiten in die Waagschale fallen, sondern das Verständnis der berichteten Ereignisse selbst und die innere Notwendigkeit ihrer Folge vor allem für diese Kirche den Ausschlag geben müssen. Dürfte man doch kaum loskommen vom Eindruck, daß nicht nur die sogenannten Felicianer sich keineswegs von der Gesamtvereinigung abgesondert haben und auch die Anhänger des Ursinus nicht erst getrennte Sache machten, nachdem sie mit ihrem Vorschlag in der allgemeinen Wahlversammlung nicht durchgedrungen waren, sondern diese selbstbewußten Leute vielmehr, um

[74] Coll. Avell. 1, 3, Ausg. *Günther* S. 2.

[75] *J. P. Kirsch*, Die Grabstätte der „Felices duo pontifices et martyres" an der via Aurelia, in: Röm. Quartalschr. 33, 1925, 1—20.

sich der wohl geahnten Gefahr, dort in der Minderheit zu bleiben, nicht auszusetzen, in ihrer scheinheiligen Sprache, um nicht im Verkehr mit den Unfrommen sich etwas zu vergeben, von Anfang an die Versammlung mieden und aus ihrer Zurückhaltung erst hervortraten, als das Wahlvolk sich schon in Lucinis eingefunden hatte. Sowie man da, trotz dem vielleicht immerhin merklichen Ausbleiben von Stimmberechtigten, sich zum Wahlgeschäft anschickte, traten in der basilica Iulii die Abspenstigen ebenfalls schleunigst zusammen, um sofort geschlossen Ursinus als gewählt zu erklären und vor den andern ihre getroffene Wahl zu verkünden. So einig wie diese Anhänger des Ursinus sich offenbar fühlten, so unmittelbar mußte der Ausgang der Wahl feststehen und der Vorsprung dieser schnellen Ernennung gegenüber jener des Damasus wirksam werden, so daß sich in Lucinis leicht eine gewisse Überraschung ergab, allerdings nur unter der Voraussetzung, daß einerseits vorher nichts Bestimmtes von einer Sonderversammlung daselbst bekannt war und anderseits die Nachricht von der erfolgten Wahl flugs hier eintraf, womit sowohl die angenommene zeitliche Folge sich bewähren dürfte, als auch die Annahme, daß die beiden Wahlräume nicht sehr weit voneinander entfernt waren. Allein schon deshalb sollte die zur Frage stehende basilica Iulii nicht in Trastevere zu suchen sein, von wo die Bewegungen der Gegner weniger scharf zu überwachen und die Überrumpelung kaum so schlagfertig auszulösen war, sondern wohl ungleich wahrscheinlicher in größerer Nähe, was nur bedeuten kann, eher beim forum Traianum.

Man dürfte außerdem bei den Ursinern in der Auswahl ihres Versammlungsortes sicher vor allem auf seine mehr oder weniger günstige Lage innerhalb der Stadt und namentlich in Rücksicht auf die vorauszusehenden Bewegungen geachtet haben und infolgedessen, anstatt sich ohne weiteres in eine Ecke der Stadtmauern drängen und jenseits des Flusses abschließen zu lassen, umgekehrt darauf abgezielt haben, den Widersachern den Weg zum Lateran abzuschneiden, so wie sie todsicher selbst nichts angelegentlicher als die rascheste, ungehemmte und gefahrlose Verbindung mit der rechtmäßigen Weihestätte in der konstantinischen Stiftung unverwandt im Auge behielten. Echte Wegelagerer, müßten die Ursiner eben in der Gründung des Julius am forum Traianum den gewünschten Hinterhalt an

der einzigen Verbindungsstraße vom Wahlort in Lucinis zum Bischofssitz im Lateran erblickt haben, soll schon einen annehmbaren Sinn besitzen, was danach geschah.

Blitzschnell hat Damasus, dessen Wahl offenbar über Erwarten rasch zustande kam, die doppelte Gefahr erfaßt, ist ohne Verzug mit seinem Wahlvolk aufgebrochen und vor die basilica Iulii gestürmt. Er muß schon Stellung bezogen haben rund um das Wahlgebäude, ehe dort die Gemeinde des Ursinus sich dessen versah, daß ihr jede Bewegungsfreiheit entzogen war. Drei Tage hat die Belagerung gedauert. Mit dem Ausdruck debacchari, der in der Beschreibung verwendet wird, scheint trefflich der Eindruck wiedergegeben, den die äußerste Wachsamkeit erwecken mochte, mit der Damasus jeden Ausbruchsversuch zu verhindern und alle Anstrengungen der Entsetzung abzuwehren wußte. Im Nu muß ihm klargeworden sein, wie wichtig es war, den Ursinern zuvorzukommen und ihnen die angestrebte Verbindung mit dem Lateran abzuschneiden, bevor ihm selbst die Bischofskirche entwunden war; es mußte unter allen Umständen verhindert werden, daß die Sprengwahl mit der Weihe im Lateran bestätigt und vollzogen wurde, Ursinus also, obwohl zu Unrecht, doch in der Tat dort Besitz ergreife vom römischen Bischofsstuhl. Man wird aber nicht zuweit gehen, wenn man ernstlich in Frage stellt, ob solch ein Marsch vor die Basilika in Trastevere sich gleichfalls aufgedrängt hätte wie nach dem forum Traianum und ob nicht der gerade Weg zum Lateran für Damasus dem ebenso mühsamen als überflüssigen Umweg über Trastevere weit vorzuziehen gewesen wäre.

Sieben Tage nach dem Tod von Papst Liberius (A 6), als wiederum der Sonntag anbrach, der erste Oktobertag des Jahres 366, ein rechtmäßiger Weihetag, und die rechtmäßige Weihestätte im Lateran von seinen Getreuen bereits sicher gehalten und behütet wurde, konnte Damasus die dreitägige Einschließung aufgeben. Seine Erhebung schien nun gesichert. Ursinus konnte ihm kaum mehr zuvorkommen. Durch rasches Zugreifen hatte Damasus die Absicht der Gegner durchkreuzt. Soweit hatte er im Wettkampf den Sieg gewonnen. Deutlich spürt man auch in den folgenden Zeilen des Ursiners seine tiefe Enttäuschung und den bitteren Groll über diesen entscheidenden Erfolg von Damasus, nun anstatt des Ursinus in Ruhe und Ordnung nach allen Er-

fordernissen des Rechtes und der Gewohnheit am Sonntag im Lateran die Weihe zu empfangen aus der Hand des Bischofs von Ostia und, auf den Stuhl des heiligen Petrus erhoben, auch die öffentliche Anerkennung zu finden in der Huldigung von seiten des Kirchenvolkes sowohl wie von jener des Staates. Der Ursiner weiß seiner Verlegenheit und seinem Ärger nur noch Luft zu machen, indem er den Verdacht aufbringt, Damasus habe Gold fließen lassen und durch Bestechung des Stadtpräfekten Viventius und des Präfekten der Annona Julianus die bald darauf erfolgten Maßnahmen zur Verhaftung der ursinischen Anführer und deren Ausweisung erreicht. Beinahe wie über das Einvernehmen mit den treulosen Anhängern des Felix erbost der Ursiner auch immer wieder über das Geld, welches Damasus anscheinend stets reichlich zur Verfügung stand. Einigen Anlaß wird er schon gehabt haben, wenn er hämisch genug bemerkt, die Matronen seien ihm so zugetan, daß man ihn den „Goldschneider" (auriscalpius) der Matronen nenne [76].

Das Geld sollte auch sonst zur Erklärung für den unleugbaren Erfolg von Damasus herhalten. Zwar sind auch beim Ursiner, nach dem nicht nur Viventius und Julianus, sondern später sogar die gesamte Kaiserpfalz und selbst die Bischöfe bestochen sein sollen, wenigstens die Stimmen bei der Wahl nicht erkauft, erst nach erfolgter Wahl wird das aufgebotene Gesindel gedungen für die Einschließung der basilica Iulii und die Sicherstellung des Lateran, hingegen wiederum, wohlgemerkt, nicht mehr beim Angriff auf die basilica Liberii. Es wird auch nichts Besonderes dabei zu finden, sondern alles vollständig in Ordnung sein, wenn diese freiwillige Wachmannschaft als Entgelt einen

[76] Diese Übersetzung des einmaligen Ausdrucks dürfte an sich, und zwar sprachlich wie sachlich allzu einleuchtend und selbstverständlich sein, um einer weiteren Erklärung oder Begründung zu bedürfen und scheint den geschichtlichen Voraussetzungen besser zu entsprechen (vgl. Cod. Theod. XVI, 2, 20; *E. Caspar*, Kleine Beiträge zur älteren Papstgeschichte: 5. Der Prozeß des Papstes Damasus und die römisch-bischöfliche Gerichtsbarkeit, in: Zeitschrift für Kirchengeschichte, 47, 1928, 185, und Geschichte des Papsttums I, 196—197; *Hoepffner*, Les deux procès, S. 296), als daß eine Rechtfertigung nötig würde, zumal die bisherigen Übersetzungen „Ohrlöffel" und dergleichen, so seltsam sie sich ausnahmen, kaum einmal ausgewiesen, aber um so eifriger übernommen und sogar beiläufig zur Beweisführung verwendet wurden.

Sold erhielt. Das scheint aber alles zu sein und das einzige, was der Ursiner Giftspeier gegen Damasus geltend zu machen weiß. Anderseits läßt derselbe Gewährsmann diese Leute des Damasus, wo sie bis an die basilica Iulii heran vordringen, offensichtlich um diese geschwind zu umzingeln, nur mit Knüppeln bewaffnet sein, in grellem Gegensatz zum später geschilderten Einbruch in S. Maria Maggiore; denn dort werden noch ausdrücklich Beile und Schwerter für die Bewaffnung hinzugefügt. Daß es bei der basilica Iulii zu einer tüchtigen Schlägerei bis zum Blutvergießen kommen konnte, wäre natürlich und fast notwendig anzunehmen, wenn es auch nicht ausdrücklich vom Schriftsteller bezeugt würde. Ob dabei Menschenleben zu beklagen waren, wird hingegen nicht klar ausgesprochen, darf aber weder nach dem Wortlaut des Berichtes noch den Umständen des Vorganges zufolge ganz ausgeschlossen werden [77]. Mit unbedingter Sicherheit ist freilich anzunehmen, daß es sich höchstens um vereinzelte und nicht genau faßbare Fälle handeln konnte, womit Damasus nicht besonders zu belasten war; denn sonst hätte es sich der Verfasser der Hetzschrift gewiß nicht entgehen lassen, gerade an dieser Stelle wirksam darauf hinzuweisen, da nichts so deutlich wie eine Zahl von Getöteten und eine solche Zahl nirgends wie eben in dieser Verbindung unmittelbar auf die Doppelwahl und noch vor deren Vollzug gegen Damasus und die Rechtmäßigkeit seiner Erhebung Zeugnis abgelegt hätte. Es wäre wirklich außerordentlich widersinnig, wenn der Ursiner Berichterstatter gerade dann mit der Anklage zurückhielt, wo sie am meisten Erfolg versprach, um dann an einer Stelle, wo die schon erfolgte öffentliche Anerkennung der Wahl ihre Aussicht unbedingt schmälern mußte, damit eher noch zu übertreiben.

Womöglich noch entscheidender ist freilich die Feststellung, daß jedenfalls, selbst wenn damals unmittelbar nach den beiden getrennten Wahlen beim ersten Zusammenstoß Blut vergossen wurde, dieses Blut offenbar wohl bis an die Schwelle der Basilika dringen konnte, aber niemals das Heiligtum entweihte. Mit keiner Silbe wird ein solcher Frevel angedeutet; im Gegenteil muß dem Wortlaut entsprechend angenommen werden, daß die Reibereien lediglich im Umkreis der Basilika stattfanden; denn

[77] Diesem Wortlaut will allerdings *Schuchert*, S. 40, entnehmen, daß viele Gläubige bei diesem Zusammenstoß getötet wurden.

von den Leuten des Damasus heißt es genau, sie seien bis an das Gebäude herangelangt, nichts läßt vermuten, sie wären jemals darin eingedrungen, während später beim Einbruch in die basilica Liberii mit Berechnung gerade die Vorgänge im Heiligtum selbst eigens Erwähnung finden. Dazu kommt noch, daß nicht begreiflich würde, was Damasus mit seinem Haufen bei der basilica Iulii weitere drei Tage lang, genau bis zum Weihetag, weiterzutoben hatte, sofern er schon in den Wahlraum eingedrungen war; sollte aber der Einbruch erst nach drei Tagen erfolgt sein, so wäre es wirklich verwunderlich und das Schweigen darüber noch weniger zu verstehen[78]; daß aber die Absicht bestand, nur nicht gelang, scheint kaum zu erwägen und würde der behaupteten Entweihung schon gar nicht entsprechen. Abgesehen übrigens davon, daß Damasus beileibe nicht der blutrünstige Geselle sein muß, als welchen der Ursiner ihn ausgeben möchte, es konnte dem rechtmäßigen Anwärter jedenfalls gerade in diesem Augenblick mindestens ebensowenig als an der ungehemmten Bewegungs- und Unternehmungsfreiheit seiner verschworenen Widersacher daran gelegen sein, durch blutige Zwischenfälle das Einschreiten der Behördestellen für Ruhe und Sicherheit herauszufordern und so den Vollzug der eigenen Wahl noch selber zu erschweren, zu gefährden oder gar zu vereiteln. Er kann also vernünftigerweise nichts anderes angestrebt und scheinbar auch erreicht haben, als eben seinen Gegner ohne unnötiges Blutvergießen fest in Bann zu halten und an der gewaltsamen Verfolgung seiner Pläne und Ziele zu verhindern. Das und nicht mehr ist es denn auch, was der überkommene, Damasus feindselige Bericht ohne Zwang ausdrücklich und genau hergibt, wiewohl es natürlich ebenso genau seinem unzweifelhaften und ständigen Bestreben der Irreführung entspricht, mehr hineinlesen zu lassen. Müßte also schon die Vermutung vieler Menschenopfer bei der basilica Iulii eine sehr gewagte Hypothese darstellen, beinahe völlig ausgeschlossen und unmöglich wird es nach alledem erscheinen, ein Gemetzel im Heiligtum selber anzunehmen.

[78] *A. Amore*, Ursino, Encicl. Catt. XII, Città del Vaticano 1954, 923—924 stellt den Verlauf so dar: „infatti per tre giorni assediò la basilica Iulii e alla fine ebbe il sopravento." Es ist nicht ersichtlich, was ihn, nachdem er erst ganz richtig die Lage erfaßt hatte, dann veranlassen mochte, am Ende doch dem überkommenen Irrtum zu huldigen.

Wenn man sich demnach fragen muß, warum der Ursiner denn hier, obwohl er Damasus dabei keine beschwerende Schuld zuschieben kann, auf die Einschließung in der julischen Basilika, zumal sie als solche nicht einmal kenntlich werden durfte, gleichwohl zu sprechen kam, so wird es nicht schwer sein, die Antwort zu finden, und diese nicht anders, als zur Bekräftigung der vorhin gezogenen Schlußfolgerung ausfallen können. Abgesehen von der Aufgabe, die der Abschnitt im Zusammenhang der Erzählung zu erfüllen hatte, sollte damit vor allem einem Hauptanliegen der Hetze gegen Damasus gedient sein, dem Nachweis nämlich, daß den Papst selbst die Verantwortung am darauffolgenden mörderischen Sturm auf die Basilika des Liberius treffe. Hier bei der Basilika des Julius war es leicht, die maßgebliche Rolle von Damasus herauszustreichen, und seine Beteiligung war wohl diesmal zwar nicht strafbar, aber kaum zu bestreiten. Damit sollte aber der Verdacht glaubhaft gemacht werden, daß es sich beim späteren Einbruch in die liberianische Basilika, wo die Beteiligung nicht zu beweisen, aber der Opfer wegen straffällig war, auch nicht anders verhalten habe. Das zeigt sich am deutlichsten, wenn einmal bei den versammelten Ursinern der Ausruf hervorgehoben wird: quintum iam bellum Damasus fecit[79]. So selbstverständlich, als hierin ein Zug demagogischer Publizistik zum Vorschein kommt, ebenso gewiß käme es als unfaßbar leichtfertig vor, aus dieser tückischen Darstellung sogar Schlimmeres herauszuholen, als sie selbst zu behaupten wagt.

Mit hinlänglicher Vorsicht gelesen, dies aber unbedingt vorausgesetzt, gibt also auch hier der Ursiner Bericht den Sachverhalt ziemlich richtig wieder, obwohl der Verfasser natürlich zugleich kniffig versucht, damit gegen Damasus Stimmung zu machen und den Eindruck verbrecherischer Gewalttätigkeit hervorzurufen. Schon vorher aber kann dieser Ursiner fein beobachtet werden bei einer ganz bezeichnenden Machenschaft, die sehr deutlich zeigt, wie wachsam man bei seinem Bericht stets auf der Hut sein muß. Auf den ersten Blick könnte es nämlich scheinen, wie wenn Damasus nach erfolgtem Wahlgeschäft in Lucinis erst zur basilica Iulii aufgebrochen wäre, nachdem Ursinus schon geweiht war. So hätte der Schriftsteller wohl unmittelbar nach den Ereignissen selbst allerdings niemals zu sprechen ge-

[79] Gesta 9.

wagt, weil er damit die Schwäche der eigenen Darstellung zu weit aufgedeckt hätte; als diese Zeilen geschrieben wurden, muß also offenbar schon seit den erzählten Ereignissen so viel Zeit verflossen sein, daß entweder die Blöße nicht mehr leicht zu bemerken war oder nicht mehr viel darauf ankam. Immerhin ist aber der Erzähler noch geschickt und schlau genug, zunächst die Wahl des Damasus auf jene des Ursinus folgen zu lassen und erst nachher, jedoch noch vor dem Aufbruch von Damasus, wie zufällig, die Bemerkung von der Weihe des Ursinus fallenzulassen: V r s i n u m P a u l u s T i b u r t i n u s e p i s c o p u s b e n e d i c i t[80], freilich aber so, daß zum mindesten sehr leicht, wo nicht fast notwendig, der sicher ebenso gewollte wie unzutreffende Eindruck entstehen kann, als wäre Damasus auf die Kunde hievon erst zum Angriff übergegangen.

Tatsächlich sind im Schriftchen weder Ort noch Zeit der Weihe ausdrücklich genannt. Es wird sich auch bald ergeben, wie wohlweislich beides im ungewissen belassen wurde; ist doch, schon von hier aus allein zu schließen, die Weihe vermutlich gar nicht in der b a s i l i c a I u l i i, schon ganz sicher nicht vor der Belagerung durch Damasus und wohl unmöglich während derselben erfolgt. Denn mag es auch nicht zu bedenklich sein, daß man allenfalls auf die Weihe durch den Bischof von Ostia, wie der Brauch wollte, schon von Anfang an verzichtet hätte, weil ohnehin vielleicht von jenem Manne nichts zu erhoffen war[81]; daß man bereits von vornherein auf die Weihe in der römischen Bischofskirche verzichtete, scheint hingegen mit Hinsicht auf die öffentliche Anerkennung völlig ausgeschlossen. Der Bischof von Tivoli wäre zudem wohl kaum ohne weiteres zur Verfügung ge-

[80] Gesta 5.

[81] Ob es derselbe Florentius war, der, obwohl in Gemeinschaft mit Damasus lebend, nach der Luciferianer Bittschrift, c o l l. A v e l l. 2, 79—82, den von Damasus verfolgten Presbyter Macarius, der nach der Ausweisung von Rom in Ostia den Folgen der erduldeten Marter bald erlag, diesen ehrfurchtsvoll von der Grabstätte, wo er beigesetzt worden war, in die Basilika des Martyrers Asterius übertragen ließ? Wäre der Kult des heiligen Asterius für Ostia nicht so gut bezeugt (M a r t y r o l. H i e r o n y m. Ausg. *Quentin*-Erklärung *Delehaye*, A c t a S a n c t o r u m N o v. II, 2, 46 Anm. 32, 562 Anm. 1), so hätte man sich vielleicht an einen anderen Florentius, das schwarze Schaf von Pozzuoli erinnert fühlen können, der freilich wohl Ursinus den Liebesdienst gern geleistet hätte (*Migne* P. L. 13, 5; c o l l. A v e l l. e p. 13, 7, Ausg. *Günther* S. 54).

standen; denn was hatten die suburbikarischen Bischöfe in einer Wahlversammlung zu suchen, bei der sie im Grunde allein nach damaliger Anschauung naturnotwendig für die Wahl nicht in Betracht kamen. Diese Bischöfe wurden wohl unbedingt zum Wahlvollzug durch die Weihe und zur Einsetzung in das Amt, aber nicht sicher zum Wahlgeschäft eingeladen; unter ihnen hatte nach Gewohnheitsrecht derjenige von Ostia die erste Stelle inne, weshalb ihm auch die Spendung der Weihe zukam. Daraus dürfte klar hervorgehen, daß die Weihe des Ursinus durch Paulus von Tivoli sicher nicht sogleich, also nicht vor der Einschließung und nicht innerhalb der drei folgenden Tage und infolgedessen höchst wahrscheinlich überhaupt nicht in der basilica Iulii stattfand, wenigstens der Darstellung des Ursiners zufolge[82]. Vielleicht kann sogar, trotzdem oder gerade weil hier offensichtlich ein Tarnungsversuch kenntlich wird, dem weiteren Verlauf der erzählten Geschichte mit hinreichender Gewißheit überdies entnommen werden, wo die erwähnte Weihe des Ursinus, an der nicht zu zweifeln ist, stattfand, ziemlich wahrscheinlich sogar auch wann.

Der Ursiner beruft sich in seiner Erzählung mit besonderem Nachdruck darauf, daß sein Papst zuerst ordiniert worden sei und hat, wie gesagt, bestimmt schon in Hinsicht auf diesen zeitlichen Vorsprung gerade mit dessen Wahl den Bericht begonnen. An der Stelle aber, wo in der Schrift ausdrücklich Ursinus als derjenige bezeichnet wird, qui prius fuerat pontifex ordinatus[83], da war Damasus schon als Bischof im Amte tätig erschienen und hatte sogar bereits kraft der Anerkennung, die seine Erhebung von seiten des Staates genoß, und kaum bloß durch Bestechung, wie hier zu lesen ist, die Ausweisung des Ursinus und seiner beiden Helfer Amantius und Lupus erlangt. Sicher hatte auch Ursinus damals, also noch ehe jene Maßnahmen getroffen wurden, die Weihe, wiewohl nicht durch den Bischof von Ostia, gleichwohl schon empfangen und den Bischofsstuhl, wenn auch nicht im Lateran, bereits erstiegen; denn wenn es bei der bloßen Wahlaufstellung blieb, wäre das Einschreiten der Behörden gar nicht mehr nötig geworden. Da aber weiter nichts verlautet von seiten des Ursiners, sondern gerade diese Zwischenzeit vom 1. bis zum 25. Oktober in ein unbestimmtes Dunkel

[82] Ein ausdrückliches und eindeutiges Zeugnis dafür bringt erst *Rufinus*, das später zur Sprache kommen muß, siehe unten. [83] Gesta 6.

gehüllt und mit Vermutungen unlauterer Machenschaften eher noch verdüstert statt aufgehellt wird, ist äußerst schwer festzustellen, ob tatsächlich die Weihe des Ursinus vor jener des Damasus stattfand und somit der Hinweis auf seinen Vorsprung sich auch darauf beziehe, was allerdings vielleicht beim Vorsprung in der Wahlaufstellung nicht unbedingt verlangt wäre, um dem Wortlaut zu genügen. Sollte der Vorsprung sich dennoch auf Wahl und Weihe beziehen, so müßte diese letztere in die ganz kurze Frist zwischen dem Abzug des Damasus von der basilica Iulii und dessen Besteigung des Bischofsstuhles im Lateran am Sonntag, den 1. Oktober, fallen. Dies scheint auch genau zu sein, was man zwischen den folgenden Zeilen zu lesen hat, die nicht umsonst und zufällig gerade hier so rasch über die Tatsachen hinweghuschen.

Daß es Ursinus sehr daran gelegen war, rasch das Wahlgeschäft zu erledigen und sich stracks des Laterans zu versichern, scheint so klar wie anderseits, daß es Damasus mit der schlagfertigen Umzingelung der Sonderversammlung genau gelang, die verfolgte Absicht zu vereiteln, ob diese Abspenstigen nun in der basilica Iulii in Trastevere oder wohl viel eher in jener beim forum Traianum tagten. Vorausgesetzt ist natürlich, daß Ursinus damals noch nicht geweiht war. Die Richtigkeit dieser Voraussetzung scheint sich übrigens sogleich zu bestätigen. Aus der Erzählung des Ursiners geht ja hervor, daß Damasus am dritten Tage, als der Sonntag heranbrach, die Einschließung aufgab, nachdem er sich zuvor allerdings des Laterans versichert hatte. Das muß wohl eindeutig besagen, daß zur Zeit auch Ursinus noch keine Weihe empfangen hatte. Begreiflicherweise wird die Mehrheitspartei, als sie den Zutritt zum Lateran gedeckt sah, der übliche Weihetag gekommen war, der gewohnheitsgetreue Vollzug der Einsetzung in das Amt des römischen Bischofs also gewährleistet scheinen durfte und die Hoffnung bestand, die Einheit der Kirche von Rom glücklich gerettet zu haben, gerne die weitere Überwachung der Minderheit aufgegeben haben, und wäre es bloß, um allfälligen Einwänden wegen Behinderung des Zutritts zur Weihe vorzugreifen. Freilich kann das nur gelten unter der einen, aber unerläßlichen Bedingung, daß sich die beiden Anwärter in gleicher Lage befanden; das muß heißen: wenn Ursinus nicht weniger als Damasus noch des Vollzugs der

auf ihn gefallenen Wahl gewärtig war; sonst hätte ja die Preisgabe der Überwachung als unverzeihlicher Leichtsinn oder dreiste Überheblichkeit erscheinen müssen. Da nun wirklich nach dem Zeugnis des Ursiners selbst Damasus noch vor seiner eigenen Weihe die Wachen weggezogen hat von der basilica Iulii, kann also damals Ursinus noch nicht als Bischof erschienen sein. Als man sehr bald darauf zur großen Enttäuschung feststellen mußte, daß Ursinus, zwar nicht im Lateran und nicht vom Bischof von Ostia, dennoch aber die Bischofsweihe empfangen hatte, griff man folgerichtig sofort zu den verfügbaren Rechtsmitteln, um den Gegenpapst zu beseitigen und den Angriff auf die Einheit der Kirche, den man vorher mit allen Mitteln zu verhüten gesucht hatte, nun sogleich tatkräftig niederzuschlagen und seiner Wirkung zu berauben. All das zusammen muß darauf hindeuten, daß Ursinus in der Zeit vom Abend des letzten Septembertages auf den Morgen des ersten Oktobers seine Weihe empfing.

Wo die Erzählung des Ursiners nach der verdächtigen Lücke wieder einsetzt (A 6—7), befinden sich nicht allein Ursinus, die beiden Diakone Amantius und Lupus sowie sieben Presbyter, von denen bald wieder die Rede sein muß, schon in Haft [84], sondern die ersten drei, offensichtlichsten Anstifter hatten bereits den Weg ins Exil angetreten. Wie es dazu gekommen war, wird uns allerdings, obwohl viel darauf ankäme, nicht erzählt. Offenbar war außer jenen wenig glaubwürdigen Verdächtigungen nicht viel zum Nachteil von Damasus und schon gar nichts zum Vorteil von Ursinus und seinen Genossen herauszuholen dabei. Daß der öffentlich anerkannte Bischof von Rom Schritte zu unternehmen hatte, um die staatlichen Stellen zum Einschreiten gegen seinen Nebenbuhler zu veranlassen und gegen die anderen Ruhestörer, ist natürlich anzunehmen. Um den Erfolg zu erklären, braucht man aber nicht unbedingt Bestechung vorauszusetzen.

[84] Wann die Verhaftungen stattfanden, wäre wohl höchstens zu erraten. Ebenso ist nicht gesagt, ob Ursinus, Amantius und Lupus sogleich nach Verhaftung auch in die Verbannung gingen. Jedenfalls scheinen aber die Presbyter, ob sie nun schon mit jenen drei zusammen verhaftet wurden oder erst später, länger in Haft geblieben zu sein. Die Verhaftung der Presbyter wird oft anders dargestellt, z. B. *Caspar*, Geschichte des Papsttums, S. 197, aber der Wortlaut kann wohl nur dieses bieten; per officium kann kaum etwas anderes bedeuten als: durch die Gerichtsbehörde; der Ausdruck wird sich da nicht auf die Amtsstellen der Presbyter anwenden lassen.

Obwohl fast alle Nachrichten unterschlagen werden, dürfte an den nur ganz zerstreut zutage tretenden Einzelheiten noch immer deutlich genug zum Vorschein kommen, weshalb der Ursiner mit schlauer Berechnung eine nähere Einsicht in den Ablauf dieser Dinge verwehren wollte. Seine Kunden waren damit auf keinen Fall zu befriedigen, sie mußten diesmal naturnotwendig in ein schlechtes Licht geraten und konnten dabei nur von ihrem Ansehen noch mehr einbüßen; damit war seinem Zwecke nicht gedient.

Vorläufig waren die sieben Presbyter in Haft gehalten worden, hatten aber im Gegensatz zu den offenbar als hauptschuldige Anstifter erkannten drei namentlich aufgeführten Mitglieder des Diakonenkollegiums noch nicht in die Verbannung zu ziehen. Dieses unterschiedliche Verfahren wird wohl darauf hindeuten, daß man vorderhand gesonnen war, diese sieben ohne weiteres freizugeben, sobald die nötige Ruhe, Ordnung und Eintracht in das Leben der römischen Gemeinde zurückgekehrt waren. Nachdem aber mehr als drei Wochen auf die Einsetzung von Damasus noch keine friedlichen Verhältnisse zustande gekommen waren, sondern im Gegenteil der Widerstand der Ursiner sich zu versteifen anfing, war man begreiflicherweise nicht geneigt, die über jene verhängte Haft aufzuheben, sondern vielmehr entschlossen, die getroffenen Maßnahmen zu verschärfen und diese Häftlinge ebenfalls in die Verbannung zu schicken.

In äußerster Verzweiflung wagt nun die Ursinergemeinde einen tollkühnen Streich. Er gelang. Der Haft entrissen, werden die sieben Presbyter unverzüglich zur basilica Liberii gebracht [85]. Mehr noch als über den verblüffenden Erfolg des Unternehmens wird man sich jedoch wohl wundern über die Selbstverständlichkeit, mit der diese Presbyter nicht etwa in eine der beiden als basilica Iulii bekannten Gebäude, sondern zur basilica Liberii gebracht werden. Das wäre nicht denkbar, geschweige denn durchzuführen gewesen, wenn nicht diese Basilika, die einzige, die überhaupt innerhalb der Stadt Liberius zugewiesen wird, unterdessen bereits zur Hochburg der Ursiner geworden wäre, wovon allerdings bisher nichts verlautet war und worin sich der Ursiner also unwillkürlich selbst verrät. Denn hier kommt ein nicht unerheblicher Übergriff der Ursiner zu unserer Kenntnis,

[85] Gesta 6.

den der Erzähler sonst sorgfältig zu verheimlichen suchte. Auf einmal stellt sich klar heraus, daß die Verhaftung der zehn Anführer der Bewegung sicher nicht zuletzt verschwiegen wurde, um nicht zu verraten, daß sie nach Aufgabe der basilica Iulii mit ihrem Anhang sich eben in der basilica Liberii verschanzt hatten; denn damit hätte die Schilderung des folgenden Vorfalls unvermeidlich ein ganz anderes Gesicht bekommen, als ihm dieser Anwalt der Ursiner gerne verleihen wollte.

Offenkundig werden diese sieben Presbyter von den Befreiern an den selben Ort zurückgebracht, von wo die Häscher sie abgeführt hatten; nachdem aber schon feststeht, daß jener eine und selbe Ort in der basilica Liberii wiederzuerkennen ist, kann kein Zweifel mehr bestehen an der Tatsache, daß Ursinus diese Basilika zu seinem Bischofssitz und Hauptquartier ausersehen hat. Es bleibt also nur noch die Frage offen, bei welcher Gelegenheit und wann er Besitz von ihr ergriffen habe. Sicher konnte es noch nicht geschehen sein, als die dreitägige Einschließung der basilica Iulii durch die Leute von Damasus wieder aufgelöst wurde; geschah es aber nicht eher, so allerdings auch nicht viel später, also frühestens am Sonnabend vor dem Weihetag des Damasus, vielleicht auch erst am Sonntagmorgen selbst, mehr oder weniger also in der Nacht vom 30. September zum 1. Oktober. Wann darauf die Verhaftungen stattgefunden haben, ist ebensowenig bekannt, sonst wäre für die Aneignung der Liberiusstiftung sicher eine äußerste Spätgrenze gegeben. Sehr wahrscheinlich wird man aber sofort nach dem Abzug der Wachen von der Juliusbasilika, wo immer sie lag [86], diesen Ort verlassen haben, um sich eine bessere Stellung zu verschaffen. Für einen Angriff auf den Lateran konnten die Kräfte erfahrungsgemäß nicht ausreichen, wenn Damasus drei Tage lang diese waghalsige Gemeinde verhältnismäßig leicht in Schach zu halten vermochte.

Wollte sich Ursinus nicht einfach mit einem Presbyterialsitz und einer gewöhnlichen Titelkirche begnügen, so hatte er sich an-

[86] Es wird selbst den erbittertsten Verfechtern der Gleichsetzung von basilica Sicinini mit basilica Iulii nicht einfallen, die Übersiedlung nach der basilica Liberii auf dem Cispius leichter verständlich und durchführbar zu finden von der basilica Iulii in Trastevere als von derjenigen am forum Traianum, trotzdem die Entfernung doppelt soviel beträgt. *R. Vielliard,* Recherches sur les origines de la Rome chrétienne, S. 70—71.

statt des Laterans um einen anderen Bischofssitz umzusehen. Man wird sich nicht wundern, daß seine Wahl unter diesen Umständen auf die basilica Liberii fiel. Eigentlich die einzige ausgesprochen päpstliche Basilika, bot diese wohl neben der kaiserlichen Stiftung im Lateran damals innerhalb der Mauern der Stadt den mächtigsten und feierlichsten Kirchenraum. Daß außer den vorteilhaften Raumverhältnissen und der Würde der Kirche auch die Erinnerung an Papst Liberius zugunsten dieser Wahl gesprochen habe, scheint selbstverständlich. Wenn dem aber so wäre und wenn auch etwas daran ist, daß Ursinus noch vor Damasus, aber nicht schon in der basilica Iulii zum Bischof geweiht wurde, so muß bereits am frühen Morgen des 1. Oktober hier in der Basilika des Liberius Ursinus seine Gemeinde versammelt und aus der Hand des Bischofs Paulus von Tivoli die Weihe empfangen haben. Doch wann und wie immer Ursinus von dieser Kirche Besitz ergriff und ob er auch wirklich hier die Bischofsweihe empfing, sicher hat er sehr bald diese basilica Liberii zum Gegensitz des Laterans erhoben, und dadurch wird der schicksalschwangere Zwischenfall verständlich, der bald darauf diese heiligen Räume erschauern ließ. Nachdem die Erwartung, daß mit der Ausweisung der Presbyter endlich der Zwist ein Ende nehme, Friede und Eintracht alle Gläubigen wieder vereine, abermals grausam enttäuscht worden war, hat ein wenig erleuchteter, unseliger Eifer mit blutiger Waffe so blindlings gewütet, daß es langer Jahre bedurfte zur Heilung der Wunden und Damasus, anstatt die vermeintliche Wohltat zu empfangen, in eine ungeahnte Bedrängnis getrieben wurde.

Die Befreiung der Ursiner Presbyter im Augenblick, als sie in die Verbannung ziehen sollten, war überraschend leicht geglückt. Jegliche Anwendung von Gewalt zu vermeiden dürfte dabei allerdings schwerlich gelungen sein. Noch weniger wird man annehmen können, die zuständigen Amtsstellen hätten darauf einfach ganz gelassen zugeschaut, „Gewehr bei Fuß". Im Gegenteil wurden unzweifelhaft Gegenmaßnahmen getroffen, um die entkommenen Häftlinge wieder aufzugreifen, obwohl beim Ursiner abermals nichts verlautet davon. Vielleicht ist die Sache auch zu selbstverständlich, als daß man sich wundern dürfte über das Schweigen. Höchstwahrscheinlich muß aber der blutige Zwischenfall am darauffolgenden 26. Oktober, den der Bericht ausführlich schildert, damit in Verbindung gebracht werden. Wohl eben an-

läßlich der Rückforderung der gewaltsam entführten Presbyter dürfte der Einbruch in die basilica Liberii ausgelöst worden sein bei dem die erbitterte Wut über die Friedensstörer hemmungslos zum Ausbruch kam und womit sich die Lage von Grund auf, und nicht zugunsten von Damasus, verändert hat [87].

Es mag gewissermaßen begreiflich sein, wenn die Geduld der Damasusanhänger sich schließlich erschöpfte, ihr Zorn durch die ausgenommene Frechheit des Handstreiches entfesselt wurde und daher die herbeigeströmten Volksmassen nicht mehr aufzuhalten waren. Sie brachen gewaltsam die Tore ein, stießen in die Kirche vor und richteten ein furchtbares Blutbad unter den Ursinern an, die sich im Heiligtum geborgen hielten. Der stetig genährte Groll war auf einmal ausgebrochen und hatte mit elementarer Wucht alle Schranken der Mäßigung und Beherrschung gesprengt. Obwohl schon von Anfang an, mit dem Augenblick der Wahl, der Kampf Papst Damasus eigentlich aufgezwungen ward, er offenbar sich auch wirklich zu wehren wußte, seine Beteiligung an diesen Ausschreitungen, die der Ursiner, allerdings auffällig zurückhaltend und vorsichtig im Ausdruck trotz der unverhüllten Absicht, glaublich machen möchte, wäre demnach selbst dann schwer hinzunehmen, wenn der Hetzer etwas mehr als leere Vermutungen vorzubringen hätte. Anderes als unbestimmte Worte der Einladung und des Ermunterns wußte man anscheinend dem Papste niemals vorzuwerfen und diese wohlbegreiflich nicht einmal nachzuweisen. Nicht umsonst, sondern aus wahrer Verlegenheit und bloß um den ausgesprochenen Verdacht doch etwas glaubhafter zu machen, gewiß aber nicht ohne nach Möglichkeit jedwedes aufzubauschen, was irgendwie gegen Damasus auszuspielen war, hat dieser Bericht alle früheren Kämpfe der Reihe nach aufgezählt. Ohne zu wollen, doch mit Erfolg gibt er dann freilich durch die Schilderung augenfälliger Einzelheiten, wie der Anlegung des Feuers an den Toren, der Besteigung des Daches und vor allem der großen Zahl von Toten selbst sofort sehr deutlich zu erkennen, daß es hier bei der basilica Liberiana um ein Ereignis ging, dem die vorhergenannten gar nicht vergleichbar waren, selbst wenn es dabei zuweilen nicht ohne etwelches Blutvergießen abgegangen war.

Die blutige Summe von 160 Gefallenen, die hier der Wortführer des Ursinus zieht, wurde bald und, wie aus verschiedenen

[87] Gesta 7.

Nachrichten klar hervorgeht [88], noch lange und laut dem Papste böswillig zur Last gelegt. Gewiß war hier blutiges und verhängnisvolles Unrecht geschehen. Es lag ein unbestreitbarer Tatbestand belastender Handlungen vor, von denen gerade die letzten, blutbefleckten sicher nicht zum Nachteil von Damasus, sondern unbestritten ihm zuliebe und zu seinen Gunsten unternommen wurden. In dieser offenkundigen Ergebenheit der stürmischen Volkshaufen dem Papst gegenüber haben die Ursiner, der eigenen Schuld sich vollends bewußt, endlich die geeignete Gelegenheit erblickt, um die Staatsgewalt gegen Damasus aufzurufen. So entschieden, als der Einbruch in diese der Kirche entwendete Basilika Damasus einen Vorteil einbringen wollte, so zwingend sollte seine Mitwirkung und seine Schuld zum Vorschein kommen. Als ob kein Raum für Zweifel wäre, schließt der Bericht wie mit Hammerschlägen: de parte uero Damasi nullus est mortuus [89]. Trotz allem ist es indessen offenbar nie gelungen, dem Papste eine solche Schuld zuzuschieben [90], wie nur zu viele und rastlose Feinde unter bedenkenloser Anwendung aller erlaubten und erschlichenen Mittel umsichtig angestrebt haben.

Wie hier selbstverständlich der Verhältnisse halber anzunehmen ist und sich übrigens auch bei Ammianus Marcellinus als berechtigt zu erweisen scheint, muß jedenfalls zu S. Maria Maggiore sehr bald der staatliche Ordnungsdienst eingegriffen haben, und zwar auch abgesehen davon, ob der Einbruch wirklich unmittelbar in Zusammenhang zu bringen ist mit der gewiß unausbleiblichen Rückforderung der entführten Häftlinge durch die Behörden. Der Ursiner stellt sich wieder einmal, als wüßte er von nichts. Dennoch kommt bei ihm (A 8) aus dem Zusammenhang deutlich zutage, daß die Kirche tatsächlich geräumt wurde. Wenn er nämlich fortfährt in der Erzählung mit dem Hinweis auf eine Zwischenzeit von drei Tagen [91], wonach die Versammlungen der

---

[88] Davon sprechen außer *Ammianus Marcellinus* und *Rufinus* die beiden Schreiben der Konzilien von Rom (380) und Aquileia (381) an den Kaiser und dessen Brief an Aquilinus. Vgl. *Wittig*, Papst Damasus I., passim; *Hoepffner*, Les deux procès, S. 288—304. [89] Gesta 7.

[90] Coll. Avell. ep. 13, 9 Ausg. *Günther* I, 57: etiam iudiciorum examine exploratum mentis sanctissimae uirum ut etiam diuo patri nostro Valentiniano est comprobatum ...

[91] Gesta 8; *Schuchert*, S. 33, will statt dessen allerdings in dreitägigem Kampf vom 26. bis 28. Oktober die Schlacht in der Kirche weiter wüten lassen.

Ursiner wieder aufgenommen wurden, so dürfte klarsein, daß dazwischen eine Räumung durch Außenstehende stattgefunden hat. Vielleicht dürfte es auch nicht ferne liegen, in der Verwendung, die bei dieser Wiederaufnahme der Versammlungen in der Basilika von der Stelle aus dem 78. Psalm gemacht wird, eine Anspielung darauf wahrzunehmen, daß von fremden Leuten über die Leichen verfügt wurde, was nur denkbar wäre, wenn die öffentlichen Stellen sich damit befaßt haben: posuerunt mortalia seruorum tuorum escas uolatilibus caeli, carnes sanctorum tuorum bestiis terrae; ...non erat qui sepeliret. Als die Ursiner nach den drei Tagen wieder zusammenkamen, wurde jener unselige Kampf gegen Damasus als Urheber dieses gotteslästerlichen Eingreifens in der basilica Liberii entfesselt, der so lange Zeit und so unheilvoll nachwirken sollte. Auf eine kleine Strecke hin, soweit nämlich der Bericht des Ursiners reicht, wird er hier noch zu verfolgen sein [92]. Vorher aber sind für die bisherigen Ereignisse noch die anderweitigen Zeugnisse nachzuholen und auszuwerten.

Der Jahrbucheintrag von Hieronymus (Chronic. a. 366 p. Chr.; oben S. 3: B)

Zunächst ist an der kurzen Eintragung des Hieronymus in seiner Chronik zu beachten, daß die erste Zeile einer Formel entspricht, die immer ungefähr so wiederkehrt in diesem Werk für die Meldungen von einem Bischofswechsel in Rom [93]. Auffallend mag daran bloß die richtige zeitliche Einordnung in das Jahr 366 wirken, weil die vorhergehenden diesbezüglichen Angaben regelmäßig drei Jahre zu früh erscheinen [94]. Wenn man aus der Wiederholung derselben Formel auf dieselbe Quelle schließen müßte, wäre diese Feststellung etwas überraschend. Hieronymus kann jedoch natürlich ebensowohl diese Angabe selbst den vorhergehenden nachgebildet, als hier aus eigener Erinnerung die richtige Ansetzung getroffen haben. Bei der Einreihung des Papstes hat er sich jedenfalls von seiner sonstigen Quelle leiten lassen. Dazu soll nur angemerkt werden, daß in der philokalianischen Überlieferung

[92] Gesta 7—8; siehe unten im Abschnitt über die Basilika der Ursiner.

[93] Z.B. Romanae ecclesiae XXXI ordinatur episcopus Siluester, Ausg. *Helm* 229, 19.

[94] Silvester 310: *Helm* 229, 19; Marcus 331: *Helm* 233, 2; Julius 331: *Helm* 233, 3; Liberius 349: *Helm* 237, 17.

des sogenannten liberianischen Papstkataloges dem Liberius ebenfalls die 34. Stelle unter den von Christus berufenen Leitern seiner Kirche zukommt [95].

Während sich aus diesen Beobachtungen nur die Feststellung der allfälligen Quelle etwas ergeben könnte, ist die Verwendung der Formel selbst entscheidend für die Deutung der Stelle und die Aussicht, sie zu verwerten. Durch diese Gestaltung der Nachricht vom Antritt ist nämlich über die einzelnen Stufen des angezeigten Vorganges nichts Genaueres zu erfahren, und für den Vergleich mit den Bewegungen von Ursinus fallen deshalb jegliche Anhaltspunkte fast völlig weg. Denn es bleibt von hier aus nicht nur der Tag der Wahl, sondern auch jener der Weihe und überdies ihr gegenseitiges Verhältnis durchaus im ungewissen. Sicher steht nicht einmal unbedingt, ob die Zeitbestimmung p o s t n o n m u l t u m t e m p o r i s i n t e r u a l l u m, mit der darauf die nächste Mitteilung über die Gegenbewegung des Ursinus eingeleitet wird, dem ersten Eindruck gemäß den Abschluß dieses Begebnisses voraussetzt, sich also auf deren Vollzug in der Weihe, die eigentliche Ordination, wie auch der verwendete Ausdruck lautet, beziehen soll oder auf die vorausgehende Wahlaufstellung. Die Ungewißheit wird um so erheblicher, als auch im zweiten Satze selbst die Verbindung dieser Umstandsbestimmung nicht mit unumstößlicher Sicherheit feststeht. Es ist nicht unbedingt klar, ob diese Zeitangabe an das Mittelwort der Vergangenheit c o n s t i t u t u s anzuschließen ist, und also der Bestellung des Ursinus zum Bischof angehört, dem erstbeschriebenen und einführenden Vorgang oder aber vielleicht doch besser erst mit dem Verbum i n u a d i t verbunden wird. Im letzteren ist übrigens nicht nur vom Satzbau her die hauptsächlichste Aussage enthalten, vielmehr wird durch die Zeitform der Gegenwart schon das darin mitgeteilte Geschehen als das eigentliche Anliegen des Chronisten bezeichnet, das mit der Eintragung vor allem gemeint war und genaugenommen allein vollkommen sicher vom Verfasser in das betreffende Jahr eingerückt wird.

Ganz klar soll der auf i n u a d i t folgende Satz, wie übrigens das vermittelnde Beziehungswort bereits außer Zweifel setzt, eine zeitlich nachfolgende und ursächlich abhängige, also eine danach eingetroffene und dadurch verursachte Begebenheit anzeigen; und

[95] L i b. P o n t. Ausg. *Duchesne* S. 1—8.

die vorher an den Satzgegenstand, Vrsinus unmittelbar angeschlossene und durch diesen Namen von der einleitenden Umstandsbestimmung der Zeit getrennte Beifügung, a quibusdam episcopus constitutus wird ihrerseits ebenso eindeutig eine zeitlich wie sachlich vom Ursiner Einfall in das Sicininum vorausgesetzte Bedingung enthalten müssen. Worin diese Voraussetzung bestand, scheint allerdings ohne Beihilfe weiterer Zeugnisse nicht ganz genau und einwandfrei darzutun. Wenigstens dürfte bisher die Stelle aus sich allein nicht völlig klargelegt haben, ob für Hieronymus Ursinus im Augenblick, als er mit seinem Häufchen von Gesinnungsgenossen den unverschämten Einfall in das Sicininum wagte, bereits zum Bischof geweiht oder bloß gewählt war. Der Chronist bedient sich eines Ausdruckes, der, für sich genommen, vielleicht ebensowohl die einfache Wahlaufstellung als auch den endgültigen Wahlvollzug, rein nur das Recht auf die Weihe oder auch schon die Weihe selbst bedeuten könnte. Wegen der herrschenden Ungewißheit schon und mehr noch in Hinsicht auf die nicht zu übersehende Gegenüberstellung von Ursinus und Damasus wird man aus Klugheitsgründen vorläufig das Wort nicht überfordern wollen und lieber bloß die Beziehung auf die Wahl herauslesen als die Weihe bereits darin miteinschließen. Für jeden Fall würde man auf diese Weise sicher nicht zuviel behaupten, während doch niemals mit dem verwendeten Worte zu beweisen ist, daß Ursinus bereits im Besitz der Weihe war, als er mit dem unternommenen Abenteuer sich die Schuld auflud am bald erfolgten grausigen Blutbad, das hier jedenfalls nur seiner Verantwortung wegen in Erinnerung gerufen wird.

Aus dem Zusammenhang darf man wohl höchst wahrscheinlich, wenn nicht sogar sicher, weiter schließen, daß mit dem betreffenden Satzteil ausschließlich das Ergebnis einer Art von Wahl gemeint sein kann. Denn wie schon erwähnt wurde, hat Hieronymus, um die Nachfolge von Damasus auf Liberius mitzuteilen, einen Ausdruck gewählt, der den Vollzug der Wahl bezeichnet, indem er die wesenhafte Erhöhung durch die Weihe hervorhebt: ordinatur. Das Urteil des Kirchenlehrers über die Rechtsansprüche der beiden Anwärter ist damit schon klargelegt, und seine Entscheidung steht außer Zweifel. Er kommt auf Ursinus eigentlich nur noch zu sprechen, um seinen Eroberungszug in das Sicininum hervorzuheben, und zwar hauptsächlich oder fast einzig, um die dadurch

heraufbeschworene Abwehr der Damasianer zu erklären, weil ihm daran gelegen war, den eigentlichen Urheber des großen Blutvergießens an den Pranger zu stellen. Sicher soll hier vor allem Damasus, ohne Erwähnung, aber nicht ohne Kenntnis der entwürdigenden Anklage, von aller Schuld freigesprochen werden. Der besonders feinfühlige Bedacht, mit dem hier der Chronist sich die Ehre des Papstes angelegen sein läßt, aber ebenso auch das Genügen der bloßen Anspielung dürfte nie so naheliegend gewesen sein wie eben im Augenblick, als diese Zeilen entstanden [96]. Das Bestreben des Schriftstellers wird übrigens um so deutlicher, als er sogar vermeidet, von der gotteslästerlichen Weihe des Ursinus zu sprechen. So eindeutig Ursinus für Hieronymus Unrecht tat beim Einfall in das S i c i n i n u m, so auffällig er seine Weihe verschweigt, aber dafür die bösen Folgen seiner Frevel andeutet, so sicher kann für ihn jene Wahl, der zufolge alles so gekommen ist, keine Gültigkeit besitzen. Wenn aber von einer Wahl notwendig zu reden war, um das Unternehmen des Ursinus und seine Folgen zu verstehen, während die Weihe leicht zu übergehen war, weil für die Folgen die Erwähnung des Einfalls genügte, dann war es gewiß ebenso dringend, fast noch dringender, anzudeuten, weshalb diese keine Gültigkeit besaß, um so mehr, als auch das Urteil über die Weihe davon allein abhing. Genau dies und nichts weiter geschieht in den Worten: a q u i b u s d a m e p i s c o p u s c o n s t i t u t u s. Nur «von gewissen Leutchen wurde er zum Bischof bestimmt», nicht von der Gemeinde gültig gewählt; bloß der Schein einer Wahl ist hier vorhanden: ein Blendwerk der Bosheit. Übrigens: a q u i b u s d a m mochte überhaupt Ursinus gewiß zum Bischof nur vorgeschlagen werden, doch keineswegs geweiht sein.

Wirft man nun nochmals einen Blick zurück auf die Zeitangabe am Anfang, scheinbar das Bindeglied zwischen der Erhebung des Damasus und der Erniedrigung des Ursinus, so wird man dessen engere Verknüpfung mit c o n s t i t u t u s kaum mehr möglich finden und sie gerne fallenlassen, und zwar nicht bloß wegen des Dazwischentretens von V r s i n u s, dem Satzgegenstand der Hauptaussage, sondern weil jene Scheinwahl kaum eine noch so kleine Zeit nach der Wahl des Damasus anzusetzen ist und schon gar nicht nach seinem Amtsantritt. So muß also der vermutete nähere Zusammenhang mit i n u a d i t die Oberhand gewinnen,

[96] Zwischen den beiden römischen Konzilien von 380 und 382; s. oben S. 6—15.

und dieser scheint um so empfehlenswerter, als damit auch das Verhältnis zum vorhergehenden Satz über die Erhebung von Damasus sich annehmbar zu erklären scheint. Denn mit der Feststellung, daß der Einfall in das Sicininum nur eine kurze Zeitspanne auf das Wahlmanöver des Ursinus stattfand, wird nicht nur das Zeitverhältnis zwischen den beiden Vorgängen um Ursinus selbst abgeklärt, es wird zugleich auch die Beziehung zu Damasus einbegriffen: so wie Damasus und Ursinus natürlicherweise gleichzeitig zur Wahl standen, muß der Einfall des Ursinus notwendig auch nur kurz auf die Wahl von Damasus erfolgt sein. Die Ausdrucksweise von Hieronymus mag also wohl etwas gedrängt erscheinen, rechtfertigt sich aber vollkommen, namentlich weil die Weihe des Ursinus als unerträgliche Schmach einfach übergangen wird. Was sollte übrigens dessen Einfall in das Sicininum anderes als die Suche nach einem Bischofssitz bedeuten? Nicht umsonst wird Hieronymus vermieden haben, von der Basilika zu sprechen, und nicht aus reinem Zufall hat sich denn auch das Gewitter dort zusammengezogen und entladen.

Vielleicht dürfte man hier sogar noch einen Schritt weitergehen und über die streng grammatischen Grenzen hinaus die eindrucksmäßige Wirkung der Sprache bei Hieronymus beobachten. Dadurch nämlich, daß die Angabe eines zeitlichen Verhältnisses so mitten hineingestellt wurde, mit verschiedenen möglichen Beziehungen, wird deren Wirkungsfeld bedeutend erweitert. Man kann sich des Eindrucks kaum erwehren, daß hiedurch alles, was darauf von Ursinus berichtet wird, wie zusammengedrängt und auf eine kurze Spanne gebracht, in Vergleich tritt zu jenem einzigen Wort, in das der entsprechende Vorgang bei Damasus zusammengeballt ist, so daß von dem, was über Ursinus berichtet wird, nichts vor die Wahl des Damasus fallen kann, nicht einmal die Scheinwahl des Ursinus, genausogut wie nach der nichtigen Wahl des Ursinus, ebenfalls erst auf die richtige des Damasus der Einfall erfolgte in das Sicininum; daß aber auch nur kurze Zeit nach der Weihe des Damasus, ob und wann und wo auch Ursinus geweiht wurde, jenes Gewitter eben dort niederging.

Wenn sich daraus sogar als sehr wahrscheinlich ergibt, daß jenes grausame Morden nach der Weihe des Damasus stattfand, also auch nach dem 1. Oktober, soviel steht von hier aus auf alle Fälle und mit aller Gewißheit fest, daß Ursinus zum mindesten,

ehe er seinen Einfall in die Gegend Sicininum ausführte, bereits irgendwo von irgendwelchen Leuten in einer Wahlaufstellung zum künftigen Bischof von Rom ausersehen war. Somit wird auch durchaus offenbar, daß sich die basilica Iulii, in der die betreffende Wahl, wie man allgemein und unangefochten festhält, vollzogen wurde, danach sich befinden kann, wo immer man will, ausgenommen, einzig und allein, aber auch ganz und gar, die Gegend eben des Sicininums. Wohin man also auch die genannte basilica Iulii verlegen mag, eines ist unter allen Umständen und unbedingt ausgeschlossen, und zwar von dieser vertrauenswürdigsten Quelle aus, daß sie nämlich mit der basilica Sicinini verwechselt oder ihr gleichgesetzt werden dürfe. Konnte doch unmöglich Ursinus schon bei der Wahl im Sicininum gewesen sein, wohin er erst danach, und zwar wahrscheinlich post non multum temporis interuallum, eingefallen ist, per la contradizion che nol consente. Wo jene Gegend Sicininum sich befand, wird freilich bei Hieronymus nicht gesagt; sie kann aber, wenn man beim Ursiner richtig gelesen hat, nur dort zu suchen sein, wo die basilica Liberii noch heute steht, wo denn auch beim Zusammenströmen der Anhänger des Damasus jene grausame Schlächterei von Leuten beiderlei Geschlechtes angestellt wurde, die man hier ebenso erwähnt findet wie dort. Wenn also die äußerst knappe Auskunft der Chronik des Hieronymus allzu viele Fragen offenlassen muß, wenigstens diese Reihenfolge: Bestellung von Ursinus zum Bischof — Einfall in das Sicininum — Auflauf der Damasianer und Blutbad daselbst — darf dadurch unbedingt als gesichert gelten. Das ist um so wichtiger, als somit nicht nur eine feste Grundlage gewonnen ist für die zuverlässige Wiederherstellung der Vorgänge, sondern weil dabei weder in dieser Hinsicht noch überhaupt irgendwelche Widersprüche zum Ursiner Bericht aufgefallen sind, trotz der grundsätzlich durchaus widersprechenden Einstellung der beiden Schriftsteller zu den beiden Gegenspielern. Es kann deshalb von hierher nur sehr an Wahrscheinlichkeit gewinnen, was aus jener Schrift bei höchst vorsichtiger Prüfung herauszulesen schien.

Fortsetzung folgt.

Finanzen, Kirchenrecht und Politik unter Urban VIII.

Eine unbekannte Denkschrift aus dem Frühjahr 1632

Von KONRAD REPGEN

Zu den schärfsten Vorwürfen gegen Urban VIII. zählen die schon von seinen Zeitgenossen formulierten Anklagen über die Finanzwirtschaft im Barberini-Pontifikat. Sie konzentrieren sich besonders um zwei Problemkreise: unangemessen hohe Geldzuwendungen an seine Nepoten und mangelnde Unterstützung der Habsburger und der katholischen Reichsfürsten im Dreißigjährigen Krieg.

Was die Zusammenhänge der Finanzpolitik, des Kirchenrechts und der Moral mit dem Nepotismus betrifft, so ist seit nun fast zwei Jahrzehnten ein sicherer Ansatz für alle weitere Forschung geschaffen; wir verdanken ihn den längst noch nicht genügend gewürdigten Studien von Josef Grisar [1]. Daraus ergibt sich, daß manche bisherigen Annahmen weit übertrieben waren: Daß Urbans Nepoten in den 21 Jahren von 1623 bis 1644 einen Betrag von über 100 Millionen Scudi erhalten hätten [2], ist oft genug behauptet worden, aber sicherlich falsch; denn über derart hohe Geldbeträge hat der Papst nie verfügen können [3]. Aber wenn sich auch die Summe der gesamten Zuwendungen an die Familie Barberini noch nicht genau fixieren läßt, so bleibt es doch dabei, daß die Nepoten aus den diversen Einkünften des Heiligen Stuhles Gelder in einer Höhe empfangen haben, die weder der Situation der Papstfinanzen noch der Lage der Kirche

[1] J. Grisar, Päpstliche Finanzen, Nepotismus und Kirchenrecht unter Urban VIII., Rom 1943 (= Misc. hist. pont., Bd. 7 Nr. 14).

[2] So L. Ranke, Die römischen Päpste III, Leipzig 1907, S. 16; L. Pastor, Geschichte der Päpste XIII, 1, Freiburg i. Br. 1928, S. 261; D. Albrecht (vgl. Anm. 5) S. 563.

[3] Vgl. J. Grisar, a. a. O. S. 243 ff.; F. X. Seppelt — G. Schwaiger (vgl. Anm. 6) S. 278 in diesem Punkt merkwürdig zurückhaltend.

in Europa angemessen waren. Grisar formuliert das harte, aber nicht ungerechte Wort von der „Verschleuderung ungeheurer Werte aus dem Staats- und Kircheneigentum an Verwandte“ [4].

Besonders für die deutsche Forschung seit jeher von hohem Interesse ist in diesem Zusammenhang die Frage nach den päpstlichen Subsidien im Dreißigjährigen Kriege. Dieter Albrecht hat neuerlich die wesentlichen Fakten (für die tatsächlich entscheidenden Jahre von 1618 bis 1635) zusammengestellt [5]. Er kommt zu dem eindeutigen Resultat, daß Urban VIII. weniger, nein: viel weniger gezahlt hat als seine beiden Vorgänger Paul V. und Gregor XV.

Erfreulich schnell haben die Erkenntnisse Albrechts und Grisars in die deutsche Historiographie Eingang gefunden [6], doch bleibt der Forschung über die barberinische Finanzpolitik noch sehr viel zu tun. Wir sind auch heute nicht imstande, präzis zu sagen, wie sich ab 1623 von Jahr zu Jahr die Einnahmen und Ausgaben kontinuierlich entwickelt haben. Wir wissen nicht, wie die verschiedenen Ausgabeposten allmählich oder plötzlich gegeneinander verschoben wurden. Und der konkrete jeweilige Stand der Staatsverschuldung — volkswirtschaftlich gesehen die Kernfrage [7] — ist uns unbekannt. Solange diese finanz-, wirtschafts- und behördengeschichtlichen Probleme ungelöst sind, bleibt das historische Urteil also für weite Strecken auf Vermutungen und Kombinationen angewiesen, deren Überzeugungskraft in oeconomicis begrenzt ist.

Ganz besonders gilt das für die alte Frage, ob Urban VIII. nicht im Dreißigjährigen Krieg für Kaiser und Liga mehr Geld hätte aufbringen und ausgeben können, als tatsächlich geschah. Schon die Zeitgenossen haben in diesem Punkt mit Anklagen nicht gespart, während der Papst und seine Diplomaten stets mit der gleichen Entschuldigung operierten: Mehr, als wir tun, ist nicht möglich, weil die Kassen leer und die Anleihemärkte überlastet sind. Sagte man das, weil man es glaubte, oder benutzte

---

[4] J. Grisar, a. a. O. S. 250.

[5] D. Albrecht, Zur Finanzierung des Dreißigjährigen Krieges, in: Zeitschrift für bayerische Landesgeschichte 19 (1956) S. 534/567.

[6] Vgl. F. X. Seppelt — G. Schwaiger, Geschichte der Päpste V, München 1959, S. 291 ff., 300 ff.; vgl. aber Anm. 3.

[7] Vgl. Cl. Bauer, Die Epochen der Papstfinanz, in: Historische Zeitschrift 138 (1929) S. 457/503; hier: S. 492 ff.

man diese stereotype Behauptung nur als bequemen, von den Verhandlungspartnern schwer widerlegbaren Vorwand? Kurz gesagt: w o l l t e — oder k o n n t e man nicht zahlen?

Einen Beitrag zur Klärung dieses Problems von einem ganz anderen Gesichtspunkt aus bietet ein bisher unbeachtetes Aktenstück aus dem Ceva-Nachlaß. Es befindet sich im Vatikanischen Geheimarchiv, Misc. Arm. III vol. 47, und gehört zu einem Dossier von drei Dokumenten, die anscheinend einmal auf Cevas Schreibtisch in einem noch erhaltenen Umschlagblatt mit dem Titel *Le ragioni per le quali il papa non può dar altri soccorsi all'imperatore* vereinigt waren [8]. Das erste dieser Dokumente trägt die Überschrift: *Denaro di Castello.* Es ist anonym und undatiert. Sein Text wird im Anhang abgedruckt.

Der genannte Band 47 enthält vor allem Aktenstücke, die im Jahre 1632 für die Mission Cevas als außerordentlicher Nuntius nach Frankreich entstanden sind [9], daneben aber auch einen größeren Komplex von Dokumenten über Ereignisse aus dem gleichen Jahre, die dieser Sendung zeitlich vorhergingen: über Verhandlungen, die dem berühmten Protest des Kardinals Borja vom 8. März 1632 folgten[10], und über die diplomatischen Bemühungen des Kardinals Peter Pázmány in Rom. Dieser verhandelte im Auftrag des Kaisers vom 28. März 1632 an zwei Monate

---

[8] M i s c. A r m. III vol. 47 f. 154; f. 154' ist unbeschrieben. Das Dossier besteht aus folgenden Dokumenten:

A (f. 163/164'): die hier gedruckte Denkschrift.

B (f. 155/157): eine Denkschrift, die mit historischen, politischen und finanziellen Motiven rechtfertigt, daß der Papst ohne eigene Schuld nicht in der Lage sei, mehr zu geben als die 12000 Scudi monatlich; das sei mehr, als Paul V. getan habe! Lemma: *Sussidii o contributioni di denaro.*

C (f. 158): eine Beilage zu B mit dem Lemma: *Ristretto della spesa fatta nel pontificato della S^tà di N. S. papa Urbano VIII per occasione delli motivi di guerra in Italia per tutto il mese di settembre 1631.* Dieses Aktenstück ist bereits im Herbst 1631 entstanden, denn es wurde damals schon in der diplomatischen Korrespondenz verwendet; vgl. die Zahlen bei A. L e m a n (Anm. 9) S. 74 Anm. 3, die mit den Angaben von C übereinstimmen.

[9] Vgl. A. L e m a n, Urbain VIII et la rivalité de la France et de la maison d'Autriche de 1631 à 1635, Paris-Lille 1920 (= Mémoires et travaux des facultés catholiques de Lille, 16) S. 235 ff. und passim. — In Frage kommen in M i s c. A r m. III vol. 47 außer der Originalinstruktion für Ceva (f. 10/21') u. a. die eigenhändige Minute der Relation Cevas (f. 315/332) sowie diverse Chiffrenschlüssel für Ceva (f. 335/372).

[10] A. a. O. f. 75/135. — Zur Sache vgl. L. P a s t o r, a. a. O. S. 431 ff.

lang wenig erfolgreich über wirklich tatkräftige Hilfe gegen Schweden [11].

Bereits in der ersten offiziellen Audienz vom 6. April hatte der ungarische Kirchenfürst das kaiserliche Verhandlungsprogramm entwickelt und dabei drei Forderungen gestellt [12]: erstens Beitritt des Papstes zu einer katholischen Liga (mit der Spitze gegen Frankreich); zweitens Maßnahmen des Papstes gegen die französische Unterstützung Gustav Adolfs; drittens Erhöhung der päpstlichen Subsidien für den Kaiser.

Unter dem Eindruck der Katastrophe von Breitenfeld hatte der Papst sich im Dezember 1631 entschlossen, wieder Subsidien nach Deutschland zu zahlen: 6000 Scudi monatlich erhielt die Liga, 6000 der Kaiser. Bei Punkt Drei der Forderungen Pázmánys kam es nun nicht nur auf die Höhe eventueller weiterer Hilfsgelder an, sondern auch darauf, wie schnell diese mobilisiert werden könnten. Und in diesem Zusammenhang ist, wie man bisher schon wußte, die Frage ventiliert worden, ob nicht der Engelsburgschatz Sixtus' V. anzugreifen sei. Freilich hat Pázmány schon am 10. April nach Wien berichtet, der Papst sei entschlossen, diese Reserven nicht anzutasten [13]. — Urban VIII. ist bei diesem Entschluß geblieben. Die Frage heißt, warum er ihn faßte.

Wie uns Clemens Bauer gelehrt hat, ist in der nachtridentinischen Periode der Stil der Papstfinanz von der Ausgabenseite bestimmt worden, und das Korrelat dazu bildete das riesenhafte Anwachsen der Staatsschulden [14]. Für diese ständige Kreditpolitik war der von Sixtus V. in der Engelsburg hinterlegte Staatsschatz (über 4 Millionen Scudi, davon allein 3 Millionen in Gold) ein wesentliches Element [15]. Jedes Antasten dieser Bestände konnte

---

[11] Darüber zuletzt (mit der Literatur) L. Pastor, a. a. O. S. 441 ff. und D. Albrecht, a. a. O. S. 557 f. — Dazu in Misc. Arm. III vol. 47 f. 136/153: *scritture pertinenti alla lega proposta dal sig. card. Pazman.*

[12] Vgl. Barberini an Rocci, Rom 1632 IV 10, Entwurf Benessa und Azzolini (Barb. lat. 7064 f. 46/49).

[13] Pázmány an Ferdinand II., Rom 1632 IV 10 (Petri card. Pázmány epistolae collectae ed. Fr. Hunuy, II, Budapest 1911, Nr. 727 S. 265/267): *Certum enim est magnae praestari non posse eo, quod castelli S. Angeli thesaurum (credo ad graviora reservatum) attingere S. Stas nolit nec tam cito tantum colligi possit mediis ordinariis, quantum praesentes necessitates exigunt.* Vgl. auch die Note Pázmánys vom 9. April für Azzolini (ebd. Nr. 726 S. 262/265, hier: 264, Punkt 6), sowie zum ganzen L. Pastor, a. a. O. S. 445 f.

[14] Cl. Bauer, a. a. O. S. 492. [15] Vgl. J. Grisar, a. a. O. S. 208 f.

unabsehbare finanzpolitische Konsequenzen heraufbeschwören; denn die sagenhaften Goldreserven im Castel S. Angelo [16] waren als Sicherung oder Gegenwert für die durch Anleihen stetig wachsende Staatsverschuldung kaum zu entbehren. Man könnte deshalb vermuten, daß volkswirtschaftliche Überlegungen, finanzpolitische Erwägungen und anleihetechnische Gesichtspunkte für die erwähnte Entscheidung des Papstes eine Rolle gespielt hätten. Wie das hier veröffentlichte Dokument beweist, war das nicht der Fall. Nicht finanztechnische Unvermeidbarkeiten, sondern politische Gründe haben den Ausschlag gegeben [17]. Das ist nicht weiter verwunderlich, wenn man bedenkt, daß — o h n e Rücksicht auf die Auswirkungen für das gesamte päpstliche Finanzwesen — zehn Jahre später der Engelsburgschatz im Castro-Krieg, also gewissermaßen für das Privatinteresse der Familie Barberini, um über 700 000 Scudi vermindert worden ist [18]; denn Nepotismus bedeutete in diesem Zusammenhang ebenfalls nichts anderes als politische Entscheidung und Politik. Für Papst und Kurie war deshalb im Frühjahr 1632 die Frage, ob die sixtinischen Reserven für den deutschen Katholizismus angegriffen werden dürften, ein Politikum, wurde aber — und das ist ganz bezeichnend für das Barberini-Pontifikat — in der Form eines R e c h t s p r o b l e m s behandelt. Die dem uns unbekannten Gutachter [19] gestellte Frage dürfte etwa gelautet haben: Ist es bei

[16] F. S. T u c c i m e i, Il tesoro dei Pontefici in Castel S. Angelo, Roma 1937, war mir nicht zugänglich.

[17] Voraussetzung dieses Urteils ist zwar ein Argumentum e silentio; es ist aber wohl vertretbar; denn nur in der hier gedruckten Denkschrift wird die Frage erörtert, ob die Engelsburgbestände anzugreifen seien. In den anderen Dokumenten wird diese Frage überhaupt nicht behandelt.

[18] J. G r i s a r, a. a. O. S. 209: 704 986 Scudi; L. P a s t o r, a. a. O., XIII 2, Freiburg i. Br. 1929, S. 874 f. sprach nur von 500 000.

[19] Nachdem A. K r a u s in den Jahren 1956—58 die Behördengeschichte Urbans VIII. erforscht und seine umfangreiche Photothek identifizierter Hände im Römischen Institut der Görres-Gesellschaft bereits vorläufig benutzbar gemacht hat, ist es methodisch eigentlich nicht zu vertreten, auf die Bestimmung des Schreibers anonymer Denkschriften aus der Zeit Urbans VIII. zu verzichten. Wenn es hier dennoch geschieht, so deshalb, weil der Beitrag in Deutschland geschrieben werden mußte und dem Verfasser nur seine bereits 1955 in Rom angefertigten Abschriften zur Verfügung standen.

Es ist jedoch ziemlich sicher, daß das von Kraus erstellte Arbeitsinstrument eine nähere Identifizierung des Schreibers (und damit des Verfassers) dieser Gutachten ermöglichen würde.

der augenblicklichen militärisch-politischen Lage in Deutschland nach den Bestimmungen in den respektiven Konstitutionen Sixtus' V. erlaubt, den Staatsschatz in der Engelsburg anzugreifen? Er mußte also zwei Fragen behandeln: Erstens, was sagen die Bestimmungen Sixtus' V.? Heranzuziehen waren dafür die drei Konstitutionen vom 21. April 1586 [20], vom 6. November 1587 [21] und vom 27. April 1588 [22], von denen die erste die wichtigste ist, weil die beiden anderen auf sie Bezug nehmen [23]. Zweitens aber war zu erörtern, welche Konsequenzen sich aus diesen Bestimmungen ergäben, wenn man die Lage in Deutschland berücksichtigte. Rein juristisch ließ sich also nicht argumentieren; denn das Urteil über die deutsche Situation setzte Kriterien voraus, die nicht aus den Normen des Kirchenrechts stammten.

Der Papst hatte 1586 festgelegt, daß die Reserven in der Engelsburg nur in sieben bestimmten Fällen angegriffen werden dürften [24]: I. Krieg zur Eroberung des Heiligen Landes; II. effektiver Beginn eines allgemeinen europäischen Feldzuges gegen die Türken; III. unerträgliche Hungersnot und Seuchen [im Kirchenstaat]; IV. unmittelbare Gefahr des Verlustes eines katholischen Landes an Ungläubige oder Feinde der Kirche; V. militärischer Einfall in den Kirchenstaat; VI. Krieg wegen Bedrohung oder Abfall von Teilen des Kirchenstaates; VII. Heimfall und Sicherung eines Teiles des Kirchenstaates. Angesichts der Forderungen Pázmánys schieden selbstverständlich die Fälle I bis III und V bis VII von vornherein aus. Aber lag hier nicht ein klassisches Beispiel für Fall IV vor? *Si manifestum periculum immineat, ne aliqua ex christianis provinciis ab infidelibus et catholicae ecclesiae hostibus occupetur*, dann — hieß es 1586 — kann unter gewissen Kautelen auf den Staatsschatz in der Engelsburg zurückgegriffen werden. Und Pázmány schrieb deshalb in der entscheidenden Note

[20] Text: Bullarium diplomatum et privilegiorum sanctorum Romanorum pontificum, Taurinensis editio, VIII (1572—1588), Turin 1863, Nr. 43, S. 693/700.

[21] Text: A. a. O., Nr. 108, S. 939/943.

[22] Text: A. a. O., IX (1588—1602), Turin 1865, Nr. 125, S. 1/4.

[23] Eine bequeme Übersicht über diese Bestimmungen bei L. Pastor, a. a. O. X, Freiburg i. Br. 1926, S. 93. — Die wichtigsten Stellen werden in den erläuternden Anmerkungen S. 70 ff. abgedruckt.

[24] Vgl. zum folgenden S. 71 Anm. 5.

vom 9. April: *Qui ternas Sixti V bullas legerunt, existimant casum praesentem, defensionis videlicet principum ecclesiasticorum contra infideles, ex iis casibus esse, quibus attingi possint thesauri in castello depositi* [24a].

Im fünften Abschnitt seiner Denkschrift nimmt der Gutachter zu diesem Problem Stellung, und zwar in einer Art, die der heutige Leser kaum ohne Verwunderung zur Kenntnis nehmen kann. Da wird nämlich zunächst mit dürren Worten erklärt, militärisch sei die Situation für die Katholiken eher günstig als ungünstig — man bedenke, daß die schwedischen Truppen damals an der Donau standen! Und im übrigen gelte Fall IV nur, wenn keine anderen Hilfsmittel erschließbar wären. Aber davon könne nicht die Rede sein: Es fehle Deutschland keineswegs an anderer Hilfe von außen. Das Reich solle zunächst die Geldmittel seiner eigenen Vasallen und Lehnsträger mobilisieren — oder einen Teil seines Gebietes abtreten, um den Rest zu retten. Außerdem habe der Papst seit Dezember 1631 bereits 48 000 Taler Subsidien gezahlt — es werde also von anderer Seite den Deutschen geholfen. Deshalb kämen Subsidien aus der Engelsburg nicht in Frage.

Es ist nicht anzunehmen, daß diese Bemerkungen ironisch gemeint waren. Deshalb läßt sich schwerlich die Vermutung unterdrücken, daß die juristische Interpretation auf dem besten Wege sei, Rabulistik zu werden. Dieser Verdacht wird noch bestärkt durch die Wortklauberei, die der Verfasser sich im sechsten Abschnitt leistet. Es entspricht zwar dem Wortlaut der Konstitutionen von 1587 und 1588, wenn er sagt, daß dort die Benutzung des Engelsburgschatzes für Rückeroberung katholischer Königreiche oder Feldzug gegen irgendwelche Feinde der Kirche an die gleichen einschränkenden Bedingungen geknüpft würde, die 1586 für Fall I und II angeordnet seien [25]. Diese Klausel lautete: *Si pro recuperatione Terrae Sanctae et generali contra Turcas expeditione bellum aliquando suscipiendum erit, tuncque etiam postquam christianus exercitus comparatus erit ac mare ad ipsorum Turcarum fines traiecerit*, erst dann dürfen die Gelder angetastet werden [26]. Entsprechen aber die Folgerungen des Gutachtens von 1632 auch dem Geist dieser Bestimmungen des 16. Jahrhunderts? Die von

---

[24a] Pázmány epistolae Nr. 726 S. 264.

[25] Vgl. S. 72 Anm. 8. [26] Vgl. S. 71 Anm. 5.

Sixtus formulierten Vorbedingungen sind, wie der Gutachter ausführt, im Augenblick nicht erfüllt. Denn erstens geht es in Deutschland nicht um eine *speditione generale de prencipi catolici.* Das war der Punkt, den in diesen Tagen Pázmány dem Papst zum Vorwurf machte: Frankreich hilft nicht dem Kaiser, sondern unterstützt Schweden! Zweitens sprächen die Bullen von „Königreichen"; verlorene „Königreiche" aber könne man nicht zurückerobern, weil das von Schweden okkupierte Gebiet aus Ländern und Herrschaften bestehe, die keine „Königreiche" seien. Außerdem heiße es bei Sixtus „Königreiche" im Plural, nicht „ein" Königreich. Derzeit sei jedoch nicht einmal ein einziges Königreich gefährdet; denn Böhmen — das allein in Frage kommende „Königreich" — sei fast ganz in kaiserlicher Hand.

Evidentermaßen sucht hier nicht der Jurist nach einer Interpretation, die dem Politiker erlauben würde, das sixtinische Gold im Krieg gegen Gustav Adolf einzusetzen, sondern umgekehrt: das Recht steht im Dienst einer politischen Konzeption, die diese Konsequenz nicht wünscht. Dazu paßt nicht nur die militärisch-politische Beurteilung der Lage in Deutschland im siebten und achten Abschnitt des Gutachtens [27], sondern vor allem der lange Abschnitt neun. Dort wird nämlich mit seltener Klarheit entwickelt, welche politischen Gründe es gewesen sind, die der juristischen Interpretation vielleicht den Weg, sicher aber das Ergebnis vorgeschrieben haben. Indirekt wird damit also auch die Frage beantwortet, w a r u m man nicht zahlen w o l l t e.

Der Gutachter geht davon aus, daß die Bestände in der Engelsburg vornehmlich den Bedürfnissen des Kirchenstaates zu dienen hätten — nicht aber den Bedürfnissen der Kirche. Mit anderen Worten: Der leitende Gesichtspunkt darf nicht aus den Pflichten des Papstes als Oberhaupt der Kirche deduziert werden, sondern ist aus dem Interesse seines Staates zu entwickeln. Nun sei zwar die Situation im Kirchenstaat so, daß fast alle von Sixtus vorgeschriebenen Bedingungen erfüllt seien. Hungersnot, Seuchen, Krieg gegen den Kirchenstaat sei tatsächlich zu befürchten. Aber noch sei die Lage nicht so bedrohlich, daß man raten könne, den Engelsburgschatz anzugreifen, um dieser augenblicklichen Schwierigkeiten Herr zu werden. Denn Rückgriff auf diese Geldreserven

[27] Sie steht in bemerkenswertem Kontrast zu den damals aus Deutschland in Rom einlaufenden Berichten.

wäre, wie die Bulle von 1586 festgelegt hatte, dasselbe, als ob man Immobilien der Kirche veräußere. Und das wolle doch wohl niemand vorschlagen. Auch dürfe der Kirchenstaat nicht mit Hilfe des Engelsburggeldes jenseits der Alpen verteidigt werden. Zudem sei der Papst bei der miserablen Lage der Finanzen des Heiligen Stuhls nicht imstande, den sixtinischen Konstitutionen entsprechend den Engelsburgschatz sofort wieder zu ergänzen, wenn er einmal benutzt worden sei. Und schließlich sei die Stimmung der Bevölkerung des Kirchenstaates erklärtermaßen gegen Verwendung dieses Geldes für den Krieg in Deutschland.

Das Fazit des Gutachtens heißt deshalb: Wir können nicht nur nicht, nein, wir dürfen den Staatsschatz im Castel S. Angelo nicht für Subsidien in Deutschland verwenden; es würde den Bestimmungen Sixtus' V. und den Interessen des Kirchenstaates widersprechen.

Ob damit im Prinzip die gesamtpolitische Konzeption Sixtus' V. richtig erfaßt worden ist, diese Frage soll hier nicht erörtert werden. In der Institution des Papsttums war die Leitung der Weltkirche mit der Herrschaft über einen italienischen Mittelstaat verknüpft. Das mußte immer Spannungen zwischen Kirchenstaatsräson und gesamtkirchlichem Interesse erzeugen. Die Art, wie das Gutachten von 1632 ohne Vorbehalte eine einseitige Lösung zugunsten des Kirchenstaates findet, gibt also einen Schlüssel zur Erklärung des Verhältnisses von Finanzen, Kirchenrecht und Politik unter Urban VIII.: Man wollte kein finanzielles Engagement übernehmen, das den Interessen des Kirchenstaates nicht entsprach. Weil man diese politische Entscheidung aber in der Form eines Rechtsproblems behandelte, wurde das Kirchenrecht im gleichen Augenblick zur Dienstmagd italienischer Mittelstaatspolitik.

Anhang

1. *Le bolle di Sisto V non possono stendersi a caso alcuno non specificato in esse, ancorché vi sia eguale, o maggior ragione, come si dice nella prima bolla § Si vero alii*[1].

[1] Bullarium... Romanorum pontificum, Taurinensis editio, VIII S. 696 f. (Nr. 43 § 5): *Si vero alii casus inciderint, qui etiam maiorem ex aerario promendae pecuniae rationem haberent, nolumus tamen ... extensionem fieri aut ullo modo de illis interpretari licere. Sed nostram hanc ordinationem constitutionemve ad litteram intellegi debere decernimus.*

2. *La medesima bolla si devono intender ad literam, e non è lecito in verun modo interpretar le dette § Si vero* [2].
3. *Chiunque muove parola di cavar il detto danaro da Castello fuor de casi espressi, e prescritti in dette bolle, incorre la scommunica, il periurio, e l'altre pene di esse § Id quoque statuimus* [3].
4. *L'ultima bolla di Sisto nella narrativa dice, che gli eretici crescevano, e minacciavano maggiori danni in Francia, et in Germania* [4]. *Ma queste parole sono nella pura narrativa, e come per causa remota di accummular il denaro. La dispositiva poi si restringe alli casi precisi ne quali solamente è lecito cavar il detto danaro, et in detta dispositiva non si repete Francia, né Germania.*
5. *Per farsi luogo al caso espresso in dette bolle nel § His itaque, in verso Si manifestum* [5].

[1.] Bisogna che il pericolo di perdersi una provincia catolica sia manifesto, et hoggi per gratia di Dio le armi catoliche sono in tale stato, che vi è più da spettare che da temere.

---

[2] Vgl. Anm. 1.

[3] Bullarium VIII S. 697 f. (Nr. 43 § 9): *Id quoque statuimus et sancimus, ut omnes et singuli . . ., qui de pecuniis ex eodem aerario praeter casus et formam supra praescriptos sumendis amovendisve tractarint, consuluerint, insinuaverint, suaserint aut suadere tentarint, eo ipso sententiam excommunicationis incurrant, a qua nisi ab ipso pontefice, praeterquam in mortis articulo, absolvi nequeant; ac praeterea S. R. E. sedisque apostolicae iidem rebelles laesaeque maiestatis rei esse censeantur omnibusque ecclesiis, monasteriis et aliis per eos quomodolibet obtentis ecclesiasticis beneficiis eo ipso privati, cum ad illa tum ad alia in posterum obtinenda inhabiles existant. Quod si aliquando eos reintegrari contigerit, nihilominus infames etiam remaneant nec vero umquam iis ad honores, gradus dignitatesque in posterum aditus patefiat.* [4] Bullarium IX S. 2 (Nr. 125 § 1).

[5] Bullarium VIII S. 695 f. (Nr. 43 § 2): *. . . supradictam . . . summam . . . Christo . . ., Mariae ac . . . Petro . . . et Paulo ea lege offerimus atque dicamus, ut inde, ne nobis quidem eam neque totam nec vero partem aliquam etiam minimam promi umquam liceat, praeterquam si pro recuperatione Terrae Sanctae et generali contra Turcas expeditione bellum aliquando suscipiendum erit, tuncque etiam postquam christianus exercitus comparatus erit ac mare ad ipsorum Turcarum fines traiecerit; si praeterea tanta annonae et rei frumentariae inopia sit, ut fames populo interitum allatura videatur aut si pestilentiae lues grassetur; si manifestum periculum immineat, ne aliqua ex christianis provinciis ab infidelibus et catholicae ecclesiae hostibus occupetur, tuncque subsidii tantum ferendi causa* [Sperrung vom Verfasser]; *si bellum contra statum S. R. E. in Italia inferretur, tuncque dumtaxat cum iustus atque integer exercitus in ipsos etiam ecclesiasticae ditionis fines pervaserit vel prope iam sit, ut qui loca finitima invaserunt ad occupandam civitates et loca ditionis ecclesiasticae irrumpant; si belli sumptus faciendus erit pro civitatis, quae temporali ditioni sanctae Romanae ecclesiae subiecta ab ipsius oboedientia (quod Deus avertat) defecerit, recuperatione et conservatione aut pro civitate ac ditione, quae ad sedem apostolicam devolveretur, recuperanda et observanda; si quando quis in eam se intraderet seu occuparet aut occupationis et intrusionis periculum instaret atque urgeret.*

2. *Si richiede che la provincia catolica sia invasa ab infidelibus et catholicae ecclesiae hostibus.*

3. *Si dispone che il danaro si dia subsidii tantum ferendi causa. Dunque in difetto d'ogn'altro aiuto. Ma alla Germania non mancano altri aiuti, e prima deve valersi de' suoi tesori di quelli de' vasalli, o feudatarii dell'imperio, che sono in Germania, o fuori. Et anco alienar parte di stati per salvar il tutto. Inoltre la sede apostolica dà 12 000 tallari il mese, e già ne ha pagate 4 mesate, cioè 48 000*[6]*; dunque non si può metter mano al danaro di Castello quale ha da esser solo in sussidio, o mancamento d'altro danaro.*

Finalmente S. Stà ha concesse in Spagna le decime di 660 000 scudi, tutte in un anno affine di spenderle in soccorso dell'imperadore[7]*. Onde tanto meno può parlarsi del detto danaro subsidiario.*

6. *Per giustificare il secondo caso di dette bolle § Declarantes nostrae voluntatis etc.*[8]*, cioè che possa cavarsi il detto danaro per la ricuperatione delli regni occupati da qualunque nemici della chiesa catolica Romana, e per l'espeditione che contra esse si decretasse, e facesse nella maniera che nella presente bolla si dispone per la ricuperatione di Terra Santa, e per la generale speditione contro Turchi.*

Primieramente si ricerca che si decreti, e si faccia speditione generale de prencipi catolici.

Secondo, che si faccia per ricuperare regni occupati, dunque non per altri stati, o giurisdittioni inferiori a regni, e forse non per un regno solo, parlando la bolla in plurale.

Terzo, hora non siamo nel caso d'alcun regno occupato, poiché quasi tutta Behemia, e massime le piazze forti sono in potere dell'imperadore.

7. *Se si riguarda alli essempi: né Clemente VIII, né Paulo V in maggiori pericoli, anzi occupationi seguite di Ungheria, e di Germania posero mano nel detto danaro.*

8. *L'imperio stette in maggior angustia in tempo di Paulo V: perduta Bohemia, ribellata Slesia, Moravia, Austria Superiore, et Inferiore, assediato cesare in Vienna, occupata l'Ungheria da Gabor, il Palatinato non acquistato come hoggi, le fortezze della Sassonia Inferiore in mano de' nemici, et non in mano delle forze imperiali come hoggi. All'hora nimici potenti in campo: il Palatino, Hassia, Brunsvic, Virtembergh, Durlac, arcivescovo [!] d'Alberst[adt, e] Magdeburgh, il*

---

[6] Zur Sache vgl. D. Albrecht, a. a. O. S. 555.

[7] Zur Sache vgl. L. Pastor, a. a. O. XIII, 1 S. 434.

[8] Bullarium IX S. 2 f. (Nr. 125 § 2): ... *decies centena millia aureorum in ... arce ... S. Angeli ... recondimus, reponimus et collocamus ... iisdem omnino legibus et conditionibus, quae in prioribus nostris ... constitutionibus praescriptae et praefinitae sunt. Declarantes nostrae voluntatis mentisque esse ut quod in ipsis prioribus constitutionibus de recuperatione Terrae Sanctae et generali expeditione contra Turcas dictum fuit, idem etiam bonum obtineat quoad omnes has Deo dicatas pecuniae summas in recuperatione regnorum a quibuscumque catholicae Romanae ecclesiae hostibus occupatorum et in expeditione quam contra eosdem decerni ac fieri contigerit.*

Die gleiche Bestimmung schon in der Bulle von 1587 (Bullarium VIII S. 940 [Nr. 108 § 2]).

Mansfelt, il Transilvano. I quali ben pareggiavano, se non superavano Suetia, e Sassonia, e loro adherenti.

9. *Il detto danaro fu principalmente riposto per i bisogni della sede apostolica, e dello stato ecclesiastico, come apparisce nella prima bolla § Nam cum illius, verso Eorum praecipue commodis* [9], *e nel § Quod igitur ibi, ne aliquando repentina vi etc.* [10].

E però nel § His itaque adducti [11], *si enumerano i casi di carestia di vitto, pestilenza, guerra contro lo stato ecclesiastico, disobedienza d'alcuna parte di esso, e conservatione di città, e luoghi del medesimo. I quali casi, o la maggior parte, cioè fame, pestilenza, e guerra ragionevolmente possono temersi.*

Si va dubitando di contaggio anco adesso in varii luoghi vicini.

Le differenze de Venetiani per li confini non sono ancora sopite, e non può sapersi l'esito del negotio delli commissarii deputati.

Il viceré di Napoli minaccia al nuntio di rotture, e 'l card. Borgia qui protesta. Non si crede né l'uno, né l'altro di mente del re, ma ad ogni modo son cose che obligano a tenere, e non a cavar il danaro.

Tiene su le porte d'Italia occupati li passi Roano, e Feria è armato con 12 000 fanti, e 2 000 cavalli, e Toras vicino a Pinerolo ha gente da calar in Italia, si che per questo ancora si può temer guerra; e di già il duca di Parma vorrebbe 2 000 fanti per sospetti.

Sisto V dichiara, e dispone che i danari di Castello siano come gli altri beni immobili della chiesa Romana; nella prima bolla § Extra hos, verso Statuentes [12], *e nella seconda, e terza § Has autem, verso Tandemque Deo* [13]. *E nessuno si crede che consigliarebbe ad alienare i beni immobili della chiesa Romana per i correnti affari.*

Quando il medesimo pontefice nel detto § His itaque adducti [14] *parla del caso che si mova guerra allo stato ecclesiastico, non vuole che si cavi il detto danaro, se prima l'esercito nemico non è entrato, o non stà vicino, et in procinto d'entrare nel medesimo stato ecclesiastico. Dunque molto meno si può cavare il danaro stesso per far difesa di là da' monti.*

Vuole, e commanda la bolla che cessando l'occasione per la quale il detto danaro può cavarsi da castello, subito, et intieramente ve se ne rimetta altretanto. Dunque per necessario antecedente non si può cavare, quando è certo che non si può rimettere. Ma questa impossibilità della sede apostolica hoggi è notoria, poiché si sà quanto sia impegnata, et indebitata. Talmente che se non ostassero le bolle, et i giuramenti, nessun' altra causa di levar il detto danaro sarebbe più urgente che quella di disdebitare in parte la medesima santa sede. Ordinano le medesime bolle che ne' casi prescritti non possa levarsi già mai più di 500 000 scudi, e questi non in una volta, ma per partes, et paulatim, cosa che S. Stà la fà con altro danaro che per pagamenti menstrui arriva a 144 000 tallari l'anno [15].

---

[9] Bullarium VIII S. 694 (Nr. 43). [10] Ebd. (§ 1). [11] Vgl. Anm. 5.
[12] Bullarium VIII S. 696 (Nr. 43 § 3).
[13] Bullarium VIII S. 941 (Nr. 108 § 5), IX S. 3 (Nr. 125 § 4).
[14] Vgl. Anm. 5.
[15] Die am 20. Dezember 1631 zugestandene Summe von 12 000 Scudi monatlich.

Il popolo Romano, e le communità dello stato ecclesiastico reclamano appresso S. Stà per decreti publici de loro consigli al cavar di detti danari, allegando esser state accumulate del loro sangue, et havere, e per i loro publici bisogni. E vedendosene spogliare si disgustarebbono, e disanimarebbono sommamente [16].

Veramente le bolle di Sisto sono tanto strette, e per la loro estrema puntualità è così pericoloso il fare alcun motivo, o istanza di cavar il detto danaro da castello, che ciascheduno mentre vi sia qualche dubbio, o non vi sia somma, et irrefragabile chiarezza, deve astenersi dal contravenire alla loro materia prohibitoria. E massime gli ecclesiastici, i quali per tale azione almeno appresso il mondo, et appresso huomini anco periti possono entrar in opinione d'incorso in scommuniche, e periurii, e d'allacciamenti in irregolarità, celebrando poi, e mescolandosi in ministratione di sacramenti, o azioni pontificiali, in questo caso il dubbio astringe a elegger la parte più sicura, quando anche vi fusse dubbio [17]. *Ma la cosa è chiara per la negativa, et è impossibile però che vi concorrano le quattro parti del sacro collegio, quali anche ne' casi chiari vi si ricercano.*

[16] Vgl. L. Pastor, a. a. O. XIII, 1 S. 446.

[17] Vgl. die Strafbestimmungen, oben Anm. 3.

Kleinere Mitteilungen

Zu Erich Meuthen, Bemerkungen zu R. Haubst: „Nikolaus von Kues und Johannes Wenck. Neue Erörterungen und Nachträge"

(RQ 1959, 114—116)

Um dem Leser dieser Zeitschrift die Methode der neuerlichen Kritik Meuthens, die sich von der früheren an meinen „Studien zu Nikolaus von Kues und Johannes Wenck aus Handschriften der Vatikanischen Bibliothek" nicht unterscheidet, vor Augen zu führen, seien die folgenden Texte zum Vergleich nebeneinandergestellt:

1. RQ 1958, 81 f. erwiderte ich:

„Was aber will Meuthen z. B. mit der Vorhaltung: ‚Von einer begrenzten und zufällig in die Vaticana gelangten Handschriftenzahl aus ... Schlüsse auf das Fortwirken des Cusanus in ganz Italien zu ziehen (S. 32) ist doch wohl schlecht möglich und führt zu einem schiefen Bild'? Ich zitiere das Sätzchen, an dem Meuthen Anstoß nimmt: ‚Die Nachwirkungen des cusanischen Denkens sind, danach zu schließen, in Italien gering gewesen.' Hier wird also offensichtlich gar kein abschließendes Urteil gefällt. Im übrigen ist auch aus den ‚Studien' zu entnehmen, daß sich der Verfasser auch in anderen italienischen Bibliotheken umgesehen hat."

Dagegen schreibt nun Meuthen (S. 114):

„Ich halte es weiterhin gegen Haubst für unmöglich, aus dem heutigen vom Zufall geschaffenen Handschriftenbestand der Vaticana aus Schlüsse auf die Nachwirkung cusanischen Denkens in Italien zu ziehen, oder man hielte denn einen in Deutschland geschriebenen und erst durch die Wechselfälle des Dreißigjährigen Krieges in die Vaticana gelangten Palatinus dazu für beweiskräftiger als etwa einen an Ort und Stelle niedergeschriebenen Sublacensis, von dem uns H. wie von so vielen — selbst durch die Literatur schon erschließbaren — italienischen Cusanus-Handschriften nichts mitteilt."

Frage: Ist diese Polemik nicht längst gegenstandslos, um so mehr, als sich meine „Studien" schon dem Titel nach auf „Handschriften aus der Vatikanischen Bibliothek" beschränken?

2. RQ 1958, 88 erwiderte ich:

„Meuthen möchte nun aber seinerseits die falsche Überschrift Herres auch noch mit eigenen Argumenten verteidigen: Er weist auf G. Ritter, Die Heidelberger Universität 312, hin; und daß die Propositiones das Werk eines Heidelberger Professors und Kollegen Wencks sein sollen, findet er ‚sensationell'. Wenn dieses Schlagwort hier einen Sinn hat, dann offenbar den, daß der Heidelberger Lehrkörper selbstverständlich auf seiten Wencks und des Konzils gegen den Papst gestanden habe. Das gerade ist aber weit gefehlt. So sehr, daß es schon rätselhaft ist, wie sich Meuthen dafür überhaupt auf das Buch von Ritter berufen kann. Ausgerechnet auf S. 312 f. steht darin nämlich klipp und klar: ‚Von den Heidelbergern ist keine einzige Kundgebung zugunsten des Konzils bekannt geworden ... Es ist kaum zu bezweifeln, daß man ... nicht, wie die Mehrzahl der Professoren auf den anderen deutschen Universitäten, die Rettung der Kirche vom Konzil erwartete. Aus Gründen gewissensmäßiger Überzeugung, so scheint es, hielt die Heidelberger Universität an dem Standpunkt fest, den sie schon in den Tagen von Pisa eingenommen hatte: dem Radikalismus konziliarer Theorien hartnäckig zu widerstehen.' (Anm. 6 in: Via antiqua und via moderna auf den deutschen Universitäten des XV. Jhdts. [Sitzungsber. d. Heidelb. Akad. d. Wissensch. 1922, 7. Abh.] S. 66 spricht Ritter sogar von einer ‚ängstlich papalen Haltung' der Heidelberger Universität.)

Dasselbe hätte Meuthen aber auch in den ‚Studien' deutlich genug belegt finden können, wenn er seine Aufmerksamkeit nicht so exklusiv auf ‚Lesefehler' oder dergleichen konzentriert hätte. Denn S. 95 f. werden die folgenden Cusanusworte zitiert und erläutert: Ille Wenck qui ab universis doctoribus Heidelbergensis studii abierat et partem damnatam Basiliensium sumpsit ... S. 40 ist ein Brief Papst Eugens IV. an seine ‚dilecti filii universitatis Heidelbergensis' aus dieser Zeit registriert."

Dagegen nun Meuthen (S. 116):

„Haubst unterstellt mir, ich hielte den Heidelberger Lehrkörper für konziliaristisch, übersieht aber selbst, was Ritter unter dem Seitentitel ‚Neutrale Haltung der Universität' anführt. (Anm. 5: G. Ritter, Die Heidelberger Universität I [1936] S. 312.) H. flüchtet sich für seine Verteidigung auf eine beiläufige, 14 Jahre ältere und von Ritter selbst in der Universitätsgeschichte überholte Äußerung in: Via antiqua und via moderna auf den deutschen Universitäten des XV. Jhdts. (SB Heidelberg 1922, 7. Abh.) S. 66."

Soll Meuthen tatsächlich den von mir aus Ritters Geschichte der Heidelberger Universität zitierten Text, der durch die Anmerkung ergänzt und bestätigt wird, wiederum übersehen haben?

Gegen meinen Nachweis dafür, daß nach Johannes Wenck sein Heidelberger Kollege Johannes Risen und nicht Nikolaus von Kues die Propositiones „Claves ecclesiae" verfaßt habe — um diesen Nachweis ging es bei meinen „Neuen Erörterungen" vor allem (S. 83—88) —, hat Meuthen keinen Grund, der „zu neuen Überlegungen zwänge", vorge-

bracht. Im vorletzten Satz gibt er das sogar zu, indem er Risen verschleiert, aber ohne Einschränkung „den Verfasser der Propositiones" nennt.

Um einzelne Wortlesungen, Wortstellungen oder Buchstabendifferenzen möchte ich mich nicht weiter streiten. Für zwei Hinweise möchte ich Meuthen jedoch danken, weil sie für die angeschnittene Diskussion von Belang sind. Inwiefern aber? Wenn Cod. Vat. Pal. lat., 600 f. 85^{v}, rechter Rand, statt Denen Degen zu lesen ist und der Heidelberger Professor Degen nachweislich auf seiten des Papstes stand („Papa ab ecclesia non habet claves"), so bildet das doch wohl eher eine Bestätigung als einen Grund gegen meine „sensationelle" These, daß der in größerer Schrift am oberen Rande darüber nachgetragene Vermerk Wencks „Conclusiones doctoris etc. Risen" (auf den sonst kein Text folgt) eine Überschrift zu den „papalistischen" Propositiones „Claves ecclesiae" darstellt.

R. Haubst

CAMES FOTOQUÈS AMIDA ET XACA

Kurze Bemerkung zu einer römischen Barock-Inschrift

Von PASQUALE D'ELIA S. J.

In der Kirche al Gesù in Rom befindet sich am berühmten Ignatius-Altar des Andrea Pozzo auf der rechten und linken Seite je eine Gruppe allegorischer Figuren, in denen die Verdienste der Gesellschaft Jesu um die Kirche in der Zeit von 1540 bis 1700 dargestellt sind. Die rechte Gruppe zeigt die wahre Religion, welche die Irrlehre geißelt. Sie wurde von Pierre Legros dem Jüngeren (1666—1719) geschaffen; die Gruppe zur Linken, auf der Evangelienseite, ist ein Werk von Jean Baptiste Théodon (1646—1713); sie versinnbildlicht den Glauben, der über das Heidentum siegt (Tf. 1a). Er wurde von dem französischen Bildhauer als weibliche Figur dargestellt. Diese trägt in der rechten Hand einen Kelch mit der heiligen Hostie, während ihr linker Fuß auf den Hals eines Drachens tritt, der auf einem alten Kodex der verbreitetsten Irrlehren Asiens am Ende des 16. Jahrhunderts ruht. Diese Bildwerke wurden in der Zeit zwischen November 1695 und November 1702 in Rom geschaffen (vgl. Pio Pecchiai, Il Gesù di Roma, Rom 1952, 185 191 f.).

Auf dem Rücken des alten Kodex lesen wir: CAMES FOTOQUÈS AMIDA ET XACA (Pecchiai, Tafeln XXV, XXVI, 216—217, Taf. 1b). Diese Inschrift mag vielleicht für die Pilger des 17. Jahrhunderts verständlich gewesen sein, da diese die Jahresberichte der Jesuiten aus den Missionsländern Asiens in Händen hielten, die in jener Zeit unter dem Titel „Avvisi", d. h. Nachrichten, veröffentlicht wurden. Den Kunstliebhabern von heute sagen die Worte nichts mehr. Immerhin müssen sie sich doch wohl auf das Heidentum beziehen.

Um sie zu verstehen, müssen wir uns vor Augen halten, daß die Missionen Asiens im 16. Jahrhundert unter dem Padroão, dem Patronat der Portugiesen standen und daß der Einfluß Chinas in den mehr oder weniger angrenzenden Ländern — z. B. in Japan — sehr bedeutend war; dort waren — und sind es noch — die chinesischen Schriftzeichen im Gebrauch. Dabei änderte sich aber die Aussprache. Sie entsprach nicht mehr der ursprünglichen, chinesischen, obwohl der W o r t s i n n beibehalten wurde.

Die vier Worte, die uns hier interessieren, sind alle im ersten Teil der Geschichte der Missionen der Jesuiten in Ost-Indien (1542—1564) zu finden, die am Ende des 16. Jahrhunderts von dem großen Visitator und

Oberen aller asiatischen Missionen, Pater Alessandro Valignano (1539 bis 1606), geschrieben wurde. Der erste Teil des Werkes war Mitte Juni 1583 vollendet (vgl. J. F. Schütte, Valignanos „Grundsätze für Japan", Rom 1951, I, XXXVIII). Wir dürften in der Annahme nicht fehlgehen, wenn wir glauben, daß im Hinblick auf den hervorragenden Autor und die Tatsache, daß es sich hierbei um eines der ersten geschichtlichen Zeugnisse der Mission der Gesellschaft Jesu handelt, dieses Werk bereits im 16. Jahrhundert den Archivaren und Historikern bekannt gewesen sein muß, auch wenn die erste sog. offizielle Ausgabe des Manuskripts erst 1899—1900 in Band 19 der Monumenta Historica S. J. Monumenta Xaveriana, I, 1—199, erfolgte. Die zweite Veröffentlichung 1944 durch Josef Wicki hat denselben Titel, den schon Valignano seinem Werk gegeben hatte: Historia del Principio y progreso de la Compañía de Jesús en las Indias Orientales (Città di Castello). Unser Text mußte jedoch schon vor diesem Datum bekannt gewesen sein und war vielleicht in einer der vielen Ausgaben der „Avvisi" veröffentlicht worden.

Bei der Beschreibung der Religionen und heidnischen Sekten Japans sagt Valignano folgendes: „Primeramente [los Japones] tienen dos maneras de dioses: unos que llaman c a m y s, y otros que llaman f o t o q u è s. Los camis son los dioses antigos de los Japones ... Los otros, que llaman f o t o q u è s, son dioses de la China que también ellos tomaron de Syon [= Siam], entre los quales dos son los principales, llamado el uno A m i d a y el otro X a c a (Wicki, 154—155). Das Archiv der Gesellschaft Jesu befand sich im Jahre 1700 bei der Kirche des Gesù in Rom. Unter Berücksichtigung dieser Tatsachen finden wir die Erklärung für jene Inschrift wie folgt:

CAMES. Das Schriftzeichen der Chinesen, das in der Mandarinsprache, der bekanntesten unter allen chinesischen Sprachen, Geist, Geister bedeutet, wird auf italienisch wie SCEN ausgesprochen, deutsch SCHEN, englisch SHEN. Die Japaner verwenden das Wort zur Bezeichnung der Götter des Shintoismus, ihrer Nationalkirche, sprechen es aber KAMI aus (vgl. Papinot, History and Geography of Japan, 1909, 250). Es kann kein Zweifel bestehen, daß in unserem Falle CAMES die latinisierte und in den Plural gesetzte Form von KAMI ist. Das Wort steht also für die Götter und Göttinnen des Shintoismus, kurz für den Shintoismus selbst.

FOTOQUÈS. Als der Gründer jener Religion, die sich später Buddhismus nennen sollte, der Erleuchtete wurde, nannte man ihn Buddha, was nichts anderes als erleuchtet heißt, so wie etwa in unsern Sprachen von Albertus Magnus oder dem Großen gesprochen wird. Aus einem Eigenschaftswort ist ein Hauptwort entstanden.
Nun schreiben die Chinesen, wenn sie Buddha sagen wollen, ein Zeichen, das in früheren Zeiten BUDT, BUT ausgesprochen wurde. Heute lesen die Chinesen dieses Schriftzeichen FU, die Japaner HOTOKE (vgl. Papinot, a. a. O. 187), das H scharf aspirierend wie beim deutschen „haben". Mit der Zeit wurde das H jedoch mit dem F verwechselt. HOTOKE wurde FOTOQUÈ, wobei in unserem Falle an die Stelle des

KE das korrespondierende portugiesische QUÊ mit dem S des Plural getreten ist. So steht also FOTOQUÊS für die verschiedenen Buddha des Buddhismus.

AMIDA. Ein weitbekannter Name, der sich in der buddhistischen Sekte, dem AMIDISMO, findet, der von ihm ihren Namen erhalten hat (vgl. P. D'Elia, Fonti Ricciane, Rom 1942, I, 121, Nr. 1; L. Wieger, Amidisme chinois et japonais, Sienhsien 1928). Amida, Amyda oder Ameda, diesen Namen begegnet man bereits in den Schriften des hl. Franz Xaver, wenigstens im letzten Jahr seines Lebens, und zwar im Zusammenhang mit der Religion Japans (vgl. Schurhammer-Wicki, Epistolae S. Fr. Xaverii aliaque eius scripta, 1945, II, 255 268—270; in Monumenta Historica S. J. 68).

XACA. Portugiesische Schreibweise für SAKYA; es ist der Name eines Zweigs der Familie Buddhas, der auch SAKYAMUNI, das ist: der Heilige, der Weise, der Asket, der Mönch, der Sakyas genannt wurde (vgl. Hodous, A Dictionary of Chinese Buddhist Terms, London 1937, 482). In der gleichen Schreibweise findet sich auch dieser Ausdruck schon in den Schriften des hl. Franz Xaver, und zwar an denselben Stellen, die anläßlich der Erklärung des Wortes Amida zitiert worden sind.
Für den französischen Bildhauer hat sich das Heidentum gegen das Jahr 1700 demnach im japanischen Shintoismus, im Buddhismus, in seiner wichtigsten Sekte, dem Amidismus, und in Buddha selbst verkörpert. Das also besagt der Titel des alten Kodex, auf den die Figur der Religion mit ihrem Fuße tritt. — Die Vernichtung des Heidentums, am Ende des 17. Jahrhunderts von dem französischen Künstler als bereits vollzogen dargestellt, ist jedoch heute, nach rund 200 Jahren, nichts weiter als ein frommer Wunsch geblieben. Das Heidentum ist nicht nur nicht vernichtet, es besteht vielmehr die Gefahr, daß es neue Macht gewinne.

Archäologische Funde und Forschungen

Aquileia

In den letzten beiden Jahren war es dem bekannten Gelehrten von Aquileia, Giovanni Brusin, gelungen, die Zahl der frühchristlichen Kirchenbauten in Aquileia um weitere zwei Beispiele zu vermehren. Mit Unterstützung der Associazione Nazionale per Aquileia hat nun Brusin die Ergebnisse seiner Grabungen unter dem Titel „Due nuovi sacelli cristiani di Aquileia" (1961) der Öffentlichkeit zur Kenntnis gebracht.

In beiden Fällen handelt es sich um kleinere Privatkapellen aus dem vierten nachchristlichen Jahrhundert. Entsprechend ihrer Funktion waren diese niemals als selbständige Bauten gedacht gewesen, sondern wollen, da sie im engsten Mauerverband mit Wohnhäusern stehen, als deren Annexe gewertet sein. Brusin war das Glück beschieden, bereits bei früheren Grabungen ähnliche Privatkapellen freilegen zu können. Erstaunlich war in allen Fällen ein überraschender Reichtum an Bodenmosaiken, deren figürliche Symbolik und dekorative Elemente in Verbindung mit Darstellungen des „Guten Hirten" die Funde besonders wertvoll und beachtenswert machten.

Der erste Raum, der die bescheidenen Ausmaße von 12 × 7 Metern aufweist, wurde in einiger Entfernung von der Basilika des Theodorus aus dem 4. Jh. freigelegt. Eine besondere Würdigung verdient das auffallend gut erhaltene Bodenmosaik, dessen geometrische Musterung von einem Rand, der aus stilisierten Arkaden besteht, eingefaßt wird. Inmitten dieser teppichartigen Musterung ist eine quadratische Bildfläche vorgesehen, um die ein dreifaches Flechtmuster gezogen ist. Im schönen konstantinischen Stil präsentieren sich in den vier Eckzwickeln der Bildfläche, die durch einen eingeschriebenen Kreis bedingt sind, die nimbierten Köpfe der „vier Jahreszeiten". Dem eingeschriebenen Kreis entsprechend folgt ein breiter, konzentrisch geschlossener Streifen, auf dem sich ein Rankenmotiv entwickelt. Die Spiralen sind mittels Blätter und Trauben als Weinreben charakterisiert und werden von Pfauen, Fasanen und anderen Vögeln belebt. Die Mitte der gesamten Komposition wird von einem Diskus beherrscht, dessen Saum ein gedrehtes Bandmuster bereichert. In der schildartigen Fläche dominiert die schreitende Gestalt eines Hirten. Das etwas gegen die linke Schulter hin geneigte Haupt umstrahlt ein scheibenartiger Nimbus. Die linke Hand trägt einen rankenartig gewundenen Hirtenstab (pedum), während die erhobene Rechte ins Leere zu greifen scheint und ursprünglich

eine Art Hirtenpfeife gehalten haben mochte. Ein roter Schulterkragen über einer kurzen Tunika, eine mit runden Clavi besetzte Hirtentasche, Wickelgamaschen und Sandalen kennzeichnen den Hirten. Eine weidende, gehörnte Ziege zur Linken, ein Milchgefäß mit einem Lamm zur Rechten sowie eine Taube über dem Pedum vollenden das Sujet. Die Technik erweist eine gute Arbeit der konstantinischen Zeit und zeigt manche verwandte Züge mit den Bodenmosaiken in Piazza Armerina. Die Gestalt des Hirten, den Brusin ohne Bedenken als „Guten Hirten" anspricht, vereinigt in der gesamten Haltung, wiederum nach Brusin, „dignitas" und „maiestas" in einer Person (Tf. 2).

Die Freilegung eines weiteren Kultraumes glückte dem Ausgräber in unmittelbarer Nähe der bekannten Gerichtsbasilika. Dieser Kultraum ist in den Ausmaßen etwas kleiner als der erste, ist ohne Apsis und mißt im Lichten 9,20 × 6,75 Meter. Das hier gefundene Bodenmosaik stammt aus dem 4./5. Jh. Es ist farbig, erstreckt sich in seiner Gesamtanlage von Norden nach Süden und zeigt ausschließlich geometrische Musterung. Drei waagrecht geführte Streifen mit einem stilisierten Rankenmotiv ziehen von Westen nach Osten und teilen die Bodenfläche in vier rechteckige Felder. In den beiden nördlichen Feldern fanden sich noch klar erkenntlich die Aufsatzspuren eines Altartisches. Dem Befunde nach zu schließen, sind sowohl der Fuß des Altares wie die Platte selbst im Sinne eines Sigmas bzw. Hufeisens zu ergänzen. Nun fanden sich glücklicherweise in unmittelbarer Nähe der Standstelle eine Unmenge von Marmorteilen einer Tischplatte. Brusin hat nun die verstreuten Teile so weit zusammengefunden, daß es ihm möglich war, die Platte in der vermuteten Form zu rekonstruieren. Unverkennbar sind drei Seiten des Tisches sigmaförmig gerundet, während die vierte Seite geradlinig verläuft. Die Innenfläche des Tisches zeigt einen Kranz von 12 tellerartigen Vertiefungen, die im äußeren Saum der Plattenrundung angesetzt sind, die vierte geradlinig verlaufende Seite hingegen freilassen. Die Form der Teller gleicht jener eines Hufeisens und wird durch mäßig erhabene Wulste betont. Es besteht eine unverkennbare Ähnlichkeit zwischen dieser in Aquileia gefundenen sigmaförmigen Altarplatte und den allgemein bekannten Altarschöpfungen in dem koptischen, ägyptischen und hellenistischen Bereich (Tf. 3).

Italien: Altino

An der Via Annia, die Padua mit Aquileia verbindet, lag Altinum, ein römischer Stützpunkt, das in der Zeit vom 2. Jh. v. Chr. bis zum 5. Jh. n. Chr. eine nicht unbedeutende Rolle gespielt hat und noch im 7. Jh. als Bischofssitz hervortritt. Erdbewegungen auf dem heutigen Kirchenplatz förderten den unteren Teil einer römischen Amphora zutage. Auf dem abgeplatteten Ende des Aufsatzstutzens befindet sich ein Christusmonogramm in der üblichen Schreibweise. Deutlich erkennbar wurde noch vor dem Brand von kundiger Hand und in einer

sicheren Stichelführung erst das X eingeritzt und damit anschließend das „P" verbunden. Die Charakteristik der beiden Buchstaben sowie die Form ihrer Verschlingung haben die Ausgräber veranlaßt, den Fund in das 4./5. Jh. zu datieren.

Rom: Santa Maria in Domnica

Die Grundstruktur der heutigen Kirche Santa Maria in Domnica sowie deren Apsismosaik fallen, von einigen unwichtigen späteren Zutaten abgesehen, unbestritten in die von Papst Paschalis I. (817—824) inaugurierte Bauperiode (Abb. 1—2). Der Liber Pontificalis spricht von einer Marienkirche (ecclesia scae Dei genitricis semperque virginis Mariae dominae nostrae, quae appellatur Dominica), die bereits in früheren Jahren erbaut worden war und dem Ruin nahestand (olim constructam et iam ruine (!) proximam). Diese vom Verfall bedrohte Kirche habe nun Papst Paschalis in einem größeren und moderneren Stil von Grund auf neu errichtet (ampliorem melioremque quam ante fuerat a fundamentis aedificans renovavit) und außerdem die Apsis der Kirche mit einem kostbaren Mosaik bereichert (Absidamque eiusdem ecclesiae musibo [!] mirifice decoravit. L P II, 55; 66 Duchesne) (Tf. 4a). Diesem Text geht im Liber Pontificalis eine andere Stelle voraus, der zufolge Papst Leo III. (796—814) das bereits vor dem Neubau des Papstes Paschalis bestehende Kirchlein durch namhafte Spenden vor dem drohenden Ruin zu retten versucht hatte. In dieser Stelle erscheint das der Jungfrau Maria geweihte Kirchlein als ein Bestandteil der gleichnamigen Diakonie (atque in diaconia ipsius Dei genitricis quae appellatur Dominica. L P II, 9; 14; 16; 19; 30). Da es sich bei der in Frage stehenden Anlage um eine jener kirchlichen Diakonien handelt, die im 7. Jh. die Verproviantierung der Stadt Rom weiterführten und zu diesem Zweck die öffentlichen Einrichtungen an Lagerhäusern und Verwaltungsbauten übernommen hatten, geht man nicht fehl in der Annahme, daß die bereits im 8. Jh. vom Ruin bedrohte Kirche Santa Maria in Domnica mindestens eine Schöpfung des 7. Jh. darstellte.

Verschiedene Grabungsarbeiten, die in den letzten Jahren unter dem Presbyterium der heutigen, d. h. der von Papst Paschalis erbauten Kirche vorgenommen werden mußten, sind auf keinerlei Baureste gestoßen, die man einer früheren Kultanlage zusprechen könnte. Ob sich nun die gesuchte Erstanlage unter dem Hauptschiff der heutigen Kirchenanlage erstreckt hatte, eine Frage, die ausschließlich durch Grabungen an Ort und Stelle beantwortet werden könnte, oder ob diese bei dem Neubau bis auf den Boden abgetragen worden war bzw. sich im ersten Stock befunden hatte, vermochten die Ausgräber nicht aufzuhellen. Was an das Licht des Tages kam, waren zwei rechteckige Kammern in bestem Mauerwerk aus severianischer Zeit, dessen Ziegel eine Stärke von 3,7—4,5 cm aufweisen und in eine Mörtelschicht eingebettet sind, die eine durchschnittliche Trächtigkeit von 0,6—1,5 cm erkennen läßt. Die beiden freigelegten Kammern, mit einem lichten Maß von 6,20 × 3,9 bzw. 3,95 × 3,75 Metern scheinen in ein Mauerwerk aus

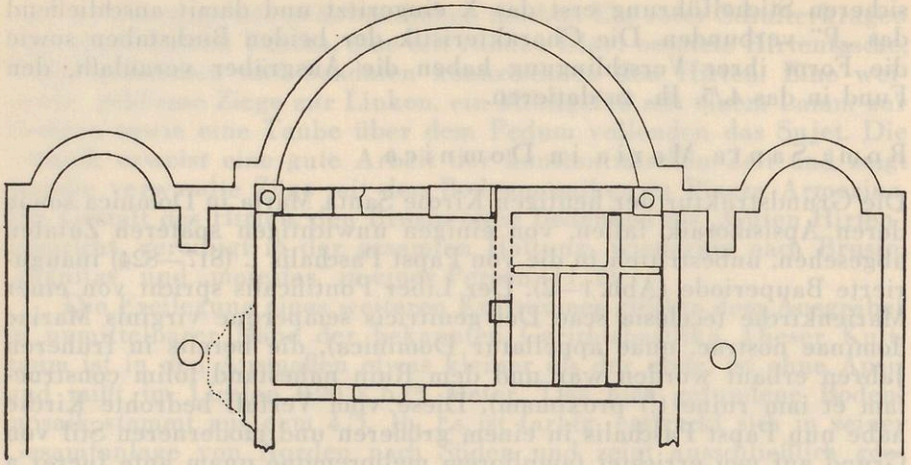


Abb. 1 Rom. Santa Maria in Domnica. Presbyterium. Reste einer römischen Hausanlage.

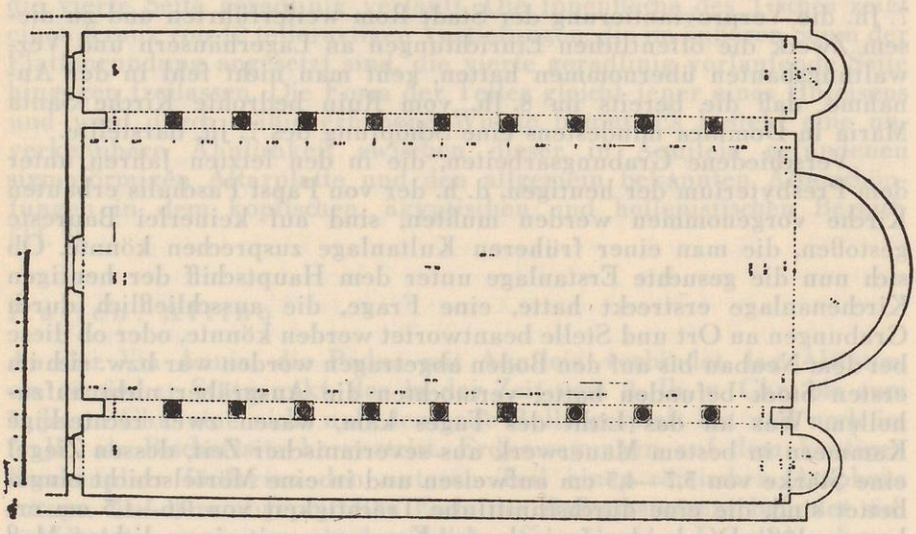


Abb. 2 Rom. Santa Maria in Domnica. Kirche aus dem 9. Jh. (Grundriß).

derselben Zeit einzubinden, deren Überreste bereits in früheren Jahren mit der Kaserne der V. Coh. Vigg. identifiziert werden konnten. Auf der Außenseite jener Mauerzüge, die dem Schiff der Kirche zugekehrt sind, fanden sich im Wandverputz durchlaufende Dekorationsmotive.

Die Kirche trägt den Titel „Santa Maria in Domnica" bzw. „quae appellatur Dominica". Die Dedikation von Kirchen, die mit einer Diakonie verbunden waren, an die Jungfrau Maria bedeutet keineswegs einen Einzelfall. Dagegen legt die nähere Bestimmung der Kirche „in Domnica" verschiedene Lösungsversuche nahe. Ohne Zweifel handelt es sich auch hier um eine topographische Bezeichnung, die uns in ähnlicher Weise bei den Kirchen „Santa Maria in Cosmedin", „Santa Maria in Via Lata", „Santa Maria in Transpontina" entgegentritt.

Das Wort „domnica" ist ein substantiviertes Adjektiv, das die Zugehörigkeit einer Sache oder Person zu einem Rechtsträger zum Ausdruck bringt. Auf derselben Linie liegen die Begriffe „villicus" und „domesticus". Der erstere umfaßt alles, was zu einer „villa" gehört, und der letztere, was mit „domus" im Zusammenhang steht. In derselben Reihe figuriert nun „dominicus" in seiner Bezogenheit auf „dominus".

Der Titel „dominus" war im römischen Bereich den Kaisern zugeeignet worden. „Dominicus" bezeichnet nun alles, was zum „dominicum Caesaris" gehörte und jemals zum Privatvermögen des Kaisers geschlagen worden war. Vom ursprünglichen Rechtstitel „dominicum" zu einer später verflachten topographischen Bezeichnung dürfte kein allzu weiter Weg gewesen sein. Er konnte an allen Liegenschaften, Besitzungen und Einrichtungen haften, die irgendeinmal vom Fiskus vereinnahmt worden waren, unter dem Besitztitel des Herrschers gestanden und öffentlichen Zwecken gedient hatten. In unserem Fall würde dann die Bezeichnung „in domnica" mit der an Ort und Stelle fixierten Kaserne der V. Coh. Vigg. zusammenfallen und nichts anderes besagen wollen, als daß es sich um die der Jungfrau Maria geweihte Kirche jener Diakonie handelt, die im ehemaligen „Dominicum" Caesaris auf dem Monte Celio im Kasernenbereich der V. Coh. Vigg. eingerichtet worden war.

Der Titel „Dominus" wurde von den Christen auch auf Christus übertragen. Folgerichtig konnte für die Christen das Adjektiv „dominicus" auch alles jene bezeichnen, das in irgendeiner Beziehung zu Christus stand oder gestanden hat. Seit dem vierten Jahrhundert ist denn auch das Wort „dominicum" als Bezeichnung für kircheneigenes Besitztum belegbar.

Tastversuche, die am Mauerwerk der Kirche vorgenommen worden sind, haben ergeben, daß die Hochmauern des Mittelschiffes durch die im 15. Jh. erfolgte Bautätigkeit eine Überhöhung erfahren haben, ferner, daß sich über den Bogenarkaden der Säulenstellungen ein Lichtgaden mit je 10 Fensteröffnungen auf jeder Seite erstreckt hatte und schließlich, daß das Presbyterium über den Boden des Mittelschiffes erhöht gewesen sein mußte. Die Frage, die sich hier aufdrängt, ob mit der Erhöhung des Presbyteriums die Anlage einer Ringkrypta

verbunden war, konnte auch von den Ausgräbern nicht beantwortet werden. Wäre dies der Fall, dann hätte Papst Paschalis hier nichts anderes getan, als was von seiner Bautätigkeit in den Basiliken Santa Cecilia in Trastevere und San Marco her bereits bekannt ist.

Eine Art Confessio wird von Mabillon in seinem Kommentar zum Ordo Romanus 2 erwähnt: „confessionem quoque eius (= sacri altaris) cum rugulis intus et foris mirum in modum perficiens ornavit" (Mus. Ital. 133). Als besonders charakteristischer Schmuck werden hier die „rugulae" erwähnt. Zieht man zur Aufklärung dieses Wortes das Glossarium von Du Cange zu Rate (5,1463), dann liest man dort „Rugas seu rugulas nihil aliud esse quam portas, porticellas, fenestellasque, quae tum ad ingressum presbyterii tum in vestibulo altaris, tum intra et extra Confessionem erant". Auch die „rugulae" erlauben hier keinen bündigen Schluß, ob es sich nur um eine Confessio mit den üblichen fenestellae confessionis handelte, oder um eine Confessio, die an der Stirnseite mittels Türen zugängig war, oder um eine Ringkrypta, deren Zugänge durch kunstvoll gearbeitete rugulae verschlossen werden konnten. Lit. G. Matthiae, S. Maria in Domnica = Chiese di Roma illustrate 36 (1960).

Rom: Sant'Omobono

Die dem heiligen Homobonus (= Sant' Omobono) geweihte Kirche erhebt sich im Bereich jenes archäischen Tempelbezirkes, der am Fuß des Kapitols, zwischen Tiber und Forum, dem Vicus Iugarius entlang angelegt worden war. Eine erste Anlage wurde in sechs Meter Tiefe auf dem ursprünglichen Niveau, das dem Wasserspiegel des Tibers entspricht, freigelegt. Dabei handelt es sich um eine rechteckige Vermessung, die etwas oblique zum Plan der heutigen Kirche (Abb. 3) verläuft, einer Orientierung von NO nach SW folgt und in die Zeit des Servius Tullius (6. Jh.) gesetzt werden kann.

Durch die Überschwemmungen des Tibers bedingt, wurde das gesamte Niveau um sechs Meter gehoben und die ursprüngliche Kultanlage im aufgeschütteten Erdreich begraben. Das aufgegebene Heiligtum wurde auf dem neugewonnenen Baugrund durch eine Doppel-Anlage ersetzt. Auf einem gemeinsamen Podium erhob sich rechts und links des Eingangs, der mit dem Vicus Iugarius in Verbindung stand, eine auf drei Seiten geschlossene Tempelcella. Jede der beiden war auf drei Seiten von einem aus 8 Säulen gebildeten Peripteros gesäumt, ausschließlich von Süden her zugänglich und durch einen im Süden vorgelagerten Tetrastilos mit dem eigentlichen Altarbezirk verbunden. Dieser lag etwas tiefer, entsprach breitenmäßig ungefähr einem Drittel der Gesamtanlage und war mittels einer durchlaufenden, abgestuften Rampe mit dem Podium verbunden. Jeder Tempelcella auf dem Podium entsprach auf dem tiefer gelegenen Platz ein im offenen Rechteck erbauter Altar, dessen seitliche Wangen gegen Süden hin vorstießen und den Zugang von Süden her erkennen lassen (Abb. 4 u. 5).

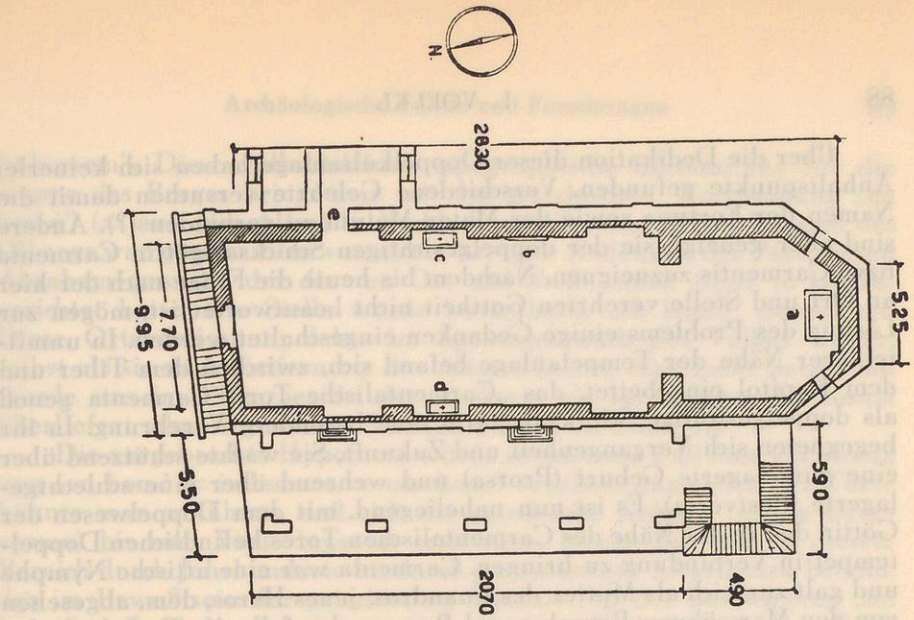


Abb. 3
Rom. Sant' Omobono.
Heutige Kirche
(Grundriß).

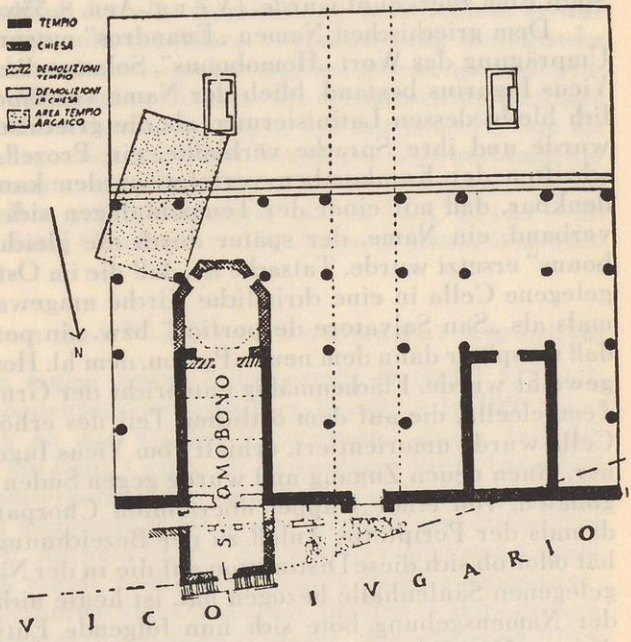


Abb. 4
Rom. Sant' Omobono.
Tempelbezirk der
Carmentis (Grundriß).

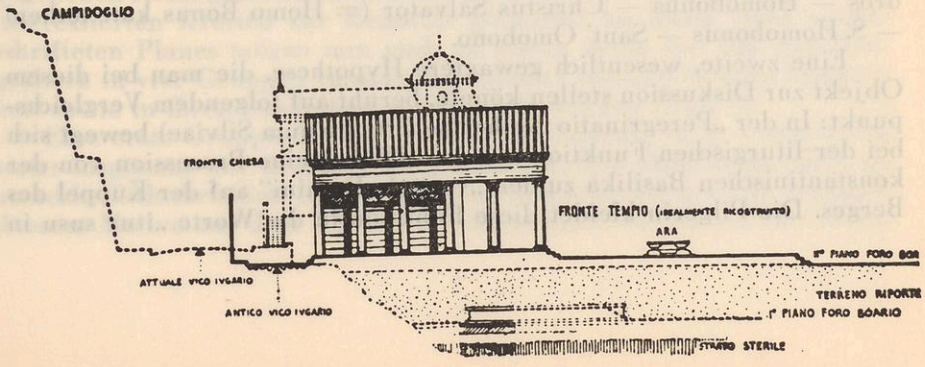


Abb. 5
Rom. Sant' Omobono.
Tempelbezirk
der Carmentis
(Längsschnitt N-S).

Über die Dedikation dieser Doppelkultanlage haben sich keinerlei Anhaltspunkte gefunden. Verschiedene Gelehrte versuchen damit die Namen der Fortuna sowie der Mater Matuta zu verbinden (?). Andere sind eher geneigt, sie der doppelgesichtigen Schicksalsgöttin Carmenta bzw. Carmentis zuzueignen. Nachdem bis heute die Frage nach der hier an Ort und Stelle verehrten Gottheit nicht beantwortet ist, mögen zur Lösung des Problems einige Gedanken eingeschaltet werden. In unmittelbarer Nähe der Tempelanlage befand sich, zwischen dem Tiber und dem Kapitol eingebettet, das „Carmentalische Tor". Carmenta genoß als doppelgesichtige Schicksalsgöttin eine besondere Verehrung. In ihr begegneten sich Vergangenheit und Zukunft. Sie wachte schützend über eine gutgelagerte Geburt (Prorsa) und wehrend über eine schlechtgelagerte (Postverta). Es ist nun naheliegend, mit dem Doppelwesen der Göttin den in der Nähe des Carmentalischen Tores befindlichen Doppeltempel in Verbindung zu bringen. Carmenta war eine attische Nymphe und galt zugleich als Mutter des Euandros, jenes Heros, dem, abgesehen von den Marssöhnen Romulus und Remus, ebenfalls die Gründung der Stadt Rom zuerkannt wurde. (V e r g. Aen. 8, 336. H A W VI, 4 [1960] 136.)

Dem griechischen Namen „Euandros" entspricht in der lateinischen Umprägung das Wort „Homobonus". Solange die griechische Kolonie am Vicus Iugarius bestand, blieb der Name verständlich. Ebenso verständlich bleibt dessen Latinisierung, als die griechische Kolonie aufgesogen wurde und ihre Sprache verblaßte, ein Prozeß, der auch auf den Inschriften der Katakomben verfolgt werden kann. Es wäre nun leicht denkbar, daß mit einer der Tempelanlagen sich der Name „Euandros" verband, ein Name, der später durch die gleichwertige Form „Homobonus" ersetzt wurde. Tatsache ist, daß die im Osten des Tempelpodiums gelegene Cella in eine christliche Kirche umgewandelt wurde und erstmals als „San Salvatore de porticu" bzw. „in portico" belegbar ist und daß sie später dann dem neuen Patron, dem hl. Homobonus aus Cremona, geweiht wurde. Flächenmäßig entspricht der Grundriß der Kirche jener Tempelcella, die auf dem östlichen Teil des erhöhten Podiums lag. Die Cella wurde umorientiert, erhielt vom Vicus Iugarius, also vom Norden her, einen neuen Zugang und wurde gegen Süden hin mittels einer polygonalen, von einer Kuppel überhöhten Chorpartie abgeschlossen. Ob damals der Peripteros Anlaß zu der Bezeichnung „in porticu" gegeben hat oder ob sich diese Distinktion auf die in der Nähe, mehr dem Tiber zu gelegenen Säulenhalle bezogen hat, ist heute nicht mehr feststellbar. In der Namensgebung böte sich nun folgende Entwicklungsreihe: Euandros — Homobonus — Christus Salvator (= Homo Bonus katexochen) — S. Homobonus — Sant' Omobono.

Eine zweite, wesentlich gewagtere Hypothese, die man bei diesem Objekt zur Diskussion stellen könnte, beruht auf folgendem Vergleichspunkt: In der „Peregrinatio Aetheriae (Itinerarium Silviae) bewegt sich bei der liturgischen Funktion auf dem Ölberg eine Prozession von der konstantinischen Basilika zu den „vestigia Domini" auf der Kuppel des Berges. Die Pilgerin kleidet diese Funktion in die Worte „itur susu in

Imbomom". Diese volkstümliche, topographische Bezeichnung für die Kuppe des Berges bringt man mit der griechischen Wortprägung „en bomô" (= auf dem Altar) in Verbindung. Von den sieben Kuppen des Ölbergs war gerade diese von alters her dem Andenken des Patriarchen Abraham geweiht, der dort an Ort und Stelle einen Altar (o bomós) errichtet hatte. Die Stelle wurde kurzerhand „en bomô" bezeichnet. Diese Ortsbezeichnung lebte im Sprachgebrauch des Volkes weiter, selbst als sie nach Entfernung des Altares keinen Sinn mehr hatte, und wurde uns im Pilgerbericht der Aetheria als sprachliches Kuriosum überliefert, ohne irgendeine Sinnausdeutung zu erfahren.

Die vorgebrachte Hypothese würde in unserem Fall eine Gleichung von „en bomô = imbomom = omobono" ergeben. Zugunsten der These könnte man anführen, daß sich die griechische Kolonie (schola Graecorum) bis zum Vicus Iugarius erstreckte; ferner, daß sich in diesem Bereich durch Jahrhunderte hindurch ein mächtiger Altarbezirk befand, der im Bewußtsein der griechischen Kolonie mit der Bezeichnung „en bomô" treffend charakterisiert werden konnte. Nach Aufgabe der Kultstätte wurde im Volksmund die alte Bezeichnung beibehalten, erfuhr eine gewisse im Zuge einer volkstümlichen Verbalhornung dialektische Abschleifung, wurde nicht mehr verstanden und bei gegebener Gelegenheit durch den ähnlich klingenden Namen des Cremonenser Heiligen Sant' Omobono ersetzt. Dazu mochte kommen, daß der neue Heilige als ehemaliger Kaufmann ausgezeichnet in den Bezirk der Gebrauchsmärkte paßte. Es bleibt, wie gesagt, eine Hypothese, die zu beweisen sich bis jetzt keinerlei Belegstellen gefunden haben. Lit. A. M. Colini — M. Bosi — L. Huetter, Sant' Omobono = Le Chiese di Roma illustrate 57 (1960).

Rom: Hypogäum an der Via Gino Compagni (Via Latina)

Die RQS hat bereits in einem ersten Fundbericht, 51 (1956) 127—129, in aller Kürze über das neuentdeckte Hypogäum berichtet, das 1955 unter einem Gebäudekomplex an der Via Dino Compagni, einem Teil der alten Via Latina, durch die Pont. Comm. di Archeologia Sacra freigelegt worden war. Das Gesamtergebnis der Grabungen und eine generelle Wertung der Anlage im allgemeinen sowie der Fresken und Inschriften im besonderen hat nun P. Antonio Ferrua SJ, Sekretär der Pont. Comm. di Archeologia Sacra, in einem reichausgestatteten Band zusammengefaßt und in der vom Päpstlichen Archäologischen Institut in Rom herausgegebenen Reihe „Monumenti di Antichità cristiana" den wissenschaftlich interessierten Kreisen zur Kenntnis gebracht. An Hand eines neubeschrifteten Planes mögen nun auch an dieser Stelle die von den Ausgräbern in vier Gruppen zusammengefaßten Cubicula in ihrer Gesamtheit sowie in ihren Sonderheiten behandelt werden (Abb. 6).

Eine erste Gruppe, bestehend aus den Cubicula A, A 1 und A 2a, weist insgesamt nur drei Arkosolgräber auf. Die Dekoration in A ist ausschließlich christlich. Sie behandelt in siebzehn Bildern die verschiedensten Motive aus dem AT und NT. So gruppieren sich auf der Decke

um einen „Guten Hirten" die Szenen mit der „Anbetung der Magier", mit dem „Dulder Job und seiner Frau" sowie mit „Juda und seiner Schwiegertochter Thamar" (1 Mos 38, 18). Das Cubiculum zeigt ferner auf der Eingangswand den „Sündenfall der Stammeltern" (1 Mos 3, 7), „Daniel in der Löwengrube" (Dan 6, 17 23), „Noe im Zustand der Trunkenheit" (1 Mos 9, 21) und auf der Rückwand „Christus inmitten der zwölf Apostel". Die beiden seitlichen Wände teilen sich in die bekannten vier Episoden aus der Jonasgeschichte. Auf der linken Seite wird „Jonas in das Meer geworfen" (Jon 1, 15) und vom „Seeungeheuer ans Land gespien" (Jon 2, 11). Auf der rechten Seite erlebt „Jonas den Frieden in der Kürbislaube" (Jon 4, 6) und wünscht sich in seiner „Ermattung den Tod" (Jon 4, 8). Von den im Cubiculum vorgesehenen Arkosolien zeigt das rechte eine Motivgruppe, die das „Quellwunder des Moses" (2 Mos 17, 6), die „Bergpredigt des Herrn" sowie die „Drei Jünglinge im Feuerofen" (Dan 3, 21) umfaßt. Jenes auf der linken Seite bringt eine Gruppe mit „Isaak, Esau und Jakob und dem Linsengericht" (1 Mos 25, 34). Das Arkosolium in der Rückwand zeigt als Dekoration „Susanna inmitten der beiden Ankläger" (Dan 28).

Eine zweite, in sich geschlossene Gruppe bilden die miteinander kommunizierenden Cubicula B und C mit insgesamt 5 Grabstellen. Auch diese Gruppe kann als christlich angesprochen werden, bringt sie doch in ihrem ikonographischen Schmuck nicht weniger als dreißig Motive aus den beiden Testamenten zur Darstellung.

In „B" befinden sich auf der Decke eine eigenwillig empfundene Darstellung der „Sintflut", bei der Gott aus dem Himmelsfenster auf Noe, der sich mit seiner Frau in einem Schifflein befindet, regnen läßt (1 Mos 7, 11), das „tragische Ende Absaloms" im Wald von Ephraim (2 Sam 18, 9) sowie „Samsons Kampf mit den Löwen" (Richt 14, 5). Während die Seitenwände des Cubiculums sich auf die Verwendung von Tiermotiven beschränken, entwickelt sich auf der Eingangswand der dramatische Abschluß des durch Pinehas vollzogenen Gottesgerichtes (4 Mos 25, 8), dem die Szene „Tobias mit dem Fisch" beigegeben ist (Tob 6, 5). Der Bildschmuck des rechten Arkosoliums bringt in seinem Repertoire verschiedene Bildmotive, denen man auch im Wandschmuck der frühchristlichen Kirchen wieder begegnet: „Jakob und die Himmelsleiter" (1 Mos 28, 12), „Abraham mit den drei Engeln in Mambre" (1 Mos 18, 2), „Jakob segnet Ephraim und Manasse" (1 Mos 48, 14), „Die Träume des ägyptischen Joseph" (1 Mos 37, 7 9), „Elias auf dem feurigen Wagen" (2 Kön 2, 11), „Isaak, Esau und Jakob" (1 Mos 25, 34), „Balaam mit der Eselin und dem Engel" (4 Mos 22, 23, 31). Das linke Arkosolium vermeidet in seinem Wandschmuck jede Art von Wiederholung und zeichnet in der Lebendigkeit der Farben „Die Vertreibung der Stammeltern aus dem Paradies" (1 Mos 3, 23), ferner „Adam und Eva mit Kain und Abel" (1 Mos 4, 3): Adam und Eva sitzen, mit Tierfellen bekleidet, von Trauer gedrückt, auf Steinblöcken. Von rechts nähern sich Abel und Kain, die ihre Opfergaben auf den Händen tragen. Anschließend folgen die „Auffindung des Moses im Binsenkörbchen" (2 Mos 2, 6) sowie die „Ankunft

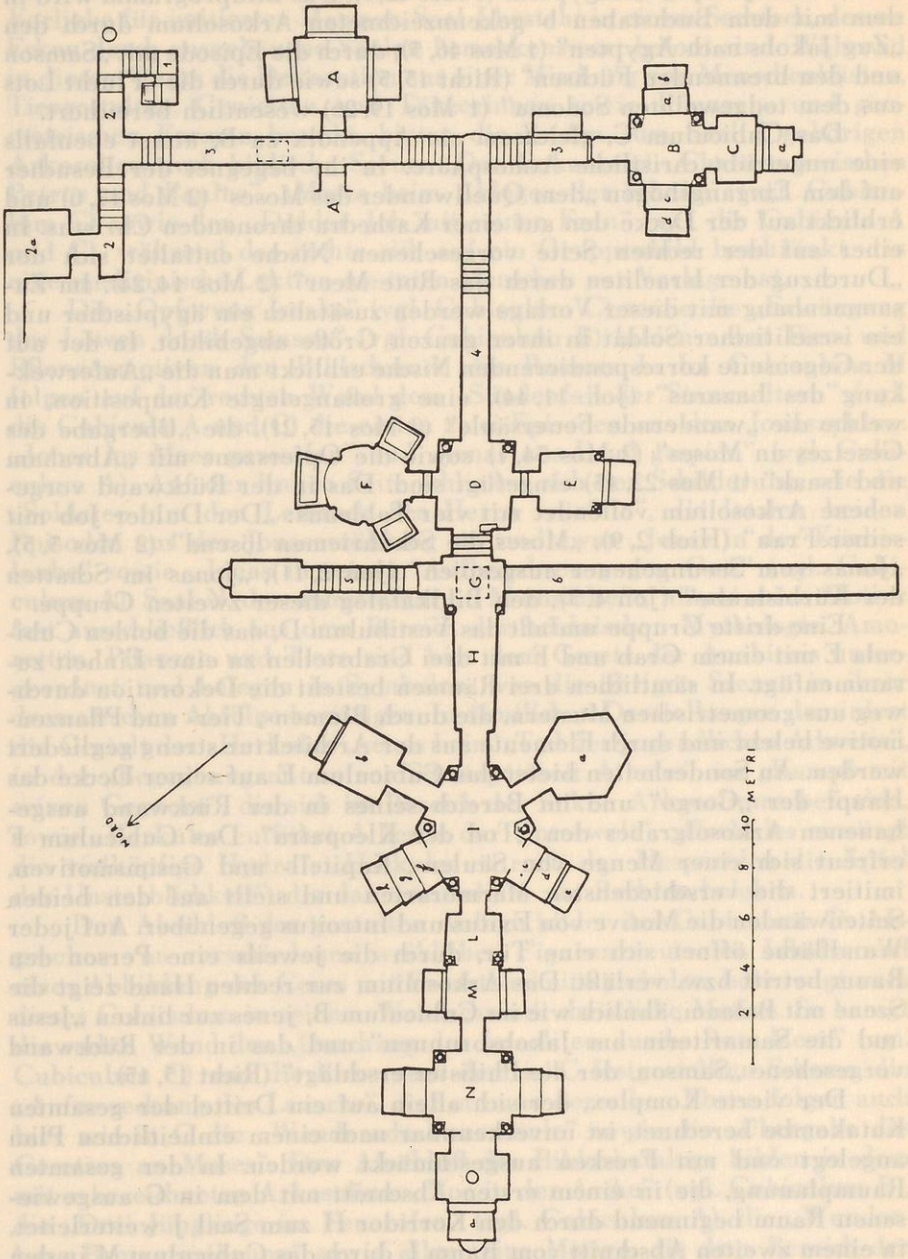


Abb. 6 Rom. Hypogäum der Via G. Compagni. Plan der Anlage.

der Brüder Josephs in Ägypten" (1 Mos 42,5). Das Bildprogramm wird in dem mit dem Buchstaben b gekennzeichneten Arkosolium durch den „Zug Jakobs nach Ägypten" (1 Mos 46, 5), durch die Episode mit „Samson und den brennenden Füchsen" (Richt 15, 5) sowie durch die „Flucht Lots aus dem todgeweihten Sodoma" (1 Mos 19, 26) wesentlich bereichert.

Das Cubiculum C, gleichsam ein Appendix zu B, atmet ebenfalls eine ungetrübt christliche Atmosphäre. In ihr begegnet der Besucher auf dem Eingangsbogen „dem Quellwunder des Moses" (2 Mos 17, 6) und erblickt auf der Decke den auf einer Kathedra thronenden Christus. In einer auf der rechten Seite vorgesehenen Nische entfaltet sich der „Durchzug der Israeliten durch das Rote Meer" (2 Mos 14, 24). Im Zusammenhang mit dieser Vorlage werden zusätzlich ein ägyptischer und ein israelitischer Soldat in ihrer ganzen Größe abgebildet. In der auf der Gegenseite korrespondierenden Nische erblickt man die „Auferwekkung des Lazarus" (Joh 11, 44), eine großangelegte Komposition, in welche die „wandernde Feuersäule" (2 Mos 13, 21), die „Übergabe des Gesetzes an Moses" (2 Mos 34, 1) sowie die Opferszene mit „Abraham und Isaak" (1 Mos 22, 13) eingefügt sind. Das in der Rückwand vorgesehene Arkosolium vollendet mit vier Tableaus: „Der Dulder Job mit seiner Frau" (Hiob 2, 9), „Moses die Schuhriemen lösend" (2 Mos 3, 5), „Jonas vom Seeungeheuer ausgespien" (Jon 2, 11), „Jonas im Schatten der Kürbislaube" (Jon 4, 5), den Bildkatalog dieser zweiten Gruppe.

Eine dritte Gruppe umfaßt das Vestibulum D, das die beiden Cubicula E mit einem Grab und F mit drei Grabstellen zu einer Einheit zusammenfügt. In sämtlichen drei Räumen besteht die Dekoration durchweg aus geometrischen Mustern, die durch Blumen-, Tier- und Pflanzenmotive belebt und durch Elemente aus der Architektur streng gegliedert werden. An Sonderheiten bietet das Cubiculum E auf seiner Decke das Haupt der „Gorgo" und im Bereich seines in der Rückwand ausgehauenen Arkosolgrabes den „Tod der Kleopatra". Das Cubiculum F erfreut sich einer Menge von Säulen-, Kapitell- und Gesimsmotiven, imitiert die verschiedensten Marmorarten und stellt auf den beiden Seitenwänden die Motive von Exitus und Introitus gegenüber. Auf jeder Wandfläche öffnet sich eine Tür, durch die jeweils eine Person den Raum betritt bzw. verläßt. Das Arkosolium zur rechten Hand zeigt die Szene mit Balaam, ähnlich wie im Cubiculum B, jenes zur linken „Jesus und die Samariterin am Jakobsbrunnen" und das in der Rückwand vorgesehene „Samson, der die Philister erschlägt" (Richt 15, 15).

Der vierte Komplex, der sich allein auf ein Drittel der gesamten Katakombe berechnet, ist unverkennbar nach einem einheitlichen Plan angelegt und mit Fresken ausgeschmückt worden. In der gesamten Raumplanung, die in einem ersten Abschnitt mit dem in G ausgewiesenen Raum beginnend durch den Korridor H zum Saal J weiterleitet, in einem zweiten Abschnitt vom Raum L durch das Cubiculum M in den Saal N einmündet und schließlich mit dem Cubiculum O abschließt, finden sich in der Gesamtsumme nicht mehr als zwölf Grabstellen.

Von den ersten drei Räumen zeigt G eine aus den verschiedensten

Motiven zusammengesetzte Dekoration; in H dagegen dominiert eine Vorliebe für imitierten Marmor. Saal J besteht in einem Sechseck, dessen Ecken durch ausgehauene Säulen bemerkenswert betont sind. Während in diesem Raum die Dekoration aus einer Mischung von Menschenbüsten, Tiergestalten, Genietten und Tänzerinnen sowie Pflanzen- und geometrischen Formen besteht, bieten die beiden zum Saal J gehörigen Arkosolien auch biblische Szenen. Das linke zeigt „Christus zwischen Petrus und Paulus", „Moses beim Ablegen der Schuhe" (vgl. Cubiculum C) sowie den „Dulder Job mit seiner Frau" (vgl. die Cubicula A und C), während das rechte sich auf ein Gruppenbild beschränkt, das eine medizinische Lektion am toten Menschen zur Vorlage hat.

Die „Opferung Isaaks" (vgl. Cubiculum C) sowie die „Erwürgung des Löwen durch Samson" (vgl. Cubiculum B) bilden nebst Tier- und Pflanzenmotiven den Bildschmuck des Raumes L. Im Cubiculum M folgen auf der rechten Wand dem „Sündenfall der Stammeltern" (vgl. die Cubicula A und C) die ersten zwei Episoden aus dem Jonaszyklus: „Jonas ins Meer geworfen" und „Jonas ans Land gespien" (vgl. Cubiculum A). Auf der linken Seite schließen sich der Schilderung, wie die „Soldaten um den Leibrock des Herrn würfeln", die letzten beiden Episoden aus der Jonaserzählung an, und zwar „Jonas in der Kürbislaube" sowie „Jonas in seinem Aufbegehren gegen Gott" (vgl. Cubiculum A). Saal N, der unmittelbar an M anschließt, nimmt seine Motive fast ausschließlich aus dem Bereich der heidnischen Mythologie. Amoretten, Pflanzen und Tiere sind hier dem Gesetz der Anabiosis untergeordnet und belegen in Symbolen, was die übrigen Szenen in ihrer dramatischen Abfolge bestätigen. In sämtlichen Darstellungen dominiert die Gestalt des „Herkules", sei es beim „Tod des jugendlichen Admetis", in der „Begegnung mit seiner Schutzgottheit Athene", im „Kampf mit seinen Gegnern", die sich im Bereich des linken Arkosoliums befinden, sowie „Herkules entführt Alkestis der Unterwelt", „Herkules erwürgt die vielköpfige Hydra", „Herkules entreißt den Hesperiden die Äpfel der Unsterblichkeit", die das Arkosolium zur Rechten beleben.

Den Abschluß der gesamten Anlage bildet das Cubiculum O. Abgesehen von verschiedenen weiblichen Figuren neutralen Inhalts und einer Abbildung der Ceres mit Fruchtbarkeitssymbolen, bevorzugt auch dieses Cubiculum in seinem Wandschmuck christliche Motive. So bringt die rechte Wand den „Durchzug der Israeliten durchs Rote Meer" (vgl. Cubiculum C) und die linke nach dem in C festgestellten Schema die „Auferweckung des Lazarus". Auf ein und derselben Ebene folgen auch hier wie in C die „Wandernde Feuersäule" sowie die „Übergabe des Gesetzes an Moses". Den Abschluß des Bilderkatalogs bilden in dem mit a bezeichneten Arkosolium „Noe in der Arche" (vgl. Cubiculum B), die „Drei Jünglinge im Feuerofen" (vgl. Cubiculum A), die „Wunderbare Brotvermehrung" sowie allgemeine Motive, die dem Bereich der Pflanzen, Tiere und Menschen entnommen sind.

In einer genialen Konzeption ergänzen sich in der gesamten Bilderfolge symbolische Akzente mit szenischen Darstellungen, Themen der

Anabiosis mit jenen der Anastasis, Episoden menschlicher Weisheit und Gelehrsamkeit mit dem neuen Gedankengut der christlichen Philosophie, die den Menschen neues Licht, neue Kraft und neues Leben garantiert.

Eine Ergänzung des durch die eben beschriebenen Räume geprägten Bildes bilden in demselben Hypogäum die mit den Nummern 2, 3, 4 und 6 ausgezeichneten Korridore, die wie Arterien den gesamten Komplex durchziehen und verbinden. Sie sind wie die Gänge der Katakomben einfach und schlicht in ihrer Anlage, von oben bis unten durch die Anlage von „Loculi" für Beerdigungszwecke in größerem Stil nutzbar gemacht und, im krassen Gegensatz zu den Cubicula, ohne jeglichen Schmuck. Ohne Zweifel stehen sie zu den Herrschaftsgräbern in irgendeiner Beziehung und dienten vielleicht den entfernteren Familienmitgliedern als letzte Ruhestätte. Durch den Rest der noch vorhandenen Inschriften lassen sich Verbindungen zu den Familien der Herier, Aurelier, Tulier, Valerier und Vibier herstellen.

Das Hypogäum bildet eine jener in sich geschlossenen Kernanlagen, die bei vielen Katakomben nachweisbar sind, nur mit dem Unterschied, daß es niemals in einen größeren Katakombenverband miteinbezogen wurde noch sich selbst zu einer Katakombe erweitert hat. Es handelt sich hier um eine private, unterirdische Beerdigungsstätte aus dem Anfang des 4. Jh. mit einem dekorativen Schmuck aus den Jahren 320—340 und einer knappen Lebensdauer von kaum drei Generationen.

*

In Ergänzung des Berichtes sei darauf hingewiesen, daß die RQS in ihrem Fundbericht 51 (1956) 127 bereits folgende Abbildungen im Tafelteil veröffentlichen konnte: „Christus und die Samariterin am Jakobsbrunnen" (Cub. F). „Der Prophet Balaam mit der Eselin und dem Engel" (Cub. F). „Durchzug der Israeliten durch das Rote Meer" (Cub. O). „Samson erwürgt den Löwen" (Raum L). „Die Vorführung einer medizinischen Lektion" (Saal J). „Herkules begegnet der Göttin Athene" (Saal N). „Herkules erwürgt die Hydra" (Saal N).

Durch das besondere Entgegenkommen des leitenden Segretario della Pont. Commissione di Archeologia Sacra, P. Antonio Ferrua SJ, wofür ihm an dieser Stelle in besonderer Weise gedankt sei, kann der Tafelbericht um folgende Bilder bereichert werden:

Tafel 5: Cub. E: Rückwand mit dem „Tod der Kleopatra" (PCAS 26587).
Tafel 6: Cub. C: Auferweckung des Lazarus (PCAS 26571).
Tafel 7: Cub. B: Adam und Eva zusammen mit Kain und Abel (PCAS 26541).
Tafel 8: Saal N: Herkules mit Alcestis und Admetis (PCAS 26638).
Tafel 9: Cub. B: Ankunft der Söhne Jakobs in Ägypten (PCAS 26533).
Tafel 10: Cub. B: Jakob segnet Ephraim und Manasse (PCAS 26535).
Tafel 11: Cub. B: Elias auf dem von Pferden gezogenen Wagen (PCAS 26532).
Tafel 12: Cub. O: Das durch Marmorschranken abgeschlossene Cubiculum (PCAS 26634).

Plan des gesamten Hypogäums mit der heute geltenden Numerierung (Abb. 6).

Die Diskussion über das neuentdeckte Hypogäum hat an drei Punkten eingesetzt: in der Namensgebung schlechthin, ferner im Cubiculum E, das den „Tod der Kleopatra" verherrlicht, und schließlich im Saal J, das eine „medizinische Lektion" vor Augen führt. Bei der Namensgebung wird man sich dahingehend entscheiden müssen, ob man den vom Ausgräber vorgeschlagenen Titel „Katakombe des privaten Rechtes" akzeptiert oder doch lieber die prägnantere Bezeichnung „Hypogäum" bevorzugt.

Die Einzigartigkeit des Bildes mit der „medizinischen Lektion" im Saal J interessierte nicht nur die Bibelwissenschaft, die in dem Vorgang die „Vision des Ezechiel" verbunden mit einer Krankenheilung sehen will (W. Artelt in: Rhein. Merkur vom 7. Juni 1957, S. 8) bzw. die „Erschaffung des ersten Menschen" durch Gott im Beisein der Söhne Gottes vor sich zu haben glaubt (Heinz Ludwig Hempel in: ZAW 69 [1957] 108), sondern rief auch Vertreter der medizinischen Wissenschaften auf den Plan. Aus der Reihe der letzteren sind die einen für eine Interpretierung im Sinne einer „anatomischen Studie am toten Körper" (Curt Proskauer in: Bull. of the New York Acad. of Medic. [1958] 672—686), während andere von einem „chirurgischen Eingriff am lebenden Objekt" sprechen (G. W. Corner in: Proceedings of the Amer. Phil. Soc. 101 [1957] 245 bis 248). P. Ferrua sieht die Lösung darin, daß die Berufstätigkeit eines hier beigesetzten Arztes durch die Vorführung eines praktischen Falles illustriert werden soll, eine Meinung, der sich auch Gelehrte wie Ch. Picard (Comptes rendus [1956] 278) angeschlossen haben und die wir als „medizinische Lektion" umschreiben möchten.

Wesentlich schwieriger gestaltet sich die Interpretierung des im Cubiculum E gegebenen Bildes, das vom Ausgräber als „Tod der Kleopatra" bezeichnet worden ist. Carcopino (Comptes rendus [1956] 276) interpretiert das Bild im Sinne des „Hierogamos", der zwischen Persephone und Zeus (in Gestalt einer Schlange) vollzogen worden war. Die Frucht dieser Verbindung war Dionysos Sabazios. Einem Nacherleben dieser Liebesvereinigung, bei welcher der menschliche Partner immer als weiblich empfunden wird, mußten sich auch die Mysten des Sabazios-Kultes unterziehen, bei der eine goldene Schlange als Symbol der Gottheit mitverwendet wurde. Auf derselben Linie liegt die These Sterns, der, angeregt durch die Schlangendarstellungen auf den verschiedensten Kontorniaten, an die Stelle der Persephone Olympia, die Mutter Alexanders des Großen, setzt, die ihren Sohn ebenfalls aus einer Liebesvereinigung mit der „göttlichen Schlange" empfangen haben will. Im Gegensatz zu diesen Vorschlägen stützt sich Ch. Picard auf die wissenschaftlichen Erkenntnisse Cumonts (Recherches sur le symbolisme funéraire 392), nimmt das Bild ausschließlich im symbolischen Sinn und sieht in der Schlange den Genius, die Seele, die vom Körper scheidet (Bull. des antiquaires de France [1956] 80).

Palästina: Abûd

Über die Spuren der frühchristlichen Kirchenanlagen in Abûd, einer Dorfsiedlung ungefähr 30 km nordwestlich von Jerusalem, hatte seinerzeit bereits A. M. Schneider berichtet (O C [1933] 155—159). Inzwischen wurden die noch an Ort und Stelle befindlichen Überreste von den beiden Gelehrten Bagatti und Milik einer eingehenden Nachkontrolle unterzogen. Das Ergebnis waren doch einige nennenswerte Ergänzungen zum bisherigen Tatbestand (Studii Biblici Franciscani Annuus 10 [1959/60] 185—204).

Den vorliegenden Mitteilungen zufolge befindet sich von den insgesamt zwölf Kirchenanlagen kaum noch die Hälfte in einem kontrollierbaren Zustand. Ein besonderes Augenmerk verdient unter den letzteren die nach dem hl. Theodorus benannte Kirche: Mar Todros im NO des beigegebenen Planes (Abb. 7). Von dem gesamten Mauerbestand der Kirchenanlage war ein kläglicher Rest von 6 Metern in der Länge übriggeblieben. Das Mauerwerk ist aus guterhaltenen Steinwürfeln zusammengefügt. An Ort und Stelle kamen nun mehrere Säulen mit einem Durchmesser von 56 cm zutage sowie verschiedene dazugehörige Säulenbasen, beachtenswert durch ihre klassische Profilierung, einer Breite von 56 und einer Höhe von 39 cm. Im Mauerverband eines Hauses fand sich überdies ein Türsturz, der, auf den Kopf gestellt, als Baumaterial verwendet worden war und auf dem, aus einer Linie bestehend und noch deutlich lesbar, eine griechische Inschrift eingemeißelt steht. Die Inschrift lautet: „MAPTYPION TOY Θ ...", und läßt sich ohne Bedenken im Sinne des an Ort und Stelle verehrten „Theodorus" ergänzen (Milik), in dessen Kirche sie einstmals geprangt hatte. Unter der von links nach rechts zu lesenden Inschrift dominiert ein Kreuz mit ausgeschweiften Enden, das auf der Höhe der beiden Querbalken beiderseits von einer stehenden Taube flankiert wird (Tf. 4b). Ein zweiter Türsturz aus demselben Material, der ebenfalls zu einem Hausbau verwendet worden war, dürfte einem Seitenportal der Theodorus-Kirche zugeschrieben werden. Er zeigt in derselben Technik und Qualität wie sein Vorgänger ein Kreuz innerhalb eines Kreises, von rechts her kommend eine Taube und weiterhin nach rechts abgesetzt die obere Hälfte eines Kreuzes. Einen dritten Stein, auf dem ein Kreuz über einem Dreifuß aufragt und im oberen Teil in einen Kreis endet, rechnen die Ausgräber ebenfalls zum ursprünglichen Bestand der Kirche. Den Bau rekonstruiert man als dreischiffig. Die im Schutt vorgefundenen Mosaiksteinchen dürften auf ein früheres Bodenmosaik und Reste von Ziegeln auf die Art der Dachbedeckung hinweisen (Abb. 8, 7).

Auf derselben Höhe wie Mar Todros findet sich im NW des Ortsplanes die Kirche S. Barbara. Kontrollierbar liegen die Fundamente eines geosteten Viereckbaues im Flächenmaß von 14 × 7 Metern zutage. Das Mauerwerk besteht aus rohzubereiteten Steinquadern. Die Mauerstärke selbst beträgt 90 cm. Die Länge der Steinquadern ermißt sich auf 41—67 cm und deren Höhe auf 33—45 cm. In der Gesamtplanung

ist eine Unterteilung in 3 Räume, mit einem Zugang zum mittleren, noch deutlich erkennbar. Anlage und Bauart verweisen die Anlage in das 6. Jh. Auch hier deuten die in beträchtlicher Menge gefundenen Mosaiksteinchen auf ein zum Kirchenbau gehöriges Bodenmosaik (Abb. 8, 1).

Zwischen den beiden Kirchen, S. Barbara und Mar Todros, liegt auf derselben Linie, im Nordteil der Plankarte, die Kirche Mar Abadiah. Dabei handelt es sich um einen Rechteckbau, der in einem Wechsel von größeren und kleineren Steinquadern aufgeführt ist. Die Außenmaße der Anlage belaufen sich auf 16,30 × 8,70 Meter. Die Mauerdicke beträgt im Durchschnitt 90 cm, die Trächtigkeit des verwendeten Steinmaterials 50—60 cm. Die an der einen Schmalseite vorspringende Apsis ist rechteckig ummantelt und gegenüber den Enden der Längsmauern nach innen abgetreppt. Fundstücke gröberer Art lassen auch hier auf einen mosaikartigen Bodenbelag schließen. Die Anlage wird in das 7./8. Jh. datiert (Abb. 8, 3).

Am südlichen Rand der Plankarte wird als weitere christliche Kirche Deir Nastasieh vermerkt. Diese Anlage erweist sich als die kleinere Zwillingsschwester von Mar Abadiah und besteht in einem Rechteckbau mit den kontrollierbaren Außenmaßen von 14,10 × 7,30 Metern. Die durchschnittliche Mauerstärke beträgt 70 cm. Der Ostteil zeigt eine vorspringende Apsis, deren rechteckige Ummantelung von den Längsmauern des Baues betont abgesetzt erscheint. Mosaiksteinchen in Weiß, Schwarz und Rot, die sich im Bauschutt feststellen lassen, deuten auch hier auf einen ehemals mosaizierten Bodenbelag. Die Mitte der im Westen disponierten Schmalseite weist eine Türöffnung und die südliche Längswand unmittelbar vor dem zur Apsis abbiegenden Knie eine auffallend gut erhaltene Fensteröffnung auf. Die Ausgräber verweisen auch diesen Bau in das 7./8. Jh. (Abb. 8, 2).

Die einzige christliche Kirche, die heute noch in Funktion ist, liegt im östlichen Drittel des Orientierungsplanes und ist der Jungfrau Maria (= Sitti Miriam) geweiht. Sie präsentiert sich mit einer quadratischen Grundanlage, der im Westen ein Narthex vorgesetzt und im Süden ein kleinerer Raum beigefügt erscheint. Der Hauptraum ist von vier mächtigen Pfeilern, mit einem Seitenmaß von 116 cm, abgestützt, denen, im Längsschnitt gesehen, drei durchlaufende Spitzgewölbe entsprechen. Auf der Ostseite bemerkt man eine vorspringende Apsis, deren Mauerwerk an den Ansatzpunkten mittels beigefügter Mauerstreben verstärkt erscheint. Der Narthex, der ebenfalls durch Pfeiler gegliedert wird, liegt auf einem höheren Niveau als die Kirche. Man steigt vom Vorplatz der Kirche in den Narthex und von dort in den eigentlichen Kirchenraum hinab. Die Außenmaße der Anlage, Narthex miteinbezogen, belaufen sich auf 22,80 × 14,50 Meter bei einer Mauerstärke von 120 cm. Das Mauerwerk besteht aus roh behauenen Natursteinen, die in regelmäßigen Lagen grob verlegt sind (Abb. 9).

Der Innenraum wird auf der rechten Seite, auf jener Linie, die durch die Pfeilerstellung gegeben ist, mittels fünf antiker Säulen untergegliedert. Die sechs Bögen der darüber schwingenden Archivolten

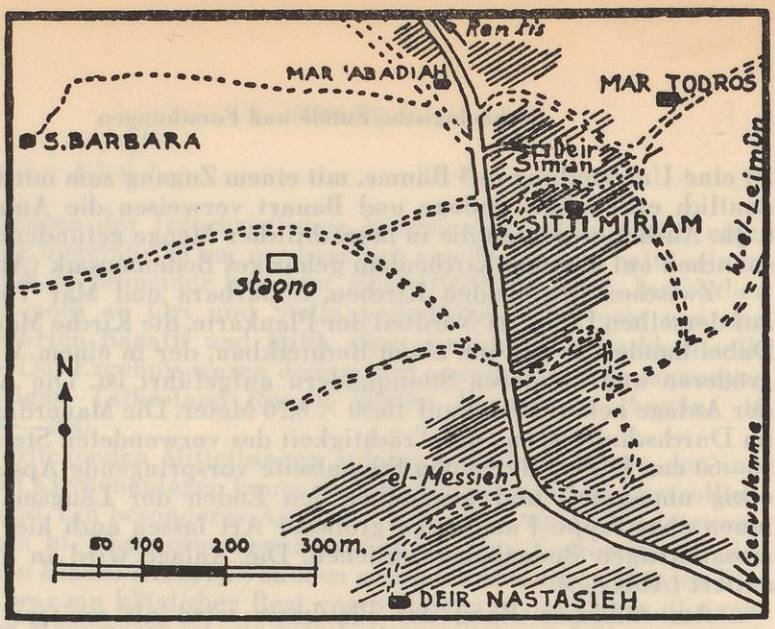


Abb. 7
Abûd. Lageplan der Kirchenbauten.

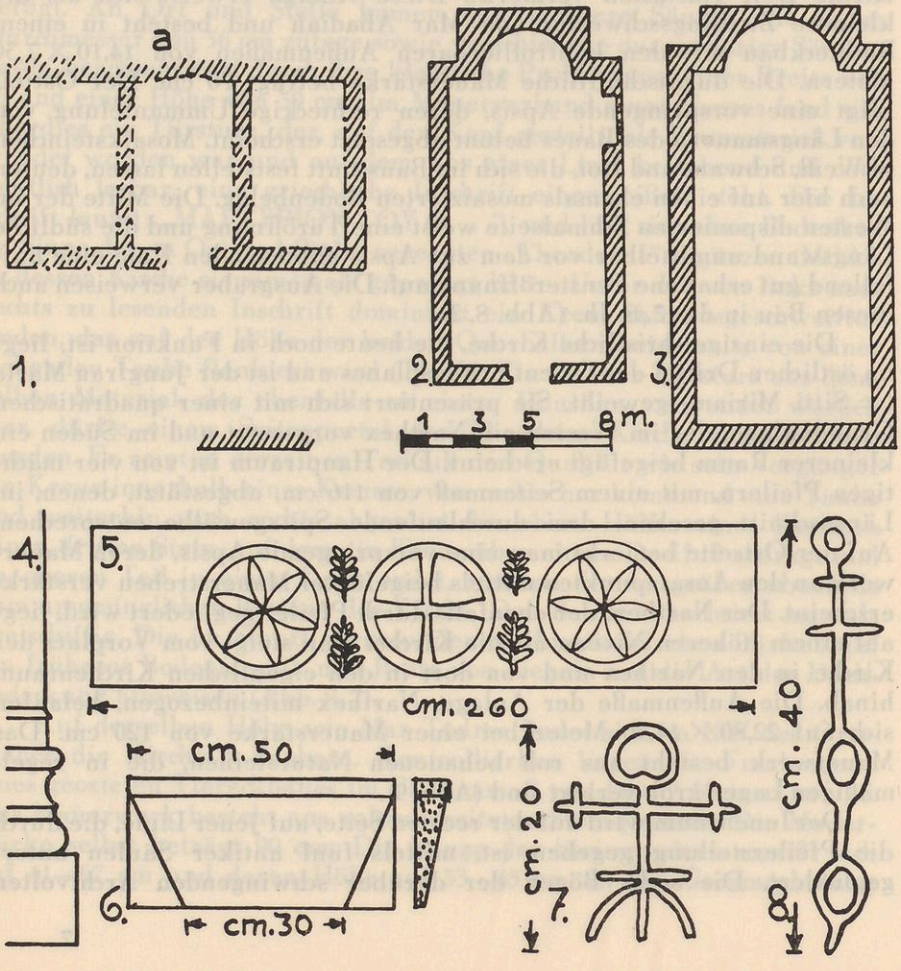


Abb. 8 Abûd. 1. S. Barbara: Grundriß
2. Deir Nastasieh: Grundriß
3. Mar Abadia: Grundriß
4. Sitti Miriam: Säule
5. Sitti Miriam: Steinplatte
6. Sitti Miriam: Kapitell
7. Abûd: Baumaterial
8. Sitti Miriam: Säule.

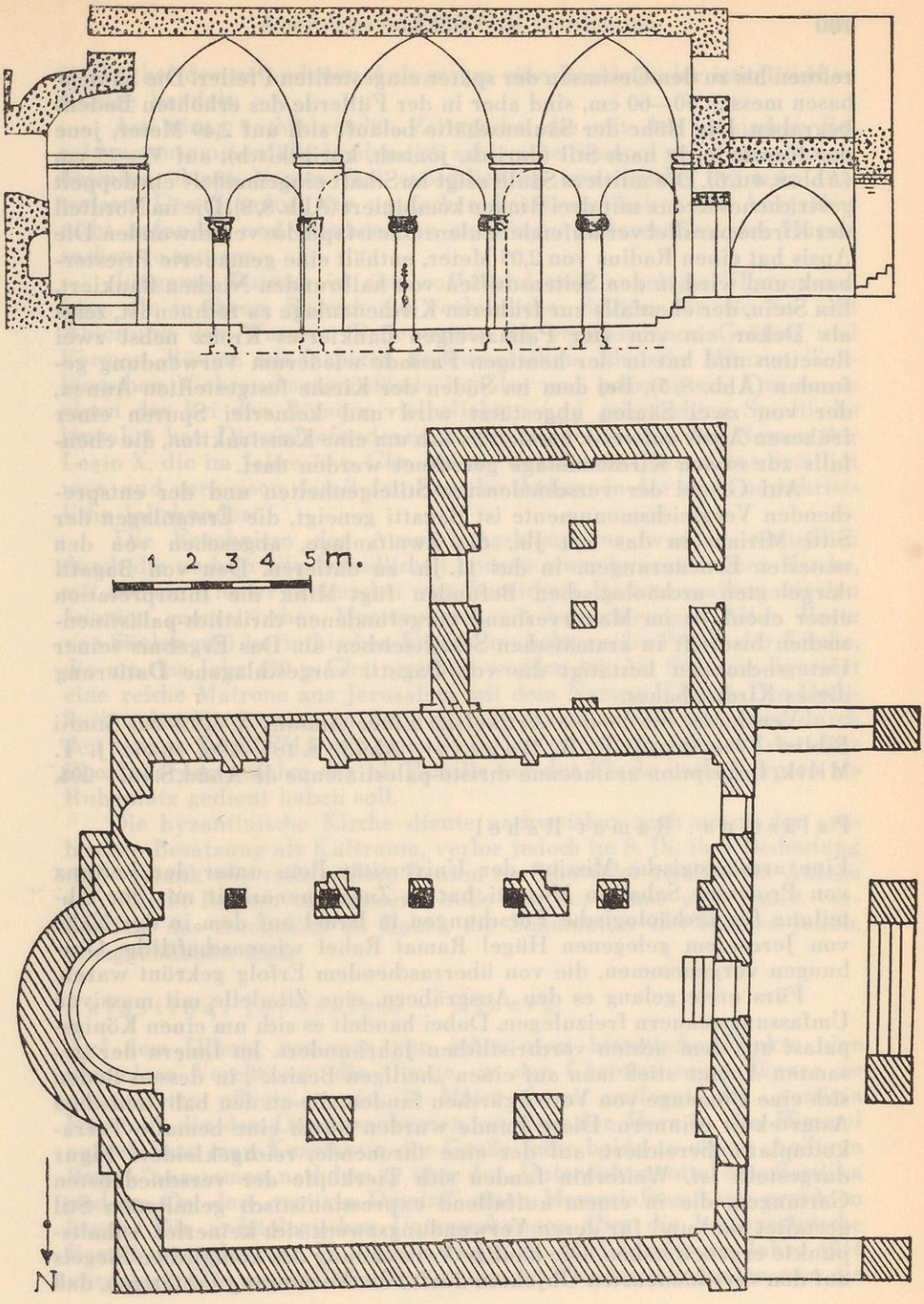


Abb. 9 Abûd. Sitti Miriam: Grundriß und Längsschnitt.

reichen bis zu den Gesimsen der später eingestellten Pfeiler. Die Säulenbasen messen 50—60 cm, sind aber in der Füllerde des erhöhten Bodens begraben. Die Höhe der Säulenschäfte beläuft sich auf 2,49 Meter, jene der Kapitelle, je nach Stil (dorisch, jonisch, korinthisch), auf 35—75 cm (Abb. 8, 4 u. 6). Die mittlere Säule zeigt im Schaft eingemeißelt ein doppelt gestrichenes Kreuz mit drei Ringen kombiniert (Abb. 8, 8). Die im Nordteil der Kirche parallel verlaufende Säulenreihe ist spurlos verschwunden. Die Apsis hat einen Radius von 2,05 Meter, enthält eine gemauerte Priesterbank und wird in den Seitenschiffen von halbrunden Nischen flankiert. Ein Stein, der ebenfalls zur früheren Kirchenanlage zu rechnen ist, zeigt als Dekor ein von vier Palmzweigen flankiertes Kreuz nebst zwei Rosetten und hat in der heutigen Fassade wiederum Verwendung gefunden (Abb. 8, 5). Bei dem im Süden der Kirche festgestellten Annex, der von zwei Säulen abgestützt wird und keinerlei Spuren einer früheren Apsis aufweist, handelt es sich um eine Konstruktion, die ebenfalls zur ersten Kirchenanlage gerechnet werden darf.

Auf Grund der verschiedensten Stileigenheiten und der entsprechenden Vergleichsmonumente ist Bagatti geneigt, die Erstanlagen der Sitti Miriam in das 5./6. Jh., die Zweitanlage, abgesehen von den neuesten Erneuerungen, in das 11. Jh. zu datieren. Den von Bagatti dargelegten archäologischen Befunden fügt Milik die Interpretation einer ebenfalls im Mauerverband vorgefundenen christlich-palästinensischen Inschrift in aramäischen Schriftzeichen an. Das Ergebnis seiner Untersuchungen bestätigt die von Bagatti vorgeschlagene Datierung dieses Kirchenbaues.

Vergleiche die beiden Artikel im Liber Annuus X (1959/60) Studii Biblici Franciscani: P. B. Bagatti, Abûd, S. 185—196, sowie J. T. Milik, Inscription araméenne christo-palestinienne de Abûd, S. 197—204.

Palästina: Ramat Rahel

Eine archäologische Mission der Universität Rom unter der Leitung von Professor Sabatino Moscati hat in Zusammenarbeit mit der Abteilung für archäologische Forschungen in Israel auf dem in der Nähe von Jerusalem gelegenen Hügel Ramat Rahel wissenschaftliche Grabungen vorgenommen, die von überraschendem Erfolg gekrönt waren.

Fürs erste gelang es den Ausgräbern, eine Zitadelle mit massiven Umfassungsmauern freizulegen. Dabei handelt es sich um einen Königspalast aus dem achten vorchristlichen Jahrhundert. Im Innern der gesamten Anlage stieß man auf einen „heiligen Bezirk", in dessen Boden sich eine Unmenge von Votivfigürchen fanden, die an den babylonischen Astartekult erinnern. Diese Funde wurden durch eine bemalte Terrakottaplatte bereichert, auf der eine thronende, reichgekleidete Figur dargestellt ist. Weiterhin fanden sich Tierköpfe der verschiedensten Gattungen, die in einem auffallend expressionistisch gehaltenen Stil gestaltet sind und für deren Verwendungszweck sich keinerlei Anhaltspunkte ergeben haben. Die häufige Verwendung des königlichen Siegels auf den verschiedensten Objekten dürfte die Vermutung bestätigen, daß

es sich bei der gefundenen Anlage um eine Residenz der israelitischen Könige handelt.

Aus einer nachfolgenden Zeitepoche, die mit der persischen Besatzung zusammenfällt, fanden sich zahlreiche Stempel von Verwaltungsbeamten, deren Namen fast ausschließlich israelitische Prägung aufweisen. Den Standort der persischen Besatzung haben die Ausgräber nicht gefunden und glauben, ihn auf einem anderen Teil des Hügels suchen zu müssen.

Jüngeren Datums ist eine auffallend groß angelegte Thermenanlage, die in ihrem Bereich ein vorbildliches System für die Zu- und Ableitung des Wassers, Badewannen in verschiedenen Größen und Formen, Räume mit farbigen Bodenmosaiken, römische Münzen, Tonlämpchen, Gebrauchsgegenstände in Glas und gebranntem Ton sowie einen der bei den Römern vielbeliebten und gebrauchten Spieltische bewahrt hat. Die aufgefundenen Ziegelstempel tragen den Namen der Legio X, die im Jahre 70 n. Chr. bei der Zerstörung Jerusalems beteiligt war, und verweisen damit den Bau der Anlage in das erste nachchristliche Jahrhundert.

Die Ergebnisse der Ausgrabungskampagne wurden schließlich durch die noch in situ befindlichen Spuren einer byzantinischen Kirche, mit der ein Kloster verbunden war, bereichert. Bodenmosaiken mit den feinsten geometrischen Musterungen, ein kreuzförmiger Altar, Reste von Säulen und korinthischen Kapitellen belegen die Pracht der Kirche, die um das Jahr 450 n. Chr. errichtet worden ist. Als Stifterin figuriert eine reiche Matrone aus Jerusalem mit dem Namen ILICIA. Die Dedikation der Kirche war an die Jungfrau Maria erfolgt und wird durch den Namen KAΘICMA mit jener Stelle in Verbindung gebracht, die alter Überlieferung zufolge der hl. Familie auf der Flucht nach Ägypten als Ruheplatz gedient haben soll.

Die byzantinische Kirche diente nachweisbar noch unter der arabischen Besatzung als Kultraum, verlor jedoch im 8. Jh. ihre Bedeutung und versank wie viele andere Bauten im Schutt der sterbenden Anlage von Ramat Rachel, von dessen Größe nur der Name und, damit verbunden, das Andenken an Rahel, die Stammutter des Hauses Jakob, übriggeblieben sind.

Palästina: Jerusalem — Ölberg

Auf dem Ölberg genossen von jeher zwei historische Punkte eine besondere Verehrung: die Grotte, in der Christus seine Jünger zu unterrichten pflegte, sowie, 70 Meter davon entfernt, die „vestigia Domini", die den Ort bezeichneten, an dem der Herr in den Himmel aufgefahren war. Konstantin der Große faßte beide zu einem „heiligen Bezirk" zusammen, nachdem er über der „Unterrichtsgrotte" eine Basilika und am Ort der „vestigia Domini" einen Memorialbau hatte errichten lassen. Die archäologischen Untersuchungen über die konstantinische Basilika wurden von H. Vincent und F. M. Abel bereits im Jahre 1914 vorgelegt. Eine wesentliche Ergänzung des Problems bedeuten nun die

Untersuchungen, die V. Corbo am Ort der „vestigia Domini" durchzuführen Gelegenheit hatte und über deren Ergebnis er in Studii Biblici Franciscani Annuus X (1959/60) 205—248 berichtet.

Die Augrabungen waren durch die in letzter Zeit erfolgte Eigentumsregelung möglich geworden. Bei den Grabungen wurden folgende Objekte angeschnitten: 1. Ein Rundbau G aus byzantinischer Zeit mit dem Mittelpunkt in cb. 2. Das „Martyrion der Melania jun." S—X. 3. Eine unter dem Martyrion liegende Beerdigungskammer R—P. 4. Eine Klosteranlage aus byzantinischer Zeit 6. 7. 8. 9. 11. 5. Ein Oktogon N mit dem Mittelpunkt in cc aus nachbyzantinischer Zeit. 6. Eine Befestigungsmauer y—z mit verschiedenen Zweckbauten innerhalb des Bereiches LUQ aus der Kreuzfahrerzeit (Abb. 10—13).

Unter jenem Teil der Umfassungsmauer, der von NO nach SW verläuft (Abb. 10z), stießen die Ausgräber auf das Kreissegment eines Rundbaues. Das freigelegte Stück mißt 4,20 Meter in der Länge und hat eine Mauerstärke von 1,56 Meter (Abb. 11 G). Das Baumaterial besteht aus gut gefügten Tuffblöcken in der Größe von 28—35 cm. Bodenlage und Baumaterial der festgestellten Rotunde mit dem Mittelpunkt in cb weisen in die zweite Hälfte des 4. Jh.

An die Außenseite der Rundmauer G sind in H und J zwei Gegenmauern angesetzt. Beide stoßen im rechten Winkel an den Rundbau an, messen an der Ansatzstelle 93 cm und erweitern sich bei einer Gesamtlänge von 3,90 Metern am Gegenende auf 1,80 Meter. Das Mauerwerk besteht in regelrechten Reihen von Tuffsteinen, die in H eine durchschnittliche Höhe von 38—44 cm und in J von 35—42 cm aufweisen. Beide Mauern sind mittels einer, ebenfalls aus Tuffsteinen konstruierten Tonne eingewölbt und lassen in Verbindung mit G die Anlage einer rechteckigen, gewölbten Kammer erkennen (Abb. 11 GHJ).

Im Westen der eben erwähnten Stützmauer J stieß der Spaten auf ein Apsissegment, dessen Radius auf 2,20 Meter errechnet werden konnte. Die ausgezogene Apsis öffnet sich nach Westen und wird im Osten von einer schräggeführten Mauer ummantelt. Den Bau versucht Corbo mit jenem Martyrion zu identifizieren, den Melania jun. um das Jahr 438 zusammen mit einigen Klöstern in der Nähe des Heiligtums, und zwar zwischen der Basilika und der Rotunde, errichtet hatte.

Der nach Westen verlängerte einschiffige Raum des Martyrions schiebt sich über eine, im Plan mit R gekennzeichnete Beerdigungskammer, die mit einem etwas tiefer gelegenen Raum P in Verbindung steht. Die Kammer selbst ist in Stein ausgehauen, im Innern mittels eines Mauerwerkes verkleidet, eingewölbt und mißt im Lichten 3,65 × 2,94 Meter. Der Zugang zur Kammer liegt im Westen. Die Wände sind weiß getüncht und in der Sockelpartie für Gräber nutzbar gemacht. Unter den an Ort und Stelle gemachten Funden werden Knochenüberreste von Menschen, Scherbenteile byzantinischer Keramik sowie ein aus Knochen geschnitztes Tischchen erwähnt. Im Wandverputz fanden sich mehrere griechische Graffiti, welche die Entdecker mit „ΓAIANO[C], PAYLO[C] und AMOC transkribieren.

Über diesen früheren Anlagen liegt das Oktogon, das bereits von

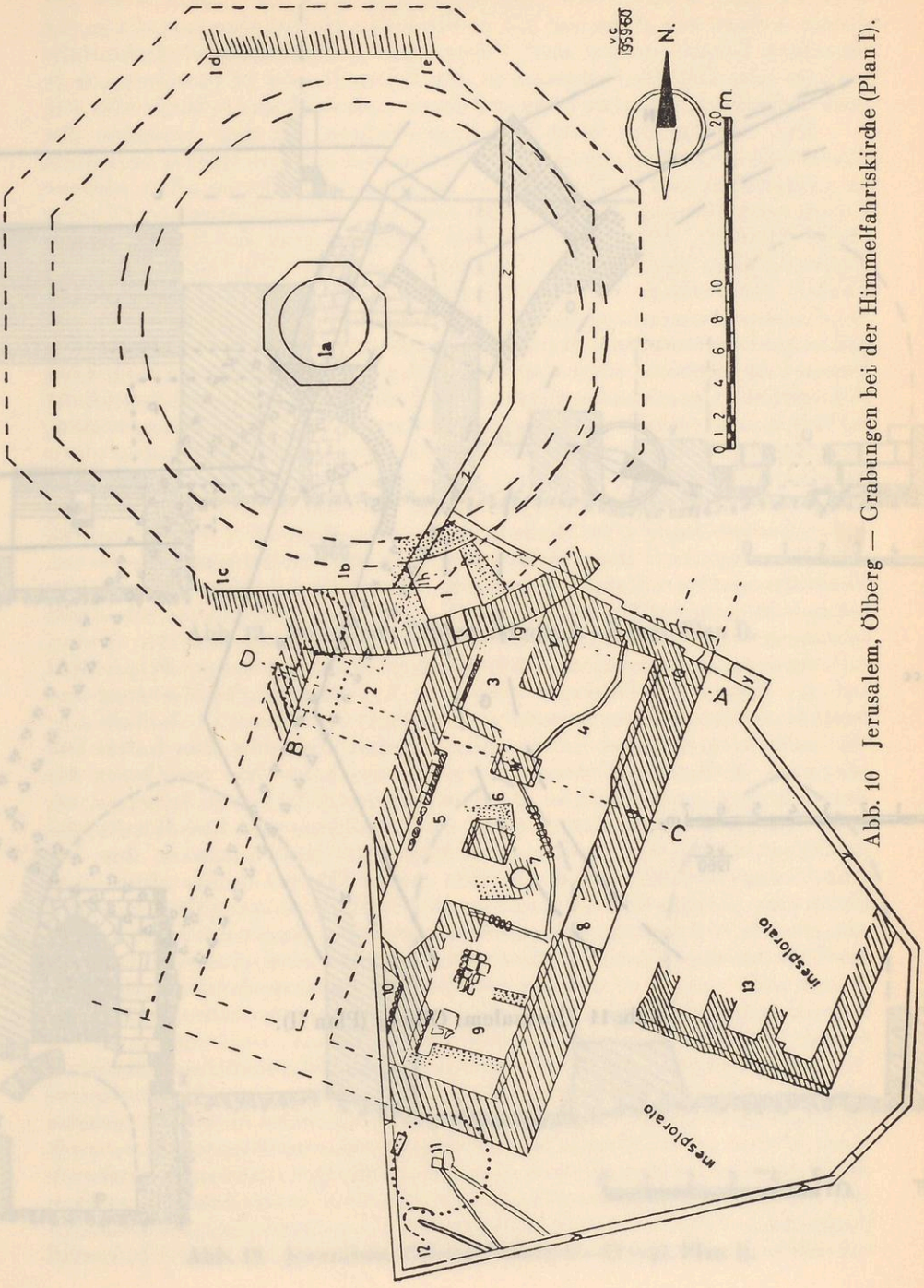


Abb. 10 Jerusalem, Ölberg — Grabungen bei der Himmelfahrtskirche (Plan I).

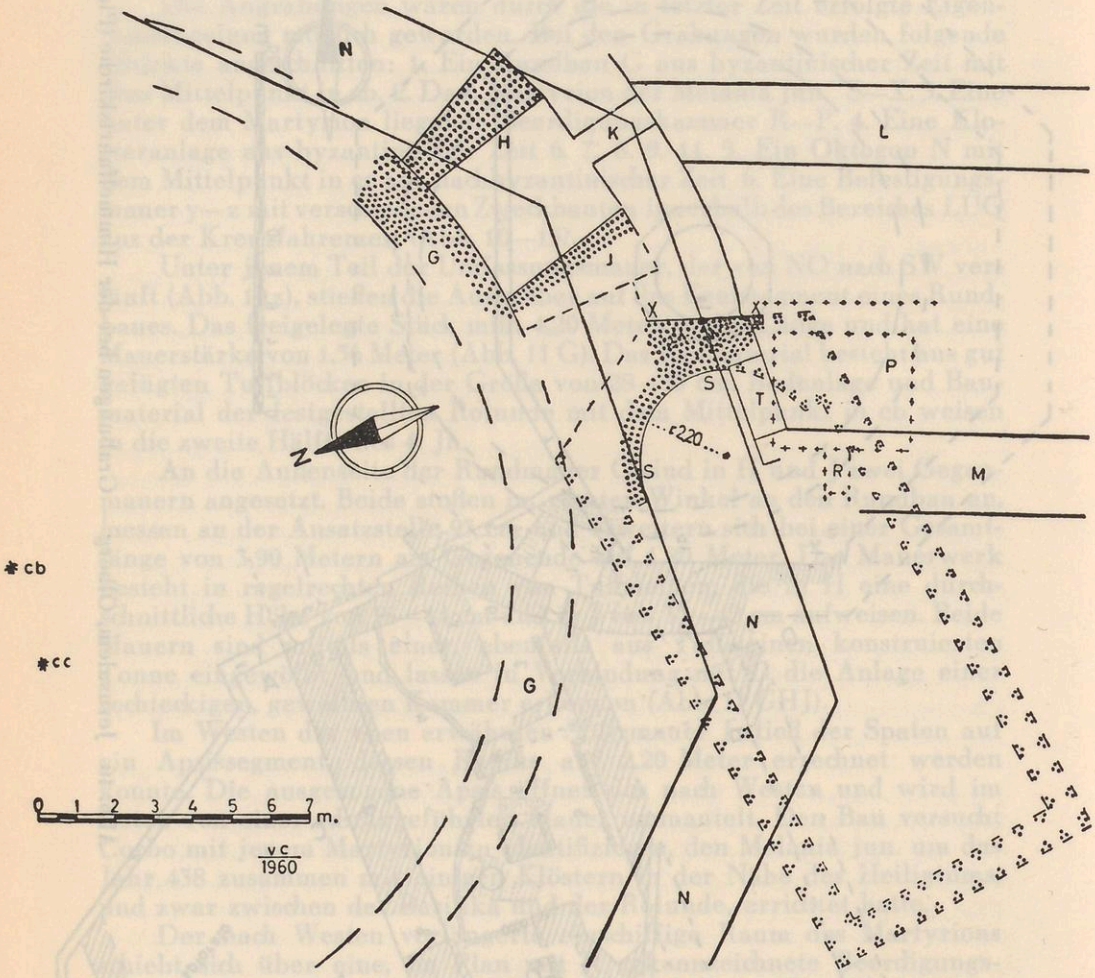


Abb. 11 Jerusalem: Ölberg (Plan II).

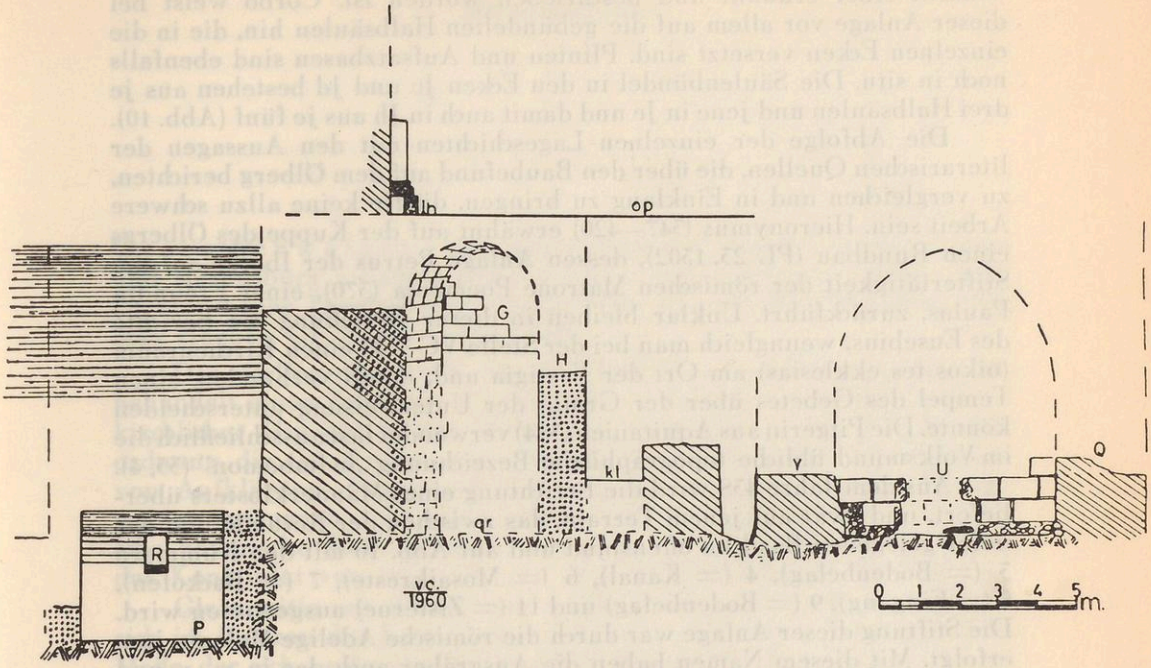


Abb. 12 Jerusalem: Ölberg, Schnitt A—B (vgl. Plan I).

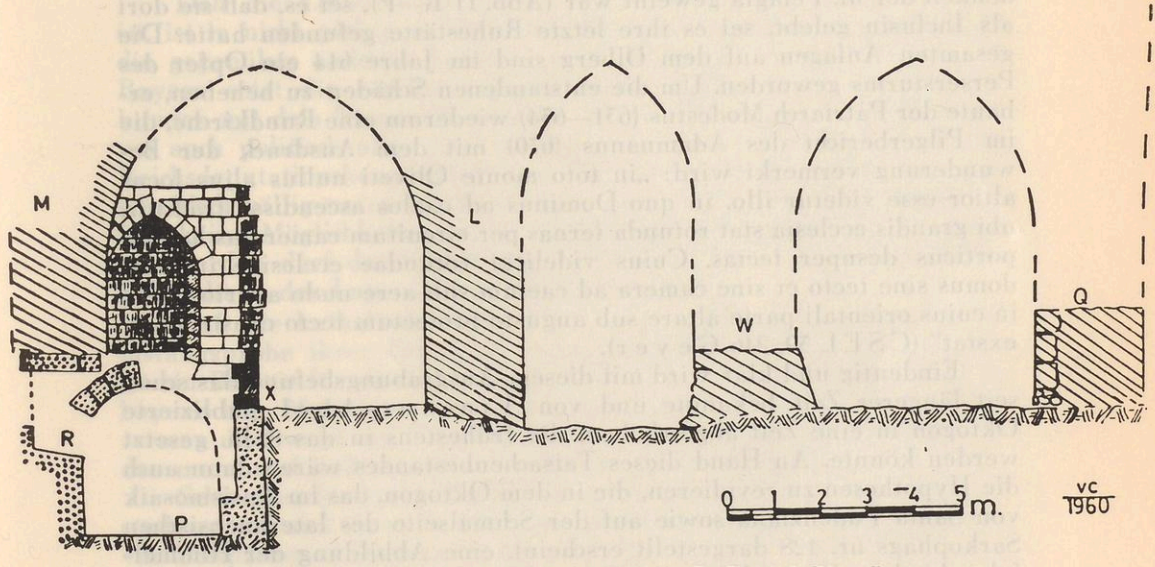


Abb. 13 Jerusalem: Ölberg, Schnitt C—D (vgl. Plan I).

Vincent Abel erkannt und beschrieben worden ist. Corbo weist bei dieser Anlage vor allem auf die gebündelten Halbsäulen hin, die in die einzelnen Ecken versetzt sind. Plinten und Aufsatzbasen sind ebenfalls noch in situ. Die Säulenbündel in den Ecken Jc und Jd bestehen aus je drei Halbsäulen und jene in Je und damit auch in Jh aus je fünf (Abb. 10).

Die Abfolge der einzelnen Lageschichten mit den Aussagen der literarischen Quellen, die über den Baubefund auf dem Ölberg berichten, zu vergleichen und in Einklang zu bringen, dürfte keine allzu schwere Arbeit sein. Hieronymus (347—420) erwähnt auf der Kuppe des Ölbergs einen Rundbau (PL 23, 1302), dessen Anlage Petrus der Iberer auf die Stiftertätigkeit der römischen Matrone Poemenia (370), einer Freundin Paulas, zurückführt. Unklar bleiben in dieser Beziehung die Berichte des Eusebius, wenngleich man bei der Stelle VC 3, 43 einen Kirchenraum (oikos tes ekklesias) am Ort der Vestigia und, damit verbunden, einen Tempel des Gebetes über der Grotte der Unterweisung unterscheiden könnte. Die Pilgerin aus Aquitanien (384) verwendet fast ausschließlich die im Volksmund übliche topographische Bezeichnung „in Imbomon" (35, 4).

Aus dem Jahre 438 wird die Errichtung eines Männerklosters überliefert, und zwar auf jenem Terrain, das zwischen der Rotunde und der tiefer gelegenen Basilika offenstand und auf Abb. 10 mit den Nummern 3 (= Bodenbelag), 4 (= Kanal), 6 (= Mosaikreste), 7 (= Backofen), 8 (= Eingang), 9 (= Bodenbelag) und 11 (= Zisterne) ausgewiesen wird. Die Stiftung dieser Anlage war durch die römische Adelige Melania jun. erfolgt. Mit diesem Namen haben die Ausgräber auch das in x—x und s—s ausgewiesene Martyrium in Verbindung gebracht (Abb. 11).

Antoninus Placentinus (570) verehrte während seiner Pilgerfahrt auf der Kuppe des Ölberges auch eine Art Mönchszelle, die dem Andenken der hl. Pelagia geweiht war (Abb. 11 R—P), sei es, daß sie dort als Inclusin gelebt, sei es ihre letzte Ruhestätte gefunden hatte. Die gesamten Anlagen auf dem Ölberg sind im Jahre 614 ein Opfer des Persersturms geworden. Um die entstandenen Schäden zu beheben, erbaute der Patriarch Modestus (631—634) wiederum eine Rundkirche, die im Pilgerbericht des Adamnanus (670) mit dem Ausdruck der Bewunderung vermerkt wird: „in toto monte Oliveti nullus alius locus altior esse videtur illo, in quo Dominus ad caelos ascendisse traditur, ubi grandis ecclesia stat rotunda ternas per circuitum cameratas habens porticus desuper tectas. Cuius videlicet rotundae ecclesiae interior domus sine tecto et sine camera ad caelum sub aere nudo aperto patet, in cuius orientali parte altare sub angusto protectum tecto constructum exstat" (C S E L 39, 246 G e y e r).

Eindeutig und klar wird mit diesem Ausgrabungsbefund das schon seit längerer Zeit bekannte und von V i n c e n t - A b e l publizierte Oktogon in eine Zeit abgeschoben, die frühestens in das 8. Jh. gesetzt werden könnte. An Hand dieses Tatsachenbestandes wären dann auch die Hypothesen zu revidieren, die in dem Oktogon, das im Apsismosaik von Santa Pudenziana sowie auf der Schmalseite des lateranensischen Sarkophags nr. 128 dargestellt erscheint, eine Abbildung der Himmelfahrtskirche sehen wollen.

L. Voelkl

Rezensionen

Georg Schwaiger, Die altbayerischen Bistümer Freising, Passau und Regensburg zwischen Säkularisation und Konkordat (1803—1817) (= Münchener Theologische Studien, Hist. Abt., 13. Bd.). München 1959, Max Hueber, Gr. 8°, 424 S., 26.— DM.

Das vorliegende Werk, das als Habilitationsschrift erschienen ist, behandelt einen Zeitraum, der für Bayern sowohl in staatlicher wie in kirchlicher Hinsicht größte Bedeutung hatte: die ganze alte Feudalordnung, die alte Reichskirchenverfassung brachen unter dem Ansturm von Aufklärung, Französischer Revolution und langjährigen Kriegswirren zusammen, und unter großen Wehen wurde der neue paritätische bayerische Staat errichtet und auch die katholische Kirche durch das Konkordat von 1817 auf eine neue Rechtsgrundlage gestellt.

Gleichzeitig mit diesen nach außen sichtbaren Ereignissen vollzog sich im Inneren der katholischen Kirche ein Wandel von allergrößtem Maße, der sich am besten in einer Betrachtung der Bischofsgestalten am Anfang und am Ende dieser Periode feststellen läßt. Man vergleiche z. B. den letzten Fürstbischof von Passau, Thun, mit dem späteren Regensburger Bischof Sailer!

Daß die Entwicklung gerade in Bayern so stürmisch verlaufen ist, ist in nicht geringem Maße der Phasenverschiebung zuzuschreiben, die gegenüber anderen Ländern, z. B. Österreich, festzustellen ist. In Bayern setzt die radikal aufklärerische, antikirchliche Periode, verbunden mit dem Namen Montgelas, erst um 1800 ein, zu einer Zeit also, wo auch politisch alles im Umbruch war. Dazu kam, daß durch den Reichsdeputationshauptschluß von 1803 die Kirche Bayerns auch wirtschaftlich völlig unter die Räder kam, so daß sie dem Staat gegenüber fast keine Möglichkeiten einer Selbstbehauptung hatte. Nicht vergessen werden darf der Schlag gegen das Oberhaupt der Gesamtkirche, das nicht in der Lage war, helfend einzugreifen.

Daß die katholische Kirche in Bayern diese wohl schwerste Belastungsprobe ihrer Geschichte verhältnismäßig gut überstanden hat, ist ein Beweis für die Echtheit der bis in die tiefsten Schichten des altbayerischen Menschen reichenden katholischen Glaubensüberzeugung — man darf wohl mit Fug und Recht auch sagen, ist eine Apologie für den manchmal mißtrauisch betrachteten „Barockkatholizismus"!

Schwaiger baut seine Arbeit auf gründlichem Archiv- und Literaturstudium auf und ist so in der Lage, seine Darstellung durch eine Fülle von Beispielen zu illustrieren. Er geht dadurch weit über die bisherigen Arbeiten hinaus, und sein Werk wird als grundlegend für jede baye-

rische Geschichtschreibung über diese Periode gelten müssen. Gleichwohl könnte der kritische Apparat in manchen Partien etwas reichhaltiger sein. Ich verweise nur darauf, daß Schnabels „Deutsche Geschichte" zwar im Literaturverzeichnis aufscheint, im Verlauf der Darstellung aber vergeblich gesucht wird.

Die Schreibweise Schwaigers ist flüssig, gerät allerdings manchmal stark ins Bayerisch-Volkstümliche, so, wenn von der „Fuchtel des Staates" gesprochen wird (327).

Die Einteilung des Werkes erfolgt in folgende Abschnitte: Das Ende der alten Kirchenverfassung in Bayern (Einleitung); Staat und Kirche (1. Kap.); Die Bischöfe Altbayerns (2. Kap.); Die Bistümer Freising, Passau, Regensburg (3., 4., 5. Kap.); Der Klerus (6. Kap.); Das religiöse Leben des Volkes (7. Kap.); Das Konkordat von 1817 und die Neuordnung des Kirchenwesens (Schluß). Diese Einteilung bringt es mit sich, daß manche Teile zweimal behandelt werden, so, wenn im 1. Kapitel von Staat und Kirche die Rede ist, im 7. Kapitel und im Schlußteil wieder, oder wenn im 6. Kapitel vieles von dem wiederholt wird, was schon im 2. gesagt wurde. Der Verfasser hätte sein Werk straffer fassen können, wenn er die Kapitel 1, 2, 6, 7 und den Schlußteil zusammengezogen und in einem zweiten Teil die Verhältnisse in den einzelnen Diözesen behandelt hätte.

Diese Bemerkung soll aber in keiner Weise das Verdienst Schwaigers schmälern. Im Gegenteil, möge diese fleißige und gründliche Arbeit ein Anreiz sein, sich auch der analogen Erforschung der Geschichte der Erzdiözese Salzburg und der im Lauf der Napoleonischen Ära zu Bayern gekommenen Bistümer anzunehmen!

Rom Norbert Miko

Ivan Sovranov, Docteur ès sciences ecclésiastiques orientales: Histoire du mouvement bulgare vers l'Église Catholique au XIX^e siècle, Desclée-Cie-Éditeurs, Roma—Paris—New York—Tournai, 1960, 8° de XXIV, 400 pages et la carte géographique.

Sur l'histoire religieuse et profane de la Bulgarie nous sommes assez bien renseignés. Depuis la deuxième moitié du XIX^e siècle, nous avons de monographies precieuses en diverses langues. Nous mentionnons, entre autres, en langue allemande, celle de R. Jirecek, Geschichte der Bulgaren, publiée à Prague en 1876 et de nos jours celle de G. Tzenoff, Die Abstammung der Bulgaren und die Urheimat der Slaven, Berlin-Leipzig, 1930. Il ne manquent pas des études en langue française comme celle de L. Lamouche, La Bulgarie dans le passé et le présent, Paris, 1892 et celle de G. Bousquet, Histoire du peuple bulgare, Paris, 1909. Deux excellents articles tirent les sommes de l'histoire religieuse et profane du peuple bulgare. Nous voulons parler de l'article de Thomaschek, Bulgaroi dans Pauly-Wissova, Real encyclopädie, t. III, col. 1040—1045 et deux articles du P. R. Janin,

Bulgares et Bulgarie dans le Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastique, t. X, col. 1116—1120 et 1120—1194, sans oublier, bien sûr, l'article classique du P. Vailhé, Bulgarie, dans le Dictionnaire de Théologie Catholique, t. II, col. 1174—1236.

Il nous manquait cependant une étude spéciale sur le mouvement bulgare vers l'Église Catholique au XIX^e siècle, de laquelle union nous célébrons le centenaire (1860—1960). Cette lacune a été comblé par M. Ivan Sovranov dans son profond livre: Histoire du mouvement bulgare vers l'Église Catholique au XIX^e siècle. Extérieurement le livre de M. Sovranov se présente déjà favorablement. Un beau volume de plus de 400 pages bien imprimées et ornées d'abondantes notes bibliographiques. L'édition fait l'honneur à la bien connue maison Desclée-Cie-Éditeurs. Déjà à la première vue, nous sommes bien impressionnés par le riche Apparatus bibliographicus du volume. Une littérature bien choisie comporte tant les „Sources" proprement dites puisées dans divers archives romains comme celui du Vatican, de la S. Congrégation de la Propagande, de la S. Congrégation pour l'Église Orientale et des Pères Augustins de l'Assomption, que les livres imprimés sur la Bulgarie, liste où dominent, naturellement, les travaux en langue bulgare.

Dans l'introduction, l'auteur envisage la situation politique, culturelle et religieuse de la Bulgarie antérieurement au mouvement unioniste du XIX^e siècle. Il met en grande évidence la fluctuation entre Rome et Byzance. Il en ressort clairement l'origine catholique du christianisme reçu par le peuple bulgare. Cela explique aussi dans un certain sens cette facilité et cette spontanéité avec lesquelles le peuple bulgare a repris ses contacts avec Rome.

Le gros du travail, comme cela ressort aussi de son titre, est consacré à l'histoire du mouvement vers l'union avec Rome au XIX^e siècle. On est souvent touché du courage et de l'ardeur apostolique avec lesquels l'auteur reprend encore et encore le fil de son travail à travers l'immense masse du matériel inédit qu'il devait continuellement triller et balancer. Les deux grands centres du mouvement vers Rome se trouvaient à Constantinople et à Andrinople. Il ne manquaient pas non plus de touchantes attaches à l'union dans le centre et au nord extrême de la Bulgarie. Si la Thrâce et la Macédoine sont surtout prises en considération, les autres provinces n'échappent non plus à l'attention perspicace de l'auteur.

Il ne manque pas non plus de mettre en évidence remarquable le travail apostolique de Sa Sainteté Jean XXIII alors Délégué Apostolique (1925—1934) en Bulgarie, qui a bien su réorganiser les Bulgares Catholiques qui ont dû quitter la Macédoine à la suite de la persécution grecque. L'assurance du culte catholique à ces pauvres réfugiés est le principal mérite du futur pape. Mais il a pensé non seulement de leur donner des églises, mais aussi une série d'écoles et de séminaires. Il a aussi sagement inspiré le Saint-Siège de donner aux Bulgares du

rite byzantin un propre évêque dans la personne du jeune et infatigable Mgr. Cyrille Kurteff. Il faut noter aussi que Mgr. Roncalli eut aussi un grand mérite: celui de consolider la fraternelle collaboration entre les Bulgares du rite latin et ceux du rite byzantin.

A côté du clergé, l'auteur met en évidence le rôle joué par le laïcat dans les diverses phases qui portèrent le peuple bulgare vers l'union avec Rome. On ne reste pas profondément ému en lisant les innombrables pages consacrées par l'auteur aux difficultés infinies qu'il fallait surmonter pour arriver à l'union. L'incompréhension et, disons le mot, l'ignorance furent peut-être l'obstacle principal dans les labeurs apostoliques des bons esprits qui furent pris d'ailleurs par la meilleure volonté. L'institution de l'hiérarchie nationale bulgare tant souhaitée par le peuple, le clergé et le laïcat instruit, est une garantie et en même temps une condition indispensable à la bonne réussite et à la durable conservation de l'unité de l'Église Bulgare avec l'Église Catholique.

Nous souhaitons à ce beau livre un plein succès scientifique et une large diffusion non seulement parmi les savants qui s'intéressent de l'histoire religieuse de la Bulgarie, mais aussi et surtout parmi ceux qui tiennent à coeur le retour de cette noble nation au sein de l'Église dont le chef visible, le successeur de Pierre, l'actuel Souverain Pontife Jean XXIII, a consacré personnellement les plus belles années du printemps de son ministère apostolique à l'heureuse réussite du saint désir de l'Union des Églises tant souhaitée par nous tous.

Rom Nicolas Ladomérszky

„Bayern. Staat und Kirche. Land und Reich." Forschungen zur bayerischen Geschichte vornehmlich im 19. Jh. Wilhelm Winkler zum Gedächtnis hrsg. von den staatlichen Archiven Bayerns. In: Archiv und Wissenschaft. Schriftenreihe der Archivalischen Zeitschrift in Verbindung mit Hans Goetting, Walter Goldinger, Anton Largiadèr, Max Miller, Johannes Papritz und Georg Wilhelm Sante, herausgegeben von Otto Schottenloher, Bd. 3. (Karl Zink Verlag München o. J. [1960].)

Mit dem vorliegenden stattlichen Band ehren die bayerischen Archive das Andenken des Mannes, der ihre Neuorganisation nach dem Kriege mit Umsicht und Tatkraft durchgeführt hat. Eine Festschrift zum 65. Geburtstag hätte es werden sollen, wie Winklers Nachfolger Heinz Lieberich in seiner einleitenden Würdigung des Verstorbenen sagt, allein dazu kam es nicht mehr.

Unter bewußtem Verzicht auf klangvolle Namen wollte man in erster Linie seine Mitarbeiter und Berufsgenossen zu Wort kommen lassen mit Beiträgen, die Winklers eigenem Arbeits- und Interessenbereich, der bayerischen Geschichte vorzüglich des 19. Jh.s galten. Daß dieses Prinzip auch wirklich durchgehalten worden ist, kann nicht hoch genug gerühmt werden, verdankt ihm doch der Band eine innere Geschlossenheit, wie sie Fest- und Gedenkschriften nicht immer zu eigen ist.

Die insgesamt 17 Beiträge sind in drei Teile geordnet, die jeweils unter einem beherrschenden Leitgedanken stehen, eine Einteilung, die sich von selbst ergab. Der erste Teil, aus fünf Aufsätzen bestehend, steht unter dem Motto „Staat und Kirche". Es folgen sechs Aufsätze, die der inneren Entwicklung Bayerns im 19. Jh. gelten, und schließlich eine Gruppe mit sechs weiteren Beiträgen, die dem Verhältnis Bayerns zum Reich und zu seinen Nachbarn gewidmet sind. Doch liegt der Schwerpunkt des Bandes eindeutig bei den fünf Abhandlungen der ersten Gruppe, die auch schon rein umfangmäßig etwa die Hälfte des Bandes ausmachen.

Noch mehr wird die Geschlossenheit dieses Teils durch die Tatsache beleuchtet, daß ihre Beiträge z. T. dasselbe Thema unter verschiedenen Blickpunkten betrachten. So wird z. B. bei Zittel und Rall dasselbe Breve Gregors XVI. einmal im Original aus dem Geh. Staatsarchiv München (Zittel, S. 159 Anm. 239) und einmal als Abschrift aus dem Archivio Secreto Vaticano (Rall, S. 194 Anm. 48) zitiert und in jeweils anderem Zusammenhang betrachtet; weist Zittel ferner in seinen Anmerkungen auf die Beiträge von Rall (S. 161 Anm. 243) und Pfeiffer (S. 168 Anm. 271) ausdrücklich hin.

Den Auftakt der ersten Gruppe macht Gerhard Heyl mit einer wohlfundierten, sehr klar und einprägsam ihre Ergebnisse vortragenden Untersuchung „Der Religions- und geistliche Lehenrat (1556—59)" (S. 9 ff.), einer Arbeit also, die sich im Umkreis von Winklers Erstlingsschrift bewegt. Diese Behörde, die ja nur kurze Zeit bestanden hat, wurde von der bisherigen Forschung zur Geschichte der ersten Hälfte der Regierungszeit Herzog Albrechts V. ziemlich vernachlässigt, ihr Sitzungsprotokoll, auf dem Heyls Ausführungen zum großen Teil beruhen, nur in Auszügen benutzt.

Die Schaffung des Religions- und geistlichen Lehenrates war eine Maßnahme im Rahmen des Ausbaues der bayerischen Zentralbehörden. Gegründet auf Veranlassung des damaligen Führers der bayerischen Politik Wiguleus Hundt, sollte die Behörde der Erhaltung des alten Glaubens dienen. Der Fehler Hundts war aber, daß er — noch hatte das Tridentinum ja nicht die endgültige Klärung der geistigen Situation gebracht — als Gründe des Abfalls zu sehr nur äußere Mißstände sah und daher mit einer Reform des Klerus zum Ziel zu kommen hoffte, wobei er den Protestanten allerhand Zugeständnisse in Fragen der Lehre machen zu können glaubte. Bei seiner minutiösen Schilderung des Entstehens und des Geschäftsgangs der Behörde zeigt Heyl, wie wenig sicher sich die Räte selbst in Fragen der Lehre waren (S. 12—18). So mußte das Experiment scheitern. Mit Hundts Abgang fiel auch sein Werk. Simon Eck, sein Nachfolger, griff zunächst nicht darauf zurück, doch war es ihm schließlich Vorbild für die Ordnung, die er 1570 dem von ihm geschaffenen geistlichen Rat gab, der dann das Instrument der Religionspolitik der bayerischen Herzöge wurde.

„Die Umwandlung Bayerns in einen paritätischen Staat" von Gerhard Pfeiffer (S. 35 ff.) schildert die Entstehung des Religionsedikts Max

Josephs vom 10. Januar 1803, das „den Grundsatz der Duldung und bürgerlichen Gleichberechtigung für ‚fremde Religionsverwandte' im bayerischen Gesamtstaat" erklärt hat (S. 35). Die Akten über dessen Entstehung sind leider nicht mehr vorhanden. Doch kann man eine Reihe von Vorstadien des Gesetzes verfolgen, über die Verkündung des Toleranzprinzips für Altbayern vom 26. August 1801 und die kurpfälzische Religionsdeklaration von 1799 bis zu den schon vorher geführten Verhandlungen des Zweibrückener Hofs mit dem kurpfälzischen reformierten Kirchenrat zurück, die uns wertvollste Hinweise für das endgültige Zustandekommen des Gesetzes geben. Pfeiffer verfolgt nun in allen Einzelheiten diese Vorstadien auf Grund archivalischer Studien in München und Karlsruhe.

Seine einleitende Skizzierung der kurpfälzischen Religionsverhältnisse im 18. Jh. ist allerdings allzu flüchtig und stützt sich zudem etwas zu sehr auf evangelische Kontroversliteratur, wozu auch noch Ludwig Häusser zu rechnen ist, dessen „Geschichte der rheinischen Pfalz" er auf Seite 32 Anm. 11 zitiert, ohne auf deren Unzuverlässigkeit und Einseitigkeit hinzuweisen. Und wenn er auch nur einen raschen Überblick geben will, zur Ryswicker Klausel hätte Pfeiffer ruhig die neueste Zusammenfassung der bisherigen Literatur durch Josef Krisinger („Religionspolitik Joh. Wilh. v. d. Pfalz", in: Düsseldorfer Jahrbuch 47, 1955) ebenso kennen dürfen wie dann zum Religionsstreit von 1719 die Arbeit von Karl Borgmann („Der deutsche Religionsstreit der Jahre 1719—21", Berlin 1937).

Bei seiner Erwähnung des Entzugs der Heiliggeistkirche und der Beschlagnahmung des Hdbg. Katechismus hätte er darauf hinweisen können, daß diese Maßnahmen wieder rückgängig gemacht wurden. Und neben Pütters — wie er selbst angibt — bestellter Kontroversschrift zur pfälzischen Religionsfrage (1793) hätte er die Arbeiten des von ihm selbst mehrfach genannten kurpfälzischen Kirchenrats und Heidelberger Professors Friedrich Peter Wundt zitieren dürfen. Doch sollen diese — ja auch nur der Einleitung geltenden — Bemerkungen keineswegs die Leistung des Verfassers schmälern; sie wollen eher als eine Ergänzung seiner ausgezeichneten und sehr sachlichen Ausführungen betrachtet sein.

Bereits im Jahre 1790 hatte der reformierte Kirchenrat in Heidelberg mit dem Zweibrückener Minister Montgelas Verhandlungen angeknüpft, um über die Stellung der Reformierten in Kurpfalz unter dem kommenden Regime Klarheit zu erhalten. Allerdings hatten die Kirchenräte bei dem aufgeklärten Vertreter der monarchischen Gewalt wenig Glück mit ihrem Versuch, die kirchenpolitische Entwicklung der Pfalz auf den Stand des Westfälischen Friedens zurückzuschrauben. Selbst Preußen, an das sie sich — alter Tradition folgend — hilfeflehend gewandt hatten, versagte ihnen allen Beistand (S. 33). Als Max Joseph im Jahre 1799 dann zur Regierung gelangt war, erließ er am 9. Mai dieses Jahres die von dem Geh. Referendar Zentner entworfene Deklaration, die zwischen „inneren und äußeren Kirchenangelegenheiten"

(S. 57) deutlich schied und letztere dem Kurfürsten allein vorbehielt. Auch die Frage des Kirchenguts, die zur Debatte gestanden hatte, war geregelt worden, und zwar im Sinne der alten Düsseldorfer Religionsdeklaration Johann Wilhelms von 1705, die eine gemeinsame Administration der Güter und eine Ertragsverteilung von 5 : 2 zwischen Reformierten und Katholiken vorsah. Der Grundsatz der Religions- und Gewissensfreiheit war ausdrücklich betont, die Mischehenfrage geregelt in der Art, wie dies schon zu Karl Philipps Zeit gehandhabt worden war: es entschieden die Ehepakten über die Religion der Kinder; wo keine geschlossen wurden, folgten die Söhne dem Vater, die Töchter der Mutter nach. Gerade in den Grundsatzregelungen, auch denen organisatorischer Art, wie Synodalverfassung, Vollzug der Kirchengesetze durch den Landesherrn usw., war nun — wie Pfeiffer im folgenden nachweist — diese pfälzische Deklaration von 1799 das Vorbild der Verfassungspolitik der Montgelaszeit (S. 64). In der Pfalz war sie allerdings kaum mehr zur Wirkung gekommen.

Zunächst zeigt Pfeiffer uns, wie durch Gewährung der Ansässigmachung von Protestanten und die Erlaubnis zu privatem Gottesdienst für diese allmählich die konfessionell einheitliche Struktur Bayerns verändert wurde: besonders in der Oberpfalz war dies zu bemerken. Nach München kamen dagegen die ersten Protestanten im Gefolge der evangelischen Kurfürstin Karoline 1799. Entzündet hat sich dann der Streit am Zuzugsgesuch des Pfälzer Weinwirts Michel und des Tabakfabrikanten Koch nach München im Jahre 1801. Nach harten Kämpfen mit der Landschaft, die sich verbissen gegen die Ansiedlung von Protestanten wehrte, kam es dann auf Druck Max Josephs zum Zuzug Michels und im Gefolge des Streits am 26. 8. 1801 zur Toleranzdeklaration (S. 71). Die Behörden förderten in der Folgezeit auf Anweisung des Kurfürsten die Ansiedlung gerade protestantischer Pfälzer nach Bayern; besonders im Donaumoos entstanden damals pfälzische Siedlungen. Wie wenig bereit man aber noch überall war, mit der Parität der Religionen wahrzumachen, zeigt Pfeiffer in vorbildlicher Objektivität am Beispiele Nürnbergs (S. 73 ff.), wo man im selben Jahr einem katholischen Kaufmann das Bürgerrecht vorenthielt, wobei es recht bezeichnend ist, daß bei der jeweiligen Ablehnung in München und in Nürnberg ein Lippenbekenntnis zum Gedanken gegenseitiger Duldung abgelegt wurde, um dem Zeitgeist die gebührende Reverenz zu erweisen.

Brennend wurde das Problem dann für Bayern, als es durch den Reichsdeputationshauptschluß weite Gebiete in Franken und Schwaben mit protestantischer Bevölkerung erhielt, zumal da nach §§ 60 und 63 des Reichsdeputationshauptschlusses die Duldung ausdrücklich als nicht dem Westfälischen Frieden zuwiderlaufend bezeichnet worden war. Darauf bezog sich dann auch die bayerische Regierung in ihrem Edikt vom 16. Januar 1803, wobei im Inhalt das alte Pfälzer Edikt zum Vorbild diente (S. 94 ff.). Welchen Eindruck das Gesetz auf die Zeitgenossen machte, zeigt Pfeiffer dadurch, daß er nachweist, daß das Religionsgesetz des Herzogs von Württemberg große Teile daraus

fast wörtlich übernommen hat, jedoch mit bezeichnender Einschränkung der von Bayern bewiesenen weitgehenden Toleranz. Insgesamt war mit diesem Gesetz der moderne paritätische Staat in Bayern eingeführt, die weitere Entwicklung Bayerns im 19. Jh. dadurch grundlegend bestimmt.

Die Regierungsjahre der beiden ersten bayerischen Könige sind auch der Zeitraum, dem Bernhard Zittels Untersuchung „Die staatskirchen- und kirchenrechtliche Behandlung der gemischten Ehen im bayerischen Herrscherhause 1804—1842" gilt (S. 110 ff.). Mischehen waren im bayerischen Königshaus des 19. Jh.s an der Tagesordnung. Mit Ausnahme Ludwigs III. war jeder bayerische König mit einer Nichtkatholikin verheiratet. Aber auch bayerische Prinzessinnen selbst schlossen verschiedentlich, aus staatspolitischen Erwägungen heraus, Ehen mit Protestanten. Zittel untersucht fünf Fälle — wobei es bedeutungslos ist, daß es einmal aus persönlichen Gründen nicht zu der geplanten Eheschließung kam —, darunter als besonders markantes Beispiel mit dramatischen Akzenten die Heirat der Prinzessin Elisabeth von Bayern mit Friedrich Wilhelm IV. von Preußen.

Wie wenig eindeutig die Haltung der Kurie und des Kirchenrechts in diesen Fragen damals noch war, wie wechselnd in der Praxis sie geregelt wurden, zeigt uns Zittels Studie auf das deutlichste, ebensosehr aber auch, wie wenig man selbst an einem rein katholischen Hofe geneigt war, sich hier von dritter Seite — als solche empfand man dabei offenbar die Kurie — hineinreden zu lassen. So ist es ganz kennzeichnend, daß, abgesehen von einem Fall — dem nicht verwirklichten Heiratsplan von Max Josephs Tochter Auguste mit dem Erbprinzen Georg von Mecklenburg-Strelitz im Jahre 1804 —, der bayerische Hof sich in keiner Weise bemühte, von Rom eine Ehedispens wegen Religionsverschiedenheit zu erhalten, daß vielmehr immer die Kurie in dieser Frage die Initiative ergriff. (Vgl. z. B. S. 135 ff. bei der Heirat Elisabeths mit F. W. IV. und den vorausgegangenen Verhandlungen 1819—23.) Immer wieder war es dabei in erster Linie die Frage der Kindererziehung, die im Vordergrund des Interesses stand, und bezeichnenderweise gab es Schwierigkeiten in erster Linie bei den Heiraten, bei denen eine katholische Prinzessin in ein protestantisches Fürstenhaus einheiratete. Aber selbst hier galt es doch auch in Rom als selbstverständlich, daß die Hausgesetze respektiert und zumindest die Söhne in der protestantischen Religion des Herrscherhauses erzogen wurden, eine Haltung, die mit dem modernen Kirchenrecht nicht mehr vereinbar wäre (S. 166). Selbstverständlich bestand man im Prinzip immer auf der katholischen Kindererziehung, aber man ließ Ausnahmen zu.

Zittels Aufsatz, der auch die Verquickung der jeweiligen Fälle mit dem bayerischen Mischehenstreit, der sich vom Anfang des Jh.s bis zum Jahr 1838 hinzog, aufzeigt, ist eine wertvolle Ergänzung der älteren Arbeiten Bastgens zu diesem Thema, da er die bayerischen Archive voll ausschöpft. Er hat unser Wissen um die hier behandelten Fragen wesentlich bereichert.

„Die Anfänge des konfessionspolitischen Ringens um den Wittelsbacher Thron in Athen", von Hans Rall aus intimer Kenntnis der wittelsbachischen Quellen und der bisherigen Literatur zu Ottos Königtum dargestellt (S. 181 ff.) und um manch neue Erkenntnis bereichert, zeigen, wie sehr gerade die Tatsache, daß Otto als gläubiger Katholik nicht zu der in Griechenland herrschenden orthodoxen Kirche übertreten wollte, seine Stellung von vornherein belastet hatte. Mit dieser Frage war ja auch die des Einflusses der interessierten Mächte in Griechenland verbunden. Zumal Rußland, als die orthodoxe Vormacht, konnte hoffen, durch einen Herrscher dieser Religion seinen Einfluß in Griechenland zu steigern. Gerade Petersburg drängte daher auch immer wieder auf einen baldigen Religionswechsel des Königs. Selbst über einen bayerisch-russischen Heiratsplan, der aber dann scheiterte, hoffte man am Zarenhof einen Übertritt Ottos zu erreichen (S. 196 ff.). Aber der damals noch sehr junge König war — unter der Zustimmung seines Vaters — nicht zum Religionswechsel zu bewegen. Seiner Stellung den Griechen gegenüber war dies jedoch nicht förderlich (S. 199 ff.), Mißgriffe der Regentschaftsregierung Armansperg, wie der Abbruch der Beziehungen zum Patriarchat in Konstantinopel und zumal die aus rationalistischen Erwägungen heraus im Jahre 1833 ergangene Reduzierung der 48 griechischen Bistümer und Erzbistümer auf 10, der 400 Klöster auf 160, verschärften die Lage, besonders da Otto dieses Vorgehen verurteilte und sich nun um seine Person ein heftiges Intrigenspiel entspann, das sich gerade auch an der Frage seiner Heirat wieder entzündete, weil Rußland, England und Frankreich eifersüchtig darauf sahen, daß der König sich nicht durch eine solche an eine der drei Mächte besonders eng anschließen könnte. Die Religion der künftigen Königin spielte daher eine wesentliche Rolle, und zumal die Frage, in welchem Glauben die etwaigen Kinder erzogen würden — Otto hatte sich dazu verpflichtet, daß dies der orthodoxe sein werde —, wurde immer wieder aufgeworfen.

Zu allem Unglück schürte der sehr ungeschickt vorgehende Beichtvater Weinzierl noch die daraus entsprungenen Gewissensnöte des sehr frommen Königs, bis dieser ihn schließlich durch den Oberpfälzer Arneth ersetzte, der dann durch Ottos ganze Regierungszeit hindurch sein geistlicher Berater blieb (S. 207 ff.). Gefährliche Formen nahmen die Spannungen dann beim Regierungsantritt Ottos im Jahre 1835 an, als Rußland mit Entschiedenheit auf seinen Religionswechsel drängte und auch die Griechen ihn forderten. Schon im folgenden Jahr gab es wegen dieser Frage Schwierigkeiten, bereits wurde bei Empörern der Ruf laut, den König zu vertreiben, weil er nicht die Religion der Griechen habe. Die Heirat Ottos mit der protestantischen Amalie von Oldenburg — die Ehe blieb kinderlos — trug dann auch nicht zur Entspannung bei. So war schon beim Beginn der Keim zur künftigen Katastrophe gelegt.

Der Beitrag von Joseph Grisar „Die Circulardepesche des Fürsten Hohenlohe vom 9. April 1861 über das bevorstehende Vatikanische Kon-

zil" (S. 216 ff.) bringt aus wertvollem dokumentarischem Material der Münchener Archive und des Archivio Segreto di Stato des Vatikan neue Aufschlüsse über die Vorgeschichte des Vaticanums, wobei der wenig glückliche Versuch des bayerischen Ministerpräsidenten, die europäischen Mächte zu gemeinsamem Vorgehen gegen die Kurie zu bewegen, im Mittelpunkt steht. Außerordentlich aufschlußreich ist, was Grisar über die innerhalb der damaligen Kirche sich gegenüberstehenden Parteien zu sagen weiß, wobei aus den von ihm zitierten Berichten des Münchener Nuntius Meglia die völlige Verständnislosigkeit der römischen Stellen für die deutsche Konzilsopposition erhellt; begnügte sich doch Meglia z. B. einfach damit, deren wissenschaftliche Methoden als „protestantisch" zu bezeichnen. „Der Ton gütigen Begreifens kommt in den Berichten des Nuntius kaum jemals zum Anklingen" (S. 222). Wenn auch die Wirkung der Depesche zunächst verpuffte, so hat diese doch zur Entstehung der Atmosphäre beigetragen, die jene heftige Opposition gegen die Unfehlbarkeit entstehen ließ, die in der Folge zu beobachten war.

Die zweite Gruppe der Beiträge wird eröffnet von Wilhelm G. Neukam mit dem Aufsatz „Der Übergang des Hochstifts Bamberg an die Krone Bayern 1802—03" (S. 143 ff.). Er führt uns zu einem Ereignis — wie dies auch schon Pfeiffer tat —, das recht eigentlich das moderne Bayern erst geschaffen hat, zum Untergang der alten Reiches. Unter den Entschädigungsländern für seine linksrheinischen Verluste hatte Bayern auch das Hochstift Bamberg ausersehen und erhalten. Aus genauester Quellenkenntnis heraus schildert Neukam nun den vergeblichen Kampf der Bamberger Vertretung auf dem Regensburger Reichsdeputationstag um eine Rettung des Fürstentums, der scheitern mußte trotz der großen Tüchtigkeit des Bamberger Geheimen Rats und Geheimen Referendars Johann Michael Seuffert. Doch war es dessen Fähigkeit in erster Linie zuzuschreiben, daß der Fürstbischof wenigstens eine angemessene Entschädigung erhielt (S. 272—73). Die Übernahme des Fürstentums, bei der dann alle Beamte in den bayerischen Staatsdienst übernommen wurden, ging dann reibungslos vonstatten, wobei die militärische der zivilen Besetzung vorausging. Recht geschickt hat man bayerischerseits zunächst die — sehr veraltete — bambergische Verwaltung beibehalten, um dann erst allmählich eine Modernisierung durchzuführen (S. 283). Bezeichnend für die Rücksichtnahme von bayerischer Seite ist es, daß z. B. bis zum BGB (1900!) die alte Gesetzgebung beibehalten wurde. Ganz ähnlich ließ man ja auch nach 1815 in der Pfalz den Code Napoléon bis zum gleichen Zeitpunkt in Kraft! Die Verwaltung dagegen war bis zum Jahre 1806 der bayerischen völlig angeglichen; damit war die Integration Bambergs in Bayern vollzogen, wie Neukam mit Recht betont (S. 291) nicht zum Nachteil des betroffenen Gebietes, denn eine Anpassung an die modernen Verhältnisse wäre der alten bambergischen Verwaltung aus eigener Kraft kaum möglich gewesen. Auf zwei offensichtliche Druckfehler sei noch

hingewiesen: der S. 252 zweimal erwähnte französische General hieß Augereau, nicht Angereau.

Gleichfalls um die Erwerbungen Bayerns aus der napoleonischen Zeit und die daraus entstandenen Probleme kreist Max Piendls Aufsatz über „Die Gerichtsbarkeit der Fürsten Thurn und Taxis in Regensburg", die den merkwürdigen Fall der Beibehaltung eines Feudalrechts, nämlich der zivilen Gerichtsbarkeit 1. und 2. Instanz der Fürsten Taxis über ihre Diener und Hausgenossen, schildert. Trotz verschiedener Versuche (S. 302 ff.), sie dem Haus Thurn und Taxis streitig zu machen, die aber an der Loyalität der bayerischen Könige, die überhaupt ihre Mediatisierten besonders großzügig behandelten, scheiterten, hielt sich diese Gerichtsbarkeit bis zum Inkrafttreten des BGB.

„Das bayerische Adelsedikt vom 26. 5. 1818 und seine Auswirkungen" von Hans Nusser (S. 308 ff.) zeigt, wie dieses Edikt aus dem Bemühen der bayerischen Könige, die zersplitterten und unübersichtlichen Verhältnisse des Adelsrechts in Altbayern und besonders den neuerworbenen Gebieten zu ordnen, entsprungen ist. Es schuf auch tatsächlich eine einheitliche Regelung bis 1919. In der Weimarer Verfassung wurde dann der Adel beseitigt und das Prädikat als Teil des Namens bezeichnet. Für die Sozialgeschichte Bayerns im 19. Jh. bietet Nussers Aufsatz sehr interessante Aspekte und bezeichnende Einzelheiten.

Mit seiner lebendigen Schilderung zieht Max Spindlers Beitrag „Die politische Wendung von 1847—48 in Bayern" (S. 326 ff.) den Leser sofort in seinen Bann. Geradezu sichtbar rollen die Ereignisse jener stürmischen Tage vor dessen innerem Auge ab. Mit feiner Einfühlungsgabe ist die so vieldeutige Gestalt Ludwigs I. erfaßt, dessen stark ausgeprägte monarchische Gesinnung und konservative Grundhaltung bei großer Aufgeschlossenheit für das Neue uns überzeugend vorgeführt wird. Auch die so viel zitierte Lola-Affäre erhält neue Beleuchtung und wird in ihrer oft überbewerteten Bedeutung für die Ereignisse zurechtgerückt. Der Rücktritt des Königs, der ohne zwingende äußere Notwendigkeit erfolgt war, wird wohl mit Recht aus Ludwigs Auffassung seiner monarchischen Würde gedeutet. Für ihn war der Schritt absolut notwendig. Aber auch die stammes- und temperamentsbedingte Mäßigung, den sozusagen eingeborenen Konservatismus der „Revolutionäre", zeigt Spindler in feiner Würdigung. Zum Verständnis gerade der besten Züge bayerischen Wesens kann die Betrachtung der Ereignisse von 1847—48 ganz wesentlich beitragen.

Karl Puchner, „Die amtliche bayerische Ortsnamengebung im 19. Jh." (S. 341 ff.), zeigt, wie sich im 19. Jh. erst das Namenrecht des Staates aus dem Bewilligungsrecht der Bezirksbehörde bzw. der Kreisregierung für eine Umsiedelung und aus der Tatsache der offiziellen Namensverleihung für dynastische Ortsnamen entwickelt hat. Wichtig sein Hinweis, daß auch oft sehr alt aussehende Ortsnamen (Seeheim, Maierhof) neuesten Datums sein können.

Sowenig Puchners Aufsatz ein literarischer Genuß ist — das liegt

an der Materie —, sowenig ist es, aus gleichem Grund, Wolfgang Zorns Beitrag „Probleme und Quellen der bayerischen Sozialgeschichte im 19. Jh." (S. 347 ff.). Aber reicher Gewinn winkt dem, der sich dennoch dazu entschließt, den einen wie den anderen zu lesen. Offensichtlich auch als Anregung und erster Hinweis zu einer Erforschung der bayerischen Sozialgeschichte gedacht, gibt Zorns Aufsatz eine Fülle von wertvollsten Hinweisen und interessanten Aufschlüssen über die gesellschaftliche Struktur Bayerns im 19. Jh. und deren allmählichen Wandel durch die auch hier — besonders in Schwaben und Franken — wirksam werdende Industrialisierung.

Mit Heinz Lieberichs „Was bedeutete Tirol für Bayern in der Vergangenheit?" (S. 361 ff.) setzt dann die letzte Gruppe von ebenfalls sechs Abhandlungen ein. Aus großer Quellen- und Literaturkenntnis heraus verfolgt Lieberich von der Landnahme an — hier zunächst noch bei sehr fluktuierenden Grenzen und vielfältigen dynastischen Beziehungen — bis zur Jetztzeit die Verbindung der beiden Länder. Erst mit der rechtlichen Fundierung der Unabhängigkeit Tirols durch den Ulmer Spruch König Rudolfs von 1282 (S. 363) kann man von eigentlichen bayerisch-tirolischen Beziehungen sprechen. Wenn diese oft recht wenig friedlicher Natur waren — so besonders im 17., 18. und frühen 19. Jh. durch die wittelsbachisch-habsburgische Rivalität —, so kann man doch kaum von einem naturbedingten Gegensatz sprechen. In neuester Zeit haben das gemeinsame Kriegserlebnis der beiden Weltkriege und die Rückbesinnung auf die gemeinsame „bäuerlich-katholische Erlebniswelt" (S. 373) zu einer größeren Annäherung geführt.

Der Bremer Archivdirektor Friedrich Prüser steuert einen fesselnd und farbig geschriebenen Bericht über „Hilfe aus Bremen für Pfalz und für Franken" (S. 375 ff.) bei. Aus Akten des Bremer Archivs erzählt er von den Hilfsgesuchen protestantischer, meist reformierter Pfarrgemeinden an ihre bremischen Brüder und deren Gewährung, sei es durch Geldspenden des Rats oder durch die Erlaubnis, in Bremen eine Kollekte veranstalten zu dürfen. Vorzüglich im 17. und 18. Jh. war dies der Fall. Bremen wurde als reiche Handelsstadt damals offenbar von Bittstellern förmlich heimgesucht und half nach Kräften. Allerdings kann sich der Rezensent, aus einiger Kenntnis der pfälzischen Verhältnisse jener Zeit heraus, des Eindrucks nicht erwehren, als ob die Hilfswilligkeit der Bremer damals zuweilen doch recht kräftig ausgenützt worden sei. Zumindest in Kurpfalz gab es eine fest organisierte reformierte Kirche, die über beträchtliche laufende Einnahmen verfügte.

„Goethe und Nürnberg" (S. 396 ff.), das klingt vielversprechend, und in der Tat sind auch Fritz Schnellbögls Ausführungen zu diesem Thema anregend und inhaltsreich. Trotz mancherlei Beziehungen der Familie seiner Mutter zu Nürnberg und Altdorf kam Goethe selbst erst spät in diese Stadt. Insgesamt viermal hat er sie besucht, dreimal nur sehr kurz — in den Jahren 1788 und 1790 —, damals ohne großen Eindruck von ihr zu haben — es war kurz nach der italienischen Reise und er so gerade Nürnberg besonders fernstehend —, dann aber im Jahre

1797 neun Tage lang. Von diesem Zeitpunkt an datiert seine immer aufrechterhaltene Verbindung zu Nürnberg, die vom Ankauf kunstgewerblicher Gegenstände aus Nürnberger Besitz bis zur Anschaffung naturwissenschaftlicher Geräte bei Nürnberger Meistern und zur Wertschätzung des Mundartdichters Konrad Grübel (1736—1809) reichte. Aber auch die Nürnberger hohe Kunst der Dürer und Vischer hat Goethe stets wieder beschäftigt, wie Schnellbögl durch zahlreiche Zitate beweist.

Von Goethe zur Revolution von 1848, ein weiter Sprung! Aber Paul Wentzcke — der inzwischen ebenfalls verstorbene Frankfurter Historiker — macht ihn uns leicht. „Bayerische Stimmen aus der Paulskirche. Die Septembertage 1848" (S. 423 ff.), nennt er seine Auswahl von Briefen und Berichten vornehmlich fränkischer und oberpfälzischer Adeliger, die als Abgeordnete im Frankfurter Parlament saßen. Die wilden Ereignisse jener Tage, die in den Aufständen der Radikalen und der Ermordung des Fürsten Lichnowsky und des Generals Auerswald gipfelten, erfahren hier aus erster Hand eine z. T. sehr drastische Schilderung — hierbei ist besonders an den Regensburger Adolf von Zerzog zu denken, den Schwager des Münchener Märzministers Thon-Dittmer, in dessen Ausdrucksweise ein stark romantisches Element neben altbayerischer Derbheit zu finden ist. Politisch noch bedeutender sind die Schreiben des fränkischen Freiherrn von Rotenhan und des bayerischen Grafen Hegnenberg-Dux, die z. T. echtes staatsmännisches Format erreichen. Alle von Wentzcke zitierten bayerischen Abgeordneten gehörten der gemäßigten Rechten — die großdeutsch war — an, für deren politisches Denken die hier veröffentlichten Briefe sehr aufschlußreich sind.

Karl D'Esters — des verstorbenen Münchener Ordinarius für Zeitungswissenschaft — Beitrag über „Die Verdienste bayerischer Gelehrter, Archivare und Bibliothekare um die Zeitungswissenschaft" (S. 450 ff.) ist ein rührendes Bekenntnis seiner freundschaftlichen Gesinnung zu Winkler und entzieht sich somit einer wissenschaftlichen Kritik.

Den Band beschließt Thilo Vogelsangs Abhandlung „Das Verhältnis Bayerns zum Reich in den letzten Monaten der Weimarer Zeit (Juni 1932 bis Januar 1933)" (S. 460 ff.). Bei aller Anerkennung der von ihm mit Recht sehr stark betonten Verdienste der Regierung Held, die Vogelsang aus großer Kenntnis der Quellen uns schildert, um die Erhaltung der gefährdet erscheinenden föderalistischen Struktur der Weimarer Republik, muß man Helds Versuch, die NSDAP zur verantwortlichen Mitarbeit an der Regierung heranzuziehen, ohne sie allerdings ganz an die Spitze zu lassen, aus der Rückschau als verderbliche Illusion bezeichnen. Held von jeder Schuld am kommenden Verhängnis freizusprechen, wie Vogelsang dies tut, verbieten uns gerade die von ihm so klar geschilderten Ereignisse.

Nicht vergessen werden darf auch das sehr sorgfältig und genau gearbeitete Personenregister von Heinz Wolf Schlaich, das die Benutzung des wertvollen Bandes wesentlich erleichtert. Ein Bild des Ge-

ehrten und fünf Tafeln ergänzen die wirklich gut gelungene Publikation in würdiger Weise.

Rom Hans Schmidt

F. van der Meer — Christine Mohrmann, Bildatlas der frühchristlichen Welt. Deutsche Ausgabe von Heinrich Kraft. Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn (1959). 216 Seiten, 614 Abb. und 42 Karten.

Der holländischen Originalausgabe des Buches folgte nun die deutsche Übersetzung, die von dem Professor der Kirchengeschichte in Kiel, Heinrich Kraft, herausgegeben wurde. In der Abgrenzung des Themas schließen sich die Verfasser der heute üblichen Auffassung an, indem sie mit dem nachapostolischen Zeitalter beginnen und ungefähr um 600 enden. Hier ziehen sie den Trennungsstrich zu dem eigentlichen Mittelalter, das sich im Abendland mit dem Aufkommen einer neuen politischen und sozialen Ordnung klar vom Osten und der Kultur der Ostkirche trennt. Das Werk ist in einen Karten- und einen Bildteil aufgeteilt, wobei die Abbildungen von einem ausführlichen Text begleitet werden, der diese gut erklärt, daneben auch Auszüge aus den Werken der wichtigsten Kirchenschriftsteller, um den Geist der Epoche noch deutlicher zu erläutern. Die Abbildungen und der Text stehen in einem engen Zusammenhang mit den 42 farbigen Tafeln, die gewissermaßen das Gerippe des Buches bilden. Ein ausführliches Register am Schluß des Bandes wird dem Benutzer sehr wertvoll sein. Unter den einzelnen Stichworten findet selbst der Wissenschaftler fast alle wesentlichen Persönlichkeiten und Orte der frühchristlichen Welt. Die Ausarbeitung der Tafeln beweist die große Kenntnis und Gewissenhaftigkeit der Verfasser. Angefangen von der politischen Lage unter dem Kaiser Diokletian, wird hier bis 600 übersichtlich das gesamte Gebiet der Kirchengeschichte und der damit verbundenen Kunst vorgeführt. Trotz der großen Fülle des dargebotenen Materials wirken die Karten nicht unklar, sondern sind gut übersehbar. Dieser erste Teil beginnt mit einer Karte, auf die die ältesten christlichen Gemeinden eingezeichnet sind. Es folgt die Verbreitung des Christentums um 300, die Gemeindegründungen vor der diokletianischen Verfolgung, die Kirche im dritten Jahrhundert, die christlichen Schriftsteller des 2. bis 5. Jahrhunderts, dann die Kirche im 4. und 5. Jahrhundert, auf Spezialkarten die Pilgerfahrt der Eteria und das Leben des hl. Augustinus, ferner das Mönchtum von 300 bis 700, die verschiedenen Diözesen der spätantiken Welt im Orient und Okzident, dazu die Pläne der wichtigsten Städte sowie die kirchliche und politische Lage unter Justinian. Bieten diese Karten schon allein ein reiches Material für die Kenntnis der christlichen Archäologie, so wird diese nochmals auf eigenen Tafeln mit den frühchristlichen Denkmälern (300—600), den christlichen Bauten im Kaukasus, in Syrien und in Palästina, in Rom, Jerusalem und Konstantinopel vorgeführt. Schon diese 42 Tafeln würden genügen, um auch einem gebildeten Laien einen Begriff dieser wichtigen Epoche zu geben. Dabei waren bewußt „Grundrisse, Rekonstruktionen und sonstige Ausgrabungsergebnisse" beiseite gelassen. Der Fachmann wird sich diese

leicht aus anderen Spezialwerken verschaffen können. Doch wären hier wenigstens einige Hinweise auf die grundlegende und zusammenfassende Literatur für den Laien wichtig.

Der anschließende Bildteil gliedert sich in drei größere Kapitel: I. Die Kirche der Märtyrer, 30—313. II. Die Reichskirche, 313—600, und III. Die Kirchenväter und die altchristliche Literatur. Auch in diesen Abschnitten ist das Material ausgezeichnet verarbeitet und wird mit den wichtigsten Beispielen vorgelegt. Die Abbildungen sind gut ausgesucht, die Gegenüberstellungen schnell faßbar. Der Text ist knapp und allgemein verständlich. Besonders angenehm wirkt das unparteiische Urteil der Verfasser. Die Frage Rom oder Orient spielt keine Rolle mehr, so daß das Buch jeder Auffassung gerecht wird. Die Bedeutung der westlichen wie der östlichen Kirche wird gleichermaßen berücksichtigt. Neben der Architektur kommen auch Malerei, Plastik und Kunstgewerbe ausgezeichnet zur Darstellung. Selbstverständlich werden die bekannten Hauptwerke besonders ausführlich dargestellt, daneben aber findet man auch weniger bekannte Monumente, wie die Fresken aus dem Dom in Trier, San Lorenzo in Mailand, Fresken aus Bagawat oder syrische und koptische Klosterbauten. Selbstverständlich wurden bei der Auswahl der Denkmäler schon die neuesten Funde und die Literatur berücksichtigt. Das erkennt man an der Auswahl der Tafeln mit den frühen Ikonen und den syrischen Mosaiken.

Bis zu einem gewissen Punkte wird natürlich eine solche Auswahl subjektiv bleiben müssen, und jeder Autor könnte auch gelegentlich andere Beispiele anführen. Nur wäre es vielleicht besser, bei Beispielen, die eine besondere künstlerische Gruppe oder ein Land charakterisieren sollen, in einer neuen Auflage nur solche Darstellungen zu wählen, die nicht umstritten sind. Ich denke hier z. B. an den Verkündigungsstoff aus Sancta Sanctorum im Vatikan, der nicht sicher byzantinisch ist und auch aus Syrien stammen könnte, oder der ravennatische Löwenstoff (Abb. 257), der später zu datieren ist. Bei den „ägyptischen" Denkmälern könnte man leicht an Stelle der Kathedra in Ravenna, des Diptychons aus Murano (Abb. 334) oder des Räuchergefäßes (Abb. 335) andere Beispiele finden. Nicht sicher scheint mir auch, ob auf dem Kasten, der sich ehemals in Pola befand (Abb. 479), die Memoria Petri in Rom dargestellt ist und ob das Relief mit dem hl. Menas in Mailand (Abb. 510) nicht doch eine mittelalterliche Kopie ist. Doch das sind Fragen, die hier nicht zur Diskussion stehen. Aber es wird leicht sein, Beispiele zu wählen, bei denen Datierung und Lokalisierung von der heutigen Forschung allgemein anerkannt sind. Sicher wäre mancher Leser dankbar, wenn bei den Abbildungen auch der Aufbewahrungsort angegeben würde.

Das Werk wird in weiten Kreisen, die sich für die Kultur der Spätantike und des frühen Mittelalters interessieren, großen Anklang finden, und es wäre zu wünschen, daß neben den Fachwissenschaftlern, für die das Buch unentbehrlich ist, auch viele Laien aus ihm ihre Kenntnisse über eine der wichtigsten Perioden der menschlichen Geschichte gewinnen könnten.

Rom W. F. Volbach

Georg Schreiber, Irland im deutschen und abendländischen Sakralraum (Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen, Geisteswissenschaft, Heft 9) Westdeutscher Verlag, Köln und Opladen 1956, 120 S.

Wenn ein Gelehrter vom Range Georg Schreibers sich eindringlich und mit spürbarer innerer Anteilnahme dem bedeutenden Thema „Irland-Deutschland-Europa" zuwendet, dann verdient dies gespannte Aufmerksamkeit. Von berufener Seite wird hier eine Aufgabe erkannt und ergriffen, die lange von der deutschen Forschung vernachlässigt worden ist. Was einst C. Zeuß, C. J. Greith, A. Bellesheim, H. Zimmer, L. Traube, W. Levison u. a. so vielversprechend begannen, wurde nicht weiter verfolgt, die grundlegenden neuen Ergebnisse von L. Gougaud, J. Kenney, J. Fuhrmann, J. Ryan, A. Gwynn, P. Grosjean, F. Henry, L. Bieler und J. Hennig wurden viel zuwenig beachtet und für den deutschen und europäischen Raum nutzbar gemacht. Die „Geschichte der irischen Kirche von ihren Anfängen bis ins 12. Jahrhundert", die W. Delius 1954 vorlegte, hält der Kritik weitgehend nicht stand, es gebricht ihr an Weite des Blicks wie an der Kenntnis der wesentlichsten neuen Forschungsergebnisse. Wenn dennoch auf diesem Gebiet die deutschsprachige Wissenschaft in jüngster Zeit wieder Anschluß an die internationale Forschung gefunden hat, so ist dies einzelnen wegweisenden Veröffentlichungen aus der Feder von B. Bischoff, J. Duft, L. Weisgerber und vor allem G. Schreiber zu danken.

Das vorliegende Werk zählt zu den Früchten eines Jahrzehnts eingehender Beschäftigung mit dem Thema *. Der Verf. beabsichtigte keinesfalls eine umfassende, abschließende Darstellung, kein deutsches Pendant zu Gougaud, Kenney oder Ryan; hierfür scheint die Zeit noch nicht reif. Es geht ihm vielmehr darum, „einige Zugänge" zum irischen Volkstum, zu den „Iroschotten" auf dem Kontinent zu erschließen „unter dem Blickwinkel ihres Nachlebens in der abendländischen und speziell in der deutschen Sakralkultur ... denn diese Iren haben sich ja im Kult, im Bußbuch, im Brauchtum, in Kunst und Musik (Hymnen), vor allem aber im Volksglauben und im Volksreligiösen durchzusetzen gewußt, auf Jahrhunderte hinaus" (Vorwort und S. 15). Die Methode

* Vgl. ferner G. Schreiber, Iroschottische und angelsächsische Wanderkulte in Westfalen mit Ausblicken auf den gesamtdeutschen Raum (Westfalia Sacra, hrsg. v. H. Börsting und A. Schröer, Bd. 2) Münster i. W. 1950, 1—132; ders., St. Pirmin in Religionsgeschichte, Ikonographie, Volkskunde (Archiv f. mittelrhein. Kirchengeschichte 5) 1953, 42—76; ders., Der irische Seeroman des Brandan. Ein Ausblick auf die Kolumbus-Reise (Festschrift f. F. Dornseiff, hrsg. v. H. Kusch) Leipzig 1953, 274—290; ders., Mittelalterliche Alpenpässe und ihre Hospitalkultur, in: Miscellanea G. Galbiati (Fontes Ambrosiani 27) Milano 1951; ders., Gemeinschaften des Mittelalters, Münster i. W. 1948, 3—80; ders., Privilegia Sanctorum (Zeitschrift f. Rechtsgesch., Kanon. Abt. 43) 1957, 327—342, bes. S. 338 ff.

liefern Hagiographie, Religionswissenschaft, Ikonographie und historische Volkskunde; sie alle beherrscht der Theologe und Historiker Schreiber in souveräner Weise.

Im einführenden Abschnitt (1—18) zeichnet der Verf. die einzigartige religiös-geistesgeschichtliche, politische, auch geographische Situation Irlands, das, außerhalb des Machtbereiches der römischen Legionen gelegen, dennoch entscheidend dazu beitrug, das römisch-abendländische Kulturerbe zu wahren. Seine Mönche und Seefahrer entdeckten Island ums Jahr 800, sie griffen in die Weite des Atlantik und hinüber ins nahe Britannien und in die Bretagne, sie brachten die Pilger nach Santiago de Compostela in Spanien. Irische Pilger bevölkerten die großen europäischen Wallfahrtswege, zogen durch Frankreich und die Schweiz nach Rom, das sie noch vor den ersten Angelsachsen erreichten; sie erschlossen sich aber auch den Weg durch Mitteleuropa und entlang der Donau ins Heilige Land. Mit Recht hebt der Verf. immer wieder die Bedeutung der „Gallia Christiana" hervor (15 ff.) als wichtigsten Stützpunkt für das Übergreifen auf den deutschen Raum; sonderlich Belgien mit den Niederlassungen in Waulsort und Fosses wurde geradezu zum „Aufmarschgebiet" der irischen Mönche (vgl. hierzu bestätigend die Publikation v. G. D e s p y, Les chartes de l'Abbaye de Waulsort, Bruxelles 1957).

Das Bild, das der Verf. vom irischen Volkscharakter zeichnet, ist einprägsam und gültig: die enge Sippenbindung der Iren, die auch auf dem Kontinent immer wieder ihren Niederschlag findet (Furseus, Foillan, Ultan!), ihr Hang zur Einsamkeit, ihre tiefe Verbundenheit mit der Natur, mit den Tieren, mit dem Wasser, dem Licht — all dies zeigt sich stets von neuem bei der Wahl des locus idoneus eines Klosters oder einer Klause. Zu all dem fügt sich der bäuerliche Charakter, die „agrarische Note", die den Iren eignete. Kein Wunder, daß sie rasch den Weg zum Herzen des einfachen Volkes fanden. So weit ging diese Volksverbundenheit, daß manche Heilige — etwa Fridolin — zu Iren gemacht wurden, um sie zu glorifizieren. Indes, dieselben Iren zeigten sich gewandt, diplomatisch geschickt und mutig auch im Umgang mit den Großen des Kontinents; sie siedelten nicht nur auf Inseln, in der Einsamkeit, sondern auch an bedeutenden Verkehrsknotenpunkten und in glanzvollen Bischofsstädten — Zeichen des vielschichtigen irischen Volkscharakters.

Alle diese Züge stoßen immer wieder auf im Leben der irischen Heiligen, die der Verf. im Hauptteil des Werkes behandelt: Patrick, Brigida, Kolumban d. J., Gallus, Deicol, Furseus, Foillan, Kilian, Fiacrius, Fridolin, Findan, Koloman und Brendan (18—75). Drei dieser Iren wurden sogar zu Schutzheiligen in Landschaften deutscher Zunge: Gallus in der Schweiz, Koloman in Österreich, Kilian in Franken. Wie nachhaltig auch die übrigen irischen Heiligen in der deutschen Sakrallandschaft wirkten, das erhellt aus einer geradezu überwältigenden Fülle von Einzelheiten und Belegen, die der Verf. beibringt und die aus gründlicher Kenntnis auch entlegener, regionaler Literatur und Quellen

erwächst. Was der Verf. hier bietet, ist für den deutschen Raum ohne Vorbild. — Besonders erwähnt seien die barocke St.-Patricius-Litanei aus der Steiermark, die dankenswerterweise in extenso abgedruckt ist (23—26), dann die weitere Forschung anregenden Ausführungen über „Brigida-Mirakel" (25 ff.), endlich die eingehenden Angaben zu St. Brendan und seiner „navigatio", die im Zusammenhang mit der Kolumbus-Fahrt gesehen wird. Der Kult Brendans auf dem Kontinent scheint von St. Maximin in Trier ausgegangen zu sein, er fand dann wichtige Stützpunkte in den irischen monastischen Niederlassungen zu Erfurt und Regensburg und breitete sich schließlich von den norddeutschen Hansestädten bis Spanien und Portugal aus. Brendan wurde auch eine Figur der europäischen Nationalliteratur, allein von 1476 bis 1521 sind dreizehn Drucke der Brendanlegende in deutschen Volksbüchern bezeugt. Doch dieser Ire war „nicht bloß eine literarische Erinnerung, sondern ein Heilbringer, der weite Gebiete des Volkhaften am Ausgang des Mittelalters umklammert hielt" (76). — Die abschließenden Kapitel eröffnen bisher unbekannte Ausblicke auf „Iroschotten im Bergbau" (82—85), greifen das große, noch kaum bearbeitete Thema der „Rückwirkungen des Festlandes auf Irland" auf (85 f.) und bieten erstmals einen Überblick über die „Quellenkunde zur irischen Sakralgeschichte und zur Ikonographie" (90—103). Eine treffliche, anschauliche Ergänzung bildet das reichhaltige, bisher meist unveröffentlichte Bildmaterial, das z. T. aus der Privatsammlung des Verf. stammt (105—120).

Im Zusammenhang mit diesen letzten Kapiteln seien noch einige m. E. wesentliche Punkte kurz berührt. Dem zentralen Problem der Über- bzw. Unterbewertung des irischen Einflusses auf dem Kontinent, der Frage „Iromanie—Irophobie", zu der wir Johannes D u f t eine tiefgründende Untersuchung verdanken (Zeitschr. f. Schweizer Kirchengeschichte 50, 1956, 241—262), dieser Frage geht der Verf. nicht aus dem Weg. Auch er stimmt den — u. a. von Th. S c h i e f f e r und H. B ü t t n e r — vorgebrachten Warnungen vor einer Überschätzung der „iroschottischen Mission" grundsätzlich zu. In der Tat war die „asketische Heimatlosigkeit" (Campenhausen) die entscheidende Triebkraft; die Mission war sekundär. Erst wenn wir darauf verzichten, um jeden Preis die Iren gleichsam als allgegenwärtige Glaubensboten betrachten zu wollen, wird der Blick frei für den mittelbaren und unmittelbaren kulturellen Einfluß im weitesten Sinn, den sie ausübten, gerade auch in der Zeit zwischen Kolumbans Tod (615) und Karl d. Großen (vgl. hierzu B. B i s c h o f f, Il monachesimo Irlandese nei suoi rapporti col continente. Settimane di studio del centro Italiano di studi sull'alto medioevo IV, Spoleto 1957, 137 ff.) sowie im 10. und in der ersten Hälfte des 11. Jahrhunderts (vgl. die Hinweise Schreibers auf irische Einflüsse in Paderborn und Münster S. 32, 48).

In der Frage der „Periodisierung" der irischen Einwirkung auf den Kontinent folgt der Verf. der älteren, durchaus nicht widerlegten These von den zwei Wellen: einer ersten, die von Kolumban bis zur Mitte des 11. Jahrhunderts angesetzt wird, und einer zweiten, die mit der

Errichtung der sog. „Schottenklöster" in Regensburg ums Jahr 1075 einsetzt. Diese „Schottenklöster" waren, wie der Verf. richtig bemerkt, national-irische Gründungen; im Laufe des 12. Jahrhunderts ließen sich irische Mönche auch in Erfurt, Würzburg, Nürnberg, Eichstätt, Kelheim, Wien, Memmingen und Konstanz nieder; 1215 schlossen sich diese Konvente zur sog. „deutschen Schottenkongregation" zusammen. Die Konvente in Regensburg, Erfurt und Konstanz verblieben bis zum Beginn des 16. Jahrhunderts in irischem Besitz und gingen dann in die Hände schottischer Benediktiner über. — Diese Periode der spätirischen Niederlassungen bildet, wie schon Gougaud erkannt hat, einen eigenen, gesonderten Abschnitt der Geschichte des irischen Einflusses auf dem Kontinent. — Jener älteren „Zweiwellentheorie" vorzuziehen scheint mir die neue, differenziertere Periodisierung, wie sie erstmals von C. Selmer (Catholic Historical Review 29, 1943, 169 ff.), dann in etwas geänderter, gestraffter Form von J. Duft (s. o.), J. Hennig (jüngst in LThK ²V, 1960, unter „Iroschottische Mönche"), B. Bischoff (s. o.) und L. Weisgerber (Eine Irenwelle an Maas, Mosel und Rhein in ottonischer Zeit? Festschrift F. Steinbach, Bonn 1960, 717—751) vertreten wurde. Neben den Peregrini um Kolumban und neben den Mönchen der „Schottenklöster" hat sich eine dritte, mehr kulturell als monastisch bestimmte irische Welle herauskristallisiert; sie wird von irischen Gelehrten der Karolinger- und Ottonenzeit getragen, die als Flüchtlinge vor den Normanneneinfällen auf dem Kontinent Schutz suchten.

Weitgehend ungeklärt sind immer noch die Beziehungen der Iren zum europäischen Osten, zu Ostmitteleuropa. Kolumbans Plan einer Mission der „Alpenslawen", d. h. der Slowenen (38), hat sich nicht verwirklicht; und doch müssen die irischen Einwirkungen weit stärker gewesen sein, als bisher angenommen. Das beweisen die Forschungen J. Czibulkas über irische Einflüsse im mährischen Raum in der Zeit vor Kyrill und Methodius (vgl. Velkomoravsky Kostel v Modre u Velehradu a Zacatky Krestanstvi na Moravé, Prag 1958). Umstritten ist die irische Herkunft des — möglicherweise aus St. Pantaleon in Köln stammenden — Erzbischofs Aaron von Krakau († 1059). Auch das Regensburger Schottenkloster St. Jacob knüpfte Beziehungen nach Böhmen, nach Polen und bis nach Kiew. Kein Zweifel, diese Iren waren ein „ungemein bewegliches und völkerverbindendes Element" jener Zeit (88).

Und ein letztes: der Verf. macht es unmißverständlich deutlich, daß für die Iren keine feste Trennungslinie zwischen Eremit, Peregrinus und Leben im Konvent bestand, sondern im Gegenteil eine stete und enge Wechselwirkung. Peregrinatio sacra und stabilitas loci schließen sich nicht aus; entscheidend für die Iren war der Entschluß, sich von der Heimat zu lösen, das Leben in der ungesicherten Fremde auf sich zu nehmen als Eremit, Peregrinus oder Monachus. Von Anfang an herrschten enge Beziehungen zum benediktinischen Mönchtum, die Regula Sancti Benedicti verdrängte oder überlagerte sehr früh schon die asketischere Kolumbansregel („regula mixta"); die irischen Konvente des 11. Jahrhunderts übernahmen sogleich die Regula S. Benedicti. Allen

Spannungen zum Trotz bestand eine enge Verbindung, eine „Wahlverwandtschaft" (31) zwischen den Iren und dem Benediktinertum auf dem Kontinent. Es fällt freilich auf, daß sich die Benediktiner, die „black monks", in Irland selbst — bis auf den heutigen Tag — nie recht durchsetzen konnten. Dem irischen Wesen entsprach das Benediktinertum wohl mehr in seiner asketischeren, von Bernhard v. Clairvaux geprägten Form; dies und die Persönlichkeit des hl. Malachias v. Armagh waren entscheidend für den großen Triumph der Zisterzienser im Irland des 12. Jahrhunderts (vgl. C. Conway, The Story of Mellifont, Dublin 1958). Ein letztes Urteil hier — wie auch in der wichtigen Frage der den deutschen Schottenklöstern unterstellten Benediktinerpriorate in Irland (85 f.) — scheint noch nicht möglich. Es fehlt ein neues „Monasticon Hibernicum", das endlich die längst überholten Arbeiten von L. Aleman (Paris 1690, 2. Aufl. London 1720) und M. Archdall (Dublin 1786, 2. Aufl. ebd. 1879) ersetzt. Es ist zu hoffen, daß den jüngsten Bemühungen von irischer Seite bald Erfolg beschieden sein wird (vgl. A. Gwynn in: Proceedings of the Irish Catholic Historical Committee, Dublin 1959, 24 ff.).

Eine neue, umfassende Darstellung des irischen Einflusses auf dem Kontinent zählt zu den großen Themen, die der europäischen Forschung aufgetragen sind. Die deutsche Seite ist berufen und in der Lage, hierzu einen gewichtigen Beitrag zu leisten. Dafür ist das Werk Georg Schreibers Beispiel, Vorbild und unentbehrliche Hilfe.

Traunstein Ludwig Hammermayer

Acta Reformationis Catholicae Ecclesiam Germaniae Concernentia Saeculi XVI. Die Reformverhandlungen des deutschen Episkopats von 1520 bis 1570. Band II: 1532 bis 1542. Hrsg. v. Georg Pfeilschifter. Verlag Friedrich Pustet (Regensburg 1960), XXV u. 767 Seiten. Lw. 66.— DM.

Der 2. Band der Aktenpublikation von G. Pfeilschifter, der die Quellen zu den Reformverhandlungen des deutschen Episkopats während der Jahre 1532 bis 1542 bringt, ist erstaunlich schnell dem 1. Band (vgl. die Besprechung: RQ 55 [1960] 247—249) gefolgt. Er wurde Hubert Jedin zu seinem 60. Geburtstag gewidmet.

Der 1. Abschnitt bringt Akten über den gescheiterten Versuch eines Rotaprozesses der Bischöfe von Freising, Regensburg und Passau zur Durchsetzung ihrer Ansprüche im Streit um das Besteuerungsrecht des geistlichen Einkommens. Die Bischöfe suchten durch Verbote die Erfüllung der landesherrlichen finanziellen Forderungen zu unterbinden. Aber die Macht der Fürsten erwies sich als stärker als die ohnehin erschütterte geistliche Autorität. Die Bischöfe entschlossen sich daher, die römische Rota gegen die Landesherren aufzubieten, und zwar nicht nur wegen ihrer Durchbrechung der geistlichen Immunität in der Steuerfrage, sondern überhaupt wegen der nach bischöflicher Auffassung bedrohlichen fürstlichen Übergriffe in den geistlichen Rechtsbereich. Den Bemühungen der Bischöfe war kein Erfolg beschieden.

Der 2. Abschnitt ist der Kölner Provinzialsynode vom 6. bis 10. März

1536 gewidmet. Sie hat deshalb eine besondere Bedeutung, weil es sich hier um die erste deutsche Provinzialsynode der Reformationszeit handelt. Leider ist von den Quellen zu ihrer Geschichte nur mehr ein spärlicher Rest übriggeblieben, der nicht ergiebig genug ist, um die durch diese Synode aufgeworfenen Fragen mit ausreichender Sicherheit beantworten zu können. Pfeilschifter stellt die Frage, ob sich Erzbischof Hermann von Wied nur aus sich heraus zu seinem plötzlich aufbrechenden Reforminteresse durchgerungen habe. Er weist darauf hin, daß von ihm keine einzige vor 1535 getätigte kirchliche Reformmaßnahme bekannt sei, während wir von dem Landesherrn der vereinigten niederrheinischen Herzogtümer wissen, daß er schon 1525 und wieder 1532 mit Reform- bzw. Kirchenordnungen und mit einer 1533 durchgeführten Gesamtvisitation seines Hoheitsbereiches der Inaktivität der kirchlichen Instanzen entgegengetreten ist. Erst als 1534 durch die Aufrichtung des Wiedertäuferregiments in Münster auch die Nachbargebiete in den Sog radikalster reformatorischer Strömungen zu geraten drohten, kam es zu einer Vereinbarung über eine gemeinsam durchzuführende Reform. Johannes Gropper verfaßte den Entwurf der Reformstatuten, die auf der Kölner Provinzialsynode nach einigen von den Synodalteilnehmern durchgesetzten, nicht unwesentlichen Abänderungen approbiert wurden. Beschlüsse über die Durchführung der Konstitutionen wurden nicht gefaßt. Nach Auslieferung der gedruckten Konstitutionen endet leider die Geschichte des ersten katholischen Reformansatzes Hermanns von Wied, der darauf verzichtete, das angefangene Werk zu der ihm gebührenden Wirkung zu bringen.

Der 3. Abschnitt behandelt die Salzburger Provinzialsynode vom 15. bis 28. Mai 1537 und die vorbereitende Bischofskonferenz in Mühldorf vom 10. Januar 1537. Die Konferenz ergab eine einheitliche, bejahende Antwort auf die zur Entscheidung gestellte Frage, ob die Suffragane die Auffassung teilten, daß nur durch eine Provinzialsynode die anstehenden Aufgaben erledigt werden könnten und daß das Generalkonzil nicht von der Notwendigkeit eigenen Handelns befreie, solange es zweifelhaft sei, ob die allgemeine Kirchenversammlung zum angekündigten Termin auch wirklich zustande kommen werde. Die Quellen zur Geschichte der Salzburger Provinzialsynode sind ausgezeichnet erhalten. Ihre Akten, mit einem verbindenden Erläuterungstext, sind zu einem Synodalbuch zufammengefaßt, von dem nicht nur der Entwurf des Bischofs von Chiemsee, sondern auch ein Teil des ausgeführten Werkes vorliegt. Aufschlußreich ist auch die Stellungnahme der Kurie, die mit einem Tadelsbreve reagierte, weil der Erzbischof angesichts der zeitgenössischen, auf ein Nationalkonzil gerichteten Tendenzen nicht überhaupt von der Veranstaltung der Provinzialsynode Abstand genommen habe.

Die staatlichen und kirchlichen Reformbemühungen in Österreich werden im 4. Abschnitt aufgezeigt, der die Akten der österreichischen Landesherren von 1530 bis 1540 und der Salzburger Bischofskonferenz vom November 1538 und der Brixener Diözesansynode vom November 1540 bietet. Hier sei nur hingewiesen auf das von König Ferdinand an-

geforderte Gutachten seiner Räte Joh. Fabri und Friedrich Nausea über das nach Mantua ausgeschriebene Generalkonzil und das Gutachten der niederösterreichischen Landesregierung über das nach Vicenza ausgeschriebene Generalkonzil.

Im 5. Abschnitt werden die Reformbemühungen des Hildesheimer Bischofs Valentin von Tetleben deutlich. Tetleben berief am 17. März 1539 eine Diözesansynode zur Entgegennahme neuer Reformstatuten. Sie sind weithin Wiederholungen von Mainzer Provinzial- und Diözesansynoden des 14. und 15. Jahrhunderts. Immerhin zeigen die Nachdrucke Venedig 1543 und Antwerpen 1553 die Bedeutung, die man ihnen zuerkannte. Die Hildesheimer Statuten sind übrigens die einzigen deutschen Reformgesetze vor 1560, für die eine päpstliche Bestätigung erbeten und auch erteilt wurde.

Neue Quellen zu den Reformbemühungen in Bayern bietet der 6. Abschnitt, der die Initiative deutlich macht, die die bayerischen Herzöge in der Reformfrage entwickelten. Sie befaßten sich im April 1539 mit der durch den Priestermangel verursachten neuen Situation und ordneten im Oktober des gleichen Jahres eine allgemeine Bestandsaufnahme der kirchlichen Pfründen und Hilfspriesterstellen an. Erst dann trat auch der Metropolit auf den Plan, indem er seine bayerischen Suffragane zu einer ähnlichen Untersuchung veranlaßte. Ein Ansatz zu einer Generalvisitation wurde am 14. März 1541 in Reichenhall gemacht, ohne daß es dabei zu einem Zusammenwirken der herzoglichen und bischöflichen Visitatoren kam.

So bietet der 2. Band wiederum eine Fülle von neuem, weithin unbekanntem handschriftlichem Material zu den Reformbemühungen im katholischen Deutschland. Die Edition ist von hervorragender Qualität. Aufschlußreich ist die historische Einführung, die die Zeitsituation treffend charakterisiert. Hinzuweisen ist besonders auf die mühevollen Verifizierungen der Väter- und Konzilsstellen. Wünschenswert wäre, wenn bei den kommenden Bänden die biographischen Anmerkungen erweitert würden. Damit soll nicht gesagt sein, daß sie etwa in dem Umfang vorzunehmen wären, wie es beim Corpus Catholicorum üblich ist — das würde den Abschluß der Edition zu lange verzögern —, aber man hätte doch z. B. gern mehr über Hieronymus Buslidius (S. 748), über Otto Beckmann (S. 187) u. a. gewußt. Es wäre auch zu begrüßen, wenn allgemein eingeführte Sigel regelmäßig verwendet würden. KL² ist nun einmal die übliche Bezeichnung für die 2. Auflage des Kirchenlexikons von Wetzer und Welte (Freiburg 1882 ff.), und es ist wenig sinnvoll, mit diesem Sigel jetzt die 1. Auflage des Lexikons für Theologie und Kirche (Freiburg 1930 ff.) bezeichnen zu wollen. Angesichts der Bedeutung, die die Edition von Pfeilschifter für die kommende Reformationsgeschichtsschreibung hat, wäre es erfreulich, wenn solche Schönheitsfehler bei den kommenden Bänden vermieden werden könnten.

Freiburg i. Br. Remigius Bäumer

Zur *basilica Liberiana:*

basilica Sicinini = basilica Liberii

Von PAUL KÜNZLE

Fortsetzung

Aus Ammianus Marcellinus (rer. gest. XXVII,3,11—13; oben S. 3: C)

Trotz Namen und Ansehen des Geschichtsschreibers dürfte man sich nicht wundern, wenn aus der Darstellung bei Ammianus Marcellinus kaum sehr viel zu gewinnen wäre zur Lösung der hier offengebliebenen Fragen. Dieser Heide kommt auf die Angelegenheit zu sprechen nicht um ihrer kirchengeschichtlichen [97] Bedeutung willen, sondern um die politischen Vorgänge zu verfolgen, im besonderen, um die Verwaltung eines wichtigen Staatsbeamten, des Stadtpräfekten Viventius, kennzeichnend zu schildern (C 11) und gerade an dieser ernstlichen Obliegenheit seine untadelige Gesinnung und sein kluges Verhalten darzulegen [98]. Zur Erklärung der Ereignisse und zum Verständnis des Ringens auf Leben und Tod zwischen den verschiedenen Anwärtern auf das römische Bischofsamt und ihrem jeweiligen Anhang (12—13), fühlt sich der Geschichtsschreiber am Ende noch bewogen, eine Schilderung von der außerordentlichen Stellung, von Ansehen und Aufwand des römischen Bischofs zu entwerfen (C 14—15). So aufschlußreich sich diese in bezug auf die äußeren Erscheinungen erweisen mag, sie muß notwendig sehr ungünstig ausfallen, weil sie nicht über gewisse Äußerlichkeiten hinausgelangt; die tieferen Zusammenhänge

[97] *W. Ensslin,* Zur Geschichtsschreibung und Weltanschauung des Ammianus Marcellinus, in: Klio, Beiheft 16, 1923.

[98] Zwar wird es nicht ausdrücklich bezeugt, aber aus den Umständen ergibt sich mit ziemlicher Gewißheit, daß er nicht nur ein äußerst gewissenhafter Mann war, cod. Theod. VIII, 7, 10 (369), sondern auch christlichen Bekenntnisses: *A. Ferrua,* Dalla Pannonia a Roma. Storia della fine del IV secolo, in: La Civiltà Cattolica 88, 1937, IV, 135 bis 138.

waren dem Verfasser fremd und undurchdringlich geblieben. Deshalb dürfte auch hier sein Bild kaum sehr von Belang sein, außer allenfalls für die Beurteilung seiner ungünstigen Auffassung von Damasus selbst [99].

Sehr auffällig und neu ist an diesem Bericht von Ammianus Marcellinus der Abstand, mit dem die Dinge betrachtet werden. Denn obwohl das Urteil nicht ohne eine deutliche Abneigung sowohl gegen das Christentum als gegen die Person von Damasus gefällt wird, zum erstenmal ist der Versuch gemacht, ein abschließendes Ergebnis darzubieten. Ganz klar und zuversichtlich wird hier von einem Endsieg gesprochen, der dem Damasus zufiel (C 13). Es wird aber auch an Hand der bluttriefenden Abrechnung eines einzigen Kampftages, offenbar nach einer amtlichen Urkunde aus der Zeit des Zerwürfnisses, die Höhe des Preises aufgezeigt, womit derselbe erstanden sein soll, so ehrlich freilich als ungerecht in einseitig äußerlichem, rein machtmäßigem Abwägen der Verantwortung nach dem simplen Grundsatz cui prodest [100]. Es liegt also mutmaßlich nicht allein und nicht vorwiegend im Bemühen des Verfassers um besonnene Sachlichkeit, sondern noch entscheidender in der geschichtlichen Entwicklung selbst die Erklärung für die neu anmutende Unbefangenheit. Denn es ist darin unfehlbar zu fühlen, daß der Streit endlich aus der Welt geschafft war. Am Schluß tritt dieser Sachverhalt auch unverkennbar in Erscheinung, wenn darauf hingewiesen wird, wie der Zwiespalt lange das Volk verwildern ließ und dieses nur mühsam wieder zu

---

[99] Was hier Ammianus Marcellinus schreibt, bedeutet geradesoviel wie die Antwort des Stadtpräfekten von 367, Praetextatus, auf die Bekehrungsversuche von seiten des Papstes, die Hieronymus uns aufgehoben hat: facite me Romanae urbis episcopum et ero protinus christianus. Es tritt sowohl da wie dort genau die Auffassung der Gesellschaftsschicht des „letzten Römers" zutage; und wer weiß, wieweit hier Ammianus Marcellinus noch den Annales von Nicomachus Flavianus verpflichtet ist, obwohl dieses Geschichtswerk mit dem kurz vorher erfolgten Untergang von Prokopios abschloß. Vgl. *W. Hartke*, Geschichte und Politik im spätantiken Rom, in: Klio, Beiheft 45, 1940, 16—18.

[100] Offenbar wagt der Geschichtsschreiber zwar aus begreiflichen Gründen nicht mehr, die Schuld am Blutvergießen rundweg Damasus aufzubürden, aber man spürt deutlich genug, wie schwer das Gewicht der kaiserlichen Rechtsprechung seine Auffassung belastete. Er hat sich keineswegs selbständig zu einer vollen Würdigung der Verhältnisse durchgerungen; dazu gebrach es ihm entschieden am nötigen Einfühlungsvermögen.

besänftigen war. Das alte Übel muß gründlich ausgerottet und im Volke bereits wieder völliger Friede eingekehrt sein. So hat Hieronymus noch nicht geschrieben, konnte sicher noch einige Zeit nach 380 und vielleicht bis zum Tode von Damasus im Jahre 384 niemand schreiben; denn erst mit der Wahl von Siricius zum Nachfolger auf dem Stuhle Petri scheint der Zwist endgültig begraben [101].

Wie sehr indessen dieser Bericht durch das abgeschlossene Urteil an Bedeutung gewinnt, für die Wiederherstellung der Aufeinanderfolge zwischen den einzelnen Vorkommnissen im Gesamtgeschehen darf man deshalb doch kaum höhere Erwartungen hegen. Namentlich scheint die zeitliche Einordnung des erwähnten blutigen Vorfalls bei der basilica Sicinini daher um so schwieriger, weil unmittelbar davor zwar wohl festgestellt wird, daß Damasus die Oberhand gewonnen hatte, womit unverkennbar auf seine rechtmäßige Erhebung vom 1. Oktober 366 und die nachfolgende öffentliche Anerkennung hingewiesen wird, dabei aber durch eine gewisse Vorwegnahme des Endergebnisses im viel später erfolgten Zusammenbruch des Widerstandes gegen den damaligen Ausgang, der freilich erst rückwirkend diesen eigentlich zum Siege machte, eine entsprechende Auflockerung in der Abfolge spürbar wird. Eben dieser Umstand dürfte zeigen, wie sehr man, um den Abschnitt von Ammianus Marcellinus recht und ganz zu verstehen, auf die verschiedenen Ordnungen achten muß, die darin, gleichsam verwoben, sich gegenseitig durchdringen. Entsprechend dem doppelten Sinn, den die Nachricht vom Siege des Damasus aufweist, wird den zugehörigen Angaben über den „Wettkampf" selber folgerichtig eine ähnliche Bedeutungsfülle beizumessen sein. Jede Erklärung, die nicht beiden Bezügen zugleich Rechnung trüge, müßte notwendig daneben geraten; bei

[101] Coll. Avell. ep. 4, 2, Ausg. *Günther* I, 47—48; *Gratulatoria de ordinatione Papae Siricii* an Pinianus vom 24. Februar 385. Proinde quoniam religiosum Siricium antistitem sanctitatis sic praeesse sacerdotio uoluerunt, ut Vrsinum improbum acclamationibus uiolarent, nostro cum gaudio memoratus episcopus esse permaneat, Piniane carissime ac iocundissime; siquidem magnum innocentiae et probitatis exemplum est in una acclamatione et ipsum eligi et ceteros improbari. Vgl. dagegen *A. Van Roey*, Dict. d'hist. et de géogr. Eccl. XIV, 48—53.

gebührender Rücksicht hingegen auf den „Einschlag", den der Geschichtsschreiber „eingeschossen" hat, darf man wohl die „Kette" der Ereignisse dennoch ganz richtig fallen sehen: nebeneinander die jeweiligen Unternehmungen der Parteien sowie die Vermittlungsversuche und Vorsichtsmaßnahmen von Viventius, deutlich zu unterscheiden davon den Amtsantritt des Damasus und gleich darauf den blutigen Zwischenfall, dann verwildertes Treiben der Hetze als Folge und schließlich, nach langem, doch gleichwohl, das versöhnliche Ende. Damit wird man dem Wortlaut am ehesten treu bleiben und, wie sich zeigt, bei keinem der Zeitgenossen Anstoß erregen. Wollte man hingegen die blutige Abrechnung statt auf die Zeit nach der Besitznahme vom Bischofsstuhle durch Damasus, wie die Stellung des betreffenden Satzteiles will, auf eine frühere Begebenheit beziehen, bevor Damasus die Oberhand gewonnen hatte, so müßte man, um dahin zu gelangen, vermessentlich ein „vorher" einschmuggeln, das nicht nur ohne Anhaltspunkt im Wortlaut bliebe, sondern auch den Zusammenhang mit den darauf erwähnten Folgen bei den Anhängern des Ursinus abschwächen würde, den hingegen der Verfasser gerade entschieden durchscheinen läßt.

Natürlich ist kaum zu übersehen, daß die Meldung mit der schicksalsschweren Summe von Opfern an dieser Stelle vor allem anderen ein Urteil kundzugeben hat. Das schließt aber nicht aus, daß sie in der richtigen Reihenfolge erscheine, und trägt sogar wesentlich dazu bei, das betreffende Vorkommnis unter anderen wiederzuerkennen. Denn es dürfte wohl niemandem zweifelhaft sein, daß gerade Ammianus Marcellinus, der von so hoher Warte den endlich abgeklärten Verlauf der ganzen Fehde überblickte und darlegen wollte, wie teuer der Sieg des Damasus zu stehen kam, gewiß nicht irgendein böses Ereignis in Betracht gezogen, sondern sicher nur das blutigste herausgegriffen haben kann, das vorgefallen war. So wird man ohne Bedenken dieses Ereignis mit jenem gleichsetzen, das auch Hieronymus als besonders grausam hingestellt und ebenfalls, wie hier Ammianus Marcellinus, in die Gegend S i c i n i n u m verlegt hat. Schon jener knappe Hinweis hatte, wie dort bereits angemerkt wurde, und genau gleich hat diese Darstellung wieder so viel mit der Beschreibung gemeinsam, die der Ursiner mit auffallend deutlicher Absicht am ein-

gehendsten gestaltete, daß alle drei bestimmt nur die eine und selbe Begebenheit meinen können.

Allerdings scheinen gewisse Bedenken gegen eine sofortige Gleichsetzung zu bestehen. Es ist unmöglich, einfach zu übersehen, daß nicht nur der Ort beim Ursiner eine andere Bezeichnung trägt, sondern auch seine Zahl der Opfer wider Erwarten diese hier um beinah ein Sechstel übersteigt. Hieronymus, der keine Zahlangabe macht, kann leichter mit dem einen oder andern Zeugnis oder auch mit beiden zusammengehen; das seine wird allerdings dafür in dieser Frage um so belangloser. Sicher ist die Tatsache, daß Ammianus Marcellinus, obwohl man doch unbedingt meinen müßte, er könne seiner Absicht entsprechend nur jenen Zwischenfall erwähnen, der die meisten Toten forderte, dennoch aber nur 137 aufzählt, während beim Ursiner 160 angegeben werden, einigermaßen überraschend. Ebenso sicher wird indes ein solcher Unterschied der Zahlen niemanden erschrecken, der einmal mit Parallelüberlieferung oder Synoptikerfragen zu tun hatte. Natürlich muß jede Angabe genau und gewissenhaft abgewogen und soweit als möglich erklärt werden. Aber keineswegs kann eine einzige solche Schwankung, und dazu noch bei einer so dürftigen Lage der Überlieferung, ohne weiteres auf verschiedene Begebenheiten schließen lassen.

Doch abgesehen einmal davon, daß dem hinterlistigen Ursiner natürlich hier besonders daran gelegen ist, Papst Damasus eine möglichst schwere Schuldenlast aufzubürden, und daher die Zahlen ihm zum mindesten unter der Feder leicht etwas anwachsen können und sich schon lieber auf- als abrunden lassen, bei aufmerksamem Überprüfen der Ausdrücke darf man auf einem Widerspruch dieser Angaben genaugenommen nicht einmal beharren. Denn bei Ammianus Marcellinus wird ganz laut und eindeutig zur Zahl erklärt, daß sie sich nur auf jene Gefallenen beziehe, die an dem einen und einzigen Tage und außerdem allein innerhalb der Basilika tot aufgefunden wurden. Es ist kaum nötig, zu bemerken, daß diese Angabe in letzter Linie einem amtlichen Bericht entstammen muß; ihre Art gibt das wohl deutlich genug zu erkennen. Man wird sich aber bei dieser Gelegenheit erinnern müssen an die Beobachtung, daß nie im ganzen Verlauf dieser Ereignisse die Einmischung staatlicher Stellen mit so unbedingter Notwendigkeit anzunehmen ist wie just an jenem 26. Oktober,

und deshalb ein genauer Bericht über den Befund in der Basilika damals nicht ausbleiben, darin aber schon gar die Anzahl der Leichen, die aufgefunden und herausgetragen wurden, unter keinen Umständen fehlen konnte [102]. Der Ursiner (A 7) kennt hingegen nicht nur keine entsprechenden Einschränkungen seiner Angabe, er ruft überhaupt einen ganz anderen Eindruck hervor. Sehr gewandt und zielbewußt berechnend nennt er zuerst seine eindrucksvolle runde Ziffer von Erlegenen. Die Erläuterung zu dieser Summe bietet er zwar, doch so geschickt, daß bei gewöhnlichem Lesen der Eindruck entstehen muß, als wäre der anfänglichen noch eine nicht leicht feststellbare weitere Anzahl beizurechnen, während wohl richtiger von Anfang an, wenn die hohe Angabe nicht überhaupt nur einer großzügigen Schätzung entsprechen soll, diese schon miteinbegriffen sind. Der eigentliche Sachverhalt dürfte erst klarer zutage treten, wenn der Verfasser am Ende betont: de parte uero Damasi nullus est mortuus, womit deutlich diese Null hier der Gesamtzahl vom Anfang gegenübertritt, allerdings auch ungesäumt die eine wie die andere Zahl sich noch etwas fragwürdiger ausnimmt. So brauchen also schließlich die beiden verschiedenen Berechnungen trotz einem Unterschied von 23 im Endergebnis durchaus nicht miteinander im Widerspruch zu stehen [103].

Aber selbst wenn diese Summen nicht so leicht miteinander zu vereinbaren wären, es bliebe dennoch keine Möglichkeit, eine der drei Überlieferungen mit einem anderen als jenem einen und selben, vom Ursiner auf den 26. Oktober 366 festgesetzten Ereignis in Beziehung zu bringen. Denn in allen drei Berichten handelt es

---

[102] Es scheint sich um eine Art Tagesbericht der zuständigen Amtsstelle zu handeln; s. oben S. 53—55.

[103] Man könnte sich natürlich, weil alle Überlieferung des Ursiner Berichtes von dem einen cod. Vat. Lat. 3787 abhängt, auch fragen, ob die Zahl hier getreu überliefert wurde, zumal mit einer leichten Verwechslung von CXL CLX der Unterschied erst entstanden sein könnte. Die genaue Zahl von Ammianus Marcellinus verdient unbedingt vor der runden des Ursiners auf jeden Fall das größere Vertrauen. Solang man jedoch die Schwierigkeit auch ohne Eingriff in den überlieferten Wortlaut beheben kann, besteht natürlich kein zwingender Grund, einer solchen Lösung den Vorzug zu geben, auch wenn man zugestehen müßte, daß sie ebenso richtig als einfach sein könnte. Jedenfalls bliebe dabei doch immer die Gefahr bestehen, daß man sich auf diesem Wege die Möglichkeit entzöge, zu erfahren, was in dieser Nachricht über die andere hinaus geboten wird.

sich dabei um das blutigste Ereignis, alle drei Male ist es die einzige Begebenheit dieser Art nach dem Vollzug der Wahl von Damasus, in allen drei Fällen dürfte endlich ohne Zweifel jenes Blutvergießen gemeint sein, das im folgenden Gerichtsverfahren Ausgangspunkt und Hauptgegenstand gebildet hat [104]. Ein bloßer Unterschied zwischen zwei Zahlen, die wohl auf verschiedener, aber nicht widersprechender Berechnung beruhen, oder auch von zwei Namen, die nur reinen Vermutungen zuliebe in Gegensatz treten müßten, wird dagegen überhaupt nicht mehr in Betracht fallen können; denn ausschlaggebend ist in einer solchen Lage der geschichtliche Zusammenhang allein.

Obwohl es dem hier verfolgten besonderen Anliegen, vom Entkräften gewisser Vermutungen abgesehen, nur mittelbar dienen kann, und auch nicht sehr wesentlich, soll hier gleichwohl kurz auf den Anteil eingegangen werden, den Viventius an der Lösung der Streitfrage zwischen Damasus und Ursinus genommen hat, und wäre es bloß, um eine unmöglich lächerliche Auffassung von seinem Verhalten als solche kenntlich zu machen und damit zu einem richtigeren Verständnis der betreffenden Stelle bei Ammianus Marcellinus (C 12) wenigstens anzuspornen. Wenn nämlich der Geschichtsschreiber zum voraus Viventius als unbescholten (i n t e g e r) und klug (p r u d e n s) bezeichnet und dafür diesen hohen Beamten mit besonderem Lob bedenkt, so sollte man vernünftigerweise doch selbstverständlich erwarten können, daß die darauf vorgebrachte Geschichte vor allem diese Tugenden des Stadtpräfekten nicht nur sicher zeigen und hervorheben soll, sondern sogar im glänzendsten Licht erstrahlen lasse; bestimmt aber wird sie das gespendete Lob nicht Lügen strafen dürfen. Wie könnte aber die erklärte Absicht des Geschichtsschreibers hier in Erfüllung gehen, wenn man die Stelle so versteht, daß Viventius, sobald es ihm nicht leichterdings gelang, die Spaltung zwischen Damasus und Ursinus zu beheben, weder in Güte noch mit Gewalt n e c c o r r i g e r e s u f f i c i e n s V i u e n t i u s n e c m o l l i r e, sich durch die große Übermacht gezwungen sah, c o a c t u s u i m a g n a, Zuflucht in einer Vorstadtvilla zu suchen, s e c e s s i t i n s u b u r b a n u m [105]? Es scheint vielmehr genügend, so etwas nur einmal

[104] Vgl. oben Anm. 88.

[105] Es mag genügen, zwei Zeugen als Vertreter einer allgemein verbreiteten Auffassung anzuführen: „Der Präfekt Viventius hatte diesen wüsten

auszusprechen, um den Widersinn kenntlich zu machen. Was wäre das für ein Verantwortungsbewußtsein von einem Stadtpräfekten, der, sobald sich ein solcher Span entfachte, namentlich wenn der Brand sich in unabsehbarer Weise zu entwickeln droht, schleunigst davonläuft, um sorglos Ruhe und Sicherheit im Frieden eines Landhauses vor den Toren zu genießen, und unbekümmert die Stadt ihrem Schicksal überläßt. Ob jemand auf der Welt einen solchen Mann wirklich klug nennen möchte, würde ich gerne bezweifeln; ihn aber als besonders unbescholten zu rühmen, reicht an vollendete Lästerei. Auf keinen Fall dürfte irgendje sich irgendwer das Recht anmaßen, Ammianus Marcellinus ein solches Verhalten als Beweis für ausnehmende Klugheit und Rechtschaffenheit eines verantwortlichen Mannes ausgeben zu lassen. Das kann zweifellos nur verwerflichste Konjektur moderner Auslegung sein, die noch um so bedenklicher wirkt, je öfter man sie nachgebetet findet.

Es dürfte, rein sachlich genommen, denkbar und angemessen erscheinen, daß ein Stadtpräfekt, um seiner Pflicht und Verantwortung in der Sorge für Ruhe und Wohlfahrt zu genügen, aus Klugheitsgründen, vielleicht sogar veranlaßt oder sozusagen genötigt durch irgendwelche dringende Angelegenheiten oder Umstände, freilich keineswegs, um vor gefährlicher Gewalt faul und feige auszukneifen, sich vor die Mauern der Stadt begab, seine verfügbaren Mannschaften an sich zog und so, um weiterer Ausdehnung eines Aufruhrs vorzubeugen und die Sicherheit auf alle Fälle und für jeden Augenblick zu gewährleisten, die Vorwerke bezog und die Stadt in Belagerungszustand versetzte. So etwas scheint hier tatsächlich den Verhältnissen allein zu entsprechen und zudem im Wortlaut bei Ammianus Marcellinus genau bezeichnet und gemeint, wo man liest: u i m a g n a s e c e s s i t i n s u b u r b a n u m. Damit wäre ohne irgendwelchen Eingriff das größte Ärgernis bereits beseitigt und der Weg zu einer vernünftigeren Auffassung der Geschichte zum mindesten aufgetan.

Ist aber schon der böse Zwang einer fremden Gewalt, die

Szenen tatenlos zugeschaut und sich selbst schließlich in die Sicherheit seiner Campagnavilla zurückgezogen", *E. Caspar,* G e s c h i c h t e d e s P a p s t t u m s, I, 198. *A. Ferrua* in: C i v. C a t t. 88, 1937, IV, 135: „cioè se ne andò in villa a far la vendemmia lasciando che gli altri si amazzassero a loro posta."

Viventius veranlaßt haben sollte, sich als blöder Hasenfuß aus dem Staub zu machen, beschworen und der gute Verlaß einer Heeresmacht auf einmal in seine eigene Hand gekommen, so wird man fragen dürfen, vielleicht auch müssen, wodurch denn sonst, oder ob überhaupt erst genötigt, nicht vielmehr eben von lauter kluger Überlegung beraten, der Vertreter des Staates diese Maßnahme getroffen habe. C o a c t u s könnte vielleicht auch entstellt sein aus c o a c t a. Daß bei dieser Gelegenheit der Stadtpräfekt möglichst viele Truppen aufgeboten oder zusammengezogen habe, dürfte sicher nicht unmöglich klingen: c o a c t a u i m a g n a s e c e s s i t i n s u b u r b a n u m.

Wenn man indessen genauer hinhorcht, scheint noch etwas an der Stelle nicht vollkommen zu stimmen. Die Wendung n e c c o r r i g e r e s u f f i c i e n s V i u e n t i u s n e c m o l l i r e muß nämlich schon einige Schwierigkeit bereiten. Denn man kann wohl übersetzen: „weder in Güte noch mit Gewalt", aber wäre diese Anwendung von Gewalt wirklich rühmenswert, und würde man nicht fast unvermerkt, aber unwiderruflich von neuem die unsinnige Übermacht heraufbeschwören? Am schwierigsten aber, wenn nicht ganz unmöglich, scheint jedenfalls durch die veränderte Wortverbindung die Stellung von c o a c t u s zu werden. Wohl nicht umsonst haben jene Leser von Ammianus Marcellinus, die mehr um die Sprache als um die Geschichte besorgt waren, c o a c t u s in der Verzweiflung kurzerhand mit u i m a g n a verbunden, einfach weil man anders nicht durchzukommen meinte und der sachlichen Ungeheuerlichkeit entweder nicht gewahr wurde oder sich keine Rechenschaft darüber geben konnte. Löst man nun, dem Zwang der Dinge mehr gehorchend als dem Klang der Wörter, dennoch diese Verbindung auf, so wird man sich wohl oder übel vor dem sprachlichen Ungeheuer befinden: n e c c o r r i g e r e s u f f i c i e n s V i u e n t i u s n e c m o l l i r e / c o a c t u s / u i m a g n a s e c e s s i t i n s u b u r b a n u m.

Es muß natürlich unbedingt ein Weg sich finden lassen, um alle wahrnehmbaren Schwierigkeiten zu beheben und namentlich der unverkennbaren Absicht des Verfassers, Viventius als durchaus untadelhaft (i n t e g e r) und klug (p r u d e n s) hinzustellen, vollkommen zu genügen. Da die Überlieferung hier zu versagen scheint und die Lösung gleichwohl, aber anders aufzuspüren ist, mag es vielleicht gestattet sein, wenigstens versuchsweise zu prü-

fen, wie all den gestellten Forderungen entsprochen würde, wenn man coactus als Entstellung von conatus verstünde. Die Stelle würde in dieser Annahme lauten: nec corrigere sufficiens Viuentius nec mollire conatus, „da Viventius weder zu bessern vermochte noch zu biegen versuchte, zog er mit Truppenmacht vor die Stadt". Viventius hätte so sich wohl Mühe gegeben, eine Einigung unter den Parteien herzustellen, aber nicht gewagt, dabei sich irgendwelcher Machtmittel zu bedienen und die kirchliche Freiheit anzutasten; er dürfte also ohne Zweifel für rechtschaffen ausgegeben und darob sehr gerühmt werden; so vorsichtig, wie er darauf seine Maßnahmen zum Schutz von Ruhe und Sicherheit und in der Sorge für den Frieden traf, um überhaupt jede Anwendung von Gewalt von vornherein auszuschließen, muß er sicherlich als das Vorbild eines klugen Mannes erscheinen.

Für die Betrachtung der Vorgänge zwischen Damasus und Ursinus selbst ist aber ganz besonders bemerkenswert, daß bei Ammianus Marcellinus nichts von Gewaltausbrüchen oder eigentlichem Aufruhr verlautet bis nach der Erhebung von Damasus, genauer bis zum fatalen 26. Oktober, obwohl Viventius, dem Bericht des Ursiners zufolge, schon eine schöne Zeit vorher durch Haftbefehle und Ausweisungen entscheidend in den Verlauf der Dinge eingegriffen hatte. Es ergibt sich also glatt, was schon aus der sachlichen Betrachtung, nicht immer aus dem vorliegenden Wortlaut des Ursinerberichtes, hervorgegangen war; jenes Ergebnis findet sich somit hier wieder unerwartet bestätigt. Wann übrigens Viventius genau die Stadt verließ und wann er wieder zurückkehrte, wird weder hier noch sonstwo angedeutet. Die versuchten Konjekturen darüber werden um so überflüssiger erscheinen, als natürlich der Ordnungsdienst in der Stadt wegen seiner Abwesenheit nicht gestört oder unterbrochen wurde; muß doch die Bewegung des trefflichen Mannes ausgerechnet darauf abgezielt haben, dessen Ausübung uneingeschränkt aufrechtzuerhalten und sicherzustellen.

Es dürfte allmählich immer klarer geworden und endlich kaum mehr zu bezweifeln sein, daß keiner von allen bisher behandelten Schriftstellern achtlos am Ereignis vom 26. Oktober 366 vorbeigehen konnte. Von dort hat die Auseinandersetzung als öffentlicher Rechtshandel gewissermaßen erst den Ausgang genommen.

Nicht umsonst fällt bei allen drei Berichten eine deutliche Zweiteilung auf, indem jedesmal zuerst mit mehr oder weniger Einzelheiten die doppelte Wahl erwähnt und dann erst, deutlich davon abgesetzt, ein besonders blutiger, besser der blutigste oder einzige Kampf hervorgehoben wird. Ob alle drei Berichte wirklich auf den einen und selben Vorfall eingegangen sind, jeder natürlich wieder auf seine Art, dürfte kaum mehr zu bezweifeln sein. Wenn dieser dabei sich einmal in der basilica Liberii, die beiden andern Male aber in der basilica Sicinini ereignet haben soll, so wird nunmehr ohne Bedenken zu folgern sein, daß unter den beiden Namen basilica Liberii und basilica Sicinini eben dasselbe kirchliche Gebäude, nämlich die Gründung des Liberius in der Sicininum genannten Stadtgegend zu verstehen ist. Diese Folgerung fällt um so leichter und ist um so sicherer zu ziehen, als mit großer Wahrscheinlichkeit schon beim Ursiner, mit unbedingter Notwendigkeit aber vollends beim gewiß nicht zu verachtenden Kirchenlehrer sich ergab, daß die basilica Sicinini niemals und unter keinen Umständen gleichgesetzt werden kann mit jedweder basilica Iulii[106].

Es bleibt nun allerdings noch das letzte der vier Zeugnisse übrig, und es drängt sich immer ungestümer dessen Prüfung auf, um Gewißheit darüber zu erlangen, wie sich der Bericht des Rufinus zur Darstellung nach den Angaben aus den drei ersten Zeugnissen verhält, ob er bloß bestätige oder in etwa weiterführe, sei es zu Ergänzungen, sei es zu Einschränkungen, oder aber am Ende vielleicht das bereits gewonnene Ergebnis in Frage stelle, vielleicht sogar umstürze.

Aus der Kirchengeschichte des Rufinus (hist. eccl. XI, 10; oben S. 3: **D a**)

Die Auskunft des kurzen Abschnittes in der Kirchengeschichte von Rufinus fällt freilich nicht eben überwältigend aus und vielleicht etwas kärglicher, als man sich gewünscht hätte. Der Verfasser hält sich ebenso fern von der ränkesüchtigen Weitschweifigkeit des Ursiner Anwalts wie von der nüchternen Schärfe des heidnischen Annalisten und steht geistig der Haltung des Hieronymus unbedingt am nächsten, obwohl sein sprachliches Gewand

[106] Vgl. oben S. 61.

etwas weniger gerafft und die Bewegung seiner Erzählung etwas gelassener wirkt. Man könnte beinahe die Versuchung spüren, seine Darstellung als eine Art von Umschreibung des knapperen Chronikeintrags zu empfinden; allerdings, und darin kommt Rufinus mit Ammianus Marcellinus gewissermaßen überein, wurde seine Schau mit merklich mehr Abstand und von weit beherrschenderer Warte aus gewonnen, wie es der wachsenden Entfernung von den Ereignissen entspricht. Offenbar mehr als an den einzelnen Begebenheiten selbst scheint Rufinus an ihren rechtlichen Voraussetzungen, den näheren und ferneren Folgen, an der Entwicklung der betroffenen kirchlichen Verhältnisse überhaupt gelegen; hierin geht er bedeutend über Hieronymus wie die beiden anderen Berichterstatter hinaus. Vielleicht ist es nicht unwesentlich, zu beachten, wie die Geschichte von der Nachfolge des Damasus hier der Darstellung bei Hieronymus noch am genauesten entspricht, die Wahl des Ursinus allerdings sogar nur mehr als Haltung bezeichnet [107], aber nicht beschrieben und weder zeitlich noch örtlich bestimmt wird, dafür dann freilich der Einfall in das Sicininum und sein Beweggrund [108], also gerade was der Ursiner fast völlig ausgelassen hat, ausdrücklich zur Sprache kommen und dem Urteil unterliegen. Der bäuerisch unerfahrene Bischof, der hier angeführt wird, weil er sich die Erteilung der Bischofsweihe abnötigen ließ, dessen Namen Paulus und Sitz in Tivoli aber nur aus dem Ursinerbericht bekannt geworden sind, findet bei Hieronymus gar keine Erwähnung. Die Rechtswidrigkeit im Vorgehen des Ursinus, sicher vorausgesetzt bei Hieronymus und sogar von Ammianus Marcellinus zugestanden, wiewohl etwas wider Willen, wird bei Rufinus ausdrücklich und sehr scharf gebrandmarkt [109], doch genau den Tatsachen entsprechend, die beim Verächter von Damasus und Verfechter des Ursinus in der Avellana ebenso wiederkehren, dort allerdings, wenn sie nicht zu beschönigen waren, nicht selten, aber sicher zwischen den Zeilen zu lesen sind. Über die zeitweise sehr gefährliche Entwicklung

[107] Quem praelatum sibi non ferens Vrsinus: *Rufinus* 11, 10, 2; s. oben S. 3 Da 2.

[108] Vrsinus quidam — extorqueret: *Rufinus* ebd., s. oben S. 3 Da 2.

[109] Legibus et ordine et traditione peruersis, s. oben S. 3: Da 2.

des Streitfalles [110], die beim Ursiner freilich, sogar fast bedrohlich, spürbar, aber weder erzählt noch überhaupt erwähnt wird, bei Hieronymus bloß ganz bestimmt zu ahnen und bei Ammianus Marcellinus nur mit zwei Worten angedeutet ist, und namentlich über dessen für Damasus dennoch am Ende günstigen Ausgang in der Beilegung [111] berichtet von allen vieren, nach einem nüchternen Hinweis des Heiden, Rufinus ganz allein mit gewissen Einzelheiten, die anderswoher jedoch dann wieder Bestätigung erfahren [112], selbst aber wahrnehmbar die Sicht bezeichnen und erklären, aus der diese ganze Darstellung hervorging. Insgesamt gesehen, kann diese also nicht von derjenigen der Vorgänger ausgegangen sein. Um so bedeutsamer muß demnach ins Gewicht fallen, daß man nicht den Eindruck gewinnt, es könnte irgend etwas darin vorkommen, was sachlich im Widerspruch stünde zu einem von jenen, nicht einmal, trotzdem aus dem früheren Freund inzwischen ein grimmiger Gegner geworden war, zu Hieronymus, so daß gerade diese beiden Gewährsmänner einander kräftig unterstützen und ihre Übereinkunft die sicherste Grundlage zu bieten scheint für eine Wiederherstellung der Vorgänge.

Wenn indessen wirklich alle vier Zeugen so vollständig miteinander übereinzustimmen scheinen, wo sollte es denn herkom-

[110] *Rufinus* 11, 10, 4; s. oben S. 3: D a 4. [111] Ebd.

[112] *Hieronymus*, ep. ad Innocentium, 1, 15 (c. 375), Ausg. *Hilberg* I, 9: quis enim ualeat digno canere praeconio ... huius excubiis ... Romanum episcopum iam paene factionis laqueis inretitum et uicisse aduersarios et non nocuisse superatis? — Das Schreiben et hoc gloriae uestrae des röm. Konzils von 380 an Gratianus und Valentinianus, 8, *Migne* P. L. 13, 580: Sic denique factio profecit Vrsini ut Isaac Iudaeo subornato ... sancti fratris nostri Damasi peteretur caput, sanguis innocentium funderetur, componerentur doli quibus diuino plane instinctu providentia uestrae pietatis occurrit ... und das entsprechende Schreiben der Kaiser Gratianus und Valentinianus an den Vicarius Urbis Aquilinus, coll. Avell. 13, Ausg. *Günther* I, 54—58, außer Absatz 2—5, bes. 9: hinc illi insectatores sanctissimae sedis non solum dei numine, quod satis erat, sed etiam iudiciorum examine exploratum mentis sanctissimae uirum, ut etiam diuo patri nostro Valentiniano est comprobatum ... Das Schreiben prouisum est quidem des Konzils von Aquileia aus dem Jahre 381 an Gratianus fügt nichts bei, bestätigt aber das vorhergehende Schreiben von Rom, *Migne* P. L. 13, 587—590. Vgl. *Wittig*, Papst Damasus I., bes. S. 11—34 und durchgehend; *Hoepffner*, Les deux procès du Pape Damase.

men, daß man dennoch in der Gleichsetzung der basilica Sicinini, statt übereinzukommen, so weit auseinandergeht und die einen in ihr die basilica Liberii, die andern die basilica Iulii erblicken wollen? Da aus dem Chronikeintrag von Hieronymus, wie es sich schon gezeigt hat, noch bestimmter als aus der Stelle im Geschichtswerk des Ammianus Marcellinus und der Erzählung des Ursiners, die Gleichsetzung von basilica Sicinini mit irgendwelcher basilica Iulii, geschweige denn ausgerechnet mit der Transtiberiner Gründung dieses Papstes, nicht zu beweisen, sondern sogar auszuschließen ist, und daraus natürlich eine sehr starke Wahrscheinlichkeit für die Übereinstimmung derselben mit der basilica Liberii und infolgedessen mit der heutigen Kirche S. Maria Maggiore hervorgeht, so müßte die letzte Möglichkeit, auch bloß ein Anzeichen für die Gleichsetzung von basilica Sicinini mit basilica Iulii ausfindig zu machen, allein noch in diesem Abschnitt von Rufinus liegen. Tatsächlich hat man auch darin die offenkundigste Bestätigung der Annahme erkennen wollen[113], wiewohl bezeichnenderweise der Versuch eines Beweises nicht von hier aus unternommen wurde[114]. Möchte man sich freilich vielleicht zur Unterstützung

[113] *Ferrua* in: Civ. Catt. 89, 1938, III, 58—59.

[114] Da mir ersprießlicher vorkam, den Forderungen der Untersuchung selbst statt der vorhergegangenen Auseinandersetzung zu folgen, wird ein knapper Hinweis auf die gegnerische Beweisführung fast unvermeidlich, soll nicht zuweilen der Eindruck entstehen, sie wäre unbeachtet geblieben. Die verschiedenen Ketten von Hypothesen und Konjekturen, die zur Gleichsetzung von basilica Sicinini mit basilica Iulii geführt haben, hängen letztlich von zwei bereits verworfenen Deutungen ab, einerseits von der Stelle bei Ammianus Marcellinus und anderseits den Zeilen des Ursiners über das Zugreifen des Damasus bei der basilica Iulii. An der ersten Stelle ist nicht allein die unglaublich verkehrte Auffassung vom Benehmen des Viventius stehengeblieben, sondern es wurde im Anschluß an *Merenda*, Sancti Damasi Papae opuscula et gesta, Rom 1754, S. 10, daraus sogar eine ganz willkürliche Chronologie abgeleitet. Ohne die geringste Beihilfe des Wortlautes wird genau über die Dauer des Aufenthaltes, den der Stadtpräfekt vor den Mauern der Stadt genommen, Auskunft erteilt. Nicht genug damit, gestützt auf diese Zeitbestimmungen, wird auch gegen alle Evidenz die Angabe, daß Damasus im Wettkampf die Oberhand gewann: in concertatione superauerat (Da 13), oben S. 3, anstatt auf die rechtmäßige und anerkannte Erhebung, kurzerhand auf den Vorfall bei der basilica Iulii bezogen und für die darauf folgende Begebenheit in der basilica Sicinini sogar einfach die Anwesenheit des Ursinus als Tat-

noch auf den Ursiner Bericht in der Avellana berufen, so ist wieder gegenwärtigzuhalten, wie geringe Gewähr jene unbestimmte Aufstellung (A 5) ohne ausdrückliche Angabe von Ort und Zeit zu bieten vermag und vor allem, welch große Gefahr besteht, damit einer ehedem wohlausgeklügelten List des längst entlarvten Winkeladvokaten noch immer zu verfallen.

Wenn also schon daher angezeigt erscheint, sich jedenfalls sehr in acht zu nehmen, bevor man nur eine Vermutung äußert, so dürfte die Vorsicht noch um so dringender werden, als offenbar zu wenig beachtet wurde, daß diese Annahme nur möglich wird, wenn man eine andere, viel schwerwiegendere Folgerung zugleich mit einbeziehen und anerkennen würde. Ob es nämlich wahrgenommen wurde oder nicht, im selben Augenblick, in dem man einerseits an der Stelle von Sicinini bei Rufinus Iulii einsetzt, wird anderseits unbedingt auch die bisher allgemein, selbst von den Neuerern, als Voraussetzung angenommene Übereinstimmung zwischen Hieronymus und Rufinus sogleich und gänzlich dahinfallen müssen. Hat doch Ursinus nach dem Zeugnis von Hieronymus erst, als er bereits zum Bischof bestellt war: episcopus constitutus, den Einfall in die Stadtgegend Sicininum unternommen; ob als bloß erwählter oder schon als geweihter Bischof, könnte allenfalls nach seinen Worten noch dahingestellt bleiben. Wenn aber wirklich dem einzigen ausdrücklichen Zeugnis, dem von Rufinus gemäß Ursinus in der basilica Sicinini geweiht wurde, so kann der Einfall in das Sicininum nach diesem Wortlaut nur vor der Weihe, niemals nachher stattgefunden haben. Demgemäß hätte also die

---

sache hingestellt und daraus erst noch, wie selbstverständlich, deren Ansetzung abgeleitet. Beim Ursiner wird, obwohl mit keinem Wort ausdrücklich davon die Rede ist, einem sehr verdächtigen Zusammenhang zuliebe angenommen, Ursinus sei in der basilica Iulii nicht nur gewählt, sondern auch geweiht worden. Niemals dürfte diese unbeweisbare, mit größerer Gewähr zu widerlegende Hypothese ganz allein zur Umdeutung so ausdrücklicher und offenkundiger Stellen führen wie dieser bei Rufinus, vgl. *Schuchert*, S. Maria Maggiore, S. 40, und jener von Hieronymus, ebd. Die im selben Zusammenhang behauptete Gegenwart des Ursinus beim Morden (interfectiones) wird dort nicht erwähnt, ebenso ist ihre Verbindung mit der basilica Iulii eine willkürliche Aufstellung. Das bewährte Zeugnis von Hieronymus und Rufinus hat man für schillernde Vermutungen hergegeben und, statt sich an die festverbürgte Folge beglaubigter Tatsachen zu halten, auf das belanglose Schwanken einer Zahl gebaut.

Besetzung der basilica Sicinini durch Ursinus genau zwischen der Wahl in der basilica Iulii und der Weihe in der basilica Sicinini stattgefunden, sofern die beiden Zeugnisse übereinstimmen sollen. Daß die Wahl in einer basilica Iulii stattgefunden hat, dürfte wohl außer Zweifel stehen; wenigstens ist diese Meldung, soviel ich sehe, noch nie angefochten worden. Wollte man dennoch und mit aller Gewalt auch die Weihe des Ursinus in die basilica Iulii versetzen, indem man aus reiner Willkür basilica Sicinini mit basilica Iulii gleichsetzt, so müßte entweder das Zeugnis von Hieronymus preisgegeben werden oder eben Ursinus nach der Wahl in der basilica Iulii zur Weihe einen Einfall in dieselbe basilica Iulii veranstalten; einen andern Ausweg kann es nicht geben.

Dem Widersinn zu entgehen wird also nur möglich sein, indem man entweder einer rein willkürlichen, durch gar nichts weiter gestützten Vermutung zuliebe das Zeugnis des Hieronymus der Lüge zeiht und aufgibt, obwohl es mit allen anderen Zeugnissen vollkommen übereinstimmend befunden wurde, dann aber sicher sehr bald durch die unabsehbaren Folgen einer solchen Ablehnung der eigenen Hypothese zum Opfer fallen müssen; oder man verzichtet auf die Bezeugung des Wahlganges zugunsten von Ursinus in einer basilica Iulii, gleichgültig welcher, und entzieht sich unweigerlich selbst den Halt, auf den man sich gestützt hatte, oder eben, wenn schon beide Ausflüchte versagen, man begibt sich des originellen Einfalls, mit dem man die „opinio uulgata“ zu erledigen dachte.

Sowie übrigens einmal basilica Sicinini mit basilica Liberii gleichgesetzt wurde, stimmen nicht allein sofort sämtliche vier Zeugnisse trotz all ihrer Besonderheit großartig überein, sondern aus ihren verschiedenen Geschichten scheint sich wirklich Geschichte zu ergeben. Das Zeugnis von Rufinus jedenfalls fügt sich so vortrefflich ein, scheint genau eine Lücke auszufüllen, die man vom Ursiner und teilweise sogar von den beiden andern her feststellen mußte und schon vermutungsweise nicht anders ausfüllen konnte. Wenn man hier von Rufinus bestimmt und ausdrücklich erfährt, daß der Gegenpapst in S. Maria Maggiore die Weihe empfing und den Bischofsstuhl bestieg, so wird der Bericht von der Sprengwahl in der basilica Iulii bei Hieronymus wie beim Ursiner klarer und überzeugender, aber

auch die Berichte über das Blutbad beim Ursiner, bei Hieronymus und Ammianus Marcellinus begreiflicher. Dabei erklärt sich auch ohne Schwierigkeit, wie von selbst, auf der einen Seite die anfangs etwas überraschende Ausdrucksweise bei Hieronymus, der mit einer recht fachmännisch anmutenden Wendung von einer Wahlaufstellung zum Bischof spricht und sich dann in Schweigen hüllt, wie wenn nichts daraus geworden wäre, auf der andern Seite aber auch das hinterlistige Ränkespiel des Ursiners, der die Rolle der b a s i l i c a L i b e r i i in den Anfängen des Ursinus nicht erwähnen wollte, weil darin die Ursache der blutigen Auseinandersetzungen offenkundig werden und diese Schuld niemals Damasus treffen, sondern unerbittlich und eindeutig ganz allein auf Ursinus zurückfallen mußte. Es blieb ihm also nur der eine Ausweg offen, sich möglichst unauffällig an diesem Zeitraum vorbeizudrücken und über die entstandene Lücke hinwegzutäuschen, indem er die Weihe eng mit der Wahl verbunden vorausnahm und schnell der Schilderung jenes Blutbades an heiliger Stätte zusteuerte, das zwar sicher durch die Schuld der Ursiner, aber in der Tat auch nicht ohne die Waffen der Leute um Damasus entstand [115]. Rufinus bestätigte also nicht nur vortrefflich alle einzelnen, schon vorhandenen Angaben zur Begebenheit, sondern ergänzt sie glücklicherweise gerade dort, wo es am dringlichsten war, so daß seine Zeilen eine rätselhafte Geschichte erst eigentlich erschließen können.

Mit der Übereinstimmung der beiden wohlunterrichteten und unverdächtigen, weil peinlich scharf sich gegenseitig musternden Kirchenmänner ist zwar nicht übermäßig viel an Einzelheiten, aber doch ein durchaus einwandfreies Gerüst erreicht, welches überdies den erstaunlichen Vorteil bietet, daß sämtliche noch anderweitig überlieferten Bruchstücke sich spielend darin einfügen lassen. Die Wiederherstellung wird darum schließlich nicht allein vollkommen vertrauenswürdig, sondern läßt sich auch erfreulich zu einem ziemlich geschlossenen, anschaulichen und lebendigen Gesamtbilde ergänzen und gewinnt infolgedessen ungemein an Überzeugungskraft.

Vor allem ergibt sich aus Hieronymus und Rufinus durch ihre ganz bestimmten, ausdrücklichen und, soweit nur wünschbar,

[115] Am bisherigen Erfolg gemessen, hat er jedenfalls seine Aufgabe glänzend gelöst.

beglaubigten Angaben, ohne Bedürfnis irgendwelcher Hypothese oder Konjektur und, soviel man erkennen kann, ohne Gefahr des Mißverständnisses oder verfehlter Deutung, eine klare und sichere Reihenfolge der wichtigsten Ereignisse: Sprengwahl des Ursinus — Einfall in das Sicininum und Beschlagnahme der dortigen Basilika — erzwungene Bischofsweihe — mörderischer Einbruch der Damasianer — Prozeßbetreiben des Maximinus — Gottesgericht. Wenn man aus der Erzählung eines Mitläufers noch erfährt, daß die Blendwahl des Ursinus in einer basilica Iulii stattfand, die Weihe durch Bischof Paulus von Tivoli vollzogen wurde und die Basilika im Sicininum, wo diese erfolgt war und welche darauf die Leute des Damasus stürmten, nach ihrem Gründer basilica Liberii hieß, so dürfte die hier anhängige Frage schon befriedigend beantwortet sein. Wenn es dazu also keiner weiteren Vermutungen und Vorschläge mehr bedarf, so sind hingegen die übrigen Auskünfte, die der Ursiner und Ammianus Marcellinus noch reichlich hinzufügen, keineswegs unwillkommen, sondern vortrefflich dazu angetan, einerseits das Verhältnis der aufeinander folgenden Begebenheiten unter sich, anderseits aber auch ihre Beziehungen zu den begleitenden Vorkommnissen und den überhaupt jeweils waltenden Umständen tiefer zu erfassen und das ganze Geschehen in seiner Bedeutungsfülle und dem eigensten Wesen zu erleben, wennschon zum völligen Gelingen vielleicht bisweilen die Vorstellungskraft noch einiges beizutragen hat.

Die Ursiner Basilica (coll. Avell. ep. 6[116]; ep. 1, 8—12, oben S. 2/4: A)

Als einzige Ortsbezeichnung erscheint ebenso wie bei Hieronymus und Ammianus Marcellinus auch bei Rufinus, und gewiß nicht durch einen Zufall, der Name Sicininum, wodurch natürlich sofort wie bei den zwei andern die Basilika des betreffenden Stadtbezirks unverkennbar zum Brennpunkt der Bewegung um Ursinus erklärt wird. Diese Beobachtung kommt nicht nur sehr gelegen, weil dieses entscheidende Ergebnis der voraufgehenden Vergleiche damit eine ausgezeichnete und überraschende Bestätigung erfährt, sondern auch, weil darin eine Erklärung für die

[116] Siehe Anm. 118bis. Ausg. *Günther* I, 49: *Vbi redditur basilica Sicinini.*

Verwendung dieser ortumschreibenden, aber offenbar doch genügenden, statt der eigenen und eigentlichen, vom Gründer genommenen Bezeichnung aus der benützten Quelle, die bei Ammianus Marcellinus schon nahegelegt wurde, sich endlich bewähren kann. Ohne Zweifel bildet nämlich der Umstand, daß auf jeden Fall für ein Gebäude eine doppelte Bezeichnung anzunehmen ist, hier eine gewisse Schwierigkeit. Man wird aber tatsächlich wohl niemals auskommen, ohne entweder die basilica Sicinini mit der basilica Liberii oder dann, wie man neuerdings lieber wollte, mit der fraglichen basilica Iulii in eins zusammenfallen zu lassen. So oder so steht also auf der einen Seite eine Benennung des Gebäudes durch seine Ortsbeziehung und auf der anderen eine solche mit dem Gründernamen. Das letztere scheint dem Gebrauch der römischen Kirche, nach den Vergleichen zu urteilen, unbedingt besser zu entsprechen [117], so daß also der ursinische Schriftsteller dem kirchlichen Brauch getreuer folgte, wenn er, wie einem Demagogen wohl ansteht, die volkstümlichere Bezeichnung vorgezogen hat. Mit um so mehr Befremden wird man dafür bei den Kirchenmännern Rufinus sowohl wie Hieronymus festgestellt haben, daß sie den Namen verwendeten, der auch beim Heiden Ammianus Marcellinus auftaucht.

Hält man nun aber gegenwärtig, wie Rufinus mit erstaunlicher Eindringlichkeit auf die Entwicklung des Rechtsfalles Bezug nimmt, bei dem offenbar der blutigste Auftritt in den gerichtlichen Untersuchungen und Beweisverfahren eine sehr wichtige, wahrscheinlich die wesentlichste Rolle spielte, so wird sich die Folgerung aufdrängen, daß Rufinus die Bezeichnung aus den amtlichen Papieren über den Streitfall zugekommen ist, die seine Ausführungen auf jeden Fall als bekannt voraussetzen, genau wie Ammianus Marcellinus den amtlichen Urkunden, die mittelbar oder unmittelbar ihm ohne Zweifel gedient haben, denselben Ausdruck verdankt. Mit den nämlichen Gründen, mit denen der Ursiner eine Erinnerung an Liberius natürlich jeder anderen Bezeichnung vorzog, mußte in der Sprache der Behörden diese vermieden und durch eine offenbar ebenso unmißverständliche, aber farblos bürgerliche Bezeichnung ersetzt worden sein, ob sie bereits in Gebrauch war oder nicht. Dieses Gebot der Klugheit,

[117] Es genügt, zur Prüfung an Hand einer Liste die älteren tituli zu durchgehen, so wird man auch die Erklärung der Feststellung finden.

so genau es befolgt wird, dürfte auch nicht ganz ohne Belang sein für die Lösung der Frage, welcher von den beiden Basiliken mit Papstnamen die basilica Sicinini gleichzusetzen ist, etwa der betreffenden basilica Iulii oder eben der basilica Liberii.

Mag man aber das Gewicht dieser Feststellungen fühlen oder nicht, jedenfalls muß sich gerade hier ein ferneres und anderweitig gut überliefertes Zeugnis höchsten Alters für die Verwendung des Ausdrucks basilica Sicinini im Bereich der amtlichen Urkunden in Erinnerung bringen, das man gewiß nicht leichthin übergehen darf, weil es ganz unabhängig und ganz allein schon den Beweis zu erbringen scheint dafür, daß mit basilica Sicinini das nämliche Gebäude gemeint war wie mit basilica Liberii. Dieses Zeugnis ist um so merkwürdiger und beachtenswerter, als es sich in einem Buch befand, das noch im späten Altertum, höchstens anderthalb Jahrhundert nach den Ereignissen und den Berichten, zustande kam und auch ganz allein schon das älteste Zeugnis für den Namen basilica Liberii vermittelt haben dürfte, so daß also seltsamerweise die beiden Bezeichnungen, anscheinend durchaus unbeabsichtigt, vielleicht sogar unbemerkt, bestimmt aber ohne unmittelbaren wechselseitigen Bezug im gleichen Bändchen vereinigt, darin für uns schon erstaunlich früh enge beisammenstehen, die eine bloß wenige Blätter der andern voraus, und zwar, wenn nicht alles trügt, eine jede als Bezeichnung eben für das eine und selbe Gebäude, die Kirchengründung von Papst Liberius in der Stadtgegend Sicininum auf dem mons Cispius.

Das gemeinte Buch ist bekannt aus der collectio Avellana, genauer der ersten und in jeder Beziehung ältesten Gruppe der darin am Anfang stehenden, nicht eigentlich kirchlichen, aber mit kirchlichen Dingen befaßten Urkunden, bei denen der Ursiner Bericht mit jenem Hinweis auf die basilica Liberii allen vorangeht, und die mit höchstens einer, nicht einmal unbedingten Ausnahme, dem eben genannten Hetzschriftchen, gesamthaft auf das Archiv der Stadtpräfektur als Fundstelle hinführen. Die vorliegende, allerdings vielleicht nicht mehr vollständige, jedenfalls in der Reihenfolge nicht unberührte Auswahl wird auf ein Büchlein von ungefähr Mitte des V. bis Anfang des VI. Jahrhunderts zurückgehen müssen und scheint bald nach Mitte dieses Jahr-

hunderts schon in zweiter Wiederverwendung Aufnahme in die collectio Avellana gefunden zu haben [118].

An sechster Stelle findet sich nun in dieser Sammlung das kaiserliche Schreiben, in dem kurz nach der erneuten Ausweisung von Ursinus aus der Stadt am 16. November 367, sicher noch vor dem 12. Januar 368, die drei Herrscher den Stadtpräfekten Praetextatus auf ein Bittgesuch hin, das von seiten des Damasus gestellt und eingereicht, von den defensores der Kirche am Hofe vorgebracht und verfochten wurde [118bis], ersuchen, «Sorge zu tragen dafür, daß die einzige Kirche der katholischen Religion, die von den Abspenstigen, wie verlautet, immer noch zu ihrer Verfügung zurückgehalten wird, aufgemacht werde, damit jedermann erkenne, mit welchem Eifer die Einigkeit zu pflegen ist, in welchem Frieden alle zu leben haben, weil mit der Rückerstattung der Gotteshäuser die allerorts anerkannte Vereinigung (die Kirche) volle Eintracht voraussetzt, während kein geringes Zeichen der Trennung zu erblicken wäre darin, wenn etwas für Damasus verschlossen gelten sollte, und in Hinsicht auf die öffentliche Sicherheit infolgedessen zu bangen wäre, es könnte zum zweiten Male ein Aufruhr ausbrechen von da».

Während die Basilika der Ursiner im Bericht ihres Gefolgsmannes, der in der collectio Avellana nun an erster Stelle

---

[118] Hier möge der Hinweis genügen auf *O. Günther*, Avellana-Studien, Sitzungsb., Wiener Ak. 134, 1896, Abh. 5, und *C. Silva-Tarouca*, Nuovi studi sulle antiche lettere dei Papi I, Gregorianum 12, 1931, 3—56, 349—425, 547—598; Sonderdruck mit Index von *G. Wodka*, Rom 1932.

[118bis] *Valentinianus Valens et Gratianus Praetextato P. V.* Dissensionis auctore sublato omnis causa discordiae sopienda est, ne aliqua manente materia nihil prosit e medio sustulisse fomitem iurgiorum, Praetextate parens karissime atque amantissime. quam ob rem praece e sa sublimitas tua defensorum ecclesiae urbis Romae siue Damasi sacrae legis antistitis petitione perspecta, qua una tantum ex ecclesiis catholicae religionis obsequio a dissentientibus adhuc dicitur retentari, quoniam pro publica securitate metuendum est, ne aliqui hinc iterum tumultus oriatur, quandoquidem non parua sit separationis effigies, si ita aliquid putetur obclusum Damaso, eam iubebit aperiri, ut singuli uniuersique cognoscant, quo unitas studio sit colenda, qua omnibus pace uiuendum, cum ecclesiis restitutis plenissimam postulet congregatio ubique permissa concordiam.

vorausgeht, aber nicht unbedingt im ursprünglichen Bänddchen schon so an der Spitze stand, basilica Liberii heißt, bei Ammianus Marcellinus und Rufinus basilica Sicinini genannt wird, trägt hier die zur Frage stehende Kirche überhaupt gar keine Bezeichnung. Daraus wird vorerst zu erkennen sein, daß auch im Bittgesuch des Damasus das Gebäude keine nähere Namensbezeichnung erfahren hat, sonst wäre sie gewiß ohne weiteres dem Gesuch entsprechend hier wiederholt worden. Daß mit den Abspenstigen des Schreibens die Ursiner gemeint sind, obwohl weder der Urheber des Zwistes noch sein Anhang einen Namen bekommt, kann trotzdem keineswegs bezweifelt werden, weil der Brief mit der Ausführung der vom Kaiser verfügten Verbannung dieses Aufwieglers anhebt. Wenn Damasus der zurückverlangten Kirche keinen Namen gab, so wird naheliegen, daß er den üblichen, eben basilica Liberii, bei dieser Gelegenheit gerade vermeiden wollte, gewiß nicht ohne einen guten Grund. Tatsächlich hätte dieser Name, eben wegen der Erinnerung an Liberius, so entschieden, wie er die Ansprüche der katholischen Kirche ausweisen konnte, verhängnisvoll wirken müssen, sobald eine „Liberianerkirche" irgendwelche Anerkennung oder bloß Duldung zu erlangen vermochte.

Damasus muß es aber offenbar in diesem Falle auch nicht für nötig gefunden haben, zum Ersatz für den richtigen Namen des Gotteshauses eine uneigentliche Bezeichnung mit der bloßen Angabe der Lage beizuziehen. Das leuchtet auch sofort ein, sobald man nur den Brief selber einmal rasch durchgeht. Wenn man diesem offenbar entnehmen muß, daß die Ursiner überhaupt nur eine einzige katholische Kirche in Beschlag genommen hatten, so war nicht einmal die Möglichkeit zu einer Verwechslung vorhanden. Beim Stadtpräfekten, aber auch am Kaiserhof hätte außerdem wegen der Verantwortung für das Gemeinwohl ein Zweifel nicht aufkommen können, wurde einmal so eindringlich wie hier die Erinnerung an den Tumult wachgerufen, der gerade von dieser Kirche ausgegangen war. Angst und Bangen durchzittert den Brief beim Erwägen der Gefahr, daß zum zweitenmal ein ähnlicher Brand von da ausbreche, wenn man nicht ungesäumt darauf bedacht wäre, allen Brennstoff zu beseitigen, das Gotteshaus also unverzüglich dem rechtmäßigen Bischof der römischen Kirche wieder zur Verfügung zu stellen. Wer mit der Angelegenheit

vertraut war, mußte unzweifelhaft wissen, daß es um die basilica Liberii ging; einen andern als den dortigen Tumult anzunehmen dürfte also höchst überflüssig sein, wenn von einem solchen zu jener Zeit offenbar niemand etwas wußte. Von hier aus sind die modernsten Verächter der „opinio uulgata" über die basilica Sicinini sicher sehr schlecht oder gar nicht zu begreifen. Das trifft noch um so bestimmter zu, als seltsam auffallend in der Überschrift, die das Stück in der Avellana-Sammlung trägt und offenbar schon vor der Aufnahme in diese Sammlung getragen hat, das Gebäude ausdrücklich eben diese Bezeichnung basilica Sicinini führt und diese Bestätigung um so eindrucksvoller überrascht, als der Name nicht der Urkunde an der sechsten Stelle selbst und noch weniger dem heute, aber vielleicht nicht schon immer vorausgehenden Ursiner Bericht entnommen sein kann.

Die Auskunft darüber, um welche Basilika es sich bei der anbefohlenen Rückerstattung gehandelt habe, könnte indes, wenn es damit nicht sein Bewenden hätte, der Ursiner Anwalt mit aller bei ihm nur wünschbaren Klarheit ebenfalls erteilen (A 8 — 11). Denn nach der Schilderung des blutigen Zwischenfalls vom 26. Oktober 366 fährt er in seinem Berichte mit dem Hinweis darauf fort, wie drei Tage danach die Ursiner sich von neuem versammeln; es geschieht wiederum in jener selben basilica Liberii des Blutvergießens. Offenbar ist das der einzige Ort, an dem sie sich zusammenfinden und geborgen fühlen. Hier fangen sie an, Damasus zu beschimpfen, zu verhöhnen und auf jede Weise gegen ihn aufzuhetzen. Es gelingt ihnen mit der Zeit und wer weiß mit welchen Machenschaften, sogar beim Kaiser Gehör zu finden, so daß Ursinus mit Amantius und Lupus wieder nach Rom zurückkehren darf. Als am 15. September 367 das Ursinervolk den Heimkehrenden entgegeneilte, hat es seine „Bekenner" so sicher wieder, wie seinerzeit die befreiten Presbyter, in die basilica Liberii zurückgeführt, daß davon ganz selbstverständlich nicht einmal die Rede ist. Was dort weiter geschah, bleibt ebenso, aber mit noch um so mehr Grund ohne Erwähnung. Nicht umsonst ergießt sich von neuem ein Schwall von Beschimpfungen, böswilligen Anklagen und abgefeimten Verleumdungen über den verhaßten Papst; es gilt wieder einmal die Aufmerksamkeit abzulenken und frech über das Verschweigen hinwegzutäuschen. Wie aber dann

nach zwei Monaten Ursinus, natürlich wie schon das erstemal vollkommen schuldlos, neuerdings ausgewiesen wird, gehorcht er dem kaiserlichen Gebot, ohne Widerstand zu leisten, consulens plebi, wie der Berichterstatter offenbar zur Rechtfertigung kleinlaut beifügt, wo er auf den Weggang vom 16. November 367 zu sprechen kommt. Er gibt also ausdrücklich zu erkennen, daß Ursinus mit seinem Verhalten etwas herauszuholen, wenigstens für seine Gemeinde noch Schonung und Gewährung zu erreichen hoffte, einbegriffen selbstverständlich nicht zuletzt das Zugeständnis, die Basilika des Liberius fürderhin behalten und dort unbehelligt die heilige Kirche der Makellosen weiterspielen zu dürfen.

Doch wenn daran ganz unvermittelt anschließend (A 12), unter Hinweis auf die Ausdauer und die Gottesfurcht dieser Gemeinde der Vollkommenen und ihren furchtlosen Widerstand gegen Kaiser, Richter und Papst, an die Greuel erneuter Verfolgung erinnert wird, die in einem Überfall auf die Versammlung dieser Gläubigen ohne ihren Klerus im Gräberbereich von S. Agnese vor den Mauern durch Damasus verübt sein sollen, so ist klar, daß der hinterlistige Anwalt der Ursiner nicht nur zu erzählen unterließ, um welcher Missetaten willen der Rädelsführer des Aufstandes neuerdings in die Verbannung ging und warum auch Genossen und Helfer ausgewiesen wurden, sondern noch weitere wichtige Maßnahmen der Behörden einfach unterschlagen hat. Denn es steht wohl außer Frage, daß die Ursiner erst anfingen, heimlich im Schutz des Gräberfriedens ihre Versammlungen abzuhalten, nachdem ihre Basilika ihnen nicht mehr frei nach Belieben zur Verfügung stand, d. h., als die Maßnahmen der kaiserlichen Verordnung durchgeführt und jene einzige Basilika der Ursiner der Kirche zurückerstattet war und Damasus also bereits darüber gebot. Natürlich muß die Verordnung des Schreibens an Praetextatus eben jene Kirche gemeint haben, die dann von der Ausführung betroffen wurde. Da nun nach diesem Schreiben der Gemeinde des Gegenpapstes eine einzige Kirche entzogen werden sollte, ihr aber nach dem Zeugnis des Ursinerberichtes selbst sicher die basilica Liberii verlorenging, kann kein anderes Kirchengebäude Gegenstand der kaiserlichen Verfügung gebildet haben als eben die basilica Liberii allein[119].

[119] Man kann aber trotzdem noch lesen bei *A. Ferrua*, Damaso I, in:

Wenn nun also einerseits als Hochburg und Hauptquartier der Ursiner über die ganze Zeit immer und ausschließlich die basilica Liberii gedient hat, Ursinus da zum Gegenpapst erhoben worden und von hier ins Exil gewandert und aus der Verbannung wieder dahin zurückgekehrt war, wo seine Kirchenbewegung, während er für sie die Trennung trug, ihre Bluttaufe empfangen hatte und für deren Erhaltung zum Wohle seiner Sache und seiner Getreuen er ohne Widerstreben abermals in die Verbannung geeilt war, dieses Gotteshaus also gewiß zuallerletzt aufgegeben wurde, wenn man überhaupt andere aufzugeben hatte, anderseits jedoch die von Damasus zurückgeforderte Basilika in der Überschrift des kaiserlichen Erlasses schon einfachhin basilica Sicinini genannt wird, dürfte nach allen Regeln der Wahrscheinlichkeit in diesem Büchlein des V. oder spätestens angehenden VI. Jahrhunderts die Gleichsetzung von basilica Liberii mit basilica Sicinini bereits so unumwunden und überzeugend vollzogen sein, daß die Frage allein von hier aus ein für allemal als erledigt gelten dürfte. Denn man wird deshalb, weil erst in der Überschrift die von der kaiserlichen Verordnung betroffene Basilika mit dem Beinamen Sicinini näher gekennzeichnet wird und noch nicht im Wortlaut der Urkunde selbst, die Notwendigkeit der Folgerung nicht weniger zwingend finden. Oder sollte vielleicht wohl die Gleichsetzung der Basilika des Erlasses mit der basilica Liberii als richtig, ihre Bezeichnung in der Überschrift als basilica Sicinini hingegen als unzutreffend befunden werden [120]?

Gerade diese Behauptung in der Überschrift: basilica Sicinini, muß sich indessen bei näherem Zusehen als ganz besonders vertrauenswürdig erweisen; denn es spricht alles dafür, daß sie aus dem Archiv der Urkunde selber stammt, so gut wie gewiß demjenigen der Stadtpräfektur und infolgedessen ihrerseits ganz und gar einer Urkunde gleichzustellen ist. Wer nämlich diese Auswahl der Schriftstücke traf und die Urkunden zur Sammlung vereinigte, konnte den Namen, wie schon bemerkt, sicher weder dem ersten Stück der Sammlung noch dem Wortlaut des

---

Encicl. Catt. IV, Città del Vaticano 1950, 1136—1139: „A poco a poco furono tolte agli ursiniani le loro chiese."

[120] Für die Auffassung der Neuerer böte sich hiermit wohl die einzige Ausflucht.

sechsten selber entnehmen. Es ist zwar nicht ganz unmöglich, vielleicht aber nicht einmal zu vermuten, daß er dazumal selbst noch von zwei verschiedenen Bezeichnungen desselben Gebäudes wußte; doch angenommen sogar, er hätte davon gewußt, was hätte ihn jedenfalls veranlassen sollen, statt der gemeinhin geläufigen, neben neueren noch beständig verwendeten, gerade diese altertümliche und wenn je zu seiner Zeit doch wohl kaum mehr gebräuchliche und deshalb schwer verständliche Bezeichnung bei der Urkunde für die Kirche einzusetzen? Wenn er es trotzdem wirklich aus eigenem Urteil getan hätte, so wäre seine Beschriftung selbst ein gewiß nicht zu verachtendes Zeugnis. Sehr viel wahrscheinlicher aber, eigentlich unfehlbar, hat er eben diesen Namen, und zwar sehr wohl sogar ohne den Wechsel der Bezeichnung vom ersten zum sechsten Stück zu beachten, zur näheren Bestimmung der unbenannten Basilika einfach verwendet, weil er diesen im Archiv damit schon verbunden vorfand; sei es daß er diesem Stück schon irgendwie beigegeben war, oder auch allenfalls aus dem Zusammenhang anderer Stücke, in dem es an der Fundstelle lag, man denke nur an die Urkunde bei Ammianus Marcellinus, die Zugehörigkeit dieser Benennung sich von selbst ergab.

Zwischen den beiden letzten Möglichkeiten zu entscheiden wird nicht leicht gelingen, zumal sie sich gegenseitig nicht ausschließen; doch hier hängt nichts mehr davon ab. Auf jeden Fall kommt nun, nach dem Seitenblick auf Urkunde und Überschrift, bei Rufinus noch fast deutlicher als selbst bei Ammianus Marcellinus zum Vorschein, daß im amtlichen Verkehr der Staatsbehörden die rein bürgerliche Bezeichnung des Gebäudes als b a s i l i c a S i c i n i n i zu dieser Zeit vorherrschend oder sogar ausschließlich Verwendung fand, die Bezeichnung b a s i l i c a L i b e r i i zugleich, der Ursiner wegen, anscheinend sogar von Papst Damasus selbst offensichtlich vermieden wurde. Es handelt sich also in diesem Fall nicht bloß, wie es auf den ersten Blick scheinen mag, um den schwankenden Gebrauch zweier gleichzeitig und ebenso vertrauter Namen, sondern man begegnet hier einer ganz ausgesprochenen und bestimmten Absicht, durch eine Umschreibung den eigentlichen Namen zu ersetzen oder sogar zu verdrängen. Das kann natürlich kaum mehr einem Zufall zu verdanken sein. Ein bloßes Schwanken könnte sich auf verschiedene Weise leicht erklären, eine so deutliche Scheidung aber muß einen ganz

bestimmten, allgemein gültigen Grund voraussetzen, und diesen erkennen, hieße wohl auch der Lösung der umstrittenen Frage der Namensbeziehung näherkommen.

Man hat bereits darauf hingewiesen, daß Ursinus die Erinnerung an Liberius willkommen sein mußte. An Hand der Ursiner Geschichte darf man sicher noch weitergehen. Es dürfte nämlich noch nicht vergessen sein, wie dieser Gefolgsmann des Ursinus den Helden seiner Wahl als Nachfolger von Liberius, Damasus hingegen in offensichtlichem Widerspruch nicht nur zu den Tatsachen, sondern sogar zur eigenen Ausführung als Nachfolger von Felix hinstellen wollte. Darin mußte also zum mindesten ein Übermaß der Verblendung, wenn nicht eine häßliche Lüge zu erkennen sein. Doch, abgesehen von jeder Beurteilung, wird aus dieser zweckdienlichen Entstellung unmittelbar zum Bewußtsein dringen müssen, daß die Bezeichnung b a s i l i c a L i b e r i i als Sitz von Ursinus und Kirche der liberiusgetreuen p l e b s s a n c t a mit einem Mal zur Parteiparole wurde und deshalb notgedrungen von allen Nichtursinern, nicht zuletzt aber ebenso nicht allein, von den Gerichtsbehörden, als unbeteiligten am Streite, womöglich vermieden und durch eine gleichgültigere ersetzt wurde. Natürlich ist damit zudem ebensowohl zu verstehen, daß die Ursiner so lang als möglich diese Kirche zu halten versuchten, wie auch, daß Damasus ganz unmöglich sie unbehelligt in diesem Besitze gewähren lassen konnte. Selbstverständlich treffen alle diese Erwägungen nur dann zu, wenn mit b a s i l i c a S i c i n i n i dasselbe Gebäude bezeichnet wird wie mit b a s i l i c a L i b e r i i. Es wird hingegen auch nicht annähernd so leichtfallen; nicht umsonst hat wohl noch niemand von den Verfechtern auch nur den Versuch unternommen, einen triftigen Grund ausfindig zu machen, weshalb so auffällig und beständig von denselben Nichtursinern der Ausdruck b a s i l i c a I u l i i zu vermeiden gewesen wäre.

In dieser Sicht wird unwillkürlich der Blick nochmals auf die Eintragung von Hieronymus zurückfallen müssen, der ganz allein den bloßen Namen der Stadtgegend S i c i n i n u m gebraucht, ohne überhaupt eine Basilika zu erwähnen, trotzdem er sicher von ihr weiß und gerade im hier entsprungenen Rechtshandel infolge seiner Verbindung mit Evagrius sich trefflich auskennen mußte [121]. So gut wie bei Ammianus Marcellinus, Rufinus und der

[121] Ep. 1, 15, Ausg. *Hilberg* I, 8—9.

Überschrift des kaiserlichen Schreibens ist die Vermeidung des Namens von Liberius aus diesem Zusammenhang bereits verständlich. Aber Hieronymus ist nochmals und noch unmittelbarer mit der Sache in Berührung gekommen. Mit dem Ausgang des Prozesses war ja der Brand noch keineswegs ausgelöscht. Eben als Hieronymus sich in Konstantinopel daranmachte, die eusebianische Chronik in seiner lateinischen Übersetzung und Erweiterung herauszugeben, hatte die schwelende Glut wieder zur flackernden Lohe hoch emporgeschlagen, wie aus den Berichten der Konzilien zu Rom und Aquileia und dem Machtwort des Kaisers noch hinreichend erhellt[122]. Sowenig Zuverlässiges vom erneuten Angriff auf Damasus selbst verlautet, so sicher sind die kirchlichen Kreise Italiens, wohl unter Führung von Ambrosius, über die Zurückweisung der Schuld hinaus vor allem eifrig bestrebt, Ehre, Ansehen und Einfluß des römischen Bischofs zu heben. Es dürfte klar damit zusammenhängen, wenn Hieronymus, sehr auf das Wohl von Damasus bedacht, das Übel bei der Wurzel anfaßt und an der vorgegaukelten Wahl des Ursinus seine Unschuld kennbar macht[123]. Er hatte also vermehrten Anlaß, und in Anbetracht seiner vorausgehenden Bemerkung über Liberius selbst sogar doppelten Grund, wie Damasus gleichfalls die Nennung der basilica Liberii als Ursinerkirche gänzlich zu vermeiden und nicht einmal als basilica Sicinini zu erwähnen; doch offenbar hat er, eben weil in seinen Quellen diese Umschreibung verwendet wurde, sich selbst beschränkt auf Sicininum.

Weitere Zeugnisse? (Socrates, eccl. hist. 4, 29; oben S. 5: D b)

Wenn der Abschnitt von Rufinus, des letzten der vier zeitgenössischen Zeugen, tatsächlich diese schwierige Geschichte erst eigentlich aufzuschließen scheint, nicht weniger deutlich muß zum Bewußtsein kommen, daß mit ihm die Berichterstattung darüber auch endgültig abgeschlossen war, ernstlicher als man, nach den

---

[122] *Migne* P. L. 13, 575—584 und 587—590, coll. Avell. 13, Ausg. *Günther* S. 54—58. Vgl. *Hoepffner*.

[123] Ähnlich wie Ambrosius im Brief des Konzils von Aquileia an Gratianus, *Migne* P. L. 13, 588: cum indebitum sibi gradum usurpare conatus sit nec iure ad eum potuerit peruenire; et quem importune affectauit importunissime repetere moliatur.

jeweiligen Verweisen zu urteilen, vermuten müßte. Neben dem einen oder anderen späteren Schriftsteller erscheint nämlich nicht selten der Name von Sokrates unter den Zeugen aufgeführt. Aber an keiner Stelle ist jemals nach Rufinus noch etwas von einer anderweitigen geschichtlichen Überlieferung spürbar geworden, so daß keiner dieser Schriftsteller, im besonderen auch Sokrates nicht, als selbständiger Zeuge daneben noch auftreten und eigens zählen kann [124]. Was allenfalls an dieser oder jener Stelle etwas anders lauten möchte, beruht in keinem einzigen Falle auf besonderer Überlieferung, sondern ist jedesmal allein durch eigene Auslegung der benützten Quellen gewonnen, wie sich überraschend klar gerade bei Sokrates zeigt.

Hier könnte freilich auch die griechische Fassung derselben Geschichte, wie sie unter dem Namen des Gelasius von Cäsarea zu lesen war, eine gewisse Rolle gespielt haben [125]. Wenn allerdings Sokrates an dieser Stelle etwas von Gelasius übernommen hätte, so wäre jedenfalls nie daran zu zweifeln, daß zum mindesten hier Rufinus unbedingt den Urtext darstellt. Denn es ist zu klar, daß alle Abweichungen, die sich bei Sokrates vorfinden, Mißverständnisse und Fehldeutungen eben des Wortlautes von Rufinus darstellen, ob sie durch Sokrates selbst unmittelbar oder über die Vermittlung von Gelasius entstanden.

Schon am Anfang könnte es scheinen, daß Sokrates eine gemeinsame Versammlung der ganzen römischen Christengemeinde

---

[124] Zu nennen sind hier außer Sokrates besonders: *Sozomenus*, hist. eccl. VI, 23, Ausg. *Bidez-Hansen* = Gr. Chr. Schr. 50, Berlin 1960, S. 265. Daraus soll hier eine Stelle angeführt werden: μερισθέντος δὲ τοῦ πλήθους οἱ μὲν τοῦτον, οἱ δὲ Δάμασον ἐπισκοπεῖν ἠξίουν· καὶ πολλὴ τὸν δῆμον ὡς εἰκὸς ἔρις εἶχε καὶ στάσις, ὡς μέχρι τραυμάτων καὶ φόνων τὸ κακὸν προελθεῖν εἰσότε δὴ ὁ τῆς Ῥώμης ὕπαρχος πολλοὺς τοῦ δήμου καὶ τοῦ κλήρου, denn in den unterstrichenen Worten scheint ein Nachklang von Ammianus Marcellinus vernehmbar zu werden. *Nicephorus*, hist. eccl. XI, 30, Ausg. *Migne* P. G. 146 S. 680 C — 681 B; *Iulius Pollux*, hist. phys. Ausg. *I. Hardt*, München 1792, S. 406; *G. B. Bianconi*, Bologna 1795, S. 200.

[125] Vgl. *F. Diekamp*, Gelasius von Caesarea in Palestina, in: Analecta patristica. Texte und Abhandlungen zur griechischen Patristik = Orientalia Christiana Analecta 117, Rom 1938, 16—49 mit den weiteren Hinweisen. *E. Honigmann*, Gélase de Césarée et Rufin d'Aquilée, in: *Acd. r. de Belgique*, Bulletin de la cl. des lettres et sc. mor. et pol. 1954, 122—161; *F. Scheidweiler*, Byz. Zeitschrift 48, 1955, 162—164.

für die Wahl des neuen Bischofs bezeuge, in der Ursinus in Minderheit versetzt wurde: Οὐρσῖνος . . . ὑπόψηφος γέγονεν (D b 2). Es dürfte aber nach der ausführlichen Überlieferung, die besprochen wurde, ziemlich eindeutig feststehen, daß es Ursinus gar nicht so weit kommen ließ, und die Fortsetzung des Wortlautes bei Sokrates: ἐπεὶ οὖν προεκρίθη Δάμασος μὴ φέρων ὁ Οὐρσῖνος τὴν τῆς ἐλπίδος ἀποτυχίαν (D b 3), dürfte ganz unverhüllt zeigen, daß es sich nur um eine Deutung, in diesem Falle sicher eine Fehldeutung der diesbezüglichen Worte von Rufinus handelt: quem praelatum sibi non ferens Ursinus.

Schwerwiegender, aber deshalb nicht weniger vergleichbar wird das Mißverständnis bei Anlaß der Erwähnung vom Sicininum sein (D b 3—4). Hier spricht Sokrates nicht bloß von mehreren unbekannten Bischöfen, weil er, ungeachtet der lauten Klage über die Nichtbefolgung von Recht, Satzung und Herkommen, die Rufinus erhoben hat, ohne weiteres annimmt, daß den geltenden Vorschriften gemäß auch Nebenkonsekratoren mitwirkten, während jener nur den Bischof Paulus von Tivoli im Auge hatte und nicht einmal seinen Namen anführt, jedenfalls von anderen Bischöfen nichts zu wissen scheint, was gegen die Möglichkeit ihrer Anwesenheit freilich noch nicht ohne weiteres etwas aussagt [126]. Einen Beweis für die wirkliche Teilnahme weiterer Bischöfe wird man indessen gleichwohl aus Sokrates nicht gewinnen wollen, zumal damit die erstaunliche Behauptung verbunden ist, Ursinus wäre ganz im geheimen nicht in einer Kirche, sondern an einer verborgenen Stelle einer Βασιλικὴ Σικίνη oder Σικίνης (D b 4) geweiht worden. Darin wird nämlich unmittelbar ein Mißverständnis des ortsunkundigen Übersetzers kenntlich. Ob allenfalls schon in der Überlieferung von Rufinus vor der Benützung durch Sokrates, bei Sokrates selbst oder auch erst nachher der Ortsname in dieser Weise entstellt wurde, wird Aufgabe der kritischen Ausgaben sein, genauer klarzustellen. Daß dies nicht erst später geschah, läßt immerhin bereits der Zusammenhang bei Sokrates leicht vermuten. Die Ortsbezeichnung muß Sokrates vollkommen fremd gewesen sein, sonst hätte er nicht aus dem Namen allein geschlossen, daß es sich nicht um eine Kirche, sondern eine Privat-

[126] Allerdings ist auch die Möglichkeit zu erwägen, ob unter Umständen die Formel von Hieronymus a quibusdam episcopus constitutus, trotzdem sie nichts damit zu tun hat, diese Vorstellung hervorgerufen habe.

basilika handelte; auch wenn er damit jenen Modernen vorausgeeilt ist, die den Namen nur so zu erklären glauben. Selbstverständlich ist daraus aber ebensowenig eine Stütze für diese Deutung zu gewinnen als ein Anlaß geschaffen, von der Darstellung bei Rufinus und seinen Vorgängern abzuweichen.

Geradezu ins Gegenteil hat Sokrates schließlich bei der dritten Stelle den Sinn des Rufinus verkehrt (D b 5). Den verruchten und gehässigen Gegner des Damasus, Maximinus, macht er vollends zu seinem Retter, der ihn von der Nachstellung des Ursinus befreite und die verirrten Schafe zum Hirten zurückführte. Maximinus soll dies bewirkt haben, indem er vielen Laien und Geistlichen Genugtuung für ihre Missetaten auferlegte, während er in Wirklichkeit sogar die Geistlichen des Damasus bis aufs Blut gefoltert hat, um mit dem erpreßten Bekenntnis den unschuldigen Papst zu vernichten. Seinen Unsinn hat Sokrates sicher niemals in einer Quelle finden können; er kann ihn nur selber ausgesponnen haben, weil ihm beim raschen Übergang nicht gelang, der Wendung des Rufinus zu folgen, und er sich nicht mehr vorstellen konnte, wie denn anders auf die Häupter, die sie ausgesonnen, List als Pein zurückfallen mochte und Gott sonst als Beschützer der Unschuld erschienen wäre[127]. Wirksamer als so konnte Sokrates allerdings seine Ahnungslosigkeit und sein Ungeschick kaum unter Beweis stellen. Leider bildet hierin die Darstellung des Sokrates die eigentliche und fast ausschließliche Quelle der gesamten by-

[127] Das Gottesgericht, an das Rufinus hier erinnert, verdient vielleicht gerade in diesem Zusammenhang noch einige Aufmerksamkeit. Denn Sokrates hat ganz richtig bemerkt, daß bei Rufinus weiter von Maximinus die Rede ist und nicht etwa von Ursinus und Isaak. Da man erwarten würde, daß deren Bestrafung und die der übrigen Mitschuldigen erwähnt sein müsse, so hat Sokrates denn auch versucht, dieses noch hineinzubringen. Gott rächt sich hier bei Rufinus aber als Schützer der Unschuld nicht an den Missetätern, die vom Kaiser ihre Strafe empfangen haben, sondern an den ungerechten Richtern, Maximinus und Simplicius. Wüßten wir nicht aus Ammianus Marcellinus vom schrecklichen Los, das bald nach Abschluß dieses Prozesses über die beiden falschen Hüter der Gerechtigkeit fiel, so wäre gar nicht recht zu verstehen, daß die Anspielung des Rufinus sich auf die Häupter der beiden Beamten bezog, die statt demjenigen des Papstes, auf den man es abgesehen hatte, unter dem Schwerte fallen sollten. Was Sokrates nicht verstand, mußte im Westreich aber noch so bekannt sein, daß es Rufinus bei der bloßen Anspielung bewenden lassen konnte. Für die Beurteilung der Fragen um den Prozeß, seine Zeit und die Umstände seiner Abwicklung dürfte diese Beobachtung nicht ohne Belang sein und in den vertretenen Auffassungen entschieden bestärken.

zantinischen Geschichtsschreibung, und sie hat unter dem Namen von Cassiodor über die Historia Tripartita sogar Eingang in die ungleich besser unterrichtete lateinische Welt gefunden [128].

An sich zwar eine Kleinigkeit in der Tripartita, nämlich die Namensform der hier zur Frage stehenden Basilika, verdient vielleicht noch etwas mehr Aufmerksamkeit, als man ihr bereits gewidmet hat [129]. Wie weit Cassiodor die Übersetzung, die Epiphanius Scholasticus auf seine Veranlassung hergestellt hat [130], überwachte und allenfalls verbessernd überging, wage ich meinerseits nicht einmal zu vermuten. Aber schon ohnehin dürfte die allein hier anzutreffende Bezeichnung Siciniensis basilica wohl leichter mit dem griechischen Βασιλικὴ Σικίνη als mit dem römischen basilica Sicinini in Verbindung zu bringen sein [131]. Man wird aus dieser Stelle infolgedessen nicht die kühne Vermutung ableiten wollen, daß zu Cassiodors Zeiten basilica Sicinini eine geläufige Bezeichnung von S. Maria Maggiore oder gar von S. Maria in Trastevere war. Denn aus der Feststellung, daß zur selben Zeit der Ortsname Sicininum im Papstbuch [132] und sogar vorher schon in jener Überschrift zu Ep. 6

---

[128] Hist. Tripartita 8, 10, *Migne* P. L. 69, 1117 B.

[129] *Ferrua,* Civ. Catt. 89, 1938, III, 55—56, Anm. 3.

[130] *A. Siegmund,* Die Überlieferung der griechischen christlichen Literatur in der lateinischen Kirche bis zum zwölften Jahrhundert. München-Pasing 1949, S. 55.

[131] So sicher die Bezeichnung der Basilika als basilica Sicinini von jener der Stadtgegend, dem Sicininum, abhängt und nicht umgekehrt, wie noch vor kurzem in den Fontes ad topographiam ueteris Vrbis Romae pertinentes von *J. Lugli* Bd. 3, Buch XI = Regio IV: templum Pacis von *M. Panvini Cotelessa,* Rom 1955, S. 290, behauptet wurde: a basilica Sicinini regio circa eam Sicininum appellata, so ungewiß wird wohl die Erklärung und Herleitung dieser Ortsbezeichnung wie so vieler anderer bleiben. Ob die Inschrift jüdischer Herkunft, Not. Scavi 1920, S. 148, Nr. 19; *J.-B. Frey,* Corp. Inscr. Iud. I = Sussidi allo studio delle antichità cristiane 1, Città del Vaticano 1936, Nr. 7, dabei etwas helfen kann, weiß ich nicht. Die Form scheint, wie Ferrua richtig erklärt, ein Eigenschaftswort zu verraten und könnte als (praedium) Sicininum oder dergleichen zu Sicinius gehören. Vielleicht könnte man aber auch, indem man an Sicininum — Σίκιννις in Diminutivform denkt, eine kleine Kultstätte, ein Nymphaeum oder dergleichen, als Ausgangspunkt des Ortsnamens vermuten.

[132] Lib. Pont. Ausg. *Duchesne* I, 171 Silvester: domum in urbe cum balneum in Sicinini regione zum titulus Equitii, s.

in der collectio Avellana verwendet wurde, darf gleichfalls, da es sich durchwegs um Urkundenmaterial handelt, nicht zum Schluß verleiten, der Name wäre dazumal noch in lebendigem Gebrauche gewesen, wenn er überhaupt je als gangbare Bezeichnung der Basilika in Gebrauch war; als geläufig erweist sich mit Sicherheit nur die Ortsbezeichnung Siciniuum, und zwar noch für die Zeit, als dort schon die Basilika errichtet war, doch nicht der Gebäudename basilica Sicinini.

Nicht ohne weiteres auszuschließen ist es, daß mit dem Verzeichnis der Stiftungen für die Basilika des titulus Equitii tatsächlich die Ortsbezeichnung schon für die konstantinische Zeit belegt wird, lange vor der Gründung der basilica Liberii, obwohl nicht unbedingt darauf Verlaß sein kann, solang zum mindesten die Möglichkeit besteht, daß spätere Schenkungsverzeichnisse einfach dem Stifter zugeschrieben wurden. Sicher belegt ist aber die Benennung der Stadtgegend für die Zeit von Damasus auf jeden Fall durch das Bruchstück eines Edikts des Stadtpräfekten Tarracius Bassus [133], dessen Veröffentlichung in diese Epoche fallen muß. Für einen Zweifel daran, ob es in allen diesen Zeugnissen sich um denselben Ort handle, scheint jeder Anlaß zu fehlen.

Die Lage der Gegend, die mit diesem Namen bezeichnet wurde, kann durch die Gleichsetzung der basilica Sicinini mit der basilica Liberii endlich mit hinreichender Zuversicht angegeben werden, da der Name basilica Liberii für die Kirche S. Maria Maggiore sich bis heute noch erhalten hat. Mit Recht hat es also schon immer wahrscheinlicher angemutet und als hinlänglich begründet durch die Ortsverbundenheit, daß eine Stadtgegend, in der zwei so nahe beieinander gelegene Basiliken wie S. Martino ai Monti und S. Maria Maggiore Häuserschenkungen empfangen, hier die Gegend des Siciniuum, im näheren Bereich der beiden Gebäude liege, anstatt daß ganz zufällig, wenigstens ohne sichtbaren Grund, beiden Kirchen Güter übermacht

---

Martino ai Monti gehörig; S. 233, Xystus: domus Claudi in Siciniuum zu S. Maria Maggiore, könnte sich also auch auf Liberius beziehen.

[133] CIL 37111. Vgl. *G. Gatti*, Not. degli scavi 1899, S. 335, und Bulletino della Commissione arch. Comunale 27, 1899, 230—234; *Ch. Hülsen*, Klio 2, 1902, 270—271. Auf die Verbindung mit den Bruchstücken des Ediktes von Tarracius Bassus CIL 31893—31901 hat Gatti hingewiesen.

werden in einer von beiden ebenso abgelegenen Gegend, ohne unmittelbare Beziehung zu ihnen, wie in diesem Falle etwa eine Stelle am andern Ende der Stadt und sogar jenseits des Tibers [134].

Wenn nun so selbst die geringste Unwahrscheinlichkeit endgültig behoben scheint, wird jedoch nach den einzeln gewonnenen Angaben in raschen Zügen zusammenfassend der Gesamtverlauf dieses ebenso bedauerlichen als folgenschweren Zwischenfalls in der Geschichte der römischen Kirche zu umreißen sein.

Der Fall Ursinus

Als zehn Monate auf Felix II. (S. 36), der dem Willen des Kaisers gemäß den römischen Bischofsstuhl eingenommen hatte, während Liberius in der thrakischen Verbannung saß, und neben ihm, als er zu seiner Herde zurückkehren durfte, weiter im Amt verbleiben sollte, nun auch Liberius mit dem Tode abgetreten war (36), hat in Rom ein zähes Ringen um die Nachfolge eingesetzt (37 ff. 129 ff.). Der sogleich lautgewordene Name des Diakons Damasus muß auf der Stelle den entschlossenen Widerstand einer Gruppe herausgefordert haben, die sich um den Diakon Ursinus scharte (37). Mochten diese Leute auch in der Tat, wie sie selber rühmen, Liberius stets unverbrüchlich treu geblieben sein, von seinem großmütigen Geiste hatten sie fürwahr nicht einen Hauch verspürt. Wenn sie Damasus und seinen Getreuen Verbindungen mit Felix zum Vorwurf machten, so wird wohl bald an seinem unanfechtbaren Wahlerfolg das Maß ihrer Übertreibung offensichtlich und daher jedermann sehr schnell einleuchten, daß es nicht zuletzt eben deshalb geschah, weil ihnen sehr deutlich in Erinnerung stand, wie wenig Anklang jener Name bei den Römern gefunden hatte. Dieser Kreis hätte wohl Papst Damasus nicht weniger gern derselben Verachtung preisgegeben und ihm den nämlichen, unrühmlichsten Ausgang zugedacht (37).

Der jüngst ernannte Stadtpräfekt Rufius Viventius Gallus, ein durchaus rechtschaffener und kluger Mann, Pannonier aus

---

[134] *Ferrua* hat dazu bemerkt: „Giova ricordare che case alle basiliche romane se ne donarono spesso e di ogni regione della città, ed anche in luoghi molto lontani di Roma, come semplici cespiti di rendite" (Civ. Catt. 89, III, 56, Anm. 1). Das steht sicher außer Frage und soll nicht bestritten werden, geht es doch hier nur um die einfachste und somit wahrscheinlichste Erklärung der andernfalls verwunderlichen Erscheinung eines auffälligen Zusammentreffens.

Siscia und wohl sicher ein gläubiger Christ (129, 135 ff.), hatte voller Sorge und gewissenhaft versucht, eine Einigung anzubahnen, aber bald genug sein Unvermögen eingesehen. Da er die Freiheit der Kirche nicht antasten mochte, indessen aber ebensowenig die öffentliche Sicherheit außer acht lassen oder aufs Spiel setzen durfte, zog er einen bedeutenden Teil seiner verfügbaren Truppenmacht an sich und ging fürsorglich zur Bereitstellung in die Vorwerke der Stadt (136 ff.), wohl mindestens bis die Wahl entschieden und vollzogen war.

Die Wahlversammlung wurde, vielleicht um unter dem Schutz der nahen Truppen zu stehen (38), nach der Kirche in Lucinis im nördlichen Märzfeld einberufen (38). Ursinus und seine Mitläufer waren sich anscheinend schon zum voraus klar, wie diese ausgehen mußte und, um nicht als Minderheit in Erscheinung zu treten (37 f.), oder etwas überheblicher, um nicht in gemeinsamer Sache mit der eidbrüchigen Geistlichkeit sich zu besudeln, zogen sie vor, sich dort nicht blicken zu lassen (40 f. 158). Sobald die Wählerschaft sich die Flaminia hinaus zur Versammlung begeben hatte und das Wahlgeschäft daselbst schon im Gange war, traten sie rasch in einer basilica Iulii zusammen (39), am wahrscheinlichsten nicht weit von dort am Eingang zur Flaminia, sozusagen im Rücken der arglosen Wahlgemeinde (41 ff. 49), und verkündeten unverzüglich die erfolgte Wahl des Ursinus (41 ff. 58, 144). In Lucinis muß die Entscheidung desgleichen überraschend schnell auf Damasus gefallen sein, ob unter Umständen durch die Nachricht von der Sprengwahl noch beschleunigt, wissen wir nicht. Aber als Damasus sogleich aufgebrochen war mit einem Haufen seiner Leute, kam er sicher vor der basilica Iulii an (42), ehe man da sich dessen versehen hatte und bevor noch für Ursinus der Weg zum Lateran gesichert war, der vermutlich von hier aus sehr günstig zu erreichen schien. Ursinus konnte samt seinem Anhang noch in der basilica Iulii eingeschlossen und somit ein Umsichgreifen der Verwirrung verhütet werden (42).

Drei Tage hielt Damasus seine Widersacher nun fest umklammert (42) und ließ von der Überwachung erst ab, als der Lateran für die eigene Erhebung gesichert war (42) und er bei der nächsten, nach Satzung und Herkommen möglichen Gelegenheit, am ersten Sonntag schon nach dem Tod von Liberius, also

am 1. Oktober 366, in der konstantinischen Basilika aus der Hand des Bischofs von Ostia die Weihe empfangen konnte (42, 56 ff. 130). Er hatte wohl seine Wachen von der basilica Iulii zurückgezogen nicht allein, weil von seiten dieses ohnmächtigen Häufchens der Ursiner doch keine ernstliche Bedrohung mehr zu gewärtigen schien, sondern damit diesen Leuten auch die friedliche Teilnahme an seiner Erhebung zum Bischof von Rom ebenso freistehe wie vorher die Beteiligung an seiner Wahl. Alles, Wahl, Weihe und Besitznahme, sollte sich gleicherweise in völliger Freiheit nach Gesetz und Sitte vollziehen. Nachdem Damasus ganz zu Recht und Brauch den Bischofsstuhl des heiligen Petrus bestiegen hatte (43), ward ihm von seiten der römischen Christengemeinde sowohl als auch von jener der staatlichen Behörden die übliche Huldigung zuteil (43, 130). Man hätte daher meinen können, daß nunmehr nach zehn schlimmen Jahren schmerzlicher Prüfung endlich die römische Kirche als eine Herde unter einem Hirten ihren vollkommenen Frieden wieder finden werde.

Wer sich aber einer solchen Erwartung hingab, dem stand eine grausame Enttäuschung bevor. Kaum hatte nämlich Damasus seine Umzingelung aufgelöst (42, 49), als mit dem Einfall des Ursinus in das Stadtgebiet Sicininum auf dem Cispius und der Besetzung der basilica Liberii dort (52 ff. 58, 60, 140, 158), offenbar noch im Laufe der Nacht vom 30. September zum 1. Oktober, wenn Ursinus die Bischofsweihe, die man in aller Eile dem harmlosen Paulus von Tivoli abgenötigt hatte (47 ff. 140, 158), sogar vor der Thronbesteigung des Damasus im Lateran in der Frühe jenes ersten Oktobersonntags bereits besaß (48 ff.), eine neue Absonderung sich vollzogen hatte durch die Errichtung einer „Liberiuskirche" in der Stiftung eben dieses Papstes selbst (52 f.). So war das Schreckgespenst der Trennung, das für einen Augenblick beschworen schien, neuerdings und noch abscheulicher wieder aufgetaucht. Anmaßend und verwegen hat Ursinus inmitten einer Schar von ergebenen Eiferern vom Bischofsstuhl herab, den Liberius in seiner Gründung errichtet hatte, sich erfrecht, als Gegenpapst dem Lateran und Damasus die Stirn zu bieten.

Zwar sind sofort durch die Amtsstellen zum Schutz des anerkannten Bischofs eine Reihe von Verhaftungen vorgenommen, die Diakone Amantius und Lupus sowie Ursinus selbst sogar aus der Stadt verwiesen worden (50); als auch danach keine Versöhnung

zustande kam, hat man über sieben noch zurückgehaltene Presbyter der Abtrünnigen dasselbe Schicksal verhängt (51). Wie es aber den vermessenen Ursinern am 25. Oktober gelang, ihre Presbyter dem Geleit zu entreißen, und diese also, statt von den Schergen in die Verbannung hinaus, von den Verehrern in die Hochburg der Ursinerbewegung, die basilica Liberii, zurückgeführt wurden (51 ff.) (die man damals gerade wegen der widersinnigen Prahlerei mit dem Namen des Liberius vielfach lieber bloß nach der Örtlichkeit als basilica Sicinini bezeichnete) (146 ff. 153 ff.) und wie dann die damasustreuen Massen, die voller Entrüstung über die immer dreisteren Angriffe auf Ruhe und Einheit der Kirche beim liberianischen Heiligtum zusammengelaufen waren, am Morgen des 26. Oktober sich von ihrem wohlgemeinten, aber wenig erleuchteten Eifer hinreißen ließen zu einem gewaltsamen Einbruch in jenes Gotteshaus und mit blanker Waffe auf die versammelte Ursinergemeinde einstürmten, so daß der geweihte Boden zur grausigen Wahlstatt wurde (53 ff. 58, 130, 151), da begann das vergossene Blut von zahlreichen Opfern bald laut nach Sühne zu schreien (54 ff. 130 ff. 150 ff.).

Nach einer kurzen Rückkehr, die Ursinus wer weiß wie darauf gewährt bekam (151), muß er zwar nach Gallien wieder in die Verbannung gehen (152), seiner Kirche wird sogar auf kaiserlichen Befehl ihre Basilika, die Stiftung des Liberius, abgenommen (149 ff. 152), und die ungestümsten unter seinen Anhängern, die sich nicht fügen wollen, werden gleichfalls der Stadt verwiesen (18), wiewohl ihnen bald wieder etwas Nachsicht und Milderung der Strafe gewährt wird (17 ff.). Das Ursinervolk aber blieb im Widerstand gegen die Machthaber in Stadt und Staat ebenso fest wie in seiner Verachtung und Bedrängung des Papstes. Es schien, als sollte noch lange der Rachegeist des vergossenen Blutes wie ein dunkles Verhängnis drohend über Damasus und seiner Herde schweben. Das Leid der Betroffenen schien kaum zu lindern, da die friedlosen, neidverbissenen Hetzer die Gemüter stets von neuem beunruhigten. Der Schatten schwerer Schuld, der sicher zu Unrecht auf Damasus fiel, hat das Sorgen des Oberhirten schmerzlich bedrückt und sein versöhnendes und segnendes Wirken beständig erschwert, wie aus vielen Anzeichen deutlich hervorgeht und der Bischof in seinen Gedichten bei Gelegenheit selber verrät. Selbst

als der hinterlistige Prozeß, den der Jude Isaak zur Zeit von Maximinus und Simplicius für Ursinus angestrengt hatte (18 ff. 141, 159), unerwartet glücklich zugunsten von Damasus ausgegangen war (19, 26, 141), hatte er die härtesten Prüfungen noch nicht überstanden. Wie kein Ende mehr abzusehen schien, hat jedoch, nach abermals nahezu 15 Jahren des Zerwürfnisses in der Kirche zu Rom, die aufrichtige Unterstützung der vereinigten Bischöfe Italiens, beraten offenbar von Ambrosius, jenem kaiserlichen Machtwort gerufen, das der schamlosen Hetze gegen den rechtmäßig gewählten Bischof, den ehrwürdigen Greis und frommen Geistesmann, schließlich Einhalt gebot (30, 156). Aber mit der einmütigen Wahl von Siricius (385) als Nachfolger von Damasus erst (131), doch gewiß nicht durch die Schuld und nicht ohne hohe Verdienste von Liberius und Damasus, hat endlich der Riß, der durch die römische Gemeinde ging, seit Kaiser Constantius II. versucht hatte, Liberius jenem ersten Bischofssitze zu entfremden (355), sich heil und ganz geschlossen. Nun konnte das gläubige Volk der Ewigen Stadt sich erlöst des Friedens wieder freuen.

Religionsbann, Toleranz und Parität am Ende des alten Reiches

Von HERMANN CONRAD

Vorbemerkung

Dem Besucher der Kapuzinergruft in Wien, der letzten Ruhestätte der Mitglieder des habsburgischen Kaiser- und Erzhauses, bietet sich ein eindrucksvolles Bild: In der Mitte eines zentralen Raumes erhebt sich in barocken Prunkformen der Doppelsarkophag Maria Theresias und Franz Stephans. Das Epitaph zeigt die resurrectio carnis der kaiserlichen Gatten, die sich vor dem Angesichte Gottes in jugendlicher Schönheit wiedererkennen. Zu Füßen des prunkvollen Grabdenkmals steht der schlichte Sarkophag Josephs II. Zwei Welten scheiden sich in diesem Bilde: das Zeitalter Maria Theresias und das Josephs II. War noch Maria Theresia erfüllt von dem Reichtum der Pietas Austriaca, wie sie neuestens Anna Gräfin Coreth eindrucksvoll gezeichnet hat[1], so zeigt sich bei Joseph II. bereits eine rationale und nüchterne Religiosität, die Franz Stephan als geistiges Gut des lothringischen Herzogshauses seinen Söhnen vermittelt zu haben scheint[2]. Hier liegen wohl auch kräftige Wurzeln des sogenannten Josephinismus, als dessen Erscheinung auch das Toleranz-Patent von 1781 gewertet wird, mit dem Joseph II. in die bestehende Religionsverfassung der österreichischen Erbländer eingriff. Darüber hinaus bedeutete das Toleranz-Patent auch einen Eingriff in die

[1] Anna Coreth, Pietas Austriaca. Wesen und Bedeutung habsburgischer Frömmigkeit in der Barockzeit, Mitteilungen d. Österreichischen Staatsarchivs 7, 1954, S. 90 ff.; jetzt auch Österreich Archiv, München 1959.

[2] Adam Wandruszka, Die Religiosität Franz Stephans von Lothringen. Ein Beitrag zur Geschichte der „Pietas Austriaca" und zur Vorgeschichte des Josephinismus in Österreich, Mitteilungen des Österreichischen Staatsarchivs 12, 1959, S. 162 ff.; siehe auch Le „Instruzioni di Francesco di Lorena al figlio Leopoldo", Archivio Storico Italiano, 1957, S. 485 ff.

Religionsverfassung des Reiches, die sich auf dem Westfälischen Frieden von 1648 aufbaute.

Joseph II. ist mit seinem Toleranz-Patent bahnbrechend geworden. Wenig später folgten Preußen (1788/94), zu Anfang des neuen Jahrhunderts Bayern und Württemberg (1803) mit der gesetzlichen Proklamation der religiösen Toleranz. Ein neues Zeitalter der Religionsverfassung Deutschlands zog herauf. Wohin der Weg führte, zeigte noch zu Ende des 18. Jahrhunderts die Entwicklung in Frankreich, in dem noch unter dem Ancien Régime die Toleranzgesetzgebung einsetzte, die ihre radikale Vollendung in der Französischen Revolution erhielt.

In diesen Ausführungen soll dargelegt werden, daß Toleranzgesetzgebung nicht allenthalben das gleiche ist. Die Motive der Gesetzgebung und die Ausgestaltung des neuen Prinzips sind durchaus verschieden gewesen. Über die religiöse Toleranz hinaus geht der Weg zur Parität, die als religiöse Parität in der rechtlichen Gleichstellung der Bekenntnisse (staatskirchenrechtliche Parität) und als bürgerliche Parität in der bürgerlichen Gleichberechtigung der religionsverschiedenen Untertanen (staatsbürgerliche Parität) besteht[3].

Den Ausgangspunkt der Entwicklung bildet der Religionsbann, wie er sich aus dem Mittelalter erhalten hat, der aber in der Neuzeit unter dem Einfluß der Reformation ein neues Gepräge annahm. Mit der Entwicklung des Religionsbannes und den ihm gesetzten Schranken im Reichsrecht werden wir uns zunächst beschäftigen müsssen, um dann zu der Frage seiner Überwindung durch Toleranz und Parität am Ende des 18. Jahrhunderts überzugehen. Hier werden uns vor allem die beiden führenden deutschen Staaten Österreich und Preußen beschäftigen. Eine kurze Betrachtung ist der französischen Entwicklung des Toleranzrechtes gewidmet.

[3] Hier sei auf zwei neuere grundlegende Arbeiten zur Frage der Parität verwiesen: Lothar Weber, Die Parität der Konfessionen in der Reichsverfassung von den Anfängen der Reformation bis zum Untergang des alten Reiches im Jahre 1806, Jur. Diss. Bonn 1961; Gerhard Pfeiffer, Die Umwandlung Bayerns in einen paritätischen Staat, in: Bayern. Staat und Kirche, Land und Reich, Forschungen zur bayerischen Geschichte vornehmlich im 19. Jahrhundert, hrsg. von den staatlichen Archiven Bayerns, München 1961, S. 35 ff. Siehe auch Ernst Rudolf Huber, Deutsche Verfassungsgeschichte seit 1789. Band I: Reform und Restauration. 1789 bis 1830, Stuttgart 1957, S. 397 ff.

1. Die Entwicklung bis zum Augsburger Religionsfrieden

In dem Einleitungsartikel zum Landrecht des Sachsenspiegels, des bedeutendsten Rechtsbuches des deutschen Mittelalters, schildert der Verfasser Eike von Repkow das Verhältnis von Kirche und Staat im mittelalterlichen Reiche:

> Zwei Schwerter ließ Gott auf dem Erdreiche, um die Christenheit zu beschirmen. Dem Papste ist das geistliche Schwert gesetzt, dem Kaiser das weltliche. Dem Papst ist auch gesetzt, zu bescheidener Zeit auf einem weißen Pferde zu reiten, und der Kaiser soll ihm den Stegreif halten, damit der Sattel nicht gleite. Dies ist das Bekenntnis: Was dem Papste widersteht, daß er es mit dem geistlichen Rechte nicht zwingen kann, daß der Kaiser es mit weltlichem Rechte zwinge, dem Papste gehorsam zu sein. So soll auch die geistliche Gewalt dem weltlichen Gerichte helfen, wenn dieses ihrer bedarf[4].

Kirche und Staat, repräsentiert durch ihre Häupter, den Papst und den Kaiser, bilden eine Einheit. Die beiden Gewalten der Häupter der Christenheit, die hier unter dem Sinnbild der Schwerter nach Luk. 22, 38 dargestellt werden, sind verpflichtet, einander zu helfen, um das Recht zu verwirklichen[5]. Der Spiegler bringt hier einen Rechtssatz zum Ausdruck, den man seit dem 13. Jahrhundert als ein verfassungsrechtliches Prinzip bezeichnen kann. Acht (proscriptio) und Bann (excommunicatio) stehen in einem inneren Verhältnis zueinander. Die eine Strafe muß der anderen folgen[6].

Die christliche Religion ist Zwangsreligion. Alle Glieder des Reiches müssen ihr anhängen. Nur derjenige ist vollberechtigtes

---

[4] Die Stelle im Original in: Sachsenspiegel. Landrecht (Germanenrechte Neue Folge. Land- und Lehnrechtsbücher), hrsg. von Karl August Eckhardt, Göttingen ²1955, I 1, S. 69.

[5] Vgl. Wilhelm Levison, Die mittelalterliche Lehre von den beiden Schwertern, Deutsches Archiv 9, 1952, S. 14 ff.

[6] Eduard Eichmann, Acht und Bann im Reichsrecht des Mittelalters (Görres-Gesellschaft z. Pflege der Wissenschaft im kath. Deutschland. Sektion für Rechts- und Sozialwissenschaft 6), Paderborn 1909; Joseph Poetsch, Die Reichsacht im Mittelalter und besonders in der neueren Zeit (Untersuchungen z. Deutschen Staats- u. Rechtsgeschichte, hrsg. von Otto von Gierke, 105), Breslau 1911. Vgl. jetzt Hinrichs Siuts, Bann und Acht und ihre Grundlagen im Totenglauben, Berlin 1959, hierzu Bernhard Rehfeldt, Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Germanistische Abteilung 78, 1961, S. 437 ff.

Glied der staatlichen Gemeinschaft, der auch der christlichen Religionsgemeinschaft angehört. In Wahrheit handelt es sich hier um den Niederschlag des später so genannten Religionsbannes. Allerdings stand dieser jetzt dem Reiche zu, indes er in der Neuzeit wesentlich in der Hand der territorialen Gewalten war.

In der Reformationszeit erlangte der Satz der Verknüpfung von Acht und Bann Aktualität. Infolge der Einleitung des römischen Prozesses gegen Martin Luther griff die reformatorische Bewegung in das Reichsrecht über. Am 3. Januar 1521 wurde über Luther der Bann verhängt. Ein Breve vom 18. Januar 1521 verlangte vom Kaiser den Vollzug der kirchlichen Verurteilung. Die rechtliche Grundlage einer Verurteilung Luthers und seiner Anhänger durch die Reichsgewalt bot der reichsrechtliche Grundsatz der Einheit des christlichen Glaubens mit der sich daraus ergebenden rechtlichen Verknüpfung von Acht und Bann. Demgemäß begründete Karl V. auch sein Vorgehen gegen Luther: Der Papst habe gefordert:

> „Unsern Pflichten gemäß und aus Obrigkeit und Gerechtigkeit Unseres Kaiserlichen Amtes S. Heiligkeit in solchem Unsere Hilfe des weltlichen Schwertes des christlichen Glaubens mitzuteilen und allenthalben im Hl. Römischen Reiche, auch als sich einem christgläubigen König und Fürsten wohl geziemt, alles und jedes, so in Seiner Heiligkeit Bulle begriffen ist, unübertretbar zu halten und darin Execution und Vollziehung zu tuen." [7]

Gegen eine Verurteilung Luthers nach Reichsrecht ohne vorheriges Gehör bestanden bei den Reichsständen wegen der weiten Verbreitung lutherischer Schriften im Volke Bedenken. Zudem sprachen auch rechtliche Gründe für eine Nachprüfung der Bannbulle vor Verhängung der Reichsacht. Die Wahlkapitulation Karls V. verbot ausdrücklich, jemanden unverhört in des Reiches Acht und Aberacht zu erklären[8]. Auf kaiserliche Vorladung erschien Luther mit freiem Geleit am 17. April 1521 vor dem Reichs-

[7] Reichstagsakten, Jüngere Reihe 2. Band Nr. 92, S. 645.

[8] Wahlkapitulation Karls V. vom 3. Juli 1519, bei Karl Zeumer, Quellensammlung z. Geschichte d. Deutschen Reichsverfassung in Mittelalter und Neuzeit, Tübingen ²1913, S. 311 f. § 22. Wir sollen und wollen auch furkomen und kains wegs gestatten, daz nu hinfuro jemants hoch oder nider Stands, Churfurst, Furst oder ander on Ursach, auch unvehort in die Acht und Aberacht gethan, bracht oder erclert werde, sonder in solhem ordentlicher Proceß und des Heiligen Römischen Reichs voraufgerichte Satzung in dem gehalten und vollzogen werden.

tag und erbat sich auf die Frage, ob er seine Irrlehren widerrufe, Bedenkzeit, lehnte tags darauf aber den Widerruf ab und beharrte weiter auf seinem Standpunkt. Infolgedessen war der Kaiser auf Grund der ihm von den Reichsständen erteilten Ermächtigung befugt, ohne erneute Befragung der Reichsstände die Reichsacht zu verhängen. Dies geschah durch ein Edikt (sog. Wormser Edikt), das Luther verurteilte und ihn und seine Anhänger in die Reichsacht erklärte sowie Vernichtung seiner Schriften anordnete[9]. Mit der Verhängung der Reichsacht war Luther und seinen Anhängern jeder Rechtsschutz im Reiche entzogen. In der Folge begann jenes dramatische Ringen der reformatorischen Partei um Erlangung eines dauernden Rechtsschutzes für sie selbst und ihren Glauben, das erst mit dem Religionsfrieden von 1555 seinen vorläufigen Abschluß fand.

Der Abschied des Reichstages zu Speyer von 1526 übertrug die Entscheidung in Glaubensfragen den Reichsständen, indem er bestimmte, daß in Sachen des Ediktes ein jeder Reichsstand sich mit seinen Untertanen so halten möge, wie er glaube, es gegenüber Gott und der kaiserlichen Majestät verantworten zu können[10]. Dies bedeutete nach einem Worte Hans von Schuberts „die Auslieferung der Reformation an den Partikularismus“[11]. Zu dem schon im Mittelalter ausgebildeten landes- bzw. stadtherrlichen Kirchenregiment, das nur Fragen der kirchlichen Organisation und Disziplin betraf, trat jetzt die Befugnis der Entscheidung in Glaubensfragen. Der Landesherr konnte also auch in Glaubensfragen seine Untertanen binden. Damit war der staatskirchenrechtliche Grundsatz: „Cuius regio, eius religio“ (Wem das Land gehört, dem gehört auch die Religion), reichsrechtlich anerkannt. Der Reichsabschied von 1526 bildete infolgedessen die Rechtsgrundlage für den Ausbau des reformatorischen Landeskirchentums, der sich in den folgenden Jahren vollzog.

Wenigstens vorübergehend verlieh der Reichsabschied von 1526 der reformatorischen Bewegung eine reichsrechtliche Anerkennung. Als Ferdinand I. die Folgen erkannte und auf dem

---

[9] Reichstagsakten, Jüngere Reihe 2. Band Nr. 92, S. 640. Das Publikationsmandat ebd. Nr. 93, S. 659.

[10] Reichsabschied § 4, Neue und vollständige Sammlung der Reichsabschiede, hrsg. von J. J. Schmauss und H. Ch. von Senckenberg, 2. Teil, Frankfurt 1747, S. 273 f.

[11] Hans von Schubert, Reich und Reformation, Tübingen 1911, S. 34.

2. Reichstag von Speyer 1529 versuchte, die eingeleitete Entwicklung aufzuhalten, war es zu spät. Der Abschied des Reichstages hob den Beschluß des Jahres 1526 auf und schrieb die Beobachtung des Wormser Ediktes und Verhinderung weiterer religiöser Neuerungen vor. Gegen die Aufhebung des Speyerer Beschlusses von 1526 richtete sich die Protestation der reformatorischen Reichsstände, die in dem Satz gipfelte, in Fragen des Gewissens könne ein Mehrheitsbeschluß die Minderheit nicht binden, da „in Sachen, Gottes Ehre und unserer Seelen Heil und Seligkeit anlangend, ein jeglicher für sich selbst vor Gott stehen und Rechenschaft geben muß“[12].

Der 2. Reichstag zu Speyer von 1529 bedeutete die rechtliche Grundlegung der konfessionellen Spaltung Deutschlands. In der Folge vollzog sich auf seiten der reformatorischen Reichsstände eine konfessionelle Bündnisbildung, die schließlich zur bewaffneten Auseinandersetzung mit dem Kaiser im Schmalkaldischen Krieg führte (1546/47). Die Niederwerfung des Schmalkaldischen Bundes (Wittenberger Kapitulation vom 18. Mai 1547) gab dem Kaiser freie Hand, die Religionsverhältnisse in Deutschland zu regeln. Da eine Regelung mit Hilfe des Konzils durch dessen Verlegung nach Bologna in Frage gestellt war, erließ Karl V. auf dem Reichstag zu Augsburg von 1547/48 (sog. geharnischter Reichstag) bis zur endgültigen Beilegung der Religionsstreitigkeiten das sog. „Interim“ (Der Römisch Kaiserlichen Majestät Erklärung, wie es der Religion halber im Hl. Reich bis zum Austrag des gemeinen Konzils gehalten werden soll), das die reformatorischen Reichsstände zu den altkirchlichen Lehren und Bräuchen zurückführen sollte[13].

Der Kaiser hatte im Schmalkaldischen Krieg keineswegs die ständische Opposition endgültig beseitigt. Diese erhob sich vielmehr erneut unter dem Schlagwort des Kampfes gegen die „viehische spanische Servitut“ und zwang schließlich den Kaiser unter Führung des jungen Kurfürsten Moritz von Sachsen (1541—1553) zum Abschluß des Passauer Vertrages vom 2. August 1552, in dem das Interim preisgegeben und ein neuer Reichstag zur Beile-

[12] Reichstagsakten, Jüngere Reihe Band 7, 2 Nr. 143, S. 1273.

[13] Neue und vollständige Sammlung der Reichsabschiede 2. Teil, S. 550. Vgl. jetzt Peter Rassow, Die Reichstage zu Augsburg in der Reformationszeit, in: Augusta. 955—1955, Forschungen und Studien zur Kultur- und Wirtschaftsgeschichte Augsburgs, München 1955, S. 273 ff., bes. 278 ff.

gung der Religionsstreitigkeiten zugesagt wurde [14]. Der Reichstag zu Augsburg von 1555, von Karl V. selbst einberufen, doch von Ferdinand I. als Vertreter des Kaisers geleitet, beendete die Wirren der Reformationszeit durch Aufrichtung eines „beharrlichen und beständigen Friedens zwischen des Hl. Reiches Ständen der strittigen Religion halber", der eine von der Entscheidung des Konzils unabhängige Ordnung der Religionsverhältnisse in Deutschland schuf. Die neue Ordnung besiegelte den Zwiespalt im Glauben und bestätigte das landesherrliche Kirchenregiment in der durch die Reformation geschaffenen Form [15].

Der Religionsfriede von Augsburg gab die bestehende rechtlich gesicherte Einheit des christlichen Glaubens im Reiche auf und anerkannte neben der alten Religion die neue der Augsburgischen Konfession, allerdings ohne Festlegung auf eine bestimmte Fassung derselben, deren Anhänger als Augsburgische Konfessions-Verwandte bezeichnet wurden. Alle übrigen Glaubensbekenntnisse blieben ausgeschlossen, vor allem die Wiedertäufer sowie die Anhänger Zwinglis und Calvins (§ 17). Sie genossen also keinen Rechtsschutz. Jeder Reichsstand hatte das Recht, sich einer der beiden Religionen anzuschließen und seinen Untertanen die Annahme der gleichen Religion vorzuschreiben (jus reformandi, Religionsbann). Was dem Reiche verlorengegangen war, wurde von den Territorialherren erworben: die Einheit des Glaubens und der Kirche (Landeskirche). Den Untertanen, die die landesstaatliche Religion nicht annehmen wollten, wurde das

[14] Neue und vollständige Sammlung der Reichsabschiede 3. Teil, Frankfurt 1747, S. 3 ff. Auszug bei K. Zeumer, Quellensammlung Nr. 188, S. 340 f.

[15] Hierzu Karl Brandi, Passauer Vertrag und Augsburger Religionsfriede, Historische Zeitschrift 95, 1905, S. 206 ff., auch Ausgewählte Aufsätze, Oldenburg 1938; Hermann Fürstenau, Das Grundrecht der Religionsfreiheit nach seiner geschichtlichen Entwicklung und heutigen Geltung in Deutschland, Leipzig 1891, S. 33 ff.; Richard Nürnberger, Der Augsburger Religionsfrieden, Zeitwende, Die neue Furche 26, 1956, S. 607 ff.; Nikolaus Paulus, Religionsfreiheit und Augsburger Religionsfriede, Hist. Pol. Blätter 149, 1912, S. 356 ff. und 401 ff.; Ludwig Petry, Der Augsburger Religionsfriede von 1555 und die Landesgeschichte, Blätter für deutsche Landesgeschichte 93, 1957, S. 150 ff.; Gerhard Pfeiffer, Der Augsburger Religionsfrieden und die Reichsstädte, Zeitschrift d. Hist. Vereins für Schwaben 61, 1955, S. 213 ff.; Matthias Simon, Der Augsburger Religionsfriede. Ereignis und Aufgabe, Augsburg 1955; Hermann Tüchle, Der Augsburger Religionsfriede. Neue Ordnung oder Kampfpause, Zeitschrift des Historischen Vereins für Schwaben 61, 1955, S. 323 ff.

Recht des freien Abzugs, jedoch unter Zahlung der üblichen Nachsteuer, gewährt (§ 27)[16]. Bestrebungen der protestantischen Reichsstände, auch den Untertanen die Wahl des Bekenntnisses freizustellen, scheiterten am Widerstand Ferdinands I. und der katholischen Reichsstände, für die das überlieferte Recht maßgeblich blieb, mit obrigkeitlichen Mitteln vom Glauben Abgefallene zu verfolgen[17]. Gegenüber dem landesherrlichen Religionsbann bedeutete die Anerkennung eines freien Abzugsrechtes der Untertanen einen Rechtsschutz andersgläubiger Untertanen.

Eine Einschränkung des jus reformandi war der sogenannte Geistliche Vorbehalt (Reservatum ecclesiasticum), nach dem ein geistlicher Fürst seine Rechte und Einkünfte verlor, wenn er zum neuen Glauben übertrat. In einem solchen Falle mußte eine Neuwahl erfolgen, die auf eine „Person, der alten Religion verwandt", fallen sollte (§ 18). Diese Vorschrift sollte die Säkularisation der geistlichen Fürstentümer verhindern, fand daher auch nicht die Zustimmung der protestantischen Reichsstände.

Schließlich räumte der Religionsfrieden den Freien und Reichsstädten eine rechtliche Sonderstellung ein. Soweit in diesen beide Bekenntnisse nebeneinander bestanden, sollten sie unangefochten weiterbestehen (§ 27). Diese Regelung war von Bedeutung, weil in zahlreichen Reichsstädten Süddeutschlands durch das Interim Karls V. (1548) die alte Religion wieder an Boden gewonnen hatte[18].

Der Augsburger Religionsfriede von 1555 enthielt, wenn auch nicht ausdrücklich, die Anerkennung des Grundsatzes, daß den landesherrlichen Gewalten der Religionsbann, d. h. das jus refor-

[16] Der Religionsfriede von 1555 in Neue und vollständige Sammlung der Reichsabschiede 3. Teil, S. 14 ff.; K. Zeumer, Quellensammlung Nr. 189, S. 343 ff. Zum Abzugsrecht: H. Fürstenau, Das Recht der Religionsfreiheit, S. 63 ff.; Burkhard von Bonin, Die praktische Bedeutung des ius reformandi. Eine rechtsgeschichtliche Studie (Kirchenrechtliche Abhandlungen 1), Stuttgart 1902, S. 47; Ulrich Scheuner, Die Auswanderungsfreiheit in der Verfassungsgeschichte und im Verfassungsrecht Deutschlands, Festschrift Richard Thoma, Tübingen 1950, S. 204 ff.

[17] Moriz Ritter, Deutsche Geschichte im Zeitalter der Gegenreformation und des 30jährigen Krieges, 1. Band, Stuttgart 1889, S. 80; H. Tüchle, Zeitschrift d. Hist. Vereins für Schwaben 61, 1955, 330.

[18] Siehe jetzt Gerhard Pfeiffer, Der Augsburger Religionsfriede und die Reichsstädte, Zeitschr. d. Hist. Ver. f. Schwaben 61, 1955, S. 213 ff.; L. Weber, Die Parität der Konfessionen in der Reichsverfassung, S. 89 147 ff. mit Zusammenfassung der sich aus der Regelung ergebenden rechtlichen Problematik.

mandi, zustehe. Die Rechtsstellung der Augsburgischen Konfessions-Verwandten war derjenigen der Altgläubigen zwar weitgehend angeglichen worden, doch wird man sie nicht als Zuerkennung der Parität bezeichnen können. Die Beschränkungen des jus reformandi durch den Geistlichen Vorbehalt (§ 18) und das Verbot der Säkularisation von Kirchengütern, für deren Rechtmäßigkeit der Passauer Vertrag als terminus ad quem bezeichnet wurde (§ 19), schließlich auch das, wenn auch begrenzte, Weiterbestehen der geistlichen Gerichtsbarkeit in den Gebieten der Neugläubigen (§ 20) bedeuteten eine Einschränkung der Rechtsstellung der Neugläubigen im Verhältnis zu der der Altgläubigen. Gleichwohl ging das, was den Augsburgischen Konfessions-Verwandten zuerkannt worden war, über eine Toleranz hinaus. Man kennzeichnet die Rechtsstellung der Reichsstände Augsburgischer Konfession am besten wohl mit beschränkter Parität. Eine Parität wurde auch unter gewissen Voraussetzungen beiden Konfessionen in den Reichsstädten zuerkannt [19]. Der Toleranzgedanke hat endlich seinen Niederschlag in dem freien Abzugsrecht andersgläubiger Untertanen gefunden (§ 24).

2. Der Westfälische Frieden von 1648 als Grundlage des Religionsrechtes bis zum Ausgang des alten Reiches

Der Augsburger Religionsfrieden war nicht als Dauerlösung der bestehenden Religionsstreitigkeiten gedacht. Noch immer bestand die Hoffnung auf einen friedlichen Ausgleich der bestehenden religiösen Meinungsverschiedenheiten. Die Entwicklung verlief in entgegengesetzter Richtung. Die beiden Menschenalter bis zum Ausbruch des Dreißigjährigen Krieges sind erfüllt von erbitterten Kämpfen um die rechtlichen Positionen der beiden Religionsparteien. Vor allem gaben der Geistliche Vorbehalt, das Verbot der Säkularisation des Kirchengutes und die Gewährleistung des Bekenntnisstandes in den Reichsstädten den Anlaß zu Streitigkeiten, die teilweise sogar mit den Waffen ausgetragen wurden (Aachen, Donauwörth). Schließlich wurden das Reichskammergericht und selbst der Reichstag durch die Religionsstrei-

[19] L. Weber, Die Parität der Konfessionen in der Reichsverfassung, S. 131 ff. Zur Problematik der Parität in den sog. gemischten Reichsstädten siehe a. a. O. S. 148 ff.

tigkeiten lahmgelegt (1588/1608). Die ganze Entwicklung drängte auf eine gewaltsame Entladung der wachsenden Spannungen, die das dreißigjährige Ringen brachte, das durch die Einbeziehung Spaniens und das Eingreifen Schwedens und Frankreichs zu einem europäischen Kriege wurde. Inmitten dieses Krieges konnten Ansätze zu einer Neugestaltung des bestehenden Religionsrechtes durch das kaiserliche Restitutionsedikt vom 6. März 1629 und den Prager Frieden von 1635 gemacht werden. Infolge der Veränderung der Kriegslage zuungunsten des Kaisers blieben sie ohne weiterreichende Wirkung [20]. Der den Abschluß des Dreißigjährigen Krieges bildende Westfälische Friede von 1648 enthielt eine neue konfessionsrechtliche Regelung, die sich auf dem Augsburger Religionsfrieden von 1555 aufbaute. Diese konfessionsrechtliche Regelung wurde in dem zu Osnabrück geschlossenen Vertrage zwischen dem Kaiser, den Reichsständen und Schweden (IPO) getroffen, jedoch in den Vertrag zwischen Kaiser, den Reichsständen und Frankreich, zu Münster geschlossen (IPM), aufgenommen [21].

Das jus reformandi der Landesherren wurde als Ausfluß der Landeshoheit ausdrücklich anerkannt (IPO Art. V § 30), der religiöse Besitzstand der Untertanen von Reichsständen durch Anerkennung eines Normaljahres gesichert (1624), wobei zwischen der öffentlichen und privaten Religionsübung (publicum et privatum exercitium) unterschieden wurde. Das Abzugsrecht andersgläubiger Untertanen blieb erhalten. Darüber hinaus wurde die

[20] Das kaiserliche Restitutionsedikt vom 6. März 1629 (Kaiserliches Edikt wegen Restitution der geistlichen Güter) bei M. C. Lundorp, Acta Publica, 3. Teil, p. 1048 ss. Der Friede von Prag von 1635 in Neue und vollständige Sammlung der Reichsabschiede, 3. Teil, S. 534 ff. Hierzu Adam Wandruszka, Reichspolitik und Reichspatriotismus zur Zeit des Prager Friedens von 1635, Graz/Köln 1955, S. 56 ff.; Fritz Dickmann, Der Westfälische Frieden, Münster 1959, S. 70 ff.

[21] Der Westfälische Frieden von 1648 setzt sich aus zwei als Einheit betrachteten Verträgen zusammen, die am 24. Oktober 1648 in Münster unterzeichnet wurden: dem Vertrag zwischen dem Kaiser, den Reichsständen und Schweden (Instrumentum Pacis Caesareo-Suecicum Osnabrugis anno 1648 erectum = IPO) und dem Vertrag zwischen dem Kaiser, den Reichsständen und Frankreich (Instrumentum Pacis Caesareo-Gallicum Monasterii Westphal. anno 1648 erectum = IPM). Texte: lat. Neue und vollständige Sammlung 3. Teil, S. 574 ff.; K. Zeumer, Quellensammlung Nr. 197, S. 395 ff.; lat. mit Übersetzung der wichtigeren Teile bei Konrad Müller, Instrumenta Pacis Westphalicae (Quellen z. Neueren Geschichte H. 12/13), Bern 1949; Übersetzung des Vertrages

religiöse und bürgerliche Rechtsstellung geduldeter Andersgläubiger festgelegt (IPO Art. V §§ 31 ff.)[22]. Der Geistliche Vorbehalt blieb aufrechterhalten, wurde jedoch aus einer Vorschrift zum Schutze des Besitzstandes der katholischen Kirche in eine paritätische Bestimmung umgewandelt (IPO Art. V § 15)[23]. Das reformierte Bekenntnis (Kalvinismus) wurde dem Augsburgischen Bekenntnis (Luthertum) gleichgestellt (IPO Art. VII)[24]. Die ganze Regelung wurde durch den vorangestellten Grundsatz der Parität (aequalitas exacta mutuaque) der Bekenntnisse beherrscht, der besagte (Art. V § 1):

> „In allen Angelegenheiten aber soll zwischen allen und jeden Kurfürsten, Fürsten und Ständen beider Religionen genaue und gegenseitige Gleichheit herrschen, soweit sie der Verfassung des Staatswesens, den Reichssatzungen und gegenwärtigem Vertrag gemäß ist, so daß, was für den einen Teil recht ist, auch für den anderen recht sein soll, wobei alle Gewalt und Tätlichkeit, wie im übrigen so auch hier zwischen beiden Teilen auf alle Zeit verboten ist."[25]

Im einzelnen wurde die Parität in einigen Reichsstädten geregelt und die paritätische Besetzung der beiden obersten Reichsgerichte (Reichskammergericht und Reichshofrat) und der Reichsdeputationen sowie Aufhebung des Mehrheitsprinzips und die Abstimmung nach Kollegien (Kurien) im Reichstag bei allen Angelegenheiten, die unmittelbar oder mittelbar die Religion betrafen, angeordnet (Itio in partes).

---

von Münster bei Ernst Hövel (Hrsg.), Pax optima rerum, Beiträge zur Geschichte des Westfälischen Friedens 1648, Münster 1948, S. 9 ff.

[22] H. Fürstenau, Das Grundrecht der Religionsfreiheit, S. 59 ff.; L. Weber, Die Parität der Konfessionen in der Reichsverfassung, S. 203 ff. — Es empfiehlt sich, zwischen den nach Vorschrift des IPO geduldeten (Duldungszwang) und den freiwillig geduldeten andersgläubigen Untertanen zu unterscheiden, je nachdem diesen der Rechtsschutz des Normaljahres (1624) zukam oder nicht. Für die letzteren galten auf religiösem und bürgerlichem Gebiet die Vorschriften des Art. V §§ 34/35. Zur Frage, ob § 35 auch für die gesetzmäßig geduldeten andersgläubigen Untertanen galt, siehe FN. 26.

[23] Martin Heckel, Autonomia und Pacis Compositio. Der Augsburger Religionsfriede in der Deutung der Gegenreformation, Zeitschr. d. Savigny-Stiftung f. Rechtsgeschichte, Kanonistische Abt. 76, 1959, S. 244 ff.

[24] Ernst Kochs, Die staatsrechtliche Gleichordnung der Reformierten mit den Lutheranern, in: Der Friede in Osnabrück 1648, Beiträge zu seiner Geschichte, hrsg. von Ludwig Bäte, Oldenburg 1948, S. 81 ff.

[25] Übersetzung: Instrumenta Pacis Westphalicae, bearb. von K. Müller, S. 113.

Mithin enthielt der Westfälische Frieden von 1648 die drei großen Prinzipien des Religionsrechtes des Reiches: den Religionsbann (jus reformandi), d. h. das Recht der Landesherren, die Religion der Untertanen zu bestimmen, die Toleranz gegenüber andersgläubigen Untertanen und die Parität der Religionsgemeinschaften im Reiche, bei der sich allerdings noch gewisse Benachteiligungen der neugläubigen Religionspartei ergaben. Schließlich gewährleistete der Westfälische Frieden, über den Augsburger Religionsfrieden hinausgehend, den geduldeten andersgläubigen Untertanen eine, wenn auch beschränkte, bürgerliche Parität (Art. V § 35)[26].

Die Religionsverfassung des Reiches, wie sie sich im Westfälischen Frieden darbietet und im wesentlichen bis zum Ende des alten Reiches bestanden hat, ging von einer religiös-patriarchalischen Grundlegung des Staates aus. Danach waren geistliches und weltliches Regiment eng miteinander verbunden. Infolgedessen leitete der Westfälische Frieden das jus reformandi, den Religionsbann, ausdrücklich aus der Landesherrschaft (jus territorii et superioritatis) her (Art. V § 30). Durch den Religionsbann wurde die Einheit des Bekenntnisses und der Kirche innerhalb des Landes begründet. Diese Einheit schloß ihrer Natur nach andersgläubige Untertanen aus. Wenn demgegenüber der Westfälische Frieden die Duldung andersgläubiger Untertanen mit einem religiösen Besitzstand des Jahres 1624 forderte, war dies eine Einschränkung des Religionsbannes. Der Besonderheit an-

[26] „Ob die Untertanen aber katholisch oder Augsburgischer Konfession sind, so sollen sie nirgends wegen ihrer Religion verachtet und nicht von der Gemeinschaft der Kaufleute, Handwerker und Zünfte, von Erbschaften, Vermächtnissen, Spitälern, Siechenhäusern, Almosen und anderen Rechten oder Handelsgeschäften oder der Ehre der Bestattung ausgeschlossen werden: für die Bestattung soll von den Hinterlassenen nichts gefordert werden außer den rechtmäßigen Gebühren einer jeden Pfarrkirche, die für die (Bestattung der) Toten entrichtet zu werden pflegen: vielmehr sollen sie, unter gleichem Recht und Schutz, in diesen und ähnlichen Dingen für gleichberechtigt mit ihren Mitbürgern geachtet werden." Übersetzung: Instrumenta Pacis Westphalicae S. 125 f. Johann Jacob Moser, Von der teutschen Religions-Verfassung, Frankfurt und Leipzig 1774, S. 189, hält den Streit, ob Art. V § 35 nur für die freiwillig geduldeten andersgläubigen Untertanen oder allgemein, also auch für die gesetzmäßig zu duldenden andersgläubigen Untertanen gelten sollte, für überflüssig: „Dann was denen gilt, welche das Jahr 1624 nicht für sich haben, das muß ja noch vilmehr denen recht seyn, die dasselbige für sich, und also nach dem Friedensschluß weit ansehnlichere Gerechtsame, haben."

dersgläubiger Untertanen trug der Westfälische Frieden durch die Mahnung Rechnung, daß solche Untertanen ihre Pflicht mit gebührendem Gehorsam und Untertänigkeit erfüllen und zu keinen Unruhen Anlaß geben sollten (Art. V § 34).

Schon im Laufe des 17. Jahrhunderts wurde die patriarchalische Grundlegung des Staates in steigendem Maße durch den Rationalismus der neuzeitlichen Naturrechtslehre verdrängt, nach der der Staat auf einem Vertrage der Individuen beruht, die dem Herrscher (Regenten) die Gewalt im Staat übertragen. Im Rahmen dieser Staatslehre ließ sich die enge Verbindung von weltlichem und geistlichem Regiment nicht mehr aufrechterhalten, zumal zur gleichen Zeit durch die Aufklärung eine Erschütterung des religiösen Glaubens herbeigeführt wurde. Religiöser Glaube und religiöse Handlungen gehörten von nun an in den privaten Bereich der Untertanen, über den der Staat lediglich die Oberaufsicht führte, um Gefahren und Störungen für das Gemeinwesen abzuwehren. Die Religionsverfassung des Westfälischen Friedens mußte demgemäß zum Problem werden.

Im Verlaufe des 18. Jahrhunderts stellte sich die Frage nach einer Erweiterung der religiösen Toleranz auf im Westfälischen Frieden nicht zugelassene Bekenntnisgemeinschaften, vor allem die religiösen Sekten. Nach dem Wortlaut des Westfälischen Friedens war die Zulassung von Sekten unerlaubt (Art. VII § 2 Abs. 2). Unter dem Einfluß der Aufklärung wurde jedoch eine Auslegung des Verbotes versucht, die es dem Landesherrn gestattete, Anhänger von Sekten in seinem Lande zu dulden. Auch wurde angenommen, daß das Verbot des Art. VII § 2 durch Reichsgewohnheitsrecht abgeändert sei. Dieser Auffassung schloß sich auch das Reichskammergericht an, das noch zu Beginn des 18. Jahrhunderts das Verbot der Zulassung von Sekten als bestehend anerkannt hatte. Unzweifelhaft stand eine solche Auffassung im Widerspruch zum Westfälischen Frieden, dessen Urheber die Aufspaltung der Christenheit in drei Religionsparteien als notwendiges Übel angesehen hatten, einer weiteren Zersplitterung der religiösen Meinungen aber entgegentreten wollten[27].

Schwieriger noch war die Frage der Zulassung einer reichs-

[27] Gegen die Toleranz reichsrechtlich unerlaubter Religionen J. J. Moser, Von der teutschen Religions-Verfassung S. 24 ff. Vgl. jetzt L. Weber, Die Parität der Konfessionen in der Reichsverfassung, S. 163 ff. 248. Vgl. auch unten FN. 43.

rechtlich anerkannten Religionsgemeinschaft ohne einen entsprechenden Besitzstand im Normaljahre 1624 auf Grund eigener Machtvollkommenheit des Landesherrn. Soweit dadurch die 1624 im Besitz befindliche Religionspartei in ihren Rechten beeinträchtigt wurde, mußte eine solche Zulassung gegen das Reichsrecht verstoßen. Dies galt vor allem für die Einräumung der Parität. Wurde dagegen durch eine Zulassung anderer Religionsgemeinschaften die Rechtsstellung der privilegierten Religionspartei nicht beeinträchtigt, so ließ die katholische Seite sie zu, weil sie dem jus reformandi das größere Gewicht beimaß, indes die evangelische Lehre sie ablehnte, weil sie in dem Besitzstand des Jahres 1624 eine unabänderliche Garantie sehen wollte[28].

In der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts setzte eine Toleranzgesetzgebung in den größeren deutschen Staaten ein, die auf das Reichsrecht keine Rücksicht mehr nahm und sich mit diesem in Widerspruch setzte. Voran ging Österreich mit dem Toleranz-Patent Josephs II. von 1781, das insoweit gegen das Reichsrecht verstieß, als es die nicht unierten Griechen als geduldete Religionsgemeinschaft anerkannte. Nachdrücklicher noch verstieß die Toleranzgesetzgebung in Preußen gegen das Reichsrecht. Dies nimmt nicht wunder, wenn man berücksichtigt, daß das Allgemeine Landrecht für die Preußischen Staaten von 1794 der geltenden Reichsverfassung und des Reichsrechtes keine Erwähnung mehr tut. Der Verfasser dieses Gesetzeswerkes, C. G. Svarez, sah im Reiche nur mehr eine lockere Konföderation der deutschen Staaten[29].

Bis zu seinem Ende im Jahre 1806 hat das Reich an der überlieferten Religionsverfassung festgehalten. Der Reichsdeputationshauptschluß vom 25. Februar 1803, das letzte Gesetz des alten Reiches, das sich mit der Religionsverfassung beschäftigte, brachte zwar den Bau der alten Reichskirche zum Einsturz und schlug dadurch der katholischen Religionspartei eine nie wieder verheilte Wunde, tastete aber die Grundsätze der Religionsverfassung des Westfälischen Friedens nicht an. Den Untertanen der säkulari-

[28] L. Weber, a. a. O. S. 248 ff.

[29] Carl Gottlieb Svarez, Vorträge über Recht und Staat (Wissenschaftliche Abhandlungen der Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen, Bd. 10), hrsg. von Hermann Conrad und Gerd Kleinheyer, Köln und Opladen 1960, S. 198.

sierten Länder wurde eine Garantie des religiösen Besitzstandes und des Kirchengutes gegeben, im übrigen den Landesherren gestattet, in ihren Ländern andere Religionsverwandte neben der privilegierten Religionsgemeinschaft zu dulden und diesen den vollen Genuß bürgerlicher Rechte zu gewähren (§ 63). Den Landesherren wurde nicht einmal erlaubt, den Angehörigen einer anderen Religionsgemeinschaft paritätische Rechte oder auch nur das Recht der öffentlichen Religionsübung zu geben. Auch die Zulassung von Sekten wurde nicht gestattet[30].

3. Die Toleranzgesetzgebung Josephs II. (1781)

Schon unter Maria Theresia (1740—1780) begann in Österreich eine Staats- und Rechtsreform, die von der Aufklärung bestimmt wurde. Unter Joseph II. (1765/80—1790) erreichte der Einfluß der Aufklärung den Höhepunkt. Noch in der Regierungszeit Leopolds II. (1790—1792) setzte unter dem Eindruck der Auswirkungen der Französischen Revolution eine Gegenbewegung ein. Man hat die Regierungsmaßnahmen Josephs II., vor allem in bezug auf seine kirchliche Reformgesetzgebung, unter den Begriff des Josephinismus zusammengefaßt, ohne damit Wesentliches über die dieser politischen Strömung zugrunde liegende Rechts- und Staatstheorie auszusagen[31]. Unzweifelhaft stand der Kaiser sowohl bei seinen Regierungsmaßnahmen als auch bei seiner Gesetzgebung unter dem Einfluß der Aufklärung. Aber anders als bei dem von ihm als Vorbild verehrten Friedrich d. Gr. (1740—1786) läßt sich bei Joseph II. eine klare philosophische Grundlegung der Rechts- und Staatsauffassung nicht nachweisen[32]. Von Friedrich d. Gr. unterschied sich Joseph II. auch durch sein Festhalten am überlieferten Glauben, so daß ein Zeitgenosse mit Verwun-

[30] H. Fürstenau, Das Grundrecht der Religionsfreiheit S. 81 f.; Ernst Rudolf Huber, Deutsche Verfassungsgeschichte seit 1789, Bd. I: Reform und Restauration. 1789 bis 1830, Stuttgart 1957, S. 51 ff.; L. Weber, Die Parität der Konfessionen in der Reichsverfassung, S. 267 ff.

[31] Hierzu jetzt Hermann Conrad, Rechtsstaatliche Bestrebungen im Absolutismus Preußens und Österreichs am Ende des 18. Jahrhunderts (Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen. Geisteswissenschaften Heft 95), Köln und Opladen 1961, S. 27, mit Schrifttum.

[32] Max Braubach, Die Reformen Josephs II. (1780—1790), in: Gebhardt-Grundmann, Handbuch der Deutschen Geschichte, Bd. II, Stuttgart [8]1955, S. 303 Note 1.

derung bemerkte, der Kaiser habe an ein Leben im Jenseits geglaubt[33]. Man ist geneigt, der französischen Aufklärung beim Kaiser einen stärkeren Einfluß beizumessen als der deutschen. Haftet doch den Maßnahmen des Kaisers mehr das Vorwärtsdrängende und Revolutionäre der französischen Aufklärung als das Bedächtige und Konservative der deutschen Aufklärung an. Der Kaiser bekannte sich zu einem Reformprogramm, das eine mittlere Linie und eine allmähliche Entwicklung ablehnte: „Il faut faire les grandes choses tout d'un coup."[34]

Bahnbrechend war der Vorstoß des Kaisers in der Frage der religiösen Toleranz. Sie gehörte zu den von Maria Theresia schon 1775 hervorgehobenen Generalsätzen Josephs II., denen die Kaiserin nicht folgen zu können glaubte: Freie Religionsübung (Toleranz), Vernichtung des Adels im Hinblick auf die allgemeine Gleichheit und Anerkennung einer allgemeinen Freiheit[35]. Gerade bei der Toleranz stellt sich die Frage nach den geistigen Grundlagen der Reformmaßnahmen Josephs II. Otto Peterka hat die Grundlagen des Toleranz-Patentes Josephs II. vom 13. Oktober 1781 auch in Einwirkungen der französischen Aufklärung sehen wollen. Es sei der aufsehenerregende Fall des Protestanten J. Calas in Toulouse gewesen, der infolge eines Justizirrtums wegen Mordes an einem katholischen Verwandten aus religiösen Gründen unter Anklage gestellt und hingerichtet (1762), später aber vom höchsten königlichen Gerichtshof zu Paris für unschuldig erklärt und rehabilitiert wurde (1765). Voltaire griff den Fall in einem Traité sur la tolérance à l'occasion de la mort de Jean Calas (1763) auf[36]. Peterka sieht sogar einen sprachlichen Zusammenhang zwischen diesem Traité und dem Toleranz-Patent von 1781[37]. Man wird die Frage nach den geistigen Grundlagen der Toleranzgesetzgebung Josephs II. nur dann beantworten können, wenn man die Quellen der Rechts- und

[33] Friedrich Engel-Jánosi, Josephs II. Tod im Urteil der Zeitgenossen, Mitteilungen des Österreichischen Instituts für Geschichtsforschung 44, 1930, S. 333. [34] F. Engel-Jánosi, a. a. O. S. 326.

[35] Adolf Menzel, Joseph II. und das Naturrecht, Zeitschrift f. öffentliches Recht 1, 1919/20, S. 524.

[36] Auszugsweise bei Carl Mirbt, Quellen zur Geschichte des Papsttums und des Römischen Katholizismus, Tübingen [4]1924, Nr. 547, S. 403.

[37] Otto Peterka, Das Zeitalter des aufgeklärten Absolutismus als rechtsgeschichtliche Epoche Böhmens, in: Bulletin of the International Committes of Historical Sciences Vol. IX, Paris, 1937, S. 144.

Staatsanschauung des Kaisers einwandfrei erschließen kann. Dies ist nach dem bisherigen Stande der Forschung nicht möglich. Doch lassen sich jetzt schon einige Hinweise geben, wenn man ermitteln kann, von welchen Persönlichkeiten der Kaiser in seiner Jugend eine Ausbildung in der Rechts- und Staatslehre empfangen hat.

Über diese Frage herrscht Streit. Nach einer in neuerer Zeit wieder von Franz Klein-Bruckschwaiger vertretenen Auffassung hat Maria Theresia den Unterricht der nachmaligen Kaiser Joseph II. und Leopold II. in der Rechtswissenschaft und Staatsgelehrsamkeit im Jahre 1761 Karl Anton Frhr. von Martini (1726—1800) übertragen, der seit 1754 die neuerrichtete Lehrkanzel für Naturrecht an der Universität Wien innehatte[38]. Im Schrifttum sieht man in Martini neben Gerhard van Swieten (1700—1772), dem Leibarzt Maria Theresias, eine der wichtigsten Gestalten für die Kirchenreformpläne der theresianischen und josephinischen Zeit[39]. Hans von Voltelini glaubte (1910) für eine Unterweisung Josephs II. durch Martini keine Belege finden zu können[40]. Dagegen lehnte Adolf Menzel (1920) eine Unterweisung des Erzherzogs durch Martini nachdrücklich ab und machte für diese Tätigkeit im Bereiche des Staats- und Naturrechtes den Hofrat und Professor an der Theresianischen Ritterakademie Christian August Frhr. von Beck (1720—1781?) namhaft[41]. In ihren Grundanschauungen weichen Beck und Martini weitgehend voneinander ab. Während Beck sich keineswegs einer bestimmten Richtung der Naturrechtslehre der Aufklärung verpflichtet zeigt, steht Martini eindeutig unter dem Ein-

[38] Franz Klein-Bruckschwaiger, Karl Anton von Martini in der Zeit des späten Naturrechts, Festschrift Karl Haff, Innsbruck 1950, S. 120 ff. bes. 126 f.; Die Geschichte der Rechtsphilosophie in der Naturrechtslehre von Karl Anton von Martini, Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Germ. Abt. 71, 1954, S. 374 ff.

[39] Eduard Winter, Der Josefinismus und seine Geschichte. Beiträge zur Geistesgeschichte Österreichs, 1740—1848, Brünn-München-Wien 1948, S. 32 ff. Zu Gerhard van Swieten jetzt Friedrich Walter, Männer um Maria-Theresia, Wien 1951, S. 123 ff.

[40] Hans von Voltelini, Die naturrechtlichen Lehren und die Reformen des 18. Jahrhunderts, Historische Zeitschrift 105, 1910, S. 70 ff.; Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Kan. Abt. 36, 1915, S. 546.

[41] A. Menzel, a. a. O. S. 511 ff.; ders., Beiträge zur Geschichte der Staatslehre (Akademie der Wissenschaften in Wien. Phil.-hist. Klasse. Sitzungsberichte, 210. Band, 1. Abhandlung), Wien und Leipzig 1929, S. 466 ff.

fluß der deutschen Aufklärung, vor allem Samuel von Pufendorfs (1632—1694) und Christian Wolffs (1679—1754). Martini ist der eigentliche Verfasser des sogenannten Westgalizischen Gesetzbuches von 1797, das auf den gleichen geistigen Grundlagen aufbaut wie das Allgemeine Landrecht für die Preußischen Staaten von 1794[42].

Neuere Untersuchungen im Haus-, Hof- und Staatsarchiv in Wien haben ergeben, daß Martini nicht der Lehrer Josephs II. gewesen sein kann. Diese Ergebnisse werden an anderer Stelle niedergelegt werden. Als Lehrer des Erzherzogs kommt vielmehr der Hofrat Beck in Betracht, dem der Unterricht des Erzherzogs in verschiedenen Rechtsmaterien übertragen worden ist. Adolf Menzel hat darauf hingewiesen, daß der Hofrat Frhr. von Beck der eigentliche Urheber eines Werkes ist, das im Jahre 1790 anonym unter dem Titel „Natur- und Völkerrecht, entworfen von einem großen Staatsminister", erschienen und von dem Herausgeber, dem Erlanger Professor Johann Georg Fr. Pabst, dem Staatssekretär Johann Christoph Frhr. von Bartenstein (1689—1767) zugeschrieben worden ist. Diesem Werke liegt ein Manuskript zugrunde, das sich in einem Bande des Haus-, Hof- und Staatsarchivs in Wien befindet und den Titel „Kern des Natur- und Völkerrechts, entworfen zum Unterricht für einen großen Prinzen", trägt. Nach Adolf Menzel ist also Beck der Verfasser dieses Manuskriptes[43]. Diese These hat bisher einer Nachprüfung in den Erziehungsakten Josephs II. im Haus-, Hof- und Staatsarchiv zu Wien standgehalten. Letzte Sicherheit in dieser Frage kann aber erst die in Vorbereitung befindliche Ausgabe der Erziehungsakten Josephs II. bringen. Immerhin sind wir berechtigt, nach dem jetzigen Stande der Forschung den Frhr. von Beck als den Erzieher des Erzherzogs Joseph in den naturrechtlichen Grundlagen des Staats- und Völkerrechtes in der Zeit zwischen 1751 und 1759 zu bezeichnen

Hören wir nun, was im „Kern des Natur- und Völkerrechts" über die Gewalt eines Regenten in Ansehung der Religion (2. Buch 19. Kapitel) ausgeführt wird:

---

[42] Vgl. hierzu H. Conrad, a. a. O. S. 32 ff.

[43] A. Menzel, a. a. O. Zu Beck jetzt Martin Herold, bei H. Conrad, a. a. O. S. 79.

§ 1. Daß die Religion bei den Menschen älter sei als die bürgerliche Verfassung, und daß jene auch ohne diese bestehen könnte, ist eine unleugbare Wahrheit.

§ 2. So wenig demnach die Menschen um der Religion willen in Republiken zusammen getreten sind, eben so wenig haben sie in Ansehung der Religion ihren Willen der Majestät unterworfen.

§ 3. Hieraus folgt, daß keine weltliche Obrigkeit über die Gewissen herrschen und, was die Untertanen glauben oder nicht glauben sollen, befehlen kann. Gott allein sieht in das Herz der Menschen, und Er allein ist vermögend, in ihnen dasjenige zu wirken, was der Verstand nicht begreift.

§ 4. Weil aber dennoch die Religion in das Wohl und Weh der bürgerlichen Regierung einen sehr großen Einfluß hat, so liegt dem Regenten ob, dahin zu trachten, daß der Staat nicht durch falsche Glaubenssätze Gefahr laufe, oder unter dem Vorwand der Religion gekränkt werde, um so mehr, da die wahre Religion ohnmöglich zum Schaden oder Verderben irgend einer Republik in der Welt gereichen kann.

§ 5. Ein Regent ist daher befugt, die Gemeinde der Gläubigen oder die Kirche in seinem Lande zu schützen und aufrecht zu erhalten, allem Zwiespalt vorzubeugen und den Religionsstreitigkeiten Einhalt zu tun, aber nicht dieselben durch einen Machtspruch oder gar durch das Schwert zu entscheiden, sondern die Irrenden durch liebreichen und gründlichen Unterricht eines besseren belehren zu lassen.

§ 6. Gleichwie aber aller Religionszwang wider das natürliche Recht läuft, so ist hingegen ein Regent nicht schuldig, Untertanen von verschiedenen Sekten in seinem Reiche oder Lande zu dulden, die mehrenteils unter dem Deckmantel einer außerordentlichen Frömmigkeit oder Einsicht gefährliche Sätze führen.

§ 7. So weit erstreckt sich die Gewalt der weltlichen Obrigkeit in Ansehung der Religion. Die Vernunft erkennt gar wohl aus derselben Natur und Eigenschaft diejenigen Schranken, welche zwischen dem Staat und der Kirche in geistlichen Sachen gesetzt sind, ohngeachtet einige Völker aus Politik das geistliche und weltliche Regiment miteinander vermischt haben [44].

---

[44] Wiedergabe nach dem obenerwähnten Druck, am Original (Wien, Staatsarchiv Abt. Haus-, Hof- und Staatsarchiv Hs. W. 752) überprüft. Die Randbemerkungen (von anderer Hand) werden in der in Vorbereitung befindlichen Ausgabe der Erziehungsakten Josephs II. mit zum Abdruck gebracht werden. Zur Ergänzung von § 6 sei auf die Ausführungen in dem ebenfalls dem Frhr. von Beck zugeschriebenen (vgl. A. Menzel, a. a. O.) „Kurzen Inbegriff des Deutschen Staatsrechts zum Unterricht Sr. Königlichen Hoheit des Erzherzogs Josephi entworfen" 3. Buch 1. Kapitel § 7 hingewiesen: „Gleichwie außer den Juden auch die Mennonisten, Quäker, Wiedertäufer, Herrenhuther und andere Sekten mehr in verschiedenen

Unzweifelhaft steht der Verfasser dieser Ausführungen auf dem Boden der religiösen Toleranz, läßt aber deren rechtliche Gestaltung offen. Man braucht gar nicht auf die französische Aufklärung, insbesondere Voltaire, zurückzugreifen, um die geistigen Grundlagen des Toleranzgedankens bei Joseph II. aufzudecken, wenn diese Lehren Gegenstand des Unterrichts des Erzherzogs waren. In seiner Jugend wäre danach dem Erzherzog bereits in den Erziehungsvorträgen des Frhr. von Beck dieser Gedanke nahegelegt worden.

Wenn Martini auch nicht als der Lehrer Josephs II. angesehen werden kann, so ist doch sein Einfluß auf die kirchenpolitischen Maßnahmen Josephs II. in späteren Jahren nicht in Abrede zu stellen [45]. Daher wird man auch die Auffassung Martinis zum „Rechte des Regenten in Religionssachen" heranziehen müssen. In seinem „Allgemeinen Recht der Staaten", deutsche Ausgabe von 1799 [46], das aber auf ältere Vorlesungen bis in den Anfang der 60er Jahre zurückgeht [47], führt Martini zu diesem Gegenstand aus (8. Hauptstück):

§ 209. Unmöglich können diejenigen, die einen Staat gründen, die Übereinkunft treffen, daß sie diejenige Religion für wahr halten wollen, die dem größeren Teil gefallen würde. Die Religion beruht auf natürlichen, unumstößlichen Beweisen und auf der göttlichen Offenbarung. Der Regent kann niemanden auf irgend eine Art zwingen, etwas für wahr zu halten, wovon er nicht durch Gründe überzeugt wird. Nach der Lehre der Vernunft gibt es keine menschliche Gewalt über das Gewissen anderer.

§ 210. Vergebens würde man einwenden, daß der Regent, weil er doch für den Unterricht seiner Untertanen zu sorgen hat, auch den

---

Ländern nicht nur heimlich, sondern auch öffentlich toleriert werden. So jedoch mit der Verordnung des Westfälischen Friedens nicht einstimmig ist, und nur, um die Ruhe von wegen einer geringen Anzahl nicht zu stören, connivendo geduldet wird." Vgl. Wiener Staatsarchiv Abt. Haus-, Hof- und Staatsarchiv Hs. W. 754.

[45] Nach Viktor Bibl, Kaiser Josef II. Ein Vorkämpfer der großdeutschen Idee, Wien und Leipzig 1943, S. 25, schrieb der Reichshofrat Moser: „Ich weiß aus dem Munde des nun verstorbenen Herrn von Martini, daß Josef ihn oft gebeten, ihm heimlich Bücher mitzubringen, aus denen er etwas lernen könnte."

[46] Karl von Martini, Allgemeines Recht der Staaten. Zum Gebrauch der öffentlichen Vorlesungen in den k. k. Staaten. Ganz neue von dem Verfasser selbst veranstaltete Übersetzung, Wien 1799, S. 83 ff.

[47] Dies ergibt sich aus der Praefatio der lat. Ausgabe. Vgl. H. Conrad, a. a. O. S. 32 FN. 68 zu 2.

inneren Gottesdienst vorschreiben könne; denn zwischen Unterricht und Zwang ist ein sehr großer Unterschied.

§ 211. Es gibt also Religionshandlungen, welche keinem Zwange unterliegen, entweder weil sie bloß im Geiste und in Gedanken vorgehen, oder weil hier der Zwang gegen die gesunde Vernunft oder gegen die Offenbarung laufen würde. Diese Freiheit vom Zwange wird Gewissensfreiheit genannt. Die Gewissensfreiheit darf von dem Regenten nicht gekränkt oder verletzt werden.

Martini kennt also die Gewissensfreiheit, in die einzugreifen dem Regenten verboten ist. Er kennt aber auch den Unterschied zwischen der wahren und herrschenden Religion einerseits und der falschen und nur geduldeten Religion anderseits. Er verleiht dem Regenten das Recht, „Kirchen, die eine falsche Religion bekennen, zu dulden und vorteilhafte Verträge mit ihnen einzugehen, oder sie nicht zu dulden, wenn sie gefährlich werden" (§ 228). Die wahre Religion kann niemals dem Staate gefährlich werden: „Es ist vielmehr ein Merkmal der wahren Religion, daß sie mit dem Besten des Staates übereinstimme" (§ 212). Martini kennt ferner den Unterschied zwischen dem öffentlichen Gottesdienst und privaten Religionsübungen. Für die letzteren schließt er jeden staatlichen Zwang aus (§ 211), indes er für die öffentlichen Gottesdienste einen staatlichen Zwang für zulässig erklärt:

§ 205. Man sage nicht, daß der Regent einen Untertan nicht mit Gewalt zwingen könne, bei dem öffentlichen Gottesdienste und anderen Religionsgeschäften zu erscheinen, weil es überhaupt nicht erlaubt ist, jemanden durch Zwangsmittel zu dem anzuhalten, was er sich als übel vorstellt. Denn wenn auch der Untertan von einer törichten und irrigen Meinung durch das Gesetz nicht zurückgebracht werden kann, so kann er doch selbst nach den Grundsätzen der natürlichen Religion des allgemeinen Bestens wegen zu einer äußern Handlung gezwungen werden, die er sich irriger Weise als böse vorstellt. Wie könnte man sonst diejenigen zur Verteidigung des Vaterlandes anhalten, welche in dem Wahn stehen, daß diese Verteidigung unerlaubt sei.

Das Toleranzsystem Martinis ist gegenüber dem Beckschen System verfeinert, enthält aber auch starke Einschränkungen. Gleichwohl zeigt das Toleranz-Patent Josephs II. Anklänge an Martinis Lehren. Das Toleranz-Patent gewährte den Augsburgischen und Helvetischen Religionsverwandten (Lutheraner und Reformierte) sowie den nicht unierten Griechen ein ihrer Religion

gemäßes Privatexerzitium ohne Rücksicht auf den bisherigen Stand. Soweit die Akatholischen bereits im Besitze des öffentlichen Religionsexerzitiums waren, sollte es dabei sein Bewenden haben. Die römisch-katholische Religion blieb die herrschende Religion. Ihr allein sollte grundsätzlich der Vorzug des öffentlichen Religionsexerzitiums zukommen, so daß ihre Rechtsstellung eigentlich nicht beeinträchtigt wurde. Die Vorzugsstellung der katholischen Religion drückte sich auch darin aus, daß die Stolgebühren dem parocho proprio vorbehalten blieben (n. 4). Über die zugelassenen Religionsgemeinschaften hinaus wurden Sekten nicht geduldet. Schließlich gewährte das Patent den tolerierten Akatholiken „dispensando" gewisse bürgerliche Rechte und folgte darin in etwa der Paritätsvorschrift des Westfälischen Friedens (IPO Art. V § 35). Über die religiöse Toleranz hinaus wurde den nichtkatholischen Untertanen eine beschränkte bürgerliche Gleichberechtigung (Parität) eingeräumt[48].

[48] Wortlaut des Toleranz-Patentes Josephs II. bei Gustav Frank, Das Toleranz-Patent Kaiser Josephs II. Urkundliche Geschichte seiner Entstehung und seiner Folgen, Wien 1882, S. 37 ff.; auszugsweise bei C. Mirbt, Quellen z. Geschichte des Papsttums u. d. Römischen Katholizismus Nr. 552, S. 413. Die kaiserliche Entschließung und Initiative bei Joseph Maaß, Der Josephinismus. Quellen zu seiner Geschichte in Österreich 1760—1790, 2. Band: Entfaltung und Krise des Josephinismus 1770—1790 (Fontes rerum Austriacarum. Österreichische Geschichtsquellen. 2. Abt. Diplomataria et acta, 72. Band), Wien 1953, S. 272 ff., Nr. 96 ff. Zur Vorgeschichte des Toleranz-Patentes unter Maria-Theresia siehe J. Maaß, a. a. O. S. 46 ff., der einen unmittelbaren Einfluß der Vorschläge des Kanzlers Wenzel Anton Fürst Kaunitz-Rietberg (1711—1794) zur Toleranzgesetzgebung unter Maria Theresia auf das Toleranz-Patent Josephs II. zwar ablehnt, doch annimmt, daß sie, „wenn nicht zur praktischen, so doch zur ideellen Vorbereitung jenes für die österreichische Monarchie so bedeutsamen Dokumentes wesentliches beigetragen" haben (S. 46). Neuestens zum Toleranz-Patent: Grete Mecenseffy, Geschichte des Protestantismus in Österreich, Graz-Köln 1956, S. 208 ff.; Gerhard Pfeiffer, Die Umwandlung Bayerns in einen paritätischen Staat, in: Bayern. Staat und Kirche, Land und Reich. Forschungen zur Bayerischen Geschichte vornehmlich im 19. Jahrhundert (Archiv und Wissenschaft. Schriftenreihe der Archivalischen Zeitschrift, Bd. III), Wilhelm Winkler zum Gedächtnis, hrsg. von den staatlichen Archiven Bayerns, München 1961, S. 98 f., der in der Zuerkennung gewisser Rechte an die Akatholiken „dispensando" keine Paritätsvorschrift sehen will, weil die Zuerkennung dieser Rechte von einer behördlichen Ermessensfrage abhängig gemacht war, indes die Befreiung von der Teilnahme an katholischen Religionsübungen und dem Gebrauch katholischer Eidesformeln allgemein erteilt war. Das letztere Zugeständnis stand im Gegensatz zu der oben unter § 205 erwähnten Auffassung Martinis.

So hat in Österreich zwar die Aufklärung der religiösen Toleranz zum Siege verholfen. Doch blieb die Toleranz auf bestimmte Bekenntnisse beschränkt, die jedoch keineswegs mit der römisch-katholischen Religion die staatskirchenrechtliche Parität erlangten. Die im Toleranz-Patent grundgelegte bürgerliche Parität der nichtkatholischen Untertanen wurde durch das Allgemeine Bürgerliche Gesetzbuch für die gesamten deutschen Erbländer der Österreichischen Monarchie von 1811 auf den Bereich des Privatrechtes übertragen. § 39 bestimmt: „Die Verschiedenheit der Religion hat auf die Privatrechte keinen Einfluß, außer insofern dieses bei einigen Gegenständen durch die Gesetze insbesondere angeordnet ist.“ [49]

4. Die Toleranzgesetzgebung in Preußen (1788/94)

In Brandenburg-Preußen ergab sich durch den Übertritt des kurfürstlichen Hauses zum reformierten Bekenntnis (1613) schon bald eine Auflockerung der strengen, auf dem Westfälischen Frieden beruhenden religionsrechtlichen Vorschriften. Hinzu trat der Erwerb katholischer Gebiete, wodurch sich der Einfluß des katholischen Bekenntnisses erheblich verstärkte. Schließlich haben die brandenburgisch-preußischen Herrscher schon seit dem 17. Jahrhundert religiöse Sekten in ihrem Lande geduldet[50]. Unter Friedrich d. Gr. war der preußische Staat in seiner Regierungspraxis schon zu einer weitreichenden, mit dem Westfälischen Frieden keineswegs mehr zu vereinbarenden Toleranz übergegangen. Ihren gesetzlichen Niederschlag aber fand die religiöse Toleranz erst in dem Edikt vom 9. Juli 1788, die Religionsverfassung in den preußischen Staaten betreffend, nach seinem geistigen Urheber Johann Christoph Woellner (1732—1800) auch Woellnersches Religionsedikt genannt[51].

Das Religionsedikt setzt in den Einleitungsvorschriften die

---

[49] Zur endgültigen Herstellung der Parität in Österreich jetzt G. Pfeiffer, a. a. O. S. 99, auch G. Mecenseffy, a. a. O. S. 214 ff.

[50] Vgl. jetzt L. Weber, Die Parität der Konfessionen in der Reichsverfassung, S. 239 ff.

[51] Text bei Carl Ludwig Heinrich Rabe, Sammlung preußischer Gesetze und Verordnungen usw. 1. Band 7. Abteilung, Halle 1823, S. 726 ff.; auszugsweise bei C. Mirbt, Quellen zur Geschichte des Papsttums und des Römischen Katholizismus Nr. 554, S. 416. Zum Religionsedikt siehe jetzt L. Weber, a. a. O. S. 242 ff.

unter Friedrich d. Gr. eingeschlagene Linie der Toleranz fort. Es gewährleistet den „drei Hauptkonfessionen der christlichen Religion, nämlich den Reformierten, Lutherischen und Römisch-Katholischen" ihre bisherige Verfassung, räumt ihnen mithin eine bevorzugte Rechtsstellung und zugleich Parität ein (§ 1). Dies bedeutete zugleich die Anerkennung der staatsbürgerlichen Parität ihrer Anhänger. Den bisher in Preußen öffentlich geduldeten Sekten soll gemäß der „den Preußischen Staaten von jeher eigentümlich gewesenen Toleranz" der landesherrliche Schutz für ihre gottesdienstlichen Zusammenkünfte erhalten bleiben (§ 2). Der Übertritt von einer Religion zur anderen wird erlaubt, dagegen das Proselytenmachen, vor allem der katholischen Geistlichkeit, verboten (§§ 3/4).

Vor einigen Jahren hat Fritz Valjavec darauf hingewiesen, daß zum Hauptgegenstand des Religionsediktes die Bestimmungen hinzukommen, die den Schutz des Lehrbegriffes der reformierten und lutherischen (nach dem Wortlaut auch der katholischen) Kirche gegenüber den Einflüssen der Aufklärung bezwekken. Das Religionsedikt ist mithin ein Ausdruck des Rückschlages gegen die unter der Regierung Friedrichs d. Gr. allzu starken Einflüsse der Aufklärung auf das geistige und religiöse Leben in den preußischen Staaten[52]. Bemerkenswert ist, daß diese Reaktion bereits zwei Jahre nach dem Tode des Königs und noch vor Ausbruch der Französischen Revolution einsetzte. Der geistige Urheber dieses Ediktes war der unter Friedrich Wilhelm II. einflußreiche Minister Johann Christoph Woellner (1732—1800), den Friedrich d. Gr. als einen betrügerischen und intriganten Pfaffen bezeichnet hatte. Dieses Urteil hat Woellner in den Augen seiner zeitgenössischen Gegner und deren Nachfahren belastet und eine gerechte Beurteilung der Stellung Wöllners und seiner kirchenpolitischen Maßnahmen beeinträchtigt. Für uns ist wichtig, daß das Religionsedikt von 1788 zwar die Errungenschaften der Aufklärung auf religiösem Gebiete, die religiöse Toleranz und Parität, in den preußischen Staaten zur gesetzlichen Anerkennung brachte, sich zugleich aber gegen die geistige Bewegung der Aufklärung innerhalb der Kirche wandte, weil sie die kirchliche Lehre zu zersetzen drohte[53].

[52] Fritz Valjavec, Das Woellnersche Religionsedikt und seine geschichtliche Bedeutung, Historisches Jahrbuch 72, 1952, S. 386 ff.

[53] Zu Woellners Einfluß in Preußen Martin Philippson, Geschichte

Das Woellnersche Religionsedikt konnte bei der Stärke des Einflusses der Aufklärung in Preußen und angesichts der in Preußen zur Herrschaft gelangten Lehren der Naturrechtsschule der Aufklärung, vornehmlich Pufendorfs und Wolffs, nicht unangefochten bleiben. Der Vorstoß gegen die in dem Religionsedikt niedergelegte Religionsverfassung erfolgte bald im Zuge der Rechts- und Gesetzesreform in den preußischen Staaten, die Friedrich d. Gr. noch in den letzten Jahren seiner Regierung eingeleitet hatte. Die eigentliche Seele dieser Reform, die schließlich im Allgemeinen Landrecht für die Preußischen Staaten vom 5. Februar 1794 gipfelte, der Geheime Ober-Justiz- und Tribunalrat Carl Gottlieb Svarez (1746—1798), hat in seinen Vorträgen vor dem preußischen Kronprinzen, dem späteren König Friedrich Wilhelm III. (1797—1840), die Grundsätze der Religionsverfassung dargelegt, wie sie in der preußischen Regierungspraxis ausgebildet worden waren und schließlich Aufnahme in das Gesetzbuch gefunden haben:

A. Begriff der wahren Toleranz:

1. Der Staat muß jede Religionspartei, deren moralische Lehren nichts enthalten, was der öffentlichen Ruhe und Sicherheit zuwider wäre, dulden.
2. Er muß jeder solchen Religionspartei die freie Übung des Gottesdienstes nach ihrem System gestatten, soweit dadurch die bürgerliche Ruhe und Ordnung nicht gestört wird.
3. Jedem Bürger des Staates muß es freistehen, zu welcher Religionspartei er sich halten wolle.
4. Niemand muß bloß seines Religionsbekenntnisses wegen von der Teilnehmung an den Rechten und Vorteilen der bürgerlichen Gesellschaft ausgeschlossen werden.
5. Der Staat muß nicht gestatten, daß eine Religionspartei die andere beunruhige, drücke oder verfolge.

B. Einschränkungen dieser Toleranz:

1. Der Staat kann eine Religion vor der anderen begünstigen und unterstützen, sobald nur diese Begünstigung nicht in Druck und Verfolgung der übrigen ausartet.

---

des Preußischen Staatswesens vom Tode Friedrichs des Großen bis zu den Freiheitskriegen, 1. Band, Leipzig 1880, S. 69 ff. 83 ff. 177 ff.; 2. Band, Leipzig 1882, S. 60 ff. Zu Woellner jetzt auch Gerd Kleinheyer, Staat und Bürger im Recht (Bonner Rechtswissenschaftliche Abhandlungen Band 47), Bonn 1959, S. 27 und FN. 27.

2. Unterschied des Exercitii religionis publici et privati. Solange darüber anderweitig nichts bestimmt ist, hängt es vom Staat ab, welche Art von Exercitio er dieser oder jener Religionspartei gestatten wolle.
3. Wenn das Exercitium religionis durch Verträge und Verfassungen bestimmt ist, muß der Staat darüber halten und kann, wenn er solches tut, einer Intoleranz nicht beschuldigt werden.
4. Wenn eine Religionspartei Lehrsätze hegt, die zwar an sich nicht gegen die bürgerliche Ruhe und Ordnung sind, die aber doch ihre Bekenner hindern, die Bürgerpflichten nach ihrem ganzen Umfange zu erfüllen, so kann eine solche Religionspartei sich nicht beschweren, wenn ihre Teilnehmung an den Rechten der bürgerlichen Gesellschaft nicht in völlig gleichem, sondern nur in einem verhältnismäßig geringerem Maße verstattet wird. Exempel von den Mennonisten, denen man nicht gestattet, bäuerliche Grundstücke zu akquirieren, weil sie nicht Kriegsdienste tun [54].

Die von Svarez entwickelten Grundsätze betrafen die Rechte des Staates als Aufsichtsinstanz über die Religionsgemeinschaften. Dieses Aufsichtsrecht (Oberaufsicht) ergab sich aus dem damals in Preußen herrschenden staatskirchenrechtlichen Territorialsystem [55]. Von diesem System aus konnte eine positive Stellungnahme zum Religionsedikt des Jahres 1788, soweit sich dieses auf die kirchliche Lehre bezog, also disziplinären Charakter hatte, nicht ohne weiteres erfolgen [56]. Svarez nahm aber zu diesen Fragen

---

[54] Carl Gottlieb Svarez, Vorträge über Recht und Staat, hrsg. von Hermann Conrad und Gerd Kleinheyer (Wissenschaftliche Abhandlungen der Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen, Bd. 10), Köln und Opladen 1960, S. 55 f. 509 f. Zu Svarez a. a. O. S. XIX ff. mit einschlägigem Schrifttum (FN. 10).

[55] Zum Territorialsystem (Territorialismus) siehe (Mejer und) Sehling, Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche, begründet von J. J. Herzog, hrsg. von Albert Hauck, 19. Band, Leipzig 1907, 527 ff.; J. Haring, Lexikon für Theologie und Kirche, hrsg. von Michael Buchberger, 9. Band, Freiburg i. Br. 1937, Sp. 1051/52 (Schrifttum); Conrad Bornhak, Preußische Staats- und Rechtsgeschichte, Berlin 1903, S. 28 f.; C. G. Svarez, Vorträge über Recht und Staat, S. 46 ff. 501 ff., behandelt es unter dem Titel „Über das Recht der Oberaufsicht" (Rechte des Staats über die Religionsgesellschaften) und bezeichnet als Recht der Oberaufsicht des Staates: „Vermöge dessen er darauf sehen muß, daß im Staat keine Gesellschaften geduldet werden, die dem Zwecke des Staates zuwider sind und die öffentliche Ruhe und Sicherheit gefährden könnten" (S. 504).

[56] Zutreffend C. Bornhak, Preußische Staats- und Rechtsgeschichte, S. 325, der in dem Religionsedikt einen Widerspruch zum Territorialsystem sieht.

Stellung. Ein solches innerkirchliches Recht konnte nach Svarez der Herrscher nur haben, wenn ihm dieses von der Religionsgemeinschaft selbst übertragen worden ist:

> „Ein protestantischer Landesherr ist nicht berechtigt, den Kirchengemeinen in seinen Landen und deren Lehrern und Predigern unabänderliche Lehrvorschriften zu erteilen. Daß er dazu aus dem ihm zukommenden Rechte der Oberaufsicht nicht befugt sei, erhellt aus demjenigen, was oben von den Grenzen dieses Rechtes gesagt worden ist, von selbst. Sollte er also dergleichen Recht wirklich haben, so müßte es ihm von der Kirchengemeine übertragen worden sein. Es läßt sich aber unmöglich behaupten, daß die protestantischen Kirchengemeinen ihren Landesherren ein solches Recht zur Erteilung unabänderlicher Vorschriften haben erteilen können und wollen. Sie können es nicht gewollt haben, da sie sich eben darum von der katholischen Kirche absonderten, weil sie nicht so wie diese die Autorität des Papstes, der Konzilien und der Kirchenväter in Religionssachen anerkennen wollten, sondern behaupteten, daß ein jeder nur diejenigen Religionssätze anzunehmen schuldig sei, die er nach der Bibel durch eigene vernunftgemäße Prüfung als wahr erkannt und eingesehen habe. Sie konnten also unmöglich irgendeinen Menschen als Richter in Glaubenssachen anerkennen wollen, und es konnte unmöglich ihre Absicht sein, ihren Landesherren bei der Übertragung ihrer gesellschaftlichen Kirchenrechte auch die Befugnis zur Erteilung unabänderlicher Lehrvorschriften einräumen zu wollen." [57]

Ohne das Woellnersche Religionsedikt zu nennen, lehnt Svarez dessen disziplinäre Vorschriften ab. Dies erfolgte in einem Augenblick, als eben ein Verfahren gegen den Prediger Schulz aus Gielsdorf, der, weil er mit dem Zopfe, der bürgerlichen Haartracht, anstatt in der üblichen Amtstracht, der Perücke, die Kanzel bestieg, allgemein als „Zopfschulz" bezeichnet wurde, wegen Verstoßes gegen das Religionsedikt eingeleitet worden war. Zuständig für dieses Verfahren war das Kammergericht, dessen Direktor, der spätere Justizminister Friedrich Leopold von Kircheisen (1749—1825), ebenfalls mit der Sache befaßt wurde. Am 19. Mai 1792 entschied das Kammergericht, daß Schulz nicht aus seinem Amte zu entfernen sei, weil er zwar nicht mehr als lutherischer, wohl aber als christlicher Prediger zu erachten sei. Friedrich Wilhelm II. griff nun unmittelbar in das Verfahren ein, indem er das Urteil dahin änderte, daß Schulz aus seinem Amte zu entlassen sei. Gegen die Kammergerichts-

[57] C. G. Svarez, a. a. O. S. 510.

räte, die Schulz freigesprochen hatten, setzte er Geldstrafen fest, die allerdings später im Gnadenwege erlassen wurden[58]. Der Eingriff des Königs in das Verfahren wurde als Machtspruch angesehen, den eben die Rechtsreformer in der Einleitung des in Vorbereitung befindlichen Gesetzeswerkes einem Verbot unterwerfen wollten[59]. Angesichts der drohenden Zuspitzung in dem Fall des Zopfschulz ist es zu verstehen, daß der Kammergerichtsdirektor von Kircheisen anläßlich des Besuches des preußischen Kronprinzen beim Kammergericht am 6. März 1792 in seiner Ansprache darauf hinwies, daß Friedrich d. Gr. oft durch ungestümes Andringen zu Machtsprüchen veranlaßt worden sei, jedoch betonte: „Die gesittete Welt, dieses mächtige Tribunal, ist dahin übereingekommen, sich mit dem Worte Machtspruch Ungerechtigkeit als verschwisterte Idee zu denken."[60]

Die mahnenden Worte des hohen preußischen Richters haben den König und seinen Minister Woellner nicht gehindert, das Religionsedikt auch im Wege des Eingriffes in die Justiz zur Anwendung zu bringen.

Am 1. Juni 1794 trat das Allgemeine Landrecht für die preußischen Staaten in Wirksamkeit. Das Gesetzbuch enthielt im 2. Teil 11. Titel: Von den Rechten und Pflichten der Kirchen und geistlichen Gesellschaften, die Proklamation der Glaubens- und Gewissensfreiheit:

§ 1. Die Begriffe der Einwohner des Staates von Gott und göttlichen Dingen, der Glaube und der innere Gottesdienst können kein Gegenstand von Zwangsgesetzen sein.

---

[58] Zum Prozeß gegen den Prediger Johann Heinrich Schulz (1739 bis 1823), genannt „Zopfschulz", siehe M. Philippson, Geschichte des Preußischen Staatswesens, 1. Bd., S. 352 ff.; Adolf Stölzel, Carl Gottlieb Svarez. Ein Zeitbild, Berlin 1885, S. 329 ff.; G. Kleinheyer, a. a. O. S. 27 88.

[59] Vgl. C. Bornhak, Preußische Staats- und Rechtsgeschichte S. 269. Hierzu jetzt H. Conrad, Rechtsstaatliche Bestrebungen im Absolutismus Preußens und Österreichs am Ende des 18. Jahrhunderts, S. 23 ff. Der ungerechte Eingriff des Königs lag weniger in der Abänderung des Urteils, das der Herrscher nach damals noch vorherrschender Auffassung sogar verschärfen durfte, als in der Einflußnahme auf die Richter. Zum Machtspruchverbot in Strafsachen jetzt G. Kleinheyer, a. a. O. S. 87 f.

[60] Vgl. A. Stölzel, a. a. O. S. 332 ff. Der Vortrag Kircheisens in: Ausgewählte Urkunden zur Brandenburgisch-Preußischen Verfassungs- und Verwaltungsgeschichte, hrsg. von Wilhelm Altmann, 1. Teil: 15.—18. Jahrhundert, Berlin ²1914, Nr. 81, S. 495.

§ 2. Jedem Einwohner im Staate muß eine vollkommene Glaubens- und Gewissensfreiheit gestattet werden.

§ 3. Niemand ist schuldig, über seine Privatmeinungen in Religionssachen Vorschriften vom Staate anzunehmen.

§ 40. Jedem Bürger des Staats, welchen die Gesetze fähig erkennen, für sich selbst zu urteilen, soll die Wahl der Religionspartei, zu welcher er sich halten will, frei stehen.

Das Allgemeine Landrecht von 1794 geht also in der Gewährung der Glaubens- und Gewissensfreiheit über das Religionsedikt von 1788 hinaus. Es unterscheidet zwischen Religionsgesellschaften, die sich zur öffentlichen Feier des Gottesdienstes verbunden haben (Kirchengesellschaften), und Religionsgesellschaften, die zu gewissen anderen besonderen Religionsübungen vereinigt sind (Geistliche Gesellschaften) (§§ 11/12). Den vom Staate ausdrücklich aufgenommenen Kirchengesellschaften wird die Rechtsstellung von privilegierten Korporationen verliehen. Ihre kirchlichen Gebäude stehen den privilegierten staatlichen Gebäuden gleich. Die zum Gottesdienst und zum Religionsunterricht bestellten Personen haben die gleiche Stellung wie Staatsbeamte (§§ 17/19). Den übrigen Religionsgesellschaften sind nur beschränkte Rechte zuerkannt (§§ 20/26).

Trotz des Inkrafttretens des Allgemeinen Landrechtes haben der König und Woellner an der Weitergeltung des Religionsediktes festgehalten, obwohl ernsthafte Zweifel bestehen mußten, ob es nicht durch das neue Gesetzbuch außer Kraft gesetzt worden sei. Erst der Thronwechsel des Jahres 1797 und die Entlassung Woellners im Jahre 1798 führten einen Wandel herauf. Das Religionsedikt verlor seine Bedeutung, ohne allerdings jemals formell aufgehoben zu werden[61]. Es ist möglich, daß die eindringlichen Mahnungen von Svarez in den Vorträgen der Jahre 1791/92 vor dem preußischen Kronprinzen Friedrich Wilhelm diesen als König veranlaßt haben, das anstößige Religionsedikt fallenzulassen. So blieb das Religionsedikt von 1788 im preußischen Staatskirchenrecht nur eine Episode. Bemerkenswert aber ist, daß sowohl dieses Edikt als auch das Allgemeine Landrecht von 1794 den drei großen christlichen Bekenntnissen die gleiche Rechtsstellung (Parität) eingeräumt haben und daß das Allgemeine Landrecht die Glaubens- und Gewissensfreiheit nicht mehr be-

[61] C. Bornhak, Preußische Staats- und Rechtsgeschichte, S. 325.

schränkte, sondern sie schlechthin anerkannte[62]. Auch insoweit ging die preußische Toleranzgesetzgebung über die österreichische hinaus. Man darf wohl sagen, daß sich auch in dieser Frage die Gedankenwelt Friedrichs d. Gr. auf das Allgemeine Landrecht ausgewirkt hat.

5. Die Toleranzgesetzgebung in Frankreich (1787/91)

In Frankreich hatte das Edikt von Nantes vom Jahre 1598, von König Heinrich IV. (1589—1610) erlassen, den Reformierten und ihrem religiösen Kult eine gewisse Freiheit verliehen. Anderseits wurde auch die Freiheit der katholischen Religion in den Gebieten wiederhergestellt, in denen sie in den Religionswirren unterdrückt worden war. Ludwig XIV. (1643—1715) widerrief das Edikt von Nantes durch ein Edikt vom Oktober 1685, das den öffentlichen Kult des reformierten Bekenntnisses untersagte, die Reformierten von allen öffentlichen Funktionen ausschloß und ihnen den Abschluß einer Ehe unmöglich machte. Die von ihnen ohne Mitwirkung des katholischen Priesters geschlossenen Ehen (sogenannten mariages au désert) waren nichtig und wurden als Konkubinate angesehen. Erst der Toleranzgedanke der Aufklärung schuf hier Wandel. Voltaire rügte die französische Gesetzgebung über die Eheschließung der Reformierten. Diese seien schlechtergestellt als die Juden. In zunehmendem Maße beschäftigte sich die Literatur mit der Frage der Eheschließung der Reformierten[63]. Noch unter Ludwig XVI. (1774—1792) erging das Toleranzedikt vom 28. November 1787, das den Nichtkatholiken gewisse Rechte einräumte, ihnen vor allem die Freiheit der Eheschließung wiedergab, indem es ihnen gestattete, nach ihrer Wahl vor dem zuständigen katholischen Pfarrer oder vor dem premier officier de justice ihre Eheschließung vorzunehmen. Wieweit die Aufklärung mit ihrem Toleranzgedanken eingewirkt hat, verrät das Edikt selbst, in dessen Vorspruch der König erklärt, daß die bisherige Gesetzgebung die Nichtkatholiken unzweckmäßigerweise für ihre Geburt bestraft habe, „en les privant des droits

[62] C. Bornhak, a. a. O. S. 320 ff.; L. Weber, Die Parität der Konfessionen in der Reichsverfassung, S. 245 ff.

[63] Hermann Conrad, Die Grundlegung der modernen Zivilehe durch die französische Revolution, Zeitschrift d. Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Germ. Abt. 67, 1950, S. 336 ff., bes. S. 352.

que la nature ne cesse de réclamer en leur faveur"[64]. Eine Ähnlichkeit mit dem Toleranz-Patent Josephs II., des Schwagers Ludwigs XVI., zeigt das Edikt dadurch, daß es der katholischen Religion die bevorzugte Rechtsstellung bewahrt: Art. 1. „La religion catholique, apostolique et romaine continuera de jouir seule, dans notre royaume, du culte public." Das Edikt ist nicht lange in Wirksamkeit gewesen. Die Französische Revolution hat schon bald die Freiheit des Religionskultes erklärt (Verfassung vom 3. September 1791 Titre I: La liberté à tout homme ... d'exercer le culte religieux auquel est attaché) und die Zivilehe eingeführt (1792), wodurch die Unterschiede des Bekenntnisses bei der Eheschließung für den Bereich des Zivilrechtes entfielen.

Damit war die christliche Grundlage der Toleranzgesetzgebung, wie sie sich in Deutschland noch bis in die Mitte des 19. Jahrhunderts erhalten hat, verlassen. Der Staat wurde zum neutralistischen, achristlichen und schließlich sogar antichristlichen Staat.

Schlußbetrachtung

Fassen wir das Ergebnis dieser Ausführungen zusammen, so ergibt sich folgendes:

Die Aufgabe der Wahrung einer Einheit der christlichen Lehre und Kirche begründete im mittelalterlichen Reiche den Religionsbann. Dieser stand dem Reiche zu. Infolge der Reformation ging der Religionsbann (jus reformandi) in die Hand der Landesherren über, die das Bekenntnis ihrer Untertanen bestimmten und zu Herren der Landeskirchen wurden. Eine Einschränkung des landesherrlichen Religionsbannes bedeutete das erstmalig im Augsburger Religionsfrieden anerkannte Abzugsrecht andersgläubiger Untertanen, denen das Friedensinstrument von Osnabrück sogar den religiösen Bekenntnisstand des Normaljahres 1624 gewährleistete (Toleranz) und bürgerliche Gleichberechtigung (staatsbürgerliche Parität) einräumte. Durch das Westfälische Friedensinstrument wurde aber auch den drei christlichen Bekenntnissen, dem römisch-katholischen, lutherischen und reformierten, die Gleichberechtigung im Rahmen der Reichs-

[64] Édit concernant ceux qui ne font pas profession de la religion catholique, novembre 1787, Recueil des anciennes lois françaises depuis l'an 420 jusqu'à la Révolution de 1789, tom. 28, par Jourdan, Isambert, Decrusy, Paris 1827, p. 472 ss.

verfassung gewährt (staatskirchenrechtliche Parität). Andere Religionsgemeinschaften (z. B. religiöse Sekten) wurden im Reiche nicht geduldet. Der Versuch, vor allem Bayerns und Preußens, bei den Säkularisationsverhandlungen in den Jahren 1802/03 im Reiche die allgemeine freie Religionsübung zum Grundsatz zu erheben, scheiterte[65]. Der Reichsdeputationshauptschluß vom 25. Februar 1803 schützte den status religionis bei territorialen Veränderungen infolge der Neuordnung des Reiches und verlieh dem Landesherrn das Recht, „andere Religionsverwandte zu dulden und ihnen den vollen Genuß bürgerlicher Rechte zu gestatten“[66]. Diese Vorschrift bedeutete keineswegs die Aufhebung der Religionsverfassung des Reiches, die auf dem Westfälischen Frieden beruhte, sondern nur deren Fortbildung[67]. In Ausführung des § 63 Reichsdeputationshauptschluß erließen vor allem Bayern und Württemberg Religionsedikte, die dem Gedanken der Toleranz und Parität Raum gaben (10. Januar 1803 bzw. 14. Februar 1803)[68]. Die preußische und österreichische Toleranzgesetzgebung ist hier nicht Vorbild gewesen[69].

Erst nach dem Zusammenbruch des Reiches wurde das Paritätssystem zum Grundsatz des frühen deutschen Verfassungsrechtes. Schon die Deutsche Bundesakte proklamierte die staatsbürgerliche Gleichberechtigung (Parität) der Anhänger der drei christlichen Religionsparteien in den Ländern und Gebieten des Deutschen Bundes[70]. Der deutsche Frühkonstitutionalismus erhob

---

[65] G. Pfeiffer, Die Umwandlung Bayerns in einen paritätischen Staat, S. 101 ff.

[66] Ernst Rudolf Huber (Hrsg.), Dokumente zur deutschen Verfassungsgeschichte, Bd. I: Deutsche Verfassungsdokumente 1803—1850, Stuttgart 1961, S. 20.

[67] Vgl. Ernst Rudolf Huber, Deutsche Verfassungsgeschichte seit 1789, Bd. I: Reform und Restauration 1789 bis 1830, Stuttgart 1957, S. 51 ff. Siehe auch oben S. 14 und FN. 30. Siehe auch das kaiserliche Hofdekret vom 30. Juni 1803 zu der Frage der konfessionellen Stimmverteilung im Reichsfürstenrat bei Ludwig Karl Aegidi, Der Fürsten-Rath nach dem Lüneviller Frieden, Berlin 1853, S. 319, bes. 323.

[68] G. Pfeiffer, Die Umwandlung Bayerns in einen paritätischen Staat, S. 85 ff. Text ebd. S. 106 ff.

[69] G. Pfeiffer, a. a. O. S. 98.

[70] Art. 16: „Die Verschiedenheit der christlichen Religions-Parteien kann in den Ländern und Gebieten des deutschen Bundes keinen Unterschied in dem Genusse der bürgerlichen und politischen Rechte begründen.“ E. R. Huber, Dokumente z. deutschen Verfassungsgeschichte I, S. 80.

die religiöse Toleranz und Parität zum verfassungsrechtlich gesicherten Grundsatz (Kurhessische Verfassung von 1831 § 29, Abs. 1, 30)[71], meist jedoch unter Beschränkung der Parität auf die drei anerkannten christlichen Konfessionen (Bayerische Verfassung von 1818 Tit. IV. § 9; Badische Verfassung von 1818 §§ 18/19; Württembergische Verfassung von 1819 § 27; Sächsische Verfassung von 1831 § 33)[72]. Nur wenige deutsche Länder hielten an der Bevorrechtigung der protestantischen Landeskirche fest[73]. Die Frankfurter Reichsverfassung sah das Verbot einer solchen Bevorrechtigung vor (§ 147 Abs. 2), gewährleistete, daß durch das religiöse Bekenntnis der Genuß der bürgerlichen und staatsbürgerlichen Rechte weder beschränkt noch beeinträchtigt werden dürfe (§ 146), erstrebte jedoch zugleich unter dem Einfluß des Liberalismus die Trennung von Staat und Kirche (§ 147 Abs. 1)[74]. Damit lenkte sie in neue Bahnen der staatskirchenrechtlichen Entwicklung ein.

[71] E. R. Huber, Dokumente zur deutschen Verfassungsgeschichte I, S. 204.

[72] A. a. O. S. 147 158 174 228.

[73] Sachsen-Meiningen, Sachsen-Altenburg, Mecklenburg.

[74] E. R. Huber, Dokumente zur deutschen Verfassungsgeschichte I, S. 319 f. Hierzu ders., Deutsche Verfassungsgeschichte seit 1789, Bd. II: Der Kampf um Einheit und Freiheit. 1830—1850, Stuttgart 1960, S. 779.

Kleinere Mitteilungen

Die Wiederentdeckung der Honoriusfrage im Abendland

von REMIGIUS BÄUMER

Die Verurteilung des Papstes Honorius I.[1] im Jahre 681 durch das 6. allgemeine Konzil von Konstantinopel hat die mittelalterlichen Theologen und Historiker des Abendlandes kaum stärker berührt. So war es möglich, daß man hier die Kenntnis von seiner Anathematisierung allmählich verlor. Es ist kennzeichnend, daß die einflußreichen Geschichtsschreiber des Spätmittelalters Platina, Naucler, Sabellicus, Pius II., Volaterranus und Schedel in ihren Chroniken und Papstviten nichts über die Verurteilung des Papstes Honorius berichten[2], obwohl im Brevier in der zweiten Nokturn am Feste des heiligen Papstes Leo II. seine Verurteilung erwähnt[3] und auch im Liber Pontificalis (in der Vita Leos II.) Honorius unter den vom 6. allgemeinen Konzil Verurteilten aufgezählt wurde[4]. Zwar führen mehrere Historiker den Namen Honorius bei der Erwähnung der Monotheletenhäupter mit an[5]. Es scheint ihnen jedoch

---

[1] Vgl. über ihn: DThC VII, 93—132; E. Caspar, Geschichte des Papsttums II (Tübingen 1933) 523 ff. 531 ff. u. ö.; J. P. Kirsch, Kirchengeschichte I (Freiburg 1930) 674 ff. 685—688 704 f.; K. Bihlmeyer — H. Tüchle, Kirchengeschichte I[12] (Paderborn 1951) 308 f.; F. X. Seppelt, Geschichte der Päpste II[2] (München 1955) 47—58 74 ff.; weitere Lit.: LThK V[2], 474 f.

[2] Vgl. über sie: E. Fueter, Geschichte der neueren Historiographie (München 1911) 33 ff. 184 ff.; P. Joachimsen, Geschichtsauffassung und Geschichtsschreibung in Deutschland unter dem Einfluß des Humanismus I (Leipzig 1910) 22 f. 91 ff., und die entspr. biographischen Artikel im LThK[2]. Über die Papstbiographien und Papstchroniken des Mittelalters ist eine Arbeit von H. Schmidinger in Vorbereitung. Vgl. auch seinen Aufsatz „Das Papstbild in der Geschichtschreibung des späteren Mittelalters": Römische Historische Mitteilungen I 1956/57 (Graz-Köln 1958) 106—129.

[3] Hier heißt es: In qua synodo condemnati sunt Sergius, Cyrus, Honorius, Pyrrhus, Paulus et Petrus necnon et Macarius cum discipulo suo Stephano ... qui unam voluntatem et operationem in Domino Jesu Christo dixerunt vel praedicaverunt.

[4] Liber pontificalis, ed L. Duchesne I (Paris 1955) 359: in qua et condemnati sunt Cyrus, Sergius, Honorius ... qui unam voluntatem et operationem in domino Jesu Christo dixerunt et praedicaverunt.

[5] Mittelalterliche Historiker, die über die Verurteilung des Honorius berichten, verzeichnen J. Döllinger, Die Papst-Fabeln des Mittelalters (Stutt-

nicht mehr bewußt gewesen zu sein, daß es sich bei dem genannten „Honorius" um Papst Honorius I. handelte. Ebenfalls wußte man wohl nicht mehr, daß nach dem Formelbuch der römischen Kirche, dem Liber Diurnus [6], der neugewählte Papst in seiner Professio fidei die Zustimmung zur Verurteilung des Papstes Honorius gegeben hatte [7].

Erst im 15. Jahrhundert wurde im Abendland [8] dieses Ereignis wieder erörtert. Der Kamaldulensergeneral Ambrosius Traversari [9] übersetzte das Werk des Manuel Kalekas († 1410) [10] gegen die Irrtümer der Griechen [11]. Darin setzte sich Kalekas mit der Frage auseinander, ob Papst Honorius I. Häretisches gelehrt habe und mit Recht verurteilt worden sei [12]. Als Johannes de Turrecremata [13] seine Summa de Ecclesia schrieb, beschäftigte er sich als erster abendländischer Theologe wieder näher mit der Honoriusfrage [14]. Denn die Verurteilung eines Papstes

---

gart [2]1890) 166 ff.; J. P. Kirsch, Kirchengeschichte I (Freiburg 1930) 688; DThC VII, 123 ff.

[6] Vgl. dazu H. Foerster: LThK VI[2], 1014.

[7] Vgl. Liber Diurnus, ed. H. Foerster, Liber Diurnus Romanorum Pontificum (Bern 1958) 155 f.: Auctores uero noui heretici dogmatis sergium, pyrrhum. paulum. et petrum. constantinopolitanos. una cum honorio qui prauis eorum adsertionibus fomentum impendit. pariterque et theodorum faranitanum. et cyrinum. alexandrinum. cum eorum imitatoribus. simulque et hos qui hereticum dogma etiam ueritate fidei synodaliter declarata. atque predicata pertinaciter defendebant ... 157: Ill. gratia dei episcopus sanctae catholicae et apostolicae ecclesiae urbis rome. huic professioni recte et orthodoxe fidei sicut superius legitur subscripsi in uenerabile corpus tuum beatae petre apostolae optuli conseruandam. — Vgl. auch 230 f. u. 349 f.

Bei der Wiederentdeckung des Liber Diurnus nahm man besonders an der zitierten Professio fidei der neugewählten Päpste Anstoß, vgl. dazu H. Foerster, Liber Diurnus 10 f. Der Bericht über die Verurteilung des Papstes Honorius war für J. Sirmond S. J. (1559—1651) der Anlaß, von der Herausgabe des Liber Diurnus abzusehen. Er wollte den Gallikanern keine Waffen gegen das Papsttum in die Hände spielen. Die Veröffentlichung des Lukas Holste scheiterte an der Verschleppungstaktik der Zensur, die an dem Bericht über die Verurteilung des Honorius Anstoß nahm. Über die Geschichte der Ausgaben des Liber Diurnus, die eine historia calamitatum ist, vgl. H. Foerster 12 ff. Über L. Holste und seine Ausgabe des Liber Diurnus vgl. auch H. Lahrkamp: Westfälische Zeitschrift 101/102 (1953) 387—390; ders.: LThK V[2], 456.

[8] Im Osten nahm u. a. Neilos Kabasilas (vgl. über ihn H. G. Beck, Kirche und theologische Literatur im Byz. Reich [München 1959] 727) zur Honoriusfrage Stellung: PG 149, 705 ff.

[9] Vgl. über ihn J. Wodka: LThK I[2], 431.

[10] Vgl. über ihn H. G. Beck: LThK VI[2], 1367 f.

[11] Abgedruckt: Migne PG 152, 11—258.

[12] Migne PG 152, 245 f.

[13] Vgl. über ihn R. Bäumer: LThK V[2], 1093 f.

[14] Vgl. J. Döllinger, Die Papst-Fabeln des Mittelalters (Stuttgart [2]1890) 169 f. Anders J. P. Kirsch, Kirchengeschichte I (Freiburg 1930) 688 Anm. 160: „Sicher wurde Turrecremata nicht erst durch Kalekas mit der Verurteilung des Honorius bekannt, wie Döllinger annahm." Turrecremata zitiert aber ausdrück-

durch ein Konzil widersprach seinen restaurativen Auffassungen über das Verhältnis von Papst und Konzil. Er behauptete darum, die Verurteilung sei ein Irrtum der Orientalen gewesen und auf Grund falscher Informationen erfolgt. Begründung dafür ist ihm der Brief des Papstes Agatho an das Konzil von Konstantinopel, in dem bei der Aufzählung der verurteilten Monotheleten Papst Honorius nicht genannt wurde [15].

Die Behandlung der Honoriusfrage durch Johannes de Turrecremata löste jedoch kein größeres Echo aus. Das ist deshalb verständlich, weil die Theologen und Kanonisten des Spätmittelalters — selbst Johannes de Turrecremata — die Möglichkeit bejahten, daß ein Papst Häretiker werden könne. Die Erörterung der Frage, was zu geschehen habe, wenn der Papst in Häresie falle, nahm bei ihnen einen breiten Raum ein [16]. Sie führen die Fälle des Marcellinus, Anastasius I., Liberius, Felix, Johannes XXII. u. a. an, aber keiner von ihnen erwähnt dabei die Verurteilung des Papstes Honorius. Die Ansicht, daß der Papst Häretiker werden könne, blieb noch lange wirksam, und auch der Ausbruch der Reformation änderte bei den meisten Theologen an dieser Stellungnahme

---

lich Manuel Kalekas, vgl. seine Summa de ecclesia fol 228r. Das Nichtwissen der mittelalterlichen Historiker um die Verurteilung von Papst Honorius zeigte sich besonders unter Clemens V., als man von französischer Seite ein Anathem über den verstorbenen Bonifaz VIII. forderte. Damals machten die Verteidiger von Bonifaz geltend, daß Bonifaz als Verstorbener, der sich nicht mehr verantworten könne, jedem irdischen Gericht, also auch dem Römischen Stuhl, entrückt sei. Damals wäre, so betont mit Recht Döllinger (Papst-Fabeln 168 f.), den Anwälten des französischen Hofes das Beispiel des Honorius sehr willkommen gewesen als Beweis dafür, daß die Kirche auch über einen toten Papst das Anathem verhängte.

[15] Vgl. Summa de ecclesia (Venedig 1561) Lib. II c. 93, Fol. 228r: Quoniam Honorius, ille nunquam nec dum viveret nec post mortem repertus fuit posuisse in Christo unam tantum voluntatem et unam operationem, unde nec ab apostolica sede nec a patribus occidentalibus talis iudicatus est, immo Agatho papa ... nullam mentionem fecit de illo Honorio, quem orientales dicunt favisse erroribus Sergii. Unde creditur quod hoc fecerint orientales ex mala et falsa ac sinistra informatione de praefato Honorio decepti ... Döllinger (Papst-Fabeln 170) sagt dazu: Dieser Versuch, lieber einem ökumenischen Concilium eine grobe Verirrung aufzubürden, um nur die Ehre eines Papstes zu retten, stand in jener Zeit vereinzelt.

[16] Johannes de Turrecremata, Summa de ecclesia Lib. II, c. 102, Fol. 241r: Quod vero papa per haeresim notariam et contumaciter defensatam cadat a papatu, et ita ipso jure sit privatus, patet ex multis. Vgl. auch Lib. II c. 112, Fol. 260v: quia si Romanus pontifex efficitur haereticus ipso facto quo cadit a fide Petri cadit a cathedra, et sede Petri, et per consequens judicium quod faceret talis haereticus non esset judicium apostolicae sedis ... Über seine Unfehlbarkeitslehre vgl. die nicht immer kritische Studie von P. Massi, Magistero infallibile del papa nella teologia di Giovanni da Torquemada (Turin 1957).

nichts [17]. Interessanterweise berichten auch Martin Luther [18] und andere lutherische Polemiker in den ersten Jahrzehnten der Reformation nichts von der Verurteilung des Honorius. Kennzeichnend für ihre Unkenntnis dieser Frage ist die 1536 erschienene Papstgeschichte von Robert Barnes [19], zu der Luther das Vorwort schrieb. In der Vita des Honorius erwähnt Barnes nichts von der Anathematisierung des Papstes [20]. Auch bei den frühen katholischen Verteidigern des päpstlichen Primats gegen Luther findet sich darüber keine Notiz [21]. Der erste Theologe, der sich im 16. Jahrhundert mit der Honoriusfrage beschäftigte, war der niederländische Theologe Albert Pigge [22]. Er kannte die bedeutendsten Schrif-

[17] Vgl. z. B. Hieronymus Emser, Wider das unchristliche Buch Martini Luthers, abgedruckt in: L. Enders, Luther und Emser. Ihre Streitschriften aus dem Jahre 1521 I [Halle 1889] 49: So ... der Bapst nicht tzu eynem offentlichen ketzer wyrdt ... so hat er volkummen gewalt uber die gantzen Christenheit, Concilia ...; Joh. Eck, De Primatu Petri (Paris 1521) Lib. III, Fol. LXI^{v}: Concilium potest papam dubium deponere, similiter haereticum. Die gleiche Auffassung findet sich bei den meisten Kontroverstheologen des 16. Jahrhunderts, so bei Thomas Campeggio, vgl. dazu H. Jedin, T. Campeggio (Münster 1957) 27, ferner bei Johannes Driedo, De ecclesiasticis scripturis et dogmatibus (Löwen 1534) Fol. 566. Sehr scharf betont Alphons a Castro gegen Pigge, daß der Papst in Häresie fallen kann: De justa punitione haereticorum: Opera (Paris 1571) Fol. 1371 B, bes. Fol. 1372 B: Supponamus igitur Papam posse in haeresim labi et haereticum esse. Selbst Bellarmin nimmt die Möglichkeit an, daß der Papst Häretiker werden kann. Er erörtert ausführlich die Frage: An Papa haereticus deponi possit: De Rom. Pont. Liber II, c. 30. Über die Stellungnahme Bellarmins zur Frage der häretischen Päpste werde ich an anderer Stelle berichten.

[18] Zur Frage Luther und der Papst vgl. die historisch unbefriedigende Arbeit von Ernst Bizer, Luther und der Papst (München 1959).

[19] Vgl. über ihn J. Koenen: LThK I^{2}, 1257 f.

[20] Vitae romanorum pontificum, quos Papas vocamus, diligenter et fideliter collectae (Wittenberg 1536) Fol. G II^{v}: Honorius I. ... Quia in pace fuit Ecclesia ideo fere totum clerum reformavit. Fol. G IIII^{v}: Sub Hoc seculo Nomothelitarum (!) heresis viguit quam primum excitarunt Georgius patriarcha Constantinopolitanus, Marcarius, Pyrrhus, Paulus et Petrus. Fol. G VII^{r} berichtet er über die 6. allgemeine Synode von Konstantinopel, ohne die Verurteilung des Honorius zu erwähnen. Ähnlich Seb. Franck, Chronologia (Straßburg 1536) Fol. LXXII^{v}. Vgl. auch Fol. XXXII^{v}.

[21] Cajetan, Eck, Fisher, Fabri, Köllin, Cochlaeus, Contarini u. a. berichten wohl über die „Häresien" der Päpste Marcellinus, Anastasius, Johannes XXII., Liberius, Coelestin. Vgl. z. B. Adrian VI., Questiones in IV Sent. praesertim circa sacramenta (Paris 1516) Fol. XVIII^{v}: Plures enim fuerunt Pontifices Romani haeretici. Item novissime fertur de Joanne XXII. quod publice docuit, declaravit, et ab omnibus teneri mandavit quod animae purgatae ante finale judicium non habent stolam, quae est clara ... visio dei ...

[22] Vgl. über ihn H. Jedin, Studien zur Schriftstellertätigkeit Albert Pigges (Münster 1931). Nach Döllinger, Papst-Fabeln 170, hat man sich sogar erst nach

ten der Papalisten und Konziliaristen des 15. und beginnenden 16. Jahrhunderts über das Verhältnis von Papst und Konzil. Als humanistisch gebildeter Theologe verfolgte er auch die Quelleneditionen seiner Zeit. Die Ausgaben der Kirchenväter, aber auch die ersten Editionen der Akten der Konzilien waren für ihn grundlegendes Arbeitsmaterial. Aus den Konziliensammlungen von J. Merlin, P. Crabbe und G. Longolius [23] erfuhr er von der Verurteilung des Papstes Honorius durch das 6. und 7. allgemeine Konzil. Er überging diese Frage nicht mit Schweigen, sondern nahm in seinem umfangreichen Werke „Hierarchiae ecclesiasticae assertio" [24], das 1538 in Köln erschien, ausführlich dazu Stellung [25]. Die Anathematisierung des Papstes Honorius widersprach seiner neuartigen These, daß ein Papst nicht Häretiker werden könne [26]. Um sie zu retten, bezeichnete er die Verurteilung des Honorius als Fälschung und versuchte diese Behauptung mit aller ihm zur Verfügung stehenden Gelehrsamkeit zu begründen [27].

Pigge weist zunächst darauf hin, daß er keinen Geschichtsschreiber gefunden habe, der Honorius als Häretiker bezeichnet habe. Alle rühmten vielmehr seine Heiligkeit und Rechtgläubigkeit [28]. Er wolle aber Honorius bei der Erörterung der angeblich „häretischen Päpste" nicht übergehen, weil Honorius nach den Akten des 6. allgemeinen Konzils zu den Urhebern der monotheletischen Häresie gehöre und deshalb vom Konzil verurteilt worden sei [29].

Zu Beginn der 13. Sitzung berichteten die Konzilsakten: Mit Sergius, Cyrus, Pyrrhus, Paulus und Petrus müsse auch Honorius von Rom anathematisiert werden, weil er in seinem Schreiben an Sergius in allen

---

der Mitte des 16. Jahrhunderts wieder angelegentlich mit der Honoriusfrage beschäftigt: „Die Tatsache der Verurteilung war mit dem jetzt von Baronius, Bellarmin und einigen anderen entwickelten Systemen nicht vereinbar. Man suchte sie daher zu beseitigen." Ähnlich urteilt E. Amann in: DThC VII, 125 ff.

[23] Über die Konziliensammlungen vgl. R. Bäumer: LThK VI², 534 ff. Die Ausgabe von G. Longolius, Concilium Nicaenum. Synodi Nicaenae, quam Graeci septimam vocant. Opus nunc recens inventum et e Graeco versum, erschien in Köln 1540.

[24] Vgl. dazu H. Jedin, Studien zur Schriftstellertätigkeit Albert Pigges (Münster 1931) 24—30.

[25] Hierarchiae ecclesiasticae assertio (Köln 1544) Fol. CCIIv ff.

[26] Vgl. dazu H. Jedin, Pigge 26 ff. 134 ff. u. ö.

[27] Vgl. Hierarchiae Fol. CCVIII E ff.

[28] Pigge konnte sich für diese Behauptung u. a. auf die Vita des Honorius im Liber Pontificalis, auf B. Platina, Flavius Blondus, Pius II., Joh. Nauclerus, Raphael Volaterranus, Antonius Sabellicus berufen. Vgl. Hierarchiae Fol. CCX B.

[29] Hierarchiae Fol. CCII F: Inter quos nolo praeterire Honorium primum. Non, quod a quoquam eorum, qui nobis adversantur, inter haereticos pontifices connumeratum invenerim ut cui omnes etiam historiae sanctitatis, et orthodoxae fidei testimonium luculentissimum perhibent. Vgl. auch Hierarchiae Fol. CCVIII C.

Punkten dessen Auffassung gefolgt sei und seine gottlosen Lehren bestätigt habe [30].

Gegen diese Aussagen der Konzilsakten erhebt Pigge starke Bedenken. Nach dem Urteil der Historiker habe Papst Honorius als Erster die monotheletische Häresie verurteilt. Für Pigge ist erwiesen, daß Honorius kein Monothelet war und die Akten des Konzils gefälscht sind [31].

Zur Begründung seiner Fälschungshypothese beschäftigt sich Pigge näher mit den Briefen des Papstes Honorius an Sergius. Der erste Honoriusbrief, dessen Unversehrtheit Pigge ebenfalls stark bezweifelt [32], lege wie auch der zweite Zeugnis davon ab, daß der Papst die rechtgläubige katholische Lehre gegenüber der monotheletischen Häresie vertreten habe [33].

Für die Fälschung der Akten durch die Griechen [34] spreche die Tatsache, daß Fälschungen dieser Art häufiger vorgekommen seien. Nicht nur die Akten des 5. Konzils seien nachweislich gefälscht, sondern auch aus dem Zeugnis des Papstes Leo I. in seinem Brief an die Mönche in Palästina [35] gehe hervor, daß sein Brief an Flavian über die Menschwerdung gefälscht sei [36]. Papst Nikolaus I. spreche in seinem Briefe an Kaiser Michael von Konstantinopel von der „griechischen Gewohnheit",

---

[30] Hierarchiae Fol. CCVIII C — CCVIII E. Zu der Verurteilung vgl. Hefele, Conciliengeschichte III, 291 ff.

[31] Hierarchiae Fol. CCVIII E: Sed quoniam ex omnibus horum temporum scriptoribus et certissimae fidei historiis clarissime constat, eundem illum Honorium fuisse primum huius haeresis damnatorem, annis fere LX. ante celebratam sextam synodum, satis clare deprehenditur hanc synodum passum in damnatione memoriae et epistolarum sancti Honorii, quod in XIIII. actione eiusdem concilii per legatos apostolicae sedis convictum est passam fuisse V. synodum in actione eius VII. hoc est per falsarios infarta, quae aliena erant a mente synodi.

[32] Hierarchiae Fol. CCVIII F: Nam prima mihi non germana aut syncera videtur. Zu diesen Bedenken vgl. Hefele III, 172 f. Vgl. neuestens P. Galtier: La première lettre du pape Honorius: Gregorianum 29 (1948) 42—61.

[33] Vgl. Hierarchiae Fol. CCVIII F: ... tametsi nihil etiam erroris contineat. Fol. CCIX A: Plane enim invenies orthodoxam et catholicam doctrinam Honorii prorsus jugulantem heresim monotheleticam. Hierarchiae Fol. CCX A: Haec confessione num quid esse potuit magis orthodoxum, magis pium, ac sanctum ... Vgl. dazu Hefele III, 152 f. u. 166 ff.

[34] Hierarchiae Fol. CCIX C: per falsarios et mendaces Graeculos, in odium ... Romanae ecclesiae ... haec infarta alienissima a mente sancti concilii.

[35] Der Text des Briefes: Mansi VI, 257.

[36] Hierarchiae Fol. CCIX C: Quod enim ad hoc ipsum proclives Graeci fuerint, non solum praedicta testatur quinta Synodus, sed etiam conqueritur beatissimus Leo suae (qua ad B. Flavianum incarnationis verbi mysterium explicaverat) idem accidisse epistolae ut in alia quadam sua ad Palestinos testatur.

Fälschungen vorzunehmen [37]. Daher sei es nicht verwunderlich, daß auch die Akten des 6. allgemeinen Konzils gefälscht seien [38].

Für die Rechtgläubigkeit des Papstes Honorius zeuge eindeutig auch der Brief des Papstes Agatho an das 6. allgemeine Konzil, der Honorius von jedem Makel der Häresie befreie [39]. Denn hätte der Papst sagen können, daß der Fels Petri immer die rechte, evangelische, apostolische und orthodoxe Lehre bewahrt habe und vor jedem Irrtum unbefleckt bewahrt geblieben sei, wenn Honorius eine Häresie gelehrt hätte [40]?

Papst Nikolaus I. erkläre ebenfalls in seinem Brief an Kaiser Michael, die römischen Bischöfe hätten sich nie mit einer häretischen Lehre befleckt [41]. Eine solche Behauptung hätte der Papst niemals wagen können, wenn Honorius Monothelet gewesen sei [42]. Auf diese Gründe gestützt, glaubt Pigge eine Fälschung der Akten des 6. allgemeinen Konzils annehmen zu können [43].

Nach dem Erscheinen der „Hierarchie" Pigges bemächtigten sich die Gegner des Papsttums der Honoriusfrage [44]. Auf einer Gelehrtenversammlung in Regensburg wurde Pigge wegen seiner Fälschungshypo-

---

[37] Hierarchiae Fol. CCIX D: Idem quoque testatur ille Nicolaus I. eius nominis Rom. pontifex ad Michaelem imperatorem Constantinopolitanum ... Der Brief des Papstes Nikolaus: Monumenta Germaniae Epist. VI, 1, 457, Mansi XV, 189 E.

[38] Hierarchiae Fol. CCIX E: Nihil itaque mirum, etiam hac parte idem passa sextae synodi, quae circumferuntur incertae fidei et autoris nuper emissa exemplaria.

[39] Der Brief des Papstes Agatho: Mansi XI, 278, vgl. dazu Hefele III, 254 ff.

[40] Hierarchiae Fol. CCX C: Quibus vides illum affirmare, e cathedra Petri apostolorum principis, nullam unquam prodiisse haeresim, quin potius evangelicae, atque apostolicae, orthodoxaeque fidei rectitudinem, in eadem fuisse conservatam, quae divina gratia et singulari praesidio, ab omni errore illibata permanet. Quod qua ille fronte dixisset in facie totius Christi ecclesiae, si Honorius ille ex eadem cathedra illam ipsam, quam impugnabat, docuisset haeresim? [41] Hierarchiae Fol. CCIX D.

[42] Hierarchiae Fol. CCX C: Qua etiam fronte Nicolaus ille primus Michaelis imperatoris ... ausus fuisset iactare, in ea qua illi respondet epistola ... de apostolicae sedis pontificibus, quod illos nec tenuis unquam rumor asperserit impiae aut haereticae sententiae? ... Quod qua fronte audes dicere Nicolae, si non solum Honorius ille apostolicae sedis praesul assertor fuit impietatis monotheliticae, sed etiam tot alii, quod hi faciunt, haeretici Romani pontifices?

[43] Hierarchiae Fol. CCVIII E: Vindicatur Honorius a nota haeresis, et coarguitur falsata lectio actorum VI synodi ut nunc impressa leguntur.

[44] Die Behauptung von E. Amann [DThC VII, 125], daß die Magdeburger Centuriatoren die Honoriusfrage zuerst in die Diskussion geworfen hätten, ist zu berichtigen. Amann erwähnt zwar Pigge, bezeichnet ihn aber als Nachfolger des Baronius. Auch Döllinger, Papst-Fabeln 170 f., ist die ausführliche Erörterung der Honoriusfrage durch Pigge entgangen.

these scharf angegriffen [45]. Das war für ihn der Anlaß, seine Auffassung eingehender zu begründen. Seine Arbeit ließ er 1542 als Anhang zu seinen „Kontroversen" drucken [46].

Auf über 40 Seiten versuchte er nochmals zu begründen, daß Honorius nie Häretiker gewesen sei und die Verurteilung des Papstes Honorius nicht den Tatsachen entspreche. Pigge erörtert zunächst wiederum die Frage der Echtheit der Akten des 6. allgemeinen Konzils. Für eine Fälschung der Akten spreche die Art, wie nach Angabe der Akten das Konzil abgehalten wurde [47]. Danach präsidiere auf dem Konzil der Kaiser mit den Vornehmen seines Hofstaates. Der Kaiser sitze auf dem Richterstuhl, prüfe und entscheide alle Fragen. In seiner Abwesenheit beanspruchten die Vornehmen seines Hofstaates die richterliche Gewalt. Unter Hinweis auf Beispiele aus der Konziliengeschichte versucht Pigge den Nachweis, daß in Sachen des Glaubens wohl die Bischöfe über die Kaiser, nicht aber die Kaiser über die Bischöfe zu Gericht zu sitzen hätten. Nach den Konzilsakten präsidiere aber der griechische Kaiser, entscheide über Glaubensfragen, richte über Bischöfe und wage sogar gegen den römischen Bischof eine Verdammungssentenz zu erlassen. Niemand könne glauben, daß eine Anathematisierung des Papstes durch den Kaiser auf einem universalen und gesetzmäßigen Konzil geschehen sein solle [48].

Gegen die Echtheit der Konzilsakten spreche auch die Form des in ihnen berichteten Gerichtsprozesses gegen Honorius [49]. Bei einem ge-

[45] Vgl. das Vorwort zu De actis ... 264.

[46] De actis quae nuper emissa circunferuntur VI. et VII. synodorum quod Parengrapha sint et minime Germana ... Diatribae; in: Controversiarum, quibus nunc exagitatur Christi fides et religio diligens et luculenta explicatio (Paris 1549) Fol. 262 sqq. Nach P. Polman, L'élément historique dans la controverse religieuse du XVI siècle (Gembloux 1932) 486, soll auch eine deutsche Übersetzung dieser Arbeit existieren: Erweisung der Unächtheit der acten der sechsten und siebenten Synode, aus welchen man beweisen will, daß Papst Honorius dem Irrthum der Monotheleten verfallen sei (1542). Diese Angabe gründet sich auf ein Mißverstehen von K. Werner, Geschichte der apologetischen und polemischen Literatur IV (Regensburg 1889) 241 Anm. 1, wo der lateinische Titel des Werkes in deutscher Übersetzung angeführt wird.

[47] De actis 265 ... Ex modo et forma quo celebratum memoratur.

[48] De actis 267r—269r, bes. 268r: At in commenticio hoc concilio, Graeculus Imperator, in principali throno ... residens, in causa fidei, tot summos Episcopos iudicat? In primae sedis, et catholicae totius ecclesiae praesulem, etiam rebus humanis exemptum, damnationis profert sententiam? Iam Christo coniunctum, anathema ab eodem pronuntiat? ... Hoc factum nunquam probabitur aut etiam potuisse fieri, ut laicus homo praesideret velut judex summus, in sacerdotali concilio et definiendis causis istiusmodi ... 269r: Hoccine quisquam, cui vel mica sanae mentis et iudicii superest, in concilio non solum ecclesiastico, sed etiam universali et legitimo, actum potest credere? Et haec nobis ratio satis evidenter demonstrare videtur, quod nullum fuerit concilium ecclesiasticum legitimum, minime vero omnium universale, cuius eiusmodi acta fuerint ...

[49] De actis 269r: Altera nobis ratio, qua idem mihi evidens esse videtur,

ordneten Prozeßverfahren sei der Nachweis notwendig, daß der Beschuldigte 1. Häretiker gewesen und 2. als Häretiker unbußfertig gestorben sei [50]. Das Anathem bedeute nach Aussage der Schrift und der Kirche die Trennung vom Leibe Christi [51]. Auf keinen Fall könne man über einen Toten das Anathem sprechen, solange nicht sicher feststehe, daß er als Häretiker unbußfertig verstorben sei [52]. Pigge betont, er habe sorgfältig die gesamten Konzilsakten studiert und nichts über irgendwelche Nachforschungen finden können, ob Papst Honorius Häretiker gewesen sei und ob er an der Häresie bis zu seinem Tode festgehalten habe [53]. In den Akten finde sich zwar ein Exemplar der angeblichen Briefe des Honorius an Sergius von Konstantinopel [54]. Aber diese Briefe stammten aus dem Archiv von Konstantinopel, dem auch die gefälschten Akten des 5. allgemeinen Konzils [55] entnommen wurden, deren Fälschung die Legaten des Apostolischen Stuhles überzeugend nachgewiesen hätten. Nach dem 6. allgemeinen Konzil sei nach Auskunft der Akten die Echtheit der Honoriusbriefe nicht untersucht worden. Man habe aber Honorius nicht verurteilen dürfen, ohne die Echtheitsfrage zu

ex modo ducitur et forma processus iudiciarii adversus eos habiti, qui in eodem concilio damnantur ut haeretici, et anathema pronunciantur ...

[50] De actis 269r: Non potest esse legitimum concilium ecclesiasticum, universale praesertim, in quo, iam exempti humanis rebus aliqui, damnantur ut haeretici et anathema dicuntur: quod procedit ex abrupto, temere, inconsiderate, non praecedentibus argumentis et probationibus legitimis, irrefragabilibus et luce clarioribus de tam enormi crimine: et quod in eo decesserint.

[51] De actis 269v: Est enim anathema ex usu scripturae et ecclesiastico, praescisio a Christi corpore, et fieri anathema, praescindi ab eodem. Quae authoritas ecclesiae, hoc est, eius summis hierarchis, rectoribus et pastoribus, in contumaces et suis iussionibus ac moderationibus rebelles, competit. Cum damnatur mortuus, aut anathema pronunciatur: declarative tantum, non iam authoritative fit ... Nullum enim est peccatum tam grave, quod non tollatur vera poenitentia ... — Zum Häresiebegriff Pigges vgl. auch L. Pfeifer, Ursprung der katholischen Kirche und Zugehörigkeit zur Kirche nach Albert Pigge (Würzburg 1938) 71 ff.

[52] De actis 269v: ... de nullo mortuo sine temeritate definiri potest, quod divisus sit a Christi societate et corpore, de quo non certo nobis constat quod ... decesserit finaliter impoenitens.

[53] De actis 269v: Constat ergo ... fieri non posse, ut sit legitimum concilium ecclesiasticum universale praesertim, quo, qui, iam mortui, sunt damnati haereseos et anathema pronunciati, non praecedentibus argumentis ... non solum de tam enormi crimine, sed etiam quod in eo impoenitentes discesserint ... 270v: certe post excussa diligenter illius concilii acta omnia, nullum processum inquisitionis de tam damnabili crimine, et quod in illo decesserit impoenitens, adversus illum habitum fuisse invenio.

[54] De actis 270v: ... sed tantum inter chartas Macharii, ... inventum commemoratur exemplar epistolarum, eius titulo et nomine scriptarum ad Sergium ...

[55] Über die Fälschung der Akten des 5. allgemeinen Konzils vgl. Pigge: De actis 271r. Vgl. dazu Hefele II 855 ff., III, 265.

klären, selbst wenn die Briefe des Papstes eine offene Häresie enthalten hätten [56].

Aber selbst dann, wenn die Echtheit der Briefe nachgewiesen worden sei und sie überdies tatsächlich eine Irrlehre enthalten hätten, habe man Honorius nicht nach dem Tode als Häretiker verurteilen können, ohne den Beweis zu erbringen, daß er nach der erforderlichen kanonischen Ermahnung an seiner häretischen Ansicht hartnäckig festgehalten habe und als Häretiker gestorben sei [57].

Um alle diese Nachweise habe man sich, wie die Konzilsakten zeigten, nicht bemüht. Das Konzil habe nach den angeblichen Akten Papst Honorius fast 50 Jahre nach seinem Tode ohne nähere Prüfung einfach verurteilt. Ein solches Verhalten eines allgemeinen Konzils sei schwer zu glauben [58].

Ein weiterer Grund gegen die Echtheit der Akten liegt nach Pigge in der Begründung der Verurteilung des Papstes Honorius. Selbst wenn dieser das gelehrt habe, was man ihm fälschlicherweise zuschreibe, habe man ihn nicht als Häretiker verurteilen können [59]. Denn Häretiker sei nur derjenige, der gegen die definierte Lehre der Kirche hartnäckig seine gegenteilige Meinung festhalte. Wenn jemand eine Aussage über

[56] De actis 270v: ... nullam inveniri in omnibus illis actis factam inquisitionem, an illae chartae, illa exemplaria, concordarent cum ipsis Honorii authographis epistolis, quae nusquam productae leguntur: ... nulli producti et legitime examinati testes, qui dicerent se vidisse autographa, et scire, quod vere illius fuerint ... 271r: ... quae falsata fuisse, et impudentissime atque enormissime falsata, convicerunt legati sedis apostolicae. Item duo libri producti sub nomine Vigilii Romani Pontificis ... Ad haec, sermo quidam sub nomine Menae Constantinopolitani Episcopi, inscriptus, de eo, quod sit una Christi voluntas: ad eundem Vigilium. Quae universa, parengrapha fuisse, notha, falsa et conficta arte illa Graecanica, sub falsis et alienis authoribus, illi concilio palam factum est. Über die Fälschungen vgl. Hefele II, 855 f., III, 265. Vgl. Mansi XI, 226. 271v: Ex quibus omnibus evidens mihi factum videtur, quicquid demum continuissent illae ipsae chartae, sub titulo exemplarium Epistolarum Honorii ad Sergium, etiam si apertam haeresim contra symbolum et Apostolicum et Nicaenum, ceteraque iam ante definita ab ecclesia, quod ex illis non potuerit Honorius iudicari unquam fuisse haereticus.

[57] De actis 271v: Ad haec, ut clare constaret de mortuo quopiam, quod in vita sua aliquando fuisset haereticus, de quo tamen vivens notatus non fuisset, non posset de eo condemnari, et anathema pronunciari, nisi clarissime de eo ipso probatum fuisset, quod in crimine haeresis discessisset impoenitens.

[58] De actis 272v: ... postquam quinquaginta et eo amplius annos in sancta pace requieverat, damnatus atque anathematizatus est ut haereticus.

[59] De actis 272r: Tertia ratio, ex qua idem mihi constare videtur, ex causa ducitur, quae illi, in eisdem actis imponitur Honorio: ob quam tanto post mortem suam haereseos damnatus, et anathema pronunciatus est ... Interim detur esse verissimum: detur, quod illi imponitur, credidisse, affirmasse, docuisse ipsum, quod nunquam credidit...; ex eo tamen non potuit iuste post mortem suam damnari atque anathematizari ut haereticus.

eine nicht definierte Lehre mache, so sei er, selbst wenn er dabei irre, noch nicht Häretiker. Vor der Definition könne niemand wegen einer irrigen Ansicht als Häretiker bezeichnet werden [60].

Auf den Honoriusfall angewandt, bedeute das: Auch wenn Honorius geglaubt habe, daß in Christus nur ein Wille vorhanden war, so sei er deswegen nicht Häretiker gewesen. Denn die Frage, ob es in Christus einen oder zwei Willen gegeben habe, sei vor Honorius nicht diskutiert worden. Die Heilige Schrift habe darüber nichts ausgesagt und eine kirchliche Lehrentscheidung nicht vorgelegen. Deshalb habe Honorius nicht als Häretiker verurteilt werden können [61].

Was man jedoch Papst Honorius in den Konzilsakten aufbürde, habe er in Wirklichkeit niemals behauptet. Wie unklug und blind die griechischen Fälscher gewesen seien, lasse sich leicht aus den Konzilsakten zeigen. Selbst die gefälschten Akten bewiesen, daß Honorius niemals der Meinung derer zugestimmt habe, welche die zwei Energien in Christus leugneten [62]. Denn er habe geraten, die Ausdrücke „eine oder zwei Energien" von der Verkündigung auszunehmen. Man möge vielmehr bei der klaren Lehre der Kirche bleiben, die von zwei Naturen in dem einen Christus spreche, die naturaliter geeinigt seien und von denen eine jede in der Gemeinschaft der anderen wirke: die göttliche wirke das Göttliche, die menschliche vollziehe das, was des Fleisches ist, ohne Trennung und Vermischung. Die christliche Lehrverkündigung komme ohne die neuen Ausdrücke aus [63].

Papst Honorius habe also beiden Parteien den sicheren und geraden Weg gezeigt. Auch der heilige Petrus habe nicht rechtgläubiger lehren und keinen besseren Rat geben können, um die in der Kirche aufkommenden Kämpfe zu beschwichtigen [64]. Keineswegs aber habe

---

[60] De actis 272v: Quicquid autem horum quis dicerit, et si erret, non peccat errans: nec est haereticus quamdiu ex ecclesiastica definitione, quid illud proprie et vere sit, certum non est. 273v: Quare de cuiusque sententia in fide erronea, quae in scriptis eius legitur, ut recte iudicari possit, an illi deputari culpae debeat ... distinguere tempora oportet, et prudenter diiudicare, is ille, an definitionem de eadem ecclesiae contrariam subsequutus sit, an vero praecesserit.

[61] De actis 273v: Senserit Honorius quod volunt adversarii, et assertores actorum commenticiorum illorum, quae nos coarguimus: crediderit et affirmaverit unam tantum energiam voluntatis in Christo. Quid tum denique? ... 274r: Imo multo probabilior, atque excusabilior, huius, eo tempore, error fuisset ante definitionem ecclesiae contrariam, quam beatiss. Cypriani et suorum de rebaptizandis haereticis fuerat.

[62] De actis 274v: Demonstratur alienissimum ab Honorio quod ei in actis illis imponitur. [63] De actis 274v—275r.

[64] De actis 275v: Nam hac eius, quam docuit fide, nec divus ipse Petrus proferre potuisset magis orthodoxam nec dare salubrius ad extinguendas iam gliscentes pernitiosas in ecclesia contentiones, consilium. Quod quia ab illis contentionum studiosis Graeculis neglectum est: ex qua scintilla quantum paucis post annis sit conflatum incendium ...

Papst Honorius der Meinung derer zugestimmt, die zwei Energien in Christus leugneten. Er habe wohl geraten, sich der Erörterung dieser unentschiedenen Fragen zu enthalten, und befohlen, bei dem definierten alten Bekenntnis des Glaubens zu verharren, und mit den alten, durch das Glaubensbekenntnis sanktionierten Worten zwei Wirkungsweisen in Christus, nicht eine, gelehrt [65].

Den heilsamen Rat des Papstes, die Ausdrücke „eine oder zwei Energien in Christus" zu meiden, habe man leider nicht angenommen. Cyrus habe vielmehr die gottlose Lehre des Eutyches und Dioskur heimlich wieder zur Geltung bringen wollen. Honorius habe daraufhin die Verteidiger der neuen Lehre verurteilt. Der von Honorius verdammte Patriarch Pyrrhus von Konstantinopel sei später nach Rom gekommen, habe bei den Nachfolgern des Honorius Buße vorgetäuscht und mit dem Apostolischen Stuhl Frieden geschlossen [66].

So sei die Entwicklung der monotheletischen Häresie verlaufen. Für die Richtigkeit seiner Darstellung beruft sich Pigge auf das Urteil „aller Historiker" [67]. Die Geschichte zeige, welcher Wert den angeblichen Akten des 6. allgemeinen Konzils zukomme, die behaupteten, Papst Honorius sei Monothelet gewesen [68].

Gegen die Echtheit der Akten führt Pigge auch das überaus positive Urteil des 6. allgemeinen Konzils über Kaiser Konstans II. an. Das Konzil habe das Andenken des Kaisers, der in Wirklichkeit ein wilder Tyrann und notorischer Häretiker gewesen sei, „geheiligt". Für sein negatives Urteil über den Kaiser beruft sich Pigge wiederum auf das Zeugnis „aller Geschichtsschreiber", von denen er Flavius Blondus, Paulus Diaconus, Platina, Pius II., Naucler und Sabellicus namentlich aufführt [69]. Im Gegensatz zu den Aussagen der angeblichen Konzilsakten

---

[65] De actis 275v: Certe hoc in primis ex nunc dictis evidenter constat, falsum esse, quod Honorio, in commenticiis illis actis imponitur. 276r: Nam qui docebat duarum naturarum in Christo differentias integras, divinam, et assumptam humanam, et quanque operantem, quod sibi est proprium: an non duas ille simul operationes affirmabat? ...

[66] De actis 276r: Sed cum illi ad contentiones et lites semper ieiunantes, sanis salutaribus, et pacificis illius consiliis non acquiescerent: ... iam clare intelligens et perspiciens Honorius, quo tenderent eorum conatus impii dogmatis illius monotheletici novitatem, primus omnium atro carbone notavit ... Insuper et eius authores assertoresque, ut molientes ad subversionem catholicorum et iam dudum definitorum dogmatum, damnationi subiecit.

[67] De actis 276r: ... testantur omnes historiae.

[68] De actis 276r: Quorsum vero haec dicta sunt, satis clare ex his demonstratum existimo, quid fidei his illis ipsis actis habendum sit.

[69] De actis 276v sq: Laceravit illud sanctam memoriam Honorii vere orthodoxi et sancti Pontificis, atque eundem in pace mortuum iniustissime damnavit ut haereticum ... Et contra funestissimam et ter execrandam notorii haeretici, impii, sacrilegi, perfidi ac sceleratissimi hominis, Constantii inquam Imperatoris memoriam sanctificavit. Utriusque horum qualem diximus apud omnes scriptores et historicos fuisse memoriam, iam nunc demonstrandum est.

über Honorius stünden die Zeugnisse der Theologen und Geschichtsschreiber, die übereinstimmend berichteten, daß Papst Honorius rechtgläubig gewesen sei. Als Zeugen für die Orthodoxie des Papstes zitiert er: Beda, Blondus, Platina, Volaterranus, Schedel, Naucler und Sabellicus [70]. Nach Platina „Vitae Romanorum pontificum" habe übrigens auf die Mahnung des Papstes Honorius Kaiser Heraklius [71] die Urheber der monotheletischen Häresie verbannt [72].

Ein Argument für seine These von der Fälschung der Konzilsakten ist nach Pigge ferner das Bestätigungsschreiben des Papstes Leo II. Nach den Konzilsakten habe der Papst die Verurteilung des Honorius gebilligt. Kein Mensch mit gesundem Menschenverstand, viel weniger ein Papst, habe eine Anathematisierung des Papstes Honorius billigen können [73]. Aus diesen und ähnlichen Gründen ist nach Pigge erwiesen, daß die Akten des 6. allgemeinen Konzils gefälscht sind.

Die Herausgabe der Konzilsakten des 7. allgemeinen Konzils durch G. Longolius [74], in denen ebenfalls die Verurteilung des Papstes Honorius berichtet wurde, zwang Pigge, sich auch kritisch mit ihnen auseinanderzusetzen. Er ließ sich auch durch diese Quellenpublikationen nicht in seiner Meinung beirren. Nach ihm sind auch die Akten des 7. allgemeinen Konzils gefälscht und der Name des Papstes Honorius an mehreren Stellen eingefügt worden [75].

Einer der Gründe für die Fälschung der Akten des 7. allgemeinen Konzils ist nach Pigge der Brief des Papstes Hadrian I. an Patriarch

---

Über Konstans II. vgl. De actis 278r—278v: Hic igitur est gloriosus ille Imperator, cuius memoriam sanctificat illud concilium cuius acta legimus.

[70] De actis 277r—277v: Nec ullum reperi, qui non singularis sanctitatis, doctrinae et studii in religionem Christianam et divinum cultum illi testimonium perhibuerit. — Daß Beda Venerabilis Honorius (zwar ohne nähere Bezeichnung) unter den vom 6. allgemeinen Konzil Verurteilten anführt (PL 90, 568), hat Pigge übersehen. Auf das Zeugnis von Beda berief sich später Alphons a Castro: De justa punitione ... Fol 1371 E. [71] Vgl. über ihn O. Volk: LThK V², 237 f.

[72] B. Platina, Opus de vitis ac gestis Summorum Pontificum (Köln 1562) 78: Hos tamen postea tanti erroris autores, hortante Honorio, et verum ante oculos literis et nunciis ponente, relegavit Heraclius.

[73] De actis 279r: Ut clarissime intelligere possis nihil in universis actis illis esse germanum, nihil non tractatum arte illa Graecanica: nec quicquam dubites eiusdem fidei esse, etiam Leonis II. Romani Pontificis velut approbantis illius Honorii damnationum epistolam.

[74] Concilium Nicenum, Synodi Nicenae, quam Graeci septimam vocant ... Opus nunc recens inventum et e Graeco versum ed. G. Longolius (Köln 1540). P. Polman (L'élément, 486) nennt den Herausgeber irrigerweise Longus.

[75] De actis 279r: Etiam acta 7. Synodi, quae nuper prodierunt prorsus Germana non esse. Etiam acta quae nuperrime, prodierunt, septimae synodi, recens, nescitur ubi inventa, aut unde allata, ac latine versa, ex eadem illa officina prodiisse ... 279r: Inter quos Honorius sanctiss. ille Pontifex ubique intrusus cernitur, quae ut ulla legitima synodus tanto post mortem eius haereseos damnaret fieri prorsus non potuisse, evidenter, ut puto, demonstravimus.

Tarasius von Konstantinopel, der sich in den Konzilsakten befinde [76]. Ihm habe der griechische Interpolator eine allen Briefen der Päpste völlig fremde Anschrift beigefügt. Der Papst nenne darin den Bischof von Konstantinopel „Universaler Patriarch" [77]. Papst Pelagius II. habe aber seinerzeit dem Patriarchen Johannes von Konstantinopel die Führung des Titels „Ökumenischer Patriarch" unter der Strafe der Anathematisierung verboten, Kaiser Phokas habe später entschieden, daß sich nur der römische Bischof „Universaler Patriarch" nennen dürfe [78].

Nach den angeblichen Konzilsakten mache jedoch Papst Hadrian den Tarasius zum „Universalen Patriarchen". Dieser Titel in den Konzilsakten könne nur eine Fälschung sein, da es für eine solche Anrede des Patriarchen durch den Papst keine Gründe gebe, auch nicht eine Furcht vor dem oströmischen Kaiser, da Hadrian zur Zeit Karls d. Gr. gelebt habe, welcher ein großer Verehrer des Papstes gewesen sei [79], ein Zugeständnis mit Rücksicht auf Ostrom sei also nicht zu vermuten.

Als weiteres Argument gegen die Echtheit der Konzilsakten führt Pigge an: Nach den Akten des 7. allgemeinen Konzils habe die zweite, dritte und vierte sessio an einem Tag, nämlich am 26. September, stattgefunden. Bei dem Umfang und der Wichtigkeit der zur Debatte stehenden Fragen und der großen Zahl der Teilnehmer habe jede Sitzung mehrere Tage in Anspruch nehmen müssen [80]. Hier liegt eine richtige Beobachtung von Pigge vor. Denn tatsächlich fand die zweite Sitzung am 26. September, die dritte am 28. bzw. 29. September und die vierte Sitzung am 1. Oktober 787 statt [81].

Er bezweifele keineswegs, bemerkt Pigge abschließend, daß das 6. und 7. allgemeine Konzil gesetzmäßig und von unfehlbarer Autorität gewesen sei. Aber die Konzilsakten seien gefälscht. In ihnen sei vieles enthalten, was niemals von einem allgemeinen Konzil entschieden worden sei [82].

---

[76] Der Text des Briefes befindet sich bei Longolius Fol. XV.

[77] Die Anrede, die das Befremden Pigges erregt hat, lautet bei Longolius Fol. XV: Dilecto fratri Tarasio generali patriarchae, Adrianus servus servorum dei, salutem. Pigge macht dazu den erklärenden Zusatz Fol. 279v: Dilecto fratri Tarasio, Patriarchae oecumenico, hoc est, universali aut generali.

[78] Der Brief des Papstes Pelagius II. an Johannes v. Konstantinopel findet sich bei P. Hinschius, Decretales Pseudo-Isidorianae, 1863, p. 720. Vgl. dazu E. Caspar, Geschichte des Papsttums II, 367 u. F. X. Seppelt, Geschichte der Päpste II² 24 ff.

[79] De actis 281r: Et hic, Tarasium, si deo placet, Hadrianus ille Romanus Pontifex, ultro Patriarcham universalem facit? Qua obsecro causa? Imperatorum fortassis oppressus metu? ... Papst Hadrian I. hatte sich tatsächlich scharf gegen den Titel „ökumenischer Patriarch" ausgesprochen. Vgl. Hefele III, 451.

[80] De actis 283r: Die Konzilsakten berichten von drei Sitzungen an einem Tag, vgl. Longolius Fol. XI, Fol. XIX E., Fol. XXVIII.

[81] Vgl. Hefele III, 462 ff.

[82] De actis 283r: Ego quidem sextam et septimam universales synodos nihil

Damit ist für Pigge die Honoriusfrage gelöst: Griechische Fälscher haben die Anathematisierung des Papstes Honorius nach üblicher „griechischer Sitte" in die Konzilsakten eingefügt. Eine Verurteilung des Honorius ist durch das 6. und 7. allgemeine Konzil nicht erfolgt [83].

Die Fälschungshypothese Pigges fand auch bei den katholischen Theologen der Zeit eine geteilte Aufnahme. Ein großer Teil der nachfolgenden Polemiker stimmten zwar seiner Behauptung, daß die Konzilsakten gefälscht seien, zu [84], andere wandten sich in scharfen Worten dagegen. So bemerkte Melchior Cano in seinen Loci Theologici, daß Pigge sich nicht scheue, einem allgemeinen Konzil einen Irrtum zuzuschreiben, nur um seine neue These zu retten, daß der Papst nicht Häretiker werden könne. Die Irrtümer des Papstes Honorius dürften nicht bestritten werden. Die Tradition habe immer an der Möglichkeit festgehalten, daß der Papst Häretiker werden könne, und die Absetzbarkeit des häretischen Papstes gelehrt [85].

Aber die ablehnenden Urteile konnten den Siegeszug der Piggeschen Fälschungshypothese nicht aufhalten, besonders nachdem sie von Baronius [86] und Bellarmin [87] in erweiterter Form übernommen wurde. Erstaunlicherweise fand Pigges These noch im 19. Jahrhundert Verteidiger, bis sie durch Döllinger [88] und Hefele [89] endgültig in das Reich der Fabel verwiesen wurde.

---

dubito legitimas, sanctas, et authoritatis certae atque irrefragabilis et legitime actum, definitum, ac decretum, quicquid in illis actum, definitum et decretum est: Aeque tamen quod haec, quae nunc primum nescimus unde, prodierunt acta, sub earundem synodorum titulo et nomine, notha, falsata, et minime germana sint, nihil dubito.

[83] De actis 283r. Vgl. auch 282v.

[84] Über den Einfluß, den Pigges Fälschungshypothese ausgeübt hat, u. a. auf B. Carranza, Alphons a Castro, J. A. Delphinus, F. Torres, St. Hosius, R. Bellarmin und C. Baronius, werde ich an anderer Stelle berichten.

[85] De locis theologicis, vgl. dazu A. Lang, Die Loci theologici des Melchior Cano und die Methode des dogmatischen Beweises (München 1925) bes. 140 f. De locis theologicis (Ich zitiere nach der Ausgabe Löwen 1569) Fol. 288: Albertus insuper Pighius vir doctus et pius multis argumentis ostendit, acta quae nomine sextae, et septimae synodi circumferuntur, varios errores continere. Non igitur conciliorum etiam generalium fides adeo certa est, ut in dubium vocari non debeat. Fol. 355: In argumento vero septimo, Pighii contentio pertinax coarguenda est, qui ut opinionem, quam semel induerat, tueretur: synodos ecclesiae decreto susceptas vanis coniecturis infirmare perrexit ... Fol. 414: ... ut vero Honorium tueretur, sexta generalis synodi exemplaria falsarios corrupisse, multis coniecturis suadere nisus est. Deinde etiam in eam opinionem inclinavit: ut crederet epistolam Honorii ad Sergium a Graecis de more fuisse vitiatam: Synodum autem in eo iudicio deceptam.

[86] Baronius, Annales ad an. 680, vgl. auch Hefele III, 300 f.

[87] Vgl. De Rom. Pont. Liber IV, c. 11.

[88] Die Papst-Fabeln des Mittelalters (München 1863) 131 ff.

[89] Conciliengeschichte III, 299—313 u. ö.

Über die Herkunft der „Traditio legis"

von M. SOTOMAYOR S. J.

Eine der interessantesten Szenen der altchristlichen Ikonographie ist zweifelsohne die sogenannte „Traditio legis", auch „Dominus legem dat" oder „Gesetzesübergabe" genannt. Vieles ist über sie geschrieben worden, und erst kürzlich widmete ihr W. N. Schumacher in dieser Zeitschrift zwei lange Artikel [1]. Diese beiden Arbeiten, zusammen mit einer anderen Studie des gleichen Verfassers [2], bilden die eingehendste und wichtigste Bearbeitung dieses Themas.

Schumacher hat zunächst die Voraussetzungen und die charakteristischen Eigenheiten der Traditio geprüft, um sich über ihre Bedeutung klar zu werden, und schließt daraus gegen die allgemein angenommene Meinung, daß es sich nicht um eine Übergabe des Gesetzes an Petrus handelt, sondern um eine Szene des Sieges über den Tod, in der Christus als Sieger seine Auferstehung verkündet, als Grundlage der Hoffnung der Gläubigen an die Auferstehung bei der Wiederkunft des Herrn. Wenn diese Interpretation als revolutionär aufgefaßt werden kann [3], dann sind die Ergebnisse des genannten Verfassers über den Ursprung oder über das Urbild der Traditio noch umstürzender.

Darüber hat fast immer Einigkeit bestanden, daß die Traditio erstmals in einem Mosaik oder einer Malerei dargestellt wurde: als Hauptdekoration der Apsis der Peterskirche nach den meisten oder eines Baptisteriums nach anderen [4]. Schumacher sucht mit verschiedenen

---

[1] W. N. Schumacher, „Dominus legem dat", in: RömQu 54 (1959) 1—39. Ders., Eine römische Apsiskomposition, in: RömQu 54 (1959) 137—202.

[2] W. N. Schumacher, „Altchristliche Giebelkompositionen", in: Mitt. Deut. Arch. Inst. R. A. 67 (1960) 133—149.

[3] Gegen die Meinung einer wirklichen Traditio oder Übergabe hatten sich schon offen erklärt T. Birt, Die Buchrolle in der Kunst, Leipzig 1907, 185 323; H. Dütschke, Ravennatische Studien, Leipzig 1909, 209; P. Styger, Neue Untersuchungen über die christlichen Petrusdarstellungen, RömQu 27 (1913) 17—74; L. v. Sybel, Der Herr der Seligkeit, Marburg 1913, 19—24. Trotzdem wurde die Meinung dieser Autoren sehr wenig ernst genommen. W. N. Schumacher hat diese Szene gründlicher untersucht und hat ihre positive Bedeutung besser herausgearbeitet.

[4] Über die Ableitung vom Mosaik des Baptisteriums der Peterskirche vgl. L. de Bruyne, La décoration des baptistères paléochrétiens, Actes du V. Con-

Argumenten zu beweisen, daß die Szene Dominus legem dat sich tatsächlich in der Apsis der Peterskirche befand, aber nicht als Hauptdarstellung der Apsis-Wölbung, sondern als Mittelszene des unteren Frieses derselben. Wenn ich auch einig bin mit Schumacher, was die Bedeutung der Szene betrifft — von einigen Abweichungen ohne Bedeutung abgesehen —, so glaube ich andererseits nicht, daß man behaupten kann, das Urbild der Traditio sei das Mosaik von St. Peter gewesen. Diese Meinungsverschiedenheit ist der Anlaß zu diesem Artikel, in dem ich erstens kurz behandeln möchte, warum seine Hauptargumente mir nicht überzeugend scheinen, und zweitens, wo nach meiner Ansicht das wirkliche Urbild des Dominus legem dat gesucht werden muß.

Außer der Traditio des Baptisteriums in Neapel, ist das einzige Mosaik, das unsere Szene enthält, das im Mausoleum von S. Costanza in Rom. Von diesem geht Schumacher in seiner ausführlichen und gründlichen Analyse aus und schließt, daß wir in der linken Apsis das älteste erhaltene Exemplar der Traditio haben, während sich in der rechten ursprünglich nicht eine Traditio clavium befunden habe, sondern eine Darstellung von Christus als Lehrer mit seinen Aposteln [5]. Schumacher nimmt an, daß die Mosaiken von S. Costanza unter Papst Liberius (352—366) entstanden sind, genauso wie die von St. Peter.

Andererseits ist die Darstellung von Christus als Lehrer in Majestät auf dem Thron sitzend und umgeben von seinen Aposteln eine Komposition, die mit den Darstellungen der konstantinischen Kaiserfamilie übereinstimmt.

Die erste große Hypothese Schumachers ist, daß, was im Mausoleum von S. Costanza in zwei kleinen getrennten Apsiden dargestellt war, sich in St. Peter in dem einen Apsis-Mosaik zusammen befand. Tatsächlich konnte man in der Wölbung der Apsis der vatikanischen Basilika — wie es noch in dem Mosaik von Innozenz III. erhalten war — Christus als Lehrer auf dem Thron zwischen Petrus und Paulus sehen. Unter dieser großen Komposition nimmt Schumacher einen Fries an, dessen Zentrum die Traditio enthielt. Als Beweis für diese Hypothese wird das berühmte Elfenbeinkästchen von Samagher oder Pola angeführt, das in einem seiner Reliefs das Innere der konstantinischen Peterskirche und auf dem Deckel, obwohl sehr fragmentarisch, die Szene des Dominus legem dat zeigt. Ein anderer Beweis für die Hypothese von einer Traditio in der Peterskirche ist die große Anzahl von Sarkophagen mit derselben Szene, die in der Basilika gefunden worden sind. Das Hauptargument Schumachers aber liegt in der Analyse der Kopien, die das Mosaik von Innozenz III. wiedergeben. Das Mosaik

grès Internat. d'Arch. chrét., Aix en Provence Sept. 1954, 13—19. Città del Vaticano 1957, 347. Erst vor kurzem hat G. Francovich, Studi sulla scultura Ravennate I. I sarcofagi, Felix Ravenna, fasc. 26—27 (1958) 126—136, diese allgemeine Meinung bekämpft und ihre Herkunft von der Plastik verteidigt.

[5] W. N. Schumacher, RömQu 54 (1959) 137—148; dieser Schluß ist die Frucht einer gründlichen Prüfung des heutigen Mosaiks und von anderen Monumenten, die beide Szenen verbinden.

selber wurde beim Bau der heutigen Basilika zerstört. In diesen Zeichnungen sehen wir tatsächlich, daß sich unter der Hauptkomposition ein Fries befand, mit Bethlehem und Jerusalem an den Außenseiten. Sechs Lämmer gehen aus den Städten auf die Mitte zu, wo sich ein Altar mit einem Kreuz und den Darstellungen von Innozenz III. und der Ecclesia Romana links bzw. rechts befindet. Schumacher stellt hier seine zweite Hypothese auf: Die Beobachtung mehrerer Einzelheiten läßt darauf schließen, daß der Mosaizist von Innozenz III. nichts anderes tat, als Paulus in den Papst, Petrus in die Ecclesia Romana und Christus auf dem Paradiesberg in ein Kreuz über einem Altar zu verwandeln.

Die genaue Gleichzeitigkeit der Mosaiken von S. Costanza und von St. Peter kann, wie ich glaube, nicht als sicher angenommen werden, sowie nach meiner Ansicht auch das Mosaik von S. Costanza nicht als die älteste erhaltene Darstellung dieser Szene bezeichnet werden kann. Aber damit werden wir uns im zweiten Teil beschäftigen. Jedenfalls ist es unleugbar, daß, wenn wir von dem Mosaik von S. Costanza und dem des Baptisteriums von Neapel absehen — und eigentlich sollte man das, denn eines ist ein Mausoleum und das andere ein Baptisterium, die Traditio keine Spur in den Mosaiken der ältesten Basiliken gelassen hat. Wir sind nicht ganz ohne Anzeichen und Nachrichten, die uns die Ausstattung der ursprünglichen Apsiden der Basiliken erkennen lassen, und keines dieser Anzeichen spricht zugunsten der monumentalen Traditio.

Die erwähnten Anzeichen sind folgende: Es ist bekannt, daß in den Katakomben die Apsiden der Kirchen öfter nachgeahmt wurden, manchmal wurde sogar die ganze Form der Apsis übernommen. In diesen Imitationen finden wir immer nur Christus mit den Aposteln, aber nie die Traditio [6]. De Rossi hat uns die Beschreibung einer kleinen Kirche des IV. Jahrhunderts hinterlassen, die in der Nähe der Diokletiansthermen stand und die beim Bau des Hauptbahnhofes von Rom zerstört wurde. Danach beherrschte die Mitte der Apsis ein Christusbild, das Haupt von einem einfachen Kreisnimbus umgeben, zwischen den zwölf Aposteln sitzend, die ihn stehend umringen und seine göttlichen Lehren hören. Diese Lehren werden durch die Buchrollen dargestellt, die sich in einem Behälter zu Füßen des Erlösers befinden [7].

Diese Nachricht ist sehr wichtig: De Rossi hat glücklicherweise einige Einzelheiten angegeben, die uns das Charakteristische der Komposition erkennen lassen. Genau wie in der Apsis der großen Apostel in der Domitilla-Katakombe sitzt Christus auf dem Thron, den Behälter mit den Buchrollen zu Füßen und umgeben von den zwölf Aposteln [8]. Diese Art, Christus mit seinen Jüngern darzustellen, war zweifelsohne häufig in den Apsiden der ältesten Kirchen. Das bezeugt uns auch das Mosaik der Aquilinus-Kapelle von S. Lorenzo in Mailand, wo Christus

[6] Vgl. WP 126 u. 193. Außerdem z. B. 225,1 — 152 170.

[7] De Rossi, Oratorio privato del secolo quarto scoperto nel monte della giustizia presso le terme diocleziane, BullArCr. 1 (1876) 37—58. Auf Seite 49 vervollständigt er durch Beschreibung die unvollständigen Zeichnungen der Tafeln 6—7.

[8] Vgl. WP 193.

als Lehrer auch mit dem Buchrollenbehälter zu seinen Füßen sitzt. In diesem Mosaik des V. Jahrhunderts sitzen die Apostel — je sechs — zu beiden Seiten von Christus [9]. Ebensowenig gibt es die Traditio in der Apsis von S. Pudenziana vom Anfang des V. Jahrhunderts, sondern wiederum Christus auf dem Thron mit den Aposteln zu beiden Seiten und den Darstellungen der beiden Kirchen [10]. Christus auf der Weltkugel sitzend und die Apostel zu beiden Seiten stehend waren in der Apsis von S. Agatha in Suburra dargestellt, ebenso aus dem V. Jahrhundert [11]. In S. Andrea Catabarbara, aus demselben Jahrhundert, steht Christus auf dem Vier-Strom-Berg mit einem Buch in der linken Hand, in der sogenannten Haltung des unterbrochenen Lesens und die Rechte im Redegestus erhoben mit je drei Aposteln zu beiden Seiten [12].

Dieses Fehlen des Dominus legem dat in den frühen Apsiden scheint doch ein schweres Argument gegen die Hypothese vom Ursprung dieser Szene in der Apsis von St. Peter zu bilden.

Wenn man auch gern als Argument zugunsten dieser Hypothese zugibt, daß sich in der vatikanischen Basilika verschiedene Sarkophage mit der Traditio fanden, so ist es doch sonderbar, daß die Apsiskomposition der Basilika auf die Sarkophage Einfluß gehabt hätte und nicht auf die Apsiden der anderen Kirchen, deren ursprüngliche Komposition, wie wir feststellten, uns ziemlich bekannt ist und die nichts von diesem Einfluß verraten. Nebenbei sei noch bemerkt, daß auch der Beweis von den verschiedenen im Vatikan gefundenen Sarkophagen mit der Traditio nicht sehr überzeugt. In der Peterskirche wurde vor allem in der Zeit der Hauptentwicklung des Dominus-legem-dat-Themas in Sarkophagen begraben. Es ist deswegen leicht verständlich, daß man dort mehrere Exemplare von diesen Sarkophagen fand. Das bedeutet aber noch keine besondere Beziehung zur Apsis. Auch in S. Sebastiano wurden einige Exemplare der Traditio und andere Darstellungen von Petrus und Paulus gefunden. Das beweist, daß die Thematik der Sarkophage vom örtlichen Kult des Begräbnisplatzes beeinflußt ist, aber nicht notwendigerweise vom Hauptthema der Kirchen-Apsis.

Daß die ältesten Kirchenapsiden eine Darstellung von Christus als Lehrer oder auf dem Thron sitzend erhielten, aber nicht die Traditio, könnte auch für die Hypothese Schumachers sprechen, denn nach ihm füllte die Traditio in St. Peter nicht die Wölbung der Apsis, sondern

---

[9] Calderini, Chierici, Cecchelli, La Basilica di S. Lorenzo in Milano, Milano 1952, 95—98. [10] Vgl. WM III, 42—46. [11] Vgl. Carrucci 240, 2.

[12] Vgl. WM I Taf. 33. Diesen Beispielen kann man das Mosaik der Severus-Basilika von Neapel (Bischof Severus 366—412) hinzufügen, in dem der Erlöser mit den 12 Aposteln sitzend dargestellt ist, und das ursprüngliche Mosaik von S. Sabina in Rom mit einer ähnlichen Komposition. Vgl. Ch. Ihm, Die Programme der christlichen Apsismalerei vom vierten Jahrhundert bis zur Mitte des achten Jahrhunderts, Forschungen zur Kunstgeschichte und christlichen Archäologie, Wiesbaden 1960.

nur deren unteren Fries [13]. Aber die Schwierigkeiten werden in diesem Fall nicht viel weniger, da — wie der genannte Autor ausdrücklich zugibt — die Hauptkomposition in den anderen Apsiden nachgeahmt wird und die untere (Dominus legem dat) nur in Sarkophagen, Baptisterien und Mausoleen, wo sie sich außerdem als selbständige ikonographische Typen entwickeln [14]. Es bliebe noch zu erklären, warum diese merkwürdige Verschiedenheit von zwei Szenen bestehe, die in ihren Prototypen vereint sein und die — nach Schumacher — dieselbe eschatologische Bedeutung haben sollen [15]. Aber das wichtigste Argument für die besprochene Hypothese ist die Analyse der Kopien des Mosaiks von Innozenz III., die bis heute erhalten sind und deren Glaubwürdigkeit durch die kleinen noch erhaltenen Mosaikfragmente bestätigt wird.

Dieser Analyse widmet Schumacher seinen Artikel: Altchristliche Giebelkompositionen [16]. Ich halte es nicht für notwendig, hier die verschiedenen Punkte seiner Begründung zusammenzufassen, bei denen Sorgfalt und wirklich außerordentliche Schärfe der Beobachtung anerkannt werden müssen. In der Überzeugung, daß das Ergebnis trotzdem nicht den verdienstvollen Bemühungen entspreche, fühle ich die unangenehme Notwendigkeit, die nach meiner Ansicht schwachen Punkte dieser Arbeit darzutun. Der Autor will herausfinden, welche Szene sich in der Mitte des unteren Frieses der Apsis der vatikanischen Basilika befand. Das ursprüngliche Mosaik ist uns nicht erhalten, aber Spuren davon konnten noch im Mosaik von Innozenz III. bleiben, das zwar auch nicht erhalten ist, von dem wir aber durch alte Zeichnungen und erhaltene Fragmente Kenntnis haben.

Schumacher verwendet also für seine Analyse folgendes Material: Die Kopie der Apsis von Innozenz III. im Cod. Vat. Lat. 5408 fol. 30; zwei Aquarelle im Auftrag von Ciacconius hergestellt von Innozenz III. und der Ecclesia Romana des Mosaiks, die im Cod. Vat. Lat. 5407 fol. 112

[13] Es muß aber berücksichtigt werden, daß in keinem der genannten Beispiele von alten Apsiden ein unterer Fries besteht.

[14] RömQu. 54 (1959) 202: „Die große Doppelkomposition der Apsis des vatikanischen Baues aber, für dieses besondere Denkmal, Martyrium und Basilika zugleich, nach der Mitte des IV. Jahrhunderts geschaffen, wird nie mehr ganz, sondern nur in isolierten Szenen wiederholt: Das Hauptbild, die thronende Maiestas zwischen Petrus und Paulus, in der Kleinkunst und auf Wandbildern in Katakomben und Kirchen, und die Erscheinung des auferstandenen Christus im sepulkralen Zusammenhang, aber auch in Baptisterien, entwickeln sich als voneinander unabhängige Bildtypen. Für beide gilt vorab die eschatologische Deutung, auch wenn sie mit Varianten auftreten."

[15] Im zweiten Teil dieser Arbeit wird sich dieser Unterschied bei der Darlegung unserer Hypothese über die Herkunft dieser Szene klären, besonders, wenn wir die ikonographische Verwandtschaft der Grabkunst und der der Baptisterien berücksichtigen, die eine Folge der sich aus dem Taufsymbolismus Tod-Auferstehung, als Prinzip und Grund unserer Hoffnung, ergebenden ideologischen Verwandtschaft ist.

[16] MittDeutArchInst. R. A. (1960) 133—149.

bzw. 103 erhalten sind; die drei Originalfragmente: den Kopf von Innozenz III., den Phönix — beide heute im Museum von Rom —, den Kopf der Ecclesia Romana aus dem Museum Barracco und endlich das Mosaik von S. Costanza. Von allen diesen Dokumenten gibt es in dem genannten Artikel sehr gute Wiedergaben.

Eine wichtige Voraussetzung für diese Untersuchung ist die Tatsache, daß im Mittelalter die Mosaiken, die man umarbeitete, weniger als die Gemälde geändert wurden. Man ließ vom ursprünglichen Werk alles, was noch zu retten war. Darum ist es annehmbar, daß bei der Restaurierung der Apsis von St. Peter durch Innozenz III. die Veränderungen sich nur auf die wichtigsten Figuren beschränkten, um die neue Idee nach dem Geschmack der Zeit auszudrücken [17]. Nach Aufstellung dieses Prinzips untersucht der Autor mit großer Sorgfalt die Stellungen, die Falten der Gewänder, die Länge der Arme usw. der Personen des mittelalterlichen Mosaiks, um festzustellen, ob sie mit den Elementen der Dominus-legem-dat-Darstellung in S. Costanza übereinstimmen. Nach Schumacher stimmt es tatsächlich, daß der Mosaizist von Innozenz III. die Figuren von Petrus und Paulus in die des Papstes und der Ecclesia Romana mit einigen notwendigen Veränderungen in den Gewändern umgewandelt hat, während er im übrigen fast Steinchen für Steinchen den Spuren und Linien der alten konstantinischen Traditio folgte.

Nach den Dokumenten, die wir haben und die vom Autor benutzt werden, hängt der Wert dieses Ergebnisses vom Wert und von der Gültigkeit eines ganzen Prozesses ab, den man in folgende Punkte zusammenfassen kann:

1. Das mittelalterliche Mosaik hat tatsächlich einen großen Teil der ursprünglichen Komposition benutzt und viele charakteristische Spuren davon bewahrt.

2. Das mittelalterliche Mosaik, mit den typischen Spuren der ursprünglichen Komposition, ist uns durch die Barockkopien und durch die kleinen Mosaikfragmente genügend bekannt.

3. Das Mosaik von S. Costanza ist zum Vergleich geeignet, um charakteristische Überreste der altchristlichen Darstellung im mittelalterlichen Mosaik von St. Peter nachzuweisen.

Wie wir sehen werden, sind diese drei Punkte in den jetzigen Umständen schwer zu beweisen. Besonders wenn es sich nicht nur darum handelt, Szene mit Szene oder Komposition mit Komposition zu vergleichen, sondern Linie mit Linie und Falte mit Falte. Wir beginnen mit dem dritten Punkt: die Eignung des Mosaiks von S. Costanza zum Vergleich.

Erstens: Schumacher sieht richtig, daß dies die einzige Vergleichsmöglichkeit ist. Es ist nämlich das einzige Mosaik mit der Traditio, das mit dem von St. Peter zeitlich in Beziehung steht, wenn beide Mosaiken tatsächlich aus der Zeit der konstantinischen Kaiser stammen [18]. Anderer-

[17] A. a. O. 140.

[18] Wenn ich auch diese Datierung im allgemeinen zugebe, so halte ich sie

seits scheint das aber in unserem Fall nicht sehr viel zu bedeuten, weil das Mosaik von S. Costanza sehr restauriert ist, und auch weil es nicht sehr glaubhaft scheint, daß der Künstler, der es schuf, es Linie um Linie dem Mosaik von St. Peter nachbildete, immer vorausgesetzt, daß dieses überhaupt bestanden hat.

Die kleine konkave Apsis von S. Costanza hatte andere Voraussetzungen als der breite und flache Fries von St. Peter [19]. Die ganze Darstellung hat die Anzeichen einer Verkleinerung und Vereinfachung der Komposition wie dem Stil nach, was den Vergleich sehr schwierig macht mit den Verhältnissen, die für die große Fläche der Apsis der wichtigsten römischen Basilika vorausgesetzt werden müssen. Es ist schwer zu sehen, wie man bei solch bedeutenden Verschiedenheiten einen genauen Parallelismus in den Stellungen der Füße oder noch viel weniger in dem genauen Verlauf jeder einzelnen Falte der Tunika finden wollte. Trotzdem scheint Schumacher das bei seiner Analyse der Aquarelle des Ciacconius vorauszusetzen. So vergleicht er z. B. die Ecclesia der Aquarelle mit dem hl. Petrus der Traditio von S. Costanza folgendermaßen: „Vor allem aber bleibt der das Kleid bestimmende große Faltenzug, der von ihrer Gürtellinie rechts abwärts diagonal verläuft, quer über den Leib und dann vor dem linken Bein in seiner ganzen Länge im Bogen ausschwingend, höchst verwunderlich. Als Schatten kann er nicht verstanden sein, da die Modellierung des sich unter dem Gewand der Schreitenden durchdrückenden Beines eigens weiter rechts durch starke Lavierung angegeben wird. Wir erkennen darin vielmehr die alte Saumlinie des Palliums, das Petrus über den linken Arm gezogen hatte; es spannte sich von dem zurückgesetzten Bein etwa in der Höhe des Wadenansatzes quer über den Unterkörper und war von gleichgerichteten Faltensträngen begleitet.

Parallel zu dieser ursprünglich das Pallium absetzenden Linie führen in ihrem unteren Drittel weitere, kürzere, tiefbeschattete Falten zum aufgewirbelten Rocksaum, die der Kopist von dem auffallend kräftig sich in der Umrißlinie durchdrückenden Knie abzuleiten versucht. Sie kontrastieren mit dem oben anliegenden Gewand und lassen so einen um 1200 in Rom ganz ungewöhnlich lebendig modellierten Körper durchscheinen. Hier kann uns wieder ein Blick auf das Mosaik in S. Costanza belehren..." Gerade diese letzten Zeilen, die von allen am besten stimmen, illustrieren aber in dem Mosaik von S. Costanza einen der sicher renovierten Teile, wie Schumacher selber bemerkt [20].

In derselben Weise geht er mit dem Aquarell von Innozenz III. und dem hl. Paulus von S. Costanza vor: „Wie auf der Tunika der Ecclesia das Pallium Petri noch durchzulesen ist, zeichnet sich auf der Dalmatika des Papstes die diagonale Führung des Palliums, wie es Paulus trägt, ein. Wie bei dem Apostel reicht das Untergewand Innozenz' III. noch bis

---

doch nicht für so gleichzeitig, wie es Schumacher scheinbar beweisen will. Später werde ich noch auf diese chronologische Frage zurückkommen.

[19] So gibt auch Schumacher zu, a. a. O. 142. [20] A. a. O. 143—144.

an die Ferse. Von hier aus ziehen die Falten wie die des paulinischen Palliums nach oben. Selbst die Spuren der antiken Tunikafalten zwischen den Beinen kehren in der hier unmotivierten Schattenpartie beim Pontifex wieder..." [21]

In einigen Punkten gibt es Verschiedenheiten zwischen S. Costanza und den Aquarellen. Dann muß der Autor auf Irrtümer des Kopisten zurückgreifen [22].

Alle diese Vergleiche, die für den Prozeß notwendig, aber schwer annehmbar sind, müssen außerdem nicht zwischen dem konstantinischen Mosaik und dem mittelalterlichen von St. Peter, das nicht mehr besteht, sondern zwischen dem altchristlichen Mosaik und den barocken Kopien des mittelalterlichen ausgeführt werden. Es ist also notwendig, daß diese Kopien genau dem Original entsprechen, sogar in diesen kleinen Einzelheiten. Ist das tatsächlich so? Ich glaube es nicht. Schumacher sieht die Schwierigkeit und gibt zu, daß die Aquarelle auf viele Verzierungen verzichten, wie beispielsweise auf der Tiara des Papstes und der Krone der Ecclesia [23]. Er erkennt auch an, daß die Aquarelle den Charakter eines Entwurfes haben und deswegen vereinfacht sind [24].

Er gibt sogar zu — in Einzelheiten, die in seine Hypothese nicht passen —, daß es in den Aquarellen freie Abweichungen des Kopisten gebe. So erklärt er z. B. die gebeugte Haltung von Innozenz, die man sich nach dem erhaltenen Fragment schwer vorstellen kann [25].

In gleicher Weise und aus demselben Grund meint Schumacher, daß die Bäume und die beiden symbolischen Städte des altchristlichen Mosaiks nicht die ganze Höhe des Frieses erreichten, so daß die Hauptkomposition den ganzen Rest überragte, was in den barocken Zeichnungen nicht zu sehen ist [26].

Trotz all dieser Zugeständnisse stellt er in dem Aquarell der Ecclesia einige Falten fest, die nach ihm eine Modellierung des Körpers und eine Lebendigkeit bedeuten sollen, die es um 1200 in Rom nicht gebe, und schließt daraus, daß diese Lebendigkeit und diese Modellierung vom altchristlichen Mosaik als Unterlage des mittelalterlichen herkomme [27]. Wäre es nicht einfacher, diese lebendige Modellierung dem barocken Geschmack des Aquarellisten zuzuschreiben? Auch die Gesichter der Ecclesia und des Innozenz sind in den Aquarellen mit einem persönlichen und lebendigen Charakter dargestellt, wie man es um 1200 in Rom nicht kennt. Aber wir können daraus nicht schließen, daß man hier den Spuren des altchristlichen Mosaiks gefolgt wäre, weil die beiden Gesichter in diesem nicht bestanden. Außerdem zeigen uns die beiden erhaltenen Fragmente, daß tatsächlich diese Spuren in dem mittelalterlichen Mosaik nicht zu sehen waren.

---

[21] A. a. O. 145. [22] A. a. O. 144. [23] A. a. O. 135, 136. [24] A. a. O. 136.

[25] A. a. O. 145: „Innozenz III. trägt die Tiara. Über die bis zu seinen Pontifikalschuhen reichende Dalmatika ist die Casula gebreitet, die das Pallium noch einmal auszeichnet. Seine vorgebeugte Haltung scheint jedoch eine „Lesart" des Zeichners zu sein, da Kopf und Hals des Mosaiks durchaus eine aufrechte Haltung erschließen lassen." [26] A. a. O. 141. [27] A. a. O. 143—144.

Die beiden Aquarelle von Ciacconius geben nur die Gestalt des Papstes und die der Ecclesia Romana wieder. In den übrigen vor der Zerstörung der Apsis hergestellten Kopien [28] sind diese beiden Figuren vielleicht mit weniger Sorgfalt dargestellt worden, aber andererseits ist uns bekannt, daß diese in mehreren von den Aquarellen abweichenden Einzelheiten treuer als die Aquarelle sind. Diese Verschiedenheit begünstigt die Beweisführung Schumachers nicht, denn sie sind auch gerade in jenen Einzelheiten verschieden, auf die er den Vergleich mit dem Mosaik von S. Costanza stützt. Sowohl die Zeichnung von Cod. Vat. Lat. 5408 wie das Fresko der Unterkirche von St. Peter zeigen mit Genauigkeit die Mantelschließe der Ecclesia, dieselbe Schließe, die wohl in dem erhaltenen ursprünglichen Fragment, aber nicht im Aquarell von Ciacconius zu sehen ist.

Wenn Schumacher recht hat mit seiner Annahme, daß die Figur von Innozenz III. eine aufrechte Haltung gehabt haben müsse, und deswegen die gebeugte Haltung im Aquarell ablehnt [29], so sind auch in dieser Einzelheit die Zeichnung und das Fresko treuer. Nun gut, weder in der Zeichnung noch im Fresko hat die Stellung der Füße von Innozenz eine Ähnlichkeit mit der des hl. Paulus in der Traditio von S. Costanza. Weder in der Zeichnung noch im Fresko kann ein Vergleich zwischen den Kleiderfalten beider Figuren mit denen des Apostelfürsten der Dominus-legem-dat-Darstellung gemacht werden. Die Tunika des Papstes und der Ecclesia haben weder in der Zeichnung noch im Fresko die Lebendigkeit, welche die Aquarelle besitzen und die Schumacher mit Recht dem 13. Jahrhundert abspricht. Das ist ein Beweis mehr für den Einfluß des barocken Zeitgeschmacks in der Darstellung der Figuren in den Aquarellen.

Es bleibt uns lediglich noch der erste Punkt des Prozesses zu prüfen: Das mittelalterliche Mosaik benutzte einen großen Teil der ursprünglichen Komposition und bewahrte dabei viele charakteristische Züge derselben.

Es ist klar, daß wir diese Behauptung, die wir für unrichtig halten, nur hypothetisch untersuchen. Nämlich, angenommen, daß tatsächlich einige wichtige Einzelheiten des mittelalterlichen Mosaiks in den Aquarellen von Ciacconius erhalten seien — Hypothese, die wir als unwahrscheinlich bewiesen zu haben glauben —, ist es möglich, daraus zu schließen, daß diese Einzelheiten die Existenz einer älteren, altchristlichen Szene (Dominus legem dat) beweisen, die nur teilweise in eine neue verwandelt wurde: Innozenz III. und die Ecclesia Romana, beide einem Altar mit darüberstehendem Kreuz zugewandt? Nicht einmal unter der Voraussetzung der Genauigkeit der Kopien scheint es uns möglich, diese Folgerung anzunehmen. Die erste Schwierigkeit dürfte die Überlegung sein, welch wesentliche Veränderung die Umwandlung der über dem Paradiesberg stehenden Christusgestalt in ein Kreuz auf einem Altar bedeutet. Bei diesem so wichtigen und bedeutenden Zentralpunkt kann

[28] Vgl. RömQu. 54 (1949) und n. 58. (Man vergleiche Taf. 22, 1 desselben Artikels und WM Taf. 41, 1.)

[29] Vgl. Anmerkung 25.

man nicht sagen, daß jenes allgemeine Prinzip angewendet worden sei, nach dem man im Mittelalter alles, was von den altchristlichen Mosaiken noch zu erhalten war, bewahrt hätte. Schumacher löst diese Schwierigkeiten mit dem folgenden Hinweis:

„So dürfen wir Neuerungen wohl kaum bei der Anlage der Komposition erwarten. Vielmehr werden sie sich beschränken auf die Abwandlung der wichtigsten Figuren. Das dürfte im unteren Fries der Apsis von St. Peter für die Mittelgruppe zutreffen, war doch die Mittelachse bei Erdbeben wohl auch die gefährdetste Stelle . . ." [30]

Trotz der Entschiedenheit, mit der diese besondere Wirkung des Erdbebens behauptet wird, wissen wir nichts von den Schäden, die es anrichtete. Es ist möglich, daß es so geschah, aber vielleicht wäre es besser, solche Vermutungen bei einer Beweisführung zu vermeiden. Beschäftigen wir uns nun mit den beiden vom Erdbeben verschonten Figuren. Wenn wir schon den Spuren der Aquarelle folgen wollen, könnten wir eher im Bild von Innozenz III. die Züge des hl. Petrus der Dominus-legem-dat-Darstellung und in denen der Ecclesia Romana die des hl. Paulus sehen und nicht umgekehrt. In der Tat, in allen Darstellungen des Dominus legem dat erscheint Petrus immer gebeugt, wie der Papst in den Aquarellen. Auch das Mosaik von S. Costanza macht keine Ausnahme von dieser Regel. Die Ecclesia hingegen steht vollkommen aufrecht. Außerdem hat Petrus in der Traditio verhüllte Hände, mit denen er das Ende der Buchrolle von Christus entgegennimmt. Nichts davon ist in der Haltung der Ecclesia zu sehen, wohl dagegen in der von Innozenz III., obwohl die Hände unverhüllt sind.

Vergleicht man damit Arme und Hände des hl. Paulus im Mosaik von S. Costanza, so ist keinerlei Ähnlichkeit mit denen des Papstes festzustellen. Wenn man schon eine Ähnlichkeit zwischen den Aquarellen und dem Mosaik sehen will, dann könnte es nur im zurückgezogenen Arm der Ecclesia sein, in dem die Fahnenstange gehalten wird. Diese Haltung entspricht in etwa dem Akklamationsgestus des hl. Paulus. Das Frontrelief des Elfenbeinkästchens von Pola, mit Thron und Lamm auf dem Paradiesberg zwischen sechs Aposteln, würde sich zu einem genauen Vergleich mit den Aquarellen von Ciacconius eignen, vielleicht sogar mit mehr Erfolg als der mit den Mosaiken von S. Costanza. Nicht weil einige sekundäre Kleinigkeiten, wie Falten oder Linien, übereinstimmen, sondern weil die ganze mittelalterliche Darstellung der Apsis dem Relief des Kästchens viel näher steht als dem Dominus legem dat von S. Costanza. In der Mitte des Reliefs von Pola ist ein Thron, und auf diesem Thron scheint ein Kreuz gewesen zu sein. Vielleicht entspricht das nicht genau der Zentralkomposition des Frieses von Innozenz III., wenn tatsächlich in diesem ein Altar und kein Thron war. Man kann aber nicht verleugnen, daß dies weit weniger unähnlich ist als die Darstellung des Paradiesberges. Die beiden Apostelgestalten zu beiden Seiten des Thrones sind in ihrer Gesamthaltung dem Innozenz' und der

[30] A. a. O. 140.

Ecclesia des mittelalterlichen Mosaiks näher als die von Petrus und Paulus in der Traditio.

Schumacher datiert das Elfenbeinkästchen von Pola um das Jahr 420, und diese Datierung scheint für alle annehmbar zu sein [31]. Wenn es tatsächlich so ist, dann ist die Anwesenheit des Dominus legem dat auf dem Deckel des Reliquienkästchens weder ein Anzeichen für die Existenz dieser Szene in der Apsis von St. Peter und noch viel weniger im unteren Fries dieser Apsis. In dieser Zeit war die sogenannte Traditio legis schon zahllose Male und in verschiedenen Kunsttechniken dargestellt. Es ist schon viel zu spät, um von da auf den Prototyp zu schließen [32].

Mit demselben Ziel, die Herkunft der Dominus-legem-dat-Darstellung zu finden, wollen wir einen vollkommen anderen Weg versuchen, um eine sichere Spur zu finden, die uns zum wirklichen Prototyp der Szene führen könnte.

Wir glauben nicht, wie gesagt, daß das Mosaik von S. Costanza die älteste Darstellung der Traditio ist. Schumacher, der das annimmt, vertritt aber auch die Gleichzeitigkeit des Mosaiks von S. Costanza mit dem Sarkophag von S. Sebastiano wegen ihrer engen stilistischen Verbundenheit [33]. Einverstanden, aber gerade diese Tatsache zwingt uns, das Mosaik von S. Costanza nicht als die älteste Darstellung der Traditio zu betrachten, sondern den Sarkophag Lat. 174 (Taf. 13a), der sich jetzt in den vatikanischen Grotten befindet und der nach Stil und Darstellungsweise sicher älter ist als der von S. Sebastiano. Gerke datiert den Lat. 174 zwischen 350—360 [34], und seine Verwandtschaft mit dem des Junius Bassus bestätigt diese Datierung. Allerdings ist er nach meiner Meinung nicht vor diesem, sondern unmittelbar nachher, also eher etwa um 360.

Sein Zusammenhang mit dem Junius-Bassus-Sarkophag ist deutlich in seiner thematischen Komposition und in seinem Stil. Die Szenen sind genau dieselben wie die des oberen Frieses vom Bassus-Sarkophag mit Ausnahme der mittleren, die, obwohl sie verschieden ist, immerhin einige Ähnlichkeiten enthält. Die mittlere Szene des Lat. 174 ist der einzige bekannte Fall des römischen Dominus legem dat, in dem Christus sitzt, und zwar genau über der Darstellung des den Schleier ausbreitenden Uranos, genau wie der auf dem Thron sitzende Christus des Bassus-Sarkophages. Eine ähnliche Einteilung der Szenen gibt es in keinem anderen Passionssarkophag.

[31] RömQu. 54 (1959) 181.

[32] Eines der Argumente Schumachers für seine Hypothese ist, daß es weder für die Ecclesia noch für den Papst ältere oder gleichzeitige Fälle derselben Haltung und Form gibt (a. a. O. 136—140). Im Mittelalter wurden viele neue Formen geschaffen, und man braucht nicht in jedem einzelnen Falle Vorbilder zu suchen, denn dann könnte man sie nicht mehr als neu bezeichnen. Auf Seite 139 zitiert Schumacher einige Beispiele von anderen mittelalterlichen Kompositionen mit Darstellungen der Ecclesia triumphans, die so neu und originell sind wie die vom Mosaik Innozenz' III.

[33] RömQu. 54 (1959) 29. [34] Gerke, Christus, 53—55.

Der Stil ist im Lat. 174 orientalisierender als in dem von Junius Bassus. Beide gehören ganz dem „schönen Stil" der klassizistischen Renaissance der Mitte des IV. Jahrhunderts an, und beide stimmen in sehr charakteristischen Einzelheiten überein, wie der Verzierung der mittleren Säulenschäfte mit Weinranken und Eroten, und vor allem in der plastischen Form, in der die Figuren behandelt sind, die vollkommene Anpassung der Tuniken und Pallien an die Körperformen usw.

Deutlich ist auch der Zusammenhang der Hauptszene des Lat. 174 mit der Darstellung der largitio im nördlichen Fries des Konstantinbogens. G. Francovich hat dies treffend beschrieben: „Es gibt einen genauen, eindeutigen Zusammenhang zwischen der Pyramidenstruktur der Gruppe des Kaisers und seiner Senatoren zu seiten des suggestum und der von Christus mit Petrus und Paulus im Sarkophag Lat. 174. Den Köpfen der beiden Apostel neben dem Haupte Christi entsprechen mit überraschender Genauigkeit die der beiden Senatoren neben dem Kopf des Kaisers im Konstantinbogen. Aber nicht nur das: der Bildhauer des Sarkophages Lat. 174 hat Haltung und Geste von Petrus und Paulus getreu denen der Senatoren um den Kaiser am Konstantinbogen nachgebildet, gemäß dem in der Profankunst dargestellten Hofzeremoniell. Petrus nähert sich Christus in ehrerbietiger Haltung, die Hände mit dem Pallium verhüllt, um die Buchrolle entgegenzunehmen, genauso wie der Senator die Hände verhüllt hat, um die Gaben aus der Hand des Kaisers zu empfangen. Denn was der Kaiser berührt, ist sacrum und darf von profanen Händen nicht berührt werden. Andere ikonographische Analogien zwischen dem Relief mit der largitio vom Konstantinbogen und dem Lateransarkophag erscheinen in der Akklamationsgeste von Paulus identisch mit der, die wir die Senatoren in der unteren Szene des Bogens machen sehen. Christus sitzt im Lat. 174 auf dem ausgebreiteten Schleier des Caelus. Dieselbe Darstellung sehen wir in den Reliefs des Galeriusbogens (um 300) in Saloniki, mit den beiden Augusti." [35]

Diese Hofkomposition in ihrer typischen Frontalstellung mit der Kathedra oder dem Thron und den Begleitern zu beiden Seiten ist nicht erst durch den Lat. 174 in die Sarkophagplastik eingeführt worden. Wir sahen sie schon beim Junius-Bassus-Sarkophag, und sie ist auch in drei weiteren Sarkophagen vom Anfang des IV. Jahrhunderts zu finden [36]. Aber es ist wichtiger für uns, die Linie der Dominus-legem-dat-Darstellung in den Sarkophagen zu verfolgen, als die Vorgänger des Lat. 174 genau zu prüfen. Mit dem Lat. 174 können wir nun die Fragmente des Sarkophags von S. Sebastiano vergleichen. Die Abbildung, die wir (Taf. 13c) bringen, zeigt, wenn auch technisch nicht vollkommen,

[35] G. Francovich, Felix Ravenna, fasc. 26—27 (1958) 134—135.

[36] Sarkophag des Museums von Arles 18 (Benoit, 50) WS 38,3 (unvollständig) und III, 24, fig. 242 (mit neuem Fragment vervollständigt, jedoch falsch rekonstruiert); sehr ähnlich der Sarkophag des Arno in Florenz; Sarkophag Albani in S. Sebastiano WS 40.

unseres Wissens zum erstenmal den heutigen Zustand dieses Sarkophags. Durch die Entdeckung einiger neuer Fragmente ergänzt, besitzen wir in ihm die älteste Darstellung der Traditio clavium. Auch stilistisch ist dieser Sarkophag vom Lat. 174 und vom Bassus-Sarkophag nicht weit entfernt. Wir finden dieselbe Eigenart der charakteristischen Verzierung der beiden Mittelsäulen und, wenn nicht dieselbe, so doch eine ähnliche plastische Form und organische Behandlung der Kleiderfalten. Gerke datiert ihn richtig etwa um 370 [37].

Die Mitte dieses Sarkophags enthält die Dominus-legem-dat-Szene schon in ihrer typischen Form, obwohl noch einige Kleinigkeiten dem Lat. 174 ähneln. Noch besteht eine große Trennung zwischen Christus und den beiden Aposteln. In beiden füllt die Darstellung drei Säulenweiten. Noch schaut Christus nach rechts. Andererseits kann man wichtige Veränderungen feststellen. Vor allem ist Christus stehend, und zwar nicht über dem Himmel, sondern auf dem Paradiesberg. Er ist nicht mehr bartlos. Petrus trägt ein Kreuz über den Schultern. Die akklamierenden Figuren im Hintergrund von Lat. 174 sind verschwunden. Statt dessen gibt es einen dekorativen Hintergrund von Palmen und Lämmern.

Trotz der kleinen Einzelheiten, in denen sie sich ähneln, sind die Unterschiede zwischen der Traditio des Lat. 174 und der des fragmentarischen Sarkophags von S. Sebastiano so groß [38], daß bis jetzt der erstere immer als eine Ausnahme beiseite geschoben wurde, die kaum Berücksichtigung verdiene. W. N. Schumacher hat sich in diesem Sinne geäußert und hat sogar Zweifel an seiner Echtheit angedeutet [39]. Aber es gibt keinen Grund, an seiner Echtheit zu zweifeln, noch zweifelt irgend jemand tatsächlich daran. Die Szene der Traditio im Lat. 174 ist ohne Zweifel sehr eigenartig, aber sie ist nicht so vereinzelt, wie man gewöhnlich annimmt. Zwischen der Traditio des Lat. 174 und der des Sarkophags von S. Sebastiano besteht ein Verbindungsglied. Es gibt ein Zwischenstück, das als solches in Komposition und Stil einmal die Charakteristiken des einen und einmal die des anderen hat. Dieses Zwischenglied ist das Fragment des Metropolitan-Museums von New York (Taf. 13b), das bis jetzt wenig, ja fast gar nicht beachtet wurde [40].

[37] Gerke, Christus, 60—62, und Das heilige Antlitz, 56.

[38] Die folgenden Darstellungen dieser Szene in den übrigen Sarkophagen haben schon das gleiche Schema.

[39] RömQu. 54 (1959) 16, n. 91: „Das Stück in den Grotten bildet unter verschiedenen Gesichtspunkten eine Ausnahme (z. B. Christus in der Dominus-legem-dat-Szene nur hier sitzend, dazu unbärtig) und ist kaum voll glaubwürdig."

[40] Ich habe es nur von M. Lawrence, Columnar Sarcophagi, 134 n. 70, zitiert gefunden und neuerdings von Schumacher in dem in der vorherigen Anmerkung zitierten Text, der folgendermaßen weitergeht: „Sein Verhältnis (des Lat. 174) zu dem Marmorrelief im Metropolitan-Museum (Bull. Metr. Mus. 12, 1953, Abb. S. 122), auf dem allerdings der bärtige Christus mit erhobener Rechten steht, verdiente eine eigene Untersuchung."

Das Übersehen eines für die Herkunft der Dominus-legem-dat-Darstellung so wichtigen Fragments ist wenigstens zum Teil durch das Urteil über oder besser gegen dieses des hervorragenden Archäologen J. Wilpert verschuldet worden. Er sah es in der byzantinischen Ausstellung von 1931 in Paris und hielt es für unecht. Er wunderte sich sogar, daß es für die Ausstellung angenommen wurde [41]. Dieses Wilpertsche Anathem wurde viel bekannter als die private Zurückziehung derselben, die er in einer Note auf die Rückseite einer Photographie des Fragments geschrieben und an J. J. Rorimer geschickt hatte. Dieser hatte das Fragment durch ultraviolette Strahlen mit positivem Ergebnis untersuchen lassen und an Wilpert gesandt, damit er es anerkenne und dafür einstehe. Wilpert gibt in dieser Note ausführlich seinen Irrtum zu und erkennt die unzweifelhafte Echtheit des Fragments an [42]. Dieses Relief gehört auch der Phase des „schönen Stils" an und hat die gleichen Verzierungen der mittleren Säulen wie die des Junius Bassus, des Lat. 174 und die des Sarkophags von S. Sebastiano.

Betrachten wir nun die Dominus-legem-dat-Szene. Christus ist bärtig und stehend, wie im Sarkophag von S. Sebastiano. Wahrscheinlich stand er auch auf dem Paradiesberg, nach dem Höhenunterschied mit den anderen Figuren zu schließen. Die Bewegung seines rechten Armes ist auch, wie in S. Sebastiano, ausgestreckt. Andererseits gibt es keinen Hintergrund mit Palmen, sondern mit akklamierenden Figuren wie beim Lat. 174. Petrus hat noch kein Kreuz über den Schultern. Die fast waagrechte Richtung der Buchrolle ist auch wie die des letzten Sarkophags. Die Haltung der beiden Apostel ist fast gleich. Der Säulenzwischenraum mit dem hl. Paulus könnte dem Lat. 174 nachgebildet sein, und bei Petrus sehen wir gleichfalls dessen Kopf links von der geöffneten Hand und rechts vom Gesicht einer Hintergrundsfigur eingerahmt. Wegen dieser Zwischenstellung in Ikonographie und Stil muß das Fragment zwischen den Jahren 360 und 370 entstanden sein, und es ist deswegen eine wertvolle Stufe in der Entwicklung der Traditio legis in der Sarkophagplastik.

Nach dem Sarkophag von S. Sebastiano sind die Varianten der Traditio für unseren Zweck uninteressant, denn sie wechseln ihre Struktur nicht wesentlich.

Stellen wir nun noch einige Überlegungen an:

1. Die Szene des Dominus legem dat ist in der Plastik in vielen Beispielen erhalten geblieben. Genau in 23 Sarkophagen oder Fragmenten [43].

---

[41] WS II, 18 und Taf. 9.

[42] J. J. Rorimer, The Authenticity of the Chalice of Antioch, Sonderdruck von Studies in Art and Literature for Belle da Costa Greene, Princeton University Press, 1954, p. 3. y n. 11.

[43] Lat. 174; Frag. Metropolitan-Mus. New York; Sarkophag-Fragment von S. Sebastiano (vgl. für diese die drei Abbildungen Taf. 13a—c); Lat. 150 A (WS 151, 1); Sarkophag Gregorius' V. (WS 39, 1); Sark. von Arles 17 (WS 12, 4); Sark. von Saint-Maximin (WS 39, 2); Sarkophagfront aus dem Kreuzgang von S. Paul

2. Diese Zahl ist besonders groß gegenüber den anderen Kunstgattungen. Denn wenn auch überhaupt wenig Apsismosaiken und -malereien erhalten geblieben sind, so muß doch berücksichtigt werden, was am Anfang dieses Artikels über die verschiedenen Tatsachen gesagt worden ist, die uns die Annahme nahelegen, daß es diese Komposition in den Apsiden überhaupt nicht oder zumindest nicht oft gab [44].

3. Ein Sarkophag — der Lat. 174 — ist das älteste Beispiel der Darstellung.

4. Dieses älteste Beispiel zeigt außerdem vollkommen eigene Charakteristiken, die verschieden sind von denen, die nachher die durchgehende und feste Form dieser Darstellung bilden.

5. Dieses Beispiel ist eng mit anderen früheren Plastiken verbunden, die zwar keine Traditio sind, aber doch Ähnlichkeiten mit ihr haben (Sarkophag des Junius Bassus, Albani, von Arles, von Florenz und der Konstantinbogen). Von ihm aus ergibt sich in den folgenden Exemplaren eine fortschreitende Entwicklung der Szene, bis sich das definitive Schema festigt.

Also zusammengefaßt: Die Traditio findet sich hauptsächlich in Sarkophagen, und in Sarkophagen sehen wir sie erscheinen und sich entwickeln. Dieser Umstand scheint zu zeigen, daß die Dominus-legem-dat-Darstellung in den Sarkophagen entstanden ist und nicht in den großen Apsiskompositionen, die keine Spuren davon hinterlassen haben. Noch weiter gehend, könnten wir vielleicht den Sarkophag Lat. 174 in den vatikanischen Grotten als den authentischen Prototyp der Szene bezeichnen.

Am Anfang dieses Artikels habe ich meine Übereinstimmung mit W. N. Schumacher, was das Wesentliche der Interpretation der Traditio legis betrifft, zum Ausdruck gebracht [45]: Die Szene ist keine wirkliche Traditio oder Übergabe des Gesetzes an Petrus, sondern eine triumphale Offenbarungsdarstellung des auferstandenen Christus. Der Sieger über den Tod offenbart sich den Gläubigen als solcher und begründet damit

in Rom (WS 17, 1); verlorener Sark. von Reims, Zeichnung von Peiresc (Le Blant, Gaul., 17, n. 17); Sark. von Mailand (WS 188, 1); Sark.-Front aus dem Louvre, Ma. 2980 (WS 82, 1—3); Sark. des Gorgonius, Ancona (WS 14, 3); Sark. der Kathedrale von Aix (WS 150, 1); Sark. der Basilika von St. Peter (WS 154, 4); Frag. des Mus. von Ravenna (WS 154, 1); Sark. von Pius II. (WS 12, 5); Sark. Lat. 151 (WS 121, 1); Sark. von S. Giov. in Valle di Verona (WS 150, 2); verlorener Sark. des Vatikans, Zeichnung von Bosius, Roma sott. 65 (WS I, 159, Abb. 92); Fragment des Museums von S. Sebastiano (WS 12, 3 — später ergänzt RivAc. 16 [1939] 340 Abb. 3); Sark. Lat. (WS 141, 5); Sarkophagfront des Mus. Naz. von Ravenna, 533 (WS 141, 6); Marmorkasten des Erzbischöfl. Museums von Ravenna (Felix Rav. 26—27 [1958] Abb. 58) und Sark. des Mus. Borély von Marseille 36 (WS 17, 2).

[44] Siehe S. 218.

[45] W. N. Schumacher, Dominus-legem-dat, in: RömQu. 54 (1959) 1—39. Mit den angedeuteten Möglichkeiten sowie mit anderen Aspekten dieses Themas werde ich mich in einer bald erscheinenden Arbeit über den hl. Petrus in der altchristlichen Ikonographie beschäftigen.

deren Hoffnungen auf die eigene Auferstehung. Mit Christus vereinigen sich als Zeugen (Martyrer) Petrus und Paulus, die auch durch den Tod den Sieg errangen. Petrus hält und betreut das Gesetz Christi, und diese Stellung wird vom Schöpfer der Szene herausgearbeitet, um den Apostelfürsten als Hauptmitarbeiter des Erlösers Christus zu kennzeichnen. Mit dieser Auslegung wird das Auftreten dieser Szene in einem Sarkophag, und zwar in einem Passionssarkophag, noch klarer, und zugleich bestätigt dieses wiederum die Auslegung selbst. Schon im Sarkophag des Junius Bassus ist der sitzende Christus der auferstandene Christus, der Sieger über den Tod. Nicht umsonst wird er über dem Himmel dargestellt, der ihm als Schemel dient. Der Bassus-Sarkophag ist ein Passionssarkophag, und der Sieg Christi im Himmel ist über seinen glorreichen Einzug in Jerusalem gesetzt worden, der gleichsam die letzte Etappe seines sterblichen Lebens ist oder auch, wenn man will, der erste Schritt zum Sieg durch das Martyrium des Leidens und des Kreuzes. Neben dem Leiden Christi wird auch das Leiden von Petrus und Paulus dargestellt. Er zieht sie an sich im Leiden, das sie zum Sieg führt. In anderen Passionssarkophagen, auch im Lat. 174, dem ältesten, ist der Sieg Christi durch Kreuz und Auferstehung symbolisch durch die crux invicta dargestellt, die durch das Christuszeichen im Lorbeerkranz bekrönt und von den Soldaten der Grabwache umgeben ist.

Die sogenannte Traditio entsteht also ganz natürlich im Mittelfeld eines Passionssarkophags, mit der gleichen Bedeutung wie die Hauptdarstellung dieser Sarkophage selber. Sie ist nur eine Sonderform, bei der als besonders glückliche Lösung die beiden großen Martyrer Roms, die beiden großen Apostel, mit besonderer Auszeichnung des hl. Petrus, Christus zugesellt werden.

Zu Agroecius-Agricius

von HORST BRAUNERT

H. U. Instinsky hat in dieser Zeitschrift (55 [1960] 206 ff.) die Verbreitung und mögliche Herkunft des Namens Agroecius-Agricius untersucht und ist dabei zu dem vorsichtig formulierten Schluß gelangt, „daß die wahrscheinliche Herleitung des Namens der Annahme einer Herkunft des (gleichnamigen Trierer) Bischofs aus dem Osten nicht entgegensteht" (S. 210). Vielleicht können einige Hinweise — zufällige Lesefrüchte, zu deren Veröffentlichung mich H. U. Instinsky ermuntert hat — dieses Ergebnis weiter stützen und dazu führen, daß es nicht nur negativ gefaßt zu werden braucht. Die Spuren, die Instinsky verfolgt hat, wiesen in den griechisch-orientalischen Bereich und speziell nach Syrien; und tatsächlich ist der Name dort auch sonst nachzuweisen. Es finden sich nämlich auf der Gemme eines Ringes, der in Balanea (heute: Baniyas an der syrischen Mittelmeerküste) gefunden wurde, die Worte: Gallicane Agroeci [1]. Ist der hier im Patronymikon genannte Agroecius oder Agroecus (so Hrsgg.) aber weder zeitlich noch prosopographisch zu bestimmen, so bieten die chronologisch fixierbaren Briefe des Libanius wahrscheinlich gleich zwei Träger dieses Namens. Der wiederholt in Empfehlungsbriefen des Rhetors genannte Ἀγροίκιος [2], zusammen mit seinem Bruder Eusebius Adressat des Briefes 638 (X p. 586), stammte von einer verarmten Kurialfamilie aus Armenia [3], war Schüler des Libanius vor der Zeit von 358/60 [4] und später Advokat am Forum des comes Orientis Fl. Domitius Modestus [5]. Mit ihm ist wahrscheinlich nicht ein Agroecius zu identifizieren, den Libanius im Winter 355/56 dem Rhetor Themistius als Überbringer seines Briefes empfiehlt [6]; denn ein Schülerverhältnis scheint bei diesem nicht zu bestehen, und der spätere

[1] L. Jalabert — R. Mouterde — C. Mondésert, Inscriptions grecques et latines de la Syrie IV (1955) 356, Nr. 1306 b.

[2] epp. 293. 294 (X 276). 750 (X 676); Petit bevorzugt in seinen unten genannten Werken — soweit ich sehe, ohne Begründung — die Namensform Agroecus, obwohl nach der Edition von R. Foerster Ἀγροίκιος zweifelsfrei überliefert ist. Die v. l. der Anschrift von ep. 638 απρικιω im cod. Mosquensis gr. 459 gibt lediglich einen Hinweis auf den Wandel zu Agricius.

[3] Vgl. O. Seeck, Die Briefe des Libanius (1906) 50; P. Petit, Les étudiants de Libanius (o. J.) 133 f.; zu den Familienverhältnissen ders., Libanius et la vie municipale à Antioche au IVe siècle après J.-C. (1955) 328.

[4] Vgl. Petit, Les étudiants, 62.

[5] Vgl. Seeck, a. a. O.; Petit, Libanius, 41; zu Modestus W. Ensslin, RE XV (1932) 2323 ff.

[6] ep. 463 (X 447); vgl. Seeck, a. a. O., dem Petit mit der Kennzeichnung

Advokat wird erst in den Jahren 360—62 und dann immer zusammen mit seinem Bruder oder wenigstens in Verbindung mit anderen Familienmitgliedern genannt. Ist auch über den zweiten Agroecius nichts Näheres bekannt, so bildet doch Antiochia und damit Syrien den Mittelpunkt der ganzen Gesellschaft, die dem Kreis des Libanius angehört. Dem widerspricht die Herkunft des Libaniusschülers Agroecius aus Armenia wohl nur scheinbar, denn er studierte nicht nur mit seinem Bruder in Antiochia, sondern auch seine Familie besaß offenbar enge Verbindungen zur gleichen Gegend, da die Schwester des Agroecius wahrscheinlich mit einem Euphratenser verheiratet war [7]. Die Euphratensis aber, wie überhaupt die Gebiete in der Diözese Oriens werden von Libanius — und wohl nicht nur von ihm — zu Syrien im weiteren Sinne gezählt [8].

Die Namensform Ἀγροίκιος ist also ungefähr gleichzeitig mit dem Trierer Bischof Agricius im weiteren syrischen Raum sicher überliefert. Da sich hier auch die Bildung des Namens vom Adjektivum ἄγροικος zwanglos erklärt, wird man im gleichen Gebiet seinen Ursprung zu suchen haben und damit zugleich die bisherige communis opinio [9] bestätigt sehen, nach der Ἀγροίκιος die Ausgangsform für die gleichzeitigen und späteren Agricii in Gallien bietet. Die Umwandlung durch Itazismus liegt dabei nahe [10], und einen Hinweis darauf gab bereits die varia lectio απρικιω in Liban., ep. 638 (oben Anm. 2). Nun wurde zwar offenbar οι am spätesten monophthongisch; aber ebenso wie in den Inschriften des griechischen Mutterlandes am Ende des 3. Jh.s die ι-Schreibung üblich war [11], so zeigt auch eine amüsante Schülerübung auf dem Pap. Lund VI 10 vom 3.—4. Jh. [12], daß überhaupt im östlichen Bereich zu dieser Zeit eine starke Unsicherheit in der Schreibung von οι herrschte, seine Aussprache als i also schon weitgehend durchgedrungen war, wenn nämlich dort die Übung aus einem Diktat von 15 Wörtern bestand, deren jedes mindestens einen i-Laut beinhaltete, und wenn dann der Schüler prompt ὁμόνια (Z. 3) statt ὁμόνοια schrieb.

Findet damit die Namensform Agricius ihre Herkunft in dem im syrischen Bereich beheimateten Namen Ἀγροίκιος, so bleibt schließlich

des Schülers als Agroecus I folgt. Anders noch G. R. Sievers, Das Leben des Libanius (1868) 221.

[7] Vgl. Seeck, a. a. O. 56.

[8] Vgl. Seeck, a. a. O. 69, Anm. 1; 91, Anm. 1.

[9] Nur zögernd folgt ihr Instinsky, a. a. O. 207 f.; dort auch die Belege für die Namensformen im westlichen Bereich.

[10] Vgl. gerade zu Ἀγροίκιος etwa Stephanus, Thesaurus Graecae Linguae I, s. v. ἀγρικός: „falsa scriptura pro ἄγροικος".

[11] Vgl. K. Meisterhans — E. Schwyzer, Grammatik der attischen Inschriften (³1900) 58 f.; jetzt auch bestätigt durch den Wechsel von οι zu υ in Menand., Dysc. 487 (freundlicher Hinweis von E. Vogt). Für die vorchristl. Zeit liegt für diesen Wandel noch kein sicheres Zeugnis vor; vgl. E. Mayser, Grammatik der griechischen Papyri aus der Ptolemäerzeit I (²1923) 111 f.

[12] Nach der plausiblen Deutung des Textes durch den Hrsg. E. J. Knudtzon, Bull. de la Soc. Roy. des Lettr. de Lund (1951/52), VI 134 ff.

doch zu fragen, wie es zu der relativ weiten Verbreitung dieses Namens im Gallien des 4. und 5. Jh.s kommen konnte. Weder wird man sich alle Träger dieses Namens als zugewandert denken noch annehmen können, daß die imitatio in dieser Intensität wirksam wurde, ohne daß zugleich eine innere Affinität oder ein äußerer Anlaß ihre Wirkung unterstützten. Eine definitive Antwort auf diese Frage ist kaum möglich. Immerhin scheint mir die Beobachtung von Bedeutung zu sein, daß Agroecius dem lateinischen Rusticus oder Ruricius entspricht — Namen also, die gerade in Gallien durchaus gebräuchlich waren [13]. Wir hätten es danach mit einem ins Griechische übersetzten Namen zu tun, der uns zugleich einen wichtigen Hinweis auf eine „Hellenisierung" Galliens oder wenigstens einer bestimmten Gruppe seiner Bevölkerung gäbe [13a], gleichgültig, ob man als ihre Voraussetzung die alten griechischen Einflüsse vor allem im Süden des Landes [14] oder die Tatsache gelten lassen will, daß letztlich das erzieherische Werk Roms weitgehend Hellenisierung bedeutete [15]. Dieser Annahme widerspricht jedoch, daß nach den bisherigen Forschungen in der Zeit (ab spätem 4. Jh.) und in der Schicht der christlichen Bevölkerung, in denen der Name Agricius fast ausschließlich anzutreffen ist, der Einfluß griechischer Kultur stark abgenommen hat [16]. Ja, es konnte zu Recht festgestellt werden, daß gerade dieser Rückgang griechischen Einflusses Kaiser Julian veranlaßt hat, wiederholt τὴν Κελτῶν ἀγροικίαν zu apostrophieren [17]. Damit stoßen wir zu Beginn der weiteren Verbreitung des Namens Agricius in Gallien auf das zugehörige Substantivum als Kennzeichen der Bewohner dieses Landes. Könnte vielleicht auch diese Abstempelung, die wenigstens den führenden Kreisen der christlichen Kirche in Gallien nicht unbekannt geblieben sein wird, mit zur Ausbreitung eines Namens beigetragen haben, der so — wie häufig in der Geschichte — aus einem Schimpfnamen des Gegners zu einer Art von Ehrennamen aufstieg?

Doch diese Erwägungen gelten für den Trierer Bischof konstantinischer Zeit nicht, der „als der älteste uns bekannte Träger des Namens (Agricius) in Gallien anzusehen" ist [18]. Für ihn dürfte sich nach dem Gesagten ergeben, daß die Herleitung des Namens die Annahme einer Herkunft des Bischofs aus dem Osten zu stützen geeignet ist.

---

[13] E. Ewig, Trier im Merowingerreich (1954) 31.

[13a] Die auffällig häufige Verwendung griechischer Namen in den westlichen Provinzen zur späten Kaiserzeit ist noch zu untersuchen; vgl. immerhin H. Wuilleumier, Etude historique sur l'emploi et la signification des signa, Mém. Acad. des Inscr. et Belles-Lettr. XIII 2 (1933) 559 ff., die auf die Übersetzung von Namen mit Hilfe des signum (S. 584 f.) aufmerksam macht (den Hinweis auf diese Arbeit verdanke ich H. G. Pflaum).

[14] Vgl. T. J. Haarhoff, Schools of Gaul (1958) 4 ff.; für die späten Nachwirkungen bes. 9 f.

[15] Vgl. H.-I. Marrou, Geschichte der Erziehung im klassischen Altertum (1957) 425 ff. [16] Haarhoff, a. a. O. 220 ff.

[17] Z. B. Misopogon 342 A, und dazu Haarhoff, a. a. O. 221.

[18] Instinsky, a. a. O. 207.

Die Grabungen unter der Kathedrale von Santiago de Compostela

Seit dem Jahre 1946 finden in der berühmten Wallfahrtskirche von Santiago de Compostela Grabungen statt. Die herrliche Kathedrale birgt nach alter Tradition das Grab des Apostels Jakobus, das im Mittelalter ungezählte Scharen aus ganz Europa in diesen fernen, nordwestlichen Teil Spaniens zog. Die schwierigen Untersuchungen stehen unter der Leitung der Madrider Zentralstelle der spanischen Denkmalspflege, der Prof. Francisco Iñiguez Almech vorsteht. Die Durchführung der Arbeit liegt in den bewährten Händen von Dr. Manuel Chamoso Lamas und des Architekten Francisco Pons Sorolla. Der Vertrauensmann von kirchlicher Seite ist der gelehrte und unermüdliche Kanoniker der Kathedrale Prof. José Guerra Campos [1].

Die Grabungen wurden bis jetzt in acht verschiedenen Zeitabschnitten durchgeführt, die sich auf die Zeit von Februar 1946 bis auf Mai 1959 verteilen. Dabei wurden alle drei Schiffe des Langhauses und ebenso die des Querhauses durchgraben, soweit es die Fundamente und der felsige Grund erlaubten.

Es ist unmöglich, hier in Kürze den gesamten Reichtum der Funde vorzuführen und ihre historische Bedeutung zu untersuchen. Wir begnügen uns mit einem Überblick unter Berücksichtigung der wichtigsten Ergebnisse. Dabei sollen vor allem die frühen Elemente mehr zur Geltung kommen als die mittelalterlichen, die zu dem geschichtlichen Problem des Apostelgrabes nur mehr in indirekter Beziehung stehen. Diesen ganzen Fragenkomplex selber, also die Frage nach der Echtheit des Apostelgrabes, d. h. seiner Übertragung aus Palästina und seiner Auffindung im 9. Jahrhundert, müssen wir hier natürlich übergehen. Die Diskussion darüber ist ja seit langem im Gange. Hier geht es uns nur um einen gedrängten Bericht über die archäologischen Funde.

---

[1] All diesen Herren ist der Verfasser dieses Berichtes zu aufrichtigem Dank verpflichtet für ihr liebenswürdiges Entgegenkommen bei seinen mehrfachen Besuchen in Santiago und für die großzügige Überlassung des graphischen und photographischen Materials. Vor allem möchte er auch an dieser Stelle Sr. Eminenz Kardinal Fernando Quiroga y Palacios, dem Oberhirten von Santiago de Compostela, seinen tiefen Dank bekunden, dessen Interesse und Güte ihm diese Studien möglich machten.

Der leichteren Übersicht halber folgen wir dabei nicht den einzelnen Grabungskampagnen, auch nicht der Topographie der Kathedrale, sondern wollen die Ergebnisse, soweit sie sich in ihrer Gesamtheit bis jetzt übersehen lassen, nach den wichtigsten Zeitabschnitten, denen sie angehören, vorlegen.

Demnach werden wir zuerst von den Funden sprechen, die noch der römischen Zeit angehören. Dann sollen die der germanisch-swebischen Epoche folgen und endlich die des frühen Mittelalters.

I. Die römische Zeit

Die Nekropole

Die Grabungen umfassen im wesentlichen das ganze Gebiet der Kathedrale. Dabei ist allerdings zu berücksichtigen, daß etwa die Hälfte des bebauten Geländes nicht erforschbar ist, weil eine große Begräbnisanlage in der Vierung und die starken Fundamente des romanischen Baues alles Ältere zerstört haben oder jedenfalls unzugänglich machen. Römische Gräber finden sich vor allem im Mittelschiff und dem rechten, d. h. südlichen Seitenschiff sowie im südlichen Arm des Querhauses. Im nordöstlichen Teil des Langhauses finden sich mit Sicherheit nur die Reste eines römischen Mausoleums, über das wir eigens handeln müssen. Im übrigen finden wir dort kein sicheres römisches Grab. Im nördlichen Arm des Querhauses wurde beim Bau der heutigen Kirche der dort ansteigende Felsboden zum Teil abgetragen und somit alle eventuellen Grabanlagen vernichtet. Das Chorhaupt konnte noch nicht restlos erforscht werden. Frühere Funde lassen darauf schließen, daß sich in östlicher Richtung ältere römische Gräber hinter der Kathedrale befinden. Demnach ergäbe sich die Ausdehnung der römischen Nekropole von Nordosten nach Südwesten entsprechend dem Gefälle des Geländes in dieser Richtung (Gesamtplan n. 14).

Die römischen Gräber bilden die tiefste Schicht und sind entweder in den Felsengrund selber eingelassen oder doch unmittelbar darauf gegründet. Über den römischen Charakter dieser untersten Gräber kann kein Zweifel bestehen, weil die entsprechenden Kleinfunde von Keramik, Ziegeln, Münzen und anderem die ganze Schicht als eindeutig römisch charakterisieren.

Schwieriger dürfte es sein, eine genauere Zeit dieser römischen Epoche anzugeben. Sicherlich geht die römische Schicht organisch in die darüber liegende swebische über. Das legt eine späte Zeit nahe, also etwa 4.—5. Jahrhundert. Anderseits sind die Formen — bei aller Verwandtschaft untereinander — genügend verschieden, um eine längere Zeit der Bestattung anzunehmen, etwa vom 3. Jahrhundert an, ohne damit noch ältere ausschließen zu können. Es gibt wohl ältere Keramikreste, die aber zu einer genaueren Datierung kaum hinreichen. Diese Schwierigkeit wird noch verstärkt durch das Fehlen jeglicher Grabbeigaben. Anderseits ist diese Tatsache selber interessant genug, um als Eigenart dieser Gräber festgehalten zu werden.

Fernere Eigentümlichkeiten sind die Körperlage und die Orientierung der Gräber. Die Toten liegen ausgestreckt, die Hände über dem Unterleib zusammengelegt. Die Ausrichtung nach Osten, das heißt, das Gesicht schaut nach Osten, ist im wesentlichen eingehalten, wenn auch das Gelände oder die Nähe anderer Gräber kleine Abweichungen auferlegten (Abb. 14).

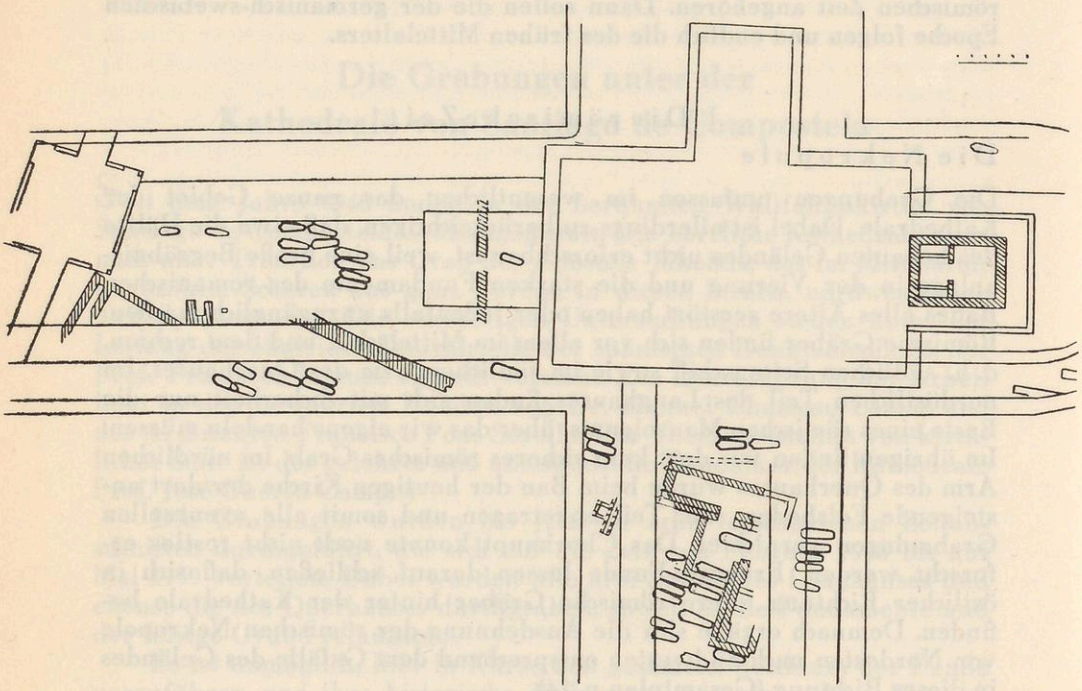


Abb. 14. Die römische Nekropole

Versuchen wir nun, die Gräber etwas näher zu umschreiben.

Beginnen wir im westlichen Teil des Mittelschiffes: Hier finden wir in einer Tiefe von 3,05 m vom Boden der heutigen Kirche her gemessen auf dem Felsenboden die Reste eines Grabes, das durch seitlich aufgestellte Steinplatten gebildet wird. Darüber sind wieder flache Platten als Decke gelegt. Es handelt sich hier — wie auch bei den anderen Gräbern — um eine Art Schiefer, der sich leicht zu dünnen Platten verarbeiten läßt. In der Nähe befinden sich zwei Kindergräber, die in gleicher Weise aus Platten zusammengesetzt sind. Weiter nach Osten kommen wir, leicht ansteigend, zu einer geschlossenen Gruppe von neun gleichsam in drei Reihen angelegten Grablegen. Alle sind in den Felsen eingelassen, so daß sie keiner Seitenplatten bedurften. Die Deckplatten liegen also unmittelbar auf dem Felsenrand der Grabformen. Sie sind gut erhalten und haben, mit einer einzigen Ausnahme, am Kopfende eine viereckige Ausbuchtung für den etwas erhöht liegenden Schädel.

Nur ein Grab hat statt dessen eine runde, etwas improvisierte Kopfnische. Zu dieser Gruppe gehört noch ein weiteres Grab, das sich von den vorigen dadurch unterscheidet, daß es auf den Felsen durch seitliche Schieferplatten aufgesetzt ist, die, vertikal aufgestellt, oben abgeplattet sind, um die Deckplatten gut auflegen zu können. Die Form des Kopfendes ist nicht mehr erkennbar. Die Schicht, in der dieses Grab liegt, ist durch den Bau der romanischen Fundamente so zerstört, daß sie in ihrer Zugehörigkeit nicht mehr festgelegt werden kann. Es könnte sich auch um ein späteres Grab handeln, das schon zur swebischen Zeit gehört, die sich ja zeitlich unmittelbar an die römische anschließt. Der mittelalterliche Bau hat hier sicher eine beträchtliche Zahl von Grabstellen zerstört, denn im südlichen Seitenschiff entsprechen noch weitere sechs Gräber den bisher beschriebenen. Von diesen Gräbern sind die beiden südlicheren als römisch anzusehen, von den andern vier ist es auch wahrscheinlich, doch können sie auch schon zur swebischen Epoche gehören, weil sie 0,45 m höher liegen als die beiden vorigen. Die sie umgebende Erdschicht ist auch hier durch die romanischen Fundamente so verändert, daß sie keine chronologischen Kriterien mehr ergibt. Alle Gräber sind auf dem Felsen durch Steinplatten — teils vertikal, teils horizontal — gebildet. Keines ist aus dem Felsengrund ausgehoben.

Wenn wir im Mittelschiff weiter östlich vorangehen, stoßen wir an die Zone, die im 9. Jahrhundert durch einen Kirchenbau umgestaltet wurde. Hier finden sich in dem Vorraum der Kirche mehrere Gräber, von denen uns drei interessieren (Gesamtplan n. 11). Das mittlere liegt im Felsen und ist an den Seiten mit vertikalen Steinplatten umgrenzt. Das Kopfende hat eine leichte Rundung, die aber die ganze Breite umfaßt. Deckplatten fehlen. Wir können dieses Grab mit Sicherheit als römisch bezeichnen. Unmittelbar daneben, aber über dem Felsen, liegt ein anderes, das aus römischen Ziegelplatten geformt ist, von denen eine mit einem kreuzförmigen Zeichen markiert ist. Über den Deckziegeln liegt ein kleiner germanischer Grabdeckel. Dieses Grab wurde bis jetzt als römisch angesehen. Wir möchten aber dem Gebrauch von Ziegeln weniger Wert beimessen als der Tatsache, daß dieses Grab klar in einer höheren Schicht liegt als das sich daneben befindende römische. In der gleichen höheren Schicht liegt neben dem Ziegelgrab ein eindeutig germanisches Grab, das wir im Zusammenhang mit ähnlichen später zu behandeln haben. Deshalb möchten wir dieses Ziegelgrab eher der swebischen Zeit zusprechen, die sich ja irgendwie mit der römischen überschneidet und leicht noch römisches Material zur Verfügung haben konnte.

Auf derselben Linie befindet sich wenige Meter südlich in der gleichen Schicht des Ziegelgrabes eine Grabstelle mit horizontaler Steinplattenumfassung. Auch diese dürfte der späteren Zeit angehören. Zur römischen Epoche hingegen muß ein Grab gehören, das auf der gleichen Linie noch weiter südlich im Nebenschiff gefunden wurde. Es ist in den Felsen eingelassen und ganz wie die übrigen römischen Gräber gebildet.

Eine große Zahl römischer Gräber hat sich noch im Südarm des Quer-

hauses erhalten (Abb. 14; Taf. 15). Es sind im ganzen 24, die wir, um unnötige Wiederholungen zu vermeiden, mehr zusammenfassend beschreiben wollen. Merkwürdigerweise finden sich unter ihnen überhaupt keine Bestattungen der swebischen Zeit, nicht einmal die der Übergangszeit, von denen wir vorher einige wahrscheinlich machen konnten. Meist sind sie in kleinen Gruppen und in mehr oder weniger geordneten Reihen angelegt. Die Ostung ist auch hier immer beibehalten, wobei allerdings die Nähe älterer Mauern kleine Varianten bewirkt. Die Mehrzahl liegt in und um eine alte Thermenanlage herum, von der noch die Rede sein wird. Diese Tatsache ist ein Beweis für die verhältnismäßig späte Zeit der Grabanlagen in dieser Zone. Andere sind zum Teil von den romanischen Mauern überbaut. Es kehren die schon bekannten Merkmale wieder: fast alle sind aus dem Felsenboden ausgehoben, zum Teil ohne, zum Teil mit vertikalen Seitenplatten. Fast alle haben noch ihre mehr oder weniger bearbeiteten Deckplatten. Die entsprechende

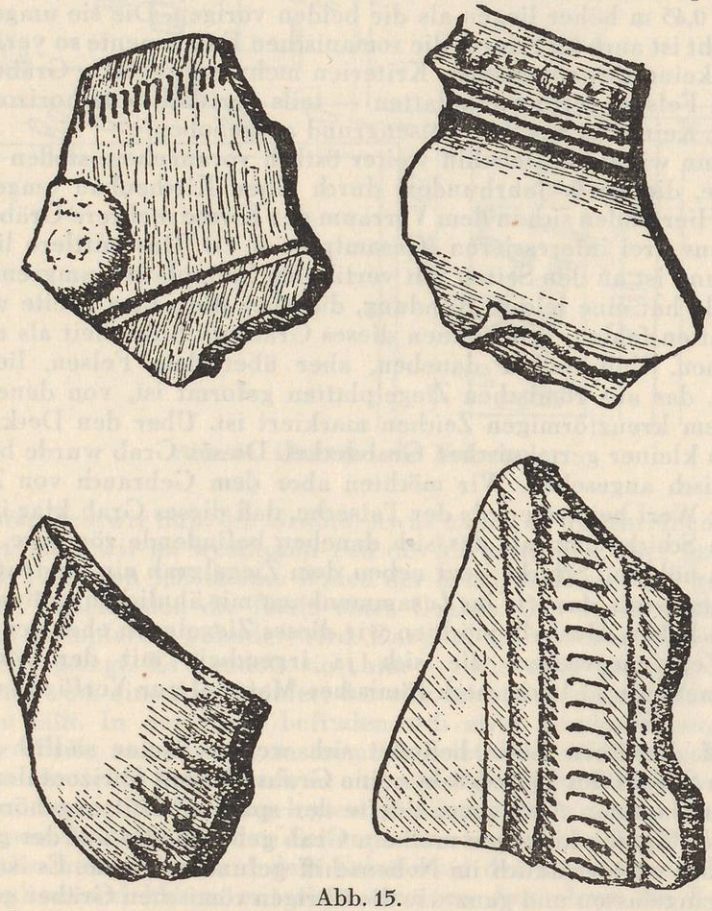


Abb. 15.
Römische Terra sigillata-Scherben aus dem südlichen Arm des Querschiffes

Erdschicht ist durch römische Keramikreste, darunter auch terra sigillata, gekennzeichnet (Abb. 15).

Im oberen, nördlichen Teil dieses Querhausarmes finden wir im Bereich einer frühmittelalterlichen Grabkammer des Querhauses noch drei Grabstellen, die im Zusammenhang mit den hier befindlichen Bestattungen des 9. und 10. Jahrhunderts zunächst der gleichen Zeit zugeschrieben wurden. Es waren damals erst ganz wenige römische Gräber gefunden worden, so daß eine genauere Unterscheidung der oft verwirrend ähnlichen Grabformen noch schwer war. Heute können wir aber sagen, daß diese drei Gräber, die in den Felsen eingelassen sind, nur der römischen Zeit angehören können, deren Grabform sie in allem entsprechen.

Soweit das Kopfende dieser Gräber noch erhalten ist, und das ist bei den meisten der Fall, weist es immer eine besondere Ausformung auf, wie wir schon bei den früher besprochenen feststellen konnten. Diese Form ist allerdings leicht verschieden. Einige haben ein viereckig ausladendes Kopfende, andere ein fast hufeisenförmiges, wieder andere nur eine der ganzen Breite entsprechende Ausrundung, und wieder andere weisen eine durch kleine Steinplatten in diese breite Rundung eingesetzte Kopfnische auf. Alle diese Formen gehen wahllos durcheinander und gehören alle zu den Gräbern der tiefsten römischen Schicht (Abb. 16).

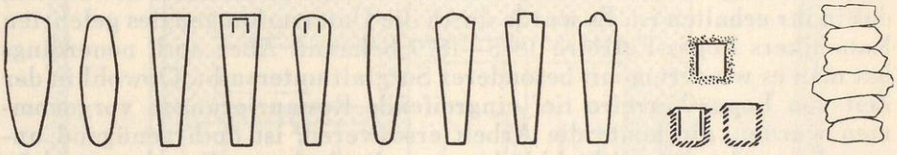


Abb. 16. Formen der römischen Gräber

Der Vollständigkeit halber seien noch zwei vereinzelte Gräber erwähnt, von denen das eine im nördlichen Teil des Chorhauptes freigelegt wurde und die uns bekannten Besonderheiten der römischen Zeit aufweist. Diesem entspricht ein anderes im südlichen Teil des Chorumganges, das aber auch der Übergangszeit zugerechnet werden kann.

Zusammenfassend können wir über die römischen Gräber der unter der Kathedrale von Santiago freigelegten Nekropole folgendes sagen: Es sind ausnahmslos einfache Körperbestattungen, die klar geostet und ohne Beigaben sind. Normalerweise sind sie aus dem Felsboden ausgehoben, zuweilen auch auf diesen aufgesetzt. In letzterem Falle sind die Ränder durch vertikale Platten gebildet. Bei den Felsengräbern können diese Seitenplatten auch fehlen. Mehr oder weniger roh behauene Platten desselben Schiefermaterials bilden die Decke. Die Form ist am Kopfende breiter als an den Füßen. Der Schädel liegt meist leicht erhöht und in einer eigenen, verschieden gestalteten Kopfnische. Es handelt sich bei diesen Gräbern um die tiefste und älteste Schicht, die durch Kleinfunde als römisch gekennzeichnet ist. Die ganze Nekropole scheint nach älteren Funden im Norden und Osten die spätere Fort-

setzung eines sicher heidnischen Teiles zu sein. Als Zeit kann man am ehesten das 4. Jahrhundert ansetzen, wobei ein Hinaufreichen in das 3. Jahrhundert nicht ausgeschlossen ist. Zu dieser römischen Gruppe gehört in enger Verbindung eine andere, die sie bis ins 5. Jahrhundert fortsetzt und damit in die swebisch-germanische Zeit hineinreicht. Dabei muß es offenbleiben, ob es sich im Einzelfall um späte römische oder früheste swebische Begräbnisse handelt.

Es gibt kein klares Zeichen, das diese Gräber als heidnisch oder christlich ausweist. Das Fehlen von Feuerbestattungen in unserem Gräberfeld würde nur dann für christliche Bestattung sprechen, wenn dieses noch dem 1. oder 2. Jahrhundert zuweisbar wäre. In der späteren Zeit, mit der wir zu tun haben, hilft es uns nicht weiter. Wenn wir aber alle anderen Kriterien zusammennehmen, die Konsequenz der Ostung, das Fehlen der Beigaben, die späte Zeit an sich und den kontinuierlichen Übergang zu den swebischen Gräbern, so darf diese Nekropole im wesentlichen wohl als eine christliche Begräbnisstätte angesprochen werden.

Das Mausoleum

Das Bild der spätantiken Nekropole von Santiago wäre aber sehr unvollständig, wenn wir nicht noch das einzige Mausoleum erwähnten, das in ihr erhalten ist. Es wurde durch die Untersuchungen des gelehrten Kanonikers Lopez-Ferreiro 1878—1879 bekannt. Aber auch neuerdings hat man es wiederum mit besonderer Sorgfalt untersucht. Obwohl in der Zeit von Lopez-Ferreiro tief eingreifende Restaurierungen vorgenommen wurden, die heute die Arbeit erschweren, ist doch genügend unversehrt und zugänglich geblieben, um die früheren Forschungsergebnisse kritisch beurteilen und weiterentwickeln zu können.

Vor der Apsis der heutigen Kirche, und zwar genau unter dem Hauptaltar, liegt eine Kryptaanlage, in der in silbernem Schrein die Gebeine des Apostels Jakobus verehrt werden. Diese Krypta ist nichts anderes als der im vorigen Jahrhundert umgestaltete Unterbau eines römischen Mausoleums. Es ist ein aus schweren Granitquadern aufgeführtes Rechteck von 6,40 m Länge und 4,70 m Breite. Die schweren Mauern haben eine Dicke von durchschnittlich 0,75 m (Abb. 17 und 18 a—d). Daß es sich hier um einen römischen Bau handelt, ist nicht nur durch das Mauerwerk erwiesen, sondern auch durch Reste von Bodenmosaiken, die es hier überhaupt nur in römischer Zeit gab. Auch andere Kleinfunde, vor allem Reste feinster Marmorinkrustationen gehören eindeutig in diese Zeit. Allerdings ist das Mauerwerk mindestens schon im 9. Jahrhundert restauriert und ergänzt worden und noch eingreifender in der Umgestaltung zur Krypta im vorigen Jahrhundert. Unmittelbar auf dem unregelmäßigen Felsen aufgesetzt, muß der Unterbau eine nicht gewöhnliche Höhe gehabt haben, zum Teil wohl auch, um die hier beträchtlichen Höhenunterschiede des Felsens auszugleichen. Wenn man die Tieferlegung der Seitenkorridore des vorigen Jahrhunderts abzieht, so ist heute noch ungefähr 1,50 m dieses Sockelgeschosses an den Längs-

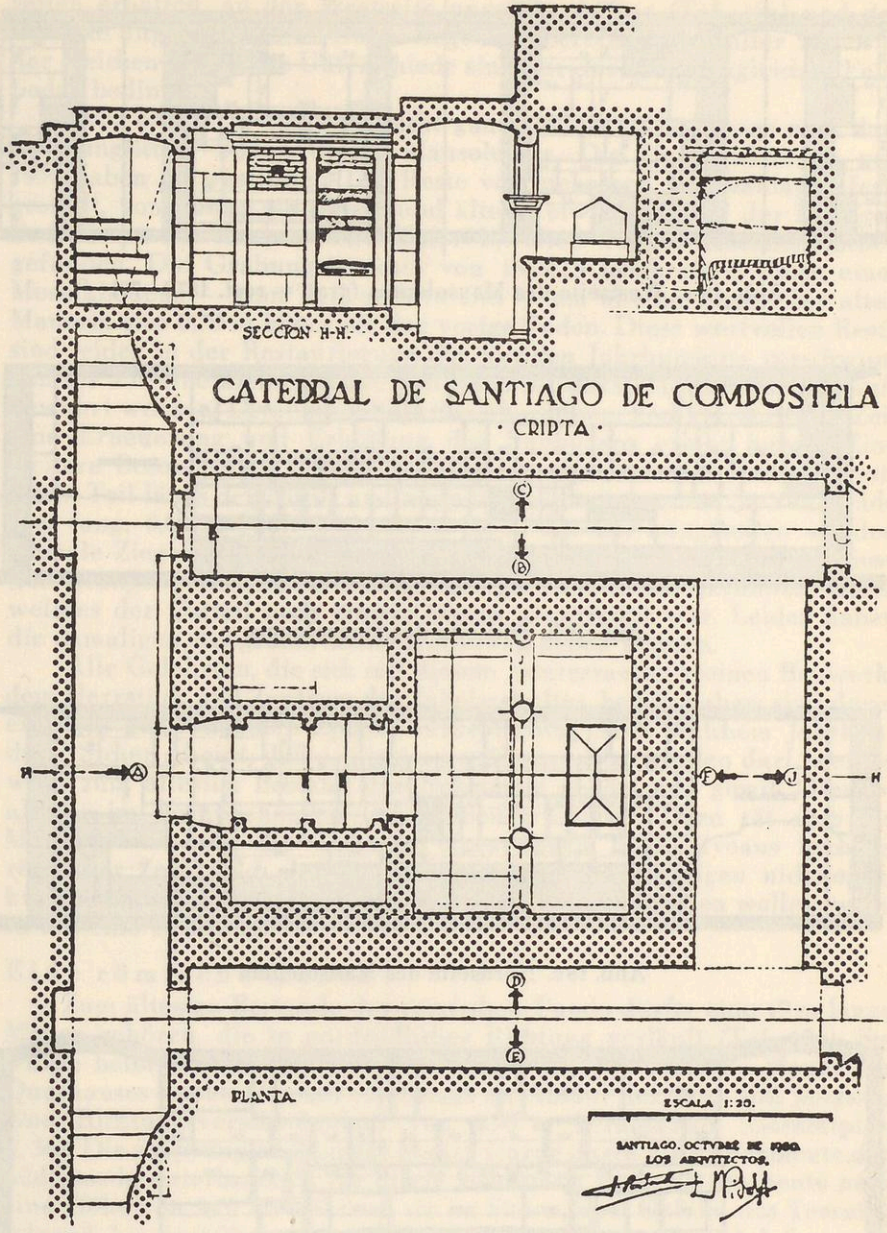


Abb. 17. Grundriß und Längsschnitt des römischen Mausoleums

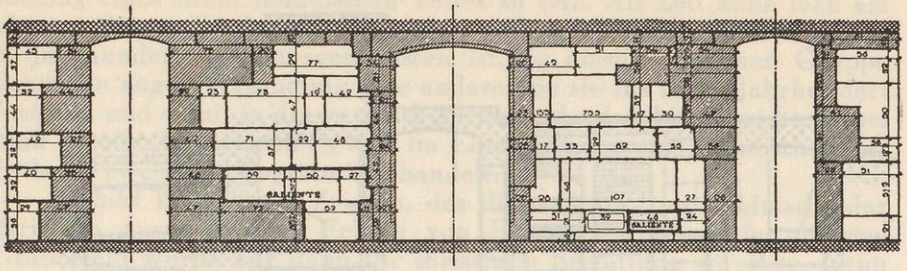


Abb. 18a. Westseite des Mausoleums (grau = rest. 1878—79)

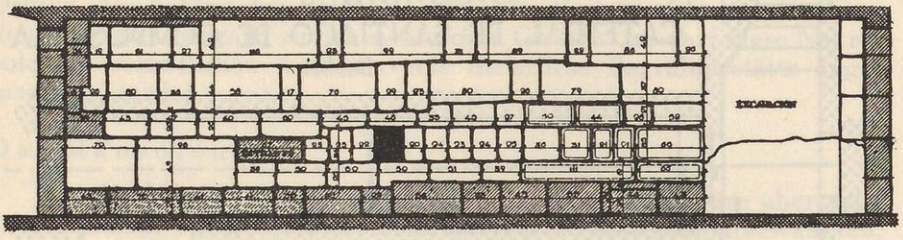


Abb. 18b. Südseite des Mausoleums

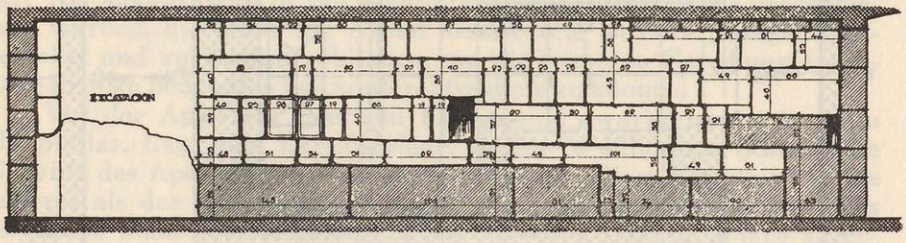


Abb. 18c. Nordseite des Mausoleums

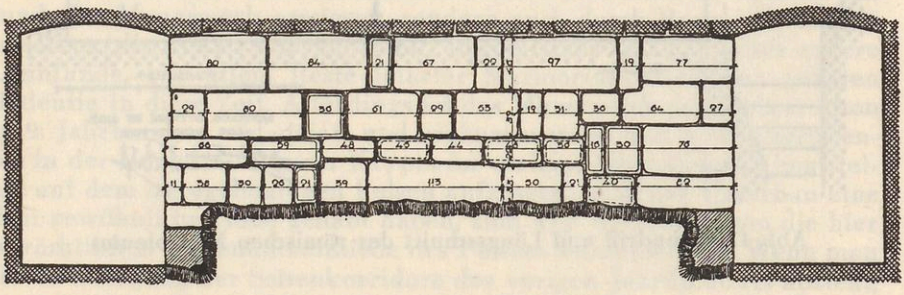


Abb. 18d. Ostseite des Mausoleums

seiten erhalten, an der Westseite ungefähr 1,80 m (Taf. 16a) und der Ostseite ungefähr 1,40 m. Dabei liegt der obere Abschluß aller Seiten in der gleichen Höhe. Die Unterschiede sind nur durch den ungleichen Felsboden bedingt.

Sehr schwierig und noch nicht ganz geklärt ist die Frage nach dem ursprünglichen Boden dieses Mausoleums. Die Untersuchungen von 1950 haben im westlichen Teil Reste von mehreren Bodenanlagen festgestellt, von denen die tiefste und älteste etwa 1 m über der heutigen Bodenhöhe der Krypta liegt (Taf. 16b). Hier wurden Mosaiksteinchen gefunden. Die Grabungsberichte von 1878/79 beschreiben Reste eines Mosaikbodens — zum Teil noch *in situ* — am oberen Rande der alten Mauern, also 0,70 m höher als der vorige Boden. Diese wertvollen Reste sind leider in der Restaurierung des vorigen Jahrhunderts verschwunden bis auf eine kleine Menge von losen Mosaiksteinchen, die noch aufbewahrt werden. Demnach müßte das Mausoleum noch in römischer Zeit eine Erneuerung und Erhöhung des Fußbodens erlebt haben. Eine weitere Besonderheit bilden zwei Gräber, die von oben her im westlichen Teil längs der Nord- und Südseite angelegt wurden. Sie sind beide 2 m lang, 0,60 m breit und 0,40 m hoch. An den Längsseiten wurden schmale Ziegelmäuerchen eingemauert. Aus welcher Zeit stammen diese Bestattungen? Außerdem wurde ein Quermäuerchen gefunden, durch welches der Ostteil noch einmal eigens abgetrennt war. Leider haben die damaligen Ausgräber keine Datierung geben können.

Alle Gelehrten, die sich mit diesem interessanten kleinen Bauwerk, dem Herzstück und Zentrum des Jakobuskultes, befaßt haben, sind darin einig, es der römischen Epoche zuzusprechen. Aber welchem Jahrhundert? Sicher scheint, daß es nicht zu spät angesetzt werden darf, weil es wohl zum ältesten Bestand der Nekropole gehört und gewiß älter ist als die im Vorangehenden beschriebenen Gräber. Dazu rät auch die Mauertechnik und die Tatsache eines neuen Bodenniveaus noch in römischer Zeit. Auch der Zusammenhang mit den übrigen nichtsepulkralen römischen Bauresten, denen wir uns jetzt zuwenden wollen, weist in dieselbe Richtung.

Eine römische Mauer

Zum ältesten Bestande der römischen Funde dürfte eine 19 m lange Mauer gehören, die in nordsüdlicher Richtung verläuft (Taf. 17a). Sie wurde beim romanischen Bau als Fundierung der östlichen Mauer des Querhauses benutzt, wobei allerdings im Ablauf der 19 m sich langsam eine Richtungsverschiedenheit von 0,50 m herausstellt (Gesamtplan n. 36). Die ursprünglich längere Mauer wurde durch die Fundamente der Südfassade unterbrochen. An ihrem nördlichen Ende hat sie heute noch eine Höhe von 1,70 m, während sie im Süden, dem Gefälle des Terrains folgend, bis zu 2,28 m ansteigt. Das Mauerwerk ist aus grob behauenen Granitblöcken gebildet. Dabei ist eine Art Sockelgeschoß erkennbar, das unregelmäßiger gearbeitet ist. Eine kleine Treppe, die aus diesem unteren Teil hervorwächst, legt es nahe, daß auch dieser Teil im wesentlichen sichtbar und über der Erde war. Die Funktion dieser großen

Mauer ist nicht genau festzulegen. Doch dürfte sie am ehesten als eine Terrainabstützung erklärt werden können, durch die der darunterliegende Teil des unregelmäßigen Geländes eingeebnet werden konnte. Merkwürdig ist nur, daß diese Mauer genau im rechten Winkel zum vorher beschriebenen Mausoleum steht und damit eine architektonische Beziehung zwischen beiden anzudeuten scheint, wie sie zu den andern römischen Gräbern und Bauresten nicht besteht. Diese haben eine leicht verschiedene Orientierung, die sie wiederum untereinander verbindet.

Sollte die jetzige Höhe der großen Mauer im wesentlichen die ursprüngliche sein, so würde die Höhe des dadurch angezeigten Geländes sehr gut dem Mausoleum entsprechen. Sein ältester Boden läge ungefähr 0,40—0,50 m über dem oberen Rand der Mauer, während die wohl etwas in den Felsen eingelassenen Fundamente der Westseite etwa 0,60 m unter diesem Rande lägen. Die Mauer selber würde, wenn sie nach Norden weiterging, etwa in 4 m Abstand westlich vor dem Mausoleum liegen. Da aber die Mauer wegen der Höhe des Felsens hier nur sehr niedrig hätte sein können, wäre sie eigentlich überflüssig gewesen, vorausgesetzt, daß ihr einziger Zweck die Terrassierung des Geländes war und daß ihre jetzige Höhe im wesentlichen ursprünglich ist.

Thermen-Reste

Die Grabung im südlichen Querhaus brachte außer den römischen Gräbern und der großen Mauer noch eine besondere Überraschung. Im mittleren Teil desselben wurden Reste eines nicht unbedeutenden römischen Hypokaustums freigelegt. Es handelt sich dabei um zwei schmale, rechtwinklige Räume, die im rechten Winkel zueinander stehen und durch einen dritten Raum verbunden werden (Gesamtplan nn. 38, 40). Der nördliche von diesen hat eine lichte Breite von 1,47 m und eine lichte Länge von 6 m. Er hat die westöstliche Richtung der römischen Gräber und wurde in seinem östlichen Teil von der romanischen Fundierung der Pfeiler des Querhauses zerstört. Eine Türöffnung von ungefähr 1 m Breite durchbricht die südliche Mauer dieses Raumes nach 3,45 m. Da wir annehmen dürfen, daß die Türe in der Mitte des Raumes lag, ergäbe sich eine Gesamtlänge von 7,90 m. Die Mauern sind aus Schiefer- und Quarzitplatten geschichtet. Die Nordmauer dieses schmalen Raumes ist stellenweise noch 2 m hoch. Ungefähr in der Mitte geht in 1,65 m Höhe eine viereckige Öffnung (12 × 17 cm) durch die Wand. Die Öffnung weist Spuren von Verbrennung auf. Es sieht aus, als ob wir es mit einem Rauchabzug zu tun hätten, zumal auf dem von Aschenresten bedeckten Boden noch drei quadratische Ziegel von 25 × 25 cm lagen, wie sie zur Errichtung der typischen Hypokaustpfeilerchen verwandt wurden, die ebenfalls Brandspuren haben. Von den übrigen Wänden, die noch 0,50 m hoch sind, hat die Südwand wiederum eine Besonderheit. Sie besteht aus einer Doppelmauer, von der die innere 0,52 m und die äußere 0,47 m dick ist. Beide Mauern sind zusammen errichtet.

Etwa 1,85 m südlich beginnt, perpendikulär zur vorigen, eine zweite, ähnlich gebildete Anlage, von der nur mehr West- und Südseite erhalten

sind. Die innere Länge betrug etwas mehr als 5 m, während die Breite mit 1,47 m der vorigen genau entspricht. Auch hier ist eine Mauer, es ist die westliche, als Doppelmauer angelegt mit einem Gesamtdurchmesser von 0,90 m. Die beiden Enden der inneren Mauer sind pfeilartig verstärkt und tragen die Ansätze eines flachen Bogens in römischen Ziegeln (Taf. 17b).

Beide Anlagen sind, wie schon erwähnt, durch eine rechtwinklig geknickte Mauer im Süden verbunden, durch die ein neuer Raum von ungefähr 3 × 4 m mit gestampftem Lehmboden entstand. In diesen Raum mündete die Türe der ersten Anlage. Ob er nach Osten geöffnet oder geschlossen war, ist nicht mehr auszumachen, also auch nicht, ob es sich um einen geschlossenen Raum oder nur um einen kleinen Hof handelte. Jedenfalls gehören alle drei Strukturen zu einer einzigen Anlage. Ein Vergleich mit ähnlichen, besser erhaltenen römischen Resten Galiziens (Tines und Castillones) überzeugte die Ausgräber, daß es sich um ein Hypokaustum für eine Thermenanlage handeln müsse.

Vielleicht entspricht dieser Deutung auch die Tatsache, daß eine alte Wasserleitung, die nördlich des ganzen Komplexes verläuft, sich diesem an der nordwestlichen Ecke nähert und dem westlichen Kopfende entsprechend umbiegt. Leider wird diese Wasserleitung hier durch die Fundamente der westlichen Pfeilerreihe des romanischen Querhauses unterbrochen, taucht aber auf der anderen Seite derselben wieder auf. Ein zweiter Wasserkanal kommt von der Mitte der großen Mauer her, wo er ziemlich hoch die Mauer durchbricht. In westlicher Richtung verläuft er unter dem quer davorliegenden südlichen Teil der „Thermenanlage" durch auf den vorigen Wasserabfluß zu, den er im rechten Winkel erreichen oder schneiden mußte.

Wenn wir nun einmal alle Funde unter dem südlichen Querhaus der Kathedrale auf ihre chronologischen Zusammenhänge untersuchen, ergeben sich folgende Tatsachen: Die römischen Gräber haben den Estrich des Verbindungsraumes der beiden Hypokaustanlagen durchbrochen, sind also später als diese Bauten. Der südliche der beiden Heizräume wurde über dem Wasserkanal der großen Mauer errichtet, dürfte also jünger als dieser sein. Der Wasserkanal wurde aber sichtlich später durch die Mauerwand gebrochen und ist somit jünger. Daraus ergibt sich logisch folgende Chronologie: zuerst die große Mauer, dann die Wasserleitung, dann die Heizanlage und endlich die Gräber. Da die letzteren aber noch wenigstens dem 4.—5. Jahrhundert zugeschrieben werden müssen, weil im 5. Jahrhundert schon die swebischen folgen, muß man bei der „Thermenanlage" wohl mindestens an das 3.—4. Jahrhundert denken, denn erst nachdem sie aufgegeben und verlassen war, konnten sich in ihr Gräber ansiedeln. Nun kommt erst die Wasserleitung und vor ihr die große Mauer. Man wird nicht zu kühn rechnen, wenn man für sie auf das 2.—3. Jahrhundert zurückgreift. Da das Mausoleum wohl am ehesten mit der großen Mauer zusammenhängt, wäre damit auch ein möglicher Zeitansatz für dieses gegeben. Das alles ist natürlich nur sehr grob gerechnet, weil genauere Zeitangaben bisher aus den

Funden nicht herausgearbeitet werden konnten. Es ist auch nicht ausgeschlossen, daß sogar noch das 1. Jahrhundert in Frage käme.

Die römischen Funde unter der Kathedrale von Santiago de Compostela haben alles, was man erwarten konnte, weit übertroffen. Sie sind geeignet, eine ganz neue Vorstellung dieser römischen Siedlung zu geben, die man offensichtlich bisher bedeutend unterschätzt hat. Schon jetzt kann man sagen, daß die Gräber von Santiago die größte römische Nekropole darstellen, die in ganz Galizien je gefunden wurde. Das ist erstaunlich, wenn wir an bekannte römische Städte dieser Gegend denken, wie Brigantium (La Coruña), Iria Flavia (Padrón) und Lucus Augusta (Lugo).

II. Die germanische Zeit

Wir hatten schon im Vorausgehenden mehrfach Gelegenheit, auf das Vorhandensein germanischer Gräber hinzuweisen, die aus der Zeit der swebischen Besiedlung stammen. Sie waren den römischen oft so ähnlich,

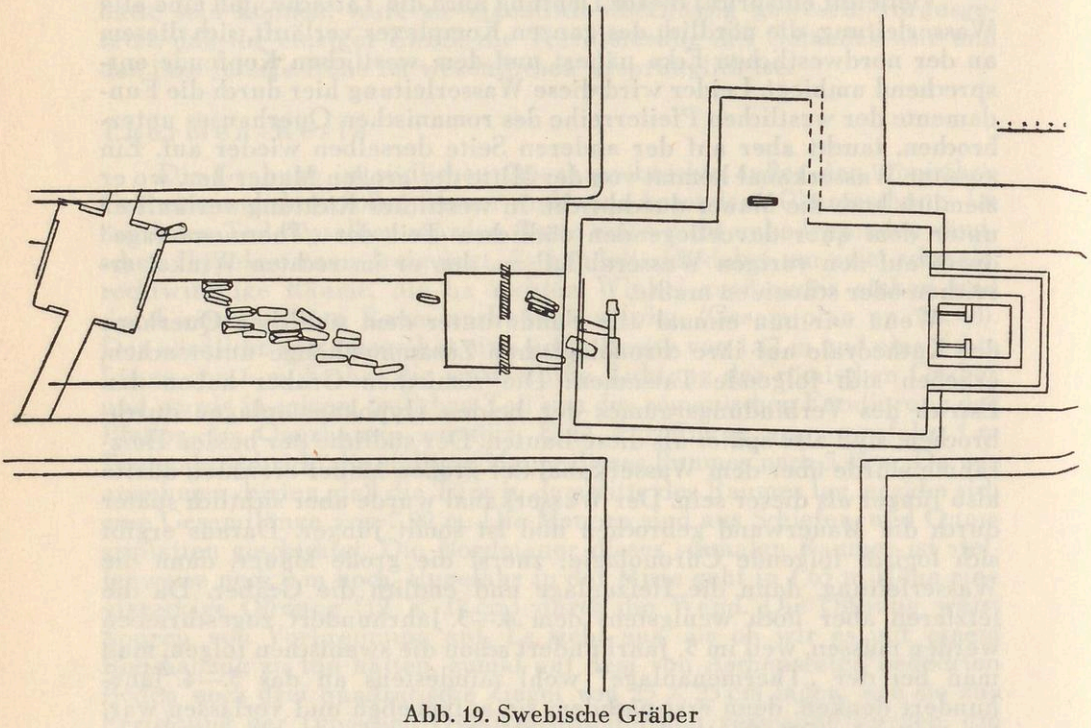


Abb. 19. Swebische Gräber

daß es offenbleiben mußte, ob sie noch der früheren römischen oder schon der späteren germanischen Zeit zuzurechnen seien. Sie befinden sich vor allem im südlichen Seitenschiff des Langhauses und im südlichen Teil des Mittelschiffes, aber nicht im Südarm des Querhauses. Eindeutig germanische Grabstellen gibt es nur im nördlichen Teil der Nekropole, im

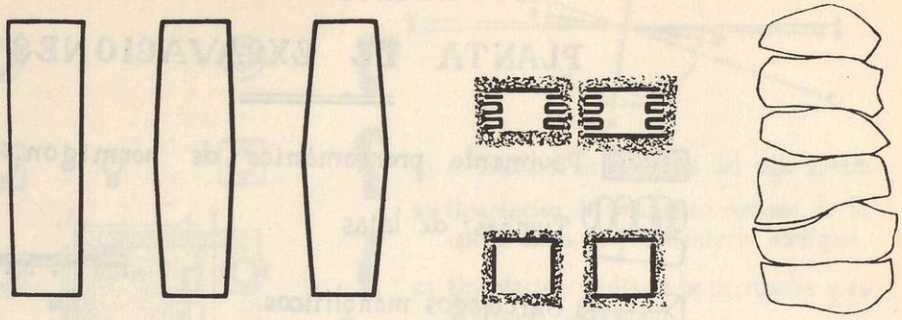


Abb. 20. Swebische Erdgräber

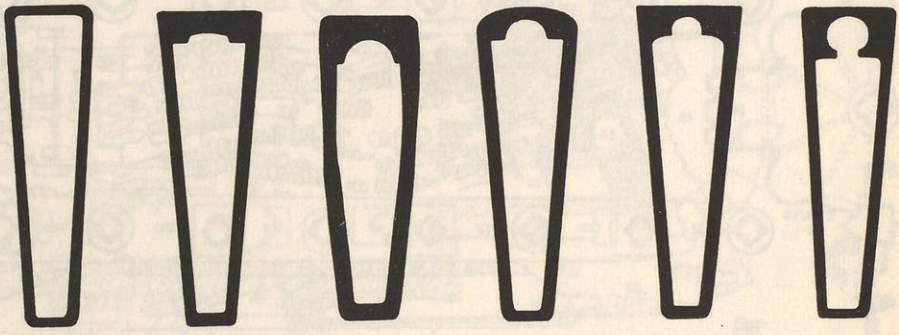


Abb. 21 a. Swebische Sarkophage

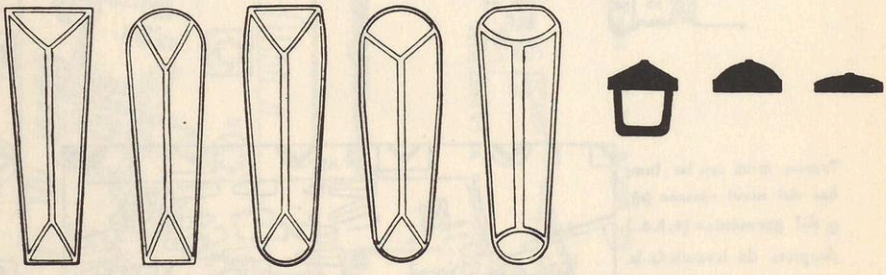


Abb. 21 b. Swebische Sarkophagdeckel

CATEDRAL DE SANTIAGO

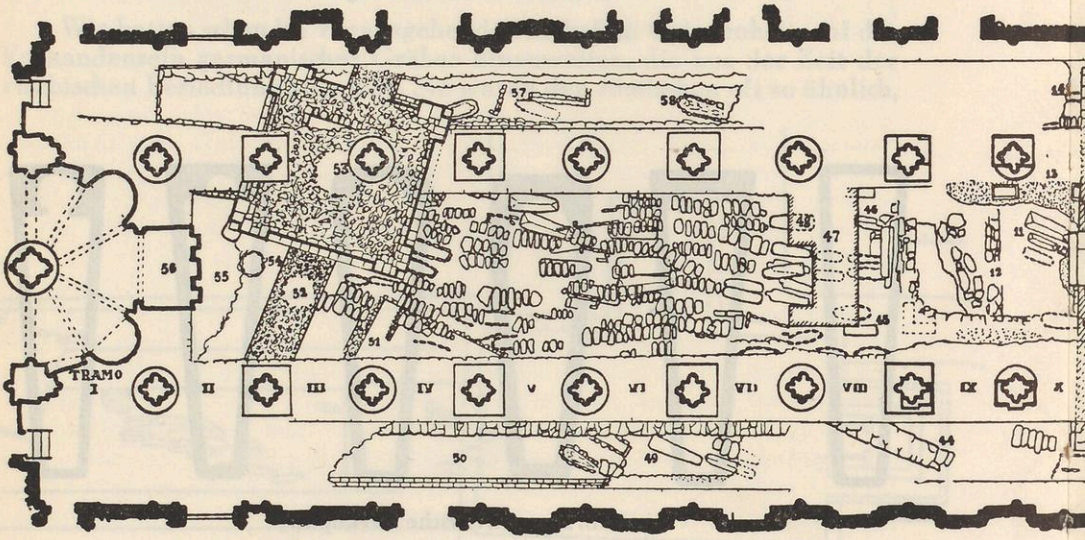
PLANTA DE EXCAVACIONES

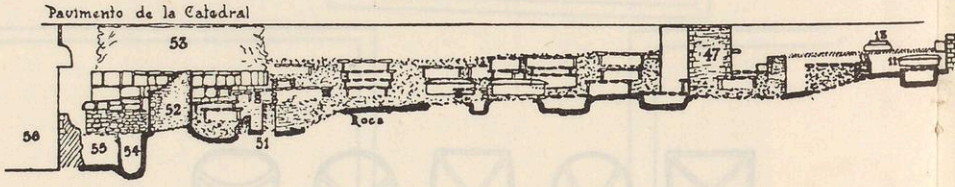
Pavimento prerrománico de hormigon.

Tumbas de lajas

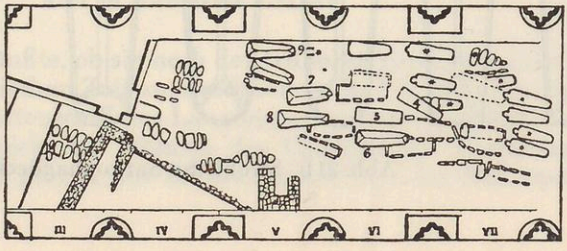
Sarcofagos monolíticos

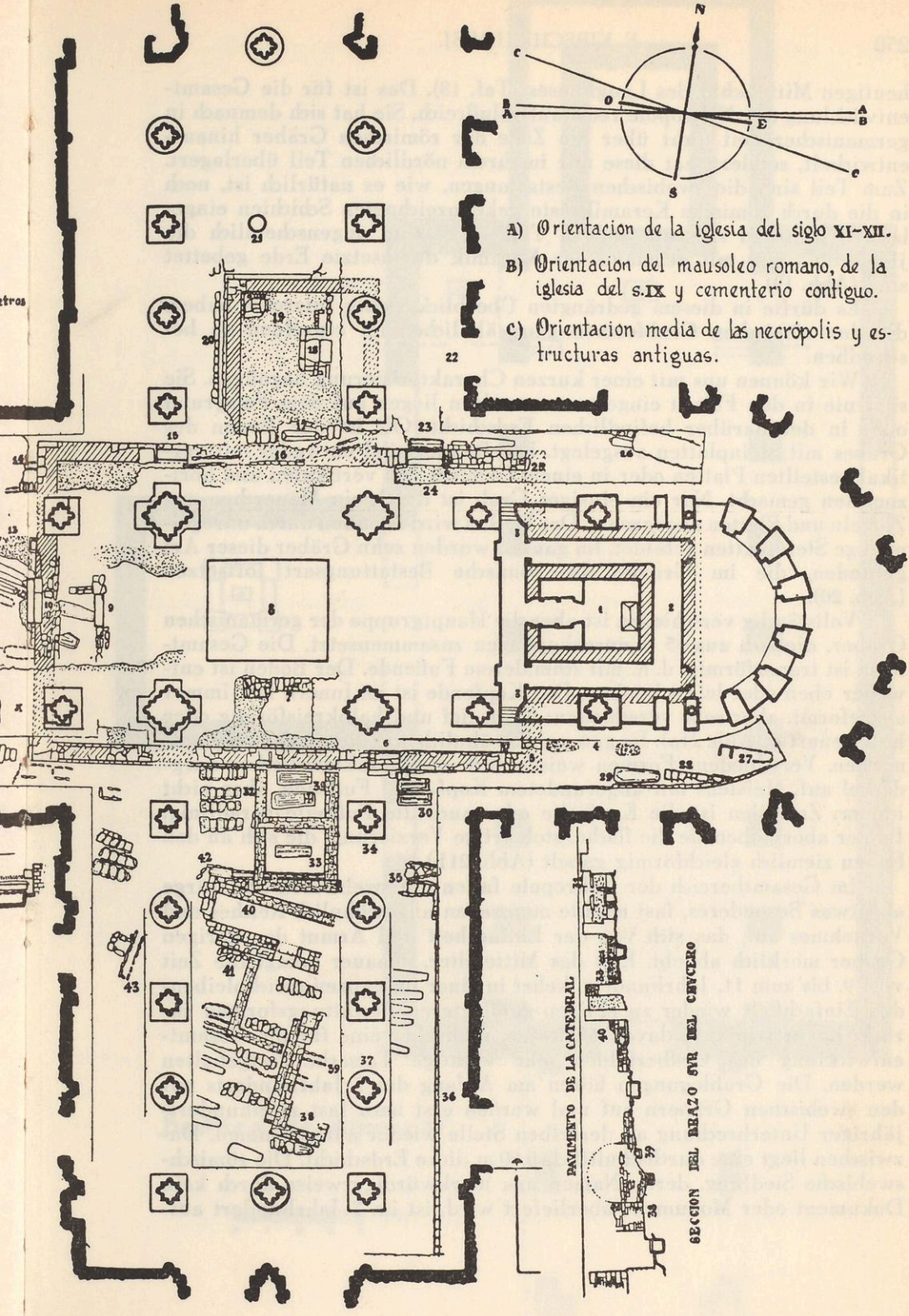
Metros





Tramos IV-VII con las tumbas del nivel romano (*) y del germánico (4,5,6...) despues de levantada la mayor parte de las medievales.




N
C
O
A
B
E
S
A) Orientacion de la iglesia del siglo XI-XII.
B) Orientacion del mausoleo romano, de la iglesia del s.IX y cementerio contiguo.
c) Orientacion media de las necrópolis y estructuras antiguas.
PAVIMENTO DE LA CATEDRAL
SECCION DEL BRAZO SUR DEL CRUCERO

heutigen Mittelschiff des Langhauses (Taf. 18). Das ist für die Gesamtentwicklung der Nekropole recht aufschlußreich. Sie hat sich demnach in germanischer Zeit nicht über die Zone der römischen Gräber hinausentwickelt, sondern hat diese nur in ihrem nördlichen Teil überlagert. Zum Teil sind die swebischen Bestattungen, wie es natürlich ist, noch in die durch römische Keramikreste gekennzeichneten Schichten eingelassen, während sie zum andern Teil — es sind augenscheinlich die jüngeren — in mit germanischer Keramik durchsetzte Erde gebettet sind (Abb. 19).

Es dürfte in diesem gedrängten Überblick wenig Interesse haben, die den römischen Grabformen ganz ähnlichen im einzelnen zu beschreiben.

Wir können uns mit einer kurzen Charakterisierung begnügen. Sie sind nie in den Felsen eingelassen, sondern liegen auf dem Felsgrund oder in der darüber befindlichen Erdschicht. Oft ist der Boden des Grabes mit Steinplatten ausgelegt. Die Ränder sind entweder mit vertikal gestellten Platten oder in einem Gemisch von vertikalen und horizontalen gemacht. Nur ein einziges Grab ist durch ein Mäuerchen aus Ziegeln und Platten abgegrenzt. Der Deckel wird bei allen durch unregelmäßige Steinplatten gebildet. Im ganzen wurden zehn Gräber dieser Art gefunden, die im Grunde die römische Bestattungsart fortsetzen (Abb. 20).

Vollständig verschieden ist aber die Hauptgruppe der germanischen Gräber, die sich aus 15 Steinsarkophagen zusammensetzt. Die Gesamtform ist trapezförmig, d. h. mit schmälerem Fußende. Der Boden ist entweder eben oder leicht konkav. Das Kopfende ist im Innern fast immer ausgeformt, aber sehr verschieden: flach, tief und halbkreisförmig oder hufeisenartig (Abb. 21a). Im ganzen also ähnlich wie die römischen Kopfnischen. Verschiedene Formen weisen auch die charakteristischen Sargdeckel auf. Meistens mit abgerundetem Kopf- und Fußende, aber nicht immer. Zuweilen ist die Kopfseite oder auch die Fußseite geradlinig. Immer aber haben sie die flache, stolaartige Verzierung, die sich an den Enden ziemlich gleichförmig gabelt (Abb. 21b).

Im Gesamtbereich der Nekropole fallen die swebischen Steinsärge als etwas Besonderes, fast möchte man sagen ungewöhnlich Reiches und Vornehmes auf, das sich von der Einfachheit und Armut der übrigen Gräber merklich abhebt. Erst das Mittelalter, genauer gesagt die Zeit vom 9. bis zum 11. Jahrhundert, kehrt in einer im ganzen gleichbleibenden Einfachheit wieder zu einigen gepflegteren Bestattungsformen zurück. Bevor wir kurz davon berichten, muß aber eine für die Gesamtentwicklung des Gräberfeldes sehr wichtige Tatsache festgehalten werden. Die Grablegungen hören am Anfang des 7. Jahrhunderts mit den swebischen Gräbern auf und werden erst nach fast zweihundertjähriger Unterbrechung an derselben Stelle wieder aufgenommen. Dazwischen liegt eine durchschnittlich 0,60 m dicke Erdschicht. Die römisch-swebische Siedlung, deren Namen uns merkwürdigerweise durch kein Dokument oder Monument überliefert wird, ist im 7. Jahrhundert aus-

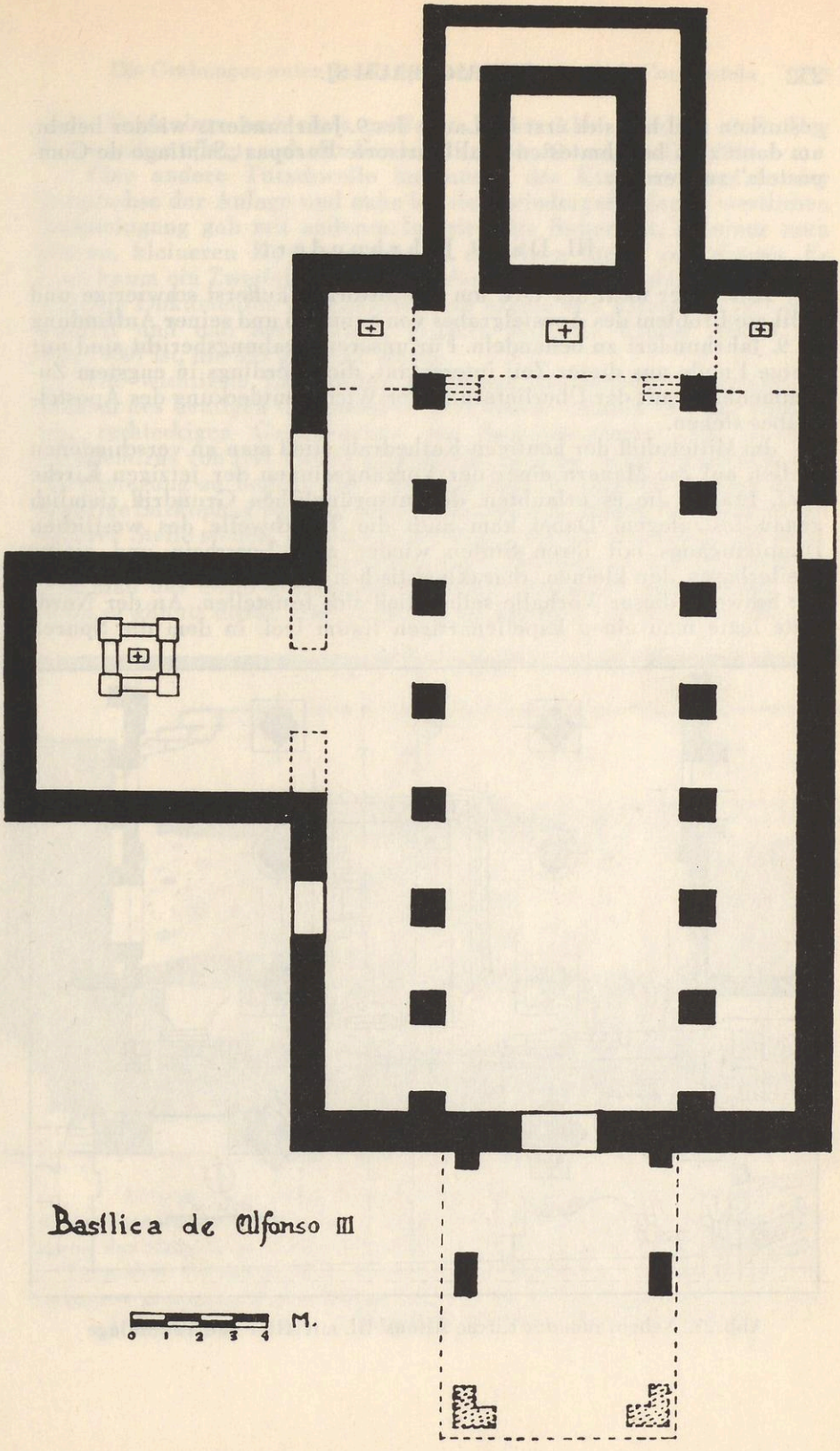


Abb. 22. Grundriß der Kirche Alfons' III.

gestorben und hat sich erst im Laufe des 9. Jahrhunderts wieder belebt, um dann zum berühmtesten Wallfahrtsorte Europas „Santiago de Compostela" zu werden.

III. Das 9. Jahrhundert

Es ist hier nicht der Ort, um das historisch äußerst schwierige und delikate Problem des Apostelgrabes von Santiago und seiner Auffindung im 9. Jahrhundert zu behandeln. Für unseren Grabungsbericht sind nur einige Funde aus dieser Zeit interessant, die allerdings in engstem Zusammenhang mit der Überlieferung der Wiederentdeckung des Apostelgrabes stehen.

Im Mittelschiff der heutigen Kathedrale stieß man an verschiedenen Stellen auf die Mauern einer der Vorgängerinnen der jetzigen Kirche (Taf. 19a, b), die es erlaubten, den ursprünglichen Grundriß ziemlich genau festzulegen. Dabei kam auch die Türschwelle des westlichen Haupteingangs mit ihren Stufen wieder zum Vorschein und einige Pfeilerbasen der kleinen, charakteristischen Vorhalle (Taf. 20a). Auch die Schwelle dieser Vorhalle selber ließ sich feststellen. An der Nordseite legte man einen kapellenartigen Raum frei, in dem die Spuren

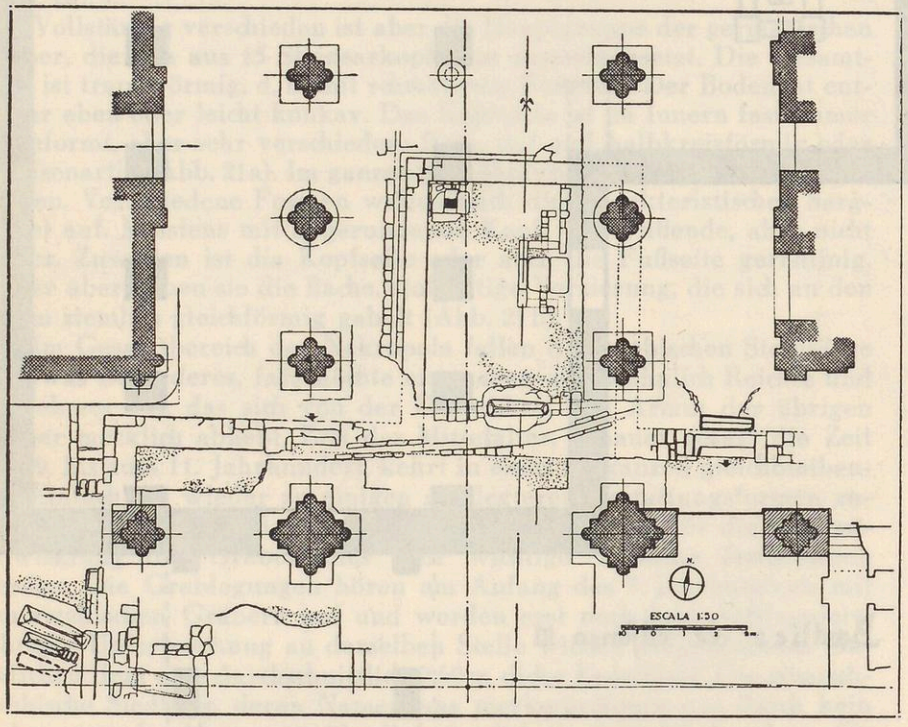


Abb. 23. Nebenraum der Kirche Alfons' III. mit Altar und Taufanlage

einer Taufanlage und eines größeren Altars klar erhalten sind. Der Raum selber öffnete sich zur Kirche hin (Abb. 22 und 23; Taf. 20b).

Eine andere Türschwelle im Innern des Kirchenraumes in der Hauptachse der Anlage und nahe bei dem wiedergefundenen westlichen Haupteingang gab mit anderen Indizien die Sicherheit, zu einer noch älteren, kleineren Kirchenanlage an derselben Stelle zu gehören. Es kann kaum ein Zweifel darüber bestehen, daß es sich dabei um die nach späteren Dokumenten um 824 errichtete Kirche von Alfons II. (791—842) handelt und daß der spätere, größere Bau die Kirche Alfons' III. (866—909) ist, die 899 geweiht wurde.

Die wichtigste Entdeckung in diesem Zusammenhang gelang im Südarm des heutigen Querschiffes. Dort wurde nämlich in einer schlichten, rechteckigen Grabkammer der Sarkophagdeckel des Bischofs Theodemirus von Iria Flavia aufgefunden, der das Apostelgrab nach der Überlieferung zu Beginn des 9. Jahrhunderts entdeckt hatte. Der dazugehörige Sarkophag ist nicht mehr vorhanden. Er mußte ursprünglich an anderer Stelle stehen, nämlich in der ersten Kirche, die König Alfons II. über dem oben beschriebenen römischen Mausoleum errichtet hatte, in dem man das Grab des Apostels Jakobus verehrte. Diese wurde, wie schon erwähnt, durch eine größere von Alfons III. erbaute Kirche ab-

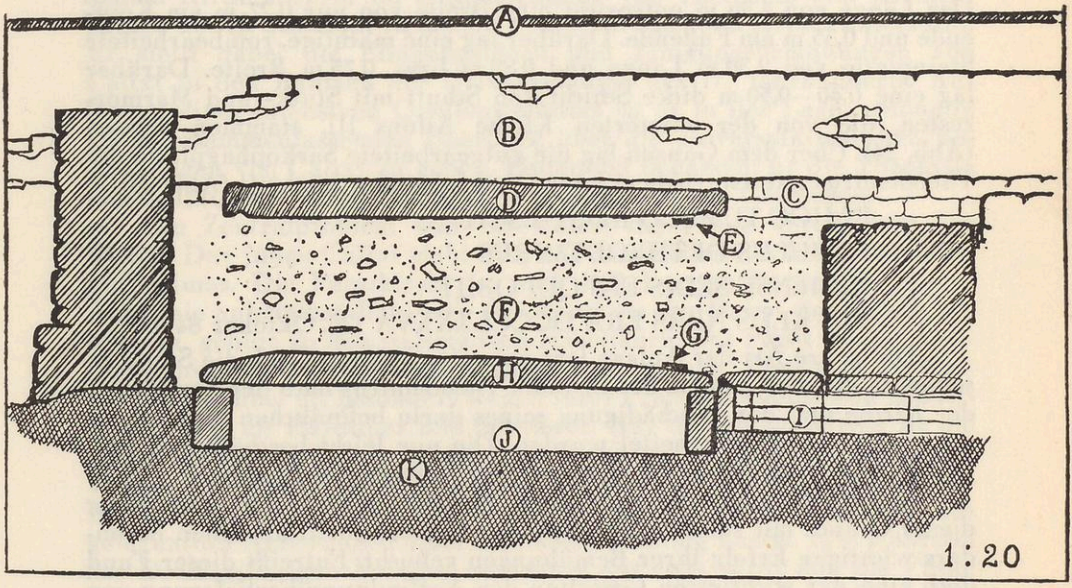


Abb. 24. Querschnitt durch die Grabkammer des Theodemirus
A. Heutiger Boden der Basilika. B. Südseite der Kirche von Alfons III. C. Grundmauer der Südseite der Kirche Alfons' III. D. Sarkophagdeckel des Theodemirus. E. Vergoldete Verzierung eines vorromanischen Kästchens. F. Schutt der durch Almanzor zerstörten Kirche Alfons' III. G. = E. H. Grabplatte des Ossariums. I. Grab aus Ziegeln. J. Ossarium. K. Gewachsener Felsboden.

gelöst, die nach einem Jahrhundert bei dem Maureneinfall unter Almanzor zerstört und in Brand gesteckt wurde. Die Art, wie die Grabkammer an die Südseite der Kirche Alfons' III. angebaut wurde und das Grab selber angelegt ist, beweist eine Übertragung der Reste Theodemirus' nach der Katastrophe von 997 an diese neue Stelle. In der Mitte des

Abb. 25. Sarkophagdeckel des Theodemirus

kleinen Raumes ist im Felsboden ein Grab angelegt, das wegen seiner Enge nur als Übertragungsgrab eines Skelettes gewertet werden kann. Der Länge von 1,96 m entspricht eine Breite von nur 0,27 m am Kopfende und 0,33 m am Fußende. Darüber lag eine mächtige, roh bearbeitete Steinplatte von 2,30 m Länge und 0,89 m bzw. 0,75 m Breite. Darüber lag eine 0,40—0,50 m dicke Schicht von Schutt mit Stuck- und Marmorresten, die von der zerstörten Kirche Alfons' III. stammen müssen (Abb. 24). Über dem Ganzen lag die gutgearbeitete Sarkophagplatte des Theodemirus mit asturischem Kreuz und folgender Inschrift (Abb. 25):

IN HOC TUMULO REQVIESCIT
FAMULUS D̄I THEODEMIRUS
HIRIENSE SEDIS EP̄S QUI OBIIT
XIII KL̄DS NB̄RS ERA DCCCLXXXVA (20. Oktober 847).

Die ganze Art der Anlage legt nahe, im unteren Grab die Stelle zu sehen, in die die Gebeine des Bischofs Theodemirus nach der Zerstörung der Kirche und der Beschädigung seines darin befindlichen Sarkophags mit einiger Sorgfalt gebettet wurden. Die nur leicht beschädigte Deckplatte konnte als oberer Abschluß wieder Verwendung finden.

Mit Recht haben die spanischen Forscher gerade die Entdeckung dieses Grabes mit seiner ursprünglichen Grabinschrift als einen besonders wichtigen Erfolg ihrer Bemühungen gebucht. Entreißt dieser Fund doch eine der wichtigsten Gestalten der Auffindungsüberlieferung von Santiago endgültig dem Nebel der Legende.

Bibliographie: M. Chamoso Lamas, Excavaciones arqueológicas en la catedral de Santiago = Compostellanum 1 (1956) 349—400, 803—856; 2 (1957) 575—678.

J. Guerra, Excavaciones en la Catedral de Santiago = La Ciencia Tomista 273 (1960) 97—168; 274 (1960) 269—324.

E. Kirschbaum SJ.

Rezension

Hermann Schüssler, Georg Calixt. Theologie und Kirchenpolitik. Eine Studie zur Ökumenizität des Luthertums. Verlag Steiner, Wiesbaden 1961. XII, 246 S. (= Veröffentlichungen d. Instituts f. europäische Geschichte Mainz, Bd. 25, Abt. f. abendländische Religionsgeschichte, hrsg. v. J. Lortz). Lw. 28.— DM.

Die Gestalt und Theologie von Georg Calixt ist in den letzten Jahren Gegenstand mehrerer wissenschaftlicher Untersuchungen gewesen. F. W. Kantzenbach (Das Ringen um die Einheit der Kirche im Jahrhundert der Reformation, Stuttgart 1957) hat seine Einigungsbemühungen herausgestellt. Seine Auffassungen über das Verhältnis von Theologie und Glaube sind neuestens von J. Wallmann (Der Theologiebegriff bei Johann Gerhard und Georg Calixt, Tübingen 1961) dargelegt worden. Seinen Kirchenbegriff im Zusammenhang von Theologie und Kirchenpolitik hat H. Schüssler in der hier zu besprechenden Arbeit untersucht. Er stellt dabei die Einigungsideen und Einigungsbemühungen von Calixt in den Rahmen der Unionsversuche des 17. Jahrhunderts. Auf Grund eines intensiven Quellenstudiums ist er in der Lage, erstmalig einen zusammenfassenden Überblick über die universalkirchlichen Bestrebungen von Calixt zu geben. Einleitend behandelt er die Theologie von Calixt, sein Verhältnis zur Philosophie und zur Geschichte.

Ein Zentralproblem war für Calixt die Frage der Einheit der Kirche. Der junge Calixt steht hier auf dem Boden des konfessionellen Luthertums. Die Papstkirche ist nach ihm krassen Irrtümern, ja der Apostasie anheimgefallen; wer den Papst als das Haupt der Kirche anerkennt, gehört zu den schlimmsten Häretikern; der Papst ist der Antichrist, mit dem es keine Gemeinsamkeit geben kann. Aber auch die Calviner bezeichnet er, besonders wegen ihrer Prädestinations- und Abendmahlslehre, als Häretiker und Sektierer. Nur die eigene Kirche ist die wahre ecclesia catholica. In dieser Frühzeit ist für Calixt die Frage der Wiedervereinigung der Kirchen, wenn überhaupt, nur eine Frage der Bekehrung der konfessionellen Gegner zum Luthertum, wenn sich auch gelegentlich Äußerungen einer irenischen Haltung finden. Erst während des Dreißigjährigen Krieges, besonders seit 1626, wird ihm die Frage der Spaltung der Kirche in ihrer ganzen Schwere bewußt, und es zeichnet sich eine veränderte Sicht des Einheitsproblems ab. Auf welchen Ursachen beruht die Spaltung der Kirche? Wenn die einzelnen Kirchen ihre Trennung voneinander mit dem fundamentalen Charakter der Lehrunterschiede begründen — was ist eigentlich das Fundamentale im Christentum? Läßt sich von daher die Kirchenspaltung begründen? Auf diese Fragen gibt Calixt die Antwort: Die Kirchenspaltung beruhe —

abgesehen von der angemaßten Gewalt des Papstes — darauf, daß Wahrheiten als heilsnotwendig ausgegeben werden, die es, gemessen an wirklich Wesentlichem, gar nicht sind. Wesentlich für Calixt sind nur die Fundamentalartikel, die im Apostolischen Glaubensbekenntnis zusammengefaßt sind.

Seit dem Ende der zwanziger Jahre betrachtete es Calixt als seine Lebensaufgabe, für die Wiedervereinigung der Kirchen zu wirken. Sein Nahziel war wenigstens eine Minderung der Gegensätze zwischen den Konfessionen. Als endliche Frucht der Reunionsbemühungen schwebte ihm die eine, universale, auf die altkirchlichen Bekenntnisse gegründete Kirche vor. Als einziges Mittel zur Überwindung der Spaltung bleiben nach ihm Kolloquien zwischen verantwortlichen Theologen der verschiedenen Konfessionen. Unter den Fragen, die von ihnen erörtert werden müßten, nennt er u. a. die Kontroverse um das Papsttum, besonders die Frage der päpstlichen Unfehlbarkeit, ferner die Fragen um die Eucharistie und die Prädestination.

Der erste bedeutende Versuch Calixts mit Vertretern der katholischen Kirche über die Möglichkeiten der Wiedervereinigung ins Gespräch zu kommen, fällt in das Jahr 1634, als er seine Schrift gegen den Konvertiten und späteren Weihbischof von Erfurt Barthold Nihus veröffentlichte. 1645 findet er die Gelegenheit zum kontroverstheologischen Gespräch beim sogenannten Thorner Religionsgespräch und 1651 mit dem Kapuziner Valerian Magni.

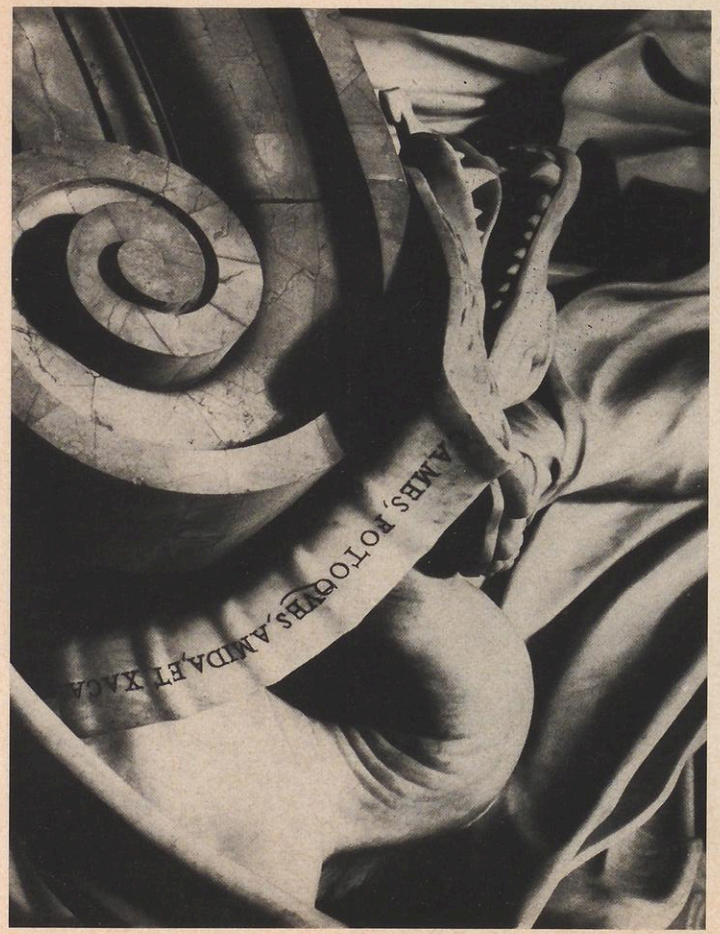
Aber Calixt hatte sich zugleich innerhalb seiner eigenen Kirche zu wehren. Im sogenannten Synkretistischen Streit kam die innerlutherische Kritik an seinen Auffassungen lautstark zum Ausdruck.

Wenn ihm auch zu seinen Lebzeiten ein sichtbarer Erfolg seiner Einigungsbemühungen verwehrt blieb, so zeigt sich sein Einfluß bei den nachfolgenden Reunionsverhandlungen von Molanus, Leibniz, Jablonski, Spinola und Bossuet.

Die Arbeit von H. Schüssler — aus der Schule von Peter Meinhold hervorgegangen und stark gefördert von Joseph Lortz und seinem Mainzer Institut — stellt eine wertvolle Bereicherung unseres Wissens um Georg Calixt und die Unionsbemühungen seiner Zeit dar. Sie zeigt aber zugleich, wieviel gerade auf diesem Felde noch zu erarbeiten ist. So wäre m. E. eine Untersuchung über Leben und Werk des erwähnten B. Nihus ein dringendes Anliegen. Aber auch die Calixtschüler, die den Weg zur Kirche fanden, wie der spätere Reichshofrat Christoph von Rantzau und der Helmstedter Kirchenhistoriker Heinrich Julius Blume, sollten wenigstens eines Aufsatzes gewürdigt werden.

Wieviel Material — u. a. im Vatikanischen Archiv — hier noch brachliegt, zeigt der Aufsatz von H. Tüchle „Neue Quellen zu den Reunionsverhandlungen des Bischofs Spinola und seines Nachfolgers" in der Festschrift für G. Söhngen (Freiburg 1962) 405—437. Erst dann, wenn auch die katholischen Unionstheologen eine wissenschaftliche Würdigung erfahren haben, werden die Reunionsbemühungen abschließend beurteilt werden können.

Freiburg i. Br. Remigius Bäumer



b

a

a) Sieg des Glaubens über das Heidentum (Rom, Al Gesù) von J. B. Théodon (1646—1713)

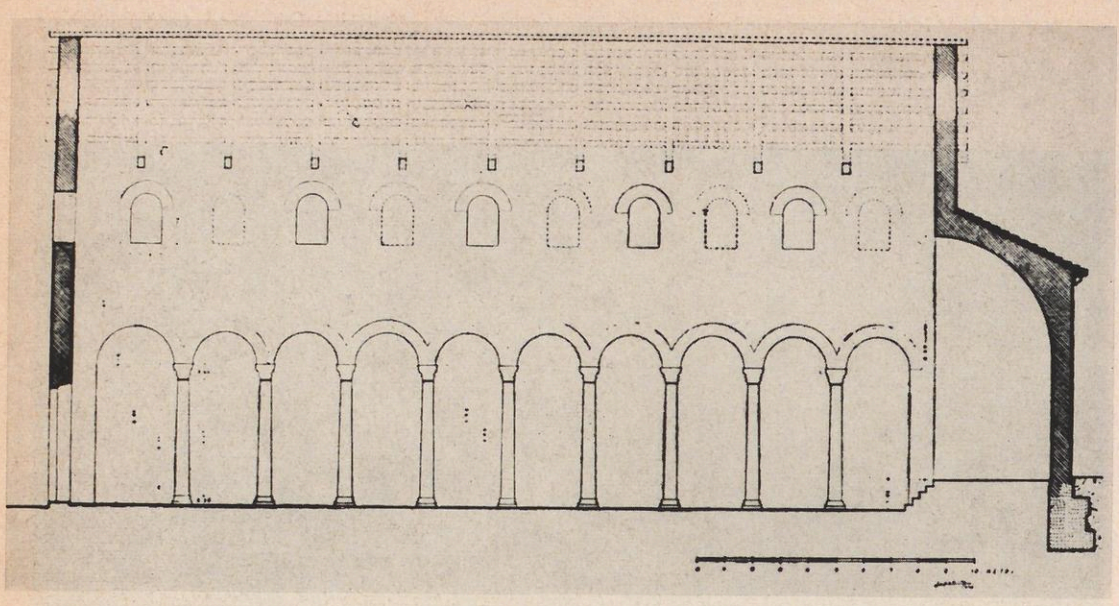
b) Ausschnitt aus obigem

TAFEL 1

Aquileia. Oratorium. Bodenmosaik mit dem Bild des „Guten Hirten"

Aquileia. Oratorium. Sigma-förmige Altarplatte

a

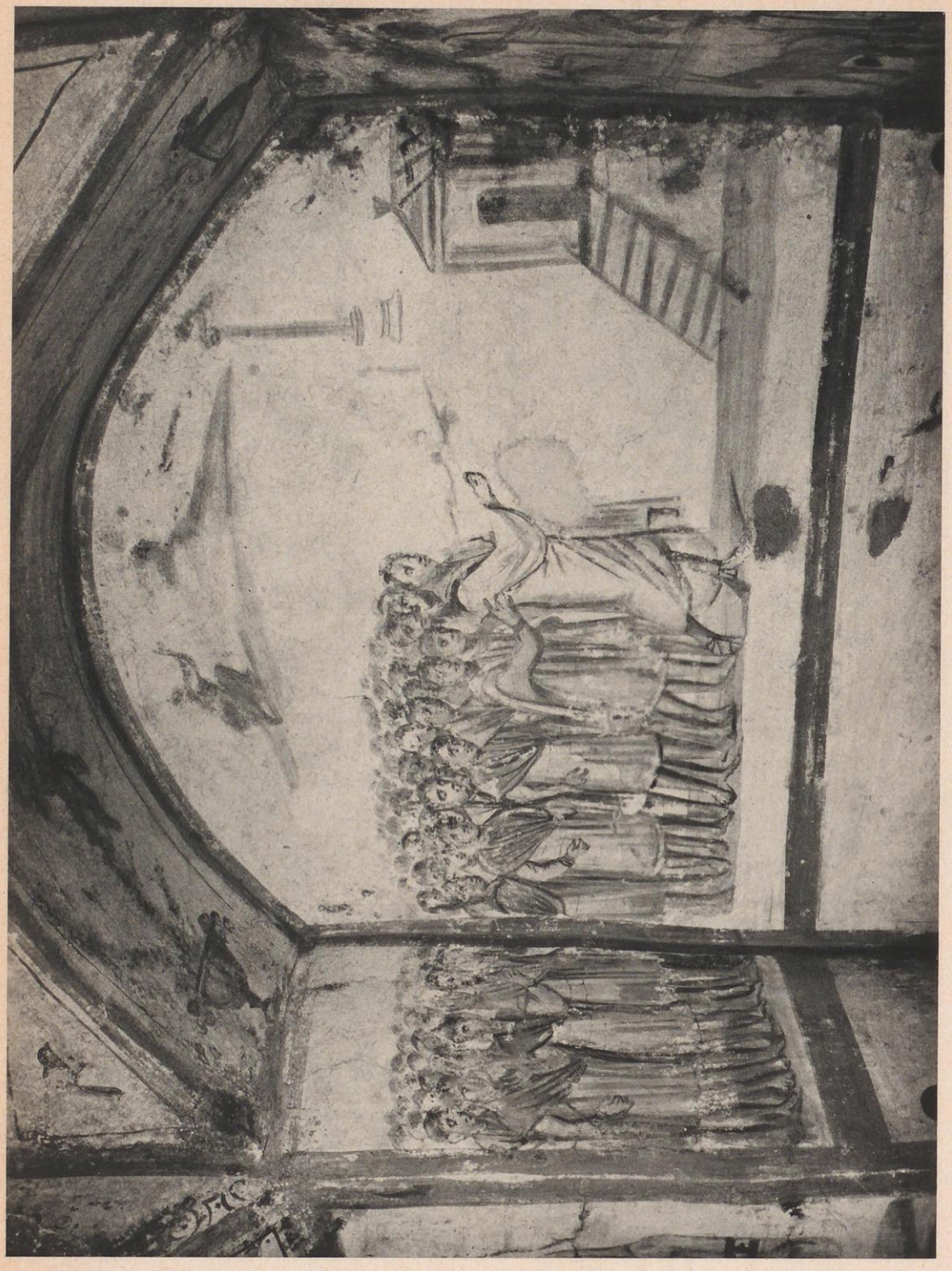


Rom. Santa Maria in Domnica. Kirche aus dem 9. Jahrhundert (Längsschnitt)

b

Abûd. Mar Todros. Türbalken mit Inschrift, Tauben und Kreuzen

Cub. E: Rückwand mit dem „Tod der Kleopatra"



Cub. C: Auferweckung des Lazarus

Cub. B: Adam und Eva zusammen mit Kain und Abel

Saal N: Herkules mit Alcestis und Admetis

Cub. B: Ankunft der Söhne Jakobs in Ägypten

Cub. B: Jakob segnet Ephraim und Manasse

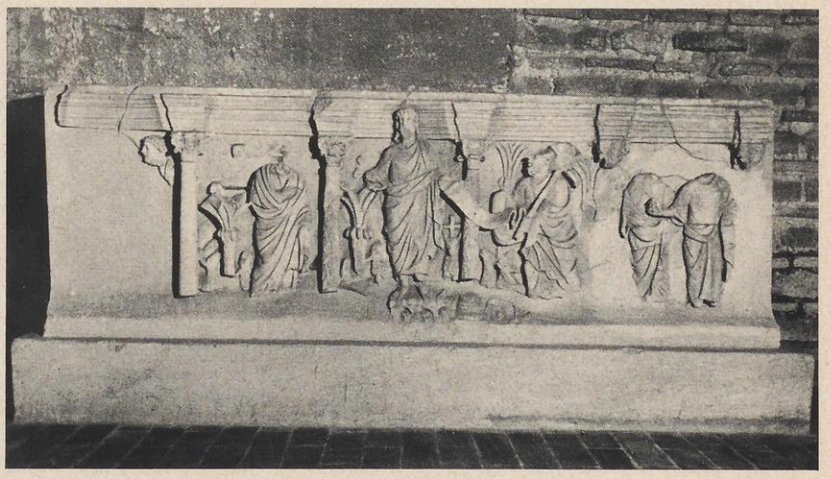
Cub. B: Elias auf dem von Pferden gezogenen Wagen

Cub. O: Cubiculum mit Marmorschranken

a)

b)

c)

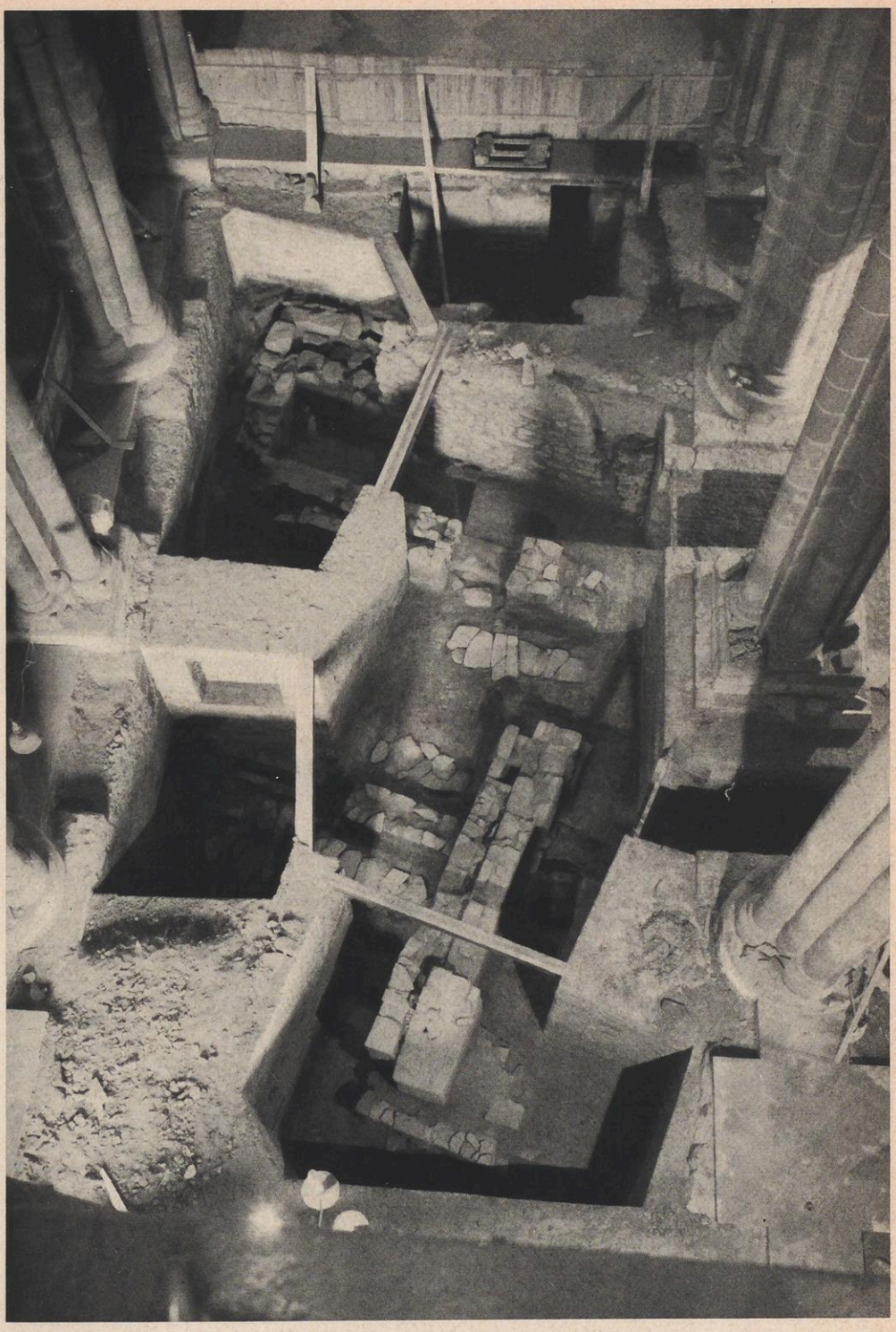


a) Sarkophag Lat. 174. (Aufnahme des Deutschen Archäologischen Instituts, Rom)

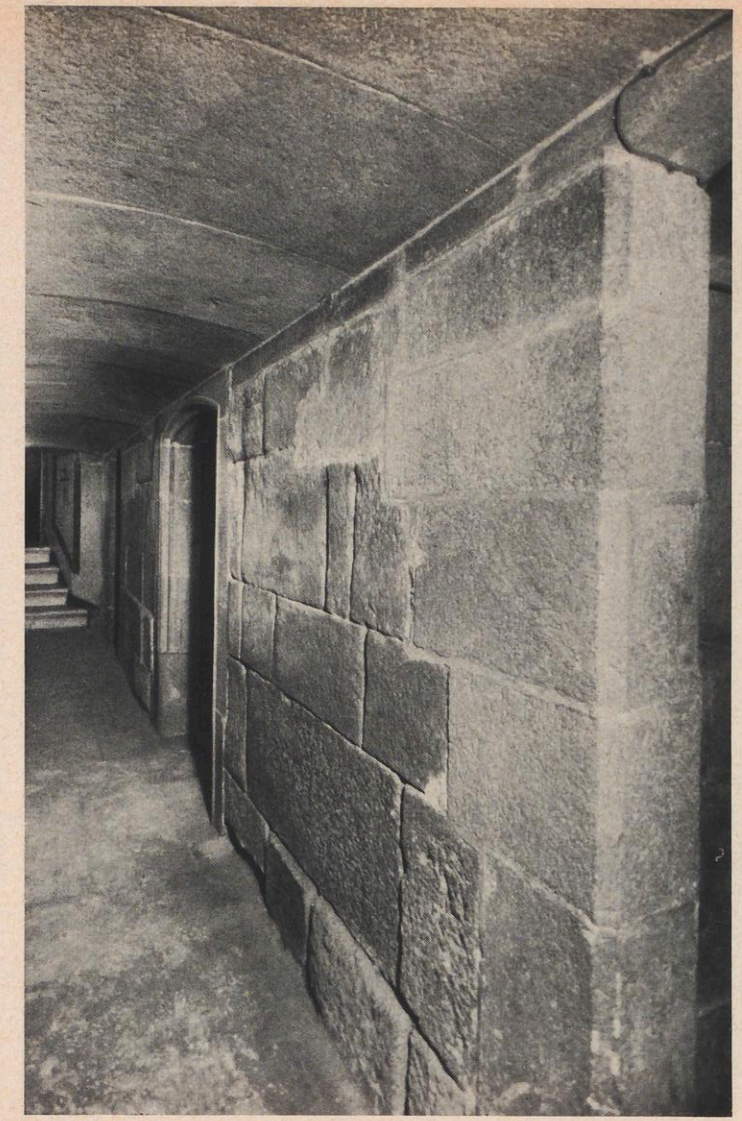
b) Fragment vom Metropolitan Museum of Art, New York. (Mit freundlicher Erlaubnis des Metrop. Mus. of Art; gegeben zum Andenken an Joseph Brümmer, von Ernest und Beate Brümmer, 1948)

c) Sarkophag von S. Sebastiano

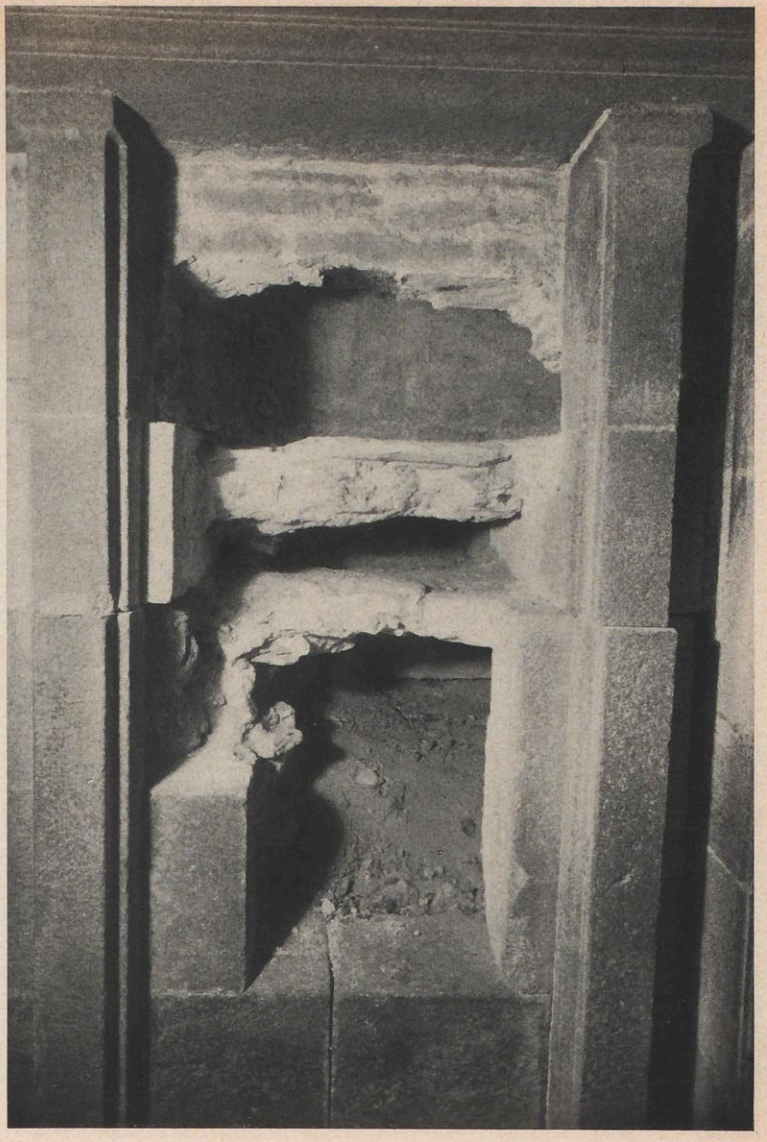
Die römischen, swebischen und mittelalterlichen Gräber im Mittelschiff der Kathedrale von Santiago de Compostela



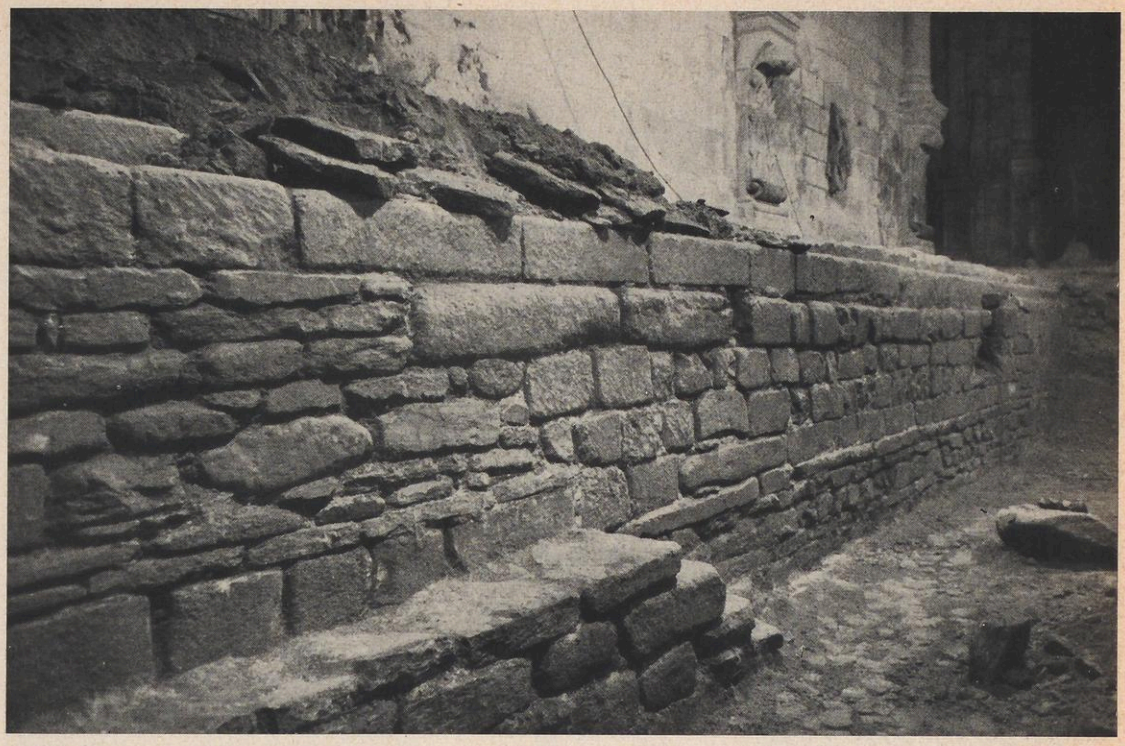
Die römischen Gräber und Thermen-Reste im Südarm des Querschiffes



a) Die Westseite des römischen Mausoleums



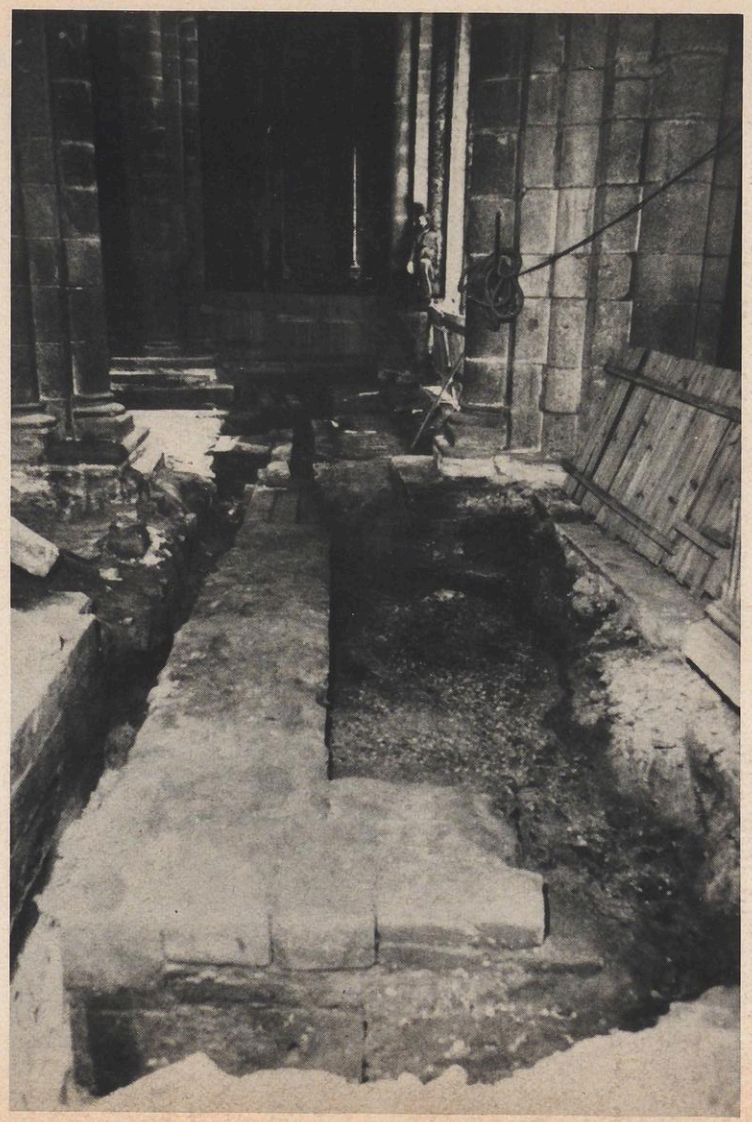
b) Bodenschichten im Innern des römischen Mausoleums



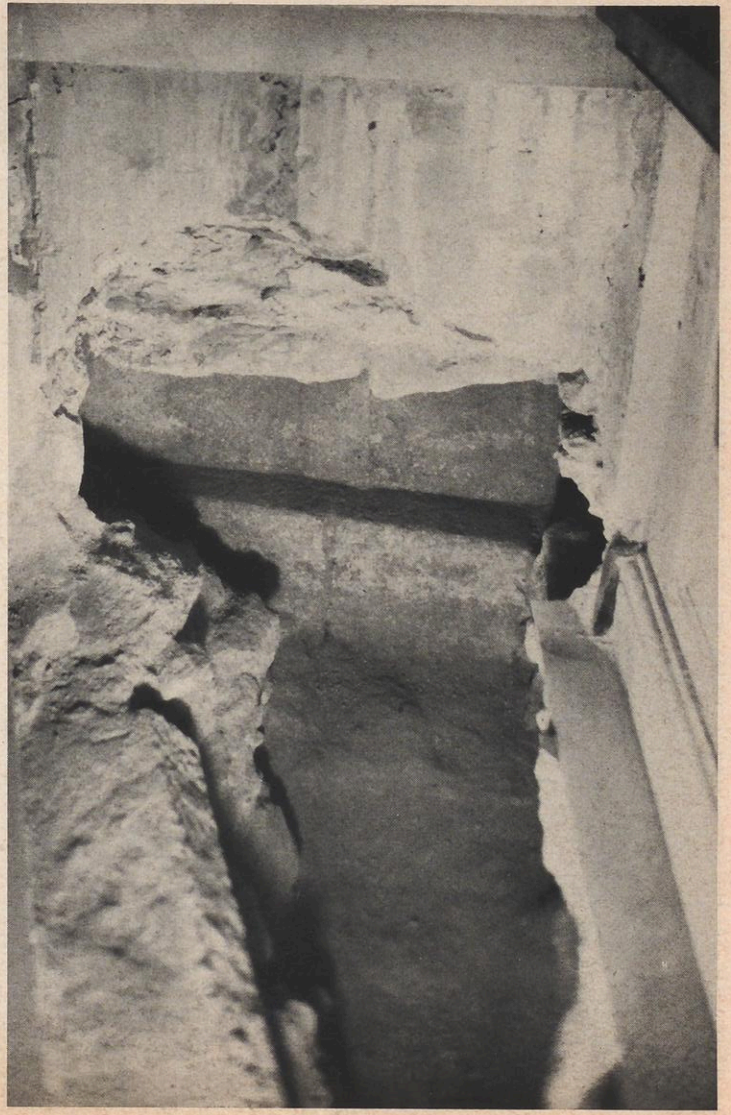
a) Die römische Mauer

b) Südwest-Ecke der Thermen-Anlage (mit Bogenansatz)

Die swebischen Gräber im Mittelschiff

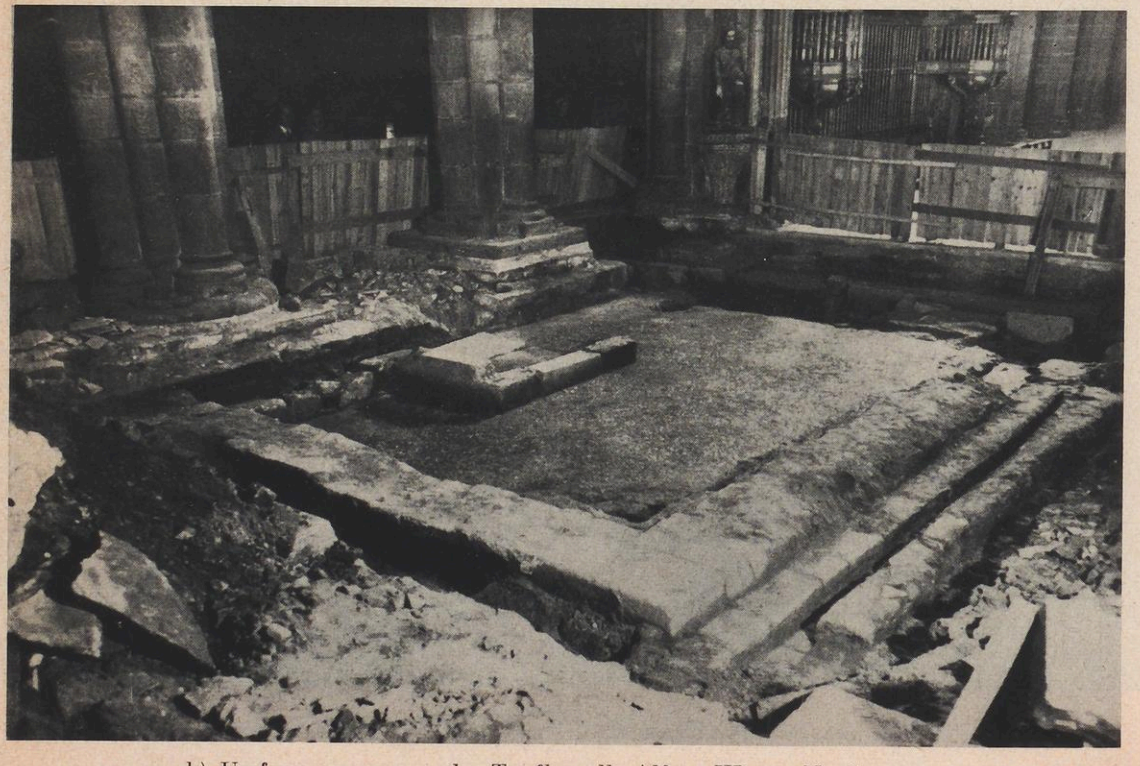


a) Nordwest-Ecke der Kirche Alfons III.



b) Östliche Apsiswand der Kirche Alfons III.

a) Türschwelle der Kirche Alfons III. (rechts oben) und Pfeilerbasis der Vorhalle (links)



b) Umfassungsmauern der Taufkapelle Alfons III. von Nordwesten

262/2509 6